COMENTARIO

AL TEXTO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

PENTATEUCO E HISTÓRICOS

TOMO 1

KEIL & DELITZSCH

COMENTARIO

AL TEXTO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

KEIL & DELITZSCH

COMENTARIO

AL TEXTO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

PENTATEUCO E HISTÓRICOS

TOMO 1

editorial clie

KEIL & DELITZSCH

EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECAVALLS (Barcelona) ESPAÑA
E-mail: libros@clie.es
Internet: http:// www.clie.es

COMENTARIO AL TEXTO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO
Pentateuco e Históricos

Traducido y adaptado al castellano por: Ivo Tamm

© 2008 por Editorial Clie para esta edición en castellano

ISBN: 978-84-8267-461-2
ISBN de la obra completa: 978-84-8267-419-6

D.L.

Printed in Spain

Clasifíquese:
98 HERMENÉUTICA:
Comentarios completos de toda la Biblia
CTC: 01-02-0098-45
Referencia: 224483

ÍNDICE

Prólogo a la edición española 7

Prefacio (Ivo Tamm) 9

Prefacio (C.F. Keil) 11

Prefacio a la tercera edición 13

Abreviaturas 15

Introducción general a los cinco libros de Moisés 17

GÉNESIS
Introducción 29
Comentario 33

ÉXODO
Introducción 175
Comentario 177

LEVÍTICO
Introducción 291
Comentario 293

NÚMEROS
Introducción 375
Comentario 377

DEUTERONOMIO
Introducción 473
Comentario 479

Anotaciones finales sobre la composición del Pentateuco 567

Introducción a las historias proféticas del Antiguo Testamento 575

JOSUÉ
Introducción 583
Comentario 591

JUECES
Introducción 671
Comentario 679

Los libros de Samuel 759

1 SAMUEL
Comentario 767

2 SAMUEL
Comentario 851

Los libros de los Reyes 921

1 REYES
Comentario 929

2 REYES
Comentario 1017

Introducción a los Libros Hagiográficos 1095

Introducción a los Libros de la Crónica 1097

1 CRÓNICAS
Comentario 1115

2 CRÓNICAS
Comentario 1199

ESDRAS
Introducción 1269
Comentario 1279

NEHEMÍAS
Introducción 1315
Comentario 1321

RUT
Introducción 1363
Comentario 1367

ESTER
Introducción 1377
Comentario 1385

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Disponer de una versión en español del famoso *Commentary on the Old Testament* de los alemanes CARL FRIEDRICH KEIL y FRANZ DELITZSCH, es un antiguo sueño que los profesores de seminario y estudiosos de la Biblia han acariciado por muchos años.

Aceptado como el comentario erudito por excelencia entre los comentarios bíblicos, citado constantemente por otros comentaristas, lingüistas y estudiosos de la Biblia en todas las disciplinas teológicas, el trabajó magistral de investigación realizado por KEIL y DELITZSCH se plantea como la obra más seria y completa que se ha escrito sobre el Antiguo Testamento y la mejor vía de aproximación al sentido de las palabras usadas en el texto hebreo.

Su principal virtud consiste en llevar a cabo este análisis de una forma asequible incluso para quienes no tienen conocimientos previos del hebreo. Y al objeto de potenciar esta facilidad, la presente edición española aporta la ventaja de incluir la traducción de las numerosas citas en latín, tanto en lo que refiere a los Padres de la Iglesia como a las de los Reformadores, algo que no se tuvo en cuenta en las distintas ediciones en inglés y que lamentablemente excluye de acceder a la riqueza completa del comentario a todos aquellos que no dominan esa lengua.

Considerado por muchos teólogos actuales como de tendencia conservadora moderada y escrito desde una perspectiva totalmente interdenominacional el *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento* de KEIL y DELITZSCH, defiende la inerrancia histórica de las Escrituras y su divina inspiración como Palabra de Dios frente a todos aquellos que atacan tanto su origen como la autenticidad de sus autores.

El mensaje del Nuevo Testamento extiende sus raíces en las enseñanzas del Antiguo Testamento, y en consecuencia una apreciación justa y un entendimiento correcto del mensaje del Antiguo Testamento es esencial para todo aquel que pretenda adentrarse en el estudio del Nuevo Testamento. Como lo expresara el propio Carl Friedrich KEIL al prologar la edición original en alemán «...los Padres y maestros de la iglesia de todas las edades han estudiado profundamente las Escrituras del Antiguo Testamento y han explicado las revelaciones de Dios bajo el antiguo pacto presentando a la comunidad cristiana las riquezas de la sabiduría y conocimiento de Dios que contienen...».

Con este mismo propósito, la Editorial CLIE se siente honrada de poder ofrecer al mundo cristiano de habla española esta obra monumental, tan útil como herramienta de trabajo para todos aquellos que desean profundizar en el mensaje de la Sagrada Escritura.

ELISEO VILA
Presidente de la Editorial CLIE

PREFACIO

El Comentario filológico del Antiguo Testamento de Keil & Delitzsch ha marcado un hito en la historia de la interpretación bíblica del Antiguo Testamento, no sólo en Alemania, donde apareció el primer tomo en el año 1872, sino también en el mundo anglosajón, donde se publicó su traducción al inglés pocos años después de la segunda edición en Alemania, la cual ha sido reeditada continuamente desde el año 1864. Este comentario fue el comienzo de la tradición de grandes comentarios exegéticos del Antiguo y del Nuevo Testamento, tradición que aun hoy sigue siendo aplicada. La presente traducción del comentario bíblico se basa en la tercera edición del original alemán *Biblischer Commentar über das Alte Testament*, presentando algunas ampliaciones respecto a la segunda edición, sobre todo en el comentario del Génesis.

Johann Friedrich Carl Keil (1808-1888) fue alumno de Ernst W. Hengstenberg en Berlín. Después de su conversión a la fe personal en un movimiento confesional luterano se dedicó a la edificación de la iglesia luterana en el Báltico, en especial en la antigua región de Dorpat, la actual Tartu (Estonia). Ejerció el cargo de profesor del Antiguo Testamento en la facultad de teología evangélica de la universidad en esta ciudad. En el campo académico su interés principal fue la superación del racionalismo teológico contemporáneo, al cual identificaba como fatal compromiso de algunos teólogos con el racionalismo, la refutación de la crítica al pentateuco, que en ese tiempo estaba surgiendo, así como la defensa de la unidad de la Biblia. Se le cuenta entre los teólogos neoluteranos.

Franz Julius Delitzsch (1813-1890) es considerado uno de los más importantes exegetas del Antiguo Testamento en el siglo XIX. Fue profesor de Antiguo Testamento en Leipzig (1844), Rostock (1846), Erlangen (1850) y nuevamente en Leipzig (a partir de 1867). Partiendo del movimiento pietista, al cual se convirtió en el año 1831, y contando con una profunda formación científica unió, acribía filológica y devoción personal con la exégesis bíblico-teológica. Además se le consideraba un amplio conocedor de la literatura rabínica, reconocido tanto por eruditos cristianos como judíos.

Ambos autores empiezan sus respectivas exégesis con una traducción del hebreo del pasaje a comentar, buscando su apoyo textual en testigos textuales conocidos en ese tiempo, tales como la Septuaginta y la Vulgata Latina. Comentan el texto no sólo a la luz del contexto bíblico sino que también incluyen en sus análisis los descubrimientos en áreas científicas cercanas a la exégesis del Antiguo Testamento como lo fueron la asiriología y la arqueología. Debido a que ambos presentan una traducción directa del texto original también se ha partido en la traducción de la obra del texto hebreo del Antiguo Testamento, no sólo para presentar una línea fiel al texto de partida, sino también para reflejar el espíritu de los comentaristas.

Con el presente comentario los autores trataron de posicionarse en contra de la posición modernista-racionalista de ese tiempo, en especial en contra del comentario de L. Hirzel, A. Knobel, entre otros. Carl Keil escribió los comentarios de Génesis a Ester, Jeremías, Ezequiel, Daniel y los Profetas menores además del comentario a los libros de los Macabeos. Delitzsch escribió los comentarios restantes, sobresaliendo, sobre todo, el comentario del libro de los Salmos y el de Isaías que fueron reeditados diversas veces por Delitzsch mismo. La presente traducción de este magnífico comentario exegético tiene por intención ofrecer al lector hispanoparlante acceso a uno de los mejores comentarios exegéticos del Antiguo Testamento de todos los tiempos.

Ivo Tamm

PREFACIO

El Antiguo Testamento es la base del Nuevo. Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres a través de los profetas, en estos postreros días nos ha hablado a través del Hijo. La iglesia de Cristo está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas. Porque Cristo no vino a derogar la ley o a los profetas, sino a cumplirla conforme dijo a los judíos «Escudriñad las Escrituras, porque a vosotros os parece que en ellas tenéis la vida eterna, y son ellas las que testifican de Mí» así también, poco antes de su ascensión, abrió el entendimiento de sus discípulos, para que pudieran entender la Escritura, y, comenzando con Moisés y todos los profetas, les explicó todas las cosas que dijo (Luc. 24:27; 44s.). Con firme fe en la veracidad de este testimonio de nuestro Señor, los padres y maestros de la iglesia de todas las edades han estudiado las Escrituras del Antiguo Testamento y han explicado las revelaciones de Dios del antiguo pacto en obras instructivas y edificantes, a fin de presentar a la comunidad cristiana las riquezas de la sabiduría y el conocimiento de Dios que contienen, y grabándolas en el corazón, para adoctrinar, para redargüir, para mejorar y para instruir en justicia. El Deísmo, Naturalismo y Racionalismo, que ganaron tanta influencia en el último cuarto del siglo XVIII, fueron los primeros en minar la creencia en la inspiración del primer pacto, y ahogar más y más esta fuente de verdad salvadora de modo que hoy en día la depreciación de las Santas Escrituras del Antiguo Testamento se ha extendido tanto como la ignorancia de lo que realmente contienen, aunque durante los últimos 30 años la investigación científica creyente ha hecho mucho por la revelación divina.

Que el Señor conceda su bendición a nuestras obras, y asista con su Espíritu y poder a una obra designada para promover el conocimiento de su Santa Palabra.

Leipzig, 17 de agosto de 1861

C.F. Keil

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN

Debido a que la continua demanda por este comentario me fortificó cada vez más en la convicción de que éste corresponde a su intención, esto es, presentar a los estudiantes, profesores y pastores una introducción al Antiguo Testamento, he decidido no realizar grandes cambios en el plan y la realización de esta obra sino limitarme a incluir las obras más modernas acerca del Génesis como lo son la cuarta edición del comentario de *Franz Delitzsch* (1872) y la segunda del comentario de Knobel, realizada por *August Dillmann* (1875) así como el amplio *Lehrbuch der Biblischen Geschichte des Alten Testaments* de *August Köhler* (1875) y diversos ensayos menores como el de *Ed. Riehm* acerca del término expiación en el Antiguo Testamento (1876) además de las últimas investigaciones geográficas acerca de Palestina, el Sinaí y el desierto árabe, presentadas en *Oscar Fraas*, *Aus dem Orient* 1867 y *E.H. Palmer*, *der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels*, traducido del inglés (1876) además de comparaciones cuidadosas a fin de revisar el comentario desde un punto de vista idiomático, histórico y teológico y, en caso de ser necesario, modificarlo, corregirlo o explicarlo mejor. Por otro lado he perseguido con alto interés el continuo desarrollo de las preguntas geológicas y naturales acerca de la formación de la tierra y la situación original del género humano, como también las investigaciones filológicas e histórico-arqueológicas acerca del antiguo Egipto, Asiria, Babilonia y los demás países semitas, a fin de entender correctamente y defender el relato bíblico de la creación y el diluvio, del paraíso y el antiguo desarrollo de la humanidad frente a los argumentos de geólogos y naturistas y aun de los historiadores, sobre todo los egiptólogos y los asiriólogos. Conforme a ello he revisado las partes correspondientes del comentario para tratar de hacerlo más comprensible. A pesar de que actualmente todas estas investigaciones están en desarrollo y hasta ahora sólo han producido pocos conocimientos fundados acerca de la formación del mundo, el origen y el primer desarrollo del género humano, dando pocos puntos de apoyo para la explicación de la tradición bíblica, los representantes de las ciencias naturales al igual que los filólogos e historiadores no se han dedicado a la historia primitiva de la Biblia sino que la han criticado, basándose en los resultados de sus respectivas investigaciones. En vista de este proceder pareció necesario tratar de una manera más detallada la pregunta acerca de la relación de las enseñanzas de estos científicos con la historia bíblica e iluminar los principales argumentos presentados en contra de la veracidad histórica de las Escrituras en tratamientos especiales a fin de permitir que el lector tenga la oportunidad de conocer la opinión presentada por el naturalismo y el panteísmo, así como por la actual posición materialista, la opinión de que la veracidad histórica del documento bíblico acerca de la creación, el paraíso, el diluvio, etc. ya hubiera sido refutado por la investigación científica y pueda formar una opinión propia y para mostrar cómo los hombres de la ciencia todavía no han podido solucionar ninguna de estas preguntas sino que, al contrario, han sido llevados a abandonar sus posiciones por considerarlas insostenibles, a pesar de que por mucho tiempo eran consideradas como verdad definitiva. Los veredictos de los geólogos *Pfaff* en la 2ª edición de *Schöpfungsgeschichte* del año 1877 acerca del plutonismo, en el cual se basan casi todas las nuevas teorías creacionales y *Hermann Credner* acerca de los periodos de formación geológica y creacional son pruebas eclatantes de ello así como también la confesión de Brugsch en su nuevo tratado acerca de la historia de Egipto bajo los faraones acerca de la insostenibilidad de la cronología del antiguo reino de Egipto basada en las dinastías de Maneto.

Debido al tratamiento más detallado de estos y otros puntos, así como por la impresión menos comprimida el libro ha aumentado casi tres páginas. Espero que a pesar de ello el lector acepte gustosamente esta nueva edición.

Leipzig, 15 de octubre de 1878

CARL FRIEDRICH KEIL

ABREVIATURAS

i.e. (id est)	decir
sc. (scire)	añadir
cap.	capítulo
cf. (confere)	compárese
ss.	siguientes
ver.	versículo
e.o.	entre otros
op.cit. (opera citata)	el mismo libro citado en la nota anterior
Ibid. (ibidem)	en el mismo lugar
LXX	Septuaginta, la versión griega del Antiguo Testamento

INTRODUCCIÓN GENERAL A LOS CINCO LIBROS DE MOISÉS

1. El Antiguo Testamento y sus divisiones principales

Las Santas Escrituras del Antiguo Testamento contienen las revelaciones divinas que preparan el camino para la redención del hombre caído por medio de Cristo. La revelación de Dios comenzó con la creación de cielo y tierra, cuando el Dios trino llamó a la existencia a un mundo lleno de organismos y de criaturas vivientes y organizadas, que con su vida y su ser proclamaban la gloria de su Creador; en tanto que, en la persona del hombre, que fue formado a la imagen de Dios, fueron creadas para participar en las bendiciones de la vida divina. Pero cuando la raza humana, cedió en sus progenitores a la tentación del maligno, y abandonó el camino designado por su Creador, cayendo presa del pecado y de la muerte, y quedando envuelta toda la creación terrenal en los efectos de su caída, la misericordia de Dios comenzó la obra de restauración y redención, la cual había sido planeada en el consejo del amor trino antes de la fundación del mundo para restablecer a la criatura caída, de salvar a la raza humana de muerte y perdición. De aquí que, desde el principio, Dios no sólo ha manifestado su eterno poder y deidad en la creación, preservación y gobierno del mundo y sus habitantes, sino que también reveló por medio de su Espíritu, su propósito y deseo de bienestar para el hombre. Esta manifestación del Dios personal sobre y en el mundo asumió, a consecuencia de la caída, la forma de un plan de salvación, elevándose por encima de la providencia divina y el gobierno general del mundo, y llenando el orden de la naturaleza con poderes más altos de la vida espiritual, para que el mal, que había entrado por el pecado en la naturaleza del hombre y pasado del hombre a todo el mundo, pudiera ser vencido, y que el mundo fuera transformado en un reino de Dios en el que la santa voluntad domina el desarrollo de las criaturas, y que la humanidad sea glorificada a la semejanza de Dios por la transfiguración completa de su naturaleza. Estas manifestaciones de gracia divina, que, tal como lo comenta *O. Zoeckler* en su *Theologia naturalis*, 1860, tomo 1, p. 297 perfectamente, hicieron la historia del mundo «un desarrollo de la humanidad hasta convertirse en reino de Dios bajo la superintendencia educacional y judicial del Dios viviente», culminaron en la encarnación de Dios en Cristo para reconciliar el mundo consigo mismo.

Por medio de este acto de amor insondable todo el curso de la historia del mundo se divide en dos periodos: los tiempos de preparación de la salvación, y los tiempos de efectuación y cumplimiento de la salvación preparada desde el principio. El primero se extiende desde la caída de Adán hasta la venida de Cristo, y tiene su punto culminante en la economía del primer pacto. El segundo comienza con la manifestación del Hijo de Dios en la tierra con forma y naturaleza humanas, y dura hasta su regreso en gloria, cuando cambiará el reino de gracia en reino de gloria por medio del último juicio y la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra a partir de los elementos del antiguo mundo que se quema en las llamas del juicio del cielo y de la tierra actual (2 P. 3:10-13). Entonces se completará y cerrará el curso del universo, y el tiempo será exaltado a la eternidad (1 Cor. 15:23-28; Ap. 20 y 21).

Si examinamos las revelaciones del primer pacto, conforme nos han sido legadas en las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento, podemos distinguir tres fases de desarrollo progresivo de la salvación: la preparación para el reino de Dios en su forma del Antiguo Testamento; su establecimiento por el oficio mediador de Moisés; y su desarrollo y extensión por medio de los profetas. En todos estos periodos Dios se reveló a sí mismo y su salvación a la raza humana por medio de palabras y hechos. Así como el Evangelio del Nuevo Pacto no está limitado a las verdades y preceptos de la fe enseñados por Cristo y sus apóstoles, sino que el hecho de la encarnación de Dios en Cristo Jesús, y la obra de redención completada por el Dios-hombre a través de hechos y sufrimientos, muerte y resurrección, constituyen la quintaesencia de la religión cristiana, tampoco las revelaciones divinas del Antiguo Pacto están restringidas a las verda-

des proclamadas por Moisés, por los patriarcas que vivieron antes de él y los profetas que vivieron después, respecto a la verdadera naturaleza de Dios, su relación con el mundo, y el destino divino del hombre, sino que consisten incluso más en eventos históricos por los que el Dios vivo y personal se manifestó al hombre en su amor infinito, en actos de juicio y justicia, de misericordia y gracia, para así poderlos guiar de regreso a Él, la única fuente de vida. De aquí que todos los hechos de Dios en la historia, por los que se ha rechazado la creciente tendencia a la impiedad, y se ha promovido la moralidad y piedad, incluyendo no sólo los juicios de Dios que han caído sobre la tierra y sus habitantes, sino el llamamiento de hombres para ser portadores de su salvación y la milagrosa dirección concedida a ellos, deben considerarse como elementos esenciales de la religión del Antiguo Testamento, tanto como las revelaciones verbales, por las que Dios dio a conocer su voluntad y consejo salvador por medio de mandamientos y promesas a los creyentes, y esto no sólo a través de una inspiración sobrenatural dentro de ellos, sino sobre todo por medio de sueños sobrenaturales, visiones y teofanías en las que los sentidos externos aprehendieron los sonidos y palabras del lenguaje humano. La religión revelada no sólo ha sido introducida en el mundo por la interposición especial de Dios, sino que es esencialmente una historia de lo que Dios ha hecho para establecer su reino sobre la tierra, en otras palabras, para restaurar una comunión personal real entre Dios, cuya omnipresencia llena el mundo, y el hombre que fue creado a su imagen, para que Dios pueda renovar y santificar a la humanidad mediante su Espíritu, y exaltarla a la gloria de la vida en Su plenitud de vida.

El camino para el establecimiento de su reino en la forma del Antiguo Testamento se inició con el llamamiento de Abram, y su elección para ser el padre de esa nación, con la que el Señor quería realizar un pacto de gracia para bendición de todas las familias de la tierra. La *primera fase* de la historia de la salvación comienza con la partida de Abraham, en obediencia al llamamiento de Dios, de su tierra natal y de la casa de su padre, y alcanza hasta el momento en que la posteridad prometida al patriarca se hubo expandido en Egipto en las doce tribus de Israel. La revelación divina durante este periodo consistió en promesas, las cuales pusieron el fundamento para todo el desarrollo futuro del reino de Dios en la tierra, y de esa dirección especial por la que el Señor demostró ser, de acuerdo con estas promesas, el Dios de Abraham, de Isaac y Jacob.

La *segunda fase* comienza con el llamamiento de Moisés y la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto, y abarca el establecimiento del reino de Dios del Antiguo Testamento, a través del pacto que Dios hizo con el pueblo de Israel en Sinaí, a quien había redimido con poderosos hechos de Egipto, y por la constitución nacional que regulaba las condiciones de su relación de pacto, dada en la ley mosaica al pueblo que había escogido como su heredad. En esta constitución se presentan las verdades eternas y las características esenciales del reino espiritual real, en formas terrenales e instituciones populares, y están tan incorporadas en él, que las formas visibles son sombras de verdades espirituales, y contienen los gérmenes de aquel reino espiritual y glorificado en que Dios será todo en todo. En consecuencia del designio de este reino, siendo meramente para preparar y tipificar la revelación plena de Dios en su reino, su carácter predominante era el de la ley, para que, mientras produce una profunda y clara intimación en la pecaminosidad humana y la santidad divina, pudiera incitar una honesta súplica por ser liberados del pecado y de la muerte, y por la bendición de vivir en la paz de Dios. Pero las leyes e instituciones de este reino no sólo grabaron sobre el pueblo la importancia de consagrar toda su vida a Dios el Señor, también les abrieron el camino de la santidad y el acceso a la gracia de Dios, de donde se podría derivar el poder para andar en rectitud delante de Dios, por medio de la institución de un santuario que el Señor de cielo y tierra llenaba con su misericordiosa presencia, y de un altar de sacrificio al que Israel se podría acercar, y recibir allí perdón de los pecados en la sangre de los sacrificios, y regocijarse en la comunión de su Dios.

La *tercera fase* en la historia de la salvación del Antiguo Testamento abarca el desarrollo progresivo del reino de Dios establecido sobre el Sinaí, desde la muerte de Moisés, el legislador, hasta la extinción de la profecía al final de la cautividad de Babilonia. Durante este alargado periodo, Dios se reveló como el Dios del pacto y el monarca de su reino, en parte por la protección especial que dio a su pueblo, en tanto que le fue fiel, o cuando regresó a Él después de un tiempo de apostasía y buscó su auxilio, bien

levantando héroes de guerra para combatir los poderes del mundo, o con despliegues milagrosos de su propia omnipotencia, y en parte por la misión de los profetas dotados con el poder de su Espíritu que mantenía su ley y testimonio ante las mentes del pueblo, denunciaba castigo sobre un género apóstata, y predecía la salvación mesiánica a los justos, testificando de su misión divina, siempre que era necesario, por la realización de milagrosos hechos. En los primeros siglos después de Moisés hubo una predominancia de los hechos directos de Dios para establecer el reino en Canaán, y exaltarlo en poder y distinción en comparación a las naciones de alrededor. Pero después de que el desarrollo de su poder y gloria culminara bajo el reinado de David y Salomón se inició la división del pueblo del Señor con la separación de las diez tribus de la casa de David y el estado teocrático se empezó a disolver, Dios incrementó el número de profetas para preparar por medio de las profecias la revelación plena de su salvación en el establecimiento del Nuevo Pacto.

Así que las obras de Dios fueron de la mano con su revelación en las palabras de la promesa, de la ley y de la profecía, en la economía del Antiguo Pacto, no meramente preparando el camino para la introducción de la salvación anunciada en la ley y en la profecía, sino como factores esenciales del plan de Dios para la redención del hombre, como hechos que regulaban y determinaban todo el curso del mundo, y contenían en el germen la consumación de todas las cosas; la ley, como «un maestro para llevar a Cristo», entrenando a Israel para que diera la bienvenida al Salvador; y la profecía, proclamando su advenimiento con claridad que aumentaba, e incluso derramando sobre las oscuras y mortecinas sombras de un mundo en enemistad con Dios los primeros rayos de aquella venida del día de salvación, en que el Sol de justicia se levantaría sobre las naciones con la salvación bajo sus alas.

Del mismo modo que la revelación del primer pacto se divide de ese modo en tres etapas progresivas, también los documentos que contienen esta revelación, los libros sagrados del Antiguo Testamento, han sido divididos en tres clases תּוֹרָה la *ley*, נְבִיאִים los *profetas*, y כְּתוּבִים ἅγιο/γραφα los *hagiógrafos* o escritos sagrados. Pero aunque esta triple clasificación del canon del Antiguo Testamento no sólo se refiere a tres fases de canonización, sino también a tres grados de inspiración divina, las tres partes del Antiguo Testamento no se corresponden con las tres fases históricas en el desarrollo del primer pacto. La única división sostenida por los hechos históricos es la de la *ley* y los *profetas*. Estos dos contienen todo lo que era objetivo en la revelación del Antiguo Testamento, y distribuido de tal modo que la *Torá*, como los cinco libros de Moisés son llamados incluso en las mismas escrituras, contiene la obra base del antiguo pacto, o la revelación de Dios en las palabras y hechos que pusieron el fundamento del reino de Dios en la forma del Antiguo Testamento, y también aquellas revelaciones de las edades primitivas y de la historia antigua de Israel que preparó el camino para este reino; en tanto que los *profetas*, por otro lado, contienen las revelaciones que ayudaron a preservar y desarrollar el reino israelita de Dios, desde la muerte de Moisés hasta su disolución última. Los profetas también se subdividen en dos clases. La primera de éstas abarca a los llamados נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים (*primeros profetas*), es decir los libros profético-históricos (Josué, Jueces, Samuel y los Reyes), que contienen la revelación de Dios conforme se cumplió en la dirección histórica de Israel por jueces, reyes, sumos sacerdotes y profetas; la segunda, los נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים *(profetas posteriores)*, es decir los libros proféticos de predicción (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce profetas menores), que contienen el testimonio progresivo del consejo de Dios, entregado en conexión con los hechos de Dios durante el periodo de la decadencia gradual del reino del Antiguo Testamento. Estos libros históricos están situados entre los profetas en el canon del Antiguo Testamento, no meramente porque narren los hechos de los profetas en Israel, sino aún más, porque exhiben el desarrollo del reino israelí de Dios desde un punto de vista profético del pueblo y del reino muestran el desarrollo de la revelación divina. Las predicciones de los profetas posteriores, que no fueron compuestas hasta algunos siglos después de la división del reino, fueron situadas en la misma clase con éstos, como siendo «la constitución del reino que contenía la promesa del Rey celestial, que la caída de su pueblo y reino en el mundo no había tenido lugar en oposición a su voluntad, sino expresamente de acuerdo con ella, y que por lo tanto no había abandonado a su pueblo y su reino, sino que en un tiempo futuro, cuando su condición interna

lo permitiera, lo restauraría nuevamente en un nuevo poder y gloria más excelsos» (*Auberlen, Jahresbibliothek für deutsche Theologie* III, 782).

Los otros escritos del Antiguo Pacto están agrupados en la tercera parte del canon veterotestamentario bajo el título de כְּתוּבִים γραφεῖα o *Hagiografía*, porque fueron compuestos bajo la influencia del Espíritu Santo. Los después llamados hagiógrafos difieren de los libros proféticos tanto de historia como de predicción en su carácter peculiarmente subjetivo, y en la individualidad de sus presentaciones de los hechos y verdades de revelación divina; un distintivo común de todos los escritos de esta clase, a pesar de su diversidad en forma y asuntos que tratan. Incluyen: 1) *los libros poéticos*: Salmos, Job, Proverbios, Cantares de Salomón, Eclesiastés y Lamentaciones de Jeremías, como testimonio de los frutos espirituales de los justos en la fe, el pensamiento y la vida de los justos por medio de la revelada religión del Antiguo Pacto; 2) *el libro de Daniel*, que vivió y trabajó en la corte caldea y persa, con su rica despensa de sueños y visiones divinamente inspirados, profetizando la historia futura del reino de Dios; 3) *los libros históricos* de Rut, Crónicas, Esdras, Nehemías y Ester, que presentan la historia del gobierno de David y su dinastía, con referencia especial a la relación que mantenía el rey con el culto levita en el templo, y el destino del remanente de la nación del pacto, que fue preservado en la caída del reino de Judá, desde el tiempo de su cautividad hasta su regreso de Babilonia, y su reestablecimiento en Jerusalén y Judá. Más acerca de la formación, el orden y la historia del canon de las escrituras veterotestamentarias véase en mi *Lehrbuch der historisch-kritishen Einleitung in den alltestamentlichen Text*, 3ª edición, 1873.

2. Título, contenidos y plan de los libros de Moisés

Los cinco libros de Moisés (ἡ Πεντάτευχος *añadir* βίβλος, *liber Pentateuchus*, el libro en cinco partes) son llamados en el Antiguo Testamento סֵפֶר הַתּוֹרָה «*Sefer hattorá, el libro de la ley*» (Deut. 31:26; Jos. 1:8, etc.), o simplemente הַתּוֹרָה, ὁ νόμος, la *Ley* (Neh. 8:2, 7, 13, etc.), un nombre que describe ambas cosas, los contenidos de la obra y su importancia en relación con la economía del Antiguo Pacto. La palabra תּוֹרָה, un sustantivo derivado del Hif'il de הוֹרָה, *demonstrare*, *docere*, denota instrucción, enseñanza. La תּוֹרָה es el libro de instrucción, que Jehová dio a través de Moisés al pueblo de Israel, y por tanto es llamado תּוֹרַת יְהוָה *Torat Jehovah* (2 de Crón. 17:9; 34:14; Neh. 9:3) y תּוֹרַת מֹשֶׁה *Torat Mosheh* (Jos. 8:31; 2 de Reyes 14:6; Neh. 8:1), o סֵפֶר מֹשֶׁה *Sefer Mosheh*, el libro de Moisés (2 de Crón. 25:4; 35:12; Esdras 6:18; Neh. 13:1). Sus contenidos son la revelación divina en palabras y hechos, o mejor dicho, la revelación fundamental por la que Jehová seleccionó a Israel para ser su pueblo, y les entregó su norma de vida (νομός), o constitución teocrática como pueblo y reino.

Toda la obra, aunque dividida en cinco partes, forma, en plan y ejecución, un todo cuidadosamente construido, comenzando con la creación, y llegando hasta la muerte de Moisés, el mediador del Antiguo Pacto. Con la creación del cielo y de la tierra se prepara el terreno para la revelación divina. El mundo que Dios creó es la escena de la historia de la salvación entre Dios y el hombre, el sitio para el reino de Dios en su forma terrenal y temporal. Todo lo que el *primer* libro contiene referente a la primera historia de la raza humana y de la antigüedad de Israel hasta los patriarcas de Israel se mantiene en una relación más o menos inmediata con el reino de Dios, cuyo establecimiento real lo describen los otros libros de tal manera que en el *segundo* se describe la inauguración de este reino en Sinaí, en el *tercero* el orden espiritual y en el *cuarto* la organización política del reino por medio de hechos y preceptos legales. El *quinto* recapitula finalmente toda la obra de Dios en un hilo hortatorio, abarcando historia y legislación, y las imprime sobre los corazones del pueblo, con el propósito de levantar fidelidad veraz al pacto y asegurando su duración fue establecida de ese modo la economía del Antiguo Pacto y la revelación de la ley cierra con la muerte de su mediador.

La división de la obra en cinco libros fue lo más sencillo y natural que podría haber sido adoptado, de acuerdo con los contenidos y plan que hemos descrito. Los tres libros intermedios contienen la historia del establecimiento del reino del Antiguo Testamento; el primero presenta la historia preliminar y el quinto la recapitula y confirma. Esta división en cinco libros no fue realizada por algún postrer editor, sino que se fundamenta en el plan completo de la Thora, y por tanto debe considerarse como ori-

ginal. Porque incluso los tres libros centrales, que contienen una historia continua del establecimiento de la teocracia, se dividen en tres por el hecho de que la porción intermedia, el tercer libro del Pentateuco, está separado de los otros dos, no sólo por sus contenidos, sino también por su introducción, en el primer verso, y su fórmula concluyente, cap. 27:34[1].

3. Origen y fecha de los libros de Moisés

Los cinco libros de Moisés ocupan el primer lugar en el canon del Antiguo Testamento, no meramente por causa de su peculiar carácter como el fundamento y norma de su contenido, sino también porque es el escrito más antiguo de este canon y la base de toda la literatura del Antiguo Testamento; todas las obras históricas, proféticas y poéticas de los israelitas postmosaicas apuntan retrospectivamente a la ley de Moisés como su tipo y fuente principal, y asumen la existencia no meramente de la ley en sí, sino también de un libro de la ley, con el carácter y forma precisos de los cinco libros de Moisés. En todos los otros libros históricos del Antiguo Testamento no se encuentra trazo alguno de alguna expansión progresiva de, o adiciones subsiguientes a los estatutos y leyes de Israel; ya que el relato del descubrimiento del libro de la ley en el templo durante el reinado del rey Josías (2 de Reyes 22 y 2 de Crón. 34), es decir del ejemplar puesto al lado del arca, no puede construirse, sin una perversión voluntaria de las palabras, para constituir una prueba histórica de que el Pentateuco o el libro de Deuteronomio fue compuesto en ese tiempo, o que fue sacado a la luz en esa época por primera vez[2]. Por el contrario, hallamos que, desde el tiempo de Josué hasta la época de Esdras y Nehemías, la ley de Moisés y su libro de la ley eran el único código válido e inalterable por el que se regulaba la vida nacional, tanto en sus instituciones civiles como religiosas. Sin duda ocurren numerosos casos en que se infringieron diferentes mandamientos de la ley, y ordenanzas particulares fueron descuidadas; pero incluso en los tiempos problemáticos y anárquicos de los jueces, se realizaba la adoración pública en el tabernáculo en Silo por sacerdotes de la tribu de Leví de acuerdo a las instrucciones de la Torá, y los devotos peregrinaban periódicamente en las fiestas designadas a la casa de Dios para adorar y sacrificar delante de Jehová en Silo (Jue. 18:31, cf. Jos. 18:1; 1 de Sam. 1:1-4:4). En el establecimiento de la monarquía (1 de Sam. 8:10), el curso adoptado estaba de completo acuerdo con las leyes contenidas en Deut. 17:14ss. El sacerdocio y el lugar de adoración fueron reorganizados por David y Salomón en perfecta armonía con la ley de Moisés. Josafat hizo provisión para la instrucción del pueblo en el libro de la ley, y reformó la jurisdicción de acuerdo a sus preceptos (2 de Crón. 17:7ss., 19:4ss.). Ezequías y Josías no sólo abolieron la idolatría introducida por sus predecesores, como lo había hecho Asa, sino que restauraron la adoración a Jehová, y festejaron la Pascua como una fiesta nacional, de acuerdo con las regulaciones de la ley mosaica (2 de Crón. 29-31; 2 de Reyes 23 y 2 de Crón. 34 y 35). Incluso en el reino de las diez tribus, que se separó del reino de David, la ley de Moisés retuvo su fuerza no meramente en cuestiones de derecho civil, sino también en relación con la vida religiosa de los devotos, a pesar de la adoración establecida por Jeroboam en oposición a la ley, como podemos verlo claramente por las obras de Elías y Eliseo, de Oseas y Amós, dentro de ese reino y fue probado exitosamente por *Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament,* tomo II, pp. 48ss. Además, todos los libros históricos están ricamente equipados con alusiones y referencias inequívocas

1. La opinión presentada por Ewald, que el libro de Jasué sea el sexto libro del pentateuco (nota del traductor: la teoría del hexateuco) y que la obra haya sido realizada por el autor final o por el editor para presentar una obra completa que empieza con la creación del mundo y finaliza con la conquista de Canaán por los israelitas se basa en un desconocimiento del contenido y la razón de la Thora.

2. Cuando Vaihinger, buscando dar probabilidad a la idea de Ewald del crecimiento progresivo tanto de la legislación mosaica, como del Pentateuco, durante un periodo de nueve o diez siglos, afirma: «observamos en los libros de la ley de los antiguos Persas, en la Zendavesta, y en los escritos históricos de India y Arabia, que en el oriente se acostumbraba a reescribir las obras más antiguas, y después de un cierto tiempo el material era podado y suplantado por material nuevo, permaneciendo su base. Los postreros editores a menudo añadían nuevas fuentes a las antiguas, hasta que finalmente el círculo de leyendas e historias se cerraba, refinaba y transfiguraba. No se fijó absolutamente en la diferencia principal entre politeísmo y mitología pagana por un lado y entre monoteísmo y religión revelada, sino que confundió en diversas formas diferentes cosas.

a la ley, las cuales proveen una prueba más fuerte que la mención del libro de la ley, de cuán profundamente había penetrado la Torá de Moisés en la vida religiosa, civil y política de Israel. (Para pruebas, véase mi *Introducción al Antiguo Testamento*, §37).

Del mismo modo, los *profetas* derivaban su autoridad e influencia total de la ley de Moisés; porque todos los profetas, desde el primero hasta el último, invariablemente presentaron la ley con sus preceptos y prohibiciones de la ley al pueblo. Ellos juzgaron, reprobaron, y castigaron las condiciones, los pecados y los crímenes del pueblo de acuerdo con sus estatutos, resumieron y expandieron sus amenazas y promesas, proclamaron su seguro cumplimiento empleando los eventos históricos de los libros de Moisés con el propósito de reprobar o consolar, citando frecuentemente las mismas palabras de la Torá, especialmente las amenazas y promesas de Moisés en Lev. 26 y Deut. 28, para dar fuerza y énfasis a sus advertencias, exhortaciones y profecías (compárese la compilación de algunas referencias de los profetas al pentateuco, basadas en *Hengstenberg, Caspari, Drechsler* e.o., en mi *Introducción*, §38A). Y, finalmente, la *poesía* que floreció bajo David y Salomón también tuvo sus raíces en la ley, la cual no sólo discierne, ilumina y consagra todas las emociones y cambios de una vida justa del creyente en los Salmos, y todas las relaciones civiles de la vida en Proverbios, sino que se hace oír de varias formas en el libro de Job y los Cantares de Salomón, y es incluso recomendada en Eclesiastés (cap. 12:13) como la suma y esencia de la verdadera sabiduría (compárese mi *Introducción*, §38B).

Con este hecho indiscutible de que la Thora —tal como lo comenta *Delitzsch, Commentar zur Genesis*, p. 11 de la 4ª edición— es una obra tan antigua que toda la literatura y la historia mosaica lo presuponen para sí. Harmoniza también la constitución interna del libro de la ley en el cual no muestra rasgos de circunstancias y tiempos postmosaicos sino que tiene la evidente estampa de un origen mosaico tanto en su contenido como en su estilo. Todo lo que ha sido aducido como prueba de lo contrario por el llamado criticismo moderno está fundado bien sobre una mala interpretación, o sobre una falta de aprehensión de las peculiaridades del estilo semita en los escritos históricos, o finalmente, en prejuicios doctrinales, en otras palabras, sobre un repudio de todas las características sobrenaturales de la revelación divina de sus milagros y profecías. La evidencia de esto se dará en éste, en la exposición de los pasajes que supuestamente contienen alusiones a circunstancias e instituciones de una edad postmosaica más tardía, contradicciones y repeticiones que son irreconciliables con el origen mosaico de la obra (cf. mi *Introducción*, §§32 y 26-29). La Torá «cumple con todas las expectativas a las que podría llevarnos a formar una obra compuesta por él, en un cuidadoso estudio del carácter personal de Moisés. Él fue uno de esos maestros, en cuya vida se asocia la rica madurez de un periodo histórico con el creativo comienzo de otro, en quien culmina un largo pasado, y se extienden las raíces de un futuro de mucho alcance. En él se centran el final de la era patriarcal y el inicio del periodo de la ley; en consecuencia esperamos hallarlo, como un historiador sagrado, uniendo la revelación existente con sus antecedentes patriarcales y primitivos. Como el mediador de la ley, fue un profeta, y, ciertamente, el mayor de todos los profetas; esperamos de él, por tanto, explicaciones proféticas en los caminos de Dios tanto del pasado como del futuro. Él fue enseñado en toda la sabiduría de los egipcios; una obra de su mano mostraría, en varias alusiones inteligentes, las costumbres, leyes e incidentes egipcios, la buena educación egipcia» (*Delitzsch, op.cit.*, 99 pp.). Respecto a todo esto, la Torá no sólo satisface de manera general, las demandas que un criticismo modesto y sin prejuicios requiere de las obras de Moisés; sino que en una investigación más cercana de sus contenidos, presenta tantas marcas no sólo de la edad mosaica sino también del espíritu mosaico, que es *a priori* probable que Moisés sea su autor. ¡Cuán admirablemente fue, por ejemplo, preparado el camino para la revelación de Dios en Sinaí, por la revelación descrita en Génesis de los tiempos primitivos y patriarcales! El mismo Dios que, cuando hizo pacto con Abram, se reveló a él en una visión como JEHOVÁ que lo había sacado de Ur de los caldeos (Gen. 15:7), y que después, en su carácter de EL SHADAI, *i.e.* el Dios omnipotente, estableció el pacto que había hecho con él (Gen. 17:1ss.), dándole en Isaac, el heredero de la promesa, y guiando y preservando a Isaac y a Jacob en sus caminos, se apareció a Moisés en Horeb, para manifestarse a la simiente de Abraham, Isaac y Jacob en el significado pleno de su nombre JEHOVÁ, al

redimir a los hijos de Israel de la esclavitud de Egipto, y aceptándolos como el pueblo de su posesión (Ex. 6:2ss.). ¡Cuán magníficas son las revelaciones proféticas contenidas en la Torá, abarcando toda la historia futura del reino de Dios hasta su gloriosa consumación al final del mundo! Aparte de promesas como las de Gen. 12:1-3; Ex. 19:5, 6 y otras, que apuntan a la meta y terminación de los caminos de Dios desde el comienzo de su obra de salvación; en la oda cantada en el Mar Rojo, Moisés no sólo contempla a su pueblo introducirse en Canaán, y a Jehová entronizado como el Rey eterno en el santuario establecido por Él mismo (Ex. 15:13, 17, 18), sino que desde Sinaí (Lev. 26) y las llanuras de Moab (Deut. 28-30, 32!) mira el futuro de su pueblo, y la tierra hacia la que están a punto de marchar, y ve el todo de una forma tan clara a la luz de la revelación recibida en la ley, como para predecir a un pueblo recientemente liberado del poder de los paganos, que serían esparcidos nuevamente entre los paganos por apostatar del Señor, y que la hermosa tierra, de la cual están a punto de posesionarse por primera vez, una vez más sería dejada en ruinas. Y predice esto con tal exactitud, que todos los otros profetas, en sus predicciones de la cautividad, basan sus profecías en las palabras de Moisés, simplemente extendiéndolas a la luz arrojada sobre ellos por las circunstancias históricas de sus tiempos[3]. Nuevamente, ¡cuán ricamente abundan los cinco libros en alusiones delicadas y casuales a Egipto, sus eventos históricos, sus costumbres y sus condiciones naturales! *Hengstenberg* ha acumulado una gran cantidad de pruebas, en su «Egypt and the books of Moses», del conocimiento más exacto por parte del autor de la Torá, de Egipto y sus instituciones. Sólo por elegir unas cuantas —aquellas que son aparentemente triviales, e introducidas completamente por accidente ya sea en la historia o en las leyes, pero que son tan características como conclusivas— mencionaremos la costumbre egipcia de los hombres de llevar canastas sobre la cabeza, en el sueño del jefe de los panaderos de Faraón (Gen. 40:16); el afeitarse la barba (41:14), profetizar con la copa (44:5); la costumbre de embalsamar los cadáveres y colocarlos en sarcófagos (50:2, 3 y 26); la cesta hecha de papiro y calafateada con brea y asfalto (Ex. 2:3), la prohibición de acostarse con el ganado (Ex. 22:19; Lev. 18:23; 20:15, 16), y otras perversidades poco naturales comunes en Egipto; la observación de que Hebrón fue construida siete años antes que Zoán en Egipto (Num. 13:22), la alusión en Num. 11:5 a la comida ordinaria y favorita de Egipto; el modo egipcio de irrigar (Deut. 11:10, 11); la referencia al modo egipcio de azotar (Deut. 25:2,3); la amenaza de los brotes y enfermedades de Egipto (Deut. 7:15; 28:27, 35, 60), y muchas otras cosas narradas especialmente en el relato de las plagas impuestas al faraón y a su estado que concuerda tan estrechamente con la naturaleza de ese país (Ex. 7:8-10:23).

En su forma general, la Torá también responde a las expectativas que podemos esperar en una obra de Moisés. En tal obra podemos esperar hallar «la unidad de un plan magnifico, comparativa indeferencia a los meros detalles, pero un comprehensivo y destacado entendimiento de la totalidad y de los puntos destacados; profundidad y elevación combinada con la mayor sencillez. En la magnifica unidad del plan, detectaremos al poderoso líder y gobernador de un pueblo que enumera cientos de miles; en la sencillez infantil, el pastor de Madián, que alimentó las ovejas de Jetro lejos de las variadas escenas de Egipto en las fértiles hendiduras de las montañas de Sinaí» (*Delitzsch, ibid*.). Ya hemos mostrado la unidad del magnifico plan de la Torá en sus rasgos más generales, y la interpretaremos todavía más minuciosamente en la interpretación de los libros por separado. La sencillez infantil del pastor de Madián se aprecia más distintivamente en aquellas figuras y símiles extraídos de la contemplación inmediata de la naturaleza, que encontramos en las porciones más retóricas de la obra. A esta clase pertenecen expresiones poéticas como «cubriendo el ojo de la tierra» (Ex. 10:5, 15; Num. 22:5, 11); símiles tales como este: «como el guardián lleva al niño de pecho» (Num. 11:12); «como un varón lleva a su hijo» (Deut. 1:31); «como el buey come la hierba del campo» (Num. 22:4); «como oveja sin pastor» (Num. 27:17); «como las abejas» (Deut. 1:44); «como vuela el águila» (Deut. 28:49); y nuevamente la forma figurativa «llevados sobre alas de águila» (Ex. 19:4, cf. Deut. 32:11); «fuego consumidor» (Ex.

3. Sin embargo nunca hallamos en las palabras de Moisés, o en el Pentateuco en general, el nombre de JEHOVÁ SABAOT, que era desconocido en la era mosaica, pero que estaba vigente en los tiempos de Samuel y David, y era favorecido por parte de los profetas.

24:17; Deut. 4:24; 9:3); «cabeza y cola» (Deut. 28:13, 44); «una raíz que produce hiel y ajenjo» (Deut. 29:18); «la embriaguez quite la sed» (Deut. 29:19), y muchos otros.

A esto podemos añadir el anticuado carácter del estilo, que es común para los cinco libros, y los distingue esencialmente de todos los otros escritos del Antiguo Testamento. Éste aparece algunas veces en el uso de las palabras, formas o frases, que subsiguientemente desaparecen del lenguaje hablado, y que o bien no vuelven a aparecer, o se utilizan únicamente aquí y allí por los escritores del tiempo exílico y postexílico la cautividad y después de ella, y entonces son tomadas del mismo Pentateuco; en otras ocasiones, en el hecho de que las palabras y frases son empleadas en los libros de Moisés en prosa sencilla, las cuales, con el paso del tiempo retornaron únicamente en la poesía, o cambiaron su significado por completo. Por ejemplo, el pronombre הוּא y el sustantivo נַעַר son empleados en el Pentateuco en el género común (genus communis), en tanto que las formas הִיא y נַעֲרָה después fueron empleadas para el femenino; mientras que la primera de estas sólo aparece once veces en el Pentateuco, la segunda es única. El pronombre demostrativo es הָאֵל, después הָאֱלֶּה; el infinitivo constructo de los verbos ל״ה a menudo se escribe ה o ו sin ת, como עֲשׂוֹ Gen. 31:38; עֲשׂוּהוּ Ex. 18:18, רְאֹה Gen. 48:11; la tercera persona plural de los verbos en su mayoría mantiene la forma completa de ון, no sólo en el imperfecto, sino aquí y allí en el perfecto, en tanto que después fue suavizada a ו. También palabras como אָבִיב, espiga de trigo; אַמְתַּחַת saco; בָּתַר *dissecuit hostias*; בֶּתֶר una pieza; גּוֹזָל polluelo; זֶבֶד un regalo; זָבַד regalar; חֶרְמֵשׁ una hoz; טֶנֶא una canasta; חַיְקוֹם algo vivo y existente; מַסֵּוֶה un velo, cubierta; עֵקֶר un retoño (aplicado a los hombres); שְׁאֵר Pariente de sangre; formas como זְכוּר por זָכָר *mas*, כֶּבֶשׂ por כֶּבֶשׂ un cordero; frases como אֶל־עַמָּיו נֶאֱסָף, «reunido a su pueblo»; y muchas otras que he presentado en mi *Introducción*, §14. En vano se buscan en los otros escritos del Antiguo Testamento, mientras que las palabras y frases que se utilizan allí, en su lugar, no se encuentran en los libros de Moisés.

En tanto que los contenidos y forma de la Torá atestiguan que pertenece a la época mosaica, existen declaraciones expresas al efecto de que fue escrita por el mismo Moisés. Ya en los libros centrales se dice que se han escrito ciertos eventos y leyes. Después de derrotar a los amalequitas Moisés recibió órdenes de Dios de escribir el mandato de exterminar a Amalec, para memoria, *en el libro* (esto significa un libro designado para apuntar los hechos del Señor en Israel, Ex. 17:14). De acuerdo con Ex. 24:3, 4, 7, Moisés escribió las palabras del pacto (Ex. 20:2-17) y las leyes de Israel (Ex. 21-23) en el libro del pacto, y las leyó al pueblo. Nuevamente, en Ex. 34:27, leemos acerca de la orden que Dios da a Moisés de escribir las palabras del pacto renovado en el Sinaí, lo cual sin duda hizo. Y finalmente, se declara en Num. 33:2 que escribió por orden divina un protocolo de las diferentes acampadas de los israelitas en el desierto, de acuerdo con el mandato de Dios. Es cierto que estas declaraciones no proveen evidencia directa de la paternidad Mosaica de toda la Torá; pero por el hecho de que el pacto de Sinaí debía concluirse, y en realidad fue concluido, sobre la base de un documento escrito de las leyes y privilegios del pacto, puede inferirse con tolerable certeza, que Moisés sometió todas esas leyes a la escritura, las cuales servirían al pueblo como una regla inviolable de conducta para con Dios. Y por el relato que Dios mandó que se hiciera, de los dos eventos históricos ya mencionados, se deduce incuestionablemente, que era intención de Dios que todas las manifestaciones más importantes de la fidelidad del pacto de Jehová fuesen entregadas por escrito, para que el pueblo de todo el tiempo futuro pudiera estudiarlas y guardarlas en su corazón, y que de ese modo se preservara su fidelidad. Que Moisés reconoció esta intención divina, y con el propósito de defender la obra que ya había sido completada por medio de su oficio mediador, sometió a la escritura no meramente toda la ley, sino toda la obra del Señor en y por Israel —en otras palabras, que él escribió toda la Torá en la forma que nos ha llegado a nosotros, y que entregó la obra a la nación antes de partir de esta vida, para que fuera preservada y obedecida—, se declara distintivamente al final de la Torá, en Deut. 31:9, 24. Cuando hubo entregado su último discurso al pueblo, y designado a Josué para que los dirigiera a Canaán, a su heredad prometida, escribió esta Torá (הַתּוֹרָה הַזֹּאת) y la entregó a los sacerdotes, y todos los ancianos de Israel, con el mandato de que debía leerse al pueblo cada siete años, en la fiesta de los Tabernáculos, cuando vinieran a presentarse delante del Señor en el santuario. Sobre esto se declara (vers. 24ss.) que sucedió, «cuando acabó Moisés de escribir las palabras de esta ley en un libro hasta

concluirse, dio órdenes Moisés a los levitas que llevaban el arca del pacto de Jehová, diciendo: Tomad este libro de la ley, y ponedlo al lado del arca del pacto de Jehová vuestro Dios, y esté allí por testigo contra ti, etc.». Este doble testimonio de la autoría mosaica de la Torá es confirmado por el mandato en Deut. 17:18, de que el rey que sería elegido después debía hacer que se escribiera una copia de esta ley en un libro por los sacerdotes levitas, y que debía leerlas todos los días de su vida, y por las repetidas alusiones a «las palabras de esta ley que están escritas en este libro», o «en el libro de la ley» (Deut. 28:58, 61; 29:21; 30:10; 31:26); porque el primer mandamiento y las postreras alusiones no son entendibles en ninguna otra suposición que no sea la del hecho de que Moisés se comprometió a escribir el libro de la ley, y quiso entregarlo a la nación de una forma completa, antes de su muerte; aunque este pudo no haber estado terminado cuando se escribió el mismo mandato y se pronunciaron las palabras en cuestión, sino, como Deut. 31:9 y 24 lo afirman distintivamente, puede haberse completado después de su discurso al pueblo, poco tiempo antes de su muerte, por el arreglo y revisión de las primeras porciones, y la adición del último libro.

Sin embargo, la validez de esta evidencia no debe restringirse al quinto libro de la Torá únicamente; ésta se extiende a los cinco libros, es decir, a toda la obra en su unidad, por cuanto no puede demostrarse exegéticamente en el Deuteronomio que la expresión, «הַתּוֹרָה הַזֹּאת» se relacione en cada pasaje del libro, desde el cap. 1:5 hasta el 31:24 con el llamado *Deuterosis* de la ley, o únicamente al quinto libro, y que el Deuteronomio haya sido escrito antes que los otros libros, cuyos contenidos presupone invariablemente. Ni tampoco puede demostrarse históricamente que el mandamiento respecto a la copia de la ley que debía hacerse para el futuro rey, y las regulaciones para la lectura de la ley en la fiesta de los tabernáculos, haya sido entendido por los judíos como refiriéndose únicamente al Deuteronomio. Flavio Josefo no dice nada respecto a algún límite, sino que habla, por el contrario, de la lectura de la ley en general (ὁ ἀρχιερεὺς... ἀναγινωσκέτω τοὺς νόμους πᾶσι, Antigüedades Judaicas 4:8, 12). Los rabinos también entienden las palabras «הַתּוֹרָה הַזֹּאת», en Deut. 31:9 y 24, como relacionándose con toda la Torá desde Gen. 1 hasta Deut. 34, y sólo difieren en opinión en lo referente a si Moisés escribió toda la obra de una sola vez, después de su último discurso, o si compuso los primeros libros gradualmente, después de los diferentes eventos y la publicación de la ley, y luego completó todo escribiendo Deuteronomio y anexándolo a los cuatro libros ya existentes[4].

Es incluso menos probable que esta evidencia pueda ser dejada de lado o se duda de ella por la objeción ofrecida por *Vaihinger* (*ibid*.) de que «Moisés no pudo haber relatado su propia muerte y sepultura (Deut. 34); y sin embargo el relato de esto forma una parte esencial de la obra, conforme la poseemos ahora, y el lenguaje y estilo mantiene un parecido muy estrecho con Num. 27:12-23». Las palabras en el cap. 31:24, «cuando acabó Moisés de escribir las palabras de esta ley en un libro hasta concluirse», son prueba suficiente de que el relato de su muerte fue añadido por una mano distinta, sin necesidad de declararlo distintivamente[5]. Además, el argumento retiene toda su fuerza, aunque no sólo en el cap. 34, la bendición de Moisés en el cap. 33, cuyo título demuestra ser un apéndice de la Torá, y el canto en el cap. 32, están incluidos en el suplemento añadido por una mano diferente, incluso si los suplementos comienzan en el cap. 31:24, o, como *Delitzsch*

4. En la 4ª edición de su *comentario de Génesis*, pp. 20 y 55, también *Delitzsch* reconoció que la tradición judía entiende de הַתּוֹרָה הַזֹּאת en Deut. 17:18; 31:10ss. no sólo el libro del Deuteronomio, como asumía antes, sino el pentateuco completo. Cf. La explicación específica en mi reedición de *Hävernick, Handbuch der Einleitung in das Alte Testament*, tomo I,2, pp. 24ss. (de la 2ª edición) y en mi *Manual de la Introducción historico-crítica del Antiguo Testamento* (3ª edición, pp. 96s.).

5. La debilidad del argumento contra la paternidad literaria mosaica de la Torá, fundado sobre la muerte y sepultura de Moisés, puede verse en el caso análogo citado por *Hengstenberg* en su *Beiträge* II, p. 80. En el último libro de *Commentarii de statu religionis et republicae Carolo V. Caesare* [Comentario sobre el estado de la religión y de la república del Rey Carlos V], por J. Sleidanus, habiendo abdicado y partido a España el relato de Carlos sigue escribiendo: «*Octobris die ultimo Joannes Sleidanus, J. U. L., vir et propter eximias animi dotes et singularem doctrinam omni laude dignus, Argentorati e vita decedit, atque ibidem honorifice sepeltitur [El día último de octubre, Juan Sleidanus, J.U.L., varón digno de toda alabanza por las eximias dotes del espíritu y su doctrina singular, Argentorati murió y fue sepultado allí con honor]*». Este relato de la muerte y sepultura de Sleidan se da en cada edición de sus comentarios, que contienen el libro 26 que el autor añadió a los 25 libros de la primera edición, de abril de 1555, con el propósito de proseguir con la vida de Carlos V hasta a su abdicación en septiembre de 1556. Incluso en la primera edición, se añade en la primera edición *Argentorati* 1558, y es insertado en la tabla de los contenidos como una parte integral del libro, sin dar la más mínima señal de que ha sido otra mano. «Sin duda que el que añadió estas palaabras pensó que era completamente innecesario distinguirse a sí mismo del autor de la obra, ya que todo el mundo sabría que es imposible que un hombre pueda escribir el relato de su propia muerte y sepultura».

supone, en el cap. 31:9. Porque incluso en el último caso, los preceptos de Moisés sobre la lectura de la Torá en la fiesta de los tabernáculos del año de la redención, y sobre la preservación de la copia al lado del arca, había sido insertado en el original preparado por el mismo Moisés antes de haber sido depositado en el lugar designado; y la obra de Moisés habría sido concluida, después de su muerte, con el anuncio de su muerte y entierro. El suplemento en sí, sin duda fue añadido, no sólo por un contemporáneo, sino por un hombre que estaba íntimamente asociado con Moisés y que ocupaba una posición prominente en la comunidad israelita, de modo que su testimonio estaba a la altura del de Moisés[6].

4. Carácter histórico de los libros de Moisés

El reconocimiento de la credibilidad histórica de los hechos anotados en los libros de Moisés requiere una admisión previa de la realidad de una revelación sobrenatural de Dios. El ampliamente extendido naturalismo de los teólogos modernos que deduce el origen y desarrollo de las ideas religiosas del Antiguo Testamento de la naturaleza de la mente humana, necesariamente debe remitir todo lo que se dice en el Pentateuco con relación a las manifestaciones o hechos de Dios sobrenaturales, a la región ficticia de las sagas y mitos, y rechazar la verdad y realidad histórica de milagros y profecías. Pero tal opinión debe juzgarse como algo que no surge de la verdad ni conduce a la verdad sobre la simple base que está en discrepancia directa con lo que Cristo y sus apóstoles han enseñado en el Nuevo Testamento con referencia al Antiguo, y también como algo que conduce ya sea a un insípido deísmo o a un panteísmo sin consuelo, que, por un lado, ignora el obrar de Dios, y, por el otro, la naturaleza más secreta de la mente humana. De la realidad de las revelaciones divinas, acompañadas por milagros y profecías, el cristiano, *i.e.* el cristiano creyente, ya tiene una promesa en el milagro de la regeneración y la obra del Espíritu Santo dentro de su corazón. Aquel que ha experimentado en sí mismo este milagro espiritual de gracia divina, también reconocerá como hechos históricos los milagros naturales por los que el Dios verdadero y vivo estableció su reino de gracia en Israel, dondequiera que el testimonio de un testigo ocular asegura su credibilidad. Ahora tenemos este testimonio en el caso de todos los eventos del tiempo de Moisés, desde su llamado en adelante, o más bien desde su nacimiento hasta su muerte; es decir, de todos los eventos que se narran en los últimos cuatro libros de Moisés. El código legal contenido en estos libros ahora es reconocido por los oponentes más naturalistas de la revelación bíblica que ha procedido de Moisés[7], en lo que se refiere a sus elementos más esenciales; y esto es en sí una simple confesión de que la edad mosaica no es oscura o mítica, sino que cae dentro de la clara luz de la historia. Los eventos de tal época ciertamente podrían ser convertidos en leyendas durante el curso de los siglos pero sólo en casos donde habían sido transmitidos oralmente de generación en generación. Pero esto no puede aplicarse a los eventos de la época mosaica; porque incluso los oponentes del origen mosaico del Pentateuco admiten que el arte de escribir había sido aprendido por los israelitas de los egipcios con mucha anterioridad, y que no sólo leyes aisladas, sino también los eventos memorables, fueron reflejados en la escritura. A esto debemos añadir que los eventos históricos de los libros de Moisés no contienen trazos de transmutación legendaria, o adornos míticos de los hechos reales. Algunos casos de discrepancia que algunos críticos han presentado como conteniendo pruebas de esto, han sido refutados por otros de la misma escuela teológica por no tener fundamento. De esta manera afirma *Bertheau* (*E. Bartheau, Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs*, 1840, p. 29), con relación a supuestas contradicciones en diferentes leyes: «Siempre me parece precipitado asumir que hay contradicciones en las leyes y aducir esto como evi-

6. Debemos tomar en cuenta otras objeciones a la paternidad mosaica, en tanto que necesiten alguna refutación, en nuestro comentario sobre los pasajes en cuestión. Al final de nuestra exposición de los cinco libros, revisaremos las hipótesis modernas que consideran la obra como el resultado de frecuentes revisiones.

7. En cambio los intentos de H. Graf (*Die geschichtlichen Bücher des AT,* 1866) y August Kayser (*Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen,* Straßburg 1874) de presentar el documento elohista o el texto base del pentateuco como escrito por el profeta Ezequiel no tendrán posibilidad de encontrar partidarios bajo los críticos serios dado que esta hipercrítica, que no se interesa por el contenido, ni por el espíritu dee los documentos bíblicos, sólo observa las diferencias formales y las supuestas contradicciones y argumentaciones sin palabras.

dencia de que los pasajes contradictorios deben pertenecer a diferentes periodos. El estado del caso en realidad es éste: incluso si el Pentateuco recibió gradualmente la forma en que nos ha llegado, cualquiera que haya hecho añadidos debe haber sabido cuáles eran los contenidos existentes, y por tanto no sólo no habría admitido nada que fuera contradictorio, sino que borraría cualquier cosa contradictoria que pudiera haberse introducido antes. La libertad de hacer añadidos no me parece ser mayor o ser más difícil, que el hacer omisiones particulares». Y sobre las discrepancias en los relatos históricos, *C. v. Lengerke* (*Kenaan,* 1844, p. 101) mismo dice: «Las discrepancias que algunos críticos han querido descubrir en las secciones históricas del Deuteronomio, en comparación con los primeros libros, en realidad no existen». De todas las pretendidas contradicciones, la gran mayoría ha sido introducida por los mismos críticos en el texto bíblico, y tienen tan poca base para sostenerlas en la misma narrativa, que al examinarlas de cerca se resuelven por ser meras apariencias, y la mayor parte de las diferencias puede explicarse fácilmente. El resultado es el mismo en el caso de las repeticiones de los mismos eventos históricos, los cuales han sido considerados como reduplicaciones legendarias de cosas que ocurrieron sólo una vez. Sólo hay dos sucesos milagrosos mencionados en la era mosaica de los que se dice que han sido repetidos; sólo dos casos, por lo tanto, en que es posible poner la repetición al relato de ficción legendaria: la alimentación del pueblo con codornices, y el hacer brotar agua de una roca para que éste pueda tomar. Pero ambos son de un carácter tal que la apariencia de la identidad se desvanece por completo ante los distintivos de los relatos históricos, y las diferencias en las circunstancias que los acompañaban. La primera alimentación con codornices tuvo lugar en el desierto de Sin, antes de la llegada de los israelitas a Sinaí, en el segundo mes del primer año; la segunda ocurrió después de su partida desde Sinaí, al segundo mes del segundo año, en los llamados sepulcros de lujuria. La segunda fue enviada como un juicio o plaga, la cual llevó a los murmuradores a los sepulcros de su lujuria; la primera meramente suplió la necesidad de alimentarse con comida animal. El agua fue extraída de la roca, por primera vez, en Refidim, durante el primer año de su viaje, en un sitio que fue llamado, como consecuencia de ello, *Massah y Meribah*; la segunda vez en Cades, en el año cuarenta, y en esa ocasión Moisés y Aarón pecaron por lo que no se les permitió entrar en Canaán.

El contenido histórico del Génesis parece ser diferente. Si Génesis fue escrito por Moisés, incluso entre la historia de los patriarcas y el tiempo de Moisés hay un intervalo de cuatro o cinco siglos, en que la tradición posiblemente podría haber sido corrompida u oscurecida. Pero inferir la realidad de la mera posibilidad sería un procedimiento muy acientífico, y estaría en oposición con la regla más simple de la lógica. Ahora, si vemos la historia que nos ha sido dada en el libro de Génesis desde los tiempos primitivos de la raza humana y de los días de los patriarcas, las tradiciones desde los tiempos primitivos están restringidas a unos sencillos incidentes descritos de manera natural, y a genealogías que exhiben el desarrollo de las primeras familias, y el origen de las diferentes naciones, en el estilo más llano posible. Estos relatos transmitidos tienen un sello histórico tan genuino que no se puede levantar duda alguna respecto a que su credibilidad esté bien fundamentada; mas por el contrario, toda la investigación histórica del origen de las diferentes naciones sólo tiende a su confirmación. Esto también se aplica a la historia patriarcal en que, con la excepción de las manifestaciones divinas, no sucede nada que pudiera traer a la mente, en el grado más remoto, los mitos y fábulas de las naciones paganas, en lo que respecta a la vida y hechos de sus héroes y progenitores. Hay tres relatos separados en las vidas de Abraham e Isaac de una abducción de sus esposas; y los críticos modernos no pueden ver en esto nada más que tres adornos míticos de un solo evento. Pero en una observación cercana y sin prejuicios de los tres relatos, las circunstancias que rodean los tres casos son tan peculiares, y corresponden tan exactamente a sus respectivas posiciones, que la apariencia de una legendaria multiplicación se desvanece, y los tres eventos históricos deben descansar sobre buen fundamento histórico. Hallamos nuevamente que en la guía de la raza humana, desde las edades más antiguas en adelante, de manera especial en la vida de los tres patriarcas, Dios preparó el camino por medio de revelaciones para el pacto que hizo en Sinaí con el pueblo de Israel. Pero en estos preparativos no podemos encontrar señal de alguna transferencia legendaria y antihistórica de circunstancias e instituciones, ya sea mosaicas o post-mosaicas, a la edad pa-

triarcal; y son suficientemente justificados por los mismos hechos, ya que la economía mosaica no habría sido posible traerla al mundo, como un *deus ex machina*, sin la más mínima preparación previa. La sencillez natural de la vida patriarcal, la cual brilla en toda narración, es algo más que produce en todo lector sin prejuicios, la impresión de una tradición histórica genuina. Esta tradición, por tanto, aunque en su mayor parte ha sido transmitida de generación en generación de forma oral, tiene todo el derecho a ser creíble, ya que fue perpetuada dentro de la familia patriarcal, «en la cual, de acuerdo con el mandato divino (Gn. 18:19), los recuerdos de las manifestaciones de Dios en las vidas de los padres fueron transmitidas como herencia, y eso con la mayor facilidad, en proporción a la longevidad de los patriarcas, la sencillez de sus vidas, y lo estrecho de su exclusión de influencias extrañas y discordantes. Tal tradición sin duda podría ser guardada con el mayor cuidado. Era el fundamento de la misma existencia del género escogido, el punto de su unidad, el espejo de sus responsabilidades, la seguridad de su futuro, y por tanto su más preciada heredad» (*Delitzsch, ibid*.). Pero en absoluto debemos suponer que todos los relatos e incidentes en el libro de Génesis dependían de la tradición oral; por el contrario, hay mucho que encontró su camino de documentos escritos desde los tiempos más antiguos. No sólo las genealogías antiguas, que se pueden distinguir de la narrativa al instante, por su antigüedad de estilo, con sus repeticiones de formularios casi estereotipados, y por formas peculiares de los nombres que contienen, sino ciertas secciones históricas —tales como, por ejemplo, el relato de la guerra en Gn. 14, con su sobreabundancia de relatos genuinos y exactos de una edad primitiva, tanto históricos como geográficos, y sus vocablos antiguos que desaparecieron del lenguaje vivo, antes del tiempo de Moisés, así como muchos otros— incuestionablemente fueron copiados por Moisés de documentos antiguos (véase mi versión de *Hävernick, Introducción* I,2, pp. 157s.).

A todo esto debe añadirse el hecho de que los contenidos históricos, no sólo de Génesis, sino de todos los cinco libros de Moisés, están inundados y sostenidos por el espíritu de la religión verdadera. Este espíritu lo respira al principio del pentateuco el relato sencillo y a la vez sublime de la creación del mundo y especialmente la del hombre, que se diferencia fundamentalmente de los relatos extrabíblicos de la formación del cielo y de la tierra, de tal forma que presenta el sello de la autenticidad y personalidad del Dios creador. En él están basados junto con el reconocimiento de la personalidad infinita de Dios la personalidad del hombre en su propio contexto como creador. Habiendo sido formado por materiales terrenales y recibiendo el espíritu por un acto especial de aspiración divina, el hombre, que se diferencia así de los animales, establece desde un principio una relación con su creador, cuya naturaleza personal debería realizarse y se realiza de tal manera que el desarrollo temporal de esta relación forma el contenido de la historia sagrada, la que es entendida y presentada en todo el Antiguo Testamento como producto de la relación personal recíproca entre Dios y el hombre. Así como la creación del mundo es una condición para la historia del mundo, de igual manera es la personalidad de Dios y la del hombre la condición básica de toda religión verdadera y de moralidad. La personalidad finita del hombre está subordinada a la personalidad infinita de Dios que abarca en su poder y amor a todos los hombres. El trato del Dios creador y regente del mundo da a la vida del hombre su carácter de decencia religiosa, según el cual se define el destino del individuo y de los pueblos. Este conocimiento correcto de Dios y de la naturaleza del hombre no es presentado en la Tora de Moisés, la Escritura base del Antiguo y Nuevo Testamento, como hipótesis sino como basada en hechos que no pueden ser concebidos como producto de la mente humana. Ha sido inspirada por el Espíritu de Dios en el espíritu del hombre y este espíritu ha estampado a los escritos históricos del Antiguo Testamento el sello de la verdad que difiere de toda redacción histórica escrita por hombres de una manera específica y que se la puede reconocer al mostrar el camino al conocimiento de la salvación revelada por Dios a todo aquel que permita que el Espíritu actúe en él.

Acerca de la historia de la interpretación del Antiguo Testamento véase mi *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung*, §§219-225 y acerca de los comentarios específicos sobre los libros de Moisés véase las pp. 62s. En la 3ª edición así como *Delitzsch, Commentar über die Genesis*, pp. 48ss. y 62ss., a la cual se puede añadir la nueva edición del comentario de *Knobel*, editado por *August Dillmann*, Leipzig 1875.

• GÉNESIS •

INTRODUCCIÓN, CONTENIDO, PLAN Y ESTRUCTURA DEL LIBRO DE GÉNESIS

El primer libro de Moisés, que tiene el sobrescrito בראשית en el original, Γένεσις Κόσμου en el códice de Alejandría de la LXX, y es llamado ספר יצירה *liber creationis* por los rabinos, ha recibido el nombre de Génesis por su contenido total. Comenzando con la creación del cielo y de la tierra, y concluyendo con la muerte de los patriarcas Jacob y José, este libro nos provee de información relacionada no sólo con los principios y primeras fases del mundo y de la raza humana, sino también con los de las instituciones divinas que pusieron el fundamento para el reino de Dios. Génesis comienza con la creación del mundo, porque los cielos y la tierra forman la esfera designada, en lo que respecta a tiempo y espacio, para el reino de Dios; porque Dios, de acuerdo con su consejo divino, designó el mundo para ser escenario de ambas cosas, la revelación de su esencia invisible, y también para las operaciones de su amor eterno dentro y entre sus criaturas; y porque en el principio creó el mundo para ser y llegar a ser el reino de Dios. La creación de cielo y tierra, por tanto, recibe como su centro el paraíso; y en el paraíso, el hombre, creado a la imagen de Dios, es la cabeza y corona de los seres creados. La historia del mundo y del reino de Dios comienza con él. Su caída de Dios trajo muerte y corrupción a toda la creación (Gn. 3:17ss.; Rom. 8:19ss.); su redención de la caída será completada en y con la glorificación de los cielos y la tierra (Is. 65:17; 66:22; 2 P. 3:13; Ap. 21:1). Por el pecado, los hombres se han apartado y separado de Dios; pero Dios, en su infinita misericordia, no se ha olvidado de los hombres, sus criaturas. No sólo anunció redención junto con el castigo inmediatamente después de la caída, sino que desde ese tiempo en adelante continuo revelándose a ellos, para poder traerlos de regreso hacia sí mismo y guiarlos del camino de la destrucción al camino de la salvación. Y por estas operaciones de Dios sobre el mundo en teofanías, o revelaciones de palabra y hecho, el desarrollo histórico de la raza humana se convirtió en historia del plan de salvación. El libro de Génesis narra dicha historia de salvación en escenas comprensivas, amplias y profundas, desde su primer inicio hasta el tiempo de los patriarcas que Dios eligió de entre las naciones de la tierra para ser portadores de salvación para todo el mundo. Este largo espacio de 2.300 años (desde Adán hasta el diluvio, 1656; hasta la entrada de Abraham en Canaán, 365; hasta la muerte de José, 285; en total, 2.306 años) es divisible en dos periodos. El *primer periodo* abarca el desarrollo de la raza humana desde su creación y caída hasta su dispersión sobre la tierra, y la división de una raza en muchas naciones, con diferentes lenguajes (caps. 2:4-11:26), y es dividido por el diluvio en dos edades distintas, las cuales podríamos llamar la edad primitiva y la edad preparativa. Todo lo que se relaciona con la *edad primitiva*, desde Adán hasta Noé, es la historia de la caída; el modo de vida y longevidad de las dos familias que descendieron de los dos hijos de Adán; y la expansión universal de la corrupción pecaminosa a consecuencia de los casamientos de estas dos familias, que esencialmente diferían en su relación con Dios (caps. 2:4-6:8). La historia primitiva se cierra con el diluvio en el que pereció el mundo antiguo (caps. 6:9-8:19). De la *edad preparativa*, desde Noé a Taré el padre de Abraham, tenemos un relato del pacto que Dios hizo con Noé, y de la bendición y maldición de Noé; las genealogías de las familias y tribus que descendieron de sus tres hijos; un relato de la confusión de lenguas, y la dispersión del pueblo y la tabla genealógica desde Sem hasta Taré (caps. 8:20-11:26).

El *segundo periodo* consiste en la era patriarcal. Por éste tenemos una descripción elaborada de las vidas de los tres patriarcas de Israel, la familia escogida para ser el pueblo de Dios, desde el llamado de Abraham hasta la muerte de José (cap. 11:27-50). De ese modo se reúne la historia de la humanidad en la historia de una familia, la cual recibió la promesa de que Dios la multiplicaría en gran pueblo o, más bien, en multitud

de pueblos, la haría bendición para todas las familias de la tierra y le entregaría la tierra de Canaán por posesión eterna.

Esta panorámica general será suficiente para poner de relieve el designio del libro de Génesis, relatar la primera historia del reino de Dios del Antiguo Testamento. Por una descripción sencilla y sin barniz del desarrollo del mundo bajo la dirección y disciplina de Dios, muestra cómo Dios, como el preservador y gobernador del mundo, trató con la raza humana que había creado a su propia imagen, y cómo, a pesar de su caída y la miseria que esto produjo, Él preparó el camino para el cumplimiento de su designio original, y el establecimiento del reino que traería salvación al mundo. En tanto que por virtud de la bendición concedida en su creación, la raza humana se estaba incrementando de una sola pareja a familias y naciones, y poblando la tierra, Dios refrenó el mal que el pecado había introducido, por palabras y hechos, por el anuncio de su voluntad en mandamientos, promesas y amenazas, e inflingiendo castigos y juicios sobre aquellos que despreciaran su misericordia. Hombro con hombro con la ley de expansión de la unidad de la familia a la pluralidad de las naciones, fue llevada desde el principio una ley de separación entre lo impío y aquello que temía a Dios, con el propósito de preparar y preservar una simiente santa para rescate y salvación de toda la raza humana. Esta doble ley es el principio orgánico que yace en la raíz de todas las separaciones, conexiones y disposiciones que constituyen la historia del libro de Génesis. De acuerdo con la ley de reproducción que prevalece en la preservación e incremento de la raza humana, las genealogías muestran los límites a que se confinan las personas y eventos que marcaron las varias épocas, en tanto que la ley de la selección determina el arreglo y subdivisión de los materiales históricos que se emplean.

En lo que respecta a la *estructura* del libro, el contenido histórico total está dividido en diez grupos, con el encabezado uniforme, אלה תולדות [*Éstas son las generaciones*] (con la excepción del cap. 5:1: זה ספר תולשות [*Éste es el libro de las generaciones*]); el relato de la creación 1:1-2:3 el fundamento del todo. Estos grupos son los siguientes: 1) la *Tholedoth* de los cielos y la tierra (caps. 2:4-4:26); 2) de Adán (5:1-6:8); 3) de Noé (6:9-9:29); 4) de los hijos de Noé (10:1-11:9); 5) de Sem (11:10-26); 6) de Taré (11:27-25:11); 7) de Ismael (25:12-18); 8) de Isaac (25:19-35:29); 9) de Esaú (36); y 10) de Jacob (37-50). Hay cinco grupos en el primer periodo, y cinco en el segundo. Aunque los dos periodos difieren considerablemente respecto a su alcance y contenido, en su importancia histórica para el libro de Génesis están a la par; y el número *diez* estampa sobre todo el libro, o más bien sobre la primera historia de Israel grabada en el libro, el carácter de plenitud. Este arreglo fluye de manera completamente natural de los contenidos y propósitos del libro. Los dos periodos en los que se va formando la prehistoria del reino de Dios, evidentemente constituyen dos grandes divisiones, en lo que se refiere a su carácter interno. Todo lo que se relata del primer periodo, desde Adán hasta Taré, está obviamente conectado, sin duda, con el establecimiento del reino de Dios en Israel, pero sólo en un grado muy remoto. El relato del paraíso exhibe la relación primaria del hombre con Dios y su posición en el mundo. En la caída se muestra la necesidad de que Dios intervenga para rescatar al caído. En la promesa que siguió a la maldición por la transgresión, se ve el primer atisbo de redención. La división de los descendientes de Adán en una raza temerosa de Dios y otra impía exhibe la relación que guarda toda la raza humana con Dios. El diluvio prefigura el juicio de Dios sobre lo impío; y la preservación y bendición de Noé, la protección de la destrucción del piadoso. Y finalmente, en la genealogía y división de las diferentes naciones por un lado, y la tabla genealógica de Sem por el otro, se anticipa la selección de una nación para ser el recipiente y guardián de la revelación divina. Los preparativos especiales para la preparación de esta nación comienzan con el llamamiento de Abraham, y consisten en la dirección y la promesa divina sobre Abraham, Isaac y Jacob, y su posteridad. Los eventos principales en el primer periodo, y los prominentes individuos en el segundo, también proveen, de un modo simple y natural, los puntos de vista requeridos para agrupar los materiales históricos de cada uno bajo una división quíntuple. La prueba de esto será hallada en la exposición. Dentro de los diferentes grupos en sí los materiales están distribuidos y arreglados de acuerdo con la ley de selección divina: en primer lugar se destacaban las familias que se ramificaban de la línea principal después de haber sido quitadas del escenario general de la historia, se describe de manera más elaborada el

curso de la línea principal, y la misma historia es llevada adelante. De acuerdo con este plan, al que está estrictamente adherida, la historia de Caín y su familia precede a la de Set y su posteridad; la genealogía de Cam y Jafet está antes que la de Sem; la historia de Ismael y Esaú, antes de la de Isaac y Jacob; y la muerte de Taré, antes del llamamiento y emigración de Abraham a Canaán. En esta regularidad de composición, de acuerdo con un plan establecido, puede apreciarse fácilmente que el libro de Génesis es el producto cuidadoso de un solo autor, quien recopiló el desarrollo histórico de la raza humana a la luz de la revelación divina, y de ese modo la exhibió como una completa y organizada introducción a la historia del reino de Dios del Antiguo Testamento.

COMENTARIO AL LIBRO DE GÉNESIS

I. LA CREACIÓN DEL MUNDO

Capítulos 1:1-2:3

El relato de la creación, su comienzo (ver. 1), progreso (vers. 2-31) y término (2:1-3), tiene las características formales y esenciales de un documento histórico que se presenta para que aceptemos como verdad, no sólo la afirmación de que Dios creó los cielos y la tierra, y todo lo que vive y se mueve en el mundo, sino también la descripción de la creación misma en todas sus etapas. Observar la *forma* de este documento, su lugar al principio del Génesis es suficiente para garantizarnos la expectación de que nos dará historia y no ficción o especulación humana. Como el desarrollo de la familia humana ha sido desde el principio un hecho histórico, y como el hombre realmente ocupa el lugar que este relato le asigna en el mundo, tal como lo presenta el documento de la creación, la creación del hombre, del mismo modo que la de la tierra sobre la cual vive, y del cielo para el cual debe vivir, deben ser también obra de Dios, un hecho de verdad y realidad objetivas. La gran sencillez del relato está en perfecta armonía con el hecho de que: «Toda la narración es sobria, concreta, clara y concisa. Los eventos históricos descritos contienen un rico tesoro de pensamientos especulativos y gloria poética; pero ellos mismos están libres de la influencia de la invención humana, y del filosofar humano» (*Delitzsch*). Esto es así para todo el libro. La obra de la creación no cae, como *Herder* y otros mantienen, en dos tríadas de días, con la obra de la segunda creación correspondiendo a la de la primera. Porque aunque la creación de la luz en el primer día parece corresponderse con la de las estrellas en el cuarto, no hay realidad en el paralelismo que algunos descubren entre los días segundo y tercero por un lado, con los días quinto y sexto por el otro. La obra del segundo día es la atmósfera y las nubes. Su resultado es la bóveda celeste. El firmamento o la atmósfera se forma el segundo día; en el quinto, los peces y las aves. En el tercer día, después que el mar y la tierra son separados, se forman las plantas por lo cual la tierra se cubre de hierba, plantas y árboles. Ahora, si la creación de las aves que llenan el cielo se corresponde con la del firmamento, el paralelismo entre la creación del segundo y el quinto día se suspende debido a que en el quinto día los peces y los animales marinos son creados al mismo tiempo que las aves aunque el elemento en el que podían vivir fue creado en el tercer día. La creación de los peces y las aves en el quinto día es una prueba evidente de que no se desea establecer un paralelismo entre los tres primeros días de la creación y los tres últimos y la creación de los animales y del hombre en el sexto.

El desarrollo registrable en las obras creacionales de lo general a lo específico tampoco muestra un desarrollo constante de las criaturas menos desarrolladas a las más desarrolladas, sino que se corta en el cuarto día. En la transición de la creación de las plantas a la del sol, luna y estrellas no se puede demostrar un desarrollo constante o un crecimiento genético, porque los astros no son una cosa intermedia entre plantas y animales. El desarrollo fue más bien de la siguiente manera: después de haber creado Dios cielo y tierra (ver. 1) los primeros tres días se usan para las creaciones separantes que presentan las situaciones preliminares de la tierra en general (cf. *Kliefoth*, «Die Zahlensymbolik der heiligen Schrift», en *Theologische Zeitschrift, Dieckhaus y Kliefoth,* 1862, p. 23). El primer día separa la luz de las tinieblas y el resultado es la luz. El segundo día divide las aguas sobre y debajo de la tierra y su resultado es la bóveda celeste que divide entre aguas y aguas. El tercer día divide la tierra y el mar y con esta división se termina con la tierra para que ésta se vista de verde. Los siguientes tres días han sido designados para llenar el *hábitat* de los seres vivientes, la tierra. La creación vuelve a funcionar en los otros tres días de la misma manera que en los tres primeros, empezando con el cielo. La creación del cuarto día convierte a los astros en portadores de la luz que fue creada el primer día y sirve de preparación para la población de la tierra, ya que la creación de los animales necesita de las luminarias del cielo para organizar su vida diaria. La obra de este día juega un rol de mediador y de enlace entre las obras anteriores y posteriores. Es parte de las anteriores al servir para la creación de la población de la tierra y es parte de los posteriores al proveer a la población de la tierra con seres vivientes que conocen el tiempo. El quinto día llena la atmósfera, el agua y el mar, que fueron creados en el segundo y tercer día, con peces y aves. El sexto día llena la tierra provista al tercer día con plantas y arbustos, de seres vivos con animales y seres humanos. El séptimo día se presenta ante los otros seis días de la creación como el día de descanso, con el cual se finaliza la creación.

Capítulo 1:1

«En el principio creó Dios los cielos y la tierra». Cielo y tierra no existen desde la eternidad, sino que tienen un principio. Esta declaración, la cual encabeza los datos del documento de la revelación, no es sólo un simple encabezado, ni un sumario de la historia de la creación, sino una declaración del acto primitivo de Dios por medio del cual el universo fue llamado a la existencia. Que este versículo no sea meramente un encabezado se hace evidente por el hecho de que el siguiente relato del curso de la creación comienza con ו (y) la cual conecta los diferentes actos de creación con el acto expresado en el ver. 1, como el fundamento principal sobre el cual descansan. בְּרֵאשִׁית (sin artículo) «Al principio» en sí no denota el principio absoluto, sino que es un término relativo, que recibe su significado a partir del contexto. El significado aquí se refiere al inicio de la obra que se basa en el hecho de que Dios creó el cielo y la tierra, tal como lo muestra la descripción posterior del procedimiento creacional, el cielo y la tierra en su forma elemental, de la cual fue elaborado el universo en su estructura orgánica con sus organismos y seres vivos por medio de las acciones creacionales subsiguientes. Ahora bien, si la acción creacional divina empezó con la creación del cielo y de la tierra, se puede deducir correctamente que Dios creó al principio de todas las cosas el cielo y la tierra. La falta del artículo en בְּרֵאשִׁית tiene menos importancia, cuando registramos que tanto רֵאשִׁית como אַחֲרִית con significado de «principio y final» no aparecen en ningún texto bíblico con el artículo (cf. Is. 46:10). La siguiente cláusula no puede ser tratada como subordinada, ya sea interpretándola, «en el principio cuando Dios creó... la tierra era», etc., o «en el principio cuando Dios creó»... (pero la tierra era entonces un caos, etc.), Dios dijo, sea la luz (*Ewald* y *Bunsen*). La primera no va conforme a la gramática hebrea. El versículo 2 debería seguir con וַתְּהִי הָאָרֶץ [y fue la tierra]. La segunda colinda con la simplicidad de la sintáctica que se puede apreciar en todo el capítulo, en la cual no se puede combinar una

oración de semejante complejidad. La declaración, que en el principio creo Dios el cielo y la tierra, no sólo excluye la idea de un mundo eterno *a parte ante*, antes bien, muestra que la creación de cielo y tierra fue realmente el principio de todas las cosas. El verbo בָּרָא, a juzgar por el uso que se le da en Josué 17:15,18 donde éste aparece en Pi'el (esculpir), literalmente significa «cortar o golpear», pero en *Kal* siempre significa: «crear», y se aplica únicamente a la creación divina, la producción de aquello que no tenía existencia. Éste nunca va unido con un acusativo de materia, aunque no excluye, de modo incondicional, una materia preexistente, sino que es utilizado para la creación del hombre (ver. 27, cap. 5:1,2) y de todo lo nuevo que Dios crea, ya sea en el reino de lo natural (Num. 16:30) o de la gracia (Ex. 34:10; Sal. 51:10, etc.). En este versículo, la existencia de un material primario es excluida por el objeto creado: «el cielo y la tierra». Esta expresión (הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ) se emplea frecuentemente (*vid.* cap. 14:19,22; Ex. 31:17) para describir el mundo, o universo, para el cual no existe palabra que por sí sola lo defina en el idioma hebreo ya que el universo consistente en un todo doble, y la distinción entre cielo y tierra está esencialmente conectada con la noción del mundo, es la condición fundamental de su desarrollo histórico. En la creación terrenal, esta división se repite en la distinción entre espíritu y materia; y en el hombre como microcosmos, entre el espíritu y el cuerpo. A través del pecado, esta distinción se convirtió en verdadera oposición entre cielo y tierra, carne y espíritu; pero con la completa eliminación del pecado, esta oposición cesará otra vez, aunque la distinción entre cielo y tierra, espíritu y cuerpo se mantendrá de tal forma que lo terrenal y corporal será completamente eliminado por lo celestial y espiritual, la nueva Jerusalén que desciende del cielo y el cuerpo terrenal que es transfigurado en espiritual (Ap. 21:1,2; 1 de Cor. 15:35s.). Dicho sea de paso que el relato siguiente (הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ) aquí no denota el mundo actual ordenado (κόσμος), como lo afirman *Böttcher (N.krit.Aehrenl.), Dillmann*, e.o., pues según 1:2 el cielo y la tierra están finalizados con todos sus componentes después del sexto día, esto es, que el κῶσμος ordenado ya fue establecido al sexto día. Con el término «el cielo y la tierra», lo cual Dios creó al principio, no sólo se ha de entender la materia del planeta, sino la forma primitiva no desarrollada que contenía el cielo y la tierra, en la cual, tal como dice Eurípides en Diod. Sic. 1:7 οὐρανος καὶ γαία todavía tenían μορφὴ μία (una forma).

Versículos 2-5. El primer día de la creación

Aunque tratan de la creación de cielo y tierra, el escritor, tanto aquí como en lo siguiente, describe con minuciosidad la condición original y la formación progresiva de la tierra en sí, y no menciona nada con respecto al cielo que no sea realmente requerido para demostrar su conexión con la tierra. Está escribiendo para habitantes de la tierra y con fines religiosos; no para satisfacer la curiosidad, sino para fortalecer la fe en Dios, el Creador del universo. Lo que se menciona en el ver. 2 de la caótica condición de la tierra, es igualmente aplicable al cielo, «por cuanto el cielo procede del mismo caos que la tierra»[1].

«*Y la tierra era* (no: se convirtió en) *un desierto y un vacío, desordenada y vacía*». Los nominativos aliterantes תֹּהוּ וָבֹהוּ, cuya raíz etimológica desapareció del idioma transmitido, significan desierto y tierra abandonada, y no devastación y desolación. Siempre que dichos sustantivos se utilizan juntos en otros sitios (Is. 34:11; Jer. 4:23), se toman de este pasaje; pero תֹּהוּ solo se emplea frecuentemente como sinónimo de אַיִן, no existencia, y הֶבֶל, la nada (Is. 60:17,23; 49:4), y ha mantenido su significado en el arameo (תְּהָא) y en el árabe (tih). La tierra en formación fue primeramente desordenada y vacía, una masa sin forma ni vida, *rudis indigestaque moles* ὕλη ἄμορφος (Sabiduría 11:17) o χάος.

«*Y tinieblas estaban sobre la faz del abismo*». תְּהוֹם de הוּם bramar, rugir, enfatiza las enfurecidas aguas, la ola rugiente (Sal. 42:7) o la inundación (Ex. 15:5; Dt. 8:7); y de aquí las profundidades del mar (Job 18:14; 38:16), y aun el abismo de la tierra (Sal. 71:20). Como una antigua palabra tradicional, se construye como nombre propio sin artículo (*Ewald, Gramática,* §277c). La masa caótica en la cual tierra y firmamento se encontraban, sin distinguirse, sin forma, y sin haber nacido, era un profundo abismo de aguas (ἄβυσσος, LXX), y esta profundidad estaba envuelta en tinieblas pero en proceso de formación, por cuanto el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas. רוּחַ (aliento) designa viento y espíritu, como πνεῦμα de πνέω. רוּחַ אֱלֹהִים no es un aliento de aire causado por Dios (*Theodoreto*, e.o.) porque el verbo רחף no concuerda con este significado, sino el Espíritu creativo de Dios, el principio de toda vida (Sal. 33:6; 104:30) que trabajó sobre la deforme e inanimada masa separando, apresurando y preparando las formas vivientes, las cuales fueron llamadas a la existencia por las creativas palabras que siguieron. רחף en *Pi'el* se aplica al suspendido y anidado de un ave sobre sus polluelos, para calentarlos y desarrollar sus poderes vitales (Dt. 32:11). De esta forma, el Espíritu de Dios se movía sobre el abismo, el cual había recibido, al ser creado, los gérmenes de toda vida, para llenarlos de energía vital por medio de su aliento de vida. Las tres declaraciones en nuestro verso son paralelas; la construcción nominal y participial de la segunda y tercera cláusulas son normadas por el והיתה de la primera. Las tres describen la condición de la tierra inmediatamente después de la creación del universo. Esto baste para probar que la especulación teosófica de quienes «crean un espacio entre los primeros dos versículos, y lo rellenan con una salvaje multitud de espíritus malignos y sus demoniacas obras, es una arbitraria interpolación» (*Ziegler*)[2].

Ver. 3. La Palabra de Dios se dirigió al material primario del mundo, ahora llenado con poder creativo de vitalidad, para llamar a la existencia a los gérmenes de organización y vida que éste contenía, y en el orden pre-ordenado por Su sabiduría, aquellas criaturas del mundo, que proclamaban, conforme vivían y se movían, la gloria de su creador (Sal. 8). La obra de la creación comienza con las palabras וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים [y dijo Dios]. וַיֹּאמֶר no presenta la consecuencia del ver. 1 que enlaza los actos creacionales siguientes a la creación primaria narrada en los vers. 1 y 2. Las palabras que Dios habla son cosas existenciales, Él habla y está hecho; Él manda y se obedece (Sal. 33:9). Estas palabras son hechos de la Palabra esencial, el λόγος, por quien «todo fue hecho» (Jn. 1:3). El habla es la revelación del pensamiento; la creación, la realización de los pensamientos de Dios, un acto llevado a cabo libremente por el

1. Lo aludido por *Keerl, Die Schöpfungsgeschichte und die Lehre vom Paradies*, 1861, pp. 154ss. y *Die Einheit der biblischen Urgeschichte,* 1863, pp. 144s. en contra de los correctos comentarios de Delitzsch no proviene de la Escritura sino de teorías astronómicas, mejor dicho, de simples suposiciones de algunos astrónomos y naturistas acerca de la forma del mundo de estrellas fijas. Para refutar la hipótesis de Keerl, de que en el ver. 1 se menciona la creación del mundo de las estrellas y de una estrella deambulante que corresponde a la tierra y que es totalmente diferente a nuestro sistema solar formado a partir del caos descrito en el ver. 2 basta aludir a 2:1 donde el cielo y la tierra que Dios había creado al principio (1:1) fueron culminados al final de los seis días.

2. Cf. también F. W. Schultz, *Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel*, 1865, pp. 208ss.

Espíritu Absoluto, y no una emanación de criaturas de la esencia divina. La primera cosa creada por la Palabra divina fue אוֹר «Luz», es decir la luz elemental solar, o luz material, en distinción de las מְאוֹר «luces» o portadores de luz, cuerpos de luz como el sol, la luna y las estrellas, creadas en el cuarto día. La creación de la luz como sustancia elemental y poder de iluminación antes de la creación del sol y de los astros no puede ser dudada por las ciencias naturales debido a que la teoría de la condición del sol basada en el análisis espectral sólo presenta una explicación del fenómeno de la luz solar pero no presenta una explicación acerca de la razón por la cual esta luz proporciona a algunas materias terrestres la fuerza de producir bajo ciertas circunstancias luz, calor y fuego. La luz fue lo primero que fue traído a existencia, y separada del oscuro caos por el mandato creador (2 Cor. 4:6). «sea» es la primera radiación de soplo de vida a ésta por el Espíritu de Dios en la misma proporción que es la condición fundamental de toda vida orgánica en el mundo, y sin la luz y la calidez que surge de ella, animales o plantas no podrían desarrollarse.

La expresión en el versículo 4, «Dios vio la luz que era buena», por «Dios vio que la luz era buena», de acuerdo a un frecuente *antiptosis* (cf. caps. 6:2, 12; 12:14; 13:10; e.o. *Ewald*, §336b), no es un antropomorfismo, en desacuerdo con los brillantes pensamientos de Dios; por tanto la visión del hombre tiene sus características en las de Dios, y la visión de Dios no es una mera expresión del deleite del ojo o del placer en su trabajo, sino del más profundo significado para cada cosa creada, siendo el sello de la perfección que Dios ha plasmado sobre su obra, y por el cual, su continuidad ante Dios y a través de Dios es determinada. La creación de la luz no fue la aniquilación de las tinieblas, no fue una transformación del material obscuro del mundo en luz pura, sino una separación de la luz de la materia primaria, una separación que estableció y determinó ese intercambio de luz y oscuridad, el cual produce la distinción entre día y noche.

A partir de aquí se dice en el versículo 5, «Dios llamó a la luz día, y a las tinieblas noche»; por cuanto como Agustín observa: «No toda luz es día, ni toda tiniebla es noche, pero la luz y las tinieblas alternando en un orden regular constituyen día y noche». Sólo pensadores superficiales pueden ofenderse ante la idea de que las cosas creadas reciban nombres de Dios. El nombre de algo es la expresión de su naturaleza. Si el nombre es dado por el hombre, fija en una palabra la impresión que causa en la mente humana; pero cuando es dado por Dios, expresa la realidad, lo que ese algo es en la creación de Dios, y en el lugar asignado al lado de otras cosas.

«Y fue la mañana y la noche un día». אֶחָד (uno) como εἷς *y unus* se utiliza al comienzo de series numéricas para los ordinales primero (caps. 2:11; 4:19; 8:5, 15). Como los números de los días siguientes, no lleva artículo, para mostrar que los diferentes días surgieron de la constante reaparición de tarde y mañana. No es hasta el sexto y último día que se emplea el artículo (ver. 31), para indicar el término de la creación en ese día. Se ha de observar que los días de la creación están unidos por el venir de tarde y mañana. El primer día no consistió en las tinieblas primeras y el surgimiento de la luz, sino que fue formado después de la creación de la luz por el primer intercambio de tarde y mañana. La primera tarde no fue la penumbra, la cual posiblemente precedió al primer brote de luz al surgir éste de entre las primeras tinieblas, e intervino entre las tinieblas y la llena y amplia luz del día. No fue hasta después que la luz fue creada, y la separación de la luz y las tinieblas había tenido lugar, que la tarde vino, y después de la tarde, la mañana; y esta venida de la tarde (עֶרֶב lo oscuro) y la mañana (בֹּקֶר el amanecer) formaron uno, o el primer día. De aquí se toma el que los días de la creación no sean calculados de tarde a tarde, sino, tal como lo reconoció el viejo Joh. Philopens y en últimos tiempos lo repitió v. Hofmann, de mañana a mañana. El día no termina completamente hasta que la luz retorna después de las tinieblas de la noche, no es hasta el amanecer de la nueva mañana que el primer intercambio de luz y tinieblas se completa, y un día (ἡμερονύκτιον) ha pasado. La traducción, «de la tarde y la mañana fue un día», está en discrepancia con la gramática, de igual manera que con el hecho real. Con la gramática porque tal pensamiento requeriría לְיוֹם אֶחָד [para el primer día]; y con el hecho, porque el tiempo desde la tarde hasta la mañana no constituye un día, sino el cierre de éste. El primer día comenzó en el momento que Dios hizo que la luz surgiera de las tinieblas; pero esta luz no llegó a ser día hasta que la tarde hubo llegado, y las tinieblas que se asentaron con el atardecer dieron lugar a la mañana siguiente al amanecer del día. Nuevamente, ni las palabras ויהי בקר ויהי ערב, ni la expresión ערב בקר, tarde-mañana (= día), en Dan. 8:14, corresponden al griego νυχθήμερον, por cuanto mañana no es equivalente a día, ni tarde a noche. La cuenta de los días de tarde a tarde (*Plinio* II, 79: inter duos solis occasus [el ocaso entre dos soles]) en la ley mosaica (Lev. 23:32), y por muchas tribus antiguas (los árabes premahometanos, los atenienses, galos y germanos), surgió no de los días de la creación, sino de la costumbre de regular estaciones por los cambios de la luna. Pero si los días de la creación se regulan por el intercambio periódico de luz y tinieblas, deben ser considerados no como periodos de tiempo de incalculable duración, de años o miles de años, sino como simples días terrenales. Esta nueva interpretación de presentar los días de la creación como periodos no se puede justificar exegéticamente. El uso de יוֹם (día) como «en el día de...» con el significado de «sucedió en el tiempo, cuando...» (2:4,17; 5:1, e.o.) no tiene relevancia para nuestro capítulo, ya que se cuentan los diferentes días (יָמִים) con la tarde y mañana de cada cual. El día del Señor (יוֹם יהוה) en cambio es usado por los profetas para designar un periodo mayor, pero jamás es dividido en dos mitades y no se presenta una secuencia o un conteo de tales días. Finalmente el argumento de que para Dios mil años son como el día de ayer y una vigilia (Sal. 90:4; cf. 2 P. 3:8), o que el Dios infinito no sufre bajo la medida temporal del hombre no puede ser usado aquí porque aquí no se habla de la eternidad de Dios sino de la creación de Dios en el tiempo. Es cierto que los tres primeros días no se produjeron por la salida y puesta del sol, porque el sol aun no había sido creado; pero el constante intercambio de luz y tinieblas, el cual produjo día y noche sobre la tierra, ni por un momento puede ser entendido como indicando que la luz llamada a surgir de las tinieblas del caos regresara a las tinieblas otra vez, y que periódicamente surgiera y desapareciera. La única forma como podemos representárnosla, es suponiendo que la luz llamada a emerger por el mandato creador, «sea la luz», estaba separada de la obscura masa de la tierra, y concentrada fuera o sobre el globo, para que el intercambio de luz y tinieblas se produjera tan pronto como la caótica masa empezara a rotar, y asumir en el proceso la creación de un cuerpo esférico. El tiempo ocupado en las primeras rotaciones de la tierra sobre su eje no pueden, verdaderamente, ser medidos por nuestro reloj de arena; pero aun si hubieran sido más lentas al principio, y no hubieran alcanzado su presente velocidad hasta que nuestro sistema solar fue terminado, esto no supondría una diferencia esencial entre los primeros tres días, y los tres últimos, los cuales fueron regulados por la salida y puesta del sol. Finalmente la teoría del *sabbat* divino carece de toda autoridad, debido a que este día todavía no había sido establecido como festivo de veinticuatro horas si-

no que era el descanso divino que abarca todo este tiempo desde que inició el séptimo día y que debe ser el designio de todo lo creado. Gen. 2:2ss. no da lugar a esta idea desarrollada en Heb. 4:1ss., ya que el descanso divino de su creación sólo se presenta negativamente en relación a la finalización de su trabajo y positivamente como bendición y santificación del séptimo día. Ambas formas no traspasan el tiempo de un día normal.

Versículos 6-8. El segundo día

Cuando la luz fue separada de las tinieblas, y día y noche hubieron sido creados, siguió por una segunda orden del creador, la división de la masa caótica de aguas por la formación del firmamento, el cual fue puesto como una muralla de separación (מַבְדִּיל) en medio de las aguas, y las dividió entre aguas altas y aguas bajas. רָקִיעַ, de רָקַע estrechar, expandir, entonces golpear o expandir, significa *expansum*, el expandir del aire que cubre la tierra como una atmósfera. De acuerdo a la apariencia óptica, se describe como una alfombra desplegada sobre la tierra (Sal. 104:2), una cortina (Is. 40:22), una transparente obra de safiro (Ex. 24:10), un cristal derretido (Job 37:18) pero no hay nada en estos poéticos símiles que garantice la idea de que los cielos fueron considerados como una masa sólida, un σιδήρεον [de hierro] o χάλκεον [de cobre] o πολύχαλκον [mezclado con hierro], tal como los poetas griegos lo describen. La רָקִיעַ (interpretada y empleada por Lutero, siguiendo el στερέωμα [firmamento] de la LXX y *firmamentum* de la Vulgata) es llamado cielo en el ver. 8, la bóveda del cielo, la cual se extiende sobre la tierra. Las aguas bajo el firmamento (רָקִיעַ) son las aguas que están sobre el mismo globo; las de encima no son aguas etéreas[3], más allá de los límites de la atmósfera terrestre, sino las aguas que flotan en la atmósfera, y están separadas por ésta de las que yacen sobre la tierra, las aguas que se acumulan en nubes, y entonces reventando sus depósitos, caen sobre la tierra como lluvia. Ya que, de acuerdo a la representación del Antiguo Testamento, siempre que llueve fuertemente, las puertas o ventanas del cielo son abiertas (cap. 7:11,12; Sal. 78:23, cf. 2 de Reyes 7:2,19; Isa. 24:18). Esto es, en (o con) las aguas más altas donde Dios puso las vigas de sus aposentos, de las cuales riega las colinas (Sal. 104:3,13), y las nubes son Su tabernáculo (Job 36:29).

3. No hay pruebas de la existencia de tales «aguas etéreas» que sean halladas en pasajes como Ap. 4:6; 15:2; 22:1; por cuanto lo que el visionario sagrado contempla ante el trono como «un mar de vidrio semejante al cristal» y «un río de agua viva, clara como el cristal», que brotaba del trono de Dios hacia las calles de la Jerusalén celestial», son anchos como los polos de cualquier fluido o substancia material de que fueron hechas las estrellas el cuarto día. Si las aguas que hay sobre el firmamento fueran la materia elemental de la que las estrellas fueron hechas, las aguas que están por debajo deberían ser la materia elemental con la que la tierra fue formada porque las aguas fueron una y la misma cosa antes de la creación del firmamento. Pero la tierra no fue formada de las aguas de abajo; por el contrario, estas aguas fueron meramente esparcidas sobre la tierra, y según el ver. 9 fueron unidas en un lugar, y este lugar es llamado mar. La tierra, que apareció como tierra seca después de la acumulación de las aguas en el mar, fue creada en el principio junto con los cielos. Pero hasta la separación de la tierra y el agua el tercer día, estuvo completamente envuelta en agua, de modo que nada se podía ver excepto «el abismo» (תהום) o «las aguas» (הַמַּיִם) en el versículo 2. Si, por lo tanto, en el curso de la obra de la creación el cielo con sus estrellas y la tierra con su vegetación y sus criaturas vivientes surgieron de este תְּהוֹם o הַמַּיִם o, hablando con más propiedad, si aparecieron como bien ordenados, y en un sentido como mundos terminados, sería una completa falta de entendimiento del relato de la creación el suponer que enseña esto, que el agua formó a la materia elemental, de la cual fueron hechos cielo, tierra y sus huestes.

Si, entonces, de acuerdo a esta concepción, viéndolo desde una perspectiva terrenal, la masa de agua que fluye sobre la tierra en chorros de agua es cerrada en el cielo (cf. 8:2), es evidente que debe referirse a lo que está sobre la bóveda que se extiende sobre la tierra, o de acuerdo a las palabras del Salmo 148:4, «Sobre los cielos.»[4]

Versículos 9-13. El tercer día

La obra de este día fue en dos facetas, no obstante, estrechamente relacionadas. En el principio las aguas bajo el cielo, las de la superficie de la tierra, fueron reunidas, para que apareciera lo seco (הַיַּבָּשָׁה, la tierra sólida). El relato no nos informa de qué manera se efectuaron la reunión de las aguas terrenales en el mar y la aparición de la tierra, ya sea por el hundimiento o la profundización de lugares en el cuerpo del globo, en los cuales el agua fue circunscrita, o por la elevación de la tierra sólida ya que este documento nunca describe el proceso por el cual se produjo dicho efecto. De cualquier modo, es probable que la separación fuera causada tanto por la depresión como por la elevación. Con la tierra seca las montañas surgieron de una forma natural como cabezas de la tierra. Pero de esto no tenemos explicación física, ya sea en el relato que tenemos ante nosotros, o en la descripción poética de la creación en Sal. 104:6-8. Aun si traducimos el Sal. 104:8, «los montes se levantan, y ellas (las aguas) descienden a los valles, al lugar donde Tú (Yahvé) has fundado para ellas», no tenemos prueba, en este poético relato, de la teoría de la elevación geológica, puesto que el salmista no está hablando como un naturalista, sino como un poeta sagrado que describe la creación sobre las bases de Gen. 1:1. «Lo seco» Dios llamó tierra, y «la reunión de las aguas», el lugar en el cual las aguas fueron reunidas, lo llamó mar. יַמִּים un plural intenso, más que numérico, es el gran océano que rodea la tierra por todos sus lados, de tal manera que la tierra parece estar fundada sobre los mares (Sal. 24:2). Tierra y mar son los dos constituyentes del globo, por la separación de los cuales, su formación fue completada. Los יַמִּים incluyen a los ríos que fluyen al océano, y los lagos que permanecen como eran, «fragmentos separados» del océano, aunque ellos no son especialmente mencionados aquí. Por el divino acto de nombrar los dos constituyentes del globo, y la divina aprobación que le sigue, esta obra queda fijada de forma permanente; y el segundo acto del tercer día, vestir la tierra con vegetación, es inmediatamente conectada con ésta. Al mandato de Dios, «*la tierra produjo semilla verde* (דֶּשֶׁא), semilla que da paso a la hierba (עֵשֶׂב), y árboles que produzcan fruta» (עֵץ פְּרִי). Estas tres clases abarcan toda la producción del reino vegetal. דֶּשֶׁא, *lit*. el joven y tierno verde que brota después de la lluvia y cubre los prados y las colinas (2 Sam. 23:4; Job 38:27; Joel 2:22; Sal. 23:2), es un nombre genérico para todas las hierbas y plantas criptogamas. עֵשֶׂב, con el epíteto מַזְרִיעַ זֶרַע, produciendo o formando semilla, se utiliza co-

4. En el ver. 8, la LXX interpola καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν (y Dios vio que esto era bueno), y transfiere las palabras כן ויהי καὶ ἐγένετο οὕτως [y fue] del final del ver. 7 al final del ver. 6. Dos mejoras aparentes, pero en realidad dos cambios arbitrarios. La transposición es copiada de los vers. 9, 15, 24 y al hacer la interpolación, el autor de la glosa no observó que la cúpula celeste no fue completada por la creación de sol, luna y estrellas, en tanto que la división de las aguas no fue completada hasta que tuvo lugar la separación de la tierra seca del agua, y por tanto que el lugar apropiado para la expresión de aprobación es al cierre de la obra del tercer día. En lo que respecta a las operaciones criticas, que *Ewald* y *Schrader* han elaborado por falta de tal fórmula, compárese *Schultz*, *Schöpfungsgeschichte*, p. 256.

mo un término genérico para todas las plantas herbáceas como el trigo, vegetales, y otras plantas que forman vainas. עֵץ פְּרִי: no sólo son árboles frutales, sino todo árbol y arbusto que lleve fruto en el cual haya semilla de acuerdo a su especie, fruta con semilla. עַל־הָאָרֶץ (sobre la tierra) no se debe unir a עֵץ פְּרִי [árbol frutal], como si indicara el tamaño superior de los árboles que producen semilla sobre la tierra, en distinción con los vegetales que propagan su especie sobre o en la tierra; pues aún las plantas llevan su semilla sobre la tierra. Es añadido a תַּדְשֵׁא, como una explicación más minuciosa: la tierra debe producir pasto, hierba, y árboles, encima o sobre la tierra, como un adorno o cubierta para ésta. לְמִינוֹ (según su género), de מִין *especies*, lo cual no sólo se repite en el versículo 12 en su forma antigua לְמִינֵהוּ en el caso de עֵץ פְּרִי, antes bien es algo que también se une a la hierba (עֵשֶׂב). Esto indica que la hierba y los árboles surgieron de la tierra según su especie, y recibieron, junto con poder para llevar fruto, la capacidad de propagar y multiplicar su propio género. En el caso de la hierba (דֶּשֶׁא), no hay referencia ya sea a la producción de semilla, en la misma medida que en la joven hierba verde, ni la una ni la otra es aparente para el ojo. Por cierto no debemos imaginarnos la obra de la creación como consistente en la producción de los primeros gérmenes desarrollados gradualmente hasta llegar a ser hierbas, arbustos y árboles; más bien, es un elemento en el milagro de la misma creación que, ante la Palabra de Dios, no sólo surgieran de la tierra pastos, sino hierbas, arbustos, y árboles, cada uno maduro para la formación de flores y el producir semilla y fruto, sin necesidad de esperar años antes de que la vegetación creada estuviese lista para florecer y llevar fruto. Incluso si la tierra fue empleada como un medio en la creación de las plantas, puesto que fue Dios quien hizo que brotaran (הוֹצִיא, הַדֶּשֶׁא), ellas no fueron el producto de los poderes de la naturaleza, *generatio equivoca* en el sentido ordinario de la palabra, sino una obra de divina omnipotencia, por el cual los árboles llegaron a la existencia antes que sus semillas, y su fruto creado en la plenitud de su desarrollo, sin expandirse gradualmente bajo la influencia de la luz solar y la lluvia.

Versículos 14-19. El cuarto día

Después que la tierra fue vestida con vegetación, y adecuada para ser el habitáculo de seres vivientes, fueron creados en el cuarto día el sol, la luna y las estrellas, cuerpos celestes que tomaron y concentraron la luz elemental, para que su influencia sobre el globo terráqueo fuera suficientemente modificada y regulada para que los seres vivientes pudieran existir y desarrollarse bajo sus rayos en el agua, en el aire y sobre la tierra seca. Ante la palabra creadora de Dios, los cuerpos de luz llegaron a existir en el firmamento como luminares. Acerca de יְהִי, el singular del predicado antes del plural del sujeto en ver. 14; 5:23; 9:29, etc., véase *Gesenius*, *Gramática Hebrea*, §147 y *Ewald*, §316a. מְאוֹרֹת, cuerpos de luz, portadores de luz, por tanto *luminares*. בִּרְקִיעַ הַשָּׁמָיִם *en la cúpula celeste*, es decir se encuentran en ella sin que de la preposición בְּ se pueda saber algo sobre la manera de la fijación del cielo. Estos cuerpos de luz recibieron una triple ordenanza: 1) Debían «dividir entre el día y la noche», o, de acuerdo al ver. 18, entre la luz y las tinieblas; en otras palabras, para regular desde ese tiempo en adelante la diferencia que había existido desde la creación de la luz, entre la noche y el día. 2) Debían ser (o servir: וְהָיוּ: después de un imperativo tiene la fuerza de un mandato), a) por אֹתֹת [señales] (para la tierra), parcialmente como portentos de eventos extraordinarios (Mat. 2:2; Luc. 21:25) y juicios divinos (Joel 2:30; Jer. 10:2; Mat. 24:29), en parte mostrando las diferentes partes de los cielos, y pronosticando los cambios en el clima; b) מוֹעֲדִים [por estaciones], o por tiempos compuestos definidos (de יעד reparar, establecer), no meramente para épocas de fiesta, sino para regular puntos definidos y periodos de tiempo, en virtud de su periódica influencia sobre la agricultura, navegación, y otras ocupaciones humanas, de igual forma que sobre el curso de la vida humana, animal y vegetal (el tiempo de aparearse para los animales, y la emigración de las aves, Jer. 13:7, etc.); c) יָמִים וְשָׁנִים [días y años], para la división y calculo de días y años. La construcción gramatical no permitirá que la cláusula יָמִים וְשָׁנִים sea interpretada como un *Hendiadys* «como señales para tiempos definidos y para días y años», o como señales para ambos, los tiempos y también días y años. 3) Debían servir como luminares sobre la tierra, para poner su luz, la cual es indispensable para el crecimiento y la salud de cada criatura. Que esto, el objeto primario de la luz, deba ser mencionado al final es explicado correctamente por *Delitzsch*: «desde la utilidad astrológica y cronológica de los cuerpos celestes, el relato asciende a su utilidad universal la cual surge de la necesidad de luz para el crecimiento y continuación de todo lo terrenal». Esto se aplica especialmente a las dos grandes luces que fueron creadas por Dios y puestas en el firmamento; la mayor para señorear el día, la menor para señorear la noche. הַגָּדוֹל [la grande] y הַקָּטֹן [la pequeña] en cláusulas correlativas deben ser entendidas como usadas comparativamente (cf. *Gesenius*, §119,1). Que el sol y la luna tenían una finalidad, era muy obvio para tener necesidad de mencionarlo especialmente. En todo caso, podría parecer extraño que estas luces no hayan recibido nombre por Dios, como las obras de los primeros tres días. Esto no se puede atribuir a un olvido por parte del autor, como *Tuch* supone. Como regla, los nombres fueron dados por Dios sólo a las secciones más grandes en las que el universo fue dividido, y no a cuerpos individuales (sean plantas o animales). El hombre y la mujer son las únicas excepciones que en el momento de su creación reciben el nombre אָדָם (cap. 5:2). El sol y la luna son llamados grandes, no en comparación con la tierra, sino en contraste con las estrellas, de acuerdo a la cantidad de luz que brilla sobre la tierra y determina su papel sobre el día y la noche; no tanto en referencia al hecho de que la luz más fuerte del sol produce la luz del día, y la más débil luz de la luna ilumina la noche, como a la influencia que sus luces ejercen día y noche sobre toda la naturaleza, orgánica e inorgánica, una influencia generalmente admitida, pero de ninguna manera cabalmente entendida. A este respecto el sol y la luna son las dos grandes lumbreras, las estrellas, pequeños cuerpos de luz; el primero ejerciendo mucha, el siguiente sólo poca influencia sobre la tierra y sus habitantes.

Esta verdad, la cual surge de la relativa magnitud de los cuerpos celestes, o más bien de su aparente tamaño conforme se ven desde la tierra, no se ve afectada por el hecho de que desde la postura de las ciencias naturales, muchas de las estrellas sobrepasan con mucho tanto al sol como a la luna en magnitud. Ni el hecho de que en nuestro relato, el cual fue escrito para habitantes de la tierra y con propósitos religiosos, sólo se mencione la utilidad del sol, luna y estrellas para los habitantes de la tierra mencionados, excluye la posibilidad de que cada uno por sí solo, y en conjunto que cumplan otros propósitos en el universo de Dios. Y no únicamente nuestro relato guarda silencio, sino Dios mismo no dio revelación directa al hombre con respecto a este tema; porque la astronomía y la ciencia física, generalmente, no guían hacia la santidad ni prometen paz y salvación para el alma. La creencia en la verdad de este relato como una revelación

divina sólo podría ser sacudida, si los hechos que la ciencia ha descubierto como verdad indisputable, con respecto al número, tamaño, y movimientos de los cuerpos celestes, fueran irreconciliables con el relato bíblico de la creación. Pero ni las innumerables multitudes ni el enorme tamaño de muchos de los cuerpos celestes, tampoco la casi infinita distancia de las estrellas de nuestra tierra y el sistema solar garantizan cualquier suposición. ¿Quién puede poner ataduras a la divina omnipotencia, y determinar qué y cuánto puede crear en un momento? La objeción, que la creación de innumerables, inmensurables y distantes cuerpos celestes, en un día, es enormemente desproporcionada a la creación de este pequeño globo, en seis días, aunque sea irreconciliable para nuestras nociones de la omnipotencia y sabiduría divinas, no afecta a la Biblia, antes muestra que el relato de la creación ha sido mal entendido. Aquí no se nos enseña que en un día, el cuarto, que Dios creara todos los cuerpos celestes de la nada, y en perfecta condición; por el contrario, se nos dice que en el principio Dios creó el cielo y la tierra, y en el cuarto día que el hizo el sol, la luna y las estrellas (planetas, cometas, y estrellas) en el firmamento, para ser luminares de la tierra. De acuerdo a estas distintas palabras, el material primario, no sólo de la tierra, sino también del cielo y de los cuerpos celestes, fue creado en el principio. Si, por tanto, los cuerpos celestes fueron primeramente hechos o creados en el cuarto día, como luminares para la tierra, en el firmamento del cielo, las palabras no pueden tener otro significado que el que su creación fue culminada en el cuarto día, del mismo modo que la formación creativa de nuestro globo, la cual fue terminada en el tercero. Por lo tanto, la creación de los cuerpos celestes procedió lado por lado, y probablemente por etapas similares, con las de la tierra, para que el cielo con sus estrellas fuesen terminados en el cuarto día. ¿Está en desacuerdo esta representación de la creación, la cual sigue el más simple estilo de la palabra de Dios, con las correctas ideas de la omnipotencia y sabiduría de Dios? ¿No podría crear el Todopoderoso la innumerable hueste del cielo al mismo tiempo que el globo terráqueo? ¿O requeriría la Omnipotencia más tiempo para la creación de la luna, los planetas, y el sol, o de Orión, Sirio, las Pléyades y otros cuerpos celestes cuya magnitud aún no ha sido determinada, que para la creación de la propia tierra? Guardémonos de medir las obras de Omnipotencia Divina por los parámetros del poder humano. El hecho de que en nuestro relato no se describa la formación gradual de los cuerpos celestes con la misma minuciosidad que los de la tierra, sino que, después de la declaración general en el ver. 1 con respecto a la creación de los cielos, todo lo que se mencione sea su término en el cuarto día, cuando asumieron por primera vez, o fueron colocados de tal modo con respecto a la tierra, que pudieran influenciar su desarrollo, podría explicarse de un modo sencillo: que la intención del historiador sagrado era describir la obra de la creación tomando el globo como punto de partida; en otras palabras, como lo habría visto un observador de la tierra, si hubiese existido uno en ese tiempo. Porque sólo desde esa perspectiva se podía hacer inteligible esta obra de Dios a los hombres, a los analfabetos del mismo modo que a los estudiosos, y que el relato sirviera a las necesidades religiosas de todos.

Versículos 20-23

«Dijo Dios: *Produzcan las aguas seres vivientes, y aves que vuelen sobre la tierra* (פְּנֵי, el frente, el lado vuelto hacia la tierra) *en la abierta expansión de* los cielos». יִשְׁרְצוּ y יְעוֹפֵף son imperativos. Los primeros traductores, por el contrario, han considerado la segunda como cláusula relativa, después de πετεινὰ πετόμενα de la LXX, «y con aves que vuelan»; y así hacen que las aves surjan del agua, en oposición al cap. 2:19. El texto guarda silencio incluso respecto al elemento con que fueron creados los animales acuáticos; porque la afirmación de que שׁרץ debe ser entendida «con un colorido causativo» es errónea, y no es sostenida por Ex. 7:28 o Sal. 105:30. La construcción con el acusativo es común para todos los verbos que implican multitud. שֶׁרֶץ, de שָׁרַץ arrastrarse y pulular, se aplica, «sin importar tamaño, a aquellos animales que se congregan en grandes números, y se mueven entre sí». נֶפֶשׁ חַיָּה *anima viva*, alma viviente, seres animados (2:17), es una aposición de שֶׁרֶץ «multitud conformada por seres vivos». La expresión se aplica no sólo a los peces, sino a todos los animales acuáticos, desde el más grande hasta el más pequeño, incluyendo reptiles, etc. Al llevar a cabo Su palabra, Dios creo (ver. 21) *los grandes* תַּנִּינִם *[monstruos marinos] —lit*. los grandes alargados, de תָּנַן, alargar—, ballenas, cocodrilos y otros monstruos marinos; «y *todo ser viviente que se mueve* (רֹמֶשֶׂת), *que las aguas produjeron según su género, y* כָּל־עוֹף כָּנָף *toda* (cada) *ave alada según su especie»*. Que los animales acuáticos y las aves de toda clase que hayan sido creadas el mismo día, y antes que los animales de tierra firme no puede ser explicado sobre el terreno que los primeros escritores hayan asignado una similitud entre el aire y el agua, y un parentesco consecuente entre las dos clases de animales. Porque a la luz de la historia natural, las aves están en todo caso tan próximas a los mamíferos como lo están a los peces; y la supuesta semejanza entre las aletas de los peces y las alas de las aves, está en contrapeso con el no menos sorprendente parecido entre las aves y los animales de tierra firme, de que ambos tienen pies. La verdadera razón es más bien ésta: que toda la creación procede de lo más bajo a lo más alto; y en esta escala ascendente, los peces ocupan en gran medida un lugar mucho más bajo que las aves, y tanto los animales acuáticos como las aves ocupan un lugar más bajo que los terrestres, es decir, que los mamíferos. Dicho sea de paso, el documento no presenta la creación de un solo par de cada especie; por el contrario, las palabras «que en las aguas pululen seres vivos» más bien parecen indicar que los animales fueron creados, no sólo en una rica variedad de género y especies, sino en gran número de individuos. El hecho de que sólo se haya creado un ser humano en el principio, de ningún modo garantiza la conclusión de que los animales fueron creados solos también, por cuanto la unidad de la raza humana tiene un significado muy diferente al de las llamadas especies animales.

Ver. 22. Como seres animados, los animales acuáticos y las aves están capacitados, por bendición divina, con el poder de ser fructíferos y multiplicarse. La palabra de bendición fue la que comunicó la capacidad de propagarse e incrementarse en número.

Versículos 24-31. El sexto día

Mar y aire están llenos con criaturas vivientes; y la palabra de Dios se dirige ahora a la tierra, para producir seres vivientes según su género. Éstos se dividen en tres clases. a) בְּהֵמָה, ganado, de בהם *mutum, brutum esse*, generalmente se refiere a los grandes cuadrúpedos domésticos (Gen. 47:18; Ex. 13:12, etc.), pero ocasionalmente a los animales terrestres más grandes en su totalidad. b) רֶמֶשׂ (los que se arrastran) abarca a los animales terrestres más pequeños, que se mueven con o sin patas, o con patas que son escasamente perceptibles, esto es, reptiles, insectos y gusanos. En el ver. 25 se distinguen de la raza de los

reptiles acuáticos con el término הָאֲדָמָה. c) חַיְתוֹ אֶרֶץ (la antigua forma del estado constructo, para חַיַּת הָאָרֶץ), *las bestias de la tierra*, los animales salvajes libres. לְמִינָהּ [Según su género] esto se refiere a las tres clases de criaturas vivientes [נֶפֶשׁ חַיָּה], cada una de las cuales tiene sus especies peculiares; consecuentemente en el versículo 25, donde se cumple la palabra de Dios. Esto se repite con cada clase. Esta creación, como todo lo que le precede, demuestra, con la palabra divina טוֹב [bueno] que está en consonancia con la voluntad de Dios. Pero la bendición pronunciada se omite, el autor se apresura al relato de la creación del hombre, en el cual culminó la obra de la creación. La creación del hombre no toma lugar a través de una palabra que Dios dirige a la tierra, sino como resultado del decreto divino, «*hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza*», que proclama desde el mismo principio la distinción y preeminencia del hombre sobre las otras criaturas de la tierra. El plural נַעֲשֶׂה [hagamos] fue considerado casi unánimemente por los padres y los primeros teólogos como un indicativo de la Trinidad. Comentaristas modernos, por el contrario, lo consideran bien como un *pluralis majestatis*; o como una declaración que Dios se dirige a Sí Mismo, siendo idénticos el sujeto y el objeto (*Tuch* y *Hitzig*, comentando Is. 6:8); o como un *comunicado*, una palabra dirigida a los espíritus o ángeles que se mantienen alrededor de la Deidad y constituyen Su concilio. La última es la explicación de *Filón*: διαλέγεται ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν (δυνάμεις = ángeles). Pero aunque tales pasajes como 1 de Reyes 22:19s., Sal. 89:8 (סוֹד קְדֹשִׁים), y Dan. 10 muestran que Dios, como Rey y Juez del mundo, está rodeado de huestes celestiales que rodean Su trono y ejecutan Sus mandatos, la última interpretación se va a pique ante la dificultad de que puede ser que asuma sin suficiente autoridad bíblica una postura contraria a distintos pasajes como el cap. 2:7,22; Is. 40:13s., 44:24, que los espíritus tomaron parte en la creación del hombre; o reduce el plural a una frase vacía, puesto que se hace a Dios convocar a los ángeles para que cooperen en la creación del hombre, y entonces, en lugar de emplearlos, se le representa llevando a cabo la obra por sí solo. Además, esta opinión de נַעֲשֶׂה es irreconciliable con las palabras בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ [a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza] ya que el hombre fue creado sólo a la imagen de Dios (vers. 27, cap. 5:1), y no a la imagen de alguno de los ángeles, o a imagen de Dios y los ángeles. No se puede inferir una semejanza a los ángeles en Heb. 2:7, o en Luc. 20:36. De la misma manera hay poca base para considerar el plural aquí y en otros pasajes (3:22, 11:7; Isa. 6:8; 41:22) como pensado para un llamamiento personal; puesto que el singular se emplea en casos como este, incluso donde Dios se está preparando para una obra particular (2:18; Sal. 12:6; Is. 33:10). Por tanto sólo queda la explicación del *pluralis majestatis*, una interpretación que comprende en su forma más profunda e intensa, es decir Dios hablando de sí mismo y consigo mismo en número plural, no por *reverentiae causa*, sino con referencia a la plenitud de los poderes divinos y esencias que posee, la verdad que yace en el fundamento de la perspectiva trinitaria, que las potencias concentradas en el Ser Divino absoluto son algo más que poderes y atributos de Dios. Que ellos están unidos hipostáticamente se hace evidente en el curso de la revelación del reino de Dios, con más y más distintivos como personas de la Divinidad. Sobre las palabras «*a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza*», los comentaristas modernos han observado correctamente que no hay base para la distinción trazada por los padres griegos, y después de ellos, por muchos de los padres latinos, entre εἰκων (צֶלֶם imago) y ὁμοίωσις (דְּמוּת similitudo), suponían que צֶלֶם representaba el aspecto físico de la semejanza a Dios, דְּמוּת lo ético; pero por el contrario, los teólogos luteranos más antiguos estaban en lo correcto al declarar que las dos palabras son sinónimos, y son una mera combinación para añadir intensidad al pensamiento: «una imagen que sea como nosotros» (Lutero); puesto que no es más posible descubrir una clara o bien definida distinción en el uso ordinario de las palabras צֶלֶם y דְּמוּת, que entre בְּ y כְּ. צֶלֶם de צָלַל, una sombra, boceto, esbozo, no difiere más de דְּמוּת, igualdad, retrato, copia, que las palabras alemanas *Umriss o Abriss* (esbozo o boceto) de *Bild o Abbild* (igualdad, copia). בְּ y כְּ son igualmente intercambiables, como podemos apreciarlo en una comparación de este versículo con el capítulo 5:1 y 3. (Compárese también Lev. 5:23 con Lev. 27:12, y por el uso de בְּ para indicar una norma o muestra, Ex. 25:40; 30:32, 37, etc.). Hay mayor dificultad al decidir en qué consiste la semejanza a Dios. Ciertamente no consiste en la forma corpórea, la posición erguida, o el aspecto de la autoridad del hombre, puesto que Dios no tiene forma corporal, y el cuerpo del hombre fue formado del polvo de la tierra; ni en el dominio del hombre sobre la naturaleza, porque éste es incuestionablemente atribuido al hombre simplemente como consecuencia o emanación de su semejanza a Dios. El hombre es la imagen de Dios en virtud de su naturaleza espiritual, por el aliento de Dios, a través del cual el ser, formado del polvo de la tierra, llegó a ser alma viviente (cf. 2:7)[5]. Por lo tanto, la imagen de Dios consiste en la personalidad espiritual del hombre, aunque no meramente en la unidad de la conciencia y la determinación que posee en sí, o en el hecho de que el hombre fue creado con un Ego conscientemente libre; por cuanto la personalidad es sólo la base y forma de la semejanza divina, no su verdadera esencia. Esto más bien consiste en el hecho de que el hombre, dotado con una libertad de conciencia posee, tanto en su naturaleza espiritual como en la corporal, una copia de la santidad y bienaventuranza de la vida divina. Esta esencia concreta de la semejanza divina fue quebrantada por el pecado; y es sólo a través de Cristo, el resplandor de la gloria de Dios y la expresión de Su esencia (Heb. 1:3), que nuestra naturaleza es transformada a la imagen de Dios nuevamente (Col. 3:10; Ef. 4:24; cf. *Delitzsch, Biblische Psychologie*, p. 68 y *Philippi, Kirchliche Glaubenslehre*, p. 361).

«*Y ellos* (אָדָם, un termino genérico para hombres) *se enseñorearán sobre los peces*», etc. Hay algo chocante en la introducción de la expresión וּבְכָל־הָאָרֶץ [*y sobre toda la tierra*] después que han sido mencionadas las diferentes razas de animales, especialmente porque parece que se prosigue con la lista de animales después de esta. Si esta apariencia fuese cierta, sería imposible escapar a la conclusión de que el texto ha sido corrompido, y que la palabra חַיָּה ha sido eliminada; así que la lectura debería ser, «*y sobre todas las bestias salvajes de la tierra*», como lo tiene el texto *siriaco*. Pero como la identidad de הָרֹמֶשׂ עַל הָאָרֶץ כָּל־הָרֹמֶשׂ [todo animal que se arrastra sobre la tierra] con כָּל־רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה [todo todo ser que se arrastra sobre la tierra] en el ver. 25 no es absolutamente clara, por el contrario, el cambio en la expresión indica una diferencia de signi-

5. «El aliento de Dios llegó a ser el alma del hombre; por lo tanto, el alma del hombre no es nada más que el aliento de Dios. Si el resto del mundo existe por la palabra de Dios el hombre existe por su propio aliento. Este aliento es el sello y la promesa de nuestra relación con Dios, de nuestra santa dignidad; de aquí que el aliento soplado a los animales no es nada más que el aliento común, el aire de vida de la naturaleza, que se mueve a todas partes, y sólo aparece en los animales fijos y atados a cierta independencia e individualidad, de modo que el alma del animal no es nada más que un alma natural individualizada a cierta, aunque material, espiritualidad». *Ziegler, Historische Entwicklung der göttlichen Offenbarung*, 1842, p. 19.

ficado en especial הארץ en vez de האדמה muestran más bien una diferencia de significado y como el texto Masorético es apoyado por las autoridades críticas más antiguas (LXX, Samaritano, Onken), la traducción Siriaca puede ser descartada como una mera conjetura, y el texto Masoretico debe ser entendido de la manera siguiente. El autor pasa del ganado (בהמה) a la plenitud de la tierra, y abarca toda la creación de los animales con la expresión: כל־הרמש וגו (todo ser viviente que se mueve sobre la tierra) como en el ver. 28 כָּל־חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ todo ser viviente sobre la tierra». De acuerdo con esto, Dios determinó dar la supremacía al hombre, que fue creado conforme a su semejanza, no sólo sobre el reino animal sino sobre la propia tierra. Esto concuerda con la bendición del ver. 28, donde se manda al hombre recién creado que pueble la tierra y la sojuzgue (כִּבְשָׁהּ); considerando que, de acuerdo a la conjetura Siriaca, la sujeción de la tierra por el hombre habría sido omitida del decreto divino.

Ver. 27. En el relato del cumplimiento del propósito divino, las palabras se elevan a un canto de júbilo, así que nos encontramos aquí por primera vez con un *parallelismus membrorum*, siendo celebrada la creación del hombre en tres cláusulas paralelas. La distinción trazada entre אֹתוֹ (a imagen de Dios creo Él a él) y אֹתָם (como varón y hembra los creo) no puede ser pasada por alto. La palabra אֹתָם, que indica que Dios creo al hombre y a la mujer como dos seres humanos, acaba con la idea de que el hombre al principio esa andrógino (cf. 2:18ss.). Por la bendición en el ver. 28, Dios confiere sobre el hombre, no sólo el poder para multiplicarse y llenar la tierra, como lo hace sobre las bestias en el ver. 22, sino que también le da el dominio sobre la tierra y las bestias.

Finalmente la comida tanto del hombre como de las bestias se presenta en los vers. 29, 30, exclusivamente del reino vegetal. El hombre debe comer de «*toda planta que da semilla, que está sobre la tierra, y de todo árbol en que hay fruto y que da semilla*», consecuentemente, el hombre debe comer del producto del campo y de los árboles, en otras palabras, de maíz y fruta; los animales deben comer de toda hierba verde (לְאָכְלָה añádase נָתַתִּי he dado como alimento) de vegetales o plantas verdes y pasto.

Se deduce de aquí que, de acuerdo a la voluntad creativa de Dios, los hombres no debían sacrificar animales para comerlos, ni los animales debían cazarse entre sí; que el hecho que ahora prevalece universalmente en la naturaleza y el orden del mundo, la violenta y a menudo dolorosa destrucción de la vida, no es una ley primaria de la naturaleza, ni una institución fundada en la misma creación, sino que entró al mundo junto con la muerte en la caída del hombre, y se convirtió en una necesidad de la naturaleza en el curso del pecado. No fue hasta después del diluvio, que el hombre recibió autoridad de Dios para utilizar la carne de los animales, junto con la hierba verde como alimento (9:3); y el hecho de que, de acuerdo al punto de vista bíblico, no existieran animales carnívoros en el principio, se puede inferir de los anuncios proféticos en Is. 11:6-8; 65:25, donde se describe el cese del pecado y la completa transformación del mundo en reino de Dios, siendo acompañados por el cese de sacrificios y de comer carne, incluyendo el caso del reino animal. También se corresponden con esto las leyendas del mundo pagano con respecto a la edad de oro del pasado, y su regreso al final de los tiempos (*Gesenius* sobre Is. 11:6-8). Es cierto que se han puesto objeciones a este testimonio de las Escrituras por parte de los historiadores de la naturaleza, pero sin bases científicas. Porque aunque el hombre está capacitado por medio de sus dientes y el canal alimenticio para la combinación de alimentos vegetales y animales; y aunque la ley de la destrucción mutua prevalece en todo el reino animal de tal modo que no sólo la vida de uno es sustentada por el otro, sino «como los animales herviboros regulan el crecimiento del reino vegetal, así, el incremento excesivo de los primeros es restringido por las bestias de presa, y las bestias de presa son reguladas por los implementos destructivos del hombre (*Delitzsch*)» y aunque no sólo bestias de presa, sino evidentes síntomas de enfermedad han sido hallados entre los restos fósiles de los animales prehistóricos. Todos estos hechos no presentan prueba para afirmar que las razas humana y animal fueron constituidas para la muerte y destrucción desde su origen, o que la enfermedad y el sacrificio son anteriores a la caída. Porque, para responder a la última objeción primero, la geología no ha ofrecido evidencia concluyente de esta doctrina, que los restos fósiles de las bestias de presa y los huesos con marcas de enfermedades pertenezcan a un periodo preadámico, sino que ha sido meramente inferido por la hipótesis de varias creaciones sucesivas, de la que los geólogos ya han desistido. Es más, como incluso en el presente orden de la naturaleza el incremento excesivo del reino vegetal es restringido, no sólo por los animales herviboros, sino también por la muerte de las plantas mismas causada por el agotamiento de sus poderes vitales; así la sabiduría del Creador podría haber puesto límites al incremento excesivo del mundo animal, sin necesidad de cazadores y bestias de presa, puesto que en nuestro tiempo pierden la vida aún más animales naturalmente que por manos del hombre o comidos por bestias de presa. La enseñanza de la Escritura, de que la muerte entró al mundo a través del pecado, apenas prueba que el hombre fue creado para vida eterna, pero de ningún modo hace necesaria la suposición de que los animales hayan sido creados para existir eternamente[6]. Como la tierra los produjo por la palabra creadora de Dios, los diferentes individuos y generaciones también habrían muerto y regresado a la tierra, sin la violenta destrucción de las garras de los animales o de la mano del hombre, tan pronto como hubieren cumplido con el propósito de su existencia, esto es, reproducirse gracias a la bendición divina y perpetuar así el género humano. La decadencia de los animales es una ley natural establecida en la creación misma, y no una consecuencia del pecado, o un efecto de la muerte traída al mundo por el pecado del hombre. Al mismo tiempo, ésta se intensificó mucho más en los efectos de la caída; tanto que la decadencia natural de los diferentes animales cambió a una muerte o a un fin violento. Pero si el hombre, según su organismo actual ha sido creado para el consumo de alimentos animales y vegetales esto no implica que este organismo fue originalmente creado. Aunque en el reino animal, como existe en el presente, muchas variedades están tan organizadas que sólo viven a expensas de la carne de otros animales, a los cuales matan y devoran; esto tampoco implica que debamos llegar a la conclusión de que las bestias carnívoras de presa fueron creadas después de la caída, o a la suposición de que originalmente fueron designadas para alimentarse de carne, y que se organizaron de acuerdo a eso. Si, a consecuencia de la maldición pronunciada sobre la tierra después del pecado del hombre, quien fue designado cabeza y señor de la naturaleza, toda la creación (κτίσις) fue sujeta a la vanidad (ματαιότης) y a la atadura de la corrup-

6. Aquellos que consideran la necesidad de la muerte actual del hombre fundada en la mortandad general del mundo animal o por la naturaleza de la materia como algo absoluto confunden al ser humano con los animales e ignoran aquel sacerdocio real por medio del cual se elevó por sobre las criaturas irracionales y por lo cual ha sido dada con la destrucción de este cuerpo pecador (Rom. 7:23-25) la garantía de la vida eterna y de la resurrección (2 Cor. 5:5), *Sartorius, Die heilige Liebe*, tomo 1, pp. 48s.

ción (δουλείᾳ Rom. 8:20ss.) esta sujeción puede haber sido acompañada por un cambio en la organización de los animales, aunque la ciencia natural, que se basa en la observación de las cosas descubiertas empíricamente, no podría demostrar el hecho, ni explicar el proceso.

La creación del hombre y su instalación como gobernador de la tierra trajo a la creación de todos los seres de la tierra su fin (ver. 31). Dios vio su obra, y *he aquí que era bueno en gran manera*, es decir, todo perfecto en su clase, para que cada criatura pudiera lograr la meta que el Creador le había designado, y que cumpliera el propósito de su existencia. Por la aplicación del término טוֹב [bueno] a todas las cosas que Dios hizo, y la repetición de la palabra con el énfasis מְאֹד [muy] a toda la creación, se niega la existencia de cualquier cosa maligna en la creación de Dios, y refuta por completo la hipótesis de que la obra de los seis días meramente subyuga y encadena un impío y maligno principio que ya se había abierto camino para entrar a esta. El sexto día, siendo el último, se distingue sobre todo el resto por el artículo יוֹם הַשִּׁשִּׁי «un día, el sexto» (*Gesenius*, §111,2[a]).

Capítulo 2:1-3. El sábado de la creación

«*Fueron, pues, acabados los cielos y la tierra, y todo el ejército de ellos*». צָבָא aquí enfatiza la totalidad de los seres que llenan el cielo y la tierra; en otros sitios (véase especialmente Neh. 9:6) se aplica a la hueste del cielo, las estrellas (Deut. 4:19; 17:3), y de acuerdo a una representación incluso más tardía, también se aplica a los ángeles (1 de Reyes 22:19; Is. 24:21; Neh. 9:6; Sal. 148:2). Las palabras del ver. 1 introducen el término de la obra de la creación, y dan una mayor determinación al anuncio de los vers. 2, 3, que en el séptimo día Dios terminó la obra que había hecho, al dejar de crear, y bendiciendo el día y santificándolo. El acabar o término (כָּלָה) de la obra de la creación en el séptimo día (no en el sexto, como la LXX, Sam. y Siriaco, erróneamente lo traducen) sólo puede ser entendido considerando las cláusulas de los vers. 2b y 3, que están conectados con וַיְכַל por ו consecutiva, como conteniendo el término real, suponiendo que el término de la obra consiste, negativamente en la cesación de la obra de la creación, y positivamente en la bendición y santificación del séptimo día. El cese mismo formó parte del fin de la obra (cf. el significado de שָׁבַת en 8:22, Job 32:1, etc.). Como un maestro completa su obra sólo cuando la ha dejado como quería y deja de trabajar en ella; del mismo modo, en un sentido infinitamente más alto, Dios acabó la creación del mundo con todos sus habitantes dejando de producir cosas nuevas, y entrando al reposo de su todo suficiente eterno Ser, del cual había salido, tal como estaba, ante y en la creación de un mundo distinto a su propia esencia. Por eso al cesar de crear se le llama descanso (נוּחַ) en Ex. 20:11, y descansar (יָנַפַשׁ) en Ex. 31:17. El descanso en el que Dios entró después de que la creación fue acabada, tenía su propia realidad «en la realidad de la obra de la creación, en contraste con el descanso de la preservación del mundo, una vez que fue acabado, tenía la apariencia de descanso» (*Ziegler*, p. 27). El descanso del Creador en realidad fue «la consecuencia de su satisfacción personal con el ahora unido y armonioso, aunque multifacético todo» (*Delitzsch*) pero esta satisfacción personal de Dios por su creación, que nosotros llamamos su placer y su obra, también es un poder espiritual, que corría como una bendición sobre la creación misma, trayendo a ésta la bendición del descanso de Dios y llenándola con su paz. Esto constituye el elemento positivo en el acabado que Dios dio a la obra de la creación, bendiciendo y santificando el séptimo día, porque en éste Él encuentra descanso de la obra que por su hacer (לַעֲשׂוֹת *faciendo*: cf. *Ewald*, §280d) había creado. En ese día bendice y santifica la obra realizada por Él. El acto divino de bendecir fue una comunicación real de poderes de salvación, gracia y paz; y santificar (קִדֵּשׁ) no era meramente declarar santo, sino «comunicar el atributo de santo (קָדוֹשׁ)», estableciendo una relación viviente con Dios, el Santo, elevando a una participación en la pura y clara luz de la santidad de Dios. Sobre קָדוֹשׁ véase Ex. 19:6. La bendición y santificación del séptimo día se habría referido, sin duda, al Sábado, que después todo el pueblo de Israel debía guardar como pueblo suyo; pero no debemos suponer que el Sábado teocrático fue instituido aquí, o que la institución del Sábado fue transferida a la historia de la creación. Por el contrario, el Sábado de los israelitas tenía un significado más profundo, fundado en la naturaleza y desarrollo del mundo creado, no sólo para Israel, sino para toda la raza humana o más bien para toda la creación. Como toda la tierra está sujeta a los cambios del tiempo y la ley del movimiento temporal y al desarrollo, todas las criaturas también necesitan recurrir a periodos de descanso definidos con el fin de recuperar su fuerza y ganar nuevo poder para más desarrollo, pero también anhelan un tiempo cuando todo descanso dé lugar al bendito descanso de la perfecta consumación. A este descanso apunta el descanso de Dios después de la creación realizada (ἡ κατάπαυσις); y a este descanso, el divino σαββατισμός (Heb. 4:9), debe llegar el mundo entero, especialmente el hombre, la cabeza de la creación terrenal. Porque Dios terminó su obra bendiciendo y santificando el día en que toda la creación fue acabada. En relación con Hebreos 4, algunos padres han llamado la atención al hecho de que el relato del séptimo día no se sume como los otros, con la fórmula «y fue la tarde y la mañana»; así, *Agustín* escribe al final de sus confesiones: *dies septimus sine vespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam* [el séptimo día no tiene tarde ni ocaso porque lo santificaste para que permanezca eternamente]. Pero tan cierto que el Sábado de Dios no tiene tarde, y que el σαββατισμός que la criatura debe alcanzar al fin de su curso, no estará atado a una tarde, sino que durará por siempre; no debemos, sin más base, introducir esta verdad y profunda idea al séptimo día de la creación y esto mucho menos si afirmamos que el séptimo día de la creación es entendido en todos los textos, que basan el Sábado teocrático en este, como un día normal (Ex. 20:22; 31:17). Por lo tanto, debemos concluir que el séptimo día, en el cual Dios descansó de su obra, el mundo también, con todos sus habitantes, alcanzó el sagrado reposo de Dios para que la κατάπαυσις y el σαββατισμός de Dios fueran hechos reposo y festival sabático para sus criaturas, especialmente para el hombre; y que este día de reposo del mundo recién creado, que los padres de nuestra raza observaron en el paraíso, mientras continuaron en un estado de inocencia y vivieron en bendita paz con su Dios y Creador, fue el principio y tipo del reposo al que la creación, después que hubo caído de la comunión con Dios por el pecado del hombre, recibió la promesa de que una vez más sería restaurada por la redención, en su consumación final.

Si observamos el relato de la creación después de habernos dedicado a los diferentes versículos podemos ver que no contiene nada que contradiga su descripción del proceso real de la misma. A pesar de eso en los tiempos modernos se ha negado el carácter histórico del relato mediante argumentos filosóficos, naturistas y de la historia de las religiones, sin alcanzar un éxito científico permanente.

1. La filosofía no puede poner en duda la creación del mundo como hecho del Dios personal debido a que

la filosofía como ciencia idealista, intelectual o metafísica, aún como filosofía naturista o ecléctica, no tiene la posibilidad de reconstruir verdades históricas reales. Menos aún tiene la posibilidad de demostrar que el relato bíblico de la creación no corresponde a los criterios de la omnipotencia y sabiduría divina. Esta verificación sólo la puede presentar una filosofía que parte del reconocimiento de un Dios personal, lo cual excluye tanto al naturalismo panteísta o deista moderno de la formación del mundo como al materialismo actual. Debido a que los panteístas y los materialistas niegan la personalidad real y el poder ilimitado de Dios sobre la naturaleza no pueden entender el mundo como producto creado de la nada por el amor del Infinito. La opinión de *Fichte* de que la afirmación de una creación es un error básico de toda metafísica errada es, por sí mismo, un error básico de la especulación panteísta, la cual, aunque no niega la idea de Dios como lo Absoluto, lo hace a priori con la personalidad divina y registra la idea del absoluto como una fuerza que está por encima de la materia o como espíritu absoluto que presenta el mundo como su otro yo. Tampoco los filósofos naturistas pueden ceder en su posición de la eternidad del mundo y aceptar la creación como obra de libre albedrío del Dios personal al tratar de entender el espíritu y la materia como emisiones de una fuente divina. Los representantes del materialismo o sensualismo ni siquiera tienen la posibilidad de juzgar sobre el relato de la creación porque sólo aceptan por realidad lo que perciben. Por eso su mundo consiste en materia y fuerza en un intercambio eterno.

El Deísmo en cambio resulta más cercano a la enseñanza de la creación bíblica. No es difícil combinar la aceptación de la creación como obra divina con la fe en un Dios personal. Muchos de los deístas mayores aceptaron el relato de la creación sin mayores problemas como relato auténtico. Basándose en las nuevas enseñanzas geológicas este hecho divino fue reducido a la creación primaria, es decir, a la formación de una materia prima por la omnipotencia divina por lo cual la descripción detallada de nuestro texto no se correspondió con los resultados de las ciencias naturales exactas o fue reinterpretado a la luz de las nuevas enseñanzas geológicas. Este posicionamiento con respecto a la Escritura se basa en lo abstracto del deísmo, en el cual Dios sólo es entendido como el autor trascendente del mundo y en vaguedad o deficiencia y bajo desconocimiento completo de la inmanencia de Dios en el mundo no sólo que no se reconoce la relación viva del creador con su creación, sino que también los poderes del Espíritu Divino que vivifican al mundo son presentados como las leyes naturales fijas que coordinan aún a Dios y por lo tanto le son sobrepuestas.

El Teísmo ha entendido de una manera más profunda y correcta la esencia divina y su revelación con el mundo y ha tratado de honrar el relato bíblico de la creación. Partiendo de la fe en un Dios personal, *Chr. H. Weisse* ha presentado en el segundo tomo de su *Dogmática Filosófica (1860)* un desarrollo especulativo del problema de la creación del mundo y del ser humano, la cual trata de considerar todos los puntos principales del documento bíblico. Por otro lado *H. Ulrici* ha desarrollado en su obra *Gott und die Natur (1862)* una cosmología naturista, partiendo de los resultados de las ciencias naturales empíricas, en la cual trata no sólo de presentar la hipótesis de una fuerza que domina la materia, es decir, la existencia de Dios, como el autor de la creación de la naturaleza, sino también intentó justificar la creación de la nada como un hecho de la autodeterminación de Dios. Aunque estas teorías creacionales no se corresponden completamente con el relato de la creación, esto sucede sobre todo porque *Weisse* intercaló en su teoría algunos elementos emanatísticos y decayó así en teorías panteístas, mientras *Ulrici* se dejó influenciar por teorías panteísticas y por teorías deísticas. Pero en general la especulación filosófica sólo puede demostrar que la creación puede ser una obra de Dios, no puede constatar el proceso del mismo[7].

2. Tampoco las ciencias naturales, que no se dejan influenciar por especulaciones filosóficas y se dedican tan sólo a su área de hechos empíricos, pueden explicar la formación del universo sino sólo dedicarse a la investigación de la tierra existente y demostrar las leyes del desarrollo natural basadas en la investigación científica de su inventario actual o historicamente documentado de la creación orgánica o anorgánica y de los constantes cambios de este inventario. En todos los intentos de encontrar el principio del desarrollo de la tierra las ciencias empíricas no pueden ir más allá de alguna materia prima, de la cual surgieron las cosas, por influencia de alguna fuerza y bajo aplicación de alguna otra ley natural, desarrollandose por una serie de transformaciones hasta la forma actual. Esto es reconocido por todos los naturistas sensatos. «La cosmogonía presupone la existencia de todo el material repartido en el universo» explica *Alexander v. Humboldt*. De manera similar lo comenta *G. Bischof*: «El geólogo acepta la tierra como algo dado, sin preguntarse cómo fue hecha. Está satisfecho al investigar si originalmente fue un planeta incandescente o cubierto por agua»[8]. Pero con su determinación final y aún más con la expansión de las fronteras de sus investigaciones hasta el momento en el que la materia penetra el tiempo y espacio las ciencias naturales traspasan el sector de la investigación exacta basada en observaciones, experimentos e inducción. Todas las teorías elaboradas acerca del desarrollo del mundo son hipótesis, resultados inseguros de una ciencia exacta. Esto se puede afirmar de todas las cosmogonías, empezando por la de Cartesio y terminando con las actuales, incluyendo la hipótesis de la nebulosa de Kant-Laplace y la enseñanza basada en esta posición de los periodos de desarrollo de la tierra, la cual precedió a la aparición del hombre en la creación.

Estos periodos de desarrollo, durante algún tiempo fueron presentados por geólogos como periodos creacionales y enseñados como evidencias en las universidades de tal forma que algunos teólogos creyentes los aceptaron como verdad sin lugar a dudas e intentaron combinarlos con el relato biblico de la creación[9]. Son las conclusiones sacadas por un lado de la sucesión de diversos estratos pétreos que forman la corteza terrestre. Por otro lado son las conclusiones sacadas de los restos de animales y plantas encerrados en estos estratos, calculando primero la formación del mismo por medio de la secuencia de los demás estratos, comparando después las diferencias de los fósiles encontrados con la flora y fauna actual, llegando al resultado de que estas formaciones junto a sus organismos debieron preceder al hombre, cuya aparición cerró el proceso de formación de la

7. Para un mejor entendimiento de las evidencias históricas de las posiciones filosóficas respectivas cf. *O. Zoeckler*, «Zur Lehre von der Schöpfung. Der theistische Schöpfungsbegriff im Kampfe mit den Theorien des Materialismus, Pantheismus und Deismus», en *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, tomo IX, 1864, pp. 688-759.

8. Cf. las explicaciones de *Fr. Hnr. Reusch, Bibel und Natur,* 4ª edición, 1876, p. 45.

9. La muestra más clara se encuentra en *F.W. Schultz*, *Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel*, que basa su hipótesis de la formación del mundo en Laplace.

tierra. Esto llevó a diferenciar entre formaciones primarias, transicionales, estráticas y terciarias, mejor conocidas como formaciones primitivas, paleolíticas, mesolíticas y cenolítica, llamados así por sus fósiles azoicos, paleozoicos, mesozoicos y cenozoicos. Por lo general estas capas consisten, según su constitución petreográfica, en un sinnúmero de estructuras pétreas y lechos[10]. Pero por más razón que tenga el principio geológico de que los estratos superiores sean más tempranos que los inferiores, no es posible sacar una conclusión veraz de los encierros en los estratos pétreos acerca de la secuencia de su formación y así una suposición de una serie de periodos de formación sucesivos en tanto que la manera de la formación de estos estratos no haya sido reconocida. En lo que concierne a la manera de formación, los geólogos se han dividido en dos escuelas: los neptunistas que atribuyen todas las formaciones pétreas a sedimentaciones y los plutonistas que trazan todas las rocas no fosilizadas a la acción del calor. Actualmente los naturistas serios aceptan más y más que las teorías neptunianas y las plutonistas no bastan para explicar todas las formaciones geológicas y aceptan una mezcla entre formaciones sedentarias y eruptivas que pudieran suceder simultaneamente o sucesivamente sin poder explicar con estas teorías todos los residuos fósiles[11]. A eso hay que añadir: a) Que ni las formaciones principales ni mucho menos los diversos miembros, de los que éstos se forman, se encuentran en el orden presupuesto por el sistema sino que con relativa frecuencia se encuentran formaciones primitivas o azoicas sobre paleozoicas o mesozoicas y aún sobre formaciones terciarias[12]. b) Que las formaciones no rodean el globo terráqueo sino que en muchas regiones hay grandes zonas en las que simplemente faltan estos estratos y tanto las formaciones principales como los grupos y miembros de las formaciones no siempre se dejan distinguir la una de la otra sino que a menudo se mezclan de tal manera que no se pueden separar sus elementos minerales[13]. Por eso se ha basado la hipótesis de los periodos geológicos en la diferencia de los restos fósiles en los estratos pétreos asumiendo «que en diferentes tiempos existían diferentes organismos y que los periodos sucesivos de formación sedimentaria en cierto modo se corresponden con las creaciones de los animales y las plantas» (*Naumann, op.cit*., p. 21). Pero esta hipótesis no se puede justificar ya que en algunos casos los restos de la misma especie de la fauna y la flora fósil se encuentra en diversos estratos (*Naumann,* pp. 24ss.). Y si además de eso se observa que no se puede demostrar una transformación simultánea del caracter orgánico, es decir, del caracter general de los restos orgánicos encerrados en las formaciones alrededor del mundo, porque la situación local de la transformación no siempre fue la mejor, por otro lado pasaron grandes lapsos antes de que nuevas formaciones pudieran expandirse desde su hábitat original, y finalmente también el proceso de desarrollo de los habitantes de continentes aislados y de mares cerrados no tienen que tener la misma edad a pesar de encontrarse en formaciones cuya identidad y caracter paleontológico general es similar, se puede afirmar con suma certeza que la teoría de la creación sucesiva de las plantas y los animales o la de la transformación sorpresiva de la flora y fauna del planeta por medio de una catástrofe que transformó todo pierde su firmeza y que la geología —como lo dice *Credner*, p. 344— sólo puede demostrar «que hubo un desarrollo constante del organismo general de niveles sencillos y poco desarrollados a niveles más altos y complejos».

Con esta declaración de la geología se imposibilitan todos los intentos de combinar la enseñanza bíblica de los días de la creación con los periodos de la formación de la tierra. Si los geólogos no pueden demostrar ciertos periodos de la formación de la tierra con nuevas creaciones de animales y plantas, la teología no necesita lidiar con teorías que son abandonadas por los naturistas como insostenibles[14]. La geología tampoco puede demostrar el avance continuo del organismo completo. Además hay naturistas prominentes que dudan de la teoría de la perfección sucesiva de la creación de las plantas y los animales (cf. *Lindley*, *Hutton* y *Agassiz*, citados en *Naumann*, *op.cit.*, p. 23). La observación empírica

10. Para una orientación de estas formaciones y sus grupos cf. *Reusch*, *Bibel und Natur*, p. 205 y el cuadro de los restos fósiles de animales y plantas encerradas en estas formaciones en *Hrm. Credner*, *Elemente der Geologie*, 3ª ed., 1876, pp. 355ss.

11. Que ninguna de las dos posiciones, tanto la neptuniana como la plutoniana pueda presentar una explicación veraz de la formación de las montañas es aceptado por *Fr. Pfaff*, *Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichts*, 2ª ed., 1877, p. 426. Él mismo afirma en la p. 421: «La pregunta del origen de las formaciones pétreas es aquella que ha tenido las respuestas menos satisfactorias y que no las va a recibir tan pronto. Después de largas discusiones entre neptunistas y plutonistas seguimos estando al principio del camino que nos llevará a una solución satisfactoria». y en la p. 422: «En relación a estas preguntas, la geología se encuentra en una etapa de transición. Las teorías del plutonismo han producido una reacción a favor de los neptunistas, de la cual no se puede preveer cuál será el resultado».

12. La mayoría de los depósitos de granito son de formación menor que las silúricas y las devonicas (cf. *Naumann*, *Lehrbuch der Geognosie*, 2ª ed., 1863, pp. 250ss.), aún menores que las formaciones de lías y tiza, formadas en la edad terciaria. Si nos fijamos en otros materiales, ya que la formación del granito se atribuye en parte a erupciones volcánicas, en parte a metamorfismos, se puede encontrar en formaciones de gneis, micacita y otros sustratos de silicato cuyas situaciones petrográficas no muestran diferencias espectaculares con las formaciones primitivas, sobre las capas de la formación traumatosa silúrica e incrustadas en ésta misma, aún encima de depósitos calcáreos, de forma que no pueden ser mayores que las formaciones de lías, de indudable origen sedimentario en Sajonia, alta Franconia, Noruega, Escocia y en los Alpes en una expansión mayor. En esta situación la geología tiene que aceptar los «problemas sin solución» viéndose obligada a aceptar las formaciones viejas y nuevas de gneis, micacita y otros sustratos de silicato. De manera similar sucede con el carbón de piedra, sobre la cual desde ya se afirma que hay formaciones más antiguas y más tempranas (cf. *Naumann*, *op.cit*., pp. 530ss. y *Gust. Leinhard*, *Grundzüge der Geognosie und Geologie*, 2ª edición, 1863, pp. 190ss. y 195ss., *Pfaff*, *op.cit*., p. 553, nota 5).

13. «El hábito petrográfico de una sección en sí no tiene valor para la definición de la edad dado que las mismas areniscas y piedras calcáreas, en parte también marga, arcilla y sus conglomerados se repiten en cada formación y porque el hábito petrográfico no es igual en un depósito mayor» escribe *Credner*, *op.cit*., p. 351.

14. Una explicación más detallada así como la calificación de estos intentos de compromiso lo presentan *Zoeckler, Schöpfung en la Enciclopedia Real de Herzog* XX, pp. 734ss. y *Reusch*, *Bibel und Natur,* pp. 225ss. Aquí se puede leer no sólo acerca de la teoría de la restitución que antepone la formación geológica con sus inclusiones fósiles ante el hexámeron bíblico y explica Gen. 1:2 con una destrucción de la creación originalmente perfecta del cielo y la tierra sino también se puede leer acerca del compromiso concordial del relato bíblico con las teorías geológicas mediante la transformación de los días de la creación en periodos de tiempo de duración indefinida y se puede ver que estas teorías no son justas tanto con la afirmación bíblica como con las verdades geológicas. Por eso sólo quedó el compromiso ideal que desiste de presentar una compatibilidad entre la Biblia y las enseñanzas geológicas y acepta el relato histórico de Gen. 1 como la presentación simbólica de la idea realizada en la creación de una sucesiva diferenciación de elementos primarios en sus diversos órdenes, clases y tipos de criaturas que se encuentran en el mundo. Estos intentos de compromiso ya sólo tienen el interés histórico de hacer lucir bien a las enseñanzas geológicas de la formación del mundo.

sólo ha demostrado que hay fósiles de formas inferiores en diversos estratos pétreos y terrestres, en otros en cambio hay fósiles de formas superiores. Pero la geología como ciencia exacta no tiene la posibilidad de afirmar si las formas inferiores sólo existieron en los periodos tempranos del desarrollo del mundo y las superiores más tarde si se acepta el hecho de que ni las formas de incrustaciones ni los restos organicos en estas capas presentan un punto de partida para la definición del tiempo de su formación. Así como los géneros y las clases de plantas y animales existen actualmente juntos, de manera similar pueden haber sido formadas al mismo tiempo o uno después del otro, tal como lo presenta el relato bíblico al crear las plantas antes de los animales y después los diferentes tipos de animales en el cuarto día de la creación. Si las ciencias naturales niegan esta afirmación de la Escritura, éstas rebasan los límites de la ciencia exacta. Por inducción de lo empíricamente conocido no se puede deducir una formación creacional del mundo anorgánico y mucho menos la creación del hombre. El principio de que las leyes naturales sean inalterables y que hayan regido desde un principio de tal forma como aún rigen, sólo tiene validez para el desarrollo temporal de las cosas pero no puede ser transferido a la formación de organismos y seres vivientes. Y aunque no es posible negar principalmente que Dios haya organizado el orden creacional de la naturaleza orgánica, la formación de organismos únicos y seres vivientes según ciertas leyes, no han sido presentados hechos tanto por investigaciones geológicas y paleontológicas de la tierra o de otras ramas de las ciencias naturales, que demuestren claramente que las diversas partes del universo o aún de la tierra hayan sido formadas en quién sabe cuánto tiempo. Todo lo que ha sido presentado en éste ámbito está en relación con las insostenibles teorías de la formación geológica o se basa en diversas hipótesis, cuya evidencia no está demostrada.

En relación directa con esta teoría de los periodos creacionales se encuentra la afirmación de que la muerte reinaba antes de la aparición del ser humano y así antes del pecado. Ésta se basa en que hay enormes cantidades de fósiles en diversos estratos terrestres que datan de tiempos en los que todavía no existía el género humano y que dan testimonio del poder de la muerte antes de los días del hombre[15]. Porque la razón principal en la que se basa esta teoría de que los animales enterrados en la capa terciaria vivieron y murieron antes del hombre es una hipótesis que caducó en el momento en el que los naturistas renunciaron no sólo a la afirmación de los periodos creacionales geológicos sino también a la opinión de que el hombre fue formado simultáneamente con los géneros animales actuales. Acerca de esta última opinión *G. Leonhard* afirmó lo siguiente: «La gran cantidad de restos de mamíferos extintos y la falta total de restos humanos en las sedimentaciones diluviales eran antes presentadas como la diferencia paleontológica de la última de las formaciones aluviales o recientes. Pero esta diferencia está en continua desaparición. No sólo que la opinión de la alta edad de algunos mamíferos (como p. ej. el Elephas Primigenius) está decayendo por causa de los nuevos descubrimientos científicos, sino que se han encontrado restos humanos en las mismas localizaciones en las que han sido encontrados restos de mamíferos extintos, aunque actualmente se encuentran bajo capas de tierra, y que en ese entonces vivieron con el hombre» (*G. Leonhard*, *op.cit.*, p. 34). Esto lo secundan actualmente todos los naturistas de tal manera que actualmente se afirma: «en lo que corresponde a la aparición del hombre, si existió en la edad terciaria o después, esta pregunta sigue sin solución. Lo que si se puede asegurar es que el hombre vivió junto a mamíferos extintos del periodo glacial o diluvial[16].

Aunque la teoría de la descendencia y la transmutación de *Charles Darwin* apoyó fundamentalmente el cambio de opinión de los geólogos en lo que corresponde a la formación prehistórica del mundo, no fue la causa de ésta. Darwin, que presentó su teoría basada en la enseñanza de Lamarck en su obra del Origen de las Especies en el reino vegetal y animal[17] en la que afirma que todas las plantas y animales son descendientes de cuatro o cinco ramas originales y que todas son especies de una sola forma original, presenta una contradicción aún mayor a la enseñanza bíblica que las enseñanzas de la formación geológica. Sin tener en cuenta la tendencia básica de cambiar al Dios personal como el creador del mundo por leyes naturales mecánicas, las cuales afirman muchos adeptos de esta teoría, la teoría de que Dios al principio creó tipos y formas de existencia individual de las cuales evolucionaron de manera natural durante millones y miles de millones de años la flora y la fauna actual, bajo aplicación de las normas naturales, se basa en una apreciación deística que no puede concordar con el teísmo específico de la Escritura, una clara contradicción de la afirmación bíblica de que Dios creó tanto la hierba, las plantas y los árboles frutales como los peces, animales marinos, aves y animales de campo según su especie. Pero a pesar de la aprobación que esta teoría encontró entre los naturistas modernos, sobre todo entre los materialistas y ateistas, no es más que el resultado científico de investigaciones exactas basadas en observación y experimentación. Hasta ahora no se ha podido demostrar la evolución de una sola especie animal o vegetal por medio de selección natural sino sólo la formación de variedades de especies por medio del cultivo artificial hecho por hombres aunque todavía se duda de la persistencia de estos experimentos[18]. La descendencia del hombre de una base animal a través de la evolución de un grupo de simios o de seres simiacos no puede ser postulada científicamente. La diferencia entre animal y hombre no radica en la constitución física del hombre ni en la espiritualidad, autoconciencia, religión y lenguaje sino se basa en la razón más profunda, en la combinación de cuerpo y alma, en la unidad espiritual y personalidad propia, de la cual resulta la capacidad de desarrollo y la superioridad del género humano sobre todo el mundo animal[19].

15. Cf. *J. Frohschammer*, *das Christentum und die moderne Naturwissenschaft* 1864 y el escrito *Der vor der menschlichen Sünde liegende Tod en Evangelische Kirchenzeitschrift*, 1868, núm. 97ss.

16. Cf. la presentación de las nuevas discusiones sobre las huellas de una existencia humana en la prehistoria geologica en *Reusch*, *Bibel und Natur*, pp. 270ss. y *Pfaff*, *Schöpfungsgeschichte*, pp. 626ss.

17. *Darwin*, *On the origin of species by means of natural selection*, London 1859.

18. En lo que respecta a la teoría de la descendencia y las posiciones adversas a esta cf. *Reusch*, *op.cit.*, pp. 352ss. y *Pfaff*, *op.cit.*, pp. 677ss.

19. El ser humano difiere corporalmente de los simios por su caminar erguido, la estructura de los brazos y manos, de las piernas y los pies, la forma del cráneo y la cara, la masa absoluta y el peso del cerebro, en la diferenciación del desarrollo corporal, al iniciarse la madurez sexual (tempranamente) y la duración de la vida es más corta. Estas diferencias corporales se convierten en un abismo al entrar en juego la actividad cognitiva, la autoconsciencia, el pensar razonable, el lenguaje y la religión que jamás serán presentadas por otra criatura. Cf. *Georg Gerland*, *Antropologische Beiträge* I, 1875, pp. 163ss. y en lo que respecta a la historia de las teorías modernas de la hipótesis de los pitecoides cf. *Reusch*, *op.cit.*, pp. 416-458.

3. Los argumentos de la **historia de las religiones** que son presentados contra el caracter histórico del relato bíblico de la creación se basan en las circunstancias que encontramos en casi todos los pueblos de la antigüedad, teorías más o menos desarrolladas del desarrollo del mundo (cosmogonías), al principio bajo el manto poético del mito y después, al menos entre los hindúes y los griegos en sistemas filosóficos tan desarrollados y multifacéticos como los sistemas mismos. Estas cosmogonías de diferentes culturas que se diferencian histórica y geográficamente comparten muchos rasgos fundamentales que se dan facilmente al observar y reflexionar acerca de las afirmaciones conjuntas del mundo común a pesar de que la cita directa no siempre se pueda negar (*Dillmann*, *Génesis,* pp. 3ss.). Como ejemplo puede servir la formación de la tierra saliendo de un estado caótico.

Pero este juicio no se confirma cuando se observa con detenimiento el contenido y la naturaleza de estas geogonías, comparando cuidadosamente no sólo el parecido mayor o menor de los textos sino también sus contextos históricos y su relación con el texto bíblico.

El mayor parecido al relato mosaico se puede encontrar en las sagas persas antiguas y en las etruras. Según la enseñanza eránica o persa, transmitida en el Avesta y más detalladamente en el Bundehesh, Ahura-Mazda creó en cooperación con los amshaspand el mundo en seis periodos temporales: a) el cielo en 45 días, b) el agua en 60, c) la tierra en 75, d) los árboles en 30, e) los animales en 80 y f) los hombres en 75 días, formando así los 365 días del calendario solar. Después de cada acto creacional Ahura Mazda tuvo un tiempo de descanso y de celebración junto a los amshaspand, a los cuales están santificados seis tiempos festivos (Gahanbârs) durante todo el año. La similaridad de esta enseñanza de la creación con el relato de Gen. 1 salta a la vista. Las divergencias principales, la falta del primer y cuarto día de la creación (creación de la luz y de los astros) y la repartición de las obras creacionales al transcurso del año solar, se deben a la contemplación eránica de la relación del mundo espiritual con el terrenal así como la importancia que tiene el año solar en el parsismo. Según la saga eránica la creación del mundo espiritual fue antepuesta a la creación terrenal, la historia del mundo fue calculada en 12.000 años y combinada de tal manera con el zodiaco que se podía asignar a cada símbolo de éste la regencia por 1.000 años[20].

Así como la definición de la duración de la creación fue puesta bajo el dominio del zodiaco, que se basa en la suposición de una influencia de los astros en la tierra, al parecer no se formó en Erân sino que se tomó de los babilonios, donde los astros tuvieron una gran influencia en el mundo de los tiempos antiguos (cf. *Spiegel*, *op.cit.*, p. 502) así la división de la creación en seis periodos temporales con un tiempo de festejo después de cada obra finalizada sin lugar a dudas fue tomada de la enseñanza bíblica de la creación (cf. *Spiegel*, p. 444). En un grado mayor se puede afirmar esto de la saga etrurica que Suidas bajo los Tirrenos narra de una obra histórica que escribió παρ' αὐτοῖς ἔμπειρος ἀνήρ [para ustedes un hombre versado]. Según esta saga Dios creó el mundo en seis periodos de 1.000 años: En el primer milenio el cielo y la tierra, en el segundo la cúpula celeste, en el tercero el mar y las demás aguas de la tierra, en el cuarto el sol, la luna y las estrellas, en el quinto los animales del aire, del agua y de la tierra y en el sexto al hombre. La tierra existirá durante 12.000 años, el género humano existirá por lo tanto durante 6.000 años. En la versión actual de Suidas esta saga creacional ha sido modificada sin lugar a dudas siguiendo fuentes judías y cristianas.

También la cosmogonía relatada por *Diodoto Sic*. I, 7 (cf. *Eusebio de Cesarea*, *Praeparatio evangelica* I:7) data de tiempos tardíos, que puede aún ser calificada de egipcia ya que presenta en su identidaad esencial (tomo I, 10ss.) el contenido cosmogónico de los egipcios. Según ésta, el cielo y la tierra al principio existieron sin separaación alguna. En un momento un viento autoimpulsado separó los elementos que originalmente se encontraban en el caos. Los elementos ligeros y fogosos se separaron a las regiones altas y formaron los astros, los elementos más pesados y lodosos descendieron y formaron la tierra y el mar. Por medio de su calor los rayos solares hicieron que la tierra suave y lodosa produjera animales y según el elemento que prevalecía (el gaseoso, terroso o líquido) se formaban habitantes del aire, la tierra y el mar. Estos habitantes se reproducían por unión mutua. En sus puntos principales la narración coincide con la metamorfosis de Ovidio, lo cual permite asumir que el texto debe ser bastante joven. La única diferencia radica en que Ovidio presenta a un solo dios que forma del caos la tierra organizada. El hombre es creado a imagen de los dioses y declarado regente de la tierra. Ambos relatos no podrían existir sin las cosmogonías elaboradas en el cercano oriente.

Sin lugar a dudas los mitos y las leyendas cosmogónicas de los fenicios son mayores, relatos que fueron extractados de los escritores de sagas Sanchuniathon y Mochos por el Alejandro polihistórico. Estos extractos se volvieron a usar en los extractos de *Eusebio de Cesarea* en su *Praeparatio Evangelica,* tomo I, 10. Según una de las historias el viejo espíritu (πνεῦμα) que al principio se presentó como viento oscuro (κολπία = קול פיח) que soplaba sobre la materia primitiva caótica (βάαυ = בהו) y que por medio de un movimiento interno producía un anhelo (πόθος) en sí, con la materia surgiendo así primero el lodo primitivo (μώτ) que guardaba en sí la semilla de todas las cosas. Además se formó el cielo en forma de huevo (ὠόν) que se dividió en cielo y tierra surgiendo del Μώτ el sol, la luna y las estrellas y, al ser calentados por estos el mar y la tierra fue iluminado el aire y se formaron los vientos, las nubes, los relámpagos y los truenos. Despertados por el tronar se movieron los seres animados en la tierra y el mar, masculinos y femeninos así como los hombres primitivos Αἰών y Πρωτογονος, de los cuales surgieron Γένος y Γένεα, poblando primero la región de Fenicia. Según la otra saga de Mochos Χαός Πνευμα y Μώτ fueron intercambiados por Ἀήρ, Αἰθήρ y Οὔλαμος, es decir עולם, el tiempo indefinido, de los cuales Χουσωρος (el inaugurador) por autocreación formó el ὠόν. cf. *Mo-*

20. Según esto, el mundo estuvo durante 3.000 años después de su creación bajo el signo del cordero, el carnero y los mellizos sin haber sido habitado por el hombre y pasó el tiempo en el cielo. Inmediatamente después del vencimiento de este periodo fue puesto en el lugar en el que se encuentra ahora. Pero en los siguientes milenios, bajo el dominio de los signos del cáncer, el león y la espiga, la situación de la tierra tampoco cambió mucho, periodo en el que el Gayô-maretano (el hombre primitivo), del cual descienden todos los hombres, y el toro primitivo se encontraban en ella sin ningún tipo de enemistad. Después de que la mitad de los 12.000 años pasara en dicha absoluta, empezó la intrusión del principio maligno bajo el signo de la libra, o sea la batalla que perdura ininterrumpidamente en el mundo de tal manera que en los siguientes 1.000 años, bajo el signo del escorpión, alcanzó el poder el malo Dahaka, el dragón o la serpiente original diabólica. Ya al final del milenio siguiente, es decir al final del 8º milenio y con la aparición de la ley, el periodo místico de las sagas se transfoma en tiempos más serios. En estos periodos místicos la semana no tenía importancia de manera que la creación del mundo terrenal sólo podía ser contado por años. Más acerca de este tema cf. *Burnouf, comment. sur le Yaçna*, pp. 294-334, y sobre todo *Fr. Spiegel, Alterthumskunde* I, 1871, pp. 454ss. y 501ss. y *Windischmann, Zoroastrische Studien,* 1863, pp. 147ss.

vers, *Hallesche Encyklop (*Art. Fenicia) y *Ewald*, *über die phönizischen Ansichten von der Weltschöpfung*, Gotinga 1851). A pesar de la comprensión emanatística de estos mitos no se puede ignorar la proximidad en los elementos del relato creacional hebreo, como por ejemplo la caótica materia primitiva y el espíritu que soplaba cual viento oscuro, del cual fueron formados en su orden los astros, los seres animados de la tierra y los hombres. A pesar de la cercanía entre los textos no se puede afirmar que el relato bíblico haya sido copiado. Es más probable que junto a la mitología fenicia surgieron los mitos babilónicos, de los cuales existieron más que los transmitidos por Berosus.

Según la cosmología babilónica de Berosus, a la cual se refirió Alejandro Polihistor en los extractos de *Eusebios* en *Chronicon*[21], hubo un tiempo en el que todo consistía en oscuridad y agua y seres monstruosos vivían en ella. Una mujer (Homoroka, *Eusebio* la llama Harkaja) regía; su nombre caldeo era Thalatth y en griego Θάλασσα. Vino Bel y cortó a la mujer en dos partes. De la primera parte hizo el cielo y de la segunda la tierra y ordenó todo sucumbiendo los seres monstruosos debido a que no soportaban la luz. Al ver Bel que la tierra estaba vacía pero infértil ordenó a uno de los dioses que le cortara la cabeza, mezclara la sangre con la tierra y formara así al hombre y a los animales, capaces de soportar la luz. Bel por su parte había finalizado las estrellas, el sol, la luna y los 5 planetas. Dejando a un lado a los seres monstruosos (hombres con 2 o 4 alas y caras dobles o con 2 cabezas, con piernas y cuernos de carnero, con pie de caballo, toros con cabezas humanas, caballos con cabezas de perros, etc.) que poblaban al principio la oscuridad y el agua, nos encontramos aquí con el caos oscuro que fue dividido por la luz para hacerlo habitable, la creación del hombre y de los animales de la mezcla entre la tierra y la sangre de Bel y la creación de los astros por Bel.

Algunas reminiscencias de los mitos del oriente próximo encontramos en la cosmogonía helenista de *Hesiodo* (*Theogonía* 116ss.). Según ésta los primeros seres que salen del caos como seres primitivos fueron el trío Gaea, Tartaros y Eros (Tierra, Abismo y Amor, el principio de todo). Después salió el duo Erebos y Nyx (oscuridad y noche, los que engendran a Aether y Hemera, luz celestial y día). Gaea da a luz sin intervención de alguien a Uranos (el cielo estrellado y sede de los dioses) y las montañas y a Pontos y Pelagos (el abismo marítimo). Después de haber sido fecundada por Urano da a luz a Okeanos (el mar que rodea la tierra, a la vez la fuente de todos los ríos) y al resto de los titanes, de los cuales proviene Zeus, el grupo de los dioses del Olimpo y los hombres.

Finalmente la cosmología hindú, descrita en el libro de la ley de Manu I,5 es una de las más antiguas y completas. Según ella el universo fue una oscuridad indescifrable, indiscernible y caótica hasta que el espíritu general que se engendró a sí mismo desplazó la oscuridad y se decidió con razón propia a crear a los diferentes seres. Primero creó el agua, en la cual colocó una semilla que se convirtió en un huevo que relucía áureamente y en el cual se formó Brahma. Después de haber pasado en el huevo un año brahmático (según los intérpretes 3.110.400.000.000 años humanos) dividió con el pensamiento el huevo en dos partes. De esta formó el cielo y la tierra y entre ellas la atmósfera, las ocho regiones celestes y las fuentes insecables de agua y sigue creando los seres individuales. De manera similar se relata la creación en el Mahâbhârata y en el Purâna, sólo que en estos se describe detalladamente el surgimiento de los diferentes seres del pensar de Bel y se lo organiza en cierto número y orden. También en esta ficción fantástica hay residuos de la mitología del oriente próximo: El espíritu que espanta el caos y la oscuridad, creando la luz y el agua con las semillas de todos los seres y divide el huevo primitivo en cielo y tierra.

Si consideramos que todas las cosmogonías que datan de los tiempos más antiguos están llenas de ideas teogónicas y mitológicas no podemos considerarlas como teorías «que surgieron a lo largo del tiempo histórico y tienen su inicio en el desarrollo del conocimiento del espíritu humano. Una vez alcanzado cierto grado de madurez, no puede dejar de analizar las verdades experimentadas en el mundo visible y avanzar hasta las razones y fuentes que están más allá de su experiencia y formar para sí una ideología propia». Esto sólo se puede afirmar de las teorías de la creación de los filósofos griegos[22] y del purâna hindú, no de los mitos y leyendas del cercano oriente. El origen de estas se encuentra en el tiempo prehistórico o en el periodo mítico de los pueblos y su desarrollo es más bien una expresión de una ideología religiosa de una civilización que producto de la reflexión y una teoría de las razones del todo mundial. Los últimos descubrimientos arqueológicos en Babilonia y Asiria nos presentan testimonios muy buenos.

En las excavaciones de los restos de Nínive, destruida hace 3.000 años no sólo se han encontrado restos de palacios reales asirios y otro tipo de edificios monumentales que fueron decorados con imagenes de la mitología y la historia babilónico-asiria y cubierta por innumerables epígrafes que glorifican los hechos gloriosos de estos reyes. Sobre todo se ha encontrado en el palacio del penúltimo rey asirio Assurbanipal (rigió alrededor de 670 a.C.), conocido en Grecia como Sardanapal, la biblioteca real consistente en más de 10.000 tablillas de arcilla escritas con letra cuneiforme que nos presenta una imagen visible de la vasta literatura asiria y caldea. En muchas de estas tablillas, mayormente destruidas o descubiertas en fragmentos, se pueden encontrar algunas variaciones de la mitología caldea o la saga de la historia primitiva, de las cuales algunos se parecen a la historia presentada por Beroso. *George Smith* encontró allí fragmentos de una saga diluvial y creacional de los animales y de la creación y la caída del hombre pero que, similar a la historia del diluvio, coinciden extraordinariamente con el relato bíblico. La diferencia radica en que éstos son más detallados y narran la batalla entre los dioses y los poderes del mal. Además se puede ver en uno de los antiguos cilindros babilonios la imagen de un árbol sagrado con dos personas sentadas una a cada lado, extendiendo la mano hacia el fruto del árbol, mientras que una serpiente se ondulea detrás de una de las personas. Es difícil no interpretar aquí una imagen de la caída del hombre[23]. Aunque los ejemplares encontrados

21. Este texto sólo es presentado en fragmentos por *Syncelo* y en una traducción arménica. La traducción del armenio al alemán hecha por *Petermann* se encuentra en *Mrc. v. Niebuhr*, *Geschichte Assurs und Babels*, pp. 482ss. y según *Eusebio de Cesarea*, *Cronicón* editado por *A. Schoene* y *los Fragmentos de Beroso* editados por *Müller*, en *G. Smith*, *Chaldäische Genesis*, traducido por *Delitzsch*, pp. 38ss.

22. Cf. acerca de esto *Zoeckler*, *Schöpfung en Herzogs Realencyklopaedie* XX, pp. 724ss.

23. Cf. El relato transitorio sobre el descubrimiento de una versión diluvial por *Dr. Buddensieg*, en *Jahrbücher für deutsche Theologie* XVIII, 1873, pp. 69ss. y el cuadro completo y la publicación de los fragmentos encontrados por Smith que contienen fragmentos de sagas y mitos caldeos prehistoricos en *George Smith Chaldäische Genesis. Keilinschriftliche Berichte über Schöpfung, Sündenfall, Sintfluth, Thurmbau und Nimrod, nebst vielen anderen Fragmenten ältesten babylonisch-assyrischen Schrifttums; mit 27 Abbildungen. Autorisierte Übersetzung von Hermann Delitzsch, nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen von Friedrich Delitzsch*, Leipzig 1876.

de las leyendas del Génesis fueron escritos durante el reinado de Assurbanipal, no son originales sino definidos explícitamente como copias de textos babilónicos más antiguos. Lamentablemente no se ha descrito el tiempo en el que los originales fueron escritos, pero calificando el estilo, el idioma y otras características se lo puede datar en el tiempo del auge de la literatura caldea antigua, cuando rigieron independientemente generaciones reales autóctonas en las ciudades de Ur, Karrak, Larsa y Akkad, poco antes de la imposición de reyes extranjeros a los cuales Beroso llama árabes, esto es entre los años 1200 y 1500 a.C. (según *Smith*, *op.cit.,* pp. 21ss.). Aún en caso de que los documentos originales fueran un poco más tempranos, esto nos permite afirmar que las sagas, tal como son presentadas en las diferentes obras y aunque difieran en detalles, es decir, sufrieron algunos cambios, existieron antes de la fijación escrita como tradiciones orales durante largo tiempo (*Smith*, p. 29). El hecho de que también encontremos epígrafos en ladrillos y sellos cilíndricos que daten del tiempo de Uruk, el rey de Ur, cuyo reinado probablemente fue alrededor del año 200 a.C. es un argumento para la antigüedad de los mismos. Nos encontramos aquí en el tiempo, en el que —según el cálculo bíblico— Abraham emigraba de Ur de los Caldeos a Harán para asentarse en Canaán.

Del hecho de que en ese tiempo ya existían las leyendas creacionales y diluviales no se puede deducir que las mismas surgieran en esos lugares y que Abraham haya recibido las sagas prehistóricas hebreas de los babilonios. Esta opinión moderna, presentada por el racionalismo, es tan infundada como la teoría de *Schrader* (*Theologische Studien und Kritik,* 1974, pp. 343ss.) acerca del origen de la semana de los siete días. En esta teoría no se afirma nada más que esta semana de siete dias, que en la tradición hebrea consta como premosaica, quizás es igual de antigua entre los arameos y ambas naciones la recibieron de Caldea, lugar del que esta tradición por un lado llegó hasta los Himyares y por consiguiente hasta los etíopes, por otro lado a través de los judíos a los árabes y probablemente a los romanos y a los germanos cristianizados. Pero si, debido al hecho de que la semana de los siete días también se encuentra en la cultura china y peruana y por otro lado no se registra en culturas antiguas porque la semana egipcia y griega tenía diez días y la romana ocho y además *Schrader* concluye que la semana de los siete días no data de la prehistoria sino que fue organizada independientemente por diversas culturas, dividiendo el mes lunar en cuatro partes de siete días, esta conclusión no es correcta porque en el año 1869 *Smith* encontró un calendario asirio en el cual cada mes es dividido en 4 semanas y los septimos días están marcados para no trabajar en ellos. Según este calendario no caben más dudas de que el séptimo día de la semana era el día de descanso en Asiria. *Delitzsch* demostró en un registro de sinónimos caldeao que el nombre de ese día era «Sabbat» (cf. *Chaldäische Genesis*, p. 300) y que el Sabat es tan antiguo como la semana de los siete días. ¿De dónde obtuvieron los asirios el sabbat o la fiesta del séptimo día como día de descanso? Obviamente no lo aprendieron de los israelitas deportados a su país después de haber conquistado el reino de las 10 tribus. Más bien hay que suponer que lo recibieron, junto a la semana de los siete días, de Babilonia y Caldea. Con el mismo derecho se puede hacer valer el argumento contra el origen prehistórico de los siete días como la organización de los cuartos de luna. Tampoco se puede afirmar con certeza el origen de la semana de los siete días de los chinos y peruanos porque nos faltan informaciones seguras sobre los orígenes y los principios de la cultura de estos pueblos. La introducción de la semana de los siete días en la cultura egipcia y griega y la de los ocho días en la cultura romana.

Si prescindimos de las informaciones del Génesis no nos es posible reconstruir el origen de las ciencias, la literatura y el arte de los pueblos más antiguos de Asia hasta el tiempo del cual nos quedan unos monumentos en Caldea. La prehistoria babilónica se pierde junto a la de otras naciones en las penumbras del tiempo mítico. No es posible recontruir el ciclo semanal de siete días con uno de descanso en el séptimo día. Tampoco lo es la Edda escandinavia. Esta saga alude más bien a una tradición de nuestra prehistoria cuyas raíces se encuentran en el relato de la creación del mundo en siete días narrado en Gen. 1:1. Las paralelas que presentan tanto la literatura babilónica como las muchas sagas de otros pueblos en relación a las informaciones del Génesis provienen de una fuente común que debemos buscar en la generación prehistórica. Esta fuente es la tradición que los padres primitivos se llevaron a su tierra al ser separados y que fue aumentada con sus experiencias y multiplicada haciendo uso de su memoria. Con la creciente alienación de Dios y el crecer de la idolatría, la imagen tradicional de la vida primitiva se enturbió más y más y fue remodelada y desarrollada mitológicamente, mientras que el pueblo que permanecía en comunión con Dios, el creador y regente de la tierra, y vivía la adoración del Dios verdadero cuidaba del conocimiento puro de Dios con ayuda de la tradición de los padres, siendo protegido ante la enturbiación y la deformación por parte de influencias mitológicas. Es precisamente esta diferencia entre el desarrollo espiritual y religioso de los géneros más antiguos del mundo, no sólo a partir de su influencia purificadora y transformadora que la nueva fe mosaica tuvo en la manera de pensar del pueblo israelita. Ésta es la base de la preferencia general de la tradición bíiblica ante los mitos y las sagas paganas.

Esto vale para las experiencias que tuvieron los antiguos pero no vale para la creación del universo, la formación de organismos y seres vivientes y la creación del mundo que no es objeto de experiencias humanas. Pero por eso no debemos ver el relato bíblico de la creación ni los mitos y sagas no bíblicas como productos de la especulación humana sino que debemos deducir ambas cosmogonías de una tradición común que se basa en la revelación divina, obtenida por los primeros hombres. El relato bíblico no se atiene —como lo afirma Hofmann (*Schriftbeweis* I, p. 265)— «únicamente al sector que era conocido al hombre por su naturaleza crecional». Por eso podríamos tildarlo como la expresión del conocimiento que el primer hombre tenía de lo que precedía a su existencia y que podía tener sin la necesidad de una revelación especial, si la realidad del mundo se le presentaba tan clara y transparentemente, tal como nos lo hace creer el relato bíblico. El ser humano podría haber entendido la creación de la naturaleza, la naturaleza presente y quizás aún la casualidad entre éstas. Pero jamás habría reconocido la creación de ésta en un lapso de seis días, el escalonamiento de la obra creacional y la bendición y santificación del séptimo día. El documento creacional del Génesis no sólo contiene la realidad transformada en historia sino el relato de una obra de Dios, la cual antecedió a la existencia del hombre y a la cual le debe esta misma. Los hombres sólo podían saber de esto por revelación divina y el testimonio de esto no ha desaparecido ni siquiera en las cosmogonías paganas ya que todas ellas atribuyen la creación y formación del mundo a una deidad y presentan diferentes secuencias que sólo se puede entender en base a tradiciones antiguas, por más que esta tradición haya sido enturbiada y deformada mitológicamente por un encubrimiento de la

conciencia de una deidad. Tal como lo afirman *Kurtz* (*Geschichte des Alten Bundes* I, p. 45) y *J.P. Lange*, e.o., esta revelación divina del proceso creacional no fue transmitida al primer hombre por medio de una visión profética. La obra de los siete días no es la cantidad de tablas profetico-históricas que se desenvolvió ante el ojo vidente del profeta, sea el primer hombre o el narrador. El relato del Génesis no presenta ni el menor rastro de una visión, no es un cuadro creacional en el que cada pincelada delata al pintor y cada trazo al historiador. Simplemente se presenta como narración histórica que no podemos reinterpretar como una visión, similar al relato del pecado original, el paraíso, etc. Debido a que Dios no se reveló al primer hombre con visiones sino que se comunicaba con ellos cara a cara, se revelaba su voluntad y, después de la caída, les anunciaba el castigo (2:16ss.; 3:9ss.) y aún hablaba con Moisés «cara a cara como un hombre con su amigo, hablando frente a frente (Ex. 33:11; Deut. 5:4; Num. 12:8), no debemos tratar de imaginarnos la manera de instruir a los primeros hombres acerca de la creación y tampoco la manera del trato mutuo, en el cual fungía como creador y padre de ellos como sus criaturas o hijos. Lo que Dios les había revelado lo transmitían con todo lo relevante que experimentaban y aprendían a sus hijos y descendientes. Esta tradición fue preservada por la generación de los creyentes en recuerdo fiel. Aún durante la confusión de lenguas y el cambio de idiomas no cambió el contenido. Tan sólo fue transformado al nuevo idioma semítico que estaba en formación, multiplicándose de generación en generación por medio del conocimiento y la adoración del Dios verdadero hasta llegar a ser, por medio de Abraham, patrimonio espiritual del pueblo elegido y redactado por escrito. No es posible definir el tiempo en el que fue realizada la fijación escrita. Esto puede haber sucedido en el tiempo patriarcal, seguramente antes de Moisés, quien incluyó este documento en la Torá de Israel.

Los argumentos presentados por la crítica moderna contra este concepto del documento bíblico se basan en parte en conceptos errados del motivo y del significado del relato creacional. En parte también se basan en las posiciones deísticas, naturalísticas y aún antiescriturales acerca del estado espiritual y religioso del primer hombre. Uno de los conceptos errados son las afirmaciones que las enseñanzas acerca del problema creacional y el transcurso de la creación carecían de sentido y propósito, que los detalles del proceso no tienen nada en común con lo que respecta al temor a Dios, el reconocimiento de Dios, una vida piadosa y el reino de Dios y que no sabíamos que esta revelación especial, tal como está redactada en la Biblia, jamás podría servir para rellenar el vacío del testimonio histórico del pasado o para la enseñanza de preguntas físicas (*Dillmann*, *Genesis*, 2s.). En cambio bastará recordar dos hechos, por un lado que en toda la Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se puede observar que la creación del mundo y de todas las cosas y los seres con el fundamento del conocimiento correcto de Dios y la fe en el Dios personal, el creador, sustentador y regente del mundo y de los hombres tiene su mejor apoyo en esta enseñanza fundamental. Por otro lado hay que recordar que el documento creacional presentado en Génesis no fue escrito para responder a preguntas de física o llenar los vacíos del testimonio histórico del pasado. Los demás argumentos que tales cosas como el problema creacional y el orden de la creación pertenezcan a las preguntas especiales que pueden ocupar el espíritu humano y que muchas cosas, tales como la formación de los idiomas, el desarrollo de la capacidad de razonamiento y la amplia experiencia debían haber existido antes en el mundo, aún antes de la aparición de un entendimiento de tales preguntas, y aún más, antes de que existiera la idea de una revelación porque sólo a los que buscan y a los que necesitan les es revelado algo. Son pues estos argumentos que se basan en que los primeros hombres entraron en el mundo en un estado más simio que humano y que primero tuvieron que inventar con esfuerzos la religión y el idioma hasta desarrollarse tanto que podían razonar acerca del inicio del mundo. Pero por más moderna que sea esta posición, no puede ser justificada, al igual que la teoría de la descendencia humana de los simios.

Capítulos 2:4-4:26. Historia de los cielos y la tierra

Contenidos y encabezado

El relato histórico del mundo, que comienza cuando la obra de la creación fue terminada, es introducido como la «Historia de los cielos y la tierra», y se trata en tres secciones: a) de la condición original del hombre en el paraíso (2:5-25); b) de la caída (cap. 3); c) de la división de la raza humana en dos géneros diferentes en lo que concierne a su relación con Dios (cap. 4). Las palabras «*esta es la historia de los cielos y de la tierra cuando fueron creados*» no son el epílogo de la historia de la creación (caps. 1:1-2:3) sino que forman el encabezado de lo que sigue. Esto nunca habría sido disputado, si no se hubieran preconcebido opiniones con respecto a la composición del Génesis que obscurecieron la visión de los comentaristas[24]. El hecho es que en todo otro pasaje en que la fórmula אלה תולדות (זה ספר ואלה) [(este es el libro y) estos son los orígenes] aparece (diez veces en Génesis; también en Num. 3:1; Rut 4:18; y 1 de Crón. 1:29), se utiliza como encabezado, y que en este pasaje el verdadero significado de תולדות excluye la posibilidad de ser un apéndice a lo que le precede. La palabra תולדות, que es usada sólo en el plural, y nunca aparece excepto en estado constructo o con sufijos, es un sustantivo *hiph'il derivado de* הוליד, y significa literalmente la generación o posteridad de cualquiera, entonces el desarrollo de estas generaciones o de sus descendientes; en otras palabras, su desarrollo, o el relato de lo que les sucedió y lo que realizaron. En ningún ejemplo es la historia del nacimiento u origen de la persona nombrada en genitivo, sino siempre el relato de su familia y su vida. De acuerdo a este uso de la palabra, no podemos entender por historia de los cielos y la tierra el relato del origen del universo, puesto que de acuerdo a la perspectiva bíblica las diferentes cosas que conforman los cielos y la tierra no pueden ser consideradas como generaciones o productos de evoluciones cosmogónicas o geogónicas, ni tampoco pueden clasificarse como la descendencia de los cielos y la tierra. Todas las criaturas en los cielos y en la tierra fueron creadas por Dios, y traídas a la existencia por su palabra, no obstante al hecho de que hizo que algunas de ellas surgieran de la tierra. Nuevamente, como la terminación de los cielos y la tierra con todas sus huestes ya ha sido descrita en el cap. 2:1-3, no podemos entender por השמים והארץ [los cielos y la tierra] en ver. 4, el material primario del universo o del cielo y la tierra en su condición elemental en cuyo caso el significado literal de הוליד

24. Compárese las explicaciones de *H.G. Hoelemann, Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte. Gen I-II*, 1862, pp. 10ss. y *F.W. Schultz, Die Schöpfungsgeschichte*, pp. 350ss.

sería completamente renunciado, y תולדות השמים והארץ [la historia de los cielos y la tierra] se consideraría como indicador de este caótico principio, como el primer estado en una serie de producciones (cf. *Delitzsch*); pero el universo mismo, después que la creación fue completada, en el comienzo del desarrollo histórico que se describe subsecuentemente demuestra lo contrario. Éste pone fuera de dudas la comparación con las otras secciones, comenzando con אלה תולדות [estas son las generaciones]. Igual que תולדות נוח [la historia de Noé], por ejemplo, no menciona su nacimiento, sino su historia y el nacimiento de sus hijos; así la historia de los cielos y la tierra no describe el origen del universo, sino lo que sucede a los cielos y la tierra después de su creación. בְּהִבָּרְאָם no excluye esto, aunque no podemos interpretarlo «después que han sido (no: fueron) creados». Porque aunque fuera gramáticamente permisible cambiar el infinitivo por un pluscuamperfecto, la expresión paralela הִבָּרְאָם y בְּיוֹם בְּרֹא בְּיוֹמ ([el día de la creación y el día de su creación] en 5:1,2) no nos permitiría hacerlo. Como «el día de su creación» mencionado aquí, no es un día después de la creación de Adán, sino el día en que él fue creado; las mismas palabras, cuando aparecen aquí, también se refieren a un tiempo cuando los cielos y la tierra ya habían sido creados: y del mismo modo que en el cap. 5:1 la creación del universo da el punto inicial al relato del desarrollo de la raza humana por las generaciones de Adán, y es recapitulado por esa razón, así se menciona aquí la creación del universo como el punto de partida para el relato de su desarrollo histórico, porque este retoma puntos particulares de la creación misma, y los describe más minuciosamente como preliminares al subsecuente curso del mundo. הבראם es explicada en su epicidad antigua y su riqueza de expresión ya contenida en los vers. 2 y 3 por la cláusula, «en el día que Yahvé Dios creo la tierra y los cielos». Aunque esta cláusula está muy relacionada con lo que sigue, la sencillez del relato evita que la consideremos como el comienzo de una oración cuya apódosis no continúa hasta el ver. 5 o incluso el 7. La primera combinación es gramaticalmente casi imposible con la justificación de que en el ver. 5 va primero el sustantivo, y no el verbo, como sería de esperar en un caso como ese (3:5). El segundo es gramaticalmente sostenible, puesto que los vers. 5 y 6 pueden ser introducidos en la oración principal como cláusulas condicionales (cf. *Ewald*, §341d); pero esto no es probable, puesto que tendríamos un paréntesis de una longitud inusual. Por lo tanto la oración de 4b debe ser tenida como parte del encabezado. Tenemos aquí dos puntos que son dignos de ser tenidos en cuenta: primero, la inusual combinación, וְשָׁמַיִם אֶרֶץ [tierra y cielo] que sólo vuelve a aparecer en Sal. 148:13, y muestra que la tierra es el escenario de la historia que está a punto de comenzar, la cual fue de importancia momentánea para el mundo entero; y en segundo lugar, la introducción del nombre JAHVE en conexión con ELOHIM. Que la hipótesis que traza el intercambio de los dos nombres en Génesis para diferentes documentos no es suficiente para explicar el uso de יהוה אלהים [Jahve Elohim] en los caps. 2:4-3:24, no lo pueden negar ni siquiera los que defienden esta hipótesis. No sólo se llama a Dios אלהים en medio de esta sección, cuando se dirige a la serpiente, una prueba clara de que el intercambio de nombres hace referencia a sus diferentes significados, sino que el uso del nombre doble, el cual aparece aquí veinte veces aunque es raramente hallado en otro sitio, siempre es significativo. En el pentateuco sólo lo encontramos en Ex. 9:30; en los otros libros del Antiguo Testamento, en 2 de Sam. 7:22, 25; 1 de Crón. 17:16,17; 2 de Crón. 6:41, 42; Sal. 84:9,12; Jon. 4:6 y Sal. 50:1, donde se invierte el orden; y en cada ejemplo se usa con un énfasis peculiar; para dar prominencia al hecho de que Yahvé es verdaderamente Elohim. En tanto que en el Sal. 50:1 el salmista avanza del nombre general אל [El] y אלהים a יהוה, como el nombre personal del Dios de Israel, en esta sección la combinación de אלהים יהוה expresa el hecho de que Yahvé es Dios, o uno con Elohim. Por esa razón se pone אֱלֹהִים después de יהוה. Porque el uso constante del nombre doble no tiene el propósito de enseñar que Elohim, que creó el mundo, era Yahvé, sino que Yahvé, quien visitó al hombre en el paraíso, que lo castigó por la transgresión de su mandato, pero le dio una de victoria sobre el tentador, era Elohim, el mismo Dios, quien creó los cielos y la tierra. El uso constante del nobre bolbe en cap. 2 y que cesa en el cap. 4 corresponde a la situación paradisíaca en la cual el hombre formaba una unidad y tenía una relación sana con Dios de tal manera que ambas formas de relacionarse con el hombre estaban unidas. En el momento de la entrada del pecado el hombre se desarrolló en dos diferentes direcciones con los cuales Dios tuvo una relación diferente (cf. *Schultz*, *Schöpfungsgeschichte*, p. 379 nota).

Los dos nombres pueden ser distinguidos así: אֱלֹהִים, el plural de אֱלוֹהַּ, que es utilizado en el más sublime estilo de la poesía, es un sustantivo infinitivo de אָלַהּ (en el significado del árabe alah) temer, y significa reverencia, temor, entonces el objeto de temor, el más alto Ser que debe ser temido, como פַּחַד que se utiliza intercambiado con éste en 31:42, 53, y מוֹרָא en Sal. 76:12 (Isa. 8:12, 13)[25]. El plural no se usa para describir lo abstracto, en el sentido de divinidad, sino para expresar la noción de Dios en la plenitud y multiplicidad de los poderes divinos. Se emplea en un sentido numérico e intensivo, de modo que אלהים se aplica a los (muchos) dioses de los paganos del mismo modo que al único Dios verdadero, en quien habita la más alta y absoluta plenitud de la esencia divina[26]. En este intensivo sentido, אלהים presenta al Dios verdadero como al infinitamente grande y exaltado, que creó los cielos y la tierra y preserva y gobierna toda criatura. De acuerdo a su derivación, no obstante, es más bien objeto que sujeto, de modo que en la forma plural la unidad concreta del Dios personal recae detrás de la riqueza de las potencias divinas que contienen Su ser. En este sentido, en Génesis y en los libros poéticos posteriores, אלהים sin artículo se utiliza, como nombre propio del Dios verdadero, incluso en la boca de los paganos (1 de Sam. 4:7); pero en otros lugares, y aquí y ahí en Génesis, esto aparece como un apelativo con artículo הָאֱלֹהִים, por medio del cual se da prominencia a lo absoluto o personalidad de Dios (5:22, 6:9, etc.). El nombre יהוה, por otro lado, fue originalmente un nombre propio, y de acuerdo a la explicación dada por Dios mismo a Moisés (Ex. 3:14, 15), estaba formado por el imperfecto del verbo הָוָה = הָיָה. Dios se llama a sí mismo אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, después más brevemente אֶהְיֶה, y nuevamente, cambiando de la primera persona a la tercera, יהוה. Por la derivación de este nombre del imperfecto, se intuye que era pronunciado יַהְוֶה o יַהֲוֶה (cf. *Caspari*, *Micha der Morastite*, pp. 5ss.) y que había venido de la edad premosaica; por cuanto la forma הָוָה había sido suplantada en la lengua hablada por הָיָה incluso en el tiempo de Moisés. La puntuación Masoreta יְהוָה (JEHOVA) pertenece a una época en que los Judíos llevaban mucho tiempo sin pronunciar este nombre por temor ya que se trataba de un ἄῤῥητον

25. Según *Delitzsch*, *Genesis*, p. 57 basado en la información de Fleischer acerca del árabe aliha. Las objeciones de *Dillmann*, *Genesis*, p. 18 se basan en la hipótesis que אָלַהּ sea una transformación de אוּל.

26. Sobre esta duplicidad del plural cf. *Dietrich*, *Abhandlungen zur hebräischen Grammatik*, 1846, pp. 44ss. y 16ss.

(inpronunciable), y sustituyeron אֲדֹנָי, por tanto las vocales de la cual fueron puestas como Keré, los vocales tenían que ser leídas bajo el Quetib יהוה, a menos que יהוה estuviera en aposición con אֲדֹנָי, en dicho caso la palabra se leía אֱלֹהִים y vocalizaba יְהֹוִה (una monstruosidad pura)[27]. Esta costumbre, que surgió de una mala interpretación de Lev. 24:16, parece haberse originado poco después de la cautividad babilónica. Incluso en los escritos canónicos de esta época el nombre Yahvé se empleó cada vez menos, y en la versión apócrifa y la séptuaginta se substituye por ὁ Κύριος (el Señor), una costumbre en la que los escritores del Nuevo Testamento siguieron la LXX. Si buscamos el significado de יהוה, la expresión אהיה אשר אהיה, en Ex. 3:14, no debe ser interpretada ἔσομαι ὃς ἔσομαι (según *Aquila* y *Theodotion*) «Yo seré el que Yo seré» (*Lutero*) ni «Yo seré eso que debo ser o que seré» (*M. Baumgarten*). Ni tampoco significa, «El que será porque Él es Él mismo, el Dios del futuro» (*Hofmann, Schriftbedeutung*, tomo I, p. 87). Porque en los nombres formados de la tercera persona del imperfecto, el imperfecto no es un futuro, sino un aoristo. De acuerdo al significado fundamental del imperfecto, los nombres formados de esa manera indican a una persona distinguida por una calidad manifestada frecuente o constantemente; en otras palabras, expresan una característica distintiva (*Ewald*, §136; Gen. 25:26, 27:36, también 16:11 y 21:6). La Vulgata lo presenta correctamente: *ego sum qui sum*, «Yo soy el que soy». «La repetición del verbo en la misma forma temporal, y conectado sólo por el relativo, significa que el ser o actuar del sujeto expresado en el verbo es determinado únicamente por el mismo sujeto» (*Hofmann, op.cit.*, p. 86). El verbo הָיָה significa «ser, suceder, llegar a ser»; pero como ni suceder ni llegar a ser es aplicable a Dios, el incambiable, puesto que la idea panteísta de un Dios en estado de transición es completamente ajena a las Escrituras, debemos retener el significado «ser» no olvidando, empero, que como el Ser Divino no está en reposo o, por decirlo de un modo, no es un ser muerto, sino que es un ser esencialmente viviente, mostrándose a sí mismo como viviente, obrando sobre la creación, y moviéndose en el mundo; la formación de יהוה por el uso del imperfecto excluye la idea de una existencia abstracta, y señala al Ser Divino como moviéndose, impregnando la historia y manifestándose a sí mismo en el mundo. En tanto que las palabras אהיה אשר אהיה son condensadas en un nombre propio en יהוה, y Dios, por lo tanto «es Él que es», puesto que tanto en su ser, como en su manifestación histórica, Él es el que determina por sí mismo, el nombre Jahve incluye «la absoluta independencia de Dios en sus movimientos históricos», y «la absoluta constancia de Dios, o el hecho de que en todo, en palabra y hechos, Él está esencialmente en armonía consigo mismo, permaneciendo siempre consistente» (*Oehler*, *op.cit.*, tomo IV, p. 458). El «Yo soy el que soy», por lo tanto, es el absoluto Yo, la personalidad absoluta, moviéndose con libertad sin límite; y en distinción con ELOHIM (el Ser que debe ser temido), Él es el Dios personal en su manifestación histórica, en la cual la plenitud del Ser Divino se manifiesta a sí mismo al mundo. Este movimiento del Dios personal en la historia, no obstante, hace referencia a la realización del gran propósito de la creación, la salvación del hombre. Por lo tanto, Jahve es el Dios de la historia de la salvación. Esto no se muestra en la etimología del nombre, sino en su expansión histórica. Fue como JAHVE que Dios se manifestó a Abraham (15:7), cuando Él hizo el pacto con él; y como este nombre no fue derivado de algún atributo de Dios, ni de una manifestación divina, debemos trazar su origen de Dios, y buscarlo en la declaración hecha a Abram, אֲנִי יהוה [Yo soy JAHVE]. Del mismo modo que Jahve se reveló aquí a Abram como el Dios que lo sacó de Ur de los Caldeos para darle la tierra de Canaán por posesión, y con esto se describió a sí mismo como el autor de todas las promesas que Abram recibió en su llamamiento, las cuales fueron renovadas para él y para sus descendientes Isaac y Jacob; así también se reveló a Moisés (Ex. 3) como el Dios de sus padres, para cumplir su promesa a su simiente, el pueblo de Israel. Por esta revelación, Jahve llegó a ser el nombre propio para el Dios que estaba obrando la salvación de la caída humanidad; y en este sentido, no sólo es utilizado proyectándose al llamamiento de Abram (cap. 12), sino que también es transferido a los tiempos primitivos, y aplicado a todas las manifestaciones y hechos de Dios que tenían como objeto el rescate de la raza humana de su caída, del mismo modo que al plan especial inaugurado en el llamamiento de Abram. La preparación comenzó en el paraíso. Para mostrar esto, Moisés ha introducido el nombre Jahve en la historia del presente capítulo, y ha indicado la identidad de Jahve con Elohim, no sólo por la constante asociación de los dos nombres (2:5-3:24), sino también por el hecho que en el encabezado (ver. 4b) él habla de la creación descrita en el cap. 1. como la obra de JAHVE ELOHIM.

Capítulo 2:5-25. Paraíso

El relato en los vers. 5-25 no es una segunda, completa e independiente historia de la creación, ni contiene un mero apéndice al relato en el cap. 1; antes describe el comienzo de la historia de la raza humana. Este comienzo no sólo incluye un relato completo de la creación de la primera pareja humana; sino una descripción del lugar que Dios preparó para su habitación, el segundo, siendo de la más alta importancia con relación a la determinación propia del hombre, con sus consecuencias trascendentales para la tierra y el cielo. Incluso en la historia de la creación el hombre toma prioridad sobre todas las otras criaturas, siendo creado a la imagen de Dios y designado señor de toda la tierra, aunque ahí sólo sea mencionado como el último y más alto eslabón en la creación. Nuestro presente relato está unido a esto, describiendo con mayor minuciosidad la posición del hombre en la creación, y explicando las circunstancias que ejercieron la mayor influencia sobre su subsecuente carrera[28]. Estas circunstancias fueron la formación del hombre del polvo de la tierra y el aliento divino de vida; el árbol del conocimiento en el paraíso; la formación de la mujer, y la relación de la mujer con el hombre. De estos tres elementos el primero se convierte en el sustrato

27. Para una discusión más exhaustiva del significado y de los nombres divinos se encuentran en *Hengstenberg, Beiträge zum Pentateuch,* pp. 213ss.; *Oehler,* en *Herzogs Realencyclopaedia* IV, pp. 455ss. y *Hölemann, Über die Bedeutung und der Aussprache von* יהוה, *Bibelstudien,* Leipzig 1859, tomo I, pp. 54ss. La última, de común acuerdo con otros, se pronuncia a favor de la puntuación Masoreta יְהֹוִה argumentando que ésta da la pronunciación original, apoyándose mayormente en Ap. 1:4, 5, y 8. Aquí no se ha tomado en cuenta que la explicación teológica ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος no puede ser considerada como una prueba filológica de la formación de יהוה por la fusión de הֹוֶה הָיָה, יִהְיֶ en una palabra.

28. Adecuadamente *Godet, Commentar zum Evangelist Lucas*, p. 500 dice acerca del doble relato de la creación del hombre en Gen. 1 y 2: En el cap. 1 el hombre es presentado como el objetivo de la vida de la naturaleza. En el cap. 2 es el principio del desarrollo de la historia. La naturaleza se rige por él, la historia parte de él.

de los otros dos según el cual se divide la narración en dos partes: vers. 5-17 y 18-25. De aquí se subordina el relato más exacto de la creación de Adán, y se inserta la descripción del paraíso (ver. 7). En los vers. 5 y 6, con los que comienza la narración, hay una evidente alusión al paraíso: «*y toda planta del campo antes que fuese (surgir, crecer) en la tierra, y toda hierba del campo antes que naciese; porque Yahve Elohim aún no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre para que labrase la tierra, sino que subía de la tierra un vapor, el cual regaba toda la faz de la tierra*». הָיָה en paralelismo con צָמַח no significa ser sino convertirse en, surgir, proceder. Aunque el crecimiento de las plantas y el nacimiento de las hierbas del campo están representados como si dependiesen de la lluvia y del cultivo de la tierra por el hombre, no debemos entender las palabras en el sentido de que no hubiese plantas ni hierbas antes de la lluvia y el rocío, o antes de la creación del hombre, y de ese modo concluir que la creación de las plantas ocurrió después o junto con la creación del hombre, en directa contradicción con el cap. 1:11, 12. Aquí no se alude a la creación de las plantas en absoluto, sino simplemente a las plantas del jardín del Edén. El crecimiento de las plantas y el nacimiento de la hierba es diferente a la creación o primera producción del reino vegetal, y se relaciona con el crecimiento y nacimiento de las plantas y gérmenes que fueron llamados a la existencia por la creación, al desarrollo natural de las plantas que ha proseguido permanentemente desde la creación. Esto dependía de la lluvia y la cultura humana; su creación no. Además, שִׂיחַ וְעֵשֶׂב הַשָּׂדֶה [las plantas y las hierbas del campo] no abarcan la totalidad de la producción vegetal de la tierra. No es un hecho que השדה [el campo] sea utilizado en la segunda sección en el mismo sentido que הארץ [la tierra] en el primer capítulo. שָׂדֶה no es «la expansión de la tierra, la amplia expansión de tierra», sino un campo de tierra cultivable, suelo apropiado para ser cultivado, el cual forma sólo una parte de la אֲדָמָה y אֶרֶץ [tierra y terreno]. Aún las חַיַּת הַשָּׂדֶה [bestias del campo] en el ver. 19 y 3:1 no es sinónimo de las [bestias de la tierra] en el cap. 1:24,25, sino que es un término más restringido, significando que esos animales viven en el campo y viven por lo que éste produce, en tanto que חַיַּת הָאָרֶץ se refiere a todas las bestias salvajes en distinción al ganado y a los reptiles. Del mismo modo, las שיח השדה [plantas del campo] consisten en las plantas y arbustos que el hombre cultiva por sus frutos, y la עשב השדה [hierba del campo] a todas las plantas que producen semilla, tanto a los vegetales como al grano, que sirven como alimento para el hombre y la bestia sobre todo los frutos del campo como en Ex. 9:20, debido a que según el contexto sólo se habla de éstos. El vapor (אֵד vapor, que cae como lluvia, Job 36:27) es considerado correctamente por *Delitzsch* como el comienzo creativo de la הַמְטִיר [lluvia] misma, del cual podemos inferir, por lo tanto, que debió haber llovido antes del diluvio.

Ver. 7. «*Entonces el Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra*». עָפָר es el acusativo del material empleado (*Ewald*, §284a y *Gesenius*, §139). El waw consecutivo imperfecto en los versos 7, 8 y 9 no indica el orden del tiempo sino la secuencia lógica de manera que el relato no se refiere a que Dios plantó el jardín en Edén después que hubo creado a Adán, ni que Él hizo crecer los árboles después que había plantado el jardín y colocado al hombre ahí. Lo último se opone al ver. 15; lo primero es totalmente improbable. El proceso de la creación del hombre se describe aquí minuciosamente, porque sólo a partir de la naturaleza y de la constitución de la misma se puede reconocer su relación con Dios y el mundo que le rodea. Él fue formado del polvo (no *de limo terrae*, de un terrón de tierra, porque עפר no es una masa sólida, sino la parte más fina del material de la tierra), y un aliento de vida fue soplado en su nariz, por el cual llegó a ser un ser animado. La naturaleza del hombre consta de una sustancia material y un principio de vida inmaterial. חַיִּים נִשְׁמַת [el aliento de vida] aliento que produce vida, no hace referencia al espíritu por el que el hombre se distingue de los animales, o el alma de los hombres de la de las bestias, sino sólo el aliento de vida (1 de Reyes 17:17). Aunque generalmente נְשָׁמָה [aliento] se refiere al alma humana, en el Gen. 7:22 נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים se utiliza para los hombres y los animales; y si alguien pudiera explicar esto, sobre las bases de que la alusión se hace principalmente a los hombres, y los animales están conectados por *zeugma*, o debería poner unida, y deducir por esto el uso de נְשָׁמָה en relación al hombre y los animales, hay muchos pasajes en los que נְשָׁמָה es sinónimo de רוּחַ [espíritu, aliento] (p. ej. Isa. 42:5; Job 32:8, 33:4), o de רוח חיים aplicada a los animales (caps. 6:17; 7:15), o nuevamente נְשָׁמָה se utiliza como equivalente de נֶפֶשׁ [alma] (p. ej. Jos. 10:40; vers. 28, 30, 32). Porque נְשָׁמָה, el aliento, πνοή, es «la ruach en acción» (*Auberlen, Herzogs Realencyclopaedie* IV, p. 728). Además de esto, el hombre formado del polvo llegó a ser, a través de soplo del נִשְׁמַת חַיִּים se convirtió en un נֶפֶשׁ חַיָּה, un ser animado, y como tal un ser viviente; una expresión que también se aplica a los peces, aves, y animales de tierra firme (1:20, 21, 24, 30), y no hay prueba de preeminencia por parte del hombre. Como נֶפֶשׁ חַיָּה, ψυχὴ ζῶσα, no se refiere meramente al alma, sino al todo del hombre como un ser animado, así נְשָׁמָה no denota al espíritu del hombre como distinto al cuerpo y alma. Sobre la relación del alma con el espíritu del hombre no se puede sacar nada de este pasaje; tan sólo que el alma espotador y mediador de la vida que Dios ha puesto en el hombre. No se puede interpretar que el alma sea una emanación, una exhalación del espíritu humano, ni que el alma fue creada antes del espíritu y que recibió vida del segundo (cf. *Delitzsch*, *Bibl. Psychologie*, p. 82; *Fr. v. Meyer*, *Glaubenslehre*, p. 134 y *Rocholl*, en *Lutherische Zeitschrift*, 1866, p. 349). La formación del hombre del polvo y el soplo de aliento de vida no debemos entenderlos en un sentido mecánico (como lo presenta visiblemente *Eustatio de Antioquía*), como si Dios hubiera construido antes que nada, una figura humana del polvo, y entonces, por el soplo de Su aliento de vida sobre el terrón de tierra que había dado forma humana, lo convirtiera en ser viviente. Las palabras deben ser entendidas como θεοπρεπῶς. Por un acto de omnipotencia divina el hombre surgió de la tierra; y en el mismo momento que el polvo, por virtud de la omnipotencia creativa, se moldeó a sí mismo en forma humana, éste fue invadido por el divino aliento de vida, y creó un ser viviente, así que no podemos decir que el cuerpo fue antes que el alma. El polvo de la tierra es meramente el sustrato terrestre, que fue formado por el soplo de vida de Dios en un ser animado, viviente, y existente por sí solo. Cuando se dice, «Dios sopló en su nariz aliento de vida», es evidente que esta descripción sólo da prominencia al peculiar signo de vida, al aliento; puesto que es obvio que lo que Dios sopló en el hombre no puede ser el aire que respira; porque no es eso lo que respira, sino simplemente lo que respiró. Consecuentemente, soplar en la nariz sólo puede significar que «Dios, a través de su aliento, produjo y combinó con la forma del cuerpo ese principio de vida, el cual fue el origen de toda la vida humana, y que manifiesta constantemente su existencia en el aliento inhalado y exhalado a través de la nariz» (*Delitzsch, Psychol.*, p. 62). Respirar, no obstante, es común para el hombre y las bestias; así que esto no puede ser la sensoria analogía de la superioridad de la vida espiritual, sino simplemente el principio de la vida física

del alma. No obstante el principio vital en el hombre es diferente al de los animales, y el alma humana del alma de las bestias. Esta diferencia se indica por el modo en que el hombre recibió el aliento de vida de Dios, y llegó a ser alma viviente. «Las bestias surgieron ante la palabra creativa de Dios, y no se menciona ninguna comunicación del espíritu ni siquiera en el cap. 2:19; el origen de su alma coincidió con el de su corporalidad, y su vida fue meramente la individualización de la vida universal, con la que toda la materia fue llenada en el principio por el Espíritu de Dios. Por otro lado, el espíritu humano no es una mera individualización del aliento divino que sopló sobre el material del mundo, o del espíritu universal de la naturaleza; ni es su cuerpo una mera producción de la tierra cuando ésta fue estimulada por la palabra creadora de Dios. La tierra no hace surgir su cuerpo, sino Dios mismo pone su mano en la obra y le da forma; ni la vida que ya había sido impartida al mundo por el Espíritu de Dios se individualizó a sí misma en él, antes Dios sopla directamente en la nariz de ese hombre, en toda la plenitud de Su personalidad, נִשְׁמַת חַיִּים [el aliento de vida], para que de manera correspondiente a la personalidad de Dios, el hombre llegara a ser נֶפֶשׁ חַיָּה [alma viviente]» (*Delitzsch*). Ésta fue la base de la preeminencia del hombre, de su semejanza a Dios y su inmortalidad; pues por esto fue formado en un ser personal cuya parte inmaterial no era simplemente alma, sino un alma soplada enteramente por Dios, puesto que espíritu y alma fueron creados juntos por la inspiración de Dios. Como la naturaleza espiritual del hombre es descrita simplemente por el acto de soplar, que es discernible por los sentidos, también el nombre que Dios le da (cap. 5:2) está fundado sobre el lado terrenal de su ser: אָדָם, de אֲדָמָה tierra; el elemento terrenal, como *homo* de *humus*, o de χαμα χαμαί χαμάθεν, para guardarlo de la auto exaltación, no del color rojo de su cuerpo; puesto que esto no es una característica del hombre, sino común por él y para muchas otras criaturas. El nombre *hombre* (*Mensch*), por otro lado, del Sanscrito *mânuscha, manuschja*, de *hombre* para pensar, manas = mens, expresa el interior espiritual de nuestra naturaleza.

Ver. 8. La morada que Dios preparó para el primer hombre fue un «jardín en Edén», también llamado «el jardín del Edén» (ver. 15, cap. 3:23, 24; Joel 2:3, o (Edén) Isa. 51:3; Ezeq. 28:13, 31:9). עֵדֶן (Edén, delicia) es el nombre propio de una región particular, la descripción del cual se describe en los vers. 10ss.; pero este no se debe confundir con el Edén de Asiria (2 de Reyes 19:12, etc.) y Siria (Amós 1:5), que se escribe con vocal doble, segol. El jardín (גַּן, un lugar circular) estaba al este (מִקֶּדֶם), en la porción oriental, y generalmente se le llama paraíso por la versión de la Septuaginta, que tradujo גַּן por παράδεισος[29]. Esta palabra, de acuerdo a *Spiegel, Avesta* I, p. 293 proviene del zendo pairi-daêza, una orilla redonda, que ingresó al idioma hebreo como descripción de parques hermosos con la palabra hebrea פַּרְדֵּס (Cant. 4:13; Ecl. 2:5; Neh. 2:8), probablemente a través de las relaciones comerciales que Salomón estableció con países distantes. Dios hizo que creciera de la tierra toda clase (כֹּל, cf. *Ewald*, §290c) de árboles en el mismo jardín; y entre ellos había dos que fueron llamados «el árbol de vida» y «el árbol del conocimiento del bien y el mal», para entender más su peculiar significado en relación con el hombre (véase ver. 16 y cap. 3:22). הַדַּעַת, un infinitivo, como Jer. 22:16 lo muestra, tiene el artículo aquí porque la frase דעת טוב ורע se considera como una palabra; y en Jeremías por la naturaleza del predicado.

Ver. 10. «*Y salía de Edén un río para regar el huerto* (por causa de la oración principal la oración circunstancial se traduce en forma pasada, cf. *Ewald*, §341a), *y de allí se repartía en cuatro brazos*»; el río tomaba su curso en Edén, fluía por el jardín para regarlo, y al salir del jardín se dividía en cuatro direcciones, esto es, en cuatro brazos o ríos separados. Para el significado de רָאשִׁים vea Ezeq. 16:25; Lam. 2:19. De los cuatro ríos cuyos nombres son dados para mostrar la situación geográfica del paraíso, los últimos dos son incuestionablemente el Tigris y Éufrates. חִדֶּקֶל aparece en Dan. 10:4 como el nombre hebreo para Tigris; en las inscripciones de Darío es llamado Tigra (o la flecha, de acuerdo con *Strabo, Plinio y Curtius*), del zendo tighra, puntiagudo, afilado, de lo cual tal vez se deriva el significado de tormentoso (rapidus Tigris en *Horacio*, *Carmina* 4:14, 46). Éste fluye ante (קִדְמַת), enfrente de Asiria, no al este de Asiria; porque la provincia de Asiria, a la que se debe referir aquí, estaba al oriente del Tigris; además, ni el significado «al oriente de», ni la identidad de קדמת y מִקֶּדֶם ha sido o puede ser establecida por el cap. 4:16, 1 de Sam. 13:5, o Ezeq. 39:11, que son los únicos otros pasajes en los que aparece la palabra, como *Ewald* (*Bibl. Jahrbuch* X, p. 54) mismo lo reconoce. פְּרָת, que no fue descrito más minuciosamente porque era generalmente muy conocido, es el Éufrates; en el persa antiguo, Ufrata, explicado por *Spiegel* (*Erânische Alterthumskunde* I, p. 150) como río fértil (sin mayor explicación). El nombre פִּישׁוֹן suena como el Phasis de los antiguos que *Reland* suponía era idéntico; y Havila como Cus, el bien conocido país del oro de los antepasados. Pero el φάσις ὁ Κόλχος (*Herod*. 4:37, 45) toma su curso en el Cáucaso y no en Armenia. Una conjetura más probable, por tanto, señala al río Ciro de los antepasados, que surge en Armenia, fluye hacia el norte hasta un punto no muy lejos de la frontera de Colchis, y da vuelta hacia el este en Iberia, de ahí fluye en dirección sureste hacia el mar Caspio. La expresión, הַסֹּבֵב אֵת כָּל־אֶרֶץ הַחֲוִילָה [que rodea toda la tierra de Havila] se aplicaría muy bien al curso del río que se encuentra al este de la frontera de Colchis; porque סבב no necesariamente significa rodear, sino pasar a través con diferentes vueltas, o rodear en una forma semicircular, y Havila puede haber sido mayor que la moderna Colchis. No es una objeción válida para esta explicación, que en todos los otros sitios donde aparece חוילה sea un distrito del sur de Arabia. La identidad de esta Havila con la Havila de los Joctanitas (caps. 10:29; 25:18; 1 de Sam. 15:7) o la de los Cusitas (10:7; 1 de Crón. 1:9) es desaprobada no sólo por el artículo utilizado aquí, que la distingue de las otras, sino también por la descripción de su tierra donde el oro, bedelio y ónice son hallados; una descripción que no es requerida ni adecuada en el caso de la Havila Arabe, puesto que estos productos no se encuentran allí. Esta característica evidentemente muestra que החוילה mencionada aquí fue enteramente diferente a חֲוִילָה, y una tierra desconocida para los Israelitas. Lo que debemos entender por הַבְּדֹלַח es incierto. No hay una base firme para el significado «*perlas*», dado en Saad. y por rabinos tardíos, y adoptado por *Bochart* y otros. La interpretación basada en *Josefo*, *Antigüedades jud.* III, 1:6 que βδέλλα o βδέλλιον, *bdellium*, una resina, de la cual *Dioscorus* dice, οἱ δὲ μάδελκον οἱ δὲ Βολχὸν καλοῦσι y *Plinio*, «*alii brochon appellant, alii malacham, alii maldacon, [los unos le llaman brochon, otros malajan y otros maldacon]*» es favorecido por la similitud en el nombre; pero, por otro lado, existe el hecho de que *Plinio* describe esta goma como *nigrum* y *hadrobolon*, y

29. La opinión de comentaristas mayores acerca del paraíso son presentados en *J. Marckii, historia paradisi illustrata*, Ámsterdam 1705, las modernas en *Winer*, *Biblisches Realwörterbuch* en el artículo Edén y en *Herzog*, *Realencyklopaedie* XX, p. 332 (artículo paraíso escrito por *Pressel*).

Dioscorus como ὑποπέλιον (negrusco), lo cual no está de acuerdo con Num. 11:7, donde la apariencia de los granos blancos del maná se compara a la del bedelio (בְּדֹלַח). La piedra שֹׁהַם, de acuerdo a la mayoría de las versiones más tempranas, es probablemente el *berilio*, que es la piedra a la que más probablemente hace referencia la LXX (ὁ λίθος ὁ πράσινος, la piedra verde) porque *Plinio*, cuando habla de berilios, los describe como *probatissimi, qui viriditatem puri maris imitantur* (muy buenos, en los que se imitan los mares completos) pero de acuerdo a otros es el ónice o sardónice (*vid. Ges. s. v.*)[30]. El *Gihón* (גִּיחוֹן de גּוּחַ irrumpir hacia) es el *Araxes* que fluye de oeste a este, se une al Ciro, y desemboca con éste en el Mar Caspio. El nombre corresponde al *Jaihun* árabe, un nombre dado por los árabes y persas a muchos ríos grandes. La tierra de *Cus* no puede, por supuesto, ser la Cus tardía, o Etiopía, antes debe ser relacionada con la Κοσσαία asiática, la cual llega hasta el Cáucaso, y a la cual los judíos (de *Shirwan*) aún le dan éste nombre (*Jos. Schwartz*, *Das heilige Land* p. 257)[31]. Las fuentes de estos ríos localizan el altiplano de Armenia como el lugar donde se encuentra el Edén, donde estas fuentes no están muy distantes la una de la otra aunque no provienen de un mismo origen y sus manantiales están separados por una cadena montañosa[32]. Pero aunque estos cuatro ríos no surgen ahora de una fuente, sino que por el contrario sus fuentes están separadas por montañas, este hecho no prueba que la narración ante nosotros sea un mito. Junto con o desde la desaparición del paraíso, esa parte de la tierra puede haber sufrido tales cambios que la localización precisa no se pueda determinar con certeza[33]. Tampoco se puede presentar, según lo afirman Flavio Josefo y después de él los Padres de la Iglesia, esto es, que el Pischon sea el Ganges o el Indus y Gihón sea el Nilo, lo que presentó también la LXX en Jer. 2:18 שִׁחוֹר con Γηών, como argumento sólido de que la descripción del paraíso no se base en tradiciones antiguas sino que es el intento de un redactor tardío que quería demostrar que el paraíso es el punto central del mundo. Estas interpretaciones no tienen valor exegético alguno ya que no son más que intentos de usar los conocimientos y las perspectivas de los judíos helenistas y alejandrinos para reubicar al paraíso en el punto central del mundo conocido por ellos. De ahí la afirmación de *E. Bertheau* (*die der Beschreibung zur Lage des Paradieses Gen. 2, 10-14 zu Grunde liegenden geographische Anschauungen*, Göttingen 1848) de que el redactor bíblico ya haya tenido esta idea.

Vers. 15-17. Después de la preparación del jardín en Edén, Dios puso al hombre allí, para que lo labrase y guardara. וַיַּנִּיחֵהוּ [lo puso] no expresa meramente el traslado allá, sino el hecho de que el hombre fue puesto ahí para vivir una vida de reposo, no en inactividad, sino en cumplimiento del curso que le fue asignado, el cual era muy diferente al problema y a la falta de descanso en el fatigoso trabajo al que fue sujeto por el pecado. En el paraíso, él debía labrar (*colere*) el jardín, por cuanto la tierra fue pensada para ser cuidada y cultivada por el hombre, para que sin el cultivo humano, plantas e incluso las diferentes variedades de grano degeneraran y se hicieran silvestres. Por lo tanto, el cultivo preservó (שָׁמַר guardar) la plantación divina, no meramente de ser dañada por parte de cualquier poder maligno, ya sea que penetrara en, o que ya existiera en la creación, sino también de hacerse silvestres por la degeneración natural. Como la naturaleza fue creada para el hombre, era vocación de él no sólo ennoblecerla con su trabajo, hacerla útil para sí mismo, sino también elevarla a la esfera del espíritu y a una mayor glorificación. Eso no sólo se aplicaba al suelo que estaba más allá del paraíso, sino al jardín mismo, que, aunque era la porción terrestre más perfecta de la creación, no obstante era susceptible al desarrollo que fue designado al hombre, de modo que con su cultivo y cuidado pudiera transformarla en un espejo transparente de la gloria del Creador. Aquí también debía comenzar el hombre con su desarrollo espiritual. Con esta finalidad plantó Dios dos árboles en medio del jardín del Edén; uno era para entrenar su espíritu por el ejercicio de la obediencia a la palabra de Dios, el otro para transformar su naturaleza terrenal en la esencia espiritual de vida eterna. Estos árboles recibieron sus nombres de su relación con el hombre, es decir, del efecto que el comer de su fruto estaba destinado a producir en la vida humana y su desarrollo. El fruto del árbol de vida confería el poder de vida eterna e inmortal; y el árbol del conocimiento fue plantado para llevar al hombre al conocimiento del bien y el mal. El conocimiento del bien y el mal no era una mera experiencia de bueno y malo, sino un elemento moral en el desarrollo espiritual, a través del cual el hombre creado a la imagen de Dios debía al-

---

30. Ambos productos no son prueba suficiente para que el río Pisón sea buscado en la India. La aseveración de que nombre בְּדֹלַח es hindú no tiene fundamento, porque no se puede probar que madalaka en Sanscrito sea una goma vegetal; ni tampoco se ha probado esto con respecto a madara, la cual esté posiblemente relacionada con ésta. Además, *Plinio* habla de Bactriana como la *tierra «in qua Bdellium est nominatissimum (la tierra en la que Bdelium es muy conocido)»* aunque él añade, «*nascitur et in Arabia Indiaque, et Media ac Babylone (también nace en Arabia y la India, y Media y Babilonia*»; e *Isidoro* dice del bedelio que viene de la India, «*Sordida est et nigra et majori gleva* (es vil y negra y con gran cantidad de tierra)» lo cual, nuevamente, no concuerda con Num. 11:7. La piedra shoham tampoco está necesariamente asociada con la India; porque aunque *Plinio* dice de los berilios, «*India eos gignit, raro alibi repertos (la India los produjo y raramente se encuentran en otra parte)*» también observa, «*in nostro orbe aliquando circa Pontum inveniri putantur (alguna vez se piensa que se encuentran en nuestro orbe, hacia el ponto)*».

31. Acerca de la expansión de los cusitas en Asia, desde el Ganges hasta el Nilo, del mar griego hasta el mar hindú en tiempos antiguos cf. *G. Maspero*, *Geschichte der morgenländischen Völker im Alterthum*, trad. por *Richard Pietschmann*, Leipzig 1877, pp. 141ss.

32. Según las descripciones detalladas del origen de estos ríos, que presentó *Spiegel* en la investigación acerca de las relaciones exteriores de Persia (*Ausland*, 1864) con los países del noroeste, el brazo occidental del Tigris, que desde un principio lleva el nombre Tigris (Didschle), cerca del Murad, el manantial del Éufrates en Klarput, a unos 1.500-2.000 metros de distantia. Así como en el sur colinda con el manantial del Murad, en el oeste lo hace el manantial del Éufrates con el manantial del Araxes. Tan sólo el Deveh Boyunu, una pequeña cordillera que se puede salvar en tres horas, divide estos dos ríos. Este mismo sector, o «el monte de las mil fuentes», una cordillera de 10 kilómetros de largo, del que parten los afluentes del Éufrates y del Murad es el origen del río Araxes, que fluye en dirección oriental, conocido como Aras o Eras. En la línea hidrográfica del Murad y Arxes, a la altura del pueblo kurdo Koili, se encuentran las fuentes del Pasin, el manantial principal del Araxes, que a menudo ya es llamado así en los primeros kilómetros, donde mide unos 50-60 metros de ancho. También el Kur, que afluye al Araxes, tiene sus fuentes en las montañas al norte de Erzerum y el desfiladero de Pamba, un monte de la cordillera del Pamba es la línea hidrográfica entre el Kur y el Araxes.

33. Que los continentes de nuestro globo han pasado por grandes cambios desde la creación de la raza humana, es una verdad sostenida por los hechos de la historia de la naturaleza y por las tradiciones históricas más antiguas, y ha sido admitido por los naturalistas más célebres (véase la colección de pruebas hecha por *Keerl*). No deben ser atribuidos todos estos cambios al diluvio; muchos pueden haber ocurrido antes y muchos después, como la catástrofe en la que el Mar Muerto se originó, sin haber sido escrita en la historia. Aún menos debemos interpretar el cap. 11:1 (comparado con 10:25), como lo hicieron *Fabri y Keerl*, indicando una completa revolución del globo, o como un proceso geogónico, por el cual los continentes del mundo antiguo fueron divididos y asumieron su fisionomía presente.

canzar para asimilar esa naturaleza, la cual ya había sido planeada a la imagen de Dios. Porque no saber lo que es el bien y el mal, es muestra de inmadurez o infancia (Deut. 1:39), o de la imbecilidad de la edad (2 de Sam. 19:35); de aquí se deduce que el distinguir bueno y malo es considerado como el don de un rey (1 de Reyes 3:9) y la sabiduría de ángeles (2 de Sam. 14:17), y en el sentido más sublime es dado a Dios mismo (cap. 3:5,22). Entonces, ¿por qué prohibió Dios al hombre que comiera del árbol del conocimiento del bien y el mal, con la amenaza de que, tan pronto como comiera de éste, ciertamente moriría? (El infinitivo absoluto מוֹת antes del verbo conjugado da intensidad al segundo: *Ewald*, §312a). ¿Debemos considerar el árbol como venenoso, y suponer que alguna propiedad fatal residía en el fruto? Una suposición que ignora tan completamente la naturaleza ética del pecado no está garantizada por la antítesis, ni por lo que se dice en el cap. 3:22 del árbol de vida, ni por el hecho de que el comer del fruto prohibido fue realmente la causa de la muerte. Incluso en el caso del árbol de vida, el poder no se veía en el carácter físico del fruto. Ninguna fruta terrenal posee el poder de dar inmortalidad a la vida que ayuda a sostenerse. La vida no está arraigada en la naturaleza corporal del hombre; fue en su naturaleza espiritual que esta tuvo su origen, y de ahí deriva su estabilidad y permanencia. Ciertamente, ésta puede ser llevada a un final por medio de la destrucción del cuerpo; pero no puede ser exaltada a una duración perpetua, a la inmortalidad, por medio de su preservación y sostenimiento. Y esto se aplica tanto a la naturaleza original del hombre como al hombre después de la caída. Un cuerpo formado de materiales terrenales no podría ser esencialmente inmortal; éste necesitaría o bien volver a la tierra y convertirse en polvo nuevamente, o ser transformado por el espíritu a la inmortalidad del alma. El poder que transforma lo corporal en inmortal es espiritual en su naturaleza, y sólo podía ser impartido al árbol terrenal o a su fruto por medio de la palabra de Dios, por una operación especial del Espíritu de Dios, una operación que sólo podemos representarnos como sacramental en su carácter, interpretando los elementos terrenales como receptáculos y vehículo de los poderes celestiales. Dios ha dado tal naturaleza sacramental y significado a los dos árboles que estaban en medio del jardín, que su fruto no podría ni produciría efectos sensuales, mentales y espirituales sobre la naturaleza de la primera pareja humana. El árbol de vida debía impartir el poder para transformar en vida eterna. El árbol del conocimiento debía llevar al hombre al conocimiento del bien y del mal; y, de acuerdo a la intención divina, este conocimiento debía ser alcanzado por no comer de su fruto. Este fin debía ser cumplido, no sólo por su discernimiento en el límite impuesto por la prohibición, la diferencia entre aquello que es acorde con la voluntad de Dios y lo que se opone, sino también por su eventual acercamiento por la obediencia a lo prohibido, para reconocer el hecho de que todo esto que se opone a la voluntad de Dios es un mal que debe ser evitado, y, por la resistencia voluntaria a ese mal, desarrollar la libertad de elección originalmente impartida en la libertad real de poder elegir deliberadamente y con conciencia propia aquello que es bueno. Por la obediencia a la voluntad divina él habría alcanzado un conocimiento limpio de lo bueno y lo malo, un conocimiento acorde con su semejanza a Dios. Él habría detectado lo malo en el tentador que se le acercaba; pero en lugar de haberle recibido, lo habría resistido, y de ese modo habría hecho buena su propiedad adquiriéndola con su conciencia y libre albedrío, y de este modo, por una adecuada determinación propia habría avanzado gradualmente hacia la posesión de la verdadera libertad. Pero como él fracasó en mantenerse en su camino divinamente trazado, y comió del fruto prohibido en oposición al mandato de Dios, el poder impartido por Dios a la fruta se manifestó de un modo diferente. Él aprendió la diferencia entre lo bueno y lo malo por su propia experiencia de culpa, y por recibir lo malo en su propia alma, cayó victima de la amenazada muerte. Así que por su culpa el árbol, que debería haberlo ayudado a alcanzar la verdadera libertad, no trajo nada más que la vergonzosa libertad del pecado, y con éste la muerte, y eso sin ningún poder demoníaco de destrucción que haya sido conjurado sobre el árbol, o algún veneno fatal que hubiera estado escondido en su fruto.

Versículos 18-25. Creación de la mujer

Como se introduce la creación del hombre en el cap. 1:26,27, con un decreto divino, la de la mujer es precedida por la declaración divina, *no es bueno que el hombre esté solo*; *le haré una ayuda que le corresponda* (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ). El hombre tenía necesidad de tal ayuda para poder cumplir con su llamado, no sólo para multiplicar y perpetuar su raza, sino para cultivar y gobernar la tierra. Para indicar esto, se elige la palabra general עזר כנגדו, en ésta hay una alusión a la relación de los sexos. Para hacer surgir esta necesidad, Dios trajo a los cuadrúpedos más grandes y las aves al hombre, «*para que viese cómo las había de llamar*» (לוֹ *lit*. cada uno); *y todo lo que el hombre llamara a cada ser viviente ese sería su nombre*». En la última oración del ver. 19 כֹּל es presentado en posición absoluta perteneciendo según el significado a לוֹ o más bien al נֶפֶשׁ חַיָּה como aposición a לוֹ. El tiempo cuando esto sucedió debe haber sido en el sexto día, en el cual, de acuerdo al cap. 1:27, el hombre y la mujer fueron creados, y no hay dificultad en esto, puesto que no habría requerido mucho tiempo el traer los animales a Adán para ver qué nombre les daría, debemos pensar que los animales del paraíso eran todos; y el sueño profundo al que Dios indujo al hombre, hasta que hubo formado a la mujer de su costilla, no debe haber durado mucho tiempo. En el cap. 1:27 la creación de la mujer está unida a la del hombre; pero aquí se da el orden de la secuencia, porque la creación de la mujer dio forma a un incidente cronológico en la historia de la raza humana, la cual comenzó con la creación de Adán. La circunstancia en el ver. 19 con respecto a la formación de las bestias y las aves está conectada con la creación de Adán por el *imperfecto con* ו *consecutiva*, no constituye objeción para el plan de la creación dado en el cap. 1. El arreglo se puede explicar sobre la suposición de que el escritor, que estaba a punto de describir la relación del hombre con las bestias, volvió al punto de su creación, en el simple metodo de los primeros historiadores semitas, y puso a los animales antes en lugar de hacerlos subordinados; así que nuestro moderno estilo para expresar el mismo pensamiento diría sencillamente esto: «Dios trajo a Adán las bestias que había formado»[34]. Además, la alusión no se

34. Hallamos un ejemplo convincente de este estilo de narrativa en 1 R. 7:13. En primer lugar, la construcción y el terminar el templo se ve varias veces en el cap. 6, y la última vez en conexión con el año y el mes (6:9,14, 37, 38); después de eso, se relata el hecho de que el palacio real estuvo trece años en construcción; y entonces el escrito procede de la siguiente manera: וַיִּשְׁלַח וגו y el rey Salomón envió y trajo a Irán de Tiro... y él vino (וַיָּבוֹא) al rey Salomón e hizo (וַיַּעַשׂ) su trabajo; y construyó (וַיִּצֹּר) los dos pilares; etc. Ahora, si tuviéramos que entender el pretérito histórico con ו consecutiva aquí, como dando la orden de la secuencia, Salomón habría enviado por

refiere a la creación de todas las bestias, sino simplemente a las bestias que vivían en el campo (el ganado domesticado), y a las aves del cielo, por lo tanto, a las bestias que habían sido formadas de la tierra igual que el hombre, y es así que estas mantienen una relación más cercana con él que los animales acuáticos o los reptiles. Porque Dios trajo los animales a Adán para mostrarle las criaturas que fueron formadas para servirle, para que viera cómo los llamaría. Llamar o nombrar presupone relación. Adán debe relacionarse con las criaturas, para que aprendan su relación con él, les da nombres para demostrar ser señor de ellas. Dios no le ordena que las nombre; pero al traerle las bestias Él le da una oportunidad para desarrollar esa capacidad intelectual que constituye su superioridad sobre el mundo animal. «El hombre ve los animales, y piensa en qué son y cómo se ven; y estos pensamientos, que en sí mismos ya son palabras internas, toman la forma involuntaria de nombres audibles que pronuncia sobre las bestias, y por el nombre pone a las impersonales criaturas en la primera relación espiritual consigo mismo, el ser personal» (*Delitzsch*). El lenguaje, como *W. v. Humboldt* dice, es «el órgano del ser interno, o más bien el ser interno en sí en tanto que alcanza gradualmente un conocimiento y expresión internos». Este conocimiento es meramente pensado y expulsado al exterior en sonidos articulados o palabras. El pensamiento de Adán con respecto a los animales, a los cuales dio expresión en los nombres que les dio, no debemos considerarlo como el mero resultado de reflexiones, o de la abstracción de meras peculiaridades externas que afectaron los sentidos; sino como una profunda y directa introspección mental en la naturaleza de los animales, que penetró mucho más profundo que el conocimiento que se adquiere como simple resultado de la reflexión y el pensamiento abstracto. El nombramiento de los animales, por lo tanto, llevó a este resultado, que no se halló ayuda idónea para el hombre (לְאָדָם). Antes de la creación de la mujer debemos considerar al hombre (Adán) como un ser «ni masculino, en el sentido de una distinción sexual completa, ni un andrógeno en quien ambos sexos estuviesen combinados en el individuo creado primero, sino como creado en anticipación al futuro, con una tendencia preponderante, un varón en potencia, él pasó de dicho estado en el momento que la mujer estuvo a su lado, cuando la mera *potencia* se convirtió en una verdadera antítesis» (*Ziegler*).

Entonces Dios hizo caer un sueño profundo sobre el hombre (ver. 21). תַּרְדֵּמָה, un sueño profundo en el que toda conciencia del mudo exterior y de la existencia propia se desvanece. Dormir es un elemento esencial en la naturaleza del hombre ordenada por Dios, y es tan necesario para el hombre como el intercambio del día y la noche para toda la naturaleza que lo rodea. Pero este profundo sueño fue diferente al sueño natural, y Dios hizo que cayera sobre el hombre durante el día, para que Él pudiera crear a la mujer extrayéndola de él. «Todo aquello de lo que ha de surgir algo nuevo, se sumerge antes que nada en un sueño como ese» (*Ziegler*). El hecho de que la mujer fuera tomada del hombre no debemos imaginarlo como si Dios lo hubiera decidido desde un principio como algo completamente nuevo que Dios crea de la costilla del hombre. צֵלָע significa el lado, y como porción del cuerpo humano, la costilla, no una parte removible del cuerpo. Lo correcto de este significado, el cual se da en todas las versiones antiguas, se evidencia por las palabras, «Dios tomó una de sus צלעות», lo cual muestra que el hombre tenía muchas de ellas. «*y cerró la carne en su lugar*»; cerró el vacío que se había hecho con carne que puso en lugar de la costilla. La mujer fue creada, no del polvo de la tierra, sino de una costilla de Adán, porque ella fue formada para una inseparable unidad y comunión de vida con el hombre, y el modo de su creación fue para establecer el fundamento del orden moral del matrimonio. Como la idea moral de la unidad de la raza humana requería que el hombre no fuese creado como un género o una pluralidad[35], así también la relación moral de las dos personas que establecen la unidad de la raza humana requería que el hombre fuese creado antes, y después la mujer del cuerpo del hombre. Por medio de esto se establece como ordenanza divina de la creación, la prioridad y superioridad del hombre, y la dependencia que tiene de él la mujer. Esta ordenanza de Dios forma la raíz de ese tierno amor con el que el hombre ama a la mujer como a sí mismo, y por el que el matrimonio llega a ser un tipo de la comunión del amor y la vida que existe entre el Señor y su Iglesia (Ef. 6:32). Si el hecho de que la mujer fuera formada de una costilla, y no de alguna otra parte del hombre, es significativo, todo lo que podemos hallar es que la mujer fue creada para permanecer como ayuda al lado del hombre, no que haya habido una alusión al amor conyugal que se funda en el corazón; porque el texto no habla de la costilla como si hubiese estado cerca del corazón. Asimismo no se puede encontrar señal alguna que con el lugar de la costilla que Dios cerró con carne se trate del vientre ni mucho menos un punto de apoyo para la teoría milagrosa y carnal que Dios haya formado en el lugar de la costilla extraída los κοιλία, es decir los órganos sexuales del hombre[36]. La palabra בָּנָה es digna de notar: de la costilla del hombre Dios *construye* a la mujer, a través de quien se debe *construir* la raza humana por el hombre (caps. 16:2; 30:3).

Vers. 23, 24. El diseño de Dios en la creación de la mujer es percibido por Adán, tan pronto como despierta, cuando la mujer le es traída por Dios. Sin una revelación, él descubre en la mujer «*hueso de mis huesos y carne de mi carne*». Las palabras, «*esto es ahora* (הַפַּעַם *lit*. esta vez) *hueso de mis huesos*», etc., son expresiones de júbilo por el asombro que la produce la ayuda idónea cuya relación

---

el artista de Tiro, trece años después de que el templo fuera acabado, para que viniese y preparara los pilares del porche, y todos los vasos necesarios para el templo. Pero el escritor meramente expresa en el estilo semita el sencillo pensamiento de que Hiram, a quien Salomón había traído de Tiro, hizo los vasos, etc. Hallamos otro ejemplo en Jue. 2:6; Num. 32:19ss.

35. Las ciencias naturales sólo pueden demostrar la unidad de la raza humana, no la descendencia de todos los hombres por una pareja, aunque muchos naturalistas cuestionan y niegan aún lo primero, pero sin garantía alguna de los hechos antropológicos. Porque cada investigación realizada lleva a la conclusión que ha llegado el último que ha inquirido en este departamento, *Th. Waitz*, que no sólo no existen factores en la historia natural que excluyen la unidad de las varias razas del hombre, y pocas dificultades en la manera de esta suposición que en la teoría opuesta de diversidades específicas; pero aún en aspectos mentales, no hay diferencias específicas dentro de los límites de la raza. *Delitzsch* ha ofrecido un resumen admirable de las pruebas de la unidad. «Que las razas de los hombres, él dice: no son especies de un género, sino variedades de una especie, están confirmados por el acuerdo en el fenómeno fisiológico y patológico en todos ellos, por la similitud en la estructura anatómica, en los poderes fundamentales de la mente, en los límites de la duración de la vida, en la temperatura normal del cuerpo y en el promedio de pulsaciones por minuto, en la duración del embarazo, y en la fructificación sin restricción de los matrimonios en las varias razas».

36. Asombra aún más cuando *Hofmann* (*Weissagung und Erfüllung* I, p. 66, cf. *Schriftbeweis* I, p. 406) e.o. después de él, al querer explicar esta idea con 1 Cor. 6:13 cual si κοιλία, del los cuales el apóstol afirma τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν. ὁ δὲ Θεὸς καὶ ταύτην καί ταῦτα καταργήσει, fueran los órganos sexuales.

para con él la describe con las palabras, «*esta será llamada mujer, porque fue tomada del hombre*». אִשָּׁה es correctamente interpretado por Lutero, «*varona*» (un hombre femenino), como el Latín antiguo *vira* de *vir*. Acerca de לֻקָּחָה con o fluyente y Daguesch desaparecido cf. *Gesenius*, §102 y *Ewald*, §41c. Las palabras que siguen, «*por tanto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán ambos una sola carne*», no deben considerarse como de Adán, primero en base a la palabra עַל־כֵּן que siempre es utilizada en Génesis, a excepción del caps. 20:6; 42:21, para introducir particularidades del escritor, ya sean de carácter arqueológico o histórico, y segundo, porque aunque Adán, al ver a la mujer, hubiera hablado proféticamente de su percepción del misterio del matrimonio, no podría haber hablado apropiadamente del padre y la madre. Éstas son palabras de Moisés, escritas para traer a colación la verdad envuelta en el suceso escrito como un resultado del propósito divino, para exhibir el matrimonio como la más profunda unidad espiritual y corporal del hombre y la mujer, y para mantener la monogamia ante los ojos del pueblo de Israel como la forma de matrimonio ordenada por Dios. Pero, como palabras de Moisés, son la expresión de la revelación divina; y Cristo pudo citarlas, por lo tanto, como palabra de Dios (Mat. 19:5). El matrimonio en sí, no obstante al hecho de que éste demanda el dejar madre y padre, es un mandato santo de Dios; por tanto la soltería no es un estado más alto o puro, y la relación sexual para un hombre santo y puro, es una relación santa y pura. Esto se muestra en el ver. 25: «*ambos estaban desnudos* (עֲרוּמִּים con la partícula daguesh en el מ, es una forma abreviada de עֵירֻמִּים 3:7, de donde עור desnudar), *el hombre y su mujer, y no se avergonzaban*». Sus cuerpos estaban santificados por el espíritu que los animaba. La vergüenza entró primero con el pecado, el cual destruyó la relación normal del espíritu con el cuerpo, excitando tendencia y lujurias que luchaban contra el alma, y convirtiendo la ordenanza sagrada de Dios en impulsos sensuales y en la lujuria de la carne.

Capítulo 3. La caída

El hombre, a quien Dios había designado señor de la tierra y sus habitantes, fue dotado con todo lo que se requería para el desarrollo de su naturaleza y el cumplimiento de su destino. En el fruto de los árboles del jardín tenía comida para el sostén de su vida; en el cuidado del jardín mismo, un campo de labranza para el ejercicio de su fuerza física; en los reinos animal y vegetal, una extensa región para la expansión de su intelecto; en el árbol del conocimiento, una positiva ley para el entrenamiento de su naturaleza moral; y en la mujer asociada a él, una compañía y ayuda idónea. En tales circunstancias él podría haber desarrollado bien su naturaleza física y espiritual de acuerdo con la voluntad de Dios. Pero un tentador se aproximó de entre el mundo animal, y cedió a la tentación de quebrantar el mandato de Dios. La *serpiente* se dice haber sido la tentadora. Pero para cualquiera que lea la narración cuidadosamente en conexión con la historia previa de la creación, y tenga en mente que el hombre está descrito allí como el más exaltado sobre el resto del mundo animal, no sólo por el hecho de haber sido creado a imagen de Dios y haber sido investido con domino sobre todas las criaturas de la tierra, sino también porque Dios sopló sobre él aliento de vida, y no se halló ayuda idónea para él entre las bestias del campo, y también porque esta superioridad fue manifestada en el don de la palabra, la cual lo capacitó para dar nombres a todo el resto, algo que ellos, como mudos, eran incapaces de realizar, debe ser visible al instante que no fue tentado por la serpiente como un sagaz y manipulador animal, sino que la tentación procedió de la serpiente, pero ésta fue sólo una herramienta de ese espíritu maligno, con quien nos encontramos en el curso más avanzado de la historia del mundo bajo el nombre de SATANÁS (הַשָּׂטָן, el oponente), o el DIABLO (ὁ διάβολος, el mentiroso o acusador)[37]. Por lo tanto, cuando la serpiente es introducida como hablando, y cómo si se le hubieran encomendado los pensamientos de Dios mismo, el hablar debe haber emanado no de la serpiente, sino de un espíritu superior que se había posesionado de la serpiente con el fin de seducir al hombre. Ciertamente, este hecho no está declarado distintivamente en los libros canónicos del Antiguo Testamento; pero eso es simplemente por la misma razón educacional que llevó a Moisés a transcribir el relato exactamente como le había sido dado, en la pura forma objetiva de un suceso externo y visible, y sin alusión alguna a la causalidad que refuerza el fenómeno externo, no tanto para oponerse a la tendencia de los contemporáneos a la superstición pagana y al hábito de relacionarse con el reino de los demonios, como para evitar animar la disposición a transferir la culpa al espíritu maligno que tentó al hombre, y de ese modo reducir el pecado a un mero acto de debilidad. Pero encontramos que se alude al hecho distintivamente en el libro de La Sabiduría 2:24; y no sólo se encuentra constantemente en los escritos rabínicos, donde el príncipe de los espíritus malignos es llamado la serpiente antigua (נחש הקדמוני), o la serpiente, con referencia evidente a este relato, sino que esto fue introducido en un periodo muy temprano al parsisismo (cf. *Hengstengberg*, *Christologie* I, pp. 7s. y *Windischmann*, *Zoroastrische Studien*, p. 154). También es testificado por Cristo y sus apóstoles (Jn. 8:44; 2 de Cor. 11:3 y 14; Rom. 16:20; Ap. 12:9; 20:2), y confirmado por la tentación de nuestro Señor. La tentación de Cristo es equivalente a la de Adán. Cristo fue tentado por el diablo, no sólo como Adán, antes porque Adán había sido tentado y vencido, para que por medio de vencer al tentador, Él pudiera arrebatar del diablo ese domino sobre toda la raza humana que se había asegurado con su victoria sobre la primer pareja. El tentador se aproximó a Cristo abiertamente; al primer hombre vino disfrazado, la serpiente (הַנָּחָשׁ) no es meramente un término simbólico aplicado a Satanás; ni tampoco es únicamente la forma que Satanás asumió; sino que fue una serpiente real, usada por Satanás como el instrumento de su tentación (vers. 1 y 14). La posibilidad de tal perversión, o del espíritu maligno utilizando un animal para sus propósitos, no debe ser explicado únicamente en el terreno de la supremacía del espíritu sobre la naturaleza, sino también por la conexión establecida en la creación misma entre el cielo y la tierra; y aún más, desde la posición original asignada por el Creador a los espíritus del cielo con relación a las criaturas de la tierra. El origen, la fuerza y los límites de esta relación es imposible determinarlos a priori, o en al-

37. Hubo una caída, por lo tanto, en el mundo espiritual más alto antes de la caída del hombre; y esto no sólo se enseña claramente en 2 de Pedro 2:4 y Judas 6, sino que es asumido en todo lo que las Escrituras dicen con respecto a Satanás. Pero este evento en el mundo de los espíritus no nos lleva a colocar la caída de Satanás antes de los seis días de la creación, ni a asumir que los días representan largos periodos. Porque al igual que el hombre no continuó mucho tiempo en comunión con Dios, así el príncipe de los ángeles pudo haberse revelado contra Dios poco después de su creación, y no sólo involucró a una hueste de ángeles en su apostasía y caída, sino que procedió inmediatamente a tentar al hombre, quien fue creado a la imagen de Dios, para que abusara de su libertad transgrediendo el mandato divino.

guna otra forma que no sea las pautas que se nos dan en las Escrituras; así que no hay base razonable para disputar la posibilidad de tal influencia. No obstante a su voluntariosa oposición contra Dios, Satanás sigue siendo una criatura de Dios, y fue creado un espíritu bueno; aunque, en orgullosa auto exaltación, abusó de la libertad esencial de la naturaleza de espíritu superior con el propósito de revelarse contra su Hacedor. Por lo tanto, no puede sacudirse por completo su dependencia de Dios. Y esta dependencia posiblemente podría explicar la razón por la que no vino «disfrazado como un ángel de luz» para tentar a nuestros primeros padres con la desobediencia, sino que fue obligado a buscar el instrumento de su maldad entre las bestias del campo. El juicio de nuestros primeros progenitores fue ordenado por Dios, porque la libertad condicional era esencial para su desarrollo espiritual y su autodeterminación. Pero como Él no deseaba que ellos fueran tentados para su caída, Él no dejaría a Satanás tentarles más allá de lo que su capacidad humana pudiera resistir. Por lo tanto, el tentado podía haber resistido al tentador. Como en lugar de aparecerse en forma de ser celestial, en semejanza a Dios, él vino a semejanza de criatura, no sólo muy inferior a Dios, sino muy por debajo de Adán y Eva, ellos no podían tener excusa por permitir que un simple animal los persuadiera para quebrantar el mandamiento de Dios. Porque fueron hechos para tener dominio sobre las bestias, y no adquirir su propia ley ellos mismos. Además, el hecho de que un espíritu maligno se aproximara a ellos en la serpiente, era muy difícil ocultárselo. El solo hecho de hablar debía haberles sugerido que no era sólo la serpiente, porque Adán ya había tenido contacto con la naturaleza de las bestias y no halló una de ellas que se asemejara a él, por lo tanto no había una que estuviera dotada de razonamiento y palabra. La esencia del mensaje también era suficiente para demostrar que no era un espíritu bueno el que hablaba por la serpiente, sino uno en enemistad con Dios. Por lo tanto, cuando prestaron atención a lo que él dijo, no tenían excusa.

Vers. 1-8. «La serpiente, que era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho». La serpiente es descrita aquí no sólo como bestia, sino también como criatura de Dios; por lo tanto debe haber sido buena, como todo lo demás que Él había hecho. La astucia era una característica natural de la serpiente (Mat. 10:16), esto llevó al maligno a elegirla como su instrumento. No obstante al predicado עָרוּם no se utiliza aquí en el buen sentido de φρόνιμος (LXX), prudens, sino en el mal sentido de πάνοῦργος, callidus. Porque su sutileza se manifestó como la herramienta de un tentador para el mal, con el simple hecho de que se volvió a la débil mujer; y también se revela la astucia en lo que dice: «¿De veras Dios os ha dicho, no comáis de ningún árbol del jardín?» אַף כִּי es una interrogación que expresa sorpresa (como en 1 de Sam. 23:3; 2 de Sam. 4:11): «¿Es verdad que Dios os ha prohibido que comáis de todos los árboles del jardín?» Ciertamente, el hebreo לא תאכְלוּ podría llevar el significado, «¿ha dicho Dios, vosotros no comeréis de todo árbol?» pero por el contexto, y especialmente por la conjunción אַף כִּי, es obvio que el sentido era, «no comeréis de cualquier árbol». La serpiente llama a Dios con el nombre de אלהים (Elohim) y la mujer hace lo mismo. En este nombre que es más general e indefinido, la personalidad de Dios es obscura. Para lograr su acometido, el tentador sintió que era necesario cambiar al Dios viviente y personal en un mero numen divinum, y exagerar la prohibición con la esperanza de excitar en la mente de la mujer en parte distracción de Dios, y en parte una duda con referencia a la veracidad de su palabra. Y sus palabras fueron escuchadas. En lugar de alejarse, la mujer replicó: «Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Pero del fruto del árbol que está en medio del jardín ha dicho Dios: "No comáis de él, ni lo toquéis, no sea que muráis"». Ella estaba advertida de la prohibición y entendía completamente su significado; pero añadió, «ni lo toquéis», y demostró con esta exageración que el mandato parecía demasiado severo incluso para ella, y por tanto, que su amor y confianza hacia Dios comenzaba a flaquear. Aquí fue el comienzo de su caída: «porque la duda es el padre del pecado, y el escepticismo la madre de toda trasgresión; y en este padre y en esta madre, todo nuestro conocimiento presente tiene un origen común en el pecado» (*Ziegler*). De la duda, el tentador avanza a una directa negación de la verdad de la amenaza divina, y a una maligna sospecha del amor divino (vers. 4, 5). «no moriréis» (לֹא es colocado antes del infinitivo absoluto, como en Sal. 49:8 y Amós 9:8; porque el sentido no es «no moriréis», antes bien, que vosotros seguro que no moriréis). «Sino (כִּי Se emplea para establecer una negación) que sabe Dios que el día que comáis de él, vuestros ojos serán abiertos (וְנִפְקְחוּ perfecto con c. ו consec. Véase *Gesenius*, §126, nota 1), y seréis como Dios, conociendo el bien y el mal». Es decir, no es porque el fruto del árbol os hará daño que Dios os ha prohibido comer, sino por una voluntad insana y envidia, porque Él no desea que seáis como Él. «¡Un doble entendimiento verdaderamente satánico, en el cual se alcanza cierto acuerdo entre la verdad y la mentira! El hombre obtuvo el conocimiento del bien y el mal por comer el fruto, y a este respecto llegó a ser como Dios» (vers. 7-22). Ésta era la verdad que cubría la falsedad de «no moriréis», y convirtió toda la declaración en mentira, exhibiendo a su autor como el padre de las mentiras, el que no habita en la verdad (Jn. 8:44). Porque el conocimiento del bien y el mal que obtiene el hombre acudiendo al mal, lo aleja tanto de la verdadera semejanza a Dios, la cual alcanzaría evitándolo, como lo está de la verdadera libertad de una vida en comunión con Dios, la imaginaria libertad de un pecador que vive atado al pecado y su fin es la muerte. La verdadera semejanza se alcanza por la libertad de una vida de comunión con Dios.

Ver. 6. La ilusoria esperanza de ser como Dios excitó un deseo por el fruto prohibido. «Entonces la mujer vio que el árbol era bueno para comer, que era atractivo a la vista y que era árbol codiciable para alcanzar sabiduría (הַשְׂכִּיל significa ganar o demostrar discernimiento o intuición); tomó pues de su fruto y comió, y también dio a su marido que estaba con ella (que estaba presente), y él comió». Como la desconfianza al mandato de Dios lleva a hacer caso omiso de él, también la espera de una falsa independencia excita un deseo por el bien que ha sido prohibido; y este deseo es fomentado por los sentidos, hasta que éste da a luz el pecado. Duda, incredulidad y orgullo fueron la raíz del pecado de nuestros primeros padres, del mismo modo que lo han sido de todos los pecados de su posteridad[38]. Cuanto más insignificante

38. Primum abducitur mulier a verbo Dei serpentis captionibus per infidelitatem. Quare initium ruinae, qua labefactum et humanum genus, fuit defectio ab imperio Dei: sed observa, tunc a Deo homines descivisse, quum relicto illius verbo aures praebuerunt Satanae mendaciis. Proinde infidelitas radix defectionis fuit, sicuti sola fides nos Deo conjugit. Hinc fluxit ambitio et superbia, ut mulier primum deinde et maritus se contra Deum efferre cuperent. Vere enim se contra Deum extulerunt, quum honore sibi divinus collato, tanta praetantia non contenti, plus optarunt scire quam fas erat, ut Deo pares forent [Al principio la mujer fue llevada de la palabra de Dios a las garras de la serpiente por la incredulidad. Así se inició la destrucción por la cual el género humano fue remecido, fue la salida de debajo del dominio de Dios. Pero es de fijar que en

ha parecido ser el objeto de su pecado, más grande y difícil parece ser el pecado, especialmente cuando consideramos que los primeros hombres «tenían una relación más directa con Dios, su Creador, que cualquier otro hombre haya podido tener. Creemos que sus corazones eran puros, su discernimiento claro, su comunicación con Dios directa, que ellos estaban rodeados de dones concedidos por Él, y que no podrían excusarse sobre las bases de una mala comprensión de la prohibición divina que los amenazaba con perder la vida en caso de desobediencia» (*Delitzsch*). Sin embargo no sólo la mujer cedió a las seductiva tretas de la serpiente, sino incluso el hombre se dejó tentar por la mujer. Vers. 7, 8. «entonces se abrieron los ojos de ambos» (como la serpiente les había dicho, ¿pero qué vieron?), «y se dieron cuenta que estaban desnudos». Ellos habían perdido «esa bendita ceguera, la ignorancia de la inocencia que no conoce de desnudez» (*Ziegler*). El descubrimiento de la desnudez suscitó la vergüenza, la cual buscaron ocultar cubriéndose externamente. «Ellos cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales». La palabra תְּאֵנָה siempre se refiere a la higuera, no el pisang (musa paradisiaca), ni la banana india, cuyas hojas miden cuatro metros de largas y medio metro de anchas, porque no habría habido necesidad de coserlas». חֲגֹרֹת, περιζώματα, son delantales puestos alrededor de las caderas. Aquí la conciencia de la desnudez sugirió primero la necesidad de cubrirse, no porque el fruto haya envenenado la fuente de la vida humana, y que por alguna cualidad inherente haya corrompido inmediatamente los poderes reproductivos del cuerpo (como Hoffmann y Baumgarten suponen), ni porque haya sobrevenido algún cambio físico como consecuencia de la caída; sino porque, con la destrucción de la conexión normal entre alma y cuerpo por el pecado, el cuerpo dejó de ser la morada pura de un espíritu en comunión con Dios, y en el estado natural del cuerpo, la conciencia fue producida no meramente por la distinción de los sexos, sino por la falta de validez de la carne; de modo que la mujer y el hombre se avergonzaban el uno del otro; e intentaron esconder la desgracia de su desnudez espiritual cubriéndose aquellas partes del cuerpo por las que son quitadas las impurezas de la naturaleza. Que el sentimiento natural de vergüenza, el origen de lo que aquí está escrito, tuvo su raíz, no en la sensualidad o en alguna corrupción física, sino en la conciencia de culpa o vergüenza ante Dios, y consecuentemente, que fue la conciencia la que realmente estuvo obrando, es evidente por el hecho de que el hombre y la mujer se escondieron de Dios entre los árboles del jardín tan pronto como oyeron sus pasos. קוֹל יהוָה (la voz de Yahvé, ver. 8) no es la voz de Dios hablando y llamando, sino el sonido de su caminar, como en 2 de Sam. 5:24, 1 de Reyes 14:6, etc. En lo fresco del día (*lit.* לְרוּחַ הַיּוֹם, en el aire del día), hacia el atardecer, cuando generalmente sopla un aire refrescante. El hombre se había apartado de Dios, pero Dios no lo dejará sólo ni puede hacerlo. Al caer el sol, cuando fue tiempo de la capacitación espiritual, Él viene a ellos como un hombre va a otro. Ésta fue la forma de revelación divina más temprana. Dios conversó con el primer hombre en una forma visible, como Padre e instructor de sus hijos. Él no adoptó esta forma por primera vez después de la caída, sino que la empleó desde el periodo de tiempo en que trajo las bestias a Adán, y le dio a la mujer para que fuera su esposa (cap. 2:19,22). Esta forma humana de relacionarse entre Dios y el hombre no es una mera figura de lenguaje, sino una realidad que tiene su fundamento en la naturaleza de la humanidad, o antes bien, en el hecho de que el hombre fue creado a imagen de Dios. Pero no en el sentido propuesto por Jakobi, que «Dios teomorfizó cuando creó al hombre, y por lo tanto, el hombre necesariamente antropomorfiza cuando piensa en Dios». Los antropomorfismos de Dios tienen su fundamento en la divina condescendencia que culminó en la encarnación de Dios en Cristo. Empero éstos deben ser entendidos como implicando, no que la corporalidad o forma corpórea es una característica esencial de Dios, sino que Dios habiendo dado al hombre una forma corpórea cuando lo creo a su imagen, se le reveló en un modo acorde a sus sentidos corporales, para poder preservarlo en una comunión viviente consigo mismo.

Vers. 9-15. El hombre no podía esconderse de Dios. «*Y Dios llamó al hombre: ¿Dónde est*ás?» No que Él ignorara dónde se ocultaba, sino para traerlo a que confesara su pecado. Y cuando Adán dijo que se había escondido por temor de su desnudez, y así que buscó esconder el pecado detrás de sus consecuencias, su desobediencia detrás del sentido de culpa, esto no debe considerarse como señal de una obstinación peculiar, sino que fácilmente admite una explicación psicológica: que en ese momento él pensó más en su desnudez y vergüenza que en su trasgresión del mandato divino, y la conciencia de los efectos de su pecado era más aguda que su sentido del mismo pecado. Para despertar lo segundo dijo Dios: «*¿Quién te enseñó que estabas desnudo?*» Y le preguntó si había quebrantado su mandamiento. Él no pudo negar que lo había hecho; pero buscó excusarse diciendo que la mujer que Dios le había dado para estar con él, le había dicho que comiese del árbol. Cuando la mujer fue interrogada, ella utilizó como excusa, *que la serpiente la había persuadido* (o mejor dicho, la engañó הִשִּׁיאַנִי, ἐξαπάτησεν, 2 de Cor. 11:3). Al ofrecer estos pretextos, ninguno de ellos negó lo sucedido. Pero la culpa de ambos fue que ni siquiera se afligieron por su hecho (*Delitzsch*). «Sigue siendo lo mismo; antes que nada, el pecador se esfuerza por culpar a otros como tentadores, y después a las circunstancias que Dios ha ordenado» (*O. v. Gerlach*).

Vers. 14s. La sentencia sigue al examen, y se pronuncia primeramente sobre la serpiente como tentadora: «*Porque hiciste esto, serás maldita entre todos los animales domésticos y entre todos los animales del campo*». מִן, literalmente fuera de las bestias, separada de ellas (Deut. 14:2; Jueces 5:24), no es un significado comparativo *más que*, ni significa *por*; porque la maldición no procedió de las bestias, sino de Dios, y no fue pronunciada sobre todas las bestias, sino sólo sobre la serpiente. La κτίσις, incluyendo a toda la creación animal, ha «sido sujeta a vanidad» (ματαιότης) y a «la atadura de la corrupción» (δουλεία τὴς φθορᾶς como consecuencia del pecado del hombre (Rom. 8:20,21); no obstante, esta sujeción no debe considerarse como efecto de la maldición que fue pronunciada sobre la serpiente, como si ésta hubiese caído sobre todo el mundo animal; sino como consecuencia de la muerte que pasó del hombre al resto de la creación, invadiendo completamente todo. La creación fue arrastrada a la caída del hombre, y obligada a compartir sus consecuencias, porque todo lo irracional de la creación fue hecho para el hombre, y todo fue sometido para que él fuera la cabeza; consecuentemente la tierra fue mal-

---

ese tiempo los hombres se separaron de Dios después de que dejaron las palabras de éste y prestaron oído a las mentiras de Satanás. Por lo tanto la incredulidad fue la raíz de la caída, al igual que la fe nos conecta con Dios. A partir de aquí fluyó la avaricia y la altivez de tal forma, que primero la mujer y después también el hombre intentaron rebelarse contra Dios. Pero en realidad se rebelaron contra Dios y después de haber tomado para sí la honra venida de Dios, inconformes con tan grandes cosas, exigieron saber más de lo que el mandato de divino permitía, a fin de ser iguales a Dios (Calvino)].

decida por causa del hombre, pero el mundo animal no lo fue por causa de la serpiente, ni siquiera junto con la serpiente. La maldición calló sobre la serpiente por haber tentado a la mujer, de acuerdo con la misma ley por la que no sólo una bestia que había herido a un hombre debía ser matada (cap. 9:5; Ex. 21:28:29, cf. Deut. 13:15), sino cualquier bestia que hubiera servido como instrumento de un crimen debía morir junto con el hombre (Lev. 20:15,16); no cómo si la bestia fuera una criatura responsable, sino a consecuencia de haber sido sometida al hombre, no para herir su cuerpo o su vida, o para ser instrumento de su pecado, sino para favorecer al gran propósito de su vida. «Como un padre amante», como Crisóstomo dice: «cuando castiga al asesino de su hijo, destruye la espada o puñal que fue utilizado para cometer el asesinato». Por lo tanto, la prueba de que la serpiente fue sólo un instrumento de un espíritu maligno, no yace en el castigo mismo, sino en la manera que la sentencia fue pronunciada. Cuando Dios se dirigió al animal y pronunció una maldición sobre éste, esto presupone que la maldición no se dirigió tanto a la bestia irracional como al espíritu tentador; y que el castigo que cayó sobre la serpiente fue meramente un símbolo del castigo espiritual. El castigo de la serpiente correspondió al crimen. Ésta se había exaltado sobre el hombre, por lo tanto, debía arrastrarse sobre su vientre y comer polvo todos los días de su vida. Si estas palabras no son apartadas de su significado pleno, no podrán entenderse de ningún otro modo que no sea referirse a que los movimientos de la serpiente fueron alterados, y que su presente y repulsiva forma es el efecto de la maldición que se pronunció sobre ella, aunque no podemos hacernos una idea acertada de su apariencia original. Desplazarse sobre el vientre (= arrastrarse, Lev. 11:42) fue una marca de la más profunda degradación; también el comer del polvo, que no debe entenderse como si significara que el polvo sería su único alimento, sino que en tanto que se arrastra en el polvo, tragará de este (Miqueas 7:17; Isa. 49:23). Aunque este castigo calló literalmente sobre la serpiente; también afectó al tentador en un sentido figurativo o simbólico. Se convirtió en el objeto de mayor contención y aborrecimiento; y la serpiente aún mantiene ante la vista la repugnante imagen de Satanás perpetuamente. Esta degradación fue impuesta para ser perpetua. «Entre tanto que todo el resto de la creación debe ser liberado del destino en que la caída lo ha sumergido, de acuerdo a Isa. 65:25, el instrumento para tentar al hombre debe mantenerse sentenciado a una degradación perpetua en cumplimiento de la sentencia "todos los días de tu vida", y de ese modo prefigura el destino del verdadero tentador, para quien no hay libertad» (*Hengstenberg, Christologie,* pp. 17s.). La presunción del tentador fue castigada con la más profunda degradación; y de modo similar, su simpatía con la mujer sería convertida en una hostilidad eterna (ver. 15). Dios estableció enemistad perpetua, no sólo entre la serpiente y la mujer, sino también entre la simiente de la serpiente y la de la mujer, entre la raza humana y la de la serpiente. La simiente de la mujer herirá la cabeza de la simiente de la serpiente, y la de la serpiente heriría el calcañal de la simiente de la mujer. El significado de שׁוּף, *terere, conterere*, es completamente establecido por las autoridades caldeas, sirias y rabínicas, por lo tanto, las hemos retenido en armonía con la palabra συντρίβειν en Rom. 16:20, y porque esta concuerda mejor y más fácilmente con todos los otros pasajes en que aparece la palabra (Job 9:17, Sal. 139:11), que si interpretáramos *inhiare*, con respecto a enemistad, la cual se obtiene con la combinación de שׁוּף con שָׁאַף. El verbo se construye con un doble acusativo, el segundo da mayor precisión al primero (cf. *Gesenius*, §139; *Ewald*, §281c). La misma palabra se utiliza con ambos, la cabeza y el talón, para demostrar que la intención por ambas partes es la de destruir al oponente; al mismo tiempo, las expresiones cabeza y talón denotan un *mayor* y un *menor*, o, como dice Calvino, *superius et inferius*. Este contraste surge por la naturaleza de los enemigos. La serpiente sólo puede alcanzar la altura del talón del hombre que camina erguido; de aquí que el hombre pueda herir la cabeza de la serpiente que se arrastra en el polvo. Pero esta referencia es el resultado de la maldición pronunciada sobre la serpiente, y su arrastrarse en el polvo es una señal de que será derrotada en su conflicto con el hombre. No importa cuán peligrosa pueda ser la mordedura de una serpiente en el talón cuando el veneno circula por el cuerpo (cap. 49:17), no es inmediatamente fatal y completamente incurable, como el aplastar la cabeza de la serpiente.

Pero aún en esta sentencia hay una inequívoca alusión al maligno y hostil ser que se esconde tras la serpiente. Que la raza humana deba triunfar sobre la serpiente, era una consecuencia necesaria por causa del sometimiento original de los animales al hombre. Por tanto, cuando Dios no meramente confina a la serpiente a los límites asignados a los animales, sino que pone enemistad entre esta y la mujer, este acto en sí apunta a un poder espiritual más alto; el cual puede oponerse y atacar a la raza humana mediante la serpiente, pero al final será vencido. Observe también que, aunque en la primera cláusula la simiente de la serpiente es opuesta a la simiente de la mujer, en la segunda, no se dice que se obtenga la victoria sobre la simiente de la serpiente, sino sobre la serpiente misma. הוּא, la simiente de la mujer herirá tu cabeza, y tú (no tu simiente) le herirás en el calcañal. Así que la simiente de la serpiente está oculta detrás de la unidad de la serpiente, o más bien detrás del enemigo que, a través de la serpiente, ha hecho tal herida al hombre. Este enemigo es Satanás que se opone incesantemente a la simiente de la mujer y le hiere el calcañal, pero será pisoteado. Sin embargo, no podemos deducir por esto, aparte de otras consideraciones, que debemos entender por simiente de la mujer que se refiere a una sola persona, a un único individuo. Como la mujer es la madre de todos los vivientes (ver. 20), su simiente, a la que se le promete la victoria sobre la serpiente y su simiente, debe ser la raza humana. La idea en sí misma de זֶרַע, la simiente, es indefinida, puesto que la posteridad de un hombre puede consistir en una tribu completa, o en un solo hijo (4:25; 21:12,13), y por otro lado, toda una tribu puede ser reducida a un solo descendiente y extinguirse con él. Por tanto el dilema de a quién debe entenderse por זֶרַע (la simiente) que va a herir la cabeza de la serpiente, sólo puede resolverse por la historia de la humanidad. Pero aquí entra en consideración un tema de mucha más importancia. El conflicto contra la serpiente natural puede ser llevado por toda la raza humana, por todos los que son nacidos de mujer, pero no en contra de Satanás. Puesto que él es un enemigo que sólo puede ser enfrentado con armas espirituales, nadie puede hallarlo exitosamente sino sólo aquel que posee y hace uso de armas espirituales. Por esa razón, la idea de la «simiente» es modificada por la naturaleza del enemigo. Si observamos el desarrollo natural de la raza humana, Eva dio a luz tres hijos, pero sólo uno de ellos, *Set*, fue la simiente por la que la familia humana fue preservada a través del diluvio y perpetuada en Noé; y así, nuevamente, de los tres hijos de Noé, *Sem*, el bendito de Yahvé, de quien descendió Abraham, fue el único en cuya simiente serían benditas todas las naciones, y no es por Ismael sino por Isaac solamente. A través de estos constantes actos de

elección divina (ἐκλογή), los cuales no fueron exclusiones arbitrarias, sino que fueron hechos necesariamente por diferencias en la condición espiritual de los individuos involucrados, la «simiente», a la que se prometió victoria sobre Satanás, fue espiritual o éticamente determinada, y cesó de ser co-extensiva con la descendencia física. Esta simiente espiritual culminó en Cristo, en quien terminó la familia adámica, para ser renovada por Cristo como el segundo Adán de ahí en adelante, y restaurada por Él a su exaltación original y a su semejanza con Dios. En este sentido, Cristo es la simiente de la mujer que pisotea a Satanás, no como un individuo, sino como la cabeza de la posteridad de la mujer que guardó la promesa y mantuvo el conflicto con la serpiente antigua antes de Su venida; y también de aquellos que son traídos de todas las naciones, que son unidos a Él por la fe, y formados en un cuerpo del cual es la cabeza (Rom. 16:20). Por otro extremo, todos los que no han considerado y preservado la promesa, han caído en el poder de la serpiente antigua, y deben ser tenidos como la simiente de la serpiente, cuya cabeza será pisoteada (Mat. 23:33; Jn. 8:44; 1 de Jn. 3:8). Entonces, si la promesa culmina en Cristo, el hecho de que la victoria sobre la serpiente sea una promesa para la posteridad de la mujer, no del hombre, adquiere este profundo significado, que como fue a través de la mujer que la artimaña del diablo trajo pecado y muerte al mundo, es también a través de la mujer que la gracia de Dios dará la conquista del pecado, de la muerte y del diablo a la caída raza humana. Y aunque las palabras se hayan referido primero a que la mujer fue engañada por la serpiente, no obstante, en el hecho de que el destructor de la serpiente fue nacido de la mujer (sin un padre humano, Gal. 4:4) ellos fueron llenados de tal modo que se demostró que la promesa procedía de ese Ser, quien aseguró su cumplimiento no sólo en su fuerza esencial, sino incluso en su forma visible.

Vers. 16-19. No fue hasta que el prospecto de victoria fue presentado, que se pronunció una sentencia de castigo sobre el hombre y la mujer por culpa de su pecado. La mujer, que había quebrantado el mandato divino por causa del placer terrenal, fue castigada con dolores en sus embarazos y al dar a luz. «*Multiplicaré en gran manera* (הַרְבָּה es el infinitivo absoluto de הִרְבָּה, que se ha convertido en adverbio. Véase *Ewald*, 240c, como en los caps. 16:10 y 22:17) *tu dolor y tu preñez: con dolor darás a luz los hijos*». Como el aumento de la concepción, considerado como el cumplimiento de la bendición de «fructificad y multiplicaos» (1:28), no podía ser un castigo, וְהֵרֹנֵךְ debe ser entendido como una aposición directa de עִצְּבוֹנֵךְ tu dolor (los dolores peculiares de la vida de una mujer), *y ciertamente* (o más específicamente) tu preñez (los dolores relacionados con esa condición). La oración no es interpretada más lucidamente por la suposición de un *hendiadys* (*Gesenius*, *Lehrbuch*, p. 854). «Que la mujer debía dar a luz hijos fue la voluntad original de Dios; pero fue un castigo el que de ahí en adelante tuviera que hacerlo con dolores (בְּעֶצֶב), dolores que amenazaran su vida del mismo modo que la del hijo» (*Delitzsch*). El castigo consistía en debilitar la naturaleza, como consecuencia del pecado, que perturbaba la relación normal entre cuerpo y alma. La mujer también se había inmiscuido en su designada subordinación al hombre; no sólo se había emancipado del hombre para escuchar a la serpiente, sino que había llevado al hombre al pecado. Por eso, ella fue castigada por un *deseo* que se aproximaba a la enfermedad (תְּשׁוּקָה de שׁוּק correr, tener un deseo vehemente por algo), y con *sujeción* al hombre. «*y él se enseñoreará de ti*». Creada para el hombre, la mujer fue subordinada a él desde el principio; pero la supremacía del varón no debía convertirse en un gobierno déspota, convirtiendo a la mujer en esclava, lo cual ha sido la regla en el paganismo antiguo y actual, e incluso en el islamismo también, un gobierno que primeramente fue suavizado por la destrucción del pecado por la gracia del Evangelio, y convertido en una forma que estaba más en armonía con la relación original, una forma que tenía el mando en una mano, y la subordinación en la otra, la cual tiene sus raíces en la estima y el amor mutuo.

Vers. 17s. «Y a Adán»: לְאָדָם se utiliza aquí por primera vez como *nombre propio* sin el artículo. En los caps. 1:26 y 5:20, el sustantivo es apelativo, y hay razones substanciales para la omisión del artículo. La sentencia sobre Adán incluye un doble castigo: el primero la maldición sobre la tierra, y segundo la muerte, los cuales afectan también a la mujer por ser responsable común junto con el hombre. Por escuchar a su mujer, cuando esta fue engañada por la serpiente, Adán repudió su superioridad con respecto al resto de la creación. Por lo tanto, como castigo, la naturaleza se resistiría a su voluntad. Al quebrantar el mandato divino, se posicionó sobre su Hacedor, por tanto, la muerte le mostraría el poco valor de su propia naturaleza. «*maldita será la tierra* (הָאֲדָמָה) *por tu causa; con dolor comerás de ella* (la tierra por *sinécdoque* por su producto, como Isa. 1:7) *todos los días de tu vida*; *espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo*». Espinas y cardos (קוֹץ וְדַרְדַּר en esta combinación repetido sólo en Os. 10:8, ya que el término anticuado דרדר, que después no volvió a ser usado[39], en igual significado con el שָׁמִיר וָשָׁיִת de Isaías) La maldición pronunciada, por culpa del hombre, sobre el suelo creado para él, consistió en el hecho de que la tierra no produciría espontáneamente los frutos requeridos para su manutención, sino que el hombre fue obligado a esforzarse por las necesidades de la vida por medio del trabajo y vigorosos esfuerzos. La hierba del campo está en contraste con los árboles del jardín, y el dolor (עִצָּבוֹן) con el fácil cuidado del jardín. No debemos creer que porque el hombre fracasó en guardar la buena creación de Dios de la invasión del maligno, una hueste de poderes demoníacos se abrieron paso al mundo material para destruirlo y ofrecer resistencia al hombre; sino que como el hombre mismo había sucumbido al poder del maligno, Dios maldijo la tierra, no meramente sustrayendo los poderes divinos de vida que inundaban el Edén, sino cambiando su relación con el hombre. Como *Lutero* dice: «*primum in eo, quod illa bona non fert quae tulisset, si homo non esset lapsus, deinde in eo quoque, quod multa noxia fert quae non tulisset, sicut sunt infelix lolium, steriles avenae, zizania, urticae, spinae, tribuli, adde venena, noxias bestiolas et si qua sunt alia hujus generis*». [primero no produciendo aquellas cosas buenas que produciría si el hombre no hubiera caído, luego también produciendo muchas cosas malas, que no las produciría, como la infeliz cizaña, las avenas estériles, las ortigas, espinas, los abrojos, y además los venenos, los animalitos dañinos y otras cosas de esta índole.] Pero la maldición alcanzó mucho más, y el escritor se ha dado cuenta del aspecto más obvio[40]. La perturbación y

39. La palabra sólo se ha mantenido en el árabe. *Petermann* (*Reisen im Orient* I, p. 74) escuchó que aún hoy en día se denomina a un grupo de dátiles en Siria y Palestina como Dardâr.

40. «Non omnia incommoda enumerat Moses, quibus se homo per peccatum implicuit: constat enim ex eodem prodiisse fonte omnes praesentis vitae aerumnas, quas experientia innumeras esse ostendit. Aëris intemperies, gelu, tonitrua, pluviae intempestivae, uredo, grandines et quicquid inordinatum est in mundo, peccati sunt fructus. Nec alia morborum prima est causa: idque poëticis fabulis celebratum fuit: haud dubie quod per manus a patribus traditum esset. Unde illud Horatii: Post ignem aetherea domo / Subductum, macies et nova febrium / Terries incubuit cohors: / Semotique prius tarda neccessitas / Lethi corripuit gradum. Sed

distorsión de la armonía original del cuerpo y el alma que introdujo el pecado en la naturaleza del hombre; y por la cual la carne ganó preeminencia sobre el espíritu, y el cuerpo, en lugar de ser transformado cada vez más a la vida del espíritu, se convirtió en presa de la muerte, se difundió sobre todo el mundo material; de modo que en todas partes de la tierra se podían ver lugares salvajes y escabrosos, desolación y ruina, muerte y corrupción, ο ματαιότης y φθορά (Rom. 8:20,21). Todo lo dañino para el hombre en la creación orgánica, vegetal y animal, es el efecto de la maldición pronunciada sobre la tierra por el pecado de Adán, no obstante podemos explicar muy poco de la manera en que el efecto se ha producido; puesto que en nuestra perspectiva de la conexión causal entre el pecado y el mal incluso en la vida humana es muy imperfecto, y la conexión entre el espíritu y la materia es completamente desconocido. En esta unión causal entre el pecado y la maldad en el mundo, se reveló la ira de Dios por causa del pecado; ya que, tan pronto como la creación (πᾶσα ἡ κτίσις, Rom. 8:22) ha sido arrancada por medio del hombre de su conexión vital con su Hacedor, Él la entregó a su impía naturaleza porque mientras, por un lado, ésta ha sido abusada por el hombre para gratificación de su propia lujuria y deseos pecaminosos, por otro lado, ella se ha vuelto contra el hombre; y consecuentemente, muchas cosas en el mundo y la naturaleza que en sí mismas y sin el pecado habrían sido buenas para él; o en todo caso inofensivas, se han convertido en venenosas y destructivas desde su caída. Porque el hombre comerá el pan del sudor de su frente (לֶחֶם el trigo para hacer pan הָאֲדָמָה que brota de la tierra, como en Job 28:5; Sal. 104:14) hasta que regresa a la tierra. Formado del polvo, deberá volver al polvo nuevamente. Ésta fue la culminación de la amenaza, «El día que de él comieres ciertamente morirás», esto comenzó a tener efecto después de la ruptura del mandamiento divino; porque el hombre no sólo se convirtió en mortal en ese momento, sino que también se sometió al poder de la muerte, recibió en su naturaleza el germen de la muerte, cuya madurez produce la muerte y su eventual disolución en el polvo[41]. La razón por la que la vida del hombre no llegó a su fin inmediatamente después de comer del fruto prohibido, no fue porque «la mujer había sido creada entre la amenaza y la caída, y consecuentemente la fuente de la vida humana había sido dividida, la vida, concentrada originalmente en un Adán se repartió entre el hombre y la mujer, con lo cual la destructiva influencia de la fruta fue modificada o debilitada»(*Hoffmann*), sino que la misericordia y paciencia de Dios dieron espacio para el arrepentimiento, y controlaron y ordenaron el pecado del hombre y el castigo del pecado de tal modo que lo utilizaron para favorecer el cumplimiento de su propósito original y la glorificación de su nombre.

Vers. 20-24. De la forma que la justicia y la misericordia fueron combinadas en la sentencia divina; justicia en el hecho de que Dios sólo maldijo al tentador, y únicamente castigó al tentado con trabajo y mortalidad, y mostró misericordia en la promesa de un triunfo venidero sobre la serpiente; también Dios demostró su misericordia para con el caído antes de llevar la sentencia a efecto. Fue a través del poder de la gracia divina que Adán creyó la promesa con respecto a la simiente de la mujer, y manifestó su fe en el nombre que dio a su mujer. חַוָּה Éva, una antigua forma de חַיָּה, significando vida (ζωή LXX), o manantial de vida, es un sustantivo y no un adjetivo femenino, significando «ser viviente», no una forma abreviada de מְחַוָּה proveniente de חִוָּה = חִיָּה (19:32,34), él o la que recibe vida. Este nombre fue dado por Adán a su esposa; «*porque*», como el escritor explica con el cumplimiento histórico ante su mente, «*ella era la madre de todos los vivientes*», porque la continuidad y vida de su raza fue garantizada al hombre por medio de la mujer. Dios también manifestó su misericordia al vestirlos con dos túnicas de pieles (כָּתְנוֹת עוֹר), la piel de las bestias. Las palabras, «Dios hizo túnicas» no deben interpretarse con tanta literalidad, como si Dios hubiese cosido las túnicas con sus dedos; dichas palabras meramente afirman que la «primera vestimenta del hombre fue obra de Dios, quien dio la habilidad y dirección necesaria» (*Delitzsch*). Por medio de esta ropa, Dios impartió al sentimiento de vergüenza, la visible señal de una conciencia despierta, y a la consecuente necesidad de cubrir la desnudez, la más alta ocupación de una disciplina apropiada para el pecador. Al seleccionar la piel de las bestias para vestir a los primeros hombres, y causando con esto la muerte o el sacrificio de las bestias para ese propósito, Él les mostró como podrían usar su soberanía sobre los animales para su propio bien, e incluso sacrificar animales para la preservación de los humanos; de modo que este acto de Dios puso los cimientos para los sacrificios, incluso aunque el primer vestido no prefigure nuestra «última vestimenta» (2 de Cor. 5:4), ni las túnicas de pieles el vestirnos de justicia.

Vers. 22s. Vestido en esta muestra de misericordia, el hombre fue expulsado del paraíso, para que llevara el castigo de su pecado. Las palabras de Yahvé, «*el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal*», no contienen ironía, como si el hombre se hubiera exaltado a una posición de autonomía asemejándose a Dios; porque «la ironía a expensas de un alma lamentablemente tentada correspondería a Satanás, pero no al Señor». Es predicada la igualdad a Dios sólo con respecto al conocimiento del bien y el mal, en dicho conocimiento, el hombre realmente había venido a ser como Dios. Para que, después que el germen de la muerte hubiera penetrado en su naturaleza junto con el pecado, él no pudiera «*alargar su mano y tomar también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre* (חַי se contrae de חָיִי = חִיָּה, como en el cap. 5:5; 1 de Sam. 20:31), *Y lo sacó Yahvé del huerto del Edén*». Con וַיְשַׁלְּחֵהוּ (lo sacó) el relato pasa de las pala-

---

Moses qui brevitati studet, suo more pro communi vulgi captu attingere contentus fuit quod magis apparuit: ut sub exemplo uno discamus, hominis vitio inversum fuisse totum naturae ordinem». [Moisés no enumera todas las cosas incómodas, en las que el hombre está implicado a causa del pecado: pues consta que del mismo pecado procede la fuente de todas las penas de la vida presente, que la experiencia muestra que son muy numerosas. La intemperie del aire, el hielo, los truenos, las lluvias intempestivas, la comezón, el granizo, y todo lo desordenado que hay en el mundo son frutos del pecado. Y no hay otra causa primera de las enfermedades: lo que fue celebrado en las fábulas poéticas, nos hubiera sido transmitido por nuestros antepasados. De aquí lo que dijo Horacio: Después que el fuego fue escondido (llevado) a la casa celestial / la esterilidad y una nueva cantidad de fiebres / se posesionó de la tierra; / enseguida una lenta necesidad / moderó el paso retirado de la muerte. Pero Moisés que desea la brevedad, según su costumbre y según el común ingenio del vulgo, se contentó con alcanzar lo que era más patente: para que por un ejemplo aprendamos que todo el orden de la naturaleza fue perturbado por el pecado del hombre] (*Calvino*).

41. Quamvis annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem sed conficientem [Por más que hayan vivido por muchos años, en el día en el que aceptaron la ley de la muerte que los lleva a convertirse en ancianos, empezaron a morir. Porque la ley de la muerte no es fija ni se encuentra en un cierto punto en el tiempo sino que, si uno se separa sin interrupción, no consuma sino finaliza (la vida) que paulatinamente se está acabando]. *Augustin*, *De pecc. Mer*. I,21.

bras a la acción de Dios. Por la palabra גַּם (también) se deduce que el hombre todavía no comía del árbol de la vida. Si hubiera continuado en comunión con Dios por la obediencia al mandato de Dios, podría haber comido, porque él fue creado para tener vida eterna. Pero después que hubo caído por causa de su pecado al poder de la muerte, el fruto que producía la inmortalidad sólo podría hacerle daño. Porque la inmortalidad en un estado de pecado no es la ζωὴ αἰώνιος, que Dios designó para el hombre, sino una miseria sin fin, a la cual la Escritura llama: «muerte segunda» (Ap. 2:11; 20:6,14; 21:8). Por lo tanto, la expulsión del paraíso fue un castigo inflingido para el bien del hombre, intentando, al exponerlo a la muerte temporal, preservarlo de la muerte eterna. Para prevenir que se acercaran al árbol de la vida, «*Dios puso (a acampar) al oriente (al este) del huerto de Edén, y una (con la) espada encendida que se revolvía por todos lados*» (מִתְהַפֶּכֶת, moviéndose rápidamente). En cuanto a las posiciones acerca de la naturaleza y el significado del querubín tan divididas en la teología moderna, cf. mi *Handbuch der biblischen Archäologie,* pp. 92-99. La palabra כְּרוּב *Querub* no tiene una etimología que se corresponda en el semita, pero es incuestionable que se deriva de la raíz griega γρύψ, γρυπές, y ha sido heredado de los padres de nuestra raza, aunque ya no es posible descubrir el significado primario. El idioma semítico no ofrece una etimología adecuada a la palabra כְּרוּב. Sin lugar a dudas proviene de la misma raíz como el griego γρύψ, γρυπές y entró con la saga del paraíso a las naciones. Por eso no se puede definir su significado original. Pero los querubines no son figuras míticas, similares a las esfinges egipcias y los enormes toros alados de los asirios (según *Then., Schrader y otros*), seres sorprendentes, animalescos y alados de las creencias populares ni figuras simbólicas en las cuales está sintetizado todo lo que tiene vida para representar la creación visible (*Bähr*, *Hengstenberg* y otros). Más bien son seres celestiales espirituales, como se puede notar claramente en nuestro texto y en Ez. 28:14, donde el rey de Tiro es comparado con un כְּרוּב y con אלהים. Para impedir el acceso del hombre al paraíso y así también el acceso al árbol de la vida no se podía usar meramente constructos mitológicos y fantasiosos ni figuras simbólicas. Los querubines aparecen como seres vivientes (חַיּוֹת, ζῶα no seres animales) en las visiones de Ez. 1 y 10 y en Ap. 4, donde en el ver. 8 entonan alrededor del trono divino la alabanza de los serafines. Esta presentación se basa en el uso de los querubines en el simbolismo plástico del santuario israelita, donde dos querubines forman sobre el arca el trono de Dios entre su pueblo con sus alas extendidas. A partir de esto se desarrolló la imagen poética de que Dios trona sobre los querubines y sobre las alas del viento (Sal. 18:11). La idea de unos seres espirituales celestiales se relaciona directamente con la imagen de los querubines en forma humana. Sus alas demuestran que la naturaleza de estos seres sobrepasa las barreras del espacio físico. Ezequiel (caps. 1 y 10) incluyó a esto las caras del león, del toro y del águila como emblema de las fuerzas propias de estos animales: la potestad, la fuerza y contundez y la agudeza visual. El significado de la relación entre los querubines con el trono de Dios que no manifiestan la omnipresencia divina sino su gracia. Esta idea es la base de nuestro texto, donde Dios los ubica en el lado oriental del paraíso «para cuidar del camino al árbol de la vida». Por eso aparecen en aquellos textos en los que Dios se manifiesta para la manutención, el apoyo y la realización de su Reino en la tierra a través de juicio y gracia en las cercanías del trono, no como portadores del mismo sino como siervos de Su magnificencia. Tal como lo dice el nombre חַיּוֹת, ζῶα, poseen la vida en el más alto nivel del desarrollo de una criatura, nivel al que Dios quiere llevar al hombre. Con la expulsión del hombre del jardín de Edén, el mismo paraíso desapareció de la tierra. Dios no retiró del árbol de la vida su poder sobrenatural, ni destruyó el jardín ante sus ojos, sino simplemente evitó que regresaran para demostrar que éste debía ser preservado hasta el tiempo del fin, cuando el pecado haya sido desarraigado por el juicio, y la muerte abolida por el Conquistador de la serpiente (1 de Cor. 15:26), y cuando el árbol de vida florezca nuevamente en la nueva tierra, en la Jerusalén celestial, y produzca fruto para los redimidos (Ap. 20 y 21).

Los relatos del paraíso y del pecado original del hombre en Gen. 2 y 3 se pueden encontrar tan distorsionados y mitologizados en las sagas prehistóricas paganas que apenas se les reconoce. El paraíso fue transformado en una residencia de los dioses en las altísimas montañas del extremo norte del mundo conocido en ese tiempo. De la vida de los primeros hombres en el paraíso sólo queda la noción de una edad de oro en la cual los hombres llevaban una vida en dicha absoluta, libre de toda fatiga bajo el señorío de los dioses, que más tarde es presentada por poetas posteriores con gran fantasía.

Los hindúes consideran el monte Meru, una cumbre desconocida del Himalaya, los lagos santos de los alpes así como Kailâsa, situado al norte de estos como residencia de los dioses. Allí crecen árboles muy hermosos que cargan los frutos más deliciosos y conceden cualquier deseo y de donde surgen los cuatro o cinco ríos mundiales que llevan sus aguas bendecidoras a todas las regiones del mundo (cf. *Ritter*, *Erdk.* II,2, pp. 7s. y *Lassen*, *indische Althertumskunde* I, pp. 33s.).

En el relato de los mitos y las sagas eránicas tenemos similitudes mayores. Según éste hay en el norte de la cordillera de Hara-berezaiti (llamada después Albords) un gran lago, llamado Vôuru-Kasha, del cual parten todas las aguas positivas. De una de las cumbres más sagradas de esta cordillera fabulosa, de la montaña Hukariria, fluyen las aguas del Ardui-Cura, el agua de la vida que provee de fertilidad a todas las plantas, animales y seres humanos. En medio de aquel lago se encuentra el árbol Viçpa-cura, llamado también «semilla común, salvación y desapasionado», cuya semilla es repartida en la tierra por el agua que fluye del lago y que cae a la tierra como lluvia. También se encuentra allí el árbol blanco Haoma o Gâokerena que sana todas las enfermedades, el árbol de la vida. De aquella cordillera salen dos ríos, el uno al oeste, que desemboca en Egipto y el otro que se dirige al país Sind y desemboca en el mar. Además efluyen el Éufrates, el Tigris y otros 16 ríos. En esta cordillera formó Ahuramazda un hogar para Mithra. Ahí también se encontraba el jardín de Jima, el emperador de la era áurea cuando «todavía no había calor o frío, hambre o sed, enfermedad, vejez ni muerte, odio o querella (Vendid, 2,6ss., Jasna 9:13-29), véase *Windischmann*, *Zoroastrische Studien,* pp. 165-172, y *Spiegel*, *Traducción de Avesta,* e.o.

Es muy probable que la noción del árbol y el agua de la vida hayan llegado a través de esta saga eránica hasta los tártaros minusínicos en Siberia, ya que se pueden encontrar estos elementos en sus sagas heroicas, tal como lo presenta *A. Schiefner* (St. Petersburgo 1859) en *Spiegel*, *erân. Althertumskunde* I, p. 466.

Respecto a la relación entre estas sagas y el relato bíblico *Dillmann* afirma correctamente que el concepto del paraíso no surgió originalmente de tierras israelitas, pero deduce equivocadamente que se puede ver claramente una base mitológica en el relato bíblico que proviene de la fuente asiática de las sagas porque difiere un tanto del estilo de la Biblia al hablar de Dios y de las cosas di-

vinas. Por otro lado afirma *Spiegel* (*eranische Altertumskunde*, pp. 458ss.) que el relato de Gen. 2 y 3 llegó de los eranios a los semitas basando su argumentación en la semejanza de los relatos creacionales, sobre todo en los nombres de ambos ríos Frat e Hiddekel, que los hebreos ya habían recibido de otras fuentes. ¿Será que Abraham ya había escuchado estos nombres en Babilonia, sin haber establecido contacto con los eranios y sus sagas? Además la palabra פְּרָת es de origen semita y no de origen eránico, cf. *Gesenius, Thesauros*, pp. 1143s. y *Nöldeke* en *Schenkels Bibellexikon* I, p. 205.

Asimismo se puede afirmar en contra de esta teoría que la idea de los querubines y de la caída faltan en la saga eránica, pero por otro lado se encuentran en la mitología babilónico-asiria. Tanto en las gemas babilónicas y en cilindros asirios como en las paredes de los palacios y templos asirios, aún en ornamentos de vestidos se puede ver una figura del árbol sagrado que es cuidado por dos querubines a ambos lados (véase la imagen en *G. Smith, Chaldäische Genesis*, p. 84). Ya hemos hablado antes de la imagen del árbol sagrado. Las formas fantasiosas, hombres con alas y cabezas de animal, esfínges en los palacios asirios y las sagas de los grifos áureos son asimismo esperpentos de los querubines. Además se describe en fragmentos cuneiformes un territorio llamado Kardunja o Gundunja, cuya similitud a los Ganedos bíblicos está certificada, ya que se describe tanto a Gadunjas como al Edén como irrigados por cuatro ríos, Éufrates, Tigris, Surappi y Ukni (cf. *Chaldäische Genesis*, pp. 83s. y 304) aunque el descubrimiento de *G. Smith, op.cit.*, p. 85, de que en uno de los textos cuneiformes se describe la maldición de Dios para con el dragón y el hombre por causa de su transgresión que es igual a la narrada en Gen. 3:14-19 es considerado por Friedrich *Delitzsch* como una interpretación errada.

Según esto los hebreos sólo pudieron obtener su tradición del paraíso y del pecado original de los babilonios. Pero esta argumentación no es correcta. Porque si el relato bíblico, tal como también lo reconoce *Dillmann*, tiene en sus puntos principales un contenido propio en cuanto al ser original del hombre, así como del origen en sagas asiáticas. Más bien debe proceder de una tradición cuyos restos fueron entrelazados con mitos babilónico-asirios y con mitos eranios, siendo adaptados a estas tradiciones.

Capítulo 4. Los hijos del primer hombre

Vers. 1-8[42]. La propagación de la raza humana no comenzó hasta después de la expulsión del paraíso. La reproducción en el hombre es un acto personal del libre albedrío, no un impulso oscuro de la naturaleza, y se apoya en una determinación moral propia. Ésta surge de la institución divina del matrimonio, y por lo tanto es conociendo (יָדַע) la esposa. Ante el nacimiento del primer hijo, Eva exclamó con gozo: «*He adquirido* (קניתי) *varón por voluntad de Yahvé»;* por tanto, el hijo recibió el nombre de Caín (קַיִן de קנה = קָנָה, κτᾶσθαι). En lo concerniente a la gramática, la expresión אֶת־יְהוָה puede interpretarse como una aposición con respecto a אִישׁ, «*un hombre, el Señor*» (*Lutero*), pero el sentido no lo permitiría. Porque incluso si pudiéramos suponer que la fe de Eva, en la promesa del conquistador de la serpiente, estaba suficientemente viva para esto, la promesa de Dios no le había dado la más mínima razón para esperar que la simiente prometida fuera de naturaleza divina, y que podría ser Yahvé, como para llevarla a creer que ella había dado a luz a Yahvé ahora. אֵת es una preposición en sentido de una asociación útil, como en los caps. 21:20; 39:2,21, etc. Que ella ve en el nacimiento de su hijo el comienzo del cumplimiento de la promesa, y agradecidamente reconoce la ayuda divina en esta muestra de misericordia, es evidente por el empleo del nombre *Yahvé*, el Dios de la salvación. El uso de este nombre es significativo. Aunque no se puede suponer que Eva conocía este nombre y lo pronunció, puesto que éste no le fue dado a conocer al hombre hasta un periodo más tardío, y realmente pertenece al hebreo, el cual no se formó hasta después de la división de lenguas, no obstante expresa el sentir de Eva al recibir una muestra de la misericorde ayuda de Dios.

Ver. 2. Pero el gozo fue vencido muy pronto por el descubrimiento de la vanidad de esta vida terrenal. Esto se expresa en el nombre de *Abel*, que fue dado al segundo hijo (הֶבֶל, en pausa הָבֶל, la nada, vanidad), esto pudo haber indicado un sentimiento de dolor por causa de su debilidad, o fue un presentimiento profético por su intempestiva muerte mientras que la explicación que la palabra provenga del sirio habal o hablu (*Schrader, Keilinschriften vom AT*, 1872, pp. 8s.) no puede ser tomada en serio. La ocupación de los hijos se hace visible por lo siguiente: «*Abel fue pastor de ovejas, y Caín fue labrador de la tierra*». Sin duda, Adán ya había comenzado ambas ocupaciones, y cada uno de los hijos eligió un área distinta. Dios mismo había designado ambas ocupaciones para Adán, el labrar la tierra que se le había asignado en el empleo que tenía que desempeñar en Edén, que después de su expulsión tuvo que ser cambiado en agricultura; y el cuidar del ganado en la vestimenta que le dio (3:21). Además, la agricultura no se puede separar por completo del cuidar del ganado; porque un hombre no sólo requiere comida, sino vestimenta, la cual se obtiene directamente de las pieles y la lana de algunos animales. En adición a eso, las ovejas no se desarrollan bien sin el cuidado y la protección humana, y por lo tanto es posible que se hayan asociado con el hombre desde el principio. Las diferentes ocupaciones de los hermanos no deben ser interpretadas como pruebas de su disposición[43]. Ésta se muestra primero en el sacrificio, el cual ofrecieron a Dios después de un tiempo, cada uno del producto de su vocación. «*Y aconteció andando el tiempo*» (*lit.* מִקֵּץ יָמִים al final de los días, después de un periodo de tiempo considerable. Acerca del uso de יָמִים compare cap. 40:4; Num. 9:2. *Caín trajo del fruto de la tierra una ofrenda (*מִנְחָה*) a Yahvé; y Abel trajo también de los primogénitos* (בְּכֹרֹת cf. Deut. 12:6, e.o.) *de sus ovejas, y ciertamente (La vav se utiliza en un sentido explicativo. Gesenius*, §155) *de lo más gordo»*, lo más gordo de los primogénitos, y no meramente lo primero bueno que tuvo a la mano. חֲלָבִים no son las *porciones gordas* de los animales como en la Ley levítica del sacrificio. Esto

42. Cf. *Dettinger*, «Bemerkungen über den Abschnitt 1 Mos. 4,1-6,8», en *Dr. Baur, Kern, Schmid y Steudel, Zeitschrift für Theologie*, 1835, pp. 1ss.

43. La afirmación de *Hofmann* (*Schriftbeweis* I, p. 584) de que la maldición de la tierra por parte de Dios produjo la agricultura es errada. Al contrario. Aquel juicio presupone a la agricultura como necesidad existencial del hombre. Y si Dios maldijo la tierra por el pecado no declaró a la agricultura como una ocupación que no le agrade ya que vistió a los hombres con pieles de animales para cubrir su desnudez vergonzosa, instaurando así a la ganadería como una ocupación correcta a sus ojos. Asimismo es posible que el hombre presente de la misma manera su sumisión penitenciaria ante el juicio de Dios realizando tanto el duro trabajo campesino como manteniendo ganado con el deseo de elaborarse una vestimenta para cubrir su desnudez vergonzosa.

es evidente por el hecho de que el sacrificio no tenía conexión con una comida para el sacrificio, y en esa época no se comía el alimento animal. Que el uso de la Ley Mosaica no pueda determinar el significado de este pasaje, es evidente por la palabra מנחה, la cual se aplica en Levítico únicamente para los sacrificios sin sangre, por cuanto se utiliza aquí en conexión con el sacrificio de Abel. «*Y miró Yahvé con agrado a Abel y su ofrenda; pero no miró a Caín y su ofrenda*». La mirada de Yahvé fue en cualquier caso una señal visible de satisfacción. Es opinión común y antigua que el fuego consumió el sacrificio de Abel, y de ese modo se demostró que fue misericordiosamente aceptado. *Teodocio* explica las palabras con καὶ ἐνεπύρισεν ὁ Θεός [y Dios quemó]. Pero en tanto que esta explicación tiene la analogía de Lev. 9:24 y Jue. 6:21 a su favor, no se acopla a las palabras «a Abel y su ofrenda». La razón para la diferente recepción de las dos ofrendas fue la actitud del corazón con la que fueron traídas, la cual se manifestó en la selección de la ofrenda. Ciertamente no se debió a que Abel trajo un sacrificio de sangre y Caín uno sin sangre; porque esta diferencia surgió por lo distinto de sus profesiones; y cada uno tomó necesariamente del producto de su propia ocupación. Antes bien, fue debida al hecho de que Abel ofreció lo más gordo de los primogénitos de su rebaño, lo mejor que podía traer, mientras que Caín sólo trajo una porción del fruto de la tierra, pero no los primeros frutos (בכורים). Por esta elección, Abel trajo πλείονα θυσίαν παρὰ Κάϊν [una mejor ofrenda que Caín], y manifestó esa disposición que es designada fe (πίστις) en Hebreos 11:4. Empero, la naturaleza de la disposición sólo se puede determinar por el significado de la misma ofrenda.

Los sacrificios ofrecidos por los hijos de Adán, y no como consecuencia de un mandato divino, sino por el libre impulso de su naturaleza como Dios la había determinado, fueron los primeros sacrificios de la raza humana. Por lo tanto, el origen del sacrificio no debe trazarse a un mandato positivo, ni ser considerado como invento humano. Para formar una concepción precisa de la idea que yace en la base de toda la adoración por el sacrificio, debemos tener en mente que los primeros sacrificios fueron ofrecidos después de la caída, y por consiguiente, presuponen la separación espiritual del hombre de Dios, y fueron designados para satisfacer la necesidad del corazón por la comunión con Dios. Esta necesidad existía en el caso de Caín del mismo modo que en el de Abel; de no haber sido así, no habrían ofrecido sacrificio, puesto que no había mandato alguno que hiciera obligatorio ofrecerlo. No obstante, no fue el deseo de perdón de los pecados lo que llevó a los hijos de Adán a ofrecer sacrificio; porque no se hace mención de expiación, y la noción de que Abel, al sacrificar el animal, confesó que merecía la muerte por culpa del pecado, es transferida a este pasaje por los sacrificios expiatorios de la Ley de Moisés. Las ofrendas fueron una expresión de gratitud a Dios, a quien debían todo lo que poseían; y también estaban asociadas con el deseo de asegurar el favor y la bendición divina, de modo que no deben considerarse únicamente como ofrendas de gratitud, sino como sacrificios de súplica, y también como propiciatorios en el más amplio sentido de la palabra. En este aspecto, las dos ofrendas son iguales. La razón por la que no fueron igualmente aceptas por Dios no debe buscarse, como *Hoffmann* piensa, en el hecho de que Caín sólo dio gracias «por la preservación de su vida presente», en tanto que Abel dio gracias «*por el perdón de los pecados*», *o* «por la vestimenta del perdón de los pecados recibida por el hombre de la mano de Dios». Tomar el alimento del cuerpo literalmente y la vestimenta simbólicamente de este modo, es un procedimiento arbitrario por el cual podríamos hacer que las Escrituras dijesen cualquier cosa que elijamos. La razón debe ser hallada en el hecho de que el agradecimiento de Abel vino de lo profundo de su corazón, en tanto que Caín sólo ofreció el suyo para mantenerse en buenos términos con Dios, una diferencia que fue manifestada en la elección de las ofrendas que cada uno trajo del producto de su ocupación. Esta elección muestra claramente «que fue el sentimiento piadoso, por el cual el adorador puso su corazón en la ofrenda, lo que hizo su ofrenda aceptable a Dios» (*Oehler*). La esencia del sacrificio no fue la presentación de la ofrenda a Dios, sino que la ofrenda tenía como finalidad presentar la dedicación del corazón a Dios. Al mismo tiempo, el deseo del adorador, dedicando lo mejor de sus posesiones para asegurarse el favor de Dios, contenía el germen del significado de sustitución por el sacrificio, que después se extendió en conexión con la profundización e intensificación del sentimiento de pecado a un deseo de perdón, y fue llevado al desarrollo de la idea del sacrificio expiatorio[44]. Por causa de la preferencia mostrada a Abel, «*se ensañó Caín* (el sujeto, "ira", no aparece, como frecuentemente sucede en el caso de חָרָה, caps. 18:30, 32; 31:36, etc.), *y decayó su semblante*» (una indicación de su descontento y enojo, comparar con Jer. 3:12; Job 29:24). Dios le advirtió que no diera lugar a esto, y dirigió su atención a la causa y consecuencias de su ira. *¿Por qué te has ensañado, y por qué ha decaído tu semblante?*» La respuesta se da en la siguiente pregunta: «*Si bien hicieres, ¿no serás enaltecido?*» Por el contexto, es evidente que la antítesis de caer y levantar (נפל y נשא), que פָּנִים debe ser suplida después de שׂאת. Por medio de esto Dios le dio a entender que su mirada indicaba malos pensamientos y malévolas intenciones; porque el levantamiento del semblante, una libre y abierta mirada, es la marca de una buena conciencia (Job 11:15). «*Y si no hicieres bien, el pecado está a la puerta, con todo eso, a ti será su deseo* (dirigido hacia ti); *pero tú te enseñorearás de él*». El femenino חַטָּאת es construido como masculino porque, con evidente alusión a la serpiente, el pecado es personificado como una bestia salvaje, acechando a la puerta del corazón humano, y deseando devorar su alma (1 de Ped. 5:8). היטיב, hacer el bien, no significa aquí buenas acciones, la realización del bien en obras y hechos, sino hacer que la disposición sea buena, dirigir el corazón hacia lo bueno. Caín debe enseñorearse del pecado que lo desea vehementemente, abandonando la ira, no porque el pecado deje de acecharlo, sino porque el enemigo que lo asedia no obtenga entrada a su corazón. No hay necesidad de considerar la sentencia como una interrogación, «¿verdaderamente serás capaz de enseñorearte del pecado?» (*Ewald*). Las palabras no ordenan la supresión de una tentación interna, sino la resistencia al poder del mal echándolo fuera, oyendo la palabra que Dios dirigió a Caín en persona, y que nos dirige a nosotros por medio de las Escrituras. Aquí no se dice nada de que Dios se aparezca visiblemente; pero esto no nos garantiza que debamos interpretar ya sea esta o la siguiente conversación como un simple proceso que tuvo lugar en el corazón y la conciencia de Caín. Es evidente por los vers. 14 y 16 que Dios no retiró su presencia y trato visibles del hombre tan pronto como los hubo expulsado del Edén. «Dios habla a Caín como a un hijo rebelde, y saca de él lo que duerme en su corazón, y que lo ace-

44. Compárese mi *Biblische Archäologie*, §39 y *Oehler*, artículo *Opferkult des Alten Testaments en Herzog, Realenzyclopaedie* X, donde también presenta los textos principales acerca de la materia.

cha como una fiera salvaje ante su puerta. Y lo que Dios hizo a Caín lo hace a todo aquel que examina su corazón, y escucha la voz de Dios» (*Herder, Geist der hebräischen Poesie* I, 1787, p. 850). Pero Caín no dio importancia al aviso divino.

Ver. 8. Él «*dijo a su hermano Abel*». Lo que le dijo no está escrito. Podemos suplir «*esto*» que Dios le acababa de decir, lo cual sería gramaticalmente admisible, ya que אָמַר algunas veces va seguido por un simple acusativo (22:3; 44:16), y este acusativo debe ser suplido por el contexto (como en Ex. 19:25); o nosotros podemos suplir de lo siguiente, algunas expresiones como «*vayamos al campo*» (נֵלְכָה אֶל הַשָּׂדֶה, διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον) como la LXX, Samaritano, Jonathan, y otros lo han hecho. Esto también es permisible, de modo que no debemos imaginar que hay un espacio en el texto, sino que podemos explicar la construcción como en el cap. 3:22,23, suponiendo que el escritor se apresuró a describir el cumplimiento de lo que se había dicho, sin detenerse a plasmar las mismas palabras. Esta suposición es preferible para el primero, ya que psicológicamente es más improbable que Caín haya relatado una advertencia a su hermano que produjo tan poca impresión sobre su propia mente. En el campo, «*Caín se levantó contra su hermano Abel, y lo mató*». De ese modo, el pecado de Adán creció a fratricidio en su hijo. El escritor repite intencionadamente una y otra vez las palabras אָחִיו [su hermano] para dejar claro el horror del pecado. Caín fue el primero que permitió que el pecado reinara en él; él fue ἐκ τοῦ πονηροῦ [del maligno] (1 de Jn. 3:12, *Delitzsch*). La simiente de la mujer se había convertido en él en la simiente de la serpiente; y en su hecho, la verdadera naturaleza del maligno, como de ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς [un asesino desde el principio], había venido abiertamente a la luz. De modo que desde ahí ya había surgido el contraste de las dos simientes en la raza humana, las cuales han cursado a través de toda la historia de la humanidad.

Vers. 9-15. El desafío crece con el pecado, y el castigo mantiene el paso con la culpabilidad. Adán y Eva temieron ante Dios, y reconocieron su pecado; Caín desafiantemente lo niega, y en respuesta a la pregunta, «*¿Dónde está Abel tu hermano?*» declara: «*No lo sé, ¿soy acaso guarda de mi hermano?*» Por tanto Dios lo culpa del crimen: «*¿qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra*». El verbo צֹעֲקִים [clama] se refiere a la דְּמֵי [sangre], puesto que esta es la palabra principal, y la voz meramente expresa la idea adverbial de «sonido alto», o «escucha» (*Ewald*, §317d). דָּמִים (gotas de sangre) algunas veces se utiliza para significar hemorragias (Lev. 12:4,5; 20:18); pero es mayormente aplicada a la sangre derramada de modo innatural, al asesinato. «La sangre inocente no tiene voz, puede ser que no sea discernible por el oído humano, pero tiene una voz que llega a Dios, como el clamor de un acto malvado que demanda venganza» (*Delitzsch*). El asesinato es uno de los pecados que claman al cielo. «*Primum ostendit Deus se de factis hominum cognoscere utcunque nullus queratur vel accuset; deinde sibi magis charam esse hominum vitam quam ut sanguinem innoxium impune effundi sinat; tertio curam sibi piorum esse non solum quamdiu vivunt sed etiam post mortem*» [En primer lugar Dios mostró que Él conocía al hombre por las obras, para que ninguno se queje o acuse; además, que la vida de los hombres le es muy querida, de forma que no permite que sangre inocente sea derramada impunemente; y en tercer lugar que tiene cuidado de los piadosos, no sólo mientras viven, sino también después de la muerte] (Calvino, comentando este texto). Abel fue el primero de los חֲסִידִים [santos], cuya sangre es preciosa ante los ojos de Dios (Sal. 116:15); y en virtud de su fe, él estando muerto habla por su sangre que clamó a Dios (Heb. 11:4).

Vers. 11-12. «*Y ahora* (porque has hecho esto) *maldito seas tú de la tierra*». מִן [de], significa: 1) *apartado de la tierra*, echado para que no pueda permitirse un sitio donde descansar en paz (*O. v. Gerlach, Delitzsch*, etc.), o 2) *de la tierra*, por medio de quitarle su fuerza, y de ese modo asegurando el cumplimiento de que sea errante perpetuamente (*Baumgarten*, etc.). Es difícil elegir de entre las dos, pero la cláusula, «*que abrió su boca*», etc., parece favorecer a la segunda. Porque la tierra fue obligada a beber sangre inocente, ésta se rebeló contra el asesino, y cuando él la labrase, ésta quitaría su fuerza (כֹּחַ, Job 31,39), así que el suelo no produciría; del mismo modo que se dice que la tierra de Canaán echó fuera a los cananeos por causa de sus abominaciones (Lev. 18:28). En todo caso, la idea de que «la tierra se hizo cómplice con el pecado de asesinato por beber sangre inocente (*Delitzsch*), no tiene apoyo bíblico, y no se confirma en Isa. 26:21 o en Num. 35:33. El sufrimiento de las criaturas irracionales por causa del pecado del hombre, es muy diferente a participar en su pecado. «*Un fugitivo y vagabundo* (נָע וָנָד errante y extranjero) *serás en la tierra*». Caín está tan afectado por la maldición, que su obstinación se convierte en desesperación. «*Mi pecado*», dice en el versículo 13, «*es mayor de lo que puede soportarse*». נָשָׂא עָוֹן significa quitar o y llevar el pecado o la culpa, y es utilizado para referirse tanto a Dios como al hombre. Dios quita la culpa perdonándola (Ex. 34:7); el hombre la lleva consigo, soportando su castigo (Num. 5:31). Lutero, siguiendo las versiones antiguas del נשׂא, ha adoptado el primer significado; pero el contexto apoya el segundo, porque Caín después de todo se queja, no de la grandeza del pecado, sino sólo de la severidad del castigo. «*He aquí me echas hoy de la tierra, y de tu presencia me esconderé; ... y sucederá que cualquiera que me hallare, me matará*». La אדמה, por la faz de la cual la maldición de Yahvé había echado a Caín, era Edén (ver. 16), donde había llevado a cabo su profesión en la agricultura, y donde Dios había revelado su rostro, su presencia al hombre después de la expulsión del jardín; así que de ahí en adelante Caín tenía que deambular en el ancho mundo (בָּאָרֶץ), sin hogar y alejado de la presencia de Dios, y con el temor de que cualquiera que lo hallase le diera muerte. Por la frase כָּל־מֹצְאִי [cualquiera que me hallare] no debemos entender *omnis creatura*, como si Caín hubiese provocado la hostilidad de todas las criaturas, sino cada hombre; empero, no en el sentido de todos los que existían aparte de la familia de Adán, sino de aquellos que sabían de su crimen, y lo conocían como asesino. Porque Caín teme evidentemente una revancha por parte de los familiares del que fue asesinado, es decir, de los descendiente de Adán, que ya existían o que nacerían. Aunque Adán podría no haber tenido «muchos nietos y bisnietos» en ese tiempo, no obstante, de acuerdo al ver. 17 y el cap. 5:4, indudablemente tenía otros hijos que podían incrementarse en número, y tarde o temprano podrían vengar la muerte de Abel. Porque esa sangre derramada demanda sangre como recompensa, «es un principio de equidad inscrito en el corazón de cada hombre; y que Caín viera la tierra llena de vengadores es como un asesino que ve espíritus que buscan venganza (Ερινύες) dispuestos a torturarlo en todo momento» (*Delitzsch*).

Ver. 15. Aunque Caín no expresó arrepentimiento, sino temor al castigo, Dios manifestó su benignidad y le dio la promesa, «*Por lo tanto* לָכֵן (no en el sentido de כֵּן לֹא, sino porque este era el caso, y había razón para quejarse) *cualquiera que matare a Caín, siete veces será castigado*». קַיִן כָּל־הֹרְגֵ es *caso absoluto*, como en cap. 9:6; y ser vengado o

castigado הֻקַּם venganza, resentido, castigado, como en Ex. 21:20,21. «Siete veces», es decir no sólo muchas veces, porque siete es el número de lo que fue creado por Dios. Con «siete veces» se articula que aquel que mata a Caín recibirá el juicio y el castigo de Dios (*Kliefhahn*, *op.cit*., p. 36).

La marca que Dios puso sobre Caín no debe considerarse como una marca sobre su cuerpo, como los rabinos y otros intérpretes antiguos suponen que haya sido una señal visible en el cuerpo de Caín, sino como cierta señal que lo protegía de la venganza, aunque es imposible determinar de qué clase de señal se trataba. Dios le otorgó el seguir viviendo, no porque el destierro del lugar donde yacía la presencia de Dios fuera el mayor castigo posible, o porque la preservación de la raza humana requiriera en ese entonces que las vidas de los individuos fuesen perdonadas. Porque después de todo, Dios destruyó la raza humana, a excepción de una familia, sino parcialmente porque la cizaña tenía que crecer con el trigo, y el pecado debía desarrollarse a su mayor capacidad, parcialmente también porque desde el primer momento Dios determinó tomar la venganza con su propia mano, y proteger la vida humana de la pasión y el deseo de la venganza.

Vers. 16-24. *La familia de los Cainitas.* Ver. 16. La situación geográfica de la tierra de Nod, enfrente de Edén (קֶדְמַת véase cap. 2:14), donde Caín se asentó después de su salida de la tierra donde se había revelado la presencia de Dios (comp. Jonás 1:3), no puede determinarse. El nombre Nod denota una tierra de huida y destierro, en contraste con Edén, la tierra de la delicia, donde Yahvé caminaba con el hombre. Ahí conoció Caín a su mujer. El texto asume que ella lo acompañó en su exilio; también, que ella era hija de Adán, y consecuentemente, hermana de Caín. El matrimonio entre hermanos era inevitable en el caso de los hijos del primer hombre, si la raza humana realmente debía descender de una sola pareja, y podría ser justificada ante la ley Mosaica que prohibía tales matrimonios, sobre la base de que los hijos e hijas de Adán representaban no sólo la familia sino el género, y que no fue hasta después de haber surgido muchas familias que los lazos de amor fraternal y conyugal se diferenciaron entre sí, y asumieron formas fijas y exclusivas, cuya violación es pecado (comp. Lev. 18). Llamó a su hijo *Enoc* (consagración), porque consideró su nacimiento como una promesa de la renovación de su vida. Por esta razón también dio el mismo nombre a la ciudad que construyó, puesto que su levantamiento fue otra fase en el desarrollo de su familia. La construcción de la ciudad por Caín dejará de sorprendernos, si consideramos que al comienzo de su edificación, ya habían pasado siglos desde que el hombre había sido creado, y la descendencia de Caín podía haber aumentado considerablemente en ese tiempo; también que עִיר no presupone necesariamente una gran ciudad, sino simplemente un espacio cercado con moradas fortificadas, en oposición a las aisladas tiendas de los pastores; y finalmente, que las palabras וַיְהִי בֹנֶה «él estaba construyendo», meramente indican el comienzo y progreso del edificio, pero no su término. Parece más sorprendente que Caín, quien debía ser un fugitivo y vagabundo sobre la tierra, se estableciera en la tierra de Nod. Esto no se puede explicar con exactitud, ya sea sobre la base de que él llevó consigo la práctica de la agricultura, lo cual lo llevó a asentar moradas, o que luchó contra la maldición. Además de los dos hechos a los que nos hemos referido, también está la circunstancia de que la maldición, «la tierra no te dará su fuerza», fue tan apaciguada por la gracia de Dios, que Caín y sus descendientes fueron habilitados para obtener suficiente comida en la tierra de su asentamiento, aunque fue por medio de trabajo duro y vigoroso esfuerzo; ciertamente, a menos que sigamos a *Lutero* y entendamos la maldición de que él debía ser fugitivo sobre la tierra, como refiriéndose a su expulsión de Edén, y su salida *ad incertum locum et opus, non addita ulla vel promissione vel mandato, sicut avis quae in libero coelo incerta vagatur* [...y su salida a un lugar y trabajo incierto, sin añadir ninguna promesa o mandato, como un ave que en cielo abierto vuela al azar]. El hecho de que Caín iniciara la edificación de una ciudad también es significativo. Aunque no consideremos con *Delitzsch* que esta ciudad haya sido la «primera piedra angular del reino del mundo, donde impera el espíritu de la bestia», no podemos dejar de detectar el deseo de neutralizar la maldición del destierro, y crear un punto de unidad para su familia como una compensación por la pérdida de unidad en la comunión con Dios, y la inclinación de la familia de Caín por lo terrenal. El poderoso desarrollo de la mente mundana y de los impíos entre los cainitas se manifestó abiertamente en Lamec, en la sexta generación. De los eslabones intermediarios, sólo se nos dan los nombres. (Sobre el uso del pasivo con el acusativo del objeto en la cláusula «*y a Enoc le nació* [ellos llevaron] *Irad*», véase *Gesenius*, §143,1a). Algunos de estos nombres se asemejan a los de la genealogía Setita, עִירָד con יֶרֶד (Irad y Jared), מְחוּיָאֵל y מְחוּיָאֵל (Mehujael y Mahalaleel), מְהַלַלְאֵל y מְתוּשָׁאֵל (Metusael y Metuselah), también קֵינָן y קֵינָן (Caín y Cainan); y los nombres Enoc y Lamec aparecen en ambas familias. Pero ninguna de las dos similitudes en los nombres, ni siquiera el uso de los mismos nombres, garantiza la conclusión de que las dos ramas genealógicas sean simplemente dos formas de una leyenda primaria. Porque los nombres, aunque similares en sonido, son muy diferentes en significado. *Irad* probablemente signifique el hombre citadino, y *Jared*, descendiente o aquel que ha descendido; Mehujael, afligido por Dios, y Mahalaleel, alabado por Dios; Matusalén, hombre de oración, y Metusael, hombre de espada o de ensanchamiento. Incluso la repetición de los nombres Enoc y Lamec pierden todo significado cuando consideramos los diferentes lugares que ocuparon en sus respectivas líneas, y observar también que en el caso de estos nombres, la precisa descripción que se les da establece la diferencia de carácter en los dos individuos. Para excluir la posibilidad de que sean los mismos, debemos mencionar el hecho de que en la historia postrera aparecen los mismos nombres en familias totalmente distintas, p. ej. Judá en la familia de Jacob y de los hititas, Coré en las familias de Leví (Ex. 6:21) y Esaú (cap. 36:5); Hanoc en las de Rubén (cap. 46:9) y Madián (cap. 25:4) y en la familia de Judá (Num. 32:12) y de Esaú (cap. 36:11)[45]. La identidad y similitud de nombres sólo puede probar que las dos ramas de la raza humana no se mantuvieron completamente separadas; un hecho establecido por sus subsecuentes matrimonios entre ambas. Lamec tomó dos esposas, y así fue el primero en preparar el camino para la poligamia, por la cual el aspecto ético del matrimonio, como había sido ordenado por Dios, fue cambiado en lujuria del ojo y lascivia de la carne. Los nombres de las mujeres son indicios de atracciones sensuales: עָדָה [Ada], la adornada; y צִלָּה [Zila], sombreada o campanilleo. Sus tres hijos son los autores de inventos que demuestran como la mente y los esfuerzos de los caínitas fueron dirigidos al embellecimiento y perfección de la vida terrenal. Jabal (יָבָל probablemente = יְבוּל

45. Cf. *Hävernick*, *Einleitung* I, pp. 210s. y *Kurtz*, *Geschichte des Alten Bundes Israels*, p. 72.

[Jebul], el que produce) fue el «padre de los que habitan en tiendas», de los nómadas que vivían en tiendas y pastoreaban los rebaños, ganándose la vida en ocupaciones pastoriles, y posiblemente introduciendo el alimento animal en desacuerdo con el mandato divino (Gen. 1:29). יוּבָל (Jubal, sonido), «el cual fue el padre de todos los que tocan arpa y flauta», los inventores de los instrumentos de cuerda y de viento. כִּנּוֹר una guitarra o arpa; עוּגָב la flauta de los pastores o gaita (véase mi *Arqueología*, §137). Tubal-Caín, «artífice de toda obra de bronce y de hierro» (el verbo debe ser construido como neutro); por tanto, inventor de todas las herramientas afiladas (חֹרֵשׁ) para trabajar en metales; de modo que Caín קַיִן forjar, probablemente deba considerarse como el apelativo que recibió Tubal a causa de sus inventos. El significado de תּוּבַל es oscuro, porque el *Tupal* persa, *escoria de hierro*, no puede arrojar luz sobre él, porque ésta debe ser una palabra mucho más tardía. La alusión a la hermana de Tubal-Caín es evidente que se atribuye a su nombre, נַעֲמָה [Naama], la adorable o agraciada, puesto que ella refleja la mente mundana de los caínitas. En las artes, que deben su origen a los hijos de Lamec, esta disposición alcanzó su punto culminante; y se manifiesta en forma de orgullo y desafiante arrogancia en el canto con el que Lamec celebra los inventos de Tubal-Caín (vers. 23, 24): «*Ada y Zila oíd mi voz; mujeres de Lamec, escuchad mi dicho: Que un varón maté por mi herida, y un joven por mi golpe. Si siete veces será vengado Caín, Lamec en verdad setenta veces siete lo será*». El tiempo perfecto הָרַגְתִּי es la expresión no de un hecho llevado a cabo, sino de una aseveración confiada (*Gesenius*, §126:4; *Ewald*, §135c); y los sufijos en חַבֻּרָתִי y פִּצְעִי deben ser tomados en sentido pasivo. La idea es ésta: cualquiera que me produzca una herida o me de un golpe, sea hombre o joven, lo mataré; y por cada herida que se haga a mi persona, me vengaré diez veces más que la venganza con la cual prometió Dios castigar a quien asesinara a mi ancestro Caín. שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה setenta y siete, esto es 77 veces y no setenta veces y esto siete veces (según *Kamphausen*) ya que la cópula ו entre dos números no puede tener un significado explicativo. El sentido de la LXX (ἑβδομηκοντάκις ἑπτά) no es muy claro pero es traducido por *Orígenes*, *Agustín* y otros como 77 veces mientras que Jerónimo tradujo nuestro texto con septuagies septies o sea 70 veces 7. Cf. mi comentario de Mateo 18:22. En este canto, que contiene en su ritmo, en sus arreglos en estrofa de los pensamientos, y en su dicción poética (שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה), los gérmenes de la poesía venidera, podemos detectar «esa titánica arrogancia de la que Biblia dice que su poder es su dios (Hab. 1:11), y que esta lleva su dios, su espada, en la mano (Job 12:6)» *(Delitzsch)*. De acuerdo a estos relatos importantes desde el punto de vista histórico-cultural, las principales artes y manufacturas fueron inventadas por los caínitas, y llevaron en sí un espíritu impío; pero estas no deben atribuirse a la maldición que pesaba sobre la familia. Más bien, tienen sus raíces en los poderes mentales que fueron concedidos al hombre para su soberanía y subyugación de la tierra, pero los cuales, igual que todos los demás poderes y tendencias de su naturaleza, estaban impregnados por el pecado, y profanados en su servicio. Ya que estos inventos se han convertido en propiedad de la humanidad, porque no sólo pueden promover su desarrollo, sino que deben ser aplicados y consagrados a este propósito, la gloria de Dios.

Vers. 25, 26. El carácter del género impío de caínitas se desarrolló completamente en Lamec y sus hijos. Por lo tanto, la historia se aparta de ellos, para indicar brevemente el origen del género piadoso. Después de la muerte de Abel, nació un tercer hijo a Adán a quien su madre dio el nombre de Set (שֵׁת, de שִׁית, un participio pasivo presente, el sustituto, la compensación); «*porque*» dijo ella, «*Dios me ha sustituido otro hijo* (descendiente) *en lugar de Abel, a quien mató Caín*». Las palabras כִּי הָרָגוֹ קָיִן [a quien mató Caín] no deben ser consideradas como un suplemento explicatorio, sino como palabras de Eva; y כִּי en virtud de la palabra previa תַּחַת debe entenderse en el sentido de תַּחַת כִּי. Lo que Caín (maldad *humana*) le usurpó, *Elohim* (omnipotencia divina) se lo ha restaurado. Porque por esta antítesis ella llama al Dador אלהים, en lugar de יהוה, y no porque sus esperanzas hayan sido tristemente abatidas por su dolorosa experiencia en conexión con el primer nacido. Ver. 26. «*A Set también* (גַּם־הוּא, intensivo, véase *Gesenius*, 121:3) *le nació un hijo, y llamó su nombre Enós*». אֱנוֹשׁ, de la raíz אָנַשׁ ser débil, desmayar, frágil, designa al hombre por su condición mortal y frágil (Sal. 8:5; 90:3; 103:15, etc.). Por lo tanto, en este nombre fueron expresados los sentimientos y el conocimiento de la debilidad y fragilidad humana (lo opuesto al orgullo y la arrogancia manifestada por la familia caínita); y este sentimiento los llevó a Dios, a esa invocación del nombre de Yahvé que comenzó bajo el nombre de Enós. קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה, literalmente, llamar a (o por) el nombre de Yahvé, es utilizado para una solemne invocación del nombre de Dios. Cuando se aplica al hombre, este denota invocación (aquí y en caps. 12:8; 13:4, etc.); a Dios, cuando se llama o proclama su nombre (Ex. 33:19; 34:5). El *nombre* de Yahvé significa en general «toda la naturaleza de Dios, por la cual Él demuestra su presencia personal en la relación que ha entablado con el hombre, la divina manifestación personal, o el total de ese aspecto de su naturaleza divina que se ha revelado, el cual ha sido encarado hacia el hombre» (*Oehler, Herzog Realencyclopaedie* X, p. 197). Tenemos aquí un relato del comienzo de la adoración a Dios que consiste en la oración, alabanza, y acción de gracias, o en el reconocimiento y la celebración de la misericordia y ayuda de Yahvé. En tanto que la familia de los caínitas, por la erección de una ciudad, y el invento y desarrollo de artes y negocios mundanos, estaban estableciendo los fundamentos para el reino de este mundo; la familia de los Setitas comenzaron, por una invocación unida del nombre del Dios de misericordia, a fundar y erigir el reino de Dios.

II. LA HISTORIA DE ADÁN (capítulos 5-6:8)

Capítulo 5. Generaciones desde Adán hasta Noé

Habiendo sido descrito el origen de la raza humana y el carácter general de su desarrollo, todo lo que quedó de importancia para la historia universal o sagrada, en conexión con el progreso de nuestra raza en la edad primitiva, fue anotar el orden de las familias (cap. 5) y el resultado póstumo del curso que siguieron (cap. 6:1-8). En primer lugar, tenemos la tabla genealógica de Adán con los nombres de los patriarcas primitivos, quienes estuvieron a la cabeza de esa simiente de la mujer por los que fue preservada la promesa, la posteridad de la primera pareja por medio de Set, desde Adán hasta el diluvio. Tenemos también un relato de las edades de estos patriarcas antes y después de aquellos hijos en quienes debía continuar la línea; de modo que la genealogía que nos indica la línea de desarrollo, al mismo tiempo, elabora una cronología de la edad primitiva. En la genealogía de los caínitas no se dan las edades, ya que esta familia, habiendo sido maldecida por Dios, no tenía historia futura. Por el otro extremo, la familia de los se-

titas, la cual reconoció a Dios, empezó a clamar el nombre del Señor desde el tiempo de Enós, y por tanto, fue preservada y sustentada por Dios, para que bajo la práctica de misericordia y juicio, la raza humana fuera capaz de alcanzar, al final, el gran propósito de su creación. Las genealogías de la edad primitiva, por citar las aptas palabras de *M. Baumgarten*, son «memoriales que dan testimonio de la fidelidad de Dios en cumplir sus promesas, como de la fe y paciencia de los mismos padres». Este testimonio se pone primeramente en su verdadera luz por el número de los años. El historiador no da meramente la edad de cada patriarca a la hora del nacimiento del primer nacido, por quien se continuaba la línea de sucesión, sino el número de años que vivió después de eso, y después la entera longevidad de su vida. Ahora, si sumamos las edades en el momento del nacimiento de los muchos primeros nacidos hijos, y los cien años entre el nacimiento de Sem y el diluvio, hallamos que la duración del primer periodo en la historia del mundo fue de 1.656 años. No obstante, obtenemos un resultado diferente de los números dados por la LXX y la versión samaritana, las cuales difieren casi en cada caso del texto hebreo, tanto en el cap. 5 y el cap. 11 (desde Sem a Taré), como se ve en la tabla siguiente:

(Los números entre paréntesis son la lectura del Código Alejandrino de LXX. En la tabla genealógica, cap. 11:10ss., el texto Samaritano es el único que da la duración de la vida.)

Los Padres de antes del diluvio

	Texto hebreo			Texto samaritano			Septuaginta				
Nombres	Edad al nacer el primogénito	Resto de vida	Vida total	Edad al nacer el primogénito	Resto de vida	Vida total	Edad al nacer el primogénito	Resto de vida	Vida total	Año de nacimiento (desde la creación). Texto hebreo	Año de muerte (desde la creación). Texto hebreo
Adán	130	800	930	130	800	930	230	700	930	1	930
Set	105	807	912	105	807	912	205	707	912	130	1042
Enós	90	815	905	90	815	905	190	715	905	235	1140
Cainán	70	840	910	70	840	910	170	740	910	325	1235
Mahalaleel	65	830	895	65	830	895	165	730	895	395	1290
Jared	162	800	962	62	785	847	162	800	962	460	1422
Enoc	65	300	365	65	300	365	165	200	365	622	987
Matusalén	187	782	969	67	658	720	167	802	969	687	1656
							(187)	(782)			
Lamec	182	595	777	53	600	653	188	565	753	874	1651
Noé	500	450	950	500	450	950	500	450	950	1056	2066
Hasta el diluvio	100			100			100				
Total	1.656			1.307			2.242				

Los Padres desde el diluvio hasta el llamado de Abraham

	Texto hebreo			Texto samaritano			Septuaginta				
Nombres	Edad al nacer el primogénito	Resto de vida	Vida total	Edad al nacer el primogénito	Resto de vida	Vida total	Edad al nacer el primogénito	Resto de vida	Vida total	Año de nacimiento (desde la creación). Texto hebreo	Año de muerte (desde la creación). Texto hebreo
Sem	100	500	600	100	500	600	100	500	600	1556	2156
Arfaxad	35	403	438	303	303	438	135	400	535	1656	2094
								(430)	(565)		
(Cainán)	...	...	...	...	...	...	130	330	460		
Sala	30	403	433	130	303	433	130	330	460	1691	2124
Heber	34	430	464	134	270	404	134	270	404	1721	2185
								(370)	(504)		
Peleg	30	209	239	130	109	239	130	209	339	1755	1994
Reu	32	207	239	132	107	239	132	207	339	1785	2024
Serug	30	200	230	130	100	230	130	200	330	1817	2047
Nacor	29	119	148	79	69	148	179	125	304	1847	1995
							(79)	(129)	(208)		
Taré	70	135	205	70	75	145	70	135	205	1876	2081
Abram	...	...	...	...	...	...	...	...	...	1946	2121
Su llamado	75			75			75				
Total	365			1.015			1.245			2021	

Las principales desviaciones del hebreo en el caso de los otros dos textos son éstas: en el cap. 5, el *samaritano* introduce el nacimiento del primer nacido de Jared, Metuselah, y Lamec cien años más temprano, mientras que la *septuaginta* introduce el nacimiento del primer nacido de todos los otros padres (excepto Noé) cien años más tarde que el hebreo; en el cap. 11 el último curso se adopta en ambos textos en el caso de todos los otros padres a excepción de Taré. Como consecuencia de esto, el intervalo desde Adán hasta el diluvio se acorta en el texto *samaritano* 349 años en comparación con el *hebreo*, y en la *septuaginta* se alarga con 586 (*Cod. Alejadrino 606)*. El intervalo desde el diluvio hasta Abraham se alarga en ambos textos; en el *samaritano* 650 años, y en la LXX se prolonga 880 (Cod. Alejandrino, 780). En el último, Cainán es interpolado entre Arfaxad y Selah, lo cual añade 130 años, y la edad del primer nacido de Nacor se pone 150 años más tarde que en el texto hebreo, de aquí que en el primero la diferencia sea sólo de 50 años. Con respecto a las otras diferencias, la razón que tienen para reducir las vidas de Jared, Matusalén y Lamec en el texto *samaritano* después del nacimiento de sus hijos, evidentemente, fue para que sus muertes sucedieran dentro del tiempo precedente al diluvio. La edad de Matusalén, conforme se da en el *Cod. Alejandrino* de la LXX, es evidente que debe ser contada sobre las mismas bases, ya que, de acuerdo a los números del texto *vaticano*, Matusalén debe haber vivido catorce años después del diluvio. En estas divergencias se puede reconocer claramente una tendencia doble: a alargar el intervalo que va desde el diluvio hasta Abraham, y a reducir las edades de los padres a la edad del primer nacido para una mayor uniformidad, y para cuidar que la edad de Adán en el nacimiento de Set no sea excedida por la de alguno de los patriarcas, especialmente en la época precedente al diluvio. Para efectuar esto, la *Septuaginta* añade cien años a las edades de todos los padres, antes y después del diluvio, cuyos hijos fueron nacidos antes del año cien; el *samaritano*, por otro lado, simplemente hace eso en el caso de los padres que vivieron después del diluvio, en tanto que resta cien años a las edades de todos los padres que vivieron antes del diluvio que engendraron su primer nacido en un periodo más tardío de su vida que el periodo de Adán y Set. Sólo la edad de Noé se deja inalterada, porque hubo otros datos relacionados con el diluvio que evitaron cualquier alteración arbitraria del texto. Que las divergencias principales de ambos textos con el texto hebreo son cambios intencionados[46], basados en teorías cronológicas o ciclos, es evidente por su carácter interno, por la improbabilidad de la declaración, por cuanto el promedio de duración de la vida después del diluvio fue aproximadamente la mitad de lo que fue antes, la edad a la que los padres engendraban a su primer nacido después del diluvio fue tan tardía, y de acuerdo al texto *samaritano*, generalmente más tardía de lo que había sido antes. Tales intenciones no se pueden discernir en los números del texto *hebreo*; consecuentemente, todo ataque que se ha realizado contra el carácter histórico de sus declaraciones numéricas ha fracasado[47], y no se le puede aducir algún argumento que sea sostenible contra su exactitud. La objeción, de que tal longevidad, como la que se describe en nuestro capítulo, es inconcebible para las condiciones existentes de la naturaleza humana, pierde toda su fuerza si consideramos «que todos los memoriales del mundo antiguo contienen evidencia de poder gigante; que el clima, el tiempo y otras condiciones naturales, eran diferentes a las posteriores al diluvio; que la vida fue mucho más simple y uniforme; y que los efectos de la condición del hombre en el paraíso no habrían sido eliminados inmediatamente. Si además la vida de los hombres bajo estas circunstancias especiales demora el doble de lo que fue establecido y constatado por la fisiología (cf. *Prichard*, *Naturgeschichte des Menschengeschlechtes* I, p. 151) entonces no se debe pensar que la edad de los padres antiguos fue imposible e históricamente negable. Esta longevidad, además, necesariamente contribuyó en gran manera al incremento de la raza humana; y la circunstancia de

46. Cf. *Ed. Preuss*, *Die Zeitrechnung der Septuaginta vor dem vierten Jahre Salomos*, Berlin 1859, donde se presenta a partir de la p. 30 con un listado de cambios de la LXX, la prueba precisa y concisa de que las diferencias textuales realizadas en el texto samaritano no son originales sino más bien de origen tardío, basándose sobre todo en el texto de la LXX. Esto también fue investigado por *Nöldeke* (*Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, 1859, p. 112) quien afirmó que no se puede justificar la acusación que se presentó hasta hace poco a los judíos palestinos en lo que respecta a estos números. Pero se *P. Lagarde* presenta el relato de un autor cristiano árabe en *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs*, Leipzig 1867, el cual afirma que después de la conquista de Bether por el emperador Adriano los judíos que huyeron a Baghdad con un ejemplar del pentateuco que llevaron con ellos y repartieron copias de éste en las diferentes sinagogas, acortaron los años de vida de los patriarcas de tal manera que la cantidad de los años desde la creación del mundo hasta el nacimiento de Cristo no constaba ya de 5.500 años (LXX) sino de 4.500 años. Esto lo habrían hecho con el propósito de desmontar el argumento de los cristianos de que el mesías ya hubiera llegado. Entonces *A. Kuenen* ya demostró en *De stammboom van den masoretischen tekst des Ouden Testaments*, Amsterdam 1873, que la teoría de que Cristo apareció 5.500 años después de la creación del mundo se refería al cronista Julio el Africano del tercer siglo y que la enumeración de los años en Gen. 5-9 ya se encuentra además de la LXX en el apocalípsis de Esra y en Josefo, por lo cual nuestro texto masorético no pudo haber sido corregido en contra de los cristianos.

47. Tanto los intentos de reducir la alta edad de los antiguos padres a la edad común, hipótesis presentada por *Hensler*, quien afirma que los años presentados en Gen. 5 y 11:10ss. son fases de tres meses, a partir de Abraham fases de ocho meses y a partir de José fases de doce meses. En 11:10-23 fases de dos y en 11:24-32 años de cuatro meses, así como la reinterpretación de los nombres de los padres primitivos en tribus y pueblos y que los años de vida fueran los diferentes periodos históricos de la prehistoria y la transformación de los padres primitivos en dioses y semidioses (*Ewald*) han sido dejadas a un lado por ser arbitrarios y errados. Tampoco fue posible para los representantes de la hipótesis que los datos de las edades de los patriarcas en Gen. 5 y 11:10ss. fueran simplemente suplementos concretos de una cronología faltante o cálculos de la edad de la humanidad, siguiendo ciclos cronológicos de demostrar el principio en el que se basa el cálculo según éste o aquel sincronismo y presentar la clave de la explicación de los números del texto bíblico. Aunque se buscó esta clave en el sistema caldeo y egipcio, así como las diferencias del texto de la LXX en la relación de los años lunares con los años solares, habiendo sido investigado el tema diligentemente por *Bertheau*, *Jahresbericht der DMG für 1845*, pp. 40ss.; *Chr. C. Jos. Bunsen*, *Aegypten* V,2, pp. 72ss. y *Bibelwissen* V, pp. 311ss.; *Ewald Geschichte* I, p. 396; *v. Gutschmied*, en *Nöldeke*, *op.cit.*, p. 111; *Ernst v. Bunsen*, *Biblische Gleichzeitigkeiten oder übereinstimmende Zeitrechnung bei Babyloniern, Assyrern, Aegyptern und Hebräern*, Berl. 1875; y *Oppert*, *Die Daten der Genesis (in den Nachrichten der Göttinger königlichen Gesellschaft der Wissenschaft*, 1877, núm. 10). No cabe duda a) que שָׁנָה siempre denota en el Antiguo Testamento el ciclo anual y que los hebreos, al igual que los demás pueblos circundantes hayan tenido un año más breve que en el periodo de un año, b) que el autor del Génesis se refirió a los diez padres primitivos y prehistóricos como personas y a los años como años de vida. Por eso se puede ver que el número de años, tanto de la vida general de los padres como el de la engendración de los primerizos no son números redondos o cíclicos (como suele ser común en este tipo del relato, nota del traductor) sino que son números irregulares e históricos. Y la conformidad de los diez padres tradicionales de la Biblia con los diez emperadores prediluviales de la saga babilónica no demuestra otra cosa que esa cifra no ha sido inventada arbitrariamente sino que se basa en una tradición muy antigua.

que los hijos no nacían hasta un periodo comparativamente avanzado de la vida, esto es, hasta que el desarrollo corporal y mental de los padres estaba perfectamente completado, necesariamente favorecía la generación de un género poderoso. Empero, por estas circunstancias, el desarrollo de la raza con toda seguridad se caracterizaría por una energía peculiar tanto para el mal como para el bien; de modo que, en tanto que en la porción piadosa del género, no sólo fueron transmitidas, fielmente y sin adulteración, las tradiciones de los padres a los hijos, sino también las características familiares como la piedad, la disciplina y la moralidad profundamente arraigadas; en la porción impía se dio tiempo al pecado para que se desarrollara poderosamente en sus innumerables formas.

El encabezado en el ver. 1 comienza así: סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם זֶה [Éste es el libro de las generaciones de Adán]. Sobre תּוֹלְדֹת véase cap. 2:4. סֵפֶר es un escrito completo en sí, ya consista en una página o en muchas, por ejemplo «la carta de divorcio» en Deut. 24:1,3. El añadir la cláusula, *«el día de la creación del hombre»*, etc., es análogo al cap. 2:4; siendo mencionada la creación nuevamente como el punto inicial, porque todo el desarrollo y la historia de la raza humana tuvo sus raíces ahí.

Ver. 3. Como Adán fue creado a la imagen de Dios, así engendró *«a su imagen, conforme a su semejanza»;* es decir, él transmitió la imagen de Dios en la que fue creado, no en la pureza que ésta vino directamente de Dios, sino en la forma que le fue dada por su propia determinación, modificada y corrompida por el pecado. La engendración del hijo por el que se perpetuaría la línea (sin duda que en todo caso el primer nacido), es seguida por un relato del número de años que Adán y los otros padres siguientes, por la declaración de que cada uno engendró (otros) hijos e hijas, por el número de años que vivió en total, y finaliza con la aseveración וַיָּמֹת *«y murió»*. Este anuncio, aparentemente superfluo, tiene la «intención de indicar por su constante reaparición, que la muerte reinaba desde Adán en adelante como una ley incambiable (Rom. 5:14). Pero contra este trasfondo de muerte universal, el poder de la vida era aún más visible. Porque el hombre no moría hasta que no había propagado la vida, de modo que en medio de la muerte de los individuos, la vida de la raza era preservada, y la esperanza de la simiente sostenida, por la cual el autor de la muerte sería derrotado (*M. Baumgarten*). Ciertamente, en el caso de uno de los padres, Enoc (vers. 21ss.), la vida no tuvo sólo una actuación diferente, sino también una forma distinta. En lugar de la expresión וַיְהִי [y vivió], la cual introduce en cada ejemplo la longevidad después del nacimiento del primogénito, hallamos en el caso de Enoc esta declaración: «*y caminó Enoc con Dios* (הָאֱלֹהִים)»; y en lugar de la expresión וַיָּמֹת [y murió], el anuncio: «*y desapareció porque Dios* (אלהים) *le llevó*» La frase הִתְהַלֶּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים [caminó con Dios], que sólo se aplica a Enoc y Noé (cap. 6:9), describe la relación más confidencial, la comunión más estrecha con el Dios personal, un caminar como este fue, al lado de Dios, quien todavía continuaba su visible relación con los hombres (3:8). Este caminar con Dios debe distinguirse del הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים [caminar delante de Dios] (caps. 17:1; 24:40, etc.), y אַחֲרֵי הָאֱלֹהִים [caminar en pos de Dios] (Deut. 13:4), ambas frases son utilizadas para indicar una vida piadosa, moral y limpia bajo la ley, de acuerdo a la dirección de los mandatos divinos. De tal manera que (הָלַךְ אֶת־אֱלֹהִים) sólo se usa en Miq. 6:8 como exigencia de una característica sacerdotal de la vida del pueblo del pacto. El único otro pasaje en el que la expresión הלך את־האלהים [caminar con Dios] aparece es en Mal. 2:6, donde ésta generalmente denota no la piedad de los israelitas sino la conducta de los sacerdotes, que se mantenían en una relación más unida con Yahvé en el Antiguo Testamento que el resto de los fieles, siéndoles permitido entrar al *Lugar Santo*, y mantener ahí una relación con Él, que el resto del pueblo no podía tener. El artículo en האלהים da prominencia a la personalidad de Elohim, y demuestra que la expresión no puede referirse a la relación con el mundo espiritual. En Enoc, el séptimo desde Adán a través de Set, la santidad alcanzó su punto más sublime; en tanto que la impiedad culminó en Lamec, el séptimo desde Adán a través de Caín, que convirtió la espada en su dios. Por lo tanto, Enoc al igual que Elías (2 de R. 2:10ss.), fue tomado por Dios, y llevado al paraíso celestial, así que él no vio (experimentó) la muerte (Heb. 11:5); así que su vida temporal fue tomada y transformada en vida eterna, siendo exento por Dios, de la ley, de la muerte y de volver al polvo, como lo serán aquellos fieles que estarán vivos en la venida de Cristo en su juicio, y quienes, de igual modo, no experimentarán muerte y corrupción, sino que serán transformados en un momento. No existe base para la opinión de que Enoc no participó, al ser trasladado, de la glorificación que espera a los justos en la resurrección. Porque, de acuerdo con 1 de Cor. 15:20, 23, no es en la glorificación, sino en la resurrección donde Jesucristo es el primero. Ahora bien, la segunda presupone la muerte. Por tanto, todo aquel que sea exento de la muerte por la gracia de Dios, no podrá levantarse de los muertos, pero alcanza ἀφθαρσία, o el estado glorificado de la perfección, por medio de ser «cambiado» o «revestido» (2 de Cor. 5:4). Esto no afecta en absoluto la verdad de la declaración en Rom. 5:12,14. Por cuanto el mismo Dios que ha designado a la muerte como paga del pecado, y nos ha dado, por medio de Cristo, la victoria sobre la muerte, posee el poder de glorificar en vida eterna a un Enoc y un Elías, y a todos los que estén vivos en la venida del Señor sin necesidad de encadenar su glorificación a la muerte y resurrección. Enoc y Elías fueron trasladados a la vida eterna con Dios sin pasar por enfermedad, muerte y corrupción, para consolación de los creyentes, y para despertar la esperanza de una vida después de la muerte. El traslado de Enoc se produce aproximadamente en medio del periodo que va desde Adán hasta el diluvio, en el año novecientos ochenta y siete, después de la creación de Adán. Set, Enós, Cainán, Mahalaleel y Jared aún vivían. Su hijo Matusalén y su nieto Lamec también vivían, el segundo siendo de ciento trece años de edad. Noé todavía no había nacido, y Adán ya estaba muerto. Su traslado, como consecuencia de su caminar con Dios, fue ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς [un ejemplo de arrepentimiento para todas las generaciones], como dice el hijo de *Sirac* (Eclesiástico 44:16); y la leyenda apócrifa en el libro de Enoc 1:9 lo presenta profetizando la venida del Señor, para ejecutar su juicio sobre los impíos (Judas 14, 15). En comparación con la longevidad de los otros padres, Enoc fue tomado siendo joven, antes de haber alcanzado la mitad de la vida del hombre común, como señal de que en tanto que la larga vida, vista como un tiempo de arrepentimiento y gracia, verdaderamente es una bendición de Dios, cuando son consideradas las enfermedades que han entrado al mundo por el pecado, ésta es una carga y un problema que Dios acorta para sus elegidos. Que los patriarcas del mundo antiguo hayan experimentado las enfermedades de esta vida terrenal en toda su severidad, quedó demostrado por Lamec (vers. 28, 29), cuando dio a su hijo, que nació sesenta y nueve años después del traslado de Enoc, el nombre de נֹחַ [Noé], diciendo: «*Éste nos aliviará de nuestras obras y del trabajo de nuestras manos, a causa de la tierra que Yahvé maldijo*». Noé, נֹחַ de נוּחַ descansar y הֵנִיחַ traer descanso, es explicado por la palabra נִחַם confortar, en sentido de ayuda,

remedio y consuelo. Lamec no sólo sintió el agotamiento de su trabajo sobre la tierra que Dios había maldecido, sino que miró adelante con un presentimiento profético, hacia el tiempo cuando la miseria y corrupción existentes terminarían; vendría un cambio para mejor y una redención de la maldición. Este presentimiento asumió la forma de esperanza cuando nació su hijo; por lo tanto, él mostró una expresión de ello en su nombre. Pero su esperanza no se llegó a realizar, por lo menos no en el modo que lo deseaba. Ciertamente se produjo un cambio durante la vida de Noé. Por el juicio del diluvio fue exterminada la raza corrupta, y en Noé, que fue preservado por su recto caminar con Dios, se aseguró la restauración de la raza humana; pero los efectos de la maldición, aunque fueron mitigados, no fueron quitados; empero una señal de pacto garantizó la preservación de la raza humana, y con esta, por implicación, su esperanza de que la maldición sería quitada eventualmente (9:8-17). La tabla genealógica se interrumpe con Noé; todo lo que se menciona con referencia a él es el nacimiento de sus tres hijos, cuando tenía quinientos años (ver. 32; véase cap. 11:10), sin alusión alguna al resto de sus años, esto es una indicación de una mano posterior. «La mención de los tres hijos lleva a la expectación de que con esto, la línea ha sido perpetuada por un solo miembro, y que en el futuro, cada uno de los tres hijos formará un nuevo comienzo (9:18,19, 10:1)» (*M. Baumgarten*).

Capítulo 6:1-8. Matrimonio de los hijos de Dios y las hijas de los hombres

Las genealogías en los caps. 4 y 5, las cuales trazan el desarrollo de la raza humana a través de dos líneas fundamentalmente diferentes, encabezadas por Caín y Set, se acompañan con una descripción de su desarrollo moral, y la declaración de que por medio de los matrimonios entre los בְּנֵי הָאֱלֹהִים [hijos de Dios] y las בְּנוֹת הָאָדָם [hijas de los hombres], la maldad se hizo tan grande que Dios determinó destruir al hombre que había creado. Esta descripción se aplica a toda la raza humana, y presupone el matrimonio entre los caínitas con los setitas.

Ver. 1 se refiere al incremento del hombre en general (הָאָדָם sin restricción alguna), de toda la raza humana; y mientras la corrupción moral es representada como universal, toda la raza humana, a excepción de Noé, quien halló gracia ante Dios (ver. 8), es descrita como madura para la destrucción (vers. 3 y 5-8). Para entender esta sección[48], y apreciar las causas de esta completa degeneración de la raza, debemos obtener primeramente una correcta interpretación de las expresiones «hijos de Dios» (בני האלהים) y las «hijas de los hombres» (בנות האדם). Se han dado tres diferentes interpretaciones desde los primeros tiempos: los «hijos de Dios» considerados como: a) los hijos de príncipes, b) ángeles, c) de los setitas o de los hombres piadosos; y las «hijas de los hombres», como las hijas: a) de las hijas de la gente del bajo orden, b) de la raza humana en general, c) de los caínitas, o del resto de la raza humana en contraste con los piadosos o hijos de Dios[49]. De estas tres interpretaciones, la primera, aunque se ha convertido en la tradicional en el judaísmo rabínico ortodoxo, puede ser descartada de una vez como no respaldada por el uso del lenguaje, y como totalmente antibíblica. La segunda, por el contrario, puede ser defendida sobre dos terrenos plausibles: primero, el hecho de que los «hijos de Dios» (בני האלהים) en Job 1:6, 21; y 38:7, y en Dan. 3:25, incuestionablemente son ángeles (también בְּנֵי אֵלִים en Sal. 29:1 y 89:7); y segundo, la antítesis, בני האלהים e בנות האדם. Aparte del contexto y tenor del pasaje, estos dos puntos nos llevarían a considerar de modo natural a los בני האלהים como ángeles, en distinción de los hombres y las hijas de los hombres. Pero esta explicación, aunque es la primera en sugerirse como apropiada, sólo podría aceptarse como la única correcta si el lenguaje en sí no admitiera otra interpretación. Pero ese no es el caso. Porque el término בני אלים o בני האלהים no sólo se aplica a ángeles, sino en Sal. 73:15, en un llamado a Elohim, los piadosos son llamados «la generación de tus hijos», o hijos de Elohim; en Deut. 32:5, los israelitas son llamados sus (de Dios) hijos, y en Oseas 2:1, «hijos del Dios viviente»; y en Sal. 80:17, se habla de Israel como del hijo a quien Elohim ha fortalecido. Estos pasajes demuestran que la expresión בני האלהים no se puede elucidar por medios filológicos, sino que debe ser desarrollada e interpretada teológicamente. Además, incluso cuando se aplica a los ángeles, es cuestionable si debe entenderse en un sentido físico o ético. La noción de que «se emplea en un sentido físico como nombre propio, en lugar de ángeles como nombre oficial, y presupone generaciones de género físico», tal como lo muestra *Engelhardt*, en *lutherische Zeitschrift,* 1856, p. 404, debemos rechazarla como un error gnóstico antibíblico. De acuerdo al punto de vista de las escrituras, los espíritus celestiales son criaturas de Dios, y no engendradas por la esencia divina. Además, todos los otros términos aplicados a los ángeles son éticos en su carácter. Pero si el título «hijos de Dios» no puede involucrar la noción de generación física, éste no puede res-

48. Compárese no sólo el ensayo de *Dettinger* presentado en 4:1 sino también el mío: *Die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen, en lutherische Zeitschrift*, ed. por Rudelb. y Guer., 1855, pp. 220ss., así como *Hengstenberg*, «Die Söhne Gottes und die Töchter Der Menschen», en *Evangelische Kirchenzeitung*, 1858, núms. 29 y 35-37, *Philippi, Kirchliche Glaubenslehre* III, pp. 176ss. y *Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments* V, 1863, pp. 91ss. Además los escritos polémicos contra los ensayos de *Hengstenberg* y el mío hechos por *J.H. Kurtz, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen*, Berlin 1857 y *Die Söhne Gottes in 1. Mose 6,1-4 und die sündigen Engel in 2 Petr 2,4.5 und Jud. V.6 u. 7*, Mitau 1858.

49. Véase la historia de la hermenéutica del texto en mi ensayo previamente presentado junto a los ejemplos de que estas tres teorías ya fueron presentadas en el primer siglo de la era cristiana. Si *Kurtz* en cambio en su tratado polémico toma posición a favor de su interpretación de los ángeles y afirma que la identificación con los hetitas proviene de la segunda mitad del cuarto siglo como una «invención de los exegetas cristianos» y que es un producto «de la combinación del culto a los ángeles, que alcanzó cierta importancia eclesiástica, con el monasticismo creciente» de ese tiempo entonces ignoró no sólo la relación de *Josefo* (*Antiquitates Judaicas* I, 2,3 y 3,1) con la idea de que los בני אלהים sean los setitas, lo cual demostré en mi ensayo p. 237 siguiendo a *Dillmann* y a *Franke* (ambos consideran la interpretación a favor de los ángeles como correcta), sino que también ignoró completamente el testimonio clarísimo de *Julio el Africano* presentado en su CHRONICON en la primera mitad del tercer siglo: ἀπὸ τοῦ Σὴθ ὑπὸ τοῦ πνεύματος οἱ υἱοὶ Θεοῦ προσαγορεύονται [Los hijos de Dios son llamados por el espíritu como los de set] (en *Routh, reliquiae ss*. II, p. 127). Hace poco *Gustav Bickell* presentó una prueba hasta ahora inconsiderada de que los υἱοὶ Θεοῦ de Gen. 6:1ss. es la versión original de la LXX y que la identificación con los hetitas es mucho mayor que la identificación con los ángeles que aparece en el libro de Enoc (*ZDMG* XVIII, p. 380): En el texto griego de Tobías se puede leer en 2:12 el comentario de que Noé, Abraham, Isaac y Jacob hayan tomado mujeres de sus familiares tribales. El narrador sólo podía afirmar eso al reconocer el pecado de los contemporáneos de Abraham en combinación con los setitas y los cainitas». La interpretación a favor de los ángeles es un producto de la teología helenística-judía y de la unión de la mitología greco-pagana de la especulación con las verdades de la revelación veterotestamentaria y la coloración altamente mitológica que presenta el texto de Gen. 6:1-8 ha sido imputada, según los comentaristas, de la mitología pagana al relato bíblico.

tringirse a los espíritus celestiales, antes bien es aplicable a todos los seres que llevan la imagen de Dios, o por virtud de su semejanza a Dios participan en la gloria, poder, y bendiciones de la vida divina, por tanto a los hombres del mismo modo que a los ángeles, ya que Dios ha hecho que el hombre «sea poco menor que אלהים», o que sea un poco inferior a Elohim (Sal. 8:5), de modo que incluso los magistrados son designados «אלהים, e hijos de Altísimo (בְּנֵי עֶלְיוֹן)» (Sal. 82:6). Cuando *Delitzsch* objeta a la aplicación de la expresión בני האלהים a los hombres piadosos, porque, «aunque pueda haber sido indicada la idea de un hijo de Dios, aún en el Antiguo Testamento, más allá de sus limitaciones teocráticas para Israel (Ex. 4:22; Deut. 14:1) hacia un significado ético más amplio (Sal. 73:15; Prov. 14:26), la extensión y expansión de que en la prosa histórica בני האלהים (por la cual בני יהאה debía utilizarse para evitar errores), y que בנות האדם, podía ser empleado para distinguir a los hijos de Dios y los hijos del mundo, aún no estaban muy completas». Este argumento descansa en la suposición errónea de que la expresión «hijos de Dios» fue introducida por Yahvé, por vez primera, cuando eligió a Israel para ser la nación del pacto. Verdaderamente, mucho tiene de cierto que antes de la adopción de Israel como el primogénito de Yahvé (Ex. 4:22), habría estado fuera de lugar el hablar de יהאה בני; pero la noción de que no hubo hijos de Dios en el tiempo antiguo, mucho tiempo antes del llamado de Abraham, y que, si los hubo, no podrían haber sido llamados בני האלהים es falsa, o por lo menos incapaz de ser demostrada. La idea no se introdujo en primera instancia con relación a la teocracia, y fue extendida desde allí a un significado más universal. Ésta tuvo sus raíces en la imagen divina y, por lo tanto, fue general en sus aplicaciones desde el principio; y no fue hasta que Dios, en el carácter de Yahvé, escogió a Abraham y su simiente para ser vehículos de salvación, y para que dejara a las naciones paganas que siguieran su camino, cuando la expresión recibió el significado específicamente teocrático de «hijo de Yahvé», para ser nuevamente liberada y expandida a la idea más comprensiva de υἱοθεσία τοῦ θεοῦ (אלהים, no: τοῦ κυρίου = Yahvé), en la venida de Cristo, el Salvador de todas las naciones. Si en el tiempo antiguo hubo hombres piadosos que como Enoc y Noé caminaron con Elohim, o quienes, incluso si no se mantuvieron en esta cercana relación sacerdotal con Dios, hicieron de la imagen divina una realidad por medio de su piedad y temor a Dios, entonces sí hubo hijos de Dios, para quienes la única apelación correcta era בני האלהים, ya que el ser hijo de Yahvé se introdujo con el llamamiento de Israel, de modo que sólo podría ser una anticipación que los hijos de Dios en el viejo mundo puedan haber sido llamados בני יהוה. Pero si aún se argumentara que en mera prosa el término בני האלהים no podía aplicarse a los hijos de Dios, u hombres piadosos, esto sería igualmente aplicable a בני יהוה. Por otro lado, existe esta objeción a nuestra aplicación con respecto a los ángeles, que los piadosos, quienes caminaron con Dios e invocaron el nombre del Señor, acababan de ser mencionados, en tanto que no se había hecho alusión alguna a los ángeles, ni siquiera a su creación.

Nuevamente, la antitesis בני האלהים y בנות האדם no demuestra que los primeros hayan sido ángeles. De ningún modo se deduce que porque en el ver. 1 האדם indique al hombre como género, toda la raza humana, deba hacer lo mismo en el ver. 2, donde la expresión בנות האדם es determinada por la antitesis בני האלהים. Y con las razones existentes para entender por hijos de Dios e hijas de los hombres, a dos especies del género האדם, mencionados en el ver. 1, no se puede ofrecer una objeción válida a la restricción de האדם, por la antítesis Elohim, a todos los hombres a excepción de los hijos de Dios; puesto que esta forma de expresión no es algo inusual en hebreo. «Por la expresión hijas de los hombres», como observa *Dettinger* (*op.cit.*, p. 20), «de ningún modo se concluye que los בני האלהים no fueran hombres; del mismo modo que se concluye que por el pasaje de Jer. 32:20, donde se dice que Dios había realizado milagros "en Israel, y entre los *hombres*", o por Isa. 43:4, donde Dios dice que Él entregará a los אדם (hombres) a los Israelitas, o por Jueces 16:7, donde Sansón afirma que si él fuese atado con siete mimbres verdes sería como un hombre (כאחד האדם), o del Sal. 73:5, donde se dice de los impíos son tocados por los dolores como el hombre (עם אדם), que los israelitas, Sansón o los impíos no hayan sido hombres. En todos estos pasajes אדם (hombres) enfatiza al resto de la raza humana en distinción de aquellos que son especialmente nombrados». También ocurren casos inclusive en la prosa sencilla, en los que se utiliza el mismo vocablo, primero en un sentido general, y más tarde en un sentido más restringido. En 1 Sam. 16:6 y 7 se usa por eso הָעָם de tal manera que en el ver. 6 הָעָם significa el pueblo de Israel en general mientras que en el ver. 7 se usa כָּל־הָעָם para designar al resto del pueblo. Un mejor ejemplo es Jueces 19-21. En el cap. 19:30 se hace referencia a la salida de los hijos de Israel (de las doce tribus) de Egipto; después (20:1,2) se «refiere directamente a todos los hijos de Israel», reuniéndolos (para hacer guerra, como podemos ver en los vers. 3ss., contra Benjamín); y en todo el relato de la guerra, caps. 20 y 21, se hace distinción entre las tribus de Israel y la tribu de Benjamín[50]. De modo que la expresión «tribus de Israel» realmente se refiere al resto de las tribus en distinción con la tribu de Benjamín. Y no obstante, los benjamitas también eran israelíes. Entonces, ¿por qué el hecho de que los hijos de Dios se distingan de las hijas de los hombres prueba que los primeros no podían ser hombres? No existe fuerza suficiente en estas dos objeciones que nos lleve a adoptar la conclusión de que los hijos de Dios eran ángeles.

El dilema si los בני האלהים fueron hijos de Dios celestiales o terrenales (ángeles u hombres piadosos de la familia de Set) sólo se puede determinar por el contexto, y por el contenido del pasaje en sí, es decir, por lo que se relata referente a la conducta de los hijos de Dios y sus resultados. Que la *conexión* no favorece la idea de que sean ángeles, lo reconocen incluso aquellos que adoptan este punto de vista. «Esto no se puede negar» declara *Delitzsch*, «que la conexión del cap. 6:1-8 con el cap. 4 necesita la suposición de que tales casamientos (de las familias setitas y las caínitas) se llevaron a cabo cerca del tiempo del diluvio (Mat. 24:38; Luc. 17:27); y la prohibición de los matrimonios mixtos bajo la ley (Ex. 34:16; Gen. 27:46; 28:1ss.) también favorecen la misma idea». Pero esta «suposición» se sitúa más allá de toda duda, por lo que aquí se relata de los hijos de Dios. En el ver. 2 se declara que «los hijos de Dios vieron a las hijas de los hombres, que eran hermosas; y tomaron para sí mujeres, escogiendo entre todas», cualquiera con cuya belleza ellos quedaran deslumbrados; y estas esposas les dieron a luz hijos (ver. 4). Ahora bien, לָקַח אִשָּׁה (tomar una esposa) es una frase que se mantiene a través de todo el Antiguo Testamento para la relación del matrimonio, establecida por Dios en la creación, y nunca se aplica a

50. Estos textos demuestran con suficiencia que la objección presentada por *Kurtz* en contra de los ejemplos citados por *Hengstenberg* de que Jerusalén y (el resto de) Judá, Judá y (el resto de) Israel o los hijos del hombre y los hijos de los hombres (Sal. 49:3) pertenecieran tan sólo a la poesía sólo es un pretexto.

πορνεία, o al simple acto sexual. Esto basta para excluir cualquier referencia a los ángeles. Porque Cristo declara distintivamente que los ángeles no pueden casarse (Mat. 22:30; Marcos 12:25; en comparación con Luc. 20:34ss.). Y cuando *Kurtz* se esfuerza por debilitar la fuerza de estas palabras de Cristo, argumentando que, aunque γαμεῖν sea contra la naturaleza de los ángeles, estas no prueban que sea imposible para los ángeles caer de su santidad original y sumergirse en un estado innatural; esta frase no tiene ningún sentido, a menos que sea utilizada con analogías concluyentes, o con el claro testimonio de las Escrituras[51], de que pueda ser demostrado que los ángeles posean ya sea por naturaleza, una corporalidad adecuada para contraer matrimonio humano, o que por rebelión contra el Creador puedan adquirirla, o que hay algunas criaturas en el cielo y en la tierra que, por la degeneración pecaminosa o por hundirse en un estado innatural, puedan llegar a poseer el poder, que no tienen por naturaleza, de generar y propagar sus especies. Como el hombre, ciertamente podría destruir por el pecado la naturaleza que recibió de su Creador, pero no podría restaurarla por su poder una vez que estuviese destruida, por no mencionar nada de implantar un órgano o un poder que hubiese necesitado antes; por

51. No podemos admitir que haya fuerza alguna en el argumento de *Hofmann* en su *Schriftbeweis* 1, p. 426, de que «no es más irreconciliable el engendrar hijos por parte de los ángeles, con una naturaleza que no está organizada como la de los hombres, con referencia a la distinción sexual, que el participar de la comida con una naturaleza que es completamente espiritual; y sin embargo, la comida fue consumida por los ángeles que visitaron a Abraham». Por cuanto, en primer lugar, el comer en este caso fue un milagro traído por la condescendiente gracia del Dios omnipotente, y no establece una base para juzgar lo que los ángeles pueden hacer por su propio poder en rebelión contra Dios. Y en segundo lugar, hay una diferencia considerable en el acto de comer por parte de los ángeles de Dios que aparecieron en forma humana, y el tomar las esposas y engendrar hijos por parte de los ángeles de pecaminosos. Tampoco podemos aceptar como testimonio histórico, los mitos de los paganos con respecto a teogonías, hijos de dioses o semidioses (mezcla entre Dios y hombres), o las fábulas del libro de Enoc (caps. 6ss.) que habla de doscientos ángeles, con sus líderes, que miraron con lujuria a las hermosas y delicadas hijas de los hombres, y bajaron del cielo y las tomaron para sí como esposas, con quienes engendraron gigantes de tres mil (o de acuerdo a un manuscrito, 300) palmos de estatura. Ni 2 de Pedro 2:4 y Judas 6 presentan evidencia alguna para el matrimonio de ángeles. Pedro meramente habla de ángeles pecadores en general (ἀγγέλων ἁμαρτησάντων) a quienes Dios no perdonó, y no de algún pecado particular por parte de un pequeño número de ángeles; y Judas describe estos ángeles como τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον, aquellos que no conservaron su posición principesca, su posición como gobernantes, sino que dejaron su propia habitación. Aquí no hay nada acerca de matrimonios con las hijas de los hombres o de engendrar hijos, aunque nos refiriéramos a la palabra τούτοίς en la oración τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον ἐκπορνεύσασαι en el ver. 7 a los ángeles mencionados en el ver. 6; por cuanto ἐκπορνεύειν, la comisión de fornicación, sería completamente diferente al matrimonio, es decir, a una unión conyugal que fue permanente aunque innatural. Pero no es seguro ni probable que esta sea la conexión de τούτοις. *Huther*, el último comentarista sobre esta epístola, quien da preferencia a esta explicación de τούτοις, y por consiguiente no puede ser acusado de estar predispuesto por prejuicio doctrinal, declara distintivamente en la 2ª edición de su comentario en 1859, «τούτοις, gramaticalmente puede ser construido como haciendo referencia a Sodoma y Gomorra, o por el conotexto a los habitantes de estas ciudades; pero en ese caso el pecado de Sodoma y Gomorra sólo habría sido mencionado indirectamente». Por lo tanto, no existe nada en las reglas de la sintaxis para evitar que relacionemos la palabra con Sodoma y Gomorra; y no es un hecho que «grammaticae et logicae praecpta nos lleve a relacionr esta palabra con los ángeles», como *G.v Zeschwitz* (*Petri Apostol de Christi ad inferos descesu sent*., 1857, p. 60) dice. Pero la misma razón que *Huther* asigna para conectarla con Sodoma y Gomorra, también puede ser asignada para conectarla con los ángeles, es decir, que en ese caso el pecado de los ángeles sólo sería mencionado indirectamente. Consideramos la explicación de *Philippi* (*Glaubenslehre* III, p. 303) como una posibilidad de que la palabra τουτοίς se refiera a los ἄνθρωποι ἀσελγεῖς mencionados en el ver. 4, y de ningún modo hacer a un lado por el comentario de *De Wette*, que el pensamiento del ver. 8 haya sido anticipado en ese caso; porque esta objeción es completamente rechazada por la circunstancia de que no sólo la palabra οὗτοι, la cual se repite cinco veces del ver. 8 en adelante, haciendo referencia a estos hombres, sino que incluso la palabra τούτοις en el versículo 14 también lo hace. Por otro lado, la referencia de τούτοις a los ángeles se excluye en su totalidad por la cláusula καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας, la cual sigue la palabra ἐκπορνεύσασαι. Porque la fornicación por parte de los ángeles sólo podría consistir en irse tras la carne, o, como *Hofmann* (*Schriftbeweis* I, p. 428) lo expresa, «teniendo que ver con la carne, para lo cual no fueron creados», pero no en su ir tras otro, o de la carne ajena. No habría sentido en la palabra ἑτέρας de no ser que aquellos que fueron ἐκπορνεύσαντες fueron poseídos por la σάρξ; de modo que esta es la única alternativa: bien debemos atribuir a los ángeles una σάρξ o cuerpo carnal, o aceptar la idea de que τούτοις refiriéndose a los ángeles debe ser abandonada. Cuando *Kurtz* replica a esto argumentando que «para los ángeles los cuerpos humanos son ἑτέρα σάρξ, es decir unos medios de gratificación sensual opuesta a su naturaleza y llamado, tanto como el hombre lo puede ser para el ser humano», él oculta la dificultad, pero no la elimina utilizando la ambigua expresión: «opuesta a su naturaleza y llamado». La ἑτέρα σάρξ debe necesariamente presuponer una ἰδία σάρξ. Pero algunos enseñan que incluso si τούτοις en el versículo 7 no se refiere a los ángeles del ver. 6, las palabras de Judas están completamente de acuerdo con las tradiciones del libro de Enoc con respecto a la caída de los ángeles, que debemos admitir la alusión a la leyenda de Enoc, e indirectamente a Génesis 6, puesto que Judas no podría haberse expresado con más claridad de personas que poseían el libro de Enoc, o que estaban relacionadas con la tradición que este contenía. Esta conclusión, seguramente sería irresistible, si el único pecado de los ángeles que se menciona en el libro de Enoc, el pecado por el cual los mantendrían encadenados a las tinieblas hasta el día del juicio, hubiera sido su relación con las esposas humanas. Porque el hecho de que Judas haya sido conocedor de la leyenda de Enoc, y que haya dado por hecho que los lectores de su Epístola también lo estaban, se hace evidente por su introducción de una predicción de Enoc en los vers. 14 y 15, la cual se encuentra en el cap. 1:9 de la edición de *Dillmann* del libro de Enoc. Pero todos los escritores que critican este libro, que en el libro de Enoc, editado por *Dillmann*, el cual sólo se puede hallar en una versión Etiope, existen leyendas contradictorias concernientes a la caída y juicio de los ángeles; que el libro en sí está compuesto de materiales antiguos y más nuevos, y que las secciones (caps. 6-16:106, etc.) en las que se presentan los matrimonios de los ángeles sin ambigüedad, pertenece al llamado libro de Enoc, a una porción tardía de la leyenda de Enoc, la cual se opone en muchos pasajes a la primera leyenda. Ciertamente se hace referencia a la *caída* de los ángeles en la primera parte de la obra; pero entre todos los pasajes que expone Dillmann para demostrar esto, sólo hay uno (cap. 19:1) que menciona a los ángeles que habían tomado esposas. En los otros, lo único que se menciona como pecado de los ángeles de las huestes de Azazel es el hecho de que estaban sujetos a Satanás y sedujeron aquellos que moraban en la tierra (cap. 54:3.6), o que ellos bajaron del cielo a la tierra y revelaron a los hijos de los hombres lo que les estaba oculto, y después los desviaron al pecado (cap. 64:2). Aquí no existe nada que mencione el que ellos tomaran esposas. Además, en las primeras porciones del libro, aparte de la caída de los ángeles, frecuentemente se hace referencia a una caída, un acto de pecado, sobre la parte de las estrellas y del ejército del cielo que trasgredieron el mandato de Dios antes de levantarse, por no aparecer en su tiempo señalado (caps. 18:14,15; 21:3; 90:21,24, etc.); y su castigo y sitio de tormento son descritos del mismo modo que en el caso de los ángeles malignos, como una prisión, un formidable y terrible lugar en el que las siete estrellas del cielo yacen atadas como grandes montañas ardiendo en el fuego (cap. 21:2,3), como un abismo, estrecho y profundo, temeroso y oscuro, en el que yace la estrella que cayó primero del cielo, atada de pies y manos (cap. 88:1, compárese con 90:24). Se hace completamente evidente por estos pasajes, que la leyenda concerniente a la caída de los ángeles y las estrellas surgió de Isa. 24:21,22 («acontecerá en aquel día, que Yahvé castigará al ejército de los cielos (צְבָא הַמָּרוֹם, la hueste del cielo, por lo que se deben entender estrellas y ángeles), en lo alto (los poderes espirituales de los cielos) y los reyes de la tierra sobre la tierra, y serán reunidos, atados en el calabozo, y encerrados en la prisión, y después de muchos días, serán atormentados»), junto con Isa. 14:12 («¡Como caíste del cielo, oh lucero, hijo de la maña-

consiguiente no podemos creer que los ángeles, por medio de apostatar de Dios, puedan adquirir el poder sexual del que previamente han sido destituidos[52].

Ver. 3. La sentencia de Dios sobre los «hijos de Dios» también es apropiada únicamente para los hombres. «*Y dijo Yahvé: No contenderá mi espíritu con el hombre para siempre; porque ciertamente él es carne*». El verbo דִּין = דון significa gobernar (de ahí procede אָדוֹן el gobernante), y juzgar, como consecuencia de gobernar. רוּחַ es el espíritu divino de vida derramado sobre el hombre, el principio de la vida ética y física, natural y espiritual. Éste su Espíritu, Dios lo quitará del hombre, y con esto pondrá un fin a su vida y conducta. בְּשַׁגַּם es tenida por muchos como partícula, compuesta de בְּ, שֶׁ una contracción de אֲשֶׁר, y גַּם (también), utilizada en el sentido de *quoniam,* porque (בְּשֶׁ = בַּאֲשֶׁר, como שֶׁ o שְׁ = אֲשֶׁר Jue. 5:7; 6:17; Cant. 1:7). Pero la objeción a esta explicación es que la גַּם, «porque aun más él es carne», introduce un énfasis incongruente en la cláusula. Por lo tanto, nosotros preferimos considerar שַׁגַּם con el infinitivo de שָׁגָה = שָׁגַג con el sufijo: «*en su mal* (el del hombre) *él* (el hombre como género) *es carne*; «una explicación que, para nuestra mente, el extremadamente difícil cambio de número (ellos, él, שגם הוא), no es una objeción, puesto que se podrían citar muchos ejemplos con cambios similares (véase *Hupfeld,* en Sal. 5:10). Los hombres, dice Dios, han demostrado ser carne por su continuo errar y desviarse, cediendo a la carne, y siendo incapaces de ser dirigidos por el Espíritu de Dios, y ser devueltos a la divina meta de su vida. בָּשָׂר ya se utiliza con su significado ético, como σάρξ en el Nuevo Testamento, denotando no sólo la naturaleza corporal del hombre, sino su materialidad impía por causa del pecado. «*Por eso serán sus días ciento veinte años*», esto no significa que la vida humana nunca alcanzará a vivir más de ciento veinte años, sino que todavía se le dará un respiro de ciento veinte años a la raza humana. Esta sentencia, como podemos captar por el contexto, fue dada a conocer a Noé cuando tenía 480 años, para que fuera publicada por él como δικαιοσύνης κήρυξ [un predicador de justicia 2 de Ped. 2:5] a la degenerada raza. La razón por la que el hombre se había extraviado tanto, de modo que Dios determinó quitarles su Espíritu y entregarlos a la destrucción, fue porque los hijos de Dios tomaron hijas de los hombres escogiéndolas para sí. ¿Será porque los ángeles habían formado parejas con las hijas de los hombres? Incluso aceptando que tales matrimonios, siendo relaciones innaturales, habían llevado a la naturaleza humana a la completa corrupción, en ese caso el que habría sido tentado es el hombre, y los verdaderos autores de la corrupción habrían sido los ángeles. Entonces, ¿por qué debería recaer el juicio sólo sobre los caídos? Los juicios de Dios en el mundo no son ejecutados con tanta parcialidad como en este caso. Y la suposición de que no se dice nada sobre el juicio de los ángeles porque la narración tiene que ver con la historia del hombre, y el mundo espiritual es cubierto intencionalmente tanto como es posible, no resuelve la dificultad. Si los hijos de Dios fueran ángeles, la narración no sólo se preocupa por el hombre, sino también por los ángeles; y no es costumbre de las Escrituras relatar únicamente el castigo de los que son tentados, sin mencionar nada acerca de los tentadores. Por el contrario, véase cap. 3:14ss. Si los «hijos de Dios» no fueran hombres, para haber sido incluidos en el término בָּאָדָם, el castigo necesitaría ser especialmente señalado en su caso, y no se habría requerido una revelación más profunda del mundo espiritual, puesto que estos tentadores celestiales habrían estado viviendo sobre la tierra con los hombres, una vez que hubieren tomado mujeres de entre sus hijas. Los juicios de Dios no sólo están libres de toda injusticia, sino que evitan toda clase de parcialidad.

Ver. 4. «Había gigantes en la tierra en aquellos días, y también después que se llegaron los hijos de Dios a las hijas de los hombres, y les engendraron hijos. Éstos fueron los valientes (הַנְּפִלִים) que desde la antigüedad (מֵעוֹלָם, como en el Sal. 25:6; 1 de Sam. 27:8) fueron varones de renombre» (entiéndase, hombres notorios o de renom-

---

na!»), y el relato de los hijos de Dios en Gen. 6 como se interpreta por aquellos que lo refieren a los ángeles, después de todo fue combinado y amalgamado con este. Ahora, si estas diferentes leyendas que describen el juicio sobre las estrellas que cayeron del cielo, y sobre los ángeles que siguieron a Satanás al seducir a los hombres, de la misma manera que el juicio sobre los ángeles que engendraron gigantes con las mujeres, estaban en circulación cuando se escribió la epístola de Judas no debemos interpretar el pecado de los ángeles, al cual se refieren Pedro y Judas, de un mismo modo, y no sólo conectarlo arbitrariamente con los pasajes del libro de Enoc en tanto que habla del matrimonio de los ángeles, y omitir todos los otros pasajes que mencionan pecados cometidos por los ángeles que son completamente distintos al matrimonio con los humanos, por los cuales son encerrados a las tinieblas. Debemos interpretar esto por lo que el mismo Judas ha dicho concerniente a este pecado, por cuanto Pedro no da más explicación de lo que implica con ἁμαρτῆσαι. Ahora, los únicos pecados que Judas menciona son: μὴ τηρῆσαι τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν, y ἀπολιπεῖν τὸ ἴδιον οἰκητήριον. Ambos están estrechamente relacionados. Por no mantener la ἀρχή (*i.e.* la posición de regidores en el cielo) que les pertenecía, y les había sido asignada en el momento de su creación, los ángeles dejaron «su propia habitación» (ἴδιον οἰκητήριον); del mismo modo que el hombre, cuando quebrantó el mandamiento de Dios y fracasó en mantener su posición como señor de la tierra, también perdió «su propia morada» (ἴδιον οἰκητήριον), es decir, no sólo el paraíso, sino también el santo cuerpo de inocencia, de modo que tuvo necesidad de cubrir su desnudez, y seguirá necesitándolo, hasta que estemos «vestidos con nuestra morada celestial» (οἰκητήριον ἡμῶν ἐξ οὐρανοῦ). En esta descripción del pecado de los ángeles, no existe la más mínima alusión a su abandono del cielo para buscar a las hermosas hijas de los hombres. Las palabras pueden ser muy bien interpretadas, como lo fueron por los primeros teólogos cristianos cuando hacían referencia a la caída de Satanás y sus ángeles, a quienes se aplica todo lo que se ha dicho con referencia a su castigo (véase mi análisis «Der Fall der Engel», en *Lutherische Zeitschrift,* 1856). Si Judas hubiese tenido en la mente la πορνεία de los ángeles, mencionada en las leyendas de Enoc, habría declarado esto distintivamente, como lo hace en el ver. 9 en el caso de la leyenda concerniente a Miguel y el diablo, y en el ver. 11 la profecía de Enoc. En ese caso existía mayor razón para que él hiciera esto, porque no sólo realiza relatos contradictorios a los sucedidos en las leyendas de Enoc, sino que una comparación de los paralelos citados del libro de Enoc demuestran que él se aparta de la leyenda de Enoc en puntos de no poca importancia. Así, por ejemplo, de acuerdo a Enoc 54:3, «cadenas de hierro con un peso inmenso» están preparadas para las huestes de Azazel, para ponerlas en el infierno más bajo, y arrojarlos en aquel gran día al horno de fuego. Ahora Judas y Pedro no dicen nada acerca de cadenas de hierro, y meramente mencionan δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφου [cadenas eternas bajo las tinieblas] y σειραῖς ζόφου [cadenas de oscuridad]. Nuevamente, de acuerdo a Enoc 10:12, los ángeles pecadores están «atados bajo la tierra por setenta generaciones, hasta el día del juicio y su cumplimiento, hasta que sea dado el último juicio por toda la eternidad». Pedro y Juan no hacen alusión a este periodo de tiempo, y los que sostienen los casamientos de los ángeles, como consecuencia, han pensado muy bien en omitirlo cuando citan este paralelismo con Judas 6. Bajo estas circunstancias, el silencio de los apóstoles, ya sea con respecto al matrimonio o la fornicación por parte de los ángeles pecaminosos, es un indicio seguro de que los apóstoles no dieron crédito a estas fábulas de la Haggadá judeognóstica.

52. Aún *Kurtz* (*Die Ehen,* p. 96) afirma: «Una degeneración hacia una innaturalidad sólo puede desarrollarse, moverse y abusar de las fuerzas que ya están presentes en la naturaleza. Pero no puede crear nuevas fuerzas». Por eso asume «que los ángeles fueron creados en y para una indiferencia sexual, o sea sin la capacidad de reproducirse. Por eso no se debe considerar su indiferencia sexual como una subsexual sino como una suprasexual», en la que la sexualidad y la posibilidad de reproducción no ha sido desarrollada. Por lo tanto fueron creados como incapaces de engendrar» pero con la fuerza de retroceder a la diferencia latente en la que se basa la indiferencia sexual. Créalo quien pueda. Cf. también la refutación de esta afirmación hecha por *Keerl*, *Schöpfungsgeschichte,* pp. 229s.

bre). נְפִילִים, de נָפַל significa caer sobre (Job 1:15; Josué 11:7), se refiere a los invasores (ἐπιπίπτοντες *Aquilas*, βιαῖοι *Symmachos*). *Lutero* da el significado correcto, «tiranos»; por eso ellos fueron llamados Nephilim (gigantes) porque cayeron sobre la gente y la oprimieron[53]. יָלַד sin objeto sólo se usa con el significado de «dar a luz»y siempre en combinación con un לְ, presentando a la mujer que le regala hijos al hombre (o en casos especiales a otra mujer Is. 49:21). El significado del versículo está sujeto a disputas. Para una mente sin prejuicio, las palabras, conforme se presentan, representan a los *Nephilim* que habitaban la tierra aquellos días, como existentes antes de que los hijos de Dios empezaran a casarse con las hijas de los hombres, y claramente los distinguen de los frutos de estos matrimonios. הָיוּ no puede traducirse más, «ellos llegaron a ser, o surgieron», en esta relación, que הָיָה en el capítulo 1:2. וַיִּהְיוּ habría sido la palabra apropiada. La expresión «en aquellos días» se refiere más naturalmente al tiempo cuando Dios pronunció la sentencia sobre la degenerada raza; pero es un término tan general y comprensible que no debe confinarse exclusivamente a ese tiempo, no sólo porque la sentencia divina fue pronunciada después de que se contrajeran estos matrimonios, y los matrimonios, si no produjeron la corrupción, la llevaron a esa plenitud de iniquidad donde estuvo lista para el juicio, pero aún más, porque las palabras «después de eso» representan los matrimonios que atrajeron el juicio como un evento que siguió a la aparición de los *Nephilim*. הַגִּבֹּרִים הֵמָּה podía atribuirse a הנפלים aunque la relación con el término בנים contenido en יָלְדוּ לָהֶם es más cercano. «*Éstos fueron los valientes*», esto podría apuntar retrospectivamente a los *Nephilim*; pero es una suposición más natural que estas palabras se refieran a los hijos nacidos de los hijos de Dios. «Éstos», los hijos que surgieron de aquellos enlaces, «son los héroes, aquellos hombres de renombre desde la antigüedad». Ahora, si de acuerdo con el sencillo sentido del pasaje, los *Nephilim* existían cuando los hijos de Dios vinieron a las hijas de los hombres, la aparición de los *Nephilim* no puede aportar la más mínima evidencia de que בני האלהים eran ángeles, por quienes se engendró una familia de monstruos, ya sean semidioses, demonios o ángeles-hombres[54].

Vers. 5-8. Cuando la maldad (רעה) del hombre aumentó, «*y todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal*», esto hizo que Dios se arrepintiera de haber hecho al hombre, y determinó destruirlo. Esta determinación y su motivo asignado, son también irreconciliables con la teoría de los ángeles. «Si la raza impía que Dios destruyó con el diluvio, hubiera surgido ya sea por completo o en parte de los matrimonios de los ángeles con las hijas de los hombres, ya no habría sido la raza que Dios creó por primera vez en Adán, sino un grotesco producto del factor adámico creado por Dios, y un factor enteramente extraño y angélico» (*Philippi*)[55]. La fuerza de וַיִּנָּחֶם, «esto arrepintió al

53. La noción de que los *Nephilim* eran gigantes, a quienes la septuaginta traduce como γίγαντες que habían surgido, fue rechazada como fábula incluso por *Lutero*. Él basa su opinión en Josué 11:7: «נפלים non dictos a magnitudine corporum, sicut Rabbini putant, sed a tyrannide et oppressione quod vi grassati sint, nulla habita ratione legum aut honestatis, sed simpliciter indulgentes suis voluptatibus et cupiditatibus [Los «nefilim» (gigantes) no tienen el nombre según la magnitud de los cuerpos, como piensan los rabinos, sino según la tiranía y opresión con que han sido ultrajados por la violencia, sin tener en cuenta las leyes o la virtud, sino simplemente dando rienda suelta a las pasiones y apetitos]». La opinión de que se refiere a gigantes en Num. 13:32s. no tiene apoyo alguno. Cuando los espías describen la tierra de Canaán como «una tierra que se come a sus habitantes», todos los habitantes son hombres altos (אַנְשֵׁי מִדּוֹת, ver. 32) y después añade el (ver. 33), «también vimos allí gigantes, los hijos de Anac entre (מִן *lit.* desde, fuera de, en sentido partitivo) los Nephilim, y a su lado se sentían como langostas; el término Nephilim no puede significar gigantes, puesto que los espìas no sólo los mencionan especialmente junto con los habitantes de la tierra, quienes son descritos como gente de gran estatura, antes resaltan sólo una porción de los Nephilim como «hijos de Anac» (בְּנֵי עֲנָק), *i.e.* pueblo de cuello alargado o gigantes. *Kurtz* (*Die Söhne Gottes*, p. 80) negó la explicación de נפלים presentada en los textos contra *Hengstenberg* basándose en razones idiomáticas propuestas por la gramática hebrea de *Ewald*, §149c. Pero *Kurtz* ignoró que *Ewald*, al explicar la nominalización tanto con ê larga como con i no sólo lo explicó con el ejemplo de עָקֵב, soldado de la retaguardia, sino también en §149e נפלים «profeta», *lit.* Portavoz y con varias palabras árabes que tienen el significado de un hombre muy ocupado que se ocupa de un trabajo» o de un «autor diestro». La explicación «caídos del cielo» no necesita refutación por cuanto el principal elemento, «del cielo», es una añadidura puramente arbitraria.

54. Cuán irreconciliables son los contenidos de este versículo con la hipótesis de los ángeles, es evidente por los enormes esfuerzos que realizan los que la sostienen para que armonicen con esta. De modo que en *el Repertorio* de *Reuter*, p. 7, *Delitzsch* observa que el versículo no puede ser interpretado de otro modo que no sea el siguiente: «Los gigantes estaban sobre la tierra en aquellos días, y también después, cuando los hijos de Dios se llegaron a las hijas de los hombres, y les engendraron hijos a ellas, o más bien, y estos les engendraron»; pero, para todo ello, él presenta esto como si el significado de las palabras: «En el tiempo de la determinación divina para infligir castigo, surgieron los gigantes, y también después, cuando esta conexión innatural entre seres celestiales y humanos continuó, ahí surgieron dichos gigantes»; no sólo sustituyendo «surgieron» por «había», sino cambiando «cuando ellos se relacionaron con ellas» en «cuando esta relación continuó». No obstante, está obligado a confesar que «es extraño que esta conexión innatural, la cual yo también suponía que era la causa intermediaria del origen de los gigantes, no debería ser mencionada en la primera cláusula del ver. 4». Esto es admitir que el texto no dice nada que implique que el origen de los gigantes pueda ser trazado hasta los casamientos de los hijos de Dios, sino que los comentaristas se han visto obligados a insertarlo en el texto para salvar sus matrimonios con ángeles. *Kurtz* ha intentado tres explicaciones diferentes de este versículo, pero todas ellas son opuestas a las reglas del lenguaje. 1) Sobre la historia del Viejo Pacto él da esta interpretación: «Había gigantes (Nefilim) sobre la tierra en estos días, y que incluso después que los hijos de Dios formaron relaciones con las hijas de los hombres», en lo cual no sólo da a גַּם el insostenible sentido: «equitativo, justo», sino que toma el imperfecto יָבֹאוּ en el sentido del perfecto בָּאוּ. 2) En su *Ehen der Söhne Gottes* (p. 80) él da la elección de esta y la siguiente interpretación: «Los *Nefilim* estaban sobre la tierra en aquellos días, y después que esto hubo sucedido, que los hijos de Dios vinieron a las hijas de los hombres y les engendraron hijos», donde la anti-gramática interpretación del imperfecto como perfecto es artificiosamente ocultada por la interposición de «después que esto hubo sucedido». 3) En «die Söhne Gottes», p. 85, «en estos días y también después, cuando los hijos de Dios se llegaron (continuaron viniendo) a las hijas de los hombres, ellos les engendraron (*sc.*, Nefilim)», donde יָבֹאוּ ellos vinieron, es arbitrariamente cambiado en יוסיפו לָבוֹא, ellos continuaban viniendo.

55. Cuando, por otro lado, los defensores de los matrimonios con los ángeles mantienen que es sólo sobre esta interpretación que la necesidad del diluvio, para la completa destrucción de toda la raza humana a excepción del justo Noé, puede ser entendida, no sólo no existe fundamento bíblico para este argumento, sino que está decididamente en desacuerdo con aquellas declaraciones de las Escrituras que hablan de la corrupción de *los hombres a quienes había creado*, y no de una raza que se había levantado por una relación innatural de ángeles y hombres que se abrieron paso en la creación de Dios. Si realmente este fuera el caso, como lo describe *Kurtz*, que fuera imposible entender donde yacía la necesidad de un diluvio si no era para acabar con la mezcla de hombres y ángeles, para que todo el resto de la raza humana fuera destruido y que se hiciera un nuevo comienzo, del cual, después de todo, cuando Abraham fue elegido, el resto de la raza humana no sólo fue esparcido, sino preservado para la subsiguiente participación en la bienaventuranza de la salvación; sólo deberíamos recordar a Job, quien tampoco podía comprender la necesidad del aterrador sufrimiento que lo agobiaba, y fue incapaz de descubrir la justicia de Dios, pero al que después de todo Dios mismo le enseñó una mejor

Señor», puede obtenerse por el vocablo explicativo וַיִּתְעַצֵּב «esto le pesó en su corazón». Dicho pesar no demuestra que el arrepentimiento de Dios presuponga alguna variabilidad en su naturaleza o su propósito. En este sentido Dios nunca se arrepiente de nada (1 de Sam. 15:29), «*quia nihil illi inopinatum vel no praevisum accidit* [...porque no sucede nada inesperado para él o no previsto por él]» *(Calvino)*. El arrepentimiento de Dios es una expresión antropopática para el dolor del amor divino ante el pecado del hombre, y significa: «atrocibus hominum peccatis non secus Deum offendi quam si lethali dolore cor ejus vulnerarent» [Dios se duele no menos por el atroz pecado del hombre que si este le atravesara el corazón con una angustia mortal] (*Calvino*). La destrucción de todo, «desde el hombre hasta la bestia», etc., debe explicarse sobre el terreno de la soberanía del hombre sobre la tierra, habiendo sido creadas las criaturas irracionales para él, por consiguiente fueron involucradas en su caída. No obstante, esta destrucción no era para llevar a la raza humana a su fin. «Noé halló gracia ante los ojos de Yahvé». En estas palabras se puede ver la misericordia en medio de la ira, rogando la preservación y restauración de la humanidad.

III. LA HISTORIA DE NOÉ (capítulo 6:9-9:29)

La importante relación en la que se mantiene Noé tanto para la historia sagrada como la universal, surge del hecho de que él halló misericordia por causa de su intachable caminar con Dios; en él se evitó que la raza humana fuera totalmente destruida, y él fue preservado del destructivo diluvio, para fundar en sus hijos un nuevo comienzo para la historia del mundo. La piedad de Noé, su preservación y el pacto por el cual Dios lo designó cabeza de la raza humana, son los tres puntos principales en esta sección. El primero de estos se concluye con muy pocas palabras. El segundo, por el contrario, la destrucción del mundo antiguo por el diluvio, y la preservación de Noé, junto con los animales encerrados en el arca, es circunstancial y elaboradamente descrito, «porque este evento incluía, por un lado, una obra de juicio y misericordia del más grande significado para la historia del reino de Dios», un juicio de tal universalidad y violencia sólo se verá nuevamente en el juicio al final del mundo; y, por otro lado, un acto de misericordia que convirtió al mismo diluvio en diluvio de gracia, y a ese respecto, en un tipo de bautismo (1 de Ped. 3:21), y de resurrección de la vida de entre la muerte. «La destrucción ministra para la preservación, la inmersión para la purificación, la muerte para el nuevo nacimiento; la vieja y corrupta tierra es sepultada en el diluvio, para que de este cementerio pueda surgir un nuevo mundo» (*Delitzsch*).

Capítulo 6:9-22. Preparación para el diluvio

Los vers. 9-12 contienen una descripción de Noé y sus contemporáneos; los vers. 13-22, el anuncio del propósito de Dios con referencia al diluvio. Ver. 9. *Noé varón justo, era perfecto en sus generaciones»;* צַדִּיק [justo] en su relación moral con Dios; תָּמִים [perfecto] (τέλειος, íntegro) en su carácter y conducta. דרוֹת, γενεαί, fueron las generaciones o familias «que pasaron por Noé, el Néstor de su época». Su justicia e integridad fueron manifiestas en su caminar con Dios, en dicho caminar se asemejaba a Enoc (cap. 5:22). En los vers. 10-12, se repite el relato del nacimiento de sus tres hijos, y de la corrupción de toda carne. Esta corrupción es presentada como una que corrompe toda la tierra y la llena de maldad; así que el castigo del diluvio se nos relata por primera vez en su plenitud por causa de la maldad. «*Y se corrompió la tierra delante de Dios* (האלהים señala al Elohim previo en el ver. 9)», esto se hizo tan visible ante Dios, que no podía refrenarse del castigo. La corrupción procedió del hecho de que «*toda carne*», toda la raza humana que había resistido la influencia del Espíritu de Dios y convertido en carne (véase ver. 3) «*había corrompido su camino*». El término בָּשָׂר [carne] en el ver. 12 no puede incluir al mundo animal, ya que la expresión הִשְׁחִית דַּרְכּוֹ [corrompió su camino], es aplicable sólo al hombre. El hecho de que en los vers. 13 y 17, este vocablo se refiera a hombres y animales no prueba lo contrario, por cuanto la simple razón de que en el ver. 19 כָּל־בָּשָׂר [toda carne] denote sólo al mundo animal, es una prueba evidente de que el significado preciso de la palabra se debe determinar siempre por el contexto.

Ver. 13. «El fin de toda carne ha venido ante mí». אָל בּוֹא, cuando se aplica a rumores, significa invariablemente «alcanzar el oído» (cap. 18:21; Ex. 3:9; Ester 9:11) tiene el significado de tribunal penal que Dios tiene que llevar a cabo. קֵץ final = destrucción. «*Porque la tierra está llena de profanación* מִפְּנֵיהֶם *[que procede de ellos], y he aquí que yo los destruiré junto con la tierra»*. Con הִנְנִי מַשְׁחִיתָם [he aquí que yo los destruiré] en vez de אֶמְחֶה [quitaré] en el versículo 7 se insinuó el ius talionis.

Vers. 14ss. Noé fue exento de la exterminación. Él debía construir un arca para que él, su familia y los animales pudieran ser preservados. תֵּבָה, la cual no sólo se usa aquí y en Ex. 2:3,5 donde se aplica a la canasta donde Moisés fue puesto, posiblemente sea una palabra egipcia; la LXX la interpreta κίβωτος aquí, y θίβη en Exodo; el arca de la Vulgata, es de donde se deriva nuestra palabra *arca*. עֲצֵי גֹפֶר [*Madera de Gofer*] *(ligna bituminata; Jerónimo)* lo más probable es que sea ciprés. El hapax legómenon גֹּפֶר esta relacionada con כֹּפֶר, resina, y κυπάρισσος; esto no demuestra que en el hebreo más tardío se haya llamado al ciprés בְּרוֹשׁ, por cuanto גֹּפֶר pertenece a la época pre-hebraica. El arca debía ser hecha en קִנִּים, es decir, dividida en celdas (*lit*. nidos, *niduli, mansiunculae*), y calafateada (כָּפַר *denominativo*, de כֹּפֶר) por dentro y por fuera con *cofer*, o asfalto (LXX ἄσφαλτος, la Vulgata traduce *bitumen*). Sobre la suposición, que es una muy probable, de que el arca fue construida no en la forma de un barco, sino de una caja, con un fondo plano, como una casa flotante, por cuanto no fue diseñada para navegar, sino meramente para flotar sobre el agua; las dimensiones eran trescientos codos de longitud, de cincuenta codos su anchura, y de treinta codos su altura. Éstos dan una superficie que mide mil quinientos codos cuadrados, y una medida de cuatrocientos cincuenta mil codos, probablemente del tamaño ordinario, es decir, «tomando como base el codo de un hombre» (Deut. 3:11), medido desde el codo hasta el final del dedo cordial.

Ver. 16. «*Una luz harás al arca, y la acabarás a un codo de elevación por la parte de arriba»*. Como el significado de *luz*

---

lección, y le reprobó por sus apresuradas conclusiones, como prueba suficiente del engañoso e inútil carácter de todo el razonamiento humano. Pero esta no es la verdadera situación del caso. Las Escrituras afirman expresamente que después del diluvio la corrupción moral del hombre fue igual que la de antes; por cuanto describen en el cap. 8:21 con las mismas palabras que en el cap. 6:5, y la razón por la que no se les asignó la repetición del mismo juicio, es simplemente la promesa de que Dios no destruiría a todo ser viviente como lo había hecho antes; esto es una prueba evidente de que Dios no esperaba que la naturaleza humana cambiara, y por pura misericordia y paciencia nunca más enviaría un segundo diluvio. «Ahora bien, si la raza que fue destruida hubiera sido una que surgió de padres ángeles, es difícil entender por qué no se vio mejora alguna después del diluvio; porque la repetición de cualquier tragedia con ángeles, ciertamente era improbable, y aún menos inevitable» *(Philippi)*.

para צֹהַר es establecido por la palabra צָהֳרַיִם, «doble luz» o medio día, el pasaje sólo puede significar que se debía construir un agujero o apertura para la luz y el aire que estuviera aproximadamente a un codo del techo. No es posible que se estuviera refiriendo a una ventana que midiera un codo al cuadrado; porque צֹהַר no es sinónimo de חַלּוֹן (cap. 8:6), sino que generalmente significa, un espacio para la luz, o por el cual pudiese la luz ser admitida dentro del arca, y en el que la ventana, o enrejado para abrir y cerrar, podría ser fijado; aunque no podemos hacernos una idea de cómo fue el arreglo que se hizo. Debía poner la puerta a un lado; y hacer «*piso bajo, segundo y tercero (celdas)*», tres pisos distintos[56]. Vers. 17ss. Noé debía construir este arca, porque Dios estaba a punto de traer un diluvio sobre la tierra, y lo salvaría a él junto con su familia, y una pareja de cada clase de animales. מַבּוּל (de בּוּל, según *Ewald*, §160d, el diluvio), es una palabra arcaica, utilizada expresamente para las aguas de Noé (Isa. 54:9), y no se usa en ningún otro sitio a excepción del Sal. 29:10. מַיִם עַל הָאָרֶץ es en oposición a מַבּוּל: «*y he aquí que yo traigo un diluvio de aguas sobre la tierra, para destruir toda carne en que haya espíritu de vida*» (hombre y bestia). Pero Dios hizo un pacto con Noé. Sobre בְּרִית, véase el cap. 15:18. Por cuanto no sólo la raza humana, sino también el mundo animal sería preservado por medio de Noé, él debía tomar consigo en el arca a su esposa, sus hijos y sus esposas, y de cada ser viviente, de toda carne, dos de cada clase, un macho y una hembra, para mantenerlos con vida; también debía llevar toda clase de comida para él y su familia, y para la manutención de las bestias.

Ver. 22. «*Y Noé hizo conforme a todo lo que Dios le mandó*» (con respecto a la construcción del arca). Cf. Heb. 11:7.

Capítulo 7-8:19. Historia del diluvio

El relato del comienzo, curso y culminación del diluvio abunda en repeticiones; pero aunque progresa, en cierto modo, pesadamente, se mantiene muy bien la conexión, y no podría ser borrado un eslabón sin producir un hueco.

Vers. 1-16. Cuando el arca estuvo construida, y el periodo de gracia (6:3) hubo pasado, Noé recibió instrucciones de Yahvé para que entrara al arca con su familia, y con los animales, siete de cada especie de los animales limpios, y dos de los no limpios; y se le informó que en un plazo de siete días Dios haría llover sobre la faz de la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches. Entonces se da la fecha del diluvio (ver. 6): «*Era Noé de seiscientos años cuando el diluvio de las aguas vino sobre la tierra;* y la ejecución del mandato divino se describe en los vers. 7-9. Ahí sigue el relato del surgimiento del diluvio, la fecha con la cual se da es de mayor minuciosidad; y la entrada del hombre y los animales en el arca se describe nuevamente como habiendo sido completada (vers. 10-16). El hecho de que en el mandato de entrar al arca se haga una distinción entre los animales limpios y no limpios, ordenando que se tomen siete de los primeros, tres parejas y uno solo, probablemente un macho para el sacrificio, no es más prueba de diferentes autores, o de la fusión de dos relatos, que el intercambio de los nombres de Yahvé y Elohim. Porque la distinción entre los animales limpios e impuros no se originó con Moisés, sino que fue confirmada por él como una costumbre establecida de antaño, en armonía con la ley. Ésta alcanzaba los tiempos más antiguos, y surgió de cierto sentimiento innato de la mente humana, cuando no siendo distraída por influencias innaturales e impías, detecta clases de pecados y corrupción en muchos animales, e instintivamente se abstiene de ellos (véase *biblische Archäologie*, pp. 492ss.). Que las variaciones en los nombres de Dios no establecen un criterio por el cual se puedan detectar diferentes documentos, es lo suficiente evidente por el hecho de que en el cap. 7:1 es *Yahvé* quien manda entrar al arca a Noé, y en el ver. 16, en dos oraciones sucesivas, Elohim alterna con Yahvé, en el mandato para que entren los animales en el arca habla Elohim, y Yahvé manda a Noé entrar. Con respecto a la entrada de los animales en el arca, es digno notar que en los vers. 9 y 15 se declara que «*vinieron de dos en dos*» (שְׁנַיִם שְׁנַיִם) y en el ver. 16 que «*los que vinieron, macho y hembra de toda carne vinieron*». En la expresión בָּאוּ [vinieron] se infiere claramente que los animales se acercaron en torno a Noé y fueron metidos al arca, sin él emplearse a reunirlos, y que estos se reunieron como consecuencia de un instinto producido por Dios, como el que frecuentemente lleva a los animales a percibir y tratar de huir del peligro cuando los hombres ni siquiera lo presienten. Se dice que cuando comenzó el diluvio fue en el año seiscientos de la vida de Noé, el día 17 del segundo mes (ver. 11). Los meses deben ser contados de acuerdo al año natural o civil, que comenzaba en el otoño, en el tiempo de la cosecha el equinocio otoñal, y no de acuerdo al año eclesiástico mosaico que comenzaba en la primavera; de modo que el diluvio cayó sobre la tierra durante los meses de octubre y noviembre. «*aquel día fueron rotas todas las fuentes del grande abismo* (תְּהוֹם, el insondable océano) *y las cataratas* (אֲרֻבֹּת, ventanas, enrejado) *de los cielos fueron abiertas, y hubo* (sucedió, vino) *lluvia* (גֶּשֶׁם en distinción con מָטָר) *sobre la tierra por cuarenta días y cuarenta noches*». Las מַעְיְנוֹת [fuentes] de las profundidades son las «fuentes subterráneas que abastecen las aguas del mar y las demás aguas visibles» (*Del.*). De modo que el diluvio fue producido por el surgimiento de fuentes escondidas en el interior de la tierra, las cuales desbordaron mares y ríos por encima de sus límites, y por la lluvia que continuó incesante durante cuarenta días con sus noches.

Ver. 13. «*En este mismo día había... entrado Noé en el arca*»; בָּא, pluscuamperfecto «había venido», no vino, lo cual requeriría יָבֹא. La idea no es que Noé, con su familia y todos sus animales, entraron en el arca el mismo día que comenzó a llover, sino que el día que entró, había completado la entrada que le ocupó los siete días de plazo desde que se le dio el mandato (ver. 4) hasta el comienzo del diluvio (ver. 10).

Los vers. 17-24 contienen una descripción del diluvio: cómo aumentaba el agua más y más, hasta que estaba 15 codos por encima de las montañas más altas de la tierra, y como, por un lado, esta hizo flotar el arca por encima

---

56. Como la altura del arca era de 30 codos, los tres pisos de celdas apenas y podían llenar todo el espacio, puesto que un cuarto de 10 codos de altura, o 9 si quitamos el grosor de los pisos, habría sido un espacio mayor de lo que las necesidades requerían. Se ha conjeturado que por encima o por debajo de estos pisos, había un espacio para almacenar la comida y forraje necesarios. Al mismo tiempo, esto es pura conjetura, igual que todo cálculo, no sólo con referencia al número y tamaño de las celdas, sino también con referencia al número de animales que fueron reunidos y al forraje que necesitaban. Por tanto, cada objeción que se ha levantado con respecto a la idoneidad de la estructura, y la posibilidad de reunir todos los animales en el arca, y de proveer alimentos para estos, está basada en presuposiciones arbitrarias, y deberían ser tratadas como fantasías sin base. Por cuanto las ciencias naturales aún siguen en tinieblas con respecto a la formación de las especies, y por consiguiente no están en condición de determinar el número de parejas de donde proceden todas las especies en existencia, es ridículo hablar, como *Pfaff* y otros lo hacen, de dos mil especies de mamíferos, y seis mil quinientas especies de aves a los que Noé habría tenido que alimentar diariamente.

de la tierra y de las montañas, y por otro lado, destruyó todo ser viviente que estuviese sobre la tierra, desde el hombre hasta el ganado, los animales que se arrastran, y las aves. «La descripción es simple y majestuosa; el todopoderoso juicio de Dios, y el amor manifestado en medio de la ira, mantiene a los historiadores en suspenso. Las tautologías representan la temerosa monotonía de la inmensurable expansión de las aguas: *omnia pontus erant et deerant litera ponto».* Las palabras del ver. 17, *«y fue (vino) el diluvio cuarenta días sobre la tierra»,* se relacionan con los cuarenta días de lluvia combinados con el surgimiento de las fuentes de debajo de la tierra. Por medio de esto, el agua se levantó eventualmente hasta la altura que se nos describe, en la cual permaneció 150 días (ver. 24). Pero si el agua cubrió *«todos los montes altos que había debajo de todos los cielos»,* esto indica claramente la universalidad del diluvio. La declaración de que el agua subió quince codos por encima de las montañas, probablemente se base en el hecho de que el arca tenía quince pies de calado en el agua, y que cuando las aguas descendieron, esta descansó sobre la cima del Ararat, por lo cual se podría sacar la conclusión de manera natural de cuál fue la mayor altura alcanzada. Ahora bien, como el Ararat, de acuerdo a las medidas de *Parrot*, sólo mide 16.254 pies de altura, cuando los picos más altos del Himalaya y las cordilleras llegan a medir hasta 27.000, la inmersión de estas montañas habría sido imposible, y la declaración en el ver. 19 ha sido considerada como una expresión retórica, como Deut. 2:25 y 4:19, la cual no es de aplicación universal. Pero incluso aunque esos picos, que son más altos que el Ararat, no hubieran sido cubiertos por el agua, no podemos pronunciar que el diluvio fue parcial en su extensión, antes bien debe ser considerado como universal, que se extendió sobre cada parte del mundo, ya que los pocos picos que quedaron sin cubrirse no sólo se hundirían en la insignificancia al compararse con la superficie cubierta, sino que formarían una excepción indigna de ser mencionada, por la simple razón de que ningún ser viviente podría existir sobre estos montes, cubiertos perpetuamente por nieve y hielo; de modo que *«todo lo que tenía aliento de espíritu de vida en sus narices»,* inevitablemente moriría, y, a excepción de los que estaban en el arca, ningún hombre o bestia sería capaz de ponerse a salvo, y escapar de la destrucción. Un diluvio que subió quince codos por encima del Ararat no podría permanecer parcial, aunque sólo hubiera continuado unos cuantos días, sin mencionar el hecho de que el agua estuvo subiendo durante cuarenta días, y permaneció en su nivel más alto ciento cincuenta días. Hablar de tal diluvio como parcial es absurdo, aunque hubiera surgido en un solo sitio, este se esparciría sobre la tierra de un extremo al otro, y habría alcanzado la misma elevación en todos sitios. Por lo tanto, aunque los científicos declaren que resulta imposible concebir un diluvio de tal altura y duración de acuerdo con las leyes conocidas de la naturaleza (cf. *Reusch, op.cit.*, pp. 315ss.), esta inhabilidad por parte de ellos no justifica a nadie que cuestione la posibilidad de tal evento, habiendo sido producido por la omnipotencia de Dios. También se ha notado justamente que la proporción de tal cantidad de agua sobre toda la masa de la tierra, en relación a la cual, las montañas son como los rasguños de una aguja sobre el globo, no son mayores que una profusa gota de sudor del cuerpo humano. Y a esto debemos agregar que, aparte de la leyenda de un diluvio, que se encuentra casi en toda nación, la tierra presenta trazos incuestionables de inmersión en los restos fósiles de animales y plantas, que son hallados sobre las cordilleras y sobre el Himalaya, incluso más allá de los límites de las nieves eternas[57]. En el ver. 23, en lugar de וַיִּמַּח (*imperfecto*, *Nifal*) se lee en el texto masorético וַיִּמַּח (imperfecto, *Kal*): *«y Él* (Yahvé) *destruyó todo ser que vivía»*, como lo había dicho en el ver. 4.

Cap. 8:1-5. Con las palabras, *«Y se acordó Dios de Noé, y de todos los animales... en el arca»,* la narración se convierte en la descripción del gradual descenso de las aguas hasta que la tierra estuvo perfectamente seca. La caída del agua se describe en el mismo estilo gráfico de su rápido levantamiento. El «recuerdo» (זָכַר) fue una manifestación de sí mismo, una restricción efectiva de la fuerza del rugiente elemento. El hizo que un aire soplara sobre la tierra, de modo que las aguas bajaron, y cerró las fuentes del abismo, y las ventanas de los cielos, de tal modo que la lluvia del cielo fue restringida. «*Y las aguas decrecían* (יָשֹׁבוּ, dejar de fluir) *gradualmente de sobre la tierra* (el *inf. Absoluto* הָלוֹךְ וָשׁוֹב expresa continuidad *Ges*. 131, nota 3), *y se retiraron las aguas al cabo de ciento cincuenta días».* El descenso se hizo perceptible por primera vez cuando el arca encalló (וַתָּנַח) sobre los montes Ararat el día diecisiete del séptimo mes; contando treinta días por mes, exactamente ciento cincuenta días después de que comenzó el diluvio. A partir de ese momento siguió sin interrupción, de modo que el primer día del décimo mes, probablemente setenta y tres días después de reposar el arca, se vieron las cimas de los montes, las cimas de las tierras altas de Armenia, las cuales circundaban el arca. Ararat, cuya historia filológica y su significado no son seguros, era el nombre de una provincia (2 de Reyes 19:37), la cual se menciona junto con *Minni* (Armenia) como un reino en Jer. 51:27, probablemente era la provincia central del país de Armenia, el cual *Moisés v. Chorene* llama *Arairad*, *Araratia*. Los montes Ararat son, sin duda, el grupo de montañas que surgen de la llanura de Arax en dos elevados picos, el gran y pequeño Ararat, el primero mide 16.254 pies sobre el nivel del mar, el segundo se yergue a 12.000 pies aproximadamente. Este sitio donde descansó el arca es extremamente interesante en relación con el desarrollo de la raza humana, renovada después del diluvio. Armenia, la fuente de los ríos del paraíso, ha sido llamada «una fresca, airosa, bien irrigada isla de montaña en medio del viejo continente»; pero el monte Ararat está especialmente situado casi en el centro, no sólo de la gran ruta del desierto de África y Asia, sino también en la línea de aguas interiores que van desde Gibraltar hasta el Mar Caspio, también está en el centro de la línea más larga de asentamientos formada por tribus de raza caucásica e Indogermánicas; y como punto central de la tierra más larga del mundo antiguo, desde el Cabo de Buena Esperanza hasta el Estrecho de Bering, este fue el punto más adecuado en el mundo para las tribus y naciones que surgieron de los

57. Los hechos geológicos que testifican del sumergimiento de todo el mundo, se encuentran reunidos en *Buckland, reliquiae diluvial,* pp. 221ss., *Schubert, Geschichte der Natur* I, §§29 y 34 y *C.v. Raumer's Lehrbuch der allgemeinen Georaphie*, y son de tal importancia que aún *Cuvier* reconoce: «*Je pense donc, avec MM. Deluc et Dolomieu, que s'il y a quelque chose de constaté en géologie; c'est que la surface de notre globe a été victime d'une grande et subite révolution, dont la date ne peut remonter beacucoup au delá de cinq ou six mille ans*» (*Discurs sur les révolution de la surface du globe*, 6ª ed., p. 290). La última fase de la geología, no obstante, niega que estos hechos proporcionen algún testimonio al carácter histórico del diluvio, y sustituyen la hipótesis de una inmersión de todo el globo por una antes de la creación del hombre: 1) porque los animales que se encuentran son muy diferentes a los que existen en el presente; y 2) porque hasta ahora no se han hallado trazos de restos fósiles de huesos humanos. Ya hemos demostrado que no hay fuerza en estos argumentos. Véase *Keerl*, *Schöpfungsgeschichte,* pp. 489ss., *Schultz, Schöpfungsgeschichte,* pp. 413ss. y *Zoeckler*, *Die Sintflutssagen des Altertums, en Jahrbuch für die Theologie* XV, 1870, pp. 337ss.

hijos de Noé, para que descendieran de sus alturas y se esparcieran por toda la tierra (véase *K. v. Raumer*, *Paläst*., pp. 456ss.).

Vers. 6-12. Cuarenta días después de la aparición de las cimas de las montañas, Noé abrió la ventana del arca y echó a volar un cuervo (*lit.* el cuervo, el particular cuervo conocido por aquella circunstancia), con el propósito de verificar cuando se secaban las aguas. El cuervo estuvo yendo y volviendo hasta que la tierra se secó, pero no completamente, por cuanto las montañas y los cadáveres flotantes proveían tanto de sitio para descansar como de alimento. Después de eso, Noé echó a volar una paloma tres veces, con intervalos de siete días. No se específica distintivamente que Noé la haya enviado la primera vez, siete días después del cuervo, sino que la declaración implica que él esperó siete días antes de enviarla por segunda vez, y lo mismo antes de enviarla por tercera vez (vers. 10 y 12). La primera paloma «*no halló donde sentar la planta de su pie*», porque la paloma sólo se pararía sobre lugares y objetos que estuvieran secos y limpios. Ésta regresó al arca y permitió a Noé que la cogiera nuevamente (vers. 8, 9). La segunda paloma regresó por la tarde, habiendo permanecido fuera más tiempo que antes, y trajo una fresca (טָרָף recientemente arrancada) hoja de olivo en el pico. No percibió por medio de esto que las aguas debían estar casi secas, se «habían retirado de sobre la tierra», aunque la tierra no hubiese estado perfectamente seca, por cuanto los olivos echan hojas incluso bajo el agua. La fresca hoja de olivo fue la primera señal de la resurrección de la tierra a una nueva vida después del diluvio, y la paloma con la hoja de olivo fue un heraldo de salvación. La tercera no regresó, señal de que las aguas se habían retirado de la tierra por completo. El hecho de que Noé esperara cuarenta días antes de enviar el cuervo, y después siempre esperara un periodo de siete días, no debe ser tomado en cuenta sobre la suposición de que estos números ya habían sido considerados como significativos. Los cuarenta días corresponden a los cuarenta días en que estuvo lloviendo y se levantaron las aguas, y Noé pudo asumir que requerirían el mismo tiempo para bajar que para elevarse. Los siete días constituyeron la semana establecida en la creación, y Dios ya los había conformado a ella al arreglar su entrada en el arca (cap. 7:4,10). La selección de aves que hizo Noé también podría explicarse de manera sencilla tomando en cuenta la naturaleza de estas, de la cual Noé debía tener conocimiento, es decir, por el hecho de que el cuervo al buscar su comida se para sobre todo resto que ve, en tanto que la paloma sólo se para sobre lo que está seco y limpio sin tener que asumir con *Knoblauch* y otros una importancia profética a estas aves.

Vers. 13-19. Noé esperó por algún tiempo, y entonces, el primer día del primer mes del año seiscientos uno de su vida, abrió la ventana del arca, para poder obtener una visión más clara de la tierra. Él podría ver que la superficie de la tierra estaba seca, pero no fue hasta el día veintisiete del segundo mes, hasta los cincuenta y siete días después de haber abierto la ventana, que la tierra estuvo completamente seca (יָבְשָׁה). Entonces Dios le mandó que saliera del arca con su familia y todos los animales; y en cuanto a lo concerniente a los segundos, Él renovó la bendición de la creación (ver. 17 compárese con 1:22). Por cuanto el diluvio comenzó el día diecisiete del segundo mes del año seiscientos de la vida de Noé, y finalizó el día veintisiete del segundo mes del año seiscientos uno de la vida de Noé, este duró un año y diez días; pero es dudoso saber si se trata de un año solar de trescientos sesenta o trescientos sesenta y cinco días, o de un año lunar de trescientos cincuenta y dos. El primero es el más probable, porque se dice que los primeros cinco meses se formaban por ciento cincuenta días, lo cual se adapta mejor al año solar que al lunar. El dilema no puede resolverse con certeza porque desconocemos el número de días entre el día diecisiete del séptimo mes y el primero del décimo, tampoco sabemos el intervalo entre el envío de la paloma y el primer día del primer mes del año seiscientos uno.

Acerca de las sagas diluviales compárese *H. Lüken*, *die Tradition des Menschengeschlechts*, 1869, los cuadros generales de *Nägelsbach* en *Herzog, Realencycl.* X, p. 399 donde se presenta la literatura actual, así como *O. Zoeckler*, *die Sintflutsagen des Alterthums nach ihrem Verhältnis zur biblischen Sinthfluth, op.cit*., pp. 317-343.

El mayor parecido con el relato bíblico se nos presenta en la saga caldeo-babilónica narrada por Berosus (en *Josefo*, *Antiquitates* I,3,6 *contra Apionem* I,19 y en *Eusebio de Cesarea, Crónicas armenias* I, 31ss. y 48ss.). Según ésta el dios Cronos (*i.e.* Bel) se apareció en sueños al último de los 10 reyes de Babilonia, Xisuthros, le anunció la destrucción de la humanidad mediante una inundación general y le ordenó construir un barco para salvar a su familia y a sus amigos. Siguiendo estas indicaciones, Xisuthros construyó un barco de 5 estadios de largo (casi un kilómetro) y 2 estadios de ancho (unos 200 m). Además de alimentos para sí, su familia y amigos llevó una cierta cantidad de animales cuadrúpedos y pájaros y los salvó junto a los suyos de morir. Al bajar las aguas dejó volar en tres ocasiones a pájaros, de los cuales regresaron los dos primeros. A la tercera ocasión los pájaros no regresaron. El barco encalló en una montaña en Armenia y Xisuthros salió del barco con su esposa, hija y el timonel, construyó un altar a los dioses, consumió un sacrificio y desapareció, siendo arrebatado y elevado a los dioses. La antigüedad de esta saga ha sido garantizada con los fragmentos de otra saga muy parecida que *G. Smith* encontró en tablas de arcilla en la biblioteca de Assurbanipal y publicó completamente en su libro *Chaldäische Genesis,* pp. 223ss. Esta saga presenta el contenido principal de las así llamadas leyendas de Izdubar o mitos de los dioses y héroes y fue escrita según *Smith* (p. 27) alrededor del año 2000 a.C. habiendo existido antes como tradición oral. La semejanza de esta saga babilónica con la historia bíblica es extraordinaria y nos permite afirmar que la una fue base de la otra o que ambas tienen una misma fuente. La primera opinión no puede ser correcta porque la antigüedad de la saga babilónica no permite sostener su dependencia del texto hebreo. Debido al amplio contenido mítico y el entretenimiento con los círculos míticos de este pueblo la saga hace además un fuerte contraste con el relato sencilllo e histórico del texto bíblico por lo cual se debe deducir que nuestro relato no puede haber tenido su origen en esa saga. Considerando la expansión de la saga de un diluvio que destruyó a casi toda la humanidad en el tiempo primitivo entre pueblos que no tuvieron contacto con los babilonios o con los hebreos, sólo nos queda la segunda hipótesis, según la cual la tradición caldea y la bíblica provienen de una misma tradición original, es decir, del recuerdo conjunto de aquella catástrofe prehistórica, que fue heredada por los hijos de Noé a sus respectivos pueblos.

Mirando la situación en la India nos encontramos con una saga diluvial en distintas variaciones. La más antigua se encuentra en el Catapatha-Brâhmana editado por *Weber*, *indische Studien* I, pp. 161s., una menor en el Mahâbhârata en *Bopp*, *Diluvium* (1829), una tercera en el *Bhâgavata-Purana* (texto con traducción francesa de *Burnoufg*, París 1840) y una cuarta en *Matsja-Purâna* (editado por *Wilson*, Londres 1840). Esta saga coincide con el relato bíblico en que el diluvio de Brahma fue anunciado a Manu orde-

nándole a la vez la construcción de un barco en el que Manu salva a siete Rischis. Este barco encalla en el Himalaya y de allí se separan los salvados para poblar la tierra. Los textos que contienen la aparición de Brahma en forma de pez, la sujeción del barco al cuerno del pez divino que lo lleva al cabo de unos años al Himalaya, la salvación de los siete Rischis junto a Manu y el nombramiento del Himavat como lugar de encallo, cuya cima recibió el nombre de Naubandhanam son transformaciones mitológicas de la tradición antigua. De ninguna manera pudo llegar esta tradición de los semitas hasta los hindúes, como afirma *Spiegel* (*erân. Altertumskunde* I, pp. 475s.) sin demostrarlo si no acepta que los eranios, que podían ser los intermediarios, conocían la saga diluvial (*op.cit.,* pp. 476ss.).

También la saga diluvial de los chinos, narrada en el libro de la ley más antiguo de este pueblo, el Shuking, presenta rasgos semejantes al relato bíblico. Según esta saga hubo una terrible inundación bajo el reinado de los reyes Yao, Schün y Yii que cubrió los nueve sectores del mundo a excepción de las montañas más altas. Todos los habitantes murieron, a excepción de estos tres reyes. Los reyes se salvaron refugiándose en vehículos y encallando finalmente en la cumbre de la montaña Jo-lü. Ahí ofrecieron en la mitad del mundo un sacrificio al dios del cielo, Shangti y se dividieron los reinos de la tierra entre sí. Yao recibe el reino central y se convierte en el fundador de la primera dinastía china (cf. *Gützlaff, Gesch. des chinesischen Reiches, von Neumann,* pp. 26s.). Tampoco esta saga puede ser reinterpretada por noticias o relatos de escritores de sagas de la escuela del moralista Confucio o de las previsiones de Yao o de la capacidad de aplicación de Yu de una inundación local del bajo Hoangho. Más bien presenta señales de una tradición primitiva. Esto se puede notar en que en una de las tantas tradiciones aún más antigua (*Klaproth, Asia polyglotta*, p. 28) se mezcla el diluvio con la creación. Compárese *J.H. Plath* (*über die Glaubwürdigkeit der ältesten chinesischen Geschichte,* Munich 1866), quien reduce la saga diluvial a una gran inundación local de los dos ríos principales de China, sobre todo el Hoangho, pero que no presenta ninguna prueba para tal afirmación.

Aunque sólo tenemos pocos textos de las sagas diluviales de los demás pueblos y algunas presentan una tradición que no permite reconstruir su inicio a partir de los recuerdos de inundaciones locales. Tales son: El relato de los frigios realizados por el rey Nonnacos en Suides y en imágenes acuñadas en monedas de la ciudad Apamea, la tradición siria de tiempos tardíos con influencia hebrea y bíblica (*Luciano, de Deo Syra,* cap. 12). También se puede pensar en la tradición griega al suceder el diluvio bajo Ogyges y Deukalios, localizado según la forma de las tribus helénicas o como la presenta la poesía de los antiguos cantares bardos en Gran Bretaña y en las mitologías germanas y escandinavias, donde se mezcla el diluvio con la creación. Finalmente se puede pensar también en los relatos diluviales de los pueblos más antiguos de América Central y del Sur, las islas del océano pacífico y de otros pueblos nativos. Más acerca de estos textos véase en *Nägelsbach, op.cit.,* pp. 399s. así como los textos originales arriba mencionados.

Capítulo 8:20-9:29. El sacrificio de Noé, maldición y bendición

Dos eventos en la vida de Noé, de importancia mundial, son descritos como ocurridos después del diluvio: su sacrificio, con la divina promesa que le siguió (caps. 8:20-9:17); y la maldición y bendición proféticas pronunciadas sobre sus hijos (9:18-29). Vers. 20-22. Lo primero que hizo Noé fue construir un altar para ofrecer sacrificio, para agradecer al Señor por su misericordiosa protección, y para pedir su misericordia en el tiempo venidero. Este altar (מִזְבֵּחַ, *lit.* un lugar para la ofrenda de animales sacrificados, proviene de זבח, como θυσιαστήριον de θύειν) es el primer altar mencionado en la historia. Los hijos de Adán no construyeron altar para sus ofrendas porque Dios aún estaba presente sobre la tierra en el paraíso, de modo que ellos no podían volver sus corazones y sacrificios hacia esa morada. Pero con el diluvio Dios barrió el paraíso, quitó el lugar de su presencia, y estableció su trono en el cielo, desde donde Él se revelaría al hombre de ahí en adelante (compárese cap. 11:5,7). Por lo tanto, en el futuro, los corazones de los piadosos tenían que ser dirigidos al cielo, y sus ofrendas y oraciones necesitarían ascender a lo alto para llegar al trono de Dios. Para dar esta dirección a sus ofrendas, fueron erigidos lugares altos o elevados, de donde las ofrendas ascenderían hacia el cielo en el fuego. Es por esto que las ofrendas recibieron el nombre de עלה de עוֹלָה, lo ascendiente, no tanto porque los animales sacrificados ascendieron o fueron subidos al altar, sino porque subieron del altar al cielo (Jueces 20:40; Jer. 48:15; Amós 4:10). Noé tomó para su ofrenda de todo animal limpio y de toda ave limpia, por tanto, de aquellos animales que fueron destinados para alimento del hombre; probablemente fue el séptimo de cada clase que había introducido en el arca. «*Y percibió Yahvé olor grato*» (ניחֹחַ). Él aceptó misericordiosamente los sentimientos de Noé los cuales subieron hasta Él en el aroma de la llama del sacrificio. La esencia del animal se disolvía en el vapor de la flama del sacrificio, de modo que cuando el hombre ofrecía un sacrificio que ocupase su lugar, su ser más interno, su espíritu, y su corazón ascendían a Dios en el vapor, y el sacrificio llevaba el sentimiento de su corazón ante Dios. Este sentimiento de gratitud por la misericordiosa protección, y el deseo de más comunicación de gracia, fue agradable ante Dios. Él «*dijo en su corazón*» (a, o en sí mismo, Él decidió, 24:25), «*No volveré más a maldecir la tierra por causa del hombre, porque el intento, es decir el pensamiento y deseo del corazón del hombre es malo desde su juventud* (desde el mismo momento en que comenzó a actuar con conciencia)». Esto apenas si parece una razón apropiada. Como *Lutero* menciona: «Hic inconstantiae videtur Deus accusari posse. Supra puniturus hominem causam consilii dicit, quia figmentum cordis humani malum est. Hic promissurus homini gratiam, quod posthac tali ira uti nolit, eandem causam allegat». Por un lado Dios parece poder ser acusado por su poca constancia. Más allá menciona el motivo de su decisión de querer castigar al ser humano que la forma del corazón humano es mala. Por otro lado basa en el mismo argumento la gracia de prometer al hombre no usar en el futuro esta ira. *Lutero*, y de manera similar *Calvino* expresan el mismo pensamiento, aunque sin realmente resolver la aparente discrepancia. No fue porque los pensamientos y deseos del corazón humano son *malos* por lo que Dios no golpearía (הִכּוֹת) más a todo ser viviente, es decir, no los exterminaría penalmente; sino porque eran malos *desde su juventud,* porque la maldad es innata en el hombre, y por esa razón necesita la paciencia de Dios; y también (y aquí yace el motivo principal para la resolución divina) porque en la ofrenda del justo Noé, no sólo se presentaron agradecimientos por la protección pasada, y súplicas por más cuidado, sino que se expresó el deseo del hombre de permanecer en comunión con Dios, y procurar el favor divino. «*Durante todos los días de la tierra*» en tanto que la tierra continúe, la alternación regular de día y noche y de las estaciones del año, tan indispensables para la continuidad de la raza humana, nunca serían interrumpidas nuevamente.

Cap. 9:1-7. Estos propósitos divinos de paz, que fueron comunicados a Noé mientras sacrificaba, fueron so-

lemnemente confirmados por la renovación de la bendición pronunciada en la creación y por el establecimiento de un pacto a través de una señal visible, la cual sería una promesa para todos los tiempos de que nunca habría otro diluvio. En las palabras por las que fue transferida la primera bendición a Noé y sus hijos (ver. 2), la supremacía dada al hombre sobre el reino animal fue expresada aún más enérgicamente que en el cap. 1:26 y 28; porque, puesto que el pecado con sus consecuencias había aflojado la atadura de sujeción voluntaria por parte de los animales para con la voluntad del hombre, el hombre, por un lado, habiendo perdido el poder del espíritu sobre la naturaleza, y la naturaleza, por otro lado, habiéndose convertido en extraña para el hombre, o más bien habiéndose rebelado contra él, por medio de la maldición pronunciada sobre la tierra, en lo sucesivo sería sólo por la fuerza que él podría enseñorearse de estos, por ese «temor y miedo» que Dios incitó en la creación animal. מוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם Temor y miedo ante ustedes (בְּכֹל) en todo lo que se arrastre; como en 7:21; 8:17 etc. En tanto que los animales fueron puestos de ese modo en la mano (poder) del hombre, también se le dio permiso para que los sacrificara como alimento, siendo la única cosa prohibida, el comer de su sangre.

Vers. 3, 4. «*Todo lo que se mueve y vive, os será para mantenimiento: así como las legumbres y plantas verdes, os lo he dado todo* (אֶת־כֹּל = הַכֹּל)». Estas palabras no afirman que el hombre comenzó a comer animales ahí por primera vez, sino que Dios le autorizó por primera vez, o le permitió hacerlo, lo cual probablemente había hecho previamente en oposición a su voluntad. «*Pero carne con su vida, que es su sangre* (דָּמוֹ en aposición a בְּנַפְשׁוֹ*) no comeréis*». Carne en la que haya sangre no comerán porque el alma del animal está en su sangre. La prohibición se aplica al comer de la carne con sangre, sea de animales vivientes, como era la costumbre de los bárbaros en Abisinia, o de los animales sacrificados que no se les ha escurrido la sangre apropiadamente estando muertos. Esta prohibición presentó, por un extremo, una protección contra la rudeza y la crueldad; y por el otro, contenía una indudable referencia al sacrificio de animales, que después fue sujeto a mandamiento, y en el cual era la sangre lo que se ofrecía especialmente, como la base y el alma de la vida (véase la nota sobre Lev. 17:11,14); de manera que desde este punto de vista, el sacrificio manifiesta la entrega de lo más profundo de la vida de uno, de la misma esencia de la vida, a Dios» (*Ziegler*). Nuevamente se hace alusión al primero con una mayor limitación, dada en el ver. 5: «*porque ciertamente* (וְאַךְ) *demandaré* (demandar o vengar, comp. Sal. 9:13) *la sangre de vuestras vidas* (לְ Indicativo con referencia a un objeto individual, *Ewald*, §310a); *de mano de todo animal, y de mano del hombre; de mano* (אִישׁ אָחִיו*) del varón su hermano demandaré la vida del hombre»;* de todo hombre, quienquiera que sea, porque él es su hermano (del asesinado), puesto que todos los hombres son hermanos. Es así como la vida del hombre fue protegida contra los animales del mismo modo que contra los hombres. Dios vengaría o infligiría castigo por cada asesinato, empero, no directamente como prometió hacerlo en el caso de Caín, sino indirectamente, dando el mandato en ver. 6: «*El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada*», y así puso en la mano del hombre su poder justiciero. «Éste fue el primer mandato», dice Lutero, «que hizo referencia a la espada terrenal. Por estas palabras fue establecido el gobierno político terrenal, y la jurisdicción por parte de Dios puesta la espada en su mano». Es cierto que el castigo del asesino fue impuesto sobre «el hombre» (hebr. sin mayor determinación) universalmente; pero como todas las relaciones judiciales y ordenanzas de la creciente raza estaban arraigadas en las de la familia, y salieron de ahí por un proceso natural, las relaciones familiares proporcionaron la norma para la más acertada definición del האדם. Por eso el mandato no sanciona la venganza, sino que sienta las bases para los derechos judiciales de la divinamente designada «autoridad» (Rom. 13:1). Esto es evidente por la razón que se añade: «*porque a imagen de Dios fue hecho el hombre*». Si el asesinato debía ser castigado con la muerte porque destruye la imagen de Dios en el hombre, es evidente que el castigo no iba a ser dejado al capricho de los individuos, sino que debía pertenecer a aquellos que representen la autoridad y majestad de Dios, los gobernadores divinamente designados, quienes por esa misma razón son llamados אלהים en Sal. 82:6. Este mandato estableció el fundamento para todos los gobiernos civiles y estatales[58], y formó un complemento necesario para esa inalterable continuidad del orden de la naturaleza que había sido prometido a la raza humana para su desarrollo posterior. Si Dios, por causa de la pecaminosidad innata del hombre, ya no iba a traer más un juicio exterminador sobre la creación terrenal, era necesario que por medio de mandatos y autoridades, Él levantara una barrera contra la supremacía del mal, y de ese modo estableciera las bases para un desarrollo de la humanidad bien ordenado, en concordancia con las palabras de la bendición, las cuales se repiten en el ver. 7, como demostrando la intención y meta de este nuevo comienzo histórico.

Vers. 8-17. Para dar a Noé y sus hijos una seguridad firme de la próspera continuidad de la raza humana, Dios condescendió a establecer un pacto con ellos y sus descendientes, y confirmar este pacto con una señal visible por todas las generaciones. הָקִים בְּרִית no es equivalente a כָּרַת בְּרִית; esta no indica la conclusión formal de un pacto real, sino el establecimiento de un pacto, o el legado de una promesa que posee la naturaleza de un pacto. Al incluir los animales en el ver. 10, las preposiciones se acumulan: primero בְּ abarcando el todo, después el partitivo מִן restringiendo la enumeración a aquellos que salieron del arca, y finalmente לְ, «con respecto a», extendiéndose nuevamente a todo individuo. Había una correspondencia entre el pacto (ver. 11) y la señal que lo mantendría ante la vista del hombre (ver. 12); «*Mi arco he puesto en las nubes*» (ver. 13). Esto se refiere al arco iris. Cuando Dios reúna (עָנָן ver. 14, *lit.* nublar) nubes sobre la tierra, *se podrá ver entonces el arco en las nubes, como señal del pacto* y no sólo para el hombre, sino también para Dios, quien mirará el arco, «*y me acordaré del pacto mío*». בְּרִית עוֹלָם [pacto eterno] es un pacto que se extenderá para las generaciones eternas, לְדֹרֹת עוֹלָם es decir para las generaciones de todos los tiempos hasta el fin del mundo. El hecho de que Dios mismo mirará el arco y se acordará de su pacto, es «una expresión gloriosa y viva de la gran verdad de que las señales del pacto de Dios, en las que depositó sus promesas, son verdaderos vehículos de su gracia, que tienen poder y valor esencial no sólo para el hombre, sino también ante Dios» (*O. v. Gerlach*). El establecimiento del arco iris como una señal del pacto de que no habría nuevamente un diluvio, presupone que

58. Hic igitur fons est, ex quo manat totum jus civile et jus gentium. Nam si Deus concedit homini potestatem super vitam et mortem, profecto etiam concedit potestatem super id, quod minus est, ut sunt fortunae, familia, uxor, liberi, servi, agri; Haec omnia vult certorum hominum potestati esse obnoxia Deus, ut reos puniant. [Ésta es, pues, la fuente de la que mana todo el derecho civil y el derecho de gentes. Pues si Dios concede al hombre la potestad sobre la vida y la muerte, ciertamente también le concede la potestad sobre aquello que es menor, como: las riquezas, la familia, la esposa, los hijos, los siervos, los campos. Dios quiere que todas las cosas estén sujetas a la potestad de ciertos hombres, para que castiguen a los culpables] (*Lutero*).

éste apareció por primera vez en la bóveda y las nubes del cielo en ese tiempo. Se puede inferir por esto, no que no haya llovido antes del diluvio, lo cual difícilmente se conciliaría con el cap. 2:5, sino que la atmósfera estaba constituida de manera diferente; una suposición en perfecta armonía con los hechos de la historia natural, que apunta a diferencias en el clima de la superficie de la tierra antes y después del diluvio. El hecho de que el arco iris, «que irradia un colorido esplendor por la irrupción del sol sobre las nubes que se desvanecen», resultado de la acción recíproca de la luz, aire y agua, no puede desacreditar el origen y diseño que aquí se describe. Porque las leyes de la naturaleza son ordenadas por Dios, y tienen su última base y propósito en el divino plan del universo que une la gracia y la misericordia. «Surgiendo del efecto del sol sobre la oscura masa de nubes, este tipifica disponibilidad de lo celestial para inundar lo terrenal; extendido entre el cielo y la tierra, proclama paz entre Dios y el hombre, y en tanto que se expande en el horizonte, enseña la universalidad que abarca el pacto de la gracia» (*Delitzsch*).

Vers. 18-29. El segundo suceso en la vida de Noé después que el diluvio exhibió los gérmenes del futuro desarrollo de la raza humana en tres direcciones, que se manifiestan en el carácter de sus tres hijos. Por cuanto todas las familias y razas del hombre descienden de ellos, se repiten sus nombres en el ver. 18; y en prospectiva insinuación a lo que sigue, se añade que «*Cam es el padre de Canaán*». Por estos tres «*toda la tierra* (la población de la tierra) *fue llena*». הָאָרֶץ [La tierra] se usa para la población de la tierra, como en los caps. 10:25 y 11:1, del mismo modo que tierras o ciudades a menudo se usan en vez de sus habitantes. נִפְצָה: probablemente Nifal de נָפַץ, que proviene de פוּץ que significa *expandir* (11:4), extenderse (*Gesenius*, §67.11; *Ewald*, §193c). «*Después comenzó Noé a labrar la tierra y plantó una viña*». Como הָאֲדָמָה אִישׁ no puede ser el predicado de la oración, por causa del artículo, sino que debe estar en aposición con Noé, debe combinarse וַיָּחֶל y וַיִּטַּע en el sentido de «comenzó a labrar» (*Gesenius*, §142,3). El escritor no intenta afirmar que Noé reanudó sus operaciones de agricultura después del diluvio, sino que como agricultor comenzó a cultivar la viña; porque esta es la que proporcionaría la ocasión para la manifestación del carácter de sus hijos lo cual fue muy notable en sus consecuencias con relación a la historia futura de sus descendientes. Ignorante de la fiera naturaleza del vino, Noé bebió y se embriagó, y se descubrió en su tienda (ver. 21). Aunque se puede disculpar esta embriaguez, las palabras de *Lutero* siguen siendo ciertas: «*Qui excusant patriarcham, volentes hanc consolationem, quam Spiritus S. Ecclesiis necessaram judicavit, abjiciunt, quod scilicet etiam sumí sancti aliquando labuntur.[Los que excusan al patriarca, afirmando que el Espíritu Santo juzgó necesaria esta consolación para las Iglesias, rechazan que también algunos grandes santos alguna vez caen.]*» Esta insignificante caída sirvió para presentar los corazones de sus hijos. Cam vio la desnudez de su padre, y lo comunicó a sus dos hermanos. No contento con hallar placer él solo en la vergüenza de su padre, «*nunquam enim vino victum patrem filius risisset, nisi prius ejecisset animo illam reverentiam et opinionem, quoe in liberis de parentibus ex mandato Dei existere debet [...el hijo nunca se habría burlado de su padre vencido por el vino, si antes no hubiera rechazado en su espíritu aquella reverencia y estima que debe existir en los hijos para con sus padres, por mandamiento divino]» (Lutero)*, él tuvo que proclamar su miserable placer a sus hermanos, y así exhibir su desvergonzada sensualidad. Los hermanos, por el contrario, con modestia reverente cubrieron a su padre con una prenda de vestir (הַשִּׂמְלָה la ropa que estaba a la mano), caminando hacia atrás para no ver su desnudez (ver. 23), y de ese modo manifestaron su reverencia de hijos tan veraz como su refinada pureza y modestia. Por esto recibieron la bendición de su padre, con lo cual, Cam cosechó para su hijo Canaán la maldición de los patriarcas. En el ver. 24 Cam es llamado בְּנוֹ הַקָּטָן «su (de Noé) pequeño hijo», y es cuestionable si el adjetivo הקטן debe ser tomado como comparativo en el sentido de «el más joven que», o como superlativo, significando «el más joven de todos». Ni la gramática ni el uso del idioma nos capacita para decidir. Porque en 1 de Sam. 17:14, donde David es contrastado con sus hermanos, la palabra הַקָּטָן significa no el más joven de los cuatro, sino el más joven a lado de los otros tres mayores, como en el cap. 1:16 el sol es llamado הַגָּדֹל [la gran] lumbrera, y la luna הַקָּטֹן [la pequeña] lumbrera, no para demostrar que el sol es mayor de todas las lumbreras, y que la luna es la más pequeña de todas, sino que la luna es la más pequeña de las dos. Si, por otro lado, sobre la base de 1 de Sam. 16:11, donde «el pequeño» indudablemente significa el más joven de todos los hijos de Isaí, se quiere identificarlo como superlativo, hay que ser consecuente y hacer lo mismo con הַגָּדֹל, «el grande», usado como superlativo en el cap. 10:21, lo cual llevaría a esta discrepancia. El hecho de que en nuestro versículo Cam sea llamado el hijo más pequeño de Noé, y en el cap. 10:21 a Sem se le llame hermano mayor de Jafet, de ese modo, implicitamente Cam es descrito como mayor que Jafet. Si no deseamos introducir una discrepancia en el texto de estos dos capítulos, no queda otra opción que seguir la LXX, *Vulgata*, y otras, y tomar הַקָּטָן aquí y הַגָּדֹל en el cap. 10:21 y entenderlo en un sentido comparativo, de tal forma que Cam es presentado aquí como el hijo menor de Noé, y Sem en el cap. 10:21 como el hermano mayor de Jafet. Consecuentemente, el orden en que se presentan también es una indicación de sus relativas edades. Y esto no es meramente la más simple y rápida presuposición, sino que incluso es confirmada por el cap. 10, aunque ahí se invierte el orden, siendo primeramente mencionado Jafet, después Cam, y Sem al último. También está en armonía con los datos cronológicos en el cap. 10:10 en cuanto son comparados con el cap. 5:32 (veáse cap. 10:10).

Para entender las palabras de Noé cuando se refiere a sus hijos (vers. 25-27), debemos tener en mente, por un lado, que como la naturaleza moral del patriarca fue transmitida a sus descendientes por generaciones, así la diversidad de carácter en los hijos de Noé presentó diversidades en las inclinaciones morales de las tribus de las que fueron cabeza; y por otro lado, que Noé, por el Espíritu y poder de Dios con quien caminó, discernió en la naturaleza moral de sus hijos, y las diferentes tendencias que ya demostraban, el comienzo germinal del futuro curso de su posteridad, y pronunció palabras de bendición y maldición, las cuales fueron proféticas para la historia de las tribus que descendieron de ellos. En el pecado de Cam «yace la gran mancha de toda la raza *camita*, cuya principal característica es el pecado sexual» (*Ziegler*); y la maldición que Noé pronunció sobre este pecado todavía descansa sobre la raza. Sin embargo no fue a Cam a quien se maldijo, sino a su hijo Canaán. Cam había pecado contra su padre, y fue castigado en su hijo (*Hengstenberg*, *Christologie* I, p. 28). Pero la razón por la que Canaán es el único hijo que se nombra, no se encuentra en que haya sido el hijo más joven de Cam, y Cam el hijo menor de Noé, como *Hofmann* supone. Lo último no es un hecho establecido; y sólo las circunstancias externas, que Canaán haya tenido la mala fortuna de ser el hijo menor, no podría ser una razón justa para maldecir sólo a él. La verdadera razón debe residir en el hecho de que Canaán ya andaba en los pasos impíos y

pecaminosos de su padre, o en el nombre כְּנַעַן, en el cual Noé discernió proféticamente un significativo presagio; una suposición decididamente favorecida por la analogía de la bendición pronunciada sobre Jafet, la cual también se fundamenta en su nombre. כְּנַעַן no significa tierra baja, ni tampoco fue trasmitido, como muchos mantienen, de la tierra a sus habitantes sino que al contrario, ese fue el nombre del padre de la tribu, de él se transfirió a sus descendientes, y finalmente a la tierra que tomaron por posesión. El significado de Canaán es «el que se somete», proviene de כָּנַע inclinarse o someterse, en *Hifil* implica doblegar o subyugar (Deut. 9.1; Jueces 4:23, etc.). «Cam dio a su hijo el nombre por la obediencia que él requería, aunque él mismo no se lo dio. El hijo sería el siervo (porque el nombre apunta a una servil obediencia) de un padre que era tan tirano con los que estaban por debajo de él, como él insumiso con sus superiores. El padre, cuando le dio el nombre, sólo se refería a la sumisión de sus propias órdenes. Pero la secreta providencia de Dios, la cual gobierna sobre tales cosas, tenía en mente una sumisión diferente» (*Hengstenberg*, *Christologie*, p. 28). «Siervo de siervos (el más bajo de los esclavos, véase *Ewald*, §313c) sería para sus hermanos». Aunque esta maldición fue pronunciada expresamente sólo sobre Canaán, el hecho de que Cam no tuviera parte en la bendición de Noé, ya sea para él o para sus otros hijos, fue prueba suficiente de que toda esa familia estaba implicada en la maldición, aunque fuera a recaer principalmente sobre Canaán. Y la historia confirma la suposición. Los cananeos fueron parcialmente exterminados por Josué, y en parte sometidos a la forma de esclavitud más baja por los israelitas, quienes pertenecían a la familia de Sem (Jos. 9:21ss.; cf. Jue. 1:28, 30, 33,35); y todos aquellos que quedaron libres, fueron reducidos a la misma condición por Salomón (1 de Reyes 9:20,21). Los fenicios, junto con los cartagineses y los egipcios, pertenecientes todos a la familia de Canaán, fueron sometidos por los persas jaféticos, los macedonios y los romanos; y el resto de las tribus camitas o bien compartieron la misma suerte, o aún suspiran, como los negros, por ejemplo, y otras tribus africanas, bajo el yugo de la más déspota esclavitud.

Ver. 26. En contraste con la maldición, las bendiciones sobre Sem y Jafet son introducidas con un fresco: «y *dijo*», en tanto que la servidumbre de Canaán se introduce como un estribillo y es mencionada con relación a sus hermanos: «*Bendito por Yahvé el Dios de Sem, y sea Canaán su siervo*». En lugar de desear el bien para Sem, Noé alaba al Dios de Sem, como Moisés en Deut. 33:20, en lugar de bendecir a Gad, bendice a aquel que engrandece a Gad, y señala la naturaleza del bien que va a recibir por el uso del nombre de Yahvé. Esto se hace «*propter excellentem benedictionem. Non enim loquitur de corporali benedictione, sed de benedictione futura per semen promissum. Eam tantam videt esse ut explicari verbis non possit, ideo se vertit ad gratiarum actionem*» *[a causa de una bendición excelente. Pues no se habla de una bendición corporal, sino de la bendición futura, por la descendencia prometida. Él ve que ésta es tan grande que no puede explicarse con palabras; así se expresa en acción de gracias.] (Lutero).* Porque Yahvé es el Dios de Sem, este será el receptor y heredero de todas las bendiciones de salvación que, Dios como Yahvé, derrame sobre la raza humana. לָהֶם = לָמוֹ ni está ahí por causa del singular לוֹ (*Gesenius*, 103,2*) ni se refiere a Sem y Jafet. La palabra sirve para demostrar que el anuncio no se refiere a la relación personal de Canaán con Sem sino que se aplica a sus descendientes.

Ver. 27. «*Engrandezca Dios a Jafet, y habite en las tiendas de Sem*». Comenzando por el significado del nombre, Noé suma su bendición en la palabra יַפְתְּ (que suena a Jefet), que se deriva de פָּתָה ser amplio (Prov. 20:19), en *Hifil* con לְ, establecer un amplio espacio para cualquiera, utilizado para la extensión sobre un gran territorio, o para el traslado a una posición libre y sin impedimentos, análoga a הִרְחִיב לְ, el cap. 26:22; Sal. 4:1, etc. Ambas alusiones deben ser retenidas aquí, de modo que la promesa hecha a la familia de Jafet no sólo abarcaba una gran extensión, sino también prosperidad sobre toda mano. Esta bendición fue deseada por Noé, no de Yahvé, el Dios de Sem que derrama el bien espiritual de salvación sobre el hombre, sino de אלהים, Dios manifestado como Creador y Gobernador del mundo; porque este se había referido primeramente a las bendiciones de la tierra, no a las espirituales. Aunque Jafet participaría también de las bendiciones espirituales, porque vendría a morar en las tiendas de Sem. En la disputada cuestión de si se debe considerar a Dios o Jafet como el sujeto del verbo יִשְׁכֹּן [morará] es imprescindible considerar el uso אלהים. Si fuera Dios a quien describe Noé como el que mora en las tiendas de Sem, de modo que la expresión denotara la misericordiosa presencia de Dios en Israel, esperaríamos encontrar el nombre de Yahvé, ya que fue como Yahvé que Dios tomó su morada en medio de Sem en Israel. Es más natural considerar que la expresión se aplica a Jafet: a) porque el refrán «Canaán será su siervo», requiere que entendamos el ver. 27 como aplicado a Jafet, igual que el ver. 26 a Sem; b) porque el plural אָהֳלֵי [tiendas] no es aplicable a la morada de Yahvé en Israel, puesto que en los pasajes paralelos leemos que «Dios mora en su tienda, en su monte santo, en Zion, en medio de los hijos de Israel, y también de la fiel morada en el tabernáculo o templo de Dios, pero nunca que Dios mora en las tiendas de Israel» (*Hengstenberg*); y c) porque debemos esperar el acto de afecto, el cual realizaron los dos hijos en común acuerdo tan delicadamente, para mantener su bendición correspondiente en la relación establecida entre ambos (*Delitzsch*). El morar de Jafet en las tiendas de Sem, *Bochart* y otros suponen que se refiere al hecho de que los descendientes de Jafet tomarían un día la tierra de los Semitas, y subyugarían a sus habitantes. Pero casi por unanimidad, los padres entienden las palabras en un sentido espiritual, como señalando la participación de los descendientes de Jafet en las bendiciones de salvación de los Semitas. Hay algo de verdad en ambas opiniones. Morar presupone posesión; pero la idea de tomar a la fuerza queda excluida por el hecho de que estaría en desacuerdo con la bendición pronunciada sobre Sem. Si la historia demuestra que las tiendas de Sem fueron conquistadas y tomadas por los descendientes de Jafet, la morada predicha aquí sigue sin referirse a la conquista por la fuerza, sino al hecho de que los conquistadores entraron en las posesiones de los conquistados; que junto con ellos fueron admitidos en las bendiciones de salvación, y que, cediendo al poder espiritual de los derrotados, vivieron desde entonces, en sus tiendas como hermanos (Sal. 133:1). Y si el morar de Jafet en las tiendas de Sem presupone la conquista de la tierra de Sem por Jafet, es una bendición no sólo para Jafet, sino también para Sem, puesto que, en tanto que Jafet entra en la heredad espiritual de Sem, él trae a Sem todo lo bueno de este mundo (Isa. 60). «El cumplimiento» como lo expresa *Delitzsch*: «es lo suficiente claro, por cuanto todos somos Jafetitas morando en las tiendas de Sem; y el lenguaje del Nuevo Testamento, es el lenguaje de Javán adentrado en las tiendas de Sem». Podemos añadir a esto que, por el Evangelio predicado en este lenguaje, Israel, aunque sometido por el poder imperial de Roma, se convirtió en el conquistador espiritual de la *orbis terrarum Romanus*, y la recibió en sus tiendas. Además es cierto de la bendición y maldición de Noé, como de to-

das las menciones proféticas, que son cumplidas con respecto a las naciones y familias en cuestión como un todo, pero no predicen, como una suerte irresistible, el destino inalterable de cada individuo; por el contrario, dejan espacio para la libertad de la decisión personal; y no excluyen más a los individuos en la raza maldecida, de la posibilidad de convertirse, ni cierran el camino de la salvación contra los penitentes, que lo que aseguran a los individuos de la familia bendecidas contra la posibilidad de caer de un estado de gracia, y que pierdan realmente su bendición. Por tanto, mientras una *Rahab* y un *Araunah* fueron recibidos en la comunión con Yahvé, y la mujer cananea fue librada por el Señor por causa de su fe, los endurecidos fariseos y escribas se alababan a sí mismos, e Israel fue rechazado por causa de su incredulidad. En los vers. 28, 29, se cierra la historia de Noé, con el relato de su edad y su muerte.

IV. HISTORIA DE LOS HIJOS DE NOÉ (capítulos 10-11:9)

Capítulo 10. Genealogía de las naciones

De los hijos de Noé, todo lo que está escrito es la genealogía de las naciones, o la lista de las tribus que surgieron de ellos (cap. 10), y el relato de la confusión de lenguas, junto con la dispersión de los hombres sobre la faz de la tierra (cap. 11:1-9); dos eventos que estuvieron estrechamente relacionados entre sí, y que son de la mayor importancia para la historia de la raza humana y del reino de Dios. La genealogía traza el origen de las tribus que fueron esparcidas sobre la tierra; la confusión de lenguas presenta la causa de la división de una raza humana en multitud de diferentes tribus con lenguajes peculiares.

La genealogía de las naciones no es un mito etnográfico, ni el intento de un hebreo antiguo por trazar la conexión de su propia gente con las otras naciones de la tierra por medio de tradiciones inciertas y combinaciones subjetivas, sino un escrito histórico del génesis de las naciones, fundado sobre una tradición legada por los padres, la cual, a juzgar por su contenido, pertenece al tiempo de Abraham (compárese la *Introducción al Pentateuco* de *Hävernick*, pp. 118ss.), y fue insertada por Moisés en la temprana historia del reino de Dios debido a su importancia universal en relación con la historia sagrada. Por cuanto esta no sólo indica el lugar de la familia que fue escogida como recipiente de la revelación divina entre el resto de las naciones, sino que traza el origen del mundo entero, con la intención profética de demostrar que las naciones, aunque tuvieron que sufrir rápidamente el seguir su propio camino (Hechos 14:16), no fueron destinadas para ser excluidas por siempre del consuelo del amor eterno. Tocante a esto, las genealogías preparan el camino para la promesa de la bendición que un día debía expandirse de la familia elegida a todas las familias de la tierra (cap. 12:2,3). El carácter histórico de la genealogía se testifica de la mejor manera por sus propios contenidos, puesto que no se pueden detectar indicios de que se dé preeminencia a los semitas, o de alguna intención de llenar espacios por conjeturas o invenciones. Ésta da tanto como ha sido transmitido con respecto al origen de las diferentes tribus. De aquí obtenemos la gran diversidad en las listas de los descendientes de los hijos de Noé. Algunos son llevados a la segunda, otros a la tercera y cuarta generación, y otros aún más; y en tanto que en multitud de ejemplos se menciona el fundador de una tribu, en otros tenemos sólo a las tribus; y en algunos casos somos incapaces de determinar si los nombres dados se refieren al fundador o a la tribu. En muchos ejemplos también, debido a los defectos y al carácter nada fidedigno de los relatos que nos han llegado de diferentes fuentes antiguas con respecto al origen de las tribus, existen nombres que no pueden ser identificados con una certeza absoluta[59].

Versículos 1-5. Descendientes de Jafet

En el ver. 1 se introducen los nombres de los tres hijos de acuerdo a sus relativas edades, para dar integridad y terminar el *Tholedoth*; pero en la misma genealogía Jafet es mencionado primero y Sem al último, de acuerdo con el plan del libro de Génesis como ya se ha explicado anteriormente.

En el ver. 2 se dan siete hijos de Jafet. Los nombres, ciertamente son como los de las tribus; pero aquí indudablemente tienen la intención de señalar a los padres de la tribu, y pueden ser considerados así sin la menor duda. Porque aunque muchas naciones hayan recibido sus nombres de las tierras que tomaron como posesión en tiempos postreros, esto no puede ser tomado como regla universal, puesto que sería incuestionable la regla natural de que las tribus eran llamadas como sus ancestros, y que los países recibían sus nombres de sus habitantes más antiguos. גֹּמֶר *Gomer*, lo más probable es que sea la tribu de los cimerianos (Κιμμέριοι) que moraron, de acuerdo a *Herodoto*, en los Meotos, en los Chersonesus de Tauros, de quienes descienden los *Cumri o Cymry* en Gales y Bretaña, cuya relación con los *Cimbri* Germanos aún es oscura. מָגוֹג *Magog* es relacionado por *Josefo* con los Escitas sobre el mar de Asof en el cáucaso; pero *Kiepert* asocia el nombre con *Macija o Maka*, y lo aplica a las tribus nómadas escitas que se introdujeron entre los Medos arios o arianizados, Kurdos y Armenios. מָדַי *Madai* son los Medos, llamados Mada en las inscripciones hechas en escritos cuneiformes. יָוָן Javán corresponde al griego Ἰάων, de quien provienen los Iónicos (Ἴάονες), los antecedentes de los griegos (en Sanscrito *Javana*, y en el persa antiguo *Junâ*). תֻּבַל *Tubal y* מֶשֶׁךְ *Mesec* indudablemente son los Τιβαρηνοί Tibareni y Μόσχοι Moschi, los primeros son colocados por *Herodoto* al este del *Thermodon*, los segundos entre las fuentes del Phasis y el Cyrus. תִּירָס *Tiras*, según *Josefo*, los Tracianos, a quienes Herodoto llama la tribu más numerosa después de la India. Del mismo modo que aquí son puestos a lado de מֶשֶׁךְ, también los hallamos en los antiguos monumentos egipcios *Mashuash y Tuirash* (*Brugsch, Reiseberichte*, pp. 302ss.), y sobre los asirios Tubal y Mesec (*Rawlinson*).

Ver. 3. *Descendientes de Gomer*. אַשְׁכְּנַז *Askenaz*, de acuerdo a la antigua explicación judía, los germanos, de acuerdo con *Knobel*, la familia de *Asi*, la cual es favoreci-

59. *Samuel. Bochart* ha aportado gran enseñanza a la explicación de la tabla de las naciones en *Phaleg*, la primera parte de su *geographia sacra*, a la cual *Michaelis y Rosenmüller* hicieron valiosos añadidos, el primero en su *Spicil. Geogr. Hebr. Ext*. 1769 y 1780, el Segundo en sus *Antigüedades Bíblicas*. *Knobel* ha hecho uso de todos los descubrimientos etnológicos en su «*Völkertafel de Genesis*» (1850), pero muchas de sus combinaciones son muy especulativas. *Kiepert*, en su artículo Über die Geographie. Stellung der nördlichen Länder in der phönikisch - hebräischen Erdkunde (en *Monatsberichte der Berliner Akademie* 1859), niega por completo el carácter etnográfico de la tabla de las naciones, y reduce esto a un mero intento por parte de los fenicios de describir la posición geográfica de las naciones con las que estaban familiarizados. En esa discusión no son relevantes las opiniones de *Feldhoff, Die Völkertafel* 1837, *Krücke, Erklärung der Völkertafel* 1837 y *Jos. V. Görres, Die Japhetiden und ihr Auszug aus Armenien* 1845.

da por la leyenda alemana de *Mannus*, y sus tres hijos, *Iscus* (*Ask*, Ἀσκάνιος), *Ingus, y Hermino*. No obstante *Kiepert* y *Bochart* deciden, sobre bases geográficas, a favor de los Ascanios del norte de Frigia. רִיפַת *Rifat*, o cómo lo presenta 1 Crón. 1:6 דִּיפַת, según la opinión de *Knobel* son los Celtas, una parte de ellos, de acuerdo con Plutarco, cruzó los ὄρη Ῥίπαια, *Montes Ripaia*, hacia el norte del Océano, en los límites más lejanos de Europa. Pero *Josefo*, a quien sigue *Kiepert*, suponía que Ριβάθης era Paflagonia. Ambas suposiciones son inciertas. תֹּגַרְמָה *Togarmah* es el nombre de los habitantes de Armenia, quienes aún son llamados *la casa de Targón o Torkomatsi.*

Ver. 4. אֱלִישָׁה *Elisa* sugiere el nombre de *Elis*, y *Josefo* dice que designa a los *Aeolianos*, los más antiguos de las tribus *Tesalias* cuya cultura fue Jónica en su origen; sin embargo, *Kiepert* piensa en Sicilia. תַּרְשִׁישׁ *Tarsis* es en el Antiguo Testamento el nombre de la colonia de Tartessos en España y no es según *Knobel* de relacionarlos con los etruscos y *Tirsenos* ni mucho menos con el Tarso de Cilicia. Pero debe retenerse la relación con el Tartessos español, aunque hasta ahora el origen de esta colonia permanece en la oscuridad, no hay más que se pueda determinar con respecto al nombre. כִּתִּים Quitim no sólo abarca los citiaei, los Citienses en Chipre con la ciudad de *Cition*, probablemente la población más antigua de la isla donde se establecieron más tarde los fenicios y los karos, probablemente «los *Carians*, que se situaron en las tierras del este del Mar Mediterráneo; por cuya razón Ezequiel 27:6 habla de אִיֵּי כִתִּיִּים [las islas de Quitim]. דֹּדָנִים *Dodanim*, según *Gesenius* los Dardanos, de acuerdo a *Delitzsch*, «la tribu relacionada con los jónicos, con quienes habitó desde el principio, a quienes la leyenda ha asociado como los hermanos Jasón y Dardano»; de acuerdo con *Knobe*l, se trata de la tribu Ilirica o del norte de Grecia». Otros consideran la variante רוֹדָנִים 1 Crón. 1:7 como original y afirman que se trata de los Ῥόδιοι (LXX), las islas Rhodos o en general las islas ródicas, esto es, las islas del mar Egeo (*Dilmann*).

Ver. 5. «*De éstos se poblaron las costas, conforme a sus familias en* דֹּדָנִים *sus naciones*». De los Jafetitas que ya han sido nombrados, descendieron las tribus del Mediterráneo y se separaron entre sí conforme moraba cada uno en su tierra. Las islas en el Antiguo Testamento, son las islas y costas del Mediterráneo, en la parte europea que va desde Asia menor hasta España.

Versículos 6-20. Descendientes de Cam

כּוּשׁ *Cus*: los Etiopes de la antigüedad, que no sólo moraron en África, sino que poblaron todo el sur de Asia, y originalmente, con toda probabilidad, se asentaron en Arabia, donde las tribus que permanecieron allí, se mezclaron con los semitas y adoptaron un lenguaje semita. מִצְרַיִם *Mizraim* es *Egipto*; la forma dual probablemente fue transferida de la tierra a la gente, refiriéndose, no obstante, no a la doble franja, las dos franjas de tierra en las que se divide el país por el Nilo, sino a los dos Egiptos, el alto y el bajo, dos porciones del país que difieren considerablemente en su clima y su condición en general. El nombre es oscuro, y no se puede trazar a ninguna derivación semita; por cuanto el término מָצוֹר en Isa. 19:6, etc., no debe considerarse como una interpretación etimológica, sino como un papel significativo en el mundo. El antiguo nombre egipcio es *Kemi* (Copt. Chemi, Keme), el cual, a decir de *Plutarco*, se deriva del color grisáceo del suelo que está cubierto por el limo del Nilo, pero que es mucho más correcto trazarlo hasta *Cam*, y considerarlo como una indicación de la descendencia de Cam como sus primeros habitantes porque la afirmación de *Brugsch* (*op.cit.*, p. 73), de que la forma egipcia kam = כם no se puede combinar con חם no es correcta (cf. *Gesenius, Lexikon* bajo la letra כ). פּוּט *Put* señala a los libios en un sentido más amplio de la palabra (antiguo Egipto: Fet; Copt. Faiat), que fueron esparcidos hasta el norte de África, llegando hasta Mauritania, donde aún en el tiempo de Jerónimo, un río que fluía dentro de sus contornos aún llevaba el nombre de Fut; compárese con *Bochart, Phal*. 4:33. Sobre כְּנַעַן, véase cap. 9:25.

Ver. 7. *Y los hijos de Cus:* סְבָא *Seba*, los habitantes de *Meroë;* de acuerdo a *Knobe*l, son los etíopes del norte, los antiguos *Blemmyos, los actuales Bishorin*. חֲוִילָה Havila: los Αὐαλῖται o Αβαλῖται de la antigüedad, los macrobianos etíopes de la moderna Habesh. סַבְתָּה Sabta: los etiopes que habitan Hadhramaut, cuya principal ciudad fue llamada *Sabatha o Sabota*. רַעְמָה *Raama*: Ρεγμά, los habitantes de una ciudad y costa que llevan ese nombre al sur oriental de Arabia (Oman). סַבְתְּכָא Sabteca: los etíopes de Caramania, quienes habitan al este del Golfo Pérsico, donde los antiguos mencionan un puerto marítimo y un río Σαμυδάκη. Los descendientes de Raama, שְׁבָא Seba y דְּדָן Dedán deben ser buscados en las cercanías del Golfo Pérsico, «de donde se esparcieron hacia el noroeste, y formaron tribus mixtas con los descendientes de Joctán y Abraham» (*Del.*). Véanse notas sobre el ver. 28 y el cap. 25:3.

Vers. 8-12. Además de las tribus que ya han sido mencionadas, surgió de Cus *Nimrod*, el fundador del primer reino imperial, cuyo origen es introducido en la genealogía de las tribus como un evento memorable, del mismo modo que en otras ocasiones se entrelazan eventos memorables con las tablas genealógicas (véase 1 de Crón. 2:7,23; 4:22,23, 39-41)[60]. Nimrod «*llegó a ser el primer poderoso en la tierra*». גִּבֹּר se utiliza aquí, como en el cap. 6:4, para señalar a un hombre que se hace de renombre por su valor e intrépidos hechos. Nimrod fue un לִפְנֵי יְהוָה גִּבֹּר צַיִד [vigoroso cazador delante de Yahvé (ἐναντίον κυρίου, LXX)]; no ante Yahvé en el sentido de que haya estado de acuerdo a la voluntad y propósito de Dios, ni mucho menos, como לֵאלֹהִים en Jonás 3:3, o τῷ Θεῷ en Hechos 7:20, simplemente en un sentido superlativo. La última explicación es irreconciliable com el uso del lenguaje, la segunda es irreconciliable con el contexto. El nombre en sí, נִמְרֹד *Nimrod* proveniente de מָרַד, «nos sublevaremos», apunta a un tipo de violenta resistencia contra Dios. Es muy propio que se le haya dado este nombre por sus contemporáneos, y que de ese modo se convirtiera en nombre propio[61]. Además, Nimrod como poderoso cazador fundó un reino poderoso; y la fundación de su reino se demuestra por el verbo וַתְּהִי con ו consecutiva, como consecuencia o resultado de su vigor en la caza, de modo que la caza estaba íntimamente relacionada con el establecimiento del reino. De modo que, si la expresión «vigoroso cazador» se relaciona primordialmente con la caza en sentido literal, debemos añadir al significado literal el significado figurativo de un «cazador de hombres» («un cap-

60. Estas analogías rechazan la aseveración de que los versículos que tenemos ante nosotros han sido añadidos por los jehovistas al documento elohístico; puesto que el uso del nombre Yahvé no es una prueba para designar un autor diferente, ni el uso de יָלַד para הוֹלִיד, como el primero también aparece en los vers. 13, 15, 24 y 26.

61. Esto fue observado incluso por *Perizonius (Origg. Babyl.*, p. 183), quien dice: «Crediderim hominem hunc utpote venatorem ferocem et sodalium comitatu succinctum semper in ore habuisse et ingeminasse, ad reliquos in rebellionem excitandos, illud נמרד, נמרד, rebellemus, rebellemus, atque inde postea ab aliis, etiam ab ipso Mose, hoc vocabulo tanquam proprio nomine designatum [Yo creería que este hombre, como cazador feroz, y rodeado de una escolta de compañeros, tuvo siempre en la boca y repetía para excitar a los demás a la rebelión, esta palabra: «nimrod, nimrod», sublevémonos, sublevémonos. Luego los demás, incluso el mismo Moisés, designaron esta palabra como un nombre propio]», y que apoya su opinión con otros ejemplos similares de la historia.

turador de hombres por estratagemas y fuerza», *Herder*); *Nimrod* el cazador se convirtió en un tirano, un poderoso cazador de hombres. Este curso de vida dio ocasión al proverbio, «así como Nimrod, vigoroso cazador delante del Señor», el cual inmortalizó no su habilidad para cazar bestias, sino su éxito al cazar hombres para establecer un reino imperial por medio del poder y la tiranía. Pero si este es el significado del proverbio, לִפְנֵי יְהוָה «delante de Yahvé» sólo puede significar en desafío a Yahvé, como lo entienden *Josefo* y los *Targumenes*. Y el proverbio debe haber surgido cuando otros atrevidos y rebeldes siguieron los pasos de Nimrod, y se debe haber originado con aquellos que vieron en tal conducta un acto de rebelión contra el Dios de la salvación, en otras palabras, contra los poseedores de las divinas promesas de gracia[62].

Ver. 10. «*Y fue el comienzo de su reino Babel*», la bien conocida ciudad de Babilonia sobre el río Éufrates, la cual desde el tiempo de Nimrod en adelante, ha sido el símbolo del poder del mundo en su hostilidad contra Dios; «y Erec» (Ορέχ, LXX), uno de los asentamientos de los cutenses (samaritanos), Esdras 4:9, sin duda es *Orchoë*, situado, de acuerdo a *Rawlinson*, sobre el sitio de las presentes ruinas de *Warka*, a treinta horas de viaje al sureste de Babel; y Acad (Αρχάδ, LXX), un sitio que aún no ha sido determinado, aunque, juzgando por su situación entre Erec y Calne, no estaba muy lejos de ninguno de los dos; y *Pressel* probablemente esté en lo correcto al identificarlo con las ruinas de *Niffer*, al sur de Hillah; «*y Calne*», esta ha sido hallada por los primeros escritores sobre el sitio de Tesifón, ahora una gran montaña de ruinas, veinticuatro horas al este de Babel. Estas cuatro ciudades estaban en la tierra de *Sinar*, de la provincia de Babilonia, sobre el bajo Éufrates y Tigris.

Vers. 11, 12. De Sinar, Nimrod se fue a *Asiria* (אַשּׁוּר es el modo acusativo de dirección), el país al este del Tigris, y ahí construyó cuatro ciudades, o probablemente una ciudad imperial compuesta por las cuatro que se nombran. Como tres de estas ciudades, ciudadelas («no ciudades con calles», como Bunsen lo interpreta), Cala y Resén no se encuentran nuevamente, en tanto que Nínive fue renombrada desde la antigüedad por su notable tamaño (véase Jonás 3:3), las palabras «*la cual es ciudad grande*» deben aplicarse no a Resén, sino a Nínive. Esto es gramaticalmente admisible, si consideramos los últimos tres nombres como subordinados al primero, tomándolo como señal de subordinación (*Ewald*, §339a), e interpretándo el pasaje de esa manera: «él construyó Nínive con Rehoboth, Cala y Resén entre Nínive y Cala, esta es la gran ciudad». De aquí se deduce que los cuatro lugares formaron una gran ciudad, un gran radio de centros, a los cuales se les aplicó el nombre de la (bien conocida) gran ciudad de Nínive en el más estricto sentido, con las cuales Nimrod posiblemente conectó los otros tres lugares para formar una gran capital, posiblemente también haya sido la fortaleza principal de su reino sobre el Tigris. Estas cuatro ciudades, lo más probable es que correspondan a las ruinas que están al oriente del Tigris, la cuales *Layard* ha explorado tan exhaustivamente; véase *Nebbi Yunus* y *Kounyunjik* en oposición a Mosul, *Korsabad* que se encuentra cinco horas al norte, y *Nimrud* ocho horas al sur de Mosul[63].

Vers. 13, 14. De *Mizraim* descendió לוּדִים *Ludim*, no el Ludim semita (ver. 22), sino, de acuerdo a *Movers*, la antigua tribu de los *Lewatah* moradores de la Syrtea, según otros, las tribus moriscas. Si el nombre está conectado con el *Laud flumen (Plin*., ver. 1) es incierto; en cualquier caso, *Knobel* está equivocado al pensar que los Ludim semitas, sean los Hicsos que se abrieron camino hasta Egipto, o egiptizaron a los árabes. עֲנָמִים *Anamim*, de acuerdo con *Knobel* se trata de los habitantes del Delta. Él asocia el Ἐνεμετιείμ de la LXX con *Sanemit* o norte de Egipto: «*tsanemhit, pars, regio septentrionis*». Lehabin (= Lubim, Nahum 3:9) son, según *Josefo*, los Λίβυες o Λύβιες, no la gran tribu de Libia (*Phut*, ver. 6) a quienes Nahum distingue de ellos, sino los libioegipcios de la antigüedad. נַפְתֻּחִים Naphtuchim, según la opinión de *Knobel*, los Egipcios centrales, como la nación de Ptah, el dios de Menfis, pero *Bochart* probablemente esté más acertado al asociar el nombre con Νέφθυς, en *Plut. De Is*., la línea costera al norte de Egipto. פַּתְרֻסִים Patrusim, habitantes de Patros, Παθούρης, el egipcio *Petrês*, tierra del sur; Egipto alto, la Tebas de los antiguos. כַּסְלֻחִים Casluhim, de acuerdo a las admisiones generales los calducinos, que descendieron de los Egipcios (*Herod*. 2:104), aunque la conexión del nombre con los casiotis es incierta. «*De donde* (de Caluhim, que es el nombre de la gente y el país) *procedieron los filisteos*». פְּלִשְׁתִּים Filisteos, LXX Φυλιστιείμ ο Αλλόφυλοι, *lit*. emigrantes o inmigrantes de la *fallasa* Etiope. Esto no está en desacuerdo con Amós 9:7 y Jer. 47:4, de acuerdo al cual, los filisteos vinieron de Caftor, de modo que no hay necesidad de transponer la cláusula relativa después de los Filisteos. Las dos declaraciones pueden ser reconciliadas sobre la simple suposición de que la nación filistea fue primeramente una colonia de los caslu-himitas, la cual se asentó en la costa sureste de la franja mediterránea entre Gaza (ver. 19) y *Pelusium*, pero después de todo fue fortalecida por inmigrantes de Caftor, y extendió su territorio echando fuera a los aveos (Deut. 2:23; comp. Josué 13:3). Caftorim, de acuerdo a una antigua explicación judía son los capadocios; pero de acuerdo a la opinión de *Lakemacher*, la cual ha sido revivida por *Ewald*, etc., son los cretenses. No obstante, no se ha probado decisivamente que sea por el Cereteos, dado a los filisteos en 1 de Sam. 30:14, Sof. 2:5, y Ezeq. 25:16, o por la expresión «isla de Caftor» en Jer. 47:4.

Vers. 15ss. De Canaán descendieron «*Sidón su primer nacido, y Het*». Aunque צִידֹן Sidón aparece en el ver. 19 y por todo el Antiguo Testamento como el nombre de la capital más antigua de los fenicios, aquí debe ser considerado como el nombre de una persona, no sólo por la aposición «su primogénito», y el verbo יָלַד «engendrar», sino también porque el nombre de una ciudad no armoniza con los nombres de los otros descendientes de Canaán, la analogía de lo cual nos llevaría a esperar el gentilicio «*sidonio*» (Jueces 3:3, etc.); y finalmente, porque la palabra Sidón, derivada de צוּד cazar, atrapar, no es directamente aplicable a un puerto marítimo y a un centro comercial, y existen serias objeciones sobre el terreno filológico a la derivación de *Justino*, «*quam a piscium ubertate Sidona appellaverunt, nam piscem Phoenices Sidon vocant* [...que a causa de la abundancia de peces, lo llamaron Sidón, ya que los Fenicios al pez lo llaman «Sidón»]» *(var. Histo. 18:3). Het* también es el nombre de una persona del que se deriva el término hitita (25:9; Num. 23:29), equivalente a «los hijos de Het» (cap. 23:5). הַיְבוּסִי Jebuseos, habitantes de Jebus que después es llamado Jerusalén. הָאֱמֹרִי El amorreo, no los habitantes de las montañas o de las alturas, no se establece por la derivación de אָמִיר, «*cumbre*», sino que se refiere a una rama de los cananeos, descendientes de Emor (Amor), quienes se expandieron ampliamente sobre las montañas de Judá y allende el Jordán

62. Este punto de vista sobre Nimrod y sus hechos es favorecido por la leyenda oriental, la cual no sólo lo convierte en el constructor de la torre de Babel, aquella que alcanzaría el cielo, sino que lo ha puesto entre las constelaciones del cielo como un gigante tormentoso del cielo a quien Dios encadenó como consecuencia. Véase *Herzog, Real-Encyclopedia*. Art. Nimrod.

63. Esta suposición por parte de *Rawlinson, Grote, M.v. Niebuhr, Knobel, Delitzsch*, y otros, recientemente ha sido adoptada también por *Ewald*.

en la época de Moisés, de modo que en los caps. 15:16; 48:22, todos los cananeos son comprendidos por ese nombre. הַגִּרְגָּשִׁי los gergeseos, Γεργεσαῖος (LXX), también son mencionados en el cap. 15:21, Deut. 7:1 y Josué 24:11; pero la ubicación de su morada es desconocida, como la lectura de Γεργεσηνοί en Mat. 8:28 es críticamente sospechosa. הַחִוִּי Los heveos habitaban en Siquem (34:2), en Gabaon (Josué 9:7), y a los pies del monte Hermón (Josué 11:3); el significado de la palabra es incierto. הַעַרְקִי los araceos, habitantes de Αρκή, al norte de Trípolis a los pies del Líbano, cuyas ruinas aún existen (véase *Robinson*). הַסִּינִי los sineos, habitantes de Sin o Sina, un lugar en el Líbano que aún no ha sido descubierto. הָאַרְוָדִי los arvadeos o aradeos, ocuparon desde el siglo octavo antes de Cristo la pequeña isla rocosa de *Arados*, la cual se encuentra al norte de Trípolis. הַצְּמָרִי los zemareos, los habitantes de Simira en Eleuteros. הַחֲמָתִי los hamateos, los habitantes o más bien fundadores de Hamat en la frontera norte de Palestina (Num. 13:21, 34:8), después llamada Epifanía, sobre la rivera del Orontes, la presente *Hamat* que cuenta con cien mil habitantes. Las palabras en el ver. 18, «*y después se dispersaron las familias de los cananeos*», significan que todos procedían de un centro local como ramas de la misma tribu, y se esparcieron por el campo cuyos límites se dan en dos direcciones, con evidente referencia al hecho de que después sería prometida a la simiente de Abraham como heredad, de norte a sur, «*de Sidón, en dirección a Gerar* (véase cap. 20:1), *hasta Gaza*», la primitiva ciudad avea de los filisteos (Deut. 2:23), llamada ahora Gosén, hacia la esquina suroeste de Palestina, que va de este a oeste, «*en dirección a Sodoma, Gomorra, Admá y Sebain* (véase 19:24) *hasta Lesa*», Calirroe, un lugar con balnearios de azufre, situado al oriente del Mar Muerto, en el Wadi *Serka Maein* (*Seetzen, Reisen* II, pp. 336 y 379 y *Ritter, Erdkunde* XV, pp. 94 y 572s.).

Versículos 21-32. Descendientes de Sem

Ver. 21. Por la construcción de la oración (véase cap. 4:26), Sem es llamado padre de todos los hijos de He*ber*, porque de Heber surgieron dos familias a través de Peleg y Joctán, los abrahamides y también la tribu árabe de los joctanitas (vers. 26ss.). Sobre la expresión «hermano mayor de Jafet הַגָּדוֹל», véase el cap. 9:24. Los nombres de los cinco hijos de Sem aparecen en otros sitios como los nombres de tribus y países; al mismo tiempo, por cuanto no existe prueba de que en un solo ejemplo haya sido transferido del país a sus primeros habitantes, no se puede ofrecer una objeción bien fundamentada a la aseveración de que los otros descendientes de Sem fueron originalmente nombres de individuos. Como el nombre del pueblo *Elam* señala a los *Elamitas,* que se expandieron desde el Golfo Pérsico hasta el mar Caspio, pero son hallados por primera vez como persas que ya no hablan el lenguaje semita. אַשּׁוּר *Asur*, los *asirios* que se asentaron en el campo de *Asiria*, Ατουρία, al este del Tigris, pero que después se esparcieron en dirección a Asia Menor. אַרְפַּכְשַׁד *Arfaxad*, los habitantes de Ἀρραπαχῖτις en el norte de Asiria. La explicación que se da del nombre: «fortaleza de los caldeos» (*Ewald*), «tierras altas de los caldeos» (*Knobel*), «territorio de los caldeos» (*Dietrich*), son muy cuestionables. לוּד *Lud*, los *lidios* de Asia Menor, cuya conexión con los Asirios se confirma con los nombres de los ancestros de los reyes (en *Herodoto* 1:7; cf. *W. Hupfeld, exercitatt. Herod.* III, p. 5). אֲרָם *Aram*, el ancestro de los arameos de Siria y Mesopotamia (cf. *Nöldeke*, en *ZDMG* XXV, pp. 113s.).

Ver. 23. *Descendientes de Aram*: עוּץ *Uz*, un nombre que aparece entre los hijos de Nacor (cap. 22:21) y entre los horeos (36:28), y se asocian con los Αἰσῖται de Ptolomea, en la *Arabia desértica* hacia Babilonia; esto es favorecido por el hecho de que Uz, la tierra de Job, es llamada por la LXX χώρᾳ Αὐσῖτις, aunque la noción de que estos uzitas fueron una tribu aramea que se mezcló con nacoreos y horeos, es mera conjetura. חוּל Hul, Hul se asocia con el pueblo de los Hulitas (Hylatae, Plinio 5:19), esto es, los habitantes de la región baja del Hul (οὐλάθη, *Josefo* Ant. I, 6,4) entre Palestina y Siria y גֶּתֶר Geter, que se relaciona con el nombre dado en las leyendas árabes a los ancestros de las tribus *Themud* y *Ghadis*. מֶשׁ *Mas*, por quien hallamos Mesec en 1 de Crón. 1:17, una tribu mencionada en Sal. 120:5 junto con Kedar, y desde el tiempo de *Bochart* se asocia generalmente con el ὄρος Μάσιον sobre *Nisibis*.

Ver. 25. Entre los descendientes de Arfaxad, el hijo mayor de Heber recibió el nombre de Peleg (פֶּלֶג) porque en sus días, la tierra, la población de la tierra, estaba dividida como consecuencia de la construcción de la torre de Babel (1:8). Su hermano Joctán es llamado Cachtán por los árabes, y se considera como padre de todas las tribus primitivas de Arabia. Los nombres de sus hijos se dan en los vers. 26-29. Hay trece de ellos, algunos de los cuales aún se retienen en lugares y distritos de Arabia, en tanto que otros aún no han sido descubiertos o se han extinguido por completo. Nada se ha dicho con certeza referente a Almodad, Jera, Dicla, Obal, Abimael y Jobab. Del resto, Selef es idéntico a Salif o Sulaf (en Ptol. 6,7 Σαλαπηνοί), una antigua tribu árabe, también un distrito de Yemen. חֲצַרְמָוֶת *Hazar-mavet* (atrio de la muerte) es el árabe Hadramaut en el sureste de Arabia sobre el Océano Indico, cuyo nombre *Jauari* se deriva de las inclemencias del clima. הֲדוֹרָם *Adoram*, el Αδραμῖται de Ptol. 6,7 *Atramitoe* de Plin. 6:28, en la costa sur de Arabia. אוּזָל *Uzal*, uno de los centros más importantes de Yemen, al suroeste de *Mareb*. שְׁבָא Seba, los sabeos con su capital Saba o Mareb, *Mariaba Regia* (Plin.), cuya relación con los cusitas (ver. 7) y abrahamias sabeos (cap. 25:3) está completamente en tinieblas. אוֹפִר *Ofir* aún no ha sido descubierto en Arabia; probablemente deba ser buscado en el Golfo Pérsico, aunque el Ofir de Salomón no haya sido situado allí. חֲוִילָה *Havila* parece responder a *Chaulau de Edrisi*, un distrito entre *Sanaa y Meca*. Pero este distrito que se sitúa en el corazón de Yemen, no concuerda con el relato en 1 de Sam. 15:7, ni la declaración en el cap. 25:18, de que Havila formaba el límite del territorio de los ismaelitas. Estos dos pasajes apuntan más bien a Χαυλοταῖοι, un sitio sobre la frontera de Arabia en dirección a Yemen, entre los Nabatreas y Hagraitas que *Strabo* describe como habitables.

Ver. 30. Los asentamientos de estos Joctanitas van «*desde Mesa hacia Sefar, la montaña del oriente*». Mesa aún es desconocido; de acuerdo con *Gesenius* y *Movers, Phönizier* II,3, p. 140, es *Mesene* que está sobre el Golfo Pérsico, y en la opinión de *Knobel*, es el valle de *Bisha* o *Beishe* en el norte de Yemen; pero ambas opiniones son muy improbables. *Fresnel* supone que סְפָר *Sefar* es la antigua *Himyaritish*, capital, *Safar*, sobre el Océano Índico; y la montaña del este (הַר הַקֶּדֶם), la montaña de Incenso, situada aún más al este.

La genealogía de los semitas se cierra con el ver. 31, y la completa genealogía de las naciones con el ver. 32. De acuerdo a la Midrash judía, existen setenta tribus con diferentes lenguas; pero sólo se puede llegar a este número contando a Nimrod entre los camitas, y no sólo asignando a Peleg entre los abrahamitas, sino tomando a sus ancestros Sala y Heber como nombres de tribus separadas. Por medio de esto, obtenemos de Jafet 14, de Cam 31, y de Sem 25, haciendo un total de setenta. Los rabinos, por otro lado, cuentan 14 de Jafet, 30 de Cam y 26 naciones semitas; en tanto que los padres hacen un total de 72 por todas. Pero como estos cálculos son perfectamente arbitrarios, y el número 70 no se da en ningún sitio, no podemos considerarlo como designado, ni descubrir en este «el número

de las variedades de razas divinamente designadas», o «del desarrollo cósmico», aunque los setenta discípulos (Luc. 10:1) debían dar respuesta a las setenta naciones que los judíos suponían que existían sobre la tierra.

Ver. 32. Las palabras: «*y de éstos se esparcieron las naciones en la tierra después del diluvio»,* prepara el camino para la descripción de ese evento que los llevó a la división de esa única raza en multitud de naciones con diferente habla.

Capítulo 11:1-9. La confusión de lenguas

Ver. 1. «*Tenía entonces toda la tierra* (la población de la tierra, véase cap. 9:1) *una sola lengua y unas mismas palabras*», שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים o como se diría en latín *unius labii eorundemque vereborum.* La unidad de la lengua de toda la raza humana viene de la unidad de su descendencia de una sola pareja humana (véase 2:22). Pero como el origen y la formación de las razas del género humano están más allá de los límites de la investigación empírica, ninguna filología será capaz de demostrar o deducir la unidad original del habla humana por los idiomas que han sido preservados históricamente, no obstante, más comparación gramatical procede a establecer la relación genealógica de los idiomas de las diferentes naciones.

Vers. 2s. Conforme el hombre se multiplicaba, emigraba de la tierra del Ararat מִקֶּדֶם [hacia el oriente], o más estrictamente hacia el sureste, y se asentaba en una llanura. בִּקְעָה no denota un valle entre dos montañas, sino una amplia llanura, πεδίον μέγα, como *Herodoto* (I, 178 y 193) llama a la cercanía de Babilonia. Allí decidieron construir una inmensa torre; y con ese propósito hicieron ladrillos y los cocieron (לִשְׂרֵפָה «quemar» sirve para intensificar el verbo en vez de usar el infinitivo absoluto), de modo que se volvieron piedra, cuando en los edificios ordinarios del oriente, simplemente se utilizaba barro secado al sol. Como mortero utilizaron asfalto, material que abunda en las cercanías de Babilonia. Con este material, que aún se puede ver en las ruinas de Babilonia, querían construir una ciudad y una torre cuya cúspide estuviera en el cielo, que llegara al cielo, para hacerse un nombre, de modo que no fueran esparcidos sobre toda la tierra. עֲשֶׂה לוֹ שֵׁם, expresa, aquí y en todos los casos, establecer un nombre o reputación, para establecer un memorial (Isa. 63:12,14; Jer. 32:20, etc.). Por lo tanto, el motivo real fue el deseo de un nombre, y el objeto era establecer un notable punto central que les pudiera servir para mantener su unidad. El uno era tan impío como el otro. Por cuanto, de acuerdo al propósito divino, los hombres debían llenar la tierra, esparcirse sobre toda la tierra, ciertamente no separarse, sino mantener su unidad interna a pesar de su dispersión. Pero el hecho de que ellos temieran la dispersión es una prueba de que los lazos interiores espirituales de unidad y comunión, no sólo la «unanimidad de su Dios y su adoración», sino también la unidad del amor fraternal ya había sido rota por el pecado. Consecuentemente lo emprendido, dictado por el orgullo, para preservar y consolidar por medios externos la unidad que internamente estaba perdida, no podría tener éxito, más bien sólo traería el juicio de la dispersión.

Vers. 5s. «*Y descendió Yahvé para ver la ciudad y la torre que edificaron los hijos de los hombres*» (el tiempo perfecto de בָּנוּ se refiere al edificio como uno que ya ha sido terminado hasta un punto determinado). El descender (יָרַד) de Yahvé no es el mismo aquí que en Ex. 19:20; 34:5; Num. 11:25; 12:5, el descender del cielo de algún símbolo visible de su presencia, sino que es una descripción antropomórfica de la intervención de Dios en las acciones del hombre, primeramente un «reconocimiento judicial de los hechos reales», y después, en el ver. 7, una condena judicial de castigo. La razón para el castigo es dada con la palabra, la sentencia que Yahvé pronuncia sobre el comienzo de su obra (ver. 6): «*He aquí el pueblo es uno* (עַם *lit*. unión, todo conectado, derivado de עמם, atar) *y todos éstos tienen un solo lenguaje; y han comenzado la obra* (la edificación de esta ciudad y torre) *y ahora* (cuando hayan terminado esta) *nada les hará desistir* (מִהֶם לֹא יִבָּצֵר, *lit*. privarles, evitarles) *de lo que han pensado hacer*» (יְזִמּוּ por יָזְמוּ derivada de זָמַם, véase cap. 9:19). Por el firme establecimiento de una unidad impía, la maldad y audacia de los hombres habría llevado a hechos temerarios. Pero Dios determinó, confundiendo su lenguaje, evitar que creciera el pecado por la asociación impía, y frustrar sus designios. «*Arriba*» (הָבָה «ir hacia», en irónica imitación de la misma expresión en los vers. 3 y 4), «*descendamos, y confundamos allí su lengua* (sobre el plural, véase cap. 1:26; נָבְלָה por נָבְלָה, Kal derivada de בָּלַל como יזמו en el ver. 6), *para que ninguno entienda el habla de su compañero*». La ejecución de este propósito divino se da en el ver. 8, en una descripción de sus consecuencias: «*Así los esparció Yahvé desde allí sobre la faz de toda la tierra, y dejaron de edificar la ciudad».* Sin embargo, no debemos concluir por esto, que las diferencias en el lenguaje fueron simplemente el resultado de la separación de varias tribus, y que las postreras surgieron por la discordia y la contienda; en tal caso la confusión de lenguas no habría sido nada más que «*disensio animorum, perquam factum sit, ut qui turrem struebant distracti sint in contraria studia et consilia* [... una discusión de los ánimos (espíritus), de manera que los que construían la torre, se enemistaron en deseos y pensamientos contrarios]» (Vitringa). Tal punto de vista no sólo hace violencia a las palabras «*para que ninguno entienda (discierna) la lengua (labio) de su compañero»,* sino que también está en desacuerdo con el objetivo de la narración. Cuando se declara, en primer lugar, que Dios decidió destruir la unidad de labios y palabras por una confusión de lenguas, y que después esparció a los hombres, este acto de juicio divino no puede entenderse de ninguna otra forma que no sea el hecho de que Dios los privó de la habilidad para comprenderse los unos a los otros, y de ese modo efectuó su dispersión. El evento en sí no puede haber consistido en un cambio de los órganos del habla, producido por la omnipotencia de Dios, con el cual los hablantes fueron convertidos en tartamudos ininteligibles para los otros. Esta opinión, sostenida por *Vitringa* y *Hofmann (Weiss. U. Erf.* I, p. 96) y *Feldh (Völkertafel,* p. 6), no es reconciliable con el texto, ni sostenible. Las diferencias que este evento hizo surgir, consistían no meramente en la variación del sonido, tales como los que podrían atribuirse a una diferencia en la formación en los órganos del habla (los labios o la lengua), sino que tenían una base mucho más profunda en la mente humana. Si el lenguaje es la expresión audible de las emociones, concepciones y pensamientos de la mente humana, la causa de la confusión o división de un lenguaje humano en diferentes dialectos nacionales debe buscarse en un efecto producido sobre la mente humana, por el cual, la unidad original de emoción, concepción, pensamiento y voluntad fue quebrantada. Esta unidad interna, indudablemente ya había sido interrumpida por el pecado, pero la interrupción aún no había alcanzado una ruptura perfecta. Esto sucedió antes que nada en el evento aquí descrito, a través de una directa manifestación de poder divino, la cual causó el entorpecimiento producido por el pecado en la unidad de la emoción, pensamiento y voluntad para producir una diversidad de lenguajes, y así, por medio de una cesación milagrosa del entendimiento mutuo, frus-

tró el acometido por el cual los hombres esperaban hacer imposible la dispersión y separación. No podemos decir más como explicación de este milagro, el cual está ante nosotros en la gran multiplicidad y variedad de lenguas, ya que incluso aquellas lenguas que están genealógicamente relacionadas, por ejemplo, las semitas e indo germánicas ya no fueron entendibles para la misma gente, aún en la edad primitiva, en tanto que otras son fundamentalmente diferentes entre sí, tanto que difícilmente permanece trazo alguno de su unidad original. Con la desaparición de la unidad, el idioma original único también se perdió, de modo que ni en el hebreo ni en cualquier otro lenguaje de la historia se ha preservado lo suficiente para capacitarnos a forzar la más mínima concepción de su carácter[64]. El lenguaje primitivo está extinto, sepultado en los materiales de los lenguajes de las naciones, para nuevamente surgir un día a la vida eterna en la forma glorificada de καιναὶ γλῶσσαι inteligible para todos los redimidos, cuando el pecado con sus consecuencias sea vencido y extinguido por el poder de la gracia. Un tipo y promesa de esta esperanza se dio en el don de lenguas con el derramamiento del Espíritu Santo sobre la iglesia el primer día cristiano de Pentecostés, cuando los apóstoles, llenos con el Espíritu Santo, hablaron en otras o nuevas lenguas de μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ [las maravillosas obras de Dios], de modo que los habitantes de toda nación bajo el cielo los entendieron en su propio idioma (Hech. 2:1-11).

Por la confusión de lenguas, la ciudad recibió el nombre de *Babel* (בָּבֶל confusión, contraída de בַּלְבֵּל que se deriva de בָּלַל cofundir, *Ewald*, §158c), de acuerdo a una dirección divina, aunque sin intención alguna por parte de aquellos que le dieron el nombre por primera vez, como memorial del juicio de Dios que sigue a todos los intentos impíos del poder del mundo[65]. Todavía permanecen ruinas considerables de esta ciudad, incluyendo los restos de una enorme torre, *Birs Nimrud*, que está considerada por los árabes como la torre de Babel que fue destruida por fuego del cielo, lo cual es considerado por la ciencia moderna como tradición correcta[66]. Con respecto a la fecha del evento, encontramos en 10:25 que la división de la raza humana ocurrió en los días de Peleg, quien nació cien años después del diluvio. En ciento cincuenta o ciento ochenta años, con una rápida sucesión de nacimientos, la descendencia de los tres hijos de Noé, quienes teniendo alrededor de cien años y estando casados en el tiempo del diluvio, podrían haberse convertido los suficiente numerosos como para erigir tal edificio. Si contamos, por ejemplo, sólo cuatro nacimientos de mujer y cuatro de varones como el promedio de cada matrimonio, puesto que es evidente por el cap. 11:12ss. que los niños nacían hasta la temprana edad de treinta o treinta y cinco años de los padres, la sexta generación habría nacido aproximadamente ciento cincuenta años después del diluvio, y la raza humana habría ascendido a un número de doce mil doscientos ochenta y ocho varones y un número similar de mujeres. Consecuentemente, habría por lo menos treinta mil habitantes del mundo en esta época.

V. HISTORIA DE SEM (capítulo 11:10-26)

Después de haber descrito la división de la familia que surgió de los tres hijos de Noé, y se convirtió en muchas naciones esparcidas sobre la tierra, hablando diferentes lenguajes, la narración retorna a Sem, y traza su descendencia en línea directa con Taré, el padre de Abraham. Los primeros cinco miembros de este linaje ya han sido descritos en la genealogía de los semitas; y en ese caso, el objetivo era destacar la conexión en la que todos los descendientes de Heber se mantenían. Se repiten aquí para demostrar la descendencia directa de los Tareítas a través de Peleg desde Sem, pero más especialmente para seguir el hilo cronológico de la línea familiar, el cual no se podría haber dado en el árbol genealógico sin perturbar la uniformidad de su plan. Por la declaración en el ver. 10 de que «*Sem, de edad de cien años, engendró a Arfaxad, dos años después del diluvio*», el dato cronológico, que ya había sido dado, de la edad de Noé cuando nacieron sus hijos (cap. 5:32) y en el comienzo del diluvio (cap. 9:28), y de acuerdo al cap. 7:11 el diluvio comenzó el segundo mes, o cerca del comienzo del año seiscientos de la vida de Noé, aunque se da el año 600 en el cap. 7:6 en números redondos, no es necesario asumir, como algunos lo hacen, para reconciliar la diferencia entre nuestro versículo y el cap. 5:32, que el número 500 en el cap. 5:32 es el redondeo del número 502. Por otro lado, no puede hacerse objeción a una suposición así. Las diferentes declaraciones pueden reconciliarse según Bengel fácilmente introduciendo el nacimiento de Sem al final del año quinientos de la vida de Noé, y el nacimiento de Arfaxad al final de los cien años de Sem; en dicho caso Sem habría tenido noventa y nueve años cuando comenzó el diluvio, y habría tenido los cien años cumplidos «dos años después del diluvio», es decir, al segundo año del comienzo del diluvio, cuando engendró a Arfaxad. En este caso, «los dos años después del diluvio» no son añadidos a la suma total de los datos cronológicos, pero son incluidos en esta. La tabla dada aquí forma,

---

64. La opinión de los rabinos y de los teólogos tardíos, de que el hebreo fue la primera lengua de la humanidad, ha sido generalmente abandonada a consecuencia de investigaciones filológicas modernas. El hecho de que los nombres bíblicos que nos han sido trasmitidos desde los primeros tiempos sean de extractos hebreos no prueba nada. Con el desarrollo gradual y el cambio del lenguaje, las tradiciones con sus nombres fueron volcadas al molde de los dialectos existentes, sin afectar la verdad de las tradiciones con ello. Porque como *Drechsler* ha dicho: «no hace diferencia el que yo diga que el hijo mayor de Adán tuvo un nombre correspondiente al nombre Caín derivado de קָנָה, o nombrar a Tesias de κτᾶσθαι; la verdad de la Torá, que se nos presenta con la tradición legada desde lo hijos de Noé a través de Sem, Abraham e Israel, no es una tradición verbal sino viva, no está en la letra sino en el Espíritu». Cf. mi comentario en *Hävernick, Einleitung* I,1, pp. 163ss.

65. El origen y el significado de este nombre no puede ser alcanzado por los siguientes análisis filológicos: Portal o casa de Bel (בב = בָּב o בית) o Babil, es decir portal de il o Santuario de il, ya que el nombre de la ciudad en los epígrafes asirios no presentan Bab-ilu, escritos también como Ba-bi-lu o Ba-bi-i-lu, o sea la deducción de Bab e il no está asegurada. Traducir Bab (Portal) como santuario es osado, mientras que la derivación de ἀπὸ τοῦ Βήλου en la etimología magn., y en las obras persas y nabateas, se basa en el mito de que Bel fue el fundador de la ciudad. Y como este mito está desprovisto de valor histórico, también lo está la leyenda de que la ciudad fue construida por Semiramis, la cual posiblemente tendrá tanta historia como base, de que esta medio mítica reina extendió y hermoseó la ciudad, del mismo modo que Nabucodonosor añadió a la ciudad una cuarta parte y una segunda fortaleza, y la fortificó fuertemente.

66. Entre los investigadores modernos se destaca sobre todo *Oppert* en *Birs Numrid*, quien demostró con bastante probabilidad la existencia del templo de Belus, mencionado por *Herodoto*, y la torre, vid. *Franz Kaulen*, *Die Sprachverwirrung zu Babel*, pp. 164ss. y *Jul. Oppert*, *Expédition scientifique*, pp. 200s. Pero esta suposición ha vuelto a tambalearse porque en algunos bloques de estas ruinas se encontró el nombre *Borsippa* sin que se demuestre que haya pertenecido a Babel como ciudad antigua de Babilonia. Las sagas extrabíblicas de *Polyhistor, Abideno* y otros acerca de la torre han sido reunidas por *M. v. Niedahr*, pp. 489s. En cuanto a la leyenda babilónica de la construcción de la torre, véase *G. Smith*, *Chald. Genes.*, pp. 120ss.

respecto a la cronología y material, la continuación de la presentada en el cap. 5, y difiere de esta sólo en forma, dando únicamente la longitud de la vida de los diferentes padres antes y después del nacimiento de sus hijos, sin sumar el número total de sus años como es el caso ahí, ya que esto es superfluo para propósitos cronológicos. Pero al comparar los datos cronológicos de ambas tablas, hallamos esta importante diferencia en la duración de la vida antes y después del diluvio; que los patriarcas después del diluvio vivían la mitad de años que los de antes como promedio, y que con Peleg, el promedio de vida fue reducido nuevamente a la mitad. En tanto que Noé con sus 950 años pertenecía enteramente al mundo antiguo, y Sem, que nació antes del diluvio, alcanzó la edad de 600 años, Arfaxad vivió sólo 438 años, Sala 433, y Heber 464; y nuevamente, con Peleg la duración de la vida cayó a 239 años, Reu también vivió 239 años, Serug 230, y Nacor no más de 148. Entonces, aquí vemos que las dos catástrofes, el diluvio y la separación de la raza humana en naciones, ejerció una poderosa influencia en acortar la duración de la vida; la primera alterando el clima de la tierra, la segunda cambiando los hábitos del hombre. Pero mientras la duración de la vida disminuía, los hijos nacían proporcionalmente a una edad más temprana. Sem engendró a su primer hijo cuando tenía cien años, Arfaxad a los treinta y cinco, Sala a sus treinta, y así sucesivamente Taré, que no tuvo hijos hasta que cumplió setenta años; consecuentemente, la raza humana, a pesar de su acortamiento de vida, se incrementó con suficiente rapidez para poblar la tierra aceleradamente después de su dispersión. Por lo tanto, no hay nada sorprendente en la circunstancia de que dondequiera que Abraham fue, encontró tribus, pueblos y reinos[67], aunque sólo habían pasado 365 años desde el diluvio, cuando consideramos que habría habido once generaciones, una tras otra, en esa época, y que, suponiendo que cada matrimonio hubiera sido bendecido con un promedio de ocho hijos (cuatro niñas y cuatro niños), la onceava generación contaría con 12.582.912 parejas, o 25.165.824 individuos. Y si contamos diez hijos como número promedio, la onceava generación contendría 146.484.375 parejas, o 292.968.750 individuos. En ninguno de los casos hemos incluido a las primeras generaciones como si aún viviesen, auque el incluirlos de ningún modo debería ser inconsiderado, ya que casi todos los patriarcas desde Sem hasta Taré estaban vivos en el tiempo de la emigración de Abraham. En el ver. 26 se cierra la genealogía, como la del cap. 5:32, con los nombres de tres hijos de Taré, de quienes se sostiene una importante relación con la subsiguiente historia: *Abraham* como el padre de la familia elegida, *Nacor* como el antepasado de Rebeca (compárese ver. 29 con cap. 22:20-23), y *Harán* como el padre de Lot (ver. 27).

Muchos consideran el periodo de 365 (o 367) años, el cual surge de la genealogía de los patriarcas desde Sem hasta la migración de Abram y Canaán, como muy breve, pensando en todo lo que sucede en este lapso. La división de idiomas y naciones —afirma *Köhler, Biblische Geschichte* I, pp. 83s.— sucedió en los días de Peleg. El término «días de Peleg» sólo puede interpretarse contrariamente a los días de su padre o los días de su hijo, el tiempo que pasó desde el nacimiento del hijo mayor de Peleg hasta que éste mismo se convirtió en padre. Según los cálculos del texto hebreo del Génesis (11:10s.) se estiman los años 131-163 después del diluvio o los años 236-204 antes de la migración de Abram a Canaán. El hecho de que a lo largo de 200 años ya se pudieron formar estados que el Génesis sitúa en los tiempos de Abram en Elam, Babilonia, Asiria, Egipto, e.o. no es precisamente imposible aunque tampoco tan probable como también que en ese tiempo se pudo haber llevado a cabo la destrucción de naciones enteras como las de los Anaquitas por medio de los Canaanitas. Asimismo no es tan probable que el comercio haya tenido un crecimiento tal que permitiera que el rey elamita Kedarlaomer tratara de alcanzar junto a sus aliados el dominio de la ciudad comercialmente importante en el extremo norte del mar rojo (Gen. 15:6s.). Si la cronología babilónica, asiria o egipcia puede presentar las pruebas de que entre la división de las naciones y el tiempo de Abram debiera haber un periodo más largo entonces los resultados de investigaciones científicas extrabíblicas no serán discutidas por la cronología del Génesis sino que habrá la posibilidad de aceptar que en la tradición presentada en el Génesis faltarían algunos eslabones de la secuencia generacional entre el diluvio y Abram. Aún afirmaría yo tales consecuencias sin mayores problemas siempre y cuando estas premisas fueran afirmadas y verdaderas. Pero qué tipo de sucesos se narran entre el diluvio y la migración de Abram de Caldea y qué tipo de organización estatal en los países de Elam, Babilonia, Asiria y Egipto en el tiempo de Abram? 1) En los días de Peleg el género humano aún unido construyó la ciudad de Babel así como una torre que debía alcanzar hasta el cielo a fin de no tener que esparcirse por la tierra. Fue un acontecimiento que produjo la confusión y división de lenguas así como el esparcimiento en la tierra. Este proceso se realizó a lo largo de los siglos (Gen. 11:1-9). Peleg es el quinto sucesor de Noé. De los tres hijos de Noé se contaron 16 hijos (Gen. 10:2.6.22), los cuales fundaron familias. Seguramente el número de hijas no fue menor. Si contamos con que cada una de las siguientes generaciones tuvo de promedio cinco hijos y cinco hijas, la descendencia de los tres hijos de Noé produjo en la cuarta generación, *i.e.* en los días de Peleg, 10.000 parejas o 20.000 personas a las cuales debemos sumar personas de las generaciones anteriores (unas 2.000 parejas o 4.000 personas). Pero entre 20.000 y 24.000 personas que vivían de la ganadería, la agricultura y la caza tenían que esparcirse de tal forma que tenía que surgir la idea de un probable esparcimiento por toda la tierra y por consiguiente el plan de construir una gran ciudad con una torre altísima, la cual podía ser vista de todas partes y que había de servir como señal distintiva de la ciudad. El objetivo era lograr la unidad del pueblo. 2) El reino que fundó Nimrod en las tierras de Sinear y que incluía las ciudades de Babel, Erej, Akkad y Calne y que se expandía hacia Asiria donde construyó Niniveh, Rechobot-Ir, Calah y Resen. Estas cuatro ciudades estaban situadas tan cerca la una de la otra que formaron la ciudad de Niniveh al convertirse Asiria en potencia mundial (Gen. 10:11-12). Si situamos la fundación de este reino en los años 120-100 antes de la migración de Abram, el género humano pudo haber crecido hasta 2 a 3,5 millones y construido ciudades similares a la de nuestro texto porque no debemos pensar que esas ciudades al principio eran muy grandes y pobladas. 3) La campaña militar de los cuatro reyes aliados de Sinear, Elam y Asiria para el control de los cinco reyes del valle de Sidim que se habían separado del rey elamita Amrafel, al cual habían rendido tributo durante 12 años (Gen. 14). A fin de prevenir alguna idea errada acerca de las dimensiones de estos reinos hay que considerar que Abram pudo vencer

67. Esto se puede observar a partir de los habitantes de Canaán en el tiempo de los patriarcas. Era tan escasa que Abraham, Isaac y Jacob podían moverse con sus manadas sin mayores problemas y nos permite deducirlo a partir del hecho que Abraham venció tan sólo con 318 siervos a los cuatro reyes de Sinear que habían vencido a los cinco reyes del valle de Sidim (Gen. 14).

con 318 siervos «con la ayuda de los príncipes pastorales», o sea, con un ejército de alrededor de mil personas a la fuerza bélica de esos cuatro reyes y tomar para sí todo el botín. Tampoco podemos afirmar que, por causa del avance de estos reyes hasta Ael-Paran en el desierto (14:6), el puerto de Elat (Deut. 2:8; 1 de R. 9:26) en ese tiempo haya sido un centro mercantil que querían poseer los reyes. Pero la suposición de que el Génesis presupone la extinción de pueblos enteros en el tiempo de Abram es errada. El Génesis no conoce a las Anaquitas como un pueblo sino como unas familias procedentes de Arba, de tamaño gigantesco, los cuales fueron exterminados por los israelitas cuando conquistaron la tierra de Canaán. Josué los venció en las montañas de Judá y los persiguió a los últimos restos hasta las ciudades de Gaza, Gat y Asdod (Jos. 11:21s.; 15:14; Jue. 1:20) tras lo cual desaparecieron de la historia. La extinción de los demás pueblos autóctonos de Palestina y Perea, los Refaín, Emim, Susin o Samsumim por medio de los emoritas cananeos y los amonitas (descendientes de Cor), así como de los Horitas en el monte de Seir por los descendientes de Esaú, los Edomitas y los Avitas en la costa filistea (Gen. 14:5; Deut. 2:20-23; 3:11-13) sucedió sobre todo durante la estadía de Israel en Egipto alrededor de 200 a 600 años después de la inmigración de Abraham a Canaán. Esto sucedió de tal forma que los Israelitas encontraron restos de estos pueblos al conquistar Canaán 1.050 años después del diluvio (Deut. 2:29; 3:1-11.13; Jos. 12:4; 17:5 y 13:3).

¿Y cuál es la situación con la cronología babilónica, asiria o egipcia? *M.V. Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels*, p. 271 comenta que «en ambas genealogías (*i.e.* la hebrea y la caldea) la historia principal empieza casi al mismo tiempo ya que la salida de Abraham de Harán es datada por la Biblia en 2140 a.C. y la primera dinastía histórica de los babilonios, la meda, entre 2250 y 2458 a.C. Tomando el último número podría afirmarse que el inicio de la dinastía meda empezó 50 años después del diluvio (según la cronología bíblica). Pero esta cifra se basa en una conjetura porque en el *Chronicon de Eusebio de Cesarea* el número de años de la tercera dinastía de Beroso se presentó en orden temporal pudiendo determinarse el décimo Saros después del diluvio de distinta manera (cf. *Niebuhr*, p. 257). La otra cifra (2250) puede combinarse con la cronología bíblica, con la condición de que la dinastía meda, que reinó 110 años antes de la migración de Abram desde Harán, no presente contradicciones con el Génesis. Pero esta fecha también se basa en los cálculos del esquema berosiano, el cual no es de fiar. La oscuridad que permanece sobre la cronología babilónica aún no ha sido aclarada por las nuevas investigaciones asiriológicas. Según *G. Smith* (*chaldäische Genesis*, pp. 24ss.) se data generalmente la conquista de Babilonia hecha por el rey asirio Tugultininip alrededor del año 1300 a.C. Antes de esto se asume un periodo de unos 250 años, durante el cual regía un pueblo desconocido (Beroso llama a éstos árabes), teniendo como rey a un tal Hammurabi. Antes de Hammurabi, cuyo reinado es fijado en 1550 a.C. y que no es antepuesto por otros asiriólogos, rigieron diferentes familias reales al mismo tiempo en las ciudades de Uf, Karrak, Larsa y Akakd cuyo reinado duró entre los años 2000 a 1550 a.C. Urukh, alrededor del año 2000 a.C. rey de Ur es el primero en poseer el título rey de Sumir y Akkad (Babilonia alta y baja). Hasta el año 2000 a.C. Babilonia existió por medio de reinados independientes, siendo el punto central la tierra de Akkad. La existencia de tales reinados antes del 2000 o aún antes de 2140 a.C., cuando Abram salía de Ur, es decir, 369 años después del diluvio, no está en contradicción con la cronología bíblica. Mucho menos aún el año de Uruk (2000 a.C.), el primer rey, para cuyo reinado se puede asumir la existencia de sufricientes monumentos.

En cambio para una cronología asiria no existen suficientes datos en las listas epinómicas que han sido encontradas y descifradas hasta ahora. Podemos reconstruir hasta el año 900 a.C. Las diferentes notas que presentan suposiciones acerca del tiempo después de 900 no presentan datos más allá de la segunda mitad del siglo XIII, alrededor de los años 1250-1280, a lo sumo hasta el año 1300 a.C. (cf. el estudio cronológico de *Schrader, die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1872, pp. 292ss.).

Tan sólo la cronología egipcia presentaría contradicciones irreparables con la cronología bíblica del texto masoreta, en caso de que las construcciones cronológicas de los egiptólogos modernos tuvieran una base firme. Así p. ej. el primer año del rey Menes (Mena), el fundador del reino egipcio, es datado por *Boeck* (*Manetho und die Hundsternperiode*, Berlin 1945), en el año 5702 a.C., es decir 545 años antes de la creación de Adán, mientras que *Brugsch* (*hist. d'Ègypte*) lo data en el año 4455 a.C., 297 años antes de la aparición de Adán. *Lepsius* (*Chronologie der Aegypter,* 1848) lo presenta en el año 1390 es decir 1390 años antes del diluvio y *Bunsen* en el año 3623, es decir 1.120 años antes del diluvio. Todas estas diferencias entre los científicos de no menos de 2.070 años, que se basan en las 30 dinastías reales egipcias presentadas por Manetho, no presentan precisamente la base perfecta para confiar en la exactitud de estas reconstrucciones cronológicas. La razón de tales divergencias se encuentra en la calidad de las fuentes. *Boeck* y *Brugsch* han asumido que las treinta dinastías de Manetho fueron subsiguientes. *Boeck* define el primer año de Menes como un año posteriormente establecido por medio de cálculos cíclicos, *Brugsch* en cambio asume la historicidad de la lista de Manteho aunque reconoce que existen errores en algunos números así como la coincidencia de algunas dinastías. Los demás cronólogos presentan la coincidencia de varias dinastías. Además del registro de Manetho, el cual sólo nos es transmitido en parte por *Julio el Africano* y por *Eusebio de Cesarea* en el *Cronicón armenio*, tenemos una lista en el papiro de Turín, es decir una lista de las dinastías egipcias escrita en escritura jerática en el siglo 14 a.C. Este papiro se encuentra en el museo de Turín y no está en buenas condiciones. Además se usaron como fuentes las notas de *Erastótenes* y *Apolodoro* acerca de los reyes de Egipto que fueron reunidos por Sincelo. En estos escritos se ha tratado de encontrar informaciones con ayuda de combinaciones racionales para encontrar una confirmación de los epígrafes jeroglíficos en los momumentos egipcios. La veracidad de los números que Manetho presenta para las diferentes dinastías y sus reyes se puede observar en el hecho de que Manetho mismo afirma que el reino existió bajo las 30 dinastías de reyes terrenales durante 3.555 años mientras que la suma de los años de regencia de todos los reyes es de 5.339 años. En los momumentos faltan las dinastías 13ª a 17ª, cuyo reinado debió haber abarcado por lo menos 511 años. Tanto en la lista de Abidós como en la de Sakkara los reyes de la 18ª dinastía siguen sin división a los reyes de la 12ª. Es difícil explicar la omisión de la dinastía de los Hicsos y de sus reyes partiendo del odio nacional de los egipcios para con los intrusos extranjeros. Más bien parece encontrarse el motivo en el hecho que los Hicsos, que tenían su capital en Tanis sólo regían sobre Menfis y el bajo Egipto, mientras que en Tebas y en el Egipto alto regían faraones locales que quizás sólo pagaban periódicamente tributo a los Hicsos. Esto se puede con-

cluir con cierta seguridad de las investigaciones de *Mariette-Bey*, quien demostró que los nombres propios egipcios antiguos de las personas del tiempo de la 12ª, en especial de la 11ª dinastía escritos en epitafios vuelven a aparecer al principio de la 18ª dinastía y que en ambos periodos de la historia de Egipto la forma y la decoración de los sarcófagos es la misma. *Brugsch, Geseniusch. Aeg.*, pp. 38s., ve en esto un misterio especial para cuya solución faltaron los medios necesarios. Además estas listas reales monumentales difieren enormemente tanto en los nombres como en los números. A partir de estos hechos el corresponsal inglés *D.W. Nash* concluyó, basandose tanto en la lista encontrada por *Mariette* en una tumba de Sakkara cerca de Menfis como en una lista encontrada por Dümichen en la pared de un templo de Osiris encontrado en la ciudad sagrada de Abidos en el alto Egipto en el Athenaeum («*Ausland*», 1864, pp. 1261s.). a) Los sabios historiadores de las escuelas de Tebas y Menfis habían elaborado en el siglo 14 a.C. una historia de Egipto en la cual presentaron el tiempo antes de la 12ª dinastía la saga y tradición que estaba en relación directa con una fabulada forma histórica. Probablemente el papiro de Turín es una compilación y la historia de Manetho un bosquejo o una ampliación de esta historia repleta de reyes míticos, dinastías divinas, legisladores fabulosos y conquistadores tradicionales. Pero estas compilaciones del siglo 14 a.C. no son un testimonio de la veracidad de la historia de Manetho más allá de aquel momento en el que todos presentan lo mismo, esto es la 12ª dinastía de Manetho. b) La historia de los reyes egipcios de la soberanía común de Tebas y Menfis se inicia con los reyes de la 12ª dinastía a la cual le sigue la 18ª. A partir de ese momento la historia egipcia fluyó claramente y los sacerdotes no tuvieron problemas para escribir los documentos históricos de los monarcas de su país. Después de ese periodo la masa de soberanos locales, de pequeños regentes de ciudades o jefes de diversas jerarquías presentaban un campo amplio en el cual cada uno podía, de acuerdo a su llamado, regir tal como le placía.

Aunque *Brugsch* no incluyó este dictamen en su nueva edición de *Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen*, Leipzig 1877, sí cambió de opinión en relación a la veracidad de la lista cronológica. En el prólogo (p. XI) afirma: «Deliberadamente le he prestado una atención secundaria al capítulo cronológico de la obra. A mi manera de ver hay muchísimo que investigar en este campo, siempre y cuando se trate del tiempo anterior a la 26ª dinastía. Los monumentos están desvalorizando cada vez más los numeros de Manetho». y en el capítulo sobre la cronología de la historia de los faraones dice en la p. 36: «Las investigaciones más exhaustivas a las que someten los especialistas las secuencias de los faraones y el orden cronológico de los casos reales confirmaron la irrefutable necesidad de asumir en la lista de Manetho reinados paralelos y simultáneos y así reducir considerablemente la duración de los 30 géneros reales. A partir de la 26ª dinastía se basa la cronología en afirmaciones que pueden ser corroboradas». La 26ª dinastía fue fundada por Psametikh I en el año 666 a.C. (*Brugsch, Gesch.*, p. 734). Si los números de Manetho no son fiables en cuanto a las dinastías tempranas y si estas dinastías tempranas eran gobiernos paralelos y simultáneos no nos es posible definir el tiempo de la fundación del reino egipcio por el semimítico rey Mena, basándonos en las mismas fuentes egipcias. El gobierno del primer Sethos (Mineptah I, Seti I) es datado por egiptólogos modernos en la mitad del siglo 14 (alrededor de 1350). Debido a que la lista de Sakkara presenta 75 antecedentes reales y la de Abidos sólo 52 a los que Seti I presenta ofrendas de difuntos y además de las 5 dinastías hicsas faltantes, cuyo reinado según Manetho, citado por *Josefo*, duró 511 años mientras que *Julio el Africano* presentaba 802, respectivamente 953 años, los reyes de la 7ª, 8ª, 9ª y 10ª dinastías que reinaron durante 436 años, fueron omitidos de la lista de Abidos, en parte porque reinaron al mismo tiempo que otros. Así no sólo se abrevian los sistemas cronológicos de los egiptólogos modernos entre 1.000 y 1.500 años sino que sus bases son conmocionadas de tal forma que de ellas no puede surgir una prueba para aceptar un mayor periodo entre la división de las naciones y el tiempo de Abram que el que se presenta en Gen. 11.

Tampoco se puede deducir esto a partir de la referencia que hace el Génesis acerca de Egipto. En su primer viaje a Egipto Abram se encuentra con un rey y con שָׂרִים, regentes de la región, quienes alaban la belleza de Sara ante Faraón (Gen. 12:14). Pero el relato no da la impresión de que el poder de Faraón fuera mayor al de Abimelec, el rey de los filiisteos en Gerar (Gen. 20). 200 años después, alrededor de 400 años después de la división de las naciones, en tiempos de José, se nos presenta un Egipto con un sistema avanzado de administración, con un sistema de funcionarios públicos y una clase sacerdotal de alto nivel social que presenta una sabiduíra secreta. A pesar de eso no se puede afirmar con certeza que la soberanía del faraón, al cual le interpretó José el sueño y que estableció a éste como virrey de su reino y le da como esposa a la hija del sumo sacerdote de Heliópolis, sobrepasara la región de Menfis, Tebas y el alto Egipto.

¿Quién quiere probar que Egipto se haya convertido a lo largo de 400 años en la potencia que encontramos en el tiempo de José, aún en el caso de que el actuar de José, en Egipto haya sucedido en la 12ª dinastía manetónica o durante el reinado de la primera dinastía tebana en Egipto? No nos es posible calcular el tiempo que pasó entre la construcción de las pirámides y la 12ª dinastía basándonos en los documentos actualmente conocidos. Por lo tanto no es posible esperar un esclarecimiento de la cronología egipcia con la cronología hebrea, ya sea en el periodo patriarcal o en el siguiente. Esto se debe a que entre los científicos todavía no está claro cuáles fueron los parámetros que Maneto usó en sus listados de las dinastías, si las compiló de listas reales o los compuso en los sistemas cíclico-cronológicos de otros pueblos, tal como lo trató de presentar *H.G. Pesch, Das chronologische System Manethos* en últimos tiempos.

VI. HISTORIA DE TARÉ (capítulo 11:27-25:11)

Capítulo 11:27-32. Familia de Taré

Los datos genealógicos en los vers. 27-32 preparan el camino para la historia de los patriarcas. El encabezado, אֵלֶּה תּוֹלְדֹת תֶּרַח [Éstas son las generaciones de Taré], pertenece no meramente a los vers. 27-32, sino a la totalidad del siguiente relato de Abraham, puesto que este corresponde a תּוֹלְדֹת [las generaciones] de Ismael y de Isaac en el cap. 25:12 y 19. De los tres hijos de Taré, que se mencionan nuevamente en el ver. 27 para completar el plan de las diferentes *Toledoth*, se dan tales avisos genealógicos porque son de importancia para la historia de Abraham y su familia. De acuerdo al plan regular de Génesis, el hecho de que Arán, el hijo menor de Taré, engendrara a Lot, se menciona antes que nada, porque Lot fue a Canaán con Abraham; y el hecho de que murió antes que su padre Taré, porque el eslabón que habría conectado a

Lot con su tierra natal fue roto como consecuencia de la muerte de su padre. «Antes que su padre», עַל פְּנֵי *lit*. sobre el rostro de su padre, así que él vio y sobrevivió a su muerte. אוּר כַּשְׂדִּים *Ur* de los caldeos no debe ser buscada en «*Ur nomine persicum castellum*» *de Ammian* (25,8), entre Hatra y Nisibis, cerca de Arrapachitis, ni en Oroi, en el armenio Urrhai, el antiguo nombre de *Edessa*, la moderna *Urfa*, ni siquiera en Mesopotamia, sino en Babilonia, donde, según los epígrafes cuneiformes correctamente leídos, quedaba la región Kaldi (Caldea). Probablemente puede ser identificada con las ruinas de Mugheir al sur de Babilonia en la costa occidental del Eufratres ya que este lugar se lee en los ideogramas fonéticos asirios Uruu (cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 383s.

Ver. 29. Abraham y Nacor tomaron esposas de su parentela. Abram se casó con Sarai, su media hermana (20:12), de quien se relata, en anticipación de lo que vendrá, que era esteril. Nacor se casó con Milca, la hija de su hermano Arán, quien le dio a luz a Betuel, el padre de Rebeca (22:22, 23). La razón por la que se menciona a Isca es dudosa. Para la noción rabínica, que Isca es otro nombre para Sarai, es irreconciliable con el cap. 20:12, donde Abram llama a Sarai su hermana, hija de su padre, pero no de su madre; por otro lado, la circunstancia de que Sarai es introducida en el ver. 31 meramente como la nuera de Taré, puede explicarse sobre las bases de que ella dejó Ur, no como su hija, sino como la mujer de su hijo Abraham. Una mejor hipótesis es la de *Ewald*, que Isca es mencionada porque era esposa de Lot; pero eso es pura conjetura. De acuerdo al ver. 31, Taré ya estaba preparado para abandonar Ur de los caldeos con Abram y Lot, y para mudarse a Canaán. En la frase וַיֵּצְאוּ אִתָּם [y salió con ellos], el sujeto no pueden ser los miembros de la familia que no se mencionan, tales como Nacor y sus hijos; aunque Nacor también debe haberse ido a Harán, puesto que en el cap. 24:10 es llamada la ciudad de Nacor. Porque si él los acompañó en esta ocasión, no hay razón perceptible por la que no debía ser mencionado con el resto. El nominativo para el verbo debe ser Taré y Abram, quienes fueron con Lot y Sarai; de modo que aunque Taré es designado como la cabeza, Abram debe haber tomado una parte activa en el traslado, o la decisión de marcharse. No obstante, esto no necesita la conclusión de que ya había sido llamado por Dios en Ur. Ni el cap. 15:7 requiere tal aseveración. Porque no se declara allí que Dios llamó a Abraham en Ur, sino sólo que lo sacó. Pero el simple hecho de mudar de Ur también podría llamarse un sacar fuera, como una obra de superintendencia y dirección divina, sin un llamado especial de Dios. Fue en Harán que Abram recibió por primera vez el llamado divino de ir a Canaán (12:1-4), cuado él dejó no sólo su país y su parentela, sino también la casa de su padre. Taré no llevó a cabo su intención de proceder a Canaán, sino que permaneció en Harán, en su tierra natal Mesopotamia, probablemente porque encontró allí lo que iba a buscar en la tierra de Canaán. Harán, más apropiadamente Carán, חָרָן es un lugar al noroeste de Mesopotamia, cuyas ruinas aún se pueden ver a un día de viaje al sur de Edessa (Gr. Κάῤῥαι, Lat. *Carroe*), donde Crassus cayó cuando fue derrotado por los partos. Fue un asentamiento principal de los sabeos, quienes tenían un templo allí dedicado a la luna, cuyo origen trazan hasta el tiempo de Abraham. Taré murió allí a la edad de doscientos cinco años, o sesenta años después de que Abraham partió para Canaán; porque, de acuerdo al ver. 26, Taré tenía setenta años cuando nació Abraham, y Abraham tenía setenta y cinco cuando llegó a Canaán. Por lo tanto, cuando Esteban (Hch. 7:4) situó la ida de Abram hacia Canaán μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ [después de la muerte de su padre], meramente infirió esto por el hecho de que el llamado de Abram (cap. 12) no fue mencionado hasta la muerte de Taré, tomando el orden de la narración como el orden de los eventos; cuando, de acuerdo al plan de Génesis, la muerte de Taré es introducida aquí porque Abram no volvió a encontrarse con su padre después de irse de Harán, y consecuentemente no había nada más que debía ser revelado con respecto a él.

Carácter de la historia patriarcal

La dispersión de los descendientes de los hijos de Noé, que ahora se habían convertido en numerosas familias, fue necesariamente seguida, por un lado, por el surgimiento de una variedad de naciones, difiriendo en lenguaje, modales y costumbres, y haciéndose más y más extrañas las unas de las otras; y por otro lado, por la expansión de los gérmenes de la idolatría, contenidos en las diferentes actitudes de estas naciones con respecto a Dios, en las religiones politeístas del paganismo, en las que la gloria del Dios inmortal fue cambiada a la semejanza de imagen de hombre mortal, y de aves, y de animales cuadrúpedos, y de reptiles (Rom. 1:23 comparado con Sabiduría caps. 13-15). Por lo tanto, si Dios cumplía su promesa de no destruir más la tierra con la maldición de la destrucción de todo ser viviente por causa del pecado del hombre (cap. 8:21,22), y evitaba que, la corrupción moral que obra la muerte, barriera todo delante de ella, sería necesario que a lado de estas naciones formadas por sí solas, se formara una nación para Él, para ser el recipiente y preservador de su salvación, y en oposición a los reinos emergentes del mundo, debería establecer un reino para la viviente y salvífica comunión del hombre con Él. El fundamento para esto fue colocado por Dios en el llamado y separación de Abram de su pueblo y su país para hacerlo, mediante guía especial, el padre de una nación de la cual procedería la salvación del mundo. Con la elección de Abram, la revelación de Dios al hombre asumió un carácter selecto, puesto que Dios se manifestó de ahí en adelante a Abram y su posteridad solamente, como el autor de la salvación y la guía hacia la verdadera vida; en tanto que otras naciones fueron abandonadas a seguir su propio curso, de acuerdo a los poderes que les habían sido conferidos, para que lo aprendieran a su manera; y sin comunión con el Dios viviente, era imposible hallar paz para el alma y las verdaderas bendiciones de la vida (comp. Hechos 17:27). Pero esta exclusividad contenía desde el principio, el germen del universalismo. Abram fue llamado para que por él fueran benditas todas las naciones de la tierra (cap. 12:1-3). De modo que la nueva forma que asumió la dirección divina de la raza humana con el llamamiento de Abram, estaba conectada con el desarrollo general del mundo, por un lado, por el hecho de que Abraham pertenecía a la familia de Sem, a quien Yahvé había bendecido, y por el otro, por no haber sido llamado solo, sino como hombre casado con su esposa. Pero en tanto que se considera bajo esta luz, la continuidad de la revelación divina queda garantizada del mismo modo que el plan del desarrollo humano, establecido en la creación misma; el llamado de Abraham introdujo tanto el comienzo de un nuevo periodo, que para llevar a cabo los designios de Dios, tuvieron que ser renovados sus mismos fundamentos. Aunque por ejemplo, el conocimiento y adoración del Dios verdadero había sido preservado en las familias de Sem en una forma más pura que entre el resto de los descendientes de Noé, incluso en la

casa de Taré, la adoración estaba corrompida por la idolatría (Josué 24:2,3); y aunque Abram sería el padre de las naciones que Dios estaba a punto de formar, no obstante su mujer era estéril, y por lo tanto, de un modo natural, no podría esperarse que surgiera una nueva familia de él.

Por lo tanto, como un nuevo comienzo, la historia patriarcal asumió la forma de la historia familiar, en la cual la gracia de Dios preparó el terreno para la formación de Israel. Porque la nación tendría que crecer de la familia, y en la vida de los patriarcas debía determinarse su carácter y anunciarse su desarrollo. Esta historia antigua está formada por tres fases, tales fases son indicadas por los tres patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob, y que en los hijos de Jacob fue expandida la unidad de la familia elegida en los doce padres inmediatos de la nación. En el número triple de los patriarcas, la elección divina de la nación por un lado, y la completa formación del carácter y la dirección de la vida de Israel por el otro, debían alcanzar su máxima manifestación. Estas dos características eran los puntos centrales sobre los que debía volcarse toda la revelación divina hecha a los patriarcas y toda la dirección que recibieron. La revelación consistía casi exclusivamente en promesas; y en tanto que estas promesas se cumplían en las vidas de los patriarcas, los cumplimientos en sí eran predicciones y promesas del último y pleno cumplimiento, reservado para un distante, o para el más remoto futuro. Y la dirección otorgada tenía como objetivo el hacer surgir la fe en respuesta a la promesa, la cual se mantiene en medio de todos los cambios de esta vida terrenal. «Una fe que se mantenía apegada a la palabra de la promesa, y sobre la fuerza de esa palabra dejaba lo visible y presente por lo invisible y futuro, era la característica principal de los patriarcas» (*Delitzsch*). Abram manifestó y sostuvo esta fe mediante grandes sacrificios, teniendo paciencia, y negándose a sí mismo en una obediencia tal que con ella llegó a ser el padre de los creyentes (πατὴρ πάντων τῶν πιστευόντων, Rom. 4:11). Isaac también fue fuerte en paciencia y esperanza; y Jacob luchó, en fe, en medio de dolorosas circunstancias de diversas clases, hasta que se hubo asegurado la bendición de la promesa. «Abram fue un hombre de fe que obra; Isaac, de fe que perdura; Jacob, de fe que lucha» (*Baumgarten*). Así, caminando por fe, los patriarcas fueron tipos de fe para todas las familias que surgirían de ellos, y ser bendecidas por medio de ellos, y ancestros de una nación que Dios había decidido formar de acuerdo a la elección de su gracia. Porque la elección de Dios no estaba restringida a la separación de Abram de la familia de Sem, para ser el padre de la nación que estaba destinada a ser el vehículo de salvación; también se manifestó en la exclusión de Ismael, a quien Abram había engendrado por voluntad del hombre, a través de Agar, la sierva de su esposa, con el propósito de asegurar la simiente prometida, y en la nueva vida impartida a la matriz de la estéril Sarai, y su consecuente concepción y nacimiento de Isaac, el hijo de la promesa. Y por último, esto se aclaró aún más notoriamente en los hijos gemelos nacidos de Rebeca a Isaac, de los cuales el primer nacido, Esaú, fue rechazado, y el más joven, Jacob, fue elegido para ser el heredero de la promesa; y esta elección, la cual fue anunciada antes de su nacimiento, fue mantenida a pesar de los planes de Isaac, de modo que Jacob, y no Esaú, recibió la bendición de la promesa.

Todo esto ocurrió como ejemplo para generaciones futuras, para que Israel supiera y grabara en su corazón el hecho de que los descendientes de Abram en la carne no hacen al hombre hijo de Dios, sino que sólo son hijos de Dios aquellos que se afianzan a la promesa por la fe, y andan en los pasos de la fe de su padre (Rom. 9:6-13).

Si fijamos nuestros ojos en el método de la revelación divina, hallamos un nuevo comienzo a este respecto, que tan pronto como Abram es llamado, leemos de la *aparición* de Dios. Es verdad que desde el principio, Dios se había manifestado visiblemente al hombre; pero en el tiempo antiguo no leemos nada de apariciones, porque antes del diluvio Dios no había apartado su presencia de la tierra. Incluso a Noé se le reveló antes del diluvio como uno que estaba presente en la tierra. Pero cuando hubo establecido un pacto con él después del diluvio, y con ello asegurado la continuidad de la tierra y de la raza humana, cesó la manifestación directa, por cuanto Dios apartó su presencia visible del mundo; de modo que el juicio sobre la torre de Babel calló del cielo, e incluso el llamado de Abram en su casa en Harán fue realizado por medio de su palabra, es decir, sin duda, por medio de una instrucción interna. Pero tan pronto como Abram se hubo marchado a Canaán en obediencia al llamado de Dios, Yahvé se le *apareció* ahí (cap. 12:7). Estas apariciones, que se repitieron constantemente desde ese tiempo en adelante, deben haber tenido lugar desde el cielo; por cuanto leemos que Yahvé, después de hablar con Abram y los otros patriarcas, וַיֵּלֶךְ [se apartaba], se iba (cap. 18:33), o וַיַּעַל [ascendía] (caps. 17:22; 35:13); y los patriarcas lo vieron, algunas veces despiertos, en forma discernible para los sentidos del cuerpo, algunas veces en visiones, en un estado de éxtasis mental, y en otras ocasiones en la forma de un sueño (cap. 28:12ss.). Sobre la forma en que Dios apareció la mayoría de los casos no se relata nada. Pero en el cap. 18:1ss. se declara que tres hombres vinieron a Abram, uno de ellos es presentado como Yahvé, en tanto que los otros dos son llamados ángeles (cap. 19:1). Además de esto, frecuentemente leemos de la aparición del מַלְאַךְ יְהוָה [ángel de Yahvé] (16:7, 22:11, etc.), o de הָאֱלֹהִים [Elohim], y el מלאך אלהים [ángel de Elohim] caps. 21:17; 31:11, etc.), los cuales se repiten a través de todo el Antiguo Testamento, e incluso ocurre, aunque sólo en visión, en el caso del profeta Zacarías. Las apariciones del ángel de Yahvé (o Elohim) no pueden haber sido esencialmente diferentes de las de Yahvé (o Elohim) mismo; porque Jacob describe la aparición de Yahvé en Betel (cap. 28:13ss.) como una aparición de «el ángel de Elohim», y de «el Dios de Betel» (cap. 31:11,13); y en su bendición sobre los hijos de José (cap. 48:15,16), «el Dios (אלהים) en cuya presencia anduvieron mis padres Abram y Isaac, el Dios (אלהים) que me mantiene desde que yo soy hasta este día, el מלאך *[ángel]* que me liberta de todo mal, bendiga a estos jóvenes», el pone al ángel de Dios en una perfecta igualdad con Dios, no sólo considerándolo el Ser con quien está en deuda por protegerlo toda su vida, sino pidiendo de Él una bendición sobre sus descendientes.

Por lo tanto surge la cuestión si *el ángel de Yahvé, o de Dios*, era Dios mismo en una fase particular de su manifestación, o un ángel creado a quien Dios usó como el órgano de su revelación[68]. La primera parece ser para no-

68. En la antigua sinagoga judía el ángel de Yahvé era considerado como la Shequina, la morada de Dios en el mundo, el único mediador entre Dios y el mundo, quien lleva en la teología judía el nombre de Metatron (*Hengstenberg, Christol*. III,2, pp. 78s.). La iglesia primitiva lo consideraba como el hijo de Dios, el Logos, la segunda persona de la Deidad; y sólo unos cuantos de los padres, tales como Agustín de Hipona y Jerónimo, lo consideraban un ángel creado (véase *Hengstenberg, Christol*. III, app.). Este punto de vista fue adoptado por muchos teólogos romanos, por los socianistas, arminianos y otros, y ha sido defendida recientemente por *Hofmann* (*Weissagung und Erfüllung* I, pp. 127ss. y *Schriftbeweis* I, pp. 174ss. y 378ss.), a quien *Delitzsch* (*Comm. zur Gene*sis), *Kurtz* (*Geschichte des Alten Bundes* I, pp. 144s.) y otros siguen. Pero la opinión de la iglesia primitiva ha sido vindicada más completamente por *Hengstenberg* (*Christol*. I, pp. 124ss. y III,2, pp. 31ss.).

sotros la única perspectiva bíblica. Porque la unidad esencial del Ángel de Yahvé con Yahvé mismo se deduce indisputablemente de los hechos siguientes. En primer lugar, el Ángel de Yahvé se identifica con Yahvé y Elohim, atribuyéndose a sí mismo atributos divinos y realizando obras divinas, por ejemplo el cap. 22:12, «porque ahora sé que temes a Dios, por cuanto no me rehusaste a tu hijo, tu único» (has estado dispuesto a ofrecerlo a Dios como un sacrificio quemado); nuevamente (a Agar) cap. 16:10, «Multiplicaré tanto tu descendencia, que no podrá ser contada a causa de la multitud»; cap. 21, «lo haré una gran nación», las mismas palabras utilizadas por Elohim en el cap. 17:20 con referencia a Ismael, y por Yahvé en el caps. 13:16; 15:4,5, con referencia a Isaac; también Ex. 3:6ss., «Yo soy el Dios de tu padre, Dios de Abram, Dios de Isaac, y Dios de Jacob... bien he visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y he oído su clamor... y he descendido para librarlos» (comp. Jueces 2:1). Además de esto, Él realiza milagros, consumiendo con fuego la ofrenda (מִנְחָה) puesta ante Él por Gedeón, y el sacrificio (עֹלָה) preparado por Manoa, y ascendiendo al cielo en la flama de la ofrenda quemada (Jueces 6:21; 13:19,20). En segundo lugar, el Ángel de Dios fue reconocido como Dios por aquellos a quienes apareció, por un lado dirigiéndose a Él como אֲדֹנָי [Adonai] (Dios el Señor, Jueces 6:15), declarando haber visto a Dios, y temiendo que deben morir (cap. 15:13; Ex. 3:6; Jueces 6:22,23; 13:22), y por otro lado, dándole honor divino, ofreciendo sacrificios que Él aceptó, y adorándolo (Jueces 6:20; 13:19,20, comparado con 2:5). Se ha tratado de quitar la fuerza probatoria de estos hechos por la aseveración de que el embajador representa perfectamente a la persona que envía; y se deduce evidencia de esto no sólo por la literatura griega, sino también por el Antiguo Testamento, donde los llamados de los profetas a menudo se deslizan imperceptiblemente en las palabras de Yahvé, de quien son instrumentos. Pero incluso si en el cap. 12:16, donde el juramento del Ángel de Yahvé está acompañado por las palabras נְאֻם יהוה [dice el Señor], y las palabras y hechos del Ángel de Dios en otros casos, puedan ser explicados de este modo, un ángel creado, enviado por Dios, nunca podría decir: «Yo soy el Dios de Abram, Isaac y Jacob», o por la aceptación de sacrificios y adoración, alentar la presentación de honores divinos a él. Cuan irreconciliable es este hecho con la opinión de que el Ángel de Yahvé era un ángel creado, se demuestra concluyentemente en Apo. 22:9, lo cual, generalmente se considera que se corresponde perfectamente con el relato del Ángel de Yahvé del Antiguo Testamento. El ángel de Dios, que demuestra al visionario sagrado la Jerusalén celestial, y que debe decir: «he aquí, vengo pronto» (ver. 7), y «Yo soy el Alfa y la Omega» (ver. 13), rechaza de manera decidida la adoración que Juan está a punto de rendirle, y exclama: «yo soy consiervo tuyo. Adora a Dios». *En tercer lugar*, el Ángel de Yahvé es identificado como Yahvé por los mismos escritores sagrados, quienes llaman al Ángel sin la más mínima reserva Yahvé (Ex. 3:2 y 4, Jueces 6:12 y 14-16, pero especialmente Ex. 14:9, donde el Ángel de Yahvé va delante de la hueste de Israel, del mismo modo que lo hace Yahvé en Ex. 13:21). Por otro lado, surge la objeción de que ἄγγελος κυρίου en el Nuevo Testamento, que se ha confesado ser la interpretación griega de מלאך יהוה, siempre es un ángel creado, y por esa razón no puede ser el Logos no creado o Hijo de Dios, ya que el último no podría haber anunciado su propio nacimiento a los pastores en Belén. Pero esta importante diferencia ha sido pasada por alto: que de acuerdo al uso griego, ἄγγελος κυρίου hace referencia a (cualquier) ángel del Señor, en tanto que de acuerdo a las reglas del lenguaje hebreo מַלְאַךְ יְהוָה significa el ángel del Señor (cf. *Ewald*, §290d); que en el Nuevo Testamento el ángel que aparece siempre se describe como ἄγγελος κυρίου sin el artículo, y el artículo definido sólo se introduce en el curso más avanzado de la narración para denotar al ángel cuya apariencia ya ha sido mencionada, en tanto que en el Antiguo Testamento es siempre «*el* ángel de Yahvé» quien aparece, y siempre que se hace referencia a la aparición de un ángel creado, es introducido antes que nada como «*un* ángel» (véase 1 de Reyes 19:5,7)[69]. Al mismo tiempo, no se deduce por el uso de la expresión מלאך יהוה, que el (particular) ángel de Yahvé fuera esencialmente uno con Dios, o que מלאך יהוה siempre tenga el mismo significado; porque en Mal. 2:7 el sacerdote es llamado מלאך יהוה, el mensajero del Señor. Quién fue el mensajero o ángel de Yahvé, debe determinarse en cada ejemplo de modo particular por el contexto; y donde el contexto no establece criterio, debe mantenerse sin decidir. Consecuentemente, pasajes como el Sal. 34:8; 35:5,6, etc., donde el ángel de Yahvé no se describe de manera particular, o Num. 20:16, donde el término general *ángel* se emplea intencionadamente, o Hechos 7:30, Gal. 3:19, y Heb. 2:2, donde las palabras son generales e indefinidas, no establecen evidencia que el ángel de Yahvé, quien se proclamó a sí mismo en su aparición como uno con Dios, en realidad no fuera igual a Dios, a menos que adoptemos como regla para interpretar las Escrituras el principio invertido de que las claras y definidas declaraciones deben ser explicadas por aquellas que son indefinidas y oscuras.

Al intentar determinar ahora la conexión entre la aparición del מלאך יהוה (o אלהים) y la aparición del mismo Yahvé o Elohim, y fijar el significado preciso de la expresión *Maleach Yahvé,* no podemos hacer uso, como recientes oponentes al punto de vista de la iglesia primitiva han hecho, de la manifestación de Dios en Gen. 18 y 19, y la alusión al gran príncipe Miguel en Dan. 10:13,21; 12:1; sólo porque ni la aparición de Yahvé en el primer ejemplo, ni en la del arcángel Miguel en el último, es representada como una aparición del Ángel de Yahvé. Debemos confinarnos a los pasajes en los que realmente se hace referencia al מלאך יהוה. Antes de todo, examinaremos estos para obtener una clara concepción de la forma en que apareció el Ángel de Yahvé. Gen. 16, donde se menciona por primera vez, no contiene una declaración distintiva con respecto a su forma, sino que en su totalidad produce la impresión de que se apareció a Agar en una forma humana, o de forma que se asemejaba al hombre; puesto que no fue hasta después de su partida que ella infirió de sus palabras que Yahvé había hablado con ella. Él vino en la misma forma a Gedeón, y se sentó debajo de la encina que está en Ofra con un báculo en su mano (Jueces 6:11 y 21); también a la esposa de Manoa, porque ella lo consideró como un hombre de Dios, un profeta cuya apariencia era como la del Ángel de Yahvé (Jueces 13:6); y por último al mismo Manoa, quien no lo reconoció al principio, pero después descubrió, por el milagro que realizó antes sus ojos, y por su milagrosa ascensión en la flama del altar, que él era el Ángel de

69. La fuerza de esta diferencia presentada por C.F.A. Kahnis, *De angelo Domini diatribe*, Leipzig 1858, no puede ser dejada a un lado por la objeción de que los escritores del Nuevo Testamento siguen el uso de la LXX, donde מלאך יהוה es traducido como ἄγγελος κυρίου. Porque ni en el Nuevo Testamento ni en la versión alejandrina del Antiguo es ἄγγελος κυρίου utilizado como nombre propio; es un simple vocativo, como se hace visible por el hecho de que en cada ejemplo, en que se hace mayor referencia a un ángel que ha aparecido, es llamado ὁ ἄγγελος con o sin κυρίου. Todo lo que la interpretación de la septuaginta demuestra, es que los traductores suponían que מלאך יהוה era un ángel creado; pero esto, en modo alguno concluye que su suposición sea correcta.

Yahvé (vers. 9-20). En otros casos él se reveló sólo llamando o hablando desde el cielo, sin que aquellos que lo oían percibieran alguna forma: a Agar en Gen. 21:17ss., y a Abram en el cap. 22:11. Por otro lado, él apareció a Moisés (Ex. 3:2) en una llama de fuego, hablándole desde una zarza ardiente, y al pueblo de Israel en una columna de humo y fuego (Ex. 14:19, en comparación con 13:21), sin forma alguna de ángel que fuera visible en alguno de los casos. A Balaam se le apareció en forma humana o angélica, con una espada desenvainada en su mano (Num. 22:22, 23). David lo vio junto a la era de Ornán, estaba entre el cielo y la tierra, con la espada desenvainada en su mano y extendida contra Jerusalén (1 de Crón. 21:16), y se apareció a Zacarías en una visión como jinete de un caballo rojo (Zac. 1:9ss.). Por estas variantes formas de apariencia, es evidente que la opinión de que el Ángel del Señor era un ángel real, una manifestación divina, «no disfrazado de ángel, sino con la apariencia real de un ángel», no armoniza con todas las declaraciones de la Biblia. La forma del Ángel de Yahvé, discernible por los sentidos, variaba de acuerdo al propósito de la aparición; y aparte de Gen. 21:17 y 22:11, tenemos pruebas suficientes de que no fue una aparición angélica real, o la aparición de un ángel creado, en el hecho de que en dos ejemplos no era un ángel, sino una llama de fuego y una nube resplandeciente, la cual formó el sustrato terrenal de la revelación de Dios en el יהוה מלאך (Ex. 3:2; 14:19), a menos que consideremos fenómenos naturales como ángeles, sin ningún respaldo bíblico para hacerlo así[70]. Este sustrato terrenal de la manifestación del יהוה מלאך es perfectamente suficiente para establecer la conclusión de que el Ángel de Yahvé fue sólo una forma peculiar en la que apareció el mismo Yahvé, la cual difería de las manifestaciones de Dios, descritas como apariciones de Yahvé simplemente en esto: que en «el Ángel de Yahvé», Dios o Yahvé se reveló a sí mismo en un modo que fuera más fácilmente discernible por los sentidos humanos, y exhibió bajo un disfraz de significado simbólico el particular diseño de cada manifestación. En las apariciones de Yahvé, no se hace referencia a ninguna forma visible para el ojo, a menos que fueran por medio de una visión o sueño, exceptuando un ejemplo (Gen. 18), donde Yahvé y dos ángeles vienen a Abram en forma de tres hombres, y son atendidos por él, una forma de aparición perfectamente semejante a las apariciones del Ángel de Yahvé, pero que no son descritas por el autor porque en este caso Yahvé no aparece solo, sino en compañía de dos ángeles, para que יהוה מלאך no fuera considerado como un ángel creado.

Pero aunque esencialmente no había diferencia, sino sólo una formal, entre la aparición de Yahvé y la del Ángel de Yahvé, la distinción entre Yahvé y el Ángel de Yahvé señala hacia una distinción en la naturaleza divina, a la cual incluso el Antiguo Testamento contiene varias alusiones obvias. El mismo nombre indica tal diferencia. יהוה מלאך (de לָאַךְ trabajar, de la cual proviene מְלָאכָה el trabajo, *obra*, y מַלְאָךְ, *lit*. a través de quien se ejecuta una obra, pero en el uso ordinario se restringe a la idea de un mensajero) indica a la persona por la que Dios obra y aparece. Además de estos pasajes que representan «al Ángel de Yahvé» como uno con Yahvé, hay otros en los que el Ángel se distingue de Yahvé; cuando Él da énfasis a un juramento por sí mismo como un juramento de Yahvé, añadiendo: נְאֻם יהוה [dice Yahvé] (Gen. 22:16); cuando saluda a Gedeón con las palabras: «Yahvé esté contigo varón esforzado y valiente» (Jueces 6:12); cuando dice a Manoa: «Aunque me detengas, no comeré de tu pan; mas si quieres hacer holocausto, ofrécelo a Yahvé» (Jueces 13:16); o cuando ora en Zac. 1:12, «oh Yahvé de los ejércitos, ¿hasta cuándo no tendrás piedad de Jerusalén?» (Compare también Gen. 19:24, donde se distingue a Yahvé de Yahvé). Del mismo modo que en estos pasajes el Ángel de Yahvé se distingue personalmente de Yahvé, hay otros en los que se marca una diferencia entre la revelación propia de un lado de la naturaleza, visible al hombre, y un lado oculto, invisible para el hombre, entre el Dios que se revela y se oculta. Así, por ejemplo, no sólo declara Yahvé respecto al Ángel que envía ante Israel en la columna de humo y fuego: «porque mi nombre está en él», él revela mi naturaleza (Ex. 23:21), sino también le llama פָּנַי, «mi rostro» (34:14); y en respuesta a la petición de Moisés para ver su gloria, Él dice: «no podrás ver mi rostro, porque ningún hombre me verá y vivirá», y entonces hace que su gloria pase ante Moisés de tal modo que él sólo ve su espalda (אֲחֹרָיו), pero no su rostro (פָּנָיו 33:18-23). Sobre la fuerza de estas expresiones, aquel en quien Yahvé se manifestó a su pueblo como el Salvador es llamado en Isaias 63:9 מַלְאַךְ פָּנָיו [el ángel de su faz] y toda la guía y protección de Israel se adscribe a él. De acuerdo a esto esto, Malaquías, el último profeta del Antiguo Testamento, proclama a la gente que espera la manifestación de Yahvé, es decir, la aparición del Mesías predicho por profetas precedentes, que el Señor (הָאָדוֹן, Dios), el Ángel del pacto (מלאך הברית), vendrá a su templo (3:1). Este «Ángel del pacto», o «Ángel de su faz», ha aparecido en Cristo. Por lo tanto, el Ángel de Yahvé no fue otro que el Logos, el cual no sólo estaba πρὸς τὸν θεόν [con Dios], sino que era θεός [Dios], y en Jesucristo se hizo carne y vino εἰς τὰ ἴδια [a los suyos] (Jn. 1:1,2,11); el Hijo unigénito de Dios, que fue enviado por el Padre, oró al padre (Jn. 17), y que incluso es llamado «el apóstol», ὁ ἀπόστολος, en Heb. 3:1. Por todo esto, es suficientemente obvio que ni el título Ángel o Mensajero de Yahvé, ni el hecho de que el Ángel de Yahvé oró a Yahvé de los ejércitos, presente evidencia contra su esencial unidad con Yahvé. La cual se desvela con perfecta claridad en el Nuevo Testamento, por medio de la encarnación del Hijo de Dios, aún velada en el Antiguo Testamento de acuerdo a la sabiduría demostrada en el ejercicio divino. La diferencia entre Yahvé y el Ángel de Yahvé, generalmente se oculta detrás de la unidad de los dos, y en su mayoría se hace referencia a Yahvé como el que eligió a Israel como su nación y reino, y quien se revelará a sí mismo en un tiempo futuro, con toda su gloria; de modo que en el Nuevo Testamento, casi todas las manifestaciones de Yahvé en el Antiguo pacto se refieren a Cristo, y se consideran como cumplidas por medio de Él[71].

70. El único pasaje que podría exponerse para sostener esto, el Sal. 104:4, no prueba que Dios haga objetos naturales como el aire y el fuego en formas en las que aparezcan espíritus celestiales, o que Él produzca espíritus de ellos. Aunque interpretásemos este pasaje, con Delitzsch, «haciendo a sus mensajeros de aires, a sus siervos de llamas de fuego», la alusión, como Delitzsch mismo lo observa, no es con relación a la creación de ángeles, ni puede significar que Dios da aire y fuego a sus ángeles como material para su apariencia y su incorporación. Porque עָשָׂה construido con un acusativo doble, el segundo de los cuales expresa la materia *ex qua*, nunca se halla en este sentido, ni siquiera en 2 de Crón. 4:18-22. Porque la mayor parte de los utensilios del templo, sumados en este pasaje, de los cuales se dice que Salomón hizo con oro, estaban compuestos de oro puro; y si algunas cosas estaban meramente cubiertas con oro, el autor podría haber aplicado fácilmente la misma expresión a esto, porque ya había dado un relato más minucioso de su construcción (p. ej. cap. 3:7). Pero no creemos que esta interpretación del Salmo esté de acuerdo con el contexto, ni asentimos a la aseveración de que עשה con un acusativo doble, en el sentido de convertir algo en algo, no es gramático. Cf. Gen. 6:14 y Sal. 100:3.

71. Esto no es una mera acomodación de la Escritura, sino la correcta interpretación de los oscuros indicios del Antiguo Testamen-

Capítulo 12. Llamamiento de Abram, su partida a Canaán y viaje a Egipto

La vida de Abraham, desde su llamado hasta su muerte, consiste en cuatro etapas, el comienzo de cada una de ellas está marcado por una revelación divina de suficiente importancia para constituir una época distinta. La primera etapa (caps. 12-14) comienza con su llamado y partida a Canaán; la segunda (caps. 15-16), con la promesa de una herencia de linaje y la conclusión del pacto, la tercera con el establecimiento del pacto y acompañado por un cambio en su nombre, y el compromiso del mismo señalado por la circuncisión; el cuarto (caps. 22-25:11), con la tentación de Abraham para probar y perfeccionar su vida de fe. Todas las revelaciones hechas a él procedieron de Yahvé; y el nombre Yahvé es empleado a través de toda la vida del padre de los fieles, siendo empleado Elohim únicamente donde Yahvé, por su significado, sería completamente inaplicable, o hasta cierto punto menos apropiado[72].

Versículos 1-3. El llamamiento

La palabra de Yahvé, por la que Abram fue llamado, contiene un mandato y una promesa. Abram debía abandonar todo, su país, su parentela (מוֹלֶדֶת, véase cap. 43:7), y la casa de su padre; y seguir al Señor a la tierra que Él le mostraría. De modo que debía confiar completamente en la dirección de Dios, y seguirlo a dondequiera que lo llevara. Pero puesto que fue en consecuencia de este llamado divino a la tierra de Canaán (ver. 5), debemos asumir que Dios le dio, desde el principio, una intimación distintiva, si no de la misma tierra, al menos de la dirección que debía tomar. Que Canaán debía ser su destino, sin duda alguna se le dio a saber por causa de la certeza en la revelación que recibió después de su llegada allí (ver. 7). Porque así, renunciando y negando todas las ataduras naturales, el Señor le dio la inconcebible gran promesa: «*haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición*». Los cuatro miembros de esta promesa no deben dividirse —como lo afirma *Th. Schott*, *Exegetischer Beitrag zur Genesis en Zeitschhrift für die lutherische Theologie,* 1859, p. 234— en los miembros paralelos, en dicho caso el atnach estaría en el sitio equivocado; sino que deben ser considerados como un clímax ascendente, expresando cuatro elementos de la prometida salvación a Abraham, la última de las cuales está aún más expandida en el ver. 3. Situando el atnach debajo de שְׁמֶךָ el cuarto miembro está marcado como una presentación nueva e independiente añadido a los otros tres. Los cuatro elementos distintos son: 1) Incrementarse a un pueblo numeroso. 2) Una bendición, es decir, prosperidad material y espiritual. 3) La exaltación de su nombre, la elevación de Abraham al honor y la gloria. 4) Su designación para ser el poseedor y distribuidor de la bendición. Abram no sólo iba a recibir la bendición, sino a ser bendición; no sólo iba a ser bendecido por Dios, sino que llegaría a ser bendición, y el medio de bendición para otros. La bendición, como la más minuciosa definición de la expresión הְיֵה בְרָכָה [ser una bendición] en el ver. 3, demuestra claramente que de ahí en adelante sería el mantener el paso con el mismo Abram, de modo que: 1) la bendición y maldición de los hombres dependía completamente en su actitud para con él, y 2) todas las familias de la tierra serían benditas en él. קָלַל, *lit*. tratar con ligereza y nimiedad, despreciar, denota «maldición blasfema por parte del hombre», אָרַר «maldición judicial por parte de Dios». No obstante, parece significativo «que se hable de aquellos que bendicen en plural y de los maldicientes en singular; la gracia espera que haya muchos que bendigan, y que sólo un individuo aquí y otro allí no dé bendición por bendición, sino maldición por maldición» (*Del*.). En el ver. 3b, Abram es hecho bendición para todos. En la palabra בְּךָ el significado primario de ב, *en*, no debe ser desechado, aunque tampoco debe excluirse el sentido instrumental, *a través*. Abram no sólo se convertiría en mediador, sino en una fuente de bendición para todos. La expresión נִבְרְכוּ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה [todas las familias de la tierra] apunta con מִשְׁפָּחוֹת a la división de una familia en muchas (cap. 10:5,20,31), y la palabra הָאֲדָמָה para la maldición pronunciada sobre la tierra (cap. 3:17). La bendición de Abraham fue una vez más para unir las familias divididas, y cambiar la maldición, pronunciada sobre la tierra por causa del pecado, en una bendición para toda la raza humana. Esta conclusiva palabra comprende todas las naciones y los tiempos, y condensa, como *Baumgarten* ha dicho, toda la plenitud del consejo divino para la salvación del hombre en el llamado de Abram. Por lo tanto, todas las demás promesas hechas, no sólo a los patriarcas, sino también a Israel, fueron meramente expansiones y definiciones más cercanas de la salvación concedida a toda la raza humana en la primera promesa. Incluso la seguridad que Abram recibió después de su entrada a Canaán (ver. 6), estaba implícitamente contenida en esta primera promesa; puesto que una gran nación no se podría concebir sin un país de su propiedad. Esta promesa le fue renovada a Abraham en varias ocasiones: primero, después de su separación de Lot (13:14-16), no obstante, en dicha ocasión, «la bendición» no fue mencionada porque no lo requirió la conexión, y sólo los dos elementos: el numeroso incremento de su simiente, y la posesión de la tierra de Canaán, le fueron asegurados a él y su descendencia «para siempre». En segundo lugar, en el cap. 18:18 de algún modo más casual, como una razón para la manera confidencial con la que Yahvé le explicó el secreto de su gobierno. Finalmente, en los dos puntos principales de su vida, donde toda la promesa fue confirmada con la mayor solemnidad, en el capítulo 17, al comienzo del establecimiento del pacto hecho con él, donde «haré de ti una gran nación» fue exaltada a «haré naciones de ti, y reyes saldrán de ti», y su ser de bendición se definió más completamente como el establecimiento de un pacto, en tanto que Yahvé fuera Dios para él y su posteridad (vers. 3ss.), y en el capítulo 22, después del testimonio de su fe y obediencia hasta el punto de sacrificar a su único hijo, donde el innumerable incremento de su simiente y la bendición que pasaría de él a todas las naciones fueron garantizadas con un juramento. La misma promesa fue renovada a Isaac, con una distintiva alusión al juramento (cap. 26:3,4), y nuevamente a Jacob, en ambas ocasiones, en su huida de

---

to por medio de la luz del cumplimiento en el Nuevo. Porque no sólo es Maleach Yahvé el que revela a Dios, sino que Yahvé mismo es Dios y Salvador revelado. Del mismo modo que en la historia del Antiguo Testamento no sólo hay revelaciones del Maleach de Yahvé, sino también revelaciones de Yahvé, así que en las profecías el anuncio del Mesías, el retoño de David y siervo de Yahvé, está entrelazado con el anuncio de la venida de Yahvé para glorificar a su pueblo y perfeccionar su reino. Cf. *Thomasius*, *Christi Person und Werk* I, pp. 76s.

72. La hipótesis de que la historia está compuesta por documentos Jehovistas y Elohinistas, sólo se puede mantener por aquellos que no entienden el significado distintivo de los dos nombres, y arbitrariamente apartan al *Yahvé* en el cap. 17:1 por causa de una errónea determinación de la relación en la que אל שדי se utiliza por יהוה (cf. mi artículo acerca de los nombres divinos en el Pentateuco en *Zeitschrift für die lutherische Theologie,* 1851, pp. 242ss. y en *Hävernich, Einleitung in das A.T.* II, pp. 85ss.).

Canaán por temor a Esaú (cap. 28:13,14), y en su regreso allá (cap. 35:11,12). En el caso de las renovaciones, es sólo en el cap. 28:14 que la última expresión כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ [todas las familias de la tierra], se repite *literalmente*, aunque con la cláusula adicional «y en tú simiente»; en los otros pasajes «todas las naciones de la tierra» son mencionadas, dejando fuera de la vista las conexiones familiares, y dando prominencia especial al carácter nacional de la bendición. En dos ejemplos (22:18 y 26:4) también, en lugar de el *Nifal* נִבְרְכוּ hallamos el Hithpael הִתְבָּרְכוּ. Este cambio de conjugación en modo alguno prueba que el *Nifal* deba ser tomado en su sentido original reflexivo. El *Hithpael* indudablemente contiene el significado «desearse la bendición» (Deut. 29:18), con ב de la persona de quien se busca la bendición (Isa. 65:16; Jer. 4:2), o de quien se desea la bendición (Gen. 48:20). Pero el *Nifal* נִבְרַךְ, tal como lo reconoce *Hofmann, Schriftbeweis* II,1, p. 103 con *Hengstenberg*, sólo tiene el significado pasivo que requiere el contexto cf. *Köhler, Bibl. Gesch.* I, p. 99. Y la promesa no sólo significaba que todas las familias de la tierra desearían la bendición que Abraham poseía, sino que ellos realmente recibirían esta bendición en Abraham y su simiente. Con la explicación «desear ser bendecidos», se menoscaba la fuerza de la promesa, y no sólo se pasa por alto su relación con la profecía de Noé referente al morar de Jafet en las tiendas de Sem, y se destruye el paralelismo entre la bendición de todas las familias de la tierra, y la maldición pronunciada sobre la tierra después del diluvio, sino que la verdadera participación de todas las naciones de la tierra en esta bendición es de interpretación dudosa, y la aplicación de esta promesa por Pedro (Hech. 3:25) y Pablo (Gal. 3:8) a todas las naciones, se deja sin una base escrituraria firme. Al mismo tiempo, no debemos atribuir un significado pasivo a al *Hitpael* en los caps. 22:18 y 26:4. En estos pasajes se da prominencia a la actitud subjetiva de las naciones respecto a la bendición de Abraham, en otras palabras, al hecho de que las naciones deseen la bendición prometida a ellas en Abraham y su simiente.

Versículos 4-9. Partida a Canaán

Abram siguió alegremente el llamado del Señor y «se fue como el Señor le dijo». Tenía entonces setenta y cinco años. Se da su edad porque con su éxodo comenzó un nuevo periodo en la historia de la raza humana. Después de este breve aviso sigue un relato más detallado, en el ver. 5, del hecho de que él se fue de Harán con su mujer, con Lot y con todo lo que poseían de siervos y ganado, en tanto que Taré permaneció en Harán (cap. 11:31). הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ no son las almas que ellos habían engendrado, sino los hombres y mujeres esclavos que Abram y Lot habían adquirido en Harán.

Ver. 6. A su llegada a Canaán, «*Abraham pasó por aquella tierra hasta el lugar de Siquem*», מְקוֹם שְׁכֶם, es el lugar en el que más tardese fundaría la ciudad de Siquem, la presente Nablus, ubicada entre el monte Ebal y Gerizim, en el corazón de la tierra (cf. *v. Raumer, Palestina*, p. 161). «*Hasta el terebinto* (o, de acuerdo a Deut. 11:30, los terebintos) *de More*». אֵלוֹן, איל (cap. 14:6) y אֵילָה son los terebintos, אֵלוֹן y אֵלָה el roble; aunque en algunos manuscritos y ediciones las palabras אֵלוֹן y אַלּוֹן son intercambiadas en Josué 19:33 y Jueces 4:11, tal vez porque uno de estos pasajes es inexacto, o porque la palabra en sí es incierta, porque los robles siempre verdes y los terebintos se parecen entre sí por el color de su follaje y su corteza agrietada de un gris sombrío. La observación de que «el cananeo estaba entonces en la tierra» no indica una fecha post Mosaica, cuando los cananeos fueron extinguidos. Porque esto no quiere decir que los cananeos aún estaban en la tierra en ese tiempo, sino que se refiere a la promesa siguiente: que Dios daría esta tierra a la simiente de Abram (ver. 7), y meramente declara que la tierra a la cual Abram había llegado no estaba deshabitada ni sin poseedor; de modo que Abram no podría considerarla como suya desde el primer momento y proceder a tomar posesión de ella, sino que sólo podría peregrinar hacia ella por la fe (πίστει), como en una tierra extraña (Heb. 11:9).

Ver. 7. Yahvé se le apareció aquí en Siquem, y le aseguró la posesión de la tierra de Canaán para su descendencia. La seguridad fue hecha por medio de una aparición de Yahvé, como señal de que esta tierra sería de ahí en adelante el escenario de la manifestación de Yahvé. Abram entendió esto, «y *edificó allí un altar a Yahvé, quien se le había aparecido*», para hacer la tierra, bendita por la aparición de Dios, un lugar para la adoración del Dios que se le apareció.

Ver. 8. También hizo esto en los montes, a los cuales probablemente se fue para asegurar el pasto necesario para sus rebaños, después de haber plantado su tienda allí, «*teniendo a Betel al occidente y Hai al oriente*». El nombre Betel aparece anticipadamente; en el tiempo que se hace a éste, aún se llamaba Luz (cap. 28:19) su nombre actual es *Beitin* (*Robinson, Pal.* II, pp. 339ss.). A una distancia aproximada de cinco millas al este estaba Hai, cuyas ruinas todavía no han sido determinadas del todo, pero seguramente no son de identificar con las ruinas de *Medinet Gai* (*Ritter, Erdkunde* XVI, pp. 526ss.). Más bien se las puede identificar con el Tell el Hadschar en el sur del Wadi Mutyah (véase mi comentario de Josué 7:2). Sobre las palabras «*invocó el nombre de Yahvé*», véase cap. 4:26. Desde este punto, Abram procedió lentamente hacia el Negeb, al distrito sur de Canaán, hacia el desierto de Arabia (véase el cap. 20:1).

Versículos 10:20. Abram en Egipto

Abram apenas había pasado a través de la tierra prometida a su descendencia, cuando una hambruna lo obligó a dejarla y refugiarse en Egipto, el cual abundaba en maíz, del mismo modo que los beduinos de las cercanías acostumbran a hacer ahora. En tanto que el hambre en Canaán debía enseñar a Abram que, incluso en la tierra prometida, la comida y vestimenta vienen del Señor y su bendición, iba a descubrir en Egipto que las artimañas terrenales son rápidamente avergonzadas cuando se está tratando con el poseedor del poder de este mundo; y que la ayuda y libertad deben ser halladas solo con el Señor, quien puede derrotar a los reyes más poderosos, de modo que no puedan tocar a sus elegidos o hacerles daño (Sal. 104:14,15). Cuando temía por su vida en Egipto por causa de la belleza de Sarai su mujer, acordó con ella, en tanto se aproximaba a aquella tierra, que ella se presentara como su hermana, puesto que en verdad era su medio hermana (cap. 11:29). Ya había hecho un arreglo con ella, que ella debería hacer eso en ciertas posibles contingencias, cuando se fueron a Canaán por primera vez (cap. 20:13). La conducta de los sodomitas (cap. 19) fue una prueba de que tenía razones para esta ansiedad, y no era sin causa incluso en lo que concernía a Egipto. Pero su precaución no surgió de la fe. El podría haber esperado que por medio del plan concertado, escaparía al peligro de haber sido matado por causa de la belleza de su mujer, si alguien deseara tomarla; pero cómo esperaba salvar el honor y retener la posesión de su mujer, no podemos entenderlo, aunque debemos asumir que él pensaba que sería más fácil protegerla y guardar-

la como su hermana, que si la reconocía como su esposa. Pero lo que temía y esperaba evitar, sucedió.

Vers. 15ss. Los príncipes de Faraón, hallándola muy hermosa, alabaron su belleza ante él, y fue llevada a la casa de Faraón. Como Sara tenía sesenta y cinco años (caps. 17:17 y 12:4), su belleza a tal edad ha sido puesta en duda por algunos. Pero dado que vivió hasta la edad de ciento veintisiete (cap. 23:1), entonces estaba en su mediana edad; y como su vigor y belleza no habían sido desgastados teniendo hijos, fácilmente podría haber parecido muy hermosa ante los ojos de los egipcios, cuyas esposas, de acuerdo a testimonios antiguos y modernos, eran generalmente feas, y envejecían a edad más temprana. Faraón (פַּרְעֹה, el *ouro* egipcio, rey, con el artículo *Pi*)[73] es el nombre hebraizado para todos los reyes egipcios en el Antiguo Testamento; siendo sus nombres mencionados sólo ocasionalmente, como por ejemplo, Necao en 2 de Reyes 23:29, o a Hofra en Jer. 44:30. Por causa de Sarai, faraón trató bien a Abram, obsequiándole ganado y esclavos, posesiones que constituían la riqueza de los nómadas. Abram no podría rechazar estos presentes, aunque al aceptarlos incrementó su pecado. Entonces interfirió Dios (ver. 17), e hirió a Faraón en su casa con grandes plagas. No se puede determinar cuál era la naturaleza de esas plagas, seguramente fueron de una clase que, ya que Sara quedaba preservada por ellas de la deshonra, Faraón se dio cuenta al momento de que eran enviadas como castigo de la Deidad por causa de su relación con Sarai, también puede haberse enterado, inquiriendo de la misma Sarai si ella era esposa de Abraham. Por lo tanto la devolvió a él, reprendiéndolo por sus mentiras y diciéndole que se marchara, designando hombres para que lo condujeran fuera de la tierra junto con su mujer y sus posesiones. שִׁלַּח, despedir, escoltar (18:16, 31:27), no necesariamente indica una despedida involuntaria aquí. Porque como Faraón había descubierto en la plaga la ira del Dios de Abraham, no se aventuró a tratarlo hostilmente, antes bien buscó mitigar el enojo de su Dios, por medio de la segura conducción que le concedió al marcharse. Pero Abram no fue justificado por su resultado, como es visible por el hecho de que se quedó mudo ante la reprensión de Faraón, y no se atrevió a proferir palabra vindicando su conducta, como lo hizo en las circunstancias similares descritas en el cap. 20:11,12. La misericordia salvadora de Dios lo había humillado tanto, que reconoció en silencio su culpa de haber ocultado su relación con Sara al rey de Egipto.

Capítulo 13. Abraham se separa de Lot

Vers. 1-4. Abram, habiendo regresado de Egipto al sur de Canaán con su esposa y propiedad sin daño, por la misericordiosa protección de Dios, subió con Lot לְמַסָּעָיו [*de acuerdo a sus jornadas*] (con el repetido desmantelamiento de su campamento, requerido por una vida nómada; de נָסַע, desarmar una tienda, marcharse, véase Ex. 12:37) a las cercanías de Betel y Hai, donde previamente había acampado y construido un altar (cap. 12:8), para poder clamar el nombre del Señor ahí nuevamente. Que וַיִּקְרָא en el ver. 4 no es una continuación de la oración relativa, sino una reanudación de la oración principal, y por lo tanto corresponde con la palabra וַיֵּלֶךְ del (ver. 3), «*él fue... e invocó allí Abram el nombre de Yahvé*», ha sido correctamente concluido por *Delitzsch* por la repetición del sujeto Abram.

Vers. 5-7. Pero como no sólo Abram era muy rico (כָּבֵד, *lit*. pesado) en posesiones (מִקְנֶה, ganado y esclavos), sino que también Lot tenía ovejas, vacas y tiendas (se utiliza אֳהָלִים por אֹהָלִים *Gesenius*, §93,6,3) para sus hombres, que deben haber sido muchos, porque *la tierra no era suficiente para que habitaran juntos* (נָשָׂא es *masculino* al comienzo de la oración, como a menudo es el caso cuando el verbo precede al sujeto, véase *Gesenius*, §147), la tierra no proveía espacio suficiente para que las numerosas manadas pudieran pastar. Como consecuencia surgieron disputas entre los dos equipos de pastores. La dificultad se incrementó por el hecho de que los cananeos y ferezeos moraban en la tierra, así que el espacio era muy reducido. Los *ferezeos*, que son mencionados aquí y en el cap. 34:30; Jue. 1:4, junto con los cananeos, y que son contados en las otras listas de los habitantes de Canaán entre las diferentes tribus cananeas (cap. 15:20; Ex. 3:8,17, 23:23; 34:11; Deut. 7:1; Jos. 3:10; etc.), no son mencionados entre los descendientes de Canaán (cap. 10:15-17), y por lo tanto podrían no haber sido descendientes de Cam igual que los ceneos, cenezeos y cadmoneos, y los refaítas (15:19-21). La explicación común de los ferezeos es equivalente a יֹשֵׁב אֶרֶץ פְּרָזוֹת [habitantes de la llanura, Ezeq. 38:11], está en discrepancia no sólo con la forma de la palabra, siendo llamado el habitante de tierra llana הַפְּרָזִי (Deut. 3:5), sino con el hecho de que algunas veces se entremezclan con los cananeos, otras con las diferentes tribus de Canaán, cuyos nombres se derivan de sus fundadores. Además, explicar que el término הַכְּנַעֲנִי [cananeo], indica «los habitantes civilizados de los pueblos», o «los mercaderes fenicios», es tan arbitrario como si quisiéramos considerar a los ceneos, cenezeos y otras tribus mencionadas en el cap. 15:19ss. junto con los cananeos, como mercaderes o habitantes de pueblos. El origen del nombre פְּרִזִּי [ferezeo] está envuelto en la oscuridad, como el de los ceneos y otras tribus asentadas en Canaán que no eran descendientes de Cam. Pero podemos inferir por la frecuencia con que se mencionan en conexión con los habitantes camitas de Canaán, que se trataba de un resto de habitantes precananeos que se unieron a los canaanitas (*Dillmann*).

Vers. 8, 9. Para poner un fin a la contienda entre sus pastores, Abraham propuso a Lot que deberían separarse, porque la contienda era impropia entre אֲנָשִׁים אַחִים, hombres que mantenían la relación de hermanos, y le permitió elegir su tierra. «*Si fueres a la mano izquierda, yo iré a la derecha; y si tú a la derecha, yo iré a la izquierda*». Aunque Abraham era el más viejo, y el líder de la compañía, fue lo suficiente magnánimo como para dejar la elección a su sobrino, que era más joven, en la confiada seguridad de que el Señor dirigiría la decisión, que su promesa sería cumplida.

Vers. 10-13. Lot escogió lo que era en apariencia la mejor porción de la tierra, todo el distrito (כִּכַּר) del Jordán, o el valle a ambos lados del Jordán, desde el lago de Genesaret hasta lo que era entonces el valle de Sidim. Porque previamente a la destrucción de Sodoma y Gomorra, todo este país estaba bien irrigado, «*como el huerto de Yahvé*», el jardín plantado por Yahvé en el paraíso y «*como Egipto*», la tierra tan fértil por las inundaciones del Nilo, «*en la dirección de Zoar*» (בֹּאכָה, como en 10:19; acerca de Zoar véase 19:22). Por lo tanto, Abram permaneció en la tierra de Canaán, en tanto que Lot se estableció en las ciudades de la llanura del Jordán, y acampó (asentó sus tiendas) hasta Sodoma. En anticipación de la historia sucesiva (cap. 19), se menciona aquí (ver. 13), que los habitantes de Sodoma eran muy malos y pecadores ante Yahvé (ליהוה en relación a Yahvé).

73. Según los egiptólogos modernos de *Rougé, Leps., Brugsch*: Pr-aa o per-ao, que se traduce como «casa grande», cf. *Brugsch*, *Geschichte Aegyptens*, p. 51.

Vers. 14-18. Después de la partida de Lot, Yahvé repitió a Abram (asegurándole interiormente valiéndose de la mente, como se puede inferir por el hecho de que la palabra אָמַר, «dijo» no va acompañada por וַיֵּרָא «él apareció») su promesa de que le daría la tierra a él y su simiente en toda su extensión hacia el norte, sur, este y oeste, y que haría su simiente innumerable como el polvo de la tierra. Podemos decir en base a esto que la separación de Lot estaba de acuerdo con la voluntad de Dios, por cuanto Lot no tuvo parte en la promesa de Dios; aunque después Dios los salvó de la destrucción por causa de Abram. La posesión de la tierra es prometida עַד עוֹלָם «*para siempre*». La promesa de Dios es inmutable. Como la simiente de Abram iba a existir ante Dios por siempre, Canaán debía ser su posesión eterna. Pero esto no se aplicaba al linaje de la posteridad de Abram, a su simiente de acuerdo a la carne, sino a la verdadera simiente espiritual, la cual abrazaba la promesa por la fe, y la sostenía en un corazón limpio y creyente. Por lo tanto, la promesa no excluía la expulsión de la simiente incrédula de la tierra de Canaán, ni garantizaba a los judíos existentes un retorno a la Palestina terrenal después de su conversión a Cristo. Porque como *Calvino* justamente dice: «*quum terra in saeculum promittitur, non simpliciter notatur perpetuitas; sed quae finem accepit in Christo* [Cuando se promete la tierra para siempre, no significa la perpetuidad, sino también que ella recibió su finalidad en Cristo]». La promesa ha sido exaltada de su forma temporal a su verdadera esencia por medio de Cristo; a través de Él toda la tierra se vuelve Canaán (véase cap. 17:8). Para que Abram pudiera apropiarse de esta renovada y ahora más plenamente expandida promesa, Yahvé lo dirigió a caminar por la tierra, a lo largo y lo ancho. Haciendo esto, vino en su «tienda», su deambular por la tierra, a Hebrón, donde se estableció en el encinar de Mamre (cap. 14:13), y erigió altar a Yahvé. El término יָשַׁב (se asentó, se estableció, moró, habitó) señala que Abram convirtió este lugar en el punto central de su futura estancia en Canaán (comp. caps. 14:13; 18:1, y cap. 23). Sobre Hebrón, véase el cap. 23:2.

Capítulo 14. Expedición militar de Abram y su consiguiente encuentro con Melquisedec

Vers. 1-12. La guerra, que proporcionó a Abram una oportunidad, mientras que estaba en la tierra prometida de la cual no podía llamar como suyo ni un solo metro de tierra, para demostrar ser un valiente guerrero, y no sólo derrotar a los jefes existentes del poder imperial de Asia, sino para traer de regreso a los reyes de Canaán el botín que les había sido quitado, está circunstancialmente descrita, no tanto para los intereses de la historia secular como por su significado en relación al reino de Dios. No obstante, es importante como un simple hecho histórico, el ver que en la declaración del ver. 1, el rey de Sinar ocupa el primer lugar, aunque el rey de Edom, Quedorlaomer, no sólo tomo la dirección en la expedición, y se había aliado con ese propósito con los otros reyes, sino que previamente había subyugado las ciudades del valle de Sidim, por tanto, había extendido su dominio ampliamente sobre Asia. Si, no obstante a esto, el tiempo de la guerra que se relata aquí está conectado con «*los días de Amrafel, rey de Sinar*». Esto se hace, sin duda, con referencia al hecho de que el primer reino mundano fue fundado en Sinar por Nimrod (cap. 10:10), un reino que aún existía bajo Amrafel, aunque ahora se confina al mismo Sinar, en tanto que Elam poseía la supremacía en Asia central. Sin embargo, no existe base para considerar los cuatro reyes mencionados en el ver. 1 como cuatro generales asirios o virreyes, como Josefo lo ha hecho en directa contradicción con el texto bíblico; porque, de acuerdo a investigaciones históricas más cuidadosas, el comienzo del reino Asirio pertenece a un periodo más tardío; y *Berosus* habla de un reino Medo en Babilonia, el cual va hasta la edad de los patriarcas (comp. *M. v. Niebuhr, Gesch. Assurs*, p. 271). También parece significativo que el poder de Asia ya se había extendido hasta Canaán y había subyugado el valle del Jordán, sin duda con la intención de mantener el valle del Jordán como la vía rápida a Egipto. Tenemos aquí un preludio del asalto futuro del poder mundial sobre el reino de Dios establecido en Canaán; y la importancia de este evento para la historia sagrada consiste en el hecho de que los reyes del valle del Jordán y los países de alrededor se sometieron al poder mundial, en tanto Abraham, por el contrario, con sus siervos nacidos en casa, derrotaron a los conquistadores y rescataron el botín, una señal profética de que en el conflicto con el poder del mundo, la simiente de Abram no sólo no sería subyugada, sino que estaría en condiciones de rescatar de la destrucción a aquellos que solicitan ayuda de ésta.

En los vers. 1-3 se introduce el relato con una lista de los bandos involucrados en la guerra. Los reyes que se nombran aquí, no se mencionan nuevamente. El nombre אַמְרָפֶל se basa en el asirio amir, señor y pil, hijo. אַרְיוֹךְ [Árok] aparece como nombre propio en Dan. 2:14 y כְּדָרְלָעֹמֶר (Χοδολλογομόρ. LXX) corresponde al asirio Kudur-Lagamar que fue identificado por *George Smith* como nombre de un antiguo rey elamita en tablas asirias (cf. «*Ausland*», 1868, núm. 44, *Rösch* en *Theologische Studien u. Krit.*, 1871, p. 162 y *Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 47s.). Knobel localiza a Ellasar en Artemita, que también fue llamada Calasar, según *Isidoro, Charac.*, p. 251, editado por *Müller*, en el sur de Asiria, norte de Babilonia. El argumento de *Oppert* (*Exped. Sc.* I, p. 84) ha afirmado más creíblemente que se puede identificar con las ruinas de Kalah Sherghat en el lado occidental del Tigris entre el Zab Grande y el Pequeño. Sobre Sinar, véase el cap. 10:10; y sobre Elam, cap. 10:22. No puede determinarse con certeza donde estaba *Elasar*. *Knobel* supone que es *Artemita*, la cual según *Isid., Charac.*, p. 251, ed. *Miller*, fue llamada también Χαλάσαρ, en el sur de Asiria, al norte de Babilonia. גּוֹיִם [Gojim] generalmente no se utiliza aquí con el significado de naciones, sino que es el nombre de una nación o país en particular. *Delitzsch* opina que es un nombre antiguo para Galilea, aunque probablemente con diferentes dimensiones (comp. Jos. 12:23; Jue. 4:2 e Isa. 8:23). Sujeto del verbo עָשׂוּ (hizo) son los reyes mencionados en el ver. 1. A Bela, cuyo rey no se menciona por nombre, y el nombre de Zoar con el cual fue llamado después (véase 19:22), aunque extraña el uso masorético de la forma היא que sólo aparece 11 veces en el Pentateuco en lugar del arcáico הוא, se añade como siendo mejor conocido.

Ver. 3. «*todos estos* (cinco reyes) *se juntaron* (y vinieron con sus fuerzas) *en el valle de Sidim* (הַשִּׂדִּים, prob. Campos o llanos), *que es el Mar Salado*»; es decir, el que fue convertido en el Mar Salado con la destrucción de sus ciudades (cap. 19:24,25). Que debía haber cinco reyes en las cinco ciudades (πεντάπολις, Sabiduría 10:6) de este valle, está perfectamente en armonía con la condición de Canaán, donde, incluso en un periodo de tiempo más tardío, cada ciudad tenía su rey.

Vers. 4ss. La ocasión para la guerra fue la revuelta de los reyes del valle de Sidim contra Quedorlaomer. Ellos habían estado sujetos a él durante doce años, «*y en el decimotercero se rebelaron*». En el año decimocuarto vino Quedorlaomer con sus aliados para castigarlos por su rebelión, y a su paso atacaron muchas otras ciudades al

este del Araba, hasta el Golfo Elanita, sin duda porque también ellos se habían sustraído de su dominio. El ejército se movió a lo largo de la carretera militar desde el interior de Asia, pasado Damasco, a través de Perea, donde atacaron a los refaitas, zuzitas, emitas y a los horeos. «*Los refatitas en Astarot Karnaim»:* todo lo que se sabe con certeza de los refaítas es que eran una tribu de gigantesca estatura, y en el tiempo de Abram se habían esparcido sobre toda Perea, y sostuvieron no sólo Basán, sino el país que después pasó a ser poseído por los moabitas; con el paso del tiempo, fueron expelidos de dichas tierras por los descendientes de Lot y los amorreos, y casi fueron exterminados, tanto que Og, rey de Basán, es descrito como el remanente de los refaítas (Deut. 2:20; 3:11,13; Jos. 12:4; 13:12). Además de esto, había refaítas en este lado del Jordán entre las tribus cananeas (cap. 15:20), algunos al oeste de Jerusalén, en el valle que fue llamado con su nombre, el valle de los refaítas (Jos. 15:8; 18:16; 2 de Sam. 5:18, etc.), otros en las montañas de Efraín (Jos. 17:15); mientras que los últimos restos de ellos serían encontrados también entre los filisteos (2 de Sam. 21:16ss.; 1 de Crón. 20:4ss.). La presente explicación del nombre: «los alargados», o gigantes (*Ewald*), no evita que nos refiramos a רָפָא como el nombre personal de su progenitor, aunque no se da información de su origen. Que ellos no eran cananeos se puede inferir por el hecho de que, sobre el lado oriental del Jordán fueron subyugados y exterminados por la rama cananea de los amorreos. עַשְׁתָּרֹת קַרְנַיִם [Astarot Karnaim], o brevemente Astarot, que llegó a ser la capital de Og de Basán, estaba situada en Hauran; y se ha dicho que todavía se pueden ver sus ruinas en *Tell Astarot*, a dos horas y media de Nowah, y una hora y tres cuartos de la antigua Edrei, en algún lugar entre Nowah y Mezareib (véase *Ritter, Erdkunde* XV, p. 819)[74]. «*Los zuzitas en Cam*» probablemente fueron el pueblo al que los amonitas llamaba Zomzomeos, y que también fueron contados entre los refaítas (Deut. 2:20). Posiblemente Cam fue el nombre antiguo de Rabá de los amonitas (Deut. 3:11), siendo aún preservados los restos en las ruinas de Ammán. «*Los emitas en el llano de Quiriataim»:* la palabra אֵימִים o אֲמִים (temeroso, terrible), fueron los primeros habitantes del campo de los moabitas, quienes le dieron el nombre; y, como los de Anac, también fueron contados entre los refaítas (Deut. 2:11). Ciertamente קִרְיָתַיִם [Quiriataim] no puede ser situada *Eusebio* y *Jerónimo* suponen, en Καριάδα, Coriata, las ruinas de Kereyât (según *Seetzen y Burckhardt*), al sur de M'kaur y de Baara en el Wadi Zerka Maein, donde también se encuentra la llanura (שָׁוֵה). Esto puede ser la llanura entre el Wadi Zerka Maein y el Wadi Wal, situada al este de Kereyât o en la hermosísima llanura el Kura entre el Wal y el Mudschab, descrita por *Burkhardt*, *op.cit*., p. 623; cf. el comentario de Jer. 48:1. «*Los horeos* (de חֹרִי, moradores de las cuevas) *en el monte de Seir*» fueron los primeros habitantes de la tierra entre el Mar Muerto y el Golfo Elanita, quienes fueron conquistados y exterminados por los Edomitas (36:20ss.). «*Hasta la llanura de Parán, que está junto al desierto»*, en la parte oriente del desierto de Parán (véase cap. 21:21), probablemente la misma Elat (Deut. 2:8) o Elot (1 de Reyes 9:26), el importante puerto *Aila* situado al extremo norte del llamado Golfo Elanita, cerca de la moderna fortaleza de Akaba, donde extensos montones de escombros muestran el sitio del primer pueblo, el cual recibió el nombre de *El* o *Elat* (terebinto, o más bien madera) probablemente se deriva de los plantíos de palmas en sus cercanías.

Ver. 7. Los conquistadores se volvieron de *Aila*, y marcharon (no a través del Arabá, sino por la meseta desértica a la que ascendieron desde *Aila*) hacia *En-mispat* (*pozo de juicio*), nombre antiguo de *Cades*, la ubicación de la cual ciertamente no puede ser demostrada con certeza. Pero que no debe ser identificado con el manantial Ain Quedes descubierto por Rowland al sur de Birseba y Khalasa (Elusa) en las montañas de Djebel Helal porque este manantial corresponde al קָדֵשׁ de Jos. 15:23. Más bien debe ser identificado con Kadus mencionado por el antiguo geógrafo árabe Makdisi, citado en el tercer tratado de Wettstein en *Delitzsch* (*Genesis,* pp. 574s.). Este lugar se encuentra a un día de viaje al sur de Hebrón, alrededor de 3 horas al norte de la montaña de Madara, cerca del Wadi el Jemen que desemboca en el Wadi el Fikra y así en el Mar Muerto. Véase el comentario de Jos. 15:1s. Las dudas que presentaron e.o. Palmer (según *Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte* I, p. 117) no son tan fuertes como para poner en cuestión esta tesis. «*Y devastaron todo el país de los amalecitas»*, el país que después fue poseído por los amalecitas (cap. 36:12)[75], al oeste de los edomitas, sobre la frontera con las montañas de Judá (Num. 13:29), «*y también el amorreo que habitaba en Hazezontamar, Engadi*, sobre el lado occidental del Mar Muerto (2 de Crón. 20:2).

Vers. 8ss. Después de conquistar todas estas tribus al este y oeste del Arabá, dieron batalla a los reyes de la pentápolis en el valle de Sidim, haciéndolos huir. Los reyes de Sodoma y Gomorra cayeron allí, estando el valle lleno de pozos de asfalto (acerca de la בְּאֵרֹת בְּאֵר véase *Gesenius,* §108,4), la tierra era desfavorable para huir; pero los otros escaparon a los montes (se utiliza הָהָרָה por הָרָה), esto es, a las tierra altas de los moabitas con sus numerosos desfiladeros. A partir de ahí, los conquistadores saquearon las ciudades de Sodoma y Gomorra, y se llevaron a Lot, que habitaba en Sodoma, y todas sus posesiones, junto con el resto de los cautivos, probablemente tomaron ruta a través del valle del Jordán hasta Damasco.

Vers. 13-16. Un fugitivo (הַפָּלִיט; el artículo indica el género, *Ewald*, §277) dio aviso de esto a Abram el *hebreo* (הָעִבְרִי, un inmigrante procedente de más allá del Éufrates). Abram es mencionado en distinción de Mamre y sus dos hermanos, que eran amorreos y habían hecho un acuerdo defensivo con él. Para rescatar a Lot, Abram «*armó a sus criados* (חֲנִיכָיו, diestros en las armas) *los nacidos en su casa* (יְלִידֵי בַיִת comp. 17:12), *trescientos dieciocho»;* y con estos y (como la anotación suplementaria en el ver. 24 lo demuestra) con sus aliados, persiguió al enemigo hasta Dan, donde «*de noche se dividió sobre ellos, él y sus siervos»*, dividió a sus hombres en compañías, que cayeron sobre el enemigo por la noche desde diferentes lados. «*Los atacó, y les persiguió hasta Hoba al norte de Damasco»*. חוֹבָה [Hoba] probablemente ha sido preservada en el valle de Hoba, mencionada por *Troilo*, a media hora al norte de Damasco. Lamentablemente no existe una localidad con ese nombre en las cercanías de Damasco y

74. *J.G. Wetztein*, no obstante, últimamente ha negado la identidad de Ashteroth Karnaim, la cual interpreta como significando Astarot cerca de Karnaim, con Astarot la capital de Og (véase *Reiseber. üb. Hauran*, etc., 1860, p. 107) sobre todo ha negado la ubicación de Astharot en la colina de Astere e identificó a Astharot con el Bostra de los griegos y romanos, el Bostra actual. Pero lo hace sin razón suficiente ya que Bostra es sólo una degeneración de Bosra, es decir de בָּצְרָה Βόσορρα 1. Macabeos 5:26 y que no tiene nada en común con Astharot o Beth Astharot, cf. Comentario a Josué 21.

75. La circunstancia de que en medio de una lista de tribus que fueron derrotadas, no hallemos la tribu, sino sólo los campos (שְׂדֵה) de los amalecitas mencionados, sólo se puede explicar sobre la suposición de que la nación de los amalecitas no existía entonces, y se le designó al país el nombre de sus futuros y bien conocidos habitantes (*Hengstenberg*, *Beiträge*. II, p. 249).

la mención de Troilo se basa quizás en la confusión con el pueblo Kabún ubicado en ese lugar. Wetzstein ubica un pueblo desierto llamado Hoba a 20 horas al norte de Damasco en las tierras de Henadir, al borde de la carrretera de Hims a Palmira, donde aún se encuentra una fuente con este nombre. Según la leyenda musulmana Abraham derrotó a los cuatro reyes en el pueblo de Berse, situado al norte de Damasco (*Petermann, Reisen* I, p. 72). Hasta donde concierne la ubicación de Dan, este pasaje demuestra que no pudo haber sido la misma que Lesem o Lais en el valle de Bet Rehob, conquistada por los danitas y nombrada Dan (Jue. 18:28,29; Jos. 19:47); porque esta Lesem-Dan estaba en la fuente central del Jordán, el *Ledan* en *Tell el Kadi* (*Robinson, Neue biblische Forschung*, pp. 487 y 513s.), el cual no se halla en ninguna de las dos carreteras que van desde el valle de Sidim o desde el Jordán, hasta Damasco[76]. Este Dan pertenecía a Galaad (Deut. 34:1), y sin duda es la misma Dan-Jaán mencionada en 2 de Sam. 24:6 en conexión con Galaad, y debe hallarse al norte de Perea y suroeste de Damasco.

Vers. 17-24. Cuando Abram volvía con el botín que había tomado del enemigo, el rey de Sodoma (el sucesor del que cayó en la batalla) y Melquisedec, rey de Salem, vinieron a su encuentro para felicitarlo por su victoria; el primero, probablemente con la intención de pedirle los prisioneros que habían sido rescatados. Lo encontraron en «*el valle de Save, que es* (que después fue llamado) *el valle del rey*». Este valle, en el que Absalón erigió un monumento para sí (2 de Sam. 18:18), estaba, de acuerdo con Josefo (Ant. VII, 10:3), a dos estadios de Jerusalén, probablemente por el torrente de Cedrón. Aunque la columna de Absalón, que la tradición sitúa allí, era de un estilo griego antes que del antiguo hebreo. El nombre «valle del rey» indudablemente le fue dado por el evento al que se hace referencia aquí, el cual señala las cercanías de Jerusalén. Porque la Salem de Melquisedec no puede haber sido la Salem que estaba cerca de donde Juan bautizó (Jn. 3:23), o Amnon, que se encontraba a ocho millas romanas de Escitópolis. Una marcha aproximada de cuarenta horas con el propósito de encontrar a Abraham, si no es arriesgado, por lo menos estará en desacuerdo con el texto de la Escritura, donde se dice que los reyes salieron a recibir a Abraham cuando volvía. Por lo tanto, debe ser Jerusalén a la que se llama con el antiguo nombre de Salem en Sal. 76:2, de la cual surge el nombre de Jerusalén (fundando paz o posesión de paz) al añadirse el prefijo יְרוּ = יְרוּי «fundando», o יְרוּשׁ «posesión». Melquisedec trae pan y vino de Salem «para suplir comida y bebida a los exhaustos guerreros, pero especialmente como una muestra de gratitud a Abram, que había conquistado para ellos paz, libertad y prosperidad» (*Delitzsch*). Él expresa esta gratitud como sacerdote del Dios supremo con las palabras: «*Bendito sea Abram del Dios Altísimo, creador de los cielos y de la tierra; y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó tus enemigos en tu mano*». La forma de la bendición es poética, dos miembros paralelos con palabras peculiares a la poesía, se emplea צָרֵיךְ por אֹיְבֶיךָ, y מִגֵּן. y su contenido es el agradecimiento, dando la honra a Dios, como corresponde a un sacerdote. אֵל עֶלְיוֹן sin el artículo es un nombre propio para el Dios supremo, el Dios sobre todo (comp. Ex. 18:11), que es destacado como el único Dios verdadero con la cláusula adicional: «*creador de los cielos y de la tierra*». Sobre la construcción de בָּרוּךְ con לְ, véase el cap. 31:15; Ex. 12:16, y *Gesenius*, §143:2. קָנָה, fundador y poseedor, proviene de קָנָה y combina los significados de κτίζειν κτᾶσθαι. Esta recepción sacerdotal fue reconocida por Abram al darle los diezmos de todo el botín tomado de sus enemigos. Dar los diezmos fue un reconocimiento práctico del sacerdocio divino de Melquisedec; porque el diezmo fue, de acuerdo a la costumbre general, la ofrenda presentada a la Deidad. Abram también reconoció al Dios de Melquisedec como el Dios verdadero, porque cuando el rey de Sodoma le pidió sólo a su gente, y le habría dejado el resto del botín, levantó su mano como un solemne juramento «*a Yahvé Dios Altísimo, creador de los cielos y de la tierra*», reconociéndose a sí mismo como siervo de este Dios, llamándolo por el nombre de Yahvé, y juró que no tomaría «*desde un hilo hasta una correa de calzado*», lo más mínimo o sin valor perteneciente al rey de Sodoma, para que no pudiera decir que lo había enriquecido. אִם, como señal de un juramento, es negativa, y en la más sincera declaración se repite antes del verbo. «*Excepto* (בִּלְעָדַי, *lit*. no para mí, nada para mí) *solamente lo que los jóvenes* (הַנְּעָרִים hombres de Abraham) *comieron, y la parte de mis aliados ... tomarán su parte*». Sus seguidores debían recibir lo que habían consumido como su parte, y los aliados se quedarían con el resto del botín.

Abram no se quedaría con la más mínima parte de la propiedad perteneciente al rey de Sodoma, la que había tomado del enemigo, porque no quería tener nada en común con Sodoma. Por otro lado, aceptó del sacerdote y rey de Salem, Melquisedec, no sólo pan y vino para el fortalecimiento de los exhaustos guerreros, sino también una bendición sacerdotal, y le dio en respuesta el diezmo de su botín, como señal de que reconocía a este rey como sacerdote del Dios viviente, y se sometió a su real sacerdocio. En esta subordinación de Abram a Melquisedec estaba la predicción práctica de un real sacerdocio que es más alto que el sacerdocio encomendado a los descendientes de Abram, los hijos de Leví, y manifestó en en la noble forma de Melquisedec, quien bendijo como rey y sacerdote al patriarca cuyo Dios había llamado para ser bendición a todas las familias de la tierra. El nombre de este sacerdote real está lleno de significado: מַלְכִּי־צֶדֶק [Melquisedec], rey de justicia. Aunque, a juzgar por Jos. 10:1,3, donde mucho tiempo después un rey es llamado *Adonisedec*, señor de justicia, este nombre puede haber sido un título para los reyes antiguos de Salem, sin duda se originó con un rey que gobernó a su pueblo con justicia, y fue perfectamente apropiado para Melquisedec en el caso de Melquisedec que se menciona aquí. No es menos significativo el nombre del asiento de su gobierno, שָׁלֵם [Salem], pacifico o paz, pues muestra que la capital de sus reyes fue una ciudadela de paz, no sólo como fortaleza natural, sino por la justicia de su soberano; por dicha razón, David la eligió como el asiento de la realeza en Israel, y Moriah, que formaba parte de ella, fue señalada por Yahvé como el lugar de sacrificio para el reino de Dios que finalmente sería establecido. Y por ende, había algo muy significativo en la aparición entre las degeneradas tribus de Canaán, de este rey de justicia, y sacerdote del verdadero Dios de cielo y tierra, sin mencionar su descendencia o su principio y fin de vida; de modo que aparece en las Escrituras ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων [sin padre y sin madre, sin descendencia, no teniendo principio ni fin de días]. Aunque de ningún modo podríamos concluir por esta causa que Melquisedec fue un ser celestial (el Logos o un ángel), o uno de los pa-

76. Una corre bajo el mar de Galilea pasando Fik y Nowa, casi en línea recta hasta Damasco; la otra desde el puente de Jacob, bajo el lago de Merom. Pero si el enemigo, en lugar de regresar con el botín a Thapsacus, sobre el Éufrates, por una de las rutas directas que llevan desde el Jordán pasando Damasco y Palmira, se hubieran ido por medio de la tierra de Canaán hasta las fuentes del Jordán, indudablemente, cuando derrotaron a Lesem-Dan, habrían huido a través del *Wadi et teim* y el Bekaa hasta Hamat, y no por Damasco (véase *Robinson biblische Forschungen*, p. 488).

triarcas primitivos (Enoc o Sem), como los padres de la iglesia, rabinos y otros han conjeturado (cf. *Deyling, Observatt*, p. 2, nota 5), y no podemos ver en él nada más que uno, posiblemente el último de los testigos y confesores de la temprana revelación de Dios, viniendo a la luz de la historia de entre la oscuridad del paganismo; no obstante, esta aparición apunta a un sacerdocio de significado universal, y un orden de las cosas más alto, el cual existió en el comienzo del mundo, y será restaurado nuevamente. A todos estos respectos, la noble forma de este rey de Salem y sacerdote del Dios Altísimo fue un tipo del Dios Rey y eterno Sumo Sacerdote Jesucristo; un pensamiento que se expande en Heb. 7, sobre la base de este relato, y de la palabra divina revelada a David en el Espíritu, que el Rey de Sión sentado a la diestra de Yahvé será sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec (Sal. 90:4; cf. *Auberlen*, «Melchisedeks ewiges Leben und Priestertum Hebr. 7», en *Theol. Studien und Krit.*, 1857, pp. 453ss.).

Capítulo 15. El pacto

Con la fórmula «*después de estas cosas*» se introduce una nueva revelación del Señor a Abram, la cual difiere de las previas en forma y sustancia, y constituye un nuevo punto de cambio en su vida. La «*palabra de Yahvé*» vino a él בַּמַּחֲזֶה [en una visión]; ni por un llamado interno directo, ni por una manifestación de Sí mismo como cayendo sobre sus sentidos externos, tampoco en un sueño nocturno, sino en un estado de éxtasis por una intuición espiritual interna, y eso no fue en una visión nocturna, como en el cap. 46:2, sino durante el día. La expresión «en una visión» se aplica a todo el capítulo. No hay pausa en ningún sitio, ni señal alguna de que la visión haya cesado, o que la acción fuera transferida a la esfera de los sentidos y de la realidad externa. Consecuentemente, todo el proceso debe ser considerado como interno. La visión no sólo abarca los vers. 1-4 u 8, sino todo el capítulo, únicamente con esta diferencia: que desde el ver. 12 en adelante el éxtasis asumió la forma de un sueño profético, producido por Dios. Es cierto que el llevar fuera a Abram, su ver las estrellas (ver. 5), y aún más, especialmente el tomar los animales y dividirlos (vers. 9, 10), se ha supuesto por algunos que pertenece al ámbito de la realidad externa, sobre las bases de que estos hechos puramente externos no necesariamente presuponen el cese del éxtasis, puesto que la visión no fue catalepsia, y no excluye el uso (¿) pleno de los sentidos externos (*Kurtz*). Pero sin importar cuán cierto pueda ser eso, no sólo es insuficiente en todo aspecto para respaldarnos en asumir una transición del ámbito puramente interno y espiritual al ámbito externo de los sentidos, pues toda la revelación culmina en un sueño profético, el cual también lleva el carácter de una visión. Por cuanto fue en un sueño profundo que Abram vio pasar la aparición divina entre las porciones del sacrificio (תַּרְדֵּמָה), cuidadosamente dispuestas, y no se hace referencia a que hayan sido quemadas, como en Jue. 6:21, o a cualquier otra remoción, la preparación de los animales también debe haber sido un proceso puramente interno. Para considerarlo como un acto externo, necesitamos romper la continuidad de la narrativa del modo más arbitrario, y no sólo transferir el comienzo de la visión a la noche, y suponer que tardó de doce a dieciocho horas, sino que debemos intercambiar la quema de los sacrificio, etc., en un modo aún más arbitrario, sólo por sostener la errónea teoría de que los procedimientos visionarios no contenían realidad objetiva, o, en todo caso, menos evidencia de la realidad que los hechos externos, y las cosas que se perciben por los sentidos. Pero una visión traída por Dios no es mera fantasía, o un juego subjetivo de los pensamientos, sino un hecho espiritual, que no sólo era en todo aspecto tan real como las cosas discernibles por los sentidos, sino que sobrepasaba en su sentido duradero los hechos y eventos que ve el ojo. El pacto que Dios hizo con Abram no tenía la intención de fortalecer un mero acuerdo respecto a derechos y obligaciones mutuas, algo que podría haberse realizado por medio de una transacción de sacrificio externa, pasando Dios entre los animales asumiendo una forma humana, antes bien fue diseñada para establecer la relación puramente espiritual de una comunión viviente entre Dios y Abram, del profundo sentido interno de que nada sino una intuición y experiencia espiritual podría sostenerlo efectiva y permanentemente.

Vers. 1-6. Las palabras de Yahvé se presentan así: «*No temas, Abram; yo soy tu escudo, y tu galardón será sobremanera grande*». הַרְבֵּה un infinitivo absoluto, generalmente es utilizado adverbialmente, pero en este caso como un adjetivo, equivalente a «*tu recompensa sobremanera grande*» (cf. *Ewald*, §§280c y 296d). La divina promesa de ser un *escudo* para él, es decir, una protección contra sus enemigos y un galardón, para recompensar su confianza ricamente así como su pronta obediencia se mantiene aquí en tanto que las palabras iniciales, «después de estas cosas», indican una estrecha conexión con la dirección previa que recibió Abram. Mientras la protección de su esposa en la tierra de Egipto fue una promesa práctica de la posibilidad de tener una posteridad, y la separación de Lot, seguida por la conquista de los reyes del oriente, también fue una promesa de la posibilidad de poseer, un día, la tierra prometida. Entonces todavía no había el prospecto de cómo se realizaría la promesa de que él sería una gran nación y poseería una innumerable posteridad. En estas circunstancias, podría surgir en su mente una ansiedad con respecto al futuro de modo natural. Para satisfacer esto, la palabra del Señor vino a él con la confortante seguridad. «No temas, Yo soy tu escudo». Pero cuando el Señor añadió: «y tu galardón sobremanera grande», Abram sólo podía replicar, al pensar en su condición sin hijos: «*Señor Yahvé, ¿qué me darás, siendo así que ando sin hijo?*» ¿De qué me sirven todas mis posesiones, riqueza y poder, ya que no tengo hijo, y el heredero de mi casa es Eliezer el damasceno? מְשָׁק, es sinónimo de מִמְשָׁק (Sof. 2:9), posesión, o asimiento de la posesión, es escogida por su semejanza con דַּמֶּשֶׂק. בֶּן־מֶשֶׁק, hijo del que obtiene la promesa = apoderado de la posesión o heredero. דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר [Damasceno Eliezer] (*lit.* Eliezer de Damasco) porque Eliezer como esclavo principal de Abraham no es el señor o constructor de la ciudad de Damasco, según lo presenta la saga musulmana (*ZDMG*). Eliezer es una aposición explicativa de Damasco en el sentido del damasceno Eliezer; aunque דַּמֶּשֶׂק, por su posición antes de אליעזר, no puede ser tomada como gramaticalmente equivalente a דַּמֶּשְׂקִי. Probablemente Eliezer fue —según 24:2— el esclavo principal de Abraham, oriundo de Damasco[77]. Para dar un tono aún más distinto a su aflicción, Abram añade (ver. 3) «*Mira que que no me has dado prole, y he aquí un esclavo nacido en mi casa* (בֶּן־בֵּיתִי en distinción de יְלִיד־בַּיִת, nacido en casa, cap. 14:14) *será mi heredero*». Luego vino a él palabra de Yahvé diciendo: «*No te heredará éste, sino un hijo tuyo será el que te heredará*». Entonces Dios lo sacó fuera, le dijo que

77. Parece que la leyenda de que Abram fue rey de Damasco parece que se originó en esto (cf. Justiniano y Nicolás de Damasco), aunque el pasaje que tenemos ante nosotros no hace mucho por demostrar que Abram obtuvo la posesión de Eliezer cuando atravesaba Damasco.

mirara hacia el cielo y le prometió una posteridad tan numerosa como la innumerable hueste de estrellas (comp. caps. 22:17; 26:4; Ex. 32:13, etc.). Si a esta hora estaba Abram «dentro o fuera del cuerpo», es un asunto secundario. La realidad del suceso es la misma en cualquier caso. Esto se evidencia por el énfasis que Moisés (el historiador) hizo referente a la conducta de Abram con relación a la promesa de Dios: «*Y creyó a Yahvé, y le fue contado por justicia*». En el carácter estrictamente objetivo del relato en Génesis, con el cual están relacionados en su totalidad, los hechos simples de manera acorde, sin introducción alguna de opiniones subjetivas, esta declaración aparece tan bruscamente que surge la pregunta natural: ¿De dónde la obtuvo Moisés? ¿De qué modo dio a conocer su fe en Yahvé? Y ¿en qué sentido le fue contada por justicia? La respuesta a ambas preguntas no debe buscarse en el Nuevo Testamento, sino que debe darse o indicarse en el contexto. ¿Qué respondió Abram al recibir la promesa, o qué hizo como consecuencia? Cuando Dios, para confirmar la promesa, declaró ser Yahvé, el que lo sacó de Ur de los caldeos para darle la tierra como una posesión, Abram respondió: «Señor, ¿en qué conoceré que la he de heredar?» Entonces Dios lo dirigió para que le trajera «una ternera de tres años», etc.; y Abram le trajo los animales requeridos, y los preparó (como ciertamente suponemos, aunque no se declara expresamente) como Dios le había mandado. Por su disposición para realizar lo que Dios le había mandado, Abram dio muestra en la práctica de confiar en Dios; y lo que Dios hizo con los animales cuidadosamente preparados fue una declaración práctica por parte de Yahvé, que Él contaba esa fe como justicia. El significado del acto divino es, finalmente, resumido en el ver. 18, con las palabras: «*En aquel día hizo Yahvé un pacto con Abram*». Consecuentemente Yahvé contó como justicia la fe de Abram en Él, haciendo un pacto con él, introduciéndolo en una comunión pactada consigo mismo. הֶאֱמִין proviene de אָמַן continuar y preservar, estar firme y confirmar, en *Hifil* significa confiar, creer (πιστεύειν), expresa «ese estado de mente que está seguro de su objetivo, y se apoya firmemente en él»; y como conducta notable hacia Dios, como una entrega voluntaria, firme e interna a un ser personal, especialmente a la fuente de todo ser» (*Hölemann, Bibelstudien* I, p. 43) algunas veces se construye con לְ (p. ej. Deut. 9:23), pero es más frecuente con בְּ (Num. 14:11; 20:12; Deut. 1:32), «creer al Señor», y «creer en el Señor», confiar en Él, πιστεύειν ἐπὶ τὸν Θεόν, como ha sido interpretado de una forma más correcta por el apóstol, ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ de la LXX (véase Rom. 4:5). Por lo tanto la fe no es meramente *asentida*, sino también *fiduciaria*, confianza incondicional en el Señor y su palabra, incluso cuando el curso natural de los eventos no provee base para esperanza o expectación. Abram manifestó esta fe, como lo ha demostrado el apóstol en Rom. 4, y Dios le contó esta fe como justicia por la conclusión de un pacto con él. צְדָקָה justicia, como una característica humana, se corresponde con la voluntad de Dios en carácter y conducta, o un estado que corresponde al propósito divino para la existencia del hombre. Éste fue el primer estado en que el hombre fue creado, cuando Dios lo hizo a su imagen. Pero se perdió por el pecado, y por su causa se opuso a la voluntad de Dios y a su propio destino que divinamente le había sido indicado, y sólo podría restaurarse por Dios. Cuando la raza humana hubo corrompido su camino universalmente, sólo Noé fue hallado justo ante Dios (7:1), porque era perfecto y caminó con Dios (6:9). Abram adquirió esta justicia ante Dios por su confianza incondicional en Él, su indudable fe en su promesa, y su voluntaria obediencia a su palabra. Este estado de mente, expresado con las palabras הֶאֱמִין בַּיהוָה, le fue contado por justicia (וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה), de modo que Dios lo trató como un hombre justo צַדִּיק, y formó tal relación con él, que adquirió una comunión con Dios viva. El fundamento de esta relación fue puesto de la manera descrita en los vers. 7-11.

Vers. 7-11. La pregunta de Abram: «*¿en qué conoceré que la he de heredar* (la tierra)?» no fue una expresión de duda, sino de deseo por confirmar o sellar una promesa, la cual trascendía el pensamiento y la concepción humana. Para satisfacer este deseo, Dios le mandó hacer los preparativos para la conclusión de un pacto. «*Tráeme una becerra de tres años, y una cabra de tres años, y un carnero de tres años, y una tórtola también, y un palomino*»; uno de cada especie de animal apropiado para el sacrificio. Abram los tomó, «*y puso cada mitad una enfrente de la otra* (אִישׁ בִּתְרוֹ, la mitad de cada uno, comp. 42:25; Num. 17:17); *mas no partió las aves*», del mismo modo que en los sacrificios no se dividían las aves sino que se ponían enteras sobre el fuego (Lev. 1:17). Los animales escogidos, del mismo modo que el hecho de que las palomas fueron dejadas completas, se correspondía exactamente con el ritual del sacrificio. No obstante, la transacción en sí no era un sacrificio real, ya que no hubo rociamiento de sangre ni ofrenda sobre el altar (oblación), y no se dice que las partes hayan sido quemadas. El procedimiento correspondía más bien a la costumbre, prevaleciente en muchas naciones antiguas, de sacrificar animales cuando se concluía un pacto, y después de haberlos dividido en partes y de haberlas dispuesto una enfrente de la otra, los pactantes pasaban entre ellas. Así Ephraem Syrus (1:161) observa que Dios condescendió a seguir la costumbre de los caldeos para poder confirmar su pacto, de la manera más solemne, con Abram el caldeo. La amplia extensión de esta costumbre se hace evidente por la expresión utilizada para indicar la conclusión de un pacto, כָּרַת בְּרִית cortar, o cortar un pacto, *Aram.* גְּזַר קְדָם en griego es ὅρκια τέμνειν, *foedus ferire, feriendа hostia facere foedus;* véase *Bochart* (*Hieroz.* I, p. 332); en tanto que es evidente en Jer. 34:18, que esto seguía siendo una costumbre entre los israelitas de tiempos más tardíos. La elección de animales para ser sacrificados en una transacción que no era estrictamente un sacrificio, se basaba en el sentido simbólico de los animales a sacrificar, en el hecho de que tomaban el lugar de aquellos que los ofrecían. En el caso que tenemos ante nosotros, fueron utilizados para tipificar la simiente prometida a Abram. Ciertamente no habría sido bueno, si el partir los animales sólo hubiera tenido el propósito de significar que cualquiera que quebrantase el pacto sería tratado como ellos, esto es, cortado en pedazos. Pero no hay una base segura en Jer. 34:18ss. para interpretar la antigua costumbre de ese modo. El significado que los profetas asignan allí a su uso simbólico, puede ser sólo una diferente aplicación de él, la cual no excluye una intención anterior y diferente en el símbolo. La división de los animales probablemente indicaba originalmente, a las dos partes del pacto, y el pasar de los segundos en medio de las partes colocadas una enfrente de la otra, su formación en uno; un significado al que el otro podría unirse fácilmente como una consecuencia y explicación más. Y si en dicho caso los animales representaban a las personas pactantes, entonces también, incluso en el presente ejemplo los animales eran adecuados para ese propósito, ya que, aunque originalmente sólo representaban al dueño u ofrecedor del sacrificio, por su consagración como sacrificios también eran relacionados con Yahvé. Pero en este caso, los animales representaban a Abram y su simiente, no en el hecho de ser sacrificados, como significando el sacrificio de esa simiente, sino sólo en lo que sucedió en relación con los animales sacrificados: aves de rapiña intentaron comérselos, y cuando cayó una extrema oscuridad, la gloria de

Yahvé pasó entre ellos. Por cuanto estaba involucrada toda la simiente de Abram, se tomó a cada uno de los animales que eran adecuados para el sacrificio, *ut ex toto populo et singulis partibus sacrificium unum fieret [...para que de todo el pueblo y de cada individuo se hiciera un solo sacrificio] (Calvino*). La edad de los animales, tres años, ha sido interpretada por Theodoreto como refiriéndose a las tres generaciones de Israel que permanecieron en Egipto, o los tres siglos de cautividad en una tierra extraña; y esto es muy probable por el hecho de que en Jue. 6:25 el toro de siete años indudablemente se refiere a la opresión madianita. Por otro lado, no podemos hallar en las seis mitades de los tres animales y las aves indivisas, ya sean siete cosas o el número sagrado de siete, porque dos aves no divididas no pueden representar una, sino dos; tampoco podemos atribuir a las ocho partes algún sentido simbólico, porque estos números necesariamente surgieron por la elección de un espécimen de cada clase de animal que era adecuada para el sacrificio, y por la división de los animales más grandes en dos.

Ver. 11. «*y aves de rapiña* (הָעַיִט con el artículo, como el cap. 14:13) *descendían sobre los cuerpos muertos y Abram los ahuyentaba».* Las aves de presa representaban a los enemigos de Israel, quienes buscarían devorarlo, exterminarlo. Y el hecho de que Abram los ahuyentaba, fue una señal de que la fe de Abram y sur relación con el Señor preservaría a toda su posteridad de la destrucción, que Israel sería salvo por causa de Abram (Sal. 105:42).

Vers. 12-17. «*mas a la caída del sol* (sobre la construcción véase *Gesenius*, §132) *un sueño profundo* (תַּרְדֵּמָה, como en el cap. 2:21, un sueño profundo producido por Dios) *cayó sobre Abram y he aquí que cayó sobre él una grande oscuridad».* La visión pasa aquí a un sueño profético producido por Dios. En este sueño cayó temor y oscuridad sobre Abram; esto se demuestra por el intercambio del perfecto נפלה y el participio נֹפֶלֶת. La referencia al tiempo tiene como intención demostrar «el carácter sobrenatural de las tinieblas y el sueño, y la distinción entre la visión y el sueño» (*O. v. Gerlach*). También posee un significado simbólico. La puesta del sol prefigura para Abram abandono del sol de gracia que brilló sobre Israel, y el comienzo de un periodo oscuro y atemorizador de sufrimiento para su posteridad, la misma anticipación que envolvió a Abram en las tinieblas. Porque las palabras que escuchó en las palabras fueron estas (vers. 13ss.): «*ten por cierto que tu descendencia morará en tierra ajena, y será esclava allí* (los señores de la tierra ajena) *y será oprimida por cuatrocientos años» (*por los extraños). Que estas palabras hacían referencia a la estancia de los hijos de Israel en Egipto, su cumplimiento lo pone fuera de toda duda. Los cuatrocientos años fueron, de acuerdo al lenguaje profético, un número redondeado para los cuatrocientos treinta años que Israel pasó en Egipto (Ex. 12:40). «*Mas también a la nación a la cual servirán, juzgaré yo (*véase su cumplimiento en Ex. 6:11), *y después de esto saldrán con gran riqueza (*un hecho real de acuerdo a Ex. 12:31-36). *Y tú vendrás a tus padres en paz, y serás sepultado en buena vejez* (comp. 25:7,8); *y en la cuarta generación volverán acá».* Los cálculos se hacen aquí sobre la base de equivaler una generación a cien años, no es demasiado para esa época, cuando el promedio de vida rondaba los ciento cincuenta años, e Isaac nació cuando Abram tenía cien años. «*Porque aún no ha llegado a su colmo la maldad del amorreo hasta aquí».* Amorreo, el nombre de la tribu más poderosa de los cananeos, se utiliza aquí como el nombre común de todos los habitantes de Canaán, del mismo modo que Jos. 24:15 (comp. 10:5), Jue. 6:10, etc. Por medio de esta revelación, se le indicó a Abram en términos generales, la futura historia de su simiente, y al mismo tiempo se le informó porqué él ni su descendencia podrían obtener una posesión inmediata de la tierra prometida: porque los cananeos aún no estaban listos para la sentencia de exterminación.

Ver. 17. «Y sucedió que puesto el sol, y ya oscurecido (הָיָה construcción impersonal, cf. *Gesenius*, §147,2), *se veía un horno humeando, y (con) una antorcha de fuego que pasaba por entre los animales divididos»,* una descripción de lo que Abram vio en su profundo sueño profético, correspondiente al misterioso carácter de todo el proceder. תַּנּוּר, un horno, es una olla cilíndrica de fuego, como las que se usan en las casas del oriente (véase mi *Archäologie*, §99). El fenómeno que pasó a través de los animales divididos se asemeja a una estufa ardiendo, de la cual emanaba una antorcha ardiendo, una llama brillante. Yahvé se manifestó a Abram en este símbolo, del mismo modo que lo hizo con el pueblo de Israel en la columna de humo y fuego. Pasando por las partes, ratificó el pacto que hizo con Abram. Su gloria estaba envuelta en fuego y humo, el producto del fuego consumidor, ambos símbolos de la ira de Dios (comp. Sal. 18:8,9, y *Hengstenberg, comentando este texto*), cuyo fuego consumidor consume todo lo que se le opone (véase Ex. 3:2). Para establecer y dar realidad al pacto que se cerraría con Abram, Yahvé tendría que pasar por la simiente de Abram cuando fueran oprimidos por los Egipcios y amenazar con destrucción, y para ejecutar su juicio sobre los opresores (Ex. 7:4; 12:12). En este símbolo, el paso del Señor por entre las partes significaba algo completamente diferente al juramento del Señor por sí mismo en el cap. 22:16, o por su vida en Deut. 32:40, o por su alma en Amós 6:8 y Jer. 51:14. Su paso plasmó ante Abram la condescendencia del Señor para con su simiente, en la atemorizadora gloria de su majestad como juez de sus enemigos. De aquí que las piezas no hayan sido consumidas por el fuego, porque el convenio hacía referencia no al sacrificio, que Dios aceptó, y en el cual el alma del que ofrecía debía ascender hacia Dios en el humo, sino a un pacto en el que Dios descendía al hombre. Por la naturaleza de este pacto, no obstante, siguió que sólo Dios pasó en medio de los animales en una representación simbólica de sí mismo, y no representando también a Abram. Porque aunque un pacto siempre establece una relación recíproca entre dos individuos, no obstante en ese pacto que Dios concluyó con un hombre, el hombre no permanecía en igualdad con Dios, antes Dios estableció la comunión por su promesa y su misericordiosa protección para el hombre, que en principio fue puramente un receptáculo, y fue cualificado y atado a cumplir con las obligaciones consecuentes de un pacto por la recepción de dones de gracia.

En los vers. 18-21 esta divina revelación se describe como el hacer de un pacto (בְּרִית, de בָּרָה cortar, *lit*. la unión concluida por medio de cortar los animales del sacrificio), y la esencia de este pacto se abraza en la promesa de que Dios daría esa tierra a la descendencia de Abram, desde el río de Egipto hasta el gran río Éufrates. El río (נָהָר) de Egipto es el Nilo, y no el arrollo (נַחַל) de Egipto (Num. 34:5), el arroyo *Rhinocorura*, *Wadi el Arish*. De acuerdo al carácter oratorio de la promesa, los dos grandes ríos, el Nilo y el Éufrates, son mencionados como los límites dentro de los cuales la simiente de Abram poseería la tierra prometida, los límites exactos de la tierra se describen más minuciosamente en la lista de las tribus que la poseían en ese tiempo. Las tribus se mencionan como situadas entre la frontera sur y el extremo norte, «para dar la impresión de universalidad sin excepción, de su falta de cumplimiento, el símbolo de lo cual es el número diez» (*Delitzsch*). En otros pasajes hallamos en ocasiones que se mencionan siete tribus (Deut. 7:1; Jos. 3:10), en otras ocasiones seis (Ex. 3:8,17; 23:23; Deut. 20:17), en otras cinco (Ex. 13:5), en otras sólo dos (cap. 13:7); en tanto que ocasionalmente se incluye a todas en el nombre común de cananeos (cap. 12:6). La

ausencia de los heveos aquí es chocante, puesto que no se omiten en ninguna otra lista donde se mencionan sólo hasta cinco o siete tribus. De los once descendientes de Canaán (cap. 10:15-18) aquí sólo se da el nombre de cuatro, los otros se incluyen en el nombre común de cananeos. Por otro lado, se dan cuatro tribus cuya descendencia de Canaán es muy improbable. El origen de los ceneos (הַקִּינִי) no puede determinarse. De acuerdo a Jue. 1:16; 4:11, Hobab, el cuñado de Moisés, era ceneo (קֵינִי y קֵין). El ser llamado madianita (Num. 10:29) no prueba que haya sido descendiente de Madián (Gen. 25:2), sino que debe ser considerado madianita por el hecho de que habitaba en la tierra de Madián, o entre los madianitas (Ex. 2:15). Esta rama de los ceneos fue con los israelitas a Canaán, al desierto de Judá (Jue. 1:16), e incluso en la época de Saúl, moraban entre los amalecitas en la frontera sur de Judá (1 de Sam. 15:6), y en los mismos pueblos con miembros de la tribu de Judá (1 de Sam. 30:29). No existe nada en este pasaje o en Num. 24:21,22, que nos lleve a distinguir entre estos madianitas ceneos de los que habitaban en Canaán. Los *filisteos* tampoco eran cananeos, no obstante su territorio fue asignado a los israelitas. Y del mismo modo que los filisteos se habían abierto paso a la tierra, los ceneos pueden haber tomado posesión de ciertas rutas del país. Todo lo que se puede inferir de los dos pasajes es que había ceneos fuera de Madián, que serían exterminados por los Israelitas. Sobre los *ceneceos* (הַקְּנִזִּי), todo lo que se puede afirmar es que el nombre no se puede trazar hasta el edomita Cenaz (cap. 36:15,42), ni ser identificado con los ceneceos Jefone, el padre de Caleb de Judá (Num. 32:12; Jos. 14:6, véase mi *comentario sobre Josué*, trad. al esp.). Los *cadmoneos* (הַקַּדְמֹנִי) no vuelven a mencionarse nuevamente; y su origen no puede determinarse. Sobre los *ferezeos* véase cap. 13:7; sobre los *refaítas*, cap. 14:5, y sobre los otros nombres, cap. 10:15,16.

Capítulo 16. Nacimiento de Ismael

Vers. 1-6. Como la promesa de un heredero de su linaje (cap. 15:4) no parecía que iba a cumplirse, incluso después de que se había hecho el pacto, Sarai decidió, diez años después de haber llegado a Canaán, entregar su sierva egipcia Agar a su marido, para que, si era posible, ella pudiera «tener hijo por ella», obtener hijos que pudieran fundar una casa o familia (cap. 30:3). La solución parecía acertada, de acuerdo a la costumbre oriental, no habría nada incorrecto con llevarla a cabo. De modo que Abram consintió sin oposición, porque, como Malaquías (2:15) dice, él buscó la simiente prometida por Dios. Pero ambos aprenderían muy pronto, que sus pensamientos eran de hombre y no de Dios, y que sus deseos y acciones no estaban de acuerdo con la promesa divina. Sarai, la creadora del plan, fue la primera en experimentar sus malignas consecuencias. Cuando la sierva quedó embarazada con un hijo de Abram, «*miraba con desprecio a su señora*». Cuando Sarai se quejó ante Abram del desprecio que recibía de su sierva (חֲמָסִי עָלֶיךָ [mi afrenta, la afrenta que se me hace sea sobre ti] comp. Jer. 51:35; Gen. 27:13), y clamó a Yahvé para que juzgara entre ella y su marido[78] Abram le dio poder pleno para actuar como señora con respecto a su sierva, sin elevar a la esclava que había sido hecha concubina sobre su posición. Pero tan pronto como Sarai la hizo sentir su poder, Agar huyó. Y así, en lugar de asegurar el cumplimiento de sus deseos, Sarai y Abram no habían cosechado nada más que dolor y contradicción, y aparentemente habían perdido la sierva por causa de su propio plan. Pero el fiel pacto de Dios convirtió todo en una bendición.

Vers. 7-14. Sin duda que Agar intentó escapar a Egipto por una carretera utilizada desde tiempos inmemorables que corría desde Hebrón pasando Berseba, «por el camino de Shur». שׁוּר [Shur], la presente Jifar, es el nombre dado a la porción noroeste del desierto de Arabia (comp. Ex. 15:22). No ha sido posible decidir si la fortaleza ubicada a la entrada del estrecho del mar egipcio y el lago Sirbonis, en el cual se encontraba el antiguo camino militar de Egipto a Filistea o a Canaán, era la fortaleza que los egipcios llamaron Anbu, esto es, muro y los griegos Gerrhon (empalizada, barrera), tal como lo presenta *Brugsch* (*Geschichte Aegyptens*, pp. 119 y 195). Allí la encontró el ángel de Yahvé al lado de un pozo, y le indicó que regresará a su señora y que se sometiera a ella; al mismo tiempo le prometió el nacimiento de un hijo, y una innumerable multiplicación de su descendencia. Como el fruto del vientre era simiente de Abram, ella debía retornar a su casa y darle a luz allí un hijo, quien, aunque no era la simiente prometida por Dios, sería honrado por causa de Abram con la bendición de una posteridad innumerable. También por esta razón se le apareció Yahvé en forma del Ángel de Yahvé. הָרָה es un adj. como en el cap. 38:24, etc.; «*he aquí que has concebido, y darás a luz un hijo*»; se utiliza יֹלַדְתְּ por יֽוֹלֶדֶת (cap. 17:19) se halla nuevamente en Jue. 13:5,7. Ella debía llamar יִשְׁמָעֵאל [Ismael] a su hijo (*«Dios oye»*), «*porque Yahvé ha oído tu aflicción*». עָנְיֵךְ Afflictionem sine dubio vocat, quam Hagar affictionem sentiebat esse, nempe conditionem servitem et quod castigata esset a Sara (Lutero). Sin duda alguna Hagar menciona aquella aflicción que consideró una humillación. Pero esto sucedió bajo la condición de que era esclava y porque había sido castigada por Sara. Fue Yahvé, no Elohim, quien había oído, aunque el segundo nombre fue sugerido de modo más natural como la explicación de Ismael, porque el oír la multiplicación de la descendencia de Ismael, fue el resultado de la gracia del pacto de Yahvé. Además, en contraste con la opresión que ella había sufrido y aún sufriría, recibió la promesa de que su hijo no aguantaría dicha opresión. «*Y él será hombre fiero*». La figura de un פֶּרֶא, asno, ese salvaje e indomable animal, recorriendo el desierto como le place, del cual se da una alta descripción poética en Job 39:5-8, describe más apropiadamente «el amor sin ataduras de los beduinos por la libertad en tanto viajan en el desierto, con lanza en mano, sobre su camello o caballo, duro, frugal, revelando en la variada belleza de la naturaleza, y despreciando toda forma de vida de la ciudad»; y las palabras: «*su mano será contra todos, y la mano de todos conra él*», describen de la manera más veraz el incesante estado de *enemistad* en el que viven los ismaelitas entre sí y con sus vecinos. «*y delante de todos sus hermanos habitará*». עַל־פְּנֵי Indica, es cierto, al este de (comp. cap. 25:18), y este significado debe retenerse aquí; pero el aviso geográfico del sitio donde morarían los ismaelitas difícilmente manifiesta la fuerza de la expresión, la cual también indicaba que Ismael se mantendría independientemente ante (en la presencia de) todos los descendientes de Abraham. La historia ha confirmado esta promesa. Los ismaelitas han continuado hasta nuestros días en libre y no disminuida posesión de la extensa península entre el Éufrates, el estrecho de Suez, y el Mar Rojo, de donde se han extendido hasta el norte de África y el sur de Asia.

Ver. 13. En el ángel, Agar reconoció a Dios manifestándosele, la presencia de Yahvé, y lo llamó: «*Tú eres*

78. בִּינִיךְ, con un punto sobre la segunda yod, para demostrar que esto es irregular y sospechoso; puesto que בֵּין con el sufijo singular siempre es tratado como singular, y sólo con un sufijo plural, es tratado como plural. Más acerca de las 10 localizaciones en el Pentateuco, donde letras o aún palabras enteras son marcadas por este tipo de puntos, véase *Geiger*, *Lehr - und Lesebuch zur Mischna* II, pp. 86-88.

Dios que ve; porque dijo: ¿No he visto también al que me ve?» Creyendo que un hombre debía morir si veía a Dios (Ex. 20:19, 33:20), Agar estaba asombrada porque había visto a Dios y permanecía con vida, y llamó a Yahvé, quien había hablado con ella, «*Dios que ve*», el que se deja ver, porque aquí, en el sitio donde se le dio esta visión, después de haber visto todavía veía, seguía con vida. Por este suceso, el pozo recibió el nombre de «*pozo del viviente que me ve*». רֹאִי no es la forma pausal de רָאִי, la cual debería ser רֹאִי, sino que es un participio similar al que aparece en Job 7:8 רֹאָנִי mi veedor = el que me ve. Por medio del ángel se le apareció Yahvé. Al hablar con ella se le presento como el Dios que ve todo. Pero ella cayó en la cuenta cuando éste se iba de tal forma que no vio su cara sino sólo la espalda cf. Ex. 33:23. Eso afirman *Delitzsch* y *Dillmann* siguiendo la acentuación masorética y el proceso del caldeo mientras que las palabras por lo general (así también en las otras ediciones de este comentario) se comentan según Gen. 32:21 y Ex. 33:20: Tú eres un Dios que se presenta porque también aquí he visto después de haber visto, esto es he seguido con vida después de haberte visto (aunque no se puede justificar la interpretación de רָאִיתִי: Por eso fue llamado el pozo (בְּאֵר לַחַי רֹאִי) «pozo del viviente que me ve» lo que se podría presentar como el «pozo de la previsión divina omnipresente (y no pozo del que ve lo vivo, esto es, que un ser humano haya visto a Dios y haya sobrevivido, porque las palabras חַי רֹאִי como palabra compuesta no existe). Acerca del pozo, cerca del cual vivía Isaak (según 24:62 y 25:11) se puede decir que queda entre Kadesh y Bered. Debido a que la ubicación de Kadesh no está tan asegurada (cf. 14:7) y la de Bered es totalmente desconocida, no nos es posible ubicar con seguridad el pozo de Agar. *Jerónimo* sólo afirma en su Onomasticon «hodieque Agar puteus demonstratur [y hoy ha sido encontrado el pozo de Agar]. En últimos tiempos *Rowlands* intentó identificar el pozo con el lugar Ain Huro, rico en aguas, situado al este del Djebel Helâl y al noroeste de Ain Gadis, un lugar principalmente usado por las caravanas que viajan de Siria al Sinaí y a Egipto para acampar. En ese lugar existe un conjunto de viviendas antiguas llamado Beit Hagar (La casa de Hagar, según *Rowling*, en *Ritter*, *Erdkunde* XIV, p. 1086). A pesar de eso no se puede garantizar la realidad de esta suposición, aunque *E.H. Palmer*, *der Schauplatz der 40jährigen Wüsstenwanderung Israels*, Gotha 1876, pp. 273s. afirma acerca de esta localidad: La gran cantidad de los restos (montón de piedras, viviendas, cuevas, etc.) así como la cantidad de agua me lleva a asumir que en tiempos antiguos debió haber habido aquí una ciudad grande, una de las «ciudades del mediodía» que quizás fue destruida por los israelitas (?)».

Vers. 15-16. Habiendo regresado a la casa de Abram, Agar le dio un hijo teniendo él ochenta y seis años. Le dio el nombre de Ismael y probablemente lo consideraba como la simiente prometida, hasta que, pasados trece años, el consejo de Dios se le desvelo más claramente.

Capítulo 17. Sellamiento del pacto por el legado de nuevos nombres y el rito de la circuncisión

Vers. 1-14. El pacto se había hecho con Abram por lo menos catorce años antes, y todavía permanecía sin ninguna señal visible de su cumplimiento, y solamente se le había dirigido por la fe al inviolable carácter de la promesa de Dios. Ahora se le apareció Yahvé nuevamente, cuando tenía noventa y nueve años de edad, veinticuatro años después de su emigración, y trece después del nacimiento de Ismael, para llevar a efecto el pacto y preparar su ejecución. Habiendo descendido a Abram en una forma visible (ver. 22) le dijo: «*Yo soy El Shadai* (שַׁדַּי אֵל, Dios todopoderoso); *anda delante de mí y sé perfecto*». En establecimiento del pacto, Dios se le había manifestado como Yahvé (15:7); aquí Yahvé se describe como El Shadai, Dios el Poderoso. שַׁדַּי de שָׁדַד ser fuerte, con la terminación sustantiva de *ai*, como חַגַּי la festividad, יְשִׁישַׁי, el anciano, סִינַי la espina crecida, etc. Este nombre no debe tenerse como idéntico con Elohim, es decir, con Dios como Creador y Preservador del mundo, aunque en la narrativa simple *Elohim* se utiliza en lugar de אֵל שַׁדַּי, el cual sólo se emplea en el estilo más elevado y solemne de la escritura. Pertenecía a la esfera de la salvación, formando un elemento en la manifestación de Yahvé, y describiendo a Yahvé, el Dios del pacto, como el poseedor del poder para realizar sus promesas, incluso cuando el orden natural no presentaba posibilidades de su realización, y los poderes de la naturaleza eran insuficientes para asegurarlo. El nombre que Yahvé se dio a sí mismo sería una promesa, y se cumpliría a pesar de que σῶμα ἤδη νενεκρωμένον [el cuerpo estuviera muerto], y a pesar de la νέκρωσις τῆς μήτρας Σάῤῥας [infertilidad de la matriz de Sara] (Rom. 4:19). Dios podría y le daría la prometida innumerable posteridad. Por otro lado, Dios requería de Abram: «*anda delante mí* (comp. 5:22) *y sé perfecto*» (תָּמִים como en 6:9). «Del mismo modo que fue necesaria la justificación por la fe para establecer el pacto, también se requería un caminar recto ante Dios para su mantenimiento y confirmación» (*Baumgarten*). Esta introducción es seguida por un relato de la nueva revelación más definido; en primer lugar la promesa envuelta en el nuevo nombre de Dios (vers. 2-8), y después de la obligación impuesta sobre Abram (vers. 9-14). «*y pondré mi pacto entre mí y ti, y te multiplicaré en gran manera*». נָתַן בְּרִית Significa, no hacer un pacto (כָּרַת בְּרִית), sino dar, establecer, realizar, poner a operar los elementos prometidos en el pacto (הֵקִים comp. ver. 7 y 9:12 con 9:9). Abram se apropió de esta promesa al caer sobre su rostro en adoración, sobre la cual Dios expandió aún más la naturaleza del pacto que estaba próximo a ser ejecutado.

Ver. 4. Por parte de Dios (la palabra אֲנִי situada absolutamente en el principio, en lo que a mí respecta, por mi parte) debía consistir en lo siguiente: 1) que Dios haría a Abram el padre (אַב en lugar de אָבִי escogida con referencia al nombre de Abram) de una multitud de naciones, el ancestro de naciones y reyes; 2) que Él sería Dios, demostraría ser Dios, en una relación eterna del pacto, a él y su posteridad, conforme a sus familias y generaciones sucesivas; y 3) que Él les daría la tierra en la que había andado como extranjero, todo Canaán como posesión eterna. Como un sello de su promesa, Dios cambió su nombre אַבְרָם, padre enaltecido, en אַבְרָהָם, padre de multitud, se deriva de אַב y רָהָם, árabe, הָמוֹן = multitud. Con el nombre, Dios le dio una promesa tangible del cumplimiento del pacto, puesto que un nombre que Dios da no puede ser sólo un sonido hueco, sino debe ser la expresión de algo real, o que eventualmente adquiera realidad.

Vers. 9ss. Por parte de Abraham (וְאַתָּה tú, el contrario de אֲנִי, en cuanto a mí, ver. 4) Dios requería que él y su descendencia, por todas las generaciones, guardaran el pacto, y que como señal él se circuncidaría a sí mismo y a todo varón de su casa. הִמּוֹל en Nifal se deriva de מוּל y נִמַּלְתֶּם en perfecto Nifal se utiliza en lugar de נִמַּלְתֶּם, que viene de מוּל = מָלַל (*Gesenius*, §67,11). Como señal del pacto, la circuncisión es llamada en el ver. 13, «*el pacto en la carne*», en tanto que la naturaleza del pacto fue manifestada en la carne. Se debía extender no sólo a su simiente, los descendientes del linaje de Abraham, sino a todos los varones de su casa (יְלִיד בַּיִת), incluso a todo esclavo

extranjero que no perteneciera a su simiente, fuera nacido en su casa o adquirido (comprado) con dinero, y a los hijos «el octavo día»; los hijos varones serían circuncidados a los ocho días de nacidos, con la amenaza de que los incircuncisos deberían ser exterminados de su pueblo, porque el desatender la circuncisión habría roto el pacto con Dios. La forma de la expresión נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא por la cual se aplican muchas de las leyes (comp. Ex. 12:15,19; Lev. 7:20,21,25, etc.), no señala el rechazo de la nación, o su destierro, sino la muerte, ya sea por un juicio directo de Dios, y una muerte prematura a manos de Dios, o por el castigo de la muerte infligido por la congregación de magistrados, y eso ya sea que מוֹת יוּמָת se añada, como en Ex. 31:14, etc., o no. Esto es muy evidente en Lev. 17:9,10, donde la exterminación que se efectuaría por las autoridades se distingue de la que sería ejecutada por el mismo Dios. En ese sentido, algunas veces hallamos, en lugar de la primera expresión מֵעַמֶּיהָ [de su pueblo], su nación, tales expresiones como (עַמָּהּ) מִקֶּרֶב עַמּוֹ [de entre su pueblo] (Lev. 17:4,10; Num. 15:30), מִיִּשְׂרָאֵל [de Israel] (Ex. 12:15; Num. 19:13), o מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל [de la congregación de Israel] (Ex. 12:19); y en lugar de הַנֶּפֶשׁ [esa alma], en Lev. 17:4,9 (comp. Ex. 30:33,38), hallamos הָאִישׁ [ese hombre].

Vers. 15-21. El compromiso de la señal del pacto fue seguido por la revelación más detallada de la simiente prometida, que Abram recibiría a través de su esposa Sarai. Como confirmación de su exaltado destino, no se llamaría más Sarai (שָׂרַי, probablemente de שָׂרַר con la terminación ai, la principesca), sino שָׂרָה la princesa; porque ella sería la madre de reyes y naciones. Entonces Abraham se postró sobre su rostro, y se rió, y dijo en su corazón (pensando), «*¿A hombre de cien años ha de nacer hijo? ¿Y Sara ya de noventa años, ha de concebir?*» La repetición del ה después del וְעִבְרִ֣ה es enfático y en relación con el dagesh dirimens en הַלִבְנָן como en 18:21 y 37:32 cf. *Gesenius*, §100.4 y *Ewald*, §104b. «La promesa fue tan inmensamente grande que se postró en adoración, y tan paradójica, que no pudo evitar reírse» (*Delitzsch*). *Non quod vel sperneret vel pro fabula duceret vel rejiceret Dei promissionem, sed ut fieri plerumque in rebus minime exspectatis solet, partim gaudio exultans partim admirationes extra se raptus in risum prorumpit* [No que él haya ridiculizado la promesa de Dios, o que la haya tratado como fábula, o que la haya rechazado por completo, antes, como a menudo ocurre que las cosas menos esperadas suceden, en parte llevado por su gozo, y en parte sacado de sí por lo maravillado que estaba, rompió a carcajadas]» (*Calvino*). En esta gozosa sorpresa dijo a Dios (ver. 18), «*¡ojalá Ismael viva delante de ti!*» Considerar tales palabras, junto con *Calvino* y otros, como intimando que él debía estar satisfecho con la prosperidad de Ismael, como si no se atreviera a esperar algo mayor, es difícilmente correcto. La oración implica ansiedad, al menos que Ismael tuviera parte en la bendición del pacto. Dios responde: «*Ciertamente* (אֲבָל), *Sara, tu mujer, te dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Isaac* (de acuerdo a la forma griega Ισαάκ, correspondiente al hebreo יִצְחָק, risa, haciendo referencia a la risa de Abraham; ver. 17, comp. 21:6), *y confirmaré mi pacto con él*», lo haré el recipiente de la gracia del pacto. Y a la oración por Ismael Dios también le concedería el hacerlo muy fructífero, de modo que engendraría doce príncipes y se convertiría en gran nación. Pero el pacto, repitió Dios (ver. 21), debería establecerse con Isaac, a quien Sara daría a luz en ese mismo tiempo del siguiente año. Ya que Ismael sería excluido de participar en el pacto de gracia, el cual fue asegurado sólo para Isaac, y aún Abraham llegaría a ser una multitud de naciones a través de Sara, quien se convertiría en «naciones» por medio del hijo que daría a luz (ver. 16); la «multitud de naciones» no podría incluir a los ismaelitas ni a las tribus descendientes de los hijos de Cetura (cap. 25:2ss.), sino sólo a los descendientes de Isaac; y como uno de los dos hijos de Isaac no recibió parte en la promesa del pacto, sólo los descendientes de Jacob. Sólo los doce hijos de Jacob fundaron la nación de Israel, con la cual Yahvé estableció el pacto hecho con Abraham (Ex. 6 y 20-24), de modo que Abraham llegó a ser por medio de Jacob, el padre lineal sólo de una nación. De aquí necesariamente se deduce, que la posteridad de Abraham, que debía expandirse a una multitud de naciones, se extiende más allá de esta posteridad en cuanto a linaje, y también abraza la posteridad espiritual, a todas las naciones que son injertadas ἐκ πίστεως Ἀβραάμ en la simiente de Abraham (Rom. 4:11,12, y 16,17). Además, el hecho de que la simiente de Abraham no debía restringirse a su descendencia conforme a linaje, se hace evidente por el hecho de que la circuncisión como señal del pacto no se confinó sólo a ellos, antes bien se extendió a todos los siervos de su casa, de modo que los extraños fueron recibidos en la comunión del pacto, y fueron contados como parte de la simiente prometida. Ahora, si toda la tierra de Canaán le fue prometida para su posteridad, la cual aumentaría a una multitud de naciones (ver. 8), es perfectamente evidente, por lo que se ha dicho, que la suma y esencia de la promesa no culminaba con el don de la tierra, cuyos límites se describen en el cap. 15:18-21, como posesión de la nación de Israel, sino que la extensión de la idea de la posteridad de su linaje, Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα [Israel conforme a la carne], a la posteridad espiritual, Ἰσραήλ κατὰ πνεῦμα [Israel conforme al espíritu], requiere la expansión de la idea y la extensión del Canaán terrenal a la plena extensión del Canaán espiritual, cuyos límites son tan amplios como la multitud de naciones teniendo a Abraham por padre; y, por lo tanto, Abraham recibió la promesa de que sería heredero del mundo (κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου Rom. 4:13)[79].

Y lo que es cierto de la simiente de Abraham y la tierra de Canaán también debe ser cierto del pacto y la señal del pacto. Se prometió duración eterna sólo al pacto establecido por Dios con la simiente de Abraham, la cual crecería hasta convertirse en multitud de naciones, pero no a la institución del pacto que Dios estableció en conexión con la posteridad del linaje de Abraham, las doce tribus de Israel. Todo lo que era de carácter local y limitado en esta institución, y que sólo se aplicaba al Israel físico y a la Canaán terrenal, existió sólo en tanto que fue necesario para que la simiente de Abraham se expandiera en multitud de naciones. Así que, nuevamente, la circuncisión sólo podía ser una señal del pacto eterno en su esencia. La circuncisión, sea que haya pasado de Abraham a otras naciones, o surgido entre otras naciones independientemente de Abraham y sus descendientes (véase mi *Archäologie*, §63:1), se basaba en la perspectiva religiosa de que el pecado y la impureza moral que la caída de Adán había introducido en la naturaleza del hombre se había concentrado en los órganos

79. Lo que claramente sobresale en esta promesa es el hecho de que las expresiones «*simiente de Abraham*» (pueblo de Israel) y «*tierra de Canaán*» no terminan en el Israel físico y la Canaán terrenal, sino que deben entenderse espiritualmente, Israel y Canaán adquieren el significado típico del pueblo de Dios y la tierra del Señor. Dicha idea se extiende aún más por los profetas, y se expresa más distintivamente en el Nuevo Testamento por Cristo y los apóstoles. Esta interpretación escrituraria y espiritual del Antiguo Testamento es completamente pasada por alto por aquellos que, como *Auberlen*, restringen todas las promesas de Dios y las proclamaciones proféticas de la salvación al Israel físico, y reducen la aplicación de ellas al «Israel espiritual», al creer de la cristiandad, a una mera acomodación.

sexuales, porque es en la vida sexual donde se manifiesta con una fuerza peculiar; y, consecuentemente, que para la santificación de la vida, una purificación o santificación del órgano procreador, por el cual se propaga la vida, es especialmente requerida. En este modo, la circuncisión en la carne llegó a ser un símbolo de la circuncisión, la purificación, del corazón (Deut. 10:16; 30:6, comp. Lev. 26:41; Jer. 4:4; 9:25; Ezeq. 44:7), y una señal de pacto para todos aquellos que lo recibieron, puesto que eran recibidos en la comunión de la nación santa (Ex. 19:6), y requería santificar sus vidas, en otras palabras, satisfacer todo lo que el pacto demandaba. Debía circuncidarse a cada niño al octavo día de su nacimiento, no porque el niño, como su madre, permanezcan por ese tiempo en estado de impureza, sino porque, como la regla análoga con respecto a la idoneidad de los animales jóvenes para el sacrificio nos llevaría a concluir, ese día se consideraba como el primer día de existencia independiente (Lev. 22:27; Ex. 22:29).

Vers. 22-27. Cuando Dios hubo terminado su revelación y ascendido nuevamente, Abraham inmediatamente cumplió con la responsabilidad del pacto que se le había impuesto, circuncidándose a sí mismo ese día, junto con todos los miembros varones de su casa. Porque Ismael tenía trece años cuando fue circuncidado, los árabes dejan la circuncisión para un tiempo mucho más tardío que los judíos, generalmente entre las edades de cinco y trece años, y frecuentemente en el decimotercer año.

Capítulo 18. Visita de Yahvé, con dos ángeles, a la tienda de Abraham

Habiendo sido recibido en el pacto con Dios por medio del rito de la circuncisión, Abraham, poco después, fue honrado al permitirle recibir y acoger al Señor y dos ángeles en su tienda. Esta fresca manifestación de Dios tuvo un doble propósito: establecer la fe de Sara en la promesa de que ella daría a luz un hijo en su avanzada edad (vers. 1-15), y anunciar el juicio sobre Sodoma y Gomorra (vers. 16-33).

Vers. 1-15. Cuando estaba sentado, cerca del medio día, en el encinar de Mamre, frente a su tienda, Abraham miró hacia arriba e inesperadamente vio a tres hombres parados a cierta distancia de él (עָלָיו por encima de él, mirándolo hacia abajo por cuanto estaba sentado), *Yahvé* (ver. 13) *y dos ángeles* (19:1); los tres en forma humana. Percibiendo al instante que uno de los tres era el Señor (אֲדֹנָי, Dios) él se postró reverentemente ante ellos, y les rogó que no pasaran de largo, sino que le permitieran acogerlos como sus invitados: יֻקַּח־נָא וגו «*que se traiga ahora un poco de agua, y lavad vuestros pies; y recostaos debajo de un árbol* הִשָּׁעֲנוּ reclinarse, recostarse sobre el brazo) *bajo el árbol*». סָעֲדוּ לֵב [*Confortar sus corazones*] *lit.* fortalecer el corazón», refrescarse por medio de comer y beber (Jueces 19:5; 1 de Reyes 21:7). «*pues por eso* (para darme una oportunidad de acogerlos hospitalariamente) *habéis pasado cerca de vuestro siervo»:* כִּי עַל כֵּן no tiene el sentido de עַל־כֵּן־כִּי (*Gesenius*, p. 682), sino que significa «porque con este propósito» (véase *Ewald*, §353).

Vers. 6ss. Cuando los tres hombres hubieron aceptado la hospitalaria invitación, Abraham, del mismo modo que un beduino jeque de nuestros días, ordenó a su mujer que tomara tres medidas (de unos 6,7 litros cada una) de harina y horneara tres panes tan pronto como le fuera posible (עֻגוֹת panes redondos, horneados sobre las piedras); también hizo que se matara un becerro, y envió por leche y mantequilla (חֶמְאָה), o leche cortada (cf. mi *Archäologie*, §97,3), y de ese modo preparó una comida abundante y apetitosa de la que participaron los invitados. El comer de esta comida material por parte de estos seres celestiales no fue sólo en apariencia, sino que fue un comer real; un acto que se puede atribuir a la corporalidad asumida, y debe ser considerado como análogo con el comer por parte del Cristo resucitado y glorificado (Luc. 24:41ss.), aunque el milagro aún sigue siendo fisiológicamente incomprensible.

Vers. 9-15. Durante la comida, en la que Abraham se mantuvo de pie, y los esperó como anfitrión, ellos preguntaron por Sara, por cuya causa se había realizado la visita principalmente. Al decirles que ella estaba en la tienda, por lo tanto, donde ella podía oír todo lo que sucedió bajo el árbol frente a la tienda, el hombre al que Abraham llamó Adonai (mi Señor), y que es llamado Yahvé en el ver. 13, dijo: «*De cierto volveré a ti* (כָּעֵת חַיָּה); *y cuando reviva*» (חָיָה, *revivir*, sin el artículo, *Gesenius*, §111,2b), en esta época el próximo año; «*y he aquí que Sara tu mujer tendrá un hijo*». Sara escuchó esto en la puerta de la tienda; «*y esta* (וְהוּא אַחֲרָיו, *la entrada de la tienda) estaba detrás de él*» (Yahvé), de modo que ella no podía ser vista por él por cuanto permanecía detrás de la puerta. Como el cumplimiento de la promesa parecía imposible para ella, por causa de la extrema avanzada edad de Abraham, y el hecho de que su propia matriz había perdido la capacidad de concebir (חֲדַל כִּנָּשִׁים = חֶדֶל נָשִׁים, 31:35 τὰ γυναικεῖα) se río para sí, pensando que no estaba siendo observada. Pero para que supiera que la promesa fue hecha por un Dios omnisciente y omnipotente, él la reprendió por reírse, diciendo: «*¿hay para Dios alguna cosa (imposible) difícil? Al tiempo señalado volveré a ti*», etc.; y cuando su perplejidad la llevó a negarlo, él la acusó de su falsedad. Abraham también se había reído de esta promesa (cap. 17:17), y no recibió reprensión alguna. Porque ese reír fue una expresión gozosa de su asombro; por el contrario, la de Sara era resultado de la duda e incredulidad, la cual tuvo que ser cortada con una reprimenda, y, como lo muestran los resultados, verdaderamente fue cortada, en tanto que ella concibió y dio a luz un hijo, el cual sólo pudo concebir por la fe (Heb. 11:11).

Vers. 16-33. Después de la conversación con Sara, los invitados celestiales se pusieron de pie y volvieron su rostro hacia la llanura de Sodoma (עַל פְּנֵי, como en el cap. 19:28; Num. 21:20; 23:28). Abraham los acompañó por cierta distancia; de acuerdo a la tradición; él fue tan lejos hasta que llegó al sitio conocido más tarde como Caphar barucha, desde la cual se puede ver el Mar Muerto a través de un barranco, *solitudinem ac terras Sodomae*. Y dijo Yahvé: «¿Encubriré yo a Abraham lo que voy a hacer? Habiendo de ser Abraham una nación grande y fuerte y habiendo de ser benditas en él todas las naciones de la tierra (12:2,3); porque yo, que le he conocido (elegido en amor anticipadamente [יָדַע como en Amós 3:2; Os. 13:4], sé que mandará a toda su posteridad que guarde el יְהוָה דֶּרֶךְ [camino de Yahvé; véase יִרְאַת יְהוָה Sal. 19:10, Temor de Dios], que practique justicia y rectitud, de modo que todas las promesas se cumplan en ellos». Entonces Yahvé dijo a Abraham lo que iba a hacer con Sodoma y Gomorra, no como *Kurtz* supone, porque Abraham había sido constituido el heredero que poseería la tierra, y Yahvé, siendo consciente de su pacto, no haría nada a esta sin su conocimiento y consentimiento (un pensamiento completamente ajeno al contexto), sino porque Yahvé lo había elegido para ser el padre del pueblo de Dios, para que, instruyendo a su descendencia en el temor de Dios, pudiera guiarlos en pasos de justicia, de forma que ellos llegaran a ser partícipes de la salvación prometida, y no ser sorprendidos por el juicio. La destrucción de Sodoma y de las ciudades circundantes sería un memorial permanente de la punitiva justicia de Dios, y para mantener el destino de los impíos en la mente de Israel cons-

tantemente. Con este propósito explicó Dios a Abraham la causa de su destrucción de la manera más clara, para qué no sólo se convenciera de la justicia del gobierno divino, sino para que también aprendiera que cuando la medida de iniquidad alcanza su límite, ninguna intercesión puede evitar el juicio. Era una lección y una advertencia para sus descendientes.

Ver. 20. «*Por cuanto el clamor de Sodoma y Gomorra verdaderamente es grande y su pecado se ha agravado en extremo».* El clamor es una apelación a la venganza y castigo que asciende hasta el cielo (cap. 4:10). El vocablo כִּי sirve para dar énfasis a la aseveración, y es ubicado en medio de la oración para dar prominencia al pensamiento principal (*Ewald*, §330).

Ver. 21. Dios quiere descender y convencerse de que ellos habían procedido enteramente de acuerdo al clamor que le había llegado, o no. עָשָׂה כָּלָה, *lit*. completar, aquí se refiere a lo extremo de la iniquidad, generalmente se refiere a lo extremo del castigo (Nahum 1:8,9; Jer. 4:27, 5:10): כָּלָה es un adverbio, como Isa. 10:23 lo demuestra, no un sustantivo, como en Ex. 11:1. Después de esta explicación, los hombres (de acuerdo al cap. 19, los dos ángeles) se levantaron de ahí para ir a Sodoma (ver. 22); pero Abraham continuaba de pie ante Yahvé, quien había estado hablando con él, y lo abordó con honestidad y una fe intrépida para interceder por Sodoma. Él se vio obligado a hacer esto, no por algún interés especial en Lot, porque en ese caso habría rogado por su liberación; ni por la circunstancia de que, como acababa de sentir el llamado a convertirse en protector, vengador y libertador de la tierra de los enemigos, ahora se sintiese llamado a actuar como mediador, y hacer un llamamiento que pasara de la ira judicial de Dios al pacto de la gracia (*Kurtz*). Porque él no había librado la tierra del enemigo, sino meramente rescatado a su sobrino Lot y todo el botín que quedó después que el enemigo se hubo retirado; ni tampoco apeló a la gracia pactada de Yahvé, sino sólo a su justicia; y sobre el principio de que el Juez de toda la tierra no podría destruir al justo con el impío, él halló en su ruego que Dios perdonaría la ciudad si hubieran sólo cincuenta justos en ella, o incluso si hubieran sólo diez. Fue guiado a interceder de ese modo, no por «*comunis erga quinque populos misericordia* [...común misericordia hacia cinco pueblos]» (*Calvino*), sino por el amor que surge de una conciencia que reconoce que la preservación y rescate de uno se deben únicamente a la gracia compasiva; también el amor, el cual no puede concebir que la culpa de otros sea tan grande como para hacer imposible la salvación. Este benévolo amor, surgiendo de la fe que fue contada por justicia, lo impulsó a la intercesión que *Lutero* describe así: «*sexies petiit, et cum tanto ardore ac affectu sic urgente, ut prae nimia angustia, qua cupit consultum miseris civitatibus, videatur quasi stulte loqui* [...pidió seis veces, y con tanto ardor y persistiendo tanto en sus afectos, de manera que, por causa de una angustia muy intensa, parecía que hablaba neciamente, al desear un decreto para las ciudades en su calamidad]». Aparentemente puede haber algo de absurdo en las palabras: «¿Destruirás también al justo con el impío?» pero sólo había: «*violenta oratio et impetuosa, quasi cogens Deum ad ignoscendum* [...la oración vigorosa e impetuosa, casi obligaba a Dios a perdonar]». Porque Abraham añadió, «*Quizá haya cincuenta justos dentro de la ciudad: ¿Destruirás también y no perdonarás* (נָשָׂא, quitar y llevar la culpa, perdonar) *al lugar por amor a los cincuenta que estén dentro de él?* y describió la destrucción de los justos con los malvados como irreconciliables con la justicia de Dios. Él sabía que estaba hablando al Juez de toda la tierra, y que ante Él era sólo *polvo y ceniza*, «polvo en su origen, y cenizas al final»; no obstante se atrevió a apelar aún más, e incluso por diez justos, para pedir que por causa de ellos Dios perdonará la ciudad. Acerca de la construcción del חָסַר (ver. 28) con el acusativo (cf. *Gesenius*, §138,3). Delitzsch además hizo hincapié en el יַחְסְרוּן, un futuro enérgico que seguramente no fue usado sin propósito (*Gesenius*, §47, nota 4). אַךְ הַפַּעַם (ver. 32) significa «*sólo esta (una) vez más*». Igual que en Ex. 10:17. Esta «clase de ruego aparente comercial es», como *Delitzsch* observa, «la esencia de la verdadera oración. Es la santa ἀναίδεια, de la que nuestro Señor habla en Lc. 11:8), la fe descarada, la que hace de puente sobre la infinita distancia de la criatura con el Creador, y no cesa hasta que su partida ha sido ganada. Ciertamente no sería permisible ni posible, si Dios no hubiera, por virtud de los misteriosos lazos de necesidad y libertad en su naturaleza y operaciones, concedido un poder a la oración de fe, a la cual consiente acceder; si Él no se hubiera situado en tal relación con los hombres, por virtud de su ser absoluto, lo cual es todo excepto ciega necesidad, de modo que no sólo opera sobre ellos por medio de su gracia, sino que les permite obrar sobre Él por medio de su fe; si Él no hubiera entretejido la vida de las criaturas libres con su vida absoluta, y concedido a una personalidad creada el derecho de sostenerse en la fe, en distinción de la suya propia». Con la promesa, que incluso por causa de diez justos, Él no destruiría la ciudad, Yahvé «se fue», es decir, desapareció. Y Abraham regresó a su sitio, al encinar de Mamre. El juicio que cayó sobre las ciudades, inmediatamente después, demuestra que no había siquiera diez צַדִּיקִם [personas justas] en Sodoma; por lo cual debemos entender, no sólo diez hombres sin pecado o santos, sino diez que por su temor a Dios y su conciencia se hubieran mantenido libres de la prevaleciente iniquidad y pecado de esas ciudades.

Capítulo 19. Iniquidad y destrucción de Sodoma. Escape de Lot y su subsiguiente historia

Vers. 1-11. Los mensajeros (מַלְאָכִים) enviados por Yahvé a Sodoma, llegaron allí al atardecer, cuando Lot, que estaba sentado a la puerta, les insistió para que pasaran la noche en su casa. La puerta, generalmente una entrada arqueada con profundos huecos y asientos en ambos lados, era un lugar de reuniones en los pueblos antiguos del este, donde los habitantes se reunían por intercambio social o para arreglar negocios públicos (véase cap. 34:20; Deut. 21:19; 22:15; etc.). No obstante, los dos viajeros (porque Lot suponía que eso eran, y sólo los reconoció como ángeles cuando habían herido, milagrosamente, a los sodomitas con ceguera y se le presentaron como mensajeros de Yahvé) dijeron que pasarían la noche en la calle —בָּרְחוֹב el amplio espacio abierto dentro de la puerta— por cuanto habían sido enviados a inquirir sobre el estado de la ciudad. Pero cedieron a la invitación de Lot de entrar en su casa; porque la liberación de Lot, después de haber indagado su estado de mente, formó parte de su comisión, y entrar en su casa sólo servía para manifestar el pecado de Sodoma en toda su atrocidad. Mientras Lot entretenía a sus invitados con mayor hospitalidad, la gente de Sodoma se reunió alrededor de su casa, «*desde el más joven hasta el más viejo»* todos los habitantes hasta el final o hasta el último (del pueblo, como en Jer. 51:31), y demandaron con la más infame violación del sagrado rito de hospitalidad y la más desvergonzada proclamación de su pecado (Isa. 3:9), que los extraños debían ser sacados fuera, para que ellos pudieran conocerlos. יָדַע se aplica como en Jue. 19:22, al pecado carnal de pederastia, un crimen muy prevaleciente entre los ca-

naneos (Lev. 18:22ss., 20:23), y de acuerdo a Rom. 1:27, una maldición del paganismo en general.

Vers. 6s. Lot salió ante ellos y detrás de sí cerró la puerta para proteger a sus invitados y ofreció darles a sus hijas vírgenes. «*solamente que a estos varones* (הָאֵל, un arcaísmo de הָאֱלֹה, ocurre también en el ver. 25, cap. 26:3,4; Lev. 18:27, y Deut. 4:42; 7:22, 19:11; y אֵל por אֱלֹה 1 de Crón. 20:8) *no hagáis nada, pues que* (para ser protegidos de iniquidad, כִּי עַל־כֵּן como 18:5) *vinieron a la sombra de mi tejado*». En su ansiedad, Lot estaba dispuesto a sacrificar por la santidad de la hospitalidad, su responsabilidad de padre, la cual debía haber sido más sagrada, y cometió el pecado de buscar evitar el pecado con el pecado (*Del.*). Aunque él hubiera esperado que sus hijas no sufrieran daño, porque estaban comprometidas con los sodomitas (ver. 14), la oferta fue una grave violación de su responsabilidad paternal. Pero la oferta sólo aumentó la brutalidad de la muchedumbre. גֶּשׁ־הָלְאָה [quita de allá] (abre paso, Isa. 49:20), ellos dijeron: «*vino este extraño para habitar entre nosotros, ¿y habrá de erigirse en juez?*» (acerca de שָׁפוֹט véase *Ges.*, §131,3b) probablemente porque Lot los había reprobado con frecuencia por su licenciosa conducta (2 Ped. 2:7,8); «*ahora te haremos más mal que a ellos*». Con estas palabras comenzaron a hacerle violencia, y se acercaron a la puerta para entrar. Los hombres dentro, es decir, los ángeles, entonces metieron a Lot en la casa, cerraron la puerta, y por un poder milagroso hirieron a la gente alrededor con ceguera (סַנְוֵרִים se utiliza aquí y en 2 de Reyes 6:18 para ceguera mental, en la que ve el ojo, pero no ve el objeto correcto), como un castigo por su ceguera moral, y un presagio del juicio venidero.

Vers. 12-22. El pecado de Sodoma había manifestado ahora. Los hombres, los invitados de Lot, se hicieron conocer como los mensajeros del juicio enviados por Yahvé, y le ordenaron sacar de la ciudad a cualquiera que le perteneciera. «*Yerno* (חָתָן el singular sin el artículo, porque se asume como posible que él sólo tuviera yernos), *y tus hijos y tus hijas, y todo lo que tienes*» (de personas no de cosas). Lot no parece haber tenido hijos, porque no leemos nada más referente a ellos, sino sólo «*yernos* (בְּנֹתָיו לֹקְחֵי) *que habían de tomar sus hijas*», como Josefo, la Vulgata, *Ewald* y muchos más lo interpretan correctamente. La *LXX*, *Targumenes*, *Knobel* y *Delitzsch* adoptan la interpretación «que habían tomado a sus hijas», para lo cual, los últimos dos aluden a la palabra הַנִּמְצָאת en el ver. 15 como decisiva. Pero sin razón, porque esta no se refiere a las hijas que aún estaban en la casa de su padre, como distinción de las que ya estaban casadas, sino a su esposa y dos hijas que podían hallarse con él en la casa, en distinción de los novios, que también le pertenecían, pero que aún no vivían con él, y quienes habían recibido su aviso con burlas, porque en su seguridad carnal, ellos no creían en algún juicio de Dios (Luc. 17:28,29). Si hubiese tenido hijas casadas, indudablemente las habría llamado para que escaparan junto con sus maridos, sus yernos.

Ver. 15. Al rayar el alba, los ángeles daban prisa a Lot para que escapara con su familia, y cuando él se demoraba, evidentemente aferrado su corazón a la casa y posesiones terrenales que estaba obligado a dejar, lo sujetaron, con su esposa y sus dos hijas, בְּחֶמְלַת יְהוָה עָלָיו, «*según la misericordia de Yahvé* (que operaba) *para con él*», y lo sacaron de la ciudad.

Ver. 17. Cuando ellos lo dejaron ahí (הִנִּיחַ, soltar, dejar, dejar a uno sólo), el Señor le mandó, por el bien de su vida, que no mirara atrás, y que no se detuviera en toda la llanura (כִּכָּר, 13:10), sino que huyera a las montañas (después llamadas montañas de Moab). En el ver. 17 somos sorprendidos por el cambio del plural הוֹצִיאָם al singular וַיְמַלְּטֵהוּ: «y cuando los hubieron llevado fuera, él dijo». Pensar en uno de los dos ángeles, por ejemplo el que llevaba la conversación, parece fuera de lugar, no sólo porque Lot se dirigió a él con el nombre de Dios, «Adonai» (ver. 18), sino también porque el hablante se atribuyó el juicio sobre las ciudades (vers. 21, 22), el cual se describe en el ver. 24 como ejecutado por Yahvé. No obstante, no hay nada que indique que Yahvé se haya unido a los ángeles. Por lo tanto, la única suposición que permanece, es que Lot reconoció en los dos ángeles una manifestación de Dios, y por eso les habló (אֲלֵיהֶם ver. 18) como Adonai (mi Señor), y que el ángel que habló como mensajero de Yahvé, lo hizo en nombre de Dios, sin deducir por esto, que Yahvé estaba presente en los dos ángeles. Lot, en lugar de obedecer alegremente el mandato del Señor, apeló a la gran misericordia que le fue mostrada al preservarle la vida, y a la imposibilidad de escapar a las montañas, sin que el mal lo alcanzara (en cuanto a la forma תִּדְבָּקֵנִי ver *Gesenius*, §60.2) por lo tanto, pidió que se le permitiera huir a la pequeña y vecina ciudad, en Bela, la cual recibió el nombre de Zoar (cap. 14:2) porque Lot la llamó pequeña. צֹעַר, la Σηγώρ de la LXX, y Segor de las cruzadas, difícilmente se puede ver sobre la península que proyecta un largo camino en la mitad sur del Mar Muerto, en el Gor de *el Mezraa*, como *Irby y Robinson* (*Pal.* 3, pp. 22 y 755ss.) suponen; es mucho más probable que sea hallada en el punto sureste del Mar Muerto, en el Gor de *el Zafia*, en la abertura del Wadi *el Ahsa* (véase *Rumer, Pal.*, p. 273, nota 14) en Khirbet es Safieh (cf. *Knobel*, comentando este texto, *v. Raum*, *Palestina*, p. 273 nota 14 y *Wetzstein*, en *Delitzsch, Genesis*, pp. 564ss.

Vers. 23-28. «*El sol salía sobre la tierra cuando Lot llegó a Zoar (*iba de camino allá, pero aún no había llegado), *entonces Yahvé hizo llover sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego de parte de Yahvé desde los cielos; y destruyó las ciudades, y toda aquella llanura, con todos los moradores de aquellas ciudades, y el fruto de la tierra*». En las palabras «Yahvé hizo llover de parte de Yahvé» no hay distinción implicada entre el Dios manifestado y el oculto, entre el Yahvé presente en la tierra y sus ángeles que pidieron el juicio, y el Yahvé entronizado en el cielo que lo envió; sino que la expresión «de Yahvé» si *emphatica repetitio, quod non usitato naturae ordine tunc Deus pluerit, sed tanquam exerta manu palam fulminaverit praeter solitum morem: ut satis constaret nullis causis naturalibus conflatam fuisse pluviam illam ex igne et sulphure [...es una repetición enfática, de manera que entonces llovió no según el orden natural de las cosas, sino que Dios, como mostrando su mano (fuerza) manifiestamente, fulminó más allá de los acostumbrado, de manera que constara bien que aquella lluvia de fuego y azufre no fue suscitada por ninguna causa natural] (Calvino).* La lluvia de fuego y azufre no era una mera tormenta con relámpagos, que encendió la tierra ya cargada con azufre y petróleo. Los dos pasajes, Sal. 11:6 y Ez. 38:22, no pueden aludirse como pruebas de que los relámpagos sean llamados siempre fuego y azufre en las Escrituras, porque en ambos pasajes se hace alusión al evento aquí descrito. Las palabras deben entenderse literalmente como que el azufre y fuego, azufre ardiendo, cayó del cielo, aunque los ejemplos de la materia ardiendo cayendo sobre la tierra que se describen en *Oedmann, vermischte Sammlungen* (III, p. 120) fueron puestos en duda por el criticismo histórico. Por la lluvia de fuego y azufre no sólo fueron incendiadas las ciudades y sus habitantes, sino incluso el suelo, el cual abundaba en asfalto, de modo que todo el valle fue quemado y hundido, o fue derribado (הָפַךְ) completamente destruidas, y el Mar Muerto tomó su lugar[80]. Además de

80. Sea que el mar Muerto se haya originado en esta catástrofe, o que previamente haya habido un lago, posiblemente un lago de agua dulce, al norte del valle de Sidim, que se haya alargado a las dimensiones del mar existente por la destrucción del valle con sus

Sodoma, que probablemente fue la principal ciudad del valle de Sidim, se menciona Gomorra (el valle de Sidim, cap. 14:3); y junto con ellos, las ciudades de Adma y Zeboim, las cuales fueron situadas en el valle (Deut. 29:23, comp. Os. 11:8), también perecieron, excepto Zoar, que está al extremo suroeste del valle, siendo perdonada por causa de Lot. Aún en la actualidad, el Mar Muerto, con el vapor sulfuroso que desprende, los grandes bloques de salitre y azufre que yacen por todas partes, y la completa ausencia del más mínimo trazo de vida animal o vegetal en sus aguas, es testimonio concluyente de esta catástrofe, la cual es tenida tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento como un juicio temerario y solemne de Dios para advertencia de pecadores presuntuosos y autosuficientes.

Ver. 26. En el camino, la esposa de Lot, desobedeciendo al mandato divino, miró מֵאַחֲרָיו [a espaldas de él], iba detrás de su esposo y miró hacia atrás, probablemente por el recuerdo de su casa y las posesiones que había dejado con desgana (comp. Lc. 17:31,32), y «*se volvió en estatua de sal*». No debemos suponer que realmente se convirtió en estatua, sino que habiendo sido matada por el hirviente y sulfuroso vapor con el que se llenó el aire, y después incrustada en la sal, se asemejaba a una estatua de sal; del mismo modo que incluso hoy en día, de la exhalación salina del Mar Muerto, los objetos que están cerca de él se cubren rápidamente con una corteza de sal, de modo que el hecho, al cual Cristo hace alusión en Lc. 17:32, puede entenderse sin suponer un milagro[81]. En los vers. 27 y 28, se cierra el relato con un énfasis que apunta retrospectivamente al cap. 18:17ss., que Abraham fue a la mañana siguiente al lugar donde había estado el día anterior, intercediendo ante el Señor por Sodoma, y vio como el juicio había caído sobre toda la llanura, ya que el humo del campo subía como el humo de un horno. No obstante, su intercesión no había sido en vano.

Vers. 29-38. Porque en la destrucción de estas ciudades, Dios se acordó de Abraham, y rescató a Lot. Este rescate se atribuye a אלהים, como obra del juez de toda la tierra (cap. 18:25), y no a Yahvé, el Dios del pacto, porque Lot fue apartado de su dirección y cuidado cuando se separó de Abraham. No obstante, se repite aquí el hecho, con el propósito de relacionarlo con un evento en la vida de Lot de gran significado para la historia futura de la simiente de Abraham.

Vers. 30ss. Lot se marchó de Zoar con sus dos hijas a las montañas moabitas, por temor a que Zoar fuese destruida, y moraron en una de las cuevas (מְעָרָה con el artículo genérico) en las cuales abunda la piedra caliza (véase a *Lynch, Berichte,* p. 221), y se convirtió en morador de cuevas. Mientras vivían ahí, sus hijas decidieron tener hijos de su padre, y con esa finalidad, dos noches seguidas, le dieron a beber vino y después se acostaron con él por la noche, una después de la otra, para concebir simiente. Se vieron impulsadas a realizar este maldito crimen por el deseo de preservar su familia (חִיָּה זֶרַע ver. 32 igual a 7:3), porque pensaban que no había varón en la tierra que se llegara a ellas, que se casara con ellas, «conforme a la costumbre de toda la tierra». No porque hayan imaginado que toda la raza humana pereció en la destrucción del valle de Sidim, sino porque temían que ningún hombre quisiera unirse a ellas, las únicas sobrevivientes de un país destruido por la maldición de Dios. Por lo tanto, si no fue lujuria, lo que las llevó a este vergonzoso hecho, su conducta fue digna de Sodoma, y muestra que estaban tan profundamente empapadas con el carácter pecaminoso de la ciudad, como su previo compromiso con los hombres de ese lugar. Las palabras de los vers. 33 y 35, «mas él no sintió cuándo se acostó ella, ni cuándo se levantó», no afirman que en el momento de la cohabitación él estuviera en un estado inconsciente, como dijo Jerónimo que indicaban los rabinos por el punto sobre la palabra hebrea בְּקוּמָהּ, «*quasi incredibile et quod natura rerum non capiat, coire quempiam nescientem* [Es casi increíble, y la naturaleza de las cosas no lo entiende que se pueda cohabitar con alguien que no es consciente (que no sabe)]». Sólo significan que, en su ebriedad, aunque no enteramente inconsciente, se acostó con sus hijas sin saber claramente lo que estaba haciendo.

Vers. 36ss. Pero las hijas de Lot sentían tan poca vergüenza por su conducta que dieron a sus hijos nombres que inmortalizaron su paternidad. מוֹאָב [Moab], es otra forma de מֵאָב «del padre», como se indica en la cláusula añadida en la LXX: λέγουσα Ἐκ τοῦ πατρός μου, y también interpretada por la reiteración de las palabras מֵאָבִינוּ [de nuestro padre] y מֵאֲבִיהֶן [por el padre] (vers. 32, 34 y 36), del mismo modo que por la analogía del nombre בֶּן־עַמִּי [Ben-Ammi] = עַמּוֹן [Amón], Αμμάν, λέγουσα Υἱὸς γένους μου (LXX). Porque עַמּוֹן, el retoño de la nación, guarda la misma relación con עַם, como אַגְמוֹן, el junco o retoño del pantano, con אֲגַם (*Delitzsch*). Este relato no fue un invento por el odio nacional contra los moabitas y amonitas, ni fue puesto aquí como estigmatización para aquellas tribus. Los descubrimientos de una crítica llena de hostilidad contra la Biblia son derribados por el hecho de que, que según Dt. 2:9 y 19 Israel no debe quitar a estos dos pueblos y a sus descendientes su terreno y que fue

---

ciudades, y recibido su carácter actual al mismo tiempo, es una pregunta que se ha planteado, puesto que *Capt. W.F. Lynch* (*Bericht üpber die Expedition der Vereinigten Staaten nach dem Jordan und dem todten Meere*. Trad. al alemán por Meissner, Leipzig 1850) ha descubierto por medidas reales, el notable hecho de que el fondo del lago consiste en dos niveles completamente distintos, los cuales se separan por una península que se estrecha a una gran distancia en el lago desde la orilla oriental; de modo que mientras el lago, en la parte norte de la península tiene un promedio de profundidad que va desde mil a mil doscientos pies, la porción sur alcanza, como máximo, una profundidad de dieciséis pies, y generalmente mucho menos, siendo cubierto el fondo por sal, lodo, y calentado por aguas termales que brotan de abajo, de las cuales se separan pedazos grandes por temblores y flotan en el agua. Son juntadas por los árabes y vindidos. También la fosa profunda, en la que no sólo se encuentra el Mar Muerto sino todo el valle de Jordán, en la que el nivel del lago Genesaret se encuentra ya debajo del nivel del mar y el nivel del Mar Muerto por debajo de éste no es un argumento a favor de que el Jordán originalmente se vertía en el Mar Rojo, cruzando la áraba, dado que la estructura geológica de todo el cauce del Jordán y de la áraba no es de origen volcánico sino una cordillera de capas horizontales más antigua que las sedimentaciones de la era terciaria que como tal no se encuentra en toda la región desde el Líbano hasta Egipto. Según esto el Mar Muerto es uno de los mares más antiguos del mundo y desde su inicio fue un depósito recolector de los ríos y riachuelos circundantes. Su nivel originalmente fue mucho más elevado y ya en los últimos periodos bajó su nivel a la profundidad actual. Debido a este cambio de nivel el agua, que tomaba su material de las rocas circundantes y que se condensaba cada vez más por la fuerte evaporación, producida por los rayos solares en el valle encerrado por la ribera tan alta, se cargó de tal manera con sales, que no hubo posibilidad de encontrar vida en ella. Originalmente el sur del mar actual fue un valle fértil pero lleno de fosas de asfalto las cuales se incendiaron durante la catástrofe de nuestra historia y socavaron el valle de tal forma que se hundió junto a sus ciudades, siendo inundado por las aguas del mar colindante. Más acerca del Mar Muerto cf. *Ritter, Erdkunde* XV, pp. 723ss.; *T. Tobler, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem* II, pp. 906ss.; *Edw. Robinson, physische Geographie des heiligen Landes,* 1865, pp. 204-235; *Furrer,* en *Schenkel, Bibellexikon* IV, pp. 153ss.

81. Pero como esta columna de sal es mencionada en Sabiduría 11:7 y *Clemente, Carta a los Corintios* 11, como todavía en existencia, y *Josefo* (*Ant.* I,11,4) profesa haberla visto, esta leyenda posiblemente esté basada en la columna de sal, que aún puede ser vista en el *Monte Usdum* (Sodoma) en el lado suroeste del Mar Muerto (cf. *Ritter, Erdkunde* XV, pp. 733s. y *E.H. Palmer, d. Schauplatz,* pp. 3722s.).

su comportamiento contra Israel lo que los excluyó de la comunidad con el Señor (Dt. 23:4s). Lot no vuelve a ser mencionado. Separado tanto externa como internamente de Abraham, no fue de mayor importancia en relación a la historia de la salvación, de modo que no se hace referencia ni siquiera a su muerte. No obstante, sus descendientes frecuentemente tuvieron contacto con los israelitas; y la historia de su descendencia se da aquí para facilitar una apreciación correcta de su conducta para con Israel.

Capítulo 20. Estancia de Abraham en Gerar

Vers. 1-7. Después de la destrucción de Sodoma y Gomorra, Abraham se fue del encinar de Mamre en Hebrón al sur del país (הַנֶּגֶב vers. 12:9), difícilmente por el mismo temor que llevó a Lot a marcharse de Zoar (19:30), sino más probablemente para buscar mejores pastos. Allí moró entre Cades (14:7) y Shur (16:7), y permaneció por un tiempo en Gerar, un lugar cuyo nombre ha sido preservado en el profundo y ancho wadi *Jurf el Gerar* (torrente de Gerar) aproximadamente a ocho millas al sursureste de Gaza, cerca de donde *Rowland* descubrió las ruinas de un pueblo antiguo que llevaba el nombre de *Khirbet el Gerar* (cf. la mención del relato viajero de *Rowling*, en *Williams, The holy city* I, pp. 463-468 y en *Ritter, Erdkunde* XIV, pp. 1084s.). La opinión de *Köhler*, *Gesch*. I, p. 118, de que Gerar debió haber estado mucho más al sur y probablemente sea de identificar con el Wadi Garajeh que se encuentra en el borde suroccidental de la cordillera de Makrat carece de fundamento porque este Wadi no se encuentra entre Kadesh y Shur sino más al sur que En-Gedi. Aquí, Abimelec, el rey filisteo de Gerar, como faraón en Egipto, tomó a Sara, a quien Abraham había presentado nuevamente como su hermana, para su harén, no precisamente porque haya sido deslumbrado con la belleza de la mujer de noventa años, que había sido renovada o aún no se había marchitado (*Kurtz*), pero con toda probabilidad «para aliarse con Abraham, el rico príncipe nómada» (*Delitzsch*). De este peligro, en el que la falsa declaración de su marido y de ella misma la habían involucrado, una vez más fue rescatada por la fidelidad del pacto de Dios. Dios se apareció a Abimelec por la noche en un sueño, y lo amenazó con la muerte (הִנְּךָ מֵת *en te moriturum*) por causa de la mujer que él había tomado, porque ella estaba casada (וְהִוא).

Vers. 4ss. Abimelec, quien aún no se había llegado a ella, porque Dios se lo había impedido por una enfermedad (vers. 6 y 17) se exculpó basándose en que no había hecho mal, puesto que él había creído que Sara era hermana de Abraham, de acuerdo a la declaración de ambos. Esta súplica fue admitida por Dios, quien le dijo que Él lo había detenido de pecar tocando a Sara, y le mandó devolver la mujer a su marido inmediatamente, porque era profeta, para que pudiera orar por él y salvar su vida; y lo amenazó con la muerte para él y los suyos si se negaba a hacerlo. Que Abimelec, cuando tomó a la supuesta hermana de Abraham para su harén, estaba actuando «con sencillez de corazón (תָּם־לְבָבָ) y con manos limpias», en perfecta inocencia, debe ser plenamente aceptado, tomando en cuenta la falta de desarrollo moral y religioso al considerar las costumbres de esos días. Pero que Dios haya admitido que él había actuado «con sencillez de corazón» (תָּם־לְבָבְ), y no obstante haber procedido a decirle que sólo podría seguir vivo por la intercesión de Abraham, es decir, obteniendo el perdón del pecado que merecía la muerte, es una prueba de que Dios lo trató como una persona capaz de un discernimiento y piedad más profundos. La misma historia indica esto en las características variaciones de los nombres de Dios. En primer lugar (ver. 3), אלהים (sin el artículo, generalmente indica Deidad) se le aparece en un sueño; pero Abimelec reconoce al Señor, אֲדֹנָי, Dios (ver. 4); después de lo cual, el narrador deja hablar a האלהים, el Dios personal, hablando con él. El llamado de Dios también demuestra su susceptibilidad de verdad divina. Sin más enfatizarle el mal que había hecho con sencillez de corazón, al tomar la hermana del extranjero que había venido a su tierra, con el propósito de incrementar su propio harén, porque él mismo debe haber sido consciente de esto, Dios describió a Abraham como *un profeta*, cuya sola intercesión podría quitar su culpa, para mostrarle el camino de la salvación. נָבִיא, *lit.* El portavoz, promulgador de la revelación divina (προφητής) se usa aquí en su significado general: receptor de la revelación divina y puesto así en una relación confidencial con Dios para que interceda por los pecadores y expiar los pecados de debilidad por su intercesión.

Vers. 8-18. Abimelec llevó a cabo las instrucciones divinas. La mañana siguiente convocó a sus siervos a reunirse y les relató lo ocurrido, ante lo cual los hombres se alarmaron grandemente. Entonces envió por Abraham, y se quejó amargamente por su conducta, por la que había traído un gran pecado sobre él y su reino.

Ver. 10. מָה רָאִיתָ [¿Qué viste?] ¿qué tenías en mente, con tu acto (tu falsa declaración)? Abimelec hizo esto públicamente en presencia de sus siervos, parcialmente por su propia justificación ante los ojos de los que dependían de él, y en parte para avergonzar a Abraham. Éste tuvo dos excusas débiles: 1) él suponía no haber temor de Dios alguno en la tierra, y temió por su vida por causa de su mujer (12:12); y 2) que cuando dejó la casa de sus padres, había acordado con su mujer que en cada sitio extraño ella se haría llamar su hermana, porque realmente era su media hermana. Sobre el tema de su emigración, se expresó indefinidamente y con reservas, acomodándose al punto de vista politeísta del rey filisteo: «*cuando Dios* (o los dioses, Elohim) *me hizo salir* (הִתְעוּ en plural)», me llevó a comenzar una vida nómada en una tierra extraña; sin mencionar nada respecto a Yahvé y al objeto de su partida como revelado por Él.

Vers. 14ss. Entonces Abimelec le devolvió a su mujer con un regalo de liberación de ganado y esclavos, y le permitió morar en su tierra donde quisiera. Y dijo a Sara, «*he aquí he dado mil monedas de plata* (cf. *Gesenius*, §120,2) *a tu hermano; mira que él te es como un velo para los ojos* (un don expiatorio) *de todos los que están contigo* («porque en los ojos de su alrededor parecía que el rey le hubiera tratado injustamente», *Del*.), y *para con todos; así fue vindicada*». Las mil monedas (aproximadamente 131 libras) no fueron un regalo hecho a Sara, como lo presenta *Dillmann* en contradicción directa a לְאָחִיךָ, sino que indicaban el valor del regalo hecho a Abraham, la cantidad puede estimarse por el siguiente patrón, en fechas postreras (Ex. 21:32) un esclavo estaba valorado en 30 monedas. Por velo (כְּסוּת עֵינַיִם) no debemos entender que se refiera al que cubre los ojos, que Sara debía comprar por mil monedas; sino como una expresión figurativa para un don expiatorio, y se explica por la analogía de la frase כִּפֶּר פְּנֵי «cubrir la faz de cualquiera», de modo que olvide un mal hecho (cf. 32:21; y Job 9:24, כִּסָּה פְּנֵי שֹׁפְטֶיהָ [él cubre los rostros de sus jueces], él les pone velo). וְנוֹכָחַת Sólo puede ser la 2ª persona del *fem. sing. perf. Nifal*, aunque el *Dagesh lene* falta en la ת (*Gesenius*, §§28:4 y 65:2), porque las reglas de la sintaxis difícilmente nos permitirían considerar esta forma como participio, a menos que imaginemos la extremamente difícil elipsis de נוֹכַחַת por נוֹכַחַת אַתְּ. El significado literal es «así eres juzgado», se te ha hecho justicia.

Vers. 17, 18. Después de esta vindicación, Dios sanó a Abimelec ante la intercesión de Abraham; también a su mujer y siervas, de modo que pudieran tener hijos nuevamente, porque Dios había cerrado toda matriz de la casa de Abimelec por causa de Sara. אֲמָהוֹת, siervas que el rey mantenía como concubinas, deben distinguirse de שְׁפָחוֹת esclavas femeninas (ver. 14). Que había diferencia material entre ellas, se prueba por 1 de Sam. 25:41. כָּל־רֶחֶם עָצַר no significa, como frecuentemente se supone, evitar un nacimiento tal como a menudo se cree que el retraso de un parto no permite un parto por las contracciones faltantes o por otros motivos, o sea no por la incapacidad de parir, sino evitar la concepción, producir infertilidad (al igual que סָגַר רֶחֶם y בְּעַד רֶחֶם 1 Sam. 1:5,6). Esto es evidente por la expresión עֲצָרַנִי מִלֶּדֶת [Yahvé me ha hecho estéril] en el cap. 16:2 (comp. Isa. 66:9 y 1 de Sam. 21:6), y por la frase opuesta, פָּתַח אֶת־רֶחֶם [abrir la matriz], para facilitar la concepción (caps. 29:31 y 30:22). Por lo tanto, la plaga traída a la casa de Abimelec consistía en una enfermedad que hacía imposible que se engendraran hijos (el coito). Esto puede haber ocurrido tan pronto como Sara fue llevada al harén real, y por lo tanto no se puede presuponer que haya estado mucho tiempo allí. Por tanto, no es necesario restringir el vocablo וַיֵּלְדוּ a la mujer y considerarlo como equivalente con וַתֵּלַדְנָה, lo cual sería gramaticalmente inadmisible (cf. *Ewald*, §191b); porque se puede referir también a Abimelec, ya que יָלַד no sólo significa tener un hijo sino también engendrar. Por lo tanto, podemos adoptar la explicación de *Knobel*: Abimeleec y las mujeres se volvieron a dedicar a la procreación, lo cual no pudieron hacer durante la enfermedad, sin que por eso sea correcta la conclusión de que el ver. 18 haya sido añadido por el Jehovista, y que surgió de un malentendido de la palabra וַיֵּלְדוּ en el ver. 17. El ver. 18 no puede ser una añadidura más tardía por la simple razón de que, sin la explicación que ahí se da, el versículo previo sería ininteligible, así que no podría faltar en ninguno de los documentos. El nombre יהוה, en contraste con אלהים y האלהים en el ver. 17, es obviamente significativo. La cura de Abimelec y sus esposas pertenecían a la deidad (*Elohim*). Abraham dirigió su intercesión no a אלהים, un Dios indefinido y desconocido, sino a האלהים; porque el Dios, de quien era profeta, era el Dios personal y verdadero. También fue Él quien trajo la enfermedad sobre Abimelec y su casa, no como אלהים o האלהים, sino como יהוה, el Dios de la salvación; porque su designio de ahí en adelante era evitar la interrupción o frustración de su diseño salvador, y el nacimiento del hijo prometido de Sara.

Pero si los nombres divinos אלהים y האלהים indican la verdadera relación entre Dios y Abimelec, y también fue Yahvé el que se interpuso por Abraham y preservó a la madre de la simiente prometida, nuestra narrativa no puede ser meramente un lado Elohísta añadido al relato Jehovista en el cap. 12:14ss., basado en una leyenda ficticia. El carácter completamente distintivo de este evento es una prueba decisiva de la falacia de cualquier conjetura crítica. Además del punto en común, de llevar a la mujer de Abraham al harén real, porque él dijo que era su hermana con la esperanza de salvar así su vida (un evento, la repetición del cual en un espacio de veinticuatro años de ningún modo es sorprendente, cuando consideramos las costumbres de esa era), todos los demás detalles pequeños son enteramente diferentes en los dos casos. En el rey Abimelec nos encontramos con un carácter totalmente diferente al de Faraón. Vemos en él un pagano imbuido con una conciencia moral de lo recto, y abierta a recibir revelación divina, de lo cual no hay el menor trazo en rey de Egipto. Y Abraham, a pesar de su debilidad natural, y la consecuente confusión que manifestó ante la presencia de un pagano piadoso, fue exaltado por el Dios misericordioso a una posición de amigo, de modo que incluso el rey pagano, quien parecía estar en lo correcto en este caso, fue impulsado a inclinarse ante él y buscar que le quitara el castigo divino que había caído sobre él y su casa, por medio de su intercesión. Fue así como Dios demostró al rey filisteo, por un lado, que Él no sufre daño alguno pase lo que pase con sus profetas (Sal. 105:15), y por otro lado, demostró a Abraham que Él puede mantener su pacto y asegurar la realización de su promesa contra toda oposición de los deseos pecaminosos de las potestades terrenales. Fue en este sentido en el que el evento poseía un significado típico en relación con la futura actitud de Israel para con las naciones circunvecinas.

Capítulo 21. Nacimiento de Isaac. Expulsión de Ismael. Pacto de Abimelec con Abraham

Vers. 1-7. Yahvé hizo por Sara lo que Dios le había prometido en el cap. 17:6 (comp. 18:14); ella concibió, y al tiempo señalado (מוֹעֵד 17:21 y 18:14) dio a luz un hijo a Abraham, cuando él tenía cien años de edad. Abraham lo llamó יִצְחָק (Jizchak o Isaac), y lo circuncidó al octavo día (según 17:12). El nombre para el hijo prometido había sido escogido por Dios, en relación con la risa de Abraham (cap. 17:17 y 19), para indicar la naturaleza de su nacimiento y existencia. Porque como su risa surgió del contraste entre la idea y la realidad; así, por un milagro de gracia, el nacimiento de Isaac dio efecto a este contraste entre la promesa de Dios y la certeza de su cumplimiento por un lado, y la incapacidad de Abraham para engendrar hijos, y la de Sara para concebirlos por otro; y por medio de este nombre, Isaac fue designado como el fruto de la omnipotente gracia operando contra y por encima de las fuerzas de la naturaleza. Sara también, quien previamente se había reído no creyendo la promesa divina (18:12), halló una razón en el ahora cumplido nacimiento del hijo prometido para reírse con un asombro gozoso; de modo que exclamó, con evidente alusión a su nombre: «*Dios me ha hecho reír (*צָחַק*); y cualquiera que lo oyere, se reirá conmigo*» (se regocijará conmigo, por asombro ante la bendición de Dios que ha venido sobre mí a mi avanzada edad), y dio una expresión adecuada al gozo de su corazón, en este inspirado fragmento (ver. 7): «*¿Quién dijera a Abraham que Sara habría de dar de mamar a hijos? Pues la he dado un hijo en su vejez*». מִלֵּל es la palabra poética para דִּבֶּר, y מִי antes del perfecto tiene el sentido de —todo el que haya dicho—, la cual debemos expresar como subjuntivo; comp. 2 de Reyes 20:9; Sal. 11:3, etc.

Versículos 8-21. Expulsión de Ismael

El destete del niño, que fue celebrado con una fiesta, preparó la ocasión externa para esto. Sara vio a Ismael burlándose, ridiculizándolo sobre la ocasión. «Isaac, el objeto de risa santa, fue convertido en blanco de burla insana o profana. Él no se rió (צחק), sino que se burló (מְצַחֵק). ¡El pequeño e indefenso Isaac, un padre de naciones! Incredulidad, envidia y orgullo de superioridad carnal, fueron las causas de su conducta. Porque él no entendía el sentimiento: «¿Hay algo imposible para el Señor? Parecía absurdo para él unir algo tan grande a alguien tan pequeño» (*Hengstenberg, Beiträge* II, p. 276). Pablo llama a esto la persecución del que fue engendrado según el espíritu (κατὰ πνεῦμα) por el que fue engendrado según la carne (κατὰ σάρκα, Gal. 4:29), y discierne

en esto una predicción de la persecución que la iglesia, de aquellos que son nacidos por el espíritu, sufre por aquellos que son engendrados según la ley.

Ver. 9. Por lo tanto, Sara pidió que la sierva y su hijo fueran echados fuera, diciendo que el segundo «no había de heredar con Isaac». La demanda, que aparentemente procedía de una madre celosa, pareció a Abraham grave en gran manera «*por causa de su hijo*», parcialmente porque en Ismael amaba su propia sangre y carne, y en parte por causa de la promesa recibida para él (cap. 17:18 y 20). Pero Dios (אלהים, ya que no se menciona que haya aparecido, sino que se le dio a conocer la voluntad divina en el corazón) le mandó cumplir con la demanda de Sara: «*porque en Isaac te será llamada descendencia*». Esta expresión no puede significar «tus descendientes se llamarán en Isaac» (*Gesenius*, §154,3a), porque en ese caso, en todos los eventos, se utilizaría זַרְעֲךָ; no «en (a través) Isaac te será llamada descendencia» (Drechsler), porque קרא no significa llamar a la existencia; sino, «en la persona de Isaac habrá posteridad para ti, la cual pasará como tal». Además נִקְרָא incluye existencia y el reconocimiento de esa existencia. Aunque el sustantivo זֶרַע no es definido por artículo alguno, la simiente aludida debe ser a la que hacen referencia las promesas de Dios, y con la cual establecería Dios su pacto (cap. 17:21, comp. Rom. 9:7,8; Heb. 11:18). Para facilitar la despedida de Ismael al corazón paternal, Dios repitió a Abraham (ver. 13) la promesa que ya se le había dado respecto a su hijo (cap. 17:20).

Vers. 14ss. La mañana siguiente, Abraham despidió a Agar con Ismael. Las palabras, «*tomó pan, y un odre de agua, y lo dio a Agar, poniéndolo* (שָׂם es un participio no perfecto) *sobre su hombro, y le entregó el muchacho y la despidió*», no implican que Abraham le haya dado a Ismael para que lo cargara también. Porque וְאֶת־הַיֶּלֶד no depende de שָׂם y וַיִּתֵּן por causa de la cópula ו, sino de יִשְׁקְ, el verbo principal de la oración, aunque está separado de ella por el paréntesis שָׂם עַל שִׁכְמָהּ [poniéndolo sobre su hombro]. Por lo tanto, no se deduce de estas palabras que Ismael sea representado como un niño pequeño. Ni tampoco se implica en la declaración siguiente, que Agar, cuando andaba por el desierto», echó (הִשְׁלִךְ) al muchacho debajo de un arbusto», porque el agua de la botella se había agotado. Porque יֶלֶד como נַעַר no significa un menor de edad, sino un muchacho, y también a un joven (יֶלֶד 4:23); Ismael debe haber tenido unos quince o dieciséis años de edad, porque tenía catorce antes de que naciera Isaac (comp. ver. 5 con 16:16); y הִשְׁלִיךְ, «echar» significa que ella soltó al muchacho inesperadamente, cuando el se sintió exhausto por la sed, como en Mat. 15:30 ῥίπτειν es utilizado para dejarlos yaciendo en el suelo. Aunque desesperada por su vida, la madre procuró que por lo menos expirara en la sombra, y ella se sentó frente a él (מִנֶּגֶד) llorando, «a distancia de un tiro de arco», de acuerdo a un símil muy común en hebreo, tan lejos como los arqueros estaban acostumbrados a poner el blanco (acerca del pil. טהוה cf. *Gesenius*, §75, nota 18). Su amor maternal no podía soportar verlo morir, y sin embargo no lo perdió de vista.

Vers. 17ss. Entonces Dios oyó la voz (los sollozos y lloros) del muchacho, y el Ángel de Dios habló a Agar desde el cielo, «*¿Qué tienes, Agar? No temas; porque Dios ha oído la voz del muchacho en donde está*» (se emplea באשר en lugar de בִּמְקוֹם אֲשֶׁר, 2 de Sam. 15:21), en su condición indefensa: «*levantate, alza al muchacho*», etc. Fue Elohim, no Yahvé, quien oyó la voz del muchacho, y apareció como el ángel de Elohim, no de Yahvé (como en cap. 16:7), porque, cuando Ismael y Agar hubieron sido despedidos de la casa de Abraham, salieron de la custodia y el cuidado del Dios del pacto a la guía y providencia de Dios el gobernador de todas las naciones. Entonces Dios abrió sus ojos, y ella vio lo que no había visto antes, un pozo de agua, del cual llenó la botella y dio a su hijo para que bebiese.

Ver. 20. Habiendo sido librados de perecer milagrosamente por el ángel de Dios, se asentaron en el desierto de Parán, «*y creció y fue tirador de arco*». Aunque precedida por וַיִּגְדָּל, la palabra רֹבֶה no es tautológica; y no hay razón para atribuirle a esta el significado de «arquero» (como lo afirma Onkel y otros), en tal sentido רָבָה sólo aparece en el pasaje de Gen. 49:23. El desierto de Parán en el presente es el gran desierto *et-Tih*, que se extiende a lo largo de la frontera sur de Canaán, desde la franja oeste del Arabá, hasta el este del desierto de Sur (*Djifar*), en la frontera de Egipto, y se extiende hacia el sur, hasta los promontorios de las montañas de Horeb (véase Num. 10:12). Sobre la orilla norte de este desierto estaba Beerseba (llamada así anticipadamente en el ver. 14), hacia la cual se había mudado Abraham desde Gerar; de modo que, con toda probabilidad, Agar e Ismael fueron echados de su morada ahí, y deambularon en el desierto circundante, hasta que Agar tuvo miedo que perecieran de sed. Finalmente, en preparación para el cap. 25:12-18, se menciona en el ver. 21 que Ismael se casó con una esposa de Egipto.

Versículos 22-34. Pacto de Abimelec con Abraham

Por la divina bendición que atendió a Abraham visiblemente, el rey filisteo Abimelec fue inducido a asegurar para sí y su descendencia, la amistad de un hombre tan bendecido; y con ese propósito fue a Beerseba, con su capitán Ficol, para hacer un pacto con él. Abraham estaba perfectamente dispuesto a acordarlo, pero antes de nada se quejó acerca de un pozo que los hombres de Abimelec habían robado, se lo habían apropiado injustamente. Abimelec respondió que ese acto de violencia nunca se le había dado a conocer hasta ese día, y como tema en trato, mandó que se le devolviera. Después del arreglo de esta disputa, el acuerdo se llevó a cabo, y Abraham obsequió al rey ovejas y bueyes, como juramento de que respondería a la bondad que se le había mostrado, y viviría en amistad con el rey y sus descendientes. Además del regalo, eligió siete ovejas y las puso aparte; y cuando Abimelec inquirió qué significaban, le dijo (מָה הֵנָּה, lo que fueran) que las tomara de su mano, para que fueran para él (Abraham) testigo de que él había excavado el pozo. No fue para redimir el pozo, sino para asegurar el pozo como de su propiedad ante cualquier nuevo reclamo de los filisteos, que el presente fue dado; y por la aceptación de este, el derecho y la posesión de Abraham fue practica y solemnemente reconocida.

Ver. 31. Por estas circunstancias, el lugar donde ocurrió recibió el nombre de בְּאֵר שָׁבַע (Beersheba), pozo de siete, «porque allí juraron ambos». No se deduzca por esta nota, que el autor haya interpretado el nombre «pozo del juramento», y que tomó שֶׁבַע en el sentido de שְׁבוּעָה. La idea es más bien la siguiente: el lugar recibió su nombre por las siete ovejas, por las cuales Abraham se aseguró la posesión del pozo, porque el pacto se juró sobre las bases del acuerdo confirmado por las siete ovejas. Por cierto no hay mención de sacrificio, en relación con el pacto (véase cap. 26:33). נִשְׁבַּע, jurar, *lit*. uno de siete, no porque se combine el número divino 3 con el número del mundo 4, en el juramento, sino porque, por la santidad del número 7 de la obra de la creación, se escogían siete cosas para dar validez a un juramento, como fue el caso, de acuerdo a Herodoto (3,8), con los árabes entre otros.

Beerseba estaba en el wadi *es-Seba*, el amplio canal de un torrente invernal, a doce horas de viaje al sur de Hebrón, sobre la carretera a Egipto y al Mar Muerto, donde aún hay piedras que hallar, los restos de un pueblo antiguo, y dos profundos pozos con agua excelente, llamados *Bir es Seba*, pozo de siete (no pozo del león, como los beduinos erróneamente lo interpretan), comp. *Robinson*, *Palestina* I, pp. 300ss. y *E.H. Palmer, op.cit*., pp. 298ss.

Ver. 33. Abraham plantó un árbol tamarisco en Beerseba e invocó el nombre del Señor (véase 4:26), del Dios eterno. Yahvé es llamado el Dios eterno (אֵל עוֹלָם), como eternamente veraz, con respecto al pacto eterno que estableció con Abraham (cap. 17:7). La plantación de este árbol duradero, con su dura madera, y su largas, estrechas y densamente apiñadas hojas que siempre permanecen verdes, sería un tipo de la eterna gracia del fiel pacto de Dios.

Ver. 34. Abraham permaneció por mucho tiempo en la tierra de los filisteos. Probablemente Isaac haya nacido ahí, y crecido hasta convertirse en un joven (22:6), siendo capaz de llevar la leña para un sacrificio; comp. 22:19. La expresión, «en tierra de los filisteos» (ver. 34) parece estar en desacuerdo con el ver. 32, cuando Abimelec y Ficol se dice que volvieron a la tierra de los filisteos. Pero la discrepancia se puede reconciliar fácilmente, sobre la suposición de que en ese tiempo la tierra de los filisteos no tenía límites en todo caso, hacia la parte desértica. Beerseba no pertenecía a Gerar, el reino de Abimelec, en el más estricto sentido; pero los filisteos extendieron sus pasos hasta allá, y reclamaban el distrito como suyo, como se evidencia por el hecho de que la gente de Abimelec le había quitado el pozo a Abraham. Por otro lado, Abraham con sus numerosos rebaños no se confinaría al wadi *es seba*, sino que debía buscar tierras con pastos en todo el campo que le rodeaba; y por cuanto Abimelec le había dado plena libertad para morar en su tierra (20:15), él aún llegaría hasta Gerar frecuentemente como lo había hecho; de modo que su habitar (יָשַׁב) en Beerseba (22:19) podría describirse correctamente como permanecer como nómadas (גּוּר) en la tierra de los filisteos.

Capítulo 22. Ofrecimiento de Isaac en Moriah. Familia de Nacor

Versículos 1-19. Ofrecimiento de Isaac

Abraham había esperado la simiente prometida por muchos años, en los cuales debía cumplirse la promesa divina. A largo plazo, El Señor le había dado el deseado heredero por medio de Sara, y lo dirigió a echar fuera al hijo de la sierva. Y ahora que su hijo se había convertido en un joven, vino la palabra de Dios a Abraham, para que ofreciera a su hijo, el que le había sido dado como el heredero de la promesa, como ofrenda quemada, en una de las montañas que se le mostraría. Esta orden no surgió de su propio corazón, no fue un pensamiento sugerido en vista de los sacrificios humanos de los cananeos, para que ofreciera un sacrificio similar a su Dios; ni tampoco se originó por el tentador del mal. La palabra vino de האלהים, el Dios personal y verdadero que lo puso a prueba (נִסָּה), demandaba el sacrificio del único y amado hijo, como prueba y testimonio de su fe. El suceso demuestra que Dios no quería el sacrificio de Isaac por medio de sacrificarlo y quemarlo en el altar, sino una completa entrega, y una disposición de ofrecerlo a Dios incluso por medio de la muerte. No obstante, el mandato divino fue dado en tal forma, que Abraham no podría haberlo entendido en algún otro modo que no fuera el requerimiento de una ofrenda ardiendo, porque no había otro modo por el cual Abraham pudiera entregar a Isaac completamente, que una verdadera preparación para ofrecer el sacrificio deseado de manera real. Esto constituyó la prueba, que necesariamente produjo un conflicto interno muy severo en su mente. *Ratio humana simpiciter concluderet aut mentiri promissionem aut mandatum non esse Dei sed Diaboli; est enim contradictio manifesta. Si enim debet occidi Isaac, irrita est promissio; sin rata est promissio, impossibile est hoc esse Dei mandatum [La razón humana concluiría simplemente o que la promesa le ha mentido, o que el mandato no venía de Dios sino del diablo; pues hay una contradicción manifiesta. Si Isaac ha de ser muerto, la promesa es vana; pero si la promesa es válida, es imposible que éste sea un mandato de Dios] (Lutero).* Pero Abraham cautivó su razonamiento a la obediencia de la fe. Él no cuestionó la verdad de la palabra de Dios, la cual se le había dirigido en un modo que era perfectamente infalible para su mente (no obstante, no fue una visión por la noche, de lo cual no se menciona sílaba alguna en el texto), sino que se mantuvo firme en su fe, «creyendo que Dios era capaz de resucitarlo, incluso de la muerte» Heb. 11:19). Sin tomar consejo de carne y sangre, Abraham comenzó temprano por la mañana (vers. 3, 5), con su hijo Isaac y dos siervos, para obedecer con el mandato divino; y al tercer día (porque la distancia de Beerseba hasta Jerusalén es de veinte horas y media aproximadamente (cf. *Robinson, Pal*. III, pp. 812s.); vio a la distancia el lugar mencionado por Dios, la tierra de Moriah, los alrededores montañosos de Jerusalén. El nombre מֹרִיָּה, compuesto por el participio Hof'al de רָאָה y el nombre divino יה, una abreviación de יהוה (*lit*. «la presentación de Yahvé», equivalente a la manifestación de Yahvé), sin duda se utiliza anticipadamente en el ver. 2, y fue dado al monte sobre el cual se debía hacer el sacrificio, haciendo referencia a este evento y a la aparición de Yahvé en ese lugar. El versículo 14 confirma lo antes dicho, donde se relaciona el nombre con el evento, y es explicado con la expresión Yahvé-jireh (יהוה יִרְאֶה cf. *Hengstenberg*, *Beitr*. II, p. 263). Basado en este pasaje, el monte sobre el cual Salomón construyó el templo (2 Cr. 3:1) es llamado הַמּוֹרִיָּה haciendo referencia a la aparición del ángel del Señor a David en la montaña, en la era de Arauna (2 de Sam. 24:16,17), restaurado el antiguo nombre por su aparición.

Ver. 5. Cuando tuvo a la vista el distante monte, Abraham dejó a los siervos con el asno, para poder realizar la última y más difícil parte del viaje solo con Isaac, y, como dijo a los siervos, «*y yo y el muchacho iremos hasta allí y adoraremos, y volveremos*». Los siervos no debían ver lo que sucedería allí; porque no podrían entender esa «adoración», y el tema incluso para él estaba envuelto en la más profunda oscuridad, a pesar de haber dicho: «*y volveremos a vosotros*». La última parte del viaje esta circunstancialmente descrita en los vers. 6-8, para mostrar cuán fuerte conflicto produjo cada paso en el corazón paternal del patriarca. Van los dos juntos, él con el fuego y el cuchillo en la mano, y su hijo con la leña para el sacrificio sobre su hombro. Isaac pregunta a su padre, ¿dónde está el cordero para el sacrificio? y el padre no responde, «tú eres el sacrificio, hijo mío», sino «Dios (אלהים sin el artículo, Dios como el poder supremo que todo lo llena) proveerá»; porque él no va a comunicar el mandato divino a su hijo y aún no puede hacerlo. *Non vult filium macerare longa cruce et tentatione [No quiere quebrantar a su hijo con una cruz y una tentación demasiado larga] (Lutero).*

Vers. 9, 10. Habiendo llegado al lugar indicado, Abraham construyó un altar, puso la leña sobre éste, ató a su hijo y lo tendió sobre la leña del altar, entonces estiró su mano y tomó el cuchillo para sacrificar a su hijo.

Vers. 11ss. En este momento funesto, cuando Isaac yacía atado como un cordero sobre el altar, a punto de recibir el golpe fatal, el ángel del Señor llamó a Abraham desde el cielo para que se detuviera, y que no hiciera daño a su hijo. Porque ahora el Señor sabía que Abraham era יְרֵא אֱלֹהִים temeroso de Dios, y que la obediencia de su fe se extendía incluso al punto de sacrificar a su hijo amado. El sacrificio ya se había completado en su corazón, y él había satisfecho los requisitos de Dios por completo. Él no debía sacrificar a su hijo, por tanto Dios evitó el cumplimiento externo del sacrificio por una intervención inmediata, y le mostró un carnero, que él vio, probablemente siendo llevado a mirar hacia atrás por un crujido de ramas, con sus cuernos trabados en un zarzal (אַחַר *adv*. detrás, en la parte posterior); y como una ofrenda provista por Dios mismo, lo sacrificó en lugar de su hijo.

Ver. 14. Por esta interposición de Dios, Abraham llamó al lugar יהוה יִרְאֶה, «Yahvé ve», de acuerdo al ver. 8, Yahvé provee, *providet*; de modo que (la palabra אֲשֶׁר, como en el cap. 13:16, es equivalente a עַל כֵּן, 10:9) los hombres aún acostumbran a decir: «*en el monte donde Yahvé aparece*» (יֵרָאֶה), de donde surgió la palabra Moriah (מֹרִיָּה). La interpretación «en el monte de Yahvé se provee» no es admisible, porque el Nifal נִרְאָה no significa «proveer», sino simplemente «aparecer». Además, en este caso lo que medió o se interpuso de Dios al ser visto fue su aparición.

Vers. 15-19. Después que Abraham hubo ofrecido el carnero, el ángel del Señor lo llamó por segunda vez desde el cielo, y con un solemne juramento renovó la primera promesa, como recompensa por esta demostración de la obediencia de su fe (comp. 12:2,3). Para confirmar su inmutabilidad, Yahvé juró por sí mismo (comp. Heb. 6:13ss.), algo que nunca más volvió a suceder en su relación con los patriarcas; de modo que, consecuentemente, no sólo hallamos repetidas referencias a este juramento (caps. 24:7; 26:3; 50:24; Ex. 13:5,11; 33:1, etc.), sino, como *Lutero* observa, todo lo que se dice en Sal. 89:36; 132:11; 110:4 referente a juramento dado a David, se basa en este. *Sicut enim promissio seminis Abrahae derivata est in semen Davidis, ita Scriptura S. jusjurandum Abrahae datum in personam Davidis transfert [Como la promesa hecha a la descendencia de Abraham pasó a la descendencia de David, así también la Sagrada Escritura, transfiere el juramento dado a Abraham, a la persona de David].* Porque la promesa en que se basan estos salmos no dice nada de un juramento (comp. 2 de Sam. 7; 1 de Crón. 17). La declaración de un juramento se confirma aún más por la adición de נְאֻם־יְהוָה «*edicto (Ausspruch) de Yahvé*», el cual, como frecuentemente ocurre en los profetas, se halla en el Pentateuco únicamente en Num. 14:28, y (sin Yahvé) en el oráculo de Balaam, Num. 24:3,15,15. Del mismo modo que la promesa fue intensificada en forma, también lo fue en esencia. Para expresar la innumerable multiplicación de la simiente de la manera más intensa posible, se añade una comparación con la arena del mar al símil previo de las estrellas. Y también se promete a su simiente, la posesión del portal de sus enemigos, la conquista del enemigo y la captura de sus ciudades (comp. 24:60).

El glorioso resultado de la prueba, tan victoriosamente a favor de Abraham, no sólo sostiene el carácter histórico del evento en sí, sino demuestra del modo más claro que la prueba fue necesaria para la vida de fe del patriarca, y de importancia fundamental para su posición en relación a la historia de las salvación. La cuestión, si Dios podía demandar un sacrificio humano, fue apagada por el hecho de que Dios mismo evitó que se culminará el sacrificio; y la dificultad, de que hasta cierto nivel Dios se contradijo a sí mismo, si primero demandó un sacrificio y luego evitó que se ofreciera, es resuelta por el significativo intercambio de los nombres de Dios, puesto que Dios, quien mandó a Abraham que ofreciera a Isaac, es llamado האלהים, en tanto que la ejecución real del sacrificio es evitada por מַלְאַךְ יהוה, quien es idéntico con el mismo Yahvé. El sacrificio del heredero, que había sido prometido y concedido, no fue demandado por Yahvé, el Dios de la salvación o del pacto, que había dado a Abraham este único hijo como el heredero de la promesa, ni por אלהים, Dios creador, quien tiene el poder de dar la vida y quitarla, sino por האלהים, el Dios verdadero, a quien Abraham había reconocido y adorado como su Dios personal, con quien había entablado una relación personal. Viniendo del Dios verdadero a quien Abraham servía, la demanda no podría tener otro objetivo que el de purificar y santificar los sentimientos del corazón del patriarca para con su hijo y para con Dios, de acuerdo al gran propósito de su llamado. Fue diseñada para purificar el amor que tenía al hijo de su carne, de toda escoria de amor propio y egoísmo natural que aún podían adherirse, y para transformarlo en amor a Dios, de quien lo había recibido, para que ya no amara a su hijo amado como a su carne y sangre, sino simple y únicamente como a un don de gracia, como perteneciente a su Dios, un tesoro que le fue entregado, el cual debería estar dispuesto a devolver a Dios en cualquier momento. Del mismo modo que había dejado país, parentela y la casa de su padre ante el llamado de Dios (12:1) así era en su caminar con Dios, alegremente dispuesto a ofrecer aún a su único hijo, el objeto de todos sus anhelos, la esperanza de su vida, el gozo de su avanzada edad. Y aún más que esto, no sólo poseía y amaba en Isaac la herencia de sus posesiones (15:2), sino que todas las promesas de Dios descansaban en él: en Isaac le sería llamada su descendencia (21:12). Con la demanda de que debería sacrificar a Dios el único hijo de su esposa Sara, en quien su simiente debía convertirse en multitud de naciones (17:4,6,16), la misma promesa divina parecía quedar cancelada, y el cumplimiento no sólo de los deseos de su corazón, sino también de las repetidas promesas de su Dios, frustradas. Y por esta demanda, su fe sería perfeccionada en una confianza a Dios incondicional, en la firme certeza de que Dios podría incluso resucitarlo de la muerte. Pero esta prueba no sólo era significativa para Abraham, por perfeccionarlo, a través de la conquista de la sangre y la carne, para ser el padre de los fieles, el progenitor de la iglesia de Dios; Isaac también debía ser preparado y santificado por ella, para su vocación en conexión con la historia de la salvación. Al permitir que lo ataran y tendieran sobre el altar sin oponer resistencia, entregó su vida natural, para resucitar a una nueva vida por la gracia de Dios. En el altar fue santificado a Dios, dedicado como el primer comienzo de la santa iglesia de Dios, y de ese modo, «la dedicación del primogénito, que después fue impuesta en la ley, fue perfectamente cumplida en él» (*Del.*). Por lo tanto, si el mandato divino exhibe de la forma más impresionante, la honestidad de la demanda de Dios sobre su gente para que sacrifiquen todo a Él, sin exceptuar lo más querido de sus posesiones (comp. Mat. 10:37, y Lc. 14:26); el poner esta prueba enseña que el Dios verdadero no demanda un sacrificio humano literal de sus adoradores, sino el sacrificio espiritual de una negación incondicional de la vida natural, incluso hasta la entrega de la propia vida. Por medio del sacrificio de un carnero en lugar de su hijo, bajo dirección divina, no sólo sustituyó el sacrificio animal al humano, y fue sancionado como un símbolo aceptable del sacrificio espiritual personal, sino que la ofrenda de sacrificios hu-

manos, por los paganos, fue condenada y rechazada como una impía ἐθελοθρησκεία. Y esto fue hecho por Yahvé, el Dios de la salvación, quien evitó el cumplimiento externo del sacrificio. Por medio de la sustitución, el evento adquiere importancia profética para la iglesia del Señor, a la cual apunta el lugar del sacrificio con toda claridad, el monte Moriah, sobre el cual, bajo la economía legal, se ofrecían todos los sacrificios típicos a Yahvé, y sobre dicho monte también, en el cumplimiento del tiempo, Dios Padre dio a su Hijo unigénito como sacrificio expiatorio por los pecados de todo el mundo, para que por medio de este sacrificio verdadero, la sombra de los sacrificios fuese representada real y veraz. Por lo tanto, si la indicación de Moriah como la escena del sacrificio de Isaac, y el ofrecimiento de un carnero en su lugar, fueron principalmente tipos, en relación con el significado e intento de la institución del sacrificio del Antiguo Testamento, este tipo ya apuntaba al antitipo que aparecería en el futuro, cuando el eterno amor del Padre Celestial realizara lo que había demandado de Abraham; es decir, cuando Dios no perdonara a su propio Hijo, sino que lo entregara a la muerte real, la cual Isaac sufrió sólo en espíritu, para que nosotros también pudiéramos morir espiritualmente con Cristo, y resucitar con Él a vida eterna (Rom. 8:32, 6:5, etc.).

Versículos 20-24. Descendientes de Nacor

Con el sacrificio de Isaac, la prueba de la fe de Abraham quedó completada, y el propósito de su llamado divino respondido; por lo tanto, la historia de su vida, ahora se apresura al final. Pero antes que nada, se introduce apropiadamente un relato de la familia de su hermano Nacor, el cual se sitúa tan inmediatamente después de la historia del sacrificio de Isaac, que prepara el camino para la historia del casamiento del heredero de la promesa. Se señala la conexión en el ver. 20, en tanto se compara con el cap. 11:29, en la expresión, «ella también». Nacor, como Ismael y Jacob, tuvo doce hijos, ocho con su esposa Milca y cuatro con su concubina; mientras Jacob tuvo los suyos con dos esposas y dos siervas, Ismael aparentemente tuvo todos con una esposa. La diferencia con relación a las madres, demuestra que el acuerdo con el número doce descansa en una buena tradición histórica, y no es producto de un mito, que atribuyó a Nacor el mismo número de tribus que a Ismael y Jacob. Porque es una aseveración o suposición completamente sin base, que los doce hijos de Nacor fueran padres de doce tribus. Sólo hay algunos nombres, de los cuales es probable que quienes los poseían fueran los fundadores de las tribus del mismo nombre. Sobre Uz, véase el cap. 10:23. בּוּז [Buz] es mencionado en Jer. 25:23 junto con Dedán y Tema como una tribu árabe; y Eliú era Buzita de la familia de Ram (Job 32:2*). Kemuel, el padre de Aram* (אֲרָם אֲבִי), no fue el fundador de los arameos, sino el padre de la familia de Ram, a la cual pertenecía el buzita Eliú, siendo escrito Aram (אֲרָם) por Ram (רָם), como *Arammim* (אֲרַמִּים) en 2 de Reyes 8:29 por *Rammim* (רַמִּים) en 2 de Crón. 22:5 (nota: en castellano no se hace esa diferenciación, se traduce en ambos casos Aram o Asiria). Nuevamente, Quesed no fue el padre de los כַּשְׂדִּים (caldeos), porque ellos son anteriores a Quesed; como mucho, pudo haber sido el fundador de una rama de los caldeos, probablemente de los que robaron los camellos de Job (*Knobel*, véase Job 1:17). De los nombres restantes, Betuel no fue el fundador de una tribu, sino el padre de Labán y Rebeca (cap. 25:20). Los otros no vuelven a aparecer, a excepción de מַעֲכָה, de quien posiblemente los maaquitas (Deut. 3:14; Jos. 12:5) en la tierra de Maaca, un pequeño reino arameo del tiempo de David (2 de Sam. 10:6,8; 1 de Crón. 19:6), derivaron su origen y nombre; aunque Maaca aparece frecuentemente como el nombre de una persona (1 de Reyes 2:39; 1 de Crón. 11:43, 27:16).

Capítulo 23. Muerte de Sara y compra de la cueva en Macpela

Vers. 1, 2. Sara es la única mujer de quien se menciona la edad en las Escrituras, porque como madre de la simiente prometida, se convirtió en madre de todos los creyentes (1 de Ped. 3:6). Ella murió a la edad de 127 años, treinta y siete años después del nacimiento de Isaac, en Hebrón, o más bien en el encinar de Mamre, cerca de esa ciudad (13:18); allá había retornado Abraham una vez más después de su larga estancia en Beerseba (22:19). El nombre קִרְיַת אַרְבַּע [Quiriat Arba], la ciudad de Arba, que se le da a Hebrón aquí y también en el cap. 35:27, y otros pasajes, el cual aún se utilizó en la conquista de Canaán por los israelitas (Jos. 14:15 y 15:13), no era el nombre original de la ciudad, sino que se le dio por primera vez por Arba, el anaceo y su familia, quien aún no llegaba ahí en la época de los patriarcas. Posiblemente le dieron ese nombre cuando tomaron posesión de la ciudad, y permanecieron allí hasta que los israelitas la capturaron y restauraron su nombre original (cf. *Hengstenberg*, *Beitr.* III, pp. 187ss.). El lugar aún existe como un pequeño pueblo en la carretera que va de Jerusalén a Beerseba, en un valle rodeado por muchas montañas, y es llamada por los árabes, con alusión a la estancia de Abraham, *el khalil*, el amigo (de Dios), que es el título dado a Abraham por los mahometanos. La adición «*en la tierra de Canaán*» no sólo indica que Sara murió en la tierra de la promesa, sino que Abraham como extranjero adquirió ahí un sitio para sepultura por un precio. «*Y vino Abraham*» (no de Beerseba, sino del campo donde podía haber estado con los rebaños), «*a hacer duelo por Sara, y a llorarla*», para preparar la ceremonia de duelo acostumbrada.

Vers. 3-16. Entonces fue a los Heteos, los señores y poseedores de la ciudad y su vecindad en ese tiempo, para procurar de ellos קֶבֶר אֻחָזַּת [la posesión de una tumba]. Las negociaciones fueron llevadas a cabo en el estilo más formal, en una asamblea pública (de los habitantes de la tierra», de los nativos (ver. 7), en la puerta de la ciudad (ver. 10). Como forastero y habitante, Abraham presentó su petición de la manera más cortés a todos los ciudadanos (לְכֹל בָּאֵי שַׁעַר «todos los que entraban por la puerta», vers. 10,18; una frase intercambiable con יֹצְאֵי שַׁעַר «todos los que salían a la puerta», cap. 34:24, y aquellos que «entran y salen», Jer. 17:19). Los ciudadanos le ofrecieron con la mayor solicitud y respeto, «al príncipe de Dios», el hombre exaltado por Dios al grado de príncipe, «la elección» (מִבְחַר, lo más selecto) de sus sepulcros para su uso (ver. 6)[82]. Pero Abraham les pidió que preguntaran a Efron, quien, a juzgar por la expresión «su ciudad» en el ver. 10, era el gobernador de la ciudad, para que le diera por posesión la cueva de Macpela, al final de su

82. No es necesario cambiar el לוּ poco común situado detrás del לֵאמֹר, generalmente en posición absoluta en vers. 5 y 14 en לוּ, tal como lo sugiere Tuch y en ambos casos trasponerlos a los siguientes versos y porque se presenta en analogía al לאמר אליהם y lo transpusieron a los siguientes versos, presentan una autoridad crítica para este cambio ni tampoco la razón aparente que presenta la versión masorética como cambio, que לוּ en ningun otro texto del Antiguo Testamento se encuentra ante un imperativo, es suficientemente seguro, porque justo después en el ver. 13, encontramos לוּ ante un imperativo.

campo, del cual era dueño, por su precio justo en plata. Efrón ofreció regalarle el campo y la cueva. Esto era una maniobra en los negocios de oriente que aún se acostumbra; el propósito, lo que realmente se quería alcanzar con esto, era obtener en respuesta un presente que recompensara abundantemente el precio del regalo, o lo que es más frecuente, evitar alguna rebaja en el precio que se iba a pedir (cf. *Dieterici, Reisebilder aus dem Morgenland* II, pp. 168s.). El mismo propósito se hace evidente en la forma peculiar en la que Efrón declaró el precio, en respuesta a la repetida declaración de que Abraham estaba decidido a comprar una parte del terreno: «la tierra vale cuatrocientos siclos de plata; ¿qué es esto entre tú y yo» (ver. 15)? Abraham lo entendió así (יִּשְׁמַע ver. 16), y le pesó el precio demandado. Los siclos de plata עֹבֵר לְסֹחֵר [de buena ley entre mercaderes], los siclos que dio a cambio tenían un peso estándar de 274 granos parisinos, de modo que el precio de la tierra fue de 52,10 libras esterlinas, una cantidad considerable para esa época.

Vers. 17-20. «*Y quedó* (וַיָּקָם) *la heredad ... de Abraham como una posesión»;* ésta le fue vendida en toda su forma legal (*Del*.). La expresión «la heredad de Efrón que estaba en Macpela» (בַּמַּכְפֵּלָה) puede explicarse, de acuerdo al ver. 9, por el hecho de que la cueva de Macpela estaba al final del campo, por lo tanto, el campo pertenecía a ella. La forma reducida שְׂדֵה הַמַּכְפֵּלָה [cueva de Macpela], aparece en el ver. 19; y en el ver. 20 se distingue el campo de la cueva. El nombre *Macpela* es traducido por la LXX como un sustantivo común, τὸ σπήλαιον τὸ διπλοῦν, de la palabra מַכְפֵּלָה duplicación; pero evidentemente se había convertido en nombre propio, ya que se utilizaba no sólo para la cueva, sino para el terreno adjunto también (caps. 49:30; 50:13), aunque indudablemente se originó en la forma de cueva. La cueva estaba antes, probablemente al este, del encinar de Mamre que se encontraba en el distrito de Hebrón (בְּחֶבְרוֹן). Dicha descripción no puede reconciliarse con la tradición que identifica a Mamre y la cueva con *Ramet el Khalil*, donde los fuertes fundamentos de las murallas de un antiguo templo pagano (de acuerdo a la conjetura de *Rosenmüller*, un idumeo) todavía se indican como la casa de Abraham, donde había un terebinto muy antiguo en la temprana época cristiana; porque esto está a una hora de viaje, al norte del Hebrón moderno, e incluso el antiguo Hebrón no podía haberse extendido tanto sobre los montes que separan la moderna ciudad de Ramá, sino que también, de acuerdo al cap. 37:14, ha sido situada en el valle (véase *Robinson, later biblical researches*, pp. 365ss.). Hay mayor probabilidad en la tradición mahometana, de que él harén, construido de colosales bloques con bordeamientos de las uniones, el cual se encuentra en la ladera oeste de el monte *Geabireh*, en la porción noroeste del presente pueblo, contiene oculta dentro de sí, la cueva de Macpela con la tumba de los patriarcas (comp. *Robinson*, *Pal*. 2, pp. 768s., y *Rosen*, «Die Patriarchengruft zu Hebron», en *Koner, Zeitschrift für allgemeine Erdkunde,* 1863, pp. 369ss.) es inducido a buscar Mamre en la ladera oriental de la colina *Rumeidi*, cerca del notable pozo *Ain el Djedid*. Más acerca de Hebrón, cf. *Ritter, Erdkunde* XVI, pp. 209ss. y *Rosen*, «Die Patriarchengruft zu Hebron», en *Koner, Zeitschrift für allgemeine Erdkunde,* 1863, pp. 369ss.

Ver. 20. La repetición de la declaración, que el campo y la cueva habían sido vendidos a Abraham por los heteos como lugar de sepultura, la cual nos da el resultado de la negociación que ha sido descrita, por decirlo de algún modo, con exactitud legal, demuestra la gran importancia del evento para el patriarca. El hecho de que Abraham comprara un lugar para sepultura en una forma estrictamente legal como una posesión hereditaria en la tierra prometida, fue una prueba de su fuerte fe en las promesas de Dios y su eventual cumplimiento. En este cementerio fueron sepultados Abraham y Sara, Isaac y Rebeca; allí sepultó Jacob a Lea; y el mismo Jacob pidió ser sepultado allí, declarando así su fe en las promesas, incluso a la hora de su muerte.

Capítulo 24. Matrimonio de Isaac

Vers. 1-9. Después de la muerte de Sara, Abraham tenía que arreglar el casamiento de Isaac. Fue estimulado a proveer para ello de un modo que armonizara con la promesa de Dios, tanto por su incremento de edad como por la bendición de Dios en todo, lo cual necesariamente aumentó el deseo de transmitir esa bendición a una posteridad distante. Él encomendó esta comisión a su siervo, זְקַן בֵּיתוֹ [el más anciano de su casa], su siervo principal, quien tenía el manejo de toda su casa (de acuerdo a una opinión general, a Eliezer, de quien había pensado previamente que sería el heredero de su propiedad, pero quien ahora, como Abraham, sería extremamente viejo, por cuanto habían pasado más de sesenta años desde el suceso relatado en el cap. 15:2), y lo hizo jurar que no tomaría mujer para su hijo de las hijas de los cananeos, sino que le buscaría una de su (Abraham) país natal, y de su parentela. Abraham hizo que el siervo jurara para que sus deseos fueran inviolablemente cumplidos, incluso si él mismo moría en el entretanto. Al jurar, el siervo puso mano bajo el muslo de Abraham. Tal costumbre, mencionada sólo aquí y en el cap. 47:29, el llamado voto del cuerpo, sin duda estaba conectado con el significado del muslo, como la parte de donde surgió toda la posteridad (46:26), y el asiento del poder vital; pero los primeros comentaristas judíos suponen que está especialmente relacionado con el rito de la circuncisión. El juramento fue por «Yahvé, Dios del cielo y de la tierra», como el Dios que gobierna en el cielo y en la tierra, no por *Elohim*; porque el voto no era referente a algo ordinario, sino a una cuestión de gran importancia con relación al reino de Dios. «Isaac no fue considerado como un mero candidato piadoso para el matrimonio, sino como el heredero de la promesa, quien, por tanto, debía evitar cualquier alianza con la raza que poseía lo que llegaría a ser de sus descendientes, y que estaba madurando para el juicio que sería ejecutado por aquellos descendientes» (*Hengstenberg*, *Beiträge* II, p. 360). Por dicha razón, el resto de la negociación fue conducida en el nombre de Yahvé.

Vers. 5ss. Antes de hacer el juramento, el siervo pregunta si Isaac debía ser llevado a la tierra de sus padres, en caso de que ninguna mujer de su parentela lo siguiera a Canaán. Pero Abraham rechazó la propuesta, porque Yahvé lo sacó de la casa de sus padres, y le había prometido la tierra de Canaán por posesión. También absolvió al siervo, si ese llegase a ser el caso, del juramento que había tomado, con la seguridad de que el Señor, por medio de su ángel, le traería esposa a su hijo de ese lugar.

Vers. 10-28. Entonces se fue el siervo, con diez camellos y toda clase de regalos escogidos de su señor, a Mesopotamia la ciudad de Nacor, Harán, donde Nacor habitaba (11:31 y 12:4). A su llegada, hizo que los camellos se arrodillaran o descansaran, al lado de un pozo en las afueras de la ciudad, «*al atardecer, a la hora en que salen las mujeres a sacar agua*», y en la cual, ahora como antes, mujeres y jovencitas tienen el hábito de acarrear el agua necesaria para la casa (véase *Robinson*, *Palestine* II, pp. 368ss. y *Petermann*, *Reisen* I, pp. 76s.). Entonces oró a Yahvé, el Dios de Abraham, «*dame, te ruego, el tener hoy*

buen encuentro», añadase la persona deseada, el objeto de mi misión (הַקְרֵה־נָא לְפָנָי, con uso elíptico como en 27:30). Entonces fijó una señal relacionada con la costumbre del país, por el cumplimiento de dicha señal él podría decidir sobre la virgen (הַנַּעַר *puella*, utilizada en el Pentateuco para ambos sexos, excepto en Deut. 22:19, donde aparece la palabra נַעֲרָה) a quien Yahvé había señalado como la esposa indicada para Su siervo Isaac (הוֹכַחְתָּ, ver. 14, establecer correctamente, entonces indicar como correcto; no sólo indicar). Acababa de decir su oración cuando su petición le fue concedida. Rebeca hizo exactamente lo que él había fijado como señal, no sólo dándole de beber a él, sino ofreciendo dar agua a sus camellos, y con jovial vivacidad cumpliendo con su promesa. *Niebuhr* se encontró con una amabilidad similar en aquellas regiones (véase también a *Robinson*, *Pal*. II, p. 351, etc.). No obstante, el siervo no se entregó ciegamente a la primera impresión, sino que probó las circunstancias.

Ver. 21. «*Y el hombre estaba maravillado de ella, callando, para saber si Yahvé había prosperado su viaje, o no*». מַשְׂתָּאֵה, se deriva de שָׁאָה estar desolado, interiormente vacío, confundido. Otros la derivan de שָׁאָה = שָׁעָה, ver; pero con la *Hitpa'el*, este verbo significa mirar alrededor sin descanso, lo cual aquí no es aplicable (acerca del estado constructo ante לָהּ, cf. *Ew*., §289b).

Vers. 22ss. Después que los camellos bebieron agua, el hombre tomó una nariguera de oro que se llevaba en el tabique nasal que pesaba medio siclo (Ex. 38:26), y dos brazaletes de oro que pesaban diez siclos, y (como podemos ver en los vers. 30 y 47) puso estos adornos en ella, no como regalos de novia, sino en respuesta a su amabilidad. Entonces le preguntó por su familia, y si había espacio en la casa de su padre para que él y sus ayudantes pudieran pasar la noche; y no fue hasta después que Rebeca le hubo dicho que ella era la hija de Betuel, el sobrino de Abraham, y le hubo dado su más alegre asentimiento a su segunda pregunta, que él se sintió seguro que ella era la esposa elegida por Dios para Isaac. Entonces se inclinó y agradeció a Yahvé por su gracia y verdad, en tanto que Rebeca se había apresurado a su casa para relatar todo lo que había ocurrido a «*la casa de su madre*», a la porción femenina de la familia. חֶסֶד el amor condescendiente, אֱמֶת la verdad que Dios había desplegado en el cumplimiento de su promesa, y especialmente manifestada aquí, al traerle al hogar de los familiares de su señor.

Vers. 29-54. Tan pronto como Labán, su hermano hubo visto los espléndidos presentes y oído su relato, salió deprisa a encontrarse con el extranjero en el pozo, para traerlo a la casa con sus ayudantes y animales, y para demostrarle la hospitalaria costumbre del oriente. El hecho de que Labán se dirigiera a él como bendito de Yahvé (ver. 31), puede explicarse por las palabras del siervo, quien había llamado al Dios de su señor, Yahvé. El siervo descargó su comisión antes de comer de la comida puesta ante él (el *Quetib* ויישם en el ver. 33 es el *Kal*, imperfecto de שָׂם = שׁוֹם); y comenzando con las posesiones y negocios de su amo, describió con la mayor minuciosidad su búsqueda de una esposa (34-48), y el éxito que tuvo al encontrarse con ella, y entonces (en el ver. 49) introdujo su acometido de la siguiente manera: «*Ahora, pues, si vosotros hacéis misericordia y verdad con mi señor, declarádmelo; y si no, declarádmelo; y me iré a la diestra o a la siniestra*», para buscar una mujer a Isaac en otras familias.

Ver. 50. Labán y Betuel reconocieron en esto la dirección de Dios, y dijeron: «*de Yahvé (*el Dios de Abraham) *ha salido esto; no podemos hablarte malo ni bueno*», no podían añadir palabra, no podían alterar nada (Num. 24:13; 2 de Sam. 13:22). Que el hermano de Rebeca, Labán, haya tenido que tomar parte con su padre en la decisión, fue de acuerdo a la inusual costumbre (comp. 34:5,11,25; Jue. 21:22; 2 de Sam. 13:22), que pudo haber surgido por la prevaleciente poligamia, y la disposición del padre por desatender las hijas de la esposa por quienes se preocupaba muy poco.

Ver. 52. Después de recibir su asentimiento, el siervo ofreció su gratitud a Yahvé antes de nada con la más profunda reverencia; entonces dio el resto de los presentes a la novia (lo que respecta a מֹהַר cf. mi *Archäologie*, §109,1), y a sus familiares (hermano y madre); y después que todo hubo terminado, comió de la comida provista.

Vers. 54-60. A la mañana siguiente, él quería empezar el viaje de regreso a casa al instante, pero su hermano y madre deseaban mantenerla con ellos יָמִים אוֹ עָשׂוֹר, «unos días o mejor diez»; pero cuando se le consultó, ella decidió irse sin demora. «*Entonces dejaron ir a Rebeca su hermana* (Siendo considerado Labán, como la persona que dirigía este negocio) *y a su nodriza*» (Débora; cap. 35:8), con el deseo de convertirse en la madre de una excesivamente numerosa y victoriosa posteridad. «*Sé madre de millares de millares*» es una expresión hiperbólica para significar una innumerable hueste de hijos. El segundo eslabón de la bendición (ver. 60) es casi verbalmente el mismo que el cap. 22:17, pero difícilmente ha sido tomada de allí, por cuanto el pensamiento no contiene nada especialmente relacionado con la historia de la salvación.

Vers. 61-67. Cuando la caravana llegó a Canaán con Rebeca y sus siervas, Isaac regresaba del pozo Lachai-Roi (16:14), porque vivía entonces al sur del país (נֶגֶב, 12:9); y él fue al atardecer (לִפְנוֹת עֶרֶב, al volver, volviendo, del atardecer, Deut. 23:12) al campo לָשׂוּחַ [para meditar]. Es imposible determinar si Isaac había estado en el pozo de Agar, el cual traía a la mente el recuerdo de la omnipresencia de Dios, y ahí, de acuerdo a su carácter contemplativo, había expuesto la cuestión de su matrimonio al Señor (*Delitzsch*), o tal vez había viajado hasta allá meramente para cuidar manadas y rebaños (*Knobe*l). Pero el objeto de su ida a meditar al campo, indudablemente era para exponer el tema de su matrimonio ante Dios en la soledad. שׂוּחַ, meditar, es interpretado correctamente por «orar», por *Lutero* y otros. La caravana llegó en ese momento; y Rebeca, tan pronto como vio al hombre en el campo viniendo a su encuentro, se bajó (נָפַל significando un apresurado descenso, 2 de Reyes 5:21) del camello para recibirlo, de acuerdo a la costumbre oriental, en la forma más respetuosa. Entonces ella inquirió el nombre del hombre (acerca de הַלָּזֶה véase *Gesenius*, §34.1); y tan pronto como oyó que era Isaac, se cubrió con su velo, como convirtiéndose en la novia cuando se encuentra con el prometido. צָעִיף, θέριστρον, el velo de Arabia (véase mi *Archäologie*, §103,5). Entonces el siervo relató a Isaac el resultado de su viaje, e Isaac condujo a la mujer, que había sido traída para él por Dios, a la tienda de Sara su madre, y se convirtió en su mujer, y él la amó, y fue consolado de la muerte de su madre. הָאֹהֱלָה con ה local, en el estado constructo, como en el caps. 20:1; 28:2, etc.; y además, con el artículo (comp. *Gesenius*, §110,2bc).

Capítulo 25. Casamiento de Abraham con Cetura, su muerte y sepultura

Vers. 1-4. El casamiento de Abraham con Cetura se supone generalmente que tuvo lugar después de la muerte de Sara, y su poder de engendrar seis hijos más a tan avanzada edad se atribuye al hecho de que el Todopoderoso lo había dotado de nueva vitalidad y energía reproductiva para engendrar al hijo de la promesa. Pero

no hay bases firmes para esta suposición, como tampoco se dice en ningún lado, que Abraham no haya tomado a Cetura como su esposa antes de la muerte de Sara. Es sólo una inferencia sustraída del hecho de que no es mencionada hasta después; y se da por hecho que la historia está escrita en un estricto orden cronológico. Pero esta suposición es precaria, y no está en armonía con la declaración de que Abraham echó a los hijos de las concubinas con dones durante su vida; porque en el caso supuesto, el hijo menor de Cetura no habría tenido más de veinticinco o treinta años cuando Abraham murió; y en aquellos días, cuando los matrimonios no se contraían antes de los cuarenta, parece que eran demasiado jóvenes para ser echados de la casa de su padre. No obstante, esta dificultad no es decisiva. Ni el hecho de que Cetura sea llamada concubina en el ver. 6, y en 1 de Crón. 1:32, necesariamente demuestra que fuera contemporánea de Sara, pero puede explicarse sobre la base de que Abraham no la puso en la misma posición que Sara, su única mujer, la madre de la simiente prometida. De los hijos y nietos de Cetura, que son mencionados en 1 de Crón. 1:32 igual que aquí, aún se pueden hallar algunos entre las tribus árabes, pero en la mayoría de los casos el intento de relacionarlos es muy cuestionable. Este énfasis se aplica a la identificación de זִמְרָן [Zimram] con Ζαβράμ (*Ptol*. 6:7,5), la ciudad real del Κιναιδοκολπῖται al oeste de Meca, sobre el Mar Rojo, mientras que los Zemareni viven más cerca (*Plinio* VI, 32); de יָקְשָׁן [Jocsán] con el Καασσανῖται, en el Mar Rojo (Ptol. 6:7,6), o con la *Himyaritish* tribu de los himyaritas de *Jakish* en el sur de Arabia; de יִשְׁבָּק [Isbac] con el nombre de *Sobec*, un lugar en el campo de Edom, fue mencionado la primera vez por *Abulfeda;* de שׁוּחַ [Súa] con la tribu Syayhe al este de Aila, o con Szyhhan al norte de Edom (*Burkhardt*, *Siria,* pp. 692, 693 y 945), aunque el epíteto el suhita que se aplica a Bildad, señala un lugar al norte de Idumea. Hay más plausibilidad en la comparación de מִדָן [Medán] y מִדְיָן [Madián] con Μοδιάνα en la costa oriental del Golfo Elanita, y Μαδιάμα, una ruta al norte de esta (Ptol. 16:7,2,27; llamada por los geógrafos árabes Madián, una ciudad a cinco días de camino hacia el sur de Aila). La relación de estas dos tribus explicará el hecho de que los Madianitas, cap. 37:28, sean llamados medianitas en el ver. 36.

Ver. 3. De los hijos de Jocsán, שְׁבָא [Seba] probablemente estaba relacionado con los sabeos, quienes son asociados en Job 6:19 con *Temán*, se mencionan en Job 1:15 que habían robado los bueyes y asnos de Job, y de acuerdo con *Strabo* (16:779), eran vecinos de los nabateos en la cercanía de Siria. דְּדָן [Dedán] fue probablemente el pueblo comerciante mencionado en Jer. 25:23, junto con Tema y Bus (Isa. 21:13; Jer. 49:8), en las cercanías de Edom (Ezeq. 25:13), con quien se ha comparado la tribu de Banu Dedán, en Heja. Sobre la relación con los cusitas del mismo nombre, véase 10:17 y 28. De los hijos de Dedán, los de אַשּׁוּרִם [Asurim] han sido asociados con la guerrera tribu de Asur al sur de Heja, los לְטוּשִׁם [Letusim] con los *Banu Leits* en Heja, y los לְאֻמִּים [Leummim] con la tribu de *los Banu Lam,* la cual se extendía incluso hasta Babilonia y Mesopotamia, la fonética ya da lugar a dudas. De los descendientes de Madián, עֵיפָה [Efa] se menciona en Isa. 60:6, en relación con Madián, como un pueblo traficante de oro e incienso. עֵפֶר [Efer] ha sido comparado con la *Benu Gifar* en Heja; חֲנֹךְ [Hanoc], con el lugar llamado Hanakye, tres días de jornada al norte de Medina; אֲבִידָע [Abida] y אֶלְדָּעָה [Elda], con las tribus de *Abide* y *Vadaa* en la vecindad de Asir. Pero todo esto es muy incierto.

Vers. 5-11. Antes de su muerte, Abraham hizo una última disposición de su propiedad. Isaac, el único hijo de su matrimonio con Sara, recibió todas sus posesiones. Los hijos de las concubinas (Agar y Cetura) fueron enviados fuera, con presentes, de la casa de su padre al este del país (אַל־אֶרֶץ קֶדֶם), Arabia en el más amplio sentido, al este y sureste de Palestina.

Vers. 7, 8. Abraham murió en buena vejez a la edad de 175 años, y fue «*unido con su pueblo*» (עַמָּיו, compatriota). Esta expresión es sinónima con «vendrás a tus padres» (15:15), o «ser unido con sus padres» (Jue. 2:10), pero es constantemente distinguida por dejar esta vida y ser sepultado, indica la reunión en el Seol con amigos que se fueron antes, y por lo tanto, presupone fe en la continuidad personal del hombre después de la muerte, como un presentimiento que la promesa de Dios ha exaltado en el caso de los patriarcas en una firme seguridad de fe (Heb. 11:13).

Vers. 9, 10. La sepultura del patriarca en la cueva de Macpela fue asistida por Isaac e Ismael; ya que los últimos, aunque fueron excluidos de las bendiciones del pacto, fueron reconocidos como hijos de Abraham en una bendición distinta (17:20), y de ese modo fueron elevados los hijos de Cetura.

Ver. 11. Después de la muerte de Abraham, la bendición fue transferida a Isaac, quien hizo su morada cerca del pozo de Agar, porque ya había estado allí, y había habitado al sur del país (24:62). La bendición de Isaac se traza a אלהים, no a יהוה; porque no se refiere exclusiva ni prominentemente a los dones de gracia relacionados con las promesas de salvación, sino muy generalmente a la herencia de las posesiones terrenales, las cuales Isaac había recibido de su padre.

VII. HISTORIA DE ISMAEL (capítulo 25:12-18) (compare 1 de Crónicas 1:28-31)

Para demostrar que las promesas de Dios, las que se habían hecho a Ismael (caps. 16:10ss. y 17:20), fueron cumplidas, se da un corto relato de sus descendientes; y de acuerdo al plan establecido por Génesis, dicho relato precede a la historia de Isaac. Evidentemente, esa es la intención de la lista siguiente de los doce hijos de Ismael, quienes son presentados como príncipes de las tribus que surgieron de ellos. Nebaiot y Cedar son mencionados en Isa. 60:7 como ricos poseedores de ganados, y, de acuerdo a la opinión actual, que es disputada por *Wetzstein* (*Hauran*, p. 89), son los Nabateos y Cedreos de *Plinio* (*Historia Naturalis* 5,12; cf. *Ludwig Krehl*, *Die Religion der vorislamischen Araber,* 1863, p. 51, y *Blau*, en *ZDMG* XXV, pp. 564ss.). Según *Plinio*, *Historia Naturalis* VI, 32, *Diod. Sic*. II, 48 y *Strabo* XVI, 779, e.o., los nabateos tuvieron la posesión de Arabia Petrea, con Petra como su capital, y se extendieron al sur y noreste, probablemente hasta Babilonia; de modo que el nombre fue transferido, con el transcurrir del tiempo, a todas las tribus del este del Jordán, y en los escritos nabateos se hizo un nombre común para los caldeos (antiguos babilonios), sirios, cananeos y otros. Los cedaritas se mencionan en Isa. 21:17 como buenos arqueros. Moraban en el desierto, entre Arabia y Babilonia (Isa. 42:11; Sal. 120:5). De acuerdo a *Wetzstein (op.cit.)*, se puede pensar en las tribus nómadas de Arabia hasta Harra. El nombre דּוּמָה [Duma], Δούμεθα, Δουμαίθα (Ptol. 5:19,7, *Esteban de Bizancio, y Plinio, Domata* 6,32), ha sido retenido en la moderna *Dumat el Jendel* en *Nejd*, sobre las tierras altas de Arabia, al norte de Taima. תֵּימָה [Tema], un pueblo mercader (Job 6:19, Isa. 21:14; mencionados en Jer. 25:23, entre Dedán y Bus) en la tierra de תֵּימָא [Taima], sobre la frontera de Nejd y el desierto sirio. De acuerdo con *Wetzstein* (pp. 93s.), Duma y Tema aún son dos sitios importantes en el Jaurán Oriental,

a tres cuartos de hora de distancia. *Jetur* y *Nafis* fueron vecinos de las tribus de Israel al este del Jordán (1 de Crón. 5:9), quienes les hicieron la guerra junto con los הַגְּרִאִים [agritas], los Αγραῖοι de Ptol. V,19 y Strabo XVI,767. Los *itureos* surgen de *Jetur*, quienes vivieron, de acuerdo a S*trabo* (p. 765), cerca de los Traconítides, en una región montañosa casi inaccesible y cavernosa; de acuerdo con *Wetsztein* (p. 90), en la cordillera de los Drusos en el centro de Jaurán, posiblemente los padres de los Drusos modernos. Los otros nombres aún no se ha determinado de modo satisfactorio. Para *Adbeel, Mibsam* y *Cedema*, las leyendas árabes no les atribuyen nombres que les correspondan. מִשְׁמָע [Misma] es asociado por *Knobel* con la Μαισαιμανεῖς de Ptol. 6:7,21, al Noroeste de Medina; מַשָּׂא [Massa] con los Μασσανοί en el noreste de Duma (Ptol. V,19,2); הֲדַד [Hadad] (la lectura apropiada de *Hadar*, de acuerdo con 1 de Crón. 1:30, la LXX, Sam., Masoretas, y la mayoría de los manuscritos) con la tierra costera de Arabia, entre Omán y Bahrein, un distrito renombrado por sus lanceros (Χαττηνία, *Polyb.; Attene Plin*.).

Ver. 16. Éstos son los ismaelitas «*por sus villas y por sus campamentos; doce príncipes por sus familias*». חָצֵר: local con límites circulares, después llegó a significar una villa sin amurallar en contraste con un centro amurallado (Lev. 25:31). טִירָה: un campamento circular de tiendas, la villa de *Duar* de los beduinos. אֻמּוֹת, aquí y en Num. 25:15, no se utiliza para la división de naciones, sino de tribus o de una sola tribu como la de los ismaelitas y los madianitas, para lo cual, parece que la palabra se ha convertido en un término técnico entre ellos.

Vers. 17, 18. Isamael falleció a la edad de 137 años, y sus descendientes habitaron en Havila, de acuerdo al cap. 10:29, sobre las fronteras de Arabia, *Petra* y Felix hasta Sur (el desierto de Jifar, 16:7) al este de Egipto, «en dirección a Asiria» (Heb. 10:19). Por lo tanto, Havila y Sur formaban los límites sureste y suroeste de los territorios de los Ismaelitas, de donde extendieron sus excursiones nómadas hacia el noreste, hasta los distritos gobernados por Asiria, hasta las tierra del Éufrates, atravesando todo el desierto de Arabia, o (como Josefo dice, Ant. 1. 12,4) habitando desde el Éufrates hasta el Mar Rojo. Así, de acuerdo al anuncio del ángel, Ismael «habitó en presencia de todos sus hermanos». נָפַל, arrojarse uno mismo, establecerse, con la idea subordinada de mantener por la fuerza el lugar que se ha tomado (Jue. 7:12). *Lutero* duda entre *corruit, vel cecidit, vel fixit tabernaculum [«arruinó» o «cayó» o «fijar el tabernáculo»].*

VIII. HISTORIA DE ISAAC (capítulos 25:19-35)

Capítulo 25:19-34. Los hijos gemelos de Isaac

De acuerdo al plan de Génesis, la historia (תּוֹלְדוֹת) de Isaac comienza con el nacimiento de sus hijos. Pero para darle el carácter de exhaustiva, el nacimiento y matrimonio de Isaac, son mencionados nuevamente en los vers. 19, 20, del mismo modo que su edad al contraer matrimonio. El nombre dado al país de Rebeca (ver. 20) y la casa de Labán en los caps. 28:2,6,7; 31:18; 33:18; 35:9,26; 46:15, es פַּדַּן אֲרָם [Padan Aram], o más concretamente פַּדָּן [Padán] (cap. 48:7), «el llano, o la tierra llana de Aram», para la cual Oseas utiliza שְׂדֵה אֲרָם [el campo de Aram] (Os. 12:12), no es una expresión peculiar empleada por los Elohistas, o en la llamada obra base, porque אֲרָם נַהֲרַיִם [Aram Arameos], Mesopotamia (cap. 24:10), pero más exactamente se refiere a un distrito particular de Mesopotamia, de la larga planicie, rodeada por montañas, donde se situaba el pueblo de Harán. Aparentemente el nombre fue transferido al pueblo (cf. *Chowls*, *Ssabier* I, p. 304).

La historia de Isaac consiste en dos etapas: 1) el periodo de su vida activa, desde su matrimonio y el nacimiento de sus hijos hasta la partida de Jacob para Mesopotamia (25:20-28:9); y 2) el tiempo de su sufrimiento en la creciente enfermedad de su edad, cuando los eventos de la vida de Jacob forman la dirección del futuro de la aún lejana expandida historia de la salvación (caps. 28:10-35:29). Dicha condición de sufrimiento, la cual duró más de cuarenta años, refleja en cierto modo la posición histórica que mantuvo Isaac en la triada patriarcal, como un eslabón pasivo más que activo entre Abraham y Jacob; e incluso en el periodo activo de su vida, muchos de los eventos de la historia de Abraham fueron repetidos en una forma modificada.

El nombre *Yahvé* prevalece en el desarrollo de la *toledoth* de Isaac, del mismo modo que en la de Taré; aunque, examinando a los dos de cerca, hallamos: *primero*, que en esta porción del Génesis las referencias a Dios son menos frecuentes que en la primera parte; y *segundo*, que en lugar de que Yahvé aparezca más que Élohim, el nombre de Elohim predomina en la segunda etapa de la historia. La primea diferencia surge del hecho de que los asuntos históricos proveen menos ocasiones para la introducción del nombre de Dios, sólo porque las revelaciones de Dios son más raras, ya que las apariciones de Yahvé a Isaac y Jacob juntos no son tan numerosas como las de Abraham solo. La segunda puede explicarse parcialmente por el hecho de que Isaac y Jacob no se mantuvieron perpetuamente en una relación de fe tan estrecha y viva con Yahvé como Abraham, y parcialmente también por el hecho de que las revelaciones previas de Dios dieron lugar a otros títulos para el Dios del pacto, tales como «Dios de Abraham», «Dios de mi padre», etc., los cuales podrían utilizarse en lugar del nombre de *Yahvé* (comp. caps. 25:24; 31:5,42; 35:1,3, y las anotaciones sobre el cap. 35:9).

Vers. 21-26. El matrimonio de Isaac, igual que el de Abraham, fue por mucho tiempo improductivo; sin embargo, no hasta la edad extrema de la vejez, sino sólo durante veinte años. La simiente de la promesa debía ser pedida al Señor, para que no fuera considerada meramente como un fruto de la naturaleza, sino que fuera recibida y reconocida como don de gracia. Al mismo tiempo Isaac debía ejercitarse en la paciencia de la fe en la promesa de Dios. Después de su larga prueba, Yahvé oyó sus ruegos con relación a su esposa. La plabra לְנֹכַח, en el ver. 21 y cap. 30:38, *lit*. opuesto a, de manera que el objetivo está ante los ojos, ha sido muy bien explicada por Lutero: *quod toto pectore er intentus in calamitatem uxoris oraverit. Sicut quando oro pro aliquo, propono ilumm mihi in conspectrum cordis mei, et nihil aliud video aut cogito; in eum solum animo intueor* [Lo que deseaba con todo su corazón, lo pidió en la desgracia de la esposa. Como cuando oro por alguien, me lo pongo ante mi corazón y no veo ni pienso nada más; en mi espíritu fijo los ojos sólo en él.].

Vers. 22, 23. Cuando Rebeca concibió, los hijos luchaban en su vientre. Ella vio en esto un presagio malévolo, que el tan deseado e implorado embarazo podría traer infortunio, y que el fruto de su vientre, después de todo no asegurara la bendición de la promesa divina; así que en intensa preocupación exclamó: «*si es así ¿para qué vivo yó*?» ¿por qué estoy viva? comp. 27:46. Pero ella buscó consejo de Dios, fue a inquirir de Yahvé. Dónde y cómo buscó revelación divina sobre el asunto, no está escrito, y por lo tanto no se puede determinar con certeza. Algunos suponen que fue por medio de oración y sacrificio en un lugar dedicado a Yahvé. Otros imaginan

que acudió a un profeta, a Abraham, Melquisedec o Sem (*Lutero*); una frecuente costumbre en Israel en tiempos postreros (1 de Sam. 9:9), pero no es probable en la era patriarcal. La respuesta divina, expresada en la forma de un oráculo profético, le aseguró que llevaba dos naciones en su vientre, una más fuerte que la otra; y que el mayor (más viejo o primer nacido) serviría al menor (más joven). מִמֵּעֶיךָ יִפָּרֵד: «*dos pueblos serán divididos desde tus entrañas*».

Vers. 24s. Cuando dio a luz, fueron dos gemelos (תוֹמִים scripta defectionis de תְּאֹמִים); el primero era rubio, de un color rojizo marrón (1 de Sam. 16:12; 17:42), «y era todo velludo como una pelliza», todo su cuerpo como si estuviera cubierto con una piel, con una cantidad de pelo inusual que a veces aparece en los recién nacidos (hipertricosis), pero en este caso fue una señal de vigor sensual y desenfreno excesivos. El segundo se había aferrado al talón del primero, vino al mundo con su mano proyectada y sujetando el talón del primogénito, una señal de su futura actitud para con su hermano. Los niños recibieron sus nombres por estas accidentales circunstancias. Al mayor llamaron Esaú, עֵשָׂו, el velludo; al más joven llamaron Jacob, el que sujeta el talón: יַעֲקֹב de עָקֵב (denominada de עָקֵב talón, Os. 12:3) sujetar el talón, para después sustituirlo con engaño (27:36), del mismo modo que en la lucha se derriba al adversario sujetándolo del talón.

Vers. 27-34. «*Y Esaú fue diestro en la caza, hombre del campo*», un hombre que se conducía en los campos. Fue el favorito de su padre, porque «*comía de su caza* (בְּפִיו צָיִד)», era su aficionado. Pero Jacob era אִישׁ תָּם «hombre piadoso» (*Lutero*); תָּם, *íntegro*, aquí indica una disposición que se deleita en la quietud del hogar. יֹשֵׁב אֹהָלִים, no significa morando en tiendas sino sentado en las tiendas, en contraste con la desenfrenada vida de cazador de su hermano; por esa razón era el favorito de su madre.

Vers. 29ss. La diferencia en el carácter de los dos hermanos rápidamente se demostró en una circunstancia singular que fue el punto decisivo de sus vidas. Esaú volvió a casa un día completamente exhausto, y viendo a Jacob con un plato de lentejas, un plato que aún es favorito en Siria y Egipto, le pidió con apasionada ansiedad que le diera algo de comer: «*Déjame tragar de ese guiso rojo*»; אָדֹם el potaje de lentejas marrón-rojizo. Por dicha causa recibió el nombre de Edom, del mismo modo que las personas árabes de la antigüedad recibían nombres por circunstancias accidentales, las cuales obscurecían su propio nombre por completo. Jacob se valió del hambre de su hermano para comprarle su primogenitura (בְּכֹרָה). La primogenitura o derecho de nacimiento consistía en una doble porción de la herencia del padre (Deut. 21:17); pero con los patriarcas abarcaba la supremacía, el gobierno sobre los hermanos y toda la familia (27:29), y el derecho a la bendición de la promesa (27:4,27-29), la cual incluía las futuras posesiones de Canaán y de la comunión del pacto con Yahvé (28:4). Jacob lo sabía, y esto lo llevó a anticipar los propósitos de Dios. Esaú también lo sabía, pero no le dio valor. Hay pruebas suficientes de que él sabía que estaba entregando, junto con el derecho de primogenitura, bendiciones que, al no ser de naturaleza material sino espiritual, no las estimaba de valor. Con las palabras que utilizó «*He aquí yo me voy a morir* (a encontrar con la muerte) ¿*para qué pues me servirá la primogenitura*?» Lo único de valor para él fue el disfrute sensual del presente; su mente carnal era incapaz de valorar las bendiciones espirituales del futuro. En eso demostró ser βέβηλος (Heb. 12:16), hombre profano, que no le importaba nada sino la gratificación momentánea de los deseos sensuales, quien «*y él comió y bebió, y se levantó y se fue. Así menospreció Esaú la primogenitura*» (ver. 34). La Escritura juzga y condena con estas palabras la conducta de Esaú. Del mismo modo que Ismael fue excluido de la bendición prometida porque fue engendrado κατὰ σάρξ [de acuerdo a la carne], también Esaú porque su disposición era κατὰ σάρξ [de acuerdo a la carne]. La frivolidad con la que vendió su primogenitura a su hermano por un plato de lentejas, lo declaró inadecuado para ser el heredero de la gracia prometida. Pero eso no justifica la conducta de Jacob en el asunto. Aunque no se le condena aquí, no obstante en el curso de la historia se demuestra que estaba equivocado, por el simple hecho de que no se aventuró a convertir esta transacción en las bases de una petición.

Capítulo 26. Gozos y aflicciones de Isaac

Los incidentes de la vida de Isaac, reunidos en este capítulo, desde el tiempo en que habitaba en el campo sur, se asemejan a ciertos eventos de la vida de Abraham; pero las peculiaridades distintivas son tales que podemos formar un cuadro verdadero de las obras de Dios, las cuales estuvieron en perfecta consonancia con el carácter del patriarca.

Versículos 1-5. Renovación de la promesa

Un hambre «en la tierra» (Canaán, a donde había retornado del pozo de Agar, 25:11), indujo a Isaac a dejar Canaán, como lo había hecho Abraham antes. Abraham fue a Egipto, donde su esposa fue expuesta al peligro, de donde pudo ser rescatada sólo por la directa intervención de Dios. Isaac también intentó ir allá, pero en el camino, en Gerar, recibió instrucciones por medio de una manifestación divina que debía permanecer allí. Por cuanto él era la simiente a quien se había prometido la tierra de Canaán, se le ordenó no dejarla. Con esta finalidad, Yahvé le aseguró el cumplimiento de todas las promesas hechas a Abraham con juramento, con referencia expresa a su juramento (22:16) para él y su posteridad, y en base a la obediencia y fe de Abraham. La única peculiaridad en estas palabras es el uso del plural, «todas estas tierras». El plural se refiere a todas las tierras o territorios de las diferentes tribus cananeas, mencionadas en el cap. 15:19-21, como las diferentes divisiones del reino de Israel o de Judá en 1 de Crón. 13:2; 2 de Crón. 11:23. El vocablo הָאֵל, una forma arcaica de הָאֱלָה que sólo aparece en el Pentateuco (cf. *Ewald*, §183d). La piedad de Abraham se describe con palabras que indican un perfecta obediencia a todos los mandatos de Dios, y por lo tanto, frecuentemente reaparece entre las expresiones legales de fechas postreras. שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת יהוה «atender el cuidado de Yahvé», observar a Yahvé, su persona, y su voluntad. מִשְׁמֶרֶת, reverencia, observancia, cuidado, es mejor definida por «*mandatos, estatutos, leyes*», para indicar una constante obediencia a todas las revelaciones e instrucciones de Dios.

Versículos 6-11. Protección de Rebeca en Gerar

Así como Abraham había declarado que su esposa era su hermana tanto en Egipto como en Gerar, también lo hizo Isaac en el último sitio. Pero la manera en que Dios protegió a Rebeca fue muy diferente a los modos que utilizó para preservar a Sara en ambas ocasiones. Antes de que alguno hubiese tocado a Rebeca, el rey filisteo descubrió la falsedad de la declaración de Isaac, habiendo

visto a Isaac «que acariciaba a su mujer», en un modo que dejaba ver que era su esposa; al ver esto, reprendió a Isaac por lo que había dicho, y prohibió a su gente que tocara a Rebeca bajo pena de muerte. Si este fue el mismo Abimelec que el mencionado en el cap. 20 no se puede decidir con certeza. El nombre no prueba nada, porque ese era el nombre oficial de los reyes de Gerar (comp. 1 de Sam. 21:11 y Sal. 34,1), como lo era faraón para los reyes de Egipto. La identidad es favorecida por la piadosa conducta de Abimelec en ambos casos; y no causa dificultad la circunstancia de que pasaron ochenta años entre los dos eventos (porque Abraham había muerto hacía sólo cinco años, y la edad de ciento cincuenta años no era rara entonces), o por el hecho de que el primer Abimelec haya llevado a Sara a su harén, y el segundo no sólo no tenía intenciones de hacerlo, sino que estaba ansioso por protegerla de su pueblo, puesto que la avanzada edad del rey hace concebir esto fácilmente.

Versículos 12-17. Incremento de la riqueza de Isaac

Como Isaac había experimentado la protección prometida («y estaré contigo», ver. 3) con la seguridad de su mujer, también recibió, mientras estuvo en Gerar, la prometida bendición. El plantó y recibió en ese año מֵאָה שְׁעָרִים [ciento por uno]. Ésta fue una bendición inusual, por cuanto la cosecha incluso en las regiones más fértiles generalmente no es mayor de veinticinco a cincuenta por uno (*Niebuhr, Descript. de l'Arab*, pp. 134ss. y *Burckhardt, Syr*, p. 463), y esto sólo es en el Ruhbe, ese pequeño y más fructífero llano de Siria, donde el trigo se multiplica a un promedio de ochenta por uno, y raramente a ciento por uno. La agricultura aún se practica por los beduinos, lo mismo que el pastoreo (*Robinson, Pal*. I, p. 85 y *Seetzen, Reisen* I, p. 409, y II, p. 335); de modo que el hecho de que Isaac haya plantado no demuestra que haya sido estimulado por la promesa de Yahvé a establecer una morada en la tierra prometida.

Vers. 13ss. Siendo bendecido por Yahvé de ese modo, Isaac se hizo (הָלוֹךְ, véase cap. 8:3) grande (poderoso), hasta que fue muy poderoso y su riqueza enormemente grande; de modo que lo filisteos lo envidiaban, y se esforzaban por dañarlo al tapar todos los pozos que habían sido abiertos en el tiempo de su padre; e incluso Abimelec le pidió que se marchara porque temía su poder. Entonces Isaac acampó en el valle de Gerar, en la «ondulada tierra de Gerar», por donde fluye el torrente (*Djurf*) desde Gerar hasta el sureste (*Ritter, Erdk*. 14, pp. 1084-1085).

Versículos 18-22. Reapertura y descubrimiento de pozos

Isaac abrió los antiguos pozos que habían existido desde el tiempo de Abraham (וַיָּשָׁב וַיַּחְפֹּר siguió excavando, cf. *Ges*., §142,3), y les dio sus nombres antiguos. Su gente también abrió tres pozos nuevos. Pero los hombres de Abimelec contendieron por dos de ellos; y por esa razón Isaac los llamó עֵשֶׂק [Esek] y שִׂטְנָה [Sitna], contención y enemistad. Con respecto al tercero no hubo disputa; y como consecuencia recibió el nombre de רְחֹבוֹת [Rehoboth], «lugares amplios y espaciosos», porque dijo Isaac: *«porque ahora* (כִּי־עַתָּה, como en el cap. 29:32, etc.) *Yahvé nos ha prosperado, y fructificaremos* (multiplicarse) *en la tierra*. Es probable que este pozo no estuviera en la tierra de Gerar, porque Isaac se había ido de allí (וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם ver. 22), sino en el wadi *Ruhaibeh*, cuyo nombre sugiere a Rehoboth, el cual está en el punto donde se unen las dos carreteras de Gaza y Hebrón, alrededor de tres horas al sur de Elusa, ocho y media al sur de Beerseba, donde hay extensas ruinas de la ciudad del mismo nombre sobre los altos, también los restos de los pozos (*Robinson, Pal.* I, pp. 289ss.; *Strauss, Sinai y Gólgota*); donde también parece haber sido retenido el nombre de Sitna en el wadi *Shutein*, con ruinas en las colinas del norte entre *Ruhaibeh* y *Khulasa* (*Elusa*).

Versículos 23-25. Viaje de Isaac a Beerseba

Aquí, donde Abraham pasó mucho tiempo (21:33ss.), Yahvé se le apareció por la noche y renovó la promesa que ya había sido dada; por tal causa, Isaac edificó un altar y realizó un servicio solemne. Sus sirvientes también excavaron un pozo cerca de las tiendas.

Versículos 26-33. Pacto de Abimelec con Isaac

La conclusión de esta alianza fue esencialmente una repetición o renovación de la alianza introducida con Abraham; pero la renovación misma surgió por las circunstancias, así que no hay base para negar que ocurrió, o para la hipótesis de que nuestro relato es meramente otra forma de la primera alianza; sin decir nada del hecho de que además del acuerdo en el evento principal, las circunstancias son peculiares, y corresponden a los eventos que precedieron. Abimelec no sólo trajo a su capitán principal *Ficol* (se supone que es el mismo que el del cap. 21:22, si פִּיכֹל no es también un nombre oficial), sino a su מֵרֵעֵהוּ «amigo», su canciller privado Ahuzat. Isaac hizo referencia a la hostilidad que le habían demostrado; a lo cual Abimelec respondió que ellos (él y su pueblo) no lo habían tocado (נָגַע), echar fuera por la fuerza, sino que lo dejaron marcharse en paz, y expresó el deseo de que hubiera un juramento entre ellos. אָלָה El juramento, un acto de imprecación personal, debía ser la base del pacto que se haría. Por este אָלָה también vino a ser usual que un pacto se sancionara con un juramento (Deut. 29:11,13). אִם־תַּעֲשֶׂה «que no nos hagas»: אִם una partícula de negación utilizada en un juramento (14:23, etc.; acerca תעשׂה de con tsere, véase *Gesenius*, §75,17; *Ewald*, §224). El mismo día los siervos informaron a Isaac del pozo que habían excavado; e Isaac le dio el nombre de Seba (שִׁבְעָה, juramento), en conmemoración del pacto que habían jurado. «*Por esta causa el nombre de aquella ciudad es Beerseba».* La derivación del nombre no excluye al otro (21:31), sino parece confirmarlo. Como el pacto jurado entre Abimelec e Isaac fue sólo una renovación del pacto llevado a cabo con Abraham, así el nombre de Beerseba también fue renovado por pozo de Seba. La realidad del suceso es respaldada por el hecho de que aún existen los dos pozos (véase cap. 21:31).

Versículos 34, 35. Casamiento de Esaú

A los varios problemas que los filiesteos causaron a Isaac, pero que, por la bendición de Dios, sólo contribuyeron al incremento de su riqueza e importancia, se añadió una cruz en su casa, la cual le causó dolor grande y duradero. Esaú se casó con dos mujeres a la edad de cuarenta años, cuando Isaac tenía cien años de vida (25:26); y no de sus familiares en Mesopotamia, sino de entre los cananeos a quienes Dios había echado. Sobre sus nombres, véase cap. 36:2s. «*Y fueron amargura de espíritu»,* causa de problemas profundos para sus padres, por causa de su carácter cananeo que era tan opuesto a

la vocación de los patriarcas; en tanto que Esaú, con este matrimonio, dio otra prueba de cuán puesto tenía su corazón en las cosas terrenales.

Capítulo 27. Bendición de Isaac

Vers. 1-4. Cuando Isaac hubo envejecido, y sus ojos perdieron visión, al punto de no poder ver (מֵרְאֹת proviene de ver, con el negativo מִן como en el cap. 26:2, etc.), él quiso, consciente de que se aproximaba la muerte, dar su bendición a su hijo mayor. Entonces Isaac tenía ciento treinta y siete años, a esa edad su medio hermano Ismael había muerto hacía catorce años[83]; y esto, con el incremento de sus enfermedades por la edad, pudieron haberle sugerido el pensar en la muerte, aunque no murió hasta que pasaron otros cuarenta y tres años (35:28). Sin considerar las palabras que fueron dichas por Dios referente a los niños antes de su nacimiento, y sin darse cuenta de su frívola permuta de su primogenitura y su impía relación con los cananeos, Isaac mantuvo su preferencia hacia Esaú, y los dirigió para que tomase sus instrumentos (כֵּלִים, armas de caza) su aljaba y su arco, para que saliera a cazar y le preparara un apetitoso platillo y él comiera, y su alma fuera bendecida. Como su preferencia por Esaú era auspiciada y fortalecida por su afición a la caza, si es que no surgía de ella (25:28), ahora deseaba alentar sus espíritu para impartir la bendición por medio de un plato de carne de venado preparado a su gusto. En esto se hace evidente la enfermedad de su carne. Al mismo tiempo, no fue meramente por causa de su parcialidad por Esaú, sino incuestionablemente por causa de los derechos naturales del primogénito, que él deseaba impartir la bendición a Esaú, del mismo modo que surgió el deseo de hacerlo por estar consciente de su llamado patriarcal.

Vers. 5-17. Rebeca, qué había oído lo que dijo, buscó frustrar esa intención, y asegurar la bendición para su hijo (favorito) Jacob. En tanto que Esaú estaba fuera cazando, ella dijo a Jacob que llevara un plato a su padre, el cual ella prepararía con dos cabritos conforme a su gusto; y que se presentara como Esaú, para pedir la bendición «*delante de Yahvé*». La objeción de Jacob, que su padre lo reconocería por su piel lisa, y, en lugar de bendecirlo, podría pronunciar una maldición sobre él por מִתְעַתֵּעַ burlador (uno que juega con la ceguera de su padre), fue silenciada al decir que ella tomaría la maldición sobre sí misma. Evidentemente ella se apoyaba en la palabra de la promesa, y pensó que tendría que hacer su parte para asegurar su cumplimiento dirigiendo la bendición del padre a Jacob; y para lograr este fin, pensó en todo medio posible. Ella estaba tan segura del éxito de su estratagema que no temía la posibilidad de una maldición. Entonces Jacob accedió al plan, y trajo los cabritos. Rebeca los preparó de acuerdo al gusto de su marido, y habiendo dicho a Jacob que se pusiera las mejores ropas de Esaú que estaban con ella בַּבַּיִת en su morada (la tienda, no la casa), ella cubrió sus manos y lo liso (plural צְוָארָיו las partes sin vello) de su cuello con las pieles de los cabritos[84], y lo envió a su padre con el delicioso plato.

Vers. 18-29. Pero Jacob no tenía una tarea fácil ante su padre. Tan pronto como habló al entrar, su padre le preguntó: «*¿quién eres hijo mío*?» Sobre su respuesta «*Yo soy Esaú, tu primogénito*», el padre expresó su sorpresa ante el rápido éxito de su caza; y cuando estuvo satisfecho con la respuesta, «*porque Yahvé tu Dios hizo que la encontrase* (el objeto deseado) *delante de mí*» (הִקְרָה como 24:12), sospechó de la voz, y le mandó que se acercara para que lo tocase. Pero como sus manos eran velludas como las de Esaú, no lo reconoció; y «*le bendijo*». En este comentario (ver. 23), el narrador da el resultado del intento de Jacob; de modo que la bendición se menciona aquí anticipadamente, y hace referencia a la bendición formal que se describe más tarde.

Vers. 24s. Después que su padre le preguntó «*¿eres tú mi hijo Esaú*?, para quitarse la sospecha de la voz, y él le hubo respondido: «Yo soy (אֲנִי = sí), le dijo que le diera el delicioso plato para que lo comiera. Después de comer, besó a su hijo como señal de afecto paternal, y al hacerlo olió el olor de sus ropas, las ropas de Esaú, que estaban totalmente impregnadas con el olor de los campos, y entonces impartió su bendición (vers. 27-29). La bendición en sí es dada, como el símbolo de un elevado estado de la mente, en el estilo poético de cláusulas paralelas, y contiene las peculiares formas de la poesía, tales como רְאֵה por הִנֵּה, הָוֶה por הָיֶה, etc. El olor de la ropa con la esencia del campo sugirieron a la mente del patriarca la imagen de la futura prosperidad de su hijo, de modo que lo vio en posesión de la tierra prometida y del pleno disfrute de su valiosa bendición, teniendo el olor del campo que Yahvé bendijo, el jardín del paraíso, e irrumpió en el deseo, «*Dios* (האלהים, el Dios personal, no יהוה, el Dios del pacto), *pues, te dé del rocío del cielo, y de las grosuras de la tierra, y abundancia de trigo y de mosto*», una tierra bendecida con el rocío del cielo y un suelo fértil. En los países del oriente, donde hay tan poca lluvia, el rocío es el prerrequisito más importante para el crecimiento de los frutos de la tierra, y por lo tanto se menciona a menudo como una fuente de bendición (Deut. 33:13,28; Os. 14:6; Zac. 8:12). En מִשְּׁמַנֵּי, no obstante a la ausencia de la *dagesh* de la שׁ, la מ es la prep. מִן, como lo demuestra el paralelo מִטַּל; y שְׁמָנִים tanto aquí como en el ver. 39 son los productivos (fértiles) distritos de un país. El resto de la bendición era referente a la futura preeminencia de su hijo. Él sería señor no sólo de sus hermanos (sobre las tribus de su familia), sino también sobre (extranjeros) pueblos y naciones. La bendición se alza a la idea del dominio universal, el cual ser realizaría en el hecho de que, de acuerdo a la actitud asumida por los pueblos hacia él como señor, les aseguraría una bendición o maldición. Acerca del singular de los verbos אָרוּר y בָּרוּךְ ver *Gesenius,* §146.4 y *Ewald,* §312a. Si comparamos esta bendición con las promesas que recibió Abraham, hay dos elementos de la segunda que son muy similares: la posesión de la tierra, en la promesa de que gozaría ricamente de su fruto, y el numeroso incremento de la posteridad, en el prometido dominio sobre las naciones. No obstante, el tercer elemento, la bendición de las naciones en y a través de la simiente de Abraham, es tan generalizada en la expresión que se amolda al cap. 12:3: «malditos los que te maldijeren, y benditos los que te bendijeren», que no se declara que la persona bendecida sea el

83. Cf. *Lighfoot, opp.* I, p. 19. La correcta estimación de Lutero se basa en el cálculo siguiente: Cuando José fue presentado a Faraón tenía treinta años (41:46), y cuando Jacob fue a Egipto, treinta y nueve, por cuanto habían pasado siete años de abundancia y dos de hambre (45:6). Pero Jacob tenía en ese tiempo ciento treinta años (47:9). Consecuentemente José nació antes que Jacob tuviera noventa y un años; y como su nacimiento tuvo lugar en el año catorce de la estancia de Jacob en Mesopotamia (comp. 30:25, y 29:18,21, y 27), la huida de Jacob a la casa de Labán ocurrió cuando tenía setenta y siete años y su padre Isaac 137, cf. *Hengstenberg, Beitr*. III, pp. 348s.

84. No debemos pensar en nuestras cabras europeas, cuyas pieles serían inapropiadas para tal descripción. «Es la cabra-camello del oriente, cuyo pelaje, negro y sedoso fue utilizado por los romanos como sustituto del cabello humano. Martial 12:46». *Tuch* acerca del ver. 16.

medio de salvación para las naciones. Puesto que la intención de dar la bendición a Esaú, el primogénito, no surgió de sentimientos adecuados para con Yahvé y sus promesas, la bendición en sí, como el uso de la palabra אלהים en lugar de יהוה o אֵל שַׁדַּי (comp. 28:3) lo demuestra claramente, no podría elevarse a la altura plena de la bendición divina de salvación, sino que se refirió principalmente a la relación en la que se mantendrían los dos hermanos y sus descendientes entre sí, el tema con el que el alma de Isaac estaba completamente empapada. Fue sólo el doloroso descubrimiento de que, al bendecir contra su voluntad, había sido empujado a seguir el salvador consejo de Dios, lo que despertó en él la conciencia de su vocación patriarcal, y le dio el poder espiritual para impartir la «bendición de Abraham» al hijo que había mantenido detrás, pero que Yahvé había elegido, cuando estaba a punto de enviarlo a Harán (28:3,4).

Vers. 30-40. Jacob acababa de dejar a su padre, después de recibir la bendición (אַךְ יָצֹא, acababa de salir, cf. *Ewald*, §312a), cuando Esaú retornó y vino a Isaac, con la caza preparada, para recibir la bendición. La sorpresa que Isaac recibió era inconcebible, cuando descubrió que había bendecido a otro y no a Esaú, que en realidad había bendecido a Jacob. Al mismo tiempo no podría maldecirlo por causa del engaño que había hecho, o quitarle la bendición impartida. Porque no podría evitar confesarse a sí mismo que había pecado y atraído el engaño sobre sí por la preferencia carnal que tenía hacia Esaú. Además, la bendición no era un asunto de afecto humano, sino un derecho otorgado por la gracia de Dios a la supremacía y autoridad paternal, en el ejercicio de dicho derecho, la persona que bendice, siendo impelida y guiada por una autoridad más alta, impartía a la persona que bendecía posesiones y poderes espirituales, los cuales, el hombre no podría sustraer caprichosamente. Considerando esto como el significado de la bendición, Isaac necesariamente vio la voluntad de Dios en lo ocurrido, la cual había dirigido a Jacob la bendición que él quería para Esaú. Por lo tanto dijo: «*Yo le bendije, y será* (permanecerá) *bendito*» (comp. Heb. 12:17). Incluso la gran y amarga lamentación en la que Esaú irrumpió no pudo cambiar la mente de su padre. A su pacto en el ver. 34: «*Bendíceme también a mí* (גַּם אֲנִי, cf. *Gesenius*, §121,*3) padre mío*». Él respondió, «*vino tu hermano con engaño y tomó tu bendición*». Esaú respondió: «*bien llamaron* (הֻכִי) *su nombre Jacob* (suplantador), *pues ya me ha suplantado dos veces*». ¿Recibió el nombre de Jacob porque me ha suplantado dos veces? El vocablo הֻכִי es utilizado «cuando la causa no es correctamente conocida» (*Ewald*, §324b, comp. 29:15). בְּכֹרָה significa aquí el derecho de primogenitura. Y dijo «¿*no has guardado bendición para mí*?» (אָצַל *lit*. poner aparte), Isaac repitió la esencia de la bendición dada a Jacob, y añadió «¿*qué pues te* (לְךָ en lugar de לְךָ como en el cap. 3:9) *haré a ti ahora, hijo mío*?» Cuando Esaú repitió nuevamente, con lágrimas, el ruego para que Isaac lo bendijera también, el padre le dio una bendición (vers. 39, 40), pero una que cuando se compara con la bendición de Jacob, se consideraría como una maldición modificada, la cual ni siquiera se describe como bendición, sino «introducida como un elemento interruptor en la bendición de Jacob, una retribución por los medios impuros que la había obtenido». «*He aquí*», declara, «*será tu habitación en grosuras de la tierra, y del rocío de los cielos de arriba*». Por un juego de palabras, Isaac utiliza la misma expresión (מִטַּל הַשָּׁמַיִם וּ מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ) como en el ver. 28, «de las grosuras de la tierra, y del rocío», pero en el sentido opuesto, siendo מִן partitivo ahí, y privativo aquí, «de = lejos de». El contexto requiere que las palabras sean tomadas de ese modo, y no en el sentido de «tu morada tomará parte de las grosuras de la tierra y del rocío del cielo» (*Vulg., Lutero,* etc.)[85]. Por cuanto Isaac dijo (ver. 37) que había dado a Jacob la bendición de la sobreabundancia de grano y mosto, no es posible que también haya prometido a Esaú la grosura de los campos y el rocío del cielo. Ni tampoco concordaría con las palabras siguientes: «*por tu espada vivirás*». Además, el sentido privativo de מִן es completamente poético (comp. 2 de Sam. 1:22; Job 11:15, etc.). Por lo tanto, la idea expresada en las palabras fue que el lugar de morada de Esaú sería lo opuesto a la tierra de Canaán, una tierra que no produce. Generalmente esa es la condición del montañoso país de Edom, el cual, aunque tiene sus laderas y valles fértiles, especialmente en la porción oriental (comp. *Burckh., Syr.* p. 702; *Robinson, Pal.* 2, p. 552), está completamente vacía y estéril en el oeste; de modo que *Seetzen (in Rosen, Alterthumskunde* II,1, p. 126) dice que consiste en «probablemente las más desoladas y estériles montañas en el mundo». El modo de vida y ocupación de los habitantes se adaptaron al país. «Por (*lit*. sobre) tu espada vivirás»; tu mantenimiento dependerá de la espada (עַל como en Deut. 8:3 comp. Isa. 38:16), «vivir por la guerra, y la emancipación» (*Knobel*). *Y a tu hermano servirás; y sucederá cuando te fortalezcas* (כַּאֲשֶׁר, *lit*. en proporción a, en comp. con Num. 27:14) *que descargarás (sacudirse) su yugo de tu cerviz*». רוד, «andar errante» (Jer. 2:31; Os. 12:1), en hifil «causar (los pensamientos) que se deambule» (Sal. 55:3); pero la interpretación de *Hengstenberg* (*Beitr.* III, p. 296) aquí es la mejor, «sacudir el yugo»[86]. En la cacería desenfrenada que amaba Esaú se prefiguró aptamente el carácter de su posteridad. Josefo describe al pueblo idumeo como una «tumultuosa y desordenada nación, siempre al tanto de cada movimiento, deleitándose en los cambios» (Josefo, *de belo Judaico* 4,4,1). El ojo mental del patriarca discernió en el hijo, toda su familia futura en su actitud para con su nación hermana, y prometió a Edom, no la libertad del dominio de Israel (porque Esaú debía servir a su hermano, como Yahvé lo había predicho antes del nacimiento), sino sólo una repetida e infructuosa lucha por su libertad. Y así fue; la relación histórica de Edom e Israel asumió la forma de una constante reiteración de servidumbre, revueltas y reconquistas. Después de un largo periodo de independencia al principio, los edomitas fueron derrotados por Saúl (1 de Sam. 14:47) y subyugados por David (2 de Sam. 8:14); y, a pesar de un intento de rebelión bajo Salomón (1 de Reyes 11:14ss.), permanecieron sujetos al reino de Judá hasta el tiempo de Joram, cuando se rebelaron. Fueron sometidos nuevamente por Amasías (2 de Reyes 14:7; 2 de Crón. 25:11ss.), y permanecieron en sujeción bajo Uzías y Jotam (2 de Reyes 14:22; 2 de Crón. 26:2). No fue hasta el reinado de Acaz que se quitaron el yugo de Judá por completo (2 de Reyes 16:6; 2 de Crón. 28:17), sin Judá ser capaz de reducirlos nuevamente. No obstante, a la larga fueron conquistados por Juan Hircano aproximadamente el año 129 a.C., obligados a someterse a la circuncisión e incorporados en el estado judío (Josefo, Ant. 13:9,1; 15:7,9). En un periodo aún más tardío, por medio Antipater y Herodes, establecieron una dinastía idumea sobre Judea, la cual duró hasta la disolución completa del estado judío.

---

85. No obstante, no puedo descubrir en Mal. 1:3 una prueba autentica del significado privativo, como *Kurtz* y *Delitzsch* lo hacen, puesto que las palabras de los profetas: «he aborrecido a Esaú, y desolado su montes y heredad», no son descripciones de la condición natural de Idumea, sino de la desolación a la que fue entregada la tierra.

86. Lutero con su «que tú también serás un señor» sigue la tradición de los rabinos que interpretaron רוד con el significado de רָדָה, dominar.

Es así como se cumplieron las palabras que Isaac pronunció a su hijo, palabras de las que se puede decir justamente que fueron habladas πίστει περὶ μελλόντων [con fe respecto a las cosas venideras] (Heb. 11:20). Porque la bendición fue una profecía, y no sólo en el caso de Esaú, sino también en el de Jacob; aunque Isaac fue engañado con respecto a la persona de este último. Por lo tanto, Jacob permaneció bendecido, porque, de acuerdo a la predeterminación de Dios, el mayor serviría al menor; pero el engaño por el cual su madre lo animó a asegurar la bendición nunca fue aprobado. Por el contrario, el pecado fue seguido por un castigo inmediato. Rebeca se vio obligada a enviar a su hijo favorito a una tierra extranjera, lejos de la casa de su padre, y en una condición completamente destituida. Ella no lo volvió a ver durante veinte años, si es que vivió a su regreso, y posiblemente nunca lo haya visto nuevamente. Jacob tuvo que pagar por el pecado contra su padre y su hermano con un largo y doloroso exilio, en medio de una privación, ansiedad, fraude y necesidad. Isaac fue castigado por mantener su preferencia con Esaú, en oposición a la manifiesta voluntad de Yahvé, por éxito de la estrategia de Jacob; y Esaú por el desprecio de su primogenitura, por la pérdida de la bendición del primer nacido. En este sentido, prevaleció una mano más fuerte sobre los hechos de los hombres pecaminosos, al triunfar el consejo y la voluntad de Yahvé finalmente, en oposición al pensamiento y la voluntad humana.

Vers. 41-46. La queja y el lloro fueron cambiados en odio mortal contra su hermano. «*llegarán los días del luto*» se dijo a sí mismo «*de mi padre, y yo mataré a mi hermano Jacob*». אֵבֶל אָבִי, es el duelo por el padre con el genitivo como en Amós 8:10; Jer. 6:26. Él pospondría su intento fratricida para no lastimar la mente de su padre.

Ver. 42. Cuando Rebeca fue informada por alguien de las intenciones de Esaú, avisó a Jacob para que se protegiera de la venganza de su hermano (הִתְנַחֵם procurar consuelo por la retribución, equivalente a «vengarse por sí solo», הִתְנַקֵּם, Isa. 1:24[87]), huyendo a la casa de su hermano Labán en Harán, y permaneciendo allá «*algunos días*», como lo expuso suavemente, hasta que la ira de su hermano se aplaque. «*¿Por qué seré privada de vosotros ambos en un día?*» A Jacob por la venganza de Esaú, y a Esaú como asesino por la venganza de sangre (cap. 9:6, comp. 2 de Sam. 14:6,7). Para obtener el consentimiento de Isaac en este plan, sin herirle los sentimientos diciéndole las intenciones asesinas de Esaú, ella le habló de sus aflicciones por causa de las esposas Heteas de Esaú, y el fastidio de la vida que tendría si Jacob se casaba también con las hijas de la tierra; y de ese modo introdujo la idea de enviar a Jacob a sus familiares en Mesopotamia, con vistas a que se casara allí.

Capítulo 28. Huida de Jacob a Harán y sueño en Betel

Versículos 1-9. Partida de Jacob de la casa de sus padres

La queja de Rebeca recordó a Isaac su propio llamado, y su consecuente responsabilidad de proveer una esposa para Jacob en un modo correspondiente al consejo divino de la salvación.

Vers. 1-5. Por lo tanto, llamó a Jacob y lo envió a Padan aram, a los familiares de su madre, con instrucciones de que buscara una esposa allí, y no entre los cananeos, dándole al mismo tiempo la «bendición de Abraham», la bendición de la promesa, la cual Abraham había recibido repetidas veces de parte del Señor, pero que se describe de modo especial en los caps. 17:2s. y 22:16-18.

Vers. 6-9. Cuando Esaú oyó de esta bendición y que Jacob había sido enviado lejos, y vio con esto el desagrado de sus padres con sus esposas heteas, se fue a Ismael, a la familia de Ismael, porque Ismael había muerto catorce años antes y tomó a Mahalat como su tercera mujer, una hija de Ismael (llamada Basemat en 36:3, por consiguiente, una descendiente de Abraham), un paso por el que indudablemente se aseguraría la aprobación de sus padres, pero en el cual le faltó considerar que Ismael había sido separado de la casa de Abraham y de la familia de la promesa por designio de Dios; de modo que sólo aportó otra prueba de que no había pensado en los intereses religiosos de la familia escogida, y era inapropiado para ser el recipiente de la revelación divina.

Versículos 10-22. El sueño de Jacob en Betel

Conforme viajaba de Beerseba, donde Isaac habitaba entonces (26:25), hacia Harán, Jacob llegó a un lugar donde fue obligado a pasar la noche, porque el sol se había ocultado. Las palabras וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם [llegó a un cierto lugar], indican la aparente accidental y no obstante divinamente dirigida elección de este lugar para su reposo; y el artículo definido indica que terminó siendo muy conocido por la subsiguiente revelación de Dios. Después de hacer una cabecera con las piedras (מְרַאֲשֹׁת, lugar para la cabeza, almohada), se durmió y tuvo un sueño en el cual había una escalera que descansaba en el suelo y llegaba hasta el cielo; y sobre ella subían y bajaban unos ángeles de Dios, y el mismo Yahvé estaba en lo alto de ella (עָלָיו). La escalera fue un símbolo visible de la real y constante relación entre Dios en el cielo y su gente sobre la tierra. Los ángeles llevaban las necesidades del hombre a Dios, y bajaban la asistencia y protección de Dios a los hombres. La escalera estaba sobre la tierra, donde Jacob yacía en soledad, pobre, indefenso y olvidado por los hombres. Arriba, en el cielo estaba Yahvé, y explicó con palabras el símbolo que vio. Proclamándose a Jacob como el Dios de sus padres, no sólo le confirmó todas las promesas hechas a los padres en su más completa extensión, sino que le prometió protección en su viaje y retorno seguro a su hogar (vers. 13-15). Pero como el cumplimiento de la promesa hecha a Jacob aún estaba muy lejos, Dios añadió la firme seguridad: «*porque no te dejaré hasta que* (עַד אֲשֶׁר אִם) *haya hecho* (llevado a cabo) *lo que te he dicho*».

Vers. 16. Jacob pronunció la impresión causada por la visión tan pronto como despertó de su sueño con las palabras: «Ciertamente Yahvé está en este lugar, y yo no lo sabía». No que la omnipresencia de Dios fuera desconocida para él; sino que Yahvé en su condescendiente misericordia debía estar cerca de él incluso ahí, lejos de la casa de su padre y de los lugares consagrados a su adoración, fue esto lo que no sabía o imaginaba. La revelación tenía la intención no sólo de estampar la bendición, con la que Isaac lo había despedido de su hogar, con el sello de la aprobación divina, sino también para imprimir en la mente de Jacob el hecho de que, aunque Yahvé estaría cerca para protegerlo y guiarlo incluso en una tierra extraña, la tierra de la promesa era la tierra bendita sobre la que el Dios de sus padres establecería el pacto de su gracia. En su salida de esa tierra, debía llevar con él un temor sagrado de la misericordiosa presencia de Yahvé. Con esa finalidad le demostró el Señor que estaba cerca, de tal modo que el lugar parecía נוֹרָא [terrible], tanto como la cercanía del Dios santo produce una alarmante impresión sobre el

87. Esta referencia es incorrecta; En Isa. 1:24 se usa el Nif'al, el hitpael se usa en Jer. 5:9 y 29. N. del Tr.

hombre impío, y la conciencia del pecado aumenta al temor de la muerte. Pero a pesar de la alarma, el lugar no era otro que «*casa de Dios y puerta del cielo*», un lugar donde Dios habitaba, y un camino que se le abría en el cielo.

Ver. 18. Por la mañana Jacob alzó la piedra, como un monumento (מַצֵּבָה) para conmemorar la revelación que había recibido de Dios; y derramó aceite encima de ella, para consagrarlo como memorial de la misericordia de que se le había demostrado allí (*visionis insigne* μνημόσυνον, *Calvino*), no como un ídolo o un objeto de adoración divina (véase Ex. 30:26ss.). Entonces le dio el nombre de Betel, casa de Dios, aunque antes (וְאוּלָם) el pueblo había sido llamado Luz. Esta antítesis demuestra que Jacob dio el nombre, no al lugar donde se erigió el pilar (מַצֵּבָה), sino al pueblo, en la cercanía de donde había recibido la revelación divina. En su regreso de Mesopotamia lo renovó (35:15). Lo dicho es confirmado por el cap. 48:3, donde Jacob, como el narrador en el cap. 35:6,7 habla de Luz como el lugar de su revelación. No hay nada que discrepe con esto en Jos. 16:2; 18:13, porque no es Betel como ciudad, sino el monte de Betel, lo que se distingue de Luz (véase mi comentario sobre Jos. 16:2)[88].

Ver. 20. Finalmente, Jacob hizo un voto: si Dios le daba la protección prometida de su viaje, y lo traía de regreso a salvo a la casa de su padre, Yahvé sería su Dios (וְהָיָה en el ver. 21 comienza la apódosis), la piedra que había erigido sería una casa de Dios, y Yahvé recibiría un diez por ciento de lo que le diera. Debe notarse aquí, que אלהים se utiliza en la prótasis en lugar de יהוה, como constituyendo la esencia del voto. Si Yahvé, quien se le había aparecido, demostraba ser Dios al cumplir su promesa, entonces él lo reconocería y adoraría como su Dios, convirtiendo la piedra en una casa de Dios, un lugar de sacrificio, y diezmando de todas sus posesiones. Con respecto al cumplimiento de este voto, aprendemos por el cap. 35:7 que Jacob construyó un altar, y probablemente también le dedicó el diezmo, lo ofreció a Yahvé; o, como algunos suponen, lo dedicó en parte a la erección y preservación del altar, y en parte para quemar ofrendas de agradecimiento, combinadas con las comidas del sacrificio, de acuerdo a la analogía de Deut. 14:28,29 (comp. caps. 31:54; 46:1).

Capítulos 29 y 30. Estancia de Jacob en Harán. Su doble matrimonio e hijos

Versículos 1-14. Llegada a Harán y recibimiento por Labán

Habiendo sido fortalecido en espíritu por la visión nocturna, Jacob prosiguió su viaje a «la tierra de los orientales»; por lo que debemos entender que se refiere no tanto al desierto árabe, que alcanza hasta el Éufrates, como a Mesopotamia, que se encuentra al otro lado de dicho río. Porque ahí vio el pozo en el campo (ver. 2), donde yacían tres rebaños, esperando la llegada de los otros rebaños al lugar, antes de que se les diera a beber agua. El énfasis en el ver. 2, que la piedra que estaba sobre el pozo era grande (גְּדֹלָה sin el artículo es un predicado), no significa que se requiriera la fuerza unida de todos los pastores para poder apartarla, por cuanto Jacob pudo moverla por sí solo (ver. 10); sino que no todo pastor podía hacerlo, y mucho menos una pastora como Raquel. Con toda probabilidad, de aquí surge el acuerdo que se había formado entre ellos, que darían de beber a todos los rebaños juntos. La escena armoniza por completo con las costumbres del Este, tanto antiguas como modernas, de modo que la semejanza descrita en el cap. 24:11ss. en modo alguno es extraña (véase *Rob., Pal*. I, pp. 338, 341; II, pp. 608s., 616s., 632; III, p. 228). Además el pozo estaba construido de manera muy diferente en comparación con aquel donde se encontró con Rebeca el siervo de Abraham. Allí el agua se sacaba de una sola vez del pozo (abierto) y se ponía en abrevaderos dispuestos para el ganado, como es el caso ahora en la mayoría de los pozos del Este; por esta razón se cubría el pozo con una piedra, y no se mencionan cubos o abrevaderos. El pozo, por lo tanto, probablemente era una cisterna excavada en la tierra, la cual se cubría o cerraba con una gran piedra, y probablemente fue construida para que, al ser quitada, los rebaños se pudieran acercar a la orilla para beber[89].

Vers. 4s. Jacob preguntó a los pastores dónde vivían; en base a esto, es probable que el pozo no haya estado situado, como el del cap. 24:11, en la cercanía inmediata al centro de Harán, y cuando ellos dijeron que eran de Harán, preguntó por Labán, el hijo, el descendiente de Nacor, y cómo estaba (הֲשָׁלוֹם לוֹ: ¿se encuentra bien?); y recibió la respuesta: «*Está bien; mira, su hija Raquel viene* (בָּאָה participio) *con las ovejas*». Cuando Jacob dijo a los pastores que dieran agua a los ovejas y las alimentaran nuevamente, porque aún era «pleno» día, aún faltaba mucho para la noche, y aún no era hora de guardarlas (llevarlas al aprisco para descansar por la noche), él sólo quería que los pastores se alejaran del pozo, para poder encontrarse con su prima a solas. Pero como Raquel llegó en el entretanto, él se vio llevado por el sentimiento de una relación, posiblemente por cierto amor a primera vista, rodó la piedra del pozo, dio de beber al rebaño, y después de besarla, se presentó a sí mismo con lágrimas de jubilosa emoción como su primo (אֲחִי אָבִיהָ, hermano, familiar de su padre) e hijo de Rebeca. Lo que los otros pastores pensaron de todo esto, es pasado por alto como indiferente al propósito de la narración, y la amistosa recepción por parte de Labán se menciona inmediatamente después. Cuando Jacob hubo contado a Labán «todas estas cosas», difícilmente «causas itineris et quaecumque sibi circa primogeniti jura cum fratre accidissent [la causa de su viaje, y las cosas que le habían acontecido en relación a la primogenitura] (*Rosenmüller*), sino simplemente las cosas mencionadas en los vers. 2-12, Labán lo reconoció como su familiar: «*ciertamente tú eres hueso mío y carne mía*» (comp. 2:23 y Jueces 9:2); y con esto se aseguró una habitación en su casa.

---

88. El hecho mencionado aquí a menudo ha sido citado como el origen de las piedras ungidas (βαίτυλοι) de los paganos, y esta costumbre pagana ha sido considerada como una generación de los patriarcas. Pero aparte de esta diferencia esencial, que la adoración batulia estaba principalmente conectada con piedras meteóricas (comp. *von Dalberg, über den Meteor-cultus der Alten*, Heidelberg 1811), que se suponía habían descendido de algún Dios, y se respetaban como deificadas. Esta opinión está en desacuerdo con la circunstancia de que el mismo Jacob, al consagrar la piedra derramando aceite sobre ella, sólo siguió una costumbre ya establecida, y aún más con el hecho de que el nombre βαίτυλοι βαιτόλια, no obstante al parecido de su sonido con Betel, difícilmente puede haber surgido del nombre בית־אל, Gr. Βαιθήλ, ya que la τ por θ sería perfectamente inexplicable. Cf. *Grimmel, de lapidum cultu apud Patriarchas quaesito*, Marburgo 1853, donde Dietrich deriva βαιτύλιον de בַּטֶל, inoperante, y lo interpreta como amuleto.

89. Como la cisterna *BirBeshat*, descrito por *Rosen* (*ZDMG* XII, pp. 483s.) en el valle de Hebrón, o aquellas que Robinson halló en el desierto de Judá (*Pal.* II, p. 414), excavada en la gran masa de rocas, y cubierta con una piedra grande, ancha y plana en cuyo centro se había dejado un agujero redondo, el cual formaba la apertura de la cisterna, y en muchos casos se cerraba con una pesada piedra, la cual requería la fuerza de dos o tres hombres para ser quitada.

Versículos 15-30. Doble casamiento de Jacob

Después de un mes (חֹדֶשׁ יָמִים, 41:1; Num. 11:20, etc.), durante dicho tiempo Labán había descubierto que era un buen y útil pastor, le dijo: «*¿Acaso porque eres mi pariente has de servirme de balde? Hazme saber cuál será tu salario*». El interés personal de Labán se hace ver aquí bajo la apariencia de justicia y bondad. Para excluir toda queja por parte del hijo de su hermana pidiendo afecto o gratitud en respuesta a su servicio, le propone pagarle como a un siervo ordinario. Jacob ofreció servirle durante siete años por Raquel, la más joven de sus dos hijas, a quien había amado por su belleza; la misma cantidad de años que una semana tiene de días, para que él se ligara en un número de años completo y suficiente a su servicio. Porque la hija mayor, Lea, tenía ojos débiles (רַכּוֹת) y como consecuencia no era tan bien parecida; puesto que los ojos brillantes, con fuego en ellos, son considerados como lo máximo de la belleza en la mujer oriental (cf. *Hartmann, über die ideales weiblicher Schönheit bei den Morgenländer,* pp. 77ss.). Labán estuvo de acuerdo. Él prefería dar su hija a él que a un extraño[90]. La propuesta de Jacob puede explicarse en parte sobre la base de que no estaba en condiciones de dar la acostumbrada dote (מֹהַר), o los habituales presentes para los familiares (cf. 34:12), y parcialmente también por el hecho de que su situación con Esaú lo obligaba a permanecer algún tiempo con Labán. El asentimiento por parte de Labán no puede basarse en la costumbre de vender las hijas a los maridos, porque no se puede demostrar que la compra de las esposas haya sido una costumbre general en esa época (cf. mi *Archäologie,* §109,1); sino que debe explicarse únicamente en base a la avaricia y egoísmo de Labán, lo cual se manifestó después aún con más claridad (cf. 31:15). Para Jacob, no obstante, los siete años le parecieron «*unos pocos días, por el amor que le tenía*». Esto debe comprenderse, como *C.A. Lapide* observa: «*no afectivo, sino apreciativo*», en comparación con la recompensa que obtendría por su servicio.

Vers. 21s. Pero cuando Jacob pidió su recompensa cuando hubo terminado el periodo de tiempo, y de acuerdo a la costumbre en vigencia, se había preparado una gran fiesta, pero en lugar de Raquel, Labán llevó a su hija mayor Lea a la habitación de la novia, y Jacob se llegó a ella, sin descubrir en la oscuridad el engaño que se había llevado a cabo. Y así el burlador de Esaú fue burlado, y el pecado fue castigado con el pecado.

Vers. 25s. Pero cuando Jacob se quejó ante Labán a la mañana siguiente de su engaño, este apeló a la costumbre del país: לֹא־יֵעָשֶׂה כֵן, «*No se acostumbra en nuestro lugar dar a la menor antes que a la mayor*». Una excusa sin valor alguno, porque si en Harán se hubiese acostumbrado realmente como en la antigua India y otros sitios, se lo tendría que haber dicho a Jacob de antemano. Pero para satisfacer a Jacob, le prometió que en una semana le daría también a la menor, si le servía otros siete años por ella.

Ver. 27. מַלֵּא שְׁבֻעַ [Cumple la semana de esta]. Deja que la semana nupcial de Lea se cumpla. La fiesta de las bodas generalmente tardaba una semana (comp. Jueces 14:12; Tob. 11:19). Después que esta semana hubo pasado, también recibió a Raquel: dos esposas en ocho días. A cada una de ellas, Labán dio una sirvienta para que le sirvieran, menos de lo que Betuel dio a su hija (24:61). Esta bigamia de Jacob no debe juzgarse directamente por la Ley de Moisés, la cual prohíbe el casamiento con dos hermanas al mismo tiempo (Lev. 18:18), o calificarlo de incesto (*Calvino*, etc.) puesto que no existía una ley positiva referente a ese punto. Al mismo tiempo, no debe justificarse por el hecho de que la bendición de Dios la hizo el medio para el cumplimiento de Su promesa, la multiplicación de la simiente de Abraham en una gran nación. Así como había surgido del engaño de Labán y el amor de Jacob, teniendo en cuenta únicamente la belleza externa, y por lo tanto de enfermedades pecaminosas, también se convirtió en sus resultados en una verdadera escuela de aflicción para Jacob, en la cual Dios le mostró a través de muchas humillaciones, que una conducta como la de él era inapropiada para llevar a cabo los consejos divinos, y de ese modo condenó la impiedad de tal matrimonio, y preparó el camino para su subsiguiente prohibición en la ley.

Versículos 31-35. Los primeros hijos de Lea

La pecaminosa debilidad de Jacob se mostró incluso después de su matrimonio en el hecho de que amó más a Raquel que a Lea; y el castigo de Dios, en el hecho de que la esposa despreciada fue bendecida con hijos, en tanto que Raquel permaneció infructífera por largo tiempo. Por medio de esto, se puso de manifiesto una vez más que el origen de Israel debía ser una obra no de la naturaleza, sino de la gracia. Lea tuvo cuatro hijos en rápida sucesión, y les dio nombres que indicaban su estado mental: 1) רְאוּבֵן [Rubén] «¡ves, un hijo!» porque ella consideró su nacimiento como una promesa de que Yahvé había visto misericordiosamente su miseria, porque ahora su marido la amaría; 2) שִׁמְעוֹן [Simeón], «oír», porque Yahvé había oído, observado que era aborrecida; 3) לֵוִי [Leví], «apego», porque ella esperaba que esta vez, al menos, después de haber dado a luz tres hijos, su esposo se apegaría a ella, que le mostraría algún afecto; 4) Judá (יְהוּדָה, forma verbal del fut. hoph. de ידה), alabanza, no solamente el alabado, sino aquel por quien Yahvé es alabado. Después de este cuarto nacimiento hubo una pausa (ver. 31), para que no se exaltara desmedidamente por su buena fortuna, o que no atribuyera a la fertilidad de su vientre lo que la fidelidad de Yahvé, el Dios del pacto, había derramado sobre ella.

Capítulo 30:1-8. Los hijos de Bilha

Cuando Raquel pensó en su propia infertilidad, tuvo más y más envidia de su hermana, quien había sido bendecida con hijos. Pero en lugar de orar, ya fuera directamente o a través de su marido, como Rebeca lo había hecho, a Yahvé, quien había prometido su favor a Jacob (28:13ss.), dijo a Jacob, en apasionado desagrado, «*dame hijos, o si no, me muero*»; a lo cual él respondió con enojo: «*¿estoy yo en lugar* (igual a Dios o Dios 2 R. 5:7) *de Dios que te ha negado el fruto de tu vientre?*» ¿Puedo yo, un hombre sin poder, darte lo que el Todopoderoso Dios te ha retenido? Ciertamente Jacob no todopoderoso como Dios; pero él también quería el poder que podría haber poseído, el poder de la oración, en una firme dependencia en la promesa del Señor. He aquí por que no podía ayudar o aconsejar a su amada esposa, sino sólo asentir a su propuesta, de que él engendraría hijos para ella por medio de su sierva Bilha (comp. 16:2), de quien nacieron dos hijos. Al primero lo nombró דָּן [Dan], juez, porque Dios la había juzgado, procurado su justicia, oído su voz (oración), y quitado el reproche de no tener hijos; al segundo נַפְתָּלִי [Neftalí], mi conflicto, o mi pelea, porque «*con gran-*

90. Éste sigue siendo el caso de los Beduinos, los Druses, y otras tribus orientales. Cf. *Burchardt, Beduinen,* p. 219; *Arabische Sprüchwörter,* p. 274; *Volney, Reise* II, p. 62; *Layard, Niniveh und Babylon,* p. 222 y *Lane, Sitten und Gebräuche der Ägypter* I, p. 167.

des luchas he luchado con mi hermana, y ciertamente he prevalecido». נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים no son *luctationes quam maximae* [luchas mayores, Rosen], ni «un conflicto en la causa de Dios, porque Raquel no deseaba dejar la fundación de la ciudad de Dios sólo a Lea» (*Knobel*), sino «peleando por Dios y su Misericordia» *(Hengstenberg*), o, lo que viene a ser lo mismo, «luchas de oración que había tenido con Lea; en realidad, no obstante, con Dios mismo, quien parecía haber restringido su misericordia sólo para Lea» (*Delitzsch*). Debe ser tomado en cuenta que Raquel habla solo de אלהים, en tanto que Lea considera a sus primeros cuatro hijos como regalo de Yahvé. En esta variación de los nombres, la actitud de las dos mujeres, no sólo entre sí, sino también para con la causa que servían, se hace visible. No produce diferencia si el historiador nos ha dado las palabras literales de las mujeres a la hora de dar a luz a sus hijos, o, lo que parece más probable, puesto que el nombre de Dios no se introduce en los nombres de los hijos, sino meramente su punto de vista sobre el asunto como relatado por él (caps. 29:31; 30:17,22). Lea, quien había sido forzada sobre Jacob en contra de su inclinación, y fue relegada a un segundo plano por él, no sólo había probado por medio de los cuatro hijos, que le había dado a luz en los primeros años, ser la esposa provista para Jacob por Elohim, el gobernador del destino humano; sino por el hecho de que estos cuatro hijos formaron el verdadero tronco de la numerosa simiente prometida, se demostró con más claridad que ella era la esposa elegida por Dios, en la realización de Su promesa, al ser la madre de la tribu con mayor parte en la nación del pacto. Pero se requería que Lea fuese idónea para esto de corazón y mente, que ella sintiera ser la escogida de Dios, y que diera gloria al Dios del pacto por la bendición de los hijos, o que viera en sus hijos una prueba real de que Yahvé la había aceptado y que le daría el afecto de su marido. Con Raquel fue distinto, era la favorita y por consecuencia una esposa magnánima. Jacob debía darle lo que sólo Dios podría. La fidelidad y bendición del Dios del pacto aún se ocultaban de ella. De aquí que ella recurrió a tales medios terrenales como el obtener hijos por medio de su sirvienta, y consideró el resultado deseado como la respuesta de Dios, y una victoria en la lucha con su hermana. Porque para ese estado de mente el término אלהים, Dios el soberano gobernador, era la única expresión apropiada.

Versículos 9-13. Los hijos de Zilpa

Pero Lea tampoco estaba contenta con la divina bendición que Yahvé le había concedido. Los medios empleados por Raquel para retener el favor de su marido la pusieron celosa; y los celos la llevaron a emplear los mismos medios. Jacob engendró dos hijos por medio de Zilpa su sierva. A uno nombró Lea גָּד [Gad], «buena fortuna», diciendo, בָּגָד, «cuán afortunada», de acuerdo a la *Chetib*, para la cual el texto Masoreta, siguiendo el Targum sirio, lee בָּא גָּד, «ha venido buena fortuna», sin embargo no apela a alguna tradición antigua, porque la Septuaginta lee: ἐν τύχῃ, o sea בְּגָד sino simplemente a una subjetiva y realmente innecesaria conjetura, puesto que בְּגָד = «para mi buena fortuna», un hijo es nacido, da un significado muy adecuado. Al segundo lo nombró אָשֵׁר [Aser], el dichoso, o el que trae dicha; porque ella dijo: בְּאָשְׁרִי «para mi felicidad, porque las mujeres me llamarán bienaventurada», como una madre con hijos. El tiempo *perfecto* אִשְּׁרוּנִי se relaciona con «lo que ciertamente había alcanzado ahora» (*Del*.). Lea no pensó en Dios en estos dos nacimientos. Ellos no fueron nada más que el éxito y esperado resultado de los medios que ella había empleado.

Versículos 14-21. Los otros hijos de Lea

Con cuanta plenitud fueron llevadas, de ahí en adelante, las dos esposas por los celos del amor y apego de su marido, se hace evidente en el negocio de las mandrágoras que Rubén, el hijo de Lea, quien tenía cuatro años entonces, halló en el campo y las trajo a su madre. דּוּדָאִים, μῆλα μανδραγόρων (LXX), las manzanas amarillas de la alruna (*Mandrágora vernalis*), una planta muy común en Palestina. Son aproximadamente del tamaño de la nuez moscada, con un fuerte y agradable aroma, y se utilizaban por los antiguos, y siguen siendo usadas por los árabes, como medio para promover el tener hijos (cf. *Gesenius*, *Thesauros*, pp. 324s.). A la petición de Raquel de que le diera algunas, Lea respondió (ver. 15): *¿te parece poco haberme quitado* (arrebatado de mí) *el marido? ¿Me quitarás también»* (לָקַחַת infinitivo) que también me quitarás, «*las mandrágoras de mi hijo?»* Finalmente las compartió, con la condición de que Raquel dejaría a Jacob acostarse con ella la noche siguiente. Después de relatar como concibió Lea nuevamente, y Raquel continuó estéril a pesar de las mandrágoras, el escritor observa justamente (ver. 17), «*Escuchó Dios a Lea»*, para demostrar que no era por medios naturales como las mandrágoras, sino de Dios el autor de la vida, que ella había recibido tal fertilidad. Lea vio en el nacimiento de su quinto hijo una recompensa por haber dado su sierva a su marido, una recompensa, esto es, por negarse a sí misma; y lo llamó por esa causa *Isacar*, יִשָּׂשכָר, una forma extraña, para ser entendida ya sea de acuerdo a la *quetib* יֵשׁ שָׂכָר «hay recompensa», o de acuerdo al Keré שָׂכָר יָשָׂא «él lleva (trae) recompensa». Finalmente dio a luz a su sexto hijo y lo llamó זְבֻלוּן [Zabulón], «morada»; porque ella esperaba que ahora, después de que Dios le había concedido una buena porción, su marido, a quien le había dado a luz seis hijos, moraría con ella, se apegaría más cálidamente a ella. El nombre proviene de זָבַל morar, con acusativo constructo «habitar», formado por un juego sobre la aliteración en la palabra זָבַל regalar-dos ἅπαξ λεγόμενα. En conexión con estos dos nacimientos, Lea menciona a Elohim solo, el dador sobrenatural, y no a Yahvé, el Dios del pacto, cuya gracia había sido arrebatada de su corazón por los celos. Después dio a luz una hija, *Dina* la cual se menciona simplemente por el relato en el cap. 34; porque, de acuerdo al caps. 37:35 y 46:7, Jacob tuvo muchas hijas, aunque en ningún lugar se mencionan por nombre.

Versículos 22-24. Nacimiento de José

Al paso del tiempo Dios dio también un hijo a Raquel, a este lo llamó José, יוֹסֵף, el que quita (= יאסֵף, comp. 1 de Sam. 15:6; 2 de Sam. 6:1; Sal. 104:29) y el que añade (de יָסַף), porque su nacimiento no sólo proveyó una prueba real de que Dios había quitado la afrenta de su infertilidad, sino que excitó el deseo de que Yahvé podría añadir otro hijo. El cumplimiento de este deseo se describe en el cap. 25:16ss. La doble derivación del nombre, y el cambio de אלהים por יהוה, puede explicarse, sin la hipótesis de una doble fuente, sobre la simple base de que Raquel primero vio al pasado, y pensando en los medios terrenales que en vano habían sido aplicados con el propósito de obtener un hijo, consideró al hijo como un don de Dios. Al mismo tiempo, la buena fortuna que ahora le había venido borró de su corazón la envidia hacia su hermana (ver. 1), y suscitó la creencia en ese Dios, que, como ella indudablemente había escuchado de su marido, le había dado a Jacob tan grandes promesas; de modo que al darle el nombre, probablemente en la circuncisión, ella recordó a Yahvé y oró por otro hijo de su fidelidad prometida.

Después del nacimiento de José, Jacob pidió a Labán que lo despidiera, con las esposas e hijos por quienes le había servido (ver. 25). De acuerdo a esto, José nació al finalizar los catorce años de servicio que habían acordado, o a los siete años de que Jacob hubo tomado a Lea y (una semana más tarde) Raquel como sus esposas (29:21-28). Ahora, si todos los niños, cuyos nacimientos son mencionados en los caps. 29:32-30:24, hubieran nacido uno tras otro durante el periodo mencionado, Lea no sólo habría tenido siete hijos en siete años, o literalmente en seis y cuarto, sino que también habría habido un intervalo considerable, durante el cual Raquel y su sierva dieron a luz hijos. Pero esto habría sido imposible pero el texto realmente no lo declara. Cuando tenemos en mente que el imperfecto con ו *consecutiva* no sólo expresa el orden del tiempo, sino también el orden del pensamiento (cf. *Ewald*, §342a), se hace evidente que en la historia de los nacimientos, la intención de arreglarlos de acuerdo a las madres prevalece sobre el orden cronológico, así que de ningún modo se sigue que por causa del pasaje, «cuando Raquel vio que no daba a luz hijos a Jacob», que ocurra después que Lea haya tenido cuatro hijos, y que por lo tanto Raquel no se haya dado cuenta de su esterilidad hasta después que Lea hubo dado a luz cuatro hijos. No hay nada por parte de la gramática que evite el arreglo de los eventos de ese modo. Los primeros cuatro alumbramientos de Lea siguieron rápidamente uno tras otro, de modo que nacieron cuatro hijos en los primeros cuatro años del segundo periodo de servicio de Jacob. Mientras tanto, no necesariamente después del nacimiento del cuarto hijo de Lea, Raquel, habiendo descubierto su infertilidad, había dado su sierva a Jacob; de modo que no sólo Dan pudo haber nacido antes que Judá, sino también Neftalí un poco después de él. La rapidez y regularidad con la que Lea había dado a luz sus primeros cuatro hijos, le habrían hecho notar con más rapidez la cesación que tuvo lugar; y celosa de Raquel, del mismo modo que del éxito de los medios que había adoptado, la llevaría a intentar el mismo método para incrementar el número de sus hijos. Además, la misma Lea pudo haber concebido nuevamente antes del nacimiento del segundo hijo de su sierva, y pudo haber dado a luz sus dos últimos hijos en el sexto y séptimo año de su matrimonio. Y contemporáneo con el nacimiento del último hijo de Lea, o inmediatamente después, Raquel pudo haber dado a luz a José. De este modo Jacob pudo tener fácilmente once hijos en siete años de su matrimonio. Pero con respecto al nacimiento de Dina, la expresión אַחַר [después] (ver. 21) parece indicar que no nació durante los años de servicio de Jacob, sino durante los seis años restantes de su permanencia con Labán.

Versículos 25-43. Nuevo contrato de servicio entre Jacob y Labán

Como el segundo periodo de siete años terminó aproximadamente cuando nació José, Jacob pidió a Labán que le permitiera volver a su lugar y país, a Canaán. Labán, no obstante, le ofreció que permaneciera, porque había percibido que Yahvé, el Dios de Jacob, lo había bendecido por su causa; y le dijo que fijara su salario por más servicio. Las palabras: «*si ahora he hallado gracia ante tus ojos*» (ver. 27), contienen una *aposiopesis*, por lo cual es de añadir «entonces permanece». נִחַשְׁתִּי «una expresión pagana, como *augurando cognovi (conocí vaticinando)» (Delitzsch).* שְׂכָרְךָ עָלָי tu salario, el cual estaré obligado a dar. Jacob le recordó, por otro lado, el servicio que le había dado, como la bendición de Yahvé le había «bendecido en todo lo que había hecho», y preguntó cuándo empezaría a proveer para su propia casa. Pero cuando Labán repitió la pregunta, qué le daría, Jacob ofreció alimentar y cuidar sus rebaños con una condición, la cual se fundaba sobre el hecho de que en el Este, las cabras, como regla general son negras o marrón oscuro, raramente blancas o manchadas con blanco, y las ovejas en su mayoría son blancas, muy raramente negras o manchadas (cf. *Rosenmann, Biblische Althertumskunde* IV,2, pp. 74 y 89). Jacob requirió como salario todas las moteadas, manchadas y negras entre las ovejas, y todas las moteadas, manchadas y blancas entre las cabras; y ofreció «que el día de hoy» se comenzara a separarlas, para que «mañana» Labán se convenciera de lo justo de su procedimiento. הָסֵר (ver. 32) no puede ser *imperativo* por la palabra precedente אֶעֱבֹר, sino debe ser infinitivo: «déjame pasar por entre todo tu rebaño hoy, apartando de él ...»; y וְהָיָה שְׂכָרִי significa «lo que es quitado será mi salario», pero no todo lo de color anormal que se encuentre de aquí en adelante en el rebaño. Sin duda esto es lo que intentaba Jacob, como lo demuestra más adelante el curso de la narración, pero esto no está envuelto en las palabras del ver. 32. Tal vez el escritor se ha restringido al hecho principal, y omitió mencionar que también se había acordado al mismo tiempo que la separación debía repetirse en ciertos periodos regulares, y que todas las ovejas de color anormal en los rebaños de Labán también se debían apartar como parte del salario de Jacob; o este punto probablemente no fue mencionado al principio, sino que fue dado por hecho por ambas partes, ya que Jacob tomó medidas con esa idea para su beneficio propio, e incluso Labán, no obstante las frecuentes alteraciones del contrato con el que Jacob lo había cargado (31:7,8 y 41), no parece haber disputado este derecho.

Vers. 34s. Labán aceptó la propuesta alegremente, pero no dejó a Jacob que hiciera la selección. Hizo eso por sí solo, probablemente para mayor seguridad, y entonces entregó aquellas que habían sido apartadas como salario de Jacob a sus propios hijos para que las cuidaran, puesto que era responsabilidad de Jacob el cuidar del rebaño de Labán, בֵּינוֹ וּבֵין יַעֲקֹב [y puso una distancia de tres días de camino entre sí y Jacob], entre el rebaño que sería atendido por sí mismo a través de sus hijos, y el que sería atendido por Jacob, con el propósito de evitar cualquier copulación entre los animales de los dos rebaños[91]. No obstante fue

91. Sujeto de וַיָּסַר y וַיָּשֶׂם en los versos 35 y 36 no puede ser Jacob sino sólo Labán porque las palabras: «estableció un camino de tres días» בֵּינוֹ וּבֵין יַעֲקֹב [entre sí y Jacob] jamás pueden tener el sentido de que haya un camino de tres días entre Jacob el siervo de Labán y entre Jacob el dueño propio. A pesar de eso *J. Lange*, que por esa comprensión se confunda todo y lo explica *P.V. Bohlen*: Jacob debía permanecer como sujeto porque quería separar a los animales y porque no se mencionó hasta 31:1 a los hijos de Labán, mientras que los hijos mayores de Jacob ya podían apacentar las ovejas. Pero esta posibilidad es de poner en duda porque los hijos mayores de Jacob, Rubén y Simón, tenían en ese tiempo 6 y 5 años de edad y seguir siendo el sujeto de la oración no puede ser correcto porque en el ver. 34 no es Jacob sino Labán el sujeto. La omisión de los hijos de Labán antes del 31:1 es una petitio principii. Mejor aún son las afirmaciones siguientes de *Lange*: es absolutamente improbable que Jacob hubiese encargado sus ovejas a los hijos de Labán. Sería indispensable que Jacob hubiera podido huir con sus manadas sin el conocimiento previo de Labán si estas se hubieran encontrado bajo la dirección de sus hijos». Pero tampoco estas dificultades son tan grandes como para obligar a una reinterpretación de las palabras: entre sí y Jacob. Dado a que en el momento de firmar el contrato los hijos de José no tenían la edad para apacentar la manada de los padres y sus dos esposas tenían suficiente trabajo con los 12 hijos menores de edad, Jacob no podía rechazar la oferta de Labán de disponer a la manada bajo el cuidado de los hijos de Labán. Además se pudo prevenir un descuido y un daño de esta porque no eran los hijos de Labán, sino sus siervos, los que cuidaban las ove-jas. Finalmente la dificultad de que Jacob pudo huir con su ma-

sobrepasado por Jacob, quien adoptó un método doble para incrementar el salario acordado. En primer lugar (vers. 37-39), tomó varas verdes de álamo, de almendra y de plátano, las cuales tienen una madera blanca bajo su oscuro exterior, y peló rayas blancas sobre ellas, מְחַשֵּׂף הַלְּבָן (el sustantivo verbal en lugar del inf. Abs. חָשׂף), «*y les sacó tiras blancas de la corteza*». Estas varas parcialmente peladas, y por lo tanto moteadas, fueron colocadas en los abrevaderos (רְהָטִים, *lit.* canales, de רהט = רוץ correr, se explica con las palabras שִׁקְּתוֹת הַמָּיִם con Hatef según *Ewald*, §31b, abrevaderos de agua), donde se acercaban los rebaños a beber, frente a los animales, para que, si la copulación tomaba lugar a la hora de beber, podría ocurrir cerca de las varas, y las ovejas nuevas nacerían manchadas como consecuencia. וַיִּחַמְנָה es una rara y anticuada forma para וַתֶּחֱמֶנָה que proviene de חָמַם y וַיֶּחֱמֹנּוּ por וַיֶּחֱמְנוּ el imperfecto *Kal* de la forma יָחַם = חָמַם. Este artificio se fundaba sobre un hecho frecuentemente visto, particularmente en el caso de las ovejas, que cualquier cosa donde fijaran su atención al copular se reflejaba en las nuevas (véase las pruebas en *Bochart, Hieroz*. 1,618, y *Friedreich zur Bibel* I, pp. 37s.). *En segundo lugar* (ver. 40) Jacob separaba los animales manchados (הַכְּשָׂבִים) que se obtenían de los de color normal, y hacía que los segundos se alimentaran de modo que los otros estuvieran constantemente a la vista, y así tener acceso constante a las ovejas manchadas. Tan pronto como estas se hubieron multiplicado lo suficiente, formó rebaños separados «*no lo puso con el rebaño de Labán*»; los mantuvo aparte para procurar un mayor número de rebaño manchado por medio del rebaño de Labán teniendo a este grupo manchado constantemente a la vista.

Vers. 41, 42. Sin embargo, no adoptó el truco de las varas en toda ocasión de copulación, porque las ovejas de esos campos paren dos veces por año, sino sólo cuando copulaban las ovejas más fuertes (הַמְקֻשָּׁרוֹת las robustas, firmes y compactas), *Lutero*, «el rebaño primaveral», לְיַחֲמֶנָּה *inf. Pi.* «concebir (lo joven)», pero no de lo בְּהַעֲטִיף הַצֹּאן [más débil de las ovejas], cuando eran débiles y producirían corderos débiles. El significado probablemente sea el siguiente: solamente adoptó este plan en la copulación del verano, no en el otoño; porque, en la opinión de los ancianos (*Plinio, Columella*), las ovejas que eran concebidas en la primavera y nacidas en el otoño eran más fuertes que las nacidas en la primavera (cf. *Bochart, l.c.*, p. 582). Jacob hizo esto, posiblemente, no tanto por compartir con Labán, como por evitar sospechas para que no se descubriera su truco.

En el ver. 43 se cierra el relato con el énfasis de que el hombre prosperó sobremanera, y se hizo rico en ganado (צֹאן רַבּוֹת muchas cabezas de cabras y ovejas) y siervos, sin expresar aprobación a la conducta de Jacob, o describiendo su riqueza como una bendición de Dios. El veredicto está contenido en lo que sigue.

Capítulo 31. Huida de Jacob y despedida de Labán

Versículos 1-21. La huida

Por medio de algunos comentarios de enojo de los hijos de Labán referentes a su creciente riqueza, y el evidente cambio en los sentimientos de Labán mismo para con él (vers. 1, 2), Jacob estaba interiormente preparado para la terminación de su presente conexión con Labán; y al mismo tiempo recibió instrucciones de Yahvé, que regresara a su hogar, junto con una promesa de protección divina. A consecuencia de esto, envió por Raquel y Lea para que vinieran a él al campo, y les explicó (vers 4-13), como había cambiado la disposición de su padre hacia él, y cómo lo había engañado a pesar de su servicio que le había prestado, y que le había alterado su salario diez veces; pero el Dios de su padre se había mantenido con él, y le había transferido a él el ganado de su padre, y ahora le había dirigido para que regresara a su casa.

Ver. 6. אֲתָנָה: la forma original de la palabra abreviada אָתֵן (cf. *Ewald*, §184c) que es meramente copiada del Pentateuco en Ez. 13:11,20; 34:17 (הִתֵּל Hifil de תָּלַל cf. *Ewald*, §127d. Acerca del singular יִהְיֶה en ver. 7, cf. *Ges*., §147d.

Ver. 9. Se utiliza אֲבִיכֶם: por אֲבִיכֶן como en el cap. 32:16, etc. (cf. *Ewald*, §184c). «*Diez veces*»: tantas veces como le ha sido posible, el diez como número redondo expresa la idea de plenitud. De la declaración de que Labán había cambiado su salario diez veces, es evidente que cuando Labán observó que de entre sus ovejas y cabras, de un solo color, nacía un gran número de ovejas manchadas, hizo repetidos intentos para limitar la estipulación original cambiando la regla de los colores de las recién nacidas, y de esa manera disminuía el salario de Jacob. Pero cuando Jacob no dice nada de su estratagema, y relata todo lo que buscaba y se aseguró por medios artificiosos como si fuera el fruto de la bendición de Dios, esto difiere sin duda alguna del relato en el cap. 30. Sin embargo, no es una contradicción, señalar una diferencia en la fuente de los dos capítulos, sino meramente una diferencia fundada en un hecho real, el hecho de que Jacob no dijo toda la verdad a sus esposas. Además la ayuda personal y la divina no se excluyen entre sí. De aquí su relato del sueño, en el cual vio que los carneros que saltaban sobre el ganado eran todos de varios colores, y oyó la voz del ángel de Dios llamando su atención a lo que había visto, con las palabras: «*pues yo he visto todo lo que Labán te ha hecho*», puede contener cierta verdad; y el sueño puede considerarse como una revelación divina, que fue o bien enviada a explicarle ahora, al termino del sexto año, «que no fue su estratagema, sino la providencia de Dios la que le había librado de caer victima de la avaricia de Labán, y quien le había traído tal riqueza» (*Delitzsch*); o, si el sueño ocurrió en periodo más temprano, tenía el propósito de enseñarle que «la ayuda de Dios, sin ningún tipo de ayuda propia, podría darle justicia y seguridad a pesar de la egoísta codicia de Labán» (*Kurtz*). Es muy difícil decidir entre estas dos interpretaciones. Por cuanto las instrucciones de Yahvé para que volviera no fueron dadas hasta el final de su periodo de servicio, y Jacob las relaciona tan estrechamente con la visión de los carneros que parecen contemporáneas. El punto de vista de Delitzsch parece merecer la preferencia. Pero la palabra עָשָׂה en el ver. 12, «*todo lo que Labán te ha hecho*», no cuadra exactamente con este significado; y más bien deberíamos esperar hallar la palabra עָשָׂה utilizada al final del tiempo de servicio. El participio favorece más bien el punto de vista de *Kurtz*, de que Jacob tuvo la visión de los carneros y la explicación del ángel al principio de los último seis años de servicio, pero que en su comunicación con sus esposas, en la cual no era necesario preservar una continuidad o distinción estricta del tiempo, él la conectó con la instrucción divina de volver a su hogar, la cual recibió al final de su tiempo de servicio. Pero si nos decidimos a favor de este punto de vista, no tenemos mayor garantía para la realidad objetiva de la visión de los carneros, puesto que nada se ha

---

nada en ausencia de Labán, siendo los hijos de Labán los pastores sólo es insolucionable. Si tan sólo tenían que controlar la manada, no necesitaban estar constantemente con las ovejas y las cabras sino que podían acompañar a su padre a la fiesta campestre del esquileo, situación en la que Jacob facilmente pudo tomar sus manadas de los pastores y emigrar de ese lugar.

dicho de esto en el relato histórico, y en ningún lugar se menciona que la riqueza obtenida por las artimañas de Jacob haya sido el resultado de la bendición divina. El intento inequívocamente visible en toda la conversación de Jacob con sus esposas, para situar sus negocios con Labán en la luz que le fuera más favorable, suscita la suspicacia, de que la visión de que habló no era nada más que un sueño natural, siendo suplidos los materiales por los tres pensamientos que eran más frecuentes en su mente, tanto de día como de noche: 1) sus propios esquemas y su éxito; 2) la promesa recibida en Betel; 3) el deseo de justificar sus acciones con su propia conciencia; y que estos fueron traídos por una imaginación excitada a un sueño visionario, del origen divino del que el mismo Jacob tal vez no haya tenido la más mínima duda. En el ver. 13 la palabra הָאֵל tiene el artículo en el estado constructo, en contra de la regla ordinaria; comp. *Gesenios,* §110,2b; *Ewald,* §290d.

Vers. 14s. Las dos esposas estuvieron de acuerdo con su marido de modo natural, y declararon que ya no tenían parte o herencia en la casa de su padre. Porque él no las había tratado como hijas, sino que las vendió como extrañas, siervas. «*y aún se ha comido del todo nuestro precio»,* consumido la propiedad traída a él por nuestro servicio. El *inf. abs.* אָכוֹל después del verbo finito expresa la continuación del acto, y es intensificado por el vocablo גַּם «*sí, incluso*». כִּי En el ver. 16 significa «así que», como en Deut. 14:24, Job 10:6.

Vers. 17-19. Entonces se levantó Jacob con sus hijos y esposas, y con toda la propiedad que había adquirido en Padán Aram, para regresar a su padre en Canaán; en tanto que Labán se había ido a trasquilar sus ovejas, las cuales mantenía por un tiempo lejos de su casa por causa del tamaño de su rebaño. Raquel se aprovechó de la ausencia de su padre para robarle sus terafines (ídolos), probablemente eran imágenes pequeñas de ídolos de casa con forma humana, los cuales eran adorados como los dadores de la prosperidad terrenal, y también consultados como oráculos (véase mi *Archäologie*, §90).

Ver. 20. «*Y Jacob engañó al arameo Labán, no haciéndole saber que se iba»;* גָּנַב לֵב robar el corazón (como el asiento del entendimiento), como κλέπτειν νόον (robar el raciocinio) y גָּנַב con el acusativo simple, personal ver. 27, como κλέπτειν τινά, significa quitar el conocimiento de algo a una persona para engañarla; «*y pasó el Éufrates, y se dirigió al* (וַיָּשֶׂם אֶת־פָּנָיו) *monte de Galaad»*.

Versículos 22-54. Persecución de Labán, reconciliación y pacto con Jacob

Como no se dio aviso a Labán hasta el tercer día de la huida, aunque persiguió a los fugitivos con sus hermanos, sus familiares más cercanos, no alcanzó a Jacob por siete días, en dicho tiempo ya había alcanzado las montañas de Galaad (vers. 22-24). La noche antes de alcanzarlos, le advirtió Dios en un sueño: «*guárdate que no hables a Jacob descomedidamente*». Que no dijera nada decisivo y enfático con el propósito de alterar lo que ya había ocurrido (véase ver. 29, y la nota sobre el 24:50). Por esa razón se confinó, cuando se encontraron, «a amargos reproches combinando sentimiento paternal por un lado con la hipocresía por el otro»; con los cuales les dijo que tenía el poder de dañarlos, si Dios no se lo hubiera prohibido, y los acusó de robar sus ídolos (terafines).

Vers. 26-30. כִּשְׁבִיוֹת חֶרֶב [Como prisioneras de guerra] (2 de Reyes 6:22) llevadas involuntariamente por la fuerza.

Ver. 27. «para que yo te despidiera *con alegría y con cantares, con tamborín y arpa*», para que te hubiera despedido con una fiesta de despedida.

Ver. 28. עֲשׂוֹת: una antigua forma del infinitivo para עֲשׂוֹת como en el caps. 48:11; 50:20, Ex. 18:18, cf. *Ew.,* §256c.

Ver. 29. יֶשׁ לְאֵל יָדִי: «poder hay en mi mano para haceros mal» (Miq. 2:1; comp. Deut. 28:32; Neh. 5:5), mi mano me sirve como Dios (Hab. 1:11; Job 12:6), una expresión proverbial para afirmar «el poder yace en mi mano».

Ver. 30. «*Y ya que te ibas (porque si ya te ibas), porque tenías deseo de la casa de tu padre, ¿por qué me hurtaste mis dioses?»* El sentido es este: aunque tu partida secreta puede ser explicada, que hayas hurtado mis dioses, no.

Vers. 31s. Primero, Jacob responde aludiendo al miedo que tenía de que Labán le quitara a sus hijas (reteniéndolas por la fuerza). כִּי אָמַרְתִּי [Porque dije] equivalente a «*porque pensé*». Pero Jacob no sabía nada del robo; y por consiguiente declaró que a quien encontrara los dioses debía morir, y dijo a Labán que hiciera la más estricta búsqueda entre las cosas que tenía. נֶגֶד אַחֵינוּ [*delante de nuestros hermanos],* los familiares que habían venido con Labán, como siendo testigos imparciales (comp. ver. 37); no, como *Knobel* piensa, ante los grupos de esclavos y esclavas de Jacob, de las mujeres y los niños.

Vers. 33s. Labán buscó en todas las tiendas, pero no encontró sus ídolos; porque Raquel los había puesto en la montura de su camello y estaba sentada sobre de ellos, y se disculpó ante su señor (אֲדֹנִי, ver. 35), con el pretexto de que la costumbre de las mujeres le había sobrevenido (דֶּרֶךְ נָשִׁים, cf. 18,11). כַּר הַגָּמָל [albarda de un camello], la montura (no la paja del camello», *Lutero*), aquí se refiere a la silla de montar de la mujer, la cual tenía un confortable asiento forrado de alfombras por la parte superior de la montura (cf. *Klemm, Allgemeine Culturgeschichte* IV, pp. 130s.). El hecho de que Labán pasó por alto el asiento de Raquel por su pretendida condición, no presupone la ley levítica en Lev. 15:19ss., de acuerdo a la cual, cualquiera que tocaba el asiento de tal mujer era declarado impuro. Porque, en primer lugar, el punto de vista que yace en el fundamento de esta ley era mucho más antiguo que las leyes de Moisés, y es hallado entre muchas otras naciones (comp. *Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus* II, p. 466; *Sommer, Biblische Abhandlungen* I, pp. 271ss.); consecuentemente Labán podría refrenarse de continuar examinando, no tanto por temor a mancharse, sino porque consideraba imposible que alguien con la costumbre de las mujeres se sentara sobre sus dioses.

Vers. 36s. Por cuanto Labán no encontraba nada, Jacob se enojó, y señaló la injusticia de su persecución y su búsqueda entre todas sus pertenencias, pero más especialmente por el duro trato que había recibido de él en respuesta a sus abnegados servicios que le dio durante veinte años. Una aguda sensibilidad y elevada conciencia personal, dieron a las palabras de Job un movimiento rítmico y una forma poética. Porque una expresión como דְּלַק אַחֲרַי «*persecución ardorosa*», que sólo se encuentra en 1 de Sam. 17:53. Se emplea אֲחַטֶּאנָּה por «debía pagar por eso», reemplazar la perdida cf. Ex. 22:11s. גְּנֻבְתִּי con el sonido conetivo poético antiguo en el estado constructo como 49:11; Ex. 15:6; Deut. 33:16, e.o. Cf. *Gesenius*, §90,3; *Ewald,* §211b. פַּחַד יִצְחָק [el temor de Isaac], utilizado como nombre para Dios, פַּחַד, σέβας = σέβασμα, el objeto del temor de Isaac o el asombro sagrado.

Ver. 40. «*De día (*he estado en esta condición durante el día) *me consumía el calor*, *y de noche la helada»* porque es bien sabido que, en el Este, el frío de la noche corresponde al calor del día; como regla general, cuanto más caliente es el día, más fría es la noche.

Ver. 42. «*Si el Dios de mi padre no estuviera conmigo, de cierto (*כִּי עַתָּה, cf. *Ewald,* §358a*) me enviarías ahora con las manos vacías; pero Dios vio mi aflicción y el trabajo de mis manos, y te reprendió anoche»*. Por la reprensión de Labán en ver. 24, Dios pronunció sentencia sobre el asunto entre Jacob y

Labán, condenando el curso que Labán había seguido y aún intentaba seguir en su trato con Jacob; pero no sancionó por esa causa todo lo que Jacob había hecho para aumentar sus posesiones, aún menos confirmó la aseveración de que la visión mencionada por Jacob (vers. 11, 12), haya sido una revelación de Dios. Pero como Jacob sólo había respondido a la astucia con astucia, al engaño con engaño, Labán no tenía el derecho a castigarlo por lo que había hecho. Ciertamente se puede encontrar alguna excusa para la conducta de Jacob por el cruel trato que recibió de Labán, pero el hecho de que Dios lo defendiera de la venganza de Labán no es prueba de que haya hecho lo correcto. Él no había actuado sobre la regla que se nos presenta en Prov. 20:22 (comp. Rom. 12:17; 1 de Tes. 5:15).

Vers. 43-54. Las palabras de Jacob «partieron el corazón de Labán con su verdad, de modo que él se dio la vuelta, ofreció su mano, y propuso un pacto». Jacob procedió al instante para dar prueba práctica de su asentimiento a esta propuesta de su suegro, erigiendo una piedra como memorial, y llamando a sus familiares también («sus hermanos», como en el ver. 23, con lo cual se hace referencia a Labán y sus familiares que vinieron con él, como demuestra el ver. 54) para que amontonaran piedras y formaran un montón, el cual tenía la forma de mesa, como se observa en breve en el ver. 46b, para la comida del pacto (ver. 54). Este montón de piedras fue llamado יְגַר שָׂהֲדוּתָא [Jegar-Sahadutha] por Labán, y גַּלְעֵד [Galaad] por Jacob (el primero es caldeo, y el segundo es hebreo; ambos tienen el mismo significado, «montón de piedras del testimonio»[92]), porque, como Labán, que habló primero, por ser el más anciano, explicó que el montón de piedras sería «testigo entre él y Jacob». El historiador entonces añade esta explicación: «*por eso fue llamado su nombre Galaa*», e inmediatamente introduce un segundo nombre, el cual recibió el montón de piedras de las palabras habladas por Labán cuando se concluyó el pacto (ver. 49): «*y Mizpa*», vigía, lugar de vigilancia (él lo llamó), «*porque atalaye Yahvé entre tú y yo, cuando nos apartemos el uno del otro* (del rostro del uno y el otro), *si afligeres a mis hijas, o si tomares otras mujeres además de mis hijas, nadie está con nosotros; mira, Dios es testigo entre nosotros dos*» (vers. 49, 50). Después de estas palabras de Labán, las cuales se introducen a modo de explicación[93], con las cuales demanda fidelidad para con sus hijas, la formación del pacto de reconciliación y la paz entre ellos se describe en primera instancia, de acuerdo a lo cual, ninguno de ellos (וְאִם אַתָּה — אִם אָנִי *sive ego sive tu*, como en Ex. 19:13) debía pasar el montón de piedras y la piedra memorial con una intención hostil hacia el otro. El memorial debía servir para esto como testigo, y el Dios Abraham y el Dios de Nacor, el Dios de su padre (Taré) sería árbitro entre ellos. Para este pacto, en el que Labán, de acuerdo a sus perspectivas politeístas, puso al Dios de Abraham al mismo nivel que el Dios de Nacor y Taré, Jacob juró por el פַּחַד יִצְחָק [temor de Isaac] (ver. 42), el Dios que fue adorado por su padre con sagrada reverencia. Entonces Jacob ofreció sacrificios sobre el monte, e invitó a sus familiares a comer, para que participaran de la comida del sacrificio, y sellaran el pacto con una fiesta de amor.

Los nombres geográficos גִּלְעָד [Galaad] y רָמַת הַמִּצְפֶּה [Ramat-Mizpa] (Jos. 13:26), también מִצְפֵּה גִלְעָד [Mizpa Galaad] (Jueces 2:29), suenan tan obviamente igual que Galaad y Mizpa, que indudablemente están relacionadas, y deben su origen al monumento erigido por Jacob y Labán; de modo que fue por anticipación que la escena de este suceso fue llamada «los montes de Galaad» en los vers. 21, 23, 25. Por el monte o los montes de Galaad no debemos entender que se refiere al bosque que está al sur del Jaboc (Zerka), la presente *Jebel Jelaad, o Jebel es Salt*. El nombre Galaad tiene un significado mucho más amplio en el Antiguo Testamento; y las montañas al sur del Jaboc son llamadas en Deut. 3:12 la mitad del הַר הַגִּלְעָד [monte de Galaad]; las montañas al norte del Jaboc, las *Jebel-Ajlum*, formando la otra mitad. En este capítulo, el nombre se emplea en el sentido más amplio, y se refiere primordialmente a la mitad norte de las montañas (sobre el Jaboc); porque Jacob no cruzó el Jaboc hasta después (32:23,24). No hay nada en los nombres רָמַת הַמִּצְפֶּה [Ramat-Mizpa], Ramat en Galaad en Jos. 13:26, ni en גִּלְעָד מִצְפֵּה [Mizpa de Galaad] en Jueces 11:29, que nos lleve a situar la reunión de Labán con Jacob en la porción sur de las montañas de Galaad. Porque incluso si esta ciudad se hallara en la moderna *Salt*, y fuese llamada רָמַת הַמִּצְפֶּה [Ramat-Mizpa] por el evento aquí descrito, todo lo que se puede inferir de esto es que la tradición del pacto de Labán con Jacob se asoció en periodos postreros con Ramat en Galaad, sin establecer con ello de manera correcta el lugar donde se llevó a cabo la asociación.

Capítulo 32. El campamento de Dios y la lucha de Jacob

Versículos 1-3. La hueste de Dios

Cuando Labán hubo partido pacíficamente, Jacob continuó su camino hacia Canaán. Entonces se encontró con algunos ángeles de Dios, en quienes discernió un campamento de Dios (מַחֲנֵה אֱלֹהִים); y llamó al lugar donde aparecieron: *Mahanim*, doble campamento o doble hueste, porque la hueste de Dios se unió a su hueste como guardia de seguridad. Esta aparición de ángeles necesariamente le recordó la visión de la escalera, en su huida de Canaán. Del mismo modo que los ángeles que ascendían y bajaban le habían representado la protección y asistencia divina durante su viaje y estancia en una tierra extraña, también ahora la hueste angelical era una señal de la ayuda de Dios por el próximo conflicto con Esaú a quien temía, y una fresca garantía de la promesa (cap. 28:15), «*y volveré a traerte a esta tierra*», etc. Jacob vio esto durante su viaje, estando despierto, por lo tanto, no internamente, sino fuera o por encima de sí mismo; pero si fue con los ojos del cuerpo o de la mente (comp. 2 de Reyes 6:17), no puede determinarse. *Mahanaim* después llegó a ser una ciudad distinguida, la cual se menciona frecuentemente, situada al norte del río Jaboc (cf. *v. Raum, Pal*., p. 253); y el nombre y los restos aún se preservan en el sitio llamado *Mahneh* (*Robinson, Pal.* III, p. 920), no obstante, dicho sitio aún no ha sido examinado minuciosamente (véase mi comentario sobre Jos. 13:26).

---

92. Estas palabras son la prueba más antigua de que en el país nativo de los patriarcas, Mesopotamia, se hablaba el arameo, y el hebreo en el país natal de Jacob, Canaán; así como en su familia. Más acerca de esta diferencia cf. mi *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, pp. 27s.

93. No puede haber duda de que los vers. 49 y 50 llevan las marcas de una inserción subsiguiente. Pero no hay nada en la naturaleza de esta interpolación para indicar una compilación de la historia desde diferentes fuentes. Que Labán, cuando hacía este pacto, debía haber hablado del trato futuro de sus hijas, es algo tan natural, que habría algo extraño al omitirlo. Y no es menos apropiado para las circunstancias, que clame al Dios de Jacob, Yahvé, para que vigile en este asunto. Y aparte del uso del nombre de *Yahvé*, el cual es perfectamente adecuado aquí, no hay nada que señale una fuente diferente; sin mencionar nada del hecho de que los mismos críticos no pueden llegar a un acuerdo en cuanto a la naturaleza de la supuesta fuente, tal como lo demostraron *Kurtz* (*Einheit der Genesis*, pp. 165s.) y los comentarios de las fuentes de este capítulo por *Dillmann*.

Vers. 4-13. Desde este punto Jacob envió mensajeros a su hermano Esaú, para hacerle saber de su regreso en un estilo de humillación («tu siervo», «mi señor») que adoptó para conciliarse con él. אָחַר (ver. 5) es la primera persona, imperfecto, *Kal* por אֶאֱחַר que proviene de אָחַר demorar, pasar un tiempo; comp. Prov. 8:17, y *Ges.*, §68:2. La declaración de que Esaú ya estaba en la tierra de Seir (ver. 4), o, como después es llamado, el campo de Edom, no está en desacuerdo con el cap. 36:6, y puede explicarse de modo natural sobre la suposición de que con el incremento de su familia y posesiones, se apartó más y más de la casa de sus padres, convenciéndose cada vez más, conforme el tiempo pasaba, que no podía esperar un cambio en las bendiciones pronunciadas por su padre sobre Jacob y sobre sí, las cuales le excluían de la heredad de la promesa, la futura posesión de Canaán. Ahora, aunque sus maliciosos sentimientos hacia Jacob se hubieran suavizado gradualmente, posiblemente nunca había dicho nada a sus padres al respecto; de modo que Rebeca había sido incapaz de cumplir su promesa (cap. 27:45); y Jacob, estando completamente incierto del estado de mente de su hermano, se arrojo a la mayor alarma y ansiedad por el reporte de los mensajeros, que Esaú venía a encontrarse con él con cuatrocientos hombres. La más simple explicación del hecho de que Esaú haya tenido tantos hombres con él como un ejercito, es la dada por *Delitzsch*; es decir, que él tenía que subyugar a la población amorrea en Seir, para dicho propósito él podía haber formado ese ejercito, en parte por la relación de sus esposas con los cananeos e ismaelitas, y parte por sus propios siervos. Su razón para ir a encontrarse con Jacob con tal compañía puede haber sido para demostrar cuán poderoso príncipe era, o con la intención de hacer sentir a su hermano su poder superior, y asumir una actitud hostil si las circunstancias lo requerían, aunque el lapso de años había mitigado mucho su ira, tanto que ya no pensaba seriamente en ejecutar la venganza con la cual había amenazado hacía veinte años. Porque se nos garantiza con respecto al temor de Jacob que no era en vano, ni una extravagancia subjetiva, sino que tenía un fundamento objetivo, por el hecho de que Dios lo dotó con coraje y fuerza para encontrarse con Esaú, por la mediación de la hueste angélica y la lucha en el Jaboc; mientras, por otro lado, el afecto fraternal y la solicitud con la que Esaú lo recibió, deben atribuirse en parte al humilde empequeñecimiento de Jacob, y aún más al hecho de que, por la influencia de Dios, el resto de malicia que permanecía fue desarraigado de su corazón.

Vers. 8ss. Jacob, temiendo lo peor, dividió a su pueblo y rebaños en dos campamentos, para que si Esaú destruía uno, el otro pudiera escapar. Entonces se volvió al gran ayudador en todo tiempo de necesidad, y con una honesta oración buscó al Dios de sus padres Abraham e Isaac, quien lo había dirigido para que volviese, que, por sus abundantes misericordias (חֲסָדִים) y verdad (אֱמֶת cf. 24:27) que había demostrado, fuera liberado de la mano de su hermano, y de la amenazante destrucción, y de ese modo cumplir sus promesas.

Ver. 12. כִּי יָרֵא וגו «*porque le temo; no* (פֶּן ne, cf. *Ges.*, §152,1) *venga acaso y me hiera la madre con los hijos*». עַל בָּנִים אם es una expresión proverbial para la crueldad sin par, tomada de las aves que cubren a sus polluelos para protegerlos (Deut. 22:6, comp. Os. 10:14). עַל sobre, ser uno con, como en Ex. 35:22.

Vers. 14-22. Aunque esperaba ayuda y seguridad sólo del Señor, Jacob utilizó todo medio a su alcance para apaciguar a su hermano. Habiendo llevado su campamento para pasar la noche en el sitio donde recibió noticias de la aproximación de Esaú, seleccionó de sus rebaños (מִן־הַבָּא בְיָדוֹ de lo que había adquirido) un muy respetable regalo de 550 cabezas de ganado, y los envió en diferentes partes para dar encuentro a Esaú, «*como regalo de su siervo Jacob*», quien venía detrás. La selección estaba en armonía con las posesiones generales de los nómadas (comp. Job 1:3; 43:12), y la proporción de animales machos con las hembras fue arreglada de acuerdo a la regla de agricultura de *Varro (de re rustica* 2,3). La división del presente, «*espacio entre manada y manada*», en varios grupos separados que se seguían entre sí a ciertos intervalos, era para alcanzar el propósito de mitigar gradualmente la ira de Esaú. כִּפֶּר פָּנִים, ver. 21, apaciguar la ira (cf. *Riehm, Begriff der Sühne im Alten Testament*, 1876, p. 7); נָשָׂא פָּנִים elevar la faz de alguien. El regalo lo envió adelante, y él permaneció esa noche (la mencionada en el ver. 14) en el campamento.

Versículos 23-33. La lucha con Dios

La misma noche, cruzó a su familia con todas sus pertenencias al otro lado del vado de Jaboc, el presente *Wadi es Zerka* (el azul) el cual fluye del este hacia el Jordán, y con su profundo valle rocoso formaba en ese tiempo el vado entre el reino de Sion en Hesbon y Og de Basán. Hoy en día separa los países de *Moerad* o *Ajlun* y *Belka*. El vado por el cual pasó Jacob difícilmente pudo haber sido el que tomó en su viaje de salida, por la carretera siria de las caravanas, por *Kalaat-Zerka*, sino una mucho más al oeste, entre *Jebel Ajlun* y *Jebel Jelaad*, por donde atravesaron *Buckingham, Burckhardt, y Setzeen;* donde aún se pueden ver rastros de muros y edificios, y otras marcas de cultivo (cf. *Ritter, Erdk*. XV, p. 1040).

Ver. 25. Cuando Jacob fue dejado solo en la parte norte del Jaboc, después de haber enviado al resto que cruzara, «*y luchó con él un varón hasta que rayaba el alba*». נֵאָבֵק una palabra antigua, la cual sólo aparece aquí (vers. 25, 26), significando luchar. Dicha palabra puede derivarse de אָבַק, enroscarse o desenroscarse (Dietrich en *Gesenius*, *Thesauros*), o puede relacionarse con חָבַק contraerse uno mismo, plantar rama y rama firmemente unidas (según Delitzsch). Evidentemente el río recibió el nombre Jaboc de esta lucha (יַבֹּק = יַאֲבֵק).

Ver. 26. «*Y cuando el varón vio que no podía con él, tocó en el sitio del encaje de su muslo, y se descoyuntó* (תֵּקַע de יָקַע) *el muslo de Jacob mientras con él luchaba*». Sin embargo Jacob no lo dejaría marcharse hasta que no lo bendijera.

Ver. 29. Entonces dijo a Jacob: «*No se dirá más tu nombre Jacob, sino Israel* (יִשְׂרָאֵל, guerrero de Dios, proviene de שָׂרָה pelear, y אֵל Dios) *porque has luchado* (שָׂרִיתָ) *con Dios y con los hombres, has vencido*». Entonces Jacob le preguntó su nombre, El rechazó darle una respuesta definida, y «*lo bendijo ahí*». Él no le dijo su nombre; ni siquiera como el ángel declaró en Manoa en respuesta a una pregunta similar (Jue. 13:18), porque este era פֶּלֶא maravilloso, incomprensible para el hombre mortal, pero aún más para llenar el alma de Jacob con asombro ante el misterioso carácter de todo el evento, y para guiarlo a que depositara esto en su corazón. Lo que Jacob quería saber con respecto a la persona del asombroso Luchador, y el significado y la intención de la lucha, ya debía sospecharlo, por cuanto no lo dejaría partir hasta que lo bendijera; y se le demostró más claramente quién era con el nuevo nombre que le fue dado con la explicación: «*has luchado con Dios y con los hombres, y has vencido*». Dios se le había presentado en forma de hombre: Dios en forma de ángel, de acuerdo con Os. 12:4,5, no como un ángel creado, sino como el Ángel de Yahvé, la manifestación visible del Dios invisible. Nuestra historia no habla de Yahvé, o del Ángel de Yahvé, sino de *Elohim*, con el propósito de hacer notar el contraste entre Dios y la criatura.

Este notable suceso no debe considerarse como un sueño o una visión interna, sino que cae en la esfera de la percepción sensitiva. Al mismo tiempo, esta no fue una lucha natural o corporal, sino un «conflicto real de cuerpo y mente, una obra del espíritu con un intenso esfuerzo del cuerpo» (*Delitzsch*), en la que Jacob fue exaltado a una elevada condición de cuerpo y mente asemejándose a un éxtasis, mediante la manifestación de Dios. En un conflicto meramente externo, es imposible vencer por medio de oración y lágrimas. Como la idea de un sueño o visión no tiene punto de contacto en la historia, también la noción de que el conflicto externo en la lucha corporal y el conflicto espiritual con oración y lágrimas son dos presentaciones opuestas entre sí y espiritualmente distintas, está evidentemente en desacuerdo con el significado de la narración y la interpretación del profeta Oseas. Puesto que Jacob aún continuaba resistiéndose, incluso después de que su muslo había sido descoyuntado, y no lo dejaría ir hasta que no lo bendijera, no se puede afirmar que haya sido hasta que le fue arrebatada toda esperanza de mantener el conflicto con su fuerza, que tuvo que recurrir al arma de la oración. Y cuando Oseas (12:4,5) indica a sus contemporáneos la lucha de su patriarca como un ejemplo a imitar con estas palabras: «En el seno materno tomó por el calcañal a su hermano, y con poder venció al ángel. Venció al ángel, y prevaleció; lloró, y le rogó». El giro por el cual la perífrasis explicativa de las palabras de Jacob, «no te dejaré, si no me bendices», está unido a la cláusula previa por la palabra בָּכָה sin una cópula o la ו *consecutiva* (וַיֵּבְךְ), esto es una prueba de que el profeta no consideraba que el lloro y la súplica deberían ocurrir después de la lucha, o sólo como un segundo elemento, el cual fue añadido subsiguientemente a la lucha corporal. Evidentemente Oseas miró el lloro y la súplica como el elemento que marcó la diferencia en el conflicto, sin excluir con ello la lucha corporal. Al mismo tiempo, al conectar este evento con el que tuvo lugar en el nacimiento de los gemelos (25:26), el profeta enseña que Jacob meramente completó, en su lucha con Dios, lo que ya había emprendido incluso desde el vientre de su madre, su esfuerzo por la primogenitura; en otras palabras, conseguir la posesión de la promesa y bendición del pacto. Este significado también se indica por las circunstancias en las que tuvo lugar el evento. Jacob había quitado la bendición de la primogenitura a su hermano Esaú; pero fue con astucia y engaño, y había sido obligado a huir de su ira como consecuencia. Y ahora que deseaba volver a la tierra de la promesa y a la casa de su padre, y entrar a la heredad que le fue prometida en la bendición de su padre, Esaú venía a encontrarlo con cuatrocientos hombres, lo cual le alarmó en gran manera. Como se sentía débil para entrar en conflicto con él, oró al Dios del pacto para que lo librara de la mano de su hermano, y para que cumpliera las promesas del pacto. La respuesta de Dios a sus oraciones fue la presente lucha con Dios, en la cual verdaderamente fue victorioso, pero no sin llevar las marcas de su lucha el resto de su vida en su muslo dislocado. El gran temor de Jacob a la ira y venganza de Esaú, el cual no podía suprimir a pesar de las revelaciones divinas en Betel y Mahanaim, tenía su base en su malvada conciencia, en la conciencia del pecado relacionado con su voluntaria y engañosa apropiación de la bendición del primogénito. Para salvarlo de la mano de su hermano, era necesario que Dios se encontrara con él primeramente como un enemigo, y demostrarle que su verdadero oponente era el mismo Dios, y que antes de nada debía vencerlo a Él antes de esperar vencer a su hermano. Y Jacob venció a Dios; sin embargo, no fue con el poder de la carne, con la cual había luchado por Dios contra el hombre (Dios lo convenció de ello tocando su muslo, de modo que fue descoyuntado), sino por el poder de la fe y la oración, afianzándose firmemente a Dios hasta ser bendecido, por medio de eso demostró ser un verdadero luchador de Dios, quien había peleado con Dios y con los hombres, que por su lucha con Dios también venció a los hombres. En tanto que por la dislocación de su muslo, la naturaleza carnal de sus luchas previas declaró no tener poder y estar en el error, él recibió en el nuevo nombre de Israel, el premio de la victoria, y al mismo tiempo direcciones de Dios en como debía esforzarse de ahora en adelante por la causa del Señor. Por su lucha con Dios, Jacob entró en una nueva etapa de su vida. Como señal de esto, recibió un nuevo nombre, el cual indicaba, como resultado de este conflicto, la naturaleza de su nueva relación con Dios. Pero mientras Abram y Sarai, desde el tiempo en que Dios cambió sus nombre (17:5 y 15), siempre son llamados por sus nuevos nombres; en la historia de Jacob encontramos que el nombre antiguo se utiliza intercambiablemente con el nuevo. «Porque los primeros dos nombres indicaban un cambio a una nueva y permanente posición, efectuada y deseada por la voluntad y promesa de Dios; consecuentemente los nombres antiguos fueron enteramente abolidos. Pero el nombre Israel indicaba un estado espiritual determinado por la fe; y en la vida de Jacob, el estado natural, determinado por sangre y carne, continuaba vigente al lado del espiritual (*Del.*). No obstante, el nuevo nombre de Jacob fue transmitido a sus descendientes, los cuales fueron llamados *Israel* como la nación del pacto. Porque como la bendición de su padre les vino como una heredad espiritual, también entraron en la responsabilidad de preservar esta heredad por medio de continuar en un conflicto similar.

Ver. 31. Jacob perpetuó la memoria de este hermoso conflicto con el nombre que dio al lugar donde ocurrió, Peniel (פְּנִיאֵל) o Penuel (פְּנוּאֵל ver. 32 con el sonido conjuntivo וּ o יִ), porque había visto a Elohim cara a cara y fue librada su alma (de la muerte, 16:13).

Vers. 32s. Con el surgir del sol después de la noche del conflicto, la noche de angustia y temor también pasó de la mente de Jacob, de modo que fue capaz de irse de Peniel confortado, cuya identificación al borde del Jaboc no ha sido investigada del todo todavía (cf. *Raumer, Pal*., p. 255), y continuó su viaje. Sólo quedaba la dislocación de su muslo. Por esta razón los hijos de Israel están acostumbrados a evitar comer el *nervus ischiadicus*, el nervio principal en la zona de la cadera, el cual es fácilmente lastimado por cualquier estirón violento en la lucha. «hasta hoy», el énfasis aún es aplicable.

Capítulo 33. La reconciliación de Jacob con Esaú y retorno a Canaán

Versículos 1-17. Encuentro con Esaú

Vers. 1ss. Conforme Jacob avanzaba, vio a Esaú venir a encontrarse con él con sus cuatrocientos hombres. Entonces él distribuyó (יַחַץ de חָצָה) a sus mujeres e hijos de tal modo que las siervas con los niños fueron primero, Lea con los suyos en medio, y Raquel con José detrás, formando así una larga procesión. Pero él iba al frente, y saludó a Esaú inclinándose a tierra siete veces. יִשְׁתַּחוּ אַרְצָה no denota completa postración, como אַפַּיִם אַרְצָה (con la cara en la tierra) en el cap. 19:1, sino una profunda inclinación oriental, en la cual la cabeza se aproxima a la tierra, pero no la toca. Por esta manifestación de profunda reverencia, Jacob esperaba ganarse el corazón de su her-

mano. Él se humilló ante su hermano como el mayor, con el sentimiento de que había pecado anteriormente contra él. Esaú, por otro lado, «comparativamente tenía una conciencia mejor, pero no muy delicada». Al ver a Jacob fue llevado por los sentimientos naturales de afecto natural, y corriendo a él, lo abrazó, se echó sobre su cuello, lo beso y lloraron. Los puntos extraordinarios[94] sobre וַיִּשָּׁקֵהוּ probablemente tienen la intención de dar a la palabra una marca de sospecha. Es como una «signo de interrogación, cuestionando lo genuino de este beso; pero sin ninguna razón» (*Del.*). Incluso si hubiese habido aún algo de malicia en el corazón de Esaú, esta fue vencida por la humildad con la que su hermano lo saludó, de modo que permitió curso libre a las generosas emociones de su corazón; además, porque la «vida errante» que se adecuaba a su carácter le había procurado tal poder y riqueza, que era completamente igual a su hermano en posesiones terrenales.

Vers. 5-7. Cuando sus ojos se posaron en las mujeres y los niños, preguntó respecto a ellos: «*¿A quién tienes aquí?*» Y Jacob respondió: «*son los niños que Dios ha dado a tu siervo*». Después de esto, las madres y los niños se acercaron en orden, inclinándose reverentemente. חָנַן con doble acusativo «regalar con agrado» (cf. *Ges.*, §139.2). אלהים, «para evitar recordar a Esaú la bendición de Yahvé, la cual había ocasionado su ausencia» (*Del.*).

Vers. 8-11. Entonces inquirió Esaú acerca del campamento que se había encontrado, los regalos de ganado que habían sido enviados para recibirle, los cuales se negó a aceptar hasta que la urgente persuasión de Jacob lo indujeron a hacerlo.

Ver. 10. «*porque* (para poder ofrecerte estos presentes, כִּי עַל כֵּן como en 19:8 y 18:5) *he visto tu rostro, como si hubiera visto el rostro de Dios, pues que con tanto favor me has recibido*». El pensamiento es este: en tu rostro he encontrado amistad divina (celestial, comp. 1 de Sam. 29:9, 2 de Sam. 14:17). Jacob podría decir esto sin adulación porque «debe haber discernido la obra de Dios en el inesperado cambio en la disposición de su hermano para con él, y en la amistad de su hermano un reflejo de la divina (*Del.*)».

Ver. 11. בִּרְכָה [bendición], el regalo expresa su deseo de bendecir, como en 1 de Sam. 25:27, 30:26. Se emplea הֻבָאת por הֻבְאָה, como en Deut. 31:29, Isa. 7:14, etc.; algunas veces también en verbos ל״ה, Lev. 25:21, 26:34 (cf. *Ewald*, §194ab. יֶשׁ־לִי־כֹל «lo tengo todo» (no toda clase de cosas), como herencia de la promesa divina.

Vers. 12-15. Finalmente, Esaú propuso acompañar a Jacob en su viaje. אֶלְכָה לְנֶגְדֶּךָ, «quiero caminar ante ti», es decir protegiéndote ante ojos. Pero Jacob educadamente rechazó no sólo su compañía, sino también la escolta que Esaú le ofreció después, de una porción de sus hombres; lo segundo como siendo innecesario, lo primero porque podría hacer daño a sus rebaños. Esto no surgió de algún sentimiento de desconfianza, y las razones dadas no eran mero pretexto. Él no necesitaba protección militar, «porque sabía que era defendido por el ejército de Dios» (Baumg.); y la razón dada fue muy buena: «*Mi señor sabe que los niños son tiernos, y que tengo* (עָלַי) *ovejas y vacas paridas*» (porque están dando leche son objeto de cuidado especial para mí, עוּל proviene de עוּל, dando leche o amamantando) «*y si las fatigan, en un día morirán todas las ovejas* (en cuanto a la estructura sintáctica ver *Ges.*, §155,4a)». Una caravana, con niños delicados y ganado que requerían cuidado, no podría mantener el paso con Esaú y sus jinetes sin hacerse daño. Y Jacob no podía esperar que su hermano se acomodara a la velocidad que él viajaba. Por esa razón pidió a Esaú que se fuera delante; y que él viajaría detrás lentamente, «*al paso del ganado* (מְלָאכָה posesiones = ganado) *y al paso de los niños*», «de acuerdo al paso que el ganado y los niños podrían ir» (*Lutero*). «*Hasta que llegue a mi señor a Seir*». Estas palabras no deben ser entendidas como si él dijera que quiere ir directo a Seir, consecuentemente no eran un engaño voluntario con el propósito de quitarse de encima a Esaú. El destino de Jacob era Canaán, y probablemente una vez llegado a Canaán, Hebrón, donde aún vivía su padre Isaac. Posiblemente haya pensado ir a visitar a Esaú de allí. Si tenía esa intención o no, es imposible determinarlo, porque no tenemos un escrito de todo lo que Jacob hizo, sino sólo de los principales eventos de su vida. Después los encontramos juntos como amigos en el funeral de su padre (35:29). Nuevamente, la actitud de inferioridad que Jacob asumió en su conversación con Esaú, dirigiéndose a él como señor, y hablando de sí como siervo, fue simplemente un acto de cortesía que se adecuaba a las circunstancias, el cual dio a Esaú debido a que era la cabeza de una poderosa banda; puesto que él conscientemente no podía mantener la actitud de un hermano, cuando interior y espiritualmente, a pesar del encuentro amistoso de Esaú, estaban completamente separados entre sí.

Vers. 16s. Esaú partió ese mismo día para Seir, en tanto que Jacob prosiguió hacia Sucot, donde se construyó una casa y adoptó el lugar para sus rebaños (סֻכּוֹת), probablemente no eran chozas de ramas y arbustos, sino vallas de ramas entretejidas, de lo cual el lugar recibió su nombre. De acuerdo con Jos. 13:27, Sucot estaba en el valle del Jordán, y fue asignado a la tribu de Gad, como parte del distrito del Jordán, «al otro lado del Jordán, al este»; y esto es confirmado por Jue. 8:4,5, y por *Jerónimo* (*Quaest. ad h.l.): Sochoth usque hodie civitas trans Jordanem in parte Schytopoleos* [hasta hoy Sucot es una ciudad al otro lado del Jordán en la parte se Schytopolis]. Aunque Schytopolis sólo es parcialmente correcto. Consecuentemente no puede identificarse con el *Sácut* al lado oeste del Jordán, al sur de Basán, sobre el *Wadi el Málih* como lo determina *Robinson, Neue biblische Forschung*, pp. 407ss. Asimismo puede situarse al norte del Jabok (*Knobel, Then. y Bähr* comentando 1 R. 7:46) sino al sur del Jabok pero no entre el Wadi Nimrin y el Arnon (según Arnold) sino más bien entre el Jabok y la carretera grande que va desde es-Salt en Galaad a Sequem (según *Köhler, biblische Geschichte* I, p. 147 y *Riess, bibl. Geographie*, p. 86). Tampoco se puede determinar cuánto tiempo permaneció Jacob en Sucot; pero podemos concluir que permaneció allí algunos años por la circunstancia de que, al erigir una casa y chozas se preparó para una larga estancia. Los motivos que lo indujeron a permanecer allí también nos son desconocidos. Pero cuando *Knobel* alude al hecho de que Jacob vino a Canaán con el propósito de visitar a Isaac (31:18), como una razón del porqué es improbable que haya permanecido largo tiempo en Sucot, se olvida que Jacob podría visitar a su padre desde Sucot del mismo modo que de Siquem, y que, con el número de gente y ganado que tenía a su alrededor, era imposible que él se uniera y subordinara a la casa de Isaac, después de haber alcanzado, por medio de su vida pasada y las promesas de Dios, una posición de independencia patriarcal.

Vers. 18-20. De Sucot, Jacob cruzó un vado del Jordán, y «*llegó sano y salvo a la ciudad de Siquem, que está en la tierra de Canaán*». שָׁלֵם No es un nombre propio que signifique «a Salem», como es interpretado por *Lutero*, siguiendo la LXX, *Vulg.*, etc.; sino un adjetivo, salvo, pacífico, equivalente a בְּשָׁלוֹם, «en paz», en el cap. 28:21, al cual se

94. En el texto hebreo se encuentra un punto sobre cada letra de la palabra. Nota del traductor.

hace una evidente alusión. Lo que Jacob había pedido en su voto estando en Betel, antes de marcharse de Canaán, ahora se había cumplido. Había vuelto a salvo «a la tierra de Canaán»; Sucot, por lo tanto, no pertenecía a la tierra de Canaán, sino que debe haberse ubicado al este del Jordán. עִיר שְׁכֶם, *lit*. ciudad de Siquem; era de Siquem el hijo del príncipe heveo Hamor[95] (ver. 19, 34:2ss.), quien la fundó y nombró con el nombre de su hijo, puesto que aún no existía en el tiempo de Abraham (véase 12:6). Jacob estableció su tienda frente al pueblo, y después compró el trozo de terreno donde acampó de mano de los hijos de Hamor por 100 monedas. קְשִׂיטָה No es una pieza de plata del valor de una oveja (de acuerdo a las versiones antiguas), sino una cantidad de plata pesada, aunque con un valor no determinado con exactitud, comp. *Gesenius, Thesauros*. Esta compra demostró que Jacob, confiado en la promesa de Dios, consideraba Canaán como su propio hogar y el hogar de su simiente. Este trozo de campo, el cual tocó en suertes a los hijos de José, y donde los huesos de José fueron enterrados (Josué. 24:32), fue, de acuerdo a la tradición, la llanura que se extiende a la apertura sureste del valle de Siquem, donde aún se destaca el pozo de Jacob (Juan 4:6), también la tumba de José, un cementerio (wely) Mahometano, doscientos o trescientos pasos al norte (cf. *Rob., Pal.* III, p. 329, y el plano de Nablus presentado por *Rosen*, *ZDMG* XIV, p. 634). Jacob también erigió un altar, como Abraham lo había hecho previamente después de su entrada a Canaán (12:7), y lo llamó אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, «*Dios* (el poderoso) *es el Dios de Israel*», para establecer en este nombre, la adquisición espiritual de su vida previa, y de acuerdo a su voto (28:21) dar gloria al «Dios de Israel», como llamó a Yahvé, con referencia al nombre que le fue dado en el cap. 32:29, por haber demostrado ser אֵל, un Dios poderoso, durante su larga ausencia, y para que éste sirviera como memoria para su descendencia.

Capítulo 34. Violación de Dina y venganza de Simeón y Leví

Vers. 1-4. Durante su estancia en Siquem, Dina, la hija de Jacob con Lea (30:21), salió un día para ver, para conocer a las hijas de la tierra; cuando Siquem (חֲמוֹר) el heveo, el hijo del príncipe, la tomó consigo y la sedujo. Dina probablemente tenía entre trece y quince años en ese tiempo, y había alcanzado la perfecta madurez; porque a menudo es ese el caso en el Oriente a la edad de doce, y algunas veces antes. No hay bases para suponer que fuera más joven. Incluso aunque hubiera nacido después de José, hasta el fin de los catorce años de servicio de Jacob con Labán, y por lo tanto sólo tendría cinco años cuando dejaron Mesopotamia, ocho o diez años habían pasado desde entonces, por cuanto Jacob pudo haber pasado fácilmente entre ocho y once años en Sucot, donde se había construido una casa, y Siquem, donde había comprado una parcela de campo. Pero no pudo haber sido mayor; porque, de acuerdo al cap. 37:2, José fue vendido por sus hermanos cuando tenía diecisiete años, al onceavo año después del regreso de Jacob de Mesopotamia, por cuanto nació al catorceavo año del servicio de Jacob con Labán (comp. 30:24). En el intervalo entre la seducción de Dina y la venta de José no sucedió nada sino sólo el viaje de Jacob de Siquem a Betel y de ahí a Efrata, en la vecindad donde nació Benjamín y murió Raquel, y su llegada a Hebrón (cap. 35). Todo esto puede haber tenido lugar en un solo año[96]. Jacob aún estaba en Hebrón cuando José fue enviado a Siquem y vendido por sus hermanos (37:14); y la muerte de Isaac no sucedió hasta después de 12 años, aunque es mencionada en conexión con la llegada de Jacob a Hebrón (cap. 35:27ss.).

Ver. 3. Siquem «*se enamoró de la joven, y habló al corazón de ella*»; buscó consolarla con la promesa de un matrimonio feliz, y pidió a su padre obtenerla para él como una esposa.

Vers. 5-12. Cuando Jacob escuchó de la seducción de su hija, «*calló*», permaneció callado, sin tomar algún procedimiento activo (Ex. 14:14; 2 de Sam. 19:11) hasta que sus hijos vinieron del campo. Cuando oyeron de esto, se entristecieron los varones, y se enojaron mucho ante la desgracia. טָמֵא Manchar = deshonrar, desgraciar, porque fue un hombre incircunciso quien la había seducido. «*porque hizo vileza en Israel acostándose con la hija de Jacob*». עָשָׂה נְבָלָה [Hacer vileza] era una frase que se utilizaba para los crímenes contra el honor y llamado de Israel como pueblo de Dios, especialmente por pecados vergonzosos de la carne (Deut. 22:21; Jue. 20:10; 2 de Sam. 13:2, etc.); pero también se aplicaba a otros grandes pecados (Jos. 7:15). Como Jacob se había convertido en Israel, la seducción de su hija fue un crimen contra Israel, el cual es llamado vileza, en tanto que la relación de Israel con Dios había sido con esto ignorada (Sal. 14:1). «*lo que no se debía haber hecho»:* יֵעָשֶׂה potencialmente como en el cap. 20:9. Amor fue a Jacob para pedirle a su hija (ver. 6); pero los hijos de Jacob llegaron a casa al mismo tiempo (ver. 7), de modo que Hamor habló con ellos (Jacob y sus hijos). Para alcanzar su objetivo, Hamor propuso más intercambios matrimoniales, un movimiento no restringido para ellos en esa tierra, y que ellos morarían allí, intercambiarían (סָחַר, ἐμπορεύεσθαι), y asegurarían posesiones (נֵאָחֵז asentarse con seguridad, como en el 47:27). Siquem también ofreció (vers. 11, 12) dar cualquier cosa que pidieran como dote (מֹהַר no dinero para comprar, sino el regalo usual que se hacía a la novia, véase 24:53) y presentes (para los hermanos y la madre), tan sólo si le daban la joven.

Vers. 13-17. Aunque eran atractivas las ofertas del príncipe heveo y su hijo, fueron rehusadas por los hijos de Jacob, quienes tenían la última palabra en la cuestión del matrimonio de su hermana (véase 24:50) Y estaban en lo correcto; porque, al aceptarlas, habrían violado el sagrado llamamiento de Israel y su simiente, y sacrificado las promesas de Yahvé a Mammon. Pero lo hicieron de un modo equivocado; porque «*respondieron con palabras engañosas* (דִּבֶּר בְּמִרְמָה וַיְדַבְּרוּ: debe interpretarse *dolos struixit;* la frase דָּבַר דְּבָרִים sería la expresión para «dar meramente palabras», Os. 10:4; véase *Ges. thes.*), «*por cuanto había amancillado a Dina su hermana*». Dijeron que ellos no podían dar su hermana a un hombre incircunciso, porque esto sería una deshonra para ellos; y la única condición (אַךְ־בְּזֹאת) para que lo consintieran (נֵאוֹת imperf. *Nifal*. de אוּת) era que los siquemitas se circuncidaran todos; de otro modo tomarían a su hermana y se marcharían.

Vers. 18-24. La condición parecía razonable para los dos pretendientes, y para dar un buen ejemplo, «*y no tardó el joven en hacer aquello*», someterse a la circuncisión, «*porque él era el más distinguido de toda la casa de su padre*». Esto se menciona por anticipado en el ver. 19; pero antes

95. Mamorta, la cual de acuerdo con Plinio (*h. n.* 5:14) fue el nombre primitivo de Neapolis (Nablus), parece haber sido una corrupción de Camor.

96. Este punto de vista generalmente es apoyado por los escritores antiguos, tales como Demetrius en *Eusebio*, *Praeparatio evangelica* IX,21, *Bonfrere*, *Petavius* en *Hengstenberg*, *Beiträge* III, p. 352, etc.; calculan que Dina tenía 16 años, situando su nacimiento en el catorceavo año del servicio de Jacob.

de someterse a la operación, fue con su padre a la puerta, el lugar de asamblea pública, para exponer el asunto ante los ciudadanos de la ciudad. Ellos supieron muy bien como presentar la condición apetitosa, por medio de una descripción gráfica de la riqueza de Jacob y su familia, y expandiéndose sobre las ventajas de estar unido con ellos, para que los siquemitas consintieran con la propuesta. שְׁלֵמִים: integri, gente cuyo trato es excepcional. «*pues he aquí la tierra es bastante ancha para ellos*», ofrece espacio suficiente para ellos en toda dirección para que pastoreen sus rebaños. Entonces viene la ganancia: «*Su ganado, sus bienes y todas su bestias ¿no será nuestro?*». La palabra מִקְנֶה se utiliza aquí para rebaños y manadas, בְּהֵמָה para bestias de carga, camellos y asnos (comp. Num. 32:26). Pero a pesar de las ventajas que aquí se destacan, la disposición de todos los ciudadanos de Siquem (שַׁעַר יצאי véase cap. 23:10) para consentir ser circuncidados, sólo podría explicarse satisfactoriamente por el hecho de que este rito religioso ya era una costumbre en diferentes naciones (de acuerdo Herod. 2, 104, entre los egipcios y caldeos), como un acto de consagración sacerdotal.

Vers. 25-31. Pero al tercer día, cuando los siquemitas estaban completamente postrados por los dolorosos efectos de la operación, Simeón y Leví (por supuesto que con sus siervos) cayeron sobre el pueblo בֶּטַח (mientras los habitantes estaban desprevenidos, como en Ezeq. 30:9), mataron a todo varón, incluyendo a Hamor y Siquem, לְפִי חָרֶב [a filo de espada], sin tregua (Num. 21:24; Jos. 10:28, etc.), y llevaron a su hermana de regreso. Entonces los hijos de Jacob saquearon el pueblo, y se llevaron todo el ganado del pueblo y de los campos, y todas sus posesiones, incluyendo las mujeres y los niños de sus casas. Por los hijos de Jacob (ver. 27) no debemos entender que se refiera al resto de sus hijos con la exclusión de Simeón, Leví e incluso Rubén, como *Delitzsch* supone, sino a todos sus hijos. Porque la suposición de que Simeón y Leví estaban contentos con haber tomado su asesina venganza, y que no participaron en el saqueo, no es probable en sí ni reconciliable con lo que dijo Jacob en su lecho de muerte (cap. 49:5-7, observe עֵקְרוּ־שׁוֹר) referente a este crimen; ni se puede inferir por la palabra וַיֵּצְאוּ en el ver. 26, porque esta se relaciona meramente con su partida de la casa de los dos príncipes, no con su salida de Siquem. La abrupta manera en que se une el saqueo a la matanza de todos los varones, sin ninguna cópula וְ, da al relato un carácter de indignación por el repugnante crimen; y esto también se demuestra en la verbosidad de la descripción. La ausencia de una cópula no debe atribuirse a la hipótesis de que los vers. 27-29 son interpolados; porque un interpolador podría haber suplido la unión faltante con una *Vav*, del mismo modo que la LXX y otros traductores antiguos.

Vers. 30s. Jacob reprobó a quienes originaron este acto más severamente por su maldad: «*Me habéis turbado* (עָכַר) *con hacerme mal oliente* (abominable) *a los moradores de esta tierra, el cananeo y el ferezeo; y teniendo yo pocos hombres* (*lit*. un número de gente, fácilmente enumerados, una pequeña banda, Deut. 4:27, comp. Isa. 10:19), *se juntarán contra mí y me atacarán*», etc. Si Jacob sólo hizo énfasis en las consecuencias que este crimen podría traer sobre sí y su casa, su razón fue porque este punto de vista sería el más apropiado para causar una impresión en sus hijos. Porque sus últimas palabras concernientes a Simeón y Leví (49.5-7) son prueba suficiente de que la maldad de su conducta también era objeto de un profundo aborrecimiento. Y su temor no estaba exento de fundamento. Sólo Dios y su misericordia apartaron todas las malas consecuencias de Jacob y su casa (cap. 35:5,6). Pero sus hijos respondieron: «*¿Había él de tratar a nuestra hermana como a una ramera?*» עָשָׂה: como en Lev. 16:15, etc. Su indignación era lo suficiente justificable; y su búsqueda de venganza, como Absalón vengó la violación de su hermana por Amnon (2 de Sam. 13:22ss.), estaba de acuerdo con los hábitos de las tribus nómadas. En este sentido, por ejemplo, la seducción aún es castigada con la muerte entre los árabes, y el castigo generalmente es infligido por los hermanos (comp. *Niebuhr, Arab*., p. 39; *Burckhardt*, *Syr*., p. 361, y *Beduinen*, pp. 89, 224-225). Además de esto, los hijos de Jacob no veían el asunto meramente como una violación de la castidad de su hermana, sino como un crimen contra la peculiar vocación de su tribu. Pero por todo ello, el engaño que practicaron, el abuso de la señal del pacto de la circuncisión como medio para satisfacer su venganza, y la extensión de la venganza a todo el pueblo, junto con el saqueo de los ejecutados, fueron crímenes que merecían la más fuerte reprobación. El carácter burlador de Jacob degeneró en engaño malicioso en Simeón y Leví; y el celo por la exaltada vocación de su familia, en pecado. Este evento «nos demuestra en tipo, todos los errores a los que la creencia en la preeminencia de Israel seguramente los llevaría en el curso de la historia, siempre que esa creencia fuese sostenida por hombres con mentes carnales» (*O. v. Gerlach*).

Capítulo 35. El regreso de Jacob a Betel y Hebrón. Muerte de Isaac

Versículos 1-8. Viaje a Betel

Jacob había dejado pasar diez años desde su regreso de Mesopotamia, sin llevar a cabo el voto que hizo en Betel cuando huía de Esaú (28:20ss.) aunque lo había recordado cuando decidió regresar (31:13), y también había erigido un altar en Siquem al «Dios de Israel» (33:20). Ahora era dirigido por Dios (ver. 1) para ir a Betel, y construir allí un altar al Dios que se le había aparecido en su huida de Esaú. Este mandato lo motivó a realizar lo que había descuidado, poner fuera de su casa a los dioses ajenos, los cuales había tolerado en débil consideración por sus esposas, quienes sin duda habían ocasionado el largo descuido, y para cumplir con Dios el voto que había hecho el día de su aflicción. Por lo tanto mandó a su casa (vers. 2, 3), sus esposas e hijos, y «*a todos los que estaban con él*», sus hombres y sus siervos, que apartaran los dioses ajenos, que se purificaran y lavaran sus vestidos. También sepultó «todos los dioses ajenos», los terafines de Raquel (31:19), y todo otro ídolo que estuviese allí; con los aretes que se llevaban como amuletos, «*debajo de una encina que estaba junto a Siquem*». Probablemente era la misma encina donde Abraham había puesto su tienda (12:6), la cual era considerada como lugar sagrado en el tiempo de Josué (véase Jos. 24:26, aunque aquí se vocalizó אֵלָה). El entierro de los ídolos fue seguido por una purificación por medio del lavamiento del cuerpo, como una señal de la purificación del corazón de la suciedad de la idolatría, y poniéndose ropas limpias de fiesta, como un símbolo de la santificación y elevación del corazón al Señor (Jos. 24:23). Este decidido giro hacia el Señor fue seguido inmediatamente por la bendición de Dios. Cuando dejaron Siquem, «*el terror de Dios*», un terror sobrenatural, «*estuvo sobre las ciudades que había en sus alrededores*», de modo que no se aventuraron a perseguir a los hijos de Jacob a causa de la crueldad de Simeón y Leví (ver. 5). Habiendo llegado a Betel a salvo, Jacob construyó un altar, el cual llamó *El Bet-el* (Dios de Betel) en memoria de la manifestación de Dios cuando escapaba de Esaú. La construcción de אלהים con el plural נִגְלוּ se puede explicar con el argumento de que Yahvé apareció

cerca de Betel liderando a los ángeles (28:12), mientras que la teofanía a la vez tiene diversas partes (*Oehler*).

Ver. 8. Allí Débora, la nodriza de Rebeca, murió, y fue sepultada al pie de Betel, bajo una encina, la cual fue llamada de ahí en adelante «alón-bacut, La encina del llanto», una encina del llanto de la casa de Jacob por la muerte de su sierva. El llanto por su muerte, y la perpetuación de su memoria, son pruebas de que debe haber sido una sierva fiel y altamente estimada en la casa de Jacob. Débora había sido enviada por Rebeca para cuidar de sus nueras y nietos o por propia cuenta se unió a la familia de Jacob después de la muerte de su señora. El dolor por su muerte y la perpetuación del recuerdo en su tumba dan testimonio de que fue una sierva fiel y altamente respetada en la casa de Jacob.

Versículos 9-15. La nueva revelación en Betel

Después que Jacob había cumplido su voto al erigir el altar en Betel, Dios se le apareció nuevamente ahí (עוֹד, con referencia al cap. 28). «*cuando había vuelto de Padan Aram*», como se le había aparecido treinta años antes en su viaje para allá, aunque esa vez fue en sueño, ahora a la luz del día en forma visible (comp. ver. 13, וַיַּעַל מֵעָלָיו [*y se fue de él Dios*]). Lo tenebroso de aquel día de temor ahora había brillado en la clara luz del día de salvación. Esta aparición fue la respuesta que Dios dio a Jacob en su reconocimiento de Él; y con esto se estableció su realidad, en oposición a la conjetura de que es meramente una repetición legendaria de la visión previa[97]. La primera teofanía había prometido a Jacob protección divina en una tierra extraña y restituirlo a su casa, sobre la base de su llamado a ser el portador de las bendiciones de salvación. Dios había cumplido esta promesa, y por consiguiente Jacob cumplió su voto. Por el otro extremo de esto, Dios le confirmó ahora el nombre de Israel, el cual le había sido dado en el cap. 32:28, y con este la promesa de una simiente numerosa y la posesión de Canaán, lo cual, en lo que concierne a la forma y esencia, apunta retrospectivamente más bien al cap. 17:6 y 8 que al cap. 28:13,14, y para el cumplimiento del cual, comenzando con el nacimiento de sus hijos y su retorno a Canaán, y alargándose hasta el más remoto futuro, el nombre de Israel lo envestiría con una promesa. Jacob aludió a esta segunda manifestación de Dios en Betel cuando se acercaba el fin de su vida (cap. 48:3,4); y Oseas (12:4) lo representa como el resultado de su lucha con Dios. Jacob transmitió la memoria de esta aparición a sus descendientes por la erección de una piedra de testimonio, la cual no sólo ungió con aceite como a la primera en el cap. 28:18, sino que la consagró por una ofrenda de bebida y por la renovación del nombre Betel.

97. Esta conjetura no recibe apoyo del hecho de que las manifestaciones de Dios son atribuidas a Elohim en los vers. 1,9ss., aunque todo el capítulo trata con la otorgación de misericordia por el Dios del pacto, Yahvé. Porque la aparición de Elohim en lugar de Yahvé en el ver. 1 puede explicarse, en parte por la antítesis de Dios y el hombre (porque Jacob, el hombre, había descuidado redimir su voto, era necesario que Dios se lo recordara), y en parte por el hecho de que no se hace alusión a ninguna aparición de Dios, sino que las palabras «dijo Dios» deben entenderse, sin duda, como relacionadas con una comunicación interna. El empleo de Elohim en los vers. 9ss. continúa de modo natural del interdicto de Elohim en el ver. 1; y allí había menos necesidad de una designación expresa del Dios que se aparecía como *Yahvé*, porque, por un extremo, el objeto de esta aparición era simplemente para renovar y confirmar la primera aparición de *Yahvé* (28:12ss.), y por el otro extremo, el título asumido en el ver. 11, אֵל שַׁדַּי, se refiere al cap. 17:1, donde Yahvé se anuncia a sí mismo ante Abram como אֵל שַׁדַּי.

Versículos 16-20. Nacimiento de Benjamín y muerte de Raquel

La partida de Jacob de Betel no estaba en oposición al mandato divino, שֵׁב־שָׁם [quédate allí] (ver. 1). Porque la palabra שֵׁב no designa una morada permanente; sino, cuando se toma en conexión con lo siguiente, «haz allí un altar», ésta meramente le indica que permanezca allí y cumpla su voto. Conforme viajaban, Raquel empezó a dar a luz no muy lejos de Efrata. כִּבְרַת־הָאָרֶץ En un espacio, posiblemente respondiendo a la parasang persa, aunque el significado real de כִּבְרָה es desconocido (cf. *Ges., Thesauros*). El parto fue trabajoso. וַתָּקָשׁ בְּלִדְתָּהּ: tuvo dificultades en su parto (en lugar de *Piel* hallamos *Hifil* en el ver. 17 con el mismo significado). La partera la consoló diciendo: «*no temas, que también tendrás este hijo*», un deseo expresado por ella misma cuando nació José (30:24). Pero ella expiró; y mientras moría, lo llamó בֶּן־אוֹנִי, «hijo de mi dolor». Jacob, sin embargo, lo llamó בִּנְיָמִין [Benjamín], probablemente hijo de buena fortuna, de acuerdo al significado de la palabra árabe *jamin*, para indicar que su dolor ante la pérdida de su esposa favorita fue compensado por el nacimiento de su hijo, quien ahora completaba el número doce. Otras explicaciones son más lejanas. Sepultó a Raquel en el camino a Efrata, o Efrat (probablemente la fértil, derivada de פָּרָה), Belén (casa de pan), por cuyo nombre es mejor conocida, aunque el origen de este es oscuro. También levantó un monumento sobre su sepultura (מַצֵּבָה, στήλη), sobre la cual el narrador observa: «*esta es la estela de la sepultura de Raquel hasta hoy*», una marca que no necesariamente señala un periodo post-mosaico, sino que fácilmente podría haber sido hecha diez o veinte años después de su erección. Por el hecho de que se había preservado un pilar de tumba en el camino en una tierra ajena, demuestra que sus habitantes no tenían interés en ella. Eso es digno de tomar en cuenta aunque sólo había pasado una década. Pero los espías mandados desde Kades que subieron por el territorio desde Hebrón hasta Hamar (Num. 13) vieron la tumba al borde de la carretera y llevaron la noticia de su conservación a Moisés y su pueblo[98].

Versículos 21, 22a. Incesto de Rubén

Conforme viajaban, Jacob fijó su tienda más allá de Migdal-edar, donde Rubén cometió incesto con Bilha, la concubina de su padre. Aquí únicamente se alude a que Israel lo oyó, como preparación para el cap. 49:4. מִגְדַּל־עֵדֶר

98. El sepulcro fue un lugar bien conocido en el tiempo de Samuel (1 de Sam. 10:2); pero un *monumentum ubi Rachel posita est uxor Jacob* [un monumento donde Raquel, la mujer de Jacob ha sido puesta] es primeramente mencionado nuevamente por los peregrinos de Burdeos del 333 d.C. (*Itinerarium Hierosolitanum*, p. 598, editado por *Weiss*) y por *Jerónimo, Epístola 86 ad Eustoch. Epitaph. Paulae*). La *Kubbet Rahil* (sepultura de Raquel) que se enseña ahora aproximadamente a media hora de viaje al norte de Belén, a la derecha del camino que va de Jerusalén a Hebrón, es meramente «un mausoleo ordinario, o tumba de una persona santa, un pequeño edificio cuadrado de piedra con una cúpula, y dentro de ella una tumba en la forma ordinaria de los mahometanos» (*Rob., Pal.* I, p. 363). Ésta ha sido agrandada recientemente con un campo cuadrado con paredes altas y arcos al lado oriental (*Robinson, Neue biblische Forschung*, p. 357). Ahora, aunque este edificio no es antiguo, lo correcto de la tradición, que fija este sitio como si fuera la tumba de Raquel, no se puede disputar en todo aspecto. En todo caso, las razones asignadas para lo contrario por *Thenius, Kurtz*, y otros no son concluyentes. Y la suposición de *J.P. Lange* de que los Benjaminitas transfirieron los restos mortales de Raquel de Efrat a Belén después de haber conquistado Canaán, no sólo carece de base sino también de probabilidad. Ver el comentario de 1 de Sam. 10:2.

[Migdal-eder, torre del rebaño] era una torre de vigía construida para la protección de los rebaños contra los ladrones (comp. 2 de Reyes 18:8; 2 de Crón. 26:10; 27:4) más allá de Belén, pero difícilmente a más de mil pasos de la ciudad, donde ha sido situada por la tradición desde el tiempo de Jerónimo (cf. *Tobler, Bethlehem,* pp. 255ss.). La *piska* en el ver. 22 no indica un espacio en el texto, sino la conclusión de una *parashah*, una división del texto de mayor antigüedad y mayor exactitud que la división masorética (cf. mi *Lehrbuch der Einleitung in das A.T.*, §167, p. 535).

Versículos 22b-29. Regreso de Jacob a la casa de su padre y muerte de Isaac

Jacob había dejado la casa de su padre sin más posesiones que sus pertenencias, y ahora regresaba con 12 hijos. Es así como había sido bendecido por el fiel Dios del pacto. Para demostrar esto, el relato de su llegada a la tienda de su padre en Hebrón es precedido por una lista de sus 12 hijos, ordenados de acuerdo a sus respectivas madres; y esta lista se cierra con el énfasis: «*estos fueron los doce hijos de Jacob, que le nacieron en Padan-aram*» (יָלַד por יִלְּדוּ; *Ges.*, 143,1) aunque Benjamín, el doceavo, no fue nacido en Padan-aram, sino en el viaje de regreso.

Vers. 27, 28. La llegada de Jacob a «*Mamre Kirjat-Arba*», en el encinar de Mamre (13:18) por *Kirjat-Arba* o Hebrón (véase 23:2), constituyó la entrada a la casa de su padre, para permanecer ahí como el heredero de Isaac. Posiblemente había visitado a su padre durante los diez años que habían pasado desde su regreso de Mesopotamia, aunque no se hace alusión a esto, ya que tales visitas no habrían tenido importancia en sí o en sus consecuencias, en relación con la historia sagrada. No obstante, ese no era el caso con su regreso para entrar en la familia de la herencia. Por lo tanto, con esto, la vida de Isaac es llevada a su fin. Isaac murió a la edad de 180 años, y fue sepultado por sus dos hijos en la cueva de Macpela (cap. 49:31), el sepulcro de la familia de Abraham, habiendo venido Esaú de Seir a Hebrón para asistir al funeral de su padre. Pero la muerte de Isaac en realidad no tuvo lugar sino doce años después del regreso de Jacob a Hebrón. Porque como José tenía 17 años cuando fue vendido por sus hermanos (37:2), y Jacob vivía entonces en Hebrón (37:14), no podían haber pasado más de 31 años desde que escapó de Esaú cuando Jacob regresó a casa (comp. cap. 34:1). Entonces, de acuerdo a nuestros cálculos, en el cap. 27:1, tenía 77 años de edad cuando huyó, por lo tanto debía tener 108 años cuando regresó a casa, e Isaac sólo habría alcanzado su año número 168, por cuanto tenía 60 años cuando nació Jacob (25:26). Consecuentemente Isaac vivió para ver el dolor de Jacob ante la pérdida de José, y murió poco tiempo después de su promoción en Egipto, la cual ocurrió 13 años después de haber sido vendido (41:46), y sólo 10 años antes de que Jacob se fuera con su familia a Egipto, por cuanto Jacob tenía 130 años cuando fue presentado a Faraón (47:9). Pero el significado histórico de su vida fue al final, cuando Jacob regresó a casa con sus doce hijos.

IX. HISTORIA DE ESAÚ (capítulo 36)

«Esaú y Jacob estrecharon las manos una vez más sobre el cadáver de su padre. De ahí en adelante, sus pasos se separaron para no verse más» (*Del.*). Como Esaú también había recibido una promesa divina (25:23), y la historia de su tribu estaba entretejida con la bendición paternal con la de Israel (27:29 y 40), en el libro de Génesis se da un relato de su crecimiento hasta convertirse en nación; y se dedica una sección a esto, la cual, de acuerdo al incambiable plan del libro, precede al tholedoth de Jacob. El relato se subdivide en las siguientes secciones, las cuales se indican distintivamente por sus respectivos encabezados. (Compare con esta, la lista paralela en 1 de Crón. 1:35:54).

Versículos 1-8. Esposas e hijos de Esaú. Su asentamiento en los montes de Seir

En el encabezado (ver. 1) el apelativo *Edom* es añadido al nombre Esaú, que recibió a su nacimiento, porque el primero llegó a ser el que designó a sus descendientes.

Vers. 2, 3. Los nombres de las tres esposas de Esaú difieren de los dados en los relatos previos (caps. 26:34 y 28:9), y en un caso también el nombre del padre. La hija de Elón el heteo es llamada Ada (עָדָה, la ornamentada), y en el cap. 26:34 Basemat (בָּשְׂמַת, la fragante); la segunda es llamada Aholibama (אָהֳלִיבָמָה, probablemente tienda-alta), la hija de Aná, nieta de Zibeón el heveo, y en el 26:34, Judit (יְהוּדִית, la alabada o digan de alabanza), hija de Beeri el heteo; la tercera, la hija de Ismael, la llamada Basemat aquí y Mahalat en el 28:9. Estas diferencias surgen del hecho de que Moisés disponía de documentos genealógicos para la familia y tribu de Esaú, y los insertó sin alteración. Por lo tanto, esto no presenta una discrepancia irreconciliable, sino que puede explicarse por las costumbres antiguas del Oriente de dar apellidos, como frecuentemente lo hacen aún los árabes, basados en algunos eventos importantes o memorables de la vida del hombre, el cual sustituía gradualmente al otro nombre (p. ej. El nombre Edom, como se explica en el cap. 25:30); en tanto que las mujeres recibían nuevos nombres cuando se casaban (comp. *Chardin, Hengstenberg*, *Beitr.* III, pp. 273s.). Los diferentes nombres dados para el padre de Aholibama o Judit, explica *Heingstenberg* refiriéndose a la declaración en el ver. 24, que Aná, el hijo de Zibeón, en tanto que cuidaba los asnos de su padre en el desierto, descubrió los manantiales (de Calirrhoe), sobre lo cual fundamenta la acertada conjetura de que de este descubrimiento, Aná recibió el sobrenombre de Beeri (בְּאֵרִי), hombre-manantial, el cual arrojó su nombre original a las sombras, como si este fuera el único nombre que se dio en la línea genealógica. No hay fuerza en la objeción, de que conforme al ver. 25 Aholibama no era hija del que descubrió el manantial, sino de su tío que tenía el mismo nombre (*Del.*). Porque ¿dónde se dice que la Aholibama mencionada en el ver. 25 fuera esposa de Esaú? Y ¿es algo extraño que sobrina y tía tengan el mismo nombre? Si Zibeón dio a su segundo hijo el nombre de su hermano Aná (comp. vers. 20 y 24), ¿por qué no podría su hijo Aná haber nombrado a su hija como su prima, la hija del hermano de su padre? La recepción de Aholibama en la lista de las princesas seiritas no prueba que haya sido esposa de Esaú, sino que presupone mucho más naturalmente haber surgido de la misma (desconocida) circunstancia como la que causó que uno de los asentamientos de los edómitas (*Alufin*) fuera llamado por su nombre (ver. 41). Finalmente, la diversidad restante, que Aná es llamado un heveo (חִוִּי) en el ver. 2 y un heteo (חִתִּי) en el cap. 26:34, no debe explicarse por la conjetura de que para los heveos (החוי) debemos leer horeos (החרי), de acuerdo al ver. 20, sino por la simple suposición de que Heteo se utiliza en el cap. 26:34 *sensu latiori* para los cananeos, de acuerdo a la analogía de Jos. 1:4; 1 de Reyes 10:29; 2 de Reyes 7:6; del mismo modo que las dos esposas heteas de Esaú son llamadas hijas de

Canaán en el cap. 28:8. Para el relato histórico, el nombre genérico heteo era suficiente; pero la lista genealógica requería el nombre especial de esa rama particular de las tribus cananeas, los heveos. La introducción de Zibeón el heveo entre los horeos puede explicarse de una manera sencilla (vers. 20 y 24), sobre la suposición de que se fue a habitar a los montes de Seir, y allí se convirtió en horeo, un troglodita o morador de una cueva. Los nombres de los hijos de Esaú aparecen nuevamente en 1 de Crón. 1:35. La declaración en los vers. 6, 7, de que Esaú se fue con familia y posesiones, las que había adquirido en Canaán, a la tierra de Seir, de donde su hermano Jacob antes, no implica (en contradicción a los caps. 32:4, 33:14-16) que él no dejó la tierra de Canaán hasta que regresó Jacob. Las palabras pueden comprenderse sin dificultad como queriendo decir, que después de haber establecido una casa propia, cuando su familia y rebaños aumentaron, Esaú buscó hogar en Seir, porque sabía que Jacob, como heredero, tomaría las posesiones de la familia, pero sin esperar hasta que él regresara y realmente tomara posesión. En la cláusula וַיֵּלֶךְ אֶל אֶרֶץ [se fue a otra tierra] (ver. 6), el nombre *Seir* (שֵׂעִיר) o *Edom* (אֱדוֹם comp. ver. 16) debían haber sido dejados fuera, por cuanto las palabras *«a otra tierra»* no confieren sentido alguno si se mantienen por sí solas.

Vers. 9-14 (comp. 1 de Crón. 1:36,37). *Los hijos y nietos de Esaú como padres de tribus.* A través de ellos se convirtió en el אֲבִי אֱדוֹם [padre de Edom], el fundador de la nación edomita sobre las montañas de Seir. הַר שֵׂעִיר [El monte de Seir] es la región montañosa entre el Mar Muerto y el Golfo Elanita, cuya mitad norte es llamada Jebál (Γεβαλήνη) por los árabes, la mitad sur, *Sera* (cf. *Ges., Thes.*, pp. 285 y 1335; *Rob., Pal.* III, pp. 103s. y 860s.; *Seetzen, Reisen* I, pp. 415, 418; III, pp. 16s.). En el caso de las dos esposas de Esaú, que sólo dieron a luz un hijo cada una, las tribus no fueron fundadas por los hijos, sino por los nietos; pero en el caso de Aholibama los tres hijos fueron los fundadores. Entre los hijos de Elifaz hallamos a Amalec, cuya madre fue Timna, la concubina de Elifaz. Él fue el ancestro de los amalecitas, quienes atacaron a los israelitas en Horeb cuando salían de Egipto bajo Moisés (Ex. 17:8s), y no meramente de una tribu mixta de amalecitas y edomitas, pertenecientes a la supuesta nación aborigen de los amalecitas. Porque la leyenda árabe de *Amlik* como una tribu aborigen de Arabia no sólo es muy tardía, confusa y fabulante sino que además se basa en los relatos del Antiguo Testamento de los amalequitas, los cuales entraron a la tradición árabe por medio de tradiciones orales, adornadas con ornamentos hagádicos[99]. La alusión a los campos de los amalecitas en el cap. 14:7 no implica que la tribu existiese en el tiempo de Abraham, ni la expresión רֵאשִׁית גּוֹיִם [primera de las naciones], en el dicho de Balaam (Num. 24:20), representa a Amalec como la tribu aborigen o más antigua, sino simplemente como la primer tribu pagana por la que fue atacado Israel, tal como lo presenta correctamente Onkelos. El Antiguo Testamento no dice nada referente a fusiones entre edomitas u horeos con los amalecitas, ni menciona a un doble Amalec[100]. Si hubiese existido un Amalec previo a Edom, con la importante parte que tomaron en oposición a Israel incluso en el tiempo de Moisés, el libro de Génesis no habría omitido dar su linaje en la lista de las naciones. En un periodo muy temprano los amalecitas se separaron de las otras tribus de Edom y formaron un pueblo independiente, teniendo sus moradas en la parte sur de los montes de Judá, hasta Cades (14:7; Num. 13:29; 14:43,45), pero, como los beduinos, se extendieron como tribu nómada sobre toda la porción norte de la Petra Árabe, desde Havila hasta Shur en la frontera de Egipto (1 de Sam. 15:3,7; 27:8); en tanto que una rama penetró al corazón de Canaán, de modo que una parte de colinas, en lo que fue después la heredad de Efraín, llevó el nombre de montañas de los amalecitas (Jue. 12:15, comp. 5:14). Aquellos que se asentaron en Arabia también parecen haberse separado en el curso del tiempo en varias ramas, de modo que la multitud de los amalecitas invadió la tierra de Israel en conexión, algunas veces, con los madianitas y los hijos del Oriente (los árabes, Jue. 6:3; 7:12), y en otras ocasiones con los amonitas (Jue. 3:13). Después que fueron derrotados por Saúl (1 de Sam. 14:48, 15:2ss.), y frecuentemente castigados por David (1 de Sam. 27:8; 30:1ss.; 2 de Sam. 8:12), el remanente de ellos fue exterminado bajo Ezequias por los simonitas en los montes de Seir (1 de Crón. 4:42,43).

Versículos 15-19. Los príncipes de tribus que descendieron de Esaú

אַלּוּפִים fue el título honorífico de los edomitas y de los horeos; y es sólo accidentalmente que se aplica a los jefes de las tribus judías en Zac. 9:7, y 12:5. Probablemente se derive de אֶלֶף o אֲלָפִים equivalente a מִשְׁפָּחוֹת, familias (1 de Sam. 10:19; Miq. 5:1), las cabezas de las familias, de las divisiones principales, de la tribu. Los nombres de estos *Alluphim* no son nombres de lugares, sino de personas, de tres hijos y diez nietos de Esaú mencionados en los vers. 9-14; aunque *Knobel* invertiría el proceso e interpretaría todo geográficamente. En el ver. 16 *Coré* probablemente ha sido copiado por error del ver. 18, y por lo tanto debería borrarse, como lo está en el códice samaritano.

Versículos 20-30 (paralelo con 1 de Crón. 1:38-42)

Descendientes de Seir el Horeo de los יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ [Los habitantes de la tierra], población pre-edomita del país. «*Los Horeos*» ὁ Τρωγλοδύτης, el que habita en cavernas, que abundan en las montañas de Edom (véase *Rob., Pal.* II, p. 424). Los horeos, que previamente habían sido un

99. Esto lo demostró *Theodor Nöldeke, Über die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten*, Göttingen 1864, pp. 29ss. tan contundentemente que desde entonces no será posible presentar una citación de la saga árabe como testimonio histórico. Tanto el Corán como la tradición de los profetas no conoce a los amalequitas y por lo tanto tampoco un poema preislámico. Pero poco después de Mahoma las personas que se dedicaban a las narraciones de la historia primitiva escucharon de judíos el nombre de los amalequitas como el nombre de un antiguo pueblo ateo y propagaron sus fantasías haciendo uso de las pocas notas que tenían, de tal forma que surgió de eso una colorida mezcla de fábulas». Aún la palabra Amlik, de origen hebreo y no de origen árabe muestra que los árabes tuvieron su primer contacto con los amalequitas en el Antiguo Testamento o con fuentes judías. Compárese con *Blau*, en *ZDHG* XXV, pp. 583ss. *Ewald* y su discípulo *Dillmann* (*zur Genesis*) no consideraron estas investigaciones exhaustivas.

100. La refutación de esta hipótesis de *Clericus, Michaelis, Ewald* y otros se encuentra en *Hengstenberg, Beiträge* III, pp. 302ss. a la cual se sumió *Kurtz, Geschichte des Alten Bundes* I, p. 122; II, pp. 240ss. El enlistado de וְתִמְנָע וַעֲמָלֵק en 1 de Crón. 1:36 en una misma secuencia con los hijos de Elifaz es una abreviación sencilla de «y de la Timna-Amalek» que el cronista podía hacer porque la historia en el Génesis, de la cual fueron tomadas estas notas genealógicas, era suficientemente conocida. Aunque *Bertheau* y *Delitzsch* identifican a un príncipe tribal, éste no podía haber existido porque תִּמְנָע, la 3ª persona imperfecto de מנע, es un nombre propio femenino; el nombre masculino debería ser יִמְנָע como en 1 de Crón. 7:35. Compárese ver. 40 y *Hengstenberg*, pp. 278s.

pueblo independiente (14:6), fueron en parte exterminados y en parte subyugados por los descendientes de Esaú (Deut. 2:12,22). Job 24 y 30 presentan una descripción precisa de su depravación. Siete hijos de Seir son presentados como príncipes de tribus de los horeos, quienes son mencionados después como אַלּוּפִים (vers. 29, 30). También sus hijos, del mismo modo que dos hijas, *Timna* (ver. 22) y Aholibama (ver. 25), quienes obtuvieron notoriedad por el hecho de que dos de los jefes de los príncipes de la tribu edomita llevaron sus nombres (vers. 40 y 41). *Timna* probablemente fue la misma concubina de Elifaz (ver. 12); pero *Aholibama* no fue la esposa de Esaú (comp. ver. 2). Hay unos cuantos ejemplos en los que los nombres de esta lista difieren de la de Crónicas. Por עַלְוָן y שֹׁפוֹ ver. 23 Crónicas usa en el ver. 40 עַלְיָן y שֶׁפִי; por וְאָהֳלִיבָמָה ver. 24 y הִישָׁן ver. 24 correctamente אֲהָלִיבָמָה y דִּישׁוֹן vers. 40 y 41; por הֵמְדָּן ver. 26 הַמְרָן ver. 41; por וְעֵקָן ver. 27 יַעֲקָן ver. 42. Pero estas son diferencias que bien consisten en variaciones de forma, o que surgieron por errores al copiar[101]. De Aná, el hijo de Zibeón, se relata (ver. 24), que cuando apacentaba los asnos de su padre en el desierto, «encontró הַיֵּמִם»; no que «él inventó mulas», como el *Talmud, Lutero*, etc., lo interpretan, porque las mulas son פְּרָדִים; sino que halló *aqua calidae* (*Vulg*.), tal vez los manantiales de sulfuro de Calirrhoe en el *Wadi Zerka Maein* (véase 10:19), o aquéllos en el *Wadi Mamad* entre Kerek y el Mar Muerto (cf. *Burckhardt, Syria,* p. 774, y *Seetzen, Reisen*, pp. 312, 422 y 427[102].

Ver. 30. «*estos fueron los jefes de los horeos,por sus mandos en la tierra de Seir*». לְאַלֻּפֵיהֶם, es decir como fueron nombrados sus príncipes, individualmente, en la tierra de Seir. La לְ Indica en las enumeraciones la relación de los individuos con el todo, y del todo con los individuos.

Versículos 31-39 (paralelo con 1 de Crón. 1:43-50)

Los reyes en la tierra de Edom, antes que los hijos de Israel tuvieran rey. Debe observarse en relación con los ocho reyes mencionados aquí, que mientras ellos se seguían entre sí, es decir, uno nunca llegaba al trono hasta que su predecesor estuviera muerto, no obstante el hijo nunca sucede al padre, sino que todos pertenecen a diferentes familias y lugares, y en el caso del último falta la declaración de que וַיָּמֹת [murió]. De aquí, se hace incuestionablemente obvio que la soberanía era electiva; que los reyes eran escogidos por los príncipes; y, como Isa. 34:12 también lo demuestra, que ellos vivían o reinaban contemporáneamente con estos. La existencia contemporánea de los *Alluphim* y los reyes también puede inferirse por Ex. 15:15 en tanto se compara con Num. 20:14ss. En tanto que fue con el rey de Edom que Moisés trató respecto a pasar por la tierra, en el canto de Moisés es el príncipe que tiembla con temor por causa del milagroso paso por el Mar Rojo (comp. Ezeq. 32:29). Finalmente, esto es también sostenido por el hecho, de que los lugares de los jefes (vers. 40-43) siguen la lista de los reyes. Este orden habría sido completamente inapropiado si la monarquía se hubiese fundado sobre las ruinas de los jefes (véase *Hengstenberg, op.cit*., pp. 238s.). De todos los reyes de Edom, ninguno es nombrado en otro sitio. Es cierto que se ha intentado identificar al cuarto, *Hadad* (ver. 35), con el edomita Hadad que se levantó contra Salomón (1 de Reyes 11:14), pero sin fundamento. El contemporáneo de Salomón era de sangre real, pero ni rey ni pretendiente; nuestro Hadad, por el contrario, era rey, pero era hijo de un Hadad desconocido de la ciudad de Avit, y no se relaciona con su predecesor *Husham* de la tierra de los temanitas. Se relata de él que derrotó a los madianitas en los campos de Moab (ver. 35); de lo cual *Hengstenberg* (p. 289) justamente infiere que este evento no podía ser muy remoto de la era Mosaica, ya que hallamos a los madianitas aliados con los moabitas en Num. 22; en tanto que después, en el tiempo de Gedeón, los madianitas desaparecen de la historia, y en los días de Salomón, los campos de Moab, siendo territorios israelitas, no podían haber servido como campo de batalla para los madianitas y moabitas. De las tribus ciudad de estos reyes, ahora sólo se pueden identificar unas pocas. Bosra, una destacada ciudad de los edomitas (Isa. 34:6; 63:1; etc.), aún ha mantenido el nombre en las ruinas de *el Buseireh*, en *Jebal* (*Burckhardt, Syr,* p. 683; *Rob., Pal*. 2, p. 571). La tierra de los הַתֵּימָנִי [temanitas] (ver. 34) es una provincia al norte de Idumea, con una ciudad, *Teman*, que aún no ha sido descubierta; de acuerdo a *Jerónimo, quinque millibus* [a cinco millas] desde Petra (cf. *Ritter, Erdk*. XV, p. 128). *Rehobot* del río (ver. 37) no puede ser la *Robota* idumea, ni *Ruheibe* en el wadi que corre hacia *el Arish*, sino que debe buscarse en el Éufrates, dicho en *Errachabi o Rachabe*, cerca de la desembocadura del Caboras (cf. *Ritter, Erdkunde* XV, pp. 128s.). Consecuentemente Saúl, que surgió de Rehoboth, era un extranjero. Del último rey, Hadar (ver. 39; no Hadad, como está escrito en 1 de Crón. 1:50), se mencionan: la esposa, la suegra y la madre; su muerte no se menciona aquí, pero es añadida por el cronista postrero (1 de Crón. 1:51 וַיָּמוּת). Esto puede explicarse con la suficiente facilidad por el simple hecho de que en el tiempo cuando se escribió este registro, Hadad aún estaba vivo y sobre el trono. Por lo tanto, con toda probabilidad, Hadad era rey de Edom, a quien Moisés pidió permiso para pasar por la tierra (Num. 20:14ss.)[103]. En todo caso, la lista es evi-

101. *Knobel* también da una interpretación geográfica a estos nombres, y los destaca como tribus y sitios de Arabia, asumiendo, completamente con arbitrariedad y en oposición al texto, que los nombres se refieren a tribus, no a personas, aunque se relata un incidente del hijo de Zibeón, lo cual demuestra de una vez que la lista se refiere a personas y no a tribus; y esperando que sus lectores crean no sólo que son los descendientes de los trogloditas, quienes fueron exterminados antes del tiempo de Moisés, que aún se pueden hallar, sino que incluso sus nombres pueden ser trazados a ciertas tribus beduinas, aunque han pasado más de tres mil años. La completa falta de base para dichas explicaciones, las cuales se basan sólo en similitudes de los nombres, puede verse en la asociación de Shobal con Siria Sobal (Judit 3:1), el nombre utilizado por los cruzados para Arabia tertia, el distrito más al sur bajo el Mar Muerto, que fue conquistado por ellos (*Ritter, Erdk*. XIV, p. 987). Porque a pesar del parecido entre el nombre de Shobal con Sobal, nadie podría seriamente relacionar Siria Sobal con el príncipe horeo Sobal, a menos que ignorara por completo el origen apócrifo del primer nombre, el cual surgió por primera vez en la versión griega lo latina del Antiguo Testamento, y ciertamente de un malentendido del Salmo 60:2, donde, en lugar de אֲרַם צוֹבָה, Aram Zoba, hallamos en la LXX Συριά Σοβάλ, y en la Vulg. Syria et Sobal, cf. también 1 de Crón 19:6 donde la LXX traduce también Zoba con Σωβάλ.

102. Es posible que haya algo significativo en el hecho de que fue «cuando alimentaba los asnos de su padre», y que los asnos hayan contribuido al descubrimiento; del mismo modo que se dice que la fuente de Karlsbad fue descubierta por un perro de Carlos IV, el cual cayó en el manantial al perseguir a un ciervo, y atrajo a los cazadores al sitio con su aullido (cf. *Friedreich, Zur Bibel* I, p. 44).

103. Si esto se admite, entonces, sobre la suposición de que esta lista de reyes contiene todos los reyes previos de Edom, la introducción de la monarquía entre los edomitas difícilmente pudo haber tenido lugar más de 200 años antes del éxodo; y, en ese caso, ni uno de los jefes nombrados en los vers. 15-18 pudo haber vivido para ver su establecimiento. Porque la lista sólo llega hasta los nietos de Esaú, ni uno de ellos parece haber vivido más de 100 o 150 años después de la muerte de Esaú. Es cierto que no sabemos cuando murió Esaú; pero pasaron 413 años entre la muerte de Jacob y el

dentemente un documento que se refiere a los reyes edomitas de la era pre-mosaica. Pero si este es el caso, el encabezado: «*los reyes que reinaron en la tierra de Edom, antes que reinase rey sobre los hijos de israel, fueron estos...*», no se refiere al tiempo cuando la monarquía fue introducida a Israel bajo Saúl, sino que fue escrita con la promesa en mente, de que los reyes saldrían de los lomos de Jacob (35:11, comp. 17:4ss.), y meramente expresa el pensamiento de que Edom llegó a ser reino en un periodo más temprano que Israel. Tal pensamiento en modo alguno era inapropiado para la era mosaica. Porque la idea de «que Israel estaba destinado a convertirse en reino con monarcas de su propio linaje, era una esperanza dada a la época de Moisés, que la larga estancia en Egipto había adaptado muy bien» (*Del.).*

Versículos 40-43 (paralelo con 1 de Crón. 1:51-54). Las residencias de los jefes de la tribu de Esaú de acuerdo a sus linajes

Que los nombres siguientes no son una segunda lista de los jefes de las tribus edomitas, de aquellos que continuaron la antigua constitución, con su hereditaria aristocracia, después de la muerte de Hadad, como afirma Bertheau comentando el texto de Crónicas, sino meramente un relato de las ciudades capitales de los jefes, es evidente por la expresión de encabezamiento: בְּשֵׁמֹתָם לְמִקְמֹתָם [por sus lugares y sus nombres], como se compara con el ver. 43, «*según sus moradas en la tierra de su posesión*». Siendo esto la sustancia e intención de la lista, no hay nada sorprendente en el hecho de que de los once nombres sólo dos corresponden a aquellos dados en los vers. 15-19. Esto no prueba más que sólo dos de las capitales recibieron sus nombres de los príncipes que capturaron o que las fundaron, éstos son *Timna y Cenaz*. Ninguna de éstas ha sido descubierta aún. La comparación de תמנע con Tamanah en la *Notitia Dignitatis* I, p. 80 es igual de insegura que la de קְנַז con el castillo Anaizeh que está al noreste de Petra (*Ritter, Erdkunde* XV, p. 1036) y que obtuvo su nombre de la tribu beduina Anazeh. El nombre Aholibama se deriva de la princesa horea (ver. 25); su ubicación es desconocida. אֵלָה [Ela] es el puerto de *Aila* (véase 14:6). פִּינֹן [Pinón] es el mismo que *Punón*, un campamento de los israelitas (Num. 33:42-43), célebre por sus minas, en las cuales muchos cristianos fueron condenados a trabajar bajo Diocleciano, entre Petra y Zoar, al noroeste del wadi Musa. תֵּימָן [Teman] es la capital de אֶרֶץ הַתֵּימָנִי [la tierra de los temanitas] (ver. 34). מִבְצָר [Mibzar] es supuestamente *Petra* según *Knobel*; pero esta es llamada סֶלַע [Selah] en otros sitios (2 de Reyes 14:7). Magdiel e Iram no pueden ser identificados. La oración concluyente: «*este es el mismo Esaú, el padre* (fundador) *de los edomitas*» (de él surgió la gran nación de los edomitas, con sus príncipes y reyes, sobre los montes de Seir), no sólo termina esta sección, sino que prepara el camino para la historia de Jacob, la cual comienza en el capítulo siguiente.

éxodo, y José, que nació en el año 91 de la vida de Jacob, murió 54 años después, 359 años antes del éxodo. Pero Esaú se casó a la edad de 40 años, 37 años antes que Jacob (26:34), y tuvo hijos e hijas antes de irse a Seir (ver. 6). Por lo tanto, a menos que sus hijos y nietos alcanzaran una edad inusual, o se casaran a muy avanzada edad, sus nietos difícilmente pudieron sobrevivir 100 años más después de José. Ahora, si fijamos su muerte aproximadamente 250 años antes del éxodo de Israel de Egipto, queda desde ese punto hasta la llegada de los israelitas a la tierra de Edom (Num. 20:14) un periodo de 290 años; hay tiempo suficiente para el reinado de ocho reyes, incluso si la monarquía no se introdujo hasta después de la muerte de los jefes mencionados en los vers. 15-18.

X. HISTORIA DE JACOB (capítulos 37-50)

Su esencia y carácter

La historia (תולדות) de Isaac comenzó con la fundación de su casa por nacimiento de sus hijos; pero Jacob estaba fuera cuando nacieron sus hijos, y aún no había tomado posesión indisputable de su herencia. De aquí que su *tholedoth* sólo comience con su regreso a la tienda de su padre y su entrada a las posesiones familiares, y meramente abarca su vida como patriarca de la casa que él fundó. En este periodo de su vida, ciertamente, sus hijos, especialmente José y Judá, permanecen en la escena, de modo que «José podría describirse como el eje principal de la siguiente historia». Pero para todo eso, Jacob sigue siendo la cabeza de la casa, y el centro en torno a quien se mueve todo. Esta sección está dividida por la partida de Jacob a Egipto, en el periodo de su residencia en Canaán (caps. 37-45), y el final de su vida en Gosén (caps. 46-50). El primer periodo está ocupado con los eventos que prepararon el camino para, y al final ocasionaron, su emigración a Egipto. El camino estaba preparado, directamente por la venta de José (cap. 37) e indirectamente por la alianza de Judá con los Cananeos (cap. 38), lo cual puso en peligro el llamado divino de Israel, tanto que esto demostró la necesidad de una salida temporal de los hijos de Israel de la tierra de Canaán. El camino estaba abierto por la maravillosa carrera de José en Egipto, su elevación de la esclavitud y prisión hasta convertirse en el gobernador de todo Egipto (39-41). Y finalmente, la emigración fue ocasionada por una hambruna en Canaán, la cual hizo necesario que los hijos de Jacob viajaran a Egipto a comprar maíz, y, en tanto que permitía a Jacob recuperarse del dolor por su hijo que consideraba como muerto, proveyó una oportunidad a José de recibir a su familia en Egipto (caps. 42-45). El segundo periodo comienza con la emigración de Jacob a Egipto, y su establecimiento en la tierra de Gosén (caps. 46-47:27). Éste abarca los años finales del patriarca, sus últimas instrucciones respecto a su sepultura en Canaán (cap. 47:28-31), su adopción de los hijos de José, y la bendición dada a sus doce hijos (cap. 49), y se extiende hasta la sepultura y muerte de José (cap. 50).

Ahora, si comparamos este periodo de la historia patriarcal con los previos, los de Isaac y Abraham, este difiere mayormente por la ausencia de revelaciones divinas, en el hecho de que desde el tiempo de la entrada del patriarca a la herencia familiar hasta el día de su muerte, sólo hubo otra ocasión en la que Dios se le apareció en un sueño, en Beerseba, sobre la frontera de la tierra prometida, cuando se había preparado para partir con toda su familia a Egipto. El Dios de su padre le prometió entonces el crecimiento de su familia hasta convertirse en una gran nación, y el regreso de estos a Canaán (46:2-4). Este hecho puede explicarse con facilidad teniendo como base que el propósito de las manifestaciones divinas ya se había alcanzado; que en la casa de Jacob con sus doce hijos ya se habían puesto los fundamentos para el desarrollo de la nación prometida; y que había llegado el tiempo en que la familia crecería a nación, un proceso para el cual necesitaban, ciertamente, la bendición y protección de Dios, pero no revelaciones especiales, por lo menos hasta que su crecimiento hasta llegar a ser nación tomara su curso natural. Ese curso no fue interrumpido, antes bien facilitado con la ida a Egipto. Pero como Canaán había sido asignado a los patriarcas como la tierra de su peregrinaje, y prometida a su simiente por posesión después de haberse convertido en nación; cuando Jacob fue llevado a dejar esta tierra, su fe

en la promesa de Dios podría haber temblado, si Dios no se le hubiera aparecido cuando se marchaba, para prometerle su protección en tierra ajena, y asegurarle el cumplimiento de Sus promesas. La casa de Israel no necesitaba saber más de esto, como el modo que Dios les dirigiría, especialmente cuando Abraham ya había recibido una revelación del Señor (15:13-16).

En perfecta armonía con el carácter que comenzaba de ese modo para Jacob-Israel, está el uso de los nombres de Dios en esta última sección de Génesis. Mientras en el cap. 37 (la venta de José) el nombre de Dios no se encuentra en absoluto, en los caps. 38 y 39 hallamos el nombre de *Yahvé* nueve veces y *Elohim* sólo una (39:9), y eso en circunstancias donde *Yahvé* habría sido inadmisible; y después del cap. 40:1, el nombre de Yahvé desaparece casi por completo, apareciendo sólo una vez en los caps. 40-50 (cap. 49:18, donde Jacob lo utiliza), no obstante *Elohim* es utilizado dieciocho veces y *Ha-Elohim* siete, sin mencionar expresiones como «tu Dios» (43:23), o «el Dios de su o tus padres» (46:1,3). Hasta dónde la atención se confina con esta proporción numérica de Yahvé y Elohim o Ha-Elohim, debe ser «un difícil enigma». Pero cuando vemos la forma en que se emplean estos nombres, hallamos que el hecho real es que, en los caps. 38 y 39, el escritor menciona a Dios nueve veces, y lo llama *Yahvé,* y que en los caps. 40-50 sólo menciona a Dios dos veces, y entonces los llama Elohim (46:1,2), aunque se implica a Yahvé, el Dios de la salvación. En toda otra circunstancia donde se hace referencia a Dios en los caps. 40-50, es siempre por las personas involucradas, sea Faraón (41:38,39), o José y sus hermanos (40:8, 41:16,51,52; 42:28; 43:29; 45:5,7,9; 48:9; 50:19,20,25 *Elohim*; y 41:25,28,32; 42:18; 44:16; 45:8 Ha-Elohim), o por Jacob (48:11,20,21, *Elohim*). Ahora, la circunstancia de que el historiador habla de Dios nueve veces en los caps. 38, 39 y sólo dos en los caps. 40-50 se explica por el contenido de la historia, la cual no provee de ocasión para esto en los últimos once capítulos. Pero la razón por la que no nombra a Yahvé en los caps. 40-50 como en los caps. 38 y 39, sino que habla del «Dios de su (de Jacob) padre Isaac», en el cap. 46:1, y directamente después de *Elohim* (ver. 2), podría ser difícilmente que la perífrasis el «el Dios de su padre» parezca más apropiada que el simple nombre *Yahvé*, puesto que Jacob ofreció sacrificio en Beerseba al Dios que apareció a su padre, y a quien Dios construyó un altar allí, y este Dios (אלהים) se le apareció entonces en un sueño y renovó la promesa de sus padres. Como el historiador utiliza una perífrasis del nombre de *Yahvé*, para señalar la conexión interna entre lo que hizo Jacob y experimentó en Beerseba y lo que sus padres experimentaron allí; también Jacob, tanto en la bendición con la que envía a sus hijos a Egipto por segunda vez (43:14) y en la adopción de los hijos de José (43:3), utiliza el nombre אל שדי, y en sus bendiciones sobre los hijos de José (48:15) y sobre el mismo José (49:24,25) emplea perífrasis retóricas por el nombre *Yahvé*, porque *Yahvé* se había manifestado no sólo a él (35:11,12), sino también a sus padres Abraham e Isaac (17:1 y 28:3) como אל שדי, y había demostrado ser el Todopoderoso, «el Dios que lo sostuvo», «el Poderoso de Jacob», «el Pastor y Roca de Israel». En estos discursos los títulos de Dios aquí mencionados eran incuestionablemente más significativos e impresionantes que el simple nombre *Yahvé*. Y cuando Jacob sólo habla de *Elohim*, no de *Yahvé*, en el cap. 48:11,20,21, el Elohim en los vers. 11 y 21 puede explicarse de modo sencillo por la antítesis de Jacob para el hombre y Dios, y el ver. 20 por las palabras en sí, las cuales contienen un común y, por decirlo de algún modo, estereotipado dicho. Siempre que el pensamiento requería el nombre Yahvé como el único apropiado, allí utilizaba Jacob este nombre, como lo demuestra el cap. 49:18. Pero ese nombre habría sido completamente inapropiado en la boca de Faraón en el cap. 41:38,39, cuando se dirige José a los prisioneros (40:8) y a Faraón (41:16,25,28,32), y en su conversación con sus hermanos antes de darse a conocer (42:18; 43:29), y también en la petición de Judá a José como oficial desconocido del estado de Egipto (44:16). Al mismo tiempo los hermanos de José hablaban entre sí de Elohim (42:28); y José no sólo ve en el nacimiento de sus hijos meramente un don de Elohim (41:51,52, 48:9), antes en el solemne momento en el que se da a conocer a sus hermanos (45:5.9) sólo habla de *Elohim*: «para preservación de vida me envió *Elohim*» (ver. 5); e incluso en su lecho de muerte declara: «yo voy a morir; mas *Elohim* ciertamente os visitará, y os hará subir de esta tierra» (50:24,25). Pero la razón de esto no es difícil de descubrir, y no es otra que la siguiente: José, como sus hermanos, no discernía claramente los caminos del Señor en los maravillosos cambios de su vida; y sus hermanos, aunque sintieron que el problema en que fueron involucrados ante el desconocido gobernador de Egipto era un justo castigo de Dios por su crimen contra José, no percibieron que por la venta de su hermano no habían pecado sólo contra Elohim (Dios el Creador y Juez de los hombres), sino contra Yahvé, el Dios del pacto de sus padres. No sólo habían vendido a su hermano, sino que en su hermano había echado fuera a un miembro de la simiente prometida y dada a Abraham, Isaac, y Jacob, de la comunión de la familia escogida, y pecaron contra el Dios de la salvación y sus promesas. Pero este aspecto de su crimen aún seguía oculto para ellos, de modo que no podían hablar de Yahvé. Del mismo modo, José consideraba el maravilloso curso de su vida como un arreglo divino para la preservación o rescate de su familia, y tenía en cuenta las promesas de Dios de tal modo, que el consideraba como una certeza que Dios los sacaría de Egipto, especialmente después del último deseo expresado por Jacob. Pero esto no involucraba una completa y clara introspección en los caminos de Yahvé, como para llevar a José a reconocer en su carrera una designación especial del Dios del pacto, y a describirla como misericordiosa obra de Yahvé[104].

La desaparición del nombre de Yahvé, por lo tanto, debe explicarse, en parte por el hecho de que revelaciones previas y actos de gracia habían hecho surgir otras frases expresivas de la idea de Yahvé, las cuales no servían como substitutos para el nombre del Dios del pacto, sino que en ciertas circunstancias eran mucho más apropiadas; y en parte por el hecho de que los hijos de Jacob, incluyendo a José, no distinguieron la guía salvadora del Dios del pacto en el curso de sus vidas, como para ser capaces de describirla como obra de *Yahvé*. Esta imperfecta percepción, no obstante, está íntimamente conectada con el hecho de que las revelaciones directas de Dios habían cesado; y que José, aunque escogido por Dios para ser el preservador de la casa de Israel y el instrumento para llevar a cabo sus planes de salvación, fue sepa-

104. El hecho de que el autor de Génesis, quien escribió a la luz de un desarrollo más avanzado y completo de la revelación de los caminos del Señor para con José y toda la casa de Jacob, representa la carrera de José como una misericordiosa interposición de Yahvé (cap. 39), y no obstante hace a José hablar de Elohim como el que arregla todo, es un medio importante para dar testimonio de la fidelidad y veracidad de la narración; de lo cual se hallan más pruebas en la fiel y exacta representación de las circunstancias, maneras y costumbres de Egipto, como *Hengstenberg* lo ha demostrado en su Egipto y los libros de Moisés, por una comparación de estos relatos de la vida de José con documentos antiguos y monumentos relacionados con esta tierra.

rado en un periodo muy temprano de la comunión de la casa de su padre, y formalmente naturalizado en Egipto, y aunque fue dotado con el poder sobrenatural de interpretar sueños, no fue favorecido, como Daniel lo fue después en la corte caldea, con visiones o revelaciones de Dios. Consecuentemente no podemos situar a José en el mismo nivel de los tres patriarcas, ni asentir a la aseveración de que «como el más noble florecimiento de la vida patriarcal se ve en José, como en él se suma y cumple todo el sentido de la vida patriarcal, también vemos en Cristo el perfecto florecimiento y único cumplimiento de toda la dispensación del Antiguo Testamento» (*Kurtz*, *Geschichte des Alten Bundes*, p. 343), como si fuera correcta o bíblica, lo que se refiere a la primera parte. Porque José no fue un medio de salvación del mismo modo que Abraham, Isaac y Jacob. Ciertamente fue un bienhechor, no sólo para sus hermanos y toda la casa de Israel, sino también para los egipcios; pero la salvación, la cultura y ayuda espiritual, ni la llevó a los gentiles ni a la casa de Israel. En la bendición de Jacob se le concede la más rica herencia del primogénito en las cosas terrenales; pero la salvación alcanzaría a las ciudades por medio de Judá. Por lo tanto, sin dudar, podemos ver la historia de José como un «tipo del camino de la Iglesia, no sólo de Yahvé, sino también de Cristo, de la bajeza hasta la exaltación, de la esclavitud a la libertad, del sufrimiento a la gloria» (*Delitzsch*); nosotros también podríamos, en tanto que la historia de Israel es un tipo de la historia de Cristo y su iglesia, considerar la vida de José, como comentaristas creyentes de todos los siglos lo han hecho, como un tipo de la vida de Cristo, y utilizar estos típicos rasgos como ayudas para progresar en el conocimiento de la salvación. Pero para que no seamos seducidos por tipologías insignificantes, no debemos pasar por alto el hecho de que, ni se representa a José ni su carrera, ya sea por los profetas o por Cristo y sus apóstoles, como típico de Cristo; en todo lo que se le asemeje, por ejemplo, el guiar a Israel en su entrada y salida de Egipto (Os. 11:1 comp. Mat. 2:15), y otros eventos y personas en la historia de Israel[105].

Capítulo 37. José vendido para Egipto

Vers. 1-4. La declaración en el ver. 1, que introduce la *tholedoth* (historia) de Jacob: «*habitó Jacob en la tierra donde había morado su padre, en la tierra de Canaán*» implica que Jacob ha tomado ahora la herencia de su padre, y lleva la vida del peregrinaje patriarcal en Canaán, cuyo mayor desarrollo fue determinado por la maravillosa carrera de José. La extraña y memorable carrera de José comenzó cuando tenía 17 años. El anunció de su edad al comienzo de la narración, es introducido con referencia al tema principal de ésta, la venta de José, que va a preparar el camino, de acuerdo al maravilloso consejo de Dios, para el cumplimiento de la revelación divina hecha Abraham con respecto la historia futura de su simiente (15:13). Mientras cuidaba el rebaño con sus hermanos, y, como era joven, con los hijos de Bilha y Zilpa, quienes eran más cercanos a su edad que los hijos de Lea, trajo un mal reporte de ellos a su padre (רָעָה intencionalmente indefinido, conectado con הֵבָּהָם sin un artículo, cf. *Ges.*, §111,26). Las palabras והוּא נַעַר, «y el joven», están subordinadas a la oración principal; sin embargo, no deben interpretarse que era un joven como los hijos», sino que «como era joven, apacentaba el rebaño con los hijos de Bilha y Zilpa».

Ver. 3. «*Y amaba Israel* (Jacob) *a José más que a todos sus hijos, porque lo había tenido en su vejez*», como el primer fruto de la amada Raquel (Benjamín difícilmente habría alcanzado el año de edad en ese tiempo). *Y le hizo* פַּסִּים כְּתֹנֶת: una larga túnica con mangas (χιτὼν ἀστραγάλειος, Aquilas, o ἀστραγαλωτός LXX en 2 de Sam. 13:18, *tunica talaris, Vulg.*), una túnica que cubría desde las muñecas hasta los tobillos, como vestían las hijas de los nobles y los reyes, no «una túnica de muchos colores» («*túnica decorativa*», como lo interpreta *Lutero,* de la χιτῶνα ποικίλον, tunicam polymitam, de la LXX y la Vulgata). Esta parcialidad hizo que José fuera odiado por sus hermanos; de modo que no podían דַּבְּרוֹ לְשָׁלוֹם [hablarle pacíficamente], preguntarle cómo estaba, ofrecerle el saludo habitual, שָׁלוֹם לְךָ [que la paz sea contigo].

Vers. 5-11. Este odio se incrementó cuando José les habló de dos sueños que había tenido: que cuando ataban manojos en el campo, su manojo «se levantaba y estaba derecho», pero sus manojos se situaban alrededor del suyo y se inclinaban ante él; y que el sol (su padre), y la luna (su madre, «no Lea, sino Raquel, quien no fue olvidada ni perdida»), y once estrellas (sus once hermanos) se inclinaban ante él. Estos sueños señalaban de modo inequívoco la supremacía de José; el primero indicaba la supremacía sobre sus hermanos, el segundo sobre toda la casa de Israel. La repetición parecía establecer la supremacía como segura (comp. 41:32); así que no sólo sus hermanos lo odiaban aún más «*por causa de sus sueños y sus palabras*» (ver. 8), el contenido de los sueños y su interpretación, y tenían celos y envidia, sino que también su padre le dio una fuerte reprensión por el segundo, aunque retuvo el asunto en su memoria (שָׁמַר LXX διετήρησε, comp. con συνετήρει, Lucas 2:19). Los hermanos con su voluntad enferma no podían ver en los sueños nada más que las sugestiones de su propia ambición y orgullo de corazón; e incluso el padre, a pesar de su parcialidad, estaba afligido por el segundo sueño. Los sueños no son representados como revelaciones divinas; sin embargo no deben tomarse como meras extravagancias de un corazón ambicioso, sino como el presentimiento de unos sentimientos internos profundos, los cuales no fueron producidos sin algún tipo de influencia divina ejercida en la mente de José, y por lo tanto fueron de significado profético, aunque no fueron directamente inspirados por Dios, en tanto que los propósitos de Dios aún debían permanecer ocultos a los ojos de los hombres por el bien salvador de todos los involucrados.

Vers. 12-24. En corto tiempo el odio de los hermanos de José se convirtió en crimen. En una ocasión, cuando apacentaban el rebaño lejos de Hebrón, en las cercanías de Siquem (Nablus, en la llanura de Mukhnah), y José fue enviado allá por Jacob para inquirir por el bienestar (שָׁלוֹם, *valetudo*) de los hermanos y sus rebaños, los siguió a Dotán, un lugar a doce millas romanas al norte de Samaria (*Sebaste*), hacia el llano de Jezreel, en un Tell cubierto de ruinas al sureste de Djenin que todavía existe bajo ese nombre (ver *Robinson, Neue biblische Forschungen,* p. 158 y *v. de Velde*, *Reise* I, pp. 273s.) adonde se habían ido, tomaron la malvada decisión (יִתְנַכְּלוּ) de matar al soñador (בַּעַל הַחֲלֹמוֹת הַלָּזֶה), y arrojarlo a uno de los hoyos, cisternas y decir (a su padre) que una bestia salvaje lo había devorado, y así acabar con sus sueños.

Vers. 21ss. Rubén, el hijo mayor, y por eso especialmente responsable de su hermano menor, se opuso a es-

105. Aún en el respetable filólogo *Phil. Fr. Hiller* confiesa en *Neues System der Vorbilder Jesu Christi durch das ganze Alte Testament,* 1758, p. 191: «Al principio dudaba si José era un tipo de Cristo porque no fue mandado por un directo mandato divino a Egipto», aunque después se dejó convencer por no menos de nueve argumentos, de que José fue tipologizado admirablemente en él como el reprobado y a pesar de eso elegido. Además encuentra 22 sucesos en la vida de José, en la que se lo puede comparar con Jesús. Cf. *Vitringa Observationes ss.,* lib. VI, cap. 21.

ta propuesta asesina. El disuadió a sus hermanos de matar a José (הִכָּה פ נֶפֶשׁ, *lit.* golpear la vida de alguien, cf. *Ges*., §139) y les aconsejó que lo echaran a una cisterna en el desierto, en una cisterna cercana que estaba seca. Como José perecería inevitablemente incluso en esa cisterna, su malicia fue satisfecha; pero Rubén pensaba liberar a José poco después para devolverlo a su padre. Por lo tanto, tan pronto como José llegó, le quitaron su túnica y lo arrojaron a la cisterna, que estaba seca.

Vers. 25-36. Ciertamente Rubén había salvado la vida de José con su propuesta; pero su intención de enviarlo de regreso a su padre se vio frustrada. Porque tan pronto como los hermanos se sentaron a comer, después que el hecho se había consumado, vieron una compañía de ismaelitas de Galaad que venían por el camino que lleva de Basán hasta pasar Djenin (Rob. *Pal.* 3, 155) y por la llanura de Dotán hasta el gran camino de las caravanas que corre de Damasco por *Lejun (Legio, Meguido*), Ramala, y Gaza hasta Egipto (*Rob*., III, pp. 261 y 413). La caravana se acercó, cargada de especias: נכאת, goma arábiga; צרי, bálsamo, por el cual Galaad era famosa (43:11; Jer. 8:22, 46:11, según *Movinckel, Phönizier* II,3, pp. 222s. no se trata aquí del bálsamo original sino de resina); y לט, *ladanum*, la fragante resina de la rosa del cisto. Judá midió la oportunidad de proponer a sus hermanos el vender a José a los Ismaelitas. «*¿Qué provecho hay en que matemos a nuestro hermano y encubramos su sangre? Venid, y vendámosle a los ismaelitas, y no sea nuestra mano sobre él* (para matarlo) *porque él es nuestro hermano, nuestra propia carne*». Rubén deseaba librar a José de la malicia de sus hermanos por completo. Judá también deseaba salvarle la vida, pero no tanto por amor fraternal como por el sentimiento de horror, el cual no estaba completamente extinto de él, al incurrir en la culpa de fratricidio. Pero aún así le gustaría deshacerse de él, para que sus sueños no se hicieran realidad. Judá, como sus hermanos, probablemente tenía miedo de que su padre confiriera a José los derechos del primogénito, y de ese modo hacerlo señor sobre ellos. Su propuesta fue bien acogida. Cuando los árabes pasaban, los hermanos sacaron de la cisterna a José y lo vendieron a los ismaelitas, quienes lo llevaron a Egipto. Los diferentes nombres dados a los mercaderes —*ismaelitas* (vers. 25, 27 y 28b), *madianitas* (ver. 28a) y *medianitas* (ver. 36)—, no demuestran que el relato haya sido escrito de diferentes leyendas, sino que estas tribus a menudo se confundían, por el hecho de que se parecían mucho entre sí, no sólo en su descendencia común de Abraham (16:15 y 25:2), sino también por la similitud en el modo de vida y en su constante cambio de morada, de modo que los extranjeros difícilmente podían distinguirlos, especialmente cuando aparecían como mercaderes árabes y no como tribus, tal como se describen aquí, siendo סֹחֲרִים אֲנָשִׁים מִדְיָנִים [hombres madianitas mercaderes]. Que los descendientes de Abraham sean hallados con esta capacidad, de ningún modo es extraño si consideramos que habían pasado ciento cincuenta años desde que Ismael fue echado de la casa de su padre, un periodo suficientemente amplio para que sus descendientes se convirtieran, por el matrimonio, en una tribu respetable. El precio, עֶשְׂרִים שֶׁקֶל כֶּסֶף por עֶשְׂרִים כֶּסֶף [veinte piezas de plata], fue el precio que Moisés fijó como valor de un muchacho entre 5 y 20 (Lev. 27:5), siendo el precio promedio de un esclavo 30 piezas de plata (Ex. 21:32). Pero los Ismaelitas, naturalmente querían ganar dinero en la transacción.

Vers. 29ss. El negocio se realizó estando Rubén ausente; probablemente porque sus hermanos sospechaban que él intentaría rescatar a José. Cuando vino a la cisterna y halló que José no estaba, rasgó sus vestidos (una señal de intenso dolor por parte del hombre natural) y exclamó: «*El joven no parece; y yó ¿adónde iré yo?*» ¿Cómo daré cuenta a su padre por su desaparición? Pero los hermanos no estaban perdidos; tiñeron la túnica de José en la sangre de un cordero y la enviaron a su padre, con el mensaje: «*esto hemos hallado; reconoce ahora si es la túnica de tu hijo o no*». Jacob reconoció la túnica al instante, y guardó luto amargamente con ropas de luto (שַׂק) por su hijo, a quien suponía haber sido devorado y despedazado por una bestia salvaje (טָרֹף טֹרַף *inf. Abs*. de *Kal* antes de *Pu'al*, según *Ges*, §128,3, nota 2, como indicación de una certeza indudable), y rechazó todo consuelo de sus hijos diciendo: «No (כִּי immo, elíptica: no traten de consolarme, porque) *descenderé enlutado a mi hijo hasta el seol*». Seol indica el lugar donde se reúnen las almas después de la muerte; es una forma infinitiva de שָׁאַל demandar, la demanda, aplicada al lugar que cita a todos los hombres a su sombra (comp. Prov. 30:15, 16; Isa. 5:14; Hab. 2:5). ¿Cómo iban a consolarlo, cuando estaban obligados a encubrir su maldad con el pecado de la mentira y la hipocresía, y cuando incluso Rubén, aunque a su lado, por el fracaso de su plan, no tenía el valor suficiente para revelar el crimen de su hermano?

Ver. 36. Pero José, mientras su padre se lamentaba, fue vendido por los madianitas a Potifar, el Jefe de la guardia de Faraón, para antes que nada, ser humillado, de acuerdo al maravilloso consejo de Dios, y después ser exaltado como gobernador de Egipto, ante quien se inclinarían sus hermanos, y como salvador de la casa de Israel. El nombre Potifar (פּוֹטִיפַר) es una contracción de Poti Fera (פּוֹטִי פֶרַע 41:50); la LXX traduce ambos Πετεφρής o Πετεφρῆ (véase 41:50). Pero según *Brugsch, Geschichte Aegyptens,* p. 248, el nombre egipicio sólo podía ser pronunciado Puti-par (o far) i. e. «el regalo del aparecido» mientras que puti-pera (o fera) era «el regalo del sol» (cf. el comentario de 41:45). La palabra סָרִיס (eunuco) es utilizada aquí, como en 1 de Sam. 8:15 y en la mayoría de los pasajes del Antiguo Testamento, como cortesano o chambelán, sin referirse al primer significado, por cuanto Potifar estaba casado. «Capitán de la guardia» (שַׂר הַטַּבָּחִים,*lit.* capitán de los verdugos, los ejecutores), comandante oficial de la guardia real, quien ejecutaba las sentencias capitales ordenadas por el rey; como también era el caso de los caldeos (2 de Reyes 25:8).

Capítulo 38. Casamiento e hijos de Judá. Su incesto con Tamar

El siguiente cuadro de la vida de Judá intenta destacar el origen de las tres familias principales de la futura tribu principesca en Israel, y al mismo tiempo demostrar en qué peligro habrían estado los hijos de Jacob de olvidar la sagrada vocación de su raza, por los casamientos con mujeres cananeas, y de perecer en el pecado de Canaán, si la misericordia de Dios no se hubiera interpuesto, y por medio de guiar a José a Egipto, preparado el camino para la partida de toda la casa de Jacob a aquella tierra y de ese modo, proteger la familia, cuando se convertía en nación, de la corrupta influencia de las normas y costumbres de Canaán. Siendo esta la intención del relato, esto no es un episodio o una interpolación, sino una parte integral de la temprana historia de Israel, la cual se entreteje aquí con la historia de Jacob, por los eventos subsiguientes ocurridos a causa de la venta de José.

Vers. 1-11. Poco después de lo sucedido, después de la venta de José, mientras aún apacentaban los rebaños de Jacob junto con sus hermanos (37:26)[106], Judá se separó

106. Como la expresión בָּעֵת הַהִיא [en aquel tiempo] no nos obliga a situar el matrimonio de Judá después de la venta de José, muchos

de ellos, y bajó (de Hebrón, 37:4, o las montañas) a Adulán, en las tierras bajas (Jos. 15:35), pudiendo ser localizado en Aidelmijah en la Sefelda, a la vecindad de un hombre llamado Hira. «Él estableció (su tienda, 26:25) cerca de un hombre de Adulán», en la cercanía», lo suficiente como para tener una amistosa relación con él.

Vers. 2s. Judá se casó ahí con la hija de Súa, una cananea, y tuvo tres hijos con ella: Er (עֵר), Onán, y Sela. El nombre del lugar se menciona cuando nace el último, Quezib o Aquezib (Jos. 15:44; Miq. 1:14), en la porción sureña de las tierras bajas de Judá, para que los descendientes de Sela conocieran el lugar de nacimiento de su ancestro. Esto era innecesario en el caso de los otros, quienes murieron sin hijos.

Vers. 6s. Cuando Er hubo crecido, de acuerdo a la costumbre antigua (comp. 21:21, 34:4) su padre le dio una esposa llamada Tamar, probablemente una cananea, de parentesco desconocido. Pero a Er le quitó Yahvé la vida muy pronto por causa de su maldad. Entonces Judá pidió a Onán, como el cuñado, que se casara con la viuda sin hijos de su fallecido hermano, y que le levantara simiente, una familia para él. Pero como él sabía que su primer hijo no sería el fundador de su propia familia, sino que perpetuaría la familia del fallecido y recibiría su herencia, evitó la concepción cuando se casó derramando el semen. שִׁחֵת אַרְצָה, destruido en el suelo (*lit.* dejar que caiga sobre la tierra), para no dar descendencia a su hermano» (se emplea נָתַן por תֵּת sólo aquí y Num. 20:21). Este acto no sólo traicionó una necesidad de afecto por su hermano, combinado con una despreciable codicia por su posesión y herencia, sino que también fue un pecado contra la institución divina del matrimonio y su objetivo, y por lo tanto fue castigado por Yahvé con una muerte repentina. La costumbre del matrimonio entre cuñados (levirato), que se menciona aquí por primera vez y se halla en diferentes formas entre hindúes, persas y otras naciones de Asia y África, no fue fundado sobre un mandato divino[107], sino sobre una tradición antigua, probablemente originada en Caldea. No obstante, esta no fue abolida por la ley mosaica (Deut. 25:5ss.), sino sólo restringida a no interferir con la santidad del matrimonio; y con esta limitación fue impuesta como un acto de afecto para construir la casa de su hermano, y para preservar su nombre y familia (véase mi *Bibl. Archäologie*, §108).

Ver. 11. La repentina muerte de sus dos hijos tan rápidamente después de su matrimonio con Tamar hizo dudar a Judá en darle el tercero también como esposo, pensando, probablemente, de acuerdo a una superstición que encontramos en Tobías 3:7ss., que o bien ella o el casamiento con ella, había sido la causa de la muerte de sus maridos. Por lo tanto él la envió a la casa de su padre, con la promesa de que le daría a su hijo menor tan pronto como creciera; aunque nunca pensó seriamente en hacerlo, «*porque dijo* (אָמַר פֶּן, tenía miedo que*) no sea que muera él también como sus hermanos*».

Vers. 12-30. Pero cuando Tamar, después de esperar mucho tiempo, vio que Sela había crecido y no le era dado como marido, determinó tener hijos del mismo Judá, quien se había convertido en viudo en el entretanto; y su ir a Timnat a trasquilar las ovejas, le dio a ella una buena oportunidad para hacerlo. El tiempo mencionado (וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים «pasaron muchos días», pasó un largo tiempo) no se refiere a la declaración que sigue, que la mujer de Judá murió, antes bien al pensamiento principal del versículo, el ir de Judá a trasquilar las ovejas. La palabra וַיִּנָּחֵם *se consoló*, cesó su luto. *Timnat* no es el pueblo a la frontera de Dan y Judá entre Bet-Semes y Ecrón en la llanura (Jos. 15:10, 19:43), sino la *Timnat* sobre las montañas de Judá (Jos. 15:57, comp. *Rob*., *Pal*. 2, p. 343, nota), como la expresión וַיַּעַל [subía] lo demuestra (cf. *Robinson*, *Pal*. II, p. 599). El trasquilar las ovejas se hacía con los pastores, y se mantenía con gran fiesta. Por lo tanto Judá llevó consigo a su amigo Hira, un hecho señalado en el ver. 12 en relación con lo que sigue.

Vers. 13s. Tan pronto como Tamar oyó que Judá iba a esta fiesta, se quitó sus ropas de viuda, se puso un velo, y se sentó, disfrazada como una prostituta, por la entrada de Enaim, donde Judá pasaría con toda seguridad a su regreso de Timnat. עֵינַיִם [Enaim] sin duda era el mismo que הָעֵינָם [Enamen] de las tierras bajas de Judá (Jos. 15:34).

Vers. 15s. Cuando Judá la vio ahí y la tuvo como una ramera, le hizo una oferta, y le dio su anillo de sello con su cordón (פְּתִיל) con el cual se lo colgaba del cuello, y su báculo como promesa del carnero que le ofreció. Ambos eran objetos de valor, y eran considerados como ornamentos en el Oriente, como *Herodoto* (1:195) ha demostrado con respecto a los babilonios (véase mi *Bibl. Archäologie* II, p. 48). Entoces se acostó con ella, y ella quedó embarazada de él.

Vers. 19s. Después que esto hubo ocurrido, Tamar se quitó el velo, se puso el vestido de viuda nuevamente, y volvió a casa. Cuando Judá, por lo tanto, envió el carnero con su amigo Hira a la supuesta ramera con el propósito de cumplir su promesa, este no pudo hallarla, y se le dijo, al preguntar a los habitantes de Enaim, que allí no había קְדֵשָׁה. הַקְּדֵשָׁה: *lit.* «la consagrada», la hierodule, una mujer sagrada para Astoret, diosa de los cananeos, la deificación del principio generativo y productivo de la naturaleza; alguien que servía a esta diosa por la prostitución (véase Deut. 23:18). Indudablemente, esto se consideraba como la más respetable designación para las prostitutas públicas en Canaán.

Vers. 22, 23. Cuando su amigo regresó con el cabrito y reportó su falta de éxito, Judá resolvió dejar sus prendas con la mujer, para no exponerse al ridículo de la gente con más investigaciones, ya que él había hecho su parte para guardar su promesa. תִּקַּח לָהּ פֶּן «*Tómeselo para sí* (el sello y el báculo), *para que no seamos menospreciados* (objeto de ridículo)». Las prendas eran incuestionablemente de más valor que un cabrito.

Vers. 24-26. Aproximadamente tres meses después (la palabra מִשְּׁלֹשׁ prob. por מִשְּׁלֹשׁ con el prefijo מ) Judá fue informado que Tamar había ejercido la prostitución y que estaba (הִנֵּה) embarazada. Él inmediatamente ordenó, en virtud de su autoridad como cabeza de la tribu, que debía ser quemada. Tamar era considerada como la mujer desposada con Sela, y debía ser castigada como novia

---

comentaristas han seguido a Agustín (*Quaestiones,* 128), y lo han situado unos años antes. Pero esta suposición es extremamente improbable, si no imposible, por el hecho de que Judá no estaba presente meramente por accidente cuando José fue vendido, sino que evidentemente estaba viviendo con sus hermanos, y aún no había establecido una morada para sí; aunque tal vez se halla establecido cerca de Adulán poco antes de su matrimonio, y parece haber vivido allí hasta el nacimiento de los gemelos que Tamar dio a luz. Además, los veintitrés años que pasaron entre la llevada de José a Egipto y la emigración de Jacob allá, proveen espacio suficiente para todos los eventos grabados en este capítulo. Si suponemos que Judá, quien tenía veinte años cuando José fue vendido, se fue a Adulán rápidamente después y se casó allí, sus tres hijos pueden haber nacido cuatro o cinco años después de la cautividad de José. Y si su hijo mayor nació alrededor de un año y medio después de la venta de José, y se casó con Tamar cuando tenía quince años, y se la dio a su segundo hijo después de eso, la muerte de Onán habrá ocurrido al menos cinco años antes de que Jacob se fuera a Egipto; tiempo suficiente, por lo tanto, para la engendración y nacimiento de los hijos gemelos de Judá por Tamar, y para los dos viajes de Judá a Egipto con sus hermanos para comprar grano (véase el cap. 46:8ss.).

107. Véase los ejemplos presentados por *F. Benary*, *De Hebraeorum leviratu*., 1835, pp. 31s. y *Leyrer*, en *Herzog, Realencyclop*. VII, p. 358.

convicta de no guardar su castidad. Pero la ley mosaica mandaba apedrear en los casos de aquellos que estaban comprometidos y quebrantaban su promesa, o a las mujeres recién casadas que se hallaban deshonradas (Deut. 22:20, 21, 23, 24); y esto sucedía sólo en el caso la prostitución de la hija de un sacerdote, o en la relación carnal con una madre o una hija, que se mandaba el castigo de ser quemada (Lev. 21:9 y 20:14). La sentencia de Judá, por lo tanto, fue más dura que la ley subsiguiente; no se puede determinar si se regía de acuerdo a la costumbre patriarcal, o sobre otras bases. Cuando Tamar fue llevada fuera, envió a Judá las cosas que había guardado como promesa, con este mensaje: «*Del varón cuyas son estas cosas, estoy encinta. ...mira ahora* (הַכֶּר־נָא) *de quién son estas cosas, el sello, el cordón y el báculo*». Judá reconoció las cosas como suyas, y fue obligado a confesar: «*Más justa es ella que yo, por cuanto* (que esto me pueda suceder a mí, y que pueda resultar de ese modo; sobre כִּי־עַל־כֵּן véase el cap. 18:5) *no la he dado a Sela mi hijo*». Al pasar sentencia sobre Tamar, Judá se había condenado a sí mismo. Su pecado, sin embargo, no consistió meramente en haber dado rienda suelta a su lujuria acostándose con una supuesta prostituta de Canaán, sino aún más en el hecho, de que al romper su promesa de darle a su hijo Sela como marido, había provocado que su nuera practicara este engaño sobre él, sólo porque él la culpó en su corazón por la temprana y repentina muerte de sus hijos mayores, cuando la causa real que había afligido tanto su corazón fue la maldad de sus mismos hijos. La razón principal de todo esto se hallaba en su propio matrimonio con una cananea en violación del llamado patriarcal. E incluso aunque los hijos de Jacob no hubieran tenido prohibido, de manera incondicional, el casarse con las hijas de los cananeos, el casamiento de Judá había producido tales frutos en sus hijos Er y Onán, que Yahvé el Dios del pacto se vio obligado a rechazar. Pero si Judá, en lugar de reconocer la mano del Señor en la repentina muerte de sus hijos, trazó la causa a Tamar, y determinó mantenerla como una viuda sin hijos por el resto de su vida, no sólo en oposición a las costumbres tradicionales, sino también en oposición a la voluntad de Dios como se expresa en sus promesas de un numeroso incremento de la simiente de Abraham, Isaac y Jacob; Tamar no había actuado correctamente en la estratagema con la que frustró su plan, y buscar tener un hijo del mismo Judá, de cuya simiente él mismo la estaba privando injustamente, auque su acto pueda ser menos criminal que el de Judá. Porque se hace evidente por todo el relato, que ella no fue llevada a su pecado por lujuria, sino por el innato deseo de tener hijos (ὅτι δὲ Παιδοποτιιας χάριν καὶ οὐ φιληδονίας τοῦτο ἡ Θάμαρ ἐμηχανήσατο, *Theodoreto*); y por esa razón ella estaba más en su derecho que Judá. Judá mismo, sin embargo, no sólo vio su culpa, sino que la confesó; y demostró ambas cosas con su confesión, y también por el hecho de que ya no tuvo más relaciones sexuales con Tamar, una honesta lucha para conquistar las lujurias de la carne, y guardarse del pecado en el que había caído. Y porque se humilló de ese modo, Dios le dio gracia, no sólo lo exaltó a ser el principal de la casa de Israel, sino que bendijo a los hijos que fueron engendrados en pecado.

Vers. 27-30. Tamar dio a luz gemelos; y ocurrió un suceso a la hora del parto que se presenta a menudo cuando los niños yacen en una posición anormal, y siempre impide el alumbramiento, el cual fue considerado tan significativo en este caso (cf. *Trusen, Die Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer,* 1853, p. 106) que los nombres de los niños se basaron en el suceso. Al dar a luz וַיִּתֵּן־יָד «*sacó la mano el uno*», una mano salió (יָד como en Job 37:10, Prov. 13:10), a la cual ató la partera un hilo de grana (כְּמֹשִׁיב por כְּהָיוֹת מֹשִׁיב ver comentario de Ex. 25:6), para marcarlo como primer nacido.

Ver. 29. «*Pero volviendo él* (el niño) *a meter la mano* (כְּמֹשִׁיב por כְּהָיוֹת מֹשִׁיב como en 40:10, cf. *Ges. Lehrgeb. der hebräischen Sprache,* p. 793*) he aquí salió su hermano; y ella dijo: ¡Qué brecha te has abierto!*» Es decir: tú llevas la culpa de la brecha. פֶּרֶץ no significa rupturam perinoei, sino atravesar presionando hacia delante. De ahí recibió el nombre de Fares (rotura o brecha). Entonces vino al mundo el del hilo escarlata, y fue nombrado Zara (זֶרַח,salida, surgir), porque buscó aparecer primero, cuando en realidad Fares fue el primer nacido, e incluso es situado antes de Zara en las listas de 46:12 y Num. 26:20. Fares fue el ancestro del jefe de tribu Nasón (Num. 2:3), y también del rey David (Rut 4:18s.; 1 de Crón. 2:5s.). Por lo tanto, a través de él Tamar tiene un sitio como una de las antepasadas en la genealogía de Jesucristo.

Capítulo 39. José en la casa de Potifar y en prisión

Versículos 1-18. En la casa de Potifar

Potifar lo había comprado de los ismaelitas, como se repite en el ver. 1 con el propósito de reasumir el hilo de la narración; y Yahvé estaba con él, así que prosperó en la casa de su señor egipcio. אִישׁ מַצְלִיחַ: un hombre que tiene prosperidad, a quien Dios trae prosperidad a todo lo que hace. Cuando Potifar percibió esto, José halló gracia en sus ojos, y llegó a ser su siervo (מְשָׁרֵת), en quien puso toda su casa (הַפְקִד lo hizo el mayordomo de todos los asuntos de su casa), y a quien confió toda su propiedad (כָּל־אֲשֶׁר יֶשׁ־לוֹ ver. 4 = כָּל־יֶשׁ־לוֹ vers. 5, 6). Esta confianza en José aumentó cuando vio como la bendición de Yahvé (el Dios de José) estaba sobre todo lo que tenía en su casa y en el campo; de modo que ahora «*dejó todo lo que tenía en mano de José, y con él no se preocupaba* אִתּוֹ (con o cerca de él) *de cosa alguna sino del pan que comía*».

Vers. 6bs. José era de hermoso semblante y bella presencia; y la esposa de Potifar puso sus ojos sobre el joven, y trató de persuadirlo a que se acostara con ella. Pero José resistió la propuesta adultera, haciendo referencia a la confianza sin límite que su señor le había depositado. Él (Potifar) no era mayor que él en esa casa, y le había dado todo a excepción de su mujer, porque ella era su esposa. «¡Cómo podría abusar esa confianza, haciendo tan gran maldad y pecar contra Dios!»

Vers. 10s. Pero después de haber repetido sus tentaciones día tras día sin éxito, «*aconteció que entró él un día* (se utiliza כְּהַיּוֹם הַזֶּה por lo más usual כַּיּוֹם הַזֶּה (cap. 1:20), *lit.* alrededor de este día, el día en la mente del escritor, cuando lo que va ser narrado ocurrió) *en casa para hacer su oficio, y no había nadie de los de casa allí*». Y ella lo asió por su ropa diciéndole «duerme conmigo», pero él dejó la ropa en su mano y huyó de la casa.

Vers. 13-18. Cuando este atrevido asalto a la castidad de José hubo fracasado, por su fidelidad y temor a Dios, la adúltera mujer invirtió todo el asunto, y lo acusó de atacar su modestia, para vengarse de él y apartar la sospecha de ella. Llamó a los siervos de su casa y dijo: «*Mirad, él* (su marido a quien ella no considero digno de nombrar) *nos ha traído un hebreo* (no precisamente lo más agradable para los oídos de los egipcios, cf. 43:32) *para que hiciese burla de nosotros* (בָּנוּ, *nosotros*, la esposa y los siervos, especialmente la porción femenina) *vino él a mí para dormir conmigo, y yo di grandes voces y viendo que yo alzaba la voz y gritaba, dejó junto a mí su ropa*». Ella dijo אֵצְלִי «a mi lado», no בְּיָדִי «en mi mano», como si eso demostrara la realidad de los

hechos. Entonces ella dejó la ropa a su lado hasta el regreso del señor de José, a quien repitió su historia[108].

Versículos 19-23. José en prisión

Potifar se enfureció por lo que oyó, y puso a José en la prisión donde (אֲשֶׁר por אֲשֶׁר שָׁם 40:3 como 35:13) eran confinados los prisioneros del rey (prisioneros del estado). בֵּית הַסֹּהַר *lit*. la casa de encierro, proviene de סהר, rodear o encerrar (ὀχύρωμα, LXX); la prisión del estado rodeada por una muralla. Este castigo era muy moderado. Porque de acuerdo a *Diod. Sic. (1, 78)* las leyes de los egipcios eran πικροὶ περὶ τῶν γυναικῶν νόμοι [leyes duras en cuanto a (los delitos referentes a) las mujeres]. Un intento de adulterio debía ser castigado con 1.000 azotes, y la violación de una mujer libre era aún más severa. Es posible que Potifar no haya estado completamente convencido de la castidad de su esposa, y por tanto no dio credibilidad sin límite a lo que dijo[109]. Pero incluso en ese caso fue la misericordia del fiel Dios del pacto, quien ahora como antes (37:02ss.) rescató la vida de José.

Vers. 21-23. En misma cárcel estaba Yahvé con José, procurándole favor ante los ojos del jefe de la prisión, de tal modo que le encomendó todos los presos a su cuidado, dejando todo lo que tenían que hacer, que se hiciera por medio de él, y sin preocuparse por nada que estuviera en su mano, porque lo que él hacía, Yahvé lo prosperaba. שַׂר בֵּית הַסֹּהַר [El carcelero] era el gobernador de la prisión, o superintendente de los carceleros, y estaba bajo Potifar, el capitán de la guardia y jefe de los guardaespaldas (cap. 37:36).

Capítulo 40. Los sueños de los prisioneros y la interpretación de José

Vers. 1-8. El jefe de los coperos (מַשְׁקֶה, según la definición exacta de ver. 2 הַמַּשְׁקִים שַׂר) y el jefe de los panaderos (הָאֹפֶה ver. 1 = שַׂר הָאוֹפִים ver. 2) habían delinquido contra el rey de Egipto, y fueron aprisionados «*en la casa del capitán de la guardia, en la cárcel donde José estaba preso»;* la prisión del estado, de acuerdo a las costumbres Orientales, formando parte del mismo edificio de la casa donde moraba el jefe de los guardaespaldas. Por causa de la alta posición de estos dos prisioneros, Potifar los dejó a cargo de José, no para que los cuidara; porque פָּקַד אֶת no significa designar como guardia, sino situar al lado de una persona.

Ver. 5. Después de un tiempo (יָמִים «días», ver. 4, como en 4:3), y en la misma noche, los dos prisioneros tuvieron un sueño peculiar, «*cada uno con su propio significado»*. Cada uno tuvo un sueño correspondiente a una interpretación que se le aplicaba de modo particular. Por causa de estos sueños, los cuales parecían tener algo relacionado con su destino, y, como el caso lo demostró, fueron verdaderos presagios de él. José los halló tristes (זֹעֲפִים) a la mañana siguiente, y les preguntó la razón por la que sus rostros reflejaban ansiedad o desmejora.

Ver. 8. Al responder que habían tenido un sueño, y que no había nadie que lo interpretase, José les recordó antes de nada que las interpretaciones son de Dios, vienen de Dios, son su don; al mismo tiempo les rogó que le contaran sus sueños, indudablemente consciente de que él estaba dotado de ese divino don.

Vers. 9-15. El copero dio este relato: «*yo soñaba que veía una vid delante de mí, y en la vid tres sarmientos; y ella como que brotaba, y arrojaba su flor* (נִצָּה proviene de *hapax legomenon* נִץ = נֵצָה, o de נִצָּה con la reducción del sufijo femenino en la tercera persona según *Ewald*, §257d), *viniendo a madurar sus racimos de uvas* (cf. *Ewald*, §281ª). *Y que la copa de Faraón estaba en mi mano, y tomaba yo las uvas y las exprimía en la copa de Faraón y daba la copa en la mano de Faraón»*. En este sueño el oficio y responsabilidad del copero real fueron representados de un modo inequívoco, aunque los detalles particulares no deben forzarse hasta el punto de llevar a la conclusión de que el rey del antiguo Egipto sólo bebía el jugo fresco de la uva, y no el vino fermentado también. El cultivo de la viña, y el hacer y beber vino, entre los Egipcios, está establecido más allá de toda duda por testimonios antiguos y sus monumentos más tempranos, sin tomar en cuenta la declaración de Herodoto (2,77) por el contrario (véase *Hengstenberg, Die Bücher Moses und Ägypten*, pp. 13ss.).

Vers. 12s. Entonces José dio esta interpretación: las tres ramas eran tres días, en los cuales Faraón lo restauraría a su puesto nuevamente (נָשָׂא אֶת־רֹאשׁ, levantar su cabeza, alzarlo de su degradación, enviar y sacarlo de la prisión, 2 de Reyes 25:27). Y añadió esta petición (ver. 14): «*Acuérdate, pues, de mí cuando tengas ese bien, y te ruego que uses conmigo de misericordia, y hagas mención de mí a Faraón, y me saques de esta casa. Porque fui hurtado* (llevado secretamente y por la fuerza; yo no huí de la justicia por algún crimen) *de la tierra de los hebreos* (la tierra donde viven los עִבְרִים)*; y tampoco he hecho aquí por qué me pusiesen en la cárcel»*. בּוֹר La celda, aplicada a la prisión como un miserable agujero, porque a menudo los pozos eran utilizados como prisiones.

Vers. 16-19. Animado por esta favorable interpretación, el jefe de los panaderos también relató su sueño: «*También yo soñé que veía tres canastillos blancos sobre mi cabeza. En el canastillo más alto había de toda clase de manjares de pastelería para Faraón; y las aves las comían del canastillo de sobre mi cabeza»*. En este sueño, el llevar la canasta sobre la cabeza es totalmente egipcio; porque, de acuerdo a *Herod*. 2, 35, los hombres de Egipto llevan las cargas sobre la cabeza, las mujeres sobre los hombros. Y, de acuerdo a los monumentos, la variedad de pastelería era muy extensa (comp. *Hengst., op.cit.*, p. 25). En las palabras introductorias, אַף־אֲנִי [también yo], el panadero señala el parecido entre su sueño y el del copero. El parecido no se confinaba a la igualdad de los números, tres canastas de pan blanco, y tres ramas de la viña, sino que también se apreciaba en el hecho de que el trabajo de este oficial en la corte fue representado en el sueño. Pero en lugar de tomar Faraón el pan de su mano, las aves del cielo se lo comían de la cesta de sobre su cabeza. Y José le dio esta interpretación: «*Los tres canastillos tres días son. Al cabo de tres días quitará Faraón tu cabeza de sobre ti* (נָשָׂא אֶת־רֹאשׁ [levantará tu cabeza], como en el ver. 13, pero con מֵעָלַיִךְ «fuera de ti», te degollará), *y te hará colgar en un tronco de madera* (el cuerpo después de la ejecución; véase Deut. 21:22,23), *y las aves comerán tu carne de sobre ti»*. A pesar de cuán simple y relacionada parezca la interpretación

---

108. *Brugsch*, *op.cit.*, pp. 249s. comentó de una historia paralela a este relato de una mujer de Anepu.

109. *Credibile est aliquod fuisse indicium, quo Josephum innocentem esse Potiphari constiteret; neque enim servi vita tanti erat ut ei parceretur in tam gravi delicto. Sed licet innocuum, in carcere tamen detinebat, ut uxoris honori et suo consuleret* [Es creíble que existiera algún indicio, por ell cual José pudiera evidenciar ante Potifar que era inocente; la vida de un siervo, pues, no tenía tanto valor como para que se le perdonara por un delito tann grande. Pero, aunque sin hacerle daño alguno, lo mantenían en la cárcel, para velar por el honor de su esposa y el suyo] *(Clericus).* La castidad de las mujeres egipcias ha tenido mala reputación desde tiempo inmemorable (*Diod. Sic*. 1, 59, *Herod*. 2, 111). Incluso en la edade media la tatimite Hakim pensó necesario adoptar medidas severas contra la inmoralidad (*Ba-Hebraei, Chron.*, p. 217), y en días actuales, de acuerdo con *Burckhardt* (*arab. Sprichwörter*, pp. 222, 227), la castidad es «una gran rareza» entre las mujeres de todo rango en el Cairo.

de ambos sueños, el exacto parecido con el cumplimiento de estas fue un milagro dado por Dios, y demostró que como los sueños se originaron por instigación de Dios, la interpretación también fue inspiración suya.

Vers. 20-23. Las interpretaciones de José se cumplieron tres días después, cuando el rey cumplió años. יוֹם הֻלֶּדֶת el día de nacimiento, el infinitivo Hofal (*Ewald*, §131c) está construido como un pasivo con el objeto acusativo, obj., como en 4:18, etc. Faraón dio una fiesta a sus siervos, y levantó la cabeza de ambos prisioneros, pero en muy diferente manera. El copero fue perdonado, y reinstalado en su oficio; el panadero, por otro lado, fue ejecutado.

Vers. 23. Pero el primero se olvidó de José en su prosperidad, y no hizo nada para procurar su liberación.

Capítulo 41. Sueños del faraón y la exaltación de José

Versículos 1-36. Sueños del faraón y su interpretación

Dos años después (יָמִים acusativo «en días», como en el cap. 29:15) Faraón tuvo un sueño. Estando junto al Nilo vio siete vacas gordas ascender del Nilo y pacían en el prado (אָחוּ una palabra egipcia); y detrás de ellas, otras siete vacas, feas (de acuerdo al ver. 19, extremadamente feas), flacas (דַּקּוֹת בָּשָׂר «delgadas en carne», para lo cual hallamos en el ver. 19 דַּלּוֹת «caído», y רַקּוֹת בָּשָׂר secas de carne, sin carne), y se pararon junto a las vacas hermosas a la orilla del Nilo y las devoraron, sin parecer que se las habían comido. Entonces despertó, pero se durmió nuevamente y tuvo un segundo sueño similar: siete espigas gordas (ver. 22, llenas) y hermosas crecían de una sola caña, y fueron devoradas por las siete espigas (ver. 23 «y marchitas») menudas y abatidas por el viento del este (קָדִים el viento del sureste, del desierto de Arabia).

Ver. 7. «*Y despertó Faraón y he aquí que era sueño*». El sueño parecía tan real, que fue sólo cuando despertó que percibió que se trataba de un sueño.

Ver. 8. Estando preocupado por el doble sueño, Faraón envió a la mañana siguiente por todos los escribas y sabios de Egipto para que lo interpretaran. חַרְטֻמִּים, proviene de חֶרֶט un estilete, son los ἱερογραμματεῖς hombres de la clase sacerdotal, quienes se ocupaban de las ciencias sagradas de los egipcios, los escritos jeroglíficos, astrología, las interpretaciones de los sueños, el predecir de los eventos, magia, conjuros, y eran considerados como los poseedores de artes secretas (véase Ex. 7:11) y los *hombres sabios* de la nación. Pero nadie podía interpretarlo, aunque la clave para la interpretación debía hallarse en los símbolos religiosos de Egipto. Porque la vaca era el símbolo de Isis, la diosa que sustenta todo (*v. Plut., De Isid.*, presentado por *Bähr, Herodoto* II, p. 41); y el Nilo, por su cauce, era la fuente de la fertilidad de la tierra (cf. *Potter, Clemens Alexandrinus, Stromateis* V, p. 671). Pero a pesar de que la explicación del surgimiento de las vacas gordas y flacas del Nilo parece ser muy simple, es «el destino de la sabiduría de este mundo, que debe mantenerse en silencio en estas cosas. Porque pertenece al gobierno de Dios cerrar los labios de los elocuentes, y quitar el entendimiento de los sabios (Job 12:20 *Baumgarten)*.

Vers. 9s. En este dilema, el jefe de los coperos pensó en José; y recordando su ofensa contra el rey (40:1), y su ingratitud con José (40:23), relató al rey como José había explicado sus sueños a él y al jefe de los panaderos en la prisión, y cómo se había hecho realidad la interpretación.

Vers. 14s. Faraón envió inmediatamente por José. Tan pronto como era posible, fue sacado de la prisión; y después de afeitarse la cabeza y la barba, y cambiarse de ropas, como la costumbre egipcia lo requería (véase *Hengstenberg, Die Bücher Moses und Aegypten*, p. 28), fue al rey. Al decirle el rey: «*he oído decir de ti* (עָלֶיךָ), *que oyes sueños para interpretarlos*, que sólo necesitas escuchar un sueño, y al momento das su interpretación, José respondió, «*No está en mí* (בִלְעָדָי, *lit. «no tanto en mí»*, este poder no es mío, véase 14:24), *Dios será el que dé respuesta propicia a Faraón»*, lo que ayudaría a Faraón; del mismo modo que en el cap. 40:8 donde había dirigido a los prisioneros a Dios y no a sí mismo. Entonces Faraón relató su sueño doble (vers. 17-24), y José dio la interpretación (vers. 25-32): «*El sueño de Faraón es uno mismo; Dios ha mostrado a Faraón lo que va a hacer*». Las siete vacas y las siete espigas de maíz eran siete años, las gordas, años muy fértiles de sobreabundancia; las flacas, años de hambre; las segundas seguirían a las primeras sobre toda la tierra de Egipto, de modo que los años de hambruna no dejarían rastro de los siete años de abundancia; «y *el suceder el sueño a Faraón dos veces* (en lo concerniente a este hecho, esto significa), *significa que la cosa es firme de parte de Dios, y que Dios se apresura a hacerla*». En la confianza de esta interpretación que abarcaba catorce años, la vista del vidente divinamente iluminado fue claramente manifiesta, y no podía dejar de causar una impresión en el rey, cuando se contrasta con la perplejidad de los agoreros y sabios egipcios. José siguió su interpretación con el consejo (vers. 33-36), que debía «*proveerse* (יִרְאֶה) *ahora Faraón de un varón prudente y sabio, y póngalo* (וְיַעֲשֵׁהוּ) *sobre la tierra de Egipto*»; y quinte (חָמֵשׁ) la tierra en los años de sobreabundancia, la quinta parte de la cosecha, por medio de gobernadores, y guarde el trigo en graneros, o bodegas de comida (אֹכֶל), en las ciudades «bajo la mano de Faraón», bajo autoridad y dirección real, como comida del pueblo para los siete años de hambre, para que este no perezca de hambre. En el caso de la abundancia en Egipto, esta decisión no tuvo consecuencias en el pueblo, ya que era lo mejor para el mismo, ver el comentario de 47:24.

Versículos 37-57. Promoción de José

Este consejo agradó a Faraón y todos sus siervos, de modo que les dijo: «*¿Acaso hallaremos a otro hombre como éste, en quien esté el espíritu de Dios?*» רוּחַ אֱלֹהִים [El espíritu de Elohim]; el espíritu de introspección y sabiduría sobrenatural. Entonces puso a José sobre toda su casa, y sobre todo Egipto; en otras palabras, lo eligió como su gran visir, diciéndole: «*pues que Dios te ha hecho saber todo esto, no hay entendido ni sabio como tú.* עַל־פִּיךָ יִשַּׁק, *Tú estarás sobre mi casa, y según tu boca* (mandato, cap. 45:21) *se someterá todo mi pueblo*». La palabra נָשַׁק no significa besar (*Rabb., Ges., Kn.*, etc.), porque נָשַׁק עַל no es hebreo, y besar la boca no era un acto acostumbrado de homenaje, sino «para disponer, ordenarse uno mismo» (*ordine disposuit). «Solamente en el trono* (cf. *Ges.*, §118,3) *seré yo mayor que tú*».

Vers. 42s. Como una instalación en este puesto de honor, el rey le extendió su anillo de sellar (טַבַּעַת), el sello que llevaba el gran visir o primer ministro, para dar autoridad a los edictos reales (Ester 3:10), lo vistió con ropa de lino finísimo (שֵׁשׁ, tela de muselina o algodón blanco)[110], y

110. Véase mi *Biblische Archäologie*, §17,5. Sin duda se hace referencia a ἐσθῆτα λινέην, llevada según Herod. por los sacerdotes egipcios, la cual no era hecha de lino, sino de *frutex quem aliqui gossipion vocant, plures xylon et ideo lina inde facta xylina. Nec ulla sunt eis candore mollitiave praeferenda. Vestes inde sacerdotibus Aegypti gratissimae* [un tallo de una planta, que algunos llaman algodón, otros «xilon» o «lina». De ambas palabras se forma «muselina». No hay otra que le gane en blancura o en blandura. Son vestidos, pues, muy gratos a los sacerdotes de Egipto]. *Plin. h. n.* 19, 1. Cf. *Bähr ad Herod.*

puso un collar de oro en su cuello, el cual se utilizaba en Egipto como marca de distinción, como los monumentos egipcios lo demuestran (*Hgst., op.cit.*, pp. 29s.).

Ver. 43 Entonces lo hizo subir en su segundo carro, el carro que seguía inmediatamente al carro del rey; es decir, él dirigió una solemne procesión por toda la ciudad, en la cual (los heraldos) gritaban ante él אַבְרֵךְ (inclínense), una palabra egipcia que ha sido señalada por los masoretas de acuerdo al Hifil o Afel de בָּרַךְ. En copto esto es *abork, projicere*, con los signos del imperativo y la segunda persona (cf. *Benfey, über das Verhältnis der ygyptischen Sprache,* pp. 302s., según *Brugsch, Geschichte,* p. 247 abrek «doblad las rodillas» en lengua semítica, una palabra que se ha mantenido en el diccionario jeroglífico). Y así lo puso sobre todo Egipto. נָתוֹן *Inf. Absol*. Como una continuación del verbo definido (véase Ex. 8:11; Lev. 25:14, etc. Cf. *Ges*., §131,4[a]).

Ver. 44. Le dijo, «*yo soy Faraón; y sin ti ninguno alzará su mano ni su pie sobre toda la tierra de Egipto»;* Yo soy el rey verdadero, y tú, el que me sigue, gobernarás sobre todo mi pueblo.

Ver. 45. Pero para que José fuera perfectamente naturalizado, el rey le dio un nombre egipcio, Zafnat-panea y a Asnat, la hija del sacerdote Potifera como mujer. El nombre צָפְנַת פַּעְנֵחַ, una forma adaptada al hebreo, de Ψονθομφανήχ (LXX); de acuerdo a un comentario griego, σωτὴρ κόσμου «*salvator mundi*» (*Jerónimo*), corresponde al copto *P-sote-m-ph-eneh* (*P* el artículo, *sote*, salvación, *m* el signo del genitivo, *ph* el artículo, y *eneh* el mundo) (*lit. aetas, seculum*); o quizá más correctamente, de acuerdo a *Rosellini* y más recientes egiptólogos, al copto *P-sont-emph-aneh, sustentator vitae*, soporte o sustentador de vida, con referencia al llamado que Dios le encomendó[111]. אָסְנַת Asenat, Ἀσενέθ (LXX), posiblemente se relacione con el nombre *Neith*, según Brugsch se basa en Sant o Snat, nombre femenino común en el reino antiguo y medio. פּוֹטִי פֶרַע [Potifera], Πετεφρῆ (LXX sigue el copto), *ille quis solis est*, consagrado al sol (φρη con el artículo significa *el sol* en Menfítico, véase el comentario de 37:36). *On* era el nombre popular para Heliopolis (Ἡλιούπολις, LXX), egipcio An o Anu, llamado también Anu-mh'it, es decir An del norte para diferenciarlo de Heliópolis o Hermonthis en el alto Egipto (copto Ων), que de acuerdo a *Cirilo de Alejandría*, ad Oseam 5:8 significa *el sol*; en tanto que el nombre sobre los monumentos era *ta-Ra'* o *pa-Ra'*, casa del sol o Es-ra' o Nes-ta', trono o sede del sol (*Brugsch*, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler* I, p. 254). Desde tiempo muy antiguo había un célebre templo del sol aquí, con un sacerdocio estudiado, el cual ostentaba el primer lugar entre los colegas sacerdotes de Egipto (*Herod*. 2,3*; Hengst*., pp. 32ss.). El ascenso de José, desde la posición de esclavo hebreo, metido en la cárcel, hasta el puesto de honor más alto en el reino egipcio, es perfectamente concebible, por un lado, por la gran importancia dada en los tiempos antiguos a la interpretación de sueños y a toda la ciencia oculta, especialmente entre los egipcios, y por otro lado, por la despótica forma de gobernar en el Oriente[112]; pero el milagroso poder de Dios debe verse en el hecho de que Dios dotó a José con el infalible don de la interpretación, y de ese modo ordenó las circunstancias de que este don abriera el camino para que él ocupara la posición en que se convirtió el preservador, no sólo de Egipto, sino también de su propia familia. Y la misma mano de Dios, por la cual había sido exaltado tanto después de una profunda degradación, lo preservó en su elevado puesto de honor de hundirse en el paganismo de Egipto; aunque, con su alianza con la hija del sacerdote del sol, la casta más distinguida en la tierra, había entrado en las asociaciones nacionales y costumbres de la tierra de lo cual no se puede concluir, tal como lo hizo *Köhler, Biblische Geschichte* I, p. 155, nota 1, que José fue obligado a rendir culto a los dioses egipcios.

Ver. 46: José tenía treinta años cuando se presentó ante Faraón, y salió de su presencia y recorrió toda la tierra de Egipto, cuando hubo tomado posesión de su oficio; consecuentemente había estado en Egipto 13 años como esclavo, y por lo menos tres años en prisión.

Vers. 47ss. Durante los siete años de sobreabundancia la tierra produjo לְקָמָצִים, a manos llenas o montones; y José reunió todo el alimento de estos años (la quinta parte del producto, el que era recaudado) en ciudades y guardó alimento en las ciudades, poniendo en cada ciudad el alimento del campo de sus alrededores»; construyó graneros en las ciudades, en los cuales almacenaba el alimento de los campos circundantes. De este modo reunió tanto grano «como la arena del mar», hasta que no se pudo contar o calcular el número de barriles, que los monumentos demuestran haber sido el modo usual adoptado (véase *Hengstenberg*, p. 32).

Vers. 50-52. Durante los años fructíferos nacieron dos hijos a José (יֻלַּד, como en 35:26 sólo con Kames fuera de la pausa). Al primero lo nombró מְנַשֶּׁה [Manases], el que hace olvidar; «*porque dijo: Dios me hizo olvidar todo mi trabajo, y toda la casa de mi padre* (se emplea נַשַּׁנִי un *Aram. Piel*, por נְשָׁנִי por su parecido en el sonido con מְנַשֶּׁה, cf. *Ges*., §52,2.1)». *Haec pia est, ac sancta gratiarum actio, quod Deus oblivisci eum fecit prístinas omnes aerumnas: sed nullus honor tanti esse debuit, ut desiderium et memoriam paternae domus ex animo deponeret* [Ésta es una piadosa y santa acción de gracias, porque Dios le hizo olvidar todas las penas pasadas: pero ningún honor debió ser de tal valor que quitara de su espíritu el deseo y la memoria de su casa paterna *(Calvino)].* Pero la verdadera respuesta a la pregunta, si era correcto jactarse por haber olvidado padre y madre, es dada por *Lutero*: «Veo que Dios quitará la confianza que he depositado en mi padre; porque es un Dios celoso, y no permitirá al corazón tener alguna otra base en que confiar, sino sólo en Él». Esto también responde a la objeción levantada por Theodoret, porque no informó José a su padre de su vida y ascenso, sino que dejó pasar tantos años, hasta que fue llevado a hacerlo al final como consecuencia de la llegada de sus hermanos. La razón de este olvido y silencio sólo puede hallarse en el hecho de que a través de la maravillosa alteración de su condición, se dio cuenta que fue llevado a Egipto de acuerdo al consejo de Dios, y que fue redimido por Dios de la esclavitud y la prisión, y había sido exaltado por Él para ser señor de Egipto; así que, sabiendo que estaba en la mano de Dios, la firmeza de su fe le llevó a renunciar a toda voluntad que interfiriera con los propósitos de Dios, los cuales apuntaban hacia una meta más amplia y más gloriosa (*Baumgarten, Delitzsch*).

Ver. 52. Al segundo hijo lo nombró אֶפְרַיִם [Efraín], fertilidad doble; «*porque Dios me hizo fructificar en la tierra de mi aflicción*». Incluso después de su exaltación Egipto seguía siendo la tierra de su aflicción, de modo que en esta palabra podemos hallar un rasgo del deseo de la tierra prometida.

---

111. En cambio *Brugsch, Geschichte,* p. 248 reconstruyó el nombre egipcio Zaphnatpa'neah, es decir gobernador del sectos de la región de la vida, es decir de la región setroida. Lutero en su versión, *privi councillor* [consejreo distinguido (excelente)], sigue la explicación rabínica, la cual ya podía hallarse en *Josefo* (*Ant*. 2. 6,5) κρυπτῶν εὑρετής, de צפנת = צפונות *oculta,* y פענח revelador.

112. Existe una paralela histórica a esta narración en *Herodoto* II, 121, en la que Rampsinit elevó al hijo de un albañil como yerno porque tal como los egipcios eran más inteligentes que todos los demás, éste fue más inteligente que todos los egipcios.

Vers. 53-57. Cuando comenzaron los años de escasez, al final de los años de abundancia, el hambre se extendió sobre (las vecindades) todas la tierras; sólo en Egipto había pan. Conforme la hambruna aumentaba en la tierra, y el pueblo pedía pan a Faraón, él los dirigió a José, quien «abrió todo granero donde había» (pan), todos los graneros y vendió grano (שָׁבַר, *denominativo*, proviene de שֶׁבֶר, traficar con grano, comprar y vender grano) a los egipcios, y (como añade el escritor, con vistas a lo que sigue) a todo el mundo (כָּל־הָאָרֶץ, ver. 57), que iban allá a comprar grano, porque por toda la tierra había crecido el hambre[113].

Capítulo 42. Primer viaje a Egipto por los hermanos de José, sin Benjamín

Vers. 1-6. Con las palabras «*¿Por qué os estáis mirando?*» en tan indecisa e incapacitada manera, Jacob exhortó a sus hijos para que trajeran grano de Egipto, y preservar su familia de morir de hambre. Se fueron los diez hermanos de José, pues su anciano padre no permitiría ir con ellos a su hijo menor Benjamín, por temor a que le aconteciese alguna calamidad (אָסַר פֶּן como en 38:11 y קָרָא = קָרָה 44:29 como en el ver. 38 y 49:1); y vinieron «*entre los que venían*», entre otros que venían por la misma necesidad, y se inclinaron ante José con sus rostros en tierra. Porque él era «el señor de la tierra», y tenía el control supremo de la venta del grano, de modo que ellos estaban obligados a pedírselo a él. הַשַּׁלִּיט parece haber sido el título establecido que los semitas dieron a José como gobernador de Egipto; y de aquí surgió la leyenda de Σάλατις el primer rey de los Hicsos (*Josefo*, *contra Apionem* 1. 14). Los únicos otros pasajes en que aparece la palabra en el Antiguo Testamento están en escritos de la cautividad o en fechas aún más tardías, y allí se toma de los caldeos; esta pertenece, no obstante, no meramente al arameo, sino también al árabe, del cual fue introducida al pasaje que ahora tratamos.

Vers. 7-17. José reconoció a sus hermanos al momento, pero ellos no podían reconocer a un hermano que no habían visto por 20 años, y quien, además, no sólo se había acoplado completamente al estilo egipcio, sino que se había convertido en gran señor. Y él actuó como extraño (יִתְנַכֵּר) con ellos, hablando duramente, y preguntándoles de dónde habían venido. En el ver. 7, de acuerdo a estilo de narración verdaderamente semita, tenemos una condensación de lo que está relatado más circunstancialmente en los vers. 8-17.

Vers. 9ss. Como el ver a sus hermanos inclinándose ante él con la más profunda reverencia recordó a José sus sueños de las espigas y estrellas, que habían aumentado tanto el odio de sus hermanos hacia él, al punto de proponer matarlo, y realmente venderlo, les dijo: «*espías sois; por ver lo descubierto del país* (las partes no fortificadas del reino que serían fácilmente penetradas por un ladrón) *habéis venido*», y persistió con esta acusación a pesar de su respuesta: «*No señor nuestro, sino* (וְ véase *Ges.*, §155,1b) *que tus siervos han venido a comprar alimentos. Todos nosotros somos hijos de un varón* (נַחְנוּ por אֲנַחְנוּ, sólo en Ex. 16:7,8; Num. 22:32; 2 de Sam. 17:12; Lam. 3:42)*; somos hombres honrados* (כֵּנִים)*; tus siervos nunca fueron espías*». *Cum exploratio sit delictum capitale, non est verisimile; quod pater tot filios uno tempore vitae periculo expositurus sit* [Al ser el espionaje un delito capital, no es verosímil que el padre pusiera en peligro de la vida a todos sus hijos a la vez] *(J. Gerhard).* Pero como su aseveración no causó ninguna impresión en el señor egipcio, ellos le hablaron con más particularidad de su familia (vers. 13ss.): «*Tus siervos somos doce hermanos, hijos de un varón en la tierra de Canaán; y he aquí el menor está hoy con nuestro padre, y otro ya no es* (אֵינֶנּוּ como en el cap. 5:24). José entonces respondió: «*Eso es* (הִוא neutro, como 20:16) *lo que os he dicho, afirmando que sois espías. En esto seréis probados: Vive Faraón* (אִם, como 14:23), *que no saldréis de aquí, sino cuando vuestro hermano menor viniere aquí. Enviad a uno de vosotros y traiga a vuestro hermano, y vosotros quedad presos, y vuestras palabras serán probadas, si hay verdad en vosotros; y si no, vive Faraón* (כִּי cf. *Ewald*, §330) *que sois espías*». Entonces los pusó bajo custodia por tres días (אָסַף, recluir en prisión, igual que Isa. 24:22). José quería probar la veracidad de su aseveración con la venida de su hermano, no porque él haya creído posible que no viviera con ellos, y que ellos lo hubieran vendido como lo hicieron con él (*Kn.*) sino porque quería descubrir sus sentimientos para con Benjamín, y ver que afecto tenían por ese hijo de Raquel, quien había tomado el lugar de José como el favorito de su Padre. Y con su duro modo de dirigirse a ellos, José no tenía intención de administrar a sus hermanos «un justo castigo por su maldad con él», sino que quería probar por completo los sentimientos de sus corazones, «si sentían que merecían castigo de Dios por el pecado que habían cometido»; y cómo se sentían con respecto a su anciano padre y su hermano menor[114]. Incluso en el he-

113. Frecuentemente han acaecido hambres, como esta, en la tierra de Egipto, y sobre los países vecinos del norte. La causa de esto debe verse en el hecho de que el cauce del Nilo, al cual Egipto debe su fertilidad, es producido por torrentes de lluvia que caen en las zonas montañosas de Abisinia, las cuales proceden de nubes que se forman en el mediterráneo y son llevadas allá por el aire; consecuentemente tiene un origen común con las lluvias de Palestina (véase las pruebas en *Hengstenberg, op.cit.*, pp. 33ss.). Poco fiables son los argumentos que *Brugsch*, *Geschichte Aegyptens,* pp. 245ss. presenta para verificar que la hambruna fue retenida en un epitafio en el muro de una tumba en El Kab, en el cual el propietario de la tumba, llamado Baba, afirma que —durante la hambruna de varios años— tuvo la oportunidad de ofrecer trigo a la ciudad y a los necesitados. Más acerca de esto en *Köhler, Biblische Geschichte* I, p. 157, nota 3.

114. Joseph nihil aliud agit quam ut revelet peccatum fratrum hoc duríssimo opere et sermone. Descendunt enim in Aegyptum una cum aliis emtum frumentum, securi et negligentes tam atrocis delicti, cujus sibi erant conscii, quasi nihil unquam deliquissent contra patrem decrepitum aut fratrem innocentem, cogitant Josph jam diu exemtum esse rebus humanis, patrem vero rerum omnium ignarum esse. Quid ad nos? Non agunt poenitentiam. Hi silices et adamantes fragendi et conterendi sunt ac aperiendi oculi eorum, ut videant atrocitatem sceleris sui, idque ubi perfecit Joseph statim verbis et gestibus humaniorem se praebet eosque honorifice tractat. Haec igitur atrocitas scelerum movit Joseph ad explorandos animos fratrum accuratius, ita ut non solum priorum delictorum sed et cogitationum pravarum memoriam renovaret, ac fruit sane inquisitio satis ingrata et acerba et tamen ab animo placidissimo profecta. Ego durius eos tractassem. Sed haec acerbitas, quam prae se fert, non pertinet ad vindicandum injuriam sed ad salutarem eorum poenitentiam, ut humilientur [José no hizo nada más que revelar el pecado de los hermanos con este acto y este discurso durísimo. Bajan, pues, a Egipto junto con otras personas a comprar trigo, seguros y negligentes de este delito tan atroz, del que sólo eran conscientes como si nunca hubieran pecado contra su padre decrépito o contra su hermano inocente; piensan que José ya hacía tiempo estaba exento de las cosas humanas (que había muerto), pero su padre lo ignoraba todo. ¿Qué nos importa? No hacen penitencia. Estas duras rocas y diamantes han de ser rotos y arrojados, y sus ojos han de ser abiertos, para que vean la atrocidad de su crimen; cuando José hubo hecho esto, enseguida se muestra más humano con palabras y gestos, y los trata con honor. La atrocidad de estos crímenes mueve a José a explorar con más precisión los ánimos de sus hermanos, para que no sólo renovaran la memoria de los delitos anteriores, sino también de sus malos pensamientos. Se derriba por completo el interrogatorio ingrato y desagradable, que no obstante fue proferido con un espíritu lleno de suavidad. Yo los habría tratado más duramente. Pero esta dureza que hubo, no fue para vengar la injuria, sino para suscitar una penitencia saludable y para que se humillaran]. *Lutero.*

cho de que no envió directamente a uno por Benjamín, y meramente detiene al resto, sino que puso a los diez en la prisión, y después moderó su amenaza (vers. 18ss.), no había indecisión en como debía comportarse con ellos. No vacilaba entre pensamientos de odio y venganza por un lado, y amor perdonador y docilidad por el otro; sino que esperaba hacer sentir a sus hermanos la honestidad de sus palabras al aprisionarlos, y darles tiempo para reflexionar, como la seca frase אֵינֶנּוּ [no es más] con la que hicieron referencia a la desaparición de José fue prueba suficiente de que no se habían arrepentido realmente de su hecho.

Vers. 18-25. En tercer día José modificó su severidad. «*Haced esto y vivid*», entonces viviréis (cf. *Ges.*, §130,2) «*Yo temo a Dios*». Uno debe permanecer en prisión, «y vosotros id y llevad el alimento para el hambre de vuestra casa», y traigan a su hermano para que sus palabras sean verificadas, y no mueran, que no sufran la muerte que merecen los espías. Para no presentar una apariencia de caprichoso, déspota y tirano por una gran severidad, y que sus hermanos no lo tomarán por obstinado, José declaró temer a Dios como la razón para su nueva decisión. Por el temor a Dios, él, el señor de Egipto, no castigaría o mataría a estos extranjeros por mera sospecha, sino que los juzgaría justamente. ¡Qué diferente habían actuado ellos con su hermano! El gobernador de todo Egipto tuvo compasión por sus familias que estaban sufriendo de hambre en Canaán; pero ellos habían intentado dejar a su hermano en el pozo para que muriera de hambre. Estos y similares pensamientos difícilmente podrían dejar de pasar involuntariamente por sus mentes ante las palabras de José, para llevarlos a un reconocimiento penitente de su pecado e injusticia. La noción de que José alteró su primera intención sólo por su muy afligido padre, parece improbable, por la simple razón de que sólo podría haber mencionado la amenaza de que los mantendría a todos en prisión hasta que uno de ellos hubiese ido y traído a Benjamín, con el propósito de dar mayor fuerza a su acusación, de que eran espías. Pero como no estaba haciendo esta acusación en serio, no pudo, ni por un momento, haber pensado en cumplir con la amenaza.

Ver. 20 «*Y ellos lo hicieron así*»; en estas palabras, el escritor anticipa las negociaciones que sobrevinieron y que son narradas después de manera más completa. La intención de José fue llevada a cabo. Los hermanos veían una retribución divina en lo que les pasaba ahora: «*Verdaderamente hemos pecado contra nuestro hermano, pues vimos la angustia de su alma cuando nos rogaba, y no le escuchamos; por eso ha venido sobre nosotros esta angustia*». Y Rubén les recordó como les había advertido que no lo hicieran, que no pecaran contra el muchacho. «*He aquí también se nos demanda su sangre*» (comp. 9:5); no meramente el pecado de haberlo echado a la cisterna y luego venderlo, sino también su muerte, de la cual hemos sido culpables por venderlo. Y de ese modo se acusaban ante la presencia de José, no sabiendo que él los entendía; «*porque habían interprete entre ellos*». José había conversado con ellos a través de un intérprete, como un egipcio que ignoraba su lengua. הַמֵּלִיץ [El intérprete], uno designado para ese propósito; בִּינוֹת como 26:28. Pero José entendió sus palabras, y «se apartó de ellos, y lloró» (ver. 24), con emoción interna ante la maravillosa dirección de la gracia divina, y ante el cambio de los sentimientos de sus hermanos. Entonces se volvió a ellos nuevamente, y, reanudando la conversación con ellos, hizo que se atase a Simeón ante ellos, para que fuese retenido como rehén (no Rubén, quien los había disuadido de matar a José, y no tomó parte en la venta, sino Simeón, el siguiente en edad). Entonces ordenó a este hombre que llenara sus sacos (כֵּלֵיהֶם, *lit*. sus contenedores) con grano, que devolviera a cada uno (אִישׁ como en el cap. 15:10) su dinero en su saco, y que les proveyera de comida para el viaje.

Vers. 26-38. Así partieron con sus asnos cargados de trigo. En el camino, cuando hubieron llegado al mesón donde pasarían la noche, uno de ellos abrió su saco para alimentar el asno, y halló su dinero en él. מָלוֹן Lugar de acampar por la noche, es sólo un lugar de descanso, no una posada, tanto aquí como en Ex. 4:24; porque difícilmente pudo haber posadas para las caravanas en ese tiempo, ya sea en el desierto o por la carretera del desierto. פִּי אַמְתַּחַת, una palabra anticuada para saco de trigo, que aparece sólo en estos capítulos, e incluso aquí se utiliza intercambiablemente con שַׂק.

Ver. 28. Cuando se dio a conocer este descubrimiento a los hermanos, sus corazones se sobresaltaron (יֵצֵא לִבָּם). Se miraron entre sí temerosos (חָרַד אֶל constructo praegnatus cf. *Ges.*, §141) y dijeron: «*¿Qué es esto que nos ha hecho Dios?*» Sin duda José había hecho que se les devolviera el dinero, «meramente porque era contra su naturaleza negociar con su padre y hermanos por pan»; del mismo modo que hizo que se les proveyese de comida para el viaje, sin otra razón que el darles muestra de su buena voluntad. E incluso si él pensó en la posibilidad de que los hermanos se alarmarían cuando hallaran el dinero, y caer en un estado de mayor ansiedad por el temor de ser acusados aún más por el severo señor de Egipto por engaño o robo, no había razón para que él les evitara dicha ansiedad, ya que ésta sólo podría ayudar a quebrantar sus duros corazones aún más. A cierta escala, este saludable efecto realmente se produjo, incluso si José no tuvo esa intención. Los hermanos miraron este incomprensible suceso como castigo de Dios, y en su alarma descuidaron examinar el resto de los sacos.

Vers. 29-34. A su llegada a casa, dijeron a su padre todo lo que había ocurrido. Vers. 35ss. Pero cuando vaciaron sus sacos, y, para su propio terror y el de su padre, encotraron el dinero en sus sacos, Jacob explotó con la queja: «*Me habéis privado de mis hijos; José no aparece, ni Simeón tampoco, y a Benjamín le llevaréis; contra mí son estas cosas*» (כֻּלָּנָה por כֻּלָּן como en Prov. 31:29).

Vers. 37, 38. Entonces Rubén ofreció a sus dos hijos como prendas por Benjamín, si Jacob se lo dejaba a su cuidado: Jacob podía matarlos, si él no regresaba a Benjamín —la mayor y más atrevida oferta que un hijo podía hacer a un padre—. Pero Jacob se negó a dejarlo ir. «*si le conteciere algún desastre en el camino por donde vais, haréis descender mis canas al Seol*» (comp. 37:35).

Capítulo 43. Segunda visita de los hermanos de José a Egipto, con Benjamín

Vers. 1-15. Cuando todo el grano traído de Egipto fue consumido, como el hambre aún continuaba, Jacob llamó a sus hijos para que descendieran y compraran un poco de alimento (מְעַט pequeño en proporción a su necesidad).

Vers. 3ss. Judá entonces declaró que no irían allí si su padre no enviaba a Benjamín con ellos; porque el hombre (José) había pronunciado solemnemente (הָעֵד הֵעִד) que no verían su rostro sin su hermano menor. Judá consultó con su padre respecto a que Benjamín fuera, porque a Rubén, el hermano mayor, ya se lo había negado, y Leví, quien seguía a Rubén y Simeón, había perdido la confianza de su padre por su traición a los siquemitas (cap. 34).

Vers. 6ss. A la pregunta de reproche que hizo Jacob: ¿por qué me hicisteis tanto mal declarando que teníais

otro hermano?, Judá respondió: «*aquel varón nos preguntó expresamente por nosotros, y por nuestra familia, diciendo: ¿Vive aún vuestro padre? ¿Tenéis otro hermano? Y le declaramos conforme* (עַל פִּי como en Ex. 34:27, etc.) *a estas palabras* (con sus preguntas). *¿Acaso podíamos saber* (cf. *Gesenius,* §131,3a) *que él nos diría: Haced venir a vuestro hermano?*» Ciertamente, José no había inquirido directamente acerca de su hermano y de su padre; pero por su acusación de que eran espías, los había urgido a dar un relato exacto de sus familias. Así que Judá, cuando repetía los puntos principales de la entrevista, muy justamente podría darlos en la forma mencionada.

Ver. 8. Entonces repitió la única condición con la que irían a Egipto nuevamente, refiriéndose a la muerte por hambre que los amenazaba, a su padre, y sus hijos, y prometiéndole que él respondería por el joven (הַנַּעַר, Benjamín tenía veintitrés años), y diciendo, que si él no lo restituía, llevaría la culpa (חָטָא ser culpable de un pecado y ser castigado por este, como en 1 de Reyes 1:21) toda su vida. Entonces concluyó con las decisivas palabras: «*pues si no nos hubiéramos detenido, ciertamente* (כִּי como en 31:42) *hubiéramos ya vuelto dos veces*».

Ver. 11. Después de esto, el anciano dio paso a lo que no podía evitarse, y dejó marchar a Benjamín. Pero para que no faltase nada de su parte, que pudiese contribuir al éxito del viaje, sugirió que llevaran un presente al hombre, y que deberían regresar el dinero que fue traído de regreso en sus sacos, en adición a lo que necesitaban para el grano que iban a comprar; y entonces los encomendó a la misericordia del Dios Todopoderoso. וגו׳ אִם־כֵּן «*Pues que así es, hacedlo* (אפוא pertenece al imperativo, aunque aquí lo precede, comp. 27:37): *tomad* הָאָרֶץ מִזִּמְרַת *[de lo mejor de la tierra] en vuestros sacos, y llevad a aquel varón un presente, un poco de bálsamo, un poco de miel* (דְּבַשׁ el dibs árabe, ya sea la miel de abeja fresca o más probablemente la extraída de las uvas, una melaza espesa que se extrae al hervir las uvas dulces, la cual aún se exporta de Hebrón a Egipto)*, goma arábiga y láudano* (véase 37:25)*, pistachos y almendras*». בָּטְנִים que no se mencionan en ningún otro sitio, son, de acuerdo a la versión samaritana, el fruto de la pistacia vera, un árbol semejante al terebinto, nueces angulares y alargadas del tamaño de las avellanas, con un corazón aceitoso de agradable sabor; esta no se da en Palestina ahora (tal como lo presenta *v. Schubert,* en *Reise ins Morgenland* II, p. 478; III, p. 114), pero las nueces son importadas de Aleppo (cf. *Rosen,* en *ZDMG* XII, p. 502).

Ver. 12. «*Y tomad* (más) *en vuestras manos doble cantidad de dinero* (כֶּסֶף מִשְׁנֶה es diferente de מִשְׁנֶה כֶּסֶף doble del dinero = doble dinero, ver. 15) *vuelto en las bocas de vuestros costales; quizá fue equivocación*».

Ver. 14. Así dejó Israel ir a sus hijos con la bendición: «*Y el Dios Omnipotente os dé misericordia delante de aquel varón, y os suelte al otro vuestro hermano* (Simeón)*, y a este Benjamín*» y con resignada sumisión a la voluntad de Dios: «*si he de ser privado de mis hijos, séalo*». Para este modo de expresión, comp. Ester 4:16 y 2 de Reyes 7:4 y *Gesenius,* §126,5. Se utiliza la palabra שָׁכָלְתִּי con la pausal *a,* en respuesta a los sentimientos del hablante, la cual se utiliza a menudo por *o;* p. ej. יִטְרָף en lugar de יִטֹּרֶף, cap. 49:27.

Vers. 16-25. Cuando los hermanos aparecieron ante José, éste ordenó a su mayordomo que los llevara a la casa, y que preparara una comida para ellos y para él. טְבַח (cf. *Ewald,* §226d) la forma original del imperativo para טִבַּח. Pero los hermanos estaban alarmados, pensando que eran llevados a la casa por el dinero devuelto la primera vez (הַשָּׁב el cual había vuelto sin ellos imaginar cómo), para tomarlos desprevenidos (הִתְגוֹלֵל *lit.* sorprenderlos), caer sobre ellos, y mantenerlos como esclavos, junto con sus asnos. Con el propósito de evitar lo que temían, se acercaron (ver. 19) al mayordomo y le dijeron: «en la entrada de la casa», por tanto antes de entrar, cómo, en la primera compra del trigo, al abrir sus sacos, encontraron el dinero que habían pagado, «*he aquí el dinero de cada uno estaba en la boca de su costal, nuestro dinero en su justo peso*», todo, y lo habían traído de regreso, junto con más dinero para comprar trigo, y no sabían quién había puesto su dinero en los sacos (vers. 20-22). El mayordomo, que había sido involucrado en los planes de José, respondió en un tono pacífico, «*paz a vosotros* (שָׁלוֹם לָכֶם aquí no es una forma de saludo, sino de ánimo, como en Jue. 6:23): *no temáis; vuestro Dios y el Dios de vuestro padre os dio el tesoro en vuestros costales; yo recibí vuestro dinero*»; y al mismo tiempo, para desvanecer todo su temor, les sacó a Simeón. Entonces los condujo a la casa de José, y los recibió al estilo oriental como los invitados de su señor. Pero, previo a la llegada de José, ellos arreglaron el presente que habían traído, por cuanto oyeron que comerían con él.

Vers. 26-34. Cuando José vino a casa, ellos le dieron el presente con la más profunda reverencia.

Ver. 27. Antes que nada José inquirió acerca de su salud y la de su padre (שָׁלוֹם primero como sustantivo y luego como adjetivo = שָׁלֵם 33:18), si aún vivía; a lo cual contestaron con agradecimiento en la afirmación, haciendo el más profundo voto. יִקְּדוּ de קָדַד cf. *Gesenius,* §67,5 y relacionado con הִשְׁתַּחֲוָיָה de 24:26. Entonces se posaron sus ojos sobre Benjamín, el hermano por su propia madre, y preguntó si era su hermano menor; pero sin esperar su respuesta, exclamó, «¡*Dios tenga misericordia de ti, hijo mío!*» יָחְנְךָ por יְחָנֶּךָּ como en Isa. 30:19 (comp. *Ewald,* §251d). Se dirigió a él como «hijo mío», en tierno y, como lo sentía, paternal afecto, y especialmente respecto a su juventud. Benjamín era dieciséis años más joven que José, y era muy pequeño cuando José fue vendido.

Vers. 30, 31. Y «sus (de José) entrañas se conmovieron» (נִכְמְרוּ fueron compungidas, por la fuerza del amor hacia su hermano, cf. Dietrich, en *Gesenius Lexikon*), de modo que se vio obligado a buscar (un lugar) tan rápido como fuera posible, para llorar, y entró en su cámara, para poder dar rienda suelta a sus sentimientos y llorar, después de eso, se lavó la cara y salió nuevamente, y, conteniéndose, ordenó que se trajera la cena (שִׂים לֶחֶם).

Vers. 32s. Se prepararon mesas separadas para él, para sus hermanos, y para los egipcios que comieron con ellos. Esto era requerido por el espíritu egipcio de las clases sociales, las cuales no permitían a José, como ministro del estado y miembro de la orden sacerdotal, comer junto con los egipcios que estaban por debajo de él, ni a los segundos con los hebreos extranjeros. יוּכְלוּן לֶאֱכֹל לֹא «*Los egipcios no pueden* (no deben) *comer* (comp. Deut. 12:17, 16:5, 17:15). *Porque esto era abominación para los egipcios*». Los hebreos y otros, por ejemplo, sacrificaban y comían animales, incluso hembras, los cuales eran considerados por los egipcios como sagrados; así que, de acuerdo a Herod. 2,41, ningún egipcio utilizaría su cuchillo o tenedor, o una olla de un griego, ni nadie comería de un animal limpio que hubiese sido cortado con un cuchillo griego (comp. Ex. 8:32).

Vers. 33s. Los hermanos se sentaron frente a José, «*el mayor conforme a su primogenitura y el menor conforme a su menor edad*»; los lugares estaban preparados para ellos de acuerdo a sus edades, de modo que veían entre sí con asombro, ya que este arreglo necesariamente los impresionó con la idea de que este gran hombre había sido iluminado de modo sobrenatural sobre sus relaciones familiares. Para honrarlos, les trajeron (יִשָּׂא, *Gesenius,* §137,3) platos de José, de su mesa; y para demostrar especial honor a Benjamín, su porción fue cinco veces mayor que la de los demás (יָדוֹת *lit.* manos, agarres, como en

el cap. 47:24; 2 de Reyes 11:7). La costumbre se presenta en otros lugares para mostrar respeto a visitas distinguidas dándoles las mejores y más grandes piezas (1 de Sam. 9:23,24; Homero, *Ilíada* 7, 321; 8, 162, etc.), por doble porción (p. ej. Los reyes entre los espartanos, Herod, 6:57), e incluso por cuatro porciones en el caso de los arcontes (regentes) entre los cretenses (*Heraclid*., *Polit*. 3). Pero entre los egipcios parece que se prefería el número cinco más que algún otro (comp. caps. 41:34; 45:22; 47:2,24; Isa. 19:18). Con esta parcialidad José intentaba, en vistas a sus planes, hacer a un lado a sus hermanos para que mostraran sus verdaderos sentimientos hacia Benjamín, para poder ver si lo envidiarían y odiarían por causa de su distinción, como anteriormente le habían envidiado su larga túnica, y odiado por ser el favorito de su padre (37:3,4). Este honorable trato y entretenimiento borró toda su ansiedad y temor. «*Y bebieron y se alegraron con él*», estaban perfectamente satisfechos con lo que habían comido y bebido; no que hayan estado emborrachados (comp. Hag. 1:9).

Capítulo 44. La última prueba y sus resultados

Versículos 1-13. La prueba

Vers. 1, 2. Después de la comida, José hizo que su mayordomo llenara los sacos de sus hermanos con grano, tanto como les cupiese, y fue puesto dentro el dinero de cada uno; y además de eso, hizo que su propia copa de plata fuese puesta en el saco de Benjamín.

Vers. 3-6. Entonces, venida la mañana (אוֹר, 3ª Pers. Perf. con *o: Gesenius,* 72,1) fueron enviados con sus asnos. Pero apenas habían salido de la ciudad, «*de la que aún no se habían alejado*», cuando él ordenó a su mayordomo que siguiera a los hombres, y tan pronto como los alcanzó, para decir: «*¿Por qué habéis vuelto mal por bien? ¿Por qué habéis robado mi copa de plata? ¿No es esta en la que bebe mi señor, y por la que suele adivinar? Habéis hecho mal en lo que hicisteis*». Con estas palabras fueron acusados de ladrones; la cosa fue dada por hecha como bien conocida por todos ellos, y la copa hurtada simplemente fue descrita como una posesión muy valiosa de José. נָחַשׁ, lit susurrar, murmurar fórmulas, encantos, entonces profetizar, *divinare*. De acuerdo con esto, los egipcios de ese tiempo practicaban la λεκανοσκοπίη o λεκανομαντεία y ὑδρομαντεία, auguración del plato y agua, de lo cual habla *Jamblichus* (*de myst*. 3, 14), que consistía en poner agua en una copa, y entonces buscar representaciones de eventos futuros en el agua; o en poner agua en una copa o plato, dejando caer dentro piezas de oro y plata, también piedras preciosas, y entonces observaban e interpretaban la apariencia en el agua (comp. *Varro apud August*, *Civ. Dei* 7, 35*; Plin. h. n.* 37, 73*; Strabo* 16, p. 762). Trazos de esto han continuado incluso hasta nuestros días (véase *Norden, Journey through Egipt an Nubia*). Pero no podemos inferir con certeza por esto, que José realmente adoptara estas prácticas supersticiosas. El intento de la declaración tal vez sólo haya sido para representar la copa como un vaso sagrado, y a José como conocedor de las cosas más secretas (ver. 15).

Vers. 7-9. Conscientes de su inocencia, los hermanos respondieron a esta acusación indignados (חָלִילָה לַעֲבָדֶיךָ), y apelaron al hecho de que habían traído de regreso el dinero que había sido hallado en sus sacos, y por lo tanto no podía ser posible que hubieran robado oro o plata; y declararon que a quien (אֲשֶׁר אִתּוֹ) se encontrara la copa, debía morir, y el resto convertirse en esclavos.

Ver. 10. El varón respondió: «*También ahora sea* (גַּם situada al principio para dar énfasis) *conforme a vuestras palabras; aquel en quien se hallare será mi siervo, y vosotros* (el resto) *seréis sin culpa*». De ese modo modificó la sentencia, para asumir una apariencia de justicia.

Vers. 11-13. Entonces bajaron sus sacos tan rápido como les fue posible; y él los examinó, comenzando con el mayor y terminando con el más joven; y la copa fue hallada en el saco de Benjamín. Con angustia y alarma ante la nueva calamidad, rasgaron sus ropas (véase 37:34), cargaron sus asnos nuevamente y volvieron a la ciudad. Ahora se vería como se sintieron en lo más interno de su corazón hacia el favorito de su padre; quien había sido tan distinguido por el gran varón de Egipto; si ahora como antes eran capaces de entregar a su hermano, o si estaban dispuestos, sin envidia, con un amor que se sacrifica, a entregar su propia vida y libertad por él. Y ellos aprobaron la prueba.

Versículos 14-34. Resultado de la prueba

Vers. 14-17. Con Judá guiando el camino, llegaron a la casa de José, y se postraron ante él rogando misericordia. José les habló duramente: «*Qué acción es esta que habéis hecho? ¿No sabéis que un hombre como yo* (un hombre iniciado en las cosas más secretas) *sabe adivinar?*» נַחֵשׁ *augurar.* Judá no intentó defenderse. «*Qué diremos a mi señor? ¿Qué hablaremos, o con qué nos justificaremos? Dios* (הָאֱלֹהִים, el Dios personal) *ha hallado la maldad de tus siervos (*Él está castigando ahora por el crimen cometido contra nuestro hermano, comp. 42:21). *He aquí, nosotros somos siervos de mi señor, nosotros, y también aquel en cuyo poder fue hallada la copa*». Pero José castigaría suave y justamente. Sólo el culpable sería su esclavo; los otros podían marcharse en paz, sin daño, a su padre.

Vers. 18ss. Pero eso no lo podían hacer los hermanos. Judá, quien se había comprometido ante su padre por Benjamín, se aventuró, en la angustia de su corazón a hablar a José, e implorarle que liberara a su hermano. «Daría todo», dice *Lutero*, «por poder orar a Dios nuestro Señor como Judá ruega a José aquí; est enim perfectum exemplar orationis, imo affectus qui debet esse in oratione [porque es un espécimen de oración perfecto, el verdadero sentimiento que debe existir en la oración]». Comenzando con la petición de ser oído, por cuanto hablaba a los oídos de uno que era igual a Faraón (que podría condenar o perdonar como el rey), Judá describió de modo natural, afectivo, poderoso e irresistible el amor de su anciano padre para con el hijo de su vejez, y su tristeza cuando le dijeron que no vendrían ante la presencia del Señor de Egipto nuevamente sin Benjamín; la intensa ansiedad con la que, después de una severa dificultad, su padre les permitió venir, después que él (Judá) había ofrecido ser responsable por su vida; y el grave hecho de que si ellos regresaban sin el joven, traerían las canas de su padre con dolor a la sepultura.

Ver. 21. שִׂים עֵינוֹ עַל [Pondré mis ojos sobre él] significa, con una intención benévola, para demostrarle buena voluntad (como en Jer. 39:12, 40:4).

Ver. 27. «*Vosotros sabéis que dos hijos me dio a luz mi mujer*». Jacob sólo consideraba a Raquel como su verdadera esposa (comp. 46:19).

Ver. 28 וְאֹמַר precedida por un pretérito, debe interpretarse «y yo fui obligado a decir, sólo (nada sino) fue despedazado».

Ver. 30. «*Su vida está ligada a la vida de él*»: es equivalente a «se aferra a él con toda su alma».

Vers. 33, 34. Judá culminó su petición con: «*te ruego, por tanto, que quede ahora tu siervo en lugar del joven por siervo de mi señor, y que el joven vaya con sus hermanos. Porque ¿cómo volveré yo a mi padre sin el joven? No podré, por no ver el mal que sobrevendrá a mi padre*».

Capítulo 45. José se da a conocer. Invitación a Jacob para que vaya a Egipto

Versículos 1-15. Dado a conocer

Ver. 1. Después de esta apelación, en la que Judá, hablando por su hermano, había demostrado el más tierno afecto por el anciano que había sido postrado por el pecado de ellos, y el más devoto amor y fidelidad fraternal al único hijo que permanecía de su amada Raquel, y había dado una prueba suficiente de un cambio de mente, la verdadera conversión, que había tomado lugar en ellos, José no podía contenerse más con relación a aquellos que estaban a su alrededor. Se vio obligado a abandonar la parte que había utilizado para probar el corazón de sus hermanos, y dar rienda suelta a sus sentimientos. «*Y clamó: haced salir de mi presencia a todos. Y no quedó nadie* (de los egipcios que asistieron) *con él, al darse a conocer José a sus hermanos*». *Quia effusio illa affectuum et* στοργῆς *erga fratres et parentem tanta fuit, ut non poste ferre alienorum praesentiam et aspectum* [Porque aquella efusión de afectos y su ternura para con sus hermanos y su padre era tan grande, que no podía soportar la presencia y la vista de los extraños (Lutero)].

Vers. 2s. Tan pronto como el resto se hubo marchado, estalló en tal lloro, que los egipcios que estaban afuera podían oírlo; y la casa de Faraón, la familia real, recibió aviso de esto (comp. vers. 2 y 16). Entonces dijo a sus hermanos: «*Yo soy José, ¿vive aún mi padre*?» No sólo se le había informado antes que su padre estaba vivo (43:27), sino que se le acababa de decir nuevamente; pero su corazón filial le impela a asegurarse de ello nuevamente. «*Y sus hermanos no pudieron responderle, porque estaban turbados delante de él*». Estaban tan golpeados en su conciencia, que por el asombro y terror no podían pronunciar palabra.

Vers. 4s. Entonces ordenó José a sus hermanos que se acercaran y dijo: «*Yo soy José vuestro hermano* (אֲשֶׁר־אַתֶּם, con pronombre personal de la 1ª persona en el caso obliqio, cf. *Gesenius*, §123.1, nota 1), *al que vendisteis para Egipto. Ahora, pues, no os entristezcáis, ni os pese de haberme vendido acá* (אֶל־תֵּחַר בְּעֵינֵיכֶם como en 31:35); *porque para preservación de vida me envió Dios delante de vosotros*». *Sic enim Joseph interpretatur venditionem. Vos quidem me vendidistis, sed Deus emit, asseruit et vindicavit me sibi pastorem, principem et salvatorem populorum eodem consilio, quo videbar amissus et perditus* [Así interpreta José su venta. Vosotros me vendisteis, pero Dios compró, me defendió y me liberó como pastor para Él, como príncipe y salvador de los pueblos, con el mismo acto con el que yo parecía olvidado y perdido (*Lutero*)]. «*Porque*», continua con לְמִחְיָה su explicación, «*ya* (זֶה) *ha habido dos años de hambre en medio de la tierra, y aún quedan cinco años en los cuales ni habrá arada ni siega. Y Dios me envió delante de vosotros, para preservaros posteridad* (שׂוֹם שְׁאֵרִית comp. 2 de Sam. 14:7) *sobre la tierra, y para daros vida por medio de gran liberación*», a una gran nación librada de la destrucción, comp. 50:20. פְּלֵיטָה, aquellos que han escapado, la banda de hombres o multitud que escapó de la muerte y destrucción (2 de Reyes 19:30,31). José anunció aquí proféticamente que Dios lo había traído a Egipto para preservar la familia que había escogido como su nación, y para salvarlos del peligro de morir de hambre que los amenazaba ahora como una gran nación.

Ver. 8. «*Así, pues, no me enviasteis acá vosotros, sino Dios* (האלהים, el Dios personal en contraste con sus hermanos), *que me ha puesto por padre* (su consejero más confidencial y amigo; comp. 1 de Mac. 11:32, *Gesenius, Thes.*, 7); *de Faraón y por señor de toda su casa, y por gobernador en toda la tierra de Egipto*» comp. 41:40,41. Acerca de la honra de un Señor sobre todo Egipto cf. *Brugsch, Geschichte*, pp. 251s.

Vers. 9ss. Entonces José instó a sus hermanos para que fueran a su padre con toda prisa, e invitarlo en su nombre a venir sin demora (אַל־תַּעֲמֹד), con toda su familia y posesiones, a Egipto, donde lo mantendría cerca de sí, en la tierra de Gosén (véase 47:11), para que no pereciera en los cinco años restantes de hambre.

Ver. 11, הִוָּרֵשׁ *lit.* Ser robado de sus posesiones, que alguien tome las posesiones de uno, deriva de la palabra יָרַשׁ tomar posesión.

Vers. 12s. Pero los hermanos fueron sorprendidos y atemorizados por este inesperado descubrimiento de tal modo que, para convencerlos de la realidad de esto, José se vio obligado a añadir: «He aquí, vuestros ojos ven, y los ojos de mi hermano Benjamín, que mi boca os habla. Haréis, pues, saber a mi padre toda mi gloria en Egipto, y todo lo que habéis visto; y daos prisa, y traed a mi padre acá».

Vers. 14s. Entonces se abrazó al cuello de Benjamín y lloró, y besó a todos sus hermanos y lloró sobre ellos en tanto que los abrazaba: «*después sus hermanos hablaron con él*». אַחֲרֵי כֵן Después que José, con una triple aseguración de que lo que habían hecho fue dirigido por Dios para su propio bien, hubo ahuyentado su temor a una retribución, y, al besarlos y abrazarlos con lágrimas, hubo sellado la verdad y sinceridad de sus palabras.

Versículos 16-28. Invitación a Jacob para que vaya a Egipto

Vers. 16ss. La noticia (קוֹל) de la llegada de los hermanos de José rápidamente llegó al palacio, y causó una impresión tan favorable a Faraón y sus siervos, que el rey envió un mensaje por medio de José a sus hermanos que vinieran con su padre y sus familias (בָּתֵּיכֶם, sus casas) a Egipto, diciendo que les daría «*lo bueno de la tierra de Egipto*», y que comerían «*de la abundancia de la tierra*». טוּב, «lo bueno», no es la mejor parte, sino los bienes (producto) de la tierra, como en los vers. 20, 23, 24:10, 2 de Reyes 8:9. חֵלֶב gordura, las mejores producciones.

Vers. 19s. Al mismo tiempo Faraón dio a José la autoridad (אַתָּה צֻוֵּיתָה, y tú manda) para que diera a sus hermanos carros para que llevaran consigo, en los que pudieran traer a sus hijos, esposas y a su anciano padre, y les recomendó que dejaran sus bienes en Canaán, porque todos los bienes de Egipto estaban a su disposición. Desde tiempos inmemorables Egipto ha sido rico en pequeños carros de dos ruedas, los cuales podían utilizarse incluso donde no había caminos (comp. cap. 50:9, Ex. 14:6ss. con Isa. 36:9) «*Y no os preocupéis* (תָּחֹס) *por vuestros enseres*»; no se preocupen por los muebles de la casa que se ven obligados a dejar. La buena voluntad de Faraón para con la familia de Jacob, manifestada aquí, debía atribuirse al sentimiento de gratitud que tenía hacia José; y «se relata circunstancialmente, porque esta libre y honorable invitación involucraba el derecho de Israel a irse nuevamente de Egipto sin impedimento» (*Delitzsch*).

Vers. 21ss. Los hijos de Israel obedecieron las instrucciones de José y la invitación de Faraón (vers. 25-27). Pero José no sólo envió carros de acuerdo a la dirección de Faraón, y comida para el viaje, sino también les dio presentes, cambios de vestido, un traje para cada uno y cinco para Benjamín, junto con trescientas monedas de plata. חֲלִפוֹת שְׂמָלוֹת cambio de ropa, ropas para cambiarse; ropa de vestir que se utilizaba en ocasiones especiales y se cambiaba frecuentemente (Jueces 14:12, 13, 19; 2 de Reyes 5:5).

Vers. 23 «*Y a su padre envió esto* (כְּזֹאת)» no cambios de ropa, sino también presentes, diez asnos «cargados de lo mejor de Egipto», y diez asnas cargadas de trigo y pro-

visiones para el viaje; y los envió con el mandato: אַל־תִּרְגְּזוּ, μὴ ὀργίζεσθε (LXX) «*no riñáis por el camino*». *Placatus erat Joseph fratribus, simul eos admonet, ne quid turbarum moveant. Timendum enim erat, ne quisque se purgando crimen transferre in alios studeret atque ita surgeret contentio* [José calmó a sus hermanos y al mismo tiempo les amonesta que no riñeran. Pues se podía temer que alguno, para pagar el crimen, intentara pasarse a otro grupo y así surgiera una disputa (*Calvino*)].

Vers. 25-28. Cuando regresaron, y trajeron a su padre las palabras, «José aún vive, sí (וְכִי una aseveración enfática, *Ewald*, §330,6) es gobernador sobre toda la tierra de Egipto, su corazón se detuvo, porque no les creía»; su corazón no puso fe en lo que ellos decían. No fue hasta que le dijeron todo lo que José había dicho, y que vio los carros que José había enviado, que «*su espíritu (de Jacob) revivió. Entonces dijo Israel: Basta; José mi hijo vive todavía; iré, y le veré antes que yo muera*». Observe el significativo intercambio de Jacob e Israel. Una vez que el destrozado espíritu del anciano fue revivido por la certeza de que su hijo José aún estaba vivo, Jacob fue cambiado a Israel, el «conquistador venciendo su dolor ante la previa mala conducta de sus hijos» (*Fr. v. Meyer*).

Capítulo 46. Partida de Israel a Gosén en Egipto

Vers. 1-7. «*Salió Israel* (de Hebrón, cap. 37:14) *con todo lo que tenía, y vino a Beerseba*». Allí, en la frontera de Canaán, donde Abraham e Isaac habían clamado el nombre del Señor (21:33, 26.25), ofreció sacrificios al Dios de su padre Isaac, *ut sibi firmum et ratum esse testetur foedus, quod Deus ipse cum Patribus pepigerat* [para probar que la alianza, que el mismo Dios hizo con los padres, era firme y confirmada (*Calvino*)]. Aunque Jacob pudo ver los caminos de Dios en el maravilloso curso de su hijo José, y discernir en la amistosa invitación de José y Faraón, combinados con la prevaleciente hambre en Canaán, una dirección divina para ir a Egipto; no obstante, su partida de la tierra de la promesa, en la que sus padres habían vivido como peregrinos, era un paso que necesariamente suscitaba en su mente serios pensamientos en cuanto a su futuro y el de su familia, y le llevaron a encomendarse a sí mismo y a sus seguidores al cuidado del fiel Dios del pacto, si al hacer eso pensaba en la revelación que Abraham había recibido (cap. 15:13-16), o no.

Ver. 2. Dios se le apareció en una visión por la noche (מַרְאֹת, un plural intensivo), y le dijo, como una vez lo había hecho cuando huía de Canaán (28:12ss.), la confortante promesa, «Yo soy הָאֵל (el Poderoso), el Dios de tu padre; no temas de descender a Egipto (מֵרְדָה por מֵרֶדֶת, como en Ex. 2:4 donde se utiliza הִדָּעָה por הִדַּעַת, comp. *Gesenius*, 69,3, nota 1); «*porque allí yo haré de ti una gran nación. Yo descenderé contigo a Egipto, y yo también te haré volver; y la mano de José cerrará tus ojos*». גַּם־עָלֹה un *inf. abs.* añadido enfáticamente como en el cap. 31:15 (cf. *Ewald*, §280b); de acuerdo a *Gesenius* es un *inf. Kal* (§131,3, nota 2).

Vers. 5-7. Fortalecido por esta promesa, Jacob fue a Egipto con sus hijos y los hijos de sus hijos, llevando los hijos a su anciano padre junto con sus esposas e hijos en los carros enviados por Faraón, y llevando sus rebaños con todas las posesiones que habían adquirido en Canaán[115].

Vers. 8-27. El tamaño de la familia de Jacob, la cual se convertiría en gran nación, se da aquí, con alusión evidente al cumplimiento de la promesa divina con la que se fue a Egipto. La lista de los nombres no incluye meramente a los בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [hijos de Israel] en el sentido más estricto; sino, como se añade inmediatamente después, «*Jacob y sus hijos*», o, como la fórmula final lo expresa (ver. 27), «*Todas las personas de la casa de Jacob, que entraron en Egipto*» (הַבָּאָה por אֲשֶׁר בָּאָה, *Gesenius*, §109), incluyendo al mismo patriarca, y a José con sus dos hijos, quienes habían nacido antes de la llegada de Jacob a Egipto. Si contamos esto, la casa de Jacob consistía en 70 almas; y además de esto, de 66, además de las esposas de sus hijos. Los hijos son situados de acuerdo a las cuatro madres. De *Lea* se dan seis hijos, veintitrés nietos, dos bisnietos (hijos de Fares, en tanto que Er y Onán, los hijos de Judá que murieron en Canaán, no son contados), y una hija, Dina, quien permanecía sin casarse, y por lo tanto era un miembro independiente de la casa de Jacob; por tanto, en total, 6 + 23 + 2 + 1 = 32, o con Jacob, 33 almas. De *Zilpa*, la sirvienta de Lea, se mencionan dos hijos, once nietos, 2 bisnietos y una hija (que es contada como Dina, tanto aquí como en Num. 26:46, por alguna razón especial que no se describe de modo particular); en total, 2 + 11 + 2 + 1 = 16 almas. De *Raquel*, «la esposa (favorita) de Jacob», dos hijos y doce nietos son nombrados, de quienes, de acuerdo a Num. 26:40, dos eran bisnietos = 14 almas; y de la sirvienta de Raquel, Bilha, dos hijos y cinco nietos = 7 almas. Por tanto, el número total era de 33 + 16 + 14 + 7 = 70[116]. Las esposas de los hijos de Jacob tampoco son mencionadas por sus nombres ni contadas, porque las familias de Israel no fueron fundadas por ellas, sino sólo por los maridos. Ni tampoco se da su parentela ya sea aquí o en algún otro sitio. Es mera casualidad que uno de los hijos de Simeón sea llamado hijo de una mujer cananea (ver. 10); de lo cual se puede inferir que era completamente excepcional que los hijos de Jacob tomaran sus esposas de los cananeos, y que como regla eran escogidas de sus familiares en Mesopotamia; además de los cuales, tenían sus otros familiares, las familias de Ismael, Cetura y Edom. De las «hijas de Jacob» y las «hijas de sus hijos», tampoco se menciona ni una excepto Dina y Sara la hija de Aser, porque ellas no fueron las fundadoras de casas separadas.

Si observamos más detenidamente la lista misma, lo primero que nos sorprende es que Fares, uno de los hijos gemelos de Judá, quienes no nacieron hasta después de la venta de José, ya haya tenido dos hijos. Suponiendo que el matrimonio de Judá con la hija de Sua el cananeo ocurrió, a pesar de la razón dada de lo contrario en el cap. 38, antes de la venta de José, y poco después del regreso de Jacob a Canaán, durante el tiempo de su estancia en Siquem (33:18), no pudo haber tenido lugar más de cinco, o como máximo seis años antes de que José fuera vendido; porque Judá sólo era tres años mayor que José, por lo tanto, no tenía más de veinte años cuando fue vendido. Pero aún así no habrían pasado más de veintiocho años entre el casamiento de Judá y la partida de Jacob para Egipto; de modo que Fares sólo habría tenido once años de edad, ya que no pudo haber nacido hasta

115. Una escena como esta, con los emigrantes llevando sus bienes sobre asnos, e incluso dos niños con sus alforjas sobre el lomo del asno, puede verse sobre una tumba en Beni Asan, la cual puede representar la emigración de Israel, aunque no puede conectarse directamente con esta. (Véase los particulares en *Hengstenberg, Die Bücher Mose und Ägypten*, pp. 37s. y *Brugsch, Geschichte Aegyptens*, pp. 147s.).

116. En lugar del número 70 dado aquí, Ex. 1:5, y Deut. 10:22, Esteban habla de 75 (Hechos 7:14), de acuerdo a la LXX, la cual tiene 75 aquí y en Ex. 1:5, por las palabras que siguen al nombre de Manases y Efraín en el ver. 20: ἐγένοντο δὲ υἱοὶ Μανασσῆ, οὓς ἔτεκεν αὐτῷ ἡ παλλακὴ ἡ Σύρα, τὸν Μαχίρ. Μαχὶρ δὲ ἐγγέννησε τὸν Γαλαάδ υἱοὶ δε Ἐφραὶμ ἀδελφοῦ Μανασσῆ. Σουταλαὰμ καὶ Ταάμ, υἱοὶ δὲ Σουταλαάμ· Ἐδώμ: y las cuales son interpoladas por conjeturas del cap. 50:23, y Num. 26:29, 35, y 36 (33, 39 y 40), siendo incluidos estos tres nietros y dos bisnietos de José.

que pasaron diecisiete años desde que se casó Judá, y a esa edad no pudo haber tenido dos hijos. Judá, nuevamente, no podría haber llevado cuatro hijos a Egipto, ya que como máximo tenía un hijo antes de su partida (42:37); a menos que adoptemos la extremamente imposible hipótesis, de que nacieron otros dos hijos en un espacio de once o doce meses, como gemelos, o uno después de otro. Aún menos habría podido Benjamín, quien sólo contaba con veintitrés o veinticuatro años en ese tiempo, haber tenido ya diez hijos, o, como Num. 26:38-40 lo demuestra, ocho hijos y dos nietos. Por todo esto, necesariamente se deduce que, los nietos y bisnietos que se incluyen en la lista, fueron nacidos después en Egipto, y que, por lo tanto, de acuerdo a un punto de vista con el que nos encontramos con frecuencia en el Antiguo Testamento, aunque extraño a nuestro estilo de pensamiento, vinieron a Egipto en *lumbis patrum* [en los riñones (en el corazón) de los padres]. Que la lista debe entenderse de ese modo, es indudablemente evidente por una comparación de «los hijos de Israel» (ver. 8), que da sus nombres, con la descripción dada en Num. 26 de toda la comunidad de los hijos de Israel conforme a la casa de sus padres, o a sus tribus y familias. En el relato de las familias de Israel en la época de Moisés, el cual se da allí, hallamos, con ligeras desviaciones, a todos los nietos y bisnietos de Jacob cuyos nombres aparecen en este capítulo, mencionados como los fundadores de las familias en que se dividieron en los días de Moisés. Las variaciones parcialmente en forma y parcialmente en contenido. A la primera pertenecen las diferencias en nombres particulares, los cuales algunas veces son únicamente diferentes formas del mismo nombre; ej, יְמוּאֵל [Jemuel] y צֹחַר [Zoar] (ver. 10), por נְמוּאֵל [Nemuel] y זֶרַח [Zera] (Num. 26:12,13); צְפִיּוֹן [Zifión] y אֲרוֹדִי [Arodi] (ver. 16), por צְפוֹן [Zefón] y אֲרוֹד [Arod] (Num. 26:15 y 17); חֻפִּים [Jupin] (ver. 21) por חוּפָם [Jufam] (Num. 26:39); אחי [Ehi] (ver. 21), una abreviación de אֲחִירָם [Ahiram] (Num. 26:38). Algunas veces son nombres diferentes de una misma persona; véase עֶצְבוֹן [Ezbón] (ver. 16) y עָזְנִי [Ozni] (Num. 26:16); מֻפִּים [Mupim] (ver. 21) y שְׁפוּפָם (ver. 39), חֻשִׁים [Jushim] (ver. 23) y שׁוּחָם [Súham] (Num. 26:42). Entre las diferencias en contenido, la primera a tomar en cuenta es el hecho de que en Num. 26. Oad, el hijo de Simeón, Isúa el hijo de Aser, y tres hijos de Benjamín, Bequer, Gera y Ros, no se encuentran entre los fundadores de familias, probablemente porque murieron sin hijos, o no dejaron un número suficiente de hijos para formar familias independientes. Con la excepción de estos, de acuerdo a Num. 26, todo los nietos y bisnietos de Jacob, mencionados en este capítulo fueron fundadores de familias en los días de Moisés. De aquí se hace evidente que nuestra lista está pensada para contener, no meramente los hijos y nietos de Jacob que ya habían nacido antes de marcharse a Egipto, sino además de los hijos, que eran las cabezas de las doce tribus de la nación, a todos los nietos y bisnietos que llegaron a ser fundadores de מִשְׁפָּחוֹת, de familias independientes, y quienes, por esa causa, tomaron el lugar o fueron mencionados de antemano como poseyendo dicha posición en relación a la organización nacional.

No podemos explicar con ninguna otra hipótesis, el hecho de que en el tiempo de Moisés no había ni una de las doce tribus, excepto la doble tribu de José, en que existieran familias que hubieran descendido de nietos o bisnietos de Jacob, que no hubieran sido mencionados en esta lista. Como es inconcebible que no hayan nacido más hijos a los hijos de Jacob después de su ida a Egipto, es igualmente inconcebible que todos los hijos nacidos en Egipto hayan muerto sin hijos, o sin fundar familias. La regla por la que la nación descendiente de los hijos de Jacob fue dividida en tribus y familias (מִשְׁפָּחוֹת) de acuerdo al orden del nacimiento fue esta: que como los doce hijos fundaron las doce tribus, de modo que sus hijos, los nietos de Jacob, fueron fundadores de las familias en que se subdividían las tribus, a menos que estos nietos muriesen sin dejar hijos, o que no dejaran un número suficiente de descendientes varones para formar familias independientes, o que la regla natural para la formación de las tribus y familias fuera echada a un lado por otros eventos o causas. También se pueden explicar otras diferencias reales entre esta lista y la de Num. 26 tomando como base esta hipótesis; el hecho de que, de acuerdo a Num. 26:40, dos de los hijos de Benjamín mencionados en el ver. 21, Naamán y Ard, fueran sus nietos, hijos de Bela; y también la circunstancia de que en el ver. 20 sólo los dos hijos de José, que ya habían nacido cuando Jacob llegó a Egipto, son mencionados, Manases y Efraín, y ni uno de los hijos que le nacieron después (48:6). Los dos nietos de Benjamín podrían ser contados entre sus hijos en la lista, porque fundaron familias independientes igual que los hijos. Y de los hijos de José, sólo Manases y Efraín podrían ser admitidos en nuestra lista, porque fueron elevados por encima de los hijos que nacieron después a José, por el hecho de que poco antes de la muerte de Jacob él los adoptó como sus propios hijos y de ese modo los elevó a cabezas de tribus; así que siempre que los descendientes de José son mencionados como una tribu (p. ej. Jos. 16:1,4), Manases y Efraín forman las divisiones principales, o las familias principales de la tribu de José; las subdivisiones de las cuales fueron fundadas en parte por sus hermanos que nacieron después, y en parte por sus nietos y bisnietos. Consecuentemente la omisión de los hijos nacidos después, y los nietos de José, de quien las familias de los dos hijos, Manases y Efraín, que fueron elevados a tribus, descendieron forman sólo una aparente y no real excepción a la regla general. Esta lista menciona a todos los nietos de Jacob que fundaron las familias de las doce tribus, sin referirse a la cuestión si fueron nacidos antes o después de irse a Egipto, puesto que esta distinción no era de importancia para el propósito principal de nuestra lista. Que este fue el diseño de nuestra lista, se confirma aún más por la comparación de Ex. 1:5 y Deut. 10:2, donde las setenta almas de la casa de Jacob que fueron a Egipto, se dice haber constituido la simiente que, bajo la bendición del Señor, se había convertido en un numeroso pueblo que Moisés sacó de Egipto, para tomar posesión de la tierra de la promesa. Era algo natural describir la simiente de la nación desde esta perspectiva, la cual se multiplicó en tribus y familias, de tal modo que produjo los gérmenes y raíces de todas las tribus y familias de toda la nación; no sólo los nietos que nacieron antes de la emigración, sino también los nietos y bisnietos que nacieron en Egipto, y llegaron a ser cabezas de familias independientes. De ese modo abrazó a todos los fundadores de tribus y familias, se obtuvo el significativo numero 70, en el cual el número 7 (formado del número divino 3, y el número del mundo 4, como el sello de la relación pactada entre Dios e Israel) es multiplicado por el 10, como el sello de la cabalidad, como expresando el hecho de que estas 70 almas comprendían el todo de la nación de Dios [117].

Vers. 28-34. Esta lista de la casa de Jacob es seguida por un relato de la llegada a Egipto.

117. Ésta fue la forma en que los primeros teólogos resolvieron las dificultades reales conectadas con nuestra lista; y esta solución ha sido adoptada y defendida contra las objeciones ofrecidas por *Hengstenberg, Beiträge* III, pp. 354ss. y *Kurtz, Geschichte des Alten Bundes*, pp. 299ss.

Ver. 28. Jacob envió a su hijo Judá delante de él a José, «para que le viniese a ver (לְהוֹרֹת) en Gosén», para obtener de José las instrucciones necesarias en cuanto al lugar de su asentamiento, y para que los guiara hasta Gosén.

Ver. 29. Tan pronto como hubieron llegado, José hizo que se alistaran sus carros (רִאְכּ con Dagesh ver el comentario de Lev. 4:13) para ir a Gosén y encontrarse con su padre (וַיַּעַל se aplica a un viaje del interior al desierto de Canaán), y «*se manifestó a él* (וַיֵּרָא אֵלָיו *lit*. se le apareció; נִרְאָה, la cual se utiliza generalmente sólo para la aparición de Dios, es elegida aquí para indicar la gloria con la que José vino a encontrarse con su padre); *y se echó sobre su cuello, y lloró* (עוֹד) *sobre su cuello* (en su abrazo) *largamente*.

Ver. 30. Entonces Israel dijo a José: «Muera yo ahora (הַפָּעַם *lit*. en este momento), ya que he visto tu rostro, y sé que aún vives».

Vers. 31s. Pero José dijo a sus hermanos y a la casa de su padre (su familia) que él iría a Faraón (עָלָה aquí se utiliza para ir a las cortes, como un ascender ideal), para anunciar la llegada de sus familiares, quienes eran מִקְנֵה אַנְשֵׁי «pastores de rebaños», y habían traído sus ovejas y bueyes y todas sus posesiones con ellos.

Vers. 33s. Al mismo tiempo, José dio estas instrucciones a sus hermanos, en caso de que Faraón los mandara a llamar y les preguntara por sus ocupaciones: «diréis, hombres de ganadería han sido tus siervos desde nuestra juventud hasta ahora, nosotros y nuestros padres; a fin de que moréis en la tierra de Gosén, porque para los egipcios es abominación todo pastor de ovejas». Esta última aclaración formó parte de las palabras de José, y contenía la razón por la que sus hermanos debían describirse ante Faraón como pastores desde antes, es decir, para poder recibir Gosén como su lugar para morar; y que su independencia nacional y religiosa no fuera puesta en peligro por un intercambio muy estrecho con los egipcios. El que a los egipcios no les gustara la ganadería, surgió por el hecho de que cuanto más se apoyaban fundamentos del estado egipcio en la agricultura con su perfecta organización, más asociaban la idea de rudeza y barbarismo con el mismo nombre de un pastor. Esto no sólo queda demostrado en diferentes modos por los monumentos en los que los pastores se describen constantemente como larguiruchos, secos, desmadejados, demacrados, y algunas veces casi como figuras fantasmales (*Graul, Reise* 2, p. 171), sino que es confirmado por testimonios antiguos. De acuerdo con *Herodoto* (2, 47), las manadas de cerdos eran las más despreciadas; pero eran asociadas con las manadas de vacas (βουκόλοι) en las siete castas de los egipcios (Herod. 2, 164) así que *Diodorus Siculus* (1, 74) incluye a todos los pastores en una casta; de acuerdo a la cual la palabra βουκόλοι en Herodoto no sólo se refiere a manadas de vacas, sino en general a todos los pastores, así como hallamos en las manadas descritas sobre los monumentos, ovejas, cabras, y carneros introducidos por miles, junto con asnos y ganado con cornamenta.

Capítulo 47:1-27. Establecimiento de Israel en Egipto; su próspera condición durante los años de hambre

Vers. 1-42. Cuando José hubo anunciado a Faraón la llegada de su familia a Gosén, presentó a cinco de los once hermanos (מִקְצֵה אֶחָיו; sobre קָצֶה véase cap. 19:4) al rey.

Vers. 3ss. Faraón les preguntó por sus ocupaciones, y de acuerdo a las instrucciones de José ellos respondieron que eran pastores (רֹעֵה צֹאן, el *singular* del predicado, véase *Gesenius*, §147c) que habían venido a permanecer en la tierra (גּוּר, permanecer un tiempo), porque el pasto para el ganado había escaseado en la tierra de Canaán por causa del hambre. Entonces el rey dio a José el poder de dar a su padre y sus hermanos una morada (הוֹשִׁיב) en la mejor parte de la tierra, en la tierra de Gosén, y, si conocía alguno capacitado entre ellos, que lo hiciera jefe de los pastores de su ganado, el cual era cuidado, como podemos inferir, en la tierra de Gosén, puesto que era la mejor tierra para pacer.

Vers. 7-9. Entonces presentó José a su padre a Faraón; pero no hasta que la audiencia de sus hermanos había sido seguida por el permiso real de establecerse, por lo cual el anciano, que estaba lleno de años, no estaba en condición de pedir. El patriarca saludó al rey con una bendición, y respondió a su pregunta respecto a su edad: «*Los días de los años de mi peregrinación son ciento treinta años; pocos y malos han sido los días de los años de mi vida, y no han llegado* (el perfecto en el presentimiento de su acercamiento al fin) *a los días de los años de la vida de mis padres en los días de su peregrinación*»: Jacob llamó su vida y la de sus padres un peregrinaje (מְגוּרִים), porque no habían llegado a poseer realmente la tierra prometida, sino que habían sido obligados a peregrinar toda su vida, sin establecerse y sin hogar, en la tierra que les fue prometida como heredad, como en una tierra extraña. Este peregrinaje fue al mismo tiempo una representación figurativa de la inconstancia y cansancio de la vida terrenal, en la cual el hombre no alcanza ese verdadero descanso de paz con Dios y la bendición de su comunión, para la que fue creada, la cual su alma anhela constantemente (Sal. 39:13; 119:19,54; 1 de Crón. 29:15). Por lo tanto, el apóstol podía considerar justamente estas palabras como una declaración del anhelo de los patriarcas del eterno descanso en la tierra celestial (Heb. 11:13-16). Así que también la vida de Jacob era poca (מְעַט) y mala (רָעִים, llena de esfuerzo y dificultades) en comparación con la vida de sus padres. Porque Abraham vivió hasta tener 175 años, e Isaac 180; y ninguno de los dos había vivido una vida tan agitada, llena de aflicciones y peligros, de tribulación y angustia, como Jacob la había vivido desde su primera huida a Harán hasta el tiempo de su partida para Egipto.

Ver. 10. Después de esta probablemente corta entrevista, de la cual, no obstante, sólo se dan los incidentes principales, Jacob se despidió del rey con una bendición.

Ver. 11. José asignó a su padre y a sus hermanos, de acuerdo al mandato de Faraón, una posesión (אֲחֻזָּה) para morar en la mejor parte de Egipto, la tierra de *Rameses*, y les proveyó de pan, «*según las bocas de los pequeños*», de acuerdo a las necesidades de cada familia, satisfaciendo la necesidad tanto de las familias más pequeñas como de las más grandes. כִּלְכֵּל con un doble acusativo (*Gesenius*, §139; *Ewald*, §283b). El lugar donde se asentaron los israelitas es llamado *Ramesés* (רַעַמְסֵס en pausa רַעַמְסֶס Ex. 1:11 (Γεσέμ, LXX) es indicado por el nombre de su primera capital *Ramesés* (Hiropolis, en el sitio o en la cercanía inmediata de la moderna *Abu Keisheib*, en el Wadi Tumilat (véase Ex. 1:11), o porque Israel se estableció en la vecindad de *Ramesés*. El distrito de Gosén debe buscarse en la moderna provincia de *El Sharkiyeh* (el oriente), en la parte este del Nilo, hacia Arabia, aún sigue siendo la parte más productiva de Egipto (Robinson, *Pal*. 1, 86s.). Por cuanto Gosén estaba rodeado por el desierto pétreo de Arabia, el cual se extiende hasta Filistea (Ex. 13:17, comp. 1 de Crón. 7:21) y es llamado Γεσέμ Αραβίας en la Septuaginta en consecuencia (caps. 45:10; 46:34), y debe haberse extendido al oeste hacia el Nilo, puesto que los israelitas tenían abundancia de peces (Num. 11:5). Pro-

bablemente rodeaba el brazo Tanítico del Nilo, por cuanto se dice que los campos de Zoan, *Tanis*, fueron la escena de los poderosos hechos de Dios en Egipto (Sal. 78:12, 43, comp. Num. 13.22). En ésta José estableció a sus familiares cerca de sí (45:10), con lo cual podían comunicarse fácilmente entre sí (46:28, 48:1ss.). Si él vivió en Ramesés o no, no puede determinarse, sólo porque la residencia de Faraón en esa época es desconocida, y la noción de que era en Menfis se basa en ciertas combinaciones que se mencionan con relación a los Hicsos[118].

Vers. 13-27. Para mostrar el alcance del beneficio conferido por José a su familia, al proveerles de comestibles necesarios durante los años de hambre, lo más claro posible, se da una descripción de la desesperación en la que se ven envueltos los habitantes de Egipto y Canaán por la continuación del hambre.

Ver. 13. La tierra de Egipto y la tierra de Canaán desfalleció por el hambre. וַתֵּלַהּ, se deriva de לָהָה = לָאָה, languidecer, desfallecer de hambre, apareciendo nuevamente sólo en Prov. 26:18, Hitpael en un sentido secundario.

Ver. 14. Todo el dinero de los dos países fue pagado a José por la compra de trigo, y depositado por él en la casa de Faraón, el tesoro real.

Vers. 15ss. Cuando se terminó el dinero, todos los egipcios vinieron a José con la petición: «danos pan; *¿por qué moriremos delante de ti*» (נְגֶגֶד = לְעֵינֶיךָ ver. 19 de modo que nos veas morir, cuando tú puedes sostenernos)? Entonces José ofreció aceptar su ganado como pago; y le trajeron sus rebaños, y como respuesta él les proveyó de alimento para ese año. נָהַל, *Piel*, dirigir, con el sentido secundario de cuidar de (Sal. 23:2; Isa. 40:11, etc.); de ahí que el significado sea en este caso, «mantener».

Vers. 18s. Cuando ese año hubo pasado (תֹּם, como en el Sal. 102:28, para señalar el término del año), vinieron nuevamente «el segundo año» (después que el dinero se había acabado, no el segundo de los siete años de hambre) y dijeron: «*No encubrimos a nuestro señor* (אֲדֹנִי un título similar a *su majestad*), *que el dinero ciertamente se ha acabado; también el ganado es ya de nuestro señor; nada ha quedado delante de nuestro señor sino nuestros cuerpos y nuestra tierra*». כִּי אִם es una כִּי intensificada siguiendo una negación («sino», como en el cap. 32:29, etc.), y debe entenderse elípticamente; literalmente se traduce: «porque si», hablaramos abiertamente; no «eso porque», porque el significado causal de אם no se establece. תֹּם con אֶל es una *constructio proegnans:* «completamente a mi señor», completamente entregado a mi señor. נִשְׁאַר לִפְנֵי es lo mismo: «dejado ante mi señor», para que nosotros depositemos ante, u ofrezcamos a mi señor. «*¿Por qué moriremos delante de tus ojos, así nosotros como nuestra tierra? Cómpranos a nosotros y a nuestra tierra por pan, y seremos nosotros y nuestra tierra siervos* (sujetos a) *de Faraón; y danos semilla para que vivamos y no muramos, y no sea asolada la tierra*». En la primera cláusula נָמוּת es transferida *per zeugma* a la tierra; en la última, la palabra חֶשֶׁם se utiliza para describir la destrucción de la tierra. La forma חֶשֶׁם es la misma que תֶּקֶל en el cap. 16:4.

Vers. 20s. Y así aseguró José la posesión de toda la tierra para Faraón, comprándola, y «*al pueblo lo hizo pasar a las ciudades, desde un extremo al otro del territorio de Egipto*». לֶעָרִים, no de una ciudad a otra, sino «de acuerdo a (לְ = κατά) las ciudades»; de modo que distribuyó la población de toda la tierra de acuerdo a las ciudades donde estaba almacenado el alimento, situándolos parcialmente en las mismas ciudades, y la otra parte en las cercanías inmediatas[119].

Ver. 22. La tierra de los sacerdotes no la compró, «*por cuanto los sacerdotes tenían ración de Faraón, y ellos comían la ración que Faraón les daba; por eso no vendieron su tierra*». חֹק una cantidad de comida fija, como en Prov. 30:8; Ezeq. 16:27. Esta ración fue dada por Faraón probablemente sólo en los tiempos de hambre; en cualquier caso, éste era un acuerdo que cesaba cuando los sacerdotes tenían lo suficiente para sus necesidades, puesto que, de acuerdo a *Diod. Sic*. 1, 73, los sacerdotes proveían los sacrificios y el sostén para ellos y sus siervos de los impuestos de sus tierras; y *Herodoto* también está de acuerdo con esto (2, 37).

Vers. 23ss. Entonces dijo José al pueblo: «*He aquí os he comprado hoy, a vosotros y a vuestra tierra, para Faraón; ved* (הֵא sólo se encuentra en Ez. 16:43 y Dan. 2:43) *aquí semilla, y sembraréis la tierra. De los frutos daréis el quinto a Faraón, y las cuatro partes* (יְרֵכָה como en el cap. 43:34) *serán vuestras para sembrar las tierras, y para vuestro mantenimiento, y de los que están en vuestras casas, y para que coman vuestros niños*». El pueblo estuvo de acuerdo con esto; y el escritor añade (ver. 26), que José lo puso por ley hasta hoy (su propio tiempo), «señalando para Faraón el quinto», que la quinta parte del producto debía pagarse a Faraón.

Escritores profanos han dado, por lo menos, apoyo indirecto a la realidad de esta reforma política de José. *Herodoto*, por ejemplo (2, 109) declara que el rey Sesostris dividió la tierra entre los egipcios, dando a cada uno una parte cuadrada del mismo tamaño como sus posesiones (κλῆρον), y derivó sus propios impuestos de un impuesto anual que tenían. *Diod. Sic*. (1, 73), nuevamente, dice que toda la tierra de Egipto pertenecía a los sacerdotes, al rey, o a los guerreros; y *Strabo* (17, p. 787), que los campesinos y mercaderes tenían tierras rentadas, de modo que los campesinos no eran dueños de tierras. En los monumentos también se presenta a los reyes, sacerdotes y guerreros como dueños de tierras (comp. *Wilkinson, Manners and Customs* I, Londres 1837, p. 263). El relato bíblico no dice nada referente a la exención de los guerreros de pagar impuestos y sus posesiones de la tierra, porque ese fue un arreglo más tardío. De acuerdo a *Herodoto* 2, 168, cada guerrero había recibido de reyes anteriores, como pago honorable, doce campos de su elección (ἄρουραι) libres de impuestos, pero fueron quitados por el sacerdote de Hefesto *Sethos*, cuando ascendió al trono (*Herod*. 2, 141). Pero si *Herodoto y Diodorus Sic.* atribuyen a *Sesostris* la división de la tierra en 36 νομοί, y el permitir que hicie-

---

118. Hasta ahora no se ha podido encontrar una huella histórica en los monumentos y en sus respectivos documentos acerca de la estadía de Israel y sus hijos en la tierra de Gosén así como acerca de la estadía de los israelitas durante 430 años en Egipto. La nota en un epígrafe en una piedra monumental encontrada en Tanis de los tiempos de Ramsés II que dice: En el año 400, en el cuarto día del mes Mesori del rey Nub, en lo cual *Brugsch, Geschichte Aegyptens,* pp. 242s. quiere interpretar por combinación de este texto con la estadía de 430 años de los israeiltas en Egipto una verificación de que el tiempo de José cayó en el tiempo de la regencia de los hicsos no puede ser aceptada porque es demasiado imprecisa. Tampoco podemos aceptar el epígrafe encontrado en la pared de una tumba en El Kab, de la que hablamos en 41:53-57. Más acerca de esto en el comentario de Ex. 1:8.

119. La LXX tradujo las palabras הֶעֱבִיר אֹתוֹ לֶעָרִים con κατεδουλώσατο αὐτῷ εἰς παῖδας, como si el texto hebreo hubiera sido הֶעֱבִיד אֹתוֹ לַעֲבָדִים. De igual forma lo hace el samaritano y *Abusaid*. Basándose en esto *Heubig, Knobel, Dillmann* y otros declararon la versión de la LXX como original. Pero se equivocaron. El אֹתוֹ, el cual Knobel considera como innecesario, cabe mucho menos en la traducción alejandrina. Porque aunque העביר aparece con un doble acusativo en Jer. 17:4 con el significado de esclavizar a otro, las palabras serían de traducir: y él (José) hizo que Faraón esclavizara a los esclavos, una expresión extremadamente compleja para describir el simple hecho de que Faraón esclavizó al pueblo, oración en la que no sólo אתו sino también לַעֲבָדִים después del verbo הֶעֱבִיד parecen muy extraños porque el pueblo, tal como lo describen los siguientes versos, no fue esclavizado sino sólo obligado a servidumbre campesina real.

ran pagos anuales; estos relatos comparativos recientes simplemente transfieren el acuerdo, realizado en realidad por José, a un rey medio mítico, a quien atribuyen las leyendas postreras todos los hechos más grandes y las medidas más importantes de los primeros faraones. Y en cuanto a lo que concierne al acuerdo de José, no sólo tuvo en mente el bien del pueblo y el interés del rey, sino que el pueblo mismo lo aceptó como un favor, por cuanto estaban en una tierra donde se producía treinta por uno, la entrega de un quinto no podría ser una carga opresiva. Y es probable que José no sólo convirtió la desesperación temporal a favor del rey al hacerlo poseedor absoluto de la tierra, a excepción de la de los sacerdotes, y arrastrando a la gente a una condición de dependencia feudal en él, sino que tuvo un objeto en mente aún más comprensivo; para asegurar a la población contra el peligro de morir en caso de que las cosechas no se lograran en algún año futuro, no sólo dividiendo la tierra en proporciones iguales entre la gente, sino, como se ha conjeturado, sentando el fundamento de un sistema de cultivo regulado por leyes y cuidado por el estado, y posiblemente también por medio de comenzar un sistema de irrigación artificial utilizando canales, con el propósito de distribuir la fértil agua del Nilo tan uniformemente como fuera posible a todas las partes de la tierra. (Se da una explicación de esto por la *Correspondence d'Orient pur Michaud en Hengstenberg, Beiträge* III, p. 543). De esta forma no fue reducido el bienestar de los egipcios sino fomentado (cf. *Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes im Alten Bund* I, pp. 226ss. y *A. Köhler, Geschichte* I, p. 154, línea 8). El mencionar este u otros planes de clase similar, no venía incluido en la mira del libro de Génesis, el cual se restringe, de acuerdo con su intención puramente religiosa, a una descripción del modo en el que, durante los años de hambre, José demostró tanto al rey como al pueblo ser el verdadero sostén de la tierra, de modo que en él, Israel se convirtió en salvador a los gentiles. Las medidas adoptadas por José se describen circunstancialmente de ese modo, en parte porque la relación a la que los egipcios fueron traídos a su rey visible tenía un parecido típico con la relación en la que los israelitas fueron situados por la constitución mosaica con Yahvé, su Dios-Rey, ya que ellos también tenían que dar un doble diezmo, la quinta parte del producto de la tierra, y en realidad sólo fueron agricultores de la tierra que Yahvé les había dado en Canaán por posesión, así que ellos no podían partir con sus posesiones heredadas perpetuamente (Lev. 25:23); y en parte también porque la conducta de José exhibió en tipo, cómo Dios confía a sus siervos las buenas cosas de esta tierra, para que ellos puedan utilizarlas no sólo para la preservación de la vida de los individuos y las naciones, sino también para promover los propósitos de su reino. Porque, como se declara en conclusión en el ver. 27, José no sólo preservó la vida de los egipcios, por lo que expresaron su reconocimiento (ver. 25), sino que bajo su administración la casa de Israel fue capaz, sin sufrir ningún tipo de privación, o de ser llevada a la dependencia de la casa de Faraón, de morar en la tierra de Gosén, de establecerse allí (נֶאֱחֹז como en el cap. 34:10), y llegar a ser fructífera y multiplicarse.

Capítulos 47:28-31 y 48. Últimos deseos de Jacob

Vers. 28-31. Jacob vivió en Egipto 17 años. Entonces envió por José, cuando sentía que su muerte se acercaba; y habiéndole pedido, como señal de amor y fidelidad, que no lo sepultara en Egipto, sino junto a sus padres en Canaán, le hizo que se lo prometiera bajo juramento (poniendo su mano bajo su muslo) para que sus deseos se cumplieran. Cuando José hubo hecho este juramento, «*Israel se inclinó (*en adoración) *sobre la cabecera de la cama*». Había hablado con José mientras estaba sentado en la cama; y cuando José le prometió que cumpliría su deseo, se volvió hacia la cabeza de la cama, y alabó a Dios, agradeciéndole por concederle su deseo, el cual surgió de una fe viva en las promesas de Dios; del mismo modo que David también adoró en su cama (1 de Reyes 1:47,48). La traducción de la Vulgata es correcta: *adoravit Deum conversus ad lectuli caput* [adoró a Dios, vuelto hacia la cabecera de la cama]. La de la LXX, por el contrario, es προσεκύνησεν Ισραὴλ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ (הַמִּטֶּה); y la Siriaca e Itala tienen lo mismo (comp. Heb. 11:21). Pero no se puede obtener un sentido adecuado con esta traducción, a menos que pensemos en la vara con la que Jacob pasó su vida, y, tomando αὐτοῦ en el sentido de αὐτοῦ, asumir que Jacob hizo uso de su vara para ayudarse a sentarse en la cama, y que así oró, inclinado sobre o encima de esto, aunque incluso entonces la expresión ראשׁ המטה sigue siendo extraña; de modo que es incuestionable que esta traducción surgió de una mala lectura de המטה, y no se demuestra ser correcta con la cita de Heb. 11:21. «*Adduxit enim LXX Interpr. Versionem Apostolus, quod ea tum usitata esset, non quod lectionem me illam praeferendam judicaret* (*Calovii* Bibl. illust. *ad h.l.*).

Capítulo 48:1-7. Adopción de los hijos de José

Vers. 1, 2. Después de estos eventos, no mucho después de los arreglos de Jacob para su sepultura, se dijo a José (וַיֹּאמֶר «se dijo», igual וַיַּגֶּד y וַיֹּאמֶר ver. 2 como a menudo, véase *Gesenius,* §137,3) que su padre se había enfermado; por lo cual, José fue a él con sus dos hijos, Manases y Efraín, quienes tenían ahora 18 ó 20 años. Siendo anunciada su llegada a Jacob, Israel se hizo fuerte (reunió su energía), y se sentó en su cama. El cambio de nombres es tan significativo aquí como en el cap. 45:27,28. Jacob, agravado por la vejez, utilizó su fuerza para una obra, la cual estaba a punto de realizar como Israel, el portador de la gracia de la promesa.

Vers. 3ss. Refiriéndose a la promesa que el Dios Todopoderoso le había dado en Betel (35:10ss. comp. 28:13ss.), Israel dijo a José (ver. 5): «*Y ahora tus dos hijos Efraín y Manases, que te nacieron en la tierra de Egipto, antes que viniese a ti a la tierra de Egipto, míos son, como Rubén y Simeón* (mi primer y segundo hijo), *serán míos*». La promesa que Jacob había recibido dio poder al patriarca para adoptar a los hijos de José como hijos. Puesto que el Dios Todopoderoso le había prometido el incremento de su simiente hasta ser una multitud de gente, y Canaán como posesión eterna para esa simiente, él podía incorporar al número de sus descendientes los dos hijos de José que habían nacido en Egipto antes de su llegada, y por lo tanto fuera del límite de su casa, para que ellos recibieran una parte igual en la herencia prometida junto con sus hijos mayores. Pero este privilegio debía restringirse a los dos primeros hijos de José. «*Y los que después de ellos has engendrado*», procede en el ver. 6, «*serán tuyos; por el nombre de sus hermanos serán llamados en sus heredades*»; no formarán tribus suyas con una herencia separada, sino que serán contados como pertenecientes a Efraín y Manases, y recibirán sus posesiones entre esas tribus, y en su herencia. Estos otros hijos de José no se mencionan en otro sitio, pero sus descendientes están incluidos en las familias de Efraín y Manases mencionadas en Num. 26:28-37; 1 de Crón. 7:14-29. Por la adopción de sus dos hijos mayores, José fue puesto en la posición del hijo mayor, en lo concerniente a la herencia (1 de Crón. 5:2). La madre de José, quien había muerto tan joven,

también era honrada con esto. Y ello explica la alusión hecha por Jacob en el ver. 7 a su amada Raquel, la esposa de su preferencia, y a su muerte —como murió a su lado (עָלַי)—, en su regreso de *Padan-Aram* (para *Padan-Aram*, el único sitio donde se llama así, comp. 25:20), sin vivir para ver a su primer nacido exaltado a la posición de un salvador para toda la casa de Israel.

Versículos 8-22. La bendición de Efraín y Manases

Vers. 8ss. Por primera vez veía Jacob a los hijos de José, que habían venido con él, y preguntó quienes eran; porque «*los ojos de Israel estaban tan agravados por la vejez que no podía ver (bien)*».

Vers. 10. El débil anciano tal vez no había visto a los jóvenes durante algunos años, así que no los reconoció nuevamente. A la respuesta de José: «*mis hijos, que Dios me ha dado aquí*». Él respondió: «*acércalos ahora a mí* (קְחֵם־נָא), *y los bendeciré*». Y él los besó y abrazó cuando José los hubo acercado, expresando su gozo, que cuando nunca habría esperado ver el rostro de José, Dios le había permitido ver su simiente. רְאוֹת por רְאֹה, como עֲשׂוֹ 31:28). פִּלֵּל decidir; aquí significa juzgar, pensar.

Vers. 12s. Entonces José, para preparar a sus hijos para la recepción de la bendición, los sacó de entre las rodillas de Israel, que estaba sentado con los jóvenes entre las rodillas y abrazándolos, y habiéndose postrado con el rostro a la tierra, vino a su padre nuevamente, con Efraín el menor en su mano izquierda, y Manases a su derecha.

Vers. 14s. Entonces el patriarca estiró su mano derecha y la posó sobre la cabeza de Efraín, y puso la izquierda sobre la cabeza de Manases (cruzando sus brazos), para bendecir a José en sus hijos. «*colocando así sus manos adrede*»; él puso las manos de ese modo intencionadamente[120]. Imponer las manos, mencionado por primera vez en las Escrituras aquí, era una señal simbólica por la que la persona que lo hacía transmitía a otra un bien espiritual, un poder o don sobrenatural; ocurrió otra vez en relación con la dedicación para un oficio (Num. 27:18,23; Deut. 34:9; Mat. 19:13; Hechos 6:6, 8:17, etc.), con los sacrificios, y las curas realizadas por Cristo y los apóstoles (cf. mi *Archäologie*, pp. 217s. y 221). Por la imposición de manos, Jacob transfirió a José en sus hijos la bendición que imploró para ellos del Dios de sus padres y suyo: «*El Dios* (האלהים) *en cuya presencia anduvieron mis padres Abraham e Isaac, el Dios* (האלהים) *que me mantiene* (que me ha dirigido y provisto con la fidelidad de un pastor, Sal. 23:1, 28:9) *desde que yo soy hasta este día, el Ángel que me liberta de todo mal, bendiga a estos jóvenes*». Esta triple referencia a Dios, en la que el Ángel (מלאך) es situado en igualdad con Ha-Elohim no puede ser un ángel creado, sino que debe ser el מַלְאַךְ־האלהים [Ángel de Dios], o el מַלְאַךְ פָּנָיו [Ángel de Su rostro] (Isa. 63:9), contiene un vislumbre de la Trinidad, aunque sólo se distinguen Dios y el Ángel, no tres personas de la naturaleza divina. El Dios ante quien anduvieron Abraham e Isaac, había demostrado a Jacob ser הָרֹעֶה הָאֱלֹהִים [El Dios que lo alimentó] y הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל [el Ángel que lo redimió], de acuerdo a la completa revelación del Nuevo Testamento, ὁ θεός y ὁ λόγος, Pastor y Redentor. Por el singular יְבָרֵךְ (bendito, *benedicat*) la triple mención de Dios se resuelve en la unidad de la naturaleza divina. *Non dicit (Jacob) benedicant, pluraliter, nec repetit sed conjungit in uno opere benedicendi tres personas, Deum Patrem, Deum pastorem et Angelum. Sunt igitur hi tres unus Deus et unus benedictor. Idem opus facit Angelus quod pastor et Deus Patrum [Jacob no dice «bendigan» en plural, sino que repite y une en uno solo el trabajo de bendecir de las tres Personas: a Dios Padre, a Dios pastor y al Ángel. Estos tres son un solo Dios y bendecidor. Hacen el mismo trabajo el Ángel, el pastor y el Padre (Lutero)].* «Sea perpetuado en ellos mi nombre y el nombre de mis padres Abraham e Isaac», no, «ellos deben llevar mi nombre y el de mis padres», *dicantur filii mei et patrum meorum, licet ex te nati sint [se digan hijos míos y de mis padres, aunque hayan nacido de ti (Rosenm.)]*, el cual sería únicamente otro modo de reconocer su adopción, «*nota adoptionis*» *(Calvino*); porque como la simple mención de adopción es incompatible con tal bendición, también las palabras adjuntas, «*y de acuerdo al nombre de mis padres Abraham e Isaac*», son aún menos apropiadas como una perífrasis para adopción. El pensamiento es más bien este: la verdadera naturaleza de los patriarcas será discernida y reconocida en Efraín y Manases; en ellos serán renovadas aquellas bendiciones de gracia y salvación, las cuales Jacob y sus padres Isaac y Abraham recibieron de Dios. El nombre expresó la naturaleza, y «ser llamado» es equivalente a «ser, y ser reconocido por lo que uno es». La salvación prometida a los patriarcas se refería primordialmente a la multiplicación en gran nación, y la posesión de la tierra de Canaán. De aquí que José proceda: «*y multiplíquense en gran manera en medio de la tierra*». דְּגָה: Hapax legomenon, «incrementar», de donde se deriva el nombre דָּג, un pez, por causa de la gran rapidez con la que se multiplican.

Vers. 17-19. Cuando José observó a su padre poner su mano derecha sobre la cabeza de Efraín, el hijo menor, asió la mano de su padre para ponerla sobre la cabeza de Manases, diciendo a su padre al mismo tiempo que él era el primogénito; pero Jacob respondió: «*Lo sé, hijo mío, lo sé (que Manasés es el primogénito y no Efraín); también él vendrá a ser un pueblo, y será también engrandecido; pero* (וְאוּלָם como en 28:19) *su hermano menor será más grande que él, y su descendencia formará multitud de naciones*». Esta bendición comenzó a cumplirse desde el tiempo de los Jueces, cuando la tribu de Efraín se incrementó tanto en extensión y poder, que tomó la dirección de las tribus del norte y se convirtió en cabeza de las tribus, y su nombre adquirió igual importancia que el nombre de Israel, en tanto que bajo Moisés, Manases tenía 20.000 hombres más que Efraín (Num. 26:34 y 37). Como resultado de las promesas recibidas de Dios, la bendición no fue un mero deseo piadoso, sino la real concesión de una bendición de significado y poder profético.

En el ver. 20 el narrador resume todo el acto de bendición en las palabras del patriarca: «*En ti* (José) *bendecirá Israel* (como nación)*, diciendo: Hágate Dios como a Efraín y como a Manases* (José será bendecido de tal modo en sus dos hijos, que su bendición llegara a ser una forma bendecir en Israel); *Y puso a Efraín antes de Manases*», en la posición de sus manos y en términos de la bendición. Finalmente (ver. 21), Israel expresó a José su firme fe en la promesa, de que Dios llevaría de regreso a su descendencia a la tierra de sus padres (Canaán), y le asignó una doble porción en la tierra prometida, la conquista de ésta pasó ante su mirada profética como ya llevada a cabo, para poder asegurar para el futuro la herencia de los adoptados hijos de José. «*yo te he dado a ti una parte más que a tus hermanos* (por encima de lo que tus hermanos reciben, cada uno una tribu)*, la cual tomé yo de mano del amorreo con mi espada y con mi arco*» (por fuerza con las armas). Como el perfecto נָתַתִּי es utilizado proféticamente, transponiendo el futuro al presente como si ya fuera un hecho, así también deben entenderse las palabras לְקַחְתִּי

120. La traducción «entrelazó, es decir, cruzó las manos» no es justificable porque no sólo colinda con el significado hebreo de la palabra שכל sino que no se puede tomar del idioma árabe. Además presentaron la LXX: ἐναλλὰξ τὰς χεῖρας y la Vulgata *commutans manus* al igual que las versiones siria, árabe y samaritana y Pseudo Jonatán más el sentido que el significado de la palabra.

אֲשֶׁר proféticamente, como indicando que Jacob lucharía por la tierra con los amorreos, no en su persona, sino en la de su posteridad[121] porque Jacob habla como patriarca que observa en el presente el futuro y sigue viviendo en sus descendientes. Las palabras no pueden referirse a la compra del terreno en Siquem (33:19), porque una compra sería imposible llamarla conquista por espada y arco; y mucho menos al crimen cometido por los hijos de Jacob contra los habitantes de Siquem, cuando saquearon la ciudad (34:25ss.), porque Jacob no podría haberse atribuido un hecho por el cual había pronunciado una maldición sobre Simeón y Leví (49:6,7), sin mencionar el hecho de que el saqueo de Siquem no fue seguido, en este caso, por la posesión de la ciudad, sino por la partida de Jacob de esas cercanías. «Además, cualquier conquista de territorio habría estado completamente en desacuerdo con el carácter de la historia patriarcal, la cual consistió en la renuncia a toda confianza en el poder humano, y en una creyente y devota confianza en el Dios de las promesas» *(Delitzsch*). La tierra que los patriarcas desearon obtener en Canaán, la procuraron no por fuerza de armas, sino por una compra legal (comp. caps. 24 y 33:19). Sería muy diferente en el futuro, cuando la iniquidad de los amorreos alcanzara su límite (15:16). Pero Jacob llamó a la herencia que José tendría en mayor proporción que sus hermanos, שְׁכֶם (*lit*. hombro, o más propiamente nuca, cuello; aquí se utiliza figurativamente como sierra o extensión de tierra, como כָּתֵף Num. 34:11 y Jos. 15:8), como un juego de la palabra Siquem, porque él consideraba la tierra comprada en Siquem como una promesa de la posesión futura de toda la tierra, la única extensión de tierra que podía llamar suya según la ley en la tierra de Canaán como el punto principal de la heredad que en su amor pensaba dar a José. Pero después de haber salido Jacob y sus hijos de Canaán, los siquemitas se volvieron a apropiar de la tierra por lo cual, y tal como lo preveía Jacob, ésta había de ser reconquistada a la fuerza por los israelitas de los cananeos (amoritas). En el trozo comprado por Jacob fueron sepultados los huesos de José, ya que también éste había muerto. Por eso se afirmó en tiempos postreros que el terreno comprado por Jacob, en el que fue construido un altar y probablemente también el pozo de Jacob[122] que todavía existe, como si Jacob le hubiera regalado el terreno a su hijo José. cf. Juan 4:5.

121. No hay fuerza en la objeción de *Kurtz* de que este don no se aplicaba a José como padre de Efraín y Manases, sino personalmente a José; porque ésta descansa en la errónea suposición de que Jacob separó a José de sus hijos al adoptarlos. Pero no hay palabra que indique eso en el ver. 6, y sí lo opuesto en el ver. 15, que Jacob bendijo a José en Efraín y Manases. La conjetura de *Heim*, aprobada por *Kurtz*, de que por la tierra dada a José debemos entender que se refiere a las tierras altas de Galaad, la cual Jacob había conquistado de los Amorreos. ...la cual Jacob había recibido por causa de las negociaciones con Labán porque quizás los amorreos habían destruido este monumento importante y Jacob lo había reconquistado no necesita refutación porque es igual de imaginaria que la Hagadá de Jalkut Shimeoni mencinada por *C. Iken, De portione una Josepho prae fratribus a Patre data, en su Dissertatio philosophica et theologica* I,4, según la cual Jacob y sus hijos, al regresar a Siquem, tuvieron una batalla sangrienta con todos los reyes amorreos, en la cual sobro todo Judá y el anciano Jacob batallaron con fiereza descomunal para recuperar a la fuerza la tierra comprada que había sido retomada después de que Jacob se fue a Siquem.

122. A favor de esto habla el hecho presentado por *Hengstenberg*, *Das Evangelium des heiligen Johannes* I, p. 247, que la identidad del pozo con el πηγὴ τοῦ Ἰακώβ (Jn. 4:5) es verificada por la tradición como por su cercanía a la ciudad de Siquem. Más aun lo verifica la construcción misma del pozo que fue excavado en rocas firmes y tiene un diámetro de 9 pies y según nuevas excavaciones 105 pies de profundidad (cf. *Ritter, Erdkunde* XVI, pp. 654ss.). Porque en una región como Siquem, en la que existen tantas fuentes naturales y aún hoy es irrigada por el agua de abundantes riachuelos (cf. *Robinson, Pal.* III, p. 332; *Neue biblische Forschungen*, p. 392), sólo podía construir un pozo semejante alguien que quería documentar con la excavación su derecho propietario, para el cual el pozo había de ser el documento del mismo.

Capítulo 49. Bendición y muerte de Jacob

Versículos 1-28. La bendición

Vers. 1, 2. Cuando Jacob hubo adoptado y bendecido los dos hijos de José, llamó a sus doce hijos, para darles a conocer su futuro. En un elevado y solemne tono les dijo: «*Juntaos y os declararé lo que os ha de acontecer* (יֶקָּרֵא por יִקָּרֵא como en el cap. 42:4, 38) *en los días venideros. Juntaos y oíd, hijos de Jacob, y escuchad a vuestro padre Israel*»[123]. El último llamado de Jacob-Israel a sus doce hijos, introducido por estas palabras, es designado por el narrador (ver. 28) «la bendición», con la cual «los bendijo su padre, a cada uno conforme a su bendición». Dicha bendición al mismo tiempo es una profecía. «Cada vida superior y significativa se convierte en profética a su final» (*Ziegler*). Pero este fue especialmente el caso con las vidas de los patriarcas, quienes fueron llenados y sostenidos por las promesas y revelaciones de Dios. Como Isaac en su bendición (cap. 27) indicó proféticamente a sus dos hijos, en virtud de una iluminación divina, la historia futura de sus familias; «así Jacob, al bendecir a los doce, describió a grandes rasgos los *lineamientos* del futuro de la futura nación» (*Ziegler*). La base para su profecía fue suplida en parte por el carácter natural de sus hijos, y en parte por la promesa divina que le había sido dada por el Señor a él y a sus padres Abraham e Isaac, y no sólo en estos dos puntos se basaba el numeroso incremento de su simiente y la posesión de Canaán, sino en toda su visión, por la cual Israel había sido designado para ser el receptáculo y medio de salvación para todas las naciones. Sobre estas bases, el Espíritu de Dios reveló al falleciente patriarca Israel, la historia futura de su simiente, de modo que discernió en el carácter de sus hijos, el desarrollo futuro de las tribus que procederían de ellos, y con una claridad profética designó a cada uno su posición e importancia en la nación a la cual se expandirían en la heredad prometida. Y de ese modo predijo a sus hijos lo que sucedería a cada uno de ellos en בְּאַחֲרִית הַיָּמִים [los días venideros], *lit*. «al final de los días» (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, LXX), y no meramente poco tiempo después. אַחֲרִית, lo opuesto de רֵאשִׁית, significa el final en contraste con el principio (Deut. 11:12; Isa. 46:10); de aquí que הימים אחרית en un lenguaje profético no indique generalmente el futuro sino el futuro absoluto (vea *Hengstenberg*, *Die Geschichte Bileams*, pp. 158ss.), la edad Mesiánica de la consumación (Isa. 2:2; Ezeq. 38:8,16; Jer. 30:24, 48:47, 49:39, etc., también Num. 24:14; Deut. 4:30), como ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (2 de Ped. 3:3; Heb. 1:2), o ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Hech. 2:17; 2 de Tim. 3:1). Pero no debemos restringir «el final de los días» al punto extremo del tiempo del cumplimiento del reino Mesiánico; este abarca «toda la historia del cumplimiento que se extiende en el periodo de crecimiento presente», o «el futuro conforme lleva la obra de Dios a su último término, aunque modificada de acuerdo a la fase particular a la que

123. *Initio sibi attentionem conciliat Jacob. Graviter enim praefatur sibique Prophetae auctoritatem vindicat, ut filios admoneat, se minime privatum testamentum de rebus domesticis condere: sed oracula apud ipsum deposita jam verbis asserere, donec suo tempore sequatur eventus.* [Al principio Jacob consigue la atención porque inicia con majestuosidad su discurso y reclama para sí la posición de un profeta para exhortar a los hijos a no esconder la tradición propia acerca de las situaciones privadas sino incluir las profecías que le fueron dadas a él mismo sus propias palabras hasta que el suceso se lleve a cabo en su tiempo.] *Calvin.*

haya avanzado la obra de Dios en alguna época, el nivel de visión abierto a esa época, y el consecuente horizonte del profeta, el cual, aunque no dependa absolutamente de él, hasta cierto punto fue regulado por él» (*Delitzsch*).

Para el patriarca, que, con su vida de peregrino, había sido obligado a dejar la tierra de la promesa al atardecer de sus días, y buscar un refugio para sí y su casa en Egipto, el futuro final, con su realización de la promesa de Dios, comenzó tan pronto como la tierra prometida estuvo en posesión de las doce tribus descendientes de sus hijos. Jacob ya tenía, ante sus ojos, en sus doce hijos con sus hijos e hijos de sus hijos, los primeros comienzos de la multiplicación de su simiente en gran nación. Además, en su partida de Canaán había recibido la promesa de que el Dios de sus padres lo haría una gran nación, y lo guiaría nuevamente a Canaán (46:3,4). Todos sus pensamientos, esperanzas, anhelos y deseos estaban dirigidos al cumplimiento de esta promesa. Esto constituía el firme fundamento, aunque de ningún modo el único y exclusivo sentido, de sus palabras de bendición. El hecho no era, como *Baumgarten y Kurtz* suponen, que Jacob consideraba el tiempo de José como el del cumplimiento; que el fin para él no era nada más que la posesión de la tierra prometida por su simiente como la nación prometida; de modo que todas las promesas apuntaban a esto, y que no se afirmó o indicó a nada que estuviese más allá de dicho cumplimiento. Ni una sola palabra anuncia la captura de la tierra prometida; ni una señala en especial el tiempo de Josué. Por el contrario, Jacob presupone no sólo el incremento de sus hijos en poderosas tribus, sino también la conquista de Canaán, como ya cumplida; predice a sus hijos, a quienes ve en espíritu como tribus numerosas, crecimiento y prosperidad en la tierra de su posesión; y se extiende sobre sus relaciones entre sí en Canaán y con las naciones circundantes, incluso referente al tiempo de su sujeción final al dominio de Él, de quien nunca se apartará el cetro de Judá. El futuro último de la bendición patriarcal, por lo tanto, se extiende al cumplimiento póstumo de las promesas divinas, es decir, al cumplimiento del reino de Dios. El iluminado ojo visionario del patriarca escudriñó, «como sobre lienzos pintados sin perspectiva», el completo desarrollo de Israel desde su primer fundamento como la nación y reino de Dios hasta su cumplimiento bajo el gobierno del Príncipe de Paz, a quien las naciones servirían en voluntaria obediencia; y contempló las doce tribus extendiéndose, cada una en su heredad, resistiendo victoriosamente al enemigo, y hallando descanso y completa satisfacción en el gozo de las bendiciones de Canaán.

Es en esta visión de la condición futura de sus hijos convertidos en tribus en la que consiste el carácter profético de la bendición; no en la predicción de eventos históricos particulares, todos los cuales, por el contrario, con la excepción de la profecía de Siloh, son relegados a un segundo plano, detrás del marco puramente ideal de las peculiaridades de las diferentes tribus. La bendición da, en pocas palabras llenas de intrepidez y cuadros completamente originales, sólo líneas generales de un carácter profético, las cuales recibirán su forma concreta por el desarrollo histórico de las tribus en el futuro; y toda ella posee tanto en forma como en contenido un cierto sello de antigüedad, en lo cual se hace inconfundiblemente visible su autenticidad. Todo ataque a su autenticidad realmente ha procedido de una negación *a priori* de todas las profecías sobrenaturales, y ha sido sostenido por interpretaciones erradas como la introducción de alusiones históricas especiales, con el propósito de interpretarla como *vaticinia ex eventu*, y por otras aseveraciones y suposiciones insostenibles; tales como, por ejemplo, que la gente no hace poesía a tan avanzada edad o tan cerca de la muerte, o que la transmisión de la palabra oral a impresa en los tiempos de Moisés es totalmente inconcebible. Objetan el vacío de lo que ha sido demostrado en *Hengstenberg, Christologie* I, p. 87, por copiosas citas de la historia de la poesía árabe antigua.

Vers. 3, 4. Rubén, *tú eres mi primogénito, mi fortaleza, y el principio de mi vigor; principal en dignidad, principal en poder.* Como el primogénito, el primer retoño de todo el poder viril de Jacob, Rubén, de acuerdo al derecho natural, le fue designado para el primer lugar entre sus hermanos, el liderazgo de las tribus, y una doble porción de la herencia (27:29; Deut. 21:17; שְׂאֵת: elevación, la dignidad del liderazgo; עָז, antiguo de pronunciar עז, la autoridad del primogénito.) Pero Rubén había perdido esta prerrogativa. «*Impetuoso como las aguas, no serás el principal, por cuanto subiste al lecho de tu padre; entonces te envileciste, subiendo a mi lecho».* פַּחַז, *lit*. el hervir del agua, figurativamente, la excitación de la lujuria; el verbo es utilizado en Jue. 9:4; Sof. 3:4, para frivolidad y orgullo insolente. Con este predicado, Jacob describe el carácter moral de Rubén; y el sustantivo es más fuerte que el verbo פחזת del Samaritano, y ארחעת o אתרעת *efferbuisti, aestuasti de la versión samaritana,* ἐξύβρισας de la LXX, y ὑπερεζέσας de *Symmaco.* La palabra תּוֹתַר debe explicarse por יֶתֶר, no tener preeminencia. Su crimen fue acostarse con Bilha, la concubina de su padre (35:22). El vocablo חִלַּלְתָּ es utilizado de modo absoluto: has deshonrado, lo que debería ser sagrado para ti (comp. Lev. 18:8). מִשְׁכְּבִי *lit.* el lecho de la cama matrimonial cf. 20:13. Por esta maldad, el herido padre se aleja con indignación, y pasa a la tercera persona en tanto repite las palabras, «subió a mi lecho». Al quitársele el rango perteneciente al primogénito, Rubén perdió el liderazgo de Israel; de modo que su tribu no obtuvo posición de influencia en la nación (compare la bendición de Moisés en Deut. 33:6). El liderazgo fue transferido a Judá, la doble porción a José (1 de Crón. 5:1,2), por la cual, en lo concerniente a la herencia el primogénito de la amada Raquel tomó el lugar del primogénito de la despreciada Lea; sin embargo, no de acuerdo a la subjetiva voluntad del padre, la cual es condenada en Deut. 21:15ss., sino de acuerdo a la dirección de Dios, por la cual José había sido exaltado sobre sus hermanos; pero sin haber acordado el liderazgo para él.

Vers. 5-7. «*Simeón y Leví son hermanos*»: אַחִים enfatiza *hermanos* en todo el sentido de la palabra; no meramente como teniendo a los mismos padres, sino en sus formas de pensar y actuar. «*Armas de iniquidad sus espadas».* El Hapax legomenon מְכֵרֹתֵיהֶם es traducido por Lutero, Raschi, e.o., armas o espadas, derivado de כּוּר = כָּרָה, excavar, excavar a través de, atravesar, no está relacionado con μάχαιρα [cuchillo de sacrificio]. *L. De Dieu* y otros siguen las versiones árabe y etiope: «planes»; pero כְּלֵי חָמָס, utensilios, o instrumentos de iniquidad, no está de acuerdo con esa traducción. Tal maldad habían cometido los dos hermanos en Siquem (34:25ss.), que Jacob no tendría comunión con ella. «*En su consejo no entre mi alma, ni mi espíritu se junte en su compañía».* סוֹד, un consejo, o consenso deliberado. תֵּחַד, imperf. de יָחַד; כְּבוֹדִי como Sal. 7:6; 16:9, etc., del alma como la parte más noble del hombre, el centro de su personalidad como imagen de Dios. «*Porque en su furor mataron hombres, y en su temeridad mutilaron toros».* Los sustantivos singulares אישׁ y שׁוֹר, en el sentido de generalidad indefinida, deben considerarse como generales antes que singulares (cf. *Ewald,* §176[a]), especialmente porque encontrar la forma del plural en ambos es raro; de אישׁ, sólo aparece en Sal. 141:4, Prov. 8:4, e Isa. 53:3; de שְׁוָרִים־שׁוֹר, sólo en Os. 12:12. רָצוֹן, indica inclinación, aquí en un sentido malo, deseo. עִקֵּר: νευροκοπεῖν, cortar tendones de la parte posterior de las patas, un proceso por el cual los animales no eran meramente li-

siados, sino dejados inservibles, porque una vez que el tendón es desgarrado nunca puede volver a sanar siendo cortadas a la vez las arterias, por lo cual morían los animales desangrándose (comp. Jos. 11:6,9; 2 de Sam. 8:4). En el cap. 34:28 sólo se declara que el ganado de los siquemitas fue llevado, no que fue desgarrado. Pero lo uno está muy lejos de excluir lo otro, más bien lo incluye en un caso como este, donde los hijos de Jacob estaban más preocupados por vengarse que por conseguir un botín. Jacob sólo menciona lo último, porque fue esto lo que demostró con más claridad sus deseos criminales. Sobre esta destructiva revancha Jacob pronuncia la maldición: «*Maldito su furor, que fue fiero; y su ira, que fue dura. Yo los apartaré en Jacob, y los esparciré en Israel*». Ellos se habían unido para cometer este crimen, y como castigo debían ser divididos o esparcidos en la nación de Israel, no debían formar tribus independientes o compactas. Esta sentencia del patriarca fue cumplida cuando Canaán fue conquistado, en que, bajo el segundo censo de Moisés, Simeón se había convertido en la más débil de todas las tribus (Num. 26:14); en la bendición de Moisés (Deut. 33) fue pasada por alto por completo; y no recibió la asignación de un territorio por separado como heredad, sino meramente un número de ciudades dentro de los límites de Judá (Jos. 19:1-9). Sus posesiones, por lo tanto, se convirtieron en un insignificante añadido a las de Judá, por la cual fueron absorbidos al final, por cuanto la mayoría de las familias de Simeón sólo crecieron un poco (1 de Crón. 4:27); y las que se incrementaron más emigraron en dos partes, y buscaron asentamientos para sí y pastos para su ganado fuera de los límites de la tierra prometida (1 de Crón. 4:38-43). Leví tampoco recibió heredad por separado en la tierra, sino meramente un número de ciudades para morar, esparcidas entre las posesiones de sus hermanos (Jos. 21:1-40). Pero el esparcimiento de Leví en Israel fue cambiado a bendición para las otras tribus por su elección al sacerdocio. De esta transformación de la maldición en bendición, no hay la más mínima intimación en las palabras de Jacob; y en ello tenemos una fuerte prueba de su veracidad. Después que este honorable cambio tuvo lugar bajo Moisés, nunca habría ocurrido a nadie que dirigiera tal reproche al padre de los Levitas. Cuán diferente es la bendición pronunciada por Moisés sobre Leví (Deut. 33:8ss.). Pero aunque Jacob quitó los derechos de primogenitura a Rubén, y pronunció una maldición sobre el crimen de Simeón y Leví, no privó a nadie de su parte en la heredad prometida. Meramente fueron puestos detrás por causa de sus pecados, pero no fueron excluidos de la comunión y el llamado de Israel, y no perdieron la bendición de Abraham; de modo que la pronunciación de su padre respecto a ellos aún podía considerarse como la concesión de una bendición (ver. 28).

Vers. 8-12. Judá, el cuarto hijo, fue el primero en recibir una bendición rica y sin mezcla, la bendición de inalienable supremacía y poder. «*Judá, te alabarán tus hermanos; tu mano en cerviz de tus enemigos; los hijos de tu padre se inclinarán a ti*». אתה tú, es colocada primero como un sustantivo absoluto, como אני 17:4, 24:27; יודוך es una alusión a יְהוּדָה como אוֹדֶה en 29:35. Judá, de acuerdo al cap. 29:35, significa: aquel por quien Yahvé es alabado, no meramente el alabado. «Este *nomen [nombre]*, el patriarca lo midió como un *omen [augurio]*, y lo expandió como un presagio de la historia futura de Judá (*Del.*)». Judá debía ser en verdad, todo lo que su nombre implicaba (comp. 27:36). Judá ya había demostrado hasta cierto punto un carácter fuerte y noble, cuando propuso vender a José antes que derramar su sangre (37:26ss.); pero aún más en el modo en que se ofreció a su padre como responsable por Benjamín, y como imploró a José por su hermano (43:9,10; 44:16ss.); y también fue visible incluso en su comportamiento con Tamar. En esta virilidad y fuerza dormían los genes del futuro desarrollo de fuerza en su tribu. Judá haría huir a sus enemigos, los asiría por el cuello, y los sometería (Job 16:12, comp. Ex. 23:27, Sal. 18:41). Por lo tanto sus *hermanos* le rendirían homenaje; no sólo los hijos de su madre, quienes son mencionados en otros sitios (27:29; Jue. 8:19), las tribus descendientes de Lea, sino los hijos de su padre, por consiguiente todas las tribus de Israel; y realmente ese fue el caso bajo David (2 de Sam. 5:1,2, comp. 1 de Sam. 18:6,7 y 16). Este poder de príncipe lo adquirió Judá por su naturaleza como de león.

Ver. 9. «*Un león jóven es Judá; de la presa subiste, hijo mío. Se encorvó, se echó como león, como leona ¿quién lo despertará?*» Jacob compara a Judá con un león joven, en su desarrollo, alcanzando toda su fuerza, como siendo el «ancestro de la tribu de leones». Pero sube rápidamente «a una visión de la tribu en la gloria de su perfecta fuerza», y la describe como un león que, después de haber cazado la presa, asciende a la montaña en el bosque (comp. Cantares de Sal. 4:8), y yace allí en majestuosa quietud, sin que nadie se atreva a molestarlo. Para intensificar el pensamiento, la figura del león es seguida por la de una leona, que es peculiarmente fiera en defender a sus cachorros. Los perfectos עָלִיתָ, כָּרַע y רָבַץ son proféticos; y עָלָה no se relaciona con el crecimiento o surgimiento gradual de la tribu, sino con la ascensión del león a su morada en las montañas (cf. *Bochart, Hieroz.* II, pp. 36s., editado por Rosen). «El pasaje evidentemente indica algo más que el hecho de que Judá tome el liderazgo en el desierto, y en las guerras del tiempo de los jueces; y apunta a la posición que Judá alcanzó por los éxitos en las batallas de David» (*Knobel*). Lo correcto de este énfasis es puesto más allá de dudas por el ver. 10, donde la figura es llevada aún más allá de términos literales. «*No será quitado el cetro de Judá, ni el legislador de entre sus pies, hasta que venga Siloh; y a él se congregarán los pueblos*». El cetro es el símbolo de mandato real, y en sus formas tempranas era un largo bastón que los reyes sostenían en su mano cuando hablaban en asambleas públicas (p. ej. Agamenón en la *Ilíada* 2, 46 y 101; véase el dibujo del rey asirio en *Layard*, Niniveh, Fig. 14 o *Vaux*, Ninive und Persepolis, figura 1); y cuando se sentaba en su trono, este descansaba entre sus pies; inclinándose hacia él (véase la representación de un rey persa en las ruinas de Persepolis en *Niebuhr, Reisebschr*. 2. 145). מְחֹקֵק la persona o cosa determinante, puede referirse a comandante, legislador, y al cetro de un comandante o gobernador (Num. 21:18); aquí se utiliza en el último sentido, como los vocablos paralelos שֵׁבֶט [cetro] y מִבֵּין רַגְלָיו [de entre sus pies], lo requieren. Judá, esta es la idea, debía gobernar, tener el liderazgo, hasta que Siloh viniera para siempre. Es evidente que la venida de Siloh no debe considerarse como el final del gobierno de Judá; por la última cláusula del versículo, sería sólo entonces cuando alcanzaría el dominio sobre las naciones. עַד כִּי aquí no tiene un significado exclusivo, sino sólo separa lo que precede de lo que sigue al dado *terminus ad quem*, como en el cap. 26:13, o como עַד אֲשֶׁר cap. 28:15, Sal. 112:8, o עַד Sal. 90:1, y ἕως Mat. 5:18.

Pero la determinación más precisa del pensamiento contenido en el ver. 10 depende de nuestra explicación de la palabra שִׁילֹה [Siloh]. Ésta no puede trazarse, como el Targúmen de Jerusalén y los rabinos afirman de la palabra שִׁיל *filius* con el *sufijo* ה = ו «su hijo», puesto que un sustantivo como שִׁיל nunca se encuentra en hebreo, y tampoco se puede inferir la existencia o significado que se le atribuye de שִׁלְיָה, después del nacimiento, en Deut. 28:57. Ni puede la paráfrasis de *Onkelos (donec veniat Messias cujus est regnum* [hasta que venga el Mesías, a

quien pertenece el reino הִיא דְּדִילֵיהּ], de las versiones griegas (ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ (LXX, Theodoto); o ᾧ ἀπόκειται, como *Aquila y Symmachus* parecen haberlo interpretado), o de la versión siriaca, aportar alguna prueba real de que la forma defectiva שִׁלֹה, que aparece en veinte manuscritos, fuera la forma original de la palabra, y debe señalarse que שִׁלֹה es de vocalizar לוֹ = שִׁלוֹ אֲשֶׁר. Porque aparte del hecho de que utilizar ש por אֲשֶׁר aquí no tendría significado, y que no se puede encontrar tal abreviación en el Pentateuco; en cualquier caso debe leerse שִׁלּוֹ הוּא «a quien se le entrega (el cetro)», ya que שִׁלּוֹ solo no podría expresar esto, y una elipsis de הוּא en tal caso sería inapropiada. Por lo tanto, sólo queda seguir a *Lutero*, y trazar שִׁילֹה a שָׁלָה, estar en quietud, disfrutar el descanso, seguridad. Pero partiendo de esta raíz Silo no puede explicarse שִׁילֹה de acuerdo a las analogías de formas tales como כִּידוֹר, קִימַשׁ o קִיטֵר. Porque estas formas no constituyen una especie peculiar, sino que son meramente derivadas de las formas reduplicadas, como קָמַשׁ (cf. *Ewald*, §156b), que aparecen del mismo modo que קִימַשׁ, lo demuestran claramente; además ninguna de ellas está formada de raíces ל״ה. שִׁילֹה apunta a שִׁילוֹן, la formación de sustantivos con la terminación *on*, en la cual se eliminan las líquidas, y la vocal restante ו es expresada por ה (*Ewald*, §16b); por ejemplo en los nombres de lugares, שִׁלֹה o שִׁלוֹ, también שִׁילוֹ (Jue. 21:21; Jer. 7:12) y גִּלֹה (Jos. 15:51), con sus derivativos שִׁלֹנִי (1 de Reyes 11:29, 12:15) y גִּלֹנִי (2 de Sam. 15:12), también אֲבַדֹּה (Prov. 27:20) por אֲבַדּוֹן (Prov. 15:11, etc.), claramente lo demuestra. De aquí que שִׁילוֹן o bien surgió de שִׁלְיוֹן (שָׁלָה), o fue formada directamente de שָׁלָה = שׁוּל como גִּלוֹן se deriva de גִּיל. Pero si שִׁילוֹן es la forma original de la palabra, שִׁילֹה no puede ser un sustantivo apelativo en el sentido de descanso, o un sitio de descanso, sino que debe ser un nombre propio. Porque la fuerte terminación «*on*» pierde su «*n*» después de la «*o*» sólo en nombres propios, como שְׁלֹמֹה, מְגִדּוֹ al lado de מְגִדּוֹן (Zac. 12:11) y הוּדוֹ (Jue. 10:1). אֲבַדֹּה no forma una excepción a esto; porque cuando se utiliza en Prov. 27:20 como una personificación del infierno, en realidad es un nombre propio. Un sustantivo apelativo como שִׁילֹה, en el sentido de descanso o sitio de descanso, «no sería paralelo con los sinónimos hebreos; los sustantivos utilizados en este sentido son שַׁלְוָה, שַׁלְוָה, עֲלוּם, מְנוּחָה». Por estas razones incluso *Delitzsch* pronuncia el apelativo como interpretándolo, «hasta que el descanso venga», o hasta que «él venga a un lugar de descanso», gramaticalmente imposible[124]. Siloh o Shilo es un nombre propio en todos los casos que se emplea en el Antiguo Testamento, y en realidad fue el nombre de una ciudad perteneciente a la tribu de Efraín, la cual se situaba en medio de la tierra de Canaán, sobre el valle de *Turmus Aya*, en un valle elevado rodeado por colinas, donde las ruinas pertenecientes tanto a los tiempos modernos como antiguos aún llevan el nombre de *Seilún*. En esta ciudad fue establecido el tabernáculo en la conquista de Canaán por los israelitas bajo el mando de Josué, y allí permaneció hasta el tiempo de Elí (Jue. 18:31; 1 de Sam. 1:3; 2:12ss.), posiblemente hasta la primera parte del reinado de Saúl (cf. mi *Archäologie*, §22).

Algunos rabinos suponen que nuestro Silo se refiere a la ciudad. Esta opinión se ha encontrado con la mayoría de los expositores, desde *Teller y Eichhorn* hasta *Tuch, Diestel y Bauer*, quienes consideran la bendición de Jacob como un *vaticinium ex eventu*, y no sólo niegan su carácter profético, sino la mayoría niega su autenticidad. *Delitzsch* también ha decidido a su favor, porque שִׁלֹה [Siloh], שִׁילוֹ [Shilo] es el nombre de un pueblo en repetidos pasajes del Antiguo Testamento; y en 1 de Sam. 4:12, donde se escribe el nombre como un acusativo de dirección, las palabras están escritas exactamente igual que aquí (וַיָּבֹא שִׁלֹה). Pero incluso aunque no fueramos tan lejos como *Hofmann*, y afirmaramos que la traducción «hasta que él (Judá) venga a Siloh» fuera la más imposible de todas las traducciones, debemos considerarla irreconciliable con el carácter profético de la bendición. Aunque Siloh hubiese existido en el tiempo de Jacob (lo cual no puede afirmarse ni negarse), no habría adquirido importancia con relación la vida de los patriarcas, y no se hace referencia a ella ni siquiera una vez en la historia; así que Jacob sólo pudo haber señalado hacia ella como la meta y punto de partida de la supremacía de Judá como consecuencia de una revelación especial de Dios. Pero en ese caso la predicción especial se habría cumplido realmente, no sólo habría venido Judá a Siloh, sino que habría hallado permanente descanso, y allí habría tomado lugar la sujeción voluntaria de las naciones a su cetro. Ahora bien, ni una de estas anticipaciones son confirmadas por la historia. Es cierto que leemos en Josué 18:1, que después que la tierra prometida fue conquistada con la derrota de los cananeos en el sur y el norte, y sus distribuciones entre las tribus de Israel habían comenzado, y se había cumplido a tal punto, que Judá y la doble tribu de José habían recibido su heredad en suertes, la congregación se reunió en Siloh, y allí erigieron el tabernáculo, y no fue hasta después que se hizo esto, que se procedió con la partición de la tierra y llevada a cabo. Pero aunque la reunión de toda la congregación en Siloh, y el levantamiento del tabernáculo allí, fue generalmente significativo como un punto principal de la historia, fue de igual importancia para todas las tribus y no sólo para Judá. Si las palabras de Jacob hubieran hecho alusión a este evento, deberían interpretarse: «hasta que ellos lleguen a Siloh», lo cual gramáticamente sería ciertamente permisible, pero muy improbable con el contexto prevaleciente. E incluso entonces nada se habría ganado. Porque, en primer lugar, hasta el tiempo de la llegada de la congregación en Siloh, Judá no poseyó el prometido gobierno sobre las tribus. La tribu de Judá tomó el primer lugar en el campamento y en la marcha (Num. 2:3-9, 10:14) formó la vanguardia del ejercito; pero no había gobernado, no tenia el mando principal. El cetro del mando lo tenía el levita Moisés durante el viaje por el desierto, y el efraimita Josué en la conquista y división de Canaán. Además, la misma Siloh no fue el punto en el que el liderazgo de Judá entre las tribus fue cambiado al mandato de las naciones. Aunque la reunión de la congregación de Israel en Siloh (Jos. 18:1) haya formado un punto decisivo entre dos periodos de la historia de Israel, de modo que la erección del tabernáculo para permanecer constantemente en Siloh era una promesa tangible, de que ahora Israel había ganado un firme establecimiento en la tierra prometida, había alcanzado descanso y paz después de un largo periodo de deambular y de guerras, había entrado en tranquila y pacífica posesión de la tierra y sus bendiciones, así que Siloh, como su nombre indica, llegó a ser el lugar de descanso para el pueblo de Israel; Judá no adquirió el mandato sobre las doce tribus en ese tiempo, ni mientras la casa de Dios permaneció en Siloh, esto sin hablar de la sujeción de las naciones. No fue hasta después del rechazo de «la morada en Siloh», y después que fue lleva-

124. La prueba presentada por Tuch y Delitzsch, de que la palabra שִׁילֹה no sirve para la descripción apelativa de tranquilidad o lugar tranquilo, también fue motivo para *v. Hofmann* a cambiar de opinión, como lo confiesa en *Schriftbeweis* II, p. 516 y afirmar que la opinión anterior, presentada en *Weissagung und Erfüllung* I, pp. 115ss., según la cual שִׁילֹה fuera un acusativo locativo ya no puede ser mantenida, tomando así para sí la explicación mesiánica de שִׁילֹה.

da el arca del pacto por los filisteos (1 de Sam. 4), con lo cual el «tabernáculo de José» también fue rechazado, que Dios seleccionó la tribu de Judá y escogió a David (Sal. 78:60-72). De manera que no fue hasta después que Siloh había cesado de ser el centro espiritual para las tribus de Israel, sobre quienes Efraín había ejercido cierto mandato en tanto que el santuario central de la nación continuaba en su heredad, que por la elección de David como príncipe (נָגִיד) sobre Israel, el cetro y gobierno sobre las tribus de Israel pasó a la tribu de Judá. Por lo tanto, si Jacob prometió a su hijo Judá el cetro o vara de regidor sobre las tribus hasta que viniera a Siloh, no habría pronunciado una profecía, sino simplemente un piadoso deseo, el cual habría permanecido completamente incumplido.

Pero sólo podemos estar satisfechos con este resultado si Siloh no tuviera otro significado. Pero como muchos otros nombres de ciudades son también de personas, p. ej. Enoc (4:17), y Siquem (34:2); también *Siloh* podría ser nombre personal, y señalar no sólo el lugar de descanso, sino al hombre, o portador del descanso. Por lo tanto, consideramos a *Siloh* como un titulo del Mesías, junto con toda la sinagoga y la iglesia cristiana, en que, puede haber incertidumbre en la interpretación gramática de la palabra, hay un perfecto acuerdo respecto al hecho que el patriarca está proclamando aquí la venida del Mesías. «Porque no se puede sostener objeción alguna en cuanto a considerarlo como nombre personal, en estrecha analogía con שְׁלֹמֹה» (*Hofmann* II,2, p. 517). La aseveración de que Siloh no puede ser el sujeto, sino que debe ser el objeto en la oración, carece de base como el axioma historiológico: «que la expectación de un Mesías personal era perfectamente ajena a la época patriarcal, y que debe haber sido ajena por la misma naturaleza de esa época», con lo cual *Kurtz* hace a un lado la única explicación de la palabra que es gramaticalmente admisible como refiriéndose al Mesías personal, y decidiendo así, por medio de una presuposición *a priori* que derriba completamente el sobrenaturalmente innegable carácter profético, y desde una perspectiva que toma en cuenta la época e historia patriarcal que el patriarca Jacob debía ser capaz de profetizar. La expectación de un salvador no surgió por primera vez con Moisés, Josué y David, ni obtuvo su forma definida después que un hombre se hubo levantado como libertador y redentor, el líder y gobernador de toda la nación, sino que estaba presente en germen en la promesa de la simiente de la mujer, y en la bendición de Noé sobre Sem. Se expandió aún más en las promesas de Dios a los patriarcas: «*Yo te bendeciré*; sé bendición, *y en ti serán benditas todas las familias de la tierra*», por lo cual Abraham, Isaac y Jacob (no sólo la nación que descendería de ellos) fueron elegidos como los portadores personales de esa salvación, la cual sería llevada por medio de su simiente a todas las naciones. Cuando el líder único patriarcal se expandió a doce cuando Jacob tuvo ante sí en sus doce hijos, a los fundadores de las doce tribus de la nación, surgió la pregunta de forma natural, ¿de cuál de las doce tribus procedería el Salvador prometido? Rubén había perdido el derecho de primogenitura por su incesto, y tampoco podría pasar a Simeón o Leví por su crimen contra los siquemitas. Por lo tanto, el falleciente patriarca transfirió por su bendición y profecía, el liderazgo que pertenecía al primogénito y la bendición de la promesa a su cuarto hijo Judá, habiendo ya, por la adopción de los hijos de José, transferido a José la doble herencia asociada con el derecho por primogenitura. Judá debía llevar el cetro con coraje victorioso de león, hasta que en el futuro Siloh, la obediencia de las naciones viniera a él, y su gobierno sobre las tribus fuera expandido al pacífico gobierno del mundo. Es cierto que no se declara expresamente que *Siloh* descendería de Judá; pero esto se deduce como consecuencia por el contexto, por el hecho de que, después de la descripción de Judá como un león invencible, el cese de su reinado, o la transferencia de este a otra tribu, no podría imaginarse como posible, y el pensamiento se presenta sobre la superficie, que el dominio de Judá sería perfeccionado en la aparición de *Siloh*. Por esta razón también se decidió *A. Köhler, Biblische Geschichte* I, pp. 162s. por la explicación mesiánica de Siloh.

De ese modo, la interpretación personal de *Siloh*, se mantiene en la más hermosa armonía con el constante progreso de la misma revelación. Las naciones pertenecerán a *Siloh*. וְלוֹ se refiere retrospectivamente a יִקְהַת שִׁילֹה, que sólo aparece nuevamente en Prov. 30:17, proveniente de יִקְהַת con *dagesh forte eufónico, Gesenius*, §20.2b, denota la obediencia de un hijo, obediencia voluntaria; y עַמִּים en esta conexión no puede referirse a las tribus asociadas, porque Judá lleva el cetro sobre las tribus de Israel antes de la venida de *Siloh*, sino sobre las naciones de modo universal. Ésta rendirá obediencia voluntaria a Siloh, porque como hombre de descanso, Él les trae descanso y paz.

Como promesas previas prepararon el camino para nuestra profecía, del mismo modo se aclaró más por las profecías mesiánicas subsiguientes; y estas, junto con el avance gradual hacia su cumplimiento, sitúan el significado personal de *Siloh* más allá de toda duda posible. En el orden del tiempo, la profecía de Balaam es la siguiente, donde no sólo la proclamación de Jacob de la naturaleza de león de Judá es transferida a Israel como nación (Num. 23:24, 24:9), sino la figura del cetro de Israel, el gobernador o rey procedente de Israel, que destruirá a todos sus enemigos (24:17), es tomada verbalmente de los vers. 9, 10 de esta declaración. En las palabras de Balaam, la tribu de Judá toma su puesto detrás de la unidad de la nación. Porque aunque, tanto en el campo como en la marcha, Judá tomó el primer lugar entre las tribus (Num. 2:2, 3, 7:12; 10:14), ese rango no fue el verdadero cumplimiento de la bendición de Jacob, sino un símbolo y promesa de su destino como campeón y gobernador de las tribus. Como campeón, incluso después de la muerte de Josué, Judá abrió el ataque por dirección divina contra los cananeos que habían quedado en la tierra (Jue. 1:1ss.) y también la guerra contra Benjamín (Jue. 20:18). También fue una señal de la futura supremacía de Judá, que el primer juez y libertador del poder de sus opresores fuera levantado a Israel de la tribu de Judá en la persona del ceneceo Otoniel (Jue. 3:9ss.). Desde ese tiempo en adelante Judá no tomó la lid entre las tribus durante varios siglos, antes se escudó en Efraín, hasta la elección de David como rey sobre todo Israel, que Judá fue levantado al rango de tribu gobernante, y recibió el cetro sobre el resto (1 de Crón. 28:4) En David, Judá se fortaleció (1 de Crón. 5:2), y llegó a ser un león conquistador, a quien uno no se atrevería a desafiar. Con el coraje y la fuerza de un león, David derrotó a todos sus enemigos de alrededor. Pero cuando Dios le hubo dado descanso, y él deseó construir una casa al Señor, recibió una promesa por el profeta Natán de que Yahvé levantaría simiente detrás de sí, y establecería el trono de su reinado para siempre (2 de Sam. 7:13ss.). «he aquí, te nacerá un hijo que será hombre pacífico (אִישׁ מְנוּחָה); y Yo (Yahvé) le haré descansar de todos sus enemigos; porque Salomón (שְׁלֹמֹה Federico, el pacífico) será su nombre, y yo daré paz y descanso a Israel en sus días... y estableceré el trono de su reino sobre Israel para siempre». Como la profecía de Jacob se cumplió con David, que Judá había recibido el cetro sobre las tribus de Israel, y los había guiado en la victoria sobre sus enemigos; y David,

sobre la base de este primer cumplimiento, recibió a través de Natán la promesa divina de que su cetro no se apartaría de su casa, y por lo tanto de Judá; también el comienzo de la venida de *Siloh* recibió su primer cumplimiento en el pacífico dominio de Salomón, incluso si David no dio a su hijo el nombre *Salomón* con una alusión al anunciado Siloh, lo cual uno podría inferir por la igualdad en el significado de שְׁלֹמֹה y שִׁילֹה cuando se compara con la explicación dada del nombre Salomón en 1 de Crón. 22:9,10. Pero *Salomón* no era el verdadero Siloh. Su dominio de paz fue transitorio, como el reposo que disfrutó Israel bajo Josué en la erección del tabernáculo en Siloh (Jos. 11:23, 14:15, 21:44); además este se extendió sólo sobre Israel. No aseguró la obediencia voluntaria de las naciones; Yahvé solo le dio descanso de sus enemigos vecinos durante sus días, durante su vida.

Pero este primer e imperfecto cumplimiento sólo proveyó una garantía del completo cumplimiento en el futuro, así que el mismo Salomón, discerniendo el carácter típico de su pacífico reinado, cantó el canto del Hijo del Rey que tendrá dominio de mar a mar, y desde el río hasta los confines de la tierra, ante quien todos los reyes se postrarán, y a quien servirán todas las naciones (Sal. 72), y los profetas después de Salomón profetizaron del Príncipe de Paz, quien aumentaría su gobierno y paz sin fin sobre el trono de David, y del retoño del tronco de Isaí, a quien las naciones buscarán (Isa. 9:5,6; 11:1-10), y finalmente, Ezequiel, cuando predecía la caída del reino davídico, profetizó que esta caída duraría hasta que viniera Él, a quien pertenecía el derecho, y a quien Yahvé se lo daría (Ezeq. 21:27). Puesto que Ezequiel en sus palabras, עַד בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט [hasta que venga aquel de quien es el derecho], toma, como es generalmente admitido[125], nuestra profecía עַד כִּי יָבֹא שִׁילֹה [hasta que Siloe venga], y la expande aún más lejos en armonía con el propósito de su anuncio, más especialmente de Sal. 72:1-5, donde la justicia y el juicio son mencionados como los fundamentos de la paz que el Hijo del Rey traerá; no sólo confirma lo correcto de lo personal y Mesiánico de la explicación de la palabra שִׁילֹה, sino demuestra que la profecía de Jacob del cetro que no pasaría de Judá hasta que Siloh viniera, no excluyó una pérdida de poder temporal. De este modo, todas las profecías y todas las promesas de Dios, de hecho, son cumplidas, no como para excluir el castigo de los pecados del elegido, y no obstante, a pesar de ese castigo, certera y completamente alcanzan su último cumplimiento. Y de ese modo, el reino de Judá surgió de su derrota temporal a una nueva e imperecedera gloria en Cristo Jesús (Heb. 7:14), que conquista a todos sus enemigos como el León de la tribu de Judá (Ap. 5:5), y reina como el verdadero Príncipe de Paz, como «nuestra paz» (Ef. 2:4), por siempre y para siempre (1 de Crón. 15:25s.).

En los vers. 11 y 12 Jacob termina su bendición sobre Judá describiendo la abundancia de sus posesiones en la tierra prometida. «*Atando a la vid su pollino, y a la cepa el hijo de su asna, lavó en el vino su vestido, y en la sangre de uvas su manto. Sus ojos, rojos del vino, y sus dientes blancos de la leche*». El participio אֹסְרִי tiene la antigua conexión de la vocal *i* antes de una palabra con preposición (como Isa. 22:16; Miq. 7:14, Sal. 101:5; cf. *Ewald*, §211b1); y בְּנִי en estado constructo, como en el cap. 31:39. El sujeto de אֹסְרִי no es Siloh, sino Judá, a quien se aplica toda la bendición. Lo primero sólo sería posible, si los padres de la iglesia y Lutero estuvieran en lo correcto al considerarlo todo como una descripción alegórica de Cristo, o si la opinión de *Hofmann* (*Schriftbeweis* II,2, p. 517) fuera correcta, que sería completamente inapropiado describir a Judá, el león guerrero y gobernador, atando su asno a una viña, viniendo en paz sobre su asno, y permaneciendo en su viña. ¿Pero son irreconciliables la semejanza con el león, coraje y fuerza con una disponibilidad para la paz? Además, la noción de que cabalgar sobre un asno es imagen de una disposición pacífica parece completamente insostenible; y la suposición de que el asno es introducido como animal de paz, en contraste con el caballo de guerra, se basa en Zac. 9:9, y se aplica a las palabras del patriarca en el modo menos histórico. Este contraste no existió hasta un periodo más tardío, cuando los israelitas y cananeos habían introducido los caballos de guerra, y no es aplicable a las circunstancias y la época de los patriarcas, ya que en ese tiempo, los únicos animales para montar, además de los camellos, eran los asnos y asnas (22:3 comp. Ex. 4:20, Num. 22:21); e incluso en el tiempo de los jueces, hasta el tiempo de David, montar sobre asnos fue una distinción de nobleza o rango superior (Jue. 1:4, 10:4; 12:14; 2 de Sam. 19:27). Finalmente, en los vers. 9 y 10 Judá no es descrito como un león ansioso por la presa, o como amante de la guerra y envuelto en constante conflicto, sino, de acuerdo a las propias palabras de *Hofmann*: «como habiendo alcanzado, incluso antes de la venida de Siloh, un descanso adquirido por la victoria sobre sus enemigos circundantes, y como sentado en su sitio con la insignia de su dominio». Ahora, cuando los conflictos de Judá hayan terminado, y él haya venido a un descanso, también atará su asno a la viña y disfrutará en pacífico reposo la abundancia de su heredad. De vino y leche, los productos más valorados de su tierra, tendrá tanta sobreabundancia, que, como Jacob lo expresa hiperbólicamente, podrá lavar sus ropas en la sangre de las uvas, y disfrutarlas tan plenamente, que sus ojos se inflamarán de vino, y sus dientes se emblanquecerán con la leche[126]. La tierra de Judá producía el mejor vino en Canaán, cer-

125. *G. Baur* no sólo reconoce en *Geschichte der alttestamentarischen Weissagung* I, p. 244 que Ez. 21:32 seguramente contiene una alusión recordatoria a Gen. 49:10 sino también en p. 271: muy probablemente Ez. 21:32 interpretó de la misma forma (i. e. que שִׁילֹה es una descripción del Mesías) nuestro texto. En este testimonio del profeta Ezequiel y no en «un prejuicio indefinido», como lo explica *Baur* (p. 286) se basa la unanimidad con la cual interpretaron los antiguos traductores, la sinagoga judía antigua y la iglesia cristiana en general —a pesar de las discrepancias del significado semántico de la palabra שִׁילֹה— nuestro texto como promesa del Mesías. Ya lo hizo la LXX, en cuya versión ἕως αν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ se puede observar la alusión a la salvación mesiánica mientras que en la versión ἕως αν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται se presenta más clara la alusión al Mesías. Ésta se puede observar aun mejor en la paráfrasis presentada en el Targum Onkelos: Hasta que venga el Mesías de quien es el reino», al que se suman el targum de Jerusalén, el sirio y árabe así como los rabinos desde Bereshit Rabá hasta Rashi. En la igleisa cristiana encontramos las primeras referencias en textos de *Justino Mártir, Ireneo y Cipriano* y sigue estando tan presente que, citando a *Baur*, p. 374, hasta los tiempos modernos sólo incrédulos intentaron abandonar la interpretación mesiánica. En la antigüedad sólo son mencionados los samaritanos, los herodianos y el emperador *Julián Apóstata* como enemigos de esta posición.

126. *Jam de situ regionis loquitur, quae sorte filiis Judae obtigit. Singificat autem tantam illic fore vitium copiam, ut passim obviae prostent non secus atque alibi vepres vel infrugifera arbusta. Nam quum ad sepes ligari soleant asini, vites ad hunc contemptibilem usum deputat. Eodem pertinent quae sequuntur hyperbolicae loquendi formae, quod Judas lavabit vestem suam in vino, et oculis erit rubicundus. Tantam enim vini abundantiam fore intelligit, ut promiscue ad lotions, perinde ut aqua effundi queat sine magno dispendio; assiduo autem largioreque illius potu rubedinem contracturi sint oculi* [Aquí se habla del lugar de la región, que por la suerte tocó a los hijos de Judá. Pero significa que allí había tal abundancia de vides, que en todas partes aparecían, menos junto a los espinos o árboles no frutales. Pues como los asnos se suelen atar junto a los setos, se usan las vides para este uso despreciable. Lo mismo hay que decir de las hiperbólicas maneras de hablar: que Judas lavó su vestido en el vino, y tenía los ojos rojizos.

ca de Hebrón y Engadi (Num. 13:23,24; Cant. de Sal. 1:14; 2 de Crón. 26:10, comp. Joel 1:7ss.), y tenía excelentes tierras de pastura en el desierto por Tecoa y el Carmelo, al sur de Hebrón (1 de Sam. 25:2; Amós 1:1; 2 de Crón. 26:10). סוּתָה contraída de סְוּוֹתָה, proviene de סָוָה envolver, sinónimo de מַסֵּוֶה un velo (Ex. 34:33). Acerca de la forma לְבֹן, de לָבָן véase *Ewald*, §213b.

Ver. 13. Zabulón, *en puertos de mar habitará* (וְהוּא *isque*), *será para puerto de naves, y su límite hasta Sidón* עַל־צִידוֹן [dirigido hasta Sidón]». La bendición sobre el sexto hijo de Lea interpreta el nombre de *Zabulón* (morador) como un presagio, no tanto para demostrar a la tribu su lugar de habitación en Canaán, como para destacar la bendición que recibiría por la situación de su heredad (compare Deut. 33:19). En cuanto al territorio concedido a la tribu de Zabulón bajo el mando de Josué, se puede afirmar por las fronteras y ciudades mencionadas en Jos. 19:10-16, que éste no llegaba hasta el Mediterráneo, ni tocaba directamente a Sidón (véase mi comentario sobre Josué). Dicho territorio realmente se situaba entre el Mar de Galilea y el Mediterráneo, cerca de ambos, pero separado del primero por Neftalí, del segundo por Aser. Por lo tanto, este anuncio estaba tan lejos de ser un *vaticinium ex eventu* (tomado de la posición geográfica de la tribu), que contiene un testimonio irrefutable respecto al hecho de que la bendición de Jacob no fue escrita después del tiempo de Josué. El vocablo יַמִּים no señala los dos mares mencionados anteriormente, sino, como Jue. 5:17 lo demuestra, al Mediterráneo, como un gran océano (cap. 1:10). אֳנִיּוֹת חוֹף [Los puertos de mar] donde los barcos son descargados, y desembarcan los tesoros de las distantes partes del mundo para los habitantes del marítimo y las provincias del interior (Deut. 33:19). Zidón, como la antigua capital de los fenicios, se utiliza por la misma Fenicia.

Vers. 14 y 15. «Isacar, *asno fuerte que se recuesta entre los apriscos; y vio que el descanso era bueno* (טוֹב subst), *y que la tierra era deleitosa; y bajó su hombro para llevar, y sirvió en tributo*». El fundamento de este premio también descansa en el nombre יִשָּׂשכָר, el cual probablemente se interpreta con referencia al carácter de Isacar, y con alusión a la relación entre שָׂכָר y שָׂכִיר, un jornalero, como una indicación del carácter y destino de su tribu. «Tranquilidad ante el costo de libertad será la característica de la tribu de Isacar» (*Delitzsch).* La comparación con חֲמֹר גָּרֶם, un asno de complexión fuerte, particularmente adaptado para llevar cargas, señalando el hecho de que esta tribu se contentará con el bien material, se dedicará al trabajo y las cargas de la agricultura, y a no luchar por gobernar y por el poder político. La figura también indicaba «que Isacar se haría robusto, una raza de hombres fuertes, y recibiría una agradable herencia que invitaría al reposo confortable». (De acuerdo a *Josefo, De bello Judaico* 3. 3,2, la baja Galilea, con la fructífera tierra de Jezreel, era atractiva incluso para τὸν ἥκιστα γῆς φιλόπονον [el más trabajador del mundo]). De aquí que, incluso si el símil de un fuerte asno no contenía nada por qué contender, este no contribuyó para la gloria de Isacar. Como una bestia de carga en reposo, él preferirá someterse al yugo y ser forzado a hacer el trabajo de un esclavo, que arriesgar sus posesiones y paz en la lucha por libertad. Bajar su hombro al yugo, someterse a llevar cargas y convertirse en mero siervo, era indigno de Israel, la nación de Dios que fue llamada a gobernar, sin embargo, esto podría convenir a sus enemigos, especialmente a los cananeos sobre quienes descansaba la maldición de esclavitud (Deut. 20:11; Jos. 16:10; 1 de Reyes 9:20, 21; Isa. 10:27). Probablemente esta fue la razón por la que Isacar fue visto al último entre los hijo de Lea. En el tiempo de los jueces, sin embargo, Isacar adquirió renombre por su bravura heroica en conexión con Zabulón (Jue. 5:14,15,18). Los hijos de Lea son seguidos por los cuatro hijos de las dos siervas, colocados, no de acuerdo a sus madres o sus edades, sino de acuerdo a la bendición pronunciada sobre ellos, de modo que las dos tribus guerreras aparecen primero.

Vers. 16 y 17. «*Dan juzgará a su pueblo, como una de las tribus de Israel. Será Dan serpiente junto al camino, víbora junto a la senda, que muerde los talones del caballo, y hace caer hacia atrás al jinete*». Aunque sólo es el hijo de una sierva, Dan no estará detrás de las otras tribus de Israel, sino que actuará de acuerdo a su nombre (דָּן יָדִין), y tanto como cualquier otro procurará justicia para su pueblo (*i. e.* para el pueblo de Israel; no para su propia tribu, como *Diestel* supone). No hay alusión en estas palabras al oficio de juez que mantuvo Sansón; ellas meramente describen el carácter de la tribu, aunque este carácter surgió en la expedición de una parte de los danitas a Lais en el norte de Canaán, de lo cual se da una descripción en Jue. 18, del mismo modo que en la «romántica caballerosidad del valiente y gigantesco Sansón, cuando con la astucia de una serpiente derrotó a los más poderosos enemigos» *(Del.*). שְׁפִיפֹן: κεράστης, la más ponzoñosa de las serpientes, la cual tiene el color de la arena, y conforme yace sobre el suelo, y meramente alargando sus colmillos, inflige una fatal herida sobre cualquiera que pueda amenazarla sin saberlo *(Diod. Sic*. 3, 49; *Plinio*, 8, 28).

Ver. 18. Pero esta manifestación de fuerza, la cual Jacob esperaba de Dan y se la prometió proféticamente, presupuso que aguardaran severos conflictos a los israelitas. Jacob dotó a su hijos de espada y escudo para los conflictos en la fecunda oración: «*¡espero tu salvación oh Yahvé!*» la cual no fue una oración por su propia alma y su pronta redención de todo el mal, sino que en ella, como *Calvino* lo ha demostrado contundentemente, expresó confianza en que sus descendientes recibirían la ayuda de su Dios. En consonancia, los postreros targumenes (*de Jerusalén y de Jonatán*) interpretan esta palabras como Mesiánicas, pero con referencia especial a Sansón, y parafrasean el ver. 18 así: «no espera mi alma por la libertad de Gedeón, el hijo de Joás, porque eso es temporal; ni por la redención de Sansón, porque eso es transitorio; sino por la redención del Mesías, el Hijo de David, que Tú, por Tu palabra has prometido traer a tu pueblo los hijos de Israel: esa es la redención que espera mi alma»[127].

Ver. 19. «Gad, *ejército lo acometerá; mas él acometerá al fin*». El nombre de Gad recuerda al patriarca גּוּד presionar, y גְּדוּד la hueste que presiona, hueste de guerra, la cual invade la tierra. Gad contrarrestará valientemente el ataque de esas huestes, y las acometerá; las hará huir y ferozmente las perseguirá, no atacando su retaguardia; porque עָקֵב no significa retaguardia incluso en Jos. 8:13,

---

Comprendió que había tanta abundancia de vino, que se usaba para los lavados, y por tanto que se gastaba como el agua, sin que ello fuera un gran desperdicio. Con el asiduo y abundante uso de aquella bebida, los ojos contrajeron la rojez.]. *Calvino.*

127. Ésta es la lectura de acuerdo al targumen de Jerusalén, en la Polyglota de Londres como se corrige por los extractos de *Fagius* en Crit. Sacr., a la cual también añade el targum *Jonatán*: «porque tu redención, oh Yahvé, es una redención eterna». Pero mientras los targumenes y muchos padres relacionan la serpiente con Sansón, para muchos otros tales como la serpiente se supone ser el anticristo, para la cual también se decide Theodoreto con la siguiente argumentación: ὥσπερ γάρ φησιν ἐκ τῆς Ἰούδα φυλῆς ὁ κύριος ἡμῶν βλαστήσας διασώσει τὴν οἰκουμένην, οὕτως ἐκ τῆς τοῦ Δὰν φυλῆς ὄφις ὀλέθριος ἐξελεύσεται. Sobre esta interpretación, *Lutero* enfatiza: *Puto diabolum hujus fabulae auctorem fuisse et finxisse hanc glossam, ut nostras cogitationes a vero et praesente Anticristo abduceret* [creo que el diablo fue el autor de esta fábula y que inventó esta glosa, para que apartara nuestros pensamientos del verdadero y presente Anticristo].

sino sólo las reservas (véase mi comentario sobre el pasaje). La bendición, formada por una triple aliteración del nombre *Gad*, no contiene alusiones especiales a eventos históricos como para permitirnos interpretarla históricamente, aunque el relato en 1 de Crón. 5:18ss. demuestra que los gaditas demostraron, donde fuera necesario, la valentía que se les prometió por Jacob. Compare esto con 1 de Crón. 12:8-15, donde los descendientes de Gad que vinieron con David son comparados con leones, y su velocidad a la de la gacela.

Ver. 20. «*Él pan de Aser será sustancioso, y él dará deleites reales*». לַחְמוֹ está en aposición con שְׁמָנָה, y debe enfatizarse el sufijo: lo gordo, que viene de él, es su pan, su propia comida. El proverbio indica un suelo muy fructífero. Aser recibió como su heredad las tierras bajas del Carmelo sobre el Mediterráneo hasta el territorio de Tiro, una de las partes más fértiles de Canaán, abundantes en trigo y aceite, con lo que Salomón suplía para la casa del rey fenicio Hiram (1 de Reyes. 5:11).

Ver. 21. «Neftalí, *cierva suelta, que pronunciará dichos hermosos*». La cierva o gacela es el símil de un guerrero que es hábil y rápido en sus movimientos (2 de Sam. 2:18; 1 de Crón. 12:8, comp. Sal. 18:33; Hab. 3:19). שְׁלֻחָה aquí no se refiere a ser cazado, ni estirado o adelgazado; sino dejar suelto, corriendo libremente (Job 39:5). El significado y la alusión son obscuros, ya que no se sabe nada más de historia de la tribu de Neftalí, excepto el hecho de que Neftalí obtuvo una gran victoria bajo Barac en asociación con Zabulón sobre el rey cananeo Jabín, la cual Débora, profetiza, conmemoró en su celebrado canto (Jue. 4 y 5). Si la primera mitad del versículo se entiende como refiriéndose a la posesión independiente de un trozo de tierra, sobre el cual Neftalí se movió como cierva en perfecta libertad, la interpretación de *Masius* (sobre Jos. 19) es seguramente la correcta: «*Sicut cervus emissus et liber in herbosa et fertili terra exultim ludit, ita et in sua fertili sorte ludet et excultabit Nephtali* [Como el ciervo y libre, juega saltando en la herbosa y fértil tierra, así también jugará y exultará Neftalí en su fértil suerte (destino)]». Pero la segunda mitad del versículo difícilmente puede referirse a los «hermosos dichos y cantos en que se manifestaron la belleza y fertilidad de su hogar». Es mucho mejor mantener, como *Vatablius* los hace, el pensamiento general: *tribus Naphtali erit fortíssima, elegantíssima et agillima et erit facundissima* [La tribu de Neftalí era fortísima, elegantísima y agilísima, y era muy numerosa].

Vers. 22-26. Volviéndose a José, el corazón del patriarca se hinchó con amor agradecido, y en las más ricas palabras y figuras imploró la más grande abundancia de bendiciones sobre su cabeza. Ver. 22. «*Rama fructífera es José, rama fructífera junto a una fuente, cuyos vástagos se extienden hasta el muro*». José es comparado a la rama de un árbol frutal plantado a lado de un pozo (Sal. 1:3), el cual manda sus retoños sobre el muro, y por la cual, de acuerdo al Sal. 80, debemos probablemente entender que se refiere a una viña. בֵּן es una forma inusual del estado constructo para בֶּן, y פֹּרָת equivalente a פֹּרָיָה con la antigua terminación femenina *ath*, como זִמְרָת, Ex. 15:2 (cf. *Ewald*, §173d). בָּנוֹת son las ramitas y ramas, formadas por el árbol frutal joven. El singular צְעָדָה debe considerarse como distributivo, describiendo poéticamente el movimiento hacia delante, el surgimiento de las diferentes ramas sobre el muro (*Gesenius*, §146,4). עֲלֵי es una forma poética, como en el ver. 17 (cf. *Gesenius*, §103,3).

Vers. 23s. «*Le causaron amargura, le asaetearon, y le aborrecieron los arqueros; mas su arco se mantuvo poderoso y los brazos de sus manos se fortalecieron por las manos del Fuerte de Jacob (por el nombre del pastor, la Roca de Israel)*». Del símil del árbol frutal pasó Jacob a una figura de guerra, y describió el poderoso y victorioso desenvolvimiento de la tribu de José en conflicto con todos sus enemigos, describiendo en el perfecto consecutivo el futuro con intuición profética como si ya hubiese venido. Las palabras no se refieren a la historia personal de José, a la persecución que recibió de sus hermanos, o a sus sufrimientos en Egipto; aún menos a ciertos actos de guerra que haya realizado en Egipto (*Diestel*): ellas meramente señalan los conflictos que esperan a sus descendientes, en los que constantemente vencerán todos los hostiles ataques. מָרַר, en *Piel*, amargar, provocar, רִבּוּ: *perf*. o de רָבַב disparar. בְּאֵיתָן: «en una posición fuerte e inamovible» (*Del*.). פּזז: ser activo, flexible; sólo se encuentra aquí y en 2 de Sam. 6:16 de un movimiento rápido, escapando o saltando. זִרְעֵי: los brazos, «sin cuya elasticidad las manos no podrían sujetar o dirigir el arco». Las palabras que siguen, «de las manos del Poderoso de Jacob», no deben unirse a lo que las sigue, en oposición a la división masoreta de los versículos, ellos más bien forman una oración con lo que precede: «los brazos de sus manos se fortalecieron», por medio de las manos de Dios que los sostienen. אֲבִיר יַעֲקֹב [El poderoso de Jacob], quien ha demostrado ser el Poderoso por la poderosa defensa dada a Jacob; un título que es copiado de este pasaje en Isa. 1:24, etc. Para designar a Dios. מִשָּׁם [Por consiguiente], una enfática referencia a Aquel de quien proviene toda protección, de quien viene toda perfección «del Pastor (48:15) y Roca de Israel». Dios es llamado אֶבֶן [la piedra], y en otros sitios צוּר [la Roca] (Deut. 32:4, 18, etc.), como el inamovible fundamento en que Israel pueda confiar, mantenerse firme y seguro.

Vers. 25, 26. «*Por el Dios de tu padre, el cual te ayudará, por el Dios omnipotente, el cual te bendecirá con bendiciones de los cielos de arriba, con bendiciones del abismo que está abajo, con bendiciones de los pechos y del vientre. Las bendiciones de tu padre fueron mayores que las bendiciones de mis progenitores; hasta el término de los collados eternos serán sobre la cabeza de José, y sobre la frente del que fue apartado de entre sus hermanos*». La bendición pasa de la forma de una descripción, a la forma de un deseo en el ver. 25, en la que aún se mantiene la forma «de» de la cláusula previa. Las palabras וְיַעְזְרֶךָּ [el cual te ayudará], וּבֵרַכְךָ [el cual te bendecirá], forman paréntesis para «quien te ayudará y bendecirá». וְאֵת no debe cambiarse a וְאֵל (y de Dios), como lo sugiere *Ewald*, §351[a], de acuerdo con la LXX, *Sam*., *Syr*. y *Vulg*. ni en מֵאֵת como propone *Knobel*; e incluso el suplir מִן antes de אֵת de la cláusula paralela (*Gesenius*, §154,4) es poco permisible, ya que la repetición de מִן antes de otra preposición no puede apoyarse por algún caso análogo; pero אֵת puede entenderse aquí, como en los caps. 4:1; 5:24, en el sentido de una comunión benéfica: «y con», con (en) la comunión de «el Todopoderoso, quien te bendecirá, que haya (o vengan) bendiciones», etc. El verbo תִּהְיֶיןָ sigue en el ver. 26 después de todo el sujeto, el cual se forma de muchos miembros paralelos. Las bendiciones vendrían de los cielos de arriba y de debajo de la tierra. Del Dios de Jacob y por la ayuda del Todopoderoso la lluvia y el rocío del cielo (27:28), y las fuentes y arroyos que surgen de la profundidad del abismo de la tierra, ponen su fertilizante agua sobre la tierra de José; «de modo que todo lo que tuviera vientre y pechos se embarazaría, daría a luz y de mamar»[128]. En el ver. 27 הוֹרַי no es de cambiar según la LXX en הָרַי o הָרְרֵי HEBR y combinar con עַד «montes eterno» por causa de los textos paralelos en Deut. 33:15 y Hab. 3:6 porque las variantes sue-

128. «Así se compone el todo con palabras pictóricas. Todo lo que del hombre y del ganado pueda dar fruto se multiplicará y tendrá suficiente. El nacimiento de niños y el incremento del ganado, y del maíz del campo, no son por mérito nuestro, sino la misericordia y bendición de Dios». *Lutero.*

len cambiar el sentido del texto original por medio de ligeras transformaciones (*Baumgarten y Delitzsch*). הֹרִים de חָרָה תִּהְיֶין significa *parentes* (*Chald., Vulg.*); y תַּאֲוַת no significa *desiderium* de אִוָּה sino ataduras de תָּאָה, Num. 34:7,8, = תְּוָה, 1 de Sam. 21:14, Ezeq. 9:4, marcar o atar, como lo explican la mayoría de los rabinos. גָּבַר עַל ser más fuerte que, sobrepasar. Las bendiciones que imploró el patriarca para José sobrepasarían las bendiciones que sus padres le transmitieron a él, hasta el término de los eternos collados, sobrepasarlas tanto como las principales montañas se levantan sobre la tierra, o tanto que alcancen la cima de las montañas primitivas. No hay alusión a las altas y magníficas montañas de Efraín, Basán, y Galaad, las cuales cayeron a la casa de José aquí o en Deut. 33:15. Estas bendiciones descenderían sobre la cabeza de José, el נְזִיר entre sus hermanos, «el apartado», de נָזַר *separavit*. José es designado de ese modo, tanto aquí como en Deut. 33:16, no por causa de su virtud y la preservación de su castidad y piedad en Egipto, sino *propter dignitatem, qua excellit, ab omnibus sit segregatus* [sino que fue (designado) separado de todos, a causa de la dignidad, en la que sobresalió...] (*Calv.*), por causa de la eminencia que alcanzó en Egipto. Para este significado de נָזִיר vea Lam. 4:7; aunque no se puede hallar ejemplo de la transferencia de la idea de *Nasir* a la esfera de la moralidad.

Ver. 27. «Benjamín, *es lobo arrebatador; a la mañana comerá la presa, y a la tarde repartirá los despojos*». La mañana y tarde juntas sugieren la idea de una incesante y victoriosa captura de botín *(Del.).* El carácter guerrero que el patriarca atribuye aquí a Benjamín, fue manifestado por la tribu, no sólo en la guerra que tuvo con todas las tribus por causa de su iniquidad en Gabaa (Jue. 20), sino también en otras ocasiones (Jue. 5:14), en sus distinguidos arqueros y honderos (Jue. 20:16; 1 de Crón. 8:40; 12; 2 de Crón. 14:8; 17:71), y también en el hecho de que el juez Aod (Jue. 3:15ss.), y Saúl, con su heroico hijo Jonatán, surgieron de esta tribu (1 de Sam. 11. y 13ss.; 2 de Sam. 1:19ss.).

Las palabras concluyentes en el ver. 28, «*todos estos fueron las doce tribus de Israel*», contienen la idea de que, en sus doce hijos, Jacob bendijo las tribus futuras. «*a cada uno por su bendición los bendijo*», a cada uno con su bendición apropiada (אֲשֶׁר *acus.* dependiente de בֵּרַךְ el cual está construido con un doble *acusativo*); puesto que, como ya se ha observado, incluso Rubén, Simeón y Leví, aunque destituidos por su propia culpa, recibieron parte en la bendición prometida.

Versículos 29-33. Muerte de Jacob

Después de la bendición, Jacob expresó nuevamente, a sus doce hijos, su deseo de ser sepultado en el sepulcro de sus padres (cap. 24), donde Isaac y Rebeca y su propia esposa Lea yacían a lado de Abraham y Sara, lo cual José ya le había prometido hacer bajo juramento (47:29-31). Entonces encogió sus pies en la cama para acostarse, porque había estado sentado mientras bendecía a sus hijos, y entregó el espíritu, y fue reunido con su pueblo (véase 25:8). Se emplea וַיִּגְוַע en lugar de וַיָּמָת indica que el patriarca partió de su vida terrenal sin dificultad. Su edad no es dada aquí, porque eso ya ha sido hecho en el cap. 47:28.

Capítulo 50. Sepultura de Jacob y muerte de José

Versículos 1-14. Sepultura de Jacob

Vers. 1-3. Cuando murió Jacob, José se echó sobre el rostro de su amado padre, lloró sobre él, y lo besó. Entonces dio el cuerpo a los médicos para ser embalsamado, de acuerdo a la costumbre en Egipto. Compárese la descripción de las diferentes formas de embalsamar descritas por *Herodoto* II, 86 y *Diod. Sic.* I, 91 y además *Sprengel, Geschichte der Arzneikunde* I, editado por Rosenbaum, pp. 75ss. y *Friedrich, Zur Bibel* II, pp. 199ss. Los médicos son llamados sus siervos, porque se hace referencia a los médicos regulares al servicio de José, el eminente ministro de estado; de acuerdo a *Herod.* 2, 84, había doctores especiales en Egipto para cada descripción de enfermedad, entre los cuales, los *Taricheuta,* que se encargaban de embalsamar, eran incluidos como una clase especial pero subordinada. El proceso de embalsamar duraba 40 días, y el duelo solemne 70 (ver. 3). Esto armoniza con las declaraciones de Herodoto y Diodorus cuando se entiende correctamente (véase *Hengstenberg, Die Bücher Mose und Ägypten,* pp. 69s.).

Vers. 4s. Al final del periodo de duelo, José pidió a «la casa de Faraón», a los sirvientes del rey, que obtuvieran el permiso de Faraón para que él fuera a Canaán y sepultara a su padre, de acuerdo a su última voluntad, en la cueva preparada allí por él mismo. כָּרָה (ver. 5) significa «excavar» (utilizada, como en 2 de Crón. 16:14, para la preparación de una tumba), no «comprar». En la expresión כָּרִיתִי לִי Jacob se atribuye como patriarca lo que ya había sido hecho por Abraham (cap. 24). José pidió el permiso real, porque deseaba ir más allá de la frontera con su familia y una larga procesión. Pero no se dirigió directamente a Faraón, porque su profundo luto (sin afeitar y arreglar) le evitaban presentarse ante el rey.

Vers. 6-9. Después que se obtuvo el permiso del rey, fue llevado el cuerpo a Canaán, asistido por una gran compañía. Fueron con José «*todos los siervos de Faraón, los ancianos de su casa, y todos los ancianos de la tierra de Egipto*», los jefes oficiales de la corte y el estado, «*y toda la casa de José, y sus hermanos, y la casa de su padre*», todos los miembros de las familias de José, de sus hermanos, y de su fallecido padre, «*solamente dejaron en la tierra de Gosén sus niños, y sus ovejas y sus vacas. Subieron también con él carros y gente de a caballo*», como acompañamiento para el viaje en el desierto, «*se hizo un escuadrón muy grande*». La espléndida comitiva de oficiales egipcios puede explicarse, en parte por la estima en que tenían a José en Egipto, y en parte por la afición de los egipcios por tales procesiones fúnebres (comp. *Hengst.,* pp. 73s.).

Vers. 10s. Y llegaron a Atad, más allá del Jordán, como la procesión no tomó el camino más corto a Gaza por entre el país de los filisteos, probablemente porque tan grande procesión con una escolta militar encontraría dificultades allí, sino que rodearon por el Mar Muerto. Allí, en la frontera de Canaán, dieron al lugar el nombre de *Abel-mizraim*, prado (אָבֵל con un cambio sobre אֵבֶל significa lamentación) de los egipcios. La situación Atad o *Abel-mizraim* no ha sido descubierta. De acuerdo al ver. 11, estaba al otro lado, al lado oriental del Jordán. Esto se establece más allá de dudas por el ver. 12, donde se dice que los hijos de Jacob llevaron el cadáver a la tierra de Canaán (la tierra de este lado) después de la lamentación en Atad [129].

---

129. En consecuencia, el comentario de *Jerónimo* en el *Onom. s. v.* Atad, «*locus trans Jordanem, in quo planxerunt quondam Jacob, tertio ab Jerico lapide, duobus millibus ab Jordane, qui nunc vocatur Bethagla, quod interpretatur locus gyri, eo quod ibi more plangentium circumierint in funere Jacob [el lugar más allá del Jordán, donde lloraron a Jacob, al tercer mojón desde Jericó, a dos millas del Jordán, que ahora se llama Bethogla, que significa «lugar del movimiento circular», porque allí, según la costumbre de los plañideros, dieron vueltas en el funeral de Jacob..., está equivocado]*» está equivocado. *Bet Hogla* no puede ser lo mismo que *Atad*, sólo por las distancias que da Jerónimo de Jericó y el Jordán. Éstas no armonizan con su *trans Jordanem*, lo cual probablemente se toma de este pasaje, pero señala un lugar en este lado del Jordán;

Vers. 12s. Probablemente la procesión de los egipcios se detuvo allí; porque en el ver. 12 sólo se menciona que los hijos de José llevaron a su padre a Canaán de acuerdo a su última petición, y le dieron sepultura en la cueva de Macpela.

Ver. 14. Después de realizar esta última labor, José regresó a Egipto con sus hermanos y todos los que subieron con él.

Vers. 15-21. Después de la muerte de su padre, los hermanos de Jacob se llenaron de miedo y dijeron: «*Quizá nos aborrecerá José, y nos dará el pago de todo el mal que le hicimos*». ¿Qué será de nosotros? La oración contiene una *aposiopesis*, como el Sal. 27:13; y לוּ con el imperfecto presupone una condición, siendo utilizada «en casos que no se desean, y para el presente irreal aunque posible» (*Ewald*, §358). Por lo tanto los hermanos enviaron a uno de ellos (posiblemente a Benjamín) a José, y le instruyeron para que apelara al deseo expresado por su padre antes de morir, y que implorara perdón: «*Te ruego que perdones ahora la maldad de tus hermanos y su pecado, porque mal te trataron; por tanto, ahora te rogamos que perdones la maldad de los siervos del Dios de tu padre*». La base de su ruego esta contenida en וְעַתָּה «y ahora», conforme lo pedimos por el deseo y dirección de nuestro padre, y en el epíteto aplicado a ellos mismos, «siervos del Dios de tu padre». De cualquier modo, no existe razón para considerar la apelación al deseo de su padre como mero pretexto. El hecho de que no se haya hecho referencia por Jacob en su bendición a su pecado contra José, únicamente demuestra que él como padre había perdonado el pecado de sus hijos, ya que la gracia de Dios había convertido su mala obra en medio para la salvación de Israel; pero esto en absoluto demuestra que no haya instruido a sus hijos humildemente para que pidieran perdón a José, aunque José sólo les había demostrado bondad y amor. Cuán lejos estaba José de pensar en una retribución y venganza, es evidente por el modo en que recibió su petición (ver. 17): «*José lloró mientras hablaban*», ante el hecho de que ellos pudieran atribuirle algo tan malo; y cuando ellos se presentaron, y se echaron a sus pies como siervos, les dijo (ver. 19): «*No temáis; ¿acaso estoy yo en lugar de Dios?*» ¿Estoy en posición de interferir por mi propia cuenta en los propósitos de Dios, y no debería más bien someterme a ellos? «*Vosotros pensasteis mal contra mí, mas Dios lo encaminó a bien* (para cambiar ese mal en bien), *para hacer* (עָשָׂה como רָאָה 48:11) *lo que vemos hoy* (הַזֶּה כַּיּוֹם como ha ocurrido en este día, comp. Deut. 2:30, 4:20, etc.), *para mantener en vida a mucho pueblo* (comp. 45:7). *Ahora, pues, no tengáis miedo; yo os sustentaré a vosotros y a vuestros hijos*». Y así los consoló con palabras de afecto.

Versículos 22-26. Muerte de José

José vivió para ver el comienzo del cumplimiento de la bendición de su padre. Habiendo alcanzado la edad de 110 años, vio a los hijos de Efraín בְּנֵי שִׁלְּשִׁים «*hasta la tercera generación*», de bisnietos, por consecuencia vio a los hijos de sus nietos. שִׁלְּשִׁים los descendientes de terceras generaciones son expresamente distinguidos por la frase בְּנֵי בָנִים [hijos de sus hijos] o nietos en Ex. 34:7. No existe dificultad práctica en el modo de esta explicación, la única que permitiría el lenguaje. Como los dos hijos de José nacieron antes de que él tuviera 37 años (cap. 41:50), y por lo tanto, Efraín nació como menos, a sus 36 años, y posiblemente a sus 34, puesto que José se casó cuando tenía 31. Pudo haber tenido nietos cuando contaba con 56 o 60 años de edad, y bisnietos cuando tenía de 78 a 85, así que sus tataranietos pudieron haber nacido cuando tenía 100 o 110 años. Considerar a los בני שלשים [hijos de la tercera generación] como hijos en la tercera generación (bisnietos de José y nietos de Efraín), como muchos comentaristas hacen, como si el constructo בְּנֵי se mantuviera por el absoluto, es evidentemente opuesto al contexto, puesto que se describe inmediatamente después que los hijos de Maquir, el hijo de Manasés, los bisnietos, también nacieron sobre sus rodillas, de modo que también pudo tomarlos sobre sus rodillas y demostrarles su amor paternal. No hay razón para pensar en adopción basados en estas palabras. Y si José vivió sólo para ver los bisnietos de Efrain y los de Manasés, es difícil imaginar por qué no se podría aplicar la misma expresión a los nietos de Manasés, como con los descendientes de Efraín.

Ver. 24. Cuando José vio que su muerte se acercaba, expresó a sus hermanos su firme creencia en el cumplimiento de la promesa divina (44:4,5, comp. 15:16,18ss.), y les hizo jurar que cuando Dios los llevara a la tierra prometida, llevarían sus huesos con ellos de Egipto. Este último deseo fue cumplido. Cuando murió, lo embalsamaron y lo pusieron (וַיִּישָׂם de יָשַׂם como 24:33 en el *chethib*) בָּאָרוֹן [en el ataúd], el ataúd ordinario, construido de madera de sicomoro (véase *Hengstenberg*, pp. 74s.), el cual fue depositado en una cámara, de acuerdo a la costumbre egipcia (*Herod.* 2, 86), y permaneció en Egipto 360 años, hasta que fue llevado con ellos en el tiempo del éxodo, cuando finalmente fue sepultado en Siquem, en el terreno que Jacob había comprado allí (cap. 33:19; Jos. 24:32).

Y así termina el relato de la vida de peregrinaje de los patriarcas, con un acto de fe por parte del agonizante José; y después de su muerte, a consecuencia de sus instrucciones, el cofre con sus huesos se convirtió en una firme exhortación a Israel, para que volviera sus ojos de Egipto a Canaán, la tierra prometida a sus padres, y para que esperara, con una fe paciente, el cumplimiento de la promesa.

---

pero aún más, porque Bet Hogla estaba en la frontera con Benjamín hacia Judá (Jos. 15:6, 18:19), y su nombre ha sido retenido en la fuente y torre de Hogla, una hora y cuarto al S.E. de Riha (Jericó), y a tres cuartos de hora del Jordán, con lo cual, el sitio de la antigua Bet Hogla es determinado con certeza. (Véase *Robinson*, *Pal.* 2, pp. 268ss.).

• ÉXODO •

CONTENIDOS Y PLAN DEL LIBRO DE ÉXODO

El segundo libro de Moisés es llamado ואלה שמות en el códice hebreo por sus palabras iniciales; pero en la Septuaginta y la Vulgata ha recibido los nombres de Ἔξοδος, *Exodus*, por la primera mitad de sus contenidos. El libro narra el relato de la primera fase del cumplimiento de las promesas dadas a los patriarcas respecto al crecimiento de los hijos de Israel hasta convertirse en un pueblo numeroso, de su liberación de Egipto, y de su adopción en el Sinaí como el pueblo de Dios. Éste abarca un periodo de 360 años, extendiéndose desde la muerte de José, con la cual finaliza el libro de Génesis, hasta la construcción del tabernáculo, al comienzo del segundo año después de su salida de Egipto. Durante este periodo, el rápido incremento de los hijos de Israel, descrito en el cap. 1, el cual causó tal temor a los soberanos de Egipto que ascendieron al trono después de la muerte de José, que adoptaron medidas para esclavizar y oprimir ininterrumpidamente a la siempre creciente nación. Con la excepción de este hecho y del nacimiento, preservación y educación de Moisés, quien fue destinado por Dios para ser el libertador de Su pueblo, lo cual se relata circunstancialmente en el cap. 2 todo el libro, desde el cap. 3 hasta el cap. 40, está ocupado con un elaborado relato de los eventos de dos años, el último año antes de la partida de los israelitas de Egipto, y el primer año de su viaje. Este modo de tratar el largo periodo en cuestión, el cual parece desproporcionado cuando se juzga por patrones meramente externos, puede explicarse por la naturaleza y diseño de la historia sagrada. Los 430 años de estancia en Egipto por parte de los israelitas, fue el periodo en el que la familia inmigrante debía multiplicarse, bajo la protección de Dios, en un desarrollo natural; hasta que ésta se hubiera convertido en una nación y estuviera lista para el pacto que Yahvé había hecho con Abraham, para ser cumplido con la nación en la que su simiente se había convertido. Durante este periodo, las revelaciones directas de Dios a Israel se suspendieron por completo; así que, a excepción de lo relatado en los caps. 1 y 2, no ocurrió evento alguno que fuera de importancia para el reino de Dios. No fue hasta la expiración de los 400 años, que comenzó la ejecución del plan de salvación divino, con el llamado de Moisés (cap. 3) acompañado por la fundación del reino de Dios en Israel. Con este fin fue liberado Israel del poder de Egipto, y, como una nación rescatada de las ataduras humanas, fue adoptada por Dios, el Señor de toda la tierra, como pueblo suyo.

Estos dos grandiosos eventos, con consecuencias de gran alcance para la historia del mundo, del mismo modo que para la historia de la salvación, forman el centro y la esencia de este libro, el cual puede dividirse de modo acorde en dos partes distintas. En la *primera* parte, caps. 1-15:21, tenemos siete secciones, describiendo: 1) la preparación para la obra salvadora de Dios por medio de la multiplicación de Israel en gran nación y su opresión en Egipto (cap. 1), y por medio del nacimiento y la preservación de su libertador (cap. 2); 2) el llamado y entrenamiento de Moisés para ser el libertador y líder de Israel (caps. 3 y 4); 3) la misión de Moisés con Faraón (caps. 5-7:7); 4) las negociaciones entre Moisés y Faraón respecto a la emancipación de Israel, las cuales se llevaron a cabo tanto con palabras como con hechos o milagrosas señales (cap. 7:8-11); 5) la consagración de Israel como la nación del pacto por medio de la institución de la fiesta de la Pascua; 6) el éxodo de Israel efectuado por el sacrificio de todo primogénito de los egipcios (caps. 12-13:16); y 7) el paso de Israel a través del Mar Rojo, y la destrucción de Faraón y su ejercito, con el canto de triunfo de Israel ante su liberación (13:17-15:21). En la *segunda* parte, cap. 15:22-40, también tenemos siete secciones que describen la adopción de Israel como el pueblo de Dios: 1) la marcha de Israel desde el Mar Rojo hasta el monte de Dios (caps. 15:22-17:7); 2) la actitud de los paganos hacia Israel, como se ve en la hostilidad de Amalec, y la amistosa visita de Jetro el madianita en Horeb (cap. 17:8-18); 3) el establecimiento del pacto en el Sinaí por medio

de la elección de Israel como pueblo de Yahvé, la promulgación de la ley fundamental y de las ordenanzas para los israelitas, y la solemne conclusión del mismo pacto (caps. 19-24:11); 4) las direcciones divinas respecto a la erección y arreglo de la morada de Yahvé en Israel (cap. 24:12-31); 5) la rebelión de los Israelitas y su renovada aceptación por parte de Dios (caps. 32-34); 6) la construcción del tabernáculo y la preparación de los utensilios sagrados para la adoración de Dios (caps. 35-39); y 7) el asentamiento del tabernáculo y su solemne consagración (cap. 40).

Estas diferentes secciones ciertamente no están marcadas, como las diez partes del Génesis, por encabezados especiales, porque el relato simplemente sigue la sucesión histórica de los eventos descritos; pero pueden distinguirse con perfecta facilidad, por la agrupación y el arreglo interno del material histórico. El canto de Moisés en el Mar Rojo (cap. 15:1-21) formó inequívocamente el cierre de la primera fase de la historia, la cual comenzó con el llamado de Moisés, para la cual estaba preparado el camino, no sólo porque Faraón esclavizó a Israel, con la esperanza de destruir su independencia nacional y religiosa, sino también por el rescate y educación de Moisés, y por su memorable vida. Y el asentamiento del tabernáculo formó un igualmente significativo cierre a la segunda fase de la historia. Por esto, el pacto que Yahvé había hecho con el patriarca Abraham (Gen. 15) fue establecido con el pueblo de Israel. Con la terminación del lugar para morar, que acababa de ser establecido, con la nube de la gloria de Yahvé (Ex. 40:34-38), la nación de Israel fue exaltada a una congregación del Señor y al establecimiento del reino de Dios plenamente manifestado en el tabernáculo, con Yahvé morando en el lugar santísimo; de modo que toda la legislación subsiguiente, y el progreso de la historia en la dirección de Israel desde el Sinaí hasta Canaán, sólo sirvió para mantener y fortalecer la comunión de Dios con su pueblo, la cual había sido establecida con el cumplimiento del pacto, y simbólicamente exhibida con la construcción del tabernáculo. Por lo tanto, con esta marcada conclusión, con un hecho tan significativo como importante en la historia de Israel como este, ÉXODO, que comienza con una lista de los nombres de los hijos de Israel que descendieron a Egipto, se convierte en un libro completo e independiente entre los cinco libros de Moisés.

COMENTARIO AL LIBRO DEL ÉXODO

I. LA SALIDA DE ISRAEL DE EGIPTO (caps. 1:1-15:21)

Capítulo 1. Incremento del número de los israelitas y su esclavitud en Egipto

La promesa que Dios dio a Jacob cuando partió de Canaán (Gen. 46:3) se cumplió perfectamente. Los hijos de Israel se establecieron en la provincia más fructífera de la fértil tierra de Egipto, y crecieron allí hasta ser una gran nación (vers. 1-7). Pero las palabras que Dios había hablado a Abram (Gen. 15:13) también fueron cumplidas en relación con su simiente en Egipto. Los hijos de Israel fueron oprimidos en una tierra extraña, fueron obligados a servir a los egipcios (vers. 8-14), y estuvieron en gran peligro de ser completamente destruidos por ellos (vers. 15-22).

Vers. 1-7. Para situar la multiplicación de los hijos de Israel hasta convertirse en una nación fuerte en su verdadera luz, como el comienzo de la realización de la promesa de Dios, el número de almas que descendió con Jacob a Egipto es repetido del Gen. 46:27 (sobre el número 70, en el cual se incluye a Jacob, véanse las notas sobre este pasaje); y la repetición de los nombres de los doce hijos de Israel sirven para dar a la historia que sigue un carácter de plenitud en sí. «*entraron en Egipto con Jacob, cada uno entró con su familia*», *i. e.* sus hijos, junto con sus familias, sus esposas e hijos. Los hijos son ordenados de acuerdo a sus madres, como en Gen. 35:23-26, y los hijos de las dos sirvientas están al final. José, ciertamente, no es puesto en la lista, pero es incluido en especial prominencia con las palabras: «*porque José estaba en Egipto*» (ver. 5), ya que él no descendió a Egipto con la casa de Jacob, y ocupaba una posición exaltada allí con relación a ellos.

Vers. 6ss. Después de la muerte de José y sus hermanos y de toda la familia que había inmigrado primeramente, ocurrió allí el milagroso incremento del número de los hijos de Israel, por el cual las bendiciones de creación y promesa fueron plenamente cumplidas. Las palabras יִשְׁרְצוּ פָּרוּ (población), y יִרְבּוּ señalan retrospectivamente a Gen. 1:28 y 8:17, y יַעֲצֻמוּ a נוֹ עָצוּם en Gen. 18:18. «*y se llenó de ellos la tierra*», *i. e.* la tierra de Egipto, particularmente Gosén, donde se establecieron (Gen. 47:11). La extraordinaria productividad de Egipto tanto de hombres como de ganado, es testificada no sólo por escritores antiguos, sino también por viajeros modernos (cf. *Aristotelis hist. Animal*. 7. 4, 5, *Columella de re rust.* 3. 8; Plin. Hist. N. 7. 3, también *A. Rosenmüller, Altes und Neues Morgenland* 1, p. 252). Esta bendición de la naturaleza fue exaltada aún más en el caso de los israelitas por la gracia de la promesa, de modo que el incremento se hizo extraordinariamente grande (véase el comentario sobre el cap. 12:37).

Vers. 8-14. La bendición prometida fue manifestada mayormente en el hecho de que, todas las medidas adoptadas por la astucia de Faraón para debilitar y disminuir a los Israelitas, en lugar de lograrlo, sirvieron para promover su continuo incremento.

Ver. 8. «*se levantó sobre Egipto un nuevo rey que no conocía a José*». El vocablo וַיָּקָם significa que él subió al trono, קוּם señalando su aparición en la historia, como en Deut. 34:10. Un «nuevo rey» (LXX: βασιλεὺς ἕτερος; las otras versiones antiguas, *rex novus*) es un rey que sigue principios diferentes de gobierno que sus predecesores. Cf. אֱלֹהִים חֲדָשִׁים «nuevos dioses», en distinción del Dios que sus padres habían adorado, Jue. 5:8; Deut. 32:17. Que este rey pertenecía a otra dinastía, como la mayoría de los comentaristas siguen a *Josefo* (*Ant*. II. 9,1. Τὴς βασιλεῖας εἰς ἄλλον οἶκον μεταλελυθνῖας) al asumirlo, no puede inferirse con certeza por el predicado *nuevo*; pero es muy probable, puesto que provee la explicación más aceptable del cambio en los principios para gobernar[1]. El nuevo rey no reconoció a José, *i. e.* sus grandes méritos con relación a Egipto. לֹא־יָדַע significa, no percibir, o reconocer, en el sentido de no querer saber nada acerca de él, como en 2 de Sam. 2:12, etc. En el curso natural de las cosas, los méritos de José pueden haber sido olvidados mucho antes; porque la multiplicación de los israelitas hasta ser un pueblo numeroso, que había tomado lugar en el entretanto, es una prueba suficiente de que había pasado mucho tiempo desde la muerte de José. Al mismo tiempo, tal olvido normalmente no se produce en un momento, a menos que el relato dado haya sido intencionalmente obscurecido o suprimido. Por lo tanto, si el nuevo rey no conocía a José, puede haber sido porque no se preocupó por el pasado, y no quería saber nada de sus predecesores y de los eventos de sus reinados. El pasaje es correctamente parafraseado por Jonathan de la manera siguiente: *non agnovit* (חַכִּים) *Josephum nec ambulatvit in statutis ejus [no conoció a José, ni caminaba según sus ordenanzas].* El olvidarse de José llevó al final el favor que los reyes de Egipto habían mostrado a los israelitas.

---

1. No se puede afirmar con seguridad a cual de las dinastías de Manetho pertenecía este nuevo rey ni cuál era su nombre o la familia real, bajo el cual emigró Israel a Egipto en el tiempo de José (cf. comentario de Gen. 47:12). Tanto en los monumentos como en los papiros existe alguna noticia de la estadía de los israelitas así como de la salida de estos de Egipto. *Brugsch* afirma decididamente en *Geschichte, Aegyptens*, p. 582 que el nombre Aper, Apuri o Apériu no es la definición egipcia de los israelitas, tal como lo creen algunos. Las diversas hipótesis que fueron presentadas por egiptólogos acerca del tiempo de estadía israelita en Egipto se basan en la confusa y muy discutida pregunta de la identidad de los hicsos, los cuales ya fueron identificados por *Josefo* (*c. Apionem* I,14,26) como israelitas. Las sagas de los hicsos junto a las observaciones de los egiptólogos acerca de estos fueron explicadas ampliamente por *Kurtz, Geschichte des Alten Bundes* II, pp. 172-208 y *Koehler, Lehrbuch der biblischen Geschichte* I, pp. 226-245, presentando la incompatibilidad de estas sagas con el relato bíblico acerca de la estadía egipcia de los israelitas. En los monumentos no se ha podido encontrar ni siquiera la mención de los hicsos. Pero lo que nos ha sido transmitido, sea en el epitafio de Aahmes en El Kab (Eileithyia) acerca de los hechos heroicos del general del pueblo naviero en el asedio y la conquista de la ciudad Avaris, sea en los epígrafes y papiros de las batallas de los reyes egipcios con extranjeros que invadían el territorio desde el oeste (ver la compilación de estas notas en *Brugsch*, *op.cit*., pp. 200-253), sólo puede presentar la teoría de que las listas de Manetho se basan en otras tradiciones más antiguas. A lo largo de la historia se establecieron y mezclaron las historias de la imigración israelita en Egipto, su estadía de 400 años y su salida de este país con estas tradiciones y se usaron en un sentido hostil en contra de los judíos.

El nuevo rey, bajo el cual empezó la opresión de los israelitas, es identificado por egiptólogos modernos (*Brugsch*, Ebers, e.o.) con Ramsés II Míamo, el tercer rey de la XIX dinastía, el cual recibió la dinastía fundada por Ramsés I y Seti I y la desarrolló en un largo reinado (de aproximadamente 60 años) a una potestad, sobre todo porque los monumentos y papiros relatan de la misma armonía total de sus construcciones en Zoan (*Brugsch*, p. 549). El faraón que rigió en el tiempo del éxodo debió haber sido su débil sucesor Minepta (*Brugsch, Amenofis*, p. 582). Pero estas suposiciones sólo pueden coincidir a la fuerza con el relato bíblico y se basan en general en argumentos bastante débiles (cf. *Koehler, biblische Geschichte* I, pp. 238ss.).

Por cuanto seguían siendo extraños tanto en religión como en costumbres, su rápido crecimiento produjo preocupación en la mente del rey, y esto le llevó a dar pasos para detener su incremento y reducir su fuerza. La declaración de que «*el pueblo de los hijos de israel*» (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַם *lit*. «nación, i. e. los hijos de Israel», porque עַם con el acento distintivo no es el estado constructo, y בני ישראל es una aposición, cf. *Ges*., §113) era «*mayor y más fuerte*» que los egipcios es sin duda una exageración.

Ver. 10. «*Ahora pues, seamos sabios para con él», i. e*. tratarlos con artimañas. הִתְחַכְּמָה, *sapientem se gessit* [se comportó sabiamente, Eclesiástico 7:16], aquí es utilizado para artimañas políticas, o sabiduría del mundo combinada con sutileza y sagacidad (κατασοφισώμεθα, LXX), y por lo tanto es alterada a הִתְנַכֵּל en Sal. 105:25 (cf. Gen. 37:18). La razón que dio el rey para las medidas que estaba a punto de proponer, fue el temor de que en caso de guerra, los israelitas podrían unirse con los enemigos, y entonces marcharse de Egipto. No temía que fuese conquistado su reino, sino una alianza con sus enemigos y la emigración. עָלָה es utilizada aquí, como en Gen. 13:1, etc., para indicar la partida de Egipto a Canaán. Por lo tanto, tenía conocimiento de la casa de Israel, y no podía ser completamente ignorante de su establecimiento en Egipto. Pero los consideraba como sus súbditos, y no estaba dispuesto a que ellos abandonaran el país, por lo tanto estaba ansioso por evitar la posibilidad de una emancipación si llegase a haber una guerra. En la forma de תִּקְרֶינָה por תִּקְרֶאנָה, de acuerdo al frecuente intercambio de las formas ה» y א» (*vid*. *Ges.*, §42,4), נה es transferida del femenino plural al singular, para distinguir la 3ª pers. fem. de la 2ª pers, como en Jue. 5:26, Job 17:16 (cf. *Ewald*, §191c, y *Ges.*, §47,3, nota 3). Consecuentemente no hay necesidad de entender מִלְחָמָה colectivamente, como significando soldados, o considerar תִּקְרָאנוּ, la lectura adoptada por la LXX (συμβῇ ἡμῖν), el Samaritano, Caldeo, Siriaco, y la Vulgata, indudablemente como «el original», como *Knobel* lo ha hecho.

Ver. 11. La primera medida adoptada consistía en designar capataces sobre los israelitas, para doblegarlos con labores pesadas. שָׂרֵי מִסִּים como mayordomos sobre los siervos. מסים de מַס no significa servicio feudal, sino trabajadores feudales, siervos (véase mi comentario sobre 1 de Reyes 4:6). עָנָה doblegar, acabar con la fuerza de cualquiera (Sal. 102:24). Por medio de trabajos duros (סִבְלוֹת cargas, trabajo forzado) Faraón esperaba, de acuerdo a las máximas ordinarias de los tiranos (*Aristot. Polit*. 5,9; *Liv. Hist*. 1. 56,59), acabar con la fuerza física de Israel y menguar su crecimiento, ya que una población siempre crece más lentamente en la opresión que en circunstancias prósperas, y también para abatir su espíritu de modo que se desvaneciera su deseo de libertad. וַיִּבֶן, así que Israel construyó (fue obligado a construir) ciudades de provisión (véase 2 de Crón. 32:28, ciudades para el almacenamiento de las cosechas), en las cuales se guardaba el producto de la tierra, en parte con el propósito de negociar, y en parte para proveer al ejercito en tiempos de guerra; no eran fortalezas, πόλεις ὀχυραί, como la LXX lo ha interpretado. *Pithom* (del egipcio Pi-Tum, esto es la casa del dios solar Tum) era Πάτουμος; estaba situada, de acuerdo a *Herodoto* (2, 158), sobre el canal que comenzaba sobre Bibastus y conectaba el Nilo con el Mar Rojo. Esta ciudad es llamada *Thou o Thoum* en el *Itiner. Antón,* pp. 163 y 170, omitiendo el artículo egipcio *pi*, y de acuerdo a *Jonard* (*descript*., t. 9, p. 368) debe hallarse sobre el sitio de la moderna *Abassieh* en el Wadi Tumilat (cf. *Hengstenberg, Die Bücher Mose und Aegypten*, p. 47; *Köhler, Biblische Geschichte* I, pp. 207s.). Eso se debe a que describen cómo Jacob se encuentra con su hijo José en Heroópolis al cambiar las palabras de Gen. 46:29: «Y José se encontró con su padre en Gosen» con εἰς συνάντησιν Ἰσραὴλ τῷ αὐτοῦ κὰθ' Ἡρώων πόλιν [para encontrarse con su padre Israel, viajó a Heroópolis] a fin de definir mejor el lugar de encuentro, basándose en sus conocimientos geográficos. Siguiendo esta descripción, según la cual Ramesés es de identificar con Heroópolis o de localizarla cerca de esta ciudad, se ha asumido la localización de Ramesés cerca del Belbeis moderno o en el lugar de Abu Keisheib. Pero debido a que la interpretación de la Septuaginta no es segura y existen algunos argumentos en contra, *Brugsch*, *Ebers* y otros egiptólogos modernos han identificado a Ramesés con la ciudad de Tanis. Para esto afirmaron que, dado que la salida de los israelitas de Ramesés sucedió el 15 del Nisán, cuando murieron los primogénitos, Faraón debía haber estado en Ramesés o en sus cercanías y sin lugar a dudas Tanis debió haber tenido el nombre de Ramesés, tal como lo presentan epígrafes encontrados en esa ciudad (cf. *Köhler*, I, pp. 204ss.) Pero ninguna de estas razones es relevante. En primer lugar, no surge de los epígrafes argumento alguno de que Tanis (Zaon) haya tenido en ese tiempo el sobrenombre de Pi-Ramses (ciudad de Ramsés) o que lo haya obtenido posteriormente, después de que Ramsés II, que inició su reinado 106-150 años después del éxodo de los israelitas, empezó a reinar y amplió esta ciudad lujosamente. Además Ramesés, en la cual los israelitras tuvieron que prestar sus servicios, es presentado como ciudad-almacén y no como residencia de faraón y las negociaciones de Faraón con Moisés en la noche antes de la salida de los israelitas no presupone necesariamente que Faraón estuviera en esa ciudad o que residiera en sus cercanías. Pero el primer plan de Faraón no logró sus propósitos (ver. 12). La multiplicación de Israel continuó en proporción a la cantidad de opresión (כֵּן = כַּאֲשֶׁר; פָּרַץ como en Gen. 30:30, 28:14), de modo que los egipcios temían a los israelitas (קוּץ sentir desmayo o temor, Num. 22:3). En este incremento de sus números, los cuales sobrepasaban toda expectación, hubo una manifestación de un poder superior, sobrenatural y para ellos terrible. Pero en lugar de inclinarse ante él, continuaron esforzándose por esclavizar a Israel por medio de trabajos pesados.

En los vers. 13s. no se nos relata una nueva opresión; sino «que la opresión con trabajos forzados» se representa esclavizando a los israelitas y amargándoles la vida. פָּרֶךְ dura opresión, del caldeo פְּרַךְ romper o hacer pedazos. «*y amargaron su vida con dura servidumbre, en hacer barro y ladrillo* (convirtiendo el barro en ladrillos, y trabajando con los ladrillos cuando ya estaban hechos) *y en toda labor del campo* (esto era muy severo en Egipto por el laborioso proceso por el cual se irrigaba la tierra, Deut. 11:10), אֵת כָּל־עֲבֹדָתָם *y en todo su servicio, al cual los obligaban* (a los israelitas) *con rigor (severa opresión)*». את כל־ע también depende en יְמָרְרוּ, como un segundo acusativo *(Ewald*, §277d). Los ladrillos de barro eran el material de construcción más utilizado en Egipto. El empleo de extranjeros en este tipo de labor puede observarse representado en una pintura, descubierta en las ruinas de Tebas, y presentado en las obras egiptólogas de *Rosellini y Wilkinson*, en las que los trabajadores que no son egipcios se ocupan haciendo ladrillos, mientras que dos egipcios con palos están de pie como supervisores; aunque los trabajadores no representen a los israelitas, como las fisionomías judías nos llevarían a suponer (para más detalles, véase *Henstenberg, op.cit*., pp. 79ss.).

Vers. 15-21. Como el primer plan fracasó, el rey procedió a probar un segundo, y este fue un sangriento acto de cruel despotismo. Mandó a las parteras que destruyeran a los niños varones al nacer y que sólo dejaran vivir a las niñas. Las parteras nombradas en el ver. 15, que no eran

mujeres egipcias sino hebreas, sin duda eran las jefas de la profesión, y se esperaba que comunicaran sus instrucciones a sus asociadas. וַיֹּאמֶר en el ver. 16 resume el comunicado introducido por ויאמר en el ver. 15. La expresión עַל־הָאָבְנָיִם, a la cual se le han dado varias interpretaciones, es utilizada en Jer. 18:3 para indicar la mesa rotatoria de un alfarero, los dos discos redondos entre los cuales un alfarero forma sus vasijas de barro dándoles vuelta, y aquí parece ser transferida a la vagina de donde el niño se da vuelta, como si fuera igual que la vasija que se forma de los discos del alfarero. *Knobel* se ha decidido con el tiempo a favor de esta explicación, ante la cual los targumenistas apuntan con su מַחְבְּרָא. Otras interpretaciones véase *Gesenius, Thesauros* I, p. 17 y el apéndice del 3er. tomo, p. 63. Cuando las parteras fueran llamadas para asistir un parto de las mujeres hebreas, debían ver cuidadosamente la vagina; y si el niño, el recién nacido era niño, debían destruirlo conforme salía del vientre. וְחָיָה por חְיֶיהָ de חָיַי, véase Gen. 3:22. La ו lleva camets antes de la pausa mayor, como en Gen. 44:9 (cf. *Ewald*, §243a).

Ver. 17. Pero las parteras temían a Dios (האלהים, el Dios personal y verdadero) y no ejecutaron la orden del rey.

Ver. 18. Cuando se les preguntó sobre el asunto, la explicación que dieron fue que las mujeres hebreas no eran como las delicadas mujeres egipcias, sino que eran חָיוֹת «vigorosas» (כוח חיים הרבה יש להם tenían mucha vitalidad; *Aben Ezra*), de modo que daban a luz los hijos antes de que llegaran las parteras. Tuvieron éxito al engañar al rey con su respuesta, por cuanto el nacimiento es notablemente rápido y fácil en el caso de las mujeres árabes (véase *Burckhardt, Beduinen*, p. 78; *Tischendorf, Reise* 1, p. 108).

Vers. 20s. Dios las recompensó por su conducta, y «prosperó sus familias», dándoles familias y preservando su posteridad. En este sentido עָשָׂה בַּיִת [hacer casa] en 2 de Sam. 7:11 es intercambiado con בָּנָה בַּיִת [construir una casa] en el ver. 27 (cf. Rut 4:11). לָהֶם por לָהֵן como en Gen. 31:9, etc. Por no llevar a cabo el despiadado mandato del rey, habían ayudado a construir las familias de Israel, y por lo tanto, sus propias familias fueron construidas por Dios. De ese modo las recompensó Dios, *non quia mentitae sunt, sed quia in homines Dei misericordes fuerunt non est itaque in eis remunerata fallacia sed benevolentia, benignitas mentis non iniquitas mentientis et propter illud bonum Deus etiam huic malo ignovit* [sin embargo, no porque mintieron, sino porque fueron misericordiosas con el pueblo de Dios; por tanto no fue recompensada su falsedad, sino su bondad (más correctamente, su temor a Dios), su benignidad de mente, no la maldad de sus mentiras; y por causa de lo que era bueno, Dios perdonó lo que era malo]. (*Agustín*, *contra mendac.*, cap. 19).

Ver. 22. El fracaso de su segundo plan llevó al rey a actos de abierta violencia. Dio mandatos a todos sus súbditos para que arrojaran a todo niño varón que naciera al río (הַיְאֹרָה al Nilo). El hecho de que este mandato, si se llevaba a cabo, necesariamente resultaría en la exterminación de Israel, no preocupaba al tirano en lo más mínimo; y esto no puede presentarse como objeción a la credibilidad histórica de la narración, puesto que se pueden hallar en la historia del mundo otras crueldades similares. *Clericus* ha citado la conducta de los espartas para con los helotes. Ni el número de los israelitas del tiempo del éxodo puede ser aducido como prueba de que tal mandato asesino nunca pudo haberse dado; porque no se puede inferir de éste nada más que el mandato no fue ejecutado cabalmente y que los egipcios no tenían tanta hostilidad para con los israelitas como para obedecer al pie de la letra, y que los israelíes con toda seguridad utilizaron todo medio posible para evitar la destrucción de sus hijos. Incluso la obstinada negativa de Faraón a dejar al pueblo marcharse, aunque es consistente con la intención de destruirlos, no puede variar la veracidad de la narrativa, sino que debe atribuirse a razones psicológicas, como surgiendo de la naturaleza de la tiranía y el orgullo que a menudo actúa de la manera más destructiva sin considerar las consecuencias, o a razones históricas, de la suposición de que no sólo el rey que negó el permiso para que se marcharan era distinto al que impartió los edictos criminales (cf. cap. 2:23), sino que cuando la opresión hubo continuado por algún tiempo, el gobierno egipcio descubrió las ventajas que obtenían de la labor de los esclavos israelíes, y esperaban, por la continuidad de la opresión, quebrantar sus espíritus de tal modo que dejaran de preocuparse de una posible rebelión o alianza con sus enemigos.

Capítulo 2. Nacimiento y educación de Moisés; huida de Egipto y vida en Madián

Versículos 1-10. Nacimiento y educación de Moisés

En tanto que Faraón buscaba la exterminación de los israelitas, Dios estaba preparando su liberación. De acuerdo al propósito divino, el edicto asesino del rey produciría el entrenamiento y la preparación del libertador humano de Israel. Vers. 1, 2. En el tiempo cuando se dio la orden de arrojar a todos los niños hebreos al Nilo, «*fue* (הָלַךְ contribuye al carácter pictórico del relato, y sirve para resaltar su importancia, igual que en Gen. 35:22, Deut. 31:1) *un varón de la familia de Leví* —de acuerdo al cap. 6:20 y Num. 26:59, era Amram, de la familia levita de Coat— *y tomó por mujer una hija* (*i. e*. descendiente) *de Leví*», llamada Jocabed, quien le dio a luz un hijo, MOISÉS. Según 6:20 Moisés no fue el primer hijo de este matrimonio, sino su hermano Aarón; y del ver. 7 de este capítulo, es evidente que cuando nació Moisés, su hermana Miriam, era una niña en pleno crecimiento (Num. 26:59). Los dos ya habían nacido antes de que se promulgara el edicto (cap. 1:22). Ellos no se mencionan aquí, porque la única cuestión en trato era el nacimiento y la liberación de Moisés, el futuro libertador de Israel. «*y viéndole que era hermoso*» (טוֹב como en Gen. 6:2; LXX ἀστεῖος), ella pensó en su preservación. La misma belleza del niño era para ella «una peculiar señal de aprobación divina, y una Señal de que Dios tenía algún designio especial concerniente a él» (*Delitzsch* sobre Heb. 11:23). La expresión en ἀστεῖος τῷ Θεῷ Hech. 7:20 apunta a esto. Por lo tanto, ella lo escondió durante tres meses, con la esperanza de mantenerlo con vida. No obstante, esta esperanza no surgió de alguna revelación hecha a su marido antes del nacimiento del niño, de que él sería el salvador de Israel, como *Josefo* afirma (Ant. 2:9,3), bien por su propia imaginación o de acuerdo a la creencia de su época, ni por su fe en las promesas patriarcales, sino primordialmente por el amor natural de los padres por sus descendientes. Y si el ocultar el niño es alabado en Heb. 11:23 como un acto de fe, esa fe fue manifestada al no obedecer el mandato del rey, sino cumpliendo sin temor al hombre con lo que ese amor paternal requería, lo cual fue aprobado por Dios y fortalecido por la belleza del niño, y en su indudable confianza, a pesar de toda aparente imposibilidad de que su esfuerzo sería exitoso (*vid. Delitzsch, ibid.).* Esta confianza se demostró en los medios adoptados por la madre para salvar al niño cuando no pudo esconderlo más.

Ver. 3. Ella depositó al niño en una arquilla de juncos a la orilla del Nilo, esperando que fuera hallado por alguna mano compasiva, y que fuera liberado. La *dagesh dirimens* en הַצְּפִינֻהוּ sirve para separar la consonante en que

se mantiene de la sílaba siguiente (cf. *Ewald*, §92c; *Ges.*, §20,2b). תֵּבַת גֹּמֶא una pequeña arca de juncos. El uso de la palabra תֵּבָה (arca) probablemente tenga la intención de traer a la mente el arca en que Noé fue salvo (*vid.* Gen. 6:14). גֹּמֶא, *papiro*, el carrizo de papel: un tipo de junco que era muy común en el antiguo Egipto, pero que casi ha desaparecido por completo, o, como *Pruner* afirma (*ägypt. Naturgesch.*, p. 55), no se halla en ningún sitio. Tenía un carrizo triangular del grosor aproximado de un dedo, el cual crecía a una altura aproximada de tres metros y medio; y los ligeros botes del Nilo eran construidos de dicho material, en tanto que pelaban las plantas para construir veleros, colchones, alfombras, sandalias y otros artículos, pero primordialmente para la preparación del papel (*vid. Celsii Hierobot.* 2, pp. 137ss.; *Hengstenberg*, *Die Bücher Mose uns Ägypten*, pp. 84s.). Se utiliza וַתַּחְמְרָה por תַּחְמְרָה con el *mappik* omitido: y pegada (embreada) con חֵמָר bitumen, el asfalto del Mar Muerto, para pegar las cañas, y con la brea la impermeabilizó, *y lo puso en un carrizal a la orilla del Nilo*, en un sitio, como la secuencia lo demuestra, donde sabía que la hija del rey acostumbraba bañarse. Porque «la sagacidad de la madre, sin duda, la llevó a prepararlo todo, para que todo sucediera como se nos relata en los vers. 5-9» (*Baumgarten*). Y su hermana se puso a lo lejos, para ver que pasaba con el niño (ver. 4). Esta hermana de Moisés lo más probable es que haya sido la Miriam (María) que a menudo es mencionada en lo sucesivo (Num. 26:59). El vocablo תִּתְצַב es empleado por תתיצב (cf. *Ew.*, §54c). La forma infinitiva de דְּעָה como en Gen. 46:3.

Ver. 5. La hija de Faraón es llamada *Thermouthis* (*Josefo, Ant.* II,9,5; *Barhebr., Cronicon*, p. 14) o *Merris* (según *Artap.* en *Eusebio de Cesarea, Praeparatio Evangelica* IX, 27) en la saga judía, y por los rabinos בתיה (*Wagenseil Sota*, p. 271). עַל־תְּיְאֹר debe conectarse con תֵּרֵד, y la construcción con עַל debe explicarse con referencia al descender al río desde la elevada orilla. El hecho de que la hija del rey se bañara en el río abierto es opuesto a las costumbres del moderno oriente mahometano, donde esto sólo lo hacen mujeres de clase baja, y en lugares muy remotos (*Lane, Manners and Customs*, p. 168); pero armoniza con la costumbre del antiguo Egipto, y está en perfecto acuerdo con las nociones de los primeros egipcios respecto a la santidad del Nilo (Wilkinson proporciona un cuadro de la escena de un baño en el que se introduce una mujer egipcia de rango, atendida por cuatro sirvientas), al cual incluso se le hacían honores divinos (*vid. Hengstenberg, Die Bücher Mose und Aegypten*, pp. 109s.), y con la creencia, común para egipcios antiguos y modernos, en el poder de sus aguas para impartir fertilidad y larga vida en lo cual no sólo creían los antiguos egipcios (*Strabo* 15, p. 695, *Eliano, historia Animorum* 3:33, *Plinio, Historia naturalis* 7:3) sino también los modernos egiptólogos (*Wansleb*, en *Paulus, Sammlungen von Reisen* III, pp. 23s. y *Seetzen, Reisen* III, p. 204).

Vers. 6ss. La presentación del niño al instante llevó a la hija del rey a concluir que se trataba de un niño hebreo. El hecho de que ella se compadeció al verlo llorar, y a pesar del mandato del rey (1:22) lo tomó e hizo que se llevara (por supuesto que sin el conocimiento del rey), debe atribuirse al amor por los niños que es innato en el sexo femenino, y la superior habilidad del corazón de una madre, que cooperó en este caso, aunque sin saberlo o intentarlo, en la realización del plan divino de salvación. *Competens fuit divina vindicta, ut suis affectibus puniatur parricida et filiae provisione pereat qui genitrices interdixerat parturire* [La protección divina fue adecuada, para que con los afectos y el cuidado de la hija, se castigara al parricida que había prohibido que las madres parieran..] (*August.* Sermo 89 de temp.).

Ver. 9. Con las directrices: «*lleva este niño* (הֵילִיכִי por הוֹלִיכִי utilizado aquí en el sentido de dirigir, traer, llevarlo, como en Zac. 5:10, Ecl. 10:20) *y críamelo*», la hija del rey dio al niño a su madre, quien era desconocida para ella, y la había traído como niñera.

Ver. 10. Cuando el niño hubo crecido, *i. e.* hubo sido destetado (יִגְדַּל como en Gen. 21:8), la madre, que actuó como niñera, lo devolvió a la hija de la reina, quien lo adoptó como su hijo, y lo llamó Moisés (מֹשֶׁה) «*porque*» dijo: «*de las aguas lo saqué*» (מְשִׁיתִהוּ). Por cuanto fue la hija de Faraón quien le dio nombre a su hijo adoptivo, debe ser un nombre egipcio. La forma griega del nombre Μωϋσῆς (LXX), también apunta a eso, como *Josefo* lo afirma. «*Thermutis*», dice él, Κἀτ' αὐτῷ τὴν ἐπίκλησιν ταύτην κατὰ τὸ συμβεβηκὸς ἔθετο, εἰς τὸν ποταμὸν ἐμπεσόντι. τὸ γὰρ ὕδωρ μῶ οἱ Αἰγύπτοι καλοῦσιν, ὑσῆς δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας [le puso este nombre por lo que sucedió cuando fue puesto en el río; porque los egipcios llaman al agua MO, y a quienes son rescatados del agua USES] (Ant. 2. 9,6). Cuán correcta es esta declaración se confirma por el Copto, el cual se deriva del antiguo egipcio. En el menfítico o cópto ΜωΟΣ significa agua y ΟϛΔΑΙ salvación, salvar[2]. Ahora, aunque hallamos el nombre explicado por el hebreo מֹשֶׁה esta no debe considerarse como una explicación filológica o etimológica, sino como una interpretación teológica, refiriéndose a la importancia de la persona rescatada del agua para el pueblo israelí. En los labios de los israelitas, el nombre *Moudje*, tan poco adecuado para el habla de los hebreos, puede alterarse involuntariamente en *Moshe*; «y esta transformación se convirtió en una profecía no intencionada, porque la persona rescatada, ciertamente se convirtió en el *rescatador*» (*Kurtz*). Consecuentemente, la suposición de Knobel, de que el escritor consideraba מֹשֶׁה como un participio *Poal* con la מ omitida, debe rechazarse como inadmisible. No puede existir duda de que, como hijo adoptado de la hija de Faraón, Moisés recibió un entrenamiento completamente egipcio, y fue educado en toda la sabiduría de los egipcios, como Esteban lo declara en Hech. 7:22 de acuerdo a la tradición judía[3]. Por medio de una educación como esta, recibió el entrenamiento necesario para la realización de la obra a la que Dios lo había llamado. Y de ese modo, la sabiduría de Egipto fue empleada por la sabiduría de Dios para el establecimiento de su reino.

Versículos 11-20. Moisés huye de Egipto a Madián

La educación de Moisés en las cortes de Egipto no podían extinguir el sentimiento de que él pertenecía al pueblo de Israel. Nuestra historia no nos informa cómo se desarrolló este sentimiento, el cual fue heredado de sus padres y nutrido en él como infante con la leche de su madre, después que fue entregado a la hija de Faraón, y

2. Josefo da una explicación en cierto modo diferente en su libro contra Apion (1. 31), cuando dice: τὸ δ' ἀληθὲς ὄνομα δηλοῖ τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος σωθέντα Μωϋσῆν. τὸ γὰρ ὕδωρ οἱ Αἰγύπτοι Μῶϋ καλοῦσιν. [su verdadero nombre era Moüses, y significa una persona que es rescatada del agua, porque los egipcios llamaban Moü]». De manera similar lo interpreta *Filón, De vita Moise* II, 83; *Clemente de Alejandria*, Stromateis I, 251 y el trágico Ezequiel en *Eusebio de Cesarea, Praeparatio Evangelica* IX, 28. Más acerca de esto *vid. Jablonski, Opusculum* I, pp. 152s. Egiptólogos modernos han intentado presentar otras interpretaciones, aunque menos concebibles, en *Gesenius, Thes.*, p. 824, cf. *Köhler*, I, p. 172, nota 1.

3. La tradición, por otro lado, de que Moisés fue sacerdote de Heliopolis, llamado Osarsif (Jos. C. Ap. 1:26, 28), es tan ahistórica como la leyenda de su expedición contra los etíopes (Jos. Ant. 2. 10), y muchos otros con los que los postreros, glorificando la Saga, embellecieron su vida en Egipto.

cómo creció hasta convertirse en una voluntad consciente y decidida. Todo lo que se nos revela es como surgió esta conciencia con el paso del tiempo en un hombre crecido, al asesinar a un egipcio que había golpeado a un hebreo (vers. 11, 12), y en el intento de reconciliar a dos hombres hebreos que reñían (vers. 13, 14). Ambos sucesos ocurrieron «en aquellos días», *i. e*. en el tiempo de la opresión egipcia, cuando Moisés se había hecho grande (גָּדַל como en Gen. 21:20), *i. e*. había crecido a hombre. De acuerdo a la tradición tenía entonces cuarenta años (Hech. 7:23). Lo que lo impelió a realizar esto no fue «una ambición carnal y un deseo de acción», o el deseo de atraer la atención de sus hermanos, sino un fiero amor por sus hermanos o compatriotas, como se demuestra en la expresión, מֵאֶחָיו [sus hermanos] (ver. 11), y una profunda identificación con ellos en su opresión y sufrimientos; mientras, al mismo tiempo, estos sucesos indudablemente desplegaron el fuego de su impetuosa naturaleza, y el escenario para su futuro llamado. Fue desde este punto de vista que Esteban citó estos acontecimientos (Hech. 7:25,26), con el propósito de demostrar a los judíos de su época, que habían sido desde tiempo inmemorable «duros de cerviz e incircuncisos de corazón y oídos» (ver. 51). Y esta perspectiva es la correcta, Moisés no sólo intentó ayudar a sus hermanos cuando se presentó ante ellos, sino que esta fuerte interferencia a favor de sus hermanos podía y debía haber hecho surgir el pensamiento en sus mentes de que Dios les enviaría salvación (σωτηρία) por medio de él. «Pero no lo entendieron» (Hech. 7:25). Al mismo tiempo, Moisés declaró con esto que «ya no sería llamado hijo de la hija de Faraón; y eligió sufrir aflicción con el pueblo de Dios, que disfrutar los placeres del pecado por un corto tiempo, estimando la esperanza en Cristo como mayor riqueza que los tesoros de Egipto» (Heb. 11:24-26); *vea Delitzsch en loc*.). Y esto tenía sus raíces en la fe (πίστει). Pero esta conducta también presenta otro aspecto que igualmente demanda consideración. Su celo por el bienestar de sus hermanos lo apresuró a presentarse como árbitro y juez de sus hermanos antes de que Dios lo llamara a hacerlo, y lo llevó al crimen del asesinato, el cual no puede ser disculpado por el resultado de una repentina ebullición de ira[4]. Porque él actuó con evidente deliberación.

Ver. 12. «*Entonces miró a todas partes, y viendo que no parecía nadie, mató al egipcio y lo escondió en la arena*». Por medio de su vida en las cortes egipcias, sus inclinaciones naturales habían sido adiestradas para gobernar, y se manifestaron en esta ocasión de un modo impío. Y le fue echado en cara por el hombre (הָרֶשָׁע ver. 13) que reñía con su hermano hiriéndolo: «*¿quién te ha puesto a ti por príncipe y juez sobre nosotros* (ver. 14)? Y realmente estaba en lo correcto. El asesinato del egipcio también se había hecho conocido; y tan pronto como Faraón lo oyó, trató de matar a Moisés, quien huyó a la tierra de Madián temiendo por su vida (ver. 15). Fue así como el temor a la ira de Faraón llevó a Moisés de Egipto al desierto. Por todo eso se relata en Heb. 11:27 que «por la fe (πίστει) dejó a Egipto, no temiendo la ira del rey». Esta fe, no obstante, no la manifestó con su huida, su huida fue más bien una señal de timidez, sino al abandonar Egipto; en otras palabras, al renunciar a su posición en Egipto, donde posiblemente habría suavizado la ira del rey, y posiblemente habría traído ayuda y libertad a sus hermanos hebreos. Por el hecho de que no permitió que tales esperanzas humanas lo llevaran a permanecer en Egipto, y no tuvo miedo de aumentar la ira del rey con su huida, manifestó fe en el invisible como viéndolo, encomendándose no sólo a sí mismo, sino a su oprimida nación, al cuidado y protección de Dios (*vid*. *Delitzsch* sobre Heb. 11:27).

La ubicación geográfica de la tierra de Madián, a donde Moisés huyó, no se puede determinar con certeza. Los madianitas, que eran descendientes de Abraham por medio de Cetura (Gen. 25:2,4), tenían sus asentamientos principales en la parte oriental del Golfo Elanita, del cual se esparcieron hacia el norte en los campos de Moab (Gen. 36:35; Num. 22:4,7; 25:6,17; 31:1ss.; Jue. 6:1ss.), y llevaron caravanas a través de Canaán hasta Egipto (Gen. 37:28, 36; Isa. 60:6). Sobre el lado oriental del Golfo elanita, y a cinco días de viaje de Aela, se encontraba la ciudad de Madián, cuyas ruinas son mencionadas por *Edrisi y Abulfeda*, quienes hablan de un pozo allí, del cual Moisés daba de beber a las ovejas de su suegro *Shoeib* (*i. e*. Jetro; cf. *Abulfeda, Arabia,* editado por Rommel, pp. 77s.). Pero se nos impide fijar sobre este sitio el hogar de Jetro por Ex. 3:1, donde se dice que Moisés vino a Horeb, a donde llevó las ovejas de Jetro detrás del desierto. No era posible para los madianitas del este del Golfo Elanita, llevar sus ovejas hasta Horeb para alimentarlas. Debemos asumir, por lo tanto, que una rama de los madianitas, de quienes Jetro era sacerdote, había cruzado el Golfo Elanita, y se había asentado en la mitad sur de la península de Sinaí (cf. cap. 3:1). No hay nada improbable en tal suposición. Existen varias ramas de los árabes Towara ocupando la porción sur de Arabia, que han surgido de Hedjas de este modo; e incluso en los tiempos modernos se registra un considerable intercambio entre la parte oriental del Golfo y la península, en tanto que hay un trasbordador entre *Szytta*, *Madián*, y *Nekba* (según *Seetzen*, *Correspondencia mensual de Zah*, enero 1813, p. 66). Las palabras «*y habitó en la tierra de Madián* (וַיֵּשֶׁב, *se* estableció), *y se sentó junto al pozo*», difícilmente deben entenderse como significando que «cuando moraba en Madián, se sentó un día cerca de un

4. El juicio de Agustín es correcto. De modo que, en su c. *Faustum Manich*. 50. 22, cap. 70, él dice: reperio non debuisse hominem ab illo, qui nullam ordinatam potestatem gerebat, quamvis injuriosum et improbum, occidi. Verumtamen animae virtutis capaces ac fertiles praemittunt saepe vitia, quibus hoc ipsum indicent, cui virtuti sint potissimum accomodatae, si fuerint praeceptis excultae. Sicut enim et agricolae, quam terram viderint quamvis inutiles tamen ingentes herbas progignere, frumentis aptam esse pronuntiant ... sic ille animi motus, quo Moyses peregrinum fratrem a cive improbo injuriam perpetientem, non observato ordine potestatis, inultum esse non pertulit, non virtutum fructibus inutilis erat, sed adhuc incultus, vitiosa quidem, sed magnae fertilitatis signa fundebat. [Yo afirmo que el hombre, aunque criminal y realmente el ofensor, no debía haber sido matado por uno que no tenía la autoridad legal para hacerlo. Pero las mentes que son capaces de producir virtudes a menudo producen vicios también, y demuestran con esto a qué virtud se adaptarían mejor, si hubieran sido entrenados apropiadamente. Porque como los agricultores, cuando ven hierbas grandes, aunque sean inservibles, concluyen al momento que la tierra es buena para sembrar maíz, así ese impulso de la mente que llevó a Moisés a vengar a su hermano cuando sufría a manos de un egipcio, sin considerar formas legales, no era incapaz de producir frutos de virtud, pero, aunque incultivado, por lo menos dio señal de gran fertilidad.] Entonces compara Agustín este hecho con el de Pedro, cuando trataba de defender a su Señor con la espada (Mat. 26:51), y añade: Uterque non detestabili immanitate, sed emendabili animositate justitiae regulam excessit: uterque odio improbitatis alienae, sed illo fraterno, hic dominico, licet adhuc carnali, tamen amore peccavit. Resecandum hoc vitium vel eradicandum; sed tamen tam magnum cor, tamquam terra frugibus, ita ferendis virtutibus excolendum [ambos quebrantaron las reglas de justicia, no por alguna base inhumana, sino por una animosidad que necesitaba corrección; ambos pecaron por su odio a la maldad de otro, y su amor, aunque carnal, en un caso hacia un hermano, en el otro hacia el Señor. Esta culpa necesitaba ser podada o desarraigada; pero tan grande corazón podía estar listo para ser cultivado y producir virtudes, como una tierra para producir buen fruto.]

pozo» *(Baumg.)*, sino que inmediatamente a su llegada a Madián, donde intentaba morar o quedarse, se sentó al lado del pozo. El artículo definido antes de בְּאֵר distingue al pozo como el único, o el principal en ese distrito. *Knobel* hace referencia al «pozo que está en *Sherm*»; pero en *Sherm el Moye* (*i. e.* bahía de agua) o *Sherm el Bir* (el pozo de la bahía) hay «muchos pozos profundos terminados con piedras», que son «evidentemente la obra de una época primitiva, y que han costado mucho trabajo» (*Burckhardt*, *Syr.*, p. 854); así que la expresión «*el pozo*» sería completamente inadecuada. Además existe muy poco apoyo al intento de *Knobel* para determinar el sitio de Madián, en la identificación de los Μαρανῖται ο Μαρανεῖς (de *Strabo* y *Artemidorus*) con Madián.

Vers. 16ss. Aquí se aseguró Moisés para sí una hospitalaria recepción de un sacerdote de Madián, y un hogar en su casa, actuando como Jacob lo había hecho anteriormente (Gen. 29:10), ayudando a sus hijas para que dieran agua al rebaño de su padre, y protegiéndolas contra los otros pastores. Sobre la forma יוֹשְׁעֵן por יוֹשֵׁעַן véase Gen. 19:19; y por los sufijos masculinos para יְנַהֲשׁוּם y צֹאנָם, Gen. 31:9. תַּחֲלֵינָה por תַּחֲלֶינָה, como en Job 5:12, cf. *Ewald*, 198a. El rebaño de este sacerdote estaba formado de צֹאן, *i. e.* ovejas y cabras (*vid.* cap. 3:1). Incluso ahora no se crían bueyes en la península de Sinaí, por cuanto no se encuentran suficientes pastos o agua. Por la misma razón no se mantienen caballos allí, sino sólo camellos y asnos (cf. *Seetzen*, *Reise* III, p. 100; *Wellsted*, *Reise in Arabien* II, p. 66). En el ver. 18 el sacerdote es llamado *Ragüel*, en el cap. 3:1 *Jetro*. Este título, «el sacerdote de Madián», demuestra que era la cabeza espiritual de la rama de los madianitas situados allí, pero difícilmente que haya sido el príncipe o líder temporal también, como Melquisedec, como lo han indicado los targumenistas por la palabra רבא, y como *Artapanus* y el poeta *Ezequiel* lo afirman distintivamente. Las hijas de un emir no habrían tratado a otros pastores del modo descrito en el ver. 17. El nombre רְעוּאֵל (Reuel, amigo de Dios) indica que este sacerdote servía al antiguo Dios semítico *El* (אֵל). Este Reuel, que dio a su hija Séfora a Moisés, era incuestionablemente la misma persona que *Jetro* (יִתְרוֹ) el חֹתֵן de Moisés y sacerdote de Madián (cap. 3:1). Ahora, como el hijo de Ragüel, Hobab es llamado Moisés חֹתֵן en Num. 10:29 (cf. Jue. 4:11), los targumenistas y otros suponen que Regüel era el abuelo de Séfora, en tal caso אָב podría significar abuelo en el ver. 18, y בַּת la nieta en el ver. 21. Esta hipótesis indudablemente sería admisible si fuera probable en otros terrenos. Pero como una comparación de Num. 10:29 con Ex. 18. no necesariamente demuestra que Hobab y Jetro eran la misma persona, mientras Ex. 18:27 parece llevarnos a la conclusión opuesta, y חתן, como el griego γαμβρός, puede ser utilizado tanto para suegro como para cuñado, y *Jetro*, por Jether (*proestantia*) es sustituido en cap. 4:18, como un título, o como el apellido que demostraba el rango de Ragüel en su tribu, como el árabe *Imam*, *i. e. praepositus, spec. sacrorum antistes*. La opinión de *Ranke* (*Untersuchungen über den Pentateuch* II, p. 9), de que ese Jetro y Hobab eran hijos de Ragüel y cuñados de Moisés, es obviamente insostenible, sólo sobre la base de que en la analogía de Num. 10:29 el epíteto «hijo de Ragüel» no sería omitido en el cap. 3:1.

Versículos 21-25. Vida de Moisés en Madián

Por cuanto Ragüel dio una hospitalaria bienvenida a Moisés, en consecuencia del reporte de sus hijas de la ayuda que les había prestado al dar de beber a las ovejas; Moisés acordó (וַיּוֹאֶל) morar con él. El significado primario de הואיל es *voluit* (*vid. Ges.*, *Thes.*). קְרָאָנָה por קָרְאָה: como שְׁמָעָן en Gen. 4:23 (*vid. Ges.*, §46,2, nota 3; *Ewald*, §226d). Aunque Moisés recibió a Séfora la hija de Ragüel como esposa, probablemente después de una pronunciada estancia, su vida en Madián aún seguía siendo vanidad, y una escuela de amarga humillación. Expresó este sentimiento cuando nació su primer hijo con el nombre que le dio; Gersón (גֵּרְשֹׁם), *i. e.* destierro, de גָּרַשׁ alejar o apartar); «*porque*» dijo, interpretando el nombre de acuerdo al sonido, «*forastero soy* (גֵּר) *en tierra ajena*». Fue obligado a vivir en una tierra extraña, lejos de sus hermanos en Egipto, y lejos de la tierra de la promesa de sus padres; y en esta tierra ajena parece que el anhelo por su hogar se incrementó por su esposa Séfora, quien, a juzgar del cap. 4:24ss., no entendía ni se preocupaba por los sentimientos de su corazón. Por medio de esto, se vio urgido a perfeccionar un sometimiento incondicional a la voluntad de su Dios. En el nacimiento de su segundo hijo, mostró su sentimiento de confianza y sujeción llamando a su hijo Eliezer (אֱלִיעֶזֶר Dios es ayuda); porque dijo, «*el Dios de mi padre* (Abraham o los tres patriarcas) *me ayudó y me libro de la espada de Faraón*» (18:4). El nacimiento de su hijo no se menciona en el texto hebreo, pero se da su nombre en el cap. 18:4, con esta explicación[5]. En los nombres de sus dos hijos, Moisés expresó como había sido afectada su mente en la tierra de Madián. El orgullo y la iniciativa propia con el que se había ofrecido en Egipto como el libertador y juez de sus oprimidos hermanos, se había quebrantado con el sentimiento del exilio. Este sentimiento, sin embargo, no era desesperación, sino que había sido purificado y exaltado a una firme confianza en el Dios de sus Padres, quien se había presentado como su ayudador librándolo de la espada de Faraón. En este estado de mente, no sólo se fortaleció su apego a su pueblo, y su anhelo de reunirse con ellos en lugar de enfriarse (*Kurtz*), sino que la esperanza del cumplimiento de la promesa dada a sus padres fue revivida en su interior, y madurada a la firme confianza de fe.

Vers. 23-25 forman la introducción al próximo capítulo. La cruel opresión de los israelitas en Egipto continuó sin interrupción o mejora. «*aconteció que después de muchos días murió el rey de Egipto, y los hijos de Israel gemían a causa de la servidumbre*» (*i. e.* su duro trabajo de esclavos). Los «*muchos días*» son los años de opresión, o el tiempo entre el nacimiento de Moisés y el nacimiento de sus hijos en Madián. El rey de Egipto que murió, en cualquier caso debe haber sido el rey mencionado en el ver. 15; pero si era el mismo que el «nuevo rey» (1:8), o un sucesor de él, no puede decidirse. Si lo primero fuera el caso, deberíamos asumir, con *Baumgarten*, que la muerte del rey tuvo lugar no mucho después de la huida de Moisés, viendo que era un hombre anciano cuando nació Moisés, y tenía una hija ya crecida. Pero la mayor parte de los «muchos días» entonces recaerían en el reinado de su sucesor, lo cual es obviamente opuesto al sentido de las palabras, «aconteció que después de muchos días murió el rey de Egipto». Por esta razón, la otra suposición de que el rey mencionado aquí es un sucesor del mencionado en el cap. 1:8, tiene mayor probabilidad. Al mismo tiempo, todo lo que puede determinarse de una comparación del cap. 7:7 es que la opresión egipcia duró más de ochenta años. Esta alusión a las quejas de los israelitas, con relación al anuncio de la muerte del rey, parece

5. En la Vulgata se manipula aquí el relato de su nacimiento y su nombre, y lo mismo sucede en algunos códices posteriores de la LXX. Pero en los códices griegos más antiguos y mejores no aparece aquí, de modo que no hay base para la suposición de que se ha perdido del texto hebreo.

implicar que ellos esperaban alguna mejora en su suerte por el cambio de gobierno; y que cuando fueron más cargados con trabajos y sus vidas más amargadas como consecuencia del cambio, clamaron a Dios pidiendo ayuda y liberación. Esto es evidente por el énfasis: «*y subió a Dios el clamor de ellos*», y es declarado distintivamente en Deut. 26:7.

Vers. 24, 25. «*Y oyó Dios el gemido de ellos y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob*». «*Y miró Dios a los hijos de Israel, y los reconoció Dios*». «El ver y reconocer tenía que ver con la naturaleza más profunda de Israel, esto es, como la simiente elegida de Abraham» *(Baungarten*). El reconocimiento de Dios tiene toda la energía del amor y la piedad. *Lyra* ha explicado correctamente el vocablo וַיֵּדַע de la manera siguiente: *ad modum cognoscentis se habuit, ostendendo dilectionem circa eos [se comportó como el que conoce, mostrando amor hacia ellos], y Lutero* lo ha parafraseado correctamente: «Él los aceptó».

Llamamiento de Moisés y su regreso a Egipto (capítulos 3 y 4)

Capítulos 3:1-4:18. Llamamiento de Moisés

En tanto que los hijos de Israel gemían bajo la opresión de Egipto, Dios ya había preparado el camino para su liberación, y no sólo había escogido a Moisés como el salvador de su pueblo, sino que lo había entrenado para la ejecución de sus designios.

Ver. 1. Cuando Moisés cuidaba el rebaño de Jetro, su suegro, en una ocasión lo dirigió al otro lado del desierto, y llegó al monte de Horeb. הָיָה רֹעֶה *lit*. «*estaba pastando*», el participio expresa la continuidad de la ocupación. אַחַר הַמִּדְבָּר no significa en el interior del desierto (*Jerónimo*); sino que Moisés llevó las ovejas desde la casa de Jetro hasta Horeb, de modo que pasó a través de un desierto con el rebaño antes de llegar a la tierra con pastos de Horeb. Porque «en esta, la tierra más elevada de la península, se encuentran los valles más fértiles, en los cuales crecen incluso los árboles frutales. El agua abunda en este distrito, como consecuencia es el recurso de todos los beduinos cuando se secan los campos de las tierras más bajas» (*Rosenmüller*). Por lo tanto, el hogar de Jetro estaba separado de Horeb por un desierto, y debe hallarse al sureste y no al noreste. Porque es sólo una ubicación al sureste la que explicará estos dos hechos: *primero*, que cuando Moisés regresó de Madián a Egipto, llegó nuevamente a Horeb, donde Aarón, quien había venido de Egipto, se encontró con él (4:27); y, *segundo*, que los israelitas nunca pasaron por entre algunos madianitas en su viaje por el desierto, en tanto que el camino de Hobab el madianita se separó de la ruta de ellos tan pronto como se marcharon del Sinaí (Num. 10:30)[6]. *Horeb* es llamado el monte de Dios por anticipación, con referencia a la consagración que es recibida subsiguientemente por la revelación de Dios sobre su cima. La suposición de que era una localidad santa incluso antes del llamado de Moisés no puede sostenerse. Además, el nombre no está restringido a una sola montaña, sino que se aplica al grupo central de montañas en la parte sur de la península (*vid*. cap. 19:1). De aquí que el lugar donde apareció Dios a Moisés no pueda ser determinado con precisión, aunque la tradición muy acertadamente le ha dado el nombre de *Wadi Shoeib, i. e.* el valle de Jetro, hacia el valle que une a *Jebel Musa* hacia el este, y lo separa de la *Jebel ed Deir*, porque es allí donde se supone que Moisés apacentaba el rebaño de Jetro. El monasterio del Sinaí, que se encuentra en este valle, se dice haber sido construido sobre el sitio donde se encontraba la zarza, de acuerdo a la tradición en *Antonini Placente, Itinerar.*, cap. 37, y los anales de *Eutychius* (*vid. Robinson, Pal*. I, pp. 433s.).

Vers. 2-5. Aquí, en Horeb, Dios se apareció a Moisés como el Ángel del Señor (*vid*. p. 185) «*en una llama de fuego* (לַבַּת־אֵשׁ) *en medio de una zarza*» (סְנֶה, βάτος *rubus*) la cual ardía pero no se consumía. אֹכֵל, en combinación con אֵינֶנּוּ, debe ser un participio para מְאֻכָּל. Cuando Moisés se volvió desde el camino o del lugar donde estaba, «para ver esa grande visión» (מַרְאֶה), *i. e*. la milagrosa visión de la zarza que aunque ardía no se consumía, Yahvé lo llamó de en medio de la zarza: «¡*Moisés, Moisés*! (la reduplicación como en Gen. 22:11), *no te acerques; quita tu calzado de tus pies, porque el lugar en que tu estás, tierra santa es*» (אַדְמָה). El significado simbólico de esta visión, es decir, el hecho de que fue una representación figurativa de la naturaleza y contenidos del consiguiente mensaje de Dios, ha sido admitido desde hace mucho tiempo. En contraste con los árboles más nobles y elevados (Jue. 9:15), la zarza representaba al pueblo de Israel en su humillación, como pueblo despreciado por el mundo. El fuego y la llama no eran «símbolos de la santidad de Dios» (Kurtz), porque, como el Santo, «Dios es luz, y en Él no hay tinieblas» (1 de Jn. 1:5), Él «habita en la luz a la que ningún hombre se puede aproximar» (1 de Tim. 6:16); y eso no meramente de acuerdo al Nuevo Testamento, sino también de acuerdo al punto de vista del Antiguo Testamento, como se hace evidente en Isa. 10:17, donde «la Luz de Israel» y «el Santo de Israel» son sinónimos. Pero «la luz de Israel se convirtió en fuego, y el Santo en llama, y quemó y consumió sus espinas y cardos». Ni es «fuego por naturaleza propia, la fuente de luz», de acuerdo al punto de vista bíblico. Por el contrario, luz, la condición de toda vida, también es la fuente del fuego. El sol alumbra, calienta y quema (Job 30:28; Cantares 1:6); los rayos del sol producen tibieza, calor y fuego; y la luz fue creada antes del sol. El fuego, por lo tanto, considerado como quemante y consumidor, es una representación figurativa de aflicción refinadora y castigo destructor (1 de Cor. 3:11ss.), o un símbolo de la aleccionadora y punitiva justicia de la indignación e ira de Dios. Es en fuego que el Señor trae juicio (Dan. 7:9,10; Ezeq. 1:13,14,27,28; Ap. 1:14,15). El fuego presenta la fiera indignación que devora a los adversarios (Heb. 10:27). El que «juzga y hace guerra en justicia» tiene ojos como llama de fuego (Ap. 19:11,12). Por lo tanto, la zarza ardiente representaba al pueblo de Israel por cuanto se quemaban en el fuego de la aflicción, el horno de fuego de Egipto (Deut. 4:20). Sin embargo, aunque la zarza ardía en el fuego, no se consumía; porque Yahvé estaba en la llama, quien disciplina a sus hijos, pero no los entrega a la muerte (Sal. 98:18). El Dios de Abraham, Isaac y Jacob había descendido para liberar a su pueblo de la mano de los egipcios (ver. 8). Aunque la aflicción de Israel en Egipto procedía de Faraón, no obstante era también un fuego que Dios había encendido para purificar a su pueblo y prepararlo para su llamado. En la llama de zarza ardiente, el Señor se manifestó como el אֵל קַנָּא [Dios celoso], que visita los pecados de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de aquellos que le odian, y muestra misericordia a millares de aquellos que le aman y guardan sus mandamientos (cap. 20:5; Deut. 5:9,10), que no puede tolerar la adoración de otro dios (34:14), y cuya ira consume a los idólatras para des-

6. La hipótesis de que después del llamado de Moisés, esta rama de madianitas dejó el distrito que habían ocupado, y que buscaron tierra con pastos frescos, probablemente al lado oriental del Golfo Elanita, es tan innecesaria como falta de bases.

truirlos (Deut. 6:15). אֵל קַנָּא [El Dios celoso] era un אֵשׁ אֹכְלָה [fuego consumidor] en medio de Israel (Deut. 4:24). Estos pasajes demuestran que la gran visión que vio Moisés no sólo hacía referencia a las circunstancias de Israel en Egipto, sino que era un preludio de la manifestación de Dios en el Sinaí para el establecimiento del pacto (caps. 19 y 20), y también una representación de la relación en que Yahvé se mantendría con Israel por el establecimiento del pacto hecho con los padres. Por esta razón ocurrió sobre el sitio donde Yahvé quería establecer su pacto con Israel. Pero, como Dios celoso, «también se venga de sus adversarios» (Nahum 1:2ss.). A Faraón, que no dejaba ir a Israel, estaba a punto de azotar con todas sus maravillas (3:20), en tanto que redimía a Israel con su brazo extendido y gran juicio (6:6). La transición del *Ángel de Yahvé* (ver. 2) a *Yahvé* (ver. 4) prueba la identidad de los dos; y el intercambio de יהוה y אלהים, en el ver. 4, excluye la idea de que Yahvé sea meramente un Dios nacional. El mandato de Dios a Moisés para que se quitara el calzado, puede basarse en la costumbre del oriente de utilizar zapatos o sandalias meramente como una protección de la tierra. Ningún Brahaman entra a la pagoda, ni un musulman a la mezquita, sin haberse quitado antes por lo menos sus zapatos externos (*Rosenmann, Altes und Neues Morgenland* 1.261; *Robinson*, *Pal*. 2, p. 373); e incluso en los templos griegos los sacerdotes y sacerdotisas realizan los servicios descalzos (*Justino Mártir, Apol.* 1, cap. 62, *Bähr, Symbole des mosaischen Cultes* II, 96). Cuando entran a otros lugares santos, los árabes (*Rüpell, Abyssinien* I, p. 127), samaritanos e incluso los Yezidis de Mesopotamia, se quitan el calzado, para que los lugares no sean manchados por la tierra o polvo que tengan (*vid. Robinson*, *Pal.* 3:100, y *Layard's, Niniveh and its Remains*, p. 150). El lugar de la zarza que ardía era santo por la presencia del Dios santo, y quitarse los zapatos expresaba no sólo respeto por el lugar en sí, sino la reverencia que el hombre interior (Ef. 3:16) debe al Dios santo.

Ver. 6. Entonces Yahvé se dio a conocer a Moisés como el Dios de sus padres Abraham, Isaac y Jacob, recordándole a través del nombre la promesa hecha a los patriarcas, la cual estaba a punto de cumplir con su simiente, los hijos de Israel. En la expresión, אָבִיךָ [tu padre], se encierra a los tres patriarcas como uno, del mismo modo que en el cap. 18:4 (אָבִי, mi padre), «porque cada uno de ellos se mantenía singularmente en distinción de la nación, como habiendo recibido la promesa de la simiente directamente de Dios» (*Baumgarten*). «*Entonces Moisés cubrió su rostro, porque tuvo miedo de mirar a Dios*». Ningún ser humano pecador puede soportar la vista del Dios santo (cf. 1 de Reyes 19:12).

Vers. 7-10. Yahvé había visto la aflicción de su pueblo, había oído sus lamentos bajo sus capataces y había descendido (יָרַד, *vid*. Gen. 11:5) para liberarlos de la mano de los egipcios, y llevarlos a una tierra buena y ancha, al lugar de los cananeos; y estaba a punto de enviar a Moisés a Faraón para llevarlos. La tierra a donde serían llevados los israelitas es llamada: «*buena*» tierra por su gran fertilidad (Deut. 8:7ss.), y «*amplia*» en contraste al confinamiento y la opresión de los israelitas en Egipto. El epíteto טוֹבָה [buena] es explicado por la expresión, «*tierra que fluye leche y miel*» (זָבַת, un participio de זוּב en el estado constructo; *vid. Ges.*, §135; *Ew.*, §288), una inscripción proverbial de la extraordinaria fertilidad de la tierra de Canaán (cf. ver. 17, caps. 13:5; 16:14, etc.). Leche y miel son los productos más simples y selectos de una tierra abundante en pastos y flores, y se encontraban en Palestina abundantemente incluso cuando estaba en una condición desolada (Isa. 7:15,22; véase mi *Biblische Archäologie*, §13 y *v. Raum, Palestina*, pp. 92s.). El epíteto רְחָבָה [amplia] se explica por una enumeración de las seis tribus que habitaban el país en ese tiempo 8 cf. Gen. 10:15ss. Y 15:20, 21).

Vers. 11s. Moisés respondió de la siguiente manera a la comisión divina: «*¿Quién soy yo para que vaya a Faraón, y saque de Egipto a los hijos de Israel?*» Hacía un tiempo se había ofrecido a sí mismo como libertador y juez; pero ahora había aprendido la humildad en la escuela de Madián, y en consecuencia fue llenado de desconfianza en su propia fuerza e idoneidad. El hijo de la hija de Faraón se había convertido en pastor, y se sentía demasiado débil para ir a Faraón. Pero Dios respondió a esa falta de confianza con la promesa: «*yo estaré contigo*», lo cual confirmó con una señal, es decir, que cuando Israel fuese sacado de Egipto, servirían (עבד, *i. e*. adorar) a Dios en la montaña. Esta señal, que era una promesa para Moisés del éxito de su misión, ciertamente requería fe; pero, al mismo tiempo, fue una señal adoptada para inspirar coraje y confianza. Dios le destacó el éxito de su misión, el seguro resultado de que sacaría al pueblo. Israel debía adorarle en el mismo monte donde se apareció a Moisés. Con la misma certeza de que Yahvé se había aparecido a Moisés como el Dios de sus padres, Israel le serviría allí. La realidad de la aparición de Dios formaba la promesa de su anuncio de que Israel serviría allí a su Dios; y esta verdad debía llenar de confianza a Moisés al ejecutar el mandato divino. La expresión «servir a Dios» (אֶת־הָאֱלֹהִים עָבַד λατρεύειν τῷ Θεῷ, LXX) significa algo más que la palabra *inmolare* de la *Vulgata*, o el «sacrificio» de *Lutero*; porque aunque el sacrificio formaba un elemento principal, o la parte más importante de la adoración de los israelitas, los patriarcas de antes habían servido a Yahvé clamando su nombre del mismo modo que ofreciendo sacrificios. Y el servicio de Israel en el monte Horeb consistía en su introducción al pacto con Yahvé (cap. 24); no sólo en su recibimiento de la ley como la nación del pacto, sino en la manifestación de su obediencia al presentar ofrendas voluntarias para la construcción del tabernáculo (cap. 36:1-7; Num. 7)[7].

Vers. 13-15. Cuando Moisés hubo sido animado por la seguridad de la asistencia divina para emprender la misión, preguntó qué debía decir en caso de que el pueblo le preguntara el nombre del Dios de sus padres. La suposición de que el pueblo podría preguntar por el nombre del Dios de sus padres no debe atribuirse al hecho de que, como los egipcios tenían nombres distintos para sus numerosas deidades, los israelitas también querrían conocer el nombre de su Dios propio. Porque, aparte de las

7. Kurtz sigue la interpretación luterana «*sacrificio*», y entiende por esto el sacrificio nacional; y entonces, del significado de lo primero, que potencialmente incluye a todo el resto, supone que se propone el sacrificio del pacto. Pero no sólo se hace a un lado el texto original aquí, sino que también se pasa por alto el hecho de que el mismo Lutero ha traducido עבד correctamente, «servir», en todas las otras ocasiones (4:23; 7:16, 26; 8:16 (20); 9:1, 13; 10:3ss.). Y no es suficiente con decir que por la dirección de Dios (3:18) Moisés pidió antes que nada a Faraón que diera permiso al pueblo de ir a adorar camino de tres días al desierto para ofrecer sacrifico a su Dios (5:1-3), en consecuencia de lo cual, Faraón, después ofreció permitirles sacrificar (8:3) dentro de la tierra, y un poco después fuera (8:21ss.). El hecho de que Faraón sólo habló de sacrificio puede explicarse sobre la base de que en el principio no se le había pedido nada más. Pero esta primera demanda surgió del deseo por parte de Dios de hacer saber sus propósitos respecto a Israel sólo paso a paso, para que fuera fácil para el endurecido corazón del rey conceder lo que se requería. Pero incluso si Faraón no entendió nada más con la expresión «servir a Dios» que el ofrecimiento de sacrificios, esto no nos justificaría en restringir las palabras que Yahvé dirigió a Moisés: «cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, serviréis a Dios sobre este monte», a la primera ofrenda nacional, o al sacrificio del pacto.

circunstancias de que el nombre por el cual Dios se había revelado a los padres no podía haberse borrado por completo de la memoria del pueblo, y más especialmente de Moisés, el mero conocimiento del nombre no habría sido de mucha utilidad para ellos. La pregunta «¿cuál es su nombre?» presupone que el nombre expresaba la naturaleza y operaciones de Dios, y que Dios manifestaría con hechos la naturaleza expresada en su nombre. Por lo tanto Dios le dijo su nombre, o, por decirlo de una manera más apropiada, le explicó el nombre יהוה, con el que se había dado a conocer a Abraham cuando se estableció el pacto (Gen. 15:7), de este modo, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, «*YO SOY EL QUE SOY*», se designó a sí mismo con este nombre como el Dios absoluto de sus padres, actuando con absoluta libertad e independencia. Este nombre excluía cualquier comparación entre el Dios de los israelitas y las deidades de los egipcios y otras naciones, y fortalecía a Moisés y su pueblo con una fuerte consolación en su aflicción, y un poderoso apoyo para su confianza en la realización de sus propósitos de salvación como se dio a conocer a sus padres. Para establecerlos en esta confianza, Dios añadió aún más: «*este es mi nombre para siempre; este es mi memorial por todos los siglos*». Dios se manifestaría en la naturaleza expresada por el nombre *Yahvé*, y por medio de esto haría que las generaciones le conocieran y reverenciaran. שֵׁם, el *nombre* expresa la manifestación objetiva de la naturaleza divina; זֵכֶר, el *memorial*, el reconocimiento subjetivo de la naturaleza por parte del hombre. דֹּר דֹּר, como en el cap. 17:16 y Prov. 27:24. La repetición de la misma palabra sugiere continuidad sin interrupción y duración sin límite (*Ewald*, §313a). La expresión más usual es דֹּר וָדֹר, Deut. 32:7; Sal. 10:6, 33:11; o דֹּר דֹּרִים, Sal. 72:5, 102:25; Isa. 51:8.

Vers. 16-20. Con el mandato: «*Ve, y reúne a los ancianos de Israel*», entonces Dios le dio mayor instrucción respecto a la ejecución de su misión. A su llegada a Egipto, antes que nada debía informar a los ancianos, como los representantes de la nación (זְקֵנִים *i. e.* las cabezas de las familias, casas y tribus, cf. mi *Archäologie*, §143), de la aparición de Dios a él, y la revelación de su designio de liberar a su pueblo de Egipto y llevarlos a la tierra de los cananeos. Después tendría que ir con ellos a Faraón, y hacerle saber su resolución como consecuencia de la aparición de Dios, de ir en un viaje de tres días por el desierto y ofrecer sacrificio a su Dios. Las palabras: פָּקֹד פָּקַדְתִּי [en verdad os he visitado] señalan el cumplimiento de las últimas palabras del falleciente José (Gen. 50:24). La frase נִקְרָה עָלֵינוּ (ver. 18) no significa «Él ha sido nombrado sobre nosotros» (LXX, *Onkelos, Jonatan*), ni «Él nos ha llamado» *(Vulgata, Lutero)*. La última es gramaticalmente equívoca, porque el verbo נקרה es *Nifal*, o pasivo; y aunque la primera tiene cierto apoyo en el pasaje paralelo en el cap. 5:3, puesto que como נִקְרָא es el verbo que se utiliza aquí, es sólo en apariencia, porque si el significado fuera realmente «Su nombre ha sido nombrado sobre nosotros», la palabra שְׁמוֹ (שֵׁם) no sería omitida (*vid.* Deut. 28:10; 2 de Crón. 7:14). El significado real es: «*Él se ha encontrado con nosotros*», de נִקְרָה, *obviam fieri*, ordinariamente construido con אֶל, pero aquí con עַל, porque Dios desciende de arriba para encontrarse con el hombre. Se utiliza el plural עָלֵינוּ [nosotros], aunque sólo se apareció a Moisés, porque su aparición hacía referencia a toda la nación, la cual fue presentada ante Faraón por Moisés y todos los ancianos. Con las palabras נֵלְכָה־נָּא, «*nosotros iremos*», equivalentes a «déjanos ir», la petición de permiso a Faraón para salir fuera se expresa como una respuesta a la relación de Israel con Faraón. Él no tenía derecho a retenerlos, pero sí tenía el derecho de consentir su ida, como su predecesor lo había hecho cuando se establecieron. No tenía ninguna buena razón para rechazar su petición de ir en un viaje de tres días por el desierto y sacrificar para su Dios, puesto que su regreso después de la celebración era dado por hecho. Pero el propósito de Dios era que Israel no regresara. Entonces ¿era el caso que los delegados iban a «engañar al rey» como *Knobel* afirma? De ningún modo. Dios conocía el endurecido corazón de Faraón, y por tanto los dirigió a que no pidieran más al principio de lo que debía conceder, o exponer la dureza de su corazón. Si lo consentía, entonces Dios le haría saber todo su designio, y le demandaría que su pueblo se marchase. Pero cuando Faraón rechazó sarcásticamente la primera y más pequeña petición (cap. 5), Moisés fue instruido para demandar la completa partida de Israel de la tierra (6:10), y para demostrar la omnipotencia del Dios de los hebreos sobre Faraón por medio de juicios milagrosos y pesados (7:8ss.). Por lo tanto, Moisés persistió en demandar permiso para que el pueblo fuera y sirviera a su Dios (7:16, 26, 8:16, 9:1,13, 10:3); y no fue hasta que Faraón ofreció permitirles sacrificar en la tierra que Moisés respondió: «iremos camino de tres días por el desierto y sacrificaremos para Yahvé nuestro Dios» (8:27); para observar, con la condición: «como Él nos manda». Si los dejaba ir en esas circunstancias no había esperanza de que volvieran. Fue un acto de misericordia para con Faraón, por lo tanto, por un lado, que no se haya demandado la partida definitiva de los israelitas en la primera audiencia de Moisés y los representantes de la nación; porque, si se hubiera demandado, habría sido mucho más difícil para él doblegar su corazón en obediencia a la voluntad divina, que con la insignificante petición que le fue presentada tan razonablemente como era posible. Y si hubiera rendido obediencia a la voluntad de Dios en lo poco, Dios le habría dado fuerza para ser fiel en lo mucho. Por otro lado, como Dios previó su resistencia (ver. 19), la condescendencia que no demandaba más de lo que el hombre natural puede realizar, también era para satisfacer el propósito de exponer claramente la justicia de Dios. Era para demostrar a egipcios e israelitas por igual que Faraón ἀναπολογητός [no tenía excusa], y que su eventual destrucción era el bien merecido castigo por su obstinación[8]. וְלֹא בְיָד חֲזָקָה, «*ni siquiera por medio de una mano fuerte*»; i. e. cuando la poderosa mano de Dios lo castigue y no «excepto por medio de gran poder» porque וְלֹא no significa ἐὰν μὴ. Lo que sigue, la declaración de que Dios azotaría a los egipcios con prodigios para que Faraón, después de todo, dejara ir a Israel (ver. 20), en realidad no está en disonancia con ésta, la única interpretación admisible de las palabras. Porque el sentido es que Faraón no estaría dispuesto a dejar marcharse a Israel aunque fuera azotado por la fuerte mano de Dios; sino que sería obligado a hacerlo contra su voluntad, sería forzado a hacerlo por las plagas que sobrevendrían a Egipto. Y tanto es así que incluso después de la novena plaga todavía se relata (cap. 10:27), que Faraón no (אבה) los dejaría ir»; y cuando hubo dado permiso, como consecuencia de la última plaga, y de hecho los había sacado (12:31), rápidamente se arrepintió, y los

8. Esta moderada petición fue hecha sólo en el periodo de las primeras plagas. Ésta sirvió para poner a prueba a Faraón. Dios no se presentó con todo su plan y deseo al principio, para que su obstinación se hiciera evidente en lo pequeño, y no hallara excusa en la grandeza del requisito. Si Faraón hubiera concedido esta petición, Israel no habría continuado más allá; pero si Dios no hubiera previsto lo que repetidas veces dice (compare, por ejemplo el cap. 3:18), que él no cumpliría con esto, no habría presentado la petición de ese modo; Él habría revelado todo su propósito desde el principio. De ese modo *Agustín* lo destaca *(quaest.* 13: en Ex.*)*». *Hensten-berg, Beiträge* III, p. 520.

persiguió con su ejercito para hacerlos volver (14:5ss.); por lo cual se puede apreciar claramente que la mano fuerte de Dios no había quebrantado su voluntad, y no obstante Israel había sido sacado por la misma mano de Yahvé.

Vers. 21s. No sólo obligaría Dios a Faraón para que dejara ir a Israel, antes bien no dejaría a su pueblo irse con las manos vacías, sino, de acuerdo a la promesa en Gen. 15:14, con gran riqueza. «*y yo daré a este pueblo gracia en los ojos de los egipcios*»; es decir, los egipcios estarían tan favorablemente volcados con ellos, que cuando solicitaran de sus vecinos ropas y ornamentos de oro y plata, su petición sería concedida. «*y despojaréis a Egipto*». Lo que se predice aquí como promesa, se manda hacer a los israelitas en el cap. 11:2,3; y de acuerdo al cap. 12:35 y 36, esto realmente fue llevado a cabo. Inmediatamente antes de su partida de Egipto, los israelitas pidieron (יִשְׁאֲלוּ) a los egipcios ornamentos de oro y plata (כְּלִים no vasijas, para el sacrificio, el hogar, o la mesa, sino joyas; cf. Gen. 24:53; Ex. 35:22; Num. 31:50) y ropas; y Dios les dio favor a los ojos de los egipcios, así que se los concedieron. Porque שָׁאֲלָה אִשָּׁה, «*sino que pedirá cada mujer a su vecina y a su huéspeda*» (גָּרַת בֵּיתָהּ, de donde se evidencia que los israelitas no vivían apartados, sino junto con los egipcios), hallamos en el cap. 11:2: «*que cada uno pida a su vecino, y cada una a su vecina, alhajas de plata y de oro*». וְשַׂמְתֶּם «*y las pondréis sobre vuestros hijos y vuestras hijas*». שׂוּם עַל, vestirse con, ceñirse, aplicado a vestidos y ornamentas en Lev. 8:8 y Gen. 41:42. Este mandato y su ejecución a menudo ha dado ocasión a los oponentes de las Escrituras para contender sobre la palabra de Dios, siendo considerado el pedir como tomar prestado, y el despojo de los egipcios como hurto. Al mismo tiempo, los intentos hechos para vindicar este hurto de la maldad de robar han sido en muchos aspectos insatisfactorios[9]. Pero el único sentido de שָׁאַל es pedir o rogar[10] pero jamás prestar. Tampoco en 2 de R. 6:5 como lo afirma Kurtz y הִשְׁאִיל, que sólo se encuentra en el cap. 12:36 y 1 de Sam. 1:28, no significa prestar, sino hacer pedir, oír y conceder una petición. יַשְׁאִלוּם (cap. 12:36), *lit*. les permitieron pedir; *i. e.* «los egipcios no rechazaron a los peticionarios, como no queriendo escucharlos, sino que recibieron sus peticiones con buena voluntad, y les concedieron sus peticiones. No se puede proveer prueba de que הִשְׁאִיל signifique prestar, como se supone comúnmente; la palabra aparece nuevamente en 1 de Sam. 1:28, y allí significa conceder o dar» (*Knobel* sobre el cap. 12:36). Además de las circunstancias bajo las que el vocablo שָׁאַל y הִשְׁאִיל aparecieron, estaban completamente en desacuerdo con la idea de tomar prestado y prestar. Porque incluso si Moisés no hubiera hablado sin reserva de la plena partida de los israelitas, las plagas que siguieron una tras otra, con las cuales el Dios de los hebreos dio énfasis a la demanda que dirige a Faraón por medio de Moisés: «Deja ir a mi pueblo para que me sirva». Todo eso debe haber hecho evidente a cada egipcio, que todo eso hacía referencia a algo mayor que una marcha de tres días para celebrar un festival. Y bajo dichas circunstancias ningún egipcio acariciaría la idea de que los israelitas sólo estaban tomando prestadas las joyas que les pedían, y que se las regresarían después de la celebración. Lo que dieron bajo esas circunstancias, sólo podían darlo o presentarlo sin la más mínima expectativa de recuperarlo. Y mucho menos habrían tenido en mente los israelitas la idea de meramente tomarlo prestado, viendo que Dios había dicho a Moisés: «yo daré a este pueblo gracia en los ojos de los egipcios; para que cuando salgáis, no vayáis con las manos vacías» (ver. 21). Por lo tanto, si «es natural suponer que estas joyas eran vasijas con las que los egipcios equiparon a los pobres israelitas para la fiesta», e incluso si «los israelitas tenían sus pensamientos dirigidos con toda seriedad a la fiesta que estaban a punto de celebrar en honor a Yahvé en el desierto» (*Baumgarten*); su petición a los egipcios no puede haberse referido a pedir prestado, ni habría presupuesto intención alguna de restituir lo que recibieran a su regreso. Desde el principio los israelitas pidieron sin intenciones de restituir, y los egipcios concedieron su petición sin esperanza alguna de que se les devolviera, porque Dios había dispuesto sus corazones favorablemente para con los israelitas. Las expresiones נְצַלְתֶּם אֶת־מִצְרָיִם en el ver. 22, y וַיְנַצְּלוּ en el cap. 12:36, no están en discrepancia con esta, antes bien la requieren. Porque נָצַל no significa hurtar, robar, quitar secretamente por medio de engaño y fraude, sino *saquear* 2 de Crón. 20:25), como tanto la LXX (σκυλεύειν) como la *Vulgata* (*spoliare*) han interpretado. Por lo tanto, *Rosenmüller* está en lo correcto con su explicación: «*Et spoliabitis Aegyptios, ita ut ab Aegyptiis, qui vos tam dura servitute oppresserunt, spolia auferetis* [...y exploraréis a los egipcios, de manera que sacaréis los bienes de los egipcios, que os oprimieron con una esclavitud tan dura]». También lo está *Hengstenberg*, quien dice: «El autor representa a los israelitas yéndose, cargados con el despojo de su formidable enemigo, trofeos de la victoria que el poder de Dios les había concedido en su debilidad. Mientras que Israel representa los dones de los egipcios como el botín que Dios ha distribuido a sus huestes (como Israel es llamado en el cap. 12:41), nos lleva a observar la concesión de estos dones, que exteriormente parecen ser el efecto de la buena voluntad de los egipcios, si se examinan en profundidad, que procedían de otro dador; que el libre acto externo de los egipcios fue producido por un constreñimiento interior divino que no podían resistir» (Beiträge III, S. 525). Egipto había despojado a Israel por medio de la labor tributaria tan injustamente impuesta, y ahora Israel se llevaba los despojos de Egipto, un preludio a la victoria que el pueblo de Dios obtendría un día en su conflicto con el poder del mundo (cf. Zac. 14:14).

Cap. 4:1-9. Moisés presentó entonces una nueva excusa: los israelitas no creerían que Dios se le había aparecido. Hasta entonces existía una razón para esta dificultad, que desde el tiempo de Jacob, durante un intervalo de 430 años, Dios no se había aparecido a israelita alguno. Por tanto Dios eliminó esa dificultad dándole tres señales con las que pudiera demostrar su divina misión a su pueblo. Estas tres señales, ciertamente fueron dirigidas a los israelitas para convencerlos de la realidad de la aparición de Yahvé a Moisés; al mismo tiempo, como incluso *Ephraem Syrus* ha observado, también sirvieron para fortalecer la fe de Moisés, y disipar sus temores como resultado de esta misión. Porque era lo suficientemente claro que Moisés no poseía una cierta y entera confianza en Dios, por el hecho de que él aún levantaba esta dificultad, y desconfiaba de la certeza divina: שָׁמְעוּ לְקֹלֶךָ [y oirán tu voz], cap. 3:18. Y finalmente, estas señales fueron dirigidas a Faraón, como se declara en el ver. 21; y para él la אוֹת (σημεῖα) para convertirse מֹפְתִים (τέρατα). Por estas señales, Moisés fue instalado como siervo de Yahvé (14:31), y los preparó con poder divino con el cual podría y debía presentarse ante lo hijos de Israel y Faraón como mensajero de Yahvé. El carácter de las tres señales correspondía a esta intención.

9. Para los diferentes puntos de vista referentes a tomar prestadas las vasijas de oro y la plata, véase *Hengstenberg, Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments* III, pp. 147ss.

10. Incluso en 2 de Reyes 5:6; véase mi comentario sobre ese pasaje.

Versículos 2-5. La primera señal

La transformación de la vara de Moisés en serpiente, la cual volvió a convertirse en vara al asirla por la cola, hacía referencia a la profesión de Moisés. La vara en su mano era su cayado de pastor (מַטֶּה ver. 2, por מַטֶּה־זֶה, sólo en este lugar), y representaba su profesión como pastor. Ante el mandato de Dios lo echó sobre la tierra, y la vara se convirtió en serpiente y Moisés huía de ella. El ceder su vida pastoril lo expondría al peligro, del cual desearía escapar. Al mismo tiempo, había más implicado en la figura de la serpiente que el peligro que meramente amenazaba su vida. La serpiente había sido el constante enemigo de la simiente de la mujer (Gen. 3), y representaba el poder del malvado que prevalecía en Egipto. La explicación en *Pirke Elieser*, cap. 40, apunta a esto: *ideo Deum hoc signum Mosi ostendisse, quia sicut serpens mordet et morte afficit homines, ita quoque Pharao et Aegyptii mordebant et necabant Israelitas* [...por esto Dios mostró este signo a Moisés, que así como la serpiente muerde y da la muerte a los hombres, así también el Faraón y los Egipcios mordían y mataban a los israelitas]. Pero ante la orden de Dios, Moisés tomó la serpiente por la cola, y recibió su vara nuevamente como «la vara de Dios», con la que hirió a los egipcios con grandes plagas. Por esta señal, el pueblo de Israel necesariamente percibiría que Yahvé no sólo había llamado a Moisés para ser el líder de Israel, sino que lo había dotado con poder para vencer la astucia de serpiente y el poder de Egipto; en otras palabras, «ellos creerían que Yahvé, el Dios de sus padres, se le había aparecido». (Sobre el significado especial de esta señal para Faraón, véase el cap. 7:10ss.).

Versículos 6, 7. La segunda señal

La mano de Moisés se lleno de lepra, después fue limpiada nuevamente. La expresión מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג, *estaba leprosa como la nieve*, se refiere a la lepra blanca (*vid*. Lev. 13:3). מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג [*se había vuelto como la otra carne]; i. e*. fue restaurada, se hizo saludable o limpia como el resto de su cuerpo. En lo concerniente al significado de esta señal, la mano de Moisés ha sido explicada de una manera perfectamente arbitraria partiendo de Theodoreto hasta Kurtz como representando a la nación de Israel, y su seno como representando a Egipto, y luego a Canaán como representando el sitio escondido de Israel. Si la vara de Moisés representaba su llamado, la mano era lo que dirigía o gobernaba ese llamado. Es en el seno que la madre lleva al niño lactante (Num. 11:12), el pastor las ovejas (Isa. 40:11), y el cantante sagrado las muchas naciones, de quienes ha sufrido reproches y heridas (Sal. 89:50). Así Moisés también llevó a su pueblo en su seno, *i. e*. en su corazón, de esto dio prueba su primera aparición en Egipto (cap. 2:11,12). Pero ahora debía utilizar su mano para liberarlos de la opresión y atadura de Egipto. Introdujo (הֵבִיא) la mano en su seno, y fue cubierta de lepra. La nación era como una lepra que manchaba a todo aquel que lo tocaba. La lepra no sólo representaba «la servidumbre y el trato contencioso de los israelitas en Egipto» (*Kurtz*), sino la ἀσέβεια de los egipcios también, como *Theodoreto* lo expresa, o más bien la impureza de Egipto en la que fue sumergido Israel. Moisés descubrió esto rápidamente (cf. cap. 5:17ss.), y después en más de una ocasión (cf. Num. 11); de modo que tuvo que quejarse con Yahvé: «¿Por qué no he hallado gracia en tus ojos, que has puesto la carga de todo este pueblo sobre mí?¿Concebí yo a todo este pueblo? ¿Lo engendré yo, para que me digas: llévalo en tu seno?» (Num. 11:11,12). Pero Dios tenía el poder para purificar a la nación de su lepra, y dotaría a su siervo Moisés con ese poder. Al mandato de Dios, Moisés introdujo su mano, ahora llena de lepra, una vez más en su seno, y la sacó completamente limpia. Esto es lo que Moisés debía aprender con la señal, en tanto que Israel también aprendió que Dios podría y lo libraría, por medio de la mano limpiada de Moisés, de toda su miseria corporal y espiritual. El objetivo del primer milagro era exhibir a Moisés como el hombre que Yahvé había llamado a ser el líder de su pueblo; el de la segunda, para demostrar que, como mensajero de Yahvé, estaba capacitado con el poder necesario para la ejecución de su llamado. En este sentido dice Dios en el ver. 8: «*si aconteciere que no te creyeren ni obedecieren a la voz de la primera señal, creerán a la voz de la postrera»*. Una voz es añadida a la señal, como claro testigo de la misión divina de la persona que la realiza (Sal. 105:27).

Versículo 9. La tercera señal

Si las dos primeras señales no fueran suficientes para llevar al pueblo a creer en la misión divina de Moisés, debía darles una demostración práctica más del poder que había recibido para vencer el poder y los dioses de Egipto. Debía tomar agua del Nilo (הַיְאֹר, el río, Gen. 41:1) y derramarla sobre la tierra seca, y esta se convertiría en sangre (la segunda וְהָיוּ es una reanudación de la primera, cf. cap. 12:41). El Nilo recibía honores divinos como la fuente de todo el bien y la prosperidad en la vida natural de Egipto, e incluso fue identificado con Osiris (cf. *Jablonski, Panth. Aeg*. II, p. 171; *Bähr* comentando a *Herodoto* II, pp. 61 y 90; *Hengstenberg*, *Die Bücher Mose und Aegypten,* pp. 110s.). Por lo tanto, si Moisés tenía poder para cambiar las aguas distribuidoras de vida del Nilo en sangre, también habría recibido poder para destruir a Faraón y sus dioses. Israel debía aprender eso de la señal, en tanto que Faraón y los egipcios experimentarían después este poder de Yahvé en forma de castigo (cap. 7:15ss.). Así que no sólo se confió a Moisés la palabra de Dios, sino que también recibió el poder de Dios; y como fue el primer profeta enviado de Dios, también fue el primero en obrar milagros, y en esta capacidad fue un tipo del Apóstol de nuestra profesión (Heb. 3:1), del Dios-hombre, Cristo Jesús.

Vers. 10-18. Moisés presentó otra excusa. «*nunca he sido hombre de fácil palabra»*, dijo (*i. e*. no poseo el don de palabra), «*porque soy tardo en el habla y torpe de lengua»* (*i. e*. hallo dificultad al utilizar la boca y la lengua, no exactamente «tartamudeo»); y que «*ni antes* (*i. e*. desde el principio, Gen. 31:2), *ni desde que tú hablas a tu siervo»*. Moisés quiso decir: «No poseo el don de palabra de modo natural, ni lo he recibido desde que me has hablado».

Vers. 11, 12. Yahvé podría y proveería para este defecto. Él había hecho la boca del hombre, y había hecho al mudo y al sordo, al ciego y al que ve. Él poseía poder ilimitado sobre todos los sentidos, podía darlos y quitarlos; y estaría con la boca de Moisés, y le enseñaría lo que debía decir, *i. e*. le impartiría lo necesario sobre el tema y el modo de tratarlo. Las dificultades de Moisés habían terminado y sido eliminadas por la seguridad de Dios. Pero esto sólo sacó a la luz la razón secreta de su corazón. El no quería emprender la misión divina.

Ver. 13. «*envía, te ruego, por medio del que debes enviar»; i. e*. lleva a cabo tu misión por medio de cualquiera que desees. שְׁלַח בְּיַד: llevar a cabo una misión por cualquiera, originalmente con el *acusativo rei* (1 de Sam. 16:20; 2 de Sam. 11:14), utilizada sin el objeto, como aquí: «enviar una persona» (cf. 2 de Sam. 12:25; 1 de Reyes 2:25). La

palabra אֲשֶׁר es omitida ante תִּשְׁלַח, la cual se mantiene con בְּיַד en el estado constructo (*vid*. *Ges.*, §123,3, nota 1 y *Ew.*, §336b). El enojo de Yahvé fue excitado por esta oposición sin base. Pero como esta debilidad también surgió de la debilidad de la carne, la misericordia de Dios vino en ayuda de esta debilidad, y Él le refirió a su hermano Aarón, quien podría hablar bien, y se dirigiría al pueblo por él (vers. 14-17). Aarón es llamado הַלֵּוִי, el levita, por su linaje, posiblemente respecto al principal significado de לָוָה «unirse a alguien» (*Baumgarten*), pero sin alusión al futuro llamado de la tribu de Leví (*Rashi y Calvino*). הוּא יְדַבֵּר *él hablará*. El inf. abs. da énfasis al verbo, y la posición de הוּא al sujeto. Él puede y hablará, si tú no sabes hacerlo.

Vers. 14s. Y Aarón está completamente dispuesto a hacerlo. Ya viene a encontrarse contigo, y se alegra de verte. La declaración en el ver. 27, donde Yahvé dirige a Aarón para que vaya y se encuentre con Moisés, no discrepa con esto. Pueden reconciliarse de la sencilla manera siguiente: «Tan pronto como Aarón oyó que su hermano se había ido de Madián, fue a buscarlo por su cuenta, y entonces Dios le mostró por qué camino debía ir a encontrarlo, rumbo al desierto» (*R. Mose ben Nachman*). «*Pon las palabras*» (*sc.* que yo te he dicho) «*en su boca*»; y yo estaré con tu boca y con la suya. «*él será a ti en lugar de boca, y tú serás para él Dios*». Cf. 7:1, «tu hermano Aarón será tu profeta». Aarón se mantendría en la misma relación con Moisés que la de un profeta con Dios; el profeta sólo hablaba lo que Dios le inspiraba, y Moisés sería el Dios de inspiración para él. El Targum suaviza la palabra לֵאלֹהִים con לְרַב (maestro, señor). Moisés fue llamado *Dios*, como siendo el poseedor y medio de la palabra divina. Como explica *Lutero*, «todo el que posee y cree la palabra de Dios, posee el Espíritu y poder de Dios, y la sabiduría divina, verdad, corazón, mente y todo lo que pertenece a Dios».

En el ver. 17, el plural «*señales*» apunta a las maravillas punitivas que siguieron; porque sólo una de las tres señales dadas a Moisés fue realizada con la vara.

Ver. 18. A consecuencia de la aparición de Dios, Moisés se despidió de su suegro para volver a sus hermanos en Egipto, aunque sin decirle el objetivo real de su viaje, sin duda porque Jetro no tenía la mente para comprender tal revelación divina, aunque subsiguientemente reconoció los milagros que Yahvé realizó por Israel (cap. 18). Por los «hermanos» debemos entender que no sólo se refiere a los familiares cercanos de Moisés, o la familia de Amram, sino a los israelitas en general. Considerando la opresión que sufrían cuando Moisés huyó, la pregunta podía surgir de forma natural, ¿si todavía vivían y no habían sido exterminados?

Versículos 19-31. Regreso de Moisés a Egipto

Vers. 19-23. Al salir de Madián, Moisés recibió otro comunicado de Dios referente a su misión con Faraón. La palabra de Yahvé en el ver. 19, no debe considerarse como un sumario de la revelación previa, en tal caso וַיֹּאמֶר sería un plusquamperfecto como el relato de otro escritor, que sitúa el llamado de volver a Egipto en Madián y no en Sinaí. No es un hecho que se dé la partida de Moisés en el ver. 18; todo lo que se dice allí es que Jetro consintió con la decisión de Moisés de volver a Egipto. No fue hasta después de este consentimiento que Moisés pudo prepararse para el viaje. Durante estos preparativos Dios se le apareció en Madián, y lo animó a volver, informándole que todos los hombres que querían matarle, *i. e*. Faraón y los familiares del egipcio que había matado, ahora estaban muertos.

Ver. 20. Entonces se dispuso Moisés para su viaje, con su esposa e hijos. בָּנָיו no debe alterarse en בְּנוֹ, como *Knobel* supone, a pesar del hecho de que sólo se menciona aquí el nacimiento de un hijo (cap. 2:22); porque ni allí, ni en este pasaje (ver. 25), se le describe como el único hijo. A la esposa y los hijos, quienes aún eran jóvenes, los subió sobre el asno (el asno tomado con ese propósito), en tanto que él se fue caminando con «la vara de Dios» (por cuanto fue llamada la vara con la que realizaría los milagros divinos ver. 17) en su mano. Por más pobre que era su apariencia exterior, tenía en su mano la vara ante la que el orgullo y todo el poder de Faraón tendrían que inclinarse.

Ver. 21. בְּלֶכְתְּךָ *«en tu caminar a Egipto, hazlas ante faraón todas las maravillas que he puesto en tu mano»*. כָּל־הַמֹּפְתִים domina la oración completa מוֹפֵת, τὸ τέρας, *portentum*, es cualquier objeto (evento natural, cosa o persona) con un significado que sobrepasa la expectación o el ordinario curso de la naturaleza, y produce maravillas como consecuencia. Frecuentemente se relaciona con אוֹת, σημεῖον, una señal (Deut. 4:34, 6:22, 7:19, etc.), y abarca la idea de אוֹת dentro de sí, *i. e*. señal maravillosa. La expresión: «todas las maravillas» no se refiere únicamente a las tres señales mencionadas en el cap. 4:2-9, sino a todos los milagros que serían realizados por Moisés con la vara en presencia de Faraón, los cuales, aunque sin mencionarse, fueron puestos en su mano potencialmente junto con la vara. Pero todos los milagros no inducirían a Faraón para que dejara a Israel marcharse, porque Yahvé endurecería su corazón. אֲנִי אַחֲזִק אֶת־לִבּוֹ, *lit*. Yo afirmaré su corazón, para que no se mueva, sus sentimientos y actitud para con Israel no cambiarán. Por אֲנִי אֲחַזֵּק o וְחִזַּקְתִּי (14:4) y אֲנִי מְחַזֵּק (14:17), hallamos אֲנִי אַקְשֶׁה en el cap. 7:3, «yo endureceré el corazón de Faraón»; y en el cap. 10:1, הִכְבַּדְתִּי אֲנִי «yo he endurecido su corazón, o insensiblizado»; *i. e*. obstinado o insensible a impresiones o influencia divina. Estas tres palabras son expresiones del endurecimiento del corazón.

El *endurecimiento de Faraón* se atribuye a Dios, no sólo en el pasaje citado, sino también en el caps. 9:12; 10:20, 27; 11:10; 14:8; es decir, diez veces en total; y eso no meramente como sabido de antemano o predicho por Yahvé, sino como causado y efectuado por Él. En los últimos cinco pasajes está invariablemente declarado que «Yahvé endureció (יְחַזֵּק) el corazón de Faraón». Pero también se describe con la misma frecuencia, diez veces, que Faraón endureció su corazón, o lo hizo pesado o firme; *e.g*. en los caps. 7:13,22; 8:15; 9:35, וַיְחַזֵּק לֵב «y el corazón de Faraón estaba (o se hizo) endurecido»; cap. 7:14, כָּבֵד לֵב en el cap. 9:7, כָּבֵד ל; en los caps. 8:11, 28; 9:34, וְהַכְבֵּד o וַיַּכְבֵּד אֶת־לִבּוֹ; en el cap. 13:15, כִּי הִקְשָׁה פ se utiliza para demostrar «que Faraón endureció su corazón». De acuerdo a esto, el endurecimiento del corazón de Faraón fue completamente tanto un acto propio como el destino divino. Pero si, para determinar la relación precisa de la causalidad divina con la humana, observamos más cuidadosamente las dos clases de expresiones, hallaremos que no sólo fue en conexión con la primera señal, por la cual Moisés y Aarón debían mostrar sus credenciales como los mensajeros de Yahvé, enviados con la demanda de que él debía dejar ir al pueblo de Israel (cap. 7:13, 14), sino después de los cinco primeros milagros penales, el endurecimiento es presentado invariablemente como suyo. Después de cada uno de estos milagros, se declara que el corazón de Faraón estaba endurecido o firme, *i. e*. insensible a la voz de Dios, y sin ser afectado por los milagros realizados ante sus ojos, y el juicio de Dios suspendido sobre él y su reino, y él no los escuchó (a Moisés y Aarón con su demanda), o deja ir al pueblo (caps. 7:22; 8:8, 15, 28; 9:7). No es hasta des-

pués de la sexta plaga que se dice que Dios endureció el corazón de Faraón (9:12). En la séptima, se repite la declaración de que «Faraón había endurecido su corazón» (9:34, 35); pero la continua negativa por parte de Faraón después de la octava y novena señal (10:20, 27) y su resolución de seguir a los israelitas y traerlos de regreso nuevamente, son atribuidas al endurecimiento del corazón por parte de Yahvé (cap. 14:8, cf. vers. 4 y 17). Este endurecimiento de su propio corazón se manifestó primeramente en el hecho de que no prestó atención a la demanda de Yahvé hecha por Moisés, y que no dejaría a Israel irse; y eso no sólo al comienzo, en tanto que los magos egipcios imitaban las señales realizadas por Aarón y Moisés (aunque en la primera señal las varas de los egipcios, cuando se convirtieron en serpientes, fueron tragadas por la de Aarón, 7:12,13), sino incluso cuando los mismos magos reconocieron: «dedo de Dios es este» (8:19). La obstinación continuó incluso después de la cuarta y quinta plagas, cuando se hizo una distinción entre los egipcios y los israelitas, y los segundos fueron exentos de las plagas, un hecho del cual el rey se preocupó de comprobar por sí mismo (9:7). Y se exhibió aún más cuando rompió su promesa, de que dejaría ir al pueblo si Moisés y Aarón obtenían de Yahvé la remoción de la plaga, y en el hecho de que incluso después de haber sido obligado a confesar: «He pecado; Yahvé es justo, y yo y mi pueblo impíos» (9:27), pecó nuevamente, tan pronto como se le dio un respiro, se endureció su corazón y no dejó al pueblo marcharse (9:34, 35). Así que Faraón no doblegó su voluntad ante la voluntad de Dios; incluso después de haber discernido el dedo de Dios y la omnipotencia de Yahvé en las plagas sobrevenidas sobre él y su nación, no sustraería su obstinada negativa, a pesar del hecho de haber sido obligado a reconocer que era un pecado contra Yahvé. Mirado desde este lado, el endurecimiento era fruto del pecado, una consecuencia de la voluntad propia, de la auto exaltación y orgullo que surge del pecado, y un continuo y creciente abuso de la libertad de la voluntad que es innata en el hombre, la cual encierra la posibilidad de una resistencia obstinada a la palabra y disciplina de Dios incluso hasta la muerte. Como la libertad de la voluntad tiene sus limites fijados en la dependencia incondicional de la criatura en el Creador, también el pecador puede resistir la voluntad de Dios mientras vive. Pero tal resistencia lo sumerge en la destrucción, y es seguida inevitablemente por la muerte y condenación. Dios nunca permite que alguien se burle de Él. Todo aquel que no quiera soportar el ser dirigido por la bondad y honestidad de las amonestaciones divinas, a arrepentirse y someterse humildemente a la voluntad de Dios, inevitablemente debe perecer, y por su destrucción favorecer la gloria de Dios, y la manifestación de la santidad, justicia y omnipotencia de Yahvé.

Pero Dios no sólo permite que un hombre se endurezca a sí mismo, sino que también produce obstinación, y suspende esta sentencia sobre el impenitente. ¡No es que Dios se deleite en la muerte del impío! No; Dios desea que el malo se arrepienta de sus malvados caminos y que viva (Ezeq. 33:11); y Él desea esto profundamente, porque «Él desea que todos se salven y vengan al conocimiento de la verdad» (1 de Tim. 2:4, cf. 2 de Ped. 3:9). Como Dios hace que su sol se levante sobre buenos y malos, y envía su lluvia sobre justos e injustos (Mat. 5:45), también hace que su sol de gracia brille sobre todos los pecadores, para llevarlos a la vida y salvación. Pero al igual que el sol terrenal produce efectos diferentes sobre la tierra, de acuerdo a la naturaleza del terreno sobre el que resplandece, también la influencia del sol divino de gracia se manifiesta de diferentes maneras sobre el corazón humano, de acuerdo a su condición moral [11]. El penitente permite que las pruebas de la bondad y gracia divinas lo lleven al arrepentimiento y la salvación; pero el impenitente se endurece más y más contra la gracia de Dios, y de ese modo se hace merecedor del juicio y la condenación. La misma manifestación de la misericordia de Dios conduce en el caso de uno a la salvación y vida, y en el otro a juicio y muerte, porque se endurece a sí mismo contra esa misericordia. En la creciente dureza por parte del impenitente pecador contra la misericordia que se le manifiesta, se completa el juicio de reprobación, primero al proveer Dios la oportunidad al impío de llevar a la luz las inclinaciones, deseos y pensamientos malvados que están en su corazón; y entonces, de acuerdo a una invariable ley del gobierno moral del mundo, considerando el regreso del impenitente pecador más y más difícil por causa de su continua resistencia, y finalmente considerándolo imposible. Es la maldición del pecado la que endurece el corazón aún más, y lo hace menos susceptible a la misericordiosa manifestación del amor, la bondad y la paciencia divina. En esta doble manera Dios produce dureza, no sólo *permisiva* sino *efectiva; i. e.* no sólo dando espacio y tiempo para la manifestación de la oposición humana, incluso hasta los límites más altos de la libertad de la criatura, sino aún más por aquellas manifestaciones continuas de su voluntad que conducen al corazón a tal obstinación que no es capaz de volver, y de ese modo entregando al endurecido pecador al juicio y la condenación. Esto es lo que hallamos en el caso de Faraón. Después que hubo endurecido su corazón contra la revelada voluntad de Dios durante las primeras cinco plagas, comenzó el endurecimiento por parte de Yahvé con el sexto milagro (9:12), cuando la omnipotencia de Dios fue manifestada con tanta energía que incluso los magos egipcios fueron cubiertos de sarpullido tanto que no podían permanecer delante de Moisés (9:11). Y no obstante, incluso después de este endurecimiento por parte de Dios, se dio otra oportunidad al malvado rey de arrepentirse y cambiar de opinión, así que en otras dos ocasiones él reconoció que su resistencia era pecado, y prometió someterse a la voluntad de Dios (10:16ss.). Pero después, incluso después de la séptima plaga, quebrantó su promesa de dejar ir a Israel, y endureció su corazón nuevamente tan pronto como la plaga fue quitada (9:34, 35), Yahvé endureció el corazón de Faraón de tal modo que este no sólo no dejó a Israel marcharse, sino que amenazó a Moisés de muerte si se presentaba ante él nuevamente (10:20, 27, 28). El endurecimiento había sido completado, así que necesariamente cayó victima del juicio; aunque el primer azote de juicio en el sacrificio del primogénito fue una amonestación para considerar y volverse. Y no fue hasta después que había rechazado la misericordia mostrada en este juicio, y que manifestó un espíritu desafiante una vez más, a pesar de las palabras con las que había dado permiso a Moisés y Aarón de marcharse, «idos, y bendecidme también a mí» (12:31, 32), que Dios endureció su corazón por

11. Ὁ ἥλιος τῇ τῆς θέρμης ἐνεργεία τὸν μὲν κηρὸν ὑγραινει, τὸν δὲ πηλὸν ξηραίνει, καὶ τὸν μὲν μαλάττεί, τὸν δὲ σκληρύνει, ὥσπερ τοίνυν οὗτος τῇ ενεργείᾳ τῇ μιᾷ τὰ ἐναντία ποιεῖ, οὕτω τῇ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων μακροθυμίᾳ οἱ μὲν ὠφέλειαν, οἱ δὲ βλάβην καρποῦνται. καὶ οἱ μὲν μαλάττονται, οἱ δὲ σκληρύνονται. [El sol, por la fuerza de su calor, humedece la cera y seca el barro, ablandando lo uno y endureciendo lo otro; y como esto produce lo opuesto con el mismo poder, también, por medio de la paciencia de Dios, la cual alcanza a todos, algunos reciben lo bueno y otros lo malo, algunos son endurecidos y otros ablandados]. *(Theodoret*, quaest. 12 en Ex.).

completo, de modo que persiguió a los israelitas con su ejercito (14:8), y fue alcanzado por el juicio de la destrucción total.

Ahora, aunque el endurecimiento de Faraón por parte de Yahvé fue sólo el complemento del endurecimiento de Faraón por sí solo, en el versículo que tenemos ante nosotros sólo se presenta el primer aspecto, porque el objetivo principal no sólo era de preparar a Moisés para la oposición que encontraría con Faraón, sino también fortalecer su débil fe, y eliminar de una vez todo motivo para cuestionar la omnipotencia de Yahvé. Si era por el mismo Yahvé que Faraón se endurecía, este endurecimiento, el cual no sólo vio de antemano y predijo en virtud de su omnisciencia, sino que lo produjo e inflingió por su omnipotencia, era imposible que pudiera evitar la realización de su voluntad concerniente a Israel, sino que más bien debía contribuir al cumplimiento de sus propósitos de salvación y a la manifestación de su gloria (cf. cap. 9:16, 10:2; 14:4, 17, 18).

Vers. 22, 23. Para que Faraón se hiciera una idea verdadera de la solemnidad del mandato divino, Moisés tenía que hacerle saber no sólo la relación de Yahvé con Israel, sino también el juicio al que sería expuesto si se negaba a dejar ir a Israel. La relación que mantenía Israel con Yahvé fue expresada por Dios con las palabras: «Israel es mi primogénito». Israel era hijo de Dios en virtud de su elección como pueblo de su posesión (Deut. 14:1,2). Esta elección comenzó con el llamado de Abraham para ser el padre de la nación en quien serían benditas todas las familias de la tierra. Sobre la base de esta promesa, que ahora debía llevarse a cabo en la simiente de Abraham por la liberación de Israel, la nación de Israel ya es llamada «hijo» de Yahvé, aunque fue por medio de la conclusión del pacto en Sinaí que fue exaltado por primera vez a ser posesión de Yahvé sobre todas las naciones (19:5, 6). La adopción divina de Israel fue por lo tanto espiritual en su naturaleza; no surgió del hecho de que Dios, como Creador de todas las naciones, también fue el Creador, o engendrador, y Padre de Israel, ni se fundó, como *Baumgarten* supone, sobre «la generación física de Isaac, como teniendo su origen, no en el poder de la naturaleza, sino en el poder de la gracia». La relación de Dios como creador, con el hombre su criatura, nunca es referida en el Antiguo Testamento como la de un padre con un hijo; sin decir nada de que el Creador del hombre es אלהים, y no יהוה. Siempre que Yahvé es llamado Padre, Engendrador o Creador de Israel (incluso en Deut. 32:18, Jer. 2:27; Isa. 44:8; Mal. 1:6 y 2:10), la paternidad de Dios se relaciona con la elección de Israel como pueblo de la posesión de Yahvé. Pero la elección sobre la que la υἱοθεσία de Israel fue fundada, no es presentada con el aspecto de ser «engendrados por el Espíritu»; se habla más bien de una adquisición o compra (קָנָה), haciendo (עָשָׂה), fundando o estableciendo (כּוּן, Deut. 32:6). Aún las expresiones: «la roca que te creó», «Dios tu creador» (Deut. 32:18), no apuntan hacia la idea de una generación espiritual, sino que deben entenderse como refiriéndose a la creación; como en el Sal. 90:2, donde Moisés habla de los montes como «nacidos» y de la tierra como «nacida». La elección de Israel como hijo de Dios fue una adopción que surgió de la libre misericordia de Dios, la cual envuelve el trato paternal amoroso del hijo, y demandaba obediencia, reverencia y confianza para con el Padre (Mal. 1:6). Era esto lo que constituía la esencia del pacto hecho por Yahvé con Israel, que él lo trató con misericordia y amor (Os. 11:1; Jer. 31:9, 20), compasivo como un padre se compadece de sus hijos (Sal. 103:13, castigándolo por causa de sus pecados, sin apartar su misericordia de él (2 de Sam. 7:14, 15; Sal. 89:31-35), y entrenando a su hijo para que sea una nación santa por medio del amor y la severidad de la disciplina paternal. Pero Israel no era sólo *un hijo*, sino el «*primogénito*» de Yahvé. En este título está implícito el llamado de los paganos. Israel no sería el único hijo de Yahvé, sino simplemente el primogénito, que era querido por su padre de un modo peculiar, y tenía ciertos privilegios sobre el resto. Yahvé estaba a punto de exaltar a Israel sobre todas las naciones de la tierra (Deut. 28:1). Ahora, si Faraón no dejaba ir al primogénito de Yahvé, pagaría la pena con la vida de su primogénito (cf. 12:29). En esta intensa veracidad del mandato divino, Moisés tenía un fuerte sostén de su fe. Si Israel era el hijo primogénito de Yahvé, Yahvé no podría abandonarlo, sino que debía liberar a su hijo de las cadenas de Egipto.

Vers. 24-26. Pero si Moisés iba a llevar a cabo la comisión divina con éxito, debía demostrar antes que nada que era un siervo fiel de Yahvé en su propia casa. Esto lo iba a aprender por *el suceso en la posada*; un suceso que tiene muchas partes oscuras por su brevedad en la narración, y ha recibido muchas interpretaciones diferentes. Cuando Moisés iba de camino, Yahvé lo encontró en el lugar de descanso (מָלוֹן, véase Gen. 42:27), y buscó matarlo. No se dice de que manera, si fue hiriéndole con una enfermedad fatal, o, lo que es más probable, por algún acto procedente directamente de Él, que amenazó la vida de Moisés. Esta hostil actitud por parte de Yahvé fue ocasionada por su negligencia en circuncidar a su hijo; porque, tan pronto como Sefora cortó (circuncidó) el prepucio de su hijo con una piedra, Yahvé lo dejó ir. צוּר = צוֹר, una roca o piedra, aquí se refiere a una navaja de piedra, con la cual, de acuerdo a la costumbre hereditaria, también se llevaba a cabo la circuncisión ordenada por Josué; sin embargo, no porque «las navajas de piedra fueran consideradas como menos peligrosas que las de metal» (Knobel) ni porque «se les haya dado preferencia por razones simbólicas, como simple producción de la naturaleza, sobre las navajas de metal que habían sido preparadas por manos humanas y se aplicaban al uso diario» (Kurtz). Porque si los judíos hubieran detectado algún significado religioso o simbólico en la piedra, nunca las habrían dejado por las de hierro o acero, sino que las habrían retenido como la tribu etíope de los *Alnaii*, quienes utilizaron las navajas de piedra con ese propósito hasta hace 150 años (según Ludolph, Historia Aethiopiae III, 1.21); mientras que en el Talmud (Mischna Schabbat. 19,1) se menciona el uso de navajas de hierro o acero para la circuncisión, como algo universalmente empleado. Las navajas de piedra pertenecen a una época anterior a la manufacturación del hierro o acero; y donde sea que eran empleadas en un periodo más tardío, era debido a una devota adherencia a la costumbre más antigua y sencilla (véase mi comentario sobre Jos. 5:2). Por la palabra בְּנָהּ [su hijo], es evidente que Sefora sólo circuncidó a uno de los dos hijos de Moisés (ver. 20); así que el otro, sin duda el mayor, ya había sido circuncidado de acuerdo con la ley. La circuncisión había sido impuesta sobre Abraham por Yahvé como una señal del pacto para todos sus descendientes; y la sentencia de muerte era pronunciada sobre cualquiera que la incumpliera, como una violación del pacto (Gen. 17:14). Aunque en este pasaje son los incircuncisos mismos los que son amenazados de muerte, no obstante en el caso de los niños el castigo sobrevenía a los padres, y antes que nadie sobre el padre, quien había descuidado guardar el mandamiento de Dios. Ahora, aunque Moisés probablemente había omitido la circuncisión por causa de su esposa madianita, quien se resistía a tal operación sangrienta, había sido culpable de un crimen capital, el cual Dios no podía pasar por al-

to en el caso de aquel a quien había escogido para ser su mensajero en el establecimiento de su pacto con Israel. De aquí que lo haya amenazado con la muerte para hacerlo consciente de su pecado, ya sea por la voz de la conciencia o por cierta palabra que acompañó su ataque sobre Moisés; y también para demostrarle con qué firmeza Dios demandaba que se guardasen sus mandamientos. Pero aún así no lo mató, porque su pecado había surgido por debilidad de la carne, por una pecaminosa concesión a su esposa, lo cual podría explicarse por causa de su posición en la casa del madianita. Que la circuncisión había sido omitida porque Séfora se resistía, ha sido inferido justamente por comentaristas en base al hecho de que ante el ataque de Yahvé sobre Moisés, ella procedió inmediatamente a realizar lo que se había descuidado, como se puede observar, con repugnancia interna. La expresión: וַתַּגַּע לְרַגְלָיו «lo echó (el prepucio de su hijo) a sus (de Moisés) pies», indica esto (לְ הִגִּיעַ, como en Isa. 25:12). El sufijo en רַגְלָיו (sus pies) no puede referirse al hijo, no sólo porque tal alusión no tendría sentido, sino también porque el sufijo se refiere a Moisés en el contexto inmediato tanto antes (en חֲמִיתוֹ, ver. 24) como después (en מִמֶּנּוּ, ver. 26); y por lo tanto es más fácil que aquí se refiera a Moisés. De aquí se deduce que las palabras: «tú me eres un esposo de sangre», fueron dirigidas a Moisés y no al muchacho. Séfora llama a Moisés esposo de sangre, quod eum quasi sponsum de novo acquirere et coëmere profusione sanguinis filii fuerit coacta [porque había sido obligada a comprar su vida por medio del derramamiento de la sangre de su hijo] (*Glass*). «Moisés casi murió por el ataque mortal que le sobrevino. Ella compró su vida con la sangre de su hijo; ella lo recibió de la muerte, y se casó con él nuevamente; ciertamente él era un marido de sangre para ella» (*Kurtz*). Ella dijo esto, como añade el narrador, después que Dios se separó de Moisés, לַמּוּלוֹת, «a causa de la circuncisión». El plural מּוּלוֹת es utilizado muy general e indefinidamente, por cuanto Séfora no sólo se refería a este momento, sino a la circuncisión en general. Aparentemente Moisés fue inducido por lo ocurrido a decidir no llevar su esposa e hijos con él a Egipto, sino enviarlos de regreso a la casa de su suegro. Podemos inferir eso por el hecho de que no fue hasta después que Israel había llegado al Sinaí que los trajo nuevamente a él (cap. 18:2).

Vers. 27-31. Después de la remoción del pecado, que había suscitado la amenazante ira de Yahvé, Moisés recibió señal una vez más del favor divino a la llegada de Aarón, bajo la dirección de Dios, para encontrarse con él en el monte de Dios (cap. 3:1). Relató a Aarón todas las palabras con las que Yahvé lo había enviado (comisionado, שָׁלַח con un doble acusativo, como en 2 de Sam. 11:22; Jer. 42:5), y todas las señales que le había mandado (צִוָּה también con un doble acusativo, como en Gen. 6:22). Otra prueba del favor de Dios consistió en la recepción de su misión por parte de los ancianos y el pueblo de Israel sin dudar de ella. «*y el pueblo creyó*» (וַיַּאֲמֵן) cuando Aarón les comunicó las palabras que Yahvé habló a Moisés, e hizo las señales en su presencia. «*y oyendo que Yahvé había visitado a los hijos de Israel* (פָּקַד refiriéndose a 3:16*), y que había visto su aflicción, se inclinaron y adoraron*». (*Knobel* se equivoca al proponer cambiar יִשְׁמְעוּ por יִשְׂמְחוּ, de acuerdo a la Septuaginta, traduciendo, καὶ ἐχάρη). La fe del pueblo y la adoración mediante la que se expresó, demostraron que la promesa hecha a los patriarcas aún vivía en sus corazones. Y aunque esa fe no aprobó el examen subsiguiente (cap. 5), aún así, como la primera expresión de sus sentimientos, testificó el hecho de que Israel estaba dispuesto a seguir el llamado de Dios.

Moisés y Aarón son enviados a Faraón (capítulos 5-7:7)

Los dos eventos que forman los contenidos de esta sección son: 1) la visita de Moisés y Aarón a Faraón para hacerle saber el mandato de su Dios, y el duro rechazo por parte de Faraón, con un incremento de la labor tributaria de Israel (cap. 5); y 2) la mayor revelación de Yahvé a Moisés, con la inserción de las genealogías de Moisés y Aarón, no sólo presentadas aludiendo al tema, sino más bien porque estas frescas declaraciones de Dios a Moisés fueron ocasionadas por la queja de Moisés de que su primer intento había fallado tan visiblemente, pero ambas cosas eran para equipar por completo a Moisés para su divina misión. Su visita a Faraón sólo fue preliminar en su carácter. Moisés y Aarón simplemente hicieron saber al rey la voluntad de Dios, sin acreditarse por medio de señales milagrosas como mensajeros de Yahvé, o dando algún énfasis particular a su demanda. Porque este primer paso sólo buscaba iluminar a Moisés en cuanto a la actitud de Faraón y del pueblo de Israel con relación a la obra de Dios, la cual Él estaba a punto de realizar. Faraón respondió a la demanda que se le dirigió para que dejara ir por unos días al pueblo a que tuvieran una celebración de sacrificio en el desierto, incrementando su trabajo; y los israelitas se quejaron como consecuencia argumentando que su buen nombre había sido hecho aborrecible ante el rey, y que su situación fue empeorada. Moisés podría haberse desesperado por esto; pero puso sus aflicciones ante el Señor, y el Señor llenó su abatido corazón con nuevo aliento por medio de la renovada y fortalecida promesa de que Él manifestaría su nombre *Yahvé* por primera vez perfectamente, que Él redimiría a los hijos de Israel con brazo fuerte y grandes juicios, que endurecería el corazón de Faraón y haría muchas señales y maravillas en la tierra de Egipto, para que los egipcios aprendieran por la liberación de los hijos de Israel que Él es Yahvé, *i. e*. el Dios absoluto, que obra con libertad ilimitada. Al mismo tiempo Dios quitó la dificultad que una vez más surgió en la mente de Moisés, es decir, que Faraón no lo escucharía por su falta de poder oral, asegurándole: «*yo te he constituido como dios para Faraón y tu hermano Aarón será tu profeta*» (cap. 7:1), la cual no podía fallar en quitar toda duda de su incompetencia para tan grandiosa y severa tarea. Con esta promesa, Faraón fue entregado por completo al poder de Moisés, y Moisés fue revestido con toda la autoridad que se requería para la realización de la obra que le fue encomendada.

Capítulo 5. Respuesta de Faraón a la petición de Aarón y Moisés

Vers. 1-5. Cuando los ancianos de Israel habían escuchado con alegría y gratitud el comunicado de Moisés y Aarón respecto a la revelación que Moisés había recibido de Yahvé, que Él estaba a punto de liberar a su pueblo de su esclavitud en Egipto; Moisés y Aarón se fueron a Faraón, y le pidieron en el nombre del Dios de Israel, que debía dejar ir al pueblo de Israel a celebrar fiesta en el desierto en honor a su Dios. Cuando consideramos que toda nación ofrecía sacrificios a sus deidades, y celebraba fiestas en su honor, y que todos ellos tenían su modo de adorar, lo cual debía ser designado por el mismo dios, de modo que un dios no podía ser adorado aceptablemente en cualquier lugar; la demanda presentada a Faraón por parte del Dios de los israelitas, para que dejara ir a su pueblo al desierto a ofrecerle sacrificio, parece tan natural y razonable, que Faraón no habría re-

chazado su petición, si hubiese existido un solo trazo del temor de Dios en su corazón. ¿Pero cuál fue su respuesta? «*¿Quién es Yahvé, para que yo oiga su voz y deje ir a Israel? Yo no conozco a Yahvé*». Había cierta verdad en las últimas palabras. El Dios de Israel aún no se le había dado a conocer. Pero esto no lo justificaba. Aunque como pagano él pudo haber medido el poder de Dios por la condición existente de su pueblo, e inferido por la impotencia de los israelitas que su Dios también debía ser débil. Él no se habría atrevido a rechazar la petición de los israelitas, de que se les permitiese ofrecer sacrificio a su Dios o celebrar en su honor, si hubiese tenido alguna fe en los dioses.

Ver. 3. Los mensajeros basaron su petición en el hecho de que el Dios de los hebreos los había encontrado (נִקְרָא, *vid.* cap. 3:18), y sobre el castigo que la negligencia de la celebración en el desierto demandada por Dios podría traer sobre la nación. פֶּן־יִפְגָּעֵנוּ, «*para que no venga* (ataque) *sobre nosotros con peste o con espada*». פָּגַע, atacar, golpear contra alguien, ya sea por accidente o con hostil intención; construida ordinariamente con בְּ, también con el acusativo de la persona en 1 de Sam. 10:5, y probablemente elegida aquí con referencia a נִקְרָה = נִקְרָא. «Pestilencia o espada», estas son mencionadas como expresión de una muerte violenta, y como los medios empleados por las deidades, de acuerdo a la creencia ordinaria de las naciones, para castigar la negligencia de su adoración. La expresión «Dios de los hebreos», por «Dios de Israel» (ver. 1), no se escoge por ser más inteligible para el rey, porque los israelitas eran llamados hebreos por los extraños, especialmente por los egipcios (1:16, 2:6), como *Knobel* supone, sino para convencer a Faraón de la necesidad de ir al desierto para guardar la fiesta demandada por Dios. En Egipto ellos podrían sacrificar a los dioses de los egipcios, pero no al Dios de los hebreos. Vers. 4, 5. Pero Faraón no oiría nada de ninguna adoración. El creía que el deseo era simplemente una excusa para procurar días festivos para el pueblo, o día de descanso de sus trabajos, y ordenó a los mensajeros que volvieran a sus trabajos de esclavos: «*volved a vuestras tareas*». Por cuanto el pueblo era tan numeroso, él necesariamente perdería si ellos guardaban días festivos. Llamó a los israelitas עַם הָאָרֶץ [*el pueblo de la tierra*], no como «si fuera de su propiedad, porque él era señor de la tierra» (*Baumgarten*), sino como la clase trabajadora, «pueblo de la tierra» es equivalente a «el pueblo común», en distinción de las castas gobernantes de los egipcios (*vid.* Jer. 52:25; Ezeq. 7:27).

Vers. 6-18. Por cuanto Faraón no tenía temor de Dios (εὐσέβεια) ni temor a los dioses (δεισιδαιμονία), sino que en la orgullosa seguridad de su poder, determinó mantener a los israelitas como esclavos, y utilizarlos como herramientas para la glorificación de su reino por medio de la erección de edificios magníficos, él sospechaba que el deseo de ir al desierto no era más que una excusa inventada por personas desocupadas, e invocada por una sed de libertad, que podría convertirse en peligrosa para su reino, por causa de la fuerza numérica del pueblo. Por tanto, él pensó que la mejor manera de extinguir tales deseos e intentos era incrementando la opresión y añadiendo más trabajo. Por esta razón instruyó a sus capataces que se abstuvieran de conceder paja a los israelitas que estaban encargados de hacer ladrillos, y que fueran ellos quienes la juntaran; pero sin disminuir el número (מַתְכֹּנֶת) que debían entregar todos los días. בָּעָם הַנֹּגְשִׂים, «*los que tenían al pueblo a su cargo*», eran los cuadrilleros (alguaciles) seleccionados de los egipcios y puestos sobre los trabajadores israelitas, los jefes generales de la obra. Bajo ellos estaban los שֹׁטְרִים (*lit.* escritores, γραμματεῖς LXX, de שָׁטַר escribir) que eran escogidos de entre los israelitas (*vid.* Ver. 14), y tenían que distribuir el trabajo entre la gente y entregarlo, cuando estuviera terminado, a los oficiales reales. לְבֵנִים לְבֹן: hacer ladrillos, no quemarlos; porque los ladrillos en los monumentos antiguos de Egipto, en muchas de las pirámides, no están quemados sino secados al sol (*Herodoto* 2. 136). Compárese *Pococke, Reise ins Morgenland* I, p. 83; *Robinson, Pal.* I, p. 44; *Seetzen, Reise* III, pp. 267s. y 315 y muchas referencias en *Hengstenberg, Die Bücher Mose,* pp. 2 y 78. קַשׁ, un *verbo denom.* de קַשׁ, reunir rastrojo, entonces rastrojear, reunir (Num. 15:32, 33). תֶּבֶן, de etimología incierta (cf. *Gesenius, Thesaurus*), es paja picada; aquí, el rastrojo que se dejaba cuando se cosechaba el grano, o la paja que yace sobre la tierra. Ellos picaban esto y lo mezclaban con lodo, para dar mayor durabilidad a los ladrillos, como se puede ver en los ladrillos hallados en los monumentos más antiguos (cf. *Hgst.,* p. 78).

Ver. 9. «*Agrávese la servidumbre sobre ellos, para que se ocupen* (*i. e.* se apeguen a su trabajo) *en ella, y no atiendan a palabras mentirosas*». Por דִּבְרֵי שֶׁקֶר [palabras mentirosas] el rey se refiere a las palabras de Moisés, de que Dios se le había aparecido y demandado una celebración de sacrificios de su pueblo.

En el ver. 11 se hace énfasis especial sobre אַתֶּם «*vosotros*» «*id vosotros y recoged la paja donde la halléis*», no otros como hasta ahora; «*pero nada se disminuirá de vuestra tarea*». La palabra כִּי [pero] ha sido explicada correctamente por *Kimchi* como suponiendo un pensamiento entre paréntesis, *et quidem alacriter vobis eundum est* [y ciertamente os irá alegremente (prontamente)].

Ver. 12. לְקַשֵּׁשׁ קַ, «reunir rastrojo como paja»; no «rastrojo *por*, en el sentido de que fuera *en lugar de* paja», porque לְ no es equivalente a תַּחַת, sino recoger el rastrojo dejado en los campos por la paja picada requerida para los ladrillos.

Ver. 13. דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ, la cantidad fijada para cada día, «*como cuando se les daba paja*», para el trabajo.

Vers. 14ss. Como los israelitas no podían hacer el trabajo que se les asignaba, sus capataces fueron azotados por los alguaciles egipcios; y cuando se quejaron ante el rey por este trato, fueron rechazados con dureza y se les dijo: «*estáis ociosos, sí, ociosos, y por eso decís: vamos y ofrezcamos sacrificios a Yahvé*». וְחַטָּאת עַמֶּךָ, «*y el pueblo tuyo es culpable*»; *i. e.* no tu pueblo (los israelitas) es culpable (pecador), lo cual podría ser el significado de חָטָא de acuerdo a Gen. 43:9, sino «tu pueblo (egipcio) es culpable». עַמְּךָ [Tu pueblo] debe entenderse como aplicándose a los egipcios, por causa de la antítesis de עֲבָדֶיךָ [tus siervos], que no sólo se refiere a los capataces, sino que incluye a todos los israelitas, especialmente en la primera oración. חָטָאת es una forma femenina inusual, porque חַטָּאָה (*vid.* Gen. 33:11); y עַם están construidos como femeninos, igual que en Jue. 18:7 y Jer. 8:5.

Vers. 19-23. Cuando los capataces israelitas se dieron cuenta que estaban en mal (בְּרָע como en el Sal. 10:6, *i. e.* en una condición precaria), vinieron a encontrarse con Moisés y Aarón, esperándolos mientras salían de la presencia del rey, y les reprocharon por haber empeorado las circunstancias del pueblo.

Ver. 21. «*Mire Yahvé sobre vosotros y juzgue*» (os castigue porque) «*pues habéis hecho abominable nuestro olor en los ojos de Faraón y de sus siervos*», *i. e.* destruido nuestro buen nombre delante de Faraón y sus siervos, y lo habéis convertido en odio y disgusto. Un olor agradable, es una figura de lenguaje empleada para buen nombre o buena reputación, y el uso figurativo de la palabra רֵיחַ explica la relación con los ojos en lugar de la nariz. «*poniéndole la espada en la mano para que nos mate*». Ellos imaginaron que Moisés y Aarón, al apelar a Faraón, hicieron sospechar al rey y sus consejeros que ellos eran gente

ociosa, y de ese modo pusieron un arma en sus manos para su opresión y destrucción. ¡Qué perversidad la del corazón natural! Ellos pidieron a Dios que juzgara, en tanto que por su queja demostraban no tener confianza en Dios y su poder para salvar. Entonces Moisés se volvió (וַיָּשָׁב ver. 22) a Yahvé con la pregunta: *¿por qué afliges a este pueblo?»* ¿Por qué incrementaste su opresión por medio de mi misión a Faraón, y aún no los has liberado? Haec non constumaciae verba sunt vel indignationis, sed inquisitionis et orationis [Éstas no son palabras de contumacia o indignación, sino peticiones y oración] (*Agustín, Quaestiones* 14). La pregunta y queja procedían de una fe que vuela a Dios cuando no puede entender el proceder de Dios, para indicarle cuán incomprensibles son sus caminos, para pedirle ayuda en tiempo de necesidad, y para que quite lo que parece oponerse a su naturaleza y voluntad.

Capítulos 6-7:7. Equipamiento de Moisés y Aarón como mensajeros de Yahvé

Ver. 1. En respuesta a la queja de Moisés, Yahvé le prometió la liberación de Israel con mano fuerte (cf. 3:19), por la cual Faraón sería obligado a dejar ir a Israel, e incluso a sacarlos de su tierra. Moisés no recibió respuesta directa a su pregunta: «¿por qué afliges a este pueblo?» Él aprendería esto antes que nada por su propia experiencia como líder de Israel. Porque las palabras que se aplican estrictamente aquí son: «Lo que yo hago, tú no lo comprendes ahora; mas lo entenderás después» (Jn. 13:7). Si, incluso después de la milagrosa liberación de los israelitas de Egipto y su gloriosa marcha por el desierto, en la cual habían recibido tantas pruebas de la omnipotencia y misericordia de Dios, no estuvieron contentos con el maná provisto por el Señor, sino que deseaban los peces, la carne y las cebollas de Egipto (Num. 11); es seguro que en un estado de mente como éste, ellos nunca habrían estado dispuestos a irse de Egipto y entrar en el pacto con Yahvé, sin un gran incremento en la opresión que sufrían en Egipto. La breve pero comprensible promesa fue explicada por el Señor aún más (vers. 2-9), y Moisés fue instruido y autorizado para llevar a cabo los propósitos divinos junto con Aarón (vers. 10-13, 28-30, cap. 7:1-6). Entonces se introduce la genealogía de los dos mensajeros en medio de estas instrucciones (6:14-27); y la edad de Moisés se da al final (7:7). Esta sección no contiene un relato diferente del llamado de Moisés, tomado de alguna otra fuente distinta a la previa; más bien presupone el caps. 3-5, y completa el relato comenzado en el cap. 3. del equipamiento de Moisés y Aarón como los ejecutores de la voluntad divina respecto a Faraón e Israel. Porque el hecho de que la primera visita hecha por Moisés y Aarón a Faraón fue simplemente con el propósito de manifestar la actitud de Faraón hacia los propósitos de Yahvé, y para demostrar la necesidad de los grandes juicios de Dios, se expresa distintivamente en las palabras: «ahora verás lo que yo haré a Faraón». Pero antes de que estos juicios comenzaran, Yahvé anunció a Moisés (ver. 2), y por medio de él al pueblo, que de ahí en adelante se manifestaría a ellos de modo mucho más glorioso que a los patriarcas, es decir, como יהוה; en tanto que a Abraham, Isaac y Jacob sólo se les había aparecido como אֵל שַׁדַּי. Las palabras: «mas en mi nombre יהוה no me di a conocer a ellos», no quieren decir, sin embargo, que los patriarcas eran completamente ignorantes del nombre de Yahvé. Esto es obvio por el significativo uso de ese nombre, el cual no era un sonido sin sentido, sino una expresión real de la naturaleza divina, y aún más por la inequívoca conexión entre la explicación dada por Dios aquí y en Gen. 17:1. Cuando comenzó el establecimiento del pacto, como se describe en Gen. 15, con la institución de la circuncisión como señal del pacto y la promesa del nacimiento de Isaac, Yahvé dijo a Abraham: «yo soy אֵל שַׁדַּי, Dios todopoderoso», y desde entonces se manifestó a Abraham y su esposa como el Todopoderoso, en el nacimiento de Isaac, que tuvo lugar fuera de los poderes de la naturaleza, y también en la preservación, guía y multiplicación de su simiente. Fue en su atributo como אל שדי que Dios había revelado su naturaleza a los patriarcas; pero ahora estaba a punto de revelarse a Israel como יהוה, como el Ser absoluto obrando en completa libertad para la realización de sus promesas. Porque no sólo había establecido su pacto con los padres (ver. 49, sino que también había oído el lamento de los hijos de Israel, y recordó su pacto (ver. 5; וְגַם — וְגַם, no sólo, sino también). La promesa divina no sólo comienza en el ver. 2, sino que concluye en el ver. 8, con la enfática expresión: אֲנִי יהוה [YO YAHVÉ], para demostrar que la obra para la redención de Israel residía en el poder del nombre Yahvé. En el ver. 4, las promesa del pacto de Gen. 17:7, 8, 26:3, 35:11, 12, son reunidas; y en el ver. 5, tenemos una repetición del cap. 2:24, la enfáticamente repetida אֲנִי (Yo). Sobre la base del establecimiento de su pacto por un lado, y, lo que era irreconciliable con ese pacto, la esclavitud de Israel por otro, Yahvé ahora quería redimir a Israel de su sufrimiento y hacerlo su propia nación. Esta garantía, de que Yahvé llevaría a cabo por la manifestación de su naturaleza como se expresa en el nombre *Yahvé*, contenía tres elementos distintos: a) la liberación de Israel de la opresión de Egipto, la cual, por ser completamente diferente a todas las apariencias externas, se describe en tres cláusulas paralelas: sacándolos de las tareas pesadas de los egipcios; salvándolos de su esclavitud; y redimiéndolos con brazo extendido y grandes juicios; b) la adopción de Israel como nación de Dios; c) la guía e introducción de Israel en la tierra prometida a los padres (vers. 6-8). זְרוֹעַ נְטוּיָה, un brazo extendido, es más apropiadamente conectada con שְׁפָטִים גְּדֹלִים, grandes juicios; porque Dios levanta, extiende su brazo, cuando procede con juicio para azotar al rebelde. Estas expresiones repiten con mayor énfasis la יָד חֲזָקָה [mano fuerte] del ver. 1, y frecuentemente se relacionan en el lenguaje retórico de Deut. (*e.g.* caps. 4:34; 5:15; 7:19). Los שְׁפָטִים גְּדֹלִים [grandes juicios] eran las plagas, los juicios de Dios, por los que Faraón sería obligado a dejar marcharse a Israel.

Ver. 7. La adopción de Israel como la nación de Dios tuvo lugar en Sinaí (19:5). אֲשֶׁר נָשָׂאתי וגו, «*por la cual alcé mi mano jurando que la daría a»* (ver. 8). Levantando la mano (*sc.* hacia el cielo) es la actitud para un juramento (Deut. 32:40 cf. Gen. 14:22); y estas palabras señalan retrospectivamente a Gen. 22:16ss. y 26:3 (cf. caps. 24:7 y 50:24).

Vers. 9-13. Cuando Moisés comunicó esta solemne promesa de Dios al pueblo, ellos no le escucharon רוּחַ מִקֹּצֶר, *lit*. «*por falta de aliento»;* no «por impaciencia» (como קְצַר־רוּחַ, Prov. 14:29, en contraste con אֶרֶךְ אַפַּיִם), sino por angustia y presión interna que impiden al hombre respirar apropiadamente. De modo que la creencia en primera instancia de los israelitas fue transformada en incredulidad por el aumento de la opresión. Este resultado también produjo abatimiento en la mente de Moisés, de manera que una vez más se negó a aceptar la comisión, que siguió a la promesa, de ir a Faraón y demandarle que dejara a Israel irse de su tierra (ver. 11). Si los hijos de Israel no lo escuchaban, cómo lo podría oír Faraón, especialmente siendo incircunciso de labios (ver. 12). עֲרַל שִׂפָתַיִם es uno cuyos labios están cubiertos con una piel que le impide emitir sus palabras con facilidad; significando lo mismo que כְּבַד פֶּה [difícil de palabra] en el cap.

4:10. La respuesta de Dios a esta objeción es dada en el cap. 7:1-5. Porque, antes que el historiador dé la respuesta decisiva de Yahvé que quita todas las dudas futuras por parte de Moisés, y completa su misión y la de Aarón ante Faraón, considera aconsejable introducir la genealogía de los dos hombres de Dios, con el propósito de demostrar claramente su relación genealógica con el pueblo de Israel. El ver. 13 forma un sumario completo, y prepara el camino para la genealogía que sigue, cuyo encabezado se da en el ver. 14[12].

Versículos 14-27. La genealogía de Moisés y Aarón

«*Éstos son los jefes de las casas de sus padres* (de Moisés y Aarón)». בֵּית־אֲבוֹת de las casas de su padre (no de la casa de su padre) es un sustantivo compuesto, formado de tal modo que las dos palabras no solo denotan una idea, sino que son tratadas gramaticalmente como una palabra, como בֵּית־עֲצַבִּים casas de ídolos (1 de Sam. 31:9), y בֵּית־בָּמוֹת casas de lugar alto (cf. *Ges.*, §108.3; *Ewald*, §270c). בֵּית־אָבוֹת *[Casa de su padre]* era un término técnico aplicado a un grupo de familias, llamadas por el nombre común de un ancestro. *Las casas de su padre* eran las mayores divisiones en las que las familias (מִשְׁפָּחוֹת), las mayores subdivisiones de las tribus de Israel, eran agrupadas (cf. mi *Archäologie*, §140). Para mostrar claramente la posición genealógica de Leví, la tribu padre de Moisés y Aarón, entre los hijos de Jacob, la genealogía comienza con Rubén, el primogénito de Jacob, y da los nombres de sus hijos y de los de Simeón como fundadores de familias (Gen. 46:9,10). Entonces sigue Leví; y no sólo se dan los nombres de sus tres hijos, sino que se menciona la duración de su vida (ver. 16), también la de su hijo Coat y su descendiente Amram, porque ellos fueron los padres de las tribus de Moisés y Aarón. Pero el Amram mencionado en el ver. 20 como el padre de Moisés, no puede ser el mismo Amram que fue hijo de Coat (ver. 18), sino que debe ser un descendiente postrero. Porque, aunque la igualdad de nombres parezca favorecer la identidad de las personas, si simplemente miramos la genealogía que se nos presenta, una comparación de este pasaje con Num. 3:27, 28 demostrará lo imposible de tal suposición. «De acuerdo con Num. 3:27, 28, los coaitas estaban divididos (en los tiempos de Moisés) en cuatro ramas: amramitas, izharitas, hebronitas y uzielitas, quienes reunían en total ocho mil seiscientos hombres y niños (sin incluir mujeres y niñas). De estos, aproximadamente un cuarto o dos mil ciento cincuenta hombres, habrían pertenecido a los amramitas. Ahora, de acuerdo con Ex. 18:3, 4, Moisés mismo sólo tuvo dos hijos. Consecuentemente, si Amram el hijo de Coat, y padre de la tribu de los amramitas, era la misma persona que Amram el padre de Moisés, Moisés debe haber tenido dos mil ciento cuarenta y siete hermanos e hijos de sus hermanos (sin ser contadas la hijas, las hermanas ni las hijas de las hermanas). Pero como esto es absolutamente imposible, debe adoptarse que Amram el hijo de Coat no fue el padre de Moisés, y que se ha omitido una larga lista indefinida de generaciones entre los primeros y sus descendientes con el mismo nombre» (*Tiele, Chronologie des A.T.*, 1836, p. 36)[13]. La enumeración de sólo cuatro generaciones, Leví, Coat, Amram y Moisés está inequívocamente relacionada con Gen. 15:16, donde se declara que la cuarta generación regresaría a Canaán. La esposa de Amram, Jocabed, de quien se habla meramente en términos generales como una hija de Leví (una levita) en el cap. 2:1 y en Num. 26:59, es llamada aquí la דּוֹדָה «tía» (hermana de su padre) de Amram, un matrimonio que estaba prohibido en la ley Mosaica (Lev. 18:12), pero que era permitido antes de darse la ley; así que no hay razón para seguir la LXX y la *Vulgata*, e interpretar la palabra en oposición directa con el uso del lenguaje, *patruelis*, la hija del hermano de su padre. Los hijos de Amram se ponen de acuerdo a su edad: Aarón, después Moisés, por cuanto Aarón era tres años mayor que su hermano. Su hermana Miriam era aún mayor (*vid.* 2:4). En la LXX, *Vulg.*, y un manuscrito hebreo, ella se menciona aquí; pero esa es una interpolación tardía. En los vers. 21ss. no sólo se mencionan los hijos de Aarón (ver. 23); sino dos de los hermanos de Amram, Izar y Uziel (vers. 21, 22), y también Finees, el hijo de Eleazar, hijo de Aarón (ver. 25), por cuanto la genealogía tenía el propósito de trazar la descendencia de las principales familias sacerdotales, entre las cuales nuevamente se da especial prominencia a Aarón y Eleazar por la introducción de sus esposas. Por otro lado, ninguno de los hijos de Moisés son mencionados, porque su dignidad fue limitada a su propia persona, y sus descendientes cayeron detrás de los hijos de Aarón, y simplemente fueron contados entre las familias no sacerdotales de Leví. Los coraitas y uzielitas son mencionados, pero se les asignó un rango superior en la historia subsiguiente respecto a otras familias levíticas (cf. Num. 16, 17, 26:11, y 3:30 con Lev. 10:4). La esposa de Aarón Elisabet era de la principesca tribu de Judá, y su hermano Naasón era príncipe de Judá (cf. Num. 2:3). רָאשֵׁי אָבוֹת (ver. 25), una abreviación frecuente de רָאשֵׁי בֵית־אָבוֹת, cabezas de las casas de los padres de los levitas. En los vers. 26 y 27, con los que se cierra la genealogía, el objetivo de su introducción se demuestra claramente en la expresión: «*este es Aarón y este es Moisés*», al principio del ver. 26; y nuevamente: «éste es *Moisés y y este es Aarón*», al final del ver. 27. También debe notarse la inversión del orden de los nombres. En la genealogía Aarón se mantiene primero, como el mayor de los dos; en la conclusión, que nos lleva a la narrativa histórica que sigue, Moisés toma precedencia de su hermano mayor, como siendo el redentor de Israel divinamente designado. Sobre la expresión: עַל צִבְאֹתָם [por sus ejércitos], véase el cap. 7:4.

Ver. 28-7:7. En los vers. 28-30, el hilo de la historia, que fue roto en el ver. 12, se reasume nuevamente. בְּיוֹם דִּבֶּר, en el día, *i. e.* en el tiempo, cuando Dios habló. La palabra יוֹם está en estado constructo antes de toda una cláusula, la cual es gobernada por esta sin una partícula relativa, como en Lev. 7:35, 1 de Sam. 25:15 (*vid. Ewald*, §286i). La última excusa de Moisés (6:12, repetida en el ver. 30) fue quitada por Dios con las palabras: «*yo te he constituido como dios para Faraón, y tu hermano Aarón será tu profeta*» (cap. 7:1). De acuerdo al cap. 4:16, Moisés debía ser un dios para Faraón; y en armonía con eso, Aarón es llamado aquí el profeta de Moisés, como siendo la persona que anunciaría a Faraón las revelaciones de Moisés. Al mismo tiempo Moisés fue hecho dios para Faraón; *i. e.* se le prometió autoridad y poder divino sobre Faraón, así que de ahí en adelante no debía temer más al rey de

12. La conexión orgánica de esta genealogía con toda la narrativa ha sido demostrada tan concluyentemente por *Ranke, Untersuchung über den Pentateuch* I, pp. 68ss., que incluso *Knobel* y *Schrader* la han admitido, y ha derribado las hipótesis fragmentarias.

13. Las objeciones de *M. Baumgarten* a estas correctas anotaciones han sido respondidas concluyentemente por *Kurtz* (*Hist. of O.C.*, vol. 2, p. 144). Hallamos un caso similar en la genealogía de Esdras en Esdras 7:3, la cual pasa de Azarías el hijo de Meraiot a Azarías el hijo de Johanán, y omite cinco eslabones entre ambos, como podemos verlo en 1 de Crón. 6:7-11. Del mismo modo la genealogía ante nosotros se pasa de Amram el hijo de Coat a Amram el padre de Moisés sin mencionar las generaciones intermedias.

Egipto, sino que el segundo, a pesar de toda su resistencia, al final se inclinaría ante él. Moisés era un dios para Aarón como el revelador de la voluntad divina, y para Faraón como el ejecutor de esa voluntad. En los vers. 2-5 Dios repite en un modo aún más enfático su garantía de que, a pesar del endurecimiento del corazón de Faraón, Él sacaría a su pueblo Israel de Egipto. וְשִׁלַּח (ver. 2) no significa *ut dimittat* o *mittat (Vulg. Ros.; «que él envía»*); sino que ו es una vav consec. perf., «*y entonces él será enviado*» (cf. *Ew.*, §§234b y 343b2). Sobre el ver. 3 cf. cap. 4:21.

Ver. 4. וְנָתַתִּי אֶת־יָדִי: «Yo pondré mi mano sobre Egipto», *i. e.* azotaré a Egipto, «y sacaré a mis ejércitos, mi pueblo, los hijos de Israel». צִבְאוֹת (ejércitos) es utilizado acerca de Israel, haciendo referencia a su partida de Egipto, equipado (cap. 13:18) y organizado como un ejército de acuerdo a sus tribus (cf. 6:26 y 12:51 con Num. 1 y 2), para contender por la causa del Señor, y pelear las batallas de Yahvé. En este sentido los israelitas fueron llamados ejército de Yahvé. Con esto se concluyó el llamamiento de Aarón y Moisés.

Vers. 6 y 7 presentan el traspaso al relato de la realización de las responsabilidades consecuentes de su llamado.

Negociaciones de Moisés con Faraón (capítulos 7:8-11:10)

Las negociaciones de Moisés y Aarón como mensajeros de Yahvé con el rey de Egipto, concernientes a la partida de Israel de su tierra, comenzaron con una señal por la que los mensajeros de Dios testificaron de su misión divina en la presencia de Faraón (cap. 7:8-13), y concluyeron con el anuncio de la destrucción que Dios infligiría sobre el endurecido corazón del rey (cap. 11:1-10). El centro de estas negociaciones, o más bien el punto principal de esta alargada sección, que está completamente conectado, y formalmente redondeado por el cap. 11:9,10 en una unidad interna, está fundado en las nueve plagas (מַגֵּפוֹת) que los mensajeros de Yahvé trajeron sobre Faraón y su reino por mandato de Yahvé, para doblegar el desafiante espíritu del rey, e inducirlo a que dejara ir a Israel de la tierra para que sirviera a su Dios. Si examinamos cuidadosamente el relato de estos nueve milagros penales, hallaremos que están ordenados en tres grupos de tres plagas. Porque el primero y el segundo, el cuarto y el quinto, y el séptimo y octavo fueron anunciados de antemano por Moisés al rey (7:15, 8:1, 20; 9:1, 13; 10:1), en tanto que el tercero, sexto y noveno fueron enviados sin tal anuncio (8:16; 9:8; 10:21). Nuevamente, el primero, cuarto y séptimo fueron anunciados a Faraón por la mañana, y el primero y cuarto en la orilla del Nilo (7:15; 8:20), estando ambas relacionadas con las inundaciones del Nilo, en tanto que el lugar de anuncio en el caso del séptimo no es mencionado (el granizo, cap. 9:13), porque el granizo, como venía del cielo no se relacionaba con ningún sitio en particular. Este agrupamiento no es meramente un arreglo externo, adoptado por el narrador para dar mayor distinción, sino que está basado en los mismos hechos, y el efecto que Dios quería que produjeran las plagas, como podemos entenderlo por las circunstancias de que los magos egipcios, que habían imitado las primeras plagas, no pudieron contender en la tercera, y fueron obligados a ver en ella el dedo de Dios (8:19), que ellos mismos fueron castigados por la sexta, y fueron incapaces de pararse ante Moisés (9:11), y que después de la novena, Faraón rompió toda negociación con Moisés y Aarón (10:28, 29). La última plaga, comúnmente conocida como la décima, la cual Moisés anunció también al rey antes de su partida (11:4ss.), difería de las nueve primeras en propósito y en forma. Este fue el principio del juicio que venía sobre el endurecido rey, y fue inflingido directamente por el mismo Dios, porque Yahvé «salió por en medio de Egipto y mató a todo primogénito tanto de los hombres como de las bestias» (11:4 y 12:29); en tanto que siete de las plagas previas fueron traídas a Egipto por Moisés y Aarón, y de las dos que no se dice expresamente que hayan sido traídas por ellos, una, la de las moscas, simplemente fue enviada por Yahvé (8:21, 24), y la otra, la mortandad de las bestias, simplemente vino de mano de Dios (9:3, 6). El último juicio (נֶגַע 11:1), el que trajo la liberación de Israel, también se distinguió de las nueve plagas, como el juicio directo de Dios, por el hecho de que no se efectuó por mediación de algún suceso natural, como fue el caso de los otros, los cuales se basaron en los fenómenos naturales de Egipto, y llegaron a ser señales y prodigios por su vasto exceso sobre la medida natural de tales sucesos naturales y su acumulación sobrenatural, juicio tras juicio siguiéndose entre sí en menos de un año, y también por las peculiares circunstancias bajo las que sobrevinieron. Respecto a la triple división tampoco se equivoca. Las tres primeras plagas llenaron toda la tierra, y cayeron sobre los israelitas igual que sobre los egipcios; con la cuarta comenzó la separación entre los israelitas y los egipcios, de modo que sólo los egipcios sufrieron por las últimas seis plagas, quedando completamente exentos los Israelitas que moraban en Gosén. Las últimas tres, nuevamente, fueron distinguidas de las otras por el hecho de que eran mucho más aterradoras que las primeras, y portaban señales visibles de ser las precursoras del juicio que inevitablemente caería sobre Faraón, si continuaba su oposición al Dios Todopoderoso.

En esta serie graduada de plagas, se inflingió el juicio por endurecimiento sobre Faraón del modo explicado arriba. En las tres primeras plagas, Dios le demostró que Él, el Dios de Israel, era Yahvé (7:71), *i. e.* que Él gobernaba como Señor y Rey sobre todos los sucesos y poderes de la naturaleza, la cual, la mayoría de los egipcios honraban como divina; y ante su poder, los magos egipcios fueron avergonzados junto con sus artes secretas. Estas tres maravillas no impresionaron al rey. La plaga de las ranas, ciertamente, llegó a serle tan problemática que imploró a Moisés y Aarón para que intercedieran ante su Dios para que lo librara de ellas, y prometió dejar ir al pueblo (8:4). Pero tan pronto como fueron quitadas, él endureció su corazón, y no escuchó a los mensajeros de Dios. De las tres plagas siguientes, la primera (*i. e.* la cuarta en la serie total) la plaga de las moscas, con la cual comenzó la distinción entre los israelitas y los egipcios, demostrando a Faraón que el Dios de Israel era Yahvé en medio de la tierra (8:22), causó tal impresión sobre el endurecido rey, que prometió permitir a los israelitas que sacrificaran para su Dios, primeramente en la tierra, y cuando Moisés rechazó esta condición, incluso fuera de la tierra, si ellos no se iban lejos, y Moisés y Aarón oraron a Dios por él, para que esta plaga fuera quitada por Dios de él y de su pueblo (8:21ss.). Pero fue obligado a hacer esta concesión sólo por el sufrimiento; así que tan pronto como cesó la plaga, él la retiró de nuevo, y su duro corazón no fue cambiado por las dos plagas siguientes. Por lo tanto se enviaron plagas mas duras, y él tenía que aprender de las últimas tres que no había Dios como Yahvé sobre la tierra, el Dios de los hebreos (9:14). El terrible carácter de estas últimas plagas afectó de tal manera el corazón de Faraón, que reconoció dos veces que había pecado (9:27 y 10:16), y prometió que dejaría irse a los israelitas, restringiendo su promesa antes que nada a los hombres, y después incluyendo

también a sus familias (10:11, 24). Pero cuando estas plagas fueron sustraidas, él reasumió su antiguo desafío una vez más (9:34, 35; 10:20), y finalmente fue totalmente endurecido, y así enfurecido con la persistencia de Moisés en su demanda de que debían llevarse también el ganado, echó fuera a los mensajeros de Dios y rompió cualquier negociación futura, con la amenaza de que los mataría si volvían nuevamente ante su presencia (10:28s.)[14].

Capítulo 7:8-13. Confirmación de la misión divina de Moisés y Aarón

Por la dirección de Yahvé, Moisés y Aarón fueron a Faraón, y demostraron con un milagro (מוֹפֵת cap. 4:21) que eran los mensajeros del Dios de los hebreos. Aarón tiró su vara ante Faraón, y ésta se convirtió en serpiente. La vara de Aarón no era otra que la maravillosa vara de Moisés (cap. 4:2-4). Esto se hace perfectamente obvio por una comparación de los vers. 15 y 17 con los vers. 19 y 20. Si Moisés fue dirigido, de acuerdo al ver. 15ss., a ir delante de Faraón con su cayado que Él había convertido en serpiente, y a anunciarle que golpearía las aguas del Nilo con la vara que tenía en su mano y las convertiría en sangre, y entonces, de acuerdo a los vers. 19ss., este milagro fue realizado por Aarón tomando su vara y extendiendo su mano sobre las aguas de Egipto, la vara que Aarón sostenía sobre el agua no podía haber sido otra que la vara de Moisés que había sido convertida en serpiente. Consecuentemente, también debemos entender por la vara de Aarón, la que fue echada ante Faraón y se convirtió en serpiente, que se trata de la misma maravillosa vara de Moisés, y atribuye la expresión «tu (*i. e.* de Aarón) vara» a la brevedad del relato, *i. e.* al hecho de que el escritor se restringió a los hechos sobresalientes, y pasó por alto tan subordinado incidente, como es el que Moisés haya dado su vara a Aarón para que él realizara el milagro. Por la misma razón tampoco se ocupó en mencionar que Moisés hablaba a Faraón por medio de Aarón, o lo que dijo, aunque en el ver. 13 declara que Faraón no los escuchó, *i. e.* a su mensaje o sus palabras. La serpiente en que fue convertida la vara, no es llamada נָחָשׁ aquí, como en el ver. 15 y el cap. 4:3, sino תַּנִּין (LXX δράκων, dragón), un término general para las serpientes. Esta diferencia no demuestra que había dos relatos distintos, pero puede explicarse sobre la base de que el milagro realizado ante Faraón tenía un significado diferente al que era para atestiguar la divina Misión de Moisés ante su pueblo. La milagrosa señal mencionada aquí se relaciona distintivamente con el encantamiento de serpientes que se llevaba a cabo hasta cierto punto por los Psylli en el antiguo Egipto (cf. *Bochart, Hieroz.* III, pp. 162ss. y *Hengstenberg*, *Die Bücher Mose und Ägypten,* p. 97). Es probable que los israelitas de Egipto hayan dado el nombre תַּנִּין, el cual aparece en Deut. 32:33 y Sal. 91:13 como paralelo con פֶּתֶן a la serpiente con la que los encantadores egipcios generalmente realizaban sus trucos, las *Hayeh* de los árabes. Lo que la magia y conjuros de Egipto alardeaban de poder realizar por sus artes mágicas o secretas, Moisés iba a efectuarlo en verdad ante la presencia de Faraón, y de ese modo manifestarse al rey como Elohim (ver. 1), *i. e.* como dotado de autoridad y poder divinos. Todo lo que se relata de los Psylos del tiempo moderno es que ellos entienden el arte de convertir serpientes en varas o de obligarlas a hacerse rígidas y aparentemente muertas (para ejemplos véase a *Hengstenberg*). Pero ¿quién puede decir lo que los antiguos Psylos eran capaces de efectuar, o qué hayan pretendido efectuar, en un tiempo cuando el poder demoniaco del paga-

14. Este desarrollo de los juicios penales de Dios y del endurecimiento de Faraón no es reconocido por la crítica bíblica moderna. Según *Knobel, zum Exodus*, p. 53; *Nöldeke, Untersuchungen*, pp. 39ss. y *Kayser, das vorexilische Buch*, pp. 39ss. en el texto de 7:8-12:42 fueron entrelazados dos documentos diferentes. La tradición más antigua del elohista contiene además de la primera señal, que certificaba a Moisés y a Aarón como mensajeros divinos (7:8-13), sólo cinco plagas: la de la transformación del agua (7:19-22), la de las ranas (8:1-3 y 11 a partir del וְלֹא), la de los mosquitos (8:12-15), la de las úlceras (9:8-12 y 35) y la de la muerte de los primogénitos (12:23), las cuales están escritas en el relato sin conexión alguna pero que, en lo que respecta a las cosas así como a los autores y a la posición de los sacerdotes egipcios, permiten observar un cierto incremento programático de lo pequeño a lo grande. El jehovista amplió y completó estos relatos, añadiendo partes en las plagas elohistas, especialmente en los anuncios de estas por Moisés, en notas acerca de su duración y en la reacción del Faraón o también incluyendo las demás cinco plagas, de tal forma que se le adscriben los textos 7:14-18 y 23-29; 8:4-11a y 16-28; 9:1-7 y 13-34; 10:1-29; 11:1-8; 12:24-27, 29-36 y 37b-39. Para dividir este texto los críticos basan sus decisiones en razones objetivas e idiomáticas. Según los relatos elohísticos se demanda la liberación total de Israel (9:35; 11:10), la vara milagrosa está en la mano de Aarón (7:10, 20; 8:2, 13), los sacerdotes aparecen como milagreros y por las plagas no se produce una libertad incondicional de todo el pueblo por el rey sino la huida de los israelitas de Egitpo. Según los relatos jehovistas sólo se demandaba una libertad de dos fases a fin de que este pueda ir a celebrar un sacrificio (7:16, 26; 8:16, 23s.; 9:1, 13; 10:3, 7ss., 24ss.; 12:31), la vara milagrosa se encuentra en la mano de Moisés y Aarón sólo acompaña a Moisés sin realizar un milagro (8:4,21; 9:27; 10:3, 8,16) y Faraón libera al pueblo, es más, los echa del país (11:8; 12:31). Si analizamos más detenidamente los documentos que fueron divididos por la crítica, notamos que la afirmación de estos, de que el elohista presentara cinco plagas, no es verdadera. Ya que se adscribe 12:29 al jehovista, el elohista no escribió nada acerca de la muerte de los primogenitos egipcios producida por Yahvé. Tampoco es posible encontrar dos de las diferencias objetivas en los documentos sino sólo en la imaginación y tergiversación de los críticos. La tercera es más que un constructo artificial del arte divisorio de la crítica. En los fragmentos que los críticos adscriben al elohista no se puede encontrar nada acerca de una negociación de Moisés con Faraón acerca de la libertad de los israelitas. Moisés y Aarón producen un par de plagas sobre Egipto contra lo cual Faraón endurece su corazón sin que Moisés diga una sola palabra a Faraón durante estas plagas o sin que se presente ante Faraón después del primer milagro para pedir la libertad de Israel, sea la transitoria para celebrar un sacrificio o para salir para siempre. Pero si en el relato elohista los críticos no permiten que Moisés demande algo de Faraón, éste no tenía la posibilidad de conceder algo. Es más, no nos es posible encontrar una razón presentada por el relato elohista, por la cual las plagas fueron impuestas sobre Faraón y su país, dado que no se le manifestó la voluntad de Dios. Por eso, tomando el relato elohista independientemente, éste carece de sentido, plan, objetivo y función. Si se quiere encontrar algún sentido en el relato elohista hay que asumir que contenía más de lo que presenta en nuestro pentateuco. En ese caso podía haber constado el consentimiento de Faraón que fue omitido por el redactor, como lo afirma Knobel de la muerte de los primogénitos. La divergencia de que Aarón provocó no sólo el primer milagro sino también las primeras tres plagas extendiendo la vara milagrosa y que Moisés, al provocar la séptima y la octava plaga (granizo y langostas) lo extendió al cielo y sobre la tierra de Egipto no puede ser prueba de la diferencia de los documentos porque según los relatos elohísticos Aarón provocó todas las plagas sino que en la cuarta Moisés toma en su mano ceniza y la lanza al cielo (9:10). No consideramos esta diferencia como legítima sino que la interpretamos de la siguiente manera: Después de que el narrador relató en las primeras plagas que Moisés las hizo provocar a Aarón por orden divina, consideró innecesario presentar esto en cada plaga y por eso las adscribe a Moisés que lo realizó por medio de Aarón. De la misma manera se pueden refutar las diferencias idiomáticas, de las cuales Knobel sólo puede encontrar dos: el elohista define el endurecimiento de Faraón con חָזַק y חִזֵּק y a la serpiente con תנין (7:9-12) mientras que el jehovista define el endurecimiento del corazón con כָּבֵד y הִכְבִּיד y a la serpiente como נָחָשׁ (7:15). Porque el elohista define primero el endurecimeinto no sólo con חזק sino que en 7:3 usa הִקְשָׁה al igual que el jehovista en 13:15. Además usa la palabra que el elohista repite después de cada plaga (y Faraón endureció su corazón) sólo por el וְהִכְבֵּד en 8:11. En lo que respecta a נָחָשׁ y תנין podemos referir a lo presentado en el texto; compárese lo dicho con las explicaciones de las presuntas divergencias en *Köhler,* I, p. 185, nota 2.

nismo existía en su inquebrantada fuerza? Los magos reunidos por Faraón también convirtieron sus varas en serpientes (ver. 12), un hecho que incita la sospecha de que los mismos palos sólo eran serpientes rígidas, aunque, con nuestro limitado conocimiento del dominio de los conjuros paganos, la posiblidad de realizar sus obras κατ' ἐνέργιαν τοῦ Σατανᾶ [maravillas engañosas con la energía de Satanás], *i. e.* τέρατα ψεύδους cosas sobrenaturales (2 de Tes. 2:9), no puede negarse por completo. Las palabras: «e hicieron también lo mismo los hechiceros de Egipto con sus encantamientos», están basadas indudablemente sobre la suposición, de que los hechiceros de Egipto no sólo pretendían poseer el arte de convertir serpientes en varas, sino de convertir varas en serpientes; de modo que en las personas de los hechiceros, Faraón sumó el poder de los dioses de Egipto para oponerse al poder de Yahvé, el Dios de los hebreos. Porque estos hechiceros (מְכַשְּׁפִים), a quienes el apóstol Pablo llama Janes y Jambres, de acuerdo a la tradición Judía (2 de Tim. 3:8), no eran malabaristas comunes, sino חֲכָמִים «hombres sabios», hombres educados en la sabiduría humana y divina, y חַרְטֻמִּים, ἱερογραμματεῖς, pertenecientes a la clase sacerdotal (Gen. 41:8); así que el poder de sus dioses se manifestaba en sus artes secretas (לְהָטִים de לָהַט ocultar, actuar secretamente, como לָשִׁים en el ver. 22 de לוּט), y en la derrota de los encantadores por Moisés, los dioses de Egipto fueron vencidos por Yahvé (cap. 12:12). La supremacía de Yahvé sobre los poderes demoniacos de Egipto se manifestó dede la primera señal milagrosa en el hecho de que la vara de Aarón se tragó a las de los magos; aunque este milagro no impresionó a Faraón (ver. 13).

Las primeras tres plagas (capítulos 7:14-8:15)

Cuando Faraón endureció su corazón contra la primera señal, a pesar del hecho de que ésta presentaba la supremacía de los mensajeros de Yahvé sobre el poder de los magos egipcios y sus dioses, y se negó a dejar que se fuera el pueblo de Israel; Moisés y Aarón fueron fortalecidos por Dios para obligar al rey a que soltara a Israel por medio de una serie de milagros punitivos. Estos מַכּוֹת no fueron puramente maravillas sobrenaturales, o completamente desconocidos por los egipcios, sino que fueron plagas de la tierra que ocasionalmente sucedían en Egipto, y fueron exaltadas a obras milagrosas del Dios Todopoderoso por el hecho de que surgieron una tras otra en épocas inusuales del año, con fuerza insólita, y en una sucesión muy cercana. Estas plagas fueron seleccionadas por Dios como señales milagrosas; porque Él intentaba demostrar al rey y sus siervos con esto que Él, Yahvé, era Señor de la tierra y gobernaba sobre los poderes de la naturaleza con una omnipotencia y libertad sin restricciones. Por esta razón, Dios, no sólo hizo que surgieran repentinamente sobre la tierra de acuerdo a su palabra, y después las hizo desaparecer de acuerdo a su omnipotente voluntad, sino que hizo que fueran producidas por Moisés y Aarón y que desaparecieran nuevamente ante su palabra y oración, para que Faraón aprendiera que estos hombres habían sido designados por Él como sus mensajeros, y que habían sido dotados por Él con poder divino para cumplir su voluntad.

Capítulo 7:14-25. El agua del Nilo convertida en sangre

Por la mañana, cuando Faraón fue al Nilo, Moisés tomó su vara a la ordén de Dios; fue a él en la orilla del río, con la demanda de Yahvé de que debía dejar ir al pueblo de Israel; y como no había obedecido a esto (עַד־כֹּה), le anunció la *primera* plaga, la cual fue traída inmediatamente por Aarón. Tanto el tiempo como el lugar son significativos aquí. Faraón fue al Nilo por la mañana (ver. 15, cap. 8:20), no meramente a dar un paseo refrescante, o para bañarse en el río, o para ver cuánto había subido el agua, sino sin duda alguna fue a presentar su diaria adoración al Nilo, honrado por los egipcios como su deidad suprema (ver el comentario de cap. 2:5). En ese momento le fue declarada la voluntad de Dios para con Israel; y por su negativa a cumplir con la voluntad del Señor conforme le había sido revelada, el golpe del Nilo con la vara le hizo saber que el Dios de los hebreos era el Dios verdadero, y que tenía el poder de convertir las fertilizantes aguas, objeto de su mayor adoración, en sangre. El cambio de las aguas en sangre debe interpretarse en el mismo sentido que en Joel 3:4, donde se dice que la luna es convertida en sangre; es decir, no como un cambio químico en sangre real, sino un cambio en el color, el cual causó que se asumiera la apariencia de sangre (2 de Reyes 3:22). De acuerdo a las declaraciones de muchos viajeros, las aguas del Nilo cambian su color cuando sus níveles están bajos, primero asume un color verdusco y es casi no potable, y entonces, mientras sube, se vuelve tan roja como el ocre, cuando vuelve a ser saludable. La causa de este cambio no ha sido investigada de manera suficiente. El enrojecimiento del agua, se atribuye por muchos a la tierra roja que el río arrastra de Sinar (cf. *Harmar, Beobachhtungen über den Orient* II, pp. 317s.; *Hengstenberg, Die Bücher Mose und Aegypten,* pp. 103ss.; *Léon de Laborde, Commentaire geógraphique sur l'Exode et les Nombres, Par.,* 1841, p. 28); pero *Ehrenberg* llegó a la conclusión en *Poggendorf, Annalen der Phsyik und Chemie* IV, 1830, pp. 477ss., después de examinaciones microscópicas, que esto fue causado por plantas criptogamas e infusoria. Este fenómeno natural fue intensificado aquí hasta convertirlo en milagro, no sólo por el hecho de que el cambio tuvo lugar inmediatamente en todas las ramas del río ante la palabra de Moisés y por medio de golpear el Nilo, sino porque se produjo un cambio químico en el agua que produjo la muerte de los peces, que apestara el río, y, lo que parece indicar una putrefacción, el agua no se podía beber; mientras tanto, de acuerdo a los relatos de los viajeros, que ciertamente no concuerdan entre sí y no son completamente fiables, el agua del Nilo se hace más bebible tan pronto como comienza el enrojecimiento natural. El cambio de las aguas se extendió hasta נַחֲרוֹת [los arrollos o diferentes brazos del Nilo]; יְאֹרִים [los ríos o canales del Nilo]; אֲגַמִּים [los estanques o grandes lagos formados por el Nilo]; y כָּל־מִקְוֵה מֵימֵיהֶם [todas las piscinas de agua], *lit*. todo almacenamiento de sus aguas, *i. e.* todos los demás lagos y pozas, dejadas por desbordamientos del Nilo con lo que debían conformarse aquellos que vivían lejos del río. «*Y hubo sangre por toda la tierra de Egipto*», *i.e.* en los recipientes de madera y de piedra que se utilizaban para acarrear el agua del Nilo y en los que se almacenaba para el uso diario. La referencia no es sólo para los recipientes de tierra utilizados para limpliar y filtrar el agua, sino para todo recipiente donde se ponía agua. Los recipientes de «piedra» eran construidos en las esquinas de las calles y en otros sitios, donde se mantenía el agua fresca para los pobres (cf. *Oedmann's verm. Samml.*, p. 133). El significado de esta cláusula suplementaria no es que incluso el agua que estaba en esos depósitos, antes de golpear el río, se haya convertido en sangre, en la cual *Kurtz* percibe «la parte más milagrosa de todo el milagro»; porque en ese caso la «madera y piedra» habría sido mencionada inmediatamente después de la «reunión de las aguas», pero simplemente se menciona que no había más agua que

poner en esos recipientes que no hubiera sido convertida en sangre. La muerte de los peces fue una señal de que el golpe había quitado del agua su poder para sustentar la vida, y que el color rojo tenía el propósito de evitar que los ojos de los egipcios vieran todos los terrores de la muerte; pero no debemos suponer que se haya hecho referencia a la sangre inocente de los hebreos que los egipcios habían derramado en el río al ahogar a los niños, a su propia sangre que después sería derramada.

Ver. 22. Este milagro también fue imitado por los hechiceros. La pregunta, ¿dónde obtuvieron agua que no había sido cambiada?, no es respondida en el texto bíblico. *Kurtz* es de la opinión de que tomaron agua de manantial para ese propósito; pero ha pasado por alto el hecho de que si aún podían obtener agua de manantial, los egipcios no habrían necesitado excavar pozos para encontrar agua potable. La suposición de que los hechiceros no hicieron lo mismo después de que el milagro hecho por Aarón hubo pasado, difícilmente puede reconciliarse con el texto que sitúa el regreso de Faraón a su casa después de la obra de los hechiceros. Porque ni puede asumirse que el milagro traído por los mensajeros de Yahvé duró sólo algunas horas, de modo que Faraón haya esperado en el Nilo hasta que hubiera pasado, ya que en ese caso los egipcios no hubieran creído necesario excavar pozos; ni puede considerarse como probable, que después que el milagro hubo terminado, y la plaga hubo cesado, que los magos lo hayan imitado para demostrar al rey que podían hacer lo mismo, y que haya sido después de esto que el rey se fue a su casa sin prestar atención alguna al milagro. Por lo tanto, debemos seguir la analogía del cap. 9:25 como comparada con el cap. 10:5, y no interpretar la frase «todos sus depósitos de agua» (ver. 19), como infiriendo que no había absolutamente nada de agua del Nilo, ni siquiera la que había sido sacada antes de que el río fuera golpeado, que no estuviera cambiada, sino concluir que los magos hicieron su conjuro sobre aguas que ya habían sido sacadas, con propósito de neutralizar el efecto de la plaga tan pronto como había sido producido. El hecho de que la oración וַיֶּחֱזַק לֵב «el corazón de Faraón se endureció», esté unida con la cláusula previa, וַיַּעֲשׂוּ כֵן «los hechiceros hicieron, etc.», por una *vav consecutiva*, incuestionablemente implica que la imitación del milagro por los magos contribuyó al endurecimiento del corazón de Faraón. La expresión: «no dio atención tampoco a esto», en el ver. 23, apunta retrospectivamente a la primera señal en los vers. 10ss. Esta plaga fue intensamente sentida por los egipcios; porque el Nilo contiene la única agua buena potable, y su excelencia es testificada unanimente tanto por los escritores antiguos como modernos (*Hengstenberg, op.cit.,* pp. 109s.). Debido a que no podían beber agua del río por su repulsión al hedor (ver. 18), fueron obligados a excavar a la orilla del río para obtener agua potable (ver. 24). Se hace evidente por esto que la plaga tardó un tiempo considerable; de acuerdo al ver. 25, aparentemente siete días. Por lo menos esa es la interpretación más natural de las palabras: «*y se cumplieron siete días después que Yahvé hirió el río*». Es cierto que existe la posibilidad de que este verso esté relacionado con el siguiente: «*cuando se cumplieron siete días... Yahvé dijo a Moisés*». Pero no es probable; porque el tiempo que intervino entre las plagas no se menciona en ningúno otro sitio, ni tampoco la expresión: «dijo Yahvé», con las que se introducen las plagas, relacionadas en algún momento con lo que precede. La narración deja sin decidir cuán a menudo se sucedieron las plagas. Suponiendo que el cambio de las aguas tuvo lugar cuando el río comenzó a subir, cuando generalmente ocurre el enrojecimiento de las aguas, muchos expositores fijan la fecha del comienzo de la plaga entre los meses de Junio o Julio; en tal caso, todas las plagas hasta la muerte de los primogénitos, la cual ocurrió en la noche del 14 de Abib, *i.e.* apróximadamente a mediados de abril, serían confinadas a un espacio de nueve meses. Pero esta conjetura es muy incierta, y todo lo que es tolerablemente seguro es que la séptima plaga (el granizo) ocurrió en febrero (*vid.* cap. 9:31, 32), y hubo (no tres semanas, sino) ocho semanas, apróximadamente dos meses, entre la séptima y la décima plaga; de modo que entre cada una de las tres últimas habría un intervalo de catorce o veinte días. Y si suponemos que hubo un intervalo similar en el caso de todas las otras, la primera plaga pudo haber tenido lugar en septiembre u octubre, es decir, después de la crecida anual del Nilo, la cual tardaba desde junio hasta septiembre.

Capítulos 7:26-8:11. La plaga de las ranas

O la segunda plaga también procedió del Nilo, y tuvo su origen natural en la podredumbre de las aguas fangosas, especialmente las aguas pantanosas se inundaron de miles de ranas. צְפַרְדֵּעַ se refiere a las pequeñas ranas del Nilo, las *Dofda* de los egipcios, llamada *rana Mosaica* o *Nilotica* por Seetzen, la cual aparece en grandes numeros tan pronto como las aguas disminuyen. Estas ranas (הַצְּפַרְדֵּעַ en cap. 8:6, se utiliza colectivamente) se convirtieron en un milagro penal por el hecho de que salieron del agua en números incomparables, como consecuencia de que Aarón extendió su vara sobre las aguas del Nilo, como se había dicho al rey, y éstas no sólo penetraron en las casas y en las habitaciones (חֶדֶר מִשְׁכָּב, dormitorio), y se introdujeron en los utensilios domésticos, las camas (מִטָּה), los hornos, y las artesas, lugar donde se amasaba (no en la «masa» como Lutero lo interpreta), sino que incluso se subían a los hombres.

Ver. 3. Este milagro también fue imitado por los agoreros con sus artes secretas, y ellos trajeron ranas sobre la tierra. Pero si eran capaces de hacer venir la plaga, no eran capaces de quitarla[15]. Lo último no se menciona expresamente, es cierto; pero es evidente por el hecho de que Faraón se vio obligado a enviar por Moisés y Aarón para que interecedieran con Yahvé para que las eliminara. El rey nunca habría pedido ayuda a Moisés y Aarón si sus siervos hubieran sìdo capaces de acabar con la plaga. Además del hecho de que Faraón les pidió que intercedieran ante Yahvé para que quitara las ranas, y prometió dejar ir al pueblo para que ofrecieran sacrificio a Yahvé (ver. 8), fue una señal de que él consideraba al Dios de Israel como el autor de la plaga. Para dar fuerza a la impresión que la plaga causó sobre el rey respecto al poder de Yahvé, Moisés le dijo (ver. 9), «*dígnate indicarme cuándo debo orar por ti*», *ie. t*oma sobre ti la prerrogativa de determinar el tiempo cuando yo quite la plaga por medio de mi intercesión. La expresión es anticipativa, y לֵאמֹר (diciendo) ante לְמָתַי debe suplirse como en Jue. 7:2. Para dar la gloria a Yahvé, Moisés se situó por debajo de Faraón, y le permitió fijar el tiempo para que las ranas fueran quitadas por medio de su intercesión.

Ver. 6. El rey designó el día siguiente, probablemente porque pensó que difícilmente se podría realizar tan grande obra al instante. Moisés prometió que así sería: «*se hará conforme a tu palabra, para que conozcas que no hay*

15. Para ilustrar que ranas pueden ser una plaga insoportable, Bochart reunió varios testimonios de autores griegos y romanos en *Hieroz.,* III, pp. 575ss.

como Yahvé nuestro Dios». Entonces salió y gritó (יִצְעַק), *i.e.* clamó fuerte y fervientemente a Yahvé respecto al tema (עַל דְּבַר) de las ranas que él había dispuesto, *i.e.* preparado para Faraón (שׂוּם como en Gen. 45.7). Como consecuencia de su intercesión, Dios quitó la plaga. Las ranas murieron (מוּת מִן, morir lejos de) fuera de las casas, palacios y campos, y fueron reunidas en montones (חֳמָרִם de חֹמֶר, el *gomer*, la mayor medida utilizada por los hebreos; ver mi *Archäologie,* pp. 604s.), así que la tierra apestaba con el olor de la putrefacción. Aunque Yahvé se había manifestado como el Dios Todopoderoso y Señor de la creación, Faraón no mantuvo su promesa; sino que cuando tuvo un tiempo de respiro (רֶוַח, ἀνάψυξις, alivio de la poderosa presión), literalmente, tan pronto como «cogió aire», endureció su corazón de modo que no escuchó a Moisés y Aarón (וְהַכְבֵּד inf. abs. como en Gen. 41:43).

Capítulo 8:12-15. Los mosquitos

O la *tercera* plaga. El vocablo כִּנִּם o כִּנִּים (también כֻּנָּם, probablemente sea una antigua forma singular, *Ewald*, §163f), no eran «piojos» (según Josefo, algunos rabinos, Lutero y otros), sino σκνῖφες, *scinifes (LXX y Vulgata)*, una especie de mosquito, tan pequeños que apenas son visibles al ojo, pero con una picadura que, de acuerdo con *Filón de Alejandria* (*De vita Moysess* I, p. 618) y *Orígenes* (*in Exodum Homiliae* IV, 6), causa una de las más dolorosas irritaciones de la piel. Incluso se introducen en los ojos y la nariz, y después de la cosecha surgen en grandes cantidades de los inundados campos de arroz (cf. *Oedmann, Verm. Sammlungen* I, pp. 74ss. y *Hengstenberg, op.cit.*, pp. 113s.). Esta plaga fue causada por el hecho de que Aarón golpeó el polvo de la tierra con su vara, y todo el polvo de la tierra de Egipto se convirtió en mosquitos, los cuales se paraban sobre hombres y bestias (ver. 17). «Del mismo modo que la fertilizante agua de Egipto se había convertido en plaga dos veces, también, a través del poder de Yahvé el suelo tan ricamente bendecido se convirtió en plaga para el rey su pueblo».

Ver. 14. *«y los hechiceros hicieron así* (golpearon el polvo) *también, para sacar piojos con su encantamiento; pero no pudieron»*. La causa de esta inhabilidad difícilmente puede hallarse, como *Knobel* supone, en el hecho de que «lo que debía hacerse en este caso, era traer criaturas a la existencia, y no meramente invocar y cambiar criaturas y cosas ya existentes, como en el caso de la vara, el agua y las ranas». Porque después de esto, no podrían hacer surgir las moscas ni protegerse a sí mismos de las úlceras; sin decir nada del hecho de que, conforme se producían los mosquitos de los huevos que producían las generaciones previas, su producción no debe considerarse como un acto directo de creación más que la producción de las ranas. El milagro en ambas plagas fue el mismo, y no consistía en una creación directa, sino simplementre una generación y multiplicación sobrenatural no sólo de los mosquitos, sino también de las ranas, de acuerdo con una predicción previa. La razón por la que las artes de los hechiceros magos en este caso no tuvieron éxito, debemos buscarla en la omnipotencia de Dios, restringiendo los poderes demoniácos que los hechiceros habían convertido en sus sirvientes antes, para que su inhabiliad de hacer surgir estos, los más pequeños de todas la criaturas, que parecían surgir como si fueran del mismo polvo, expusiera a la vista de todos la impotencia de sus obras secretas al lado del todopoderoso poder creativo del Dios verdadero. Los hechiceros se vieron obligados a admitir esta omnipotencia, fueron obligados a reconocer: «*dedo de Dios es éste»*. Bochart lo describe de la siguiente manera: hanc esse Dei manum, non ideo fatentur, ut Deo dent gloriam, sed tantum ut famae suae consulant, nec putentur Moses et Aaron illis esse virtute aut scientia superiorres; quasi dicerent, nos non cohibent Moses aut Aaron, sed divina vis, utrisque major [Pero ellos no hicieron este reconocimiento con el propósito de dar gloria a Dios mismo, sino que simplemente para proteger su propio honor, para que Moisés y Aarón no pensaran que eran superiores a ellos en virtud o conocimiento. Esto era equivalente a decir, no es por Moisés y Aarón que somos restringidos, sino *por un poder divino que es mayor que ambos]* (*Hieroz.* III, p. 471). La palabra אלהים es decisiva para apoyar este punto de vista. Si ellos hubieran querido referirse al Dios de Israel, habrían utilizado el nombre יהוה. El «dedo de Dios» denota una omnipotencia creativa (Sal. 8:3; Luc. 11:20, cf. Ex. 31:18)[16]. Como consecuencia este milagro tampoco causó impresión sobre Faraón.

Las tres plagas siguientes (capítulos 8:20-9:12)

Por cuanto los hechiceros no vieron nada más que el dedo de Dios en el milagro que no pudieron imitar, es decir, la obra de alguna deidad, posiblemente de uno de los dioses de los egipcios, y no la mano de Yahvé el Dios de los hebreos, que había demandado la libertad de Israel, se hizo una distinción en las plagas siguientes entre los israelitas y los egipcios, y los primeros fueron exentos de las plagas, un hecho que fue suficiente para demostrar a cualquiera que las plagas venían del Dios de Israel. Para hacer esto más obvio, la cuarta y quinta plagas fueron anuncidas por Moisés únicamente a Faraón. No fueron traídas por su mediación ni la de Aarón, sino que fueron enviados por Yahvé en el tiempo señalado; sin duda que con el simple propósito de excluir al rey y sus sabios de la excusa que les podría sugerir la incredulidad, de que eran producidas por los poderosos encantamientos de Moisés y Aarón.

Cap. 8:16-28. La *cuarta* plaga, cuya venida fue anunciada por Moisés a Faraón, como la primera, en la mañana, y cerca del agua (en la ribera del Nilo), consistía en el envío de עָרֹב כָּבֵד [insectos pesados], probablemente MOSCAS. עָרֹב, literalmente es una mezcla, es interpretado κυνόμυια (mosca) por la LXX, πάμμυια (mosca común), una mezcla de toda clase de moscas, por *Symmachus*. Estos insectos son descritos por *Filón* y muchos viajeros como una plaga muy severa (*vid. Hengstenberg, op.cit.*, p. 114 y *Rosenmann*, comentando este versículo). Son mucho más numerosos y dañinos que los mosquitos; y cuando se enfurecen, se pegan al cuerpo humano, especialmente al lado de los parpados, y se convierten en una plaga aterradora. כָּבֵד una gran multitud, como en el cap. 10:14, Gen. 50:9, etc. Estos enjambres llenarían «*las casas de los egipcios... y asimismo la tierra donde ellos estén», i.e.* la parte de la tierra que no estaba ocupada con casas; mientras que la tierra de Gosén, donde moraban los israelitas, sería completamente perdonada. הִפְלָה (separar, distiguir de modo milagroso) es conjugado con un acusativo, como en Sal. 4:4. Generalmente es seguido por בֵּין (caps. 9:4; 11:7), distinguir entre. עָמַד, permanecer sobre una tierra, *i.e.* habitar, poseerla; no existir o vivir (cap. 21:21).

16. *Kurtz* en cambio (II, p. 106) interpretó el dedo de Dios como lo contrario al brazo de Dios («El brazo representa el poder triunfante de Dios, el dedo la amonestación y enseñanza»). Asimismo afirma haber encontrado en la declaración de los magos una enseñanza de que los dioses de Egipto aceptan la demanda de Israel como justa y por eso renuncian a seguir peleando con el Dios de Moisés. Ésta es una interpretación muy compleja y totalmente incompatible con la idea bíblica del dedo de Dios.

Ver. 19. «*y yo pondré redención entre mi pueblo y el tuyo*». פְּדוּת no significa διαστολή, *divivisio* (LXX, *Vulg.*), sino redención, liberación. La exención de esta plaga era esencialmente una liberación de Israel, la cual manifestaba la distinción conferida a Israel por encima de los egipcios. Por esta plaga, en la que se establecía una separación y liberación entre el pueblo de Dios y los egipcios, se le enseñaría a Faraón que el Dios que envió esta plaga no era alguna deidad de Egipto, sino «*Yahvé en medio de la tierra*» (de Egipto); *i.e*. como *Knobel* correctamente lo interpreta: a) que el Dios de Israel era el autor de la plaga; b) que Él tenía autoridad también sobre Egipto; y c) que Él poseía suprema autoridad, o para explicarlo de modo más conciso, que el Dios de Israel era el Dios absoluto que gobernaba en y sobre Egipto con libre e ilimitada omnipotencia.

Vers. 20ss. Esta plaga, por la que la tierra fue destruida (תִּשָּׁחֵת), o desolada, por cuanto las moscas no sólo torturaron, «devoraron» (Sal. 78:45) a los hombres, y los desfiguraron con la hinchazón producida por las picaduras, sino que también destruyeron las plantas en las que depositaban sus huevos, alarmaron tanto a Faraón que envió rápidamente por Moisés, y les dio permiso de ofrecer sacrificio a su Dios «*en la tierra*». Pero Moisés no podía consentir con esta restricción. «*No conviene que hagámos así*» (נָכוֹן no significa apta, conveniente, correcto) por dos razones: 1) porque sacrificar en la tierra sería una abominación para los egipcios, y los provocaría más amargamente (ver. 26); y 2) porque ellos sólo podrían ofrecer sacrifio a Yahvé su Dios como Él lo había indicado (ver. 27). La abominación a la que se refería no era al sacrificio de animales considerados como santos. Porque la palabra תּוֹעֵבָה (abominación) no se aplicaría a los animales sagrados. Además, la vaca era el único animal ofrecido en sacrificio por los israelitas que los egipcios consideraban como sagrado. La abominación sería más bien esta, que los israelitas no llevarían a cabo las rígidas regulaciones observadas por los egipcios respecto a la limpieza de los animales del sacrificio (*vid. Hengstenberg, op.cit.*, p. 115), y es un hecho que no observarían los ritos de los egipcios en absoluto. Los egipcios habrían visto esto como un insulto a su religión y a sus dioses; qui si mos sacrificandi receptus violetur, putabant se et deos suos gravi affici contumelia [la violación del modo reconocido de adorar habría sido considerado como una manifestación de contienda para ellos y sus dioses] (*Calvino*), y esto los enfurecería hasta el punto de apedrear a los israelitas. La palabra הֵן antes de נִזְבַּח en el ver. 26 es la interjección «*lo*» pero está antes de una cláusula condicional, introducida sin una partícula condicional, en el sentido de *si*, el cual se ha retenido en el caldeo, y en ese sentido se utiliza tanto aquí como en el hebreo (*e.g*. Lev. 25:20; *Ewald*, §103a).

Vers. 24-28. Estas razones se recomendaban por sí mismas al rey pagano desde su propio punto de vista religioso. Él prometió, por lo tanto, dejar al pueblo ir al desierto a que ofreciera sacrificio, con tal de que no se fueran más lejos, si Moisés y Aarón lo libraban a él y su pueblo de esa plaga por medio de su intercesión. Moisés prometió que los enjambres serían quitados el día siguiente, pero le dijo al rey que no lo engañara nuevamente como lo había hecho antes (ver. 8). Pero Faraón endureció su corazón tan pronto como la plaga fue quitada, del mismo modo que lo había hecho después de la segunda plaga (ver. 15), a la cual se refiere la palabra.

Cap. 9:1-7. La *quinta* plaga consistía en una severa ENFERMEDAD que acabó con el ganado (מִקְנֶה, la propiedad viviente) de los egipcios que estaban en el campo. Para demostrar cómo Faraón iba acumulando culpa por su obstinada resistencia, en el anuncio de esta plaga, la expresión: «*porque si no lo quieres dejar ir*» (cf. 8:2), es seguida por las palabras: «*y lo detienes aún* (a los israelitas)» (עוֹד, aún más, incluso después de que Yahvé ha declarado su voluntad tan enfáticamente).

Ver. 3. «*La mano de Yahvé estará* (הֹוָיֶה que sólo aparece aquí, como participio de הָיָה, generalmente toma su forma de הָוָה, Neh. 6:6; Ecl. 2:22) *contra el ganado con plaga gravísima* (דֶּבֶר aquello que arrasa, una plaga), *i.e*. los azotaría con una plaga muy sévera (en cuanto a la construcción cf. *Ew.*, §279d). Nuevamente se hizo una distinción entre los israelitas y los egipcios. «*Del ganado de los hijos de Israel no morirá* (דָּבָר ver. 4, = אַחַד ver. 6) *ni uno*». Se fijó un tiempo definido para la venida de la plaga, como en el caso de la previa (8:23), para que, conforme aparecía la enfermedad en Egipto ocasionalmente, Faraón pudiera discernir en la suya, el juicio de Yahvé.

Ver. 6. De las palabras «*murió todo el ganado de Egipto*», כֹּל [todo] no debe tomarse en un sentido absoluto, sino, de acuerdo al uso popular, como indicando tal cantidad que lo que quedó no era nada en comparación; y, de acuerdo al ver. 3, debe restringirse estrictamente al ganado *del campo*. Porque, de acuerdo a los vers. 9 y 19, quedó mucho ganado de los egipcios después de la plaga, aunque ésta se extendió a toda clase de ganado, caballos, asnos, camellos, bueyes y ovejas, y difería en este respecto de las enfermedades naturales.

Ver. 7. Pero el corazón de Faraón aún continuaba endurecido, aunque se convenció a sí mismo por investigación directa de que el ganado de los israelitas había sido perdonado.

Vers. 8-12. La sexta plaga hirió a hombres y bestias con SALPULLIDOS Y ÚLCERAS. שְׁחִין (una enfermedad común en Egipto, Deut. 28:27) procede de la inusual palabra שָׁחַן *(incaluit)* significa inflamación, por lo tanto es un absceso o tumor (Lev. 13:18ss.; 2 de Reyes 20:7). אַבַּעְבֻּעֹת, proviene de בּוּעַ, brotar, inflamarse, significa ampolla o absceso, φλυκτίδες (LXX), *pustulae*. El sustrato natural de esta plaga es descubierto por la mayoría de los comentaristas en las llamadas ampollas del Nilo, que surgen en innumerables granitos de color escarlata sobre la piel, y se convierten en poco tiempo en unas pequeñas, redondas y gruesamente pobladas ampollas. Esto es llamado por los Egipcios *Hamm el nil*, o el calor de la inundación. De acuerdo al Dr. *Bilharz*, es una sarna que ocurre en el verano, mayormente cuando se acerca el tiempo en que sube el cauce del Nilo, y produce una sensación de escozor y picazón en la piel; o, en las palabras de *Seetzen*, «consiste en pequeñas elevaciones redondas y ligeramente circulares en la piel que producen fuertes contracciones y ligeras sensaciones de punzadas, asemejándose a las de la fiebre escarlata» (p. 209). La causa de esta erupción, la cual ocurre sólo en los hombres y no en los animales, no ha sido determinada; algunos la atribuyen al agua, y otros al calor. *Lyrer, en Herzog's* Encyclopadie, habla del anthrax que mantenía una estrecha relación con la quinta plaga; un negro, quemante absceso que frecuentemente aparece después de la epidemia, especialmente depués del moquillo del ganado, al cual podría hacerse referencia con el nombre ἄνθραξ, carbón, y el simbólico esparcimiento de la ceniza del horno». En cualquier caso, la manera en que esta plaga fue producida era significativa, epecialmente porque somos incapaces de decidir con exactitud cuál fue la enfermedad natural que yacía como base de la plaga. Ante el mandato de Dios, Moisés y Aarón: «*tomarón ceniza del horno... y la esparció Moisés hacia el cielo para que fuera polvo sobre toda la tierra de Egipto*», *i.e*. voló como polvo sobre la tierra, y se hizo úlceras sobre los hombres y las bestias. פִּיחַ כִּבְשָׁן: ollín o cenizas del hor-

no de cal. כִּבְשָׁן no es un horno o estufa para cocinar, sino, como *Kimchi* supone, un horno de cal; sin embargo no es llamado: *metallis domandis* (Michaelis, Suplemento en *Gesenius, Thesaurus*), sino de כָּבַשׁ se le llama en su sentido primario *juntar a presión,* de aquí que se utilice para: a) suavizar o fundir; b) pisar (Meier, Wurzelwörterbuch). El punto de vista de *Burder* parece inadmisible; es decir, que este simbólico acto de Moisés guardaba relación con los ritos expiatorios de los antiguos egipcios, en los cuales las cenizas de los sacrificios, particularmente de los sacrificios humanos, eran esparcidas al aire. Porque ésta descansa sobre la suposición de que Moisés tomó las cenizas de un fuego apropiado para quemar sacrificios, una suposición con la que ni la palabra כִּבְשָׁן ni פִּיחַ es apropiada. Porque la primera no significa un lugar de fuego, y mucho menos uno que sea apartado para la quema de sacrificios, y las cenizas tomadas de los sacrificios con el propósito de purificar eran llamadas אֵפֶר, y no פִּיחַ (Num. 19:10). Además una interpretación como esta, es decir, que las cenizas apartadas con el fin de purificar hayan producido impureza en las manos de Moisés, como una representación simbólica del pensamiento de que «la purificación religiosa prometida en la adoración por medio del sacrificio de Egipto era en realidad una profanación», no corresponde en nada con los efectos producidos. La cenizas esparcidas en el aire por Moisés no produjeron profanación, sino tumores o ampollas; y no tenemos base para suponer que eran consideradas por los egipcios como una profanación religiosa. Y, finalmente, no había ni una de las plagas en la que el objetivo fuera pronunciar condenación sobre la adoración o los sacrificios egipcios; ya que Faraón no deseaba imponer la idolatría egipcia sobre los israelitas, sino simplemente evitarles que dejaran el país.

Las cenizas u ollín del horno de fundición u horno de cal guardaban, sin duda, la misma relación con la plaga que se formó de allí, como el agua del Nilo y el polvo de la tierra con las tres plagas que procedieron de ellas. Del mismo modo que Faraón y su pueblo debían su prosperidad, riqueza, abundancia de bienes terrenales y la productividad del suelo a las fertilizantes aguas del Nilo, también era de los hornos de cal, por decirlo de algún modo, que aquellas espléndidas ciudades y pirámides procedían, por los cuales, los primeros Faraones trabajaron para inmortalizar el poder y gloria de sus reinos. Y mientras que en las primeras tres plagas Yahvé cambió los recursos naturales, por medio de sus siervos Moisés y Aarón, en fuentes de mal, la sexta plaga demostró al orgulloso rey que Dios también podía traerle la ruina de los talleres de aquellos espléndidos edificios, para cuya erección había utilizado la fuerza de los israelitas, y los había oprimido tan gravemente con trabajos forzados hasta el punto de hacer que Egipto se convirtiera como un horno de fundición de hierro (Deut. 4:20), y que Él podría hacer que el ollín o ceniza del horno de cal, el residuo de ese fiero calor y emblema del horno en que Israel gemía, en una semilla que, cuando fuese llevada por el aire ante su mandato, produciría ampollas ardientes sobre el hombre y sobre las bestias por toda la tierra de Egipto. Estas úlceras fueron la primera plaga que atacó y puso en peligro las vidas de los hombres; y a este respecto fueron el primer aviso de la muerte que Faraón traería sobre sí por su continua resistencia. Los sacerdotes estaban tan lejos de poder proteger al rey de esta plaga con sus artes secretas, que fueron atacados por ellas, fueron incapaces de mantenerse ante Moisés, y fueron obligados a abandonar cualquier resistencia futura. Pero Faraón no aplicó esta plaga a su corazón, y fue entregado a la sentencia divina del endurecimiento.

Las últimas tres plagas (capítulos 9:13-11:10)

Por cuanto las plagas habían fracasado hasta ahora en doblegar el duro corazón de Faraón bajo la voluntad del Dios Todopoderoso, los terrores del juicio, que infaliblemente le sobrevendrían, fueron puestos ante él en tres plagas más, las cuales fueron más terribles que cualquier otra que les había precedido. Que éstas servirían de preparación para la última que sería la decisiva, es demostrado por la gran solemnidad con la que fueron anunciadas al endurecido rey (vers. 13-16). Esta vez Yahvé estaba a punto de «*enviar todas sus plagas al corazón de Faraón, y contra sus siervos y su pueblo*» (ver. 14). אֶל־לִבְּךָ no significa «contra tu persona», porque לֵב no es utilizada por נֶפֶשׁ, e incluso la segunda no es una perífrasis para «persona»; sino que los golpes serían dirigidos al corazón del rey. *Plagas fore denuniat, quae non caput tantum et brachia affligant, sed quae penetrent ad cor ipsum et lethale vulnus visceribus enfligant* [Esto anuncia que serán plagas que no sólo golpearan la cabeza y los brazos, sino que penetrarán el mismo corazón, e inflingirán una mortal herida] (*Calvino*). Por el plural מַגֵּפוֹת [golpes], se hace evidente que la amenaza no sólo era respecto a la séptima plaga, el granizo, sino a todas las otras plagas, por las cuales Yahvé estaba a punto de dar a conocer al rey que «no había nadie como Él en toda la tierra»; *i.e.* que ni uno de los dioses a quienes servían los paganos era como Él, el único Dios verdadero. Porque, para mostrar esto, Yahvé no había herido a Faraón y su pueblo con pestilencia ni los había arrasado de una sola vez, sino que había dispuesto las cosas para hacerle ver, *i.e.* discernir o sentir su poder, y para glorificar su nombre sobre toda la tierra (vers. 15, 16). En el ver. 15 וגו שָׁלַחְתִּי (he extendido, etc.) debe tomarse como la cláusula condicional: «*si yo hubiera extendido mi mano y te hubiera golpeado... tú habrías sido desarraigado*». הֶעֱמַדְתִּיךָ forma la antítesis para תִּכָּחֵד, y significa hacer mantenerse o continuar, como en 1 de Reyes 15:4; 2 de Crón. 9:8 (διετηρήθης LXX). Hacer mantenerse presupone establecer. En este primer sentido ha interpretado el apóstol Pablo la palabra העמדתי con ἐξήγειρα en Rom. 9:17, de acuerdo con el sentido de su argumento, porque «Dios por medio de esto apareció aún más decididamente, como determinando de modo absoluto todo lo que había sido hecho por Faraón» (*Philippi* sobre Rom. 9:17). La razón por la que Dios no había destruido a Faraón de una vez era doble: 1) para que el mismo Faraón pudiera experimentar (הַרְאוֹת para hacerle ver, *i.e.* experimentar) el poder de Yahvé (ver. 27, caps. 10:16, 17; 12:31); y 2) para que el nombre de Yahvé fuera declarado en toda la tierra. Por cuanto la rebelión del hombre natural contra la palabra y voluntad de Dios, y la hostilidad del poder del mundo contra el Señor y su pueblo, estaban concentrados en Faraón, también se manifestaron en los juicios que pendían sobre él la paciencia y gracia del Dios viviente tanto como su santidad, justicia y omnipotencia, como un aviso para los pecadores impenitentes y un apoyo para la fe de los piadosos, en un modo que debía ser típico para todos los tiempos y circunstancias del reino de Dios en conflicto con el mundo impío. El reporte de esta gloriosa manifestación de Jehová se esparció rápidamente entre las naciones circunvecinas (cf. 15:14ss.), y no sólo viajó hacia los árabes, sino también hacia los griegos y romanos, y eventualmente con el Evangelio de Cristo, a todas las naciones de la tierra (*vid. Tholuck* sobre Rom. 9:17).

Cap. 9:17-35. La *séptima plaga*. Para derribar la oposición de Faraón, Yahvé determinó enviar un GRANIZO como no se había escuchado desde la fundación de Egipto, acompañado de truenos y bolas de fuego, para que destruyese a todo hombre y bestia que estuviera en el campo. עוֹדְךָ הִסְתּוֹלֵל: «*¿Todavía te ensorbeces contra mi pueblo?*» הִסְתּוֹלֵל: ponerse uno mismo como opositor, *i.e.* opo-

nerse; de la palabra סָלַל, amontonar tierra como un terraplén. כָּעֵת מָחָר [mañana a estas horas], para dar tiempo a Faraón para la reflexión. En lugar de «desde el día en que Egipto fue fundado hasta ahora», hallamos en el ver. 24 «*desde que se convirtió en nación*», desde su existencia como reino o nación.

Ver. 19. El buen consejo que debía dar Moisés al rey, para que asegurara el ganado y los hombres que estaban en el campo, *i.e.* para que los pusieran bajo protección, lo cual fue seguido por el temor a Dios de los egipcios (ver. 21), fue una señal de misericordia divina, la cual aún rescataría al endurecido hombre y lo salvaría de la destrucción. Theodoreto lo describe así:

Φιλάνθρωπος ων ὁ δεσπότης ελαίῳ τὰς τιμωρίας κεράννυσιν. ἄλλως τε καὶ ἤδει τινὰς ἀξιους φειδοῦς [A pesar de que el regente era filantrópico, mezclaba los castigos con aceite perfumado. Por otro lado se deleitaba perdonando a los culpables].

La posibilidad de sumisión a Dios existía incluso en el caso de Faraón; el endurecimiento aún no era completo. Pero como no prestó atención a la palabra del Señor, el juicio predicho se cumplió (vers. 22-26). «Yahvé dio voces» (קֹלֹת); llamadas קֹלֹת אֱלֹהִים [voces de Dios] en el ver. 28. Este término es aplicado a los truenos (cf. 19:16; 20:18; Sal. 29:3-9), como siendo la manifestación más poderosa de la omnipotencia de Dios que habla al hombre (Ap. 10:3,4), y les advierte de los terrores del juicio. Estos terrores eran aumentados con bolas de fuego que caían del cielo junto con el granizo que azotaba al hombre y las bestias en el campo, destruía los vegetales y desgajaba los árboles. וַתְּהַלֶּךְ אֵשׁ אַרְצָה [y el fuego se descargó sobre la tierra]: תְּהַלֶּךְ es *Kal*, aunque suena como Hitpael, y significa grassari, como en el Sal. 73:9.

Ver. 24. «*Fuego mezclado*», *lit.* reunido, *i.e.* formado en bolas (cf. Ezeq. 1:4). «Los relámpagos tomaron forma de bolas de fuego las cuales descendían como antorchas ardiendo».

Ver. 25. La expresion כֹּל en כָּל־עֵשֶׂב [toda la hierba] y כָּל־עֵץ [todo árbol], no deben tomarse en el sentido absoluto, como en el ver. 6, como podemos ver del cap. 10:5. Las tormentas no son comunes en el bajo o medio Egipto, pero ocurren con más frecuencia entre los meses de diciembre y abril; y algunas veces las acompaña el granizo, aunque no con gran severidad (cf. *Hengstenberg*, *op.cit.*, p. 119; *Lepsius*, *Briefe aus Aegypten*, pp. 29s.; *Seetzen*, *Reisen* III, p. 398, *Pruner*, *Krankheiten des Orients*, p. 36). Por lo tanto los truenos, los rayos y el granizo no eran algo que no se había escuchado. También vinieron en el tiempo del año cuando normalmente ocurren, es decir, cuando el ganado estaba en el campo, *i.e.* entre enero y abril, el único periodo en que se saca fuera el ganado por pastura (para pruebas, véase *Hengstenberg*, *op.cit.*, p. 121; *Niebuhr, Reise* I, p. 142). El carácter sobrenatural de esta plaga se manifestó, no sólo al ser predicho por Moisés, y por la exención de la tierra de Gosén, sino más especialmente en la terrible furia de la tormenta de granizo, la cual causó mayor impresión sobre Faraón que todas las plagas previas. Porque él envió por Moisés y Aarón, y les confesó: «*he pecado esta vez; Yahvé es justo, y yo y mi pueblo impíos*» (vers. 27ss.). Pero la misma limitación הַפָּעַם [esta vez] demostró que su arrepentimiento no era muy profundo, y que su confesión era más el efecto del terror causado por la majestad de Dios, la cual se manifestó en los atemorizadores truenos y relampagos, que en un genuino reconocimiento de su culpa. Esto también es visible por las palabras siguientes. «*orad a Yahvé para que cesen* (רַב suficiente, como en Gen. 45:28) *el ser de las voces* (מִהְיֹת) *de Dios y el granizo*»; *i.e.* ya ha habido suficientes truenos y granizo, que cesen ahora.

Ver. 29. Moisés prometió que su petición sería concedida, para que supiera «*que la tierra pertenece a Yahvé*», *i.e.* que Yahvé gobernaba como Señor sobre Egipto (cf. 8:18); al mismo tiempo le dijo que el miedo manifestado por él y sus siervos no era verdadero temor a Dios. וְאַתָּה וַעֲבָדֶיךָ domina toda la oración: En lo que concierne a ti y a tu siervo. יְרֵא מִפְּנֵי יי denota el verdadero temor de Dios, el cual incluye una voluntaria sujeción a la voluntad divina. Observe la expresión: *Yahvé, Elohim:* Yahvé, quien es Elohim, el Ser que debe ser temido, el Dios verdadero.

El relato de la destrucción causada por el granizo es introducido muy apropiadamente en los vers. 31 y 32, para demostrar cuánto se había perdido, y cuánto había aún para perder por su continuada negativa. «*el lino y la cebada fueron destrozados, porque la cebada estaba ya espigada, y el lino en caña* גִּבְעֹל *(floreado); i.e.* ninguno de los dos estaba completamente maduro, pero ya estaban espigados y floreados, de modo que fueron rotos y destruidos por el granizo. «*El trigo*», por otro lado, «*y el centeno* (כֻּסֶּמֶת, *Gesenius, Thesauros,* p. 702) *no fueron destrozados, porque eran tardíos*» (אֲפִילֹת); *i.e.* todavía estaban tiernos, y por lo tanto no podían ser quebrados por el granizo. Estos relatos armonizan con la historia natural de Egipto. De acuerdo a Plinio (*h. n.*, 18,7) y Teofrasto (*Hist. Plantt.* 8,3), la cebada se cosecha en el sexto mes después del tiempo de la cosecha, el trigo en el séptimo. La cebada se cosecha apróximadamente a finales de febrero o a principios de marzo; el trigo, al fin de marzo o principios de abril (cf. *Forskal, Flora aegyptica,* p. 43; *Schubert, Reise* III, p. 137). El lino florece a finales de enero. En la cercanía de Alejandría, y por lo tanto al norte de Egipto, el centeno es cosechado al final de abril, y más al sur es probable que un poco antes; porque, de acuerdo con otros relatos, el trigo y el centeno se cosechan al mismo tiempo (*vid. Hengstenberg*, p. 122). Consecuentemente la plaga del granizo ocurrió a finales de enero, o a más tardar en la primera mitad de febrero; de modo que pasaron ocho o diez semanas entre la séptima y la décima plaga. Por lo tanto, el granizo debe haber destruido la mitad de la producción más importante del país, la cebada que era un artículo de valor como comida para el hombre, especialmente la clase pobre, y para el ganado, y el lino, que también era una parte muy importante de la producción de Egipto; en tanto que el centeno, preferido por los egipcios para hacer su pan (Herod. 2, 36, 77), y el trigo habían sido perdonados.

Vers. 33-35. Pero incluso esta plaga no llevó a Faraón a alterar su mente. Tan pronto como hubo cesado por la intercesión de Moisés, él y sus siervos continuaron pecando y endureciendo su corazón.

Cap. 10:1-20. La octava plaga, LAS LANGOSTAS. Vers. 1-6. Como el orgullo de Faraón continuaba negándose a doblegarse a la voluntad de Dios, Moisés fue dirigido a anunciar otra plaga, y en cierta manera más atemorizadora. Al mismo tiempo Dios fortaleció la fe de Moisés, diciéndole que el endurecimiento de Faraón y sus siervos había sido decretado por Él, para que estas señales fueran hechas entre ellos, y para que Israel supiera, por todas las generaciones que Él es Yahvé (cf. 7:3-5). Podemos aprender del Sal. 78 y 105 de qué modo narraron los israelitas estas señales a sus hijos y a los hijos de sus hijos. שִׁית אתת, establecer o preparar señales (ver. 1), es intercambiada con שׂוּם (ver. 2) en el mismo sentido (*vid.* cap. 8:8). El sufijo en בְּקִרְבּוֹ (ver. 1) se refiere a Egipto como país; y בָּם del (ver. 2) a los egipcios. En la expresión, תְּסַפֵּר [para que cuentes], se dirige a Moisés como el representante de la nación. El vocablo הִתְעַלֵּל tener que ver con una persona, generalmente en un mal sentido, para hacerle daño (1 de Sam. 31:4). «Cómo he manifestado mi poder» (*De Wette*).

Ver. 3. Como Faraón había reconocido, cuando la plaga previa fue enviada, que Yahvé era justo (9:27), su cri-

men le fue presentado con mayor fuerza: «*¿hasta cuándo te opones a humillarte delante de mí?*» (לֵהֵעָנֹת por לְהֵעָנֹת, como en el cap. 34:24; cf. *Ges.*, §19:3).

Vers. 4ss. Para castigar ese obstinado rechazo, Yahvé traerá langostas en tan temibles manadas como no se ha visto antes en Egipto, las cuales se comerán todas las plantas dejadas por el granizo, e incluso llenarán las casas. «*cubrirá el ojo de la tierra*». Esta expresión, la cual es peculiar en el Pentateuco, y sólo aparece nuevamente en el ver. 15 y Num. 22:5, 11, está basada en la antigua y verdaderamente poética idea de que la tierra, cubierta de plantas, mira hacia el hombre. Substituir la interpretación «superficie» por el «ojo», es destruir el sentido real de la figura; «faz» es mejor. El carácter atemorizador de la plaga consistía en que las manadas realmente ocultaron la tierra, en tanto que las langostas consumían todo lo verde. יֶתֶר הַפְּלֵיטָה [El residuo del escape] se explica aún más como «lo que os quedó del granizo», el centeno y el trigo, y todos los vegetales que quedaban (vers. 12 y 15). Por «todos los árboles que florecen» (ver. 5), hallamos en el ver. 15, «todo los árboles frutales y todo lo verde en los árboles que había dejado el ganizo; no quedó cosa verde en árboles». Acerca de la intrusión de las langostas en las casas, cf. *Bar Hebraei*, «Chronica syria», en *Bochart, Hieroz.* III, p. 283 y *Beauplan*, en *Oedmann, Verm. Samml.* III, pp. 84ss.

Vers. 7-11. El anuncio de tal plaga de langostas, como sus antepasados no habían visto jamás desde su existencia sobre la tierra; *i.e.* desde la creación del hombre (ver. 6), atemorizó a los siervos de Faraón de tal modo, que trataron de persuadir al rey para que dejara ir a los israelitas. «*¿hasta cuándo será este hombre* (Moisés) *un lazo para nosotros?... ¿Acaso no sabes todavía que Egipto está siendo destruido?* מוֹקֵשׁ, lazo o trampa para atrapar animales, es una expresión figurativa para destrucción. הָאֲנָשִׁים (ver. 7) no significa *los hombres*, sino *el pueblo*. Los siervos deseaban que se permitiera al pueblo irse como quería Moisés; pero Faraón sólo consentiría con la partida de los hombres (הַגְּבָרִים, ver. 11).

Ver. 8. Cuando Moisés hubo dejado a Faraón después de anunciarle la plaga, fue llamado nuevamente junto con Aarón (acerca de esta construcción pasiva véase Gen. 4:18), como consecuencia de la apelación hecha por sus siervos, y preguntado por el rey, cuántos querían ir a la fiesta. מִי וָמִי, «*¿Quién y quién más son los que han de ir*»; *i.e.* aquellos que deseaban ir? Moisés requería que fuera toda la nación, sin tomar en cuenta sexo o edad, junto con todas las manadas. Él mencionó «*jóvenes y ancianos, hijos e hijas*»; las esposas como perteneciendo a los hombres, siendo incluidas en el «nosotros». Aunque asignó como razón para esta demanda, que ofrecerían una fiesta a Yahvé, Faraón estaba tan indignado que contestó sarcásticamente en primera instancia: «*¡Así sea Yahvé con vosotros! ¿Cómo os voy a dejar ir a vosotros y a vuestros niños?*» *i.e.* que Yahvé te ayude del mismo modo en que yo te dejo ir con tus pequeños. Esta indicada contención no sólo contra Moisés y Aarón sino contra Yahvé, a pesar de haber demostrado, por sus manifestaciones de poder, ser un Dios que no permitiría ser menospreciado. Después de la pronunciación de su enferma voluntad, Faraón dijo a los mensajeros de Dios que había identificado sus intenciones. «*¡Mirad como el mal está delante de vuestro rostro!*» *i.e.* tienen planeado hacer algo malo. El llamó a su propósito malvado porque intentaban sustraer al pueblo de su servicio. לֹא כֵן [no será así], *i.e.* no será como deseas. *Id ahora vosotros los varones, y servid a Yahvé*». Pero incluso esta concesión no era en serio. Eso es evidente por la expresión לְכוּ נָא [id ahora], en la cual la ironía es inequívoca; y aún más por el hecho de que con estas palabras rompió toda negociación con Moisés y Aarón, y los echaron de su presencia. וַיְגָרֶשׁ, «*los echaron*»; el sujeto no es expresado porque es lo suficientemente claro que los siervos reales que estaban presentes fueron las personas que los echaron. «*pues esto es lo que vosotros pedistéis*». אֹתָהּ simplemente se relaciona con las palabras עִבְדוּ אֵת יהוה [servir a Yahvé], con lo cual el rey entendió que se refería a fiesta de sacrificios, para la cual, en su opinión sólo los hombres habrían sido necesarios; no que haya supuesto que Moisés sólo pedía permiso para los hombres (*Knobel*). La restricción de que sólo fueran los hombres era puro capricho; porque incluso los egipcios, de acuerdo con Herodoto (2, 60), hacían fiestas religiosas en que las mujeres acostumbraban acompañar a los hombres.

Vers. 12-15. Después que sus mensajeros fueron tratados de ese modo tan sarcástico, Yahvé dirigió a Moisés para que trajera la plaga, que había amenazado, sobre la tierra. «*Extiende tu mano sobre la tierra de Egipto para traer langostas*» (בָּאַרְבֶּה) *i.e.* para que vengan las langostas. Con בְּ se incluye lo secundario que acompaña lo principal (*Ew.*, §217f3). עָלָה, ascender, la palabra utilizada para una hostil invasión. Las langostas son representadas como un ejército en Joel 1:6. Las langostas no eran un insecto desconocido en Egipto; y en el presente caso fueron traídas, como usualmente, por el viento (cf. *Bochart, Hieroz.* III, pp. 283ss.; *Rosenmann, Altes und Neues Morgenland* I, pp. 291ss.; *Forskal, descriptio animalorum*, p. 81). El maravilloso carácter del fenómeno era que cuando Moisés extendió su mano sobre Egipto con la vara, Yahvé trajo un viento oriental que sopló durante todo el día y toda la noche, y a la mañana siguiente trajo las langostas («trajo» en tanto que los enjambres de langostas son traídos realmente por el aire).

Ver. 13. רוּחַ־קָדִים[un viento oriental]: no νότος (LXX), el viento del sur, como *Bochart* quería. Aunque los enjambres de langostas normalmente llevados a Egipto desde Libia o Etiopía, y por lo tanto con un viento del sur o suroeste, algunas veces son llevadas por el viento del este procendente de Arabia, como *Denon* y otros han observado (*Hgstb.*, p. 120). El hecho de que el aire sopló un día y una noche antes de traer las langostas, demostró que venían desde una gran distancia, y en consecuencia demostró a los egipcios que la omnipotencia de Yahvé alcanzaba mucho más allá de las fronteras de Egipto, y que gobernaba sobre toda la tierra. Otra presentación milagrosa de esta plaga fue su alcance sin paralelo, sobre toda la tierra de Egipto, cuando los enjambres ordinarios son confinados a distritos particulares. A este respecto la plaga no fue igualada antes o después de ella (ver. 14). Las palabras: «*en tan gran cantidad como no la hubo antes ni la habrá después*», no deben diluirse en un hyperbolica et proverbialis locutio, qua significatur nullam fuisse memoriam tam nociarum locustarum [dicho hiperbólico y proverbial, implicando que no hubo memoria de tal cantidad de langostas], como lo hace *Rosenmüller*. Este pasaje no está en contradicción con Joel 2:2, porque el primero se relaciona con Egipto, y el segundo con el pueblo de Israel; y la descripción de Joel se refiere incuestionablemente al presente relato, siendo el significado, que un juicio tan terrible como el que había sobrevenido a Egipto y al obstinado Faraón, vendría sobre Judá e Israel. En su carácter atemorizador, la plaga egipcia es un tipo de las plagas que precederán el juicio final, y forma un modelo para la descripción en Ap. 9:3-10; del mismo modo que Joel discernió en las plagas que surgieron en su día sobre Judá, un presagio del Día del Señor (Joel 1:15; 2:2:1), *i.e.* del gran día de juicio, el cual es presentado paso a paso en los grandes juicios de la historia o más bien en el conflicto entre el reino de Dios y los poderes de este mundo, y será finalmente culminado en el último juicio general.

Ver. 15. El oscurecimiento de la tierra, y el comer todo lo verde de las plantas por los montones de langostas, ha sido descrito por muchos testigos de tales plagas como: «*Locustarum plerumque tanta conspicitur in Africa frequentia, ut volantes instar nebulae solis radios operiant*» [La frecuencia de multitud de langostas es tal en África, que cuando vuelan, como niebla, cubren los rayos del sol] *(Leo Afric.). «Solemque obumbrant» (Plinio, h. n.* 2:29).

Vers. 16-20. Esta plaga, que incluso *Plinio* llama *Deorum irae pestis*, atemorizó tanto a Faraón que envió por Moisés y Aarón apresuradamente, confesó su pecado contra Yahvé y contra ellos, y les pidió una vez más que procuraran, por su intercesión ante Yahvé su Dios, el perdón de su pecado y la remoción de «*esta muerte*». Faraón confesó haber pecado contra Yahvé y sus emisarios. O sea que no le faltó el conocimiento sino la voluntad de cambiar de opinión. Pidió perdón por sus pecados e intercesión ante Yahvé pero no por contricción plena y conversión sino tan sólo para apartar «esta muerte». Llamó las langostas *muerte*, por acarrear muerte y destrucción, y la ruina del país. *Mors etiam agrorum est et herbarum atque arborum* [También hay muerte de los campos, de las hierbas y de los árboles], como Bochart observa refiriéndose a Gen. 47:19; Job 14:8; Sal. 48:47. Vers. 18, 19. Para demostrar al endurecido rey la grandeza de la paciencia divina, Moisés oró al Señor, y el Señor arrojó las langostas al Mar Rojo con un fuerte viento del oeste. La expresión: «*Yahvé trajo un fortísimo viento occidental*» es una forma concisa para implicar que «Yahvé hizo que arreciara fuertemente el viento del occidente». El hecho de que langostas perecieron en el mar es testificado por muchas autoridades. *Gregatim sublatoe vento in maria aut stagna decidunt* [En grandes bandadas, arreciando el viento, murieron en los mares y lagos...] *(Plinio);* muchos otros son dados por *Bochart* y *Volney*. וַיִּתְקָעֵהוּ, Él las empujó, *i.e.* las llevó con fuerza irresistible al Mar Rojo. De acuerdo con las suposiciones ordinarias, el Mar Rojo es llamado יַם סוּף, por causa de la cantidad de algas marinas que flotan sobre las aguas y yacen en la orilla (cf. *Ges., Thesauros,* p. 945); pero *Knobel* relaciona el nombre con un pueblo que antiguamente se situaba a la cabeza del golfo, y que derivó su nombre de la hierba, y apoya su opinión por la omisión del artículo anterior סוּף, en vez de הַסּוּף, aunque sin ser capaz de demostrar que existiera tal pueblo en el temprano periodo de los Faraones.

Vers. 21-29. Novena plaga: LAS TINIEBLAS. Por cuanto el desafiante espíritu de Faraón aún no estaba quebrantado, vino una continua oscuridad sobre toda la tierra de Egipto, a excepción de Gosén, sin previo aviso; y vino con tal fuerza que las tinieblas podían sentirse. חֹשֶׁךְ וְיָמֵשׁ, «*para que haya tinieblas... tanto que cualquiera las palpe*». חָמִישׁ, como en Sal. 115:7, Jue. 16:26, ψηλαφητὸν σκότος (LXX); no «andar en tinieblas», por מָשַׁשׁ tiene este significado sólo en *Piel* con בְּ (Deut. 28:29). חֹשֶׁךְ אֲפֵלָה, tinieblas de oscuridad, *i.e.* las tinieblas más profundas. La combinación de dos palabras o sinónimos da la mayor intensidad posible al pensamiento (*Ewald*, §313c). Las tinieblas eran tan grandes que no podían verse entre sí, y ninguno se levantó de su sitio. Sólo los israelitas «*tenían luz en sus habitaciones*». La referencia בְּמוֹשְׁבֹתָם aquí no es a las casas (como lo sugiere Kurtz); así que no debemos inferir que los egipcios eran incapaces incluso de encender una vela en sus casas. La causa de esta oscuridad no se menciona en el texto; pero la analogía de las otras plagas, las cuales tenían su base natural, nos respaldan al asumir, como la mayoría de los comentaristas lo han hecho, que la misma base existía aquí, que de hecho era la *Chamsin*, a la que la LXX evidentemente alude al interpretar σκότος καὶ γνόφος και θύελλα. Este aire, que generalmente sopla en Egipto antes y después del equinocio invernal y tarda dos o tres días, usualmente surge muy repentinamente, y llena el aire con tal cantidad de polvo fino y arena, que el sol pierde su brillo, el cielo se cubre con un denso velo, y oscurece tanto que «la oscuridad causada por la más espesa niebla en nuestros días de otoño e invierno no es nada en comparación» (*Schubert*). Tanto los hombres como los animales se ocultan de esta tormenta; y los habitantes de pueblos y villas se encierran en las habitaciones más resguardadas de sus casas hasta que termina, porque el polvo penetra incluso por las ventanas mejor cerradas. Para más relatos tomados de los viajeros, véase *Hengstenberg* (pp. 123ss.) y *Robinson's, Palestine* 1, p. 323. *Seetzen* atribuye el levantamiento del polvo a una cantidad de fluido eléctrico contenido en el aire. El hecho de que en este caso solo se mencione las tinieblas, puede surgir por su importancia simbólica. «Las tinieblas que cubrieron a los egipcios, y la luz que brillaba sobre los israelitas, tipificaban la ira y la gracia de Dios» (*Hengstenberg*). Este suceso, en el que, de acuerdo con los cronistas árabes de las edades medias, las naciones discernieron un presagio del día del juicio o de la resurrección, llenó al rey con tal preocupación que envió por Moisés, y le dijo que dejaría ir al pueblo con los hijos, pero que el ganado debía quedarse. יָצוּג, *sistatur*, que sea situado, depositado en ciertos lugares bajo el cuidado de los egipcios, como señal de que regresarían. *Maneat in pignus, quod reversuri sitis* [que permanezca como prenda de que volveréis], como *Chaskuni* correctamente lo ha parafraseado. Pero Moisés insistió en que el ganado debía ser llevado para el sacrificio y los holocaustos. «*no quedará ni una pezuña*». Ésta era una frase proverbial que significaba «ni la más pequeña fracción». *Bochart* da ejemplos de una introducción similiar de la «pezuña» en dichos proverbiales por los árabes y los romanos (*Hieroz.* 1, p. 490). Moisés defendió esta firmeza de su parte, diciendo: «*de ellos hemos de tomar para servir a Yahvé nuestro Dios, y no sabemos con qué hemos de servir a Yahvé hasta que lleguemos allá*»; *i.e.* aún no sabemos qué clase o cuántos animales se nos van a pedir para los sacrificios; nuestro Dios no nos lo hará saber hasta que lleguemos al lugar del sacrificio. עָבַד con un doble acusativo como en Gen. 30:29; servir a alguien con algo.

Vers. 27ss. Ante esta demanda, Faraón, con su endurecimiento dado por Dios, cayó en tanta ira, que echó a Moisés, y lo amenazó con la muerte, sin aparecía nuevamente ante su presencia. «*Ver mi rostro*», como en Gen. 43:3 Moisés respondió: «*bien has dicho*». Porque como Dios ya le había dicho que la última plaga sería seguida por la inmediata liberación del pueblo, no había más necesidad de presentarse ante Faraón.

Capítulo 11. Proclamación de la décima plaga; o del golpe decisivo

Vers. 1-3. El anuncio hecho por Yahvé a Moisés, el cual se nos presenta aquí, sucedió antes del último encuentro entre Moisés y Faraón (10:24-29); pero es introducido por el historiador en su lugar, como sirviendo para explicar la confianza con la que Moisés respondió a Faraón (10:29). Esto es evidente por los vers. 4-8, donde se dice que Moisés ha dicho de antemano al rey, antes de salir de su presencia, la última plaga y sus consecuencias. וַיֹּאמֶר por lo tanto, en el ver. 1, debe tomarse en un sentido pluscuamperfecto: «*había dicho*»; y gramaticalmente puede considerarse tomando como base el estilo semita antiguo de los escritos históricos referidos en la p. 87, por cuanto los vers. 1 y 2 contienen el fundamento para el anuncio de los vers. 4-8. En lo referente a los hechos, los vers. 1-3 apuntan retrospectivamente al cap. 3:19-22.

Un golpe más (נֶגַע) daría Yahvé sobre Faraón y Egipto, y entonces el rey dejaría ir a los israelitas, o más bien los echaría fuera[17]. כְּשַׁלְּחוֹ כֻּלָּה, «*él os dejará ir de aquí* (כֻּלָּה es adverbial como en (Gen. 18:21), *y seguramente os echará de aquí*».

Vers. 2s. De ese modo Yahvé vencería la resistencia de Faraón; e incluso más que eso, porque Moisés debía decir al pueblo que pidieran a los egipcios los artículos de plata y oro, porque Yahvé los dispondría para que dieran. El renombre que adquirió Moisés por causa de sus milagros en Egipto también contribuiría a ello (para una discusión de este tema, véase el cap. 3:21, 22). La comunicación de estas instrucciones al pueblo no son expresamente mencionadas; pero se hace referencia a ellas en el cap. 12:35, 36, como habiendo tenido lugar.

Vers. 4-8. Las palabras que Moisés dirige a Faraón forman la continuación de su breve respuesta en el cap. 10:29. A la medianoche, Yahvé pasaría por en medio de Egipto. Esta medianoche no podría ser «la noche siguiente a la noche en que Moisés fue llamado a Faraón después de las tinieblas», como *Baumgarten* supone; porque no fue hasta después de esta conversación con el rey que Moisés recibió la dirección divina referente a la pascua, y esto debe haber sido comunicado al pueblo un mínimo de cuatro días antes de la Pascua y su partida de Egipto (cap. 12:3). Lo que se implica con medianoche, no puede determinarse. No obstante es cierto que la última señal decisiva no tuvo lugar en la noche siguiente al cese de la novena plaga; sino que la institución de la Pascua, las directrices de Moisés al pueblo respecto a las cosas que debían pedir de los egipcios, y los preparativos para la fiesta de la Pascua y el éxodo vinieron antes. El hecho de que Yahvé haya salido de su asiento celestial indica su directa oposición y su acción judicial sobre el mundo del hombre. La última plaga sobre Faraón sería llevada a cabo por el mismo Yahvé, en tanto que las otras plagas habían sido traídas por Moisés y Aarón. בְּתוֹךְ מִצְרָיִם «*en medio* (a través de) *de Egipto:* el juicio de Dios pasaría desde el centro del reino, el trono del rey, sobre toda la tierra. «*y morirá todo primogénito en tierra de Egipto, desde el primogénito de Faraón que se sienta en su trono, hasta el primogénito de la sierva que está tras el molino*», *i.e.* el más mínimo esclavo (cf. cap. 12:29, donde el cautivo en el calabozo es sustituido por la sierva, siendo los prisioneros empleados a menudo en esta dura labor, Jue. 16:21; Isa. 47:2), «*y todo primogénito de las bestias*». Esta herida recaería sobre el hombre y las bestias como castigo por la conducta de Faraón al detener a los israelitas y su ganado; pero sobre el primogénito, porque Dios no deseaba destruir a los egipcios y su ganado por completo, sino simplemente demostrarles que Él tenía el poder de hacerlo. El primogénito representaba a toda la raza, de quien era la fuerza y la jovialidad (Gen. 49:3). Pero por contraparte, del pueblo de Israel «*ni un perro moverá su lengua*» (ver. 7). El perro mueve su lengua para gruñir y morder. El pensamiento expresado en este proverbio, el cual es presentado nuevamente en Jos. 10:21 y Judit 11:19, era que Israel no sufriría la más minima herida, tanto en el caso de «las bestias como de los hombres». Por medio de su completa preservación, mientras Egipto era entregado a la muerte, Israel descubriría que Yahvé había completado la separación entre ellos y los egipcios. El resultado de este golpe sobre los egipcios sería «*una gran lamentación*», como nunca antes había habido ni habría después (cf. 10:14); y la consecuencia de esta lamentación sería, que los siervos de Faraón vendrían a Moisés y le rogarían que se fuera con su pueblo. בְּרַגְלֶיךָ [a tus pies], *i.e.* con ruego (*vid.* Deut. 11:6; Jue. 8:5). Con este anuncio Moisés se marchó de la presencia de Faraón enojado. La ira de Moisés fue ocasionada por la amenaza del rey (cap. 10:28), y apuntaba a la ira de Yahvé, la cual Faraón experimentaría en breve. Como la paciencia más que humana que Moisés había tenido con Faraón manifestó la misericordia y paciencia de su Dios, en cuyo nombre y por cuya autoridad él había actuado, también la ira del siervo de Dios que se marchaba demostraría al endurecido rey que el tiempo de gracia había terminado, y la ira de Dios estaba a punto de estallar sobre él.

En los vers. 9 y 10 el relato de las negociaciones de Moisés con Faraón, las cuales comenzaron en el cap. 7:8), son llevadas a un fin. Lo que Dios predijo a sus mensajeros inmediatamente antes de enviarlos a Faraón (cap. 7:3) y a Moisés antes de su llamado (4:21), ahora había pasado a suceder. Y ésta era la certeza de que el anuncio de Yahvé en los caps. 7:4 y 4:23, que ya había sido dado a conocer al endurecido rey (vers. 4ss.), sería llevado a cabo. Por cuanto estos versículos tienen un carácter terminal, la *vav consecutiva* en וַיֹּאמֶר denota el ordén del pensamiento y no del tiempo, y los dos versículos deben interpretarse del modo siguiente: «Como Yahvé había dicho a Moisés, Faraón no te oirá, para que mis maravillas se multipliquen en la tierra de Egipto, Moisés y Aarón hicieron todas estas maravillas delante de Faraón; y Yahvé endureció el corazón de Faraón para que no dejara salir de su tierra a los hijos de Israel».

Consagración de Israel como la nación del pacto. Liberación de Egipto (capítulos 12-13:16)

Capítulo 12:1-28. Institución de la Pascua

La liberación de Israel de la esclavitud de Egipto estaba a la mano; del mismo modo que su adopción como la nación de Yahvé (cap. 6:6, 7). Pero para que eso se realizara, era necesaria una consagración, para que su separación externa de la tierra de Egipto fuera acompañada por una división interna de todo lo que fuera de naturaleza egipcia o pagana. Esta consagración sería impartida con la pascua, una fiesta que debía sentar las bases para el nacimiento de Israel (Os. 2:5) a la nueva vida de gracia y comunión con Dios, y para renovarla perpetuamente en el tiempo venidero. Por lo tanto, esta fiesta fue instituida y conmemorada antes del éxodo de Egipto. Los vers. 1-28 contienen las directrices para la pascua: los versículos 1-14 para guardar la fiesta de la pascua antes de partir de Egipto, y los vers. 15-20 para la fiesta de los siete días de los panes sin levadura. En los vers. 21-27 Moisés comunica a los ancianos de la nación las instrucciones principales respecto a la primera fiesta, y cómo se llevan a cabo esas instrucciones se menciona en el ver. 28.

Vers. 1 y 2. Por las palabras: «*en la tierra de Egipto*», la ley de la pascua que le sigue se relaciona con la ley dada en el Sinaí y en los campos de Moab, y se distingue con relación a la previa como la ley base para la congregación de Yahvé. La creación de Israel como el pueblo de Yahvé (Isa. 43:15) comenzó con la institución de la pascua. Como prueba de esto, fue precedida por el principio de una nueva era, fijando el comienzo de la congregación de Yahvé. «*Este mes*» (*i.e.* el mes presente en que estaban) «*os será el principio de los meses* (רֹאשׁ חֳדָשִׁים), *para*

17. La palabra עוֹד (otro golpe) nos permite interpretar este golpe paralelamente a las plagas anteriores y hablar así de diez plagas. Así interpretamos junto con Filón de Alejandria el número diez como cifra de la perfección, aunque el texto no lo presenta.

vosotros será éste el primero en los meses del año»; i.e. por lo tanto, que la numeración de los meses y de los años comience con éste. Consecuentemente, los israelitas tuvieron de ahí en adelante un comienzo de año diferente, probablemente sólo un año civil, comenzando con la plantación, y finalizando con la terminación de la cosecha (cf. 23:16); cuando lo más seguro es que los egipcios comenzaran su año con la crecida del Nilo en el solsticio de verano (cf. *Lepsius, Chron*. 1, pp. 148ss.; *Benfey y Stern, Monatsnamen,* pp. 231s.). El mes que desde entonces sería el primero del año, y frecuentemente es designado así (cap. 40:2, 17; Lev. 23:5, etc.), es llamado *Abib* (el mes de la espiga) en los caps. 13:4; 23:15; 34:18; Deut. 16:1, porque en ese tiempo el maíz estaba en espiga; después de la cautividad fue llamado *Nisan* (Neh. 2:1; Ester 3:7). Dicho mes se corresponde casi por entero con abril.

Vers. 3-14. *Preparativos para la pascua. «Toda la congregación de Israel»* (עֲדַת יִשְׂרָאֵל) era la nación representada por sus ancianos (cf. ver. 21, y mi *Biblische Archäologie,* p. 682). «*En el diez de este* (*i.e*. el primer) *mes, tómese cada uno* שֶׂה (un cordero, *lit*. uno joven, bien ovejas o cabras; ver. 5, y Deut. 14:4), *según las familias de los padres»* (לְבֵית אָבֹת *vid*. 6:14), *i.e*. de acuerdo a la distribución natural del pueblo en sus familias, de modo que sólo los miembros de una familia o el círculo familiar se unieran, y no una compañía indiscriminada. En el ver. 21 se utiliza מִשְׁפָּחוֹת en su lugar. «*Un cordero por familia*», בַּיִת, *i.e*. la familia que formara un hogar.

Ver. 4. Pero si «*la familia fuere tan pequeña que no baste para comer el cordero»* (*lit*. *pequeña para comer un cordero»*, מִן comparativa: חֲיוּת מִשֶּׂה es una existencia que recibe su propósito del cordero, el cual corresponde a ese propósito, la consumición del cordero, *i.e*. si una familia no es lo suficientemente numerosa como para consumir un cordero), «*entonces él* (la casa del padre) *y su vecino inmediato a su casa tomarán uno* (*sc*. un cordero) *según el número de las personas»*. מִכְסָה *computatio* (Lev. 27:23), de כָּסַס *computare;* y מִכְסָ, la cantidad calculada o número (Num. 31:28): esto sólo ocurre en el Pentateuco (cf. mi *Einleitung in das Alte Testament,* p. 45). «*conforme al comer de cada hombre, haréis la cuenta sobre el cordero»; i.e.* para decidir si se debían unir varias familias para consumir el cordero, debían calcular cuánto comería una persona. En consecuencia podrían unirse más de dos familias con este propósito cuando las familias se formaban de padre y madre y niños pequeños. Una costumbre posterior designaba *diez* como el número de personas por cada oveja pascual; y Jonathan ha interpolado este número en el texto de su targumen.

Ver. 5. La clase de cordero: תָּמִים, *íntegro*, sano, sin defecto, como en todos los sacrificios (Lev. 22:19, 20); זָכָר un macho como las ofrendas encendidas (Lev. 1:3, 11); בֶּן שָׁנָה de un año (ἐνιαύσιος LXX). Esto no significa «que tenga en el primer año, desde el octavo día de su vida hasta el término del primer año» (*Rabb. Cler*., etc.), una regla que sólo se aplicaba a los otros sacrificios (cap. 22:29; Lev. 22:27). La opinión expresada por *Ewald, Knobel* y otros, de que también los bueyes fueron admitidos en un periodo más tardío, es completamente errónea, y no se puede demostrar empleando Deut. 16:2, o 2 de Crón. 30:24 y 35:7ss. Porque el cordero fue designado como sacrificio (ver. 27), sus características eran significativas. La libertad de manchas y heridas no solo beneficiaban la santidad del propósito al que fueron designados, sino que eran símbolo de la integridad moral de la persona representada por el sacrificio. Debía ser macho, como tomando el lugar del primogénito de Israel; y de un año, porque no era hasta entonces que alcanzaba todo el vigor de su vida. «*lo tomaréis de las ovejas o de las cabras»; i.e.* como *Theodoret* lo explica: ἵνα ὁ μὲν πρόβατον ἔχων θύσῃ τοῦτο. ὁ δὲ σπανίζων προβάτου τὸν ἔριφον [el que tenga un cordero, que lo sacrifique; y quien no tenga corderos, que tome una cabra]. La costumbre restringió la elección a los corderos posteriormente; aunque incluso en el tiempo de Josías los cabritos (בְּנֵי־עִזִּים) también se usaban (2 de Crón. 30:7).

Ver. 6. «*y lo guardaréis hasta el día catorce de este mes, y lo inmolará... entre las dos tardes»*. Entre las razones comúnmente asignadas para la instrucción de elegir el cordero el día 10, y guardarlo hasta el catorce, lo cual Jonathan y Rashi suponen referirse únicamente a la pascua en Egipto, hay un elemento de verdad en la razón dada por *Fagius*, ut ex aspectu agni occasionem haberent inter se colloquendi ac disputandi de redemptione sua ex Aegypto adeoque de misericordia Dei, qui illos tam clementer respexerat [que la vista del cordero podría proveer una ocasión para conversar respecto a su liberación de Egipto,... y de la misericordia de Dios que tan misericordiosamente los había mirado]; pero esto difícilmente sirve para explicar el intervalo de cuatro días exactos. *Hofmann* supone que esto se refiere a los cuatro דרת (Gen. 15:16), que habían transcurrido desde que Israel fue llevado a Egipto, para convertirse en nación. La probabilidad de tal alusión, no obstante, depende en lo que *Hofmann* niega, sin razón suficiente sobre el cordero, siendo considerado como un sacrificio en el que Israel se consagró a su Dios. Debía ser sacrificado por «*toda la congregación del pueblo de Israel»;* no por todo el pueblo reunido, como si se reunieran con este propósito, porque la inmolación tuvo lugar en cada hogar (ver. 7); el significado es simplemente que toda la congregación, sin excepción, debía sacrificarlo a la misma hora, בֵּין הָעַרְבָּיִם [entre las dos tardes] Num. 9:3, 5, 11), o «al atardecer, a la puesta del sol» (Deut. 16:6; cf. *Ges., Thesauros,* p. 1065). Diferentes opiniones han prevalecido entre los judíos desde un tiempo muy antiguo en cuanto a la hora precisa que se indicaba. *Aben Ezra* está de acuerdo con los caraitas y samaritanos en tomar la primera tarde como el tiempo cuando el sol se sumerge debajo del horizonte, y la segunda como tiempo de total oscuridad; en tal caso, «entre los dos atardeceres» sería de las 6.00 en punto a las 7.20. *Kimchi y Rashi*, por otro lado, consideran el tiempo de la puesta del sol como la unión entre las dos tardes, y *Hitzig* (*Ostern und Pfingsten Sendschreiben an Ideler,* p. 16) últimamente ha adoptado su opinión. De acuerdo con la práctica rabínica (*Josefo*, *De bello judaico* IV, 9.3; *Mischna Pes*. V,1,3, en *Surenh*. I, pp. 150s.), el tiempo cuando el sol comienza a descender, desde las 3.00 a las 5.00 en punto, era el primer atardecer, y la puesta del sol el segundo; así que «entre las dos tardes» se formaba de las 3.00 a las 6.00 en punto. Modernos expositores se han decidido muy apropiadamente a favor del punto de vista mantenido por *Aben Ezra* y la costumbre adoptada de los caraitas y samaritanos, de la cual, la explicación dada por *Kimchi y Rashi* no difiere materialmente. Es cierto que este argumento ha sido presentado a favor de las prácticas rabínicas, que «sólo suponiendo que la tarde había sido incluida, podemos entender por qué el día de la pascua siempre es llamado el 14 (Lev. 25:3; Num. 9:3, etc.)»; y también, que «si el sacrificio tuvo lugar a la puesta del sol, cayó en el quince de Nisan, y no en el catorce». Pero ambos argumentos están basados en una suposición insostenible. Porque es obvio en base a Lev. 23:32, donde el ayuno prescrito para el día de expiación, que caía en el día diez del séptimo mes, se ordena que comience al atardecer del día noveno, «de igual a igual», pues aunque los israelitas contaban el día de veinticuatro horas de puesta a puesta del sol, al enumerar los días seguían el día natural, y enumeraban cada uno de acuerdo al periodo entre el amanecer y la puesta del sol. Sin embargo, no existe desacuerdo formal entre la ley y

la costumbre rabínica. La expresión en Deut. 16:6, «al (hacia) atardecer», es suficiente para demostrar que la línea divisoria entre las tardes no debe fijarse precisamente en el momento de la puesta del sol, sino simplemente alrededor de ese tiempo. El sacrificio nocturno diario y la ofrenda encendida debían presentarse también «entre las dos tardes» caps. 29:39, 41; 30:8; Num. 28:4). Ahora, como este no tomaría lugar exactamente al mismo tiempo, sino que debía precederle, ambos no podían ocurrir a la hora de la puesta del sol, sino que el primero debía ser ofrecido antes de eso. Además, en tiempos postreros, cuando el cordero pascual era sacrificado y ofrecido en el santuario, éste debía ser sacrificado y ofrecido antes de la puesta del sol, sólo para dar tiempo suficiente para preparar la comida pascual, la cual debía terminar antes de la medianoche. Fue por estas circunstancias que la costumbre rabínica aumentó en el curso del tiempo, y el amplio uso de la palabra tarde, en hebreo igual que toda otra lengua, dejaba espacio suficiente para esto. Porque del mismo modo que no confinamos el término *mañana* para el tiempo que transcurre antes de la puesta del sol, sino que lo aplicamos generalmente para horas tempranas del día, así el término *tarde* no está restringido para el periodo después del atardecer. Si el sacrifico prescrito para la mañana pudiera ofrecerse después del amanecer, el designado para la tarde podría ofrecerse del mismo modo antes de la puesta del sol.

Ver. 7. Parte de la sangre debía ponerse (נָתַן como en Lev. 4:18, donde יִתֵּן se distingue de הִזָּה, rociar, en el ver. 17) sobre los dos postes y el dintel de la puerta de la casa en que se comía el cordero. Esta sangre sería una señal para ellos (ver. 13); porque cuando Yahvé pasara en medio de Egipto para herir al primogénito, vería la sangre, y perdonaría estas casas, y no permitiría que la destrucción entrara en ellas (vers. 13, 23). Los dos postes con el dintel representaban la puerta (ver. 23), la cual rodearon; y el camino por el que se entraba a la casa representaba la misma casa, como podemos notarlo por las frecuentes expresiones «en tus puertas», en lugar de en tus ciudades (cap. 20:10; Deut. 5:14; 12:17, etc.). El umbral que pertenecía a la puerta igual que al dintel, no debía ser cubierto de sangre, para que la sangre no fuera pisoteada. Al cubrir los postes de las puertas y los dinteles con sangre, la casa era expiada y consagrada en un altar. Que el rociar con sangre sería considerado como un acto de expiación, es evidente por el simple hecho de que se utilizaba un hisopo con ese propósito (ver. 22); porque el rociar con hisopo nunca se mandó en la ley, excepto con relación a la purificación en el sentido de expiación (Lev. 14:49ss.; Num. 19:18, 19). En Egipto los israelitas no tenían un altar común; y por dicha razón, las casas en que se reunieron para la pascua fueron consagradas como altares, y las personas halladas en ellas fueron libradas de la herida del destructor. De este modo, el rociar los postes y dinteles se convirtió en señal para Israel, de su liberación del destructor. Yahvé lo hizo así por su promesa de que vería la sangre y pasaría de largo por las casas que estuvieran rociadas. Por medio de la fe en esta promesa, Israel adquirió en esta señal una firme certeza de su liberación. El rociar de la puerta fue abandonado, después que Moisés (no Josías, como *Vaihinger*, en *Herzog, Realencyklopaedie* XI, p. 142 supone, cf. Deut. 16:5, 6) hubo transferido el sacrificio de los corderos al lugar del santuario, y fue ordenado que la sangre fuese rociada allí.

Vers. 8, 9. Respecto a la preparación del cordero para la comida, fueron dadas las siguientes direcciones: «*aquella noche comerán la carne*» (*i.e.* la noche siguiente al día catorce), *y ninguna cosa de él* נָא (cruda o poco hecha), o בָּשֵׁל («*hervida*», *lit.* hecha, מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם, hecha en agua, *i.e.* hervida, como בָּשַׁל no significa estar hervida, sino alcanzar su punto o estar hecha, Joel 3:13); «*sino* צְלִי אֵשׁ *asada al fuego; su cabeza con sus pies y sus entrañas*»; *i.e.* como *Rashi* correctamente explica: «sin ser cortada o entera, para que ni la cabeza ni las piernas se le cortaran, y que ningún hueso se rompiera (ver. 46), y las vísceras fueran asadas junto con las entrañas», las segundas, por supuesto, habiendo sido limpiadas antes que nada. Sobre קֶרֶב y כְּרָעַיִם véase Lev. 1:9. Todas estas regulaciones deben considerarse desde un punto de vista. Las primeras dos (no debía estar cruda ni hervida), estaban conectadas con el asar todo el animal. Como el asarla sin duda tuvo lugar en asadores, ya que los israelitas, mientras estaban en Egipto, difícilmente pudieron haber poseído tales hornos, como los que se describen en el Talmud y son hallados en Persia, es muy posible que el cordero se asara mal, y no se cociera bien, especialmente en la prisa que debe haber precedido al éxodo (ver. 11). Al hervirlo nuevamente, la integridad del animal habría sido destruida, en parte porque nunca habría cabido en una olla entero, por cuanto los israelitas no tenían ollas o cazos lo suficientemente grandes, y aún más por el hecho de que, al hervir, la sustancia de la carne se disuelve más o menos. Porque es muy cierto que el mandato de asar no estaba fundado en la prisa de todo el procedimiento, porque un animal entero podría ser hervido tan rápido como asado, si es que no más rápido, y los israelitas deben haber tenido los utensilios requeridos para cocinar. Debía ser asado para poder ser puesto en la mesa esencialmente sin ser cambiado. «A través de la integridad del cordero que se les dio a comer, los participantes debían ser concentrados en una unidad y comunión con el Señor, quien les había provisto la comida» (cf. 1 de Cor. 10:17)[18]. Ellos debían comerlo con מַצּוֹת (ἄζυμα, *azymi panes*; LXX, *Vulg.*), *i.e.* no dulces, o secos, sino *panes puros*, no fermentados con levadura; porque la levadura, que hace fermentar la masa y así produce impurezas, era un símbolo natural de corrupción moral, y por lo tanto fue excluida de los sacrificios como impura (Lev. 2:11). «*con hierbas amargas lo comerán*». מְרֹרִים, πικρίδες (LXX), *lactucae agrestes* (*Vulg.*), probablemente se refiera a distintas clases de hierbas amargas. πικρίς, de acuerdo con *Aristot. Histo. An.* 9, 6, y *Plin. H. n.* 41, es la misma que *lactuca silvestis*, o lechuga silvestre; pero en *Dioscor.* 2, 160, se refiere a ella como la σέρις o κιχώριον silvestre, *i.e.* endivias silvestres, las *intubus* o *intubum* de los romanos. Como la lechuga y endivia son autóctonas de Egipto, y la endivia también se encuentra con frecuencia en Siria des-

18. Véase mi *Archäologie* 1, p. 386. *Baehr* (*Symb.* 2, 635) ha dado la verdadera explicación: «Al evitar que se quebraran los huesos, el animal fue preservado en completa integridad, inquebrantado y entero (Sal. 34:20). El cordero sacrificado para ser comido debía ser cabal y perfectamente entero, y a la hora de comerlo debía aparecer como un todo perfecto, y por lo tanto como uno; porque no es lo que está seccionado, dividido, roto en pedazos, sino sólo que es entero, que *eo ipso* es uno. No existía otra razón para esto, que la de que todos los que participaron en este animal completo, *i.e.* todos los que comieron de éste, debían verse entre sí como un entero, una comunidad, como aquellos que comen la pascua del Nuevo Testamento, el cuerpo de Cristo (1 de Cor. 5:7), de quienes el apóstol dice (1 Cor. 10:17): «hay un solo pan, y nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo; porque todos somos partícipes de un mismo cuerpo». La preservación de Cristo, de modo que ningún hueso fue quebrado, tenía el mismo significado; y Dios ordenó esto para que Él apareciera como el verdadero cordero pascual que era sacrificado por los pecados del mundo». La razón presentada por *Hengstenberg, Das Evangelium des heiligen Johannes* III, p. 280, de que el mandato de no lesionar el cordero pascual en ver. 46 y Num. 9:12 a fin de impedir una profanación de este al tratarlo como un simple animal de sacrificio no basta porque no explica por qué surge el mandato de cocinar el animal completo.

de el principio de los meses de invierno hasta finales de marzo, y las lechugas en abril y mayo, es a estas hierbas de sabor amargo que el término *merorim* se aplica mayormente; aunque podrían incluirse otras, porque los árabes aplican el mismo término a *Scorzonera orient., Picris scabra, Sonclus oler., Hieracium uniflor.*, y otras (Forsk. Flor. 118. y 143); y en la *Misná*, Pes. 2, 6, cinco diferentes variedades de hierbas amargas son contadas como *merorim*, aunque es difícil determinar qué son (*cf. Bochart, Hieroz.*, pp. 691ss., y *Cels, Hierobot.* 2, p. 727). Con עַל (sobre, uno con, como en 35:22) se describe a las hierbas amargas como acompañantes de los panes sin levadura pero no debían dar sabor a la comida dulce (contra Kurtz) sino servían para recordar la amargura de la vida experimentada por Israel en Egipto (1:14), y esta amargura sería dominada por la dulce carne del cordero.

Ver. 10. Todo el cordero debía ser comido hasta donde fuera posible, pero si quedaba algo, debía ser quemado al fuego el día siguiente, una regla que después se impuso para todas las comidas de sacrificio, con una sola excepción (*vid*. Lev. 7:15). Debían comerlo בְּחִפָּזוֹן, «*apresuradamente*» (de חָפַז *trepidare*, Sal. 31:23; huir aterrorizado, Deut. 20:3; 2 de Reyes 7.15); por lo tanto vestidos con ropa de viaje, con «*los lomos ceñidos*», para que no fueran impedidos a caminar por sus largos vestidos (2 de Reyes 4:29), con «*vuestro calzado* (sandalias) *en vuestros pies*», para que pudieran caminar sobre las duras carreteras en lugar de andar descalzos, como generalmente andaban (cf. Jos. 9:5, 13, *Bynaeus de calceis* 2:1, 7; y *Bochart*, *Hieroz.* 1, pp. 686ss.), y «*vuestro bordón en vuestra mano*» (Gen. 32:11). Las instrucciones en el ver. 11 tenían referencia con la comida pascual sólo en Egipto, y no tenía otro significado que el de preparar a los israelitas para la partida que se acercaba. Pero aunque «esta preparación tenía el propósito de dar a la comida pascual la apariencia de apoyo para el viaje que estaban a punto de emprender los israelitas», esto no agota en absoluto su significado. Las instrucciones divinas terminan con las palabras: «*es* פֶּסַח *la pascua de Yahvé*»; *i.e.* lo que está prescrito es un *pesach* dirigido por Yahvé, y para que se cumpla para Él (cf. cap. 20:10, שַׁבָּת יהוה [Sabado a Yahvé]; 32:5, חַג לַיהוה [fiesta a Yahvé]). La palabra פֶּסַח, *Aram.* פַּסְחָא, Gr. πάσχα, se deriva de פָּסַח, *lit*. saltar, brincar, de donde surgen estos dos significados: 1) cojear (1 de Reyes 18:21; 2 de Sam. 4:4, etc.); y 2) pasar sobre, *transire* (de aquí תִּפְסַח, un pasaje sobre, 1 de Reyes. 4:24). En su mayoría se utiliza figurativamente por ὑπέρβαίνειν, pasar o perdonar como en este caso, donde el ángel de la destrucción pasó por las puertas y casas de los israelitas que estaban rociadas de sangre. De aquí, פֶּסַח (ὑπέρβασις, Aquil. En el ver. 11, ὑπερβασία, Josefo. Ant. 2:14, 6) vino a ser utilizada después por el cordero, a través de la cual, por designación divina, el pasar o perdonar había sido efectuado (vers. 21, 27; 2 de Crón. 35:1, 13, etc.); después en la preparación de un cordero para una comida, de acuerdo a las instrucciones divinas, o para la celebración de esta comida (del mismo modo aquí, ver. 11; Lev. 23:5; Num. 9:7, etc.); y entonces, finalmente, fue transferida a la observación de los siete días de la fiesta de los panes sin levadura, la cual comenzaba con esta comida (Deut. 16:1), y también a los sacrificios que serían ofrecidos en esa fiesta (Deut. 16:2; 2 de Crón. 35:1, 7, etc.). El sacrificio del cordero designado por el vocablo *pesach* era un זֶבַח, *i.e.* sacrificio de ofrenda, como Moisés lo llama cuando da a conocer el mandato de Dios a los ancianos (ver. 27); como consecuencia, el comer de esto era una fiesta de sacrificio (זֶבַח חַג הַפֶּסַח, el sacrificio de la fiesta de la pascua], cap. 34:25). Por cuanto la palabra זָבַח nunca se aplica solo al sacrificio, como שָׁחַט sí se aplica. Incluso en Prov. 17:1 y 1 de Sam. 28:24, a los que *Hofmann* alude para sostener este significado, significa «sacrificar» sólo en un sentido figurativo o transferido. En la primera pascua de Egipto, es cierto, no hubo presentación (הִקְרִיב) porque Israel no tenía altar allí. Pero la presentación tuvo lugar en la misma repetición de la fiesta en el Sinaí (Num. 9:7). La omisión de esta en Egipto, por causa de las circunstancias en que se encontraban, no constituyó diferencia esencial entre el primer sacrificio de la pascua y la repetición de éste; porque la selección del cordero cuatro días antes de ser sacrificado, fue un substituto por la presentación, y el rociamiento de la sangre, que era esencial para todo sacrificio, fue efectuado cuando se untaron los postes y dinteles de las puertas. La otra diferencia en que *Hofmann* hace énfasis, de que en todas las pascuas subsiguientes la gordura de los animales era quemada sobre el altar, es muy cuestionable. Porque esta costumbre no se puede demostrar con el Antiguo Testamento, aunque se prescribe en la *Misná Pes.* 5,10[19]. Pero incluso si el quemar la gordura del cordero de la pascua tomó lugar poco después de darse la ley, sobre la base del mandato general en Lev. 3:17; 7:23ss. (porque esto no se da por hecho en Ex. 23:18, como después tendremos que mostrar), esta diferencia también podría atribuirse a la falta de un altar en Egipto, y no nos respaldaría al rechazar admitir el carácter de sacrificio de la primera pascua. Porque la designación de la comida pascual por Dios no excluye la idea de que este era un servicio religioso, ni la falta de un altar la idea de sacrificio, como *Hofmann* supone. Todos los sacrificios de la nación judía fueron minuciosamente prescritos por Dios, de modo que la presentación de ellos fue la consecuencia de instrucciones divinas. Y aunque los israelitas, cuando tuvieron la primera pascua de acuerdo al mandato de Dios, meramente dieron expresión a su deseo de participar en su liberación de la destrucción y la redención de Egipto, y de su fe en la palabra y promesa de Dios; no debemos medir el significado de esta institución divina por ese hecho, ni restringirlo sólo a esto, en tanto que es expresamente descrito como una comida de sacrificio.

En los vers. 12 y 13 se explica el nombre פֶּסַח. Yahvé pasaría esa noche por en medio de Egipto, heriría a todo primogénito tanto de hombre como de bestia, ejecutaría juicio sobre todos los dioses de Egipto, y *pasaría de largo* (פָּסַח) de los israelitas. Es difícil determinar en qué consistía el juicio sobre los dioses de Egipto. El significado de dichas palabras no es agotado por la observación de Calvino: Deus se judicem fore pronuntiat adversus falsos deos, quia tunc maxime apparuit, quam nihil esset in ipsis auxilii et quam vanus fallaxque esset eorum cultus [Dios declaró que sería juez contra los falsos dioses, porque entonces era más visible cuán poca ayuda se puede hallar en ellos, y cuán vana y falaz era su adoración]. Los dioses de Egipto, aunque no eran dioses verdaderos sino אֱלִילִים y הֲבָלִים eran autoridades y poderes espirituales, δαιμόνια, que gobernaban la vida y espíritu de los egipcios. De aquí se deduce que el juicio sobre ellos no podría consistir en la destrucción de ídolos, como *Pseudo Jonathan* supone: *idola fusa colliquescent, lapidea concidentur, testacea confringentur, lignea in cinerem redigentur* [Los ído-

19. En el elaborado relato sobre la pascua bajo Josías, en 2 de Crón. 35. ciertamente tenemos una alusión a la presentación de la ofrenda quemada y la gordura (ver. 14); pero también se menciona el hervir la ofrenda [קָדְשִׁים] en ollas, cazos y sartenes, junto con el cordero asado de la pascua (ver. 13); de lo cual es muy obvio, que en este relato el ofrecimiento de ofrendas quemadas y sacrificios se asocia especialmente con la preparación del cordero pascual, y la comida pascual no es especialmente separada de las comidas de los sacrificios de los siete días de la fiesta; del mismo modo que hallamos que el rey y los príncipes daban al sacerdote y a los levitas no sólo corderos y cabras, sino también bueyes, para los sacrificios y las comidas de sacrificio de esta fiesta (vea mi Archäologie, 81, 8).

los fundidos se licuarán, los de piedra se desplomarán, los de barro se romperán, los de madera se reducirán a ceniza]. Porque no se dice nada respecto a esto; pero en el ver. 29 la muerte del primogénito de los hombres y del ganado es mencionada como la ejecución de la amenaza divina; y en Num. 33:4 el juicio sobre los dioses también se relaciona con la sepultura de los primogénitos, sin referencia especial a alguna otra cosa. En base a esto, parece concluirse con certeza que el juicio sobre los dioses de Egipto consistía en el sacrificio del primogénito del hombre y de la bestia. Pero la muerte sobre los primogénitos fue un juicio sobre los dioses no sólo porque la impotencia e incapacidad de los dioses imaginarios fue manifestada en la consternación producida por este golpe, sino aún más directamente en el hecho de que en la muerte del hijo del rey y de muchos animales primogénitos, los dioses de Egipto, que eran adorados tanto en sus reyes como en ciertos animales sagrados como el buey Apis y la cabra Nendes, son los que en realidad fueron heridos. Ver. 13. Por otro lado, la sangre sobre las casas en que estaban reunidos los israelitas sería una señal de que Yahvé los perdonaría, y que ninguna plaga caería sobre ellos para destruir (cf. Ezeq. 21:36; no «para el destructor», porque no hay artículo con לְמַשְׁחִית).

Ver. 14. Ese día (el atardecer del día 14) debía ser guardado *«en memoria como fiesta solemne para Yahvé»*, consagrado perpetuamente, como un *«estatuto perpetuo»*, לְדֹרֹתֵיכֶם *«en vuestras generaciones»*, *i.e.* por todas las edades, דֹּר denotando la sucesión de generaciones futuras (*vid.* ver. 24). Como el acto divino de la redención de Israel era de significado eterno, también la conmemoración de ese acto sería una ordenanza eterna, y debería mantenerse mientras Israel existiera como el pueblo redimido del Señor, *i.e.* por toda la eternidad, del mismo modo que la nueva vida de los redimidos permanecería por siempre. Porque la pascua, cuyo recuerdo debía ser revivido por la constante repetición de la fiesta, era la celebración de su nacimiento a la nueva vida de comunión con el Señor. La preservación de la herida del destructor, de donde la fiesta obtuvo su nombre, era el comienzo de su redención de las cadenas de Egipto y de su elevación a pueblo de Yahvé. La sangre del cordero pascual era sangre expiatoria, porque la pascua era un sacrificio que combinaba en sí el significado de las ofrendas futuras por el pecado y de las ofrendas de paz; en otras palabras, expiaba y restablecía la comunión con Dios. El rociamiento de las casas de los israelitas con la sangre expiatoria del sacrificio estableció la reconciliación de Israel y su Dios por medio del perdón y la expiación de sus pecados; y en la comida del sacrificio que siguió, su comunión con el Señor, *i.e.* su adopción como hijos de Dios, fue completada en tipo. En la comida, el *sacrificium* llegó a ser un *sacramentum*, y la sangre de sacrificio medios de gracia, por lo cual el Señor adoptó a su pueblo redimido y perdonado a la comunión de su casa, y les dio comida para refrigerio de sus almas.

Vers. 15-20. Juzgando por las palabras הוֹצֵאתִי [yo saqué] en el ver. 17, Moisés no recibió instrucciones respecto a los *siete días de la fiesta de Mazzoth* hasta después del éxodo de Egipto; pero a causa de su conexión interna y sustancial, la pascua se sitúa aquí en asociación inmediata con la institución de la comida pascual. *«siete días comeréis panes sin levadura; y así* (אַךְ) *el primer día* (no más tarde del primer día) *haréis que no haya* (*i.e.* quitarás) *levadura en vuestras casas»*. El primer día era el quinceavo del mes (cf. Lev. 23:6; Num. 28:17). Por otro lado, cuando בָּרִאשׁוֹן se define de este modo en el ver. 18: «desde el día catorce del mes por la tarde», esto puede atribuirse a la estrecha conexión entre la fiesta de *Mazzoth* y la fiesta de la pascua, por cuanto el pan sin levadura se debía comer con el cordero pascual, la levadura debía ser apartada antes de esta comida. El significado de esta comida estaba en el comer del *Mazzoth, i.e.* del pan puro sin levadura (véase ver. 8). Como el pan, el principal medio para preservar la vida, podría ser considerado fácilmente como el símbolo de vida por sí solo, en tanto que los últimos lo emplean como medio de mantenimiento y fortalecimiento, también el *Mazzoth*, o panes sin levadura, eran símbolos de una nueva vida como si esta fuera limpiada de la naturaleza pecaminosa. Pero si el comer del Mazzoth era para recordar la nueva vida a la que Israel fue transferido, cualquiera que comiera pan leudado (חָמֵץ) en la fiesta renunciaría a esta nueva vida, y por lo tanto era cortado de Israel, *i.e.* «de la congregación de Israel» (ver. 19; נִכְרְתָה como Gen. 17:14). Las palabras מִיּוֹם, etc. son parte del sujeto de la oración: Quien come panes con levadura del primer hasta el séptimo día será matado.

Ver. 16. El primer y séptimo día se llevaría a cabo una reunión santa, y el trabajo debía suspenderse. מִקְרָא־קֹדֶשׁ no es *indictio sancti, proclamatio sanctitatis* [tributo del santo, proclamación de santidad] (*Vitringa*), sino una *asamblea santa*, *i.e.* una reunión del pueblo para adorar a Yahvé (Ezeq. 46:3, 9). מִקְרָא de קָרָא convocar, es aquello que es convocado, *i.e.* la asamblea (Isa. 4:5; Neh. 8:8; cf. *Hengstenberg, der Tag des Herrn*, pp. 32s.). Ninguna obra debía realizarse en esos días, excepto lo que era necesario para la preparación de la comida; el Sábado, incluso esto estaba prohibido (cap. 35:2, 3). De aquí que en Lev. 23:7, el «trabajo» es llamado מְלֶאכֶת עֲבוֹדָה [trabajo de siervos], trabajo manual ordinario.

Ver. 17. «*Y observaréis la Mazzoth*» (*i.e.* las instrucciones dadas en los vers. 15 y 16 respecto a la fiesta de Mazzoth), «*porque en este mismo día* (עֶצֶם como en Gen. 7:13) *saqué vuestras huestes de la tierra de Egipto*». Esto fue efectuado en la noche entre el 14 y 15, o más bien a la medianoche, y por lo tanto muy temprano en la mañana del 15 de Abib. Porque Yahvé había sacado a Israel de Egipto el quinceavo día de Abib, Israel debía guardar la Mazzoth durante siete días. Por supuesto que no era meramente una conmemoración de este evento sino que el éxodo formaba la base de los siete días de fiesta, porque fue por medio de esto que Israel había sido introducido a un nuevo elemento vital. Por esta razón los israelitas debían apartar toda la levadura de la naturaleza egipcia, la levadura de κακία [malicia] y πονηρία [maldad] (1 de Cor. 5:8), y comer pan puro y santo, reuniéndose en la adoración de Dios para demostrar que caminaban en novedad de vida. Este aspecto de la fiesta servirá para explicar el repetido énfasis puesto en las instrucciones referente a ello, y la repetida amenaza de exterminación contra nativos o extranjeros, en caso de que la ley fuera desobedecida (vers. 18-20). Comer pan leudado en esta fiesta habría sido una negación del acto divino, por el cual Israel fue introducido a la nueva vida de comunión con Yahvé. גֵּר, un extranjero era un no israelita que vivía durante un tiempo, o posiblemente toda su vida, en medio de la nación israelí, pero sin ser incorporado a ella por la circuncisión. אֶזְרַח הָאָרֶץ, un árbol que crece en la tierra donde fue plantado; de aquí que sea *indígena*, el nativo de un país. Este término era aplicado a los Israelitas *quia oriundi erant ex Isaaco et Jacobo in terra Canaan natis, eandemque sedem perpetuam a Deo acceperant* [porque había surgido de Isaac y Jacob, quienes fueron nacidos en la tierra de Canaán, y la habían recibido de Dios como asentamiento permanente] (*Clericus*). La fiesta de Mazzoth, la conmemoración de la creación de Israel como pueblo de Yahvé (Isa. 43:15-17), fue fijada por siete días, para grabar en esta el número siete, el sello de la relación pactada. Esta fiesta de siete días fue hecha santa por medio de la santificación de los días primero y último a través del mantenimiento de una asamblea santa, y la com-

pleta suspensión del trabajo. El principio y el fin comprendían el todo. Al comer de los panes sin levadura, Israel trabajó por carne para la nueva vida (Jn. 6:27), en tanto que el sello de la adoración fue impreso sobre esta nueva vida en la santa convocación, y la suspensión del trabajo fue el símbolo de descanso en el Señor.

Vers. 21-28. Sobre las instrucciones dadas por Moisés a los ancianos de la nación, sólo se mencionan aquí los puntos principales, el sacrificio del cordero y la aplicación de la sangre (vers. 21, 22). La razón para esto se explica en el ver. 23, y la regla puesta en los vers. 24-27 para su observancia en el futuro.

Ver. 21. מִשְׁכוּ *«sacad y tomaos»:* מָשַׁךְ aquí es intransitivo, viajar, como en Jueces 4:6, 5:14, 20:37. אֲגֻדַת אֵזוֹב: un montón o manojo de hisopo, de acuerdo con *Maimonides*, *«quantum quis comprehendit manu sua»* [cuanto alguien podía tomar con su mano]. אֵזוֹב (ὕσσώπος) probablemente no se trataba de la planta que nosotros llamamos hisopo, la *hyssopus officinalis*, porque no es seguro si esta se encuentra en Siria y Arabia, sino una especie de *origanum* semejante al hisopo, la *zater* árabe, bien una mejorana silvestre o un tipo de tomillo, *thymus serpyllum*, mencionado en *Forsk., Flora Aeg.*, p. 107, la cual es muy común en Siria y Arabia, y es llamada *zate*r, o *zatureya*, la planta del chile o habichuela (*vid. Ges., Thes.*, p. 57). אֲשֶׁר בַּסַּף [que estará en el lebrillo]; el lebrillo en que había sido echada la sangre cuando se sacrificó el animal. וְהִנַּעְתֶּם, *«y untad el dintel»*, en la purificación ordinaria la sangre era *rociada* con el manojo de hisopo (Lev. 14:51; Num. 19:18). La razón por la que no debían salir de la puerta era porque en la noche del juicio no habría seguridad en ningún lado excepto detrás de la puerta teñida de sangre. Ver. 23 (cf. ver. 13). *«y no dejará* (יִתֵּן) *entrar al heridor en vuestras casas para herir»*. Yahvé efectuó la destrucción del primogénito por medio הַמַּשְׁחִית del destructor, o ángel destructor, ὁ ὀλοθρεύων (Heb. 11:28), *i.e.* no un ángel maligno, sino el ángel de Yahvé, en quien Yahvé se reveló a sí mismo a los patriarcas y Moisés. Esto no está en desacuerdo con Sal. 78:49; porque el escritor de este salmo no sólo se refiere a la muerte del primogénito, sino también a la peste (Ex. 9:1-7), como efectuada por mediación de ángeles del mal; aunque, de acuerdo con la analogía de 1 de Sam. 13:17, הַמַּשְׁחִית podría entenderse en modo colectivo como aplicándose a una compañía de ángeles.

Ver. 24. *«guardaréis esto», i.e.* las instrucciones respecto a la pascua, debían ser consideradas como una institución para ellos y sus hijos para siempre (עַד־עוֹלָם en el mismo sentido que עוֹלָם, Gen. 17:3, 13); y cuando moraran en la tierra prometida, debían explicar el significado de este servicio a sus hijos. La ceremonia es llamada עֲבֹדָה, «servicio», en tanto que fue el cumplimiento de un mandato divino, una realización demandada por Dios, aunque ésta promovía el bien de Israel. En cuanto a זֶבַח־פֶּסַח ver el comentario del ver. 11.

Ver. 27. Después de escuchar las instrucciones divinas, el pueblo, representado por sus ancianos, se inclinó y adoró; no sólo para demostrar su fe, sino también para manifestar su gratitud por la liberación que recibirían en la pascua.

Ver. 28. Entonces procedieron a ejecutar el mandato, para que por la obediencia de la fe, ellos pudieran apropiarse la bendición de su «servicio».

Versículos 29-36. Muerte de los primogénitos y libertad de Israel

La última plaga anunciada a Faraón tuvo lugar a media noche, *i.e.* cuando todo Egipto estaba acostado durmiendo (Mat. 25:5, 6), para sobrecoger al rey y su pueblo durmiendo en pecado. Por cuanto todas las plagas previas descansan sobre bases naturales, parecería probable la suposición de que ahora sería el mismo caso, mientras que la analogía de 2 de Sam. 24:15 y 16 podría hacernos pensar en una peste como el medio empleado por el ángel destructor. En dicho caso deberíamos hallar la exaltación del suceso natural para convertirse en milagro en el hecho de que el primogénito tanto de las bestias como de los hombres (sólo ellos) murieron repentinamente, mientras que los israelitas permanecieron en sus casas sin sufrir daño. Este punto de vista sería favorecido también por la circunstancia de que, no sólo ocurren pestes a menudo en Egipto, sino que son más fatales en los meses de la primavera. Sin embargo, examinando de cerca las circunstancias mencionadas, hablan más bien en contra que a favor de tal suposición. En 2 de Sam. 24:15, la peste es expresamente aludida; aquí no lo es. Casi todas las plagas previas fueron traídas sobre Egipto por la vara de Moisés, y con la mayoría de ellas son mencionadas las fuentes naturales distintivas; pero la última plaga vino directamente de Yahvé sin la intervención de Moisés, seguramente por ninguna otra razón que para hacer visible de que se trataba de un castigo puramente sobrenatural inflingido por su omnipotencia. Las palabras: *«no había casa donde no hubiera un muerto»*, deben tomarse literalmente, y no meramente como «una expresión generalizada»; aunque, por supuesto que deben limitarse, de acuerdo con el contexto, a todas las casas donde había un primogénito de hombre o de bestia. El término «primogénito» no debe extenderse tanto como para incluir incluso a las cabezas de las familias que tenían hijos, en dicho caso habría casas, como *Lapide* y otros suponen, donde el abuelo, el padre, el hijo y las esposas yacieran todos muertos, teniendo en cuenta que todos ellos eran primogénitos. Las palabras: «*desde el primogénito de Faraón que se sentaba sobre su trono hasta el primogénito del cautivo que estaba en la cárcel*» (ver. 29 comparado con el cap. 13:15), indican incuestionablemente a los primogénitos que aún no eran padres. Pero incluso con esta limitación la plaga era tan terrible que el efecto producido sobre Faraón y su pueblo es perfectamente inteligible.

Ver. 30. La misma noche envió Faraón por Moisés y Aarón, y les dio permiso de marcharse con su pueblo, sus hijos y su ganado. La declaración de que Faraón envió por Moisés no está en variación con el cap. 10:28, 29; y no hay necesidad de recurrir a la explicación de *Calvino*: *vocasse igitur dicitur Pharao quos missis aulicis ad discessum compulit* [se dice que el mismo Faraón envió por aquellos que animó para que se fueran por medio de mensajeros del palacio]. El mandato de que nunca aparecieran a su vista no excluyó el que él enviara por ellos bajo circunstancias totalmente diferentes. El permiso de partir fue dado incondicionalmente. Esto es evidente por las palabras: «salid de en medio de mi pueblo», comparadas con el cap. 10:8, 24: «Id, servid a Yahvé vuestro Dios», y 8:25: «andad, ofreced sacrificio a vuestro Dios en la tierra». Si además de esto tenemos en mente que aunque al principio, e incluso después de la cuarta plaga (cap. 8:27), Moisés sólo pidió permiso para un viaje de tres días para tener una fiesta, sin embargo Faraón sospechaba que se marcharían definitivamente, e incluso expresó su sospecha sin recibir respuesta por parte de Moisés (caps. 8:28 y 10:10); las palabras «salid de en medio de mi pueblo» no pueden significar otra cosa que «váyanse todos». Además, en el cap. 11:1 se predijo a Moisés que el resultado de la última plaga sería que Faraón los dejaría marcharse, o más bien que los echaría; de manera que el efecto de esta plaga, como aquí se describe, no se puede entender de ninguna otra manera. Y

esto es lo que realmente implican las últimas palabras de Faraón: «idos; y bendecidme también a mí»; cuando en ocasiones precedentes sólo había pedido que se quitaran las plagas (caps. 8:8, 28; 9:28; 10:17). בָּרַךְ, bendecir, indica el final de un dejar y tomar, y era equivalente a pedir que a su partida aseguraran o dejaran atrás la bendición de su Dios, para que de ahí en adelante no volviera a caer sobre él y su pueblo. Este punto de vista respecto a las palabras del rey no está en variación con la expresión כְּדַבֶּרְכֶם [como habéis dicho] en el ver. 31, las cuales se refieren a las palabras עִבְדוּ אֶת יהוה [servid al señor], o con las mismas palabras en el ver. 32, porque allí se refieren a los rebaños y manadas, o finalmente, con la circunstancia de que Faraón persiguió a los israelitas, después que se habían marchado, con la evidente intención de traerlos de regreso por la fuerza (cap. 14:4, 5ss.), porque esta resolución se describe expresamente como un cambio de pensamiento a consecuencia de un endurecimiento renovado (cap. 14:4, 5).

Ver. 33. «*Y los egipcios apremiaban al pueblo* (חָזַק עַל presionar fuertemente, κατεβιάζοντο, LXX) *dándose prisa a echarlos de la tierra»; i.e.* los egipcios apremiaban a los israelitas para que aceleraran su partida, «*porque decían* (*sc.* para sus adentros)*:* מֵתִים *todos somos muertos»; i.e.* expuestos a la muerte. Así de grande era su miedo ante la muerte de los primogénitos.

Ver. 34. La urgencia de los egipcios obligó a los israelitas a tomar la masa, la cual probablemente estaban a punto de hornear para su viaje, antes de haber sido leudada, sus amasaderas envueltas en sus sábanas sobre sus hombros. שִׂמְלָה, ἱμάτιον, era un trozo de tela cuadrado grande que se ponía encima de la ropa interior, y podía utilizarse fácilmente para atar diferentes cosas (cf. mi *Biblische Archäologie,* §102,4). Los israelitas habían intentado leudar la masa porque el mandato de comer pan sin levadura durante siete días aún no se les había dado. Pero bajo la presión de la necesidad fueron obligados a contentarse con pan sin levadura, o, como es llamado en Deut. 16:3, «el pan de la aflicción», durante los primeros días de su viaje. Pero como los problemas relacionados con su partida de Egipto eran sólo la introducción a la nueva vida de libertad y gracia, de acuerdo con el consejo de Dios el pan de aflicción llegaría a ser una comida santa para Israel; siendo exaltados los días de su éxodo por el Señor en una fiesta de siete días en la que el pueblo de Yahvé debía conmemorar por todas las edades su liberación de la opresión de Egipto. El comer pan sin levadura por largo tiempo debido a la presión de las circunstancias, formó la preparación histórica para los siete días de fiesta de *Mazzoth*, que fue instituida eventualmente. Es por ello que esta circunstancia se menciona aquí y en el ver. 39. Sobre los vers. 35 y 36, véase el cap. 3:21, 22.

Vers. 37-42. *Partida de los hijos de Israel de Egipto*[20]. El punto de partida fue *Ramesés*, de donde procedieron a *Sucot* (ver. 37) de ahí a Etam al final del desierto (cap. 13:20), y de allí, por un giro a *Pi-hahirot*, frente al Mar Rojo, de cuyo punto atravesaron el mar (cap. 14:2, 21ss.). Israel parece haber hecho el camino de Ramesés a Ajirot en tres días. Pero esto no se puede deducir claramente de la mención de tres campamentos (Succot, Etam y Ajirot) porque la comparación de Num. 10:18 y 33:8 con Ex. 15:22 permite observar que el camino de un campamento a otro era más largo que el recorrido de un día. La decisión de esto depende de la ubicación de los campamentos mencionados. Lamentablemente las opiniones divergen de la misma manera que en la ubicación de Ramesés. Mientras la mayoría de los especialistas modernos ubican a Ramesés en el Wadi Tumilat o en sus cercanías, dirigiendo así el camino del pueblo por este Wadi en dirección oriental hasta Etam en el borde del desierto árabe y para seguir desde allí al sur hasta la región de Suez, Schleiden, Unruh y últimamente *Brugsch* han tratado de explicar que el éxodo partió de Tanis. Desde allí siguió en dirección sureste hasta un lugar llamado Suko o Sukot (Sucot) y continuó hasta Jetam, cerca de Dafne, el actual el-Kantoreh (Etam) a lo largo del único camino que va desde Egipto a Asia. En éste caminaron en dirección noreste a Migdol-Sankut (Magdolon) hasta Anbu (Shur) para llegar a Ajirot, que es el nombre egipcio de los peligrosos acantilados entre el mar mediterráneo y el lago Sirbonis. De ahí siguieron hasta Baal-Zapuna (Baal Zefón), un santuario ubicado en el monte de Casios. En vez de tomar el camino a Palestina se dirigieron hacia el sur caminando por el lado oriental de los lagos agrios (*i.e.* Mara) en el desierto árabe. Mientras tanto Faraón sucumbía al perseguirlos en el istmo entre el Mediterráneo y el lago sirbonis, en los acantilados del mar rojo. Pero esta opinión no es compatible con el relato bíblico y, dado a que Succot, Etam y Migdol pueden ser localizados sin problemas en la ruta supuesta, no tiene base alguna. En primer lugar, tal como lo presenta *Köhler, biblische Geschichte* I, p. 213, el nombre del Mar Rojo (*lit.* mar de juncos) es usado en el Antiguo Testamento únicamente para designar el Mar Rojo, jamás para definir el lago Sirbonis o los acantilados del istmo entre el lago sirbonis y el mar Mediterráneo. En segundo lugar la argumentación de *Brugsch* no concuerda con el texto de las indicaciones bíblicas acerca de la ubicación del Mar Rojo en relación a Pijairot, Migdol y baal-Zefón y acerca de la localización de estos tres lugares en su relación recíproca (cf. el comentario de 14:1-4). En tercer lugar Faraón jamás habría afirmado que los israelitas se hubieran extraviado al salir de Etam al monte Casios, pasando por Migdol, ya que para un pueblo que viajaba con mujeres, ancianos, niños y manadas hubiera sido más probable que viajaran al monte Casios pasando por Migdol a que cruzaran el desierto. Además hay que considerar que la ubicación exacta tanto del punto de partida como de los diferentes campamentos no puede ser precisado. Ya la identificación de Ramesés con Tanis es muy problemática (cf. el comentario de 1:11). Aunque Faraón no habitaba en Tanis, como se puede ver en el Sal. 78:12, 43, esta ciudad no se encontraba en el centro del sector habitado por los israelitas, Gosén, de tal forma que se la podía llamar tierra de Ramesés o ciudad de Ramesés. Y las negociaciones de Faraón con Moisés en la noche antes de la salida también podía ser posible que Moisés no hubiera estado en aquella noche en Tanis sino que se encontraba cerca de la residencia real, esperando a que Faraón lo llamara después de la última plaga. No podemos decir exactamente dónde se encontraba Ramesés, si cerca de belbeis o de Abu Kusheib. La ciudad almacén cae en cuenta como inicio del éxodo porque los israelitas se podían reunir allí en espera de una pronta salida. Cuando Faraón finalmente dio el permiso de salir, el grupo se puso en camino a Sucot. Este lugar mencionado en 13:20 y Num. 33:5 como primer campamento pudo haber sido

20. Acerca de las diferentes interpretaciones del camino de los israelitas desde Ramesés hasta el traspase del Mar Rojo véase *Stickel*, «der Israeliten Auszug aus Aegypten bis zum rothen Meere», en *Theologische Studien und Kritik*, 1850, pp. 328ss., *Kurtz*, II, pp. 159ss. y *O. Wolff*, «der Auszug der Israeliten aus Aegypten», en *Theologische Zeitschrift de Dieckhof y Kliefhahn* IV, pp. 230ss. Además compárese *Vaihinger*, «der Weg der Israeliten von Gosen bis zum Uebergange durch das rothe Meer», en *Theologische Studien und Kritik*, 1872, pp. 307ss., *Zoeckler*, *Beweis des Glaubens* X, pp. 492ss. Además *G. Ebers*, *Durch Gosen zum Sinai,* 1872, pp. 84ss. y 501ss., *Brugsch-Bey*, *l'Exode et les monuments égyptiens,* discours prononcé à l'occasion du congrés international d'Orientalistes à Londres, 1875.

un lugar donde acampaban pastores. El nombre de la ciudad proviene de las chozas (סֻכּוֹת) hechas de paja y arbustos. No se puede afirmar nada más preciso acerca de su ubicación a no ser que se encontraba en el camino de Ramesés a Etam. La identificación de סֻכּוֹת con el Soku, Sukot egipcio (*Brugsch*, *Geschichte,* p. 191) no es posible porque en el papiro presentado para esto sólo se habla de un territorio de Sucot y una fortaleza de Thuku (pp. 202 y 585). En cambio Etam, en caso de que correspondiera al egipcio Jetam (según *Ebers* y *Brugsch*) puede ser la línea de protección o el sistema de fortalezas que según *Ebers* (*durch Gosen,* p. 507) se encontraba entre Pelusio y el golfo de Suez. Llevaba el nombre de «una de las jetames o fortalezas», las cuales protegían el camino que pasaba al noreste por Pelusio o al este, por Migdol hacia Palestina. *Brugsch* afirmó que Etam se encontraba cerca de Dafne el actual el-Kantareh porque el pueblo partió en Tanis. La identificación del nombre del desierto Shur (שׁוּר, muro) con el egipcio Anbu y el griego τὸ γέῤῥον (vallado) carece de motivos al igual que la identificación de Pi-hairot con la entrada a los Gouffres —según el egipcio Khhirot— le mot antique, qui s'applique exactement aux gouffres des lacs des algues [es la palabra antigua para designar exactamente a las casas del lago de algas] (*l'Exode,* p. 30). Si el desierto Shur recibió su nombre por un lugar (Gen. 20:1) con ese nombre, entonces ese lugar no es de buscar en un istmo entre el mar mediterráneo y el lago Sirbonis.

Los israelitas que partieron *«como seiscientos mil hombres de a pie»*. רַגְלִי (como en Num. 11:21, la infantería de un ejército) es añadida porque salieron como un ejército (ver. 41), y sólo son nombrados aquellos que podían llevar armas, de veinte años de edad en adelante; y הַגְּבָרִים por causa de לְבַד מִטַּף, *«sin contar los niños»*, que sigue. טַף es utilizada aquí en su más amplio sentido, como en Gen. 47:12, Num. 32:16, 24, y se aplica a toda la familia, incluyendo la esposa y los hijos que no viajaban a pie, sino en bestias de carga y en carros (Gen. 31:17). El número dado es una aproximación. La cuenta del Sinaí resultó ser de seiscientos tres mil quinientos cincuenta varones de veinte años o más (Num. 1:46), y veintidós mil varones levitas de un mes de edad en adelante (Num. 3:39). Ahora, si añadimos las esposas y los hijos, el número total de la población podría ascender aproximadamente a los dos millones de almas. La multiplicación de las setenta almas que descendieron con Jacob a Egipto, en esta vasta multitud, no es muy desproporcionada con los 430 años de estancia allí, como para decir que sea necesario asumir que los números dados no sólo incluían a los descendientes de las setenta almas que descendieron con Jacob, sino también los de «miles de siervos y siervas» que los acompañaron (cf. *Pertheau, zur Geschichte der Israeliten,* pp. 256s. y *Kurtz,* II, p. 23). Si deducimos de las setenta almas al patriarca Jacob, sus doce hijos, Dina, la hija de Aser, los tres hijos de Leví, los cuatro nietos de Judá y Benjamín, y aquellos nietos de Jacob que probablemente murieron sin dejar ninguna posteridad masculina, ya que sus descendientes no son mencionados entre las familias de Israel (cf. 1, p. 372), quedaban cuarenta y un nietos de Jacob que fundaron familias además de los levitas. Ahora, si seguimos 1 de Crón. 7:20ss., donde diez u once generaciones son mencionadas entre Efraín y Josué, y contando cuarenta años como una generación, la décima generación de los 41 nietos de Jacob habrían nacido alrededor del año 400 de la estancia en Egipto, y por lo tanto tendrían más de 20 años en el tiempo del éxodo. Asumamos que como promedio cada pareja tenía tres hijos y tres hijas en las primeras seis de estas generaciones, dos hijos y dos hijas en las últimas cuatro, y hallaremos que en las diez generaciones habría un total de 478.224 hijos aproximadamente en el año 400 de la estancia en Egipto que por lo tanto tendrían más de 20 años de edad en el éxodo, mientras 125.326 hombres de la novena generación aún estarían con vida, así que habría 478.224 + 125.326, o 603.550 hombres partiendo de Egipto que tenían más de 20 años de edad. Pero aunque nuestros cálculos están basados sobre no más que el número ordinario de nacimientos, debe discernirse una bendición especial de Dios no sólo en esta fertilidad que nosotros suponemos haber sido interrumpida, sino aún más en el hecho de que el presupuesto número de niños continuaba con vida, y que ellos mismos engendraron el mismo número de hijos; y la gracia divina fue peculiarmente manifestada en el hecho de que ni pestilencia ni otros males, ni siquiera las medidas adoptadas por los faraones para la opresión de Israel, podrían disminuir sus números o restringir su incremento. A esto hay que añadir que la suposición de varios miles de esclavos y esclavas que acompañaron a Jacob y a sus hijos a Egipto se basa en hipótesis erradas. No es posible calcular el número de siervos de Jacob basándose en el texto de Gen. 14:14 donde consta que Abraham tenía 318 esclavos preparados para la guerra. Del hecho que durante la hambruna Jacob envió a diez de sus once hijos a Egipto para que compraran trigo se puede deducir lo contrario. Porque ¿cómo hubiera podido alimentar Jacob a un grupo tan grande de esclavos al menos por una semana con sólo diez u once sacos de trigo? Por eso el número de los esclavos que Jacob y sus hijos llevaron a Egipto no podía ser tan grande. En la región de Gosen la propiedad de sus hermanos podía haber crecido durante la vida de José o mientras sus méritos eran recordados. Pero cuando la nueva dinastía de los faraones que no conocían a José alcanzaron el poder y estableció medidas para la esclavitud y la opresión de los israelitas seguramente habrá decrecido drásticamente. Por eso hemos de considerar el número de varones mayores de veinte años y de los 600.000 hijos de Israel como sucesores reales de los 12 hijos de Jacob y el número de sucesores de los esclavos que los acompañaron a Egipto, aunque se los contara en ese grupo, no es de considerar tan grande. Si se hiciera la pregunta, ¿cómo podría la tierra de Gosén sostener tan grande número, especialmente porque los israelitas no eran los únicos habitantes, sino que vivían allí junto con egipcios?, baste responder que de acuerdo con testimonios tanto antiguos como modernos (cf. *Robinson*, *Pal.* 1, p. 86), esta es la provincia más fértil de todo Egipto, y que no estamos muy familiarizados con la extensión del territorio habitado por los israelitas, como para ser capaces de calcular la cantidad de su producción.

Ver. 38. En cumplimiento de la promesa de Gen. 12:3, y sin duda inducidos por las señales y prodigios del Señor en Egipto para buscar el bien entre los israelitas, una gran muchedumbre de gente (עֵרֶב רַב) se unió a ellos, a quienes Israel no podría quitarse, aunque después llegaron a ser una trampa para ellos (Num. 11:4). עֵרֶב: *lit*. una mezcla, ἐπίμικτος *sc*. λαός (LXX), Lutero: populacho, un enjambre de extranjeros llamados אַסַּפְסֻף en Num. 11:4, una mezcla, o multitud de gente de diferentes naciones. De acuerdo con Deut. 29:10, parece que ocuparon una posición muy baja entre los israelitas, y de haber provisto a la nación de Dios con cortadores de madera y sacadores de agua. Sobre el ver. 39, véase el ver. 34.

Vers. 40s. La estancia de los israelitas en Egipto había tardado 430 años. Este número no es críticamente dudoso, ni los 430 deben reducirse a 215 por una arbitraria interpolación como la que encontramos en la LXX, ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἣν κατῴκησαν (Cod. Alej. αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν) ἐν γῇ Αὐγύπτω καὶ ἐν γῇ

Χαναὰν κ.τ.λ. Esta declaración cronológica, cuya veracidad es verificada por *Onkelos*, la versión *Siriaca*, la *Vulgata* y otras versiones, no sólo están en armonía con la predicción de Gen. 15:13, donde el número redondo 400 es empleado en estilo profético, sino que puede reconciliarse con las diferentes listas genealógicas, tan sólo si llevamos en mente que las genealogías no siempre contienen una enumeración completa de todos los eslabones, sino que frecuentemente, eslabones intermedios de poca importancia son omitidos, como ya lo hemos visto en la genealogía de Moisés y Aarón (cap. 6:18-20). Por ejemplo, el hecho de que hubo más de las cuatro generaciones mencionadas en el cap. 6:16ss. entre Leví y Moisés, es puesto fuera de toda duda, no sólo por lo que se ha presentado en el cap. 6:18-20, sino también por una comparación con otras genealogías. Así, en Num. 26:29ss., 27:1 y Jos. 17:3 encontramos seis generaciones desde José hasta Zelofehad; en Rut. 4:18ss., 1 de Crón. 2:5, 6 también hay seis desde Judá hasta Naasón, el príncipe de la tribu en la época de Moisés; en 1 de Crón. 2:18 hay siete desde Judá hasta Bezaleel, el constructor del tabernáculo; y en 1 de Crón. 7:20ss., nueve de diez son mencionados desde José hasta Josué. Esta última genealogía muestra más claramente la imposibilidad de la perspectiva fundada sobre la versión alejandrina, de que la estancia de Israel en Egipto tardó 215 años; porque diez generaciones de cuarenta años cada una armoniza muy bien con los 430 años, pero con toda certeza no con 215[21]. La declaración en el ver. 41: «el mismo día», no debe entenderse como relacionándose con el primer día después del lapso de 430 años (Knobel), como si el escritor supusiera que fue en el 14 de Abib cuando Jacob entró a Egipto 430 años antes, sino que indica retrospectivamente al día del éxodo mencionado en el ver. 14, en comparación con los vers. 11ss., *i.e.* el 15 de Abib (cf. ver. 51 y cap. 13:4). Sobre las צִבְאוֹת יהוה [huestes de Yahvé], véase el cap. 7:4.

Ver. 42. Por lo tanto, este día era לֵיל שִׁמֻּרִים, *«noche de guardar para Yahvé, por haberlos sacado en ella de la tierra de Egipto»*. El *hapax legomenon* שִׁמֻּרִים no significa «celebración, de שָׁמַר observar, honrar» (*Knobel*), sino «preservación», de שָׁמַר, guardar, preservar; y לַיהוָה es lo mismo que en el ver. 27. *«esta noche deben guardarla* (consagrarla) *para Yahvé todos los hijos de Israel en sus generaciones»*. Porque Yahvé había preservado a los hijos de Israel aquella noche del destructor, ésta debía ser santa para ellos, *i.e.* para que fuera guardada por ellos todas las generaciones futuras para la gloria del Señor, como una preservación.

Versículos 43-50. Reglamentos respecto a los participantes de la Pascua

Estos reglamentos, los cuales eran suplementarios a la ley de la pascua de los vers. 3-11, no fueron comunicados antes del éxodo; porque era sólo por el hecho de que una multitud de extranjeros se unió a los israelitas, que Israel tuvo contacto con extranjeros, los cuales debían ser definidos claramente, especialmente en lo referente a la pascua, la fiesta del nacimiento de Israel como pueblo de Dios. Si la pascua iba a conservar aún su significado, por supuesto que ningún extranjero podría participar de ella (בֶּן־נֵכָר, no-israelita). Éste es el primer reglamento. Pero como fue en virtud de un llamado divino y no por descendencia natural, que Israel llegó a ser el pueblo de Yahvé, y porque fue destinado en esa capacidad a ser bendición para todas las naciones, la actitud asumida con los extranjeros no debía ser de total rechazo. De aquí las demás instrucciones en el ver. 44: los siervos comprados, que habían sido políticamente incorporados como propiedad de Israel, debían ser incorporados plenamente por medio de la circuncisión, tanto como incluso para tomar parte en la pascua. Pero los colonos y siervos trabajando por salario no debían comer de ella, porque se mantenían en una relación puramente externa la cual podría disolverse en cualquier día. אָכַל בְּ, *lit. comer* una cosa, participar en la comida (Lev. 22:11). Lo más significativo de esto era que Israel preservaría y celebraría su unidad y comunión con Yahvé. Éste era el significado de los reglamentos, los cuales se repiten en los vers. 46 y 47 de los vers. 4, 9 y 10, donde ya se habían explicado. Por lo tanto, si un extranjero que viviese entre los israelitas deseaba guardar la pascua, antes que nada debía ser incorporado espiritualmente a la nación de Yahvé a través de la circuncisión (ver. 48). וְעָשָׂה פֶסַח, «*y quisiere celebrar la pascua para Yahvé, séale circuncidado todo varón* (*i.e.* él mismo y los varones de su casa), *y entonces la celebrará* (a Yahvé)», La primera עָשָׂה denota el deseo o intención de hacerlo, la segunda, la ejecución del deseo. Las palabras בֶּן־נֵכָר, נֵר, תּוֹשָׁב y שָׂכִיר, son indicativas de no israelitas. בֶּן־נֵכָר se aplicaba generalmente a cualquier extranjero que surgiera de alguna otra nación; נֵר era un extranjero viviendo por corto o largo tiempo en medio de los israelitas; תּוֹשָׁב, *lit*. un morador, colono; era uno que se establecía permanentemente entre los israelitas sin ser recibido en su comunión religiosa; שָׂכִיר era el no israelita que trabajaba para algún israelita por salario. Aunque el término del תּוֹשָׁב y שָׂכִיר no incluye en sí el origen no-israelita y un israelita que por causa de la pobreza perdió todo su haber podía convertirse en un שָׂכִיר jornalero y si se vendía como esclavo, podía convertirse en תּוֹשָׁב del mismo (25:40 y Deut. 24:14).

Ver. 49. Existía una ley referente a la pascua que era aplicable tanto a los nativos como a los extranjeros: a ningún incircunciso se le debía permitir que comiera de ella. En cuanto a יִהְיֶה en vez de תִּהְיֶה cf. *Ew.*, §295d.

Ver. 50. Cierra las instrucciones respecto a la pascua con la declaración de que los israelitas las llevarán a cabo, en tiempos futuros (*e.g.* Num. 9:5); y en el ver. 51 también se cierra el relato del éxodo de Egipto. Todo lo que Yahvé prometió a Moisés en el cap. 6:6 y 26 ahora se había cumplido. Pero aunque el ver. 51 es una fórmula concluyente, y pertenece al relato que se acaba de cerrar, *Aben Ezra* estaba tan acertado al desear conectar este versículo con el comienzo del siguiente capítulo, que tan concluyente fórmula generalmente sirve para unir los diferentes incidentes, y por lo tanto no sólo termina lo que va antes, sino introduce lo que está por venir.

Capítulo 13:1-16. Santificación del primogénito y promulgación de la ley para la fiesta de Mazzoth

Vers. 1, 2. La santificación del primogénito estaba estrechamente relacionada con la pascua. Por esta, se efectuaba la salvación de los primogénitos israelitas, y el objeto de la salvación era su santificación. Porque Yahvé había salvado al primogénito de Israel, ellos debían santificarlo. Si los israelitas cumplían su comunión con Yah-

21. Los traductores alejandrinos han alterado arbitrariamente el texto para que concuerde con la genealogía de Moisés en el cap. 6:16ss., del mismo modo que las genealogías de los patriarcas en Gen. 5 y 11, tal como lo presetnó e. o. *Eduard Preuss*, *Die Zeitrechnung der Septuaginta*, pp. 68ss. El punto de vista mantenido para los setenta se convirtió tradicional en la sinagoga, y el apóstol Pablo la siguió en Gal. 3:17, donde contó el intervalo entre la promesa a Abraham hasta que se dio la ley como 430 años, no teniendo importancia la exactitud cronológica sobre este tema en ese tiempo.

vé en la pascua, y celebraban el comienzo de su divina relación en la fiesta de los panes sin levadura, daban efecto sin interrupción a su adopción divina en la santificación del primogénito. Probablemente por esta razón se dio el mandato de la santificación del primogénito en Sucot, inmediatamente después del éxodo, y contemporáneamente con la institución de la fiesta de los siete de Massot (panes sin levadura, cf. cap. 2:15), de modo que su sitio asignado en el relato histórico es el correcto; en tanto que la designación divina de la fiesta de los panes sin levadura ya había sido mencionada antes (cap. 2:15ss.), y la comunicación de esa designación al pueblo era todo lo que quedaba por mencionarse aquí.

Ver. 2. Cada primogénito del hombre y de la bestia debía ser santificado a Yahvé, *i.e.* entregado a Él para su servicio. Como la expresión: «todo primogénito», se aplicaba tanto a hombres como animales, se añade la expresión: «*cualquiera que abre matriz entre los hijos de Israel, así de los hombres como de los animales*». פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם por רֶחֶם כָּל־פֶּטֶר (ver. 12): כל es puesta como un adjetivo después del sustantivo, como en Num. 8:16, בְּכוֹר כל por כָּל־בְּכוֹר, διανοῖγον πᾶσαν μήτραν por πᾶν διανοῖγον μήτραν (ver. 12, LXX). לי הוא, «*mío es*», me pertenece. Este derecho sobre el primogénito no se basaba en el hecho de que «Yahvé era el Señor y creador de todo, y como todo objeto creado, le debía su vida, a Él debía entregarse toda su vida», como *Kurtz* sostiene, aunque sin prueba bíblica; pero en Num. 3:13 y 8:17 se menciona explícitamente la base de la atribución, que el día en que Yahvé hirió todos los primogénitos de Egipto, Él santificó para sí a todo primogénito de los israelitas, tanto del hombre como de la bestia. De aquí que la santificación de los primogénitos no descansaba en el hecho de haber sido librados de la herida del destructor por medio de la sangre expiatoria del cordero pascual, sino sobre el hecho de que Dios los santificó para sí mismo en ese tiempo, y por lo tanto los liberó. Pero Yahvé santificó al primogénito de Israel para sí al adoptar a Israel como su hijo primogénito (cap. 4:22), o como su posesión. Porque Israel fue escogido como la nación de Yahvé, sus primogénitos de hombre y bestia fueron perdonados, y por esa razón de ahí en adelante debían ser santificados a Yahvé. En los vers. 12ss. se define más claramente el modo en que serían santificados.

Vers. 3-10. Las instrucciones respecto a la fiesta de los siete días de los panes sin levadura (cap. 12:15-20) fueron dadas a conocer a la gente por medio de Moisés el día del éxodo, en la primera estación, es decir Sucot; pero al relatarse, sólo se repiten los puntos más importantes, y se manda la conmemoración anual. En el ver. 3, Egipto es llamado «casa de servidumbre», en tanto que Israel fue empleado en labores de esclavo allí, y tratado como pueblo esclavo (cf. cap. 20:2; Deut. 5:6; 6:12, etc.). חֹזֶק יָד «*mano fuerte*», en los vers. 3, 14 y 16, es más enfática de lo usual יָד חֲזָקָה (caps. 3:8 y 12:25). En lo que respecta al ver. 5, cf. el comentario de 3:8 y 12:25. En el ver. 6, el término חַג יהוה [fiesta para Yahvé] indica el guardar el séptimo día por medio de una santa convocación y la suspensión del trabajo (cap. 12:16). Esto sólo se expresa claramente con relación al séptimo día, porque estaba entendido que el primero era fiesta de Yahvé.

Ver. 8. «*se hace esto con motivo de lo que Yahvé hizo conmigo*» (זֶה en un sentido relativo, *is qui*, por אֲשֶׁר, véase *Ewald*, §331): *sc*. «yo como pan sin levadura», o «yo observo este servicio». El que se complete la oración imperfecta de este modo se deduce del contexto, y todo el ver. podría explicarse por el cap. 12:26 y 27.

Ver. 9. La fiesta prescrita sería para Israel: «*como una señal sobre tu mano, y como un memorial delante de tus ojos*». Estas palabras presuponen la costumbre de llevar señales nemotécnicas sobre la mano y la frente; pero no deben atribuirse a la costumbre pagana de marcar soldados y esclavos con señales sobre la mano y la frente (cf. *Spencer*, de legibus hebraicorum ritualibus II, 20,1). Porque los pasajes paralelos en Deut. 6:8 y 11:18, «y las atarás como una señal en tu mano», son pruebas de que la alusión no tiene que ver con marcar o escribir en la mano. De modo que la señal sobre la mano probablemente consistía en un brazalete alrededor de la muñeca, y la טוֹטָפֹת זִכָּרוֹן entre los ojos, de una banda que se llevaba sobre la frente. Entonces las palabras se emplean figurativamente, como una expresión proverbial empleada para dar énfasis al mandato de mantener siempre en mente este precepto, para estar siempre dispuestos a observarlo. Esto se hace aún más visible por la razón asignada: «*para que la ley de Yahvé esté en tu boca*». Porque no fue por una señal nemotécnica sobre la mano y la frente que la ley fue puesta en la boca de tal manera que se hablara de ella continuamente (Deut. 6:7, 11:19), sino por la recepción de ésta en el corazón y su continuo cumplimiento (véase también el ver. 16). Como se debía hablar del origen y significado de la fiesta en conexión con el comer de los panes sin levadura, la conversación acerca de la ley de Yahvé fue introducida al mismo tiempo, y la obligación de guardarla renovada y viva en la mente.

Ver. 10. Los israelitas debían guardar esta ordenanza לְמוֹעֲדָהּ, «*en el tiempo designado*» (*i.e.* desde el 15 al 21 de Abib), «*por los siete días*», tan a menudo como los días volviesen, por lo tanto de año en año (cf. Jue. 11:40; 21:19; 1 de Sam. 1:3 y 2:19).

En los vers. 11-16, Moisés comunicó al pueblo brevemente la ley vista en el ver. 2, respecto a la santificación del primogénito. Esta ley debía ponerse en práctica cuando Israel tomara posesión de la tierra prometida. Entonces todo lo que abriera matriz debía ser entregado al Señor. הַעֲבִיר לַיהוָה: hacer pasar a Yahvé, consagrar o entregar a Él como un sacrificio. הֶעֱבִיר לַיהוה dejar a Yahvé, consagrarle algo como sacrificio, entregar; con este significado se puede explicar העביר partiendo del contraste a la tradición canaanita de consagrar al primogénito a Moloc; cf. Lev. 18:21. כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם [Todo lo que abre matriz] se incluyen tanto el hombre como la bestia (ver. 2). Esta expresión general es entonces particularizada en tres cláusulas, comenzando con וְכל: a) בְּהֵמָה *ganado*, *i.e.* bueyes, ovejas y cabras, como animales domésticos limpios, pero solo los machos; b) *asnos*, como el más común de los animales contaminados domésticos, en lugar del total de todos estos animales, Num. 18:15; c) los primogénitos de los hijos de Israel. Las hembras primogénitas de las bestias y los hombres fueron exentas de la consagración. De los animales limpios, el primogénito macho (פֶּטֶר abreviada de פֶּטֶר רֶחֶם, y שֶׁגֶר del caldeo שְׁגַר, tirar, el joven nacido) sería para Yahvé, *i.e.* para ser sacrificado a Él (ver. 15, y Num. 18:17). Esta ley se explica aún más en el cap. 22:29, donde se declara que el sacrificio no debía tener lugar hasta el octavo día después de su nacimiento; y en Deut. 15:21, 22, se modifica aún más por el mandato de que, un animal que tuviera alguna mancha, y que estuviera ciego o lisiado, no debía ser sacrificado, sino que debía ser matado y comido en casa, igual que otros animales comestibles. Estas dos reglas surgieron de las instrucciones generales referentes a los animales que debían ser sacrificados. El primogénito de los asnos debía ser redimido con un cordero o un cabrito (שֶׂה, como en el cap. 12:3); y si no era redimido, debía ser matado (cf. Num. 27:27). עֹרֶף de עָרַף la nuca, romper el cuello (Deut. 21:4 6). Los primogénitos de Israel también debían ser consagrados a Yahvé como un sacrificio; ciertamente no en el estilo de los paganos, sacrificando y quemando sobre el altar, sino presentándolos al Señor como sacrifi-

cios vivos, entregando todos sus poderes de cuerpo y mente a su servicio. Por cuanto el primogénito representaba a todos los nacidos, toda la nación debía consagrarse a Yahvé y presentarse como una nación sacerdotal en la consagración del primogénito. Pero ya que esta consagración tenía su fundamento, no en lo natural, sino en la gracia de su llamado, la santificación del primer nacido no puede deducirse de la separación del primogénito para el sacerdocio. Esta perspectiva, la cual prevaleció mucho entre los primeros escritores, ha sido completamente refutada por *Outram* (*de Sacrif*. 1, cap. 4) y *Vitringa* (*observv*. 2, pp. 272ss.). Como el carácter sacerdotal de la nación no dio un título en sí a la administración del sacerdocio dentro de la teocracia, tampoco los primogénitos eran *eo ipso* elegidos como sacerdotes por medio de su consagración a Yahvé. De qué modo debían consagrar su vida al Señor, dependía en la designación del Señor, la cual era que debían realizar el trabajo no sacerdotal del santuario, para ser siervos de los sacerdotes en su santo servicio. Incluso este trabajo después fue transferido a los levitas (Num. 3). Al mismo tiempo, la obligación era impuesta sobre el pueblo para que redimieran al primogénito del servicio que estaban obligados a realizar, pero que ahora había sido transferido a los levitas, quienes fueron sustituidos por ellos; en otras palabras, pagar cinco monedas de plata por cabeza al sacerdocio (Num. 3:47, 18:16). En anticipación de este arreglo, que después sería introducido; la *redención* (פָּדָה) del primogénito ya se establece aquí. Sobre el ver. 14, véase el cap. 12:26. מָחָר, *mañana*, generalmente utilizada para el futuro, como en Gen. 30:33. מַה־זֹּאת: *¿Qué es esto? quid sibi vult hoc proeceptum ac primogenitura* [¿Qué quiere decir este precepto y la primogenitura?] *(Jonathan).*

Ver. 15. הִקְשָׁה לְשַׁלְּחֵנוּ: «*y endureciéndose faraón* (*sc*. su corazón, cf. cap. 7:3) *para no dejarnos ir*». La santificación del primogénito se manda en el ver. 16 en los mismos términos que se manda guardar la fiesta de Mazzot en el ver. 9, con esta excepción, que en lugar de לְזִכָּרוֹן tenemos לְטוֹטָפֹת como en Deut. 6:8, y 11:18. La palabra טוֹטָפֹת por טַפַּט, maravillosamente interpretado por los rabinos y por otros intérpretes, no significa *amuleto* ni στίγματα sino «venda» o cinta para la cabeza (diadema), como se hace evidente por el caldeo טוּטְבָּא brazal (2 de Sam. 1:10), טוֹטַפְתָּא *diadema* (Ester 8:15; Ezeq. 24:17, 23). Este mandato fue interpretado literalmente por los talmudistas y el uso de *tefillim* (Mat. 23:5), φυλακτηρία fundadas sobre esto[22]; los caraitas, por el contrario, la interpretaban figurativamente, como una expresión proverbial sobre la cual reflexionar constantemente, y como cumplimiento de los mandatos divinos. Lo correcto de la última es obvio por las mismas palabras, las cuales no dicen que los mandatos están escritos sobre rollos, sino únicamente que serán para los israelitas como señales sobre la mano, y respecto a las bandas entre los ojos, *i.e*. debían ser mantenidas a la vista como memoriales sobre la frente y la mano. La expresión en Deut. 6:8: «y las atarás como una señal en tu mano, y estarán como frontales entre tus ojos», no apunta hacia el simbolismo de los mandatos divinos por una señal externa que debía ser llevada sobre la mano, o vendas con pasajes de la ley inscritos sobre ellas, para ser llevado en la frente entre los ojos; ni el «anticipo en Deut. 6:8 del corazón a la palabra y de la palabra a la mano o los hechos», necesariamente lleva a la peculiar noción de *Schultz*, que «la manga y los turbantes debían ser utilizados como recordatorios de los mandatos divinos, el primero al ser atado a la mano de manera peculiar, el segundo por medio de una punta que colgase hasta la frente». La línea de pensamiento al que nos hemos referido meramente expresa la idea de que los israelitas no sólo debían retener los mandatos de Dios en su corazón, y confesarlos con la boca, sino cumplirlos con la mano, de hecho y en verdad, y de ese modo demostrarse a sí mismos en todo su proceder como guardianes y observadores de la ley. Como la mano es el medio de acción, y llevar en la mano representa manipular, también el espacio entre los dos ojos, o la frente, es la parte del cuerpo que es generalmente visible, y lo que se lleva allí se lleva para que sea visto. Esta interpretación figurativa es confirmada y puesta más allá de toda duda por pasajes paralelos como Prov. 3:3, «átalas (los mandamientos) a tu cuello, escríbelas en la tabla de tu corazón» (cf. vers. 21, 22; 4:21; 6:21, 22; 7:23).

22. Posiblemente estos rollos originalmente no eran nada más que una compilación literal con las expresiones figurativas, o un cambio de la figura a símbolo, de modo que la costumbre no surgió de un puro malentendido; aunque en un periodo más tardío el carácter simbólico dio más y más lugar a la mala interpretación casual. Sobre filacterias generales, véase mi *Archäologie*, p. 364 y el artículo de *Pressel*, en *Herzog, Realencyclopaedie* IV, p. 682.

Jornada desde Sucot y paso por el Mar Rojo (capítulos 13:17-14:31)

Capítulo 13:17-22. Vía de Sucot a Etam

Sucot, el primer sitio de acampada de los israelitas después de su salida, probablemente fue el lugar de encuentro para toda la nación, de modo que fue desde este punto que procedieron por primera vez en una marcha ordenada. La ruta más corta y directa de Egipto a Canaán habría sido por el camino de Gaza, en la tierra de los filisteos; pero Yahvé no los llevó por este camino, para que no se arrepintieran de su marcha tan pronto como los filisteos se les opusieran, y así desearan volver a Egipto. פֶּן, μή, después de אָמַר decir (para sí mismo), *i.e*. pensar, con la idea subordinada de ansiedad. Los filisteos eran muy amantes de la guerra (cf. *Stark, Gaza*, pp. 142ss.), y difícilmente habrían dejado de oponerse a la entrada de los israelitas en Canaán, de cuya tierra se habían posesionado casi por completo. Pero los israelitas aún no estaban preparados para tal conflicto, como es suficientemente evidente por su desesperación en el cap. 14:10ss. Por esta razón Dios les hizo dar la vuelta (סַבּ por סֵבּ, véase *Gesenius*, §67, nota 8) camino del desierto cerca del Mar Rojo. Previo al relato del avance de su marcha, se declara con más claridad en los vers. 18 y 19, que salieron equipados, y tomaron los huesos de José con ellos, de acuerdo a su última petición. חֲמֻשִׁים, de חמשׁ *lumbus*, *lit*. *Lumbis accincti*, significa equipado, como una comparación de esta palabra como Jos. 1:14; 4:12, con חֲלוּצִים en Num. 32:30, 32; Deut. 3:18, lo pone más allá de toda duda; es decir, no «armados», καθωπλισμένοι (*Sym*.) sino preparados para la marcha, como contrastando con huir en desorden como fugitivos. Por esta razón fueron capaces de cumplir con la petición de José, de tal hecho *Calvino* extrae la siguiente conclusión: *in rebus adversis populi numquam tamen excidisse memoriam promissae redemtionis. Nisi enim commun omnium sermone celebris fuisset Josephi obtestatio, nihil de ea conjicere poterat Moses* [en medio de su adversidad, el pueblo nunca perdió de vista su prometida redención. Porque al menos la solemne orden de José había sido un tema de común conversación entre todos ellos, si no, Moisés nunca habría pensado en ello].

Ver. 20. De *Sucot* se fueron a Etam. Respecto a Sucot ver el comentario de 12.37. Etam (אֵתָם) se encontraba «al final del desierto», el cual es llamado desierto de Etam

en Num. 33:8, y el desierto de *Shur* (*Jifar*, véase Gen. 16:7) en Ex. 15:22; de modo que es allí donde termina Egipto y comienza el desierto de Arabia, en una línea que hace curva desde la extremidad norte del Golfo de Arabia hasta el *Birket Temseh* o el Lago Cocodrilo, y después hasta el Lago *Menzalet*. De acuerdo a las declaraciones más precisas de los viajeros, esta línea se forma desde el punto del golfo hacia el norte, por un camino arenoso de tierra al este de *Ajrud*, el cual nunca sube más de tres pies sobre la marca del agua (*Robinson*, *Pal.* 1, p. 80). Éste lleva a las orillas del canal antiguo que comienza aproximadamente una hora y media al norte del canal de Suez, y corre hacia el norte una distancia que *Seetzen* recorrió en cuatro horas a camello (*Rob., Pal.* 1, p. 548; *Seetzen*, *R.* 3, pp. 151, 152). Entonces siguen los llamados Lagos Amargos, una seca, algunas veces pantanosa cuenca, cuya superficie, de acuerdo con las medidas de ingenieros franceses, es cuarenta o cincuenta pies más baja que la marca ordinaria en Suez. En la parte norte, esta cuenca se divide desde el *Birket Temseh* por una extensión de tierra todavía más alta, el llamado Istmo de *Arbek*. Puesto que «Etam, al final del desierto» debe buscarse en el Istmo de Arbek, en la cercanía de la postrera Serapeum, o al sur de los Lagos Amargos. La distancia es un argumento concluyente contra la primera y a favor de la segunda; porque aunque *Seetzen* viajó desde Suez hasta Arbek en 8 horas, no obstante, de acuerdo con los relatos de la francesa *saban, du Bois Aymé,* quien atravesó esta cuenca muchas veces, de la extremidad norte de los Lagos Amargos a Suez 60.000 metros (16 horas de viaje), una distancia tan grande que es imposible que los hijos de Israel hayan ido desde *Etam* a *Hachiroth* en la marcha de un día. De aquí que debamos buscar Etam en la extremidad sur de la cuenca del Lago Amargo[23], el cual Israel podría alcanzar en dos días desde *Abu Keishib*, y llegar al tercer día a la llanura de Suez, entre *Ajrud* y el mar.

Vers. 21, 22. De *Etam*, en la orilla del desierto que separa Egipto de Asia, los israelitas entrarían al desierto sin ruta, y dejarían el campo habitado. Entonces Yahvé tomó la dirección de la marcha, y los condujo con seguridad por medio de una milagrosa señal de su presencia. Mientras se relata en los vers. 17 y 18, que *Elohim* los guió y determinó la dirección de su camino, para demostrarles que ellos no tomaban el curso que seguían, por su propio juicio, sino por la dirección de Dios; en los vers. 21 y 22, se dice que «*Yahvé iba delante de ellos de día en una columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en una columna de fuego para alumbrarles, a fin de que anduviesen de día y de noche*», *i.e.* para que pudiesen marchar a todas horas[24]. Había una analogía natural para esta señal de la presencia y dirección divina en la caravana de fuego, la cual consistía de pequeños vasos o parrillas, con leña ardiendo en ellos, atados a la punta de largos palos, y llevados como guía enfrente de caravanas, y, de acuerdo con *Curtius* (de *gestis Alex*. M.V. 2, 7), en campos sin camino al frente de ejércitos también, y por medio de los cuales se indicaba la dirección del camino con el humo, y por la noche con el fuego. Había una analogía aún más cercana en la costumbre de los persas, como describe *Curtius* (lib. 3, cap. 3, ver. 9), de llevar fuego, «al cual llamaban sagrado y eterno», en altares de plata, al frente del ejército. Pero la columna de humo y fuego no debe confundirse con algún fuego de caravana o de ejército, o no darle más valor que a una mítica concepción, o como un adornamiento de esta costumbre natural. La nube no era producida por una caravana ordinaria de fuego, ni era un «mero símbolo de la presencia de Dios que derivaba toda su majestad de la creencia de los israelitas, de que Yahvé estaba en medio de ellos», de acuerdo con el intento de *Köster* (*Propheten des Alten und Neuen Testaments,* p. 24) de idealizar la explicación racionalista; sino que ésta tuvo un origen milagroso de carácter sobrenatural. No debemos considerar que el fenómeno se formaba de dos columnas diferentes que aparecían alternativamente, una de nube la otra de fuego. Sólo había una columna de humo y fuego (אֵשׁ וְעָנָן עָמוּד 14:24); porque incluso cuando brillaba en la oscuridad, seguía siendo llamada la columna nube (cap. 14:19), o la nube (הֶעָנָן, Num. 9:21); así que era una nube con un lado oscuro y otro brillante, causando oscuridad y también alumbrando la noche (14:20), o «una nube, y fuego en ella por la noche» (40:38). Consecuentemente debemos imaginar que la nube era como la cobertura del fuego, de modo que de día aparecía como una nube oscura en contraste con la luz del sol, pero por la noche como un esplendor de fuego, «una apariencia de fuego» (כְּמַרְאֵה־אֵשׁ, Num. 9:15, 16). Cuando este fuego iba delante del ejército de Israel, asumió la forma de una columna; de modo que por el día se asemejaba a una columna de nube levantándose hacia el cielo, y por la noche a una columna de fuego, para demostrar a todo el ejército qué dirección tomar. Pero cuando estaba sobre el tabernáculo, o descendió sobre éste, lo más probable es que haya tomado la forma de un globo circular; y cuando separaba a los israelitas de los egipcios en el Mar Rojo, debemos imaginar que se extendía como un banco de nube, formando así una pared divisoria. En esta nube Yahvé, o el Ángel de Dios (מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים), el representante visible del Dios invisible bajo el Antiguo Testamento, estaba realmente presente con el pueblo de Israel, de modo que habló con Moisés y le dio sus mandatos desde la nube. En esto también apareció «la gloria del Señor» (caps. 16:10; 40:34; Num. 17:7), la שְׁכִינָה [Shekina] de la postrera teología Judía. El fuego en la columna de nube era el mismo en que el Señor se reveló a Moisés en la zarza, y después descendió sobre el Sinaí en medio de truenos y relámpagos en una espesa nube (cap. 19:16, 18). Era un símbolo del «*celo* del Señor», y por lo tanto estaba envuelto en una nube que protegía a Israel del calor durante el día, del sol, y peste (Isa. 4:5,6; 49:10; Sal91:5,6, 121:6), y por la noche alumbraba su camino por medio de su luminoso esplendor, y los defendía de los peligros de la noche y de toda calamidad (Sal. 27:1ss., 91:5,6); pero también amenazaba con repentina destrucción a aquellos que murmuraban contra Dios (Num. 17:10), y enviaba un fuego devorador contra los rebeldes y los consumía (Lev. 10:2; Num. 16:35). Como *Sartorius* (*Meditationen über die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes,* p. 18) aptamente ha dicho: «De ningún modo debemos considerarla como una figura poética, y tan pequeña como un mero arropamiento mecánico de formas elementales, tales, como por ejemplo: nubes de tormenta o fuego natural. También debemos suponer que tan pequeña era la

23. No hay fuerza en la objeción para esta situación, que de acuerdo a las diferentes indicaciones geognósticas, el Golfo de Suez primeramente se estrechaba mucho más al norte, y cubría la cuenca del Lago Amargo; porque no hay evidencia de que éste haya alcanzado tanto en el tiempo de Moisés; y las declaraciones de los primeros escritores en cuanto a la ubicación de Hierapolis en la esquina interna del Golfo de Arabia, y no muy lejos al norte de *Klysma*, no proveen clara evidencia de esto como *Knobel* ya lo ha observado.

24. *Knobel* está completamente equivocado al afirmar que de acuerdo a la obra primaria, la nube fue constituida después de la construcción del tabernáculo. Porque en los pasajes citados como prueba de esto (cap. 40:34ss.; Num. 9:15ss.; 10:11, 12, cf. 17:7), se hace referencia a la nube de modo invariable con el artículo definido (הֶעָנָן), como algo ya conocido, de modo que todos estos pasajes hacen referencia al ver. 21 del presente capítulo.

parte visible y material para haber sido un elemento de naturaleza divina, el cual es puramente espiritual. Más bien debemos considerarlo como una conformación dinámica, o una forma corporal de nivel superior, compuesta de la esfera terrenal y de la atmósfera por medio de la determinante influencia de la presencia personal y específica (speciem fascines) de Dios sobre el elemento terrenal cuya forma corporal Dios asumió y difundió, para poder manifestar con ello su presencia real»[25].

Ver. 22. Esta señal de la presencia de Dios no se apartó de Israel mientras el pueblo continuó en el desierto.

Capítulo 14. El camino de Etam al Mar Rojo

Vers. 1, 2. Dios mandó a los israelitas en Etam que giraran (שׁוּב) y acamparan por el mar, antes de *Pi-hahirot*, entre *Migdol* y el mar, hacia *Baal-Zefón*. En Num. 33:7, la marcha se describe así: al salir de Etam, dieron vuelta hacia (עַל) Pi-hahirot, que está ante (עַל-פְּנֵי frente de) *Baal-zefón*, y acamparon antes de *Migdol*. El único sitio que se puede ubicar con cierta certeza es *Pi-hahirot*, o *Hahirot* (Num. 33:8, siendo *pi* simplemente el artículo egipcio), dicho nombre indudablemente ha sido preservado en *Ajrud*, mencionado por *Edrisi* a mediados del doceavo siglo. En el presente solamente es un fuerte, con un pozo de 250 pies de profundidad cuya agua es tan amarga, que los camellos difícilmente quieren tomarla. Se ubica sobre la carretera de peregrinaje de Kahira a la Meca, a cuatro horas de viaje al norte de Suez (*vid*. *Robinson*, *Pal.* I, p. 72; *Niebuhr*, *Reise* I, p. 216; *Burckhardt*, *Syria*, p. 750). Un llano, con una longitud de casi diez millas y aproximadamente la misma anchura, se extiende de *Ajrud* hacia el mar, al oeste de *Suez*, y del pie de Ataca hacia el brazo del mar al norte de Suez (*Robinson*, *Pal.* 1, p. 65). Lo más probable es que esta llanura haya servido a los israelitas como lugar de acampada, de modo que acamparon, *i.e*. al este de Ajrud, ante el mar. El otro sitio también debe buscarse en la vecindad de Hahirot (Ajrud), aunque aún no se han descubierto rastros de ellos. *Migdol* no puede ser la Migdol a doce millas romanas al sur de *Pelusium* (con *Hengstenberg*, p. 59; *Brugsch*, *Geographische Inschriften* I, p. 261; *Geschichte Aegyptens*, pp. 194s.; *Lepsius*, *Chronologie* I, p. 340), la cual formaba la frontera noreste de Egipto (Ezeq. 29:10), porque de acuerdo con Num. 33:7, Israel acampó *ante* Migdol. Migdol tampoco se encuentra a la distancia intermedia entre Pishairot y el mar, donde *Köhler, Geschichte* I, p. 214 trata de situarlo porque el campamento se encontraba en Num. 33:7 ante (לִפְנֵי), es decir al este de Migdol. Pero לפני no significa al oriente (= מִקֶּדֶם) sino en todos los textos «ante», es decir de cara a... y esto en todas las direcciones. Dado que se encontraba de cara a Pijairot entre Migdol y el mar, Migdol sólo puede ser ubicada al sur de Pijairot, a una distancia del mar que permitía montar un campamento en medio. El nombre מִגְדָּל (מִגְדָּל torre, castillo) nos lleva a imaginarnos a Migdol como un castillo o un pueblo que es parte de un castillo. Ciudades como esta son llamados Maktol o Makhta, en el copto Meshtul o Mestol y en Pelusio son llamados Magdolon o Migdol (cf. *Ebers, durch Gosen*, p. 509). Finalmente Baal-Zefon (בַּעַל צְפוֹן) Señor o propietario del norte. Quizás fue el nombre del egipcio Tifon-Tep y señala una localidad con un santuario de esta deidad y sólo puede ser identificado en la cordillera de Atâka porque estaba al frente de los israelitas que venían del norte y acampaban al sureste de Ashrud. La distancia desde Etam hasta el lugar del campamento en Hahirot debe ser un mínimo de seis horas de viaje (por lo tanto, un viaje tolerable de un día para toda una nación), ya que por la carretera de Suez a Ajrud se tarda cuatro horas (*Robinson*, 1, p. 72).

Vers. 3s. Esta vuelta en su ruta no estaba fuera del camino de su paso por el Mar Rojo; sino además de eso, no sólo estaba fuera del camino, sino que era una necedad tomar ese camino de acuerdo al juicio humano. Dios mandó a Moisés que tomara este camino para ser honrado sobre Faraón y demostrar a los egipcios que Él es Yahvé (cf. vers. 30, 31). Faraón diría de los israelitas: se han perdido; andan deambulando en su confusión; el desierto los ha encerrado como una prisión a la que se le cierra la puerta (סָגַר עַל como en Job 12:14); y en su obstinación decidiría perseguirlos con su ejército, y llevarlos nuevamente a su dominio.

Versículos 5-31. Paso de los israelitas por el Mar Rojo, destrucción de Faraón y su ejército

Cuando se anunció que Israel huía, *«el corazón de Faraón y de sus siervos se volvió contra el pueblo»*, y se arrepintieron de haberlos dejado ir. El rey y sus siervos consideraron el éxodo como una huida, tan pronto como se recuperaron del pánico causado por la muerte del primogénito, y comenzaron a considerar las consecuencias del permiso dado al pueblo para que abandonara su servicio. Esto puede haber ocurrido tan pronto como el segundo día después del éxodo. Dado que el cambio de camino se dió en el ver. 3 porque Faraón, al considerar que los israelitas se habían perdido en el desierto, decidiera perseguirles, éste pudo tomar la decisión en cuanto le fue informado el cambio de rumbo del pueblo de los israelitas al sur del Mar Rojo. Esta información no la pudo haber recibido al momento de la salida de Etam sino a la llegada de estos al Mar Rojo. En ese caso, Faraón habría tenido tiempo para reunir carros y jinetes, y alcanzar a los israelitas en Hahirot, por cuanto ellos podrían realizar fácilmente el mismo viaje en dos días, o en un día y medio en tanto que los israelitas habrían tardado más de tres días. *Y unció su carro* (hizo que lo uncieran, cf. 1 de Reyes 6:14), *y tomó consigo su pueblo* (sus guerreros); *y tomó seiscientos carros escogidos* (ver. 7), *y todos los carros de Egipto* (*sc*. los que pudo reunir en ese momento) *y los jinetes sobre ellos»*. שָׁלִשִׁים, τριστάται, *tristatae qui et terni statores vocantur, nomen est secundi gradus post regiam dignitatem* [el segundo grado después de la dignidad real, que se llaman también los tres ministros] (Jerónimo sobre Ezeq. 23:23), no solo guerreros en carros (véase el comentario sobre 1 de Reyes 9:22). De acuerdo al ver. 9, el ejército preparado por Faraón consistía de carros tirados por caballos (סוּס רֶכֶב), caballos de montar (פָּרָשִׁים, *lit*. corredores, 1 de Reyes 5:6), y חַיִל, los hombres que los montaban. Los carros de guerra y caballería eran siempre la fuerza principal de los egipcios (cf. Isa. 31:1, 36:9; Diod. Sic. I, 54). Se menciona tres veces (vers. 4, 8, y 17) que Yahvé endureció el corazón de Faraón, de modo que persiguió a los israelitas, para demostrar que

25. «Esto se hace», continúa diciendo Sartorius, «no por medio de hacer su naturaleza invisible en visible, ni siquiera figurativa o idealizadamente, sino representándose objetiva y perceptivamente a través de la energía que esto excita, y por los gloriosos efectos que produce. La cortina (*velo*) de lo natural que envuelve a la Deidad es quitado y levantado (*revelador*) por la palabra de su voluntad, y la correspondiente intención de su presencia (*per dextram Dei*). Pero esto no se efectúa por medio de Él hacer que la luz de su rostro, la cual es inaccesible, surja descubierta, sino por medio de tejer el elemento natural, un santo y transparente velo, el cual, como la nube de fuego brilla y ensombrece, vela y desvela, de modo que es igualmente cierto que Dios mora en la luz y en las tinieblas (2 de Crón. 6:1; 1 de Tim. 6:16), tan cierto que puede ser hallado como que debe ser buscado siempre».

Dios había decretado este endurecimiento, para glorificarse a Sí mismo en juicio y muerte del orgulloso rey que no honraba a Dios, el Santo, con su vida. *«pero los hijos de Israel habían salido con mano poderosa»*. El ver. 8 es una cláusula condicional en sentido de: «aunque ellos habían salido» (*Ewald*, §341a). Con el sentido de: a pesar de que salieron con mano poderosa. יָד רָמָה, la mano poderosa, es la mano exaltada de Yahvé con el poder que había demostrado (Isa. 26:11), no la mano armada de los israelitas. Éste es también el significado en Num. 33:3; es diferente en Num. 15:30. El mismo hecho de que Faraón no discernió el levantamiento de la mano de Yahvé en el éxodo de Israel manifestaba el endurecimiento de su corazón. עַל־פִּי הַחִירֹת [Delante de Pi-hahirot] véase el ver. 2.

Vers. 10-14. Cuando los israelitas vieron que se acercaba el ejército de los egipcios, tuvieron gran temor porque su situación a los ojos humanos era muy desafortunada. Encerrados al este por el mar, al sur y oeste por las montañas, y con el ejército de Egipto detrás de ellos, la destrucción parecía inevitable, puesto que ellos no estaban externamente armados ni interiormente preparados para una batalla exitosa. Aunque clamaron al Señor, no tenían confianza en su ayuda, a pesar de todas las manifestaciones previas de la fidelidad del Dios verdadero; por lo tanto, dieron lugar a la desesperación de su corazón quejándose contra Moisés quien los había sacado de la servidumbre de Egipto para entregarlos a la muerte en el desierto. *«¿No había sepulcro alguno* (מִבְּלִי אֵין, una doble negación para dar énfasis, cf. *Ew.*, §323a) *en Egipto, que nos has sacado para que muramos en el desierto?»* Sus palabras en el ver. 12 exageraron el verdadero estado de la situación por la cobarde desesperación. Porque sólo fue cuando la opresión aumentó, después de la primera entrevista de Moisés con Faraón, que se quejaron de lo que Moisés había hecho (cap. 5:21), cuando al principio habían aceptado sus propuestas del modo más agradecido (cap. 4:31), e incluso después, implícitamente obedecieron sus instrucciones.

Ver. 13. Moisés respondió a su incredulidad y temor con la energía de una fe robusta, y les prometió tal ayuda del Señor, que ellos nunca más verían a los egipcios que habían visto ese día. אֲשֶׁר רְאִיתֶם no significa ὃν τρόπον ἑωράκατε (LXX), *quemadmodum vidistis* [de qué manera lo visteis] (*Ros., Kn.*); sino que la oración se invierte: «Los egipcios que han visto hoy, nunca más los volverán a ver».

Ver. 14. *«Yahvé peleará por vosotros* (לָכֶם, Dativus commodi), *y vosotros estaréis tranquilos», i.e.* manténganse callados y no se quejen más (cf. Gen. 34:5).

Vers. 15-29. Las palabras que Yahvé dirigió a Moisés: *«¿por qué clamas a mí?»* implican que Moisés había pedido ayuda a Dios, o que depositó las quejas del pueblo en Él, y no transmiten ninguna reprimenda, sino meramente una amonestación para que actúe. El pueblo tenía que avanzar, y Moisés debía extender su mano con la vara sobre el mar y dividirlo para que el pueblo pudiera pasar por en medio sobre tierra seca.

Vers. 17s. En estos versos se repite la promesa en los vers. 3, 4. El mandato y la promesa fueron seguidos por la ayuda inmediata (vers. 19-29). Mientras Moisés dividía el agua con su vara, y de ese modo preparaba el camino, el Ángel de Yahvé se quitó de delante de los israelitas, y se situó detrás de ellos, como una defensa contra los egipcios que los seguían. בְּרִכְבוֹ וּבְפָרָשָׁיו [en sus carros y en sus caballerías] es una aposición para בְּכָל־חֵילוֹ [todo su ejército]; por cuanto el ejército de Faraón se formaba de carros y jinetes (cf. ver. 18).

Ver. 20. *«y era nube y tinieblas para aquéllos (sc.* los egipcios*), y alumbraba por la noche (sc.* los israelitas*)». Fuit nubes partim lucida et partim tenebricosa, ex una parte tenebricosa fuit Aegyptiis, ex altera lucida Israelitis* [Fue una nube, en parte luminosa, en parte tenebrosa: la de tinieblas era la parte de los egipcios, la luminosa, la de los israelitas] *(Jonathan).* Aunque el artículo es contundente en וְהַחְשֵׁךְ, «no se debe quitar la dificultad, como *Ewald* y *Knobel* proponen, sustituyendo וְהֶחֱשִׁךְ, «y en cuanto a la nube, ésta produjo tinieblas»; porque en ese caso la gramática requeriría el imperfecto con una ו *consecutiva*. Esta alteración del texto también es interpretada sospechosamente por el hecho de que tanto *Onkelos* como la LXX leen e interpretan la palabra como un sustantivo.

Vers. 21s. Cuando Moisés extendió su mano con la vara (ver. 16) sobre el mar, «hizo Yahvé que el mar se retirase por recio viento oriental toda aquella noche; y volvió el mar en seco (tierra), y las aguas quedaron divididas (*i.e.* se dividieron fluyendo hacia el norte y hacia el sur). Entonces los hijos de Israel entraron por en medio del mar (donde el agua había sido quitada por el viento), en seco, teniendo las aguas como muro (*i.e.* una protección formada por la depresión de las aguas) a su derecha y a su izquierda». קָדִים, el viento oriental, bajo el cual también se puede nombrar el viento de sureste o noreste, por cuanto el hebreo tiene términos especiales únicamente para las cuatro direcciones. Si el viento soplaba directamente del este o del sureste o noreste no puede determinarse, por cuanto no sabemos el sitio exacto por donde se efectuó el cruce. Dado que se puede afirmar del campamento en Ajirot que el cruce sucedió a la altura del actual Suez. No nos es posible decir si al norte o al sur del puerto. En todo caso, la división del agua en ambas direcciones sólo podría haberse efectuado por un viento del este; y aunque incluso ahora, el flujo es fortalecido por un viento del noreste, como *Tischendorf* (*Reise* I, p. 183) dice, y la corriente es llevada mucho más hacia el sur por un fuerte viento del noroeste que el golfo se puede atravesar e incluso vadear a pie, al norte de Suez (*v. Schubert, Reise* 2, p. 269), y «como regla la subida y bajada del agua en el golfo de Arabia en ningún otro sitio depende del aire como los es en Suez» (*Wellsted*, Arab. 2. 41, 42), un secamiento del mar como se describe aquí no puede atribuirse a que el flujo sea fortalecido por el viento del este, porque toda el agua sería llevada hacia el sur en la corriente, y no sería enviada en dos direcciones opuestas. Tal división sólo podría ser producida por un viento enviado por Dios, obrando con fuerza omnipotente, en conexión con el fenómeno natural de la corriente que indudablemente había producido como una influencia subordinada[26]. El paso fue realizado en la noche, y en toda ella el viento estuvo soplando, y por la mañana (entre las tres y seis en punto, ver. 24) se había terminado.

En cuanto a la posibilidad de que toda una nación cruzara con sus rebaños, Robinson concluye que se podría haber realizado dentro del periodo de una corriente extraordinaria que tardó tres o como máximo cuatro horas, y fue fortalecida por la influencia de un viento milagroso. «Como los israelitas», observa, «eran más de dos millones de personas, además de los rebaños y ganado, por supuesto que habrían podido pasar lentamente. Si la parte seca era lo suficientemente ancha para dejar cruzar mil personas la vez, lo cual requeriría un espacio apro-

26. Pero como la corriente en Suez deja las partes bajas del golfo tan secas, cuando un fuerte viento sopla, que es posible cruzar por ellas, podríamos entender cómo pudo haber surgido la leyenda entre los *Ichthyophagi* de la cercanía (*Diod. Sic.* 3, 39) e incluso en los habitantes de Menfis (*Eusebio, praep. Ev.* 9, 27), que los israelitas se valieron de una fuerte corriente, y cómo escritores modernos como *Clericus* han tratado de demostrar que este paso por el mar podría atribuirse a esa razón.

ximado de ochocientos metros de anchura (y tal vez sea la mayor suposición admisible), la columna sería de más de dos mil personas de profundidad, y con toda probabilidad no podría haberse extendido menos de tres kilómetros y medio. Se habría tomado por lo menos una hora en pasar sobre su propia distancia, o en entrar al mar; y deduciendo esto por el mayor tiempo interviniendo, antes de que los egipcios también entraran al mar, sólo habría quedado tiempo suficiente, bajo sus circunstancias, para que el pueblo de Israel cruzara, como máximo, sobre un espacio de seis o siete kilómetros». (*Investigaciones en Palestina*, vol. 1, p. 84). Pero como la división de las aguas no puede atribuirse a una corriente extraordinaria, aunque milagrosamente fortalecida, no tenemos razón para limitar el tiempo permitido para cruzar al tiempo ordinario de una corriente. Si Dios envió el viento que dividió las aguas y secó el fondo, tan pronto como cayó la noche, el cruce pudo haber empezado a las nueve de la noche, si no antes, y durado hasta las cinco de la mañana (véase ver. 27). Por medio de esta extensión del tiempo ganamos el suficiente para los rebaños, los cuales *Robinson* dejó fuera de sus cálculos. Los egipcios naturalmente siguieron de cerca a los israelitas, de quienes sólo se dividían por la columna de nube y fuego; y cuando lo último de los israelitas hubo alcanzado la orilla opuesta, ellos estaban en medio del mar. Y por la mañana Yahvé miró el campamento de los egipcios desde la columna de nube y fuego, y trastornó su ejército (ver. 24). La anchura del golfo en el sitio en cuestión no puede determinarse con precisión. En el punto más estrecho sobre Suez, sólo tiene aproximadamente un kilómetro de anchura, o, de acuerdo con *Niebuhr*, 3.450 pies; pero es probable que antes haya sido más ancho, e incluso ahora es más ancho, en el otro lado de *Tell Kolzum* (*Rob.*, 1, pp. 94 y 78). El lugar por donde cruzaron los israelitas debe haber sido más ancho, de otro modo el ejército egipcio, con más de seiscientos carros y muchos jinetes, no habrían estado en el mar ni perecido allí cuando el agua retornó. *«Yahvé miró el campamento de los egipcios desde la columna de fuego y nube, y trastornó el campamento de los egipcios».* Esta mirada de Yahvé debe entenderse como la aparición de fuego repentinamente surgiendo de la columna de nube que se volvió hacia los egipcios, la que hizo que los egipcios tuvieran miedo y confusión, y no como «una tormenta con truenos y relámpagos», como *Josefo* (Ant. Jud. II, 16,3) e incluso *Rosenmüller* asumen, sobre la base del Sal. 78:18, 19, aunque sin darse cuenta del hecho de que el salmista meramente ha dado una versión poética del evento, e intenta demostrar «cómo se adhirieron todos los poderes de la naturaleza al servicio de la majestuosa revelación de Yahvé, cuando juzgó a los egipcios y liberó a Israel» (*Delitzsch*). La mirada flameante de Yahvé fue un fenómeno mucho más fuerte que una tormenta; puesto que su efecto es incomparablemente grandioso, un estado de confusión en el que las ruedas de los carros se rompieron de los ejes, y por lo tanto los egipcios fueron incapaces de escapar por sus esfuerzos.

Ver. 25. «*y quitó* (Yahvé) *las ruedas de sus* (de los egipcios) *carros, e hizo que condujeran con dificultad».* נָהַג conducir un carro (2 de Sam. 6:3, cf. 2 de Reyes 9:20).

Vers. 26s. Entonces Dios mandó a Moisés que extendiera su vara sobre el mar nuevamente, y el mar volvió al amanecer (cuando llegó la mañana) a su posición (אֵיתָן *perennitas*, la posición duradera o permanente), y los egipcios al huir se encontraban con el mar. «Cuando el viento oriental que dividía el mar cesó de soplar, el mar comenzó a juntarse desde el lado norte y sur»; sobre el lado occidental»; por lo cual, a juzgar por el cap. 15:10, el viento comenzó a soplar inmediatamente desde el oeste, y llevó las olas a la cara de los egipcios que intentaban huir. *«y Yahvé derribó a los egipcios, i.e.* los sumergió en la mayor confusión) *en medio del mar»* de modo que los carros y jinetes de Faraón, hasta el último hombre, fueron sepultados en las olas.

Vers. 30s. Esta milagrosa liberación de Israel del poder de Egipto, por la poderosa mano de su Dios, produjo tal temor al Señor, que los israelitas creyeron en Yahvé y en su siervo Moisés. הַיָּד הַגְּדֹלָה [La gran mano] *i.e.* el poder que Yahvé había manifestado sobre Egipto. Además de la gloria de Dios por medio del juicio sobre Faraón (vers. 4, 17), el guiar a Israel por en medio del mar también fue designado para establecer a Israel con mayor firmeza en la fe y el temor al Señor. Pero la fe en el Señor estaba inseparablemente conectada con la fe en Moisés como el siervo del Señor. De ahí que el milagro haya sido traído por la mano y vara de Moisés. Pero este segundo milagroso designio de la milagrosa dirección dada a Israel no excluía el primero, su gloria sobre Faraón. Por esta manifestación de la omnipotencia de Yahvé, los israelitas discernirían no al milagroso Libertador, sino también el santo juicio de los impíos, para que también pudieran crecer en el temor de Dios, así como en la fe que ya habían demostrado, cuando, confiando en la omnipotencia de Yahvé, habían pasado, como sobre tierra seca (Heb. 11:29), entre las paredes de agua que en cualquier momento podía haberlos inundado.

Capítulo 15:1-21. Canto de Moisés en el Mar Rojo

En el canto de alabanza que Moisés y los hijos de Israel cantaron ante el Mar Rojo, como celebración de las maravillosas obras de Yahvé, la congregación de Israel conmemoraba el acto de su liberación y su exaltación a nación de Dios. Por su gloriosa liberación de la casa de servidumbre de Egipto, Yahvé prácticamente había exaltado a la simiente de Abraham a ser su propia nación; y en la destrucción de Faraón y su ejército, se había glorificado a sí mismo como Dios de dioses y Rey de los paganos, a quien ningún poder sobre la tierra podría desafiar con impunidad. Como el hecho de la liberación de Israel del poder de sus opresores es de importancia eterna para la iglesia del Señor en su conflicto con los poderes impíos del mundo, en el cual el Señor continuamente derrota a los enemigos de su reino, como derrotó a Faraón y sus guerreros en las profundidades del mar; también el canto de Moisés en el Mar Rojo capacita a la iglesia del Señor con el material para sus cantos de alabanza en todos los conflictos que tiene que sostener, durante su curso hacia adelante, con los poderes del mundo. De aquí que no sólo la nota musical de este canto resuene a través de todos los cantos de Israel, en alabanza de las gloriosas obras de Yahvé para el bien de su pueblo (véase especialmente Isa. 12), sino que el canto de Moisés, siervo de Dios, también será cantado, junto con el canto del cordero, por los vencedores que se paran sobre el «mar de cristal», y han ganado la victoria sobre la bestia y su imagen (Ap. 15:3).

El contenido de este canto, que está absolutamente dedicado a la alabanza y adoración de Yahvé, es el juicio infligido sobre el poder pagano del mundo en la caída de Faraón, y la salvación para Israel que resultó de este juicio. Aunque no se menciona específicamente que Moisés sea el autor del canto, su autenticidad, o paternidad mosaica, es puesta fuera de dudas por su forma y contenido (cf. *K.H. Sack, Die Lieder in den historischen Büchern des Alten Testaments*, pp. 41-64). El canto está compuesto por tres estrofas graduales, cada una de ellas co-

mienza la alabanza a Yahvé, y finaliza con una descripción de la derrota del ejército egipcio (vers. 2-5, 6-10, 11-18). El tema anunciado en el ver. 1 es tratado de tres maneras distintas, y en tanto que la omnipotencia de Dios, manifestada en la destrucción del enemigo, es el tema prominente en las dos primeras estrofas, la tercera describe con confianza profética, el fruto del glorioso evento en el establecimiento de Israel como un reino de Yahvé, en la heredad prometida. Es cierto que la crítica moderna se ha ofendido por esta intuición del futuro, y rechaza el canto de Moisés sólo porque las maravillas de Dios son llevadas adelante en los vers. 16, 17, más allá de los tiempos mosaicos. Pero era algo tan natural que, después de la milagrosa liberación de los israelitas de las manos de Egipto, volvieran sus ojos a Canaán, y, viendo adelante con la certeza de la posesión de la tierra prometida, anticipar con confianza la fundación de un santuario allí, en el cual moraría su Dios con ellos, para que nadie sino aquellos que rechazaran la divina misión de Moisés, y tuvieran las poderosas obras de Dios en Egipto como mitos, pudieran negar a Moisés esta anticipación y prospecto. Incluso *Ewald* admite que este gran canto de alabanza «probablemente fue el efecto inmediato del primer entusiasmo en la era Mosaica», aunque también ignora el carácter profético del canto, y niega la realidad de cualquiera de las maravillas sobrenaturales del Antiguo Testamento. No hay nada que nos evite entender las palabras: «entonces cantó Moisés», como significando que Moisés no sólo cantó este canto con los israelitas, sino que lo compuso a la congregación para alabanza de Yahvé. Acerca del uso del imperfecto יָשִׁיר para definir el desarrollo en el pasado cf. *Ew.*, §136b y *Ges.*, §127.4.

Vers. 1b-5. *Introducción y primera estrofa.* La introducción, que contiene el tema del canto, «*cantaré yo a Yahvé, porque se ha magnificado grandemente; ha echado en el mar al caballo y al jinete*», fue repetida, cuando se cantaba como una anti estrofa por un coro de mujeres, con Miriam a la cabeza (cf. vers. 20, 21); si después de cada verso o sólo al final de las estrofas largas, no puede determinarse. נָאָה surgir, crecer, manifestarse uno mismo exaltado; conectada con el *infinitivo absoluto* para dar aún mayor énfasis. Yahvé había manifestado su superioridad sobre todo el poder terrenal echando los caballos y jinetes, al orgulloso ejército del arrogante Faraón, al mar. Esto había llenado a su pueblo de gozo: (ver. 2), «*YAH es mi fortaleza y mi cántico, y ha sido mi salvación, este es mi Dios, y lo alabaré; Dios de mi padre, y lo enalteceré*». עֹז fuerza, poder, no alabanza o gloria, incluso en Sal. 8:2. זִמְרָת, una antigua forma poética para זִמְרָה (según *Ew.*, §173d prolongado de זִמְרַ, según Hupfeld formado de זִמְרָתִי, canto, alabanza) de זָמַר, primordialmente para tararear; de aquí que זמר, ψάλλειν, tocar música o cantar con acompañamiento musical. Jah, la contracción de *Yahvé*, el Dios de la salvación gobernando el curso de la historia con absoluta libertad (cf. vol. 1, p. 74), ha pasado de este canto a los Salmos, pero está restringido al más elevado estilo de poesía. «*Porque vino a ser libertad para mí, me concedió libertad y salvación*»; sobre el uso de la *vav consecutiva*. en cláusulas explicativas, véase Gen. 26:12. Esta cláusula es tomada de nuestro canto, e introducida en Isa. 12:2, Sal. 118:14. זֶה אֵלִי, este *JAH*, es mi Dios. אַנְוֵהוּ *hifil*. de נָוָה, relacionada con נאה, נאוה, ser adorable, deleitoso, en *Hifil*, ensalzar, alabar, δοξάσω, *glorificabo* (LXX, *Vulg.*). «*El Dios de mi padre*», *i.e.* de Abraham como el ancestro de Israel, o, como en el cap. 3:6, de los tres patriarcas combinados. Lo que les había prometido (Gen. 15:14, 46:3, 4) ahora lo había cumplido.

Ver. 3. «*Yahvé es varón de guerra*»; uno que sabe como hacer la guerra y posee el poder para destruir a sus enemigos. «*Yahvé es su nombre*»; *i.e.* El ha demostrado ser el Dios que gobierna con poder ilimitado.

Porque (ver. 4) «*echó en el mar los carros de Faraón y su ejército; y sus jinetes escogidos* (שָׁלִשָׁיו, véase el cap. 14:7) *fueron hundidos en el Mar Rojo*».

Ver. 5. «*Los abismos los cubrieron* (יְכַסִּימוּ, en forma defectiva escrita יְכַסְיוּ = יְכַסּוּ ver *Ges.*, §75, nota 12, y el sufijo מוּ, solamente utilizado aquí); *descendieron a las profundidades como piedras*», que nunca aparecen nuevamente.

Vers. 6-10. *Segunda estrofa.* Yahvé no solo había demostrado ser un verdadero varón de guerra al destruir a los egipcios, sino también como el glorioso poderoso, que destruye a sus enemigos en el mismo momento que estos creen poder destruir a su pueblo.

Ver. 6. «*Tu diestra oh Yahvé, ha sido magnificada en poder* (gloriosamente equipada con poder; sobre la *yod* en נֶאְדָּרִי, véase Gen. 31:39; la forma es *masculina*, y יָמִין que es de género común, es antes de nada construida como masculino, como en Prov. 27:16, y después como femenino), «*tu diestra ha quebrantado al enemigo*». רָצִיץ = רָעַץ, sólo se utiliza aquí y en Jue. 10:8. El pensamiento es muy general: la diestra de Yahvé hiere a todo enemigo. Este pensamiento se deduce de la prueba del poder de Dios que se acababa de ver, y se expande aún más en el ver. 7, «*y con la grandeza de tu poder has derribado a los que se levantaron contra ti*». הָרַס generalmente se aplica al derribamiento de edificios; así que es empleada figurativamente para la destrucción de enemigos que buscan destruir el edificio (la obra) de Dios, aquí y en Sal. 28:5. קָמִים, aquellos que se levantan hostilmente contra un hombre (Deut. 33:11; Sal. 18:04, etc.). «*Enviaste tu ira; los consumió como a hojarasca*». חֲרֹן, El aliento abrasador de la ira de Dios que Yahvé hace fluir como fuego (Ezeq. 7:3), probablemente fue una alusión a la mirada de fuego que Dios echó sobre los egipcios desde la columna de nube (cf. Isa. 9:18; 10:17. Y de ese modo aniquiló Yahvé a los egipcios. «*al soplo de tu aliento (i.e.* el fuerte viento oriental enviado por Dios que se describe como el soplo de su nariz; cf. Sal. 18:16) *se amontonaron las aguas* (se amontonaron de tal modo que fue posible pasar entre ellas como entre paredes); *los abismos se acumularon en medio del mar*» (נד *acumulación*; aparece en Jos. 3:13, 16, y en Sal. 33:7; 78:13, donde se toma prestada de este pasaje. נֹזְלִים, las que corren, fluyen; un epíteto poético ornamental aplicado a las olas, ríos o arroyos, Sal. 78:16, 44; Isa. 44:3). «*las olas se cuajaron en el corazón del mar*», una descripción poética del amontonamiento de las olas como masas sólidas.

Ver. 9. «*El enemigo dijo: perseguiré, apresaré, repartiré despojos; mi alma se saciará de ellos; sacaré mi espada, los destruirá mi mano*». Por estas cortas cláusulas seguidas entre sí sin alguna conjunción, la confianza del egipcio con la que los perseguía respirando venganza es descrita muy tajantemente. נַפְשִׁי, el alma como el asiento del deseo, *i.e.* de furia que buscaba vengarse del enemigo, «para calmarse sobre ellos». הוֹרִישׁ, echarlos de su posesión, exterminar (cf. Num. 14:12).

Ver. 10. «*Soplaste con tu viento; los cubrió el mar; se hundieron como el plomo en las impetuosas aguas*». Un soplo de Dios fue suficiente para hundir al orgulloso enemigo en las olas del mar. צלל hundirse hasta el fondo sólo se ha mantenido en sus derivados צוֹלָה, מְצוֹלָה, fondo del mar y no tiene nada en común con צָלַל sonar, tintinear, porque un pedazo de plomo no se hunde en el agua revoloteando o remolineando. Las aguas son llamadas אַדִּירִים, por la poderosa prueba de la gloria del Creador que es provista por las olas conforme ondean majestuosamente.

Vers. 11-18. *Tercera estrofa*. Basado en este glorioso acto de Dios, el canto surge en la tercera estrofa en la firme certeza de que, en su incomparable exaltación sobre to-

dos los dioses, Yahvé culminará la obra de salvación ya empezada, llenará de terror a todos los enemigos de Israel por la grandeza de su brazo, llevará a su pueblo a su morada santa, y lo plantará en el monte de su heredad. Lo que Dios había hecho hasta entonces, el cantante lo consideraba como una promesa del futuro.

Ver. 11. «*¿Quién como tú, oh Yahvé, entre los dioses*? (אֵלִים, no los fuertes, sino dioses, אֱלֹהִים, Sal. 86:8, porque nadie de los muchos llamados dioses podría realizar tales hechos), *¿quién como tú, magnifico en santidad?*» Dios se ha glorificado en santidad por medio de la redención de su pueblo y la destrucción de sus enemigos; de modo que Asaf podría cantar: «tu camino, oh Dios, es en santidad» (Sal. 77:13). קֹדֶשׁ Santidad, es la sublime e incomparable majestad de Dios, exaltado sobre todas las imperfecciones y faltas de la finita criatura (*vid.* cap. 19:6) que se manifiesta en la realización del consejo amoroso divino de la salvación del pecado y de la muerte a la cual servía por el pecado. «*Terrible en maravillosas hazañas*». La intrépida expresión נוֹרָא תְהִלֹּת transmite más que *summe venerandus, o colendus laudibus*, y significa terrible de alabar, *terribilis laudibus*. Porque su gobierno entre los hombres es terrible (Sal. 66:5), porque realiza milagros terribles, también es sólo con temor y temblor que el hombre puede cantar cantos de alabanza dignos de sus maravillosos hechos. *Omnium enim laudantium vires, linguas et mentes superant ideoque magno cum timore et tremore eum laudant omnes angeli et sancti* [pues las fuerzas de todos los que alaban, admiraban las lenguas y las mentes, así que con gran temor y temblor le alaban todos los ángeles y santos] (*C. a Lap.*). «*Extendiste tu diestra; la tierra los tragó*». Con estas palabras el cantante pasa a explorar todos los poderosos hechos del Señor, llevados a cabo en la maravillosa destrucción de Faraón y su ejercito. Lo que Egipto había experimentado sobrevendría a todos los enemigos del Señor y su pueblo. Ni la idea de que la tierra se los tragó, ni el uso del imperfecto es aplicable a la destrucción de los egipcios (véase los vers. 1, 4, 5, 10, 19, donde el perfecto se aplica a esto como ya terminado).

Ver. 13. «*Condujiste en tu misericordia a este pueblo que redimiste; lo llevaste con tu poder a tu santa morada*». La liberación de Egipto y el cruce por el Mar Rojo fueron pruebas para el redimido pueblo de Israel de su entrada en la tierra prometida. La santa morada de Dios era Canaán (Sal. 78:54), la cual había sido consagrada como morada santa para Yahvé en medio de su pueblo por las revelaciones hechas a los patriarcas allí, y especialmente por la aparición de Dios en Betel (Gen. 28:16ss.; 31:13; 35:7).

Ver. 14. «*Lo oirán los pueblos y temblarán; se apoderará dolor de la tierra de los filisteos*».

Ver. 15. «*Entonces los caudillos* (אַלּוּפֵים, véase Gen. 36:15) *de Edom se turbarán; a los valientes de Moab les sobrecogerá temblor; se acobardarán todos los moradores de Canaán*». אֵילִים como אוּלִים en 2 de Reyes 24:15, *scriptio plena* por אֵלִים, fuertes, poderosos y no carnero cf. Job 41:17 y Ex. 32:21. אֵלִים en divergencia con אֵילִים carneros Ez. 34:17; 39:18. Tan pronto como estas naciones oyeran del milagroso paso de Israel por el Mar Rojo y la destrucción de Faraón, serían arrojados a la desesperación por la ansiedad y el miedo, y no se opondrían al paso de Israel por su tierra.

Ver. 16. «*Caiga sobre ellos temblor y espanto; a la grandeza de tu brazo* (el adjetivo גְּדוֹל puesto como un sustantivo antes del sustantivo principal, ver *Ewald*, §293c) *enmudezcan* (יִדְמוּ de דָּמַם) *como una piedra; hasta que haya pasado tu pueblo, oh Yahvé, hasta que haya pasado este pueblo que tú rescataste*». El hecho de que Israel estaba de camino a Canaán, constituye una prueba evidente de que los vers. 13-15 no describen lo que había pasado, sino que los eventos futuros fueron vistos de antemano en el espíritu, y son representados por el uso de perfectos como si se tratara de algo tan seguro como lo que ya había sucedido. El cantante no sólo menciona a Edom y Moab, sino también Filistea y a los habitantes de Canaán, como enemigos que están tan paralizados por el terror, como para ser capaces de ofrecer resistencia al paso de Israel por su territorio; en tanto que la historia demuestra que Edom sí se opuso a que pasaran por su tierra, y como consecuencia fueron obligados a darse vuelta (Num. 20:18ss.; Deut. 2:3, 8), mientras Moab intentó destruirlos por el poder de la maldición de Balaam (Num. 22:2ss.); y lo que los habitantes de Filistea y Canaán debían temer no era su paso por allí, sino la conquista de la tierra[27]. No obstante, leemos en Jos. 2:9, 10 y 9:9, que el reporte del milagroso cruce de los israelitas por el Mar Rojo, había alcanzado a Canaán, y llenado a sus habitantes de terror.

Ver. 17. «*Tú lo introducirás y lo plantarás en el monte de tu heredad, tú has preparado, oh Yahvé, en el santuario que tus manos, oh Yahvé, han afirmado*». Acerca del *dagesh dirim*. en מִקְדָּשׁ, véase el cap. 2:3. Los futuros no deben tomarse como expresiones de deseos, sino como simples predicciones, y no deben ser cambiados a pretéritos, como lo ha hecho *Knobel*. El «monte de la heredad de Yahvé» no era la colina del campo de Canaán (Deut. 3:25), sino los montes que Yahvé había preparado para santuario (Sal. 78:54), y elegido como morada por el sacrificio de Isaac. La plantación de Israel sobre este monte no significa la introducción de los israelitas en la tierra prometida, sino plantar al pueblo de Dios en la casa del Señor (Sal. 112:14), en el futuro santuario, donde Yahvé perfeccionaría su comunión con su pueblo, y donde el pueblo demostraría ser el «pueblo de su posesión» por sus sacrificios, y lo servirían por siempre como su rey. Hacia esta meta apuntaba la redención de Egipto, la cual exaltaron Moisés y su pueblo en este canto, por cuanto contemplaba en espíritu y ardientes deseos el reino de Yahvé en su último cumplimiento[28]. El canto termina en el ver. 18 con un inspirador prospecto del tiempo en que «*Yahvé será Rey* (de su pueblo) *eternamente y para siempre*»; y en el ver. 19 se entrelaza con la narración histórica por la repetición del acto al que debía su origen, y por la partícula explicativa כִּי [porque], que señala el comienzo del verso.

---

27. El hecho de que los habitantes de Canaán y Filistea sean descritos en los mismos términos que Edom y Moab, es una prueba incuestionable de que este canto fue compuesto en un tiempo en que aún no había sido dada la orden de exterminar a los cananeos, y los límites del territorio que los israelitas debían tomar aún no se habían fijado; en otras palabras, que fue cantado por Moisés y el pueblo después del paso por el Mar Rojo. En las palabras עַד־יַעֲבֹר en el ver. 16, en modo alguno se encuentra la alusión al paso por el Jordán que introduce *Knobel*.

28. Las observaciones de *Auberlen*, «Die messianische Weissagung der mosaischen Zeit» en *Jahrbuch für die Theologie*. 3, p. 793, van directamente al punto: «Moisés ya había visto en espíritu al pueblo de Dios llevado a Canaán, lo cual Yahvé había descrito en la promesa dada a los padres (2:2) y repetida a él (3:8), como morada donde habitaría en medio de su pueblo en santa separación de las naciones del mundo. Cuando la primera fase hubo sido tan gloriosamente terminada, él ya podía ver el final del viaje». ... «La nación estaba tan entregada a Yahvé, que su morada cayó en la sombra al lado de la de su Dios, y asumió la apariencia de una estancia alrededor del santuario de Yahvé, porque Dios fue delante del pueblo en la columna de nube y fuego. El hecho de que se mencione un monte en el ver. 17 como la morada de Yahvé no es prueba de un *vaticinium post eventum* [un vaticinio después del acontecimiento], sino que es una verdadera profecía, teniendo su lado natural, sin embargo, en el hecho de que los montes generalmente eran los sitios escogidos para la adoración divina y para templos; un hecho con el que Moisés ya estaba familiarizado (Gen. 22:2; Ex. 3:1, 12; compare dichos pasajes con Num. 22:41; 33:52; Miq. 4:1, 2). En el cumplimiento fue el Monte de Sión donde Yahvé fue entronizado como Rey en medio de su pueblo.

Vers. 19-21. En las palabras «*Faraón entró cabalgando con sus carros y su gente de a caballo*», Faraón, montando su caballo como el líder del ejército, es puesto a la cabeza de los enemigos destruidos por Yahvé. En el ver. 20, *Miriam* (*María*) es llamada «la *profetisa*», no *ob poeticam et musicam facutatem* [no por su capacidad poética y musical] (*Ros*.), sino por su don profético, el cual puede explicar el porqué de su subsiguiente oposición a Moisés (Num. 11:1, 6); y «*hermana de Aarón*», aunque también era hermana de Moisés, y había sido su libertadora en su infancia, no «porque Aarón tuviera su propia independencia espiritual junto a la de Moisés» (Baumg.), sino para señalar la posición que ella ocuparía en la congregación de Israel, es decir, como rango, no con Moisés sino con Aarón, y como el estar subordinado a Moisés, quien había sido puesto a la cabeza de Israel como mediador del Antiguo Pacto, y como tal era dios de Aarón (cap. 4:16, *Kurtz*). Como profetisa y hermana de Aarón, ella dirigió el coro de las mujeres, que respondían al coro de los varones con panderetas y danza, y comenzando la primera estrofa del canto, y de este modo tomó parte en la fiesta; una costumbre que se mantuvo en tiempos postreros en la celebración de victorias (Jue. 11:34; 1 de Sam. 18:6, 7; 21:12; 29:5), posiblemente en imitación de un modelo egipcio (véase mi *Archäologie,* p. 137, nota 8).

II. LA ADOPCIÓN DE ISRAEL COMO PUEBLO DE DIOS (caps. 15:22-40:38)

Israel conducido desde el Mar Rojo al Monte de Dios (capítulos 15:22-17:7)

Capítulo 15:22-27. Marcha desde el Mar Rojo hasta Mara y Elim

Habiendo sido librados de Egipto de ese modo y habiendo sido llevados a través del Mar Rojo sin sufrir daño, Israel fue llevado por el desierto al santuario de Sinaí, para ser adoptado y consagrado por Yahvé como su posesión.

Ver. 22. Al dejar el Mar Rojo, se dirigieron al desierto de *Shur*. Este nombre se le da al trazo de desierto que separa Egipto de Palestina, y también de las partes más elevadas del desierto de Arabia, y se extiende desde el Mediterráneo a la cabeza del Golfo de Arabia o Mar Rojo, y de allí junto a la ribera del mar hacia la vecindad de Wadi Gharandel. En Num. 33:8 es llamado el desierto de Etam, por el pueblo de Etam que se situaba sobre la frontera (véase el cap. 13:20). El sitio donde acamparon los israelitas después de cruzar el mar, y cantaron alabanzas al Señor por su misericordiosa liberación, se supone que era la actual *Ayun Musa* (los manantiales de Moisés), el único lugar verde en la parte norte de este desolado trayecto del desierto, donde se podría obtener agua (*Dieterici, Reisebilder* II, p. 16). En el presente existen varios manantiales allí, los cuales arrojan una oscura, salobre, aunque potable agua, y unas cuantas palmeras (*Ritter, Erdkunde* XIV, pp. 824s.); e incluso hasta fechas muy recientes se han construido allí casas y jardines por los habitantes más ricos de Suez (*Tischendorf, Reise* I, p. 172). Desde este punto, los israelitas anduvieron tres días sin hallar agua, hasta que llegaron a Mara, donde había agua, pero tan amarga que no podían beberla. El primer sitio donde se puede encontrar agua en la carretera que va de *Ayun Musa* a *Sinaí*, es en el pozo de *Howâra*, a 33 millas inglesas del primer pueblo. Ahora es una cuenca de 6 u 8 pies de diámetro, con dos pies de agua dentro, pero tan salada y amarga, que los beduinos la consideran la peor agua de toda la comarca (*Robinson*, 1, 106, *Seetzen*, p. 117). La distancia de *Ayun Musa* y la calidad del agua favorecen la igualdad de *Howâra* y *Mara*. Todo un pueblo, viajando con niños, ganado y equipaje, no podría recorrer esa distancia en menos de tres días, y no hay más agua en el camino de Ayun Musa a Howâra. Desde el tiempo de Burckardt, quien fue el primero en descubrir el pozo, Howâra ha sido considerada como la Mara de los israelitas. En el *wadi Amara*, un valle desértico dos horas al norte de Howâra, donde *Ewald* lo buscaba, no hay agua; y en el Wadi *Gharandel*, dos horas al sur, al que *Lepsius* le asignaba el lugar de Mara, la calidad del agua no concuerda con nuestro relato[29]. Es cierto que no se han preservado restos del nombre; pero parece que le fue dado por los israelitas simplemente por causa de lo amargo del agua. Esto llevó al pueblo a murmurar contra Moisés (ver. 24). Probablemente habían tomado reserva de agua de Ayun Musa para los tres días de camino por el desierto. Pero esta reserva ya se había agotado; y, como *Lutero* dice: «cuando las reservas fallan, nuestra fe se esfuma». Así que incluso Israel olvidó las muchas pruebas de la gracia de Dios que ya había recibido.

Ver. 25. Cuando Moisés clamó al Señor como consecuencia de esto, Él le mostró cierta madera que, cuando se echaba al agua, quitaba el amargor. Los beduinos, que conocen la comarca, no están relacionados con tal árbol, o con algún otro medio de hacer dulce el agua amarga; y este poder difícilmente estaba inherente en el mismo árbol, aunque se le atribuye en Eclesiástico 38:5, sino que le fue impartido por la palabra y el poder de Dios. No podemos asignar razón alguna al porqué de la elección de este particular medio terrenal, por cuanto la Escritura no dice nada respecto a cualquier «evidente e intencionado contraste con el cambio del Nilo por el cual las dulces y agradables aguas fueron transformadas en inadecuadas para utilizarse» (*Kurtz*). La palabra עֵץ «madera» (véase sólo Num. 19:6), sola, sin nada en el contexto para explicarla, no indica que se trate de un «árbol vivo» en contraste con el «palo muerto». Y si se hubiera intentado demostrar algún contraste entre el castigo de los egipcios y el entrenamiento de los israelitas, esta intención con toda seguridad se habría hecho más visible y completada utilizando la vara con la que Moisés no sólo trajo las plagas sobre Egipto, sino que después sacó agua de la roca. Si por עֵץ entendemos un árbol, con el que וַיַּשְׁלֵךְ, no obstante, difícilmente concuerda, sería mucho más natural suponer que se hizo una alusión al árbol de la vida, especialmente si comparamos Gen. 2:9 y 3:22 con Ap. 22:2, «las hojas del árbol de la vida eran para la sanidad de las naciones», aunque no podemos considerar esta referencia como establecida. Todo lo que queda claro y sin dudas es que, empleando estos medios, Yahvé se dio a conocer al pueblo de Israel como su Médico, y con este propósito designó la madera para la sanidad del agua amarga, la cual amenazaba a Israel con muerte y enfermedad (2 de Reyes. 4:40).

---

29. La pequeña cantidad de agua en Howâra, «que difícilmente es suficiente para pocos cientos de hombres, sin mencionar nada de un gran ejército como el que los israelitas formaban» (*Seetzen,* III, p. 117), no es prueba para afirmar que Howâra y Mara no sean los mismos. Porque el manantial que ahora está tapado de arena, pudo haber emanado más copiosamente en un tiempo, cuando era mantenido en mejor estado. Su presente estado de descuido es la causa de su escasez. *Dieterici,* II, p. 20. La opinión de *Brugsch* (*l'Exode,* pp. 33s.), de que Mara sean los lagos agrios y Elim corresponda con el egipcio Aa-lim o Tent-lim, el pueblo del veneno, pueblo en la punta del golfo de Suez es totalmente insostenible.

Yahvé logró dos cosas por medio de este evento: a) «*Allí les* (a la nación) *dio* (hizo) *estatutos y ordenanzas*», y b) «*y allí los probó*». Los estatutos y ordenanzas que Yahvé hizo para Israel no consistían en las palabras de Dios citadas en el ver. 26, porque ellas sólo dan una explicación de la ley y ordenanza, sino en el acto divino en sí. El llevar a Israel a aguas amargas que su naturaleza no podría beber, y luego el endulzar o curar el agua, serían por חק para Israel, *i.e*. una institución o ley por la que Dios siempre guiaría y gobernaría a su pueblo, y un משפט o un derecho de que Israel siempre podría contar con la ayuda de Dios, y la liberación de todos los problemas. Pero como Israel aún no tenía verdadera confianza en el Señor, esto fue también una prueba, sirviendo para manifestar su corazón natural, y, por el alivio de su ansiedad por parte de Dios, para refinar y fortalecer su fe. La prueba práctica que fue dada de la presencia de Yahvé tenía la intención de imprimir esta verdad sobre los israelitas, que Yahvé como su Médico los libraría de todas las enfermedades que Él había enviado sobre Egipto si ellos escuchaban su voz, hacían lo que era recto ante sus ojos y guardaban todos sus mandamientos.

Ver. 27. Elim, el próximo lugar de acampada, ha sido identificado desde tiempo antiguo con el Wadi *Gharandel*, alrededor de diez kilómetros al sur de *Howâra*; ya que este sitio, con su abundante provisión de, comparativamente, buena agua, y su exhuberancia de palmeras, tamariscos, acacias y altos pastos que la hacen ser seleccionada incluso ahora como uno de los principales sitios de parada entre Suez y Sinaí, corresponde por completo con Elim, con sus doce pozos de agua y setenta palmeras (cf. *Rob.*, 1, pp. 110s. y 117). Es cierto que la distancia desde Howâra es corta, pero la acampadas de una procesión como la de los israelitas siempre son reguladas por el abastecimiento de agua. Tanto *Baumgarten* como *Kurtz* han hallado en Elim un lugar expresamente preparado para Israel, por llevar la estampa de la nación en el número de los pozos y de las palmeras: un pozo para cada tribu, y la sombra de cada palmera para la tienda de cada uno de los ancianos. Pero aunque el número de los pozos correspondía con el de las tribus de Israel, el número de los ancianos era mucho mayor que el de las palmeras (cap. 24:9). Sólo un hecho está más allá de toda duda, es decir, que en Elim, en este deleitoso oasis en medio del desierto, Israel aprendería cómo el Señor podría hacer descansar a su pueblo en verdes pastos, y guiarlos por aguas de reposo, incluso en el seco desierto de esta vida (Sal. 23:2).

Capítulo 16. Codornices y Maná en el desierto de Sin

Ver. 1. La congregación de Israel procedió de Elim al desierto de Sin. De acuerdo con Num. 33:10, acamparon en el Mar Rojo entre Elim y el desierto de Sin; pero éste pasa aquí, como si nada de importancia hubiera sucedido allí. Juzgando por la naturaleza del terreno, el lugar del campamento *en el Mar Rojo* debe hallarse en la desembocadura del *Wadi Taiyibeh*. Porque la carretera directa que va de W. Gharandel hasta Sinaí, y la única adecuada para caravanas, transcurre sobre la tierra llana entre este wadi y el Wadi *Useit*, hacia la parte alta del fin del W. *Taiyibeh* (Rob. I, 112), un hermoso valle, cubierto con tamariscos y arbustos donde se puede encontrar buena agua excavando, la cual ondea entre rocas, y se abre hacia el mar en *Ras Zelimeh*. Al norte de dicho valle, las colinas y rocas están cerca del mar, pero hacia el sur se alejan, y dejan un llano arenoso con numerosos arbustos, los cuales están unidos en el este por naturales y fuertes formaciones rocosas (*vid. Strauß, Sinai und Golgatha*, pp. 125s.), y se extiende tres millas a lo largo de la costa (cf. *Robinson*, p. 116), proveyendo espacio suficiente para que los israelitas acamparan. Está a una distancia aproximada de ocho horas de viaje del Wadi Gharandel, de modo que a marchas forzadas los israelitas pudieron haberlo recorrido en un día. De este punto, se fueron «*al desierto de Sin* que se encuentra entre Elim y Sinaí». El lugar donde acamparon aquí es dudoso. Existen dos carreteras que llevan de W. Taiyibeh a Sinaí: la *baja*, que entra al llano del desierto por el mar en el pozo de *Murka o Morca*, no muy lejos de la desembocadura del Wadi *eth Thafary*, por la cual se puede ir tan lejos como *Tur* por la costa del mar, y de allí proceder en una dirección noreste hacia el Sinaí, o tomar una carretera más directa por el Wadi *Shllal* y *Badireh* hacia el Wadi *Mukatteb* y *Feiran*, y de allí continuar hacia las montañas de Horeb; y la carretera alta, la primera en ser señalada por *Burckhard* y *Robinson*, que yace en dirección al sureste de W. *Taiyibeh* a través de W. *Shubeikeh*, por medio de una elevada llanura, entonces por el Wadi Humr hacia la ancha llanura arenosa de *el Debbe* o *Debbet en Nasb*, de aquí a través del wadi Nasb hacia el llano de *Debbet er Ramleh*, que se extiende muy lejos hacia el este, y de allí a través de los wadis *Chamile* y *Seich* en una línea casi recta hasta Horeb. Lo israelitas deben haber tomado una de esas dos carreteras. La mayoría de los escritores modernos se han decidido a favor de la carretera baja, y sitúan el desierto de *Sin* en el amplio llano del desierto, que comienza en las laderas de las montañas que rodean el Wadi Taiyibeh hacia el sur, y se extiende a lo largo de la costa hacia *Ras Muhammed*, el punto más al sur de la península, cuya parte sur se llama ahora *el Kaa*. Se supone que el campamento de los israelitas, en el desierto de Sin, se ubicaba en la parte norte de este llano del desierto, donde el pozo *Murka* aún provee un sitio de descanso con abundante agua buena para beber. Esto no concuerda con lo descrito en Num. 33:12, que los israelitas dejaron el desierto de Sin y se fueron a *Dofca*; de modo que Dofca y los lugares que siguen no estaban en el desierto de Sin. Por estas y otras razones, De *Laborde, v. Raumer*, y otros suponen que los israelitas se fueron de la fuente de *Murca* a Sinaí por el camino que se introduce en las montañas no muy lejos de esta fuente por el Wadi Shelal, y así continúa por el Wadi Mukatteb hacia el Wadi Feiran (*Robinson*, 1, p. 105). Pero este punto de vista difícilmente se puede reconciliar con el campamento de los israelitas «en el desierto de Sin que está entre Elim y Sinaí». Dado que la carretera directa que va de W. Gharandel (Elim) a Sinaí no pasa por el llano del desierto de *Kaa*, sino que gira en sentido opuesto hacia el noreste, es difícil entender cómo se puede decir que este desierto se encuentra entre Elim y Sinaí. Por dicha razón, incluso *Kurtz* no considera que la cláusula «que está entre Elim y Sinaí» indique la ubicación del desierto en sí, sino (contrariamente al sentido natural de las palabras) como una definición más exacta de esa parte o punto en el desierto de Sin por el que cruza la carretera que va de Elim a Sinaí. Pero con esta explicación no se gana nada. No hay carretera desde el sitio de acampada por el Mar Rojo en el Wadi Taiyiveh por el que toda una nación pudiera pasar a lo largo de la costa hasta el final del desierto, como para permitir a los israelitas que cruzaran el desierto en su camino de Taiyibeh a W. Shelal. Por cuanto las montañas al sur de Taiyibeh se acercan tanto al mar nuevamente, que sólo en las aguas bajas queda un estrecho pasadizo (*Burckhardt*, p. 985), los israelitas se habrían visto obligados a girar hacia el este desde el campamento por el Mar Rojo, al cual indudablemente habían ido por causa del agua, para rodear la montaña y llegar al manantial de Murka. Este manantial (de acuerdo con *Burckhardt*, p. 983, «un pequeño lago en la roca arenosa, termina al pie de la

montaña») es «la estación principal en este camino», después de Ayun Musa y Gharandel; pero el agua es «de la peor descripción, en parte por el limo, el fango y la suciedad con la que está lleno el pozo, pero mayormente, sin duda, por la sal del suelo que lo rodea», y los hombres difícilmente pueden tomarla; en tanto que en el Wadi Thafary, a una milla (cinco millas inglesas) al noreste de Murka, hay un manantial que «tiene la única agua dulce entre Tor y Suez» (p. 982). Ahora, incluso si asumiéramos que los israelitas sentaron su campamento, no cerca de esta, la única agua dulce en la comarca, sino cerca de las aguas malas de Murka, el manantial de Murka no está situado en el desierto de *el Kaa*, sino únicamente en la frontera oriental de ésta; así que si procedieron de allí al Wadi Shelal, y continuaron al Wadi Feiran, en absoluto habrían cruzado el desierto. Además de esto, aunque la carretera baja que atravesaba el valle de Mukatteb es descrita por Burckhardt, como «mucho más fácil y más frecuentada», y por Robinson como «más fácil» que la carretera alta que cruza Nasseb (Nasb), hay dos sitios en los que pasa por desfiladeros muy estrechos por donde los israelitas no habrían podido abrirse paso hacia Sinaí. Desde el manantial Murka, la manera para llegar al valle de Mukkateb es a través «de una carretera silvestre en la montaña», que se cierra de los ojos del caminante por rocas escarpadas. «Nos bajamos de nuestros dromedarios», dice *Dieterici*, 2, p. 27, «y los dejamos a su propio instinto y se abrieron paso para subir por el peligroso paso. Miramos hacia atrás una vez más al desolado camino que habíamos dejado entre las rocas, y vimos nuestros dromedarios, las únicas señales de vida, siguiendo un serpenteante rastro, y así subiendo por el pasadizo en este teatro rocoso Nakb el Butera». *Strauss* habla de este camino con los siguientes términos: «fuimos hacia el Este por un largo llano, poblado con arbustos de toda clase, y llegamos a un estrecho paso, sólo lo suficiente ancho para permitir el paso a un camello, de modo que nuestra caravana subió en un camino serpenteante muy descriptivo. Las rocas silvestres amenazaban terriblemente por todos lados». Además, es sólo a través de «un terrible paso natural» que se puede descender del valle Mukatteb al glorioso valle de Ferian (*Strauss*, p. 128)[30].

Por estas razones debemos adoptar la conclusión de *Knobel*, y ubicar el desierto de Sin en la carretera norte que va desde Gharandel a Sinaí, en la amplia tierra arenosa *el Debbet* o *Debbet er Ramle*, que se extiende desde la montañas Tih sobre casi toda la peninsula del noreste al sureste (véase *Robinson*, 1, p. 112), y en su parte sureste alcanza las paredes norteñas del límite del Horeb o Sinaí, lo cual ayuda a explicar la relación entre los nombres Sin y Sinaí. A pesar de que el significado de estos nombres hasta ahora no ha sido investigado y la interpretación de la palabra Sinaí de Ewald, Geschichte des Volkes Israel, como cordillera del desierto de Sin sin duda es insostenible porque no presenta una explicación de la palabra סִין. Esta meseta desértica que se distingue esencialmente de las formaciones de piedra caliza de los montes *Tih*, y la masa de granito de Horeb, por su suelo, arena y piedras arenosas, se extiende hasta *Jebel Humr* al noroeste, y hasta el Wadi *Khamile* y *Barak* al suroeste (*vid. Burckhardt*, p. 788; *Robinson* I, pp. 111s.). Ahora, si esta meseta ha de considerarse como el desierto de Sin[31], debemos buscar el lugar donde Israel acampó en algún sitio del desierto, probablemente en el sector Noroeste, en una línea recta entre Elim (Gharandel) y Sinaí, posiblemente en el Wadi Nasb, donde hay un pozo rodeado por palmeras aproximadamente a seis millas al noroeste de *Sarbut el Khadim*, con una abundante provisión de excelente agua (*Rüppel*, *Nubien*, p. 264; *Burckhardt*, p. 784; *L. de Laborde*, *Voyage*, p. 74), la cual *Robinson* (I, p. 122) dice que era mejor de la que había encontrado antes desde que se dejó el Nilo (1, 110). La distancia de W. Taiyibeh hasta este sitio no es mucho mayor que la de Gharandel a Taiyibeh, y por lo tanto podría recorrerse en un día de marcha intensa.

Vers. 2-12. Aquí, en esta tierra árida y arenosa, toda la congregación murmuró contra Moisés y Aarón por causa de la falta de comida. Lo que habían traído de Egipto había sido consumido en los treinta días que habían pasado desde que salieron (ver. 1) aunque todavía no habían matado a todos los animales ni éstos habían muerto de sed porque al salir del desierto de Sin o Rafidim todavía tenían animales (12:38) que no querían dejar morir de sed (17:3). En su contrariedad, el pueblo expresó el deseo de haber muerto en Egipto con la olla de carne al lado, en medio de la abundancia, «*por la mano de Yahvé*», *i.e.* por la última plaga que Yahvé envió a Egipto, antes que morir de hambre aquí en el desierto. La forma וַיָּלִינוּ es una *Hifil* de acuerdo con las consonantes, y debería vocalizarse יִלִּינוּ, de הָלִין por הֵלִין (véase *Gesenius*, §72, nota 9, y *Ewald*, §114c). Por cuanto realmente existía la necesidad, Yahvé les prometió ayuda (ver. 4). Él haría que cayera pan del cielo, el cual los israelitas recogerían todos los días para sus necesidades diarias, para probar al pueblo, si caminarían en su ley o no. En el ver. 5 se indica brevemente en qué consistiría la prueba: «*Mas en el sexto día prepararán para guardar el doble de lo que suelen recoger cada día*». El significado de esto es que lo que recogieran y llevaran a sus tiendas el sexto día de la semana, y prepararán para comer, sería el doble de lo que recogían cada uno de los otros días; no que Yahvé multiplicaría al doble lo que se trajera el sexto día, como *Knobel* interpreta las palabras para provocar una discrepancia entre el ver. 5 y el ver. 22. הכין, *preparar*, debe entenderse como aplicada en parte a la cantidad de lo que se había recogido (ver. 18), y en parte al golpear y moler el grano de maná para convertirlo en comida (Num. 11:8). En qué sentido fue esto una prueba para el pueblo, se indica en los vers. 16ss. Aquí, en los vers. 4 y 5, la promesa de Dios y sus puntos principales sólo se vislumbran brevemente; después se describe detalladamente en el comunicado que Moisés y Aarón dan al pueblo. En los vers. 6, 7, primero le dicen al pueblo: «*en la tarde sabréis que Yahvé*

30. Este paso también es mencionado por *Graul* (*Reise* 2, p. 226) como un «un romántico paso silvestre de montaña», y escribe respecto a este: «durante cinco minutos la calle abajo era tan estrecha y empinada, que los camellos daban pasos atemorizados, y nosotros decidimos continuar a pie. Si los israelitas subieron acá arriba en su camino desde el mar en *Ras Zelime*, la inmensa procesión seguramente tardó mucho tiempo en pasar por la estrecha puerta». A esto podemos añadir que, si Moisés hubiera dirigido al pueblo por uno de estos estrechos pasadizos, no habrían llegado a Sinaí en un mes desde el desierto de Sin, mucho menos en ocho días, que era todo lo que les quedaba, si, como generalmente se supone, y como *Kurtz* mantiene, su estancia en el sitio de acampada en el desierto de Sin, donde llegaron al quinceavo día del segundo mes (16:1), duró siete días completos, y su llegada a Sinaí tuvo lugar el primer día del tercer mes. Porque si un pasadizo es tan estrecho que sólo puede pasar un camello, ni podrían caminar más de tres hombres en esa anchura. Ahora, si el pueblo de Israel, formado por dos millones de hombres, hubieran ido por tal pasadizo, habrían tardado por lo menos veinte días en pasar todos, por cuanto un ejercito de cien mil hombres, agrupados de tres en tres, alcanzarían veinte millas inglesas; así que suponiendo que no se tardara más de cinco minutos para pasar, cien mil israelitas difícilmente pasarían en un día, sin decir nada respecto a sus rebaños y ganados.

31. Para lo cual se decidió *G. Unruh, Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaan*, 1860, p. 44 en parte por las razones presentadas en el texto.

os ha sacado de la tierra de Egipto, y a la mañana veréis la gloria de Yahvé». Teniendo en mente el paralelismo de las cláusulas, obtenemos este significado, que en la mañana y en la tarde los israelitas percibirían la gloria del Señor que los había sacado de Egipto. רְאָה [ver] es sinónimo de יָדַע [conocer]. Ver la gloria de Yahvé [כְּבוֹד יהוה] no consistía en ver la gloria del Señor que apareció en la nube, como se menciona en el ver. 10, sino en su percepción o experiencia de esa gloria en el milagroso don de carne y pan (ver. 8, cf. Num. 14:22). «Por su oír» (בְּשָׁמְעוֹ), *i.e.* porque él ha oído, *«vuestras murmuraciones contra Yahvé»* («contra Él» en el ver. 8, como en Gen. 19:24); *porque nosotros ¿qué somos? Para que murmuréis contra nosotros».* La murmuración del pueblo contra Moisés y Aarón como sus líderes realmente afectaba a Yahvé como el verdadero dirigente, y no a Moisés y Aarón que sólo habían ejecutado su voluntad. Por lo tanto, Yahvé manifestaría su gloria al pueblo, para demostrarles que Él había oído su murmuración. El anuncio de esta manifestación de Dios es explicado con mayor plenitud por Moisés al pueblo en el ver. 8, y la explicación está unida a la cláusula principal en el ver. 7 por las palabras: «Yahvé os dará», etc. Verán la gloria de Yahvé cuando Yahvé les de, etc.[32]

Vers. 9s. Pero antes de que Yahvé se manifestara al pueblo en su gloria, aliviando su angustia, les concedió que contemplaran su gloria en la nube, y hablando desde la nube, confirmó los reproches y las promesas de sus siervos. En la murmuración del pueblo, se manifestó claramente ante la presencia de Dios su incredulidad. «Era una profunda incredulidad», declara *Lutero* en su Auslegung über etliche Capitel des anderen Buch Mosi refiriéndose a nuestro texto, «que hayan vuelto atrás, olvidándose de la palabra y las promesas de Dios, y olvidando sus milagros y ayuda anteriores». Incluso la columna de nube, esta constante señal de misericordiosa guía de Dios, había perdido su significado a los ojos del pueblo; así que era necesario inspirar a la murmurante multitud con un saludable temor de la majestad de Yahvé, no sólo para que su rebelión contra el Dios que los había cuidado como un padre les pudiera venir a la mente, sino también para que se imprimiera profundamente sobre sus corazones que la comida que estaba a punto de ser enviada, era un don de su gracia. «Acercaos a la presencia de Yahvé» (ver. 9), se hacía saliendo de las tiendas al lugar donde estaba la nube. Al salir, «miraron hacia el desierto» (ver. 10), *i.e.* sus miradas fueron dirigidas hacia el desierto de Sin; «y he aquí la gloria de Yahvé apareció en la nube», *i.e.* en un rayo de luz surgiendo de la nube, y revelando la majestad de Dios. Esta extraordinaria señal de la gloria de Dios apareció en el desierto, en parte para demostrar al pueblo que Dios podría glorificarse a sí mismo concediendo dones a su pueblo incluso en el inhóspito desierto. Porque Yahvé habló a Moisés desde esta señal, y confirmó al pueblo lo que Moisés les había prometido (vers. 11, 12).

Vers. 13-15. La misma tarde (de acuerdo con el ver. 12, «entre las dos tardes», *vid.* cap. 12:6) vinieron codornices y cubrieron el campamento. עָלְתָה, avanzar, aplicado a grandes ejércitos. הַשְּׂלָו, con el artículo indicando la palabra genérica, y es utilizada en un sentido colectivo (*Ges.*, §109,1), son codornices, ὀρτυγομήτρα (LXX); *i.e.* la codorniz real, de acuerdo con *Hesychius* ὄρτυξ ὑπερμεγέθης, y *Phot.* ὄρτυξ, existe un gran número de especies, ὄρτυγες (Josefo), *coturnices* (*Vulg.*). Algunos suponen que se trata de las Katà de los árabes, una clase de perdiz que se encuentra en abundancia en Arabia, Palestina y Siria. Éstas vuelan en tan intensas manadas, que los muchachos árabes a menudo matan dos o tres a la vez, lanzaron un palo en la bandada (*Burckhardt*, *Sir.*, p. 681). Pero en la primavera las codornices también vuelan hacia el norte en inmensas manadas del interior del África, y regresan en el otoño, cuando algunas veces llegan tan exhaustas, que pueden ser atrapadas con la mano (cf. *Diod.*, *Sic.* 1, 60; *Sonnini*, *Reisen* II, pp. 414s.; *Wittmann*, *Reisen* II, p. 22; véase *Schubert*, *Reise* 2, p. 361). Tal vuelo de codornices ahora era traído por Dios que las hizo caer en el campamento de los israelitas, de tal manera que fue completamente cubierto por ellas. Entonces por la mañana vino un *«rocío en derredor del campamento. Y cuando el rocío cesó de descender* (*i.e.* cuando la niebla que producía el rocío se hubo disipado), *he aquí sobre la faz del desierto una cosa menuda, redonda, menuda como una escarcha sobre la tierra».* El significado del Hapax Legomenon מְחֻסְפָּס es incierto. El significado, descender a escala, escaladamente, *decorticatum*, que se fundamenta en la interpretación caldea מְקַלַּף, no es apropiado para la palabra ni para el objeto. La interpretación del árabe saadia *volutatum, rotundum*, es mejor; y posiblemente incluso mejor la de *E. Meier, Wurzelwörterbuch*, p. 351) «reunirse, cuajarse». Cuando los israelitas vieron esto que nunca antes habían visto, se dijeron entre sí: מָן הוּא, τί ἐστι τοῦτο (LXX), *«¿qué es esto?»* porque no sabían lo que era. מָן por מָה pertenece a la fraseología popular, y ha sido retenida en el caldeo y el etíope, así que indudablemente debe considerarse como semita primitivo. De la pregunta *man hu*, el pan divino recibió el nombre de *man* (מָן ver. 31) o *maná*. *Kimchi*, no obstante lo explica como significando מתנה וחלק *donum et portio* [don y porción]. *Lutero* lo sigue y dice: «Maná en hebreo significa dinero dispuesto, un regalo o dádiva»; mientras *Gesenius* y otros trazan la palabra de מָנָה, dividir, repartir, y se interpreta מָן הוּא «lo que es repartido, un regalo o dádiva». Pero para la palabra regalo no se debería recurrir al árabe porque no es árabe antiguo sino que la palabra fue tomada del maná bíblico. ¿Cómo podría decir el pueblo «es repartido», cuando no sabían lo que era, y Moisés tuvo que decirles, este es el pan que Yahvé os ha dado por comida? Si ellos hubieran visto por lo menos una vez que era comida enviada por Dios, no habría existido necesidad de que Moisés se lo dijera.

Vers. 16-21. Después de explicar el objetivo del maná, Moisés les dio a conocer al momento las instrucciones de Dios acerca de su recogimiento. *En primer lugar*, cada uno debía recoger de acuerdo a la necesidad de su familia, un tazón por cabeza que tenía capacidad, de acuerdo con el ver. 36, la décima parte de un efa. Lo juntaron acordemente, *y recogieron unos más, otros menos», i.e.* el que recogió más y el que recogió menos, y lo medían por gomer (עֹמֶר); y el que juntó mucho no tuvo de sobra, y al que juntó menos no le faltó: *«cada uno recogió conforme a lo que había de comer».* Estas palabras generalmente son entendidas por los rabinos como significando que, hubieran recogido mucho o poco, cuando lo medían en sus tiendas, habían recogido sólo la cantidad de gomeres que necesitaban para el número de su familia, y por lo tanto, que ninguno tenía de más o de menos (*Buxtorf, Exertitia ad historiae Mannae*, pp. 362s.). *Calvino*, por otro lado, y otros comentaristas cristianos, suponen que el significado es que todo lo que se recogía se ponía en un montón, y después era medido en la cantidad que cada uno necesitaba. En el primer caso, la milagrosa superintendencia de Dios se manifestó en esto, que nadie era capaz de recoger más o menos de lo que necesitaba para el número de su familia; en el segundo caso, en el hecho de que toda la cantidad reunida, era la medida exacta que

32. La conjetura de *Knobel* de leer בְּתַח o בִּתַּח por בַּתַּח y explicarlos basándose en la palabra árabe para cortar o medir no es sólo superfluo sino errado porque tanto el participio como el perfecto no combinan con el contexto.

requería toda la nación. En ambos casos, la supervisión y cuidado de Dios serían igualmente maravillosos, pero las palabras del texto favorecen decididamente la antigua perspectiva judía.

Vers. 19ss. *En segundo lugar*, Moisés les mandó que nadie debía dejar nada de lo que habían recogido para la mañana siguiente. Algunos de ellos desobedecieron, pero lo que sobró se agusanó (וַיִּרַם תּוֹלָעִים literalmente se convirtió en gusanos) y apestaba. Israel no debía preocuparse por el mañana (Mat. 6:34), sino disfrutar del pan diario recibido de Dios en obediencia al dador. La recolecta debía hacerse por la mañana (ver. 21); porque cuando el sol brillaba fuertemente, éste se derretía.

Vers. 22-31. Además, Dios derramó su don de tal forma, que el Sábado era santificado por éste, y el camino se abrió con esto para su santificación por la ley. El sexto día de la semana, la cantidad concedida era doble, dos gomeres para uno (una persona). Cuando los príncipes de la congregación informaron a Moisés de esto, él les profirió: «*mañana es el santo día de reposo* (שַׁבָּתוֹן)*, el reposo consagrado a Yahvé*». Ellos debían cocer lo necesario para el día, y guardar lo que era de más para el mañana, porque el Sábado no hallarían nada en el campo. Ellos hicieron esto, y lo que se guardo para el Sábado no se agusanó ni apestó. Es perfectamente claro por este evento, que los israelitas no estaban relacionados con ninguna observación sabática en ese tiempo, pero que, mientras el camino estaba prácticamente abierto, fue a través del decálogo que llegó a ser una institución legal (véase cap. 20:8ss.). שַׁבָּתוֹן es un sustantivo abstracto indicando «reposo», y שַׁבָּת un concreto, literalmente el observador, de donde llegó a ser empleado como un término técnico para el séptimo día de la semana, el cual debía ser observado como día de reposo para el Señor.

Vers. 27ss. Algunos fueron a recoger maná el séptimo día, a pesar del mandato de Moisés, pero no hallaron nada. Por lo cual Dios reprobó la desobediencia a sus mandatos, y les ordenó permanecer quietos en su casa el día séptimo. Por medio de los mandamientos que los israelitas debían guardar con relación al maná, este don asumió el carácter de tentación, o prueba de su obediencia y fe (cf. ver. 14).

Ver. 31. El maná era «*como semilla de culantro, blanco, y su sabor como de hojuelas con miel*». גַּד, Cald. גִּידָא; LXX κόριον; Vulg. Coriandrum; de acuerdo con *Dioscorid*. 3, 64, era llamado γοίδ por los cartagineses. צפיחת es interpretado ἔγκρις por la LXX, de acuerdo con *Ateneo* y los comentaristas griegos (cf. *Schleusner*, Thesauros in LXX), es una clase de cereal dulce hecho con aceite. En Num. 11:7, 8, el maná se dice haber tenido la apariencia del *bedelio*, una resina fragante y transparente, semejante a la cera (Gen. 2:12). Éste era molido en molinos de mano o azotado en morteros, y bien hervido en ollas o cocido en las cenizas, y sabía a לְשַׁד הַשָּׁמֶן, «delicado aceite», *i.e.* tortilla cocidas con aceite.

Este «pan del cielo» (Sal. 78:24, 105:40) Yahvé lo dio a su pueblo por primera vez en una época del año y también en un sitio donde aún se encuentra maná natural[33]. Normalmente se halla en la península de Sinaí durante los meses de junio y julio, y ocasionalmente incluso en mayo. Es más abundante en las cercanías de Sinaí, en el Wadi *Feiran* y es Sheik, también en el Wadi *Gharandel* y *Taiyibeh*, y en algunos valles al sureste de Sinaí (*Ritter*, 14, p. 676; *Seetzen*'s, *Reise* 3, pp. 76, 129). En las noches cálidas exuda de las ramas el árbol tarfa, un tipo de tamarisco, y cae en forma de pequeños glóbulos sobre las hojas y ramas secas que yacen bajo los árboles; entonces es recogido antes de que surja el sol, pues se derrite con el calor del sol. En toda época lluviosa éste continúa con gran abundancia durante seis semanas; pero en algunas épocas no aparece por completo. Tiene el aspecto de una goma, y tiene un sabor dulce como el de la miel; y cuando se consume en grandes cantidades, se dice que actúa como un laxante suave (*Burckhardt*, *Syr.*, p. 954; *Wellsted*, en *Ritter*, p. 674). Por tanto, existen puntos impactantes de semejanza entre el maná de la Biblia y el maná del tamarisco. No sólo fue la misma localidad en la que los israelitas recibieron el maná por primera vez que la misma en que se obtiene ahora; sino que la época también fue la misma, por cuanto el quinceavo día del segundo mes (ver. 1) cae a mediados de nuestro mayo, o un poco después. La semejanza en color, forma y apariencia también es inequívoca; porque, aunque el maná del tamarisco se describe como amarillo grisáceo, también se dice que es blanco cuando cae sobre las piedras. Además, este cae sobre la tierra en granos, es recogido por la mañana, se derrite al calor del sol, y tiene el sabor de la miel. Pero si estos puntos de acuerdo sugieren una conexión entre el maná natural y el de las Escrituras, las diferencias, que son universalmente admitidas, apuntan, con no menos distintivos al milagroso carácter del pan del cielo. Esto se ve al momento en el hecho de que los israelitas recibieron el maná durante cuarenta años, en todas las partes del desierto, en toda época del año, y en cantidad suficiente para satisfacer las necesidades de tan numerosa población. De acuerdo con el ver. 35, comieron maná «hasta que llegaron a tierra habitada; maná comieron hasta que llegaron a los límites de la tierra de Canaán»; y de acuerdo con Jos. 5:11, 12, el maná cesó cuando celebraron la pascua después de cruzar el Jordán, y comieron del producto de la tierra de Canaán el día después de la pascua. Ninguna de estas declaraciones debe restringirse tanto como para hacerlas significar que los israelitas no comieron otra clase de pan que maná durante los cuarenta años, incluso después de cruzar el Jordán; meramente afirman que los israelitas no recibieron más maná después de haber entrado en la tierra habitada de Canaán; que el periodo del maná o de la comida en el desierto había cesado por completo, y que el periodo del pan cocido, producido del grano, o la comida ordinaria del campo habitado, comenzó cuando celebraron la pascua en las estepas de Jericó y comieron pan sin levadura y tortas secas del producto de la tierra tan pronto como la nueva cosecha hubo sido consagrada por la presentación de los primeros frutos a Dios.

Pero incluso en el desierto los israelitas tenía otras provisiones. En primer lugar, habían traído grandes rebaños y ganado con ellos (caps. 12:38; 17:3); y ellos continuaban en posesión de todo, no sólo en el Sinaí (cap. 34:3), sino también en la frontera de Edom y en el campo al este del Jordán (Num. 20:19, 32:1). Y no sólo los animales de lastre en los que se podría pensar con la palabra בְּעִיר en Num. 20:4, 8,11. Esta posesión de ganado no podía ser de dimensiones pequeñas porque las tribus de Rubén y Gad pidieron las tierras transjordánicas por la calidad de la tierra aunque es de considerar que poco antes los israelitas se habían llevado mucho ganado como botín al vencer a los madianitas. Ahora, si el mantenimiento de estos rebaños hacía necesario que buscaran lugares con pastos en el desierto la posesión de ganado les aseguraba una significativa provisión de leche y carne para comer, y también de lana, pelo y pieles para ves-

33. Compárese la compilación de los relatos antiguos y los modernos del maná en *Oedmann, Vermischte Sammlungen* VI, pp. 1ss.; *Rosenmüller, Biblische Althertumskunde* IV,1, pp. 316ss. y *Ritter, Erdkunde* XIV, pp. 665ss. y las diferentes posiciones en cuanto a esto en *Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments* V, pp. 305ss.

tirse. Además, en ese tiempo había diferentes tribus en el desierto, tales como los ismaelitas, amalecitas y midianitas quienes se ganaban la vida con los mismos recursos que los israelitas necesariamente debían tener a su alcance. Incluso ahora existen sitios en el desierto de Arabia donde los beduinos siembran y siegan; y sin duda que en esa época había un número mayor de tales sitios que los que hay ahora, ya que el negocio del carbón llevado por los árabes ha interferido con el crecimiento de los árboles, y ha disminuido considerablemente la fertilidad de los valles y el número y extensión de los oasis verdes (cf. *Rüppell, Nubien,* pp. 190, 201, 256). Porque los israelitas no anduvieron siempre deambulando, sino que después que la sentencia fue pronunciada, que debían permanecer cuarenta años en el desierto, no sólo podrían haber permanecido durante meses, sino en algunos casos incluso años, en ciertos lugares para acampar, donde, si el suelo lo permitía, podrían sembrar, plantar y cosechar. También podían suplir muchas necesidades por medio de compras hechas a las caravanas de mercaderes que viajaban por el desierto, o de las tribus que estaban establecidas allí; y encontramos una alusión en un sitio a la compra de comida y agua de los edomitas (Deut. 2:6, 7). Además se puede leer en Lev. 8:2, 26:31 32; 9:4; 10:12; 24:5ss., y Num. 7:13ss., que fueron provistos con comida de trigo durante su estancia en Sinaí[34]. Pero a pesar de todos estos recursos, el desierto era «inmenso y terrible» (Deut. 1:19, 8:15); así que, aunque sin duda es cierto que en aquel clima se reduce la necesidad de comer (cf. *Burckhardt, Syria,* p. 901), a menudo debe haber distritos por los que atravesar y épocas que aguantar, en que los recursos naturales eran insuficientes para tan numerosa población, o no había. Por lo tanto, era necesario que Dios intercediera milagrosamente, y diera a su pueblo pan, agua y carne por medios sobrenaturales. Así que sigue siendo cierto que Dios alimentó a Israel con maná durante cuarenta años, hasta que su entrada en tierra habitada hizo posible prescindir de las provisiones milagrosas. En modo absoluto debemos suponer que la provisión de maná se restringió sólo a la región de Sinaí (Num. 11:7ss.), y aún cuando hubieron ido a la tierra de Edom (Num. 21:5). Pero si continuó fuera del desierto, si los israelitas siguieron siendo alimentados con maná después que hubieron alcanzado la tierra habitada, en Galaad y Basán, en los reinos amorreos de Og, los cuales se extendían a Edrei en la vecindad de Damasco, y donde no faltaban campos y viñas y pozos de agua (Num. 21:22), que vinieron a ser posesión de los israelitas en la conquista de la tierra, o durante su estancia en los campos de Moab frente a Jericó, donde fueron invitados por los moabitas y edomitas a unirse en sus comidas de sacrificios (Num. 25:2), y donde tomaron posesión, después de la derrota de los madianitas, de su ganado y todo lo que tenían, incluyendo 675.000 ovejas y 72.000 bueyes (Num. 31:31ss.), no puede decidirse en lo negativo, como Hengstenberg supone; aún menos puede responderse con certeza de modo afirmativo, como lo ha hecho *C.v. Raumer* y *Kurtz*. Porque si, como incluso Kurtz admite, el maná tenía el cometido de suplir la necesidad de pan, o donde se podía obtener pan, aunque no en suficiente cantidad, proveer lo que faltaba, podría suponerse que no ocurriría tal deficiencia en estos fértiles y habitados distritos, donde, de acuerdo con Jos. 1:11, había provisiones suficientes a mano, para abastecer ampliamente de provisiones para el paso del Jordán. Es posible también, que como no había más árboles en el desierto de los que hay ahora, y, de hecho, generalmente más vegetación, pueden haber tenido provisiones de maná natural en diferentes localidades donde no se encuentra en el presente, y que la cosecha de este maná, en lugar de producir sólo 500 o 700 libras inglesas, como es el caso ahora, producían considerablemente más[35]. Sin embargo, la cantidad que los israelitas recogían todos los días, un gomer por cabeza, es decir dos libras por persona, sigue siendo un milagro divino; aunque la declaración en el ver. 16ss. no debe entenderse como afirmando, que durante cuarenta años recogieron esa cantidad todos los días, sino sólo que, siempre y donde las provisiones faltaban, esa cantidad podría ser y era recogida para el día.

Además, el maná divino difería tanto en origen como en composición del producto natural del tamarisco. Aunque el maná del tamarisco se asemeja al primero en apariencia, color y sabor, todavía, de acuerdo al análisis químico, al que ha sido sometido por *Mitscherlich* (en *Schlechtendahl, Linnea* II, 1827, p. 241), éste no contiene harina, sino sólo sacarina, así que los granos sólo tienen la consistencia de la cera; en tanto que el maná provisto para los israelitas era tan duro que había que molerlo en molinos y azotarlo en morteros, y contenía tanta harina que se hacía tortas y se cocía, cuando sabía a torta de miel, o confite dulce preparado con aceite, y era un buen sustituto del pan ordinario. No hay menos diferencia en el origen de los dos. El maná de los israelitas caía sobre el campo con el rocío de la mañana (vers. 13, 14; Num. 11:9), por lo tanto, evidentemente del aire, de modo que se podía decir que Yahvé hacía que lloviera del cielo (ver. 4); en tanto que el maná del tamarisco cae sobre la tierra desprendiéndose de las finas ramas de este arbusto, y, en la opinión de *Ehrenberg*, como consecuencia de la picadura de un pequeño insecto, llamado *coccus.* Ahora, aunque el maná de la Biblia pueda estar relacionado con el producto del tamarisco, la provisión no estaba tan inseparablemente conectada con estos arbustos, por cuanto aquél sólo podía caer con el rocío, conforme era exudado de sus ramas. Después de todo, en consecuencia, no podemos negar que existía cierta conexión entre los dos, ni explicar el don del maná celestial como surgido de una multiplicación e incremento sin restricción de la naturaleza. Preferimos considerar el pan del cielo como la producción y don de la gracia de Dios, que llena toda naturaleza con sus poderes y producciones, y así los aplica a sus propósitos de salvación, como para crear de lo natural algo que es completamente nuevo, que sobrepasa las producciones normales de la naturaleza tanto en calidad como en cantidad, tanto como el reino de la naturaleza es sobrepasado por el reino de la gracia y gloria.

Vers. 32-36. Como un constante recuerdo de este pan de Dios para las generaciones siguientes, Yahvé mandó a Moisés a que guardara un gomer lleno (מְלֹא הָעֹמֶר, el contenido de un tazón) del maná. Aarón depositó un gomer de maná (como se describe en los vers. 34, 35, a modo de anticipación, con el propósito de sumar todo lo de importancia relacionado con el maná) «delante de Yahvé», o hablando con más exactitud; «delante del testimonio», *i.e*. las tablas de la ley (véase el cap. 25:16), o de acuerdo a la tradición judía, en el arca del pacto (Heb. 9:4). צִנְצֶנֶת, de צָנַן guardar, preservar, significa jarro o bo-

34. *Vid. Hengstenberg's Geschichte Bileam's*, pp. 284ss. Para la traducción al inglés, véase «*Hengstenberg* on the Genuineness of Daniel, etc.», p. 566. Clark. 1847.

35. El maná natural no estaba exclusivamente confinado al tamarisco, que parece ser el único árbol en la península de Sinaí que lo produce ahora; pero, de acuerdo con testimonios antiguos y modernos, ha sido hallado en Persia, Chorasan, y otras partes de Asia, que cae de otro tipo de árboles. Cf. *Rosenmüller ubi supra*, and *Ritter*, 14, pp. 686ss.

tella, no una cesta. De acuerdo con el targumen de Jerusalén (צְלוֹחִית דְּפַחַר) se trataba de un jarro de barro; en la LXX es llamado στάμνος χρυσοῦς, un jarro de oro, pero no hay nada de esta clase en el texto original.

Ver. 36. En conclusión, la cantidad de maná recogida para el sustento diario de los individuos, que fue preservada en el santuario, se da de acuerdo al sistema de medida ordinario, el efa. La opinión común, que עֹמֶר era el nombre para la capacidad de una medida, que evidentemente fue compartida por los setenta, que han interpretado la palabra γομόρ, no tiene fundamento en lo que respecta a las Escrituras. No sólo es un hecho que la palabra *gomer* nunca se utiliza como medida excepto en este capítulo, sino que el décimo de un efa, es constantemente indicado incluso en el Pentateuco, por עֲשִׂירִת הָאֵפָה [la décima parte de un efa] (Lev. 5:11, 6:13; Num. 5:15), o עִשָּׂרֹן [una décima parte] (Ex. 29:40; Lev. 14:10, etc.; en todas las treinta veces). El *gomer* era un pequeño vaso, copa, o tazón que formaba parte de los utensilios de cada casa, y siendo siempre de la misma medida, podría ser utilizado como una medida en caso de necesidad[36]. El efa se calcula con 20,12 litros (véase mi *Archäologie* 2, pp. 141-142).

Capítulo 17:1-7. Falta de agua en Refidim

Ver. 1. Al dejar el desierto de Sin, los israelitas llegaron a לְמַסְעֵיהֶם, «de acuerdo con sus jornadas», *i.e.* en varias marchas realizadas con acampadas y salidas, a *Refidim*, en Horeb, donde no había agua. De acuerdo con Num. 33:12-14, acamparon dos veces entre el desierto de Sin y Refidim, en *Dofca* y *Alús*, cuya localización todavía no ha sido realizada y que no es posible definir más precisamente (cf. *A. Köhler*, I, p. 257) La ubicación de Refidim podría determinarse con tolerable certeza, en parte por el ver. 6 comparado con el cap. 18:5, el cual demuestra que debe hallarse por Horeb, y en parte por el hecho de que los israelitas llegaron al desierto de Sinaí, después de dejar Refidim, en la marcha de un solo día (cap. 19:2). Por cuanto el único camino de *Debbet er Ramleh* a Horeb o Sinaí, por el cual podría pasar toda una nación, se extiende por el largo valle de *es-Sheikh*, Refidim debe encontrarse en el punto donde este valle se abre a la amplia llanura de *er Rahah*; y no en el desfiladero con el asiento de Moisés (*Mokad Seidna Musa*) en él, que está a un día de jornada desde el pie de Sinaí, o a cinco horas del punto donde se abre el valle de Sheik a la llanura de *er Rahah*, o la llanura de *Szueir* o *Suweiri*[37], porque esta llanura está tan retirada de Sinaí, que los israelitas no habrían podido viajar desde allí hasta el desierto de Sinaí en un solo día; ni siquiera hasta la fuente de *Abu Suweirah*, que está a tres horas al norte de Sinaí (*Strauss*, p. 131), por el valle Sheik que sólo tiene un cuarto de milla de anchura en este sitio, y está encerrado por ambos lados con altos precipicios (*Robinson*, I, p. 239), no cumpliría con el espacio requerido para toda una nación; y el pozo hallado aquí, que aunque pequeño nunca está seco (*Robinson*, I, 240), ni concuerda con la falta de agua en Refidim, ni está «sobre la roca en (dentro) Horeb», como para poder ser tomado por el manantial abierto por Moisés. La distancia de Wadi Nasb (en el desierto de Sin) hasta el punto en el que la carretera alta llega en wadi *es Shikh* está aproximadamente a quince horas (*Robinson*, III, pp. 804s.), y la distancia desde allí hasta la llanura de *er Rahah* a través del valle de Sheik, que corre en un largo semicírculo hasta Horeb, diez horas más (*Burckhardt*, pp. 797ss.), en tanto que la carretera recta que cruza el Oerf, Wadi Solaf y Nukb Hawy hasta el convento de Sinaí sólo está a siete horas y media (*Robinson,* III, p. 805). La distancia total desde el wadi Nasb hasta la apertura del valle de Sheik en la llanura de *er Rahah*, son 25 horas en total[38]; los israelitas podrían haberlas recorrido en tres días, correspondiendo con las tres estaciones, Dofca, Alús y Refidim.

Vers. 2-7. Por cuanto no había agua que beber en Refidim, el pueblo murmuró contra Moisés, por haberlos sacado de Egipto para que perecieran de sed en el desierto. Moisés llamó a esta murmuración: «tentar a Dios», *i.e.* duda de incredulidad ante la misericordiosa presencia del Señor para ayudarlos (ver. 7). El pueblo no sólo manifestó su ingratitud a Yahvé con esto, quien había intervenido tan gloriosa y milagrosamente en cada tiempo de angustia o necesidad, sino su desconfianza en la dirección de Yahvé y en la divina misión de Moisés, y tal impaciencia de incredulidad amenazaba en convertirse en una abierta rebelión contra Moisés. «*De aquí a un poco* (*i.e.* muy poco más) *me apedrearán»;* y la paciencia y gracia divinas intervinieron también en este caso, y proveyó para sus necesidades sin castigar su murmuración. Moisés debía pasar delante del pueblo, y, tomando algunos de los ancianos con él, y su vara con la que golpeó el Nilo, para ir a la roca en Horeb, y golpear sobre la roca con la vara, en el sitio donde Yahvé se pararía ante él, y el agua saldría de la roca. Los ancianos fueron para ser testigos oculares del milagro, para que llevaran el testimonio de esto al pueblo incrédulo, *ne dicere possint, jam ab antiquis temporibus fontes ibi fuisse* [para que no pudieran decir, que desde tiempos antiguos allí había habido una fuente] *(Rashi).* Que Yahvé se parara sobre la roca indicaba la misericordiosa ayuda de Dios. עָמַד לִפְנֵי frecuentemente indica la actitud de un siervo cuando se presenta ante su señor, para recibir y ejecutar sus órdenes. De ese modo condescendió Yahvé para venir a ayudar a Moisés, y asistir a su pueblo con su todopoderoso poder. Su misericordiosa presencia hizo que saliera el agua de la dura y seca roca, aunque no hasta que Moisés la golpeara con su vara, para que el pueblo lo reconociera nuevamente como el poseedor de poderes milagrosos y sobrenaturales. El sitio preciso donde el agua fue sacada de la roca no puede determinarse; porque no hay razón alguna para fijarlo sobre la cima del monte Horeb actual, *Ras el Sufsafeh*, de donde se puede entrar en toda la llanura de *er Rahah* (*Robinson,* I, p. 175).

Ver. 7. Por este comportamiento de la incrédula nación, el lugar recibió los nombres de Masah y Meribah, «tentación y murmuración», para que este pecado del pueblo no se olvidara nunca (cf. Deut. 6:16; Sal. 78:20, 95:8; 105:41).

Capítulo 17:8-16. Conflicto con Amalec

Vers. 8-13. Apenas se había solucionado la necesidad del agua, cuando los israelitas tuvieron que enfrascarse en un conflicto con los amalecitas, quienes habían asal-

36. Omer proprie nomen poculi fuit, quale secum gestare solent Orientales, per deserta iter facientes, ad hauriendam si quam rivus vel fons offerret aquam. Hoc in poculo, alia vasa non habentes, et mannam collegerunt Israelitae [El gomer era propiamente el nombre de un vaso como lo solían usar los orientales cuando cruzaban sectores desérticos para conseguir agua en caso de que una fuente o un riachuelo les ofreciera algo. Los israelitas reunieron en este jarro el maná porque no tenían otros envases.] (*Michaelis, Supplem. ad Lex. Hebr.,* p. 1929). Cf. *Hengstenberg, Beiträge* III, pp. 212s.

37. *Burckhardt*, p. 799; *v. Raumer, Zug der Israeliten*, p. 29; *Robinson's, Palestine,* pp. 178, 179; *De Laborde, comment.*, p. 78; *Tischendorf, Reise* I, p. 244.

38. *Rüppell Nubien,* pp. 261 y 264 calcula que el camino directo del monasterio de Sinaí hasta el pozo de Nash, pasando por la dificilísima cresta de Nukb Hawy (*i.e.* quebrada de viento, cf. *Rob.*, I, p. 143 y *Russeg,* III, pp. 31s.) demora 20 horas y media.

tado la retaguardia y los vencieron (Deut. 25:18). El desarrollo de esta tribu, que descendía de un nieto de Esaú (véae Gen. 36:12), hasta convertirse en un gran poder incluso en el tiempo mosaico, es perfectamente concebible, si imaginamos que el proceso había sido análogo al que ya hemos descrito en el caso de las ramas principales de los edomitas, quienes se habían convertido en una poderosa nación por la subyugación e incorporación de las primeras poblaciones del Monte Seir. Sin duda los amalecitas habían venido a los contornos del Sinaí por la misma razón que, incluso en nuestros días, los beduinos árabes dejan los distritos más bajos al comienzo del verano, y se congregan en las regiones montañosas al comienzo del verano, en la Península árabe, porque el pasto se seca en las primeras, en tanto que en las montañas el pasto permanece verde mucho más tiempo, porque el clima es comparativamente más fresco (*Burckhardt*, *Syr.*, p. 789). Allí cayeron sobre los israelitas, probablemente en el valle Sheik, donde la retaguardia había permanecido detrás del grupo principal, no meramente con el propósito de saquear o disputar la posesión de esa región y sus pastizales con los israelitas, sino para asediar a Israel como la nación de Dios, y de ser posible para destruirla. El mandato divino de exterminar a Amalec (ver. 14) apunta a esto; y aún más la descripción dada en las palabras de Balaam de los amalecitas, como רֵאשִׁית גּוֹיִם, «el comienzo», *i.e*. la primera y principal de las naciones paganas (Num. 24:20). Con Amalec comenzó el conflicto del mundo pagano con el pueblo de Dios que, mientras éste apunta a su destrucción, sólo puede terminarse por la completa aniquilación de los poderes impíos del mundo. Teólogos antiguos destacaron correctamente la base más profunda para la hostilidad de los amalecitas, cuando trazaron la causa bélica a este hecho: *quod timebat Amalec, qui erat de semine Esau, jam implendam benedictionem, quam Jacob obtinuit et praeripuit ipsi Esau, praesertim cum in magna potentia venirent Israelitae, ut promissam occuparent terram* [porque temía Amalec, que era la descendencia de Esaú, que la bendición que Jacob arrebató al mismo Esaú, ya había de cumplirse, sobre todo porque los israelitas venían con gran poder para ocupar la tierra prometida.] *Münster, C. a Lapide*, etc.). Este peculiar significado en el conflicto es visible, no sólo por el mandato divino de exterminar a los amalecitas, y llevar la guerra de Yahvé con Amalec de generación a generación (vers. 14 y 16), sino también por el modo en que Moisés llevó a los israelitas a la guerra y a la victoria. En tanto que había realizado todos los milagros en Egipto y en el viaje extendiendo su vara, en esta ocasión él ordenó a su siervo Josué que escogiera hombres para la guerra, y que peleara la batalla con la espada. Él mismo fue con Aarón y Hur a la cumbre del collado para sostener la vara de Dios en sus manos, para procurar el éxito a los guerreros por las armas espirituales de la oración.

Josué, que aparece aquí por primera vez al servicio de Moisés, se llamaba originalmente Hoseas (הוֹשֵׁעַ); él era un príncipe de la tribu de Efraín (Num. 13:8, 16; Deut. 32:44). El nombre יְהוֹשֻׁעַ, «Yahvé es ayuda» (o Dios ayuda), probablemente lo recibió cuando entró al servicio de Moisés, ya sea antes o después de la batalla con los amalecitas (véase Num. 13:16, y *Hengstenberg*, *Beiträge* II, p. 395). Hur (חוּר), quien también tenía una posición de prominencia en la nación, de acuerdo con el cap. 24:14, en relación con Aarón, era el hijo de Caleb, el hijo de Hezron, el nieto de Judá (1 de Crón. 2:18-20 no el Caleb que según Jos. 14:7 tenía 38 años, hijo de Jefún), y abuelo de Betzaleel, el arquitecto del tabernáculo (caps. 31:2; 35:30; 38:22, cf. 1 de Crón. 2:19, 20). De acuerdo con la tradición judía, era el marido de María. La batalla fue peleada el día posterior al primer ataque (מָחָר ver. 9). La cumbre (גִּבְעָה, no el Monte Horeb), sobre la cual tomó Moisés su posición durante la batalla, junto con Aarón y Hur, no puede fijarse con precisión exacta, pero posiblemente se situaba en la meseta de *Fureia*, al norte de er-Rahah y del valle Sheik, que es un trozo de tierra fértil para el pastizal (*Burckhardt*, p. 801; *Robinson*, I, pp. 155 y 239), o tal vez en la meseta que va hacia el Noreste de las montañas de Horeb y al Este del valle Sheik, con las dos cimas Mulas y Um Alawy; suponiendo que los amalecitas atacaron a los israelitas desde el Wadi Muklifeh o es Suweiriyeh. Moisés fue a la cima del collado para poder ver la batalla desde allí. Tomó a Aarón y Hur consigo, no como ayudantes para transmitir sus órdenes a Josué y el ejército involucrado (*Lackemacher*, Observationes philologicas IV, nota 1), sino para sostenerlo a él en su papel con relación al conflicto. Fue para sostener su mano con la vara de Dios en ella. Para comprender el significado de esta señal, debe tenerse en mente que aunque el ver. 11 sólo habla del levantar y bajar la mano (en singular), todavía, de acuerdo con el ver. 12, ambas manos eran sostenidas por Aarón y Hur, quienes estaban de pie a ambos lados, de modo que Moisés no levantaba sus manos alternadamente, sino que asió la vara con ambas manos, y la mantuvo arriba con las dos. El levantar las manos ha sido considerado casi con invariable unanimidad por targumenistas, rabinos, padres, reformadores, y casi todos los comentaristas modernos, como señal de actitud de oración. *Kurtz*, por el contrario, mantiene, en directa oposición con la costumbre observada a través de todo el Antiguo Testamento por todos los adoradores piadosos y honestos, de levantar las manos al cielo, que esta perspectiva atribuye importancia a la forma externa de la oración que no tiene analogía alguna incluso en el Antiguo Testamento; por lo tanto, él está de acuerdo con *Lakemacher*, en *Rosenmüller,* Scholien, al considerar la actitud de Moisés con sus manos levantadas como «la actitud de un comandante supervisando y dirigiendo la batalla», y la elevación de la mano meramente como el medio adoptado para levantar la vara, que era elevada ante la vista de los guerreros de Israel como su bandera de victoria. Pero este significado no puede establecerse por los vers. 15 y 16. Porque el altar con el nombre «*Yahvé es mi estandarte*», y las palabras: «*por cuanto la mano de Amalec se levantó contra el trono de Yahvé, Yahvé tendrá guerra contra Amalec...*», no puede demostrarse que estén conectadas con la vara que Moisés sostenía en su mano, ni pueden presentarse como una prueba de que Moisés sostuvo la vara enfrente de los israelitas como estandarte de victoria. El levantar la vara de Dios fue, sin duda, una estandarte de victoria sobre sus enemigos para los israelitas, pero no en el sentido de que Moisés dirigió la batalla como comandante en-jefe, porque él había transferido el mando a Josué; ni siquiera en el sentido de que él impartiera poderes divinos a los guerreros por medio de la vara, y de ese modo asegurar la victoria. Para efectuar esto, no la habría levantado, sino que la habría extendido (נָטָה), bien sobre los combatientes, o en todo caso dirigida hacia ellos, como es el caso de todos los otros milagros realizados con la vara. El levantar la vara aseguró a los guerreros la fuerza necesaria para obtener la victoria, por el hecho de que por medio de la vara, Moisés hizo descender esta fuerza desde arriba, *i.e*. del Todopoderoso Dios que está en el cielo; ciertamente no fue por medio de la elevación de la vara en un modo impensado y sin espíritu, sino por el poder de su oración que estaba involucrada en el levantamiento de sus manos con la vara, y fue fortalecido de tal manera con esto, que Dios ya había escogido y empleado esta vara como el medio de manifestación salvadora de su todopoderoso poder. No existe otra forma en que podamos explicar

el efecto producido sobre la batalla por medio del levantar y bajar (הֵנִיחַ) la vara en sus manos. Mientras Moisés sostenía la vara, hacía descender de Dios poderes victoriosos para los israelitas por medio de su oración; pero cuando la dejaba caer por el debilitamiento de la fuerza de sus manos, cesaba de hacer descender el poder de Dios, y Amalec prevalecía. La vara, por lo tanto, como era levantada en lo alto, no era señal para los israelitas que peleaban, porque no es seguro que ellos pudieran verla en el calor de la batalla; sino que era una señal a Yahvé, llevando a Dios los anhelos y oraciones de Moisés, y haciendo descender de Dios el poder victorioso para Israel. Si la intención hubiera sido mantenerla en lo alto como bandera de victoria para los israelitas, Moisés no se habría apartado a una colina apartada del campo de batalla, sino que él mismo la habría llevado enfrente del ejército, o la habría dado a Josué como comandante, para que la llevara enfrente de los combatientes, o se la habría entregado a Aarón, quien había realizado los milagros en Egipto, para que la llevara a la cabeza. La pura razón por la que Moisés no hizo esto, sino que se alejó del campo de batalla para levantar la vara de Dios sobre la cima de un collado, y para asegurar la victoria al hacerlo así, debe hallarse en el importante carácter de la batalla en sí misma. Por cuanto el mundo pagano estaba comenzando ahora su conflicto con el pueblo de Dios en las personas de los amalecitas, y el prototipo del mundo pagano, con su hostilidad hacia Dios, se estaba oponiendo a la nación del Señor que había sido redimida de la esclavitud egipcia y estaba de camino a Canaán, para contender por su entrada a la herencia prometida, así que la batalla que Israel peleó contra este enemigo poseía un significado simbólico en relación con toda la historia futura de Israel. No podía ser ganada sólo con la espada, sino que la victoria sólo podría ganarse por el poder de Dios, descendiendo desde lo alto, y obtenida por medio de la oración y los medios de gracia que se le habían concedido. Los medios que ahora poseía Moisés eran la vara, que era un canal por el cual se transmitían a él los poderes de omnipotencia. En la mayoría de los casos la utilizó bajo la dirección de Dios; pero Dios no le había prometido ayuda divina en su conflicto con los amalecitas, y por esta razón él levantó sus manos con la vara en oración a Dios, para asegurarse de este modo la ayuda de Yahvé para la lucha de su pueblo. Con el transcurrir del tiempo quedó exhausto, y con la caída de sus manos y la vara que sostenía, el flujo de poder divino cesó, de modo que fue necesario sostener sus brazos para mantenerlos firmemente dirigidos hacia arriba (אֱמוּנָה, *lit.* firmeza) hasta que el enemigo quedara completamente sometido. Israel aprendería de aquí que en todos sus conflictos con los poderes impíos del mundo, la fuerza para vencer sólo se podría obtener por medio de un incesante levantamiento de sus manos en oración. «*Y Josué deshizo a Amalec y a su pueblo* (los amalecitas y su pueblo) *a filo de espada*» (*i.e.* sin tregua. Véase Gen. 34:26).

Vers. 14-16. Por cuanto esta batalla y victoria fueron muy significativas, Moisés debía escribirlas para memoria בַּסֵּפֶר, en «el libro» designado para las memorias de las maravillosas obras de Dios, y «*para ponerlas en los oídos de Josué*» *i.e.* para hacerle saber, e imprimir sobre él, que Yahvé desarraigaría por completo la memoria de Amalec de debajo del cielo; no «para que él llevara a cabo este decreto de Dios en la conquista de Canaán, como Knobel supone, sino para fortalecer su confianza en la ayuda del Señor contra todos los enemigos de Israel. Porque en Deut. 25:19 se manda a los israelitas que exterminen a Amalec, cuando Dios les haya dado descanso de todos sus enemigos en derredor en la tierra de Canaán.

Vers. 15, 16. Moisés edificó un altar para alabar a Dios por su ayuda, el cual fue llamado «Yahvé-nisi», y dijo cuando lo hizo: «*Con la mano puesta en el trono (o estandarte) de JAH! Guerra por el Señor de generación en generación*». No se menciona nada respecto a sacrificios que se hayan ofrecido sobre este altar. Por lo tanto, se han hecho conjeturas de que como lugar de adoración y de ofrendas de agradecimiento, el altar con su expresivo nombre era meramente para servir como memoria para la posteridad de la misericordiosa ayuda del Señor, y que las palabras que fueron pronunciadas por Moisés servirían como lema para Israel, guardando este acto de Dios en vivo recuerdo entre el pueblo por todas las generaciones siguientes. כִּי (ver. 16) meramente introduce las palabras como en Gen. 4:23, etc. La expresión יָד עַל־כֵּס יָהּ es oscura, mayormente por causa de el Hapax Legomenon כֵּס. En las versiones antiguas (con la excepción de la Septuaginta, en la que כֵּס יָהּ es tratada como una sola palabra, y se interpreta κρυφαία) כֵּס es tomada para ser equivalente con כִּסֵּא (1 de Reyes 10:19) por כִּסֶּא (Job 26:9), y la cláusula se interpreta «la mano sobre el trono del Señor». Pero mientras que algunos entienden que el yacer de la mano (*sc.* de Dios) sobre el trono que es expresión de una actitud de juramento (Onk. y otros), otros consideran la mano como un símbolo de poder (Lutero). Nuevamente, hay otros como *Clericus*, quienes suponen que la mano señala la mano de los amalecitas puesta sobre el trono del Señor, *i.e.* en Israel. Pero si כֵּס significa trono o *adytum arcanum* (adición antigua, según *Gusset* de la raíz כסה en analogía a בֵּן de בָּנָה), las palabras difícilmente pueden entenderse en otro sentido que «la mano levantada hacia el trono de Yahvé en el cielo, guerra contra el Señor», etc.; y entendido de ese modo, sólo pueden contener una amonestación para Israel para que siga el ejemplo de Moisés, y guerra contra Amalec con las manos levantadas al trono de Yahvé. Modernos expositores, no obstante, en su inmensa mayoría consideran כֵּס como una corrupción de נֵס, «la mano sobre el estandarte del Señor». Pero incluso admitiendo esto, aunque se pueden ofrecer muchas objeciones a su exactitud, no debemos entender por «el estandarte de Yahvé» que se trate de la vara de Moisés, sino sólo del altar con el nombre de נִסִּי יהוה, como el símbolo o memorial de la victoriosa ayuda prestada por Dios en la batalla con los amalecitas.

Capítulo 18. Jetro el madianita en el Campo de Israel

Vers. 1-12. Mientras los amalecitas (como prototipo) atacaban a Israel, Jetro, el sacerdote madianita, apareció en el campamento de Israel, no sólo como el suegro de Moisés, para traer de regreso a su esposa e hijos, sino también con un gozoso reconocimiento de todo lo que Yahvé había hecho a los israelitas al librarlos de Egipto, para ofrecer ofrendas quemadas al Dios de Israel, y para celebrar una comida de sacrificio con Moisés, Aarón, y todos los ancianos de Israel; así que en la persona de Jetro, los primeros frutos de los paganos, que buscarían después al Dios viviente, entraron en una comunión religiosa con el pueblo de Dios. Por cuanto tanto los amalecitas como los madianitas eran descendientes de Abraham, y tenían un parentesco de sangre con Israel, las diferentes actitudes que asumieron para con los israelitas presagiaron y tipificaron la doble actitud que el mundo pagano asumiría hacia el reino de Dios. (Sobre Jetro, véase el cap. 2:18; sobre la esposa de Moisés y sus hijos véase el cap. 2:21, 22; y sobre la expresión «*así la dejó ir*» en el ver. 2 véase el cap. 4:26). Jetro vino a Moisés «*en el desierto, donde éste estaba acampado junto al monte de Dios*». El monte de Dios es Horeb, *i.e.* en el sitio donde se abre el valle de Sheik a la llanura de er Rahah

(cap. 17:1). Esta parte es designada como un desierto; y de acuerdo con *Robinson* (1, pp. 130, 131) el distrito alrededor de este valle y llanura es «desierto limpio», y «silvestre y desolado». La ocasión para Jetro el sacerdote de llevar de regreso a su yerno su esposa e hijos fue provista por el conocimiento que le había llegado, que Yahvé había sacado a Israel de Egipto (ver. 1), y, como obviamente podríamos agregar, los había dirigido a Horeb. Cuando Moisés envió a su esposa e hijos de regreso a Jetro, él probablemente tenía estipulado que volverían a él cuando llegaran a Horeb los israelitas. Porque cuando Dios llamó a Moisés por primera vez en Horeb, le anunció que el pueblo de Israel sería llevado de regreso a ese monte cuando fuera librado de Egipto (cap. 3:12)[39].

39. *Kurtz* (*Hist. of O. C.* 3. 46, 53) supone que fue principalmente el reporte del glorioso resultado de la batalla con Amalec lo que llevó a Jetro a decidirse a llevar de regreso la familia de Moisés. Sin embargo, no hay declaración referente a esto en el texto bíblico, sino más bien lo opuesto, es decir, que lo que Jetro había oído de todo lo que Dios había hecho a Moisés e Israel consistía en el hecho de que Yahvé había sacado de Egipto a Israel. Nuevamente, no existen suficientes bases para situar la llegada de Jetro al campamento de Israel en el desierto de Sinaí y después de que se les había dado la ley, como *Ranke*, *Untersuchungen* I, p. 83) lo ha hecho. Porque el hecho de que el monte de Dios sea mencionado como el lugar de acampada en ese tiempo, es un argumento a favor de Refidim, más bien que contra éste, como ya hemos demostrado. Y no vemos fuerza en la aseveración de que las circunstancias, en las que encontramos al pueblo, más bien apuntan a una estancia más prolongada en Sinaí, que al paso por Refidim. Porque, ¿cómo podemos saber que la estancia en Refidim fue tan corta que no habría dado tiempo suficiente para la visita de Jetro? Es cierto que, de acuerdo a la suposición ordinaria, sólo transcurrió medio mes entre la llegada de los israelitas al desierto de Sin y la llegada al desierto de Sinaí; pero dentro de este espacio de tiempo todo lo que se dice podría haber tenido lugar u ocurrido en la marcha desde el primero hasta el último sitio de acampada. No se dice en el texto bíblico que hayan absorbido siete días únicamente en el desierto de Sin, sino sólo que los israelitas pasaron un Sábado allí, y que habían recibido maná unos días antes, así que tres o cuatro días (digamos que incluso desde el jueves hasta el sábado) ampliarían el espacio suficiente para lo que tuvo lugar. Por lo tanto, si los israelitas acamparon allí la noche del quince, podrían haber avanzado más en la mañana del 19 o 20, y después de dos días de jornada por Dofca y Alús habrían alcanzado Refidim en 21 o 22. Entonces podrían haber peleado la batalla con los amalecitas el siguiente día, de modo que Jetro podría haber llegado al campamento el día 24 o 25, y ofrecido comida de sacrificio con los israelitas el día siguiente. En ese caso, todavía quedarían cuatro o cinco días para ver a Moisés sentado juzgando todo un día (ver. 13), y para la introducción de los arreglos judiciales propuestos por Jetro; el tiempo es suficiente por cuanto todo un día sería suficiente para ver el modo en que se juzgaba, el cual se dice que tenía lugar el día después de la comida del sacrificio (ver. 13). Y la elección de jueces por parte del pueblo, para la cual Moisés dio instrucciones de acuerdo con el consejo de Jetro, podría realizarse fácilmente en dos días. Porque, por un lado, es más probable que después que Jetro hubo mirado esta severa y exhaustiva ocupación de Moisés durante todo un día, él habló a Moisés sobre el tema la misma tarde, y le expuso su plan; y por otro lado, la ejecución de este plan no requería mucho tiempo, por cuanto el pueblo no estaba esparcido por todo un país, sino que estaban reunidos en un campamento. Además, Moisés llevó a cabo todas sus negociaciones con el pueblo a través de los ancianos como representantes; y los jueces no fueron elegidos en el estilo moderno por el sufragio universal, sino que fueron nominados por el pueblo, *i.e.* por los representantes naturales de la nación, del cuerpo de ancianos, de acuerdo a sus tribus, y después designados por el mismo Moisés. Nuevamente, en absoluto es seguro que Israel llegara al desierto de Sinaí el primer día del tercer mes, y que sólo haya pasado medio mes (15 o 16 días) entre su llegada al desierto de Sin y su acampada y el establecimiento del campamento en Sinaí (cf. cap. 19:1). Y finalmente, aunque *Kurtz* aún afirma que Jetro vivía en el otro lado del Golfo Elanita, y que no salió hasta que oyó de la derrota de los amalecitas, en dicho caso podría haber transcurrido un mes completo entre la victoria de Israel y la llegada de Jetro; por tanto, las dos premisas, sobre las que se basa esta suposición, carecen de fundamento, como ya lo hemos demostrado en el cap. 3:1 en relación a la primera, y se acaba de demostrar respecto a la segunda.

Vers. 6-12. Cuando Jetro anunció su llegada a Moisés (וַיֹּאמֶר [el dijo] *sc.* por un mensajero), éste recibió a su suegro con el honor debido a su rango; y cuando lo hubo conducido a su tienda, le relató todos los eventos principales relacionados con la salida de Egipto, y todos los problemas que habían enfrentado en el camino, y cómo Yahvé los había librado de todos ellos. Jetro se regocijó con esto, e irrumpió en alabanzas a Yahvé, declarando que Yahvé era mayor que todos los dioses, *i.e.* que había demostrado ser excelso sobre todos los dioses, porque Dios es grande a los ojos del hombre sólo cuando da a conocer su grandeza por medio de la presentación de su omnipotencia. Entonces dio una expresión práctica de su alabanza por medio de una ofrenda quemada y una de sacrificio, las cuales presentó a Dios. La segunda כִּי en el ver. 11 es sólo una repetición enfática de la primera, y בַּדָּבָר אֲשֶׁר no depende de יָדַעְתִּי, sino de גָּדוֹל, o de חִגִּיל, que debe suplirse en pensamiento después de la segunda כִּי: «*ahora conozco que Yahvé es más grande que todos los dioses; porque en lo que se ensoberbecieron* (los egipcios) *prevaleció contra ellos* (los israelitas)». Compare Neh. 9:10, de donde es evidente, que referir estas palabras a la destrucción de Faraón y su ejército en el Mar Rojo como un castigo por su intento de destruir a los israelitas en el agua (cap. 1:22) es una interpretación muy contraída; y que se relacionan con todas las medidas adoptadas por los egipcios para la opresión y detención de los israelitas, y significa que Yahvé había demostrado ser mayor que todos los dioses por medio de las plagas infligidas sobre Egipto hasta la destrucción de Faraón y su ejército en el Mar Rojo.

Ver. 12. Los sacrificios que Jetro ofreció a Dios, fueron aplicados a una comida de sacrificio, en la cual participó Moisés así como Aarón y todos los ancianos. Comer pan ante Dios significaba el ofrecimiento de un sacrificio de comida, que era comer delante de Yahvé, porque se celebraba en un lugar de sacrificio santo, donde se suponía que Dios estaba presente.

Vers. 13-27 El día siguiente Jetro vio a Moisés ocupado, desde la mañana hasta la noche, juzgando al pueblo que le traía todas sus disputas a él, para que él los sosegara de acuerdo a los estatutos de Dios. עָמַד עַל, como en Gen. 18:8. El pueblo venía a Moisés לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים [para buscar o consultar a Dios] (ver. 15), *i.e.* para pedir decisión de Dios. En la mayoría de los casos esto significaba consultar mediante un oráculo; aquí esto significa desear una decisión divina respecto a la disputa en cuestión. Al juzgar o decidir sobre los casos que le traían, Moisés dio a conocer al pueblo las ordenanzas y leyes de Dios. Porque cada decisión se basaba en alguna ley, la cual, como toda justicia verdadera aquí en la tierra, emanaba primeramente de Dios. Éste es el significado del ver. 16, y no, como *Knobel* supone, que Moisés hizo uso de las cuestiones en disputa, a la hora de ser decididas, como buenas oportunidades para dar leyes al pueblo. Jetro desaprobó este plan (vers. 18ss.) como agotador, cansado (נָבֵל, *lit.* secarse, Sal. 37:2), tanto para Moisés como para el pueblo; porque estos últimos, no sólo se agotaban por la larga espera, sino que, juzgando por el ver. 23, muy a menudo comenzaban a tomar la ley por sus manos a causa de la tardanza en las decisiones judiciales, y así minaban el bienestar de la comunidad; y para Moisés, porque el trabajo necesariamente era muy excesivo para él, y no podría continuar soportando tal carga por más tiempo en solitario (ver. 18). La forma antigua del *infinitivo constructo* עֲשֹׂתוֹ por עֲשֹׂתוֹ sólo se utiliza aquí, pero no se queda sin analogías en el Pentateuco. Jetró le aconsejó (vers. 19ss.) que designara jueces de entre el pueblo para todos los asuntos pequeños, para que en el futuro los casos más difíciles, los que realmente necesitaran

una decisión divina o superior, fueran traídos a él para que los expusiera delante de Dios. *«yo te aconsejaré, y Dios estará contigo* (*i.e.* te ayudará a llevar a cabo este consejo): *Estás tú por el pueblo* מוּל הָאֱלֹהִים *delante de Dios», i.e.* pon sus asuntos delante de Dios, toma el lugar de Dios en asuntos de juicio, o, como lo expresa *Lutero*, «hazte cargo del pueblo delante de Dios». Con este fin, en *primer* lugar, tenía que instruir al pueblo en los mandamientos de Dios, y su propio caminar y conducta (הְזְהִיר con un doble acusativo, iluminar, instruir; דֶּרֶךְ el caminar, toda la conducta; מַעֲשֶׂה acciones particulares); en *segundo* lugar, debía elegir hombres capaces (אַנְשֵׁי חַיִל hombres de fuerza moral, 1 de Reyes 1:52) como jueces, hombres que fueran temerosos de Dios, sinceros y no avariciosos (aborrecer la avaricia), y que los pusiera para que administraran justicia al pueblo, decidiendo sobre los asuntos más sencillos, y refiriéndole a él sólo las cuestiones más difíciles, y de ese modo aligerar sus responsabilidades compartiendo las cargas con estos jueces. הָקֵל מֵעָלֶיךָ (ver. 22) *«alivia la carga sobre ti»*. Si el hacía esto, y Dios se lo mandaba, sería capaz de mantenerse, y el pueblo llegaría a su lugar, *i.e.* a Canaán, en buenas condiciones (בְּשָׁלוֹם). La apódosis no puede comenzar con וְצִוָּךְ: «y Dios estará contigo», porque צִוָּה nunca tiene dicho significado; pero la idea es esta: «si Dios presidía sobre la ejecución del plan propuesto».

Ver. 24. Moisés siguió este sabio consejo, y, como él mismo lo explica en Deut. 1:12-18, instruyó al pueblo para nominar a hombres sabios, inteligentes y bien conocidos de las cabezas de las tribus, a quienes designó como jueces, instruyéndolos para que administraran justicia con imparcialidad y sin acepción de personas.

Vers. 25-27. Los jueces elegidos fueron puestos como jefes (שָׂרִים) sobre miles, cientos, cincuentas y decenas, en analogía a la organización militar del pueblo en su marcha (Num. 31:14), de tal modo, sin embargo, que este arreglo estaba ligado con las divisiones naturales del pueblo en tribus, familias, etc. (véase mi *Archäologie*, p. 140). Porque es evidente que la división en diez no fue hecha de un modo arbitrario de acuerdo al número de cabezas, por el hecho de que, por un lado, los jueces fueron escogidos de las cabezas de las tribus y de acuerdo con sus tribus (Deut. 1:13); y por otro lado, las divisiones mayores de las tribus (לְשִׁבְטֵיכֶם), las familias (מִשְׁפָּחוֹת), también fueron llamadas miles (אֲלָפִים Núm:16; 10:4; Jos. 22:14, etc.), sólo porque el número de sus cabezas de familias generalmente promediaban alrededor de mil; así que con toda probabilidad, los cientos, cincuentas y diez indican divisiones más pequeñas de la nación, en las cuales había un número aproximado de padres. Así que en árabe, por ejemplo, «el diez» es un término utilizado para significar una familia (cf. *Hengstenberg*, *Beiträge* III, pp. 415ss. y mi *Archäologie*, §149). La diferencia entre los asuntos difíciles o mayores y los pequeños consistía en esto: asuntos para los que no había una ley específica para decidir era grande o difícil; en tanto que, por otro lado, aquellos sobre los que se podría decidir fácilmente por las leyes existentes o principios generales de equidad era sencillos o pequeños. (*Vide Joh. Selden de Synedriis* 1, cap. 16, en mi *Archäologie*, §149, nota 3), donde se discuten los diferentes puntos de vista respecto a las relativas posiciones y competencia de los varios jueces, sobre lo cual no se nos da información precisa en la ley). En cuanto a la totalidad del número de jueces, todo lo que se puede afirmar con certeza es que el número de 600 jueces sobre miles, 6.000 sobre cientos, 12.000 sobre cincuenta, y 60.000 sobre diez, la cantidad total es de 78.600 jueces, la cual es dada por *Grotius* y en el Talmud, y de acuerdo a la cual, deben haber tenido un juez por cada siete adultos es totalmente erróneo (cf. *J. Selen*, *l.c.*, pp. 339ss.). Porque si los miles corresponden a las familias (מִשְׁפָּחוֹת), no podrían haber mil varones (אֲלָפִים) en cada una; y en el mismo modo los cientos, etc., no deben entenderse como si se formaran de ese número exacto de personas, sino como grupos de familias más grandes o pequeños, la fuerza numérica de los cual desconocemos. E incluso si la conociéramos, o fuéramos capaces de evaluarla, esto no establecería criterio suficiente para determinar el número de los jueces, porque el texto no afirma que cada uno de estos grandes o pequeños grupos familiares tenían un juez de ellos mismos; de hecho, más bien se podría inferir lo opuesto por el hecho de que, de acuerdo con Deut. 1:15, los jueces fueron elegidos de entre las cabezas de las tribus, de modo que el número de jueces debe haber sido menor que el de jefes de tribus, y por lo tanto, difícilmente habrían sido tantos cientos, sin hablar nada de muchos miles. Acerca de la forma no común יִשְׁפּוּטוּ por יִשְׁפְּטוּ que sólo se encuentra en Rut 2:8 y Prov. 14:3, *vid*. *Gesenius*, §47, nota 1; *Ew.*, §193[a].

Ver. 27. Después de haber impartido estos consejos, Jetro regresó a su pueblo mientras Moisés se puso en marcha hacia el monte Sinaí después de haber puesto en práctica el consejo recibido.

Capítulo 19. Llegada a Sinaí y preparación para el Pacto

Vers. 1, 2. En el tercer mes después de la salida de Egipto, los israelitas llegaron a Sinaí, procediendo de Refidim al desierto de Sinaí, y acamparon allí, delante de la montaña. El texto recibido no declara en qué día del mes. La contundente expresión בַּיּוֹם הַזֶּה («el mismo día»), sin previo aviso del día, no puede significar el primer día del mes; ni puede הַחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי significar la tercera luna nueva del año, y entenderse como si hiciera referencia al primer día del tercer mes. Porque aunque, de acuerdo con la etimología de חֹדֶשׁ (de חָדַשׁ ser nuevo), podría indicar la luna nueva, aunque en los datos cronológicos, nunca se utiliza en este sentido; sino que el día del mes aparece invariablemente pegado, después de que el mismo mes ha sido dado (*e.g.* אֶחָד לַחֹדֶשׁ cap. 40:2, 17; Gen. 8:5, 13; Num. 1:1, 29:1, 33:38, etc.). Además, en el Pentateuco la palabra חֹדֶשׁ nunca significa luna nueva; sino que las lunas nuevas son llamadas רָאשֵׁי חֳדָשִׁים (Num. 10:10; 28:11, cf. *Hengstenberg*, *Beiträge* III, p. 363). E incluso en pasajes como 1 de Sam. 20:5, 18:24; 2 de Reyes 4:23; Amós 8:5; Isa. 1:13, etc., donde חֹדֶשׁ se menciona como fiesta junto con el Sábado y otras fiestas, el significado luna nueva no parece demostrable ni necesario, como חֹדֶשׁ en este caso indica la fiesta del mes, la celebración del comienzo del mes. Si, por lo tanto, el texto es genuino, y la fecha del mes no ha sido quitada (y el acuerdo con las versiones antiguas con el texto Masoreta favorecen esta conclusión), no hay otro curso a seguir, que entender יוֹם en su significado general de «tiempo» como en Gen. 2:4 y Num. 3:1, y probablemente también en la expresión inusual בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ, Ex. 40:2, en el sentido general del tiempo; así que aquí, y en Num. 9:1, 20:1, sólo se da el mes y no el día del mes, y es completamente desconocido si la llegada al desierto de Sinaí tuvo lugar en uno de los primeros, de los intermedios, o de los finales días del mes. La tradición judía, que asigna el legado de la ley al quinto día después de la pascua, es de una fecha demasiado reciente para pasar por histórica (véase mi *Archäologie*, 83, 6).

El *desierto de Sinaí* (מִדְבַּר סִינַי) es el desierto que está enfrente (נֶגֶד) de la montaña, sobre la cima donde descendió Yahvé, en tanto que Moisés ascendió para recibir la ley (ver. 20 y 34:2). Así como esta montaña es constante-

mente llamada Sinaí mientras Israel permaneció allí (vers. 18, 20, 23; 24:16; 34:2, 4, 29, 32; Lev. 7:38; 25:1, 26:46, 27:34; Num. 3:1; véase también Num. 28:6 y Deut. 33:2); así el sitio de su campamento cerca de la montaña también es llamado el «desierto de Sinaí», nunca el desierto de Horeb (a excepción de Lev. 7:38; Num. 1:1, 19, 3:14, 9:1, 10:12, 26:64, 33:15). Sólo en Ex. 33:6 este sitio es designado como «Monte Horeb», y en Deut., por regla general, se habla de él como «Horeb» (Deut. 1:2, 6, 19; 4:10, 15; 5:2; 9:18; 18:16; 28:69). Y mientras la identidad general de Sinaí y Horeb podrían inferirse de esto; el hecho de que el autor quisiera dar una descripción geográfica precisa del lugar donde se había dado la ley, lo lleva a emplear el nombre Sinaí, esto nos lleva a la conclusión de que el término Horeb era más general y entendible que el de Sinaí; en otras palabras, que Horeb era la región de la que Sinaí era una montaña en particular que sólo se hizo conocida prominentemente cuando Israel llegó al monte de la legislación. Esta distinción entre los dos nombres, que *Hengstenberg* fue el primero en señalar y establecer (en *Beiträge* III, pp. 397s.), ahora es generalmente admitida; de modo que el único espacio que queda abierto para cualquier diferencia de opinión es con referencia a la extensión de la región de Horeb. No existe base para suponer que el nombre Horeb incluya todas las montañas de la península árabe. Se hace suficiente justicia a todas las declaraciones de la Biblia, si restringimos este nombre a la zona más alta hacia el sur de las montañas centrales, a la exclusión, por lo tanto, del grupo *Serbal*[40]. Este distrito sureño, el cual los geógrafos árabes y los beduinos llaman *Djebel Tur* o *Djebel Tur Sina* (*Robinson*, I, p. 156; *Russeg*. III, p. 30; *Gesenius, Thesauros,* p. 948), consta de tres cimas: 1) una central, llamada por los árabes *Jebel Musa* (Montaña de Moisés), y por los cristianos Horeb o Horeb-Sinaí, el pico más bajo es *Ras es Sufsafeh* o Horeb, y el sureño y más alto es llamado Sinaí; 2) uno al Oeste, llamado Djebel Humr, con el Monte Catarina al Sur, el punto más alto de todo el entorno; y 3) el Oriental, llamado *Jebel el Deir* (Montaña del convento) o *Episteme* (cf. *Ritter*, *Reisen* XIV, pp. 527ss.). Cerca de esta cresta hay dos llanuras que proveen espacio suficiente para un gran campamento. Una de estas es la llanura de *er Rahah*, al Norte y Noroeste de Horeb Sinaí, con un espacio plano de una milla cuadrada inglesa, el cual es alargado considerablemente por el valle de *Sheikh* que se abre a éste en desde el Oriente. En su extremidad Sur Horeb, con sus rocas de granito, se extiende casi en un precipicio a la altura de 1.200 o 1.500 pies; y hacia el Oeste también se cierra como con un muro por los precipicios de Djebel Humr. El otro llano, llamado *Sebayeh*, yace al Sureste de Sinaí, o *Jebel Musa* en el sentido más estricto; mide de 1.400 a 1.800 pies de ancho, 12.000 pies de largo, y se cierra hacia el Sur y al este por las montañas que se elevan suavemente, y no alcanzan una altura considerable. Hay tres wadis que llevan a esta llanura desde er Rahah y el valle Sheik. El más occidental de éstos, que separa Horeb Sinaí de Jebel Humr con el Monte Catherine al sur, es llamado el Leja, y es un estrecho desfiladero lleno de grandes bloques de piedra, y se cierra al sur como un *cul de sac* por el Monte Catarina. El central, que separa Horeb de Jebel Deir, es el wadi *Shoeib* (valle de Jetro), con el convento de Sinaí en él, que también es llamado el Valle del Convento como consecuencia. Éste está menos confinado y no tan desparramado por las piedras; hacia el sur no está completamente cerrado y tampoco completamente abierto, sino unido por un paso estrecho y una montaña con pastos, el fácilmente accesible D*jebel Sebayeh*. El tercer y más oriental valle es el wadi *es Sebayeh*, que tiene de 400 a 600 pies de ancho, y va desde el valle Sheik, en dirección sur y Suroeste, hacia la llanura con el mismo nombre, la cual se extiende como un anfiteatro hacia la pendiente del Sinaí, o Jebel Musa, en el sentido más estricto. Cuando se ve desde esta llanura, «Jebel Musa tiene la apariencia de un una montaña en forma de cono, espléndida y elevada, que se levanta muy por encima de las colinas gravosas que la rodean» (*Ritter*, pp. 540, 541).

Desde que *Robinson*, quien fue el primero en describir la llanura de *er Rahah*, y su idoneidad para el campamento de Israel, visitó Sinaí, esta llanura ha sido considerada, generalmente, como el sitio donde Israel acampó en el «desierto de Sinaí». *Robinsón* suponía que había descubierto el Sinaí de la Biblia en el pico Norte de Monte Horeb, *Ras es Sufsafeh*. Pero *Ritter, Kurtz*, y otros han seguido a *Laborde y F.A. Strauss*, quienes fueron los primeros en destacar la idoneidad de la llanura de Sebayeh para recibir un mayor número de gente, fijando sobre Jebel Musa en el sentido más estricto, el pico Sur del grupo central, el cual ya ha sido indicado por la tradición como el escenario donde se dio la ley, como el verdadero Monte Sinaí, donde Moisés recibió las leyes de Dios, y la llanura de *Sebayeh* como el sitio al cual Moisés llevó al pueblo (*i.e*. los hombres) en el tercer día, fuera del campamento de Dios y a través del valle *Sebayeh* (ver. 16). Por cuanto esta llanura es mucho más apta para ser el escenario de tal despliegue de la nación, que la llanura de er Rahah; en primer lugar, porque las colinas ascienden gradualmente en forma de un anfiteatro, y por lo tanto podría acoger un mayor número de gente[41]; en tanto que las montañas que rodean la llanura de er Rahah son tan empinadas y escabrosas, que no podrían ser utilizadas para distribuir al pueblo; y en segundo lugar, porque la ascendencia gradual de la llanura, tanto al Este como al Sur, haría posible que incluso las filas más le-

40. La suposición de *Lepsius* (*Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai,* 1846, pp. 11ss. y *Briefe aus Ägypten,* 1852, pp. 345ss. y 416ss.) de que Serbal debía ser considerado como el monte donde fue otorgada la ley (Sinaí, Horeb) y para lo cual fue secundado por los ingleses *Barklett* y *Hogg* mientras que *G. Ebers (durch Gosen zum Sinai,* pp. 380ss.) fue atacado por *Kuscheit* (*Hr. Prof. Dr. Lepsius und der Sinai*, 1846), *Dieterici* (*Reisebilder* II, pp. 53ss.), *Ritter* (*Erdkunde* XIV, pp. 738ss.) y *Kurtz* (*Geschichte* II, pp. 266ss.) con argumentos contundentes y refutado totalmente por las investigaciones exhaustivas de *Oscar Fraas* (*Aus dem Orient*, pp. 25ss.), *E.H. Palmer* (*the dessert of the Exodus,* Cambridge 1871 y en el libro *Ordinance survey of the peninsula of Sinai, made by Capts. C.W. Wilson and H.S. Palmer, under the direction of Col. Sir H. James*). Acerca de la situación geográfica natural que *Lepsius* usó para su hipótesis de Serbas *O. Fraas* escribió lo siguiente: «Éstas son de tal forma que el Serbal no puede ser tomado en cuenta tanto para la situación descrita en la Escritura como para la reunión del pueblo al pie de la montaña. En este sentido realmente no se puede encontrar otra montaña en toda la cordillera del Sinaí que se eleve tan libre y aisladamente sobre la llanura de Rahab y a la vez se presente tan majestuosamente ante los hombres en el valle como sucede con el (Djebel) Musa. Por más fértil que sea Feiran hoy en día, es un valle estrecho con palmeras en la que no pueden estar muchas personas a la vez. Es tan sólo una quebrada en relación a la amplia llanura de Rahab. A la vez el Serbal es una cordillera que consta de cuarenta cimas individuales, cuyas crestas sólo pueden ser salvadas bajo peligro de muerte, mientras que Musa puede ser escalado facilmente». De manera similar argumenta *E.H. Palmer* (*The desert of the Exodus*) acerca del Sinaí en la p. 91 y acerca del Serbal en la p. 131. Compárese la refutación de las diversas razones de *Ebers*, en *Köhler, Biblische Geschichte,* pp. 246s. y *Furrer*, en *Schenkel, Bibellexikon,* pp. 328s.

41. Sinaí desciende hacia el sur aproximadamente 2.000 pies a unas colinas bajas de granito, y de allí a una gran llanura, la cual ronda los 1.600 pies de anchura y una milla de largo, y se sube como un anfiteatro opuesto a la montaña tanto al sur como al este. Es una llanura que parece haber sido hecha para acomodar un gran número de personas alrededor de la montaña» (*Strauss,* p. 135).

janas fueran capaces de ver el Monte Sinaí en toda su majestuosa grandeza; mientras que la llanura de er Rahah desciende hacia el norte, de modo que las personas que estuvieran detrás se verían obstaculizadas para ver el monte Ras es Sufsafeh por los que estuvieran delante. Si, no obstante, la llanura de *es Sebayeh* corresponde tan completamente con todos los datos topográficos de la Biblia, de modo que indudablemente debamos considerarla como el lugar a donde fue llevado el pueblo de Dios, es imposible que fijemos sobre la llanura de *er Rahah* el sitio del campamento en el desierto de Sinaí porque el camino de la llanura de er Rahah a la llanura de es-Sebayeh es tan largo y estrecho que el pueblo de Israel, que enumeraba más de 600.000 hombres, no podría ser conducido desde el campamento er Rahah hasta la llanura Sebayeh, y de allí al monte Sinaí, y luego, después de haber sido colocados en orden allí, y escuchando la promulgación de la ley, haber regresado nuevamente al campamento, todo en un solo día. El valle Sebayeh, o el camino desde el valle Sheik hasta el comienzo de la llanura de Sebayeh, está, ciertamente, sólo a una hora de paso. Pero tenemos que añadir a esto la distancia desde el punto en que se abre el valle Sebayeh al valle Sheik, hacia el final Oeste de la llanura de er Rahah, a dos horas de viaje, y la largura del mismo valle Sebayeh, la cual es poco más larga que una milla; así que los israelitas, por lo menos aquellos que estaban acampados en la parte occidental de la llanura de er Rahah, tendrían que viajar cuatro o cinco horas antes de llegar al pie de Sinaí[42]. *Tischendorf* llama a este camino, estrecho y malo por el cual los israelitas fueron obligados a pasar para llegar a Sinaí, cuando salieron del valle Sheik. En cualquier caso, esto es cierto del límite Sur del valle de Sebayeh, desde el punto en que éste entre a la llanura de Sebayeh, donde difícilmente podemos imaginárnosla como lo suficientemente ancha como para que doscientos hombres caminen por ella en una ordenada procesión a través del valle; consecuentemente, 600.000 hombres habrían requerido dos horas simplemente para pasar por el estrecho límite sur de Sebayeh[43]. Ahora, se hace lo suficientemente claro por la narrativa en sí que Moisés no sólo llevó a los ancianos, como representantes de la nación, del campamento a la montaña para reunirse con Dios (ver. 17), sino que llevó a toda la nación, es decir, todos los varones adultos de 20 años de edad en adelante; y esto es especialmente evidente por el mandato dado tan enfática y respetuosamente, que ninguno debía pasar de la línea puesta a la orilla del monte. Esto también puede inferirse por el designio de la revelación en sí, la cual tenía la intención de producir la más profunda impresión sobre toda la nación de la majestad de Yahvé y la santidad de su ley.

Bajo estas circunstancias, si el pueblo había estado acampando en la llanura de er Rahah y el valle Sheik, no podrían haber sido conducidos al pie de Sinaí y estacionados en la llanura de Sebayeh durante el curso de seis horas, y luego, después de oír la revelación de la ley, haber regresado a sus tiendas el mismo día; incluso asumiendo, como *Kurtz* lo hace (3, p. 117), que «el pueblo fue fortalecido por la majestad de la promulgación de la ley, y huyó lleno de pánico»; porque huir a través de tan estrecho valle habría causado una confusión inevitable, y por lo tanto habría evitado más que facilitar la rapidez del traslado. Sin embargo, no hay palabra en el texto original que haga referencia al pánico o al pueblo huyendo (véase el cap. 20:18); sólo se relata que tan pronto como el pueblo presenció el aterrador fenómeno relacionado con el descenso de Dios sobre la montaña, ellos temblaron en el campamento (cap. 19:16), y que cuando fueron conducidos a la orilla de la montaña, y «vieron los truenos, los relámpagos y los sonidos de bocina, y la nube humeando», y oyeron la solemne promulgación del decálogo, ellos se estremecieron (יָנֻעוּ, cap. 20:18), y dijeron a Moisés, por medio de los ancianos y los jefes de tribus, que no querían que Dios les hablara directamente a ellos, sino que deseaban que Moisés hablara a Dios y escuchara sus palabras; por lo tanto, después que Dios hubo aprobado las palabras del pueblo, Moisés ordenó al pueblo que regresara a sus tiendas (cap. 20:18ss.; Deut. 5:23-30). Si, nuevamente, consideramos que después de que Moisés hubo detenido al pueblo al pie de la montaña, él subió a Dios a la cima del Sinaí, y descendió nuevamente antes del mandato de Dios para que repitiera el mandato al pueblo de que no cruzara el límite de la montaña (vers. 20-25), y que no fue hasta después de esto, que Dios proclamó el decálogo, y que este subir y descender debe haber tomado tiempo, no puede haber sido tan corto tiempo como para que el pueblo esperara de pie, alrededor de la montaña. Pero si todas estas dificultades son consideradas como triviales, e incluimos el atardecer y parte de la noche para dar tiempo a que el pueblo regresara a sus tiendas; no únicamente no hay nada en el texto bíblico para requerir la hipótesis que asigna el campamento a la llanura de er Rahah, y la ubicación del pueblo en Sinaí hacia la llanura de Sebayeh, sino que hay varias alusiones que parecen demostrar que tal hipótesis es inadmisible. Se hace muy obvio por el cap. 24:17, que la gloria del Señor sobre la cima de la montaña podría verse desde el campamento; y por el cap. 34:1-3, que el campamento, con la gente y el ganado en él, estaba tan próximo a Sinaí, que el pueblo podría haber ascendido fácilmente a la montaña y el ganado pastar allí. Ahora, esto no se aplica en lo más mínimo a la llanura de er Rahah, de la cual ni siquiera se puede ver la cima de Jebel Musa, y donde el ganado no podría haber pastado sobre el monte, sino sólo en la llanura de Sebayeh; y por lo tanto demuestra que el campamento en el «desierto de Sinaí» no debe buscarse en la llanura de Rahah, sino en la llanura de Sebayeh, la cual llega hasta el límite de Sinaí. Si se objetara, por otro lado, que no hay espacio en esta llanura para el campamento de toda la nación, esta objeción es igualmente aplicable a la llanura de er Rahah, la cual no es lo suficientemente grande en sí para acoger todo el campamento, sin incluir una gran porción del valle Sheik; y esta pierde toda su fuerza por el hecho de que las montañas que rodean la llanura de Sebayeh tanto al sur como al este, se levantan tan suave y gradualmente que podrían utilizarse para el campamento, y por lo tanto, en estos lados el espacio es

---

42. Algunos ingleses que acompañaron a F. A. Strauss «han tardado tres cuartos de hora caminando rápidamente desde la llanura Sebayeh hasta el wadi es Sheik»; así que no es una exageración atribuir una hora de duración caminando ordinariamente. *Döbel* (*Wanderungen* II, p. 4) tardó seis horas para rodear Horeb-Sinaí caminando, lo cual sólo está un poco más largo que Jebel Deir; de manera que eran necesarias por lo menos tres horas para llegar desde la punta oriental de la llanura de er Rahah a través del wadi Sebayeh hasta el comienzo de Sinaí. Y Robinson tardó cincuenta minutos en camello desde el comienzo del valle Sheik, al final del convento del valle, hasta el punto en el que se une con el valle de Sebayeh (*Palestine* 1, p. 239).

43. Aún nos falta información exacta de los viajeros respecto a la anchura del límite sur del valle de Sebayeh. Ritter meramente declara, según notas manuscritas en el diario de Strauss, que: «al principio está algo contraído por causa de las proyecciones en los altos por los que está limitado al sur, pero aún así tiene más de 500 pies de ancho». Y «cuando se da vuelta hacia el noroeste, el wadi se ensancha considerablemente; de manera que en los puntos más estrechos tiene más de 600 pies de ancho. Y muy frecuentemente, en las diferentes curvas del valle, se forman grandes cuencas, las cuales acogerían un considerable número de personas».

completamente ilimitado, y permitiría la más amplia dispersión del pueblo y sus rebaños.

Vers. 3-6. Moisés sabía desde el momento de su llamado que Israel serviría a Dios en esta montaña (3:12); y tan pronto como el pueblo acampó frente a ella, él subió a Dios, *i.e.* a la montaña, sobre la cima de la cual probablemente se había apartado la nube. Entonces Dios le dio las instrucciones necesarias para la preparación del pacto: en primer lugar asegurándole que había traído a los israelitas hacia sí mismo para hacerlos su propia nación, y que Él les hablaría desde la montaña (vers. 4-9); y luego ordenándole que santificara al pueblo para esta revelación del Señor (vers. 10-15). La promesa precede a la demanda; porque la gracia de Dios siempre anticipa las necesidades del hombre, y no demanda antes de haber dado. Yahvé habló a Moisés «desde la montaña». Moisés posiblemente había ascendido a la altura más baja, en tanto que Yahvé debe haber estado en la cima de la montaña. Las palabras de Dios (vers. 4ss.) se refieren antes que nada a lo que había hecho a los egipcios, y cómo había llevado a los israelitas sobre alas de águila; manifestando de este modo no sólo la separación entre Israel y los egipcios, sino la adopción de Israel como la nación de su especial misericordia y favor. Las «alas de águila» son figurativas, y denotan el fuerte y amoroso cuidado de Dios. El águila cuida a sus polluelos de la manera más cuidadosa, volando bajo ellos cuando los saca del nido, para que no caigan sobre las rocas y sean heridos o destruidos (cf. Deut. 32:11, y para pruebas de literatura profana, *Bochart*, *Hieroz.* 2, pp. 762, 765ss.). *«Y os he traído a mí»*, *i.e.* no «os llevé a la morada de Dios en Sinaí», como *Knobel* supone; sino que os llevé a mi protección y cuidado especial.

Ver. 5. Esta manifestación del amor de Dios a Israel formó sólo el preludio, sin embargo, de esa misericordiosa unión que Yahvé estaba a punto de establecer ahora entre los israelitas y consigo mismo. Si ellos escuchaban su voz, y guardaban el pacto que estaba a punto de ser establecido con ellos, serían una nación preciada para Él de entre todas las naciones (cf. Deut. 7:6; 14:2; 26:18). סְגֻלָּה no significa propiedad en general, sino propiedad valiosa, la que es apartada (סָגַל), como un tesoro de plata y oro (1 de Crón. 29:3; Ecl. 2:8). En la Septuaginta, la expresión se interpreta λαὸς περιούσιος, la cual el comentario de Octaciano interpreta ἐξαίρετος, y en Mal. 3:17 εἰς περιποίησιν, de aquí se deducen las dos frases en el Nuevo Testamento, λαὸς περιούσιος en Tito 2:14, y λαὸς εἰς περιποίησιν en 1 de Ped. 2:9. Yahvé había escogido a Israel como su nación preciada (סְגֻלָּה) de entre todas las naciones de la tierra, porque toda la tierra era de su posesión, y todas las naciones le pertenecían a Él como Creador y Preservador. La razón asignada para la selección de Israel excluye exteriormente la exclusividad de que Yahvé sería considerado meramente como una deidad nacional. La idea de la סְגֻלָּה se explica en el ver. 6: *«Y vosotros me seréis* כֹּהֲנִים מַמְלֶכֶת *[un reino de sacerdotes]»*. מַמְלָכָה significa *reinado*, como la personificación de una supremacía real, exaltación y dignidad, y el reino, o la unión del rey y los vasallos, *i.e.* la tierra y nación junto con su rey. En el presente pasaje, la palabra ha sido entendida por la mayoría de los primeros comentaristas, tanto judíos como cristianos, y también en las versiones antiguas[44], en el primer sentido activo, así que la expresión contiene la idea: «Todos serán sacerdotes y reyes» (*Lutero*); *praeditos fore tam sacerdotali quam regio honore* [los antedichos tenían tanto el honor real como el sacerdotal] (*Calvino*); *quod reges et sacerdotes sunt in republica, id vos eritis mihi* [lo que son los reyes y sacerdotes en un país, esto seréis vosotros para mí] (*Drusius*). Esta explicación es requerida por el pasaje y el contexto. Porque aparte del hecho de que el reinado es el significado primario y más general de la palabra מָלַךְ-מַמְלָכָה (cf. מַמְלֶכֶת דָּוִד, el reinado, o gobierno de David), el otro (pasivo) significado no sería adecuado aquí; porque un reino de sacerdotes nunca podría indicar la comunión existente en un reino entre el rey y los sacerdotes, sino sólo un reino o gobierno formado de sacerdotes, y como sacerdotes constituían el מַמְלָכָה, en otras palabras, estaban en posesión de dignidad y poder real; porque מַמְלָכָה, βασιλεία, siempre incluye la idea de מָלַךְ o gobernar (βασιλεύειν). La LXX ha acertado en el significado al interpretar: βασίλειον ἱεράτευμα. Israel debía ser un cuerpo real de sacerdotes para Yahvé, y no sólo una nación de sacerdotes gobernada por Yahvé. La idea de la teocracia o el gobierno de Dios, como se funda por el establecimiento de la institución del pacto en el Sinaí con Israel, no está envuelta en el término מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים [reino de sacerdotes]. La teocracia establecida con la conclusión del pacto (cap. 24) fue sólo el medio adoptado por Yahvé para hacer a su pueblo escogido un cuerpo real de sacerdotes; y la manifestación de su pacto era la indispensable condición subjetiva, de la cual dependían para alcanzar este destino y gloria divinamente designados. Esta promesa de Yahvé expresaba el designio del llamado de Israel, hacia el cual sería completamente conducido por la institución del pacto de la teocracia, si éste mantenía el pacto con Yahvé. El objetivo del reinado y sacerdocio de Israel debía ser hallado en las naciones de la tierra, de entre las cuales Yahvé había escogido a Israel como una valiosa posesión. Esta gran y gloriosa promesa, cuyo cumplimiento no podría ser alcanzado hasta que se concluyera el reino de Dios, cuando el Israel de Dios, la iglesia del Señor, la cual Jesucristo, el primogénito de los muertos, y príncipe (ἄρχων, gobernador) de los reyes de la tierra, haya hecho una βασιλεία [reino], ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ [sacerdotes a Dios su Padre] (Ap. 1:6 y 5:10, donde debe leerse βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς), es exaltada a la gloria con Cristo como el primogénito entre muchos hermanos, y se sienta sobre su trono y reina, no ha sido introducido abruptamente aquí. Por el contrario, el camino ya estaba preparado por las promesas a los patriarcas, de la bendición que Abraham llegaría a ser para todas las naciones de la tierra, y de los reyes que saldrían de él y surgirían de los lomos de Israel (Gen. 12:3; 17:6; 35:11), y aún más distintivamente por la profecía de Jacob del cetro de Judá, a quien, por la llegada de Siloh, se le sujetarían voluntariamente todas las naciones (Gen. 49:10). Pero estas promesas y profecías son oscurecidas por la claridad con la que se anuncia aquí el reinado y sacerdocio de Israel sobre y para las naciones. Este reinado, sin embargo, no es meramente de una clase espiritual, consistiendo, como Lutero supone, en que los creyentes «son señores por encima de la muerte, el diablo, el infierno y todo el mal», sino que culmina en el dominio universal predicho por Balaam en Num. 24:8, 17ss., por Moisés en sus últimas palabras (Deut. 33:29), y aún más distintivamente en Dan. 7:27, al pueblo de los santos del Altísimo. Como el fin póstumo del llamado que Dios les hizo. La actitud espiritual de Israel para con las naciones era el resultado de su carácter sacerdotal. Del mismo modo que el sacerdote es mediador entre Dios y el hombre, así Israel fue llamado para ser el vehículo del conocimiento y la salvación de Dios

44. LXX; βασίλειον ἱεράτευμα, un sacerdocio real, *i.e.* una nación sacerdotal de poder y gloria real. מַלְכִין כַּהֲנִין: Reyes-sacerdotes (Onkelos). «*Eritis coram me reges coronati* (Seréis coronados reyes ante mí קטירי כלילא *vincti coronis - vencidos por las coronas*) *et sacerdotes ministrantes*» (*Jonathan*). «*Eritis meo nomini reges et sacerdotes (Seréis en mi nombre reyes y sacerdotes)*» (Targum de Jerusalén; Targum Peshitto:reyes y sacerdotes).

para las naciones de la tierra. Por medio de esto, incuestionablemente se adquiere un carácter intelectual y espiritual; pero esto incluye, más bien que excluir, el gobierno del mundo. Porque la supremacía espiritual e intelectual y de gobierno eventualmente debe asegurar el gobierno del mundo, como ciertamente el espíritu es el poder que vence al mundo. Y si el sacerdocio de Israel fuera el poder que puso los cimientos de su reinado, en otras palabras, si Israel obtuvo el מַמְלָכָה o gobierno sobre las naciones solamente como una nación sacerdotal, el apóstol Pedro, cuando toma su promesa (1. 2. 9), podría sin duda alguna seguir la LXX interpretando (βασίλειον ἱεράτευμα), y sustituir en lugar del «reino sacerdotal», un «real sacerdocio»; porque no hay diferencia esencial entre los dos, fundándose el reinado sobre el sacerdocio, y siendo el sacerdocio completado por el reinado.

Como reino de sacerdotes, también era necesario que Israel fuera una גּוֹי קָדוֹשׁ [nación santa]. *Gens santa hic dicitur non respectu pietatis vel sanctimoniae, sed quam Deus singulari privilegio ab aliis separavit. Verum ab hac sanctificatione pendet altera, nempe ut sanctitatem colant, qui Dei gratia eximii sunt, atque ita vicissim Deum sanctificent* [«Nación santa» aquí se dice no en cuanto a la piedad o la santidad, sino porque Dios los separó de los demás por un privilegio singular. Pero de esta «santificación» depende la otra, es decir, que a más de la santidad, porque son grandes por la gracia de Dios, y así, a su vez, ellos «santifiquen» a Dios.] *(Calvino).* Esta explicación en general es correcta; estas palabras indican la dignidad a la que Israel sería exaltado por Yahvé, el Santo, por medio de su separación de entre las naciones de la tierra. Pero no puede demostrarse que קָדוֹשׁ signifique en alguna ocasión «separado». Ya sea que supongamos que se relacione con חָדַשׁ, y חֹדֶשׁ, la brillante luna, o que la compáremos con el Sanscrito *dhusch*, ser espléndido o hermoso, en cualquier caso el sentido primario de la palabra es: «ser espléndido, puro, sin tacha». *Diestel* ha observado correctamente que la santidad de Dios e Israel está más estrechamente conectada con la relación pactada; pero se equivoca en la conclusión que saca de aquí, es decir, que «santo» originalmente era sólo un «término relativo», y que algo era santo «en tanto que era propiedad de Dios». Porque toda la tierra es propiedad de Yahvé (ver. 5), pero esta no es santa por esa causa. Yahvé no es sólo santo «en lo que al pacto se refiere Él es posesión y poseedor, vida absoluta y la fuente de vida, y por encima de todo es tanto el supremo bien como el supremo modelo para su pueblo» (*Diestel*), o «como el verdaderamente separado, encerrado dentro de Sí Mismo, quien existe por sí solo, en contraste con el mundo al que no pertenece» (*Hofmann*); pero la santidad sólo pertenece a Dios y a aquellos que participan en la santidad divina; sin embargo, no participan con Dios como el Creador y Preservador del mundo, sino como el Redentor del hombre. La luz es el reflejo terrenal de su naturaleza santa; el Santo de Israel es la luz de Israel (Isa. 10:17, cf. 1 de Tim. 6:16). La luz, con su pureza y esplendor, es el elemento terrenal más indicado para representar la brillante e impecable pureza del Santo, en quien no hay intercambio de luz y tinieblas (Jac. 1:17). Dios es llamado el Santo porque es completamente puro, la luz clara y sin manchas (*Thomasius*, *Christologie* I, p. 141 y *Philippi*, *kirchliche Glaubenslehre* II, p. 81); así que en la idea de la santidad de Dios están involucradas la absoluta pureza y perfección moral de la naturaleza divina, y su despejada gloria. Santidad y gloria son atributos inseparables de Dios; pero en su relación con el mundo se distinguen tan claramente, que la tierra está llena de su gloria, en tanto que es a y en Israel que se manifiesta su santidad (Isa. 6:3); en otras palabras, la gloria de Dios es manifestada en la creación y preservación del mundo, y su santo nombre en la elección y dirección de Israel (compare Sal. 104 con Sal. 103). Dios ha manifestado la gloria de su nombre en la creación de los cielos y la tierra (Salmo 8); pero su camino en Israel (Sal. 77:14), *i.e.* la obra de Dios en su reino de gracia es santa; de manera que puede decirse que la gloria de Dios que emana en la creación material se manifiesta como santidad en su obra salvífica a favor de un mundo pecador, para rescatarlo de la φθόρα del pecado y la muerte y restaurarlo a la gloria de la vida eterna (ζωὴ αἰώνιος), y eso se manifestó aquí en el hecho de que, por el consejo de su amor espontáneo (Deut. 4:37) Él eligió a Israel como su posesión, para hacer de él una nación santa, si oía su voz y guardaba su pacto. Sin embargo, esto no se hizo por estar separado de las otras naciones, porque eso era meramente el medio para alcanzar el divino fin, sino por el hecho de que Dios puso al pueblo escogido en una comunión con Él a través del pacto, una institución de salvación que proveyó al pueblo del pacto con los medios para obtener la expiación de sus pecados, y asegurando justicia delante de Dios y santidad de vida con Dios, para que por la disciplina de sus santos mandamientos, bajo la dirección de su brazo, pudiera enseñar y guiarlos a la santidad y gloria de la vida divina. Pero como el pecado se opone a la santidad, y el pecador se resiste a la santificación, la obra de la santidad de Dios se revela en su reino de gracia, no sólo positivamente en la santificación de aquellos que sufren por ser santificados y surgen a novedad de vida, sino también negativamente, en la destrucción de todos aquellos que obstinadamente rechazan la dirección de su gracia; de manera que la gloria del tres veces Santo (Isa. 6:3) se manifestará plenamente tanto en la glorificación de su pueblo escogido y la liberación de toda la creación de las ataduras de la corrupción a la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rom. 8:21), y también en la destrucción de los endurecidos pecadores, en la aniquilación de todo lo que es impío en este mundo, en el final lanzamiento de Satanás y su reino, y en el establecimiento del nuevo cielo y de la nueva tierra. De aquí que no sólo se trate de toda persona que Dios recibe en la esfera de su gracia o santidad destructora de pecado, קָדוֹשׁ; sino a todo lo que se aplica a la realización de la obra divina de salvación, o que ha sido consagrada por Dios con este objetivo. Lo opuesto de קָדוֹשׁ, santo, es חל, κοινός, *profanus* (de חָלַל estar suelto, *lit*. lo no atado), no entregado a propósitos y usos santos (cf. Lev. 10:10); y este término era aplicado, no sólo a lo que era pecaminoso y sucio (טָמֵא), sino a todo lo terrenal en su condición natural, porque toda la tierra, con todo lo que está sobre de ella, ha sido involucrada en las consecuencias del pecado (cf. *Oehler*, *Theologie des Alten Testaments* I, §§44s.).

Vers. 7-15. Cuando Moisés comunicó al pueblo por medio de los ancianos esta incomparable promesa del Señor, ellos prometieron unánimemente (יַחְדָּו) hacer todo lo que Yahvé había dicho; y cuando Moisés reportó al Señor lo que el pueblo había respondido, Él dijo a Moisés: «*He aquí, yo vengo a ti en una nube espesa* (בְּעַב הֶעָנָן), *para que el pueblo oiga mientras yo hablo contigo* (שָׁמַע בְּ como en Gen. 27:5, etc.), *y también para que te crean para siempre*». Por cuanto Dios conocía la debilidad de la pecaminosa nación, y no podría, como el Santo, tener relación directa con ellos por causa de su impureza, pero estaba a punto de concluir el pacto con ellos por medio de la mediación de Moisés; era necesario, para llevar a cabo el designio de Dios, que el mediador especial reuniera algunas credenciales especiales, y éstas consistían en el hecho de que Yahvé habló a Moisés a la vista y oído del pueblo, es decir, que proclamó solemnemente la ley fundamental del pacto en presencia de toda la nación (caps.

19:16-20:18), y demostró por medio de este hecho que Moisés era el recipiente y mediador de la revelación de Dios para que el pueblo creyera en él «*para siempre*», por cuanto la ley poseería validez eterna (Mat. 5:18).

Vers. 10-16. Entonces Dios mandó a Moisés que preparara al pueblo para su aparición o para cuando Él les hablara: 1) por medio de su santificación, al lavarse el cuerpo y la vestimenta (véase Gen. 35:2), y por la abstinencia de relaciones sexuales (ver. 15) porque la relación sexual impurificaba ritualmente a la mujer (Lev. 15:18; cf. mi *Archäologie*, §56, nota 8); y 2) estableciendo límites alrededor del pueblo para que no ascendieran o tocaran la montaña. Se habla de la orilla o límite (הַגְּבִיל) del pueblo en el ver. 23 como el establecimiento de unos límites alrededor de la montaña, y por lo tanto consistía en la construcción de una barrera alrededor de la montaña, que tenía el cometido de evitar que el pueblo ascendiera o tocara la montaña. Cualquiera que la tocara (קָצֵהוּ), «*su término*», *i.e.* la parte última o más baja de la montaña) debía morir fuera hombre o bestia. «*No lo tocará mano*» (el individuo que pasara la barrera y tocara la montaña), *i.e.* nadie debía seguirlo más allá del límite establecido, sino que debía ser matado o asaeteado (יִיָּרֶה por יוֹרֶה, véase *Gesenius*, §69). No hasta que בְּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל [suene largamente la bocina], o, como Lutero lo interpreta: «sólo cuando ésta sonara largamente», ellos podrían ascender a la montaña.

Ver. 13. הַיֹּבֵל, de יָבַל, fluir violentamente con ruido, es sinónimo de קֶרֶן הַיּוֹבֵל (Jos. 6:5), y en realidad era lo mismo que שׁוֹפָר, *i.e.* un instrumento de aire alargado como un cuerno. מְשֹׁךְ הַיֹּבֵל describe el cuerno, *i.e.* soplar el cuerno con tonos sacados fuera. Esto se hacía, bien para dar señal al pueblo para que se reuniera para la batalla (Jue. 3:27; 6:34), o para llamarlos a la batalla (Jue. 7:18; Job 39:24, 25, etc.), o para otras proclamaciones públicas. Nadie (esta es la idea) debía ascender a la montaña sin sufrir la muerte, o incluso si sólo tocaba su término; pero cuando el cuerno fuera soplado largamente, y la señal de acercase dada con ello, podrían ascender (ver. 21), por supuesto que no 600.000 hombres, lo cual habría sido físicamente imposible, sino el pueblo en las personas de sus ancianos que los representaban. עֲלוֹת בָּהָר, significa ascender a la montaña en el ver. 13 del mismo modo que en el ver. 12, y no meramente acercarse al pie de la montaña (véase Deut. 5:5).

Vers. 16-25. Después de estas preparaciones, en la mañana del tercer día (desde que se dio este mandato divino), Yahvé descendió sobre la cima del Monte Sinaí (ver. 20), manifestando su gloria en fuego con el Dios poderoso y celoso en medio de truenos (קֹלֹת) y relámpagos, de modo que la motaña ardía con fuego (Deut. 4:11; 5:20), y el humo de la montaña en llamas ascendía (עֶשֶׁן por עָשָׁן), y toda la montaña se estremeció (ver. 18), al mismo tiempo manifestando en una espesa nube el fuego de su ira y celo, por lo cual es consumido el impío. Truenos y relámpagos emanando de la espesa nube, y fuego con humo, eran los elementos principales que hacían visible la gloria de la naturaleza divina al hombre, aunque de tal manera que el ojo de los mortales no presenció forma alguna de la espiritual e invisible Deidad. Este fenómeno natural fue acompañado por un fuerte sonido de trompeta, el cual «sopló larga y cada vez más fuertemente» (vers. 16 y 19; véase Gen. 8:3), y fue el llamado del heraldo, anunciando al pueblo la aparición del Señor, y llamándolos a reunirse ante Él y escuchar sus palabras, en tanto que estas surgían de la oscuridad llameante y humeante. El sonido (קוֹל) de la *bocina* (שׁוֹפָר ver. 19), *i.e.* la σάλπιγξ Θεοῦ, la trompeta de Dios, la trompeta que es utilizada para el servicio de Dios (en el cielo, 1 de Tes. 4:16; véase *Winer, Grammatik der neutestamentlichen Sprache*, p. 221), no es «la voz de Yahvé», sino un sonido que se asemeja al de la trompeta. Si este sonido fue producido por medios naturales, o, como algunos de los comentaristas antiguos suponen, por ángeles, cuyas miríadas de ellos rodeaban a Yahvé cuando descendió al Sinaí (Deut. 33:2), es imposible decidir[45]. Ante este alarmante fenómeno: «*se estremeció todo el pueblo que estaba en el campamento*» (ver. 16). Porque de acuerdo al cap. 20:20 (17), tenía la intención de inspirarlos con un temor saludable de la majestad de Dios. Entonces Moisés condujo al pueblo (*i.e.* a los hombres) fuera del campamento de Dios, y los detuvo al pie de la montaña, fuera de la barrera (ver. 17); y «*Moisés habló*» (ver. 19), *i.e.* pidió al Señor sus mandamientos, «*y Dios le respondía con voz tronante*». (בְּקוֹל), y le ordenó que subiera a la cumbre del monte. Entonces le mandó que descendiera nuevamente, y ordenó al pueblo (הָעֵד cerciorar y en lo que tiene que ver con las formas הַעִדֹתָ por הַעִידֹתָ ver *Ew.*, §199[a]) que no traspasara los límites para ver a Yahvé, *i.e.* derribar las barreras que fueron erigidas alrededor de la montaña como el lugar sagrado de Dios, e intentar entrar a la presencia de Yahvé. Incluso los sacerdotes, que tenían permitido acercarse a Dios en virtud de su oficio, tenían que santificarse a sí mismos, para que Yahvé no hiciera estragos en ellos (יִפְרֹץ), *i.e.* hacerlos pedazos. Los sacerdotes «*no eran los hijos de Aarón*», *i.e.* sacerdotes levitas, ni los primogénitos o *principes populi*, sino «aquellos que habían desempeñado las labores del oficio sacerdotal de acuerdo a la costumbre y derecho naturales» (*Baumgarten*). Incluso estos sacerdotes eran demasiado impíos para ser capaces de venir ante la presencia del Dios santo. Este repetido mandato de no tocar la montaña, y la extensión especial de éste incluso a los sacerdotes, tenía la intención de despertar en el pueblo la conciencia de su impiedad del mismo modo que la inalcanzable santidad de Yahvé. Pero esta separación de Dios, la cual surgió por la maldad de la nación, no se extendió a Moisés y Aarón, quienes debían actuar como mediadores, y les era permitido ascender a la montaña. Además, el prospecto de ascender al santo monte «al sonar largamente la trompeta» aún estaba ante el pueblo (ver. 13). Y la estricta prohibición de cruzar la barrera, para presentarse ante la presencia de Yahvé, en absoluto está en desacuerdo con esto. Cuando Dios diera la señal de ascender a la montaña, el pueblo podría y debía acercarse a Él. Esta señal, el largo sonido de la trompeta, de ningún modo sería dado hasta la promulgación de los diez mandamientos de la ley fundamental. Pero sin embargo no fue dada incluso hasta después de la promulgación, no porque «el desarrollo haya sido anormal, y no de acuerdo con la indicación divina en el ver. 13, sino porque ante los truenos, relampagos y el sonido de trompeta con el que concluía el legado de la ley, ellos perdieron todo animo, y en lugar de esperar la señal prometida, fueron sobrecogidos por el temor y corrieron del lugar», porque no hay palabra en el texto que mencione el huir; porque el pueblo estaba tan aterrado por el alarmante fenómeno que acompañaba a Jehova en su descender sobre la montaña, que cedieron su derecho de hablar con Dios, y a causa de un temor de muerte, ro-

45. *O. Zoeckler* compara en su *Theologia naturalis*, pp. 329s. este sonar de la trompeta con los relatos de las escenas escatológicas en Apoc. 4:5; 8:5; 11:19 con las aludidas mayestáticas (φώναι) con las otras voces (βρόνται, ἀστραπαί) y recuerda aquellos tonos naturales raros que en su ser y origen todavía no han sido explorados, tales como las detonaciones de la isla dálmata Melleda y en el Djebel Nakus o el monte campanario en el Sinaí e.o. que forman maravillosas analogías de aquellas voces divinas que el alma de todo observador escucha con temor, los oídos del testigo cristiano recibe conociendo el pronto juicio divino.

garon a Moisés que hablara a Dios a favor de ellos (cap. 20:18-21). Además, no podemos hablar de un «desarrollo anormal» del drama, por la simple razón de que Dios no sólo había previsto el curso del asunto, sino que Él sólo había prometido que vendría a Moisés en una espesa nube (ver. 9), y meramente anunciado y llevado a cabo su propio descenso al Monte Sinaí ante los ojos del pueblo en la terrible gloria de su sagrada majestad (ver. 11), con el propósito de probar al pueblo, para que su temor estuviera ante sus ojos (cap. 20:20; cf. Deut. 5:28, 29). Consecuentemente, aparte de la imposibilidad física de que 600.000 ascendieran a la montaña, nunca se intentó que lo hiciera todo el pueblo[46]. Lo que Dios realmente deseaba, sucedió. Después que el pueblo hubo sido recibido en comunión con Yahvé por medio de la sangre expiatoria del sacrificio, se le permitió ascender en la persona de sus representantes, y ver a Dios allí (cap. 24:9-11).

Capítulo 20:1-21. Los diez mandamientos de Yahvé

Ver. 1. La promulgación de los diez mandamientos de Dios, conteniendo la ley fundamental del pacto, tuvo lugar antes de que Moisés ascendiera a la montaña nuevamente con Aarón (cap. 19:24)[47]. כָּל־הַדְּבָרִים [Todas estas palabras] son las palabras de Dios contenidas en los vers. 2-17, la cuales se repiten nuevamente en Deut. 5:6-18, con ligeras variaciones[48] que materialmente no afectan el sentido, y son llamadas «palabras del pacto, los diez mandamientos», en el cap. 34:28, y Deut. 4:13; 10:4. Dios habló estas palabras directamente al pueblo, y no «por la mediación de sus espíritus finitos», como *v. Hofmann*, *Kurtz*, y otros suponen. No existe palabra alguna en el Antiguo Testamento que haga referencia a tal mediación. No sólo era אלהים, de acuerdo al presente capítulo, el que habló estas palabras al pueblo, y se llamó a sí mismo יהוה, quien había sacado de Egipto a Israel (ver. 2), sino de acuerdo con Deut. 5:4, Yahvé habló estas palabras a Israel «cara a cara en el monte, desde en medio del fuego». De aquí que, de acuerdo con *Buxtorf* (*Dissertatio de Decalogo in genere*, 1642), «*Hebaraeorum interpretes ad unum paene omnes: Deum verba decalogi per se immediate locutum esse, Dei nempe potentia non autem Angelorum opera ac ministerio voces in aëre formatus fuisse*» [los comentaristas judíos afirman casi unánimemente que Dios mismo habló las palabras del decálogo, y que las palabras fueron formadas en el aire por el poder de Dios, y no por la intervención y ministerio de los ángeles][49]. Incluso desde el Nuevo Testamento, no se puede demostrar que sea una doctrina de las Escrituras. Porque cuando Esteban dice a los judíos en Hech. 7:53: «habéis recibido la ley» εἰς διαταγὰς ἀγγέλων [por la disposición de los ángeles], y Pablo habla de la ley en Gal. 3:19 como διαταγεὶς δὶ ἀγγέλων [ordenada por los ángeles], estas expresiones dejan completamente incierto en qué consistía la διατάσσειν de los ángeles, o qué parte tomaron en relación con el legado de la ley dado que εἰς διαταγὰς ἀγγέλων sólo significa por la disposición de los ángeles pero no «como órdenes angelicales» (cf. *Winer, Grammatik*, p. 354)[50]. Así que nuevamente, en Heb. 2.2, donde la ley, ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος [la palabra hablada por los ángeles] es puesta en contraste con la σωτηρία ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου [salvación que en el principio comenzó a ser hablada por el Señor], la antítesis es de tan indefinida naturaleza que es imposible

46. La idea del pueblo huyendo y corriendo del lugar debe haber sido obenida por Kurtz ya sea de la traducción de *Lutero* o de *De Wette*. Ambos han traducido וַיָּנֻעוּ וגו «ellos huyeron y se alejaron de», en lugar de «ellos se estremecieron y se mantuvieron alejados». Y no sólo la supuesta huida, sino su idea de que «truenos, rayos y el sonido de trompeta (que estuvieron en silencio durante la promulgación de los mandamientos) concluyeron la promulgación de la ley, como ya lo habían introducido de acuerdo al cap. 19:16», también descansa en un mal entendimiento de la Biblia. No hay una sílaba en el cap. 20:18 acerca de los truenos, relámpagos y del sonido de trompeta emergiendo nuevamente después de la proclamación de los diez mandamientos. Sólo hay un relato de la impresión del alarmante fenómeno, mencionado en el cap. 19:16-19 como atendiendo al descenso de Yahvé sobre la montaña (ver. 20), y precediendo sus palabras dirigidas a Moisés y al pueblo, realizado sobre el pueblo que había salido del camparmento para encontrarse con Dios.

47. En cambio *Köhler* (*Biblische Geschichte* I, p. 266) afirma que Moisés regresó con Aarón a la montaña antes de la promulgación de los diez mandamientos y después de esto bajó ante el pueblo. Pero como esto no es narrado en el texto debería haber motivos especiales para tal adición, lo cual no consta. Porque la falta de una indicación, de que Aarón haya subido con Moisés a la montaña no basta y no es evidente por qué Moisés habría estado en medio del pueblo en el momento de la promulgación del decálogo.

48. Las discrepancias en los dos textos son las siguientes: En Deut. 5:8 la cop. ו («o», ver. 4), que va antes de כל תמונה (cualquier semejanza), es omitida para dar mayor claridad al significado; y por otro lado ésta se añade antes de עַל שִׁלֵּשִׁים en el ver. 9 por razones retóricas. En el cuarto mandamiento (ver. 12) שָׁמוֹר es elegida en lugar de זָכוֹר en Ex. ver. 8, y זָכַר es reservada para la cláusula oratoria pegada en el ver. 15: «y recuerda que siervo fuiste», etc.; y con esto se conecta aún el hecho más lejano de que, en lugar de aplicar el cuarto mandamiento sobre la base de la creación del mundo en seis días y el descanso de Dios en el séptimo, se aduce su liberación de Egipto como la razón subjetiva para la observación del mandamiento. En el ver. 14, también, la cláusula «ni el ganado» (Ex. ver. 10) es amplificada retóricamente, y particularizada con las palabras: «*tu buey, ni tu asno, ni nada de tu ganado*». Así que nuevamente, en el ver. 16, la promesa anexada al quinto mandamiento, «para que tus días se alarguen en la tierra», etc., es amplificada por la interpolación de la cláusula «y para que te vaya bien», y fortalecida por las palabras «como Yahvé tu Dios te ha mandado». En el ver. 17, en lugar de עַד שָׁקֶר (Ex. ver. 16), se utiliza la expresión más comprensible עַד שָׁוְא. Nuevamente, en el décimo mandamiento (ver. 18), la «mujer del prójimo» es puesta primero, y luego, después de la «casa», el campo es añadido antes del «siervo y la sierva», en tanto que en Ex. la «casa del prójimo» es mencionada primero, y después la «esposa» junto con el «siervo y la sierva»; y en lugar de la repetición de תַּחְמֹד, se emplea el sinónimo תִּתְאַוֶּה. Finalmente, en Deuteronomio todos los mandamientos desde לֹא תִרְצָח en adelante están conectados por la repetición de la cópula ו antes de cada uno, mientras que en Éxodo no se introduce en ningún caso. Ahora, si, después de lo que se ha dicho, se hace patente la intención retórica y oratoria en todas las variaciones del texto de Deuteronomio, incluso hasta la transposición de la esposa y casa en el último mandamiento, esta transposición también debe atribuirse a la libertad con la que el decálogo fue reproducido, y el texto de Éxodo ser aceptado como el original que no será alterado por el interés de alguna exposición arbitraria de los mandamientos.

49. Esto también se aplica a los targumenes. Onkelos y Jonathan tienen מַלְיָל מֵימְרָא דַיְיָ en el ver. 1, y el Targum de Jerusalén וּמַלֵּל יְיָ. Pero en la Midrás popular de los judíos, la declaración en Deut. 33:2 (cf. Sal. 68:17), que Yahvé descendió sobre le Sinaí «de entre millares de su santidad», *i.e.* asistido por millares de santos ángeles, parece haber hecho surgir la noción de que Dios habló a través de ángeles. De ese modo representa *Josefo* al rey Herodes como diciendo al pueblo: ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὸσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων [Pero nosotros, hemos aprendido de Dios lo más excelente de nuestras doctrinas, y la parte más santa de nuestra ley por medio de ángeles» (Ant. 15, 5, 3).

50. Que Esteban no pudo haber querido decir que Dios habló a través de un número finito de ángeles, es evidente por el hecho de que, en el ver. 38 apenas había hablado del Ángel (en el singular) que habló a Moisés sobre el Monte Sinaí, y lo había descrito en los vers. 35 y 30 como el Ángel que apareció a Moisés en la zarza, *i.e.* como no otro que el Ángel de Yahvé que era idéntico con Yahvé. «El Ángel del Señor ocupa el mismo lugar en el ver. 38 que Yahvé en Ex. 19. Los ángeles en el ver. 53 y en Gal. 3:19 son tomados de Deut. 33. Y los ángeles de allí, no toman el lugar del Señor, sino que el Señor viene atendido por ellos» (*Hengstenberg, Christologie* III,2, p. 71).

llegar a la conclusión con alguna certeza de que el escritor de esta epístola suponía que las palabras de Dios, en la promulgación del decálogo, hayan sido efectuadas por la mediación de un número de espíritus finitos, especialmente cuando consideramos que en la epístola a los Hebreos, hablar es el término que generalmente se aplica a la revelación divina (véase el cap. 1:21). Por cuanto su objetivo no era describir con precisión la manera en que Dios habló a los israelitas desde el Sinaí, sino sólo demostrar la superioridad del Evangelio, como la revelación de salvación (σωτηρία), con referencia a la revelación de la ley (νόμος); estaba en libertad de seleccionar la indefinida expresión δὶ ἀγγέλων, y dejar a los lectores de la epístola que la interpretaran con más plenitud tomando como base el Antiguo Testamento. De acuerdo al Antiguo Testamento, no obstante, la ley fue dada por mediación de ángeles, sólo en la medida en que se aparece a Moisés, como lo había hecho con los patriarcas, en la forma del מַלְאַךְ יהוה, ὁ ἄγγελος τοῦ Κυρίου [Ángel del Señor], y Yahvé descendió sobre el Sinaí, de acuerdo con Deut. 33:2, rodeado por millares de santos ángeles como su escolta[51]. La noción de que Dios habló por mediación de «sus espíritus finitos» sólo se puede sostener en una de dos maneras: bien reduciendo a los ángeles a la personificación de un fenómeno natural, como truenos y relámpagos, y el sonido de bocina, un proceso contra el que el escritor de Hebreos protesta en el cap. 12:19, donde expresamente distingue la φωνὴ ῥημάτων [voz de palabras] que surgen de este fenómeno de la naturaleza; o bien afirmando con v. Hofmann que Dios, el sobrenatural, no puede concebirse sin la pluralidad de espíritus reunidos bajo Él, o aparte de sus operaciones activas en el mundo de los cuerpos, en distinción de lo cual estos espíritus están comprendidos con y bajo Él, de modo que incluso el fenómeno regular y natural de la naturaleza debería considerarse como las obras de los ángeles; en dicho caso la existencia de ángeles como espíritus creados sería puesta en duda, y ellos serían reducidos a meras personificaciones de los poderes divinos (cf. *Philippi, Kirchliche Glaubenslehre* 2, pp. 311ss.).

Las palabras del pacto o diez mandamientos, fueron escritas por Dios sobre dos tablas de piedra (cap. 31:18), y son llamadas la ley y los mandamientos (הַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה) en el cap. 24:12, como siendo el corazón y la esencia de la ley. Pero la Biblia no contiene distintas declaraciones ni claves definidas, respecto a la enumeración y división de los mandatos sobre las piedras, una prueba clara de que estos puntos no poseen la importancia que frecuentemente se le ha atribuido a dichas marcas. Durante el curso del tiempo han surgido dos puntos de vista. Algunos dividen los diez mandamientos en dos grupos de cinco, uno sobre cada tabla. Sobre la primera ubican los mandamientos referentes a: 1) otros dioses, 2) imágenes, 3) el nombre de Dios, 4) el Sábado, y 5) los padres; sobre la segunda, los concernientes a: 1) el asesinato, 2) adulterio, 3) robo, 4) falso testimonio, y 5) la codicia. Nuevamente, otros sólo cuentan tres en la primera tabla, y siete en la segunda. En la primera incluyen los mandamientos respecto a: 1) otros dioses, 2) el nombre de Dios, 3) el Sábado o aquellos que respectan las obligaciones para con Dios; y en la segunda, los que se refieren a: 1) padres, 2) asesinato, 3) adulterio, 4) robo, 5) falso testimonio, 6) codiciar la casa del prójimo, 7) codiciar la esposa del prójimo, sus siervos, ganado y otras posesiones, o aquellas obligaciones con referencia al trato del prójimo. El *primer* punto de vista, con las divisiones de cinco, la hallamos en *Josefo* (Ant. 3:5, 5) y *Filón* (*quis rer. divin. haer*., §35, *de Decalogo*, §12, etc.); es unánimemente apoyada por los padres de los primeros siglos[52], y ha sido mantenida hasta la fecha por las iglesias orientales y reformadas. Los judíos más recientes hasta ahora están de acuerdo con esta perspectiva, de que ellos adoptan un mandamiento contra la codicia; pero difieren de ésta en la combinación de las imágenes con la de los dioses falsos, y tomando las palabras introductorias: «Yo soy el Señor tu Dios» como el primer mandamiento. Esta manera de enumerar, de la que hallamos los primeros trazos en Julián Apóstata (en *Cyrilli Alex*. C. *Julián l.V. Init*.), y en la alusión hecha por Jerónimo (sore Hos. 10:10), es de un origen más reciente, y probablemente sólo surgió de la oposición a los cristianos. No obstante aún prevalece entre los judíos modernos[53].

El *segundo* punto de vista fue traído por *Agustín*, y nadie lo había sostenido antes de él. En su *Quaest. 71 in Exodum*, cuando trataba el tema de cómo deben dividirse los mandamientos («*utrum* quatur sint usque ad praeceptum de Sabbatho, quae ad ipsum Deum pertinent, sex autem reliqua, quorum primum: Honora patrem et matrem, quae ad hominem pertinent: an potius illa tria sint et ipsa septem [...cuatro son hasta el precepto del Sábado, que pertenecen al mismo Dios, pero los seis restantes, el primero de los cuales es "honra al padre y a la madre", pertenecen al hombre]»), él explica los dos puntos de vista, y añade: «Mihi tamen videntur congruentius accipi illa tria et ista septem, quoniam Trinitatem videntur illa, quae ad Deum pertinent, insinuare diligentius intuentibus [Me pregunto si mejor aquéllos son tres y éstos siete: me parece que es más congruente que

51. *Lud de Dieu*, en su comentario sobre Hech. 7:53, después de citar el pasaje paralelo en Gal. 3:19 y Heb. 2:2, correctamente observa que: «horum dictorum haec videtur esse ratio et veritas. S. Sephanus supra 5:39 dixit, Angelum locutum esse cum Mose in monte sina, eundem nempe qui in rubo ipsa apparuerat, ver. 35 qui quamvis in se Deus hic tamen κατ᾽ οἰκονομίαν tanquam Angelus Dei caeterorumque angelorum praefectus consideratus e medio angelorum, qui eum undique stipabant, legem in monte Mosi dedit. ... Atque inde colligi potest causa, cur apostulus Heb. 22:2, 3, Legi Evangelium tantopere anteferat. Etsi enim utriusque auctor et promulgator fuerit idem Dei filius, quia tamen legem tulit in forma angeli e senatu angelico et velatus gloria angelorum, tandem vero caro factus et in carne manifestatus, gloriam prae se ferens non angelorum sed unigeniti filii Dei, evangelium ipsemet, humana voce, habitans inter homines praedicavit, merito lex angelorum sermo, evangelium autem solius filii Dei dicitur [La razón y la verdad de estos dichos parecen ser: San Esteban sobre 5:39 dijo que un ángel habló con Moisés en el monte Sinaí, el mismo, pues, que apareció en la misma zarza; aunque en el verso 35 es Dios mismo, aquí, no obstante es considerado como el ángel de Dios, el jefe de los otros ángeles, considerado en medio de los ángeles, que le dieron la ley en el monte Sinaí... De aquí se puede colegir la causa por la cual el apóstol (Heb 22:2,3) antepone tanto el Evangelio a la ley. Aunque el autor y promulgador fue el mismo Hijo de Dios, porque tomó la ley en forma de ángel del senado angélico, y velado por la gloria de los ángeles, pero finalmente hecho carne y manifestado en la carne, tomando la gloria ante sí, no de los ángeles, sino del unigénito Hijo de Dios, predicó el Evangelio con voz humana, habitando entre los hombres; por ello, la ley se llama palabra de los ángeles, pero el Evangelio, palabra del solo Hijo de Dios].

52. Ellos o bien hablan de dos tablas con cinco mandamientos sobre cada una (*Irineo, adv. haer*. 2. 42), o mencionan sólo un mandamiento contra la codicia (Constit. Apost. 1. 1, 8.3; *Theoph*. Ad Autol. 2.50*; Tertul., adv. marc*. 2:17; *Ephr. Syr. Ad Ex*. 20; *Epiphan*. *Haer.* 2.2, etc.), o bien distinguen el mandamiento contra las imágenes del de adorar otros dioses (*Origenes, homil*. 8 en Ex.; *Hieron, ad Ephes*. 6.2; *Greg*. *Naz*. *carm*. 1.1; *Sulpicius Sev*. *Histo. Sacr.* 1. 17, etc.).

53. Es adoptado por *Gemar*. Macc. F 24 a; Targ. Jon. sobre Ex. Y Deut.; *Mechilta* sobre Ex. 20:16; *Pesikta* sobre Deut. 5:6; y los comentaristas rabinos de la edad media. Que el primer indicio se encuentre en el pentateuco samaritano no puede redargüir los argumentos presentados por *Köhler,* I, p. 268, nota 1 y por eso no se puede considerar el conteo rabínico como más antiguo y por lo tanto original.

aquéllos sean tres y éstos siete, porque aquellos que pertenecen a Dios simbolizan la Trinidad]». Entonces procede aún más para demostrar que el mandamiento contra las imágenes es sólo una explicación más completa del que trata de los dioses ajenos, pero que el mandamiento de no codiciar está dividido en dos por la repetición de las palabras: «*no codiciarás*», aunque la «concupiscentia uxoris alienae et concupiscentia domus alienae tantum in pecando differant [el deseo de la mujer ajena y el de la casa ajena difieren bastante al momento de pecar]». En esta división Agustín generalmente cuenta los mandamientos contra la codicia de la esposa del prójimo como el *noveno*, de acuerdo al texto de Deuteronomio; aunque en muchos ejemplos lo sitúa después de la codicia de la casa, de acuerdo con el texto de *Éxodo* (cf. *Gefken, Über die verschiedenen Einteilungen des Dekalogs,* Hamburgo 1838, p. 174). Por el gran respeto que se sentía por Agustín, esta división se convirtió en la usual en la iglesia occidental, sin embargo, con la diferencia de que tanto la iglesia católica como la luterana consideran el mandamiento de no codiciar la casa del prójimo como el noveno, en tanto que sólo unos cuantos aquí y allí dan preferencia, como Agustín lo hace, al orden adoptado en Deuteronomio.

Ahora, si preguntamos cuál de estas divisiones de los diez mandamientos es la correcta, no hay nada para respaldar la suposición del Talmud y de los rabinos, de que las palabras: «Yo soy Yahvé tu Dios», etc., formen el primer mandamiento, o la preferencia dada por *Agustín* al texto de Deuteronomio. Las palabras: «Yo soy el Señor», etc. no contienen membresía independiente en el decálogo, sino que son meramente el prefacio de los mandamientos que les siguen. «Hic sermo nondum sermo mandati est, sed quis sit, qui mandat, ostendit [estas palabras aun no son ningún mandamiento, sino que muestran quién es el que manda]» (*Origenes*, homil. 8 in Exodus). Pero, como ya hemos demostrado, el texto de Deuteronomio, con todas sus desviaciones del libro de Éxodo, no puede proclamarse originalidad. Respecto a los otros dos puntos de vista que han obtenido posición en la iglesia, las credenciales históricas de prioridad y mayoría no son suficientes en sí para poner la cuestión a favor del primero, el cual generalmente es llamado punto de vista filonio, u oriental y reformado. La decisión sobre el tema se debe tomar únicamente de la Biblia. Ahora, tanto en forma como en contenido, ésta habla contra la perspectiva agustiniana, católica y luterana, y a favor del punto de vista filonio u oriental y reformado. En contenido, por cuanto no se puede indicar diferencia esencial en las dos cláusulas que prohíben la codicia, de manera que incluso Lutero sólo ha hecho un mandamiento de los las dos en su pequeño catecismo, allí existía una diferencia esencial entre el mandamiento contra otros dioses ajenos y el de hacerse imagen de Dios, en lo que a los israelitas corresponde, como podemos verlo no sólo por el relato del becerro de oro en el Sinaí, sino también por la imagen de adoración de Gedeón (Jue. 8:27), Miqueas (Jue. 17), y Jeroboam (1 de Reyes 12:28ss.). En *forma*; porque los primeros cinco mandamientos difieren de los cinco primeros, no sólo en el hecho de que no se asignan razones para los primeros, en tanto que los segundos son fortalecidos por razones, en los que la expresión «Yahvé tu Dios» aparece en cada ocasión; sino aún más en el hecho de que, en el texto de Deuteronomio, todos los mandamientos después de «no matarás» están unidos por la cópula ו que se repite antes de cada oración, y por la cual podemos ver que Moisés unía los mandamientos que tenían que ver con el trato del prójimo, y de ese modo, juntándolos demostraba que formaban la segunda mitad del decálogo.

El peso de este testimonio no es compensado por la división en *parashas* y la doble acentuación del texto Masoreta, por medio de acentos superiores como inferiores, incluso si asumimos que estos tenían la intención de indicar divisiones lógicas de los mandamientos. En los manuscritos hebreos y ediciones de la Biblia, el decálogo es dividido en diez *parashas*, con espacios entre ellos marcados por ס (Setuma) o פ (Petucha); y entre tanto que los mandamientos contra dioses ajenos e imágenes, junto con la amenaza y promesa adjuntada a ellos (vers. 3-6) forman una *parashah*, mientras que el mandamiento contra la codicia (ver. 14) es dividido por una Setuma en dos. Pero de acuerdo con *Kennicott* (ad Ex. 20:17, Deut. 5:18, y *diss. gener*., p. 59) esta sétuma faltaba en 234 de los 694 manuscritos consultados por él, del mismo modo que en muchas ediciones exactas de la Biblia; de modo que el testimonio no es unánime en este punto. No es argumento contra esta división en parashas, el que no concuerde con la división filoniana o la rabina de los diez mandamientos, o con los arreglos masoretas de los versos y las acentuaciones inferiores que corresponden a éste. Porque no cabe duda de que éste es más antiguo que los arreglos masoretas del texto, aunque por eso no tiene que ser automáticamente original. Incluso cuando el Tárgum de los Cantares de Salomón (5:13) dice que las tablas de piedras fueron escritas en diez שטים o שיטים, *i.e.* líneas o estrofas, como los surcos (שטי) de un jardín lleno de dulces aromas, este Tárgum es demasiado reciente para proveer algún testimonio válido al escrito y plan original del decálogo. Asimismo la acentuación superior del decálogo, que corresponde a la división en parashas, no puede ser contada como testimonio de «una división de los versículos que una vez fue considerada como muy significativa» (*Ewald, Grammatik,* §88b1, nota 1); evidentemente esta fue añadida a la acentuación inferior para que el decálogo pudiera leerse en las sinagogas en días particulares conforme a las *parashas*[54]. De aquí que la doble acentuación sólo era de importancia en tanto demostraba que los Masoretas consideraban la *parashoth* como suficientemente importante para retenerla en la sinagoga por medio de un sistema de acentuación que le era correspondiente. Pero si esta división en parashoth hubiera sido valorada por los judíos desde tiempo inmemorable como original o Mosaica, en su origen, sería imposible entender el surgimiento de otras divisiones del decálogo, o la diferencia entre esta división y la división Masoreta y la disposición de los versículos. En base a todo esto, queda claro que desde un periodo muy temprano había disposición de unir los dos mandamientos contra dioses ajenos e imágenes; pero seguramente no por otra razón que por la amenaza y promesa que les siguen, y que deben referirse, como se asumió correctamente, a ambos mandamientos. Pero si estos dos mandamientos fueron clasificados como uno, no existía otra forma de alcanzar el número diez, que dividiendo el mandamiento contra la codicia en dos. Pero como la transposición de la esposa y la casa en los dos textos no podría reconciliarse bien con éste, la setuma que los se-

54. Véase *Geiger* (*wissenschaftliche Zeitschrift für jüdiche Theologie* III, p. 151). De acuerdo con el testimonio de un rabino (Zarvoss, en Michael Beck, De duplici accentuatione Decalogi Dissertatio, Jena 1677) que había abrazado el cristianismo, el decálogo era leído de una manera, cuando ocurría como Sábado de parashah, bien a mediados de enero o a principios de julio, y de otra manera en la fiesta de Pentecostés, como la fiesta de la promulgación de la ley; siguiéndose la acentuación inferior en el primer caso, y la superior en el segundo. Podemos comparar con esto el relato dado en *En Israel*, fol. 103, col. 3, que una forma de acentuación era para la lectura ordinaria o privada, la otra para la lectura pública en la sinagoga.

paraba en el ver. 14 podía ser bien recibida universalmente.

Finalmente, sobre la organización de los diez mandamientos del pacto en las tablas de piedra, el texto de la Biblia no contiene otra información que «las tablas fueron escritas por ambos lados» (cap. 32:15), de lo cual podemos inferir con tolerable certeza, lo que de otro modo tendría la mayor posibilidad de ser la suposición más natural, que el contenido total de «los diez mandamientos» fue gravado en la tablas, y no meramente los diez mandamientos en el sentido más estricto, sin las razones que los acompañan[55]. Pero si ni la enumeración de los diez mandamientos ni su distribución sobre las dos tablas fueron indicadas en la ley cuando se redactaron para el pueblo de Israel, de modo que fuera posible llegar a diferentes conclusiones incluso para los israelitas; la iglesia cristiana tiene el justo derecho de tratar estos asuntos con libertad y prudencia cristiana para la instrucción de las congregaciones en la ley, por el hecho de que ya no está atada a los diez mandamientos, como una parte de la ley de Moisés, la cual ha sido abolida por ellos a través del cumplimiento de Cristo, pero tiene que recibirla para la regulación de su propia doctrina y vida, simplemente porque es la norma de la santa voluntad de Dios que fue cumplida por medio de Cristo.

Ver. 2. Los diez mandamientos comenzaron con una declaración de Yahvé respecto de sí mismo que sirvió como la base práctica para la obligación por parte del pueblo de guardar los mandamientos: *«Yo soy Yahvé tu Dios que te sacó»,* etc. Sacándolos de Egipto, la casa de servidumbre, Yahvé había demostrado a los israelitas que Él era su Dios. Este glorioso acto, al cual Israel debía su existencia como una nación independiente, era peculiarmente adecuado, como un distintivo de la manifestación práctica del inmerecido amor divino, para alentar en los corazones del pueblo el más cálido amor como respuesta, y para incitarlos a guardar los mandamientos. Estas palabras no deben entenderse, como *Knobel* supone, como una confesión, o la fundación de toda la ley teocrática, así como *Saleucus (según Diod. Sic. 12:20), Platón (De legibus* 10), y otros legisladores (cf. *Cicerón*, *De legibus* II,7) pusieron la creencia en la existencia de Dios a la cabeza de sus leyes. Más bien fueron *praefatio, qua (Deus) praeparat populi animos ad obsequium* [preámbulo por el que Dios preparó las mentes del pueblo para que las obedecieran] (*Calvino*), y en este sentido fueron repetidas frecuentemente para dar énfasis a otras leyes, algunas veces de manera total como en el cap. 39:46; Lev. 19:36; 23:43; 25:38, 55; 26:13, etc., algunas veces en la forma abreviada: «Yo soy Yahvé tu Dios», como en Lev. 11:44; 18:2, 4, 30; 19:4, 10, 25, 31, 34, 20:7, etc., la cual es sustituida de cuando en cuando por la expresión abreviada: «Yo soy Yahvé», como en Lev. 19:12, 14, 16, 18, etc.

55. Si todo el contenido estaba sobre las dos tablas, los diez mandamientos no pudieron haber sido distribuidos en dos partes de cinco, o de acuerdo con la división de Agustín en tres y siete; porque en ambos casos habrían existido muchas más palabras sobre la primera tabla que sobre la segunda, y, de acuerdo con la distribución de Agustín, habría habido 131 sobre una tabla, y sólo 41 sobre la otra. Obtenemos un resultado más adecuado, si las palabras de los vers 2-7, *i.e.* los de tres primeros mandamientos, de acuerdo con la cuenta de Filón, fueron gravados sobre una tabla; y los otros siete, comenzando desde el mandamiento del Sábado, sobre la otra. Porque en ese caso habría 96 palabras sobre la primera tabla y 76 sobre la segunda. Si las razones para los mandamientos no fueron escritas junto con ellos sobre las tablas, los mandamientos respecto al nombre y la naturaleza de Dios, y el de guardar el Sábado, junto con el preámbulo, que no sería posible dejar fuera, sumarían 73 palabras en total, el mandamiento de honrar a nuestros padres contendría cinco palabras, y el resto de los mandamientos 26.

Versículo 3. El primer mandamiento

«*No debes tener dioses ajenos* עַל־פָּנָי», *lit*. más allá de mí (עַל como en Gen. 48:22; Sal. 16:2), o además de mí (עַל como en Gen. 31:50; Deut. 19:9), equivalente a πλὴν ἐμοῦ (LXX), «*a mi lado*» (*Lutero*). «*Delante de mí», coram me (Vulg.,* etc.), es incorrecto; también contra mí, en oposición a mí. (Sobre פָּנִי véase el cap. 33:14). El singular יִהְיֶה no requiere que debamos considerar *Elohim* como un sustantivo abstracto en el sentido de Deidad; y el plural אֲחֵרִים no sería adecuado para esta interpretación (véase Gen. 1:14). La oración es muy general, y no sólo prohíbe el politeísmo y la idolatría, la adoración de los ídolos en pensamiento, palabra y hechos (cf. Deut. 8:11, 17, 19), sino que también manda el temor, amor y la adoración de Dios el Señor (cf. Deut. 6:5, 13, 17; 10:12, 20). Casi todos los mandamientos son descritos en la forma negativa de prohibición, porque presuponen la existencia del pecado y malos deseos en el corazón humano.

Versículos 4-6. El segundo mandamiento

A la prohibición de la adoración idólatra se enlaza, como segundo mandato, la prohibición de la adoración a imágenes. *Primo praecepto postquam docuerat, quisnam esset verus Deus, eum unum coli jussit; nunc autem definit legitimum ejus cultum* [Después de declarar en el primer mandamiento quién era el Dios verdadero, les mandó que sólo Él debía ser adorado; y ahora define cual es la oración que permite]» (*Calvino*). «*No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo»,* etc. עָשָׂה está construida con un doble acusativo, de manera que la traducción literal sería: «hacer, semejante y de cualquier forma, aquello que está en el cielo», etc. פֶּסֶל de פָּסַל esculpir madera o piedra, se trata de una figura hecha de piedra o madera, y es empleada en Jue. 17:3ss. para una figura representando a Yahvé, y en otros sitios para figuras de deidades paganas de Asera, por ejemplo, en 2 de Reyes 21:7. תְּמוּנָה no se refiere a una imagen hecha por el hombre, sino a una forma que es vista por él (Num. 12:8; Deut. 4:12, 15ss. Job 4:16; Sal. 17:15). En Deut. 5:8 (cf. 4:16) hallamos פֶּסֶל כָּל־תְּמוּנָה «Semejanza de cualquier forma»; así que en este pasaje también וְכָל־תְּמוּנָה debe tomarse como en aposición con פֶּסֶל, y la וְ como *vav explicativa*; «y ciertamente ninguna forma», de Yahvé, no de dioses paganos. Que las palabras debían entenderse de ese modo, es demandado por Deut. 4:15ss., donde Moisés enfatiza el mandamiento de no hacerse imagen (פסל) en la forma de cualquier escultura (סֶמֶל), y da esto como la razón: «pues ninguna figura visteis el día que Yahvé habló con vosotros de en medio del fuego». Esta autoritativa exposición de la prohibición divina por parte de Moisés demuestra innegablemente que פסל y תמונה deben entenderse como haciendo referencia a representaciones simbólicas de Yahvé. Y las palabras que siguen también reciben su autoritativa exposición de Deut. 4:17 y 18. Por «*lo que esté arriba en le cielo*» debemos entender que se refiere a las aves, no a los ángeles, o como mucho, de acuerdo con Deut. 4:19, también a las estrellas; por «*lo que está abajo en la tierra»,* el ganado, los reptiles y los animales más grandes o pequeños; y por «*los que hay en las aguas»,* a los peces y animales acuáticos. «*Bajo la tierra»* está anexado al «agua», para expresar de modo pictórico la idea que está más baja que la tierra sólida (cf. Deut. 4:18). No sólo es evidente por el contexto que la alusión no se refiere a hacer imágenes en general, sino a la construcción de figuras de Dios como objetos de reverencia o adoración religiosa, pero esto se declara expresamente en el ver. 5; de modo que incluso *Calvino* observa que

«*Quod stulte quidam putarunt hic damnari sculpturas et picturas quaslibet, refutatione non indiget* [no hay necesidad de refutar lo que algunos neciamente han imaginado, que aquí se condene las esculturas y pinturas de todo tipo». Con la misma aptitud a observado correctamente que: «*Etsi enim tantum de idolis verba facit Moses, dubium tamen non est, quin per synecdochen (sicut in tota lege) omnes fictitios cultus damnet, quos pro suo ingenio homines excogitant* [aunque Moisés sólo habla de ídolos, no hay duda que implícitamente condena todas las formas de falsa adoración, las cuales el hombre ha inventado para sí mismo».

Ver. 5. «*No te inclinarás a ellas ni las honraras*». Sobre la forma תָּעָבְדֵם con el sonido *o* bajo la gutural, véase *Ewald*, 215d. הִשְׁתַּחֲוָה significa inclinarse ante Dios en oración e invocando su nombre; עָבַד, adoración por medio de sacrificio y ceremonias religiosas. Los sufijos ־ם לָהֶם y (*a ellos*, y *ellos*) se refieren a las cosas del cielo, etc., que son convertidas en *pesel*, símbolos de Yahvé, como siendo el objeto principal de la cláusula previa, y no a פֶּסֶל וְכָל־תְּמוּנָה, aunque עָבַד פֶּסֶל se aplica en Sal. 87:7 y 2 de Reyes 17:41 a una fuerte idolatría que identifica la imagen simbólica de la deidad con la misma deidad. Aún menos se refieren a אֱלֹהִים אֲחֵרִים en el ver. 3.

La amenaza y promesa que siguen en los vers. 5b y 6, se relacionan con los dos primeros mandamientos, y no sólo con el segundo; porque ambos, aunque prohibiendo dos formas de idolatría, ido-latría e icono-latría, están unidas por una mayor unidad por el hecho de que, siempre que Yahvé, el Dios que no puede ser copiado porque revela su naturaleza espiritual de forma no visible, es adorado bajo alguna imagen visible, la gloria del Dios invisible es cambiada, o Yahvé es cambiado en un Dios diferente del que realmente es. Por lo tanto, por cualquiera de las dos clases de idolatría, Israel rompería su pacto con Yahvé. Por esta razón Dios fortalece los dos mandamientos con la solemne declaración: «yo, Yahvé tu Dios, soy אֵל קַנָּא Dios celoso»; *i.e*. no sólo ζηλωτής, un celoso vengador de los pecados, sino ζηλότυπος, un Dios celoso, que no transferirá a otro el honor que se le debe a Él (Isa. 42:8, 48:11), ni tolera la adoración de algún otro dios (cap. 34:14), sino que dirige el calor de su ira contra aquellos que lo odian (Deut. 6:15), con la misma energía que con el calor que su amor (Cant. de Salomón. 8:6) abraza a aquellos que lo aman, excepto en el hecho de que el amor en la forma de gracia alcanza mucho más que la ira. Visita (castiga) el pecado de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación. שִׁלֵּשִׁים la tercera generación (*sc*. hijos) no son los nietos sino bisnietos, y רִבֵּעִים la cuarta generación. Por otro lado muestra misericordia a miles, *i.e*. hasta mil generaciones (cf. Deut. 7:9, donde לְאֶלֶף דּוֹר se utiliza en lugar de לַאֲלָפִים). El número cardinal aquí es utilizado por el ordinal, para el cual no había forma especial del caso אֶלֶף. Las palabras לְשֹׂנְאַי y לְאֹהֲבַי en las que el castigo y la gracia son trazadas hasta sus últimos cimientos, son de gran importancia para un correcto entendimiento de esta pronunciación de Dios. La לְ antes de שֹׂנְאַי no toma nuevamente el genitivo con עֲוֹן, como *Knobel* supone; porque tal uso de לְ no puede establecerse en base a Gen. 7:11; 16:3; 14:18; 41:12, o como un hecho en modo alguno. En este ejemplo לְ significa «en» o «en relación a»; y לשנאי, desde su misma posición, no puede referirse únicamente a los padres, sino a los padres e hijos hasta la tercera y cuarta generación. Si se refiera sólo a los padres, necesariamente debería estar detrás de אָבֹת. לאהבי ונו Debe tomarse en el mismo sentido. Dios castiga el pecado de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación en relación con aquellos que lo odian, y muestra misericordia hasta mil generaciones con aquellos que lo aman. Como los hijos reciben su naturaleza de sus padres, o de los que los engendran, así también tienen que llevar y pagar por la culpa de sus padres. Esta verdad se impone sobre las mentes incluso de los paganos mejor intencionados por su propia experiencia (cf. *Aeschyl. Sept*. 744; *Eurip*. de acuerdo con *Plutarc de Sera Nm. Vind*. 12, 21; *Cicerón de nat. deorum* 3, 38; y *Baumgarten-Crusius*, *bibl Theol.*, p. 208). Sin embargo, no hay *destino* en el gobierno divino del mundo, no hay necesidad irresistible en los continuos resultados del bien y el mal; sino que en el mundo reina un Dios justo y misericordioso que no sólo limita el curso de juicio penal, sino que también perdona el pecado y la iniquidad de aquellos que lo aman, manteniendo su misericordia hasta mil generaciones (cap. 34:7). Las palabras ni aceptan que los padres pecadores queden sin castigo, ni que los pecados de los padres sean castigados en los hijos y nietos sin ellos tener culpa propia; simplemente no dicen nada de si son y cómo son castigados los padres; y, para demostrar la atemorizadora severidad de la justicia penal de Dios, dan prominencia al hecho de que no se omite el castigo, que incluso cuando en la bondad de Dios es aplazado, no es descuidado, sino que los hijos deben llevar el pecado de sus padres, siempre, por ejemplo (como naturalmente se sigue por la conexión natural entre los hijos y los padres, y, como *Onkelos* ha añadido en su paráfrasis de las palabras), «los hijos llenan los pecados de sus padres», de manera que los descendientes sufren castigo por sus malos actos y los de sus padres» (Lev. 26:39; Isa. 65:7; Amós 7:17; Jer. 16:11ss.; Dan. 9:16). Pero cuando, por otro lado, cesa el odio, cuando los hijos abandonan los caminos de maldad de sus padres, el calor de la ira divina se convierte en el calor del amor, y Dios se convierte en עֹשֶׂה חֶסֶד («mostrador de misericordia») para ellos; y esta misericordia no sólo dura hasta la tercera y cuarta generación, sino hasta la generación número mil, aunque sólo en relación con aquellos que aman a Dios, y manifiestan su amor guardando sus mandamientos. «Si Dios continúa visitando al pecado por largo tiempo, continúa manifestando misericordia por toda la eternidad, y no podemos tener mejor prueba de esto que en la historia del mismo Israel» (*Schultz*, comentando Deut. 5:10)[56].

Versículo 7. El tercer mandamiento

«*No tomarás el nombre de Yahvé tu Dios en vano*», está estrechamente relacionado con los primeros dos. Aunque allí no hay Dios a lado de Yahvé, el Absoluto, y su esencia divina no puede ser vista o concebida bajo ninguna forma, Él ha dado a conocer la gloria de Su naturaleza en su nombre (caps. 3:14ss.; 6:2), y éste no debía ser abusado por el pueblo. נָשָׂא שֵׁם no significa pronunciar el nombre (נשא nunca tiene este significado), sino en todos los pasajes que se ha traducido retiene su significado propio: «tomar, elevar, surgir»; *e.g*. comenzar o elevar (empezar) un proverbio (Num. 23:7; Job 27:1), elevar un canto (Sal. 81:3), o una oración (Isa. 37:4). Y es evidente por el paralelo en Sal. 24:4: «elevar su alma a cosas vanas», que esto no significa aquí: «pronunciar». שָׁוְא no significa una *mentira* (שֶׁקֶר), sino de acuerdo con su etimología שָׁאָה, significa echar a perder, denota aquello que está echado a perder y en desorden, aquello que está vacío, vano y fútil, para lo que no hay ocasión. Esta palabra prohíbe todo el empleo del nombre de Dios en el servicio de lo incierto y la mentira, para la imprecación, brujería o conjuros; en tan-

56. Sobre la visitación del pecado de los padres sobre los hijos, véase también a *Hengstenberg*, *Beiträge* III, pp. 544ss.

to que el empleo del nombre de Dios es confinado a la «invocación, oración, alabanza y acción de gracias», lo cual procede de un corazón puro y creyente. El corazón natural es muy propenso a transgredir este mandamiento, y por lo tanto su solemnidad es fortalecida por la amenaza: «porque no dará por inocente Yahvé al que tomare su nombre en vano» (no lo dejará sin castigo), etc.

Versículos 8-11. El cuarto mandamiento

«*Acuérdate del día de reposo para santificarlo*», presupone un compromiso con el Sábado, como la expresión זָכוֹר [acuérdate] es suficiente para demostrarlo, pero no que la fiesta del Sábado haya sido celebrada antes de esto. Desde la historia de la creación que había sido dada, Israel debía saber, que después que Dios creó el mundo en seis días, descansó el séptimo, y que por medio de su descanso santificó el día (Gen. 2:3). Pero con esto no se mandó al hombre que santificara el día. Esto fue dado por primera vez a Israel en Sinaí, después que se habían hecho preparativos para ello por el hecho de que el maná no cayó el séptimo día de la semana (cap. 16:22). Por lo tanto, fue aquí donde se estableció el modo de santificarlo por vez primera. El séptimo día debía ser שַׁבָּת (un día consagrado, véase el cap. 16:23), *i.e.* un día de descanso perteneciente al Señor, y consagrado a Él por el hecho de que ninguna obra se realizaba en él. El mandato de no hacer ningún (כל) trabajo se aplicaba tanto al hombre como a las bestias sin excepción. Aquellos que debían descansar están divididos en dos clases por la omisión de la cópula ו antes de עַבְדְּךָ (ver. 10): *primero*, los israelitas libres («*tu*») y sus hijos («*tus hijos y tus hijas*»); y en *segundo* lugar, sus esclavos (*siervos y siervas*), y ganado (animales de montar y de carga), y sus extranjeros, *i.e.* trabajadores foráneos que se habían establecido entre los israelitas. «*En tus portales*» es equivalente a en las ciudades, pueblos, villas de tu tierra, no en tus casas (cf. Deut. 5:14; 14:21, etc.). שַׁעַר (portal) sólo se aplica a las entradas a ciudades, o a grandes cortes y palacios encerrados, nunca a la entrada de casas, chozas y tiendas ordinarias (cf. *Gesenius, Thesauros*). מְלֶאכָה *trabajo* (cf. Gen. 2:2), en distinción de עֲבֹדָה *labor*, no es un término que indique una clase de trabajo más ligero, como un término general y comprensivo aplicado a la realización de cualquier trabajo ya sea fácil o severo. עֲבֹדָה es la ejecución de una tarea definida que puede ser la labor del campo (Sal. 104:23) o el trabajo artesanal (cap. 12:25, 26; Num. 4:47. El Sábado (y también en el día de expiación, Lev. 23:28, 31) se debía descansar de toda ocupación; en los otros días de fiesta sólo de ocupaciones laborales (מְלֶאכֶת עֲבֹדָה, Lev. 23:7ss.), *i.e.* las ocasiones que entraban dentro de la denominación de labor, negocios o empleo industrial. Consecuentemente, no sólo estaba prohibido arar y cosechar (34:21), pisar en lagares y llevar haces (Neh. 1315), llevar cargas (Jer. 17:21), hacer negocios (Amós 8:5), y vender provisiones (Neh. 13:15ss.), sino recoger maná (16:26ss.), recoger leña (Num. 15:32ss.), y hacer fuego con el propósito de cocer o hervir (cap. 35:3). La intención de este descanso de toda ocupación el día Sábado es evidente por el fundamento sobre el que se basa el mandato en el ver. 11, que en la creación del cielo y la tierra Yahvé descansó el séptimo día, y por lo tanto bendijo el día Sábado y lo consagró. Esto no implica, sin embargo, que «Israel debía seguir al Señor guardando el Sábado, y, en imitación de su ejemplo, estar activo donde el Señor lo estaba, y descansar cuando Él lo hiciera; copiar al Señor de acuerdo con el divino propósito del hombre que fue creado a su semejanza, y en cierto modo hacer de la pulsación de la vida divina la suya propia» (*Schultz*). Porque aunque se establece un paralelo entre la creación del mundo por Dios en seis días y su descanso en el séptimo por un lado, y la labor del hombre durante seis días y su descanso el séptimo por otro lado; la razón para guardar el Sábado no debe hallarse en este paralelo, sino en el hecho de que Dios bendijo el séptimo día y lo santificó, porque descansó en él. El significado del Sábado, por lo tanto, debe hallarse en la bendición y santificación que Dios dio al día Sábado cuando hizo la creación, *i.e.* en el hecho de que, después que la obra de la creación fue culminada el séptimo día, Dios bendijo y santificó el mundo creado, llenándolo con los poderes de paz y bienestar por su bendito descanso, y elevándolo a una participación en la pura luz de su naturaleza (véase Gen. 2:3). Por esta razón, su pueblo Israel debía guardar el Sábado ahora, no con el propósito de imitar lo que Dios había hecho, y gozando la bendición de Dios por medio de seguirle de ese modo, sino que en éste día ellos también podrían descansar de su trabajo; y aún más, porque su trabajo ya no era el trabajo que se había designado al hombre en el principio, cuando fue creado a semejanza de Dios, trabajo que no interrumpió su bendición en Dios (Gen. 2:15), sino aquel duro trabajo del sudor de su frente al que había sido condenado como consecuencia de la caída. Por lo tanto, para que su pueblo descansara del esfuerzo tan opresivo para cuerpo y alma, y fuera refrescado, Dios prescribió que se guardara el Sábado, para que poseyeran un día para el reposo y elevación de sus espíritus, y que probaran algo de las bendiciones en las que el pueblo de Dios entraría al final, las bendiciones de la vida eterna κατάπαυσις ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ (Heb. 4:10), el ἀνάπαυσις ἐκ τῶν κόπων (Ap. 14:13. Véase mi *Archaelogie*, p. 77)[57].

Pero en lugar de esta base objetiva para la fiesta Sabática, la cual proveyó la verdadera idea del Sábado, cuando Moisés recapituló el decálogo, sólo presentó el aspecto subjetivo del descanso (Deut. 5:14, 15), recordando al pueblo, del mismo modo que en Ex. 23:12, su esclavitud en Egipto y su liberación por medio del brazo fuerte de Yahvé, y luego añadiendo: «por lo tanto (para que recuerden esa liberación de las cadenas) Yahvé os manda guardar el Sábado». Esto no está en desacuerdo con la razón dada en el presente versículo, sino que simplemente da prominencia al aspecto subjetivo, que fue peculiarmente adaptado para disponer los corazones del pueblo a la observancia del Sábado, y para hacer deseable el descanso para el pueblo, ya que éste servía para mantener constantemente en la mente de los israelitas el descanso que Dios les había procurado al librarlos del trabajo de Egipto. Porque la base de la observancia del Sábado es el descanso de todo tipo de trabajo; pero esta observancia es una institución peculiar del Antiguo Testamento, y no se encuentra en ninguna otra nación, aunque hay muchas en las que aparece la división de semanas. La observancia del Sábado, al ser adoptada en el decálogo, fue convertida en el fundamento de todas las fiestas y observancias de los israelitas, por cuanto todas ellas culminaban en el descanso del Sábado. Al mismo tiempo, como una ἐντολὴ τοῦ νόμου, un ingrediente en la ley Sinaítica, ésta pertenecía a la σκὶα τῶν μελλόντων *sc.* ἀγαθῶν [sombra de las (buenas) cosas venideras] (Col. 2:17, cf. Heb. 10:1), que sería cumplido cuando el σῶμα [cuerpo] de Cristo hubiera venido. Cristo es el Señor del Sábado (Mat. 12:8), y después que culminó su obra, también descansó el Sábado.

57. Sólo en desconocimiento total del significado escritural del sábado *Ewald* y *Knobel* podían interpretar el descanso sabático como la renuncia de trabajo o de ingresos para presentar una ofrenda a Dios.

Pero resucitó el domingo; y por medio de su resurrección, que es la seguridad para el mundo del fruto de su obra redentora, ha hecho éste día el κυριακὴ ἡμέρα (día del Señor) para su iglesia, para que sea observado por ella, hasta que el Capitán de su salvación retorne, y habiendo terminado el juicio sobre el último de sus enemigos, la guíe al descanso del Sábado eterno, que Dios preparó para la salvación de toda la creación por medio de su propio descanso después de acabar los cielos y la tierra.

Versículo 12. El quinto mandamiento

«Honra a tu padre y a tu madre», no se refiere a los hombres comunes, sino a *de illis qui sunt vicarii Dei. Quare sicut Deus colendus est honore et timore, ita et vicarius ejus* [aquellos que son los representantes de Dios. Por lo tanto, como Dios debe ser servido con honor y temor, sus representantes también deben serlo] (*Lutero decem. praec. vol. 12 de la Opera Latiina*, edición de Erlangen, p. 89). Esto es puesto más allá de dudas por Lev. 19:3, donde la reverencia a los padres es puesta al mismo nivel que la observancia del Sábado, y תִּירָא (temor) es sustituida por כַּבֵּד (honor). También se deduce de כַּבֵּד, que, como *Calvino* correctamente observa, *nihil aliud est quam Deo et hominibus, qui dignitate pollent, justum honorem deferre* [no es nada más que dar el honor justo a Dios y a los hombres que gozan de dignidad]. Compañeros o prójimos (רֵעַ) deben ser amados (Lev. 19:18); los padres, por otro lado, deben ser honrados y temidos; se les debe mostrar reverencia de corazón, boca y mano en pensamiento, palabra y hecho. Pero por padres no debemos entender únicamente que se refiere a los autores y preservadores de nuestra vida corporal, sino también a los fundadores, protectores de nuestra vida espiritual, tales como los profetas y maestros, a quienes en algunas ocasiones se les da el nombre de padres (2 de Reyes 2:12; 13:14), mientras que en otras ocasiones se les adscribe la paternidad al ser llamados sus discípulos hijos e hijas (Sal. 34:12; 45:11; Prov. 1:8, 10, 15, etc.); también los guardianes de nuestra vida corporal y espiritual, los poderes ordenados por Dios, a quienes el nombre de padre y madre (Gen. 45:8; Jue. 5:7) se les puede aplicar justamente, puesto que todo el gobierno ha surgido de la relación entre padre e hijo, y de allí obtiene su peso moral y estabilidad, sobre la cual depende la prosperidad y bienestar de una nación, todo esto, por la reverencia de los hijos para con los padres[58]. Y la promesa: «*para que tus días se alarguen* (para que vivas largamente) *en la tierra que Yahvé tu Dios te da*», también apunta hacia esto. Aquí hay una doble promesa. En tanto que la nación se regocijaba en la posesión de hijos obedientes, se aseguraba una larga vida o existencia en la tierra de Canaán; pero también se incluye la promesa de una larga vida, *i.e.* una gran edad, a los individuos (cf. Deut. 6:2; 22:7), así como hallamos en 1 de Reyes 3:14 que se hace referencia a una larga y buena vida atribuida a una bendición especial de Dios. En Deut. 5:16, la promesa de una larga vida es seguida por las palabras: «para que te vaya bien», las cuales no alteran el sentido, sino que lo explican más cabalmente.

Por cuanto la majestad de Dios sería honrada y temida en los padres, de modo que la imagen de Dios se mantendría sagrada en todos los hombres. Este pensamiento establece la transición con el resto de los mandamientos.

58. «En esta demanda de honra a los padres, el quinto mandamiento establece la base para la santificación de la vida social, en tanto que nos enseña a reconocer una autoridad divina con él mismo» (*Oehler, Dekalog*, p. 322).

Versículos 13-17. Los otros cinco mandamientos

O palabras, que determinan las responsabilidades del prójimo, se suman en Lev. 19:18 en una palabra: «ama a tu prójimo como a ti mismo». El orden en que se siguen entre sí es el siguiente: antes que nada aseguran la vida, el matrimonio y la propiedad contra las invasiones o ataques, y después, procediendo del hecho a la palabra y pensamiento, prohíben el falso testimonio y la codicia[59]. Si, por lo tanto, los tres primeros mandamientos de esta tabla se refieren primordialmente a los hechos; el subsiguiente avance a la prohibición de deseo es una prueba de que el hecho no debe estar separado de la disposición, y que «el cumplimiento de la ley sólo es completo cuando el corazón está santificado» (*Oehler*). Acordemente, en el mandamiento: «no *matarás*», no sólo se condena el asesinato, ya sea que proceda de violencia abierta o por estratagema (cap. 21:12, 14, 18), sino que todo acto que amenaza la vida humana, ya sea que surja por descuido (Deut. 22:8) o por desenfreno (Lev. 19:14), o por odio, ira y venganza (Lev. 19:17, 18). La vida está puesta a la cabeza de estos mandamientos, no como la posesión terrenal más alta, sino porque es la base de la existencia humana, y en la vida, la personalidad es atacada, y en ella la imagen de Dios (Gen. 9:6). La omisión del objetivo permanece a la vista, como mostrando que la prohibición no sólo incluye el no matar al prójimo, sino la destrucción de la vida de uno mismo, o el suicidio. Los dos mandamientos siguientes se expresan igualmente en términos generales. Adulterio, נָאַף que es utilizada en Lev. 20:10 tanto para hombre como para mujer, significa (en distinción con זָנָה fornicar) el intercambio sexual de un marido con la esposa de otro, o de una esposa con el marido de otra. Esta prohibición no sólo es dirigida contra el asalto de la posesión más querida del marido, porque el décimo mandamiento protege contra ello, sino que mantiene lo sagrado del matrimonio como la designación divina para la propagación y multiplicación de la raza humana; y aunque se dirige principalmente al hombre, igual que todos los mandamientos dados a toda la nación, se aplica a la mujer del mismo modo que al hombre, tal como vemos en Lev. 20:10 donde el adulterio debía ser castigado con la muerte tanto en el hombre como en la mujer. La propiedad debía ser igualmente inviolable. El mandamiento: «no *hurtarás*», prohibía no sólo el despojo secreto o abierto de la propiedad de otra persona, sino el daño que se hace a esta, o la retención fraudulenta de los bienes de otro, por menosprecio o indiferencia (caps. 21:33; 23:13; 23:4, 5; Deut. 22:1-4). Pero para que estos mandamientos no se entendieran como si se relacionaran meramente a los actos externos, como fueron entendidos por los fariseos, en oposición a quienes Cristo fijó su verdadero cumplimiento (Mat. 5:21ss.), Dios añadió la prohibición: «*no hablarás contra tu prójimo falso testimonio*»,

59. *Lutero* ha destacado este mirum et aptum ordinem [orden admirable y apto], y lo expande así: «Incipit prohibitio a majori usque ad minimum, nam maximum damnum est occisio hominis, deinde proximum violatio conjugis, tertium ablatio facultatis. Quod qui in iis nocere non possunt, saltem lingua nocent, ideo quartum est laesio famae. Quodsi in iis non praevalent omnibus, saltem corde laedunt proximum, cupiendo quae ejus sunt, in quo et invidia proprie consistit [comienza la prohibición de mayor a menor, pues el daño máximo es la muerte de un hombre, después la violación del cónyuge y el tercero la sustracción de un bien. Ya que los que no pueden dañar en estas cosas, al menos lo pueden hacer con la lengua, por ello, el cuarto es la lesión de la fama. Si en estas cosas no prevalecen, al menos dañan al prójimo en su corazón, deseando lo que es suyo, en lo cual consiste propiamente la envidia].

i.e. dar falso testimonio contra él. עָנָה con בְּ responder o dar evidencia contra una persona (Gen. 30:33). עֵד no es evidencia sino un testigo. En lugar de עֵד שֶׁקֶר, un testigo de una mentira, que conscientemente habla falsedad, hallamos עֵד שָׁוְא en Deuteronomio, que se refiere a uno que habla en vano, sin validez y sin fundamento (שָׁמַע שָׁוְא, cap. 23:1; sobre שׁוא, véase el ver. 7). Se hace evidente por esto que no sólo se prohíbe mentir, sino también la evidencia falsa y sin fundamento en general; y no sólo la evidencia ante un juez, sino a la evidencia falsa de todo tipo, por la cual (de acuerdo con el contexto) la vida, la relación matrimonial o la propiedad de un prójimo podría ser puesta en peligro (cf. cap. 23:1; Num. 35:30; Deut. 17:6; 19:15; 22:13ss.). El último o décimo mandamiento es dirigido contra el deseo (codicia), como la raíz de la que surge todo pecado contra el prójimo, sea de palabra o de hecho. La חָמַד, ἐπιθυμεῖν (LXX), codicia, procede del corazón (Prov. 6:25), y trae a la luz el pecado, el cual es «consumado» en el acto (Jas. 1:14, 15). La repetición de las palabras: לֹא תַחְמֹד [no codiciarás], no prueba que sean dos mandamientos distintos más que la sustitución de תִּתְאַוֶּה en Deut. 5:18 por la segunda תַּחְמֹד. חָמַד y הִתְאַוָּה son sinónimos, siendo la única diferencia entre ellas que «la primera señala el deseo fundado en la percepción de la belleza, y por lo tanto es excitada de allí; la segunda, el deseo originado en la persona misma, y surgiendo de sus propios deseos e inclinaciones» (*Schultz*). La repetición meramente sirve para fortalecer y dar el mayor énfasis a lo que constituye el corazón del mandamiento, y está en armonía con el lenguaje sencillo y apropiado de la ley, tanto como el empleo de un sinónimo en lugar de la repetición de la misma palabra con el carácter retórico de Deuteronomio. Además, los objetos de deseo no indican o apuntan a dos mandamientos. Esto se evidencia al momento por la transposición de casa y esposa en Deuteronomio. בַּיִת (la casa) no es meramente la morada, sino toda la casa (como en Gen. 15:2; Job 8:15), ya sea incluyendo a la esposa, o aparte de ella. En el presente texto, ella es incluida; en Deut. no lo está, pero es puesta primero como la corona del hombre, y como posesión más costosa que las perlas (Prov. 12:4; 31:10). En este caso, la idea de la בית [casa] queda restringida a la otra propiedad perteneciente a la economía doméstica que está clasificada en Deut. como campos, siervos, ganado y todo lo demás que el hombre pueda poseer; en tanto que en Éxodo la «casa está dividida en esposa, siervos, ganado y el resto de las posesiones[60].

Vers. 18-21 (cf. Deut. 5:19-33). El terrible fenómeno, en medio del cual el Señor manifestó su majestad, causó la impresión deseada sobre el pueblo que estaba estacionado abajo, cerca de la montaña, de modo que desearon que Dios no les hablara más a ellos, y pidieron a Moisés a través de los ancianos que actuara como mediador entre ellos, prometiendo al mismo tiempo que ellos lo escucharían (cf. cap. 19:9, 16-19). רֹאִים, percibiendo: רָאָה ver, siendo utilizado frecuentemente para percibir, como el sentido principal por el que se recibe la mayoría de las impresiones del mundo exterior (*e.g.* Gen. 42:1; Isa. 44:16;Jer. 33:24). לַפִּידִם, antorchas de fuego, son los resplandores vivos de los rayos (cap. 19:16) *«y viéndolo el pueblo, temblaron y se pusieron de lejos»*, sin atreverse a acercarse a la montaña, o a ascender a ella. *«y dijeron»*, los jefes de tribus y ancianos: cf. Deut. 5:20, donde las palabras del pueblo se dan de modo más completo. *«para que no muramos»*, cf. Deut. 5:21-23. Aunque ellos habían descubierto que Dios habla con el hombre, y no obstante el hombre sigue vivo; sintieron tanto que eran בָּשָׂר, carne, *i.e.* sin poder, frágiles y alienados del Dios santo por causa del pecado, que tuvieron miedo de ser consumidos por este gran fuego, si escuchaban la voz de Dios por más tiempo.

Ver. 20. Para dirigir el temor de los pecadores a la presencia del Dios santo, que fue expresado en estas palabras del pueblo, al curso apropiado de una penitencia duradera y saludable, Moisés quitó el falso temor de la muerte con la alentadora respuesta: *«no temáis»*, e inmediatamente añadió: «porque para probaros vino Dios». נַסּוֹת se refiere a la prueba del estado del corazón en relación con Dios, como se explica en la cláusula exegética que sigue a continuación: *«para que su temor esté delante de vosotros, para que no pequéis»*. Por esta terrible manifestación de su gloria, Dios deseaba inspirarlos con el verdadero temor a Él, para que no pecaran por la desconfianza, desobediencia o resistencia a su guía y mandamientos.

Ver. 21. *«Entonces el pueblo estuvo a lo lejos»* (como en el ver. 18), no «se acercó desde lejos», aunque, de acuerdo con Deut. 5:30, Moisés fue dirigido por Dios para que dijera al pueblo que regresara a sus tiendas. Aquí eso se pasa por alto, y meramente se observa con el propósito de cerrar el primer acto en la entrega de la ley, y preparar el camino para el segundo: que el pueblo se mantuvo alejado en tanto que Moisés y Aarón (cf. 19:24) se acercaron a la oscuridad donde estaba Dios, para recibir los demás mandamientos del Señor.

Rasgos principales en la constitución del Pacto (capítulos 20:22-24:2)

Esto se refiere, en *primer* lugar, a la forma general de adoración divina en Israel (20:22-26); en *segundo*, a los derechos de los israelitas: a) desde un punto de vista civil o social o en lo referente a la relación entre ambos (21:1-23:13), y b) en su relación religiosa y teocrática con Yahvé (cap. 23:14-19); y en *tercer* lugar, a la actitud que Yahvé mantendría para con Israel (cap. 23:33).

Capítulo 20:22-26. La forma general de adoración divina en Israel

Como Yahvé lo había dicho desde el cielo a los israelitas, no debían hacerse dioses de materiales terrenales como plata y oro, a su lado, sino simplemente construir un altar de tierra o de piedras sin labrar sin escalones, para la ofrenda de sus sacrificios donde Él se revelaría. Yahvé descendió «*Desde el cielo*» sobre Sinaí envuelto en la oscuridad de una nube; y con eso hizo saber al pueblo que su naturaleza era celestial, y que no podría ser imitada con ningún material terrenal. «*No hagáis conmigo*» (אתי), puesto a lado de, o a la par conmigo, «*dioses de plata, ni dioses de oro os haréis*», es decir, ídolos principalmente ideados para representar la naturaleza de Dios, y por consiguiente ser tomados como símbolos de Yahvé, pero que sin embargo se convirtieron en dioses falsos por el mismo hecho de que fueron creados como representaciones del Dios puramente espiritual.

Ver. 24. Israel sólo necesitaba un altar para la adoración de Yahvé, el Dios del cielo, sobre el cual hacer que sus sacrificios ascendieran a Yahvé. El altar, como una elevación construida de tierra y piedras sin labrar, era un símbolo de la elevación del hombre a Dios, quien está entronizado en lo alto en el cielo; y porque el hombre debía elevarse a Dios en sus sacrificios, Israel también tenía

60. La posición de que con la codicia de la mujer se prohibiera la voluptuosidad y con la codicia de la casa se prohibiera la codicia sólo pudo ser presentado por *Kurtz*, II, p. 265 en el texto al considerar al texto del Éxodo corrupto sin razón alguna.

que hacer un altar, aunque sólo de tierra, o si de piedras, no debía ser de piedras labradas (גָּזִית). «*porque si alzares filo* (חָרְבְּ, *lit*. afilado, por tanto cualquier herramienta para cortar) *sobre él* (sobre la piedra), *lo profanarás*» (ver. 25). «De tierra», *i.e*. no de «comparativamente materiales simples, como si correspondieran con una representación de la criatura» (*Schultz* sobre Deut. 12); porque el altar no debía representar a la criatura, sino debía ser el sitio al cual Dios venía para recibir al hombre en su comunión. Por esta razón el altar debía hacerse del mismo material que formaba el suelo para el reino de Dios, bien de tierra o de piedras, tal como existían en su estado natural; sin embargo, no *quod lapides impoliti, statum suum nativum et integrum retinentes, puritate quadam nativa donati et altaris sanctitate maxime consentanei videantur* [porque las piedras sin labrar, las cuales retenían su verdadera originalidad y condición, parecieran estar dotadas de cierta pureza natural, y por lo tanto estar más en armonía con la santidad de un altar] (*Spencer, de legg. Heb. Rit.*, lib. 2, cap. 6), porque la pureza natural de la tierra no concuerda con Gen. 3:17; sino porque el altar debía presentar la naturaleza del suelo terrenal, inalterado por la mano del hombre. La tierra, que había estado envuelta en el pecado, debe ser renovada y glorificada para el reino de Dios, no por el hombre pecador, sino sólo por la misericordiosa mano de Dios. Además, Israel no debía erigir el altar para sus sacrificios en cualquier sitio que escogiera, sino únicamente en todo aquel lugar en que Yahvé hiciera que estuviese la memoria de su nombre. ונו הַזְכִּיר שְׁמִי no significa: «hacer que el nombre de Yahvé sea recordado», *i.e*. hacer que el hombre lo recuerde; sino establecer un memorial de su nombre, *i.e*. hacer una revelación gloriosa de su naturaleza divina, y con ella consagrar el lugar como suelo santo (cf. 3:5), sobre el cual Yahvé vendría a Israel y lo bendeciría. Finalmente, el mandato de no ascender al altar por gradas (ver. 26) es seguido por las palabras: «para que tu desnudez no se descubra junto a él». Fue en el sentimiento de vergüenza donde se manifestó la conciencia del hombre por primera vez, y fue en la vergüenza donde el pecado se hizo mayormente visible (Gen. 3:7); de aquí que la desnudez fuera una manifestación del pecado, por la cual el altar de Yahvé sería deshonrado, y por esta razón estaba prohibido ascender al altar por gradas. Estas directrices referentes al altar que debía construirse no se refieren meramente al altar, el cual fue construido para cerrar el pacto (cf. *Bertheau, Die sieben Gruppen*, p. 18), ni están en variación con las instrucciones que se dan después respecto al altar del tabernáculo, sobre el cual debían presentarse todos los sacrificios (Lev. 17:8,9; Deut. 12:5ss.), como lo presentan *de Wette, Ewald, Knobel*, e.o., ni son meramente provisionales (*Baumgarten*)»; sino que establecieron el fundamento para las leyes futuras respecto a los sitios de adoración, aunque sin restringirlas a una localidad en particular por un lado, o permitiendo un número ilimitado de altares por el otro. De aquí que «muchos sitios y altares son referidos a aquí, porque, mientras el pueblo deambulaba por el desierto, no podría haber lugar fijo para el tabernáculo» (*Riehm, Die Gesetzgebung im Lande Moab*, p. 26). Pero la construcción del altar es incuestionablemente limitada a todo aquel sitio que Yahvé designaba para ese propósito por una revelación. Sin embargo, no debemos entender las palabras como refiriéndose meramente a aquellos lugares en los que se erigieron el tabernáculo y su altar, y al sitio del templo futuro (Sinaí, Siloh y Jerusalén), sino también a esos lugares donde se construyeron altares y se ofrecieron sacrificios en ocasiones extraordinarias, por causa de Dios, al aparecer allí, por ejemplo en Ebal (Jos. 8:30 comp. con Deut. 27:5), la roca en Ofra (Jue. 6:24-26) y muchos otros lugares.

Capítulos 21:1-23:13. Derechos fundamentales de los israelitas en sus relaciones sociales

Cap. 21:1-11. Las הַמִּשְׁפָּטִים (ver. 1) no son las «leyes que estarían en vigencia y servirían como reglas de acción», como *Knobel* afirma, sino los *derechos* por los que la vida nacional se formó en un bien común y se aseguró el orden político. Estos derechos hacen referencia antes que nada a la relación que los individuos mantenían entre sí. Los *derechos personales* de familiares están puestos a la cabeza (vers. 2-11); y primero los de los esclavos (vers. 2-6), los cuales son explicados aún más minuciosamente en Deut. 15:12-18, donde se exhorta a los corazones del pueblo a que los cumplan sobre bases subjetivas.

Ver. 2. Los siervos hebreos debían obtener su libertad sin pagar compensación después de seis años de servicio. De acuerdo con Deut. 15:12, esta regla se aplicaba también a las siervas hebreas. El predicado עִבְרִי limita la regla a los siervos israelíes, en distinción de los esclavos extranjeros, a quienes no se les aplicaba esta ley (cf. Deut. 15:12, «tu hermano»)[61]. Un israelita podría comprar a su propio compatriota, ya sea cuando este fuera vendido por la corte de justicia por causa de robo (cap. 22:1), o cuando era pobre y se vendía a sí mismo (Lev. 25:39). La emancipación en el séptimo año de servicio estaba íntimamente conectada con el año sabático, aunque no debemos entenderlo como si tuviera lugar en ese año en particular. «mas al séptimo año saldrá libre», *sc*. de la casa de su señor, *i.e*. será puesto en libertad. חִנָּם Sin compensación. En Deuteronomio también se le manda al amo que no lo deje ir vacío, sino que lo cargue (הַעֲנִיק poner sobre su cuello) de su rebaño, su era, y su prensadora de vino (*i.e*. con maíz y vino); es decir, que le diera tanto como pudiera llevar consigo. El motivo de este mandamiento se extrae del recuerdo de su propia liberación por mano de Yahvé de la esclavitud de Egipto. Y en el ver. 18 se da una razón adicional para inclinar el corazón del señor a esta emancipación, que «él había servido durante seis años el doble del salario de un trabajador», es decir: «que había servido y trabajado tanto que le habría costado el doble, si hubiera sido necesario contratar un trabajador en su lugar» (*Schultz*), y «Yahvé te ha bendecido en todo lo que haces», *sc*. por medio de su servicio.

Vers. 3s. Había tres circunstancias posibles bajo las cuales podría producirse la emancipación. El siervo podría estar soltero y continuar así (בְּגַפּוֹ, con su cuerpo, *i.e*. solo, soltero), en ese caso, por supuesto, no había nadie más para libertar. O podría haber traído una esposa con él; y en ese caso su esposa también debía ser puesta en libertad. O su señor podría haberle dado una esposa durante su esclavitud, y ella podría haber dado a luz hijos; en dicho caso la esposa y los hijos debían continuar siendo propiedad del señor. Esto puede parecer opresivo, pero era una equitativa consecuencia de la posesión de la propiedad sobre los esclavos. Para modificar la dureza de tal separación de un marido y su esposa, se daba la opción al siervo de mantenerse al servicio de su señor, demostrando que estaba dispuesto a renunciar a su libertad para siempre (vers. 5, 6). Esto sería el caso como regla general; porque había varios arreglos legales que se mencionan en otros lugares, por los cuales la suerte de los esclavos hebreos se suavizaba grandemen-

61. *Saalschütz* está muy equivocado en su suposición de que עִבְרִי no se refiere a los israelitas, sino a las relaciones de los israelitas que habían venido a ellos desde su tierra nativa. (Véase mi *Archäologie*, p. 112, nota 2 y *M. Mielziner, Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern*, 1859, pp. 15s. y 23s.).

te y se ponía casi en igualdad con la de los trabajadores a sueldo (Lev. 25:6, 39, 43, 53; Deut. 12:18; 16:11). En este caso el señor debía tomar a su siervo אֶל הָאֱלֹהִים, *lit a Dios, i.e.* de acuerdo con la correcta traducción de la LXX, πρὸς τὸ κριτήριον, al sitio donde se daba juicio en nombre de Dios (Deut. 1:17; cf. cap. 22:7, 8, y Deut. 19:17), para poder hacer una declaración de que cedía su libertad. Entonces su oreja debía ser horadada con una lesna en la puerta o el dintel de la casa, y por esta señal, la cual se acostumbraba en muchas naciones de la antigüedad, se ataba a la casa para siempre. Que este era el significado de agujerearse la oreja en la puerta de la casa, es evidente por la expresión inusual en Deut. 15:17, «entonces tomarás una lesna y horadarás su oreja en la puerta, y será tu siervo para siempre», donde oreja y puerta están coordinados. לְעוֹלָם [Para siempre], *i.e.* mientras viva. *Josefo* y los rabinos restringirían el servicio al tiempo que finalizaba con el año del jubileo, pero sin razón suficiente, y contrario al uso de la lengua, como לְעֹלָם se utiliza en Lev. 25:46 para indicar el servicio que no terminó con el año del jubileo. (Véase mi *Archäologie* y *Mielziner,* pp. 27ss.).

Vers. 7-11. La *hija* de un israelita, *que hubiera sido vendida por su padre como sierva* (לְאָמָה), *i.e.* como las secuelas lo demuestran, como ama de casa y concubina, tenía una relación diferente en la casa de su señor. Ella no debía salir como los siervos, *i.e.* no debía ser enviada en libertad después de seis años de servicio; sino que las tres regulaciones siguientes, que son introducidas por אם (ver. 8), ואם (ver. 9), y ואם (ver. 11), debían observarse respecto a ella aunque no se aclara el caso de que el comprador la toma como mujer y se divierte con ella porque en este caso no hay motivo de un despido. En *primer* lugar (ver. 8), *«si no agradare a su señor, por lo cual la tomó por esposa, se le permitirá que se separe».* La לא antes de יְעָדָהּ es uno de los quince casos en que לא ha sido marcada en el texto Masoreta como tomando el lugar de לוֹ; y no es posible que pueda significar *no* en el pasaje que estamos tratando. Porque si debiera tomarse como negativa, «que él no la designa», *sc.* como concubina para sí, el pronombre לוֹ ciertamente no debía ser omitido. הֶפְדָּהּ (por הִפְדָּהּ, véase *Ges.,* §53, nota 6), dejarla ser redimida, *i.e.* permitir a otro israelita que la comprara como concubina; porque difícilmente habría el pensamiento de redención por parte del padre, porque sin duda alguna habría sido la pobreza lo que le llevara a vender a su hija (Lev. 25:39). Pero *«no la podrá vender a pueblo extraño* (a nadie que no sea hebreo) *cuando la desechare», i.e.* si él no le daba el matrimonio prometido. En segundo lugar (vers. 9, 10), *«mas si la hubiere desposado con su hijo, hará con ella según la costumbre de las hijas», i.e.* la tratará como a hija; *«si tomare para él* (el hijo) *otra mujer* (esposa), ya sea porque el hijo ya estuviere satisfecho, o porque el padre le dio otra mujer además de ella, «*su* alimento (שְׁאֵר carne, el artículo principal de comida, en lugar de לֶחֶם, carne, porque el dador de la ley tenía personas de propiedad en su mente, que estaban en posición de mantenerse concubinas), *su vestido y el deber conyugal, no disminuirá», i.e.* el derecho que tenía como hija, de sostenimiento, y como esposa de su hijo, derechos conyugales, no deberían ser desatendidos; por lo tanto, él no debería permitir a su hijo que la hiciera a un lado o que la maltratara. Con esta explicación, se evitan las dificultades relacionadas con cada uno. Por ejemplo, si referimos las palabras del ver. 9 al hijo, y las entendemos significando: «si el hijo tomara otra esposa», introducimos un cambio de tema sin nada que lo indique. Si, por otro lado, las entendemos significando: «si el padre (el comprador) tomara para sí otra esposa», esto debería haber venido antes del ver. 9. En *tercer* lugar (ver. 11), *«y si ninguna de estas tres cosas hiciere, ella saldrá de gracia, sin dinero».* «Estas tres cosas» son alimento, vestido y derechos conyugales, los cuales se acaban de mencionar; no «*si eam non desponderit sibi nec filio, nec redimi sit passus* [Si no la desposaba para sí no para el hijo, no puede ser redimido]» (Rabinos y otros), ni «si él se la daba a su hijo como concubina, sino que la hacía menos», como *Knobel* lo explica.

Vers. 12-17. Aún mayor que la libertad personal, es la vida en sí, el derecho de la existencia y la personalidad; y el herir a ésta no sólo fue prohibido, sino que debía seguirle un castigo correspondiente al crimen. El principio de retribución, la *ley del talión*, que es la única que envuelve la idea de justicia, yace como base de estas amenazas.

Vers. 12-14. El que *hiriere a alguno, haciéndole morir*, debía ser castigado con la muerte (cf. Gen. 9:6, Lev. 24:17). «*El que hiriere a alguno, haciéndole así* (si moría en el mismo sitio, o después no importaba) *morir, él morirá».* Esta regla general se define aún más por una distinción que se hace entre la muerte accidental y la intencionada. «*mas el que no pretendía herirlo* (la vida de otro)*, sino que Dios lo puso en sus manos»* (para matar al otro); *i.e.* no sólo si no intentaba matarlo, sino que ni siquiera abrigaba la intención de herirlo, o de hacerle daño por odio o enemistad (Num. 35:16-23; Deut. 19:4, 5), y por lo tanto hacerlo sin darse cuenta, de acuerdo con una dispensación de Dios, lo cual generalmente es llamado accidente porque está más allá de nuestra comprensión. Para tal hombre, Dios designaría lugares de refugio, donde sería protegido de los vengadores de la sangre. (Sobre este punto, véase Num. 35:9ss.).

Ver. 14. «*Pero si alguno se ensoberbeciere contra su prójimo y lo matare con alevosía, de mi altar lo quitarás para que muera».* Estas palabras no deben entenderse como que sólo el asesinato intencional y traicionero debía ser castigado con la muerte; sino que, sin restringir la regla general en el ver. 12, deben interpretarse por su antítesis con el ver. 13, como que incluso el altar de Yahvé no debía proteger a un hombre que había cometido asesinato intencionado, y llevado a cabo su propósito con engaño. (Para más sobre este punto, véase en Num. 35:16ss.). Por medio de esta regulación, la idea que era común para los hebreos y muchas otras naciones, que el altar como morada de Dios proveía protección para cualquier vida que estaba en peligro por causa del hombre, era devuelta a la verdadera medida de su validez, y el lugar de expiación por los pecados de debilidad (cf. Lev. 4:2; 5:15, 18; Num. 15:27-31) era librado de ser abusado convirtiéndolo en lugar de refugio para los criminales que merecían morir. El maltrato de padre y madre con heridas (ver. 15) el robo de persona (ver. 16), y el maldecir a los padres (ver. 17, cf. Lev. 20:9), debían ser puestos a la par con el asesinato, y castigados del mismo modo. Por «herir» (הִכָּה) *a los padres* no debemos entender que sean golpeados hasta la muerte, porque en ese caso וָמֵת sería añadido como en el ver. 12, sino cualquier tipo de maltrato. El asesinato de los padres no se menciona, por cuanto era algo improbable que ocurriera y difícilmente concebible. El *maldecir* (קִלֵּל como en Gen. 12:3) *a los padres* está puesto a la par con herirlos, porque procede de la misma disposición; y ambas cosas debían ser castigadas con la muerte, porque la majestad de Dios era violada en la persona de los padres (cf. cap. 20:12). *El robar una persona* tampoco era menos crimen, siendo un crimen contra la dignidad del hombre, y una violación de la imagen de Dios. En vez de אִישׁ «un hombre», hallamos en Deut. 24:7, נֶפֶשׁ «un alma», con lo que se incluye al hombre y la mujer, y la limitación aún más definida: «de sus hermanos de los hijos de Israel». El crimen seguía siendo el mismo ya sea que lo hubiera vendido (a la per-

sona robada), o si aún se hallaba en su mano. (Para וְ — ו como señal de alternativa en la unión de pequeñas oraciones, véase Prov. 29:9, y *Ewald*, §361). Ésta es la interpretación adoptada por la mayoría de los primeros comentaristas, y no obtenemos sentido inteligente si dividimos la cláusula de ese modo: «y lo vende de manera que es hallado en su mano».

Vers. 18-32. Las heridas de muerte y los crímenes puestos a la par con ellas, son seguidas ahora en un orden simple por las leyes relacionadas con las *heridas del cuerpo*.

Vers. 18s. Si en el transcurso de una riña, un hombre golpeaba a otro con una piedra o con su puño, de modo que, aunque no muriera, éste «cayere en cama», *i.e.* que no pudiera levantarse de la cama; si la persona golpeada se levantara y caminara nuevamente con su bastón, el otro sería inocente, sólo debía «satisfacerle por lo que estuvo sin trabajar, y hará que lo curen», *i.e.* compensarlo por su pérdida de tiempo y el costo de la recuperación. Ciertamente esto implica, por un lado, que si el hombre muriera sobre su cama, la herida debía castigarse con la muerte, de acuerdo con el ver. 12; y por otro lado, que si el hombre moría después de haberse levantado y salido, no se le infligiría castigo por la herida hecha (cf. mi *Archäologie*, §155, nota 1).

Vers. 20s. El caso era distinto cuando se trataba de un esclavo. El señor siempre tenía el derecho de castigar o «corregirlo» con un palo (Prov. 10:13, 13:24) y fluye del poder paternal del señor de la casa sobre sus súbditos; este derecho estaba incluido en la autoridad paternal del señor sobre los siervos de su posesión. Por lo tanto, la ley estaba confinada al abuso de su autoridad en arranques de pasión, en tal caso, *«si alguno hiriere a su siervo a su sierva con palo, y muriere bajo su mano* (*i.e.* bajo sus azotes)*, será castigado»* (נָקֹם יִנָּקֵם: «con seguridad se haría venganza»). Pero en qué consistiría la נָקַם no se nos explica; ciertamente no sería ejecutarlo con la espada, como mantienen los comentaristas judíos (cf. *Hottinger, Leges Hebraeorum*, p. 60). El dador de la ley lo habría expresado por medio de מוֹת יוּמָת. Sin duda alguna que el castigo fue dejado a las autoridades para que lo determinaran de acuerdo a las circunstancias. La ley en el ver. 12 difícilmente podría aplicarse a un caso de esta descripción, aunque después se extendió a extranjeros del mismo modo que a los nativos (Lev. 24:21, 22), por la simple razón de que es difícilmente concebible que un dueño matara intencionadamente a su esclavo, quien era su posesión y su dinero. Cuán lejos estaba el dador de la ley de presuponer aquí una intención como esa, se hace evidente por la ley que sigue en el ver. 21: «mas si sobreviviere (יַעֲמֹד) por un día o dos, no será castigado, porque es de su propiedad». Por la continuación de su vida, después de un día o dos se haría perfectamente evidente que el señor no deseaba matar a su siervo; y si no obstante moría después de esto, la pérdida del esclavo era castigo suficiente para el señor. Sin embargo no hay base para restringir esta regulación, como los rabinos lo hacen, a los esclavos que no procedían de los hebreos.

Vers. 22-25. Si algunos riñeren, e hirieren a mujer embarazada, que se hubiera acercado a ellos para traer paz, y ella abortare, pero sin haber muerte, y no se hiciera daño tanto a ella como al niño[62], debían ser penados con una compensación que debían pagar, conforme les impusiera el marido de la mujer, y debían darlo בִּפְלִלִים por (apelando a) los jueces. Se impone una multa porque, aunque no se haya hecho daño a la mujer y el fruto de su vientre, tal golpe había puesto en peligro la vida. (Para יָצָא salir del vientre, véase Gen. 25:25, 26). El plural יְלָדֶיהָ es empleado con el propósito de hablar indefinidamente, porque existía la posibilidad de que hubiera dos niños en el vientre. «*Mas si hubiere muerte, entonces pagarás vida por vida... ojo por ojo, diente por diente*», y de ese modo se debía hacer la perfecta retribución.

Vers. 26s. Pero la *lex talionis* sólo se aplicaba al israelita libre, no a los esclavos. En el caso de los segundos, si el señor golpeaba un ojo y lo destruía, *i.e.* lo cegaba con el golpe, o le rompía un diente, debía dejarlo ir en libertad, como compensación de la pérdida del miembro. El ojo y el diente son ejemplos individuales seleccionados para señalar todos los miembros, desde el más importante e indispensable, hasta el más pequeño.

Vers. 28-32. La vida del hombre también es protegida contra la herida del ganado (cf. Gen. 9:5). «*si un buey acorneare a hombre o a mujer, y a causa de ello muriere, el buey será apedreado, y no será comida su carne»;* porque, como el apedreamiento lo demuestra, fue cargado con la culpa de asesinato, y por lo tanto, hecho inmundo (cf. Num. 35:33). El señor o dueño del buey era inocente, *sc.* si no se sabía que el buey fuera acorneador. Pero si este fuera el caso, «*y a su dueño se le hubiere notificado* (בְּבְעָלָיו הוּעַד, *lit*. testimonio contra su dueño), *y no lo hubiere guardado»,* entonces el dueño sería matado, porque por su descuido al no cuidar el buey había causado la muerte, y por lo tanto compartía la culpa. Como esta culpa, sin embargo, no había sido ocasionada por un crimen intencional, sino que simplemente había surgido por la falta de cuidado, se le permitía redimir su perdida vida por medio del pago de dinero expiatorio (כֹּפֶר, *lit*. cubriendo, expiación, cf. cap. 30:12), «*cuanto le fuere impuesto»*, *sc.* por el juez.

Vers. 31s. La muerte de un hijo o hija por la acorneada de un toro también sería tratada del mismo modo; pero si se tratara de un esclavo (siervo o sierva) sería compensado por el pago de treinta monedas de plata (*i.e.* probablemente ese era el precio de la redención de un esclavo, por cuanto el precio de la redención de uno libre era de cincuenta monedas, Lev. 27:3) por parte del dueño del buey; pero el buey también debía morir en este caso. Hay otras naciones antiguas en cuyos libros de la ley hallamos leyes relacionadas con el castigo de animales por matar o herir a un hombre, pero ni una de ellas tenía una ley hecha que también hiciera responsable al dueño del animal, porque ninguno de ellos veía la vida humana a la imagen de Dios.

---

62. Las palabras וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ son interpretadas por la LXX καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον, y la correspondiente cláusula וְאִם־אָסוֹן יִהְיֶה por ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ᾖ; consecuentemente los traductores han entendido que las palabras significan que el fruto, el nacimiento prematuro de éste fue causado por el golpe, si este todavía no se desarrollaba a la forma de un ser humano, en ningún sentido debía considerarse como ser humano, de modo que sólo se requería al que asestaba el golpe que pagara una compensación peculiar, como *Filón* lo expresa, διὰ τὴν ὕβριν καὶ ὅτι ἐμποδὼν ἐγένετο τῇ φύσει ζωογενῆσαι τὸ κάλλιστον τεχνιτευούσῃ καὶ δημιουργούσῃ ζῷον ἄνθρωπον [por causa de la herida hecha a la mujer, y porque evitó que la naturaleza, la cual forma y convierte al hombre en el más hermoso ser, al traerlo a luz vivo]. Pero el carácter arbitrario de esta explicación se hace visible al instante; porque יֶלֶד sólo denota un niño, como un ser humano completamente desarrollado, y no el fruto del vientre antes de que haya asumido su forma humana. De un modo no menos arbitrario אָסוֹן ha sido interpretada por *Onkelos* y los rabinos מוֹתָא, muerte, y la cláusula se hace para que se refiera sólo a la muerte de la madre, en oposición a la sentencia penal en los vers. 23, 24 la cual no sólo demanda vida por vida, sino que ojo por ojo, etc., y por lo tanto presupone no sólo la muerte, sino la herida hecha a los miembros particulares. La omisión de לֹא, también, aparentemente lo interpreta para que se refiera a las heridas que se hacen sólo a la mujer.

Vers. 33-36. Pasando de la vida a la propiedad, en conexión con lo siguiente, la vida del animal, la posesión más importante de los israelitas, primero que nada es asegurada contra la destrucción por el descuido. Si alguien abría o excavaba un pozo o cisterna, y no la cerraba nuevamente, y el buey o asno de otro hombre (mencionados como ejemplo por ser los animales más importantes entre el ganado de los israelitas) cayera y muriera, el dueño de la cisterna debía pagar todo su valor, y el animal muerto le pertenecería. Si un toro que no se supiera que tenía costumbre de acornear a otros bueyes, matara el buey de otro hombre, el animal viciado debía ser vendido, y su dinero (que éste trajo) debía dividirse; el animal muerto también debía dividirse, de modo que ambas partes llevaran la misma cantidad de daño. Si por otro lado se hubiera sabido que el toro tenía costumbre, y no hubiera sido mantenido guardado, cuidadosamente asegurado por su poseedor, él debía compensar al dueño del que había sido matado con el precio cabal del toro, pero recibiría el muerto en su lugar.

Ver. 37-cap. 22:3. Respecto al *robo de ganado*, la ley hace distinción entre lo que había sido matado o vendido, con lo que aún estaba vivo en las manos del ladrón (o posesión). En el último caso, el ladrón debía devolver pieza por pieza al doble (ver. 4); y el primero, debía restaurar a los bueyes cinco veces y a los animales pequeños (una oveja o cabra) cuatro veces (ver. 1). La diferencia entre la compensación para un buey y un animal pequeño debe tomarse por el valor comparativo del ganado del poseedor, el cual determinaba la magnitud del robo y la cantidad de la compensación. Pero las otras distinciones de dos, cuatro y cinco por uno, no pueden atribuirse a la suposición de «que el animal sacrificado o vendido se le perdió a su dueño, y que podría haber sido de valor especial para él» (*Knobel*), porque tal consideración de los sentimientos personales habría sido completamente extraña a la ley, sin mencionar el hecho de que un animal que había sido vendido podría recuperarse comprándolo; o por el hecho de que «el ladrón en este caso había llevado su crimen más lejos» (*Baumgarten*), porque lo principal seguía siendo el robo, no la consumación o venta del animal robado. La razón sólo puede haber yacido en el propósito instructivo de la ley; en la intención de llevar al ladrón a que se arrepintiera de su crimen, para que reconociera su culpa, y restaurara lo que se había robado. Ahora, en tanto que retenía el animal robado en su posesión, no habiéndolo consumido ni habiendo partido con éste, siempre estaba en su poder; pero la posibilidad se esfumaba tan pronto como era consumido o vendido (véase mi *Archaelogie*, p. 154, nota 3)[63].

Cap. 22:1s. En medio de las leyes relacionadas con el robo, tenemos una que se introduce aquí, prescribiendo lo que se debía hacer con el ladrón. «*Si el ladrón fuere hallado forzando una casa* (de acuerdo al ver. 3, por la noche), *y fuere herido y muriere, el que lo hirió no será culpado de su muerte. Pero si fuere de día, el autor de la muerte será reo de homicidio*», *i.e.* en el último caso, la persona que lo mató atrae sobre sí la culpa de derramamiento de sangre (דָּמִים *lit*. gotas de sangre, sangre derramada), pero en el primer caso no. «*Ratio disparitatis inter furem nocturnum et diurnum est, quod nocturni vis et intentio incerta, anne etiam ad occidendum veniat, quodque noctu, si offnedatur, ad caedem furere soleant fures, et quod nec dignosci nec repelli secure aut apprehendi possint* [La razón para esta disparidad entre un ladrón por la noche y uno por el día, es que el poder y la intención de un ladrón nocturno son inciertas, y no se sabe si ha entrado con el propósito de cometer asesinato; y además, si se les resiste por la noche, a menudo proceden a asesinar en su lucha, tampoco pueden ser reconocidos ni resistidos o aprehendidos con seguridad]» (*Calovius*). En el último caso, el que lo matare, contraía culpa de sangre porque incluso la vida de un ladrón debía ser perdonada, por cuanto podría ser castigado por su crimen, lo robado ser restaurado de acuerdo a las regulaciones dadas en los vers. 3 y 21:37. Pero si no tenía lo suficiente para retribuir, debía ser vendido בִּגְנֵבָתוֹ [por su hurto], *i.e.* por el valor de lo que había robado, para que ganara con su trabajo, la compensación que debía pagar.

Vers. 5. El *daño hecho al campo de otro hombre* también debía restituirse compensando por el daño hecho. Si alguien consumía un campo o una viña, y dejaba su bestia suelta, de modo que comiera en el campo de otro hombre, debía dar lo mejor de su viña y campo como restitución. Estas palabras no se refieren al daño voluntario, porque שִׁלַּח no significa introducir, sino dejar suelto, poner en libertad; se refieren al daño causado por falta de cuidado, cuando cualquiera descuidaba tomar el cuidado apropiado de una bestia que se alimentaba en su campo, y como consecuencia se escapaba y comenzaba a pastar en la propiedad de otro hombre. De aquí que todo lo que se demandaba era una simple compensación; aunque esto debía hacerse «de lo mejor de su campo», *i.e. quicquid optimum habebit in agro vel vinea* [lo que tuviera de mejor en el camino o en la viña] *(Jerónimo)*[64]. También se refiere al daño ocasionado sin intención, surgiendo de la falta de un cuidado apropiado: «*cuando se prendiere fuego, y al quemar espinos* (espinos rodeando un campo de trigo, Isa. 5:5; Sir. 28:24), *quemare mieses amontonadas o en pie* (הַקָּמָה, el grano en pie), *o campo, el que encendió el fuego pagará lo quemado* (por el daño hecho)».

Vers. 6-14. En casos de *deshonestidad, o de pérdida de propiedad dada a guardar*, se debía reconocer el derecho siguiente: si se trataba de dinero (כֶּסֶף) o artículos (כֵּלִים, no sólo herramientas y muebles, sino ropa y ornamentas, cf. Deut. 22:5; Isa. 61:10) dados a guardar a un vecino, si eran robados, el ladrón debía pagar el doble si eran hallados; pero si no se descubrían, el dueño de la casa tendría que ir ante el consejo judicial (אֶל הָאֱלֹהִים, véase el cap. 21:6; נִקְרַב אֶל, acercarse a), para que se vea «*si ha metido su mano en los bienes de su prójimo*». מְלַאכְתּוֹ, *lit*. empleo, por lo tanto es algo que se gana por empleo, una posesión. Ante los jueces debía limpiarse de la sospecha de haberse apropiado fraudulentamente de aquello que se le había encomendado; y en la mayoría de los casos, probablemente esto se podría hacer por medio de un juramento de purificación. Tanto la *Septuaginta* como la *Vulgata* apuntan a esto interpolando καὶ ὀμεῖται, *et jurabit* («y él jurará»), aunque no se nos garantiza que debamos suplir וְנִשָּׁבַע como consecuencia. Porque, aparte del hecho de que אִם־לֹא no debe considerarse como una partícula de

63. Calvino da la misma explicación: *Major in scelere obstinatio se prodit, ubi res furtiva in quaestum conversa est, nec spes est ulla resipiscentiae, atque ita continuo progessu duplicatur malae fidei crimen. Fieri potest ut fur statim post delictum contremiscat: qui vero animal furtivum occidere ausus est, aut vendere, prorsus in maleficio obduruit* [Se produce una mayor obstinación en el crimen, cuando lo robado se transforma en ganancia y no hay ninguna esperanza de arrepentimiento, y así enseguida se duplica el crimen con el aumento de la mala fe. Puede pasar que el ladrón tiemble de miedo (se arrepienta) enseguida después del delito; pero el que se atreviera a matar al animal o venderlo, se endurece en su pecado].

64. La LXX ha expandido esta ley interpolando ἀποτίσει ἐκ τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ κατὰ τὸ γέννημα αὐτοῦ ἐὰν δὲ πάντα τὸν ἀγρὸν καταβοσκήσῃ antes de מיטב. Y el texto Samaritano hace lo mismo. Pero esta expansión se ha demostrado que es una interpolación arbitraria, por el simple hecho de que πάντα τὸν ἀγρόν no forma una antítesis lógica a ἀγρὸν ἕτερον.

súplica aquí, como *Rosenmüller* supone, ya que esta partícula significa «ciertamente» cuando se emplea en un juramento, y por consiguiente haría la declaración afirmativa, en tanto que el juramento debía ser tomado incuestionablemente como la liberación de la sospecha de apropiación fraudulenta, y en el caso de una confesión, el juramento no era requerido; aparte de todo esto, si el legislador deseara prescribir un voto para tal caso, lo habría introducido aquí, del mismo modo que lo hizo en el ver. 10. Si el hombre podía librarse de la sospecha de infidelidad ante el juez, por supuesto que no debía compensar lo que se había perdido, sino que el dueño debía sufrir el daño. Este proceso legal se extiende aún más en el ver. 9: עַל־כָּל־דְּבַר־פֶּשַׁע, *«en toda clase de fraude»* (por lo cual debemos entender, de acuerdo con el contexto, infidelidad respecto a, o apropiación injusta de la propiedad de otro hombre, no sólo cuando se le había confiado, sino también cuando se le había hallado), «*sobre buey, sobre asno, sobre oveja, sobre vestido, sobre toda cosa perdida, cuando alguno dijere: esto* (זֶה [esto] se refiere a דְּבַר פֶּשַׁע [lo que es usurpado]), *es mío, la causa de ambos* (los partidos contendientes por el derecho de la posesión), *vendrá delante de los jueces, y al que los jueces* (אלהים) *condenaren* (de apropiación injusta), *pagará el doble a su prójimo»;* sólo el doble como en los vers. 4, 7, no cuatro o cinco por uno como en el ver. 1, porque el objeto en disputa no había sido consumido.

Vers. 9ss. Si un animal dado a un vecino para cuidarlo moría o se lastimaba (נִשְׁבַּר, se rompía un miembro), o era quitado por ladrones cuando estuviera pastando (1 de Crón. 5:21; 2 de Crón. 14:14, cf. Job 1:15, 17), sin nadie (más) que lo viera, se debía hacer un juramento delante de Yahvé entre ambos (el dueño y el cuidador), «de que no metió su mano a los bienes de su prójimo», *i.e.* y que no había matado o mutilado o había dispuesto del animal. Este caso difiere del previo, no sólo en el hecho de que el animal había sido hecho inservible para el dueño o que se había perdido, sino también en el hecho de que el guardador, si su declaración era cierta, no era culpado de nada sobre el asunto. El único modo en que esto podría decidirse, si no había אֵין רֹאֶה, *i.e.* otros ojos testigos más que el cuidador en el momento que sucedió el hecho, era por medio de un juramento que hacía el cuidador delante de Yahvé, es decir, ante la corte judicial. Y si hacía el juramento, el señor (dueño) de éste (el animal que había sido herido, perdido o perecido) debía aceptarlo (*sc.* el juramento), y él (el acusado) no debía hacer restauración. «Pero si había sido robado מֵעִמּוֹ de su mano (*i.e.* de su casa o establo), debía restituirlo», porque podría haber evitado esto con un cuidado apropiado (cf. Gen. 31:39). Sólo en desconocimiento total del significado escritural del sábado *Ewald* y *Knobel* podían interpretar el descanso sabático como la renuncia de trabajo o de ingresos para presentar una ofrenda a Dios. יְבִאֵהוּ עֵד *«le traerá testimonio»,* el animal que había sido despedazado, o una porción de él, de lo cual se podría ver que había perseguido a la bestia salvaje para recuperar la presa (cf. 1 de Sam. 17:34, 35; Amós 3:12).

Vers. 13s. Si alguno tomaba prestado un animal de su prójimo (para utilizarlo en alguna clase de trabajo), y éste se lastimaba y moría, debía pagárselo al dueño, a menos que el dueño estuviera presente en el momento de la muerte, no lo pagaría si estuviere el dueño. «*Nam aut ipse vidit id humana diligentia averti non potuisse, aut si potuit, quum dominus ipse praesens non averterit, detrimentum merito patitur officii non praestiti* [Porque o bien el habría visto que no se podría evitar con ningún cuidado humano; o si se hubiese podido, viendo que él, el mismo dueño estaba presente, y no lo evitó, sólo sería correcto que él sufriera las consecuencias de su propia negligencia al no proveer ayuda]» (*Calovius*). Las palabras que siguen, אִם שָׂכִיר וגו, no pueden tener otro significado que este: «*si era alquilada, reciba el dueño el alquiler», i.e.* él debía llevar el daño o la pérdida por el dinero que obtenía por su alquiler. La sugerencia que *Knobel* hace con un «tal vez», שָׂכִיר que se refiera a un trabajador empleado, a quien se le aplica la palabra en otros casos, y que el significado de ésta sea: «si es un trabajador a sueldo, va a su sueldo, *i.e.* si el empleador es un jornalero que no tiene nada con lo que pagar la compensación, debe servir a la persona que le dejó el animal, durante el tiempo suficiente para pagar la pérdida», dicha sugerencia no sólo se opone a la gramática (el perfecto בָּא en lugar del cual debería emplearse יָבֹא, sino que también está en variación con el contexto, «*no la pagará*».

Vers. 15s. La *seducción de una doncella,* que perteneciera a su padre cuando no estuviera desposada (cf. cap. 21:7), también debía ser considerado como un ataque sobre las posesiones de la familia. Cualquiera que persuadiera a una doncella para que le permitiera acostarse con ella, debía obtenerla por mujer por medio del pago de la dote (מֹהַר véase Gen. 34:12); y si el padre se negaba a dársela, él debía pesar (pagar) el dinero equivalente a la dote de las doncellas, *i.e.* pagar al padre la misma cantidad por la desgracia traída sobre él por la seducción de su hija, que una hija recibiría como dote al ser dada en casamiento. La seducción de una doncella que estaba prometida, era castigada mucho más severamente (véase Deut. 22:23, 24).

Vers. 17-30. Las leyes que siguen, desde el ver. 17 en adelante, difieren tanto en forma como en contenido de las determinaciones de derecho que hemos estudiado hasta aquí: en forma, por la omisión de la כִּי con la que los otros fueron casi invariablemente introducidos; y contenido, por cuanto hacen demandas a Israel sobre la base de su elección para ser la nación santa de Yahvé, lo cual va más allá de la esfera del derecho natural, no sólo prohibiendo la inversión del orden natural de las cosas, sino requiriendo la manifestación de amor de Yahvé a la debilidad y necesidad. La transición de las primeras series a la presente es hecha por el mandato en el ver. 17, «*a la hechicera no dejarás que viva»;* siendo el hechizo, por un lado, «el modo más vil de dañar al prójimo en su propiedad, o incluso en su cuerpo y vida» (*Ranke*), en tanto que, por otro lado, el empleo de los poderes de las tinieblas con el propósito de hacer daño al prójimo era una negación en la práctica de la vocación divina de Israel, del mismo modo que de Yahvé el Santo de Israel. La hechicera es mencionada en lugar del hechicero, «*non quod non idem sit puniendum in viris, sed quod muliebris sexus magis huic crimini obnoxius* [no porque el hechizo no sería castigado en el caso de los hombres, sino porque el sexo femenino era más adicto a este crimen» (*Calovius*). לֹא תְחַיֶּה (no vivirá) es elegido en lugar del vocablo ordinario מוֹת יוּמַת (seguramente morirá), que es utilizado en Lev. 20:27 refiriéndose también a los hechiceros, no «porque el legislador deseara que las hechiceras hebreas fueran matadas en cualquier caso, y la extranjera sólo si no se marchaba cuando era descubierta» (*Knobel*), sino porque *toda* hechicera hebrea no debía ser matada, sino que se refería al hecho de que los hechizos a menudo no son más que fraudes, y sólo aquellas hechiceras que no abandonaran sus hechizos cuando se les prohibiera, serían matadas. El hechizo es seguido en el ver. 18 por el crimen innatural de acostarse con un animal; y éste también es amenazado con el castigo de la muerte (véase Lev. 18:23, y 20:15, 16).

Ver. 19. Cualquiera que ofreciera sacrificio a dios ajeno en lugar de a Yahvé, estaba sujeto a muerte. יָחֳרָם será excluido, poner bajo proscripción (*cherem*), *i.e.* dar muerte,

y por la muerte dedicado al Señor, a quien no se dedicaba por sí mismo en su vida (cf. Lev. 27:29, y mi *Archäologie,* §70).

Ver. 20. Los israelitas no debían ofrecer sacrificios a deidades ajenas; pero a un extranjero (גֵּר, ver el comentario de 12:49) no sólo debían tolerarlo, sino que no debían engañarlo ni oprimirlo, teniendo en mente que ellos también habían sido extranjeros en Egipto (cf. cap. 23:9, y Lev. 19:33, 34). Mientras que al extranjero, al no tener derechos, se le encomienda a la bondad del pueblo por medio del recuerdo de lo que ellos mismos habían experimentado en Egipto, aquellos miembros de la nación que estaban en mayor necesidad de protección (viudas y huérfanos) son librados de la humillación por una promesa del cuidado especial de Yahvé, bajo la cual estaban los protegidos, en tanto que el mismo Yahvé tomaría sus problemas sobre sí, y castigaría a los opresores con justa retribución. עָנָה humillar, no sólo incluye la opresión injusta, sino toda clase de trato frío y contencioso. El sufijo en אתו (ver. 23) se refiere tanto a אַלְמָנָה como a יָתוֹם, de acuerdo con la regla de que cuando hay dos o más sujetos de diferente género, se emplea el masculino (*Ges.*, §148:2). La כִּי antes de אִם expresa una fuerte seguridad, «*y cuando él clamare a mí, yo le oiré*» (véase *Ewald,* §330b). «Matar con la espada» apunta a las guerras, en las cuales los hombres y padres de familia perecen, y las esposas e hijos son hechos viudas y huérfanos.

Vers. 24-26. Cuando uno prestara dinero a un pobre de su pueblo, no debía oprimirlo demandándole intereses; y si daba en prenda su vestido (שַׂלְמָה), debía regresárselo a la puesta del sol, porque éste era su único cobijo; por cuanto las clases pobres del oriente utilizan el vestido, que consiste en una pieza de tela cuadrada, para dormir. «*es su vestido para cubrir su cuerpo*», *i.e.* éste es para cubrirse. «*¿En qué dormirá?*» *i.e.* ¿en qué se envolverá para dormir? (cf. Deut. 24:6, 10-13). Con los vers. 27ss. Dios se dirige al corazón de los israelitas, y ataca los pecados de egoísmo y ambición, contra los cuales, fueron dirigidos los preceptos en los vers. 20-26 a su raíz más profunda, con el propósito de oponerse a toda resistencia interna a la promoción de sus mandamientos.

Ver. 27. «*No injuriarás a los jueces* (Dios), *ni maldecirás al príncipe de tu pueblo*». אלהים no significa los dioses de otras naciones, como *Josefo, Filón y otros*, en su monoteísmo muerto basado en la santificación por obras, han interpretado la palabra; o los gobernadores, como *Onkelos* supone; sino simplemente Dios, deidad en general, cuya majestad se manifiesta en cada trozo de los mandamientos de Yahvé, quien debía ser honrado en la persona de los gobernadores (cf. Prov. 24:21; 1 de Pedro 2:17). Contender con Dios no sólo consiste en blasfemias contra Yahvé abiertamente expresadas, las cuales debían ser castigadas con la muerte (Lev. 24:11ss.), sino en no tomar en cuenta sus amenazas referentes a la opresión de los miembros más pobres de su pueblo (vers. 22-27), y en retener lo que ellos merecen recibir (vers. 29-31). Entendido de este modo, el mandato está estrechamente ligado no sólo con el que le precede, sino también con el siguiente. El príncipe (נָשִׂיא, *lit*. el exaltado) se menciona al lado de Dios, porque en su exaltada posición tiene que administrar la ley de Dios entre su pueblo, y poner un alto a lo que está mal.

Vers. 28s. «*No demorarás la primicia de tu cosecha ni de tu lagar* (a Dios)». מְלֵאָה plenitud, se refiere al producto del trigo (Deut. 22:9); y הֶמַע (*lit*. despedazar y correr, *destilar licor*), que sólo aparece aquí, es un epíteto poético para el producto de la prensa tanto de vino como de aceite (cf. δάκρυον τῶν δένδρων, LXX; *Arborum lacrimoe, Plin*. 11. 6). El significado es correctamente dado por la LXX: ἀπαρχὰς ἅλωνος καὶ ληνοῦ σοῦ. Que el mandato de no tardar, no retener las primicias, etc., se relaciona con la ofrenda de los primeros frutos del campo y de la viña, como se define más claramente en el cap. 23:19 y Deut. 26:2-11, es evidente por lo que sigue, en lo cual, la ley dada en el éxodo de Egipto con referencia a la santificación del primogénito del hombre y de la bestia (13:, 12), es repetido e incorporado en los *derechos* de Israel, en tanto que la adopción del primogénito por parte de Yahvé era una garantía perpetua para toda la nación del derecho de la comunión pactada. (Sobre la regla dada en el ver. 30, véase Lev. 22:27).

Ver. 30. Por cuanto toda la nación se santificaba al Señor en la santificación del primogénito, los israelitas debían demostrar al señor ser hombres santos al no comer «carne despedazada en el campo», *i.e.* la carne de un animal que haya sido despedazado por una bestia salvaje en el campo. Tal carne debía ser echada a los perros, porque el comerla los mancharía (cf. Lev. 17:15).

Capítulo 23:1-13 (vers. 1-9). Finalmente, nadie debía violar los derechos de otro

Ver. 1. «*No admitirás* (no harás surgir) *falso rumor*». שָׁוְא שֵׁמַע, un rumor que no tiene fundamentos, y, como el contexto lo muestra, hace daño a otro, lo carga con un mal y lo involucra en procedimientos legales. «*No te concertarás* (no le ofrecerás tu mano, o le darás asistencia) *con el impío para ser testigo falso*». Esta cláusula está incuestionablemente vinculada con la que le precede, e implica que levantar falso testimonio provee al impío de pretexto para llevar al hombre, que es sospechoso de crimen por causa de su falso testimonio, ante los tribunales; a consecuencia de lo cual, el propulsor del falso testimonio se convierte en testigo de violencia e injusticia.

Ver. 2. El hombre no debía seguir a la multitud para pervertir la justicia. «*No seguirás a los muchos* (seguir a la multitud) *para hacer mal, ni responderás en litigio inclinándote a los más* (*i.e.* no darás tal testimonio en relación a alguna disputa, en la que tomes parte con la gran mayoría), *para hacer agravios*» (לְהַטּוֹת), *sc*. justicia. Pero, por otro lado, «*ni al pobre distinguirás en su causa*» (ver. 3), *i.e.* demostrar parcialidad con el pobre o débil en una causa injusta, por compasión a él. (Compare Lev. 19:15, un pasaje que a pesar del hecho de que הָדַר es aplicada al favor demostrado al grande o poderoso, derriba la conjetura de *Knobel*, que גָּדֹל debería leerse por וְדָל, en tanto que prohíbe tener favoritismo tanto con uno como con el otro).

Vers. 4s. No sólo su conducta no debía ser determinada por la opinión pública, la dirección tomada por la multitud, o por la débil compasión por el hombre pobre; sino que la antipatía personal, enemistad y el odio no debían llevarlos a comportarse injusta o groseramente. Por el contrario, si el israelita viera la bestia del enemigo extraviada, debía devolvérsela; y si la viera caída debajo del peso de su carga tenía que ayudarla a levantarse (cf. Deut. 22:1-4). Las palabras וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב וגו «*cesar* (desistir) *dejarlo a él* (a tu enemigo); *los soltarás* (déjalo suelto) *con él*», que han sido explicadas tan variadamente, no pueden tener otro significado que este: «cuídate de dejar un asno que ha caído debajo de su carga en una indefensa condición, incluso si es de tu enemigo, para probar si él puede ayudarlo solo; antes bien, ayúdalo a soltarlo de su carga, para que se levante nuevamente». Esto se evidencia por Deut. 22:4, donde לֹא תִתְעַלָּם, «no te apartes», es sustituido por חָדַלְתָּ מֵעֲזֹב, y הָקֵם תָּקִים עִמּוֹ, «disponerse con él», por עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ. De aquí se hace obvio que עָזַב se emplea en el primer ejemplo en el sentido de dejarlo solo, dejándolo en una indefensa condición, e in-

mediatamente después en el sentido de deshacer o dejar suelto. El giro peculiar que se da a la expresión: «¿le dejarás sin ayuda?» es escogido porque el curso ordinario que adopta el hombre natural, es el de dejar al enemigo que se arregle como pueda solo, sin preocuparse por él o sus dificultades. El Israelita debía abandonar tal conducta si alguna vez encontraba a su enemigo con necesidad de ayuda.

Vers. 6ss. La advertencia contra la falta de bondad para con el enemigo es seguida por las demás prohibiciones de injusticia en cuestiones de derecho, en el ver. 6, una advertencia contra la perversión del derecho del pobre en su causa; en el ver. 7, un mandato general para mantenerse lejos de falsos testimonios, y no matar al inocente y justo, *i.e*. no ser culpable de asesinato judicial, junto con la amenaza de que Dios no justificaría al pecador; y en el ver. 8, se da el mandato de no aceptar regalos, *i.e*. ser sobornado con regalos, porque «*el regalo ciega a los que ven* (פִּקְחִים ojos abiertos), *y pervierte las palabras de los justos*». La traducción «palabras de los justos» no es correcta; porque incluso si entendiéramos la expresión «los que ven» como haciendo referencia a los jueces, la «justicia» sólo puede referirse a aquellos que están a la barra, y tienen el derecho de su lado, el cual los jueces, aceptando soborno, pueden cambiarlo en injusto.

Ver. 9. La advertencia contra la opresión de los extranjeros, que se repite del cap. 22:20, no es tautológica, como *Bertheau* afirma con el propósito de arrojar sospechas sobre este versículo, sino que se refiere a la opresión de un extranjero en asuntos judiciales por el rechazo de la justicia, o por el trato duro e injusto en el tribunal (Deut. 24:17; 27:19). «*porque vosotros sabéis cómo es el alma* (נֶפֶשׁ, *animus*, el alma como el asiento de los sentimientos) *del extranjero», i.e.* vosotros sabéis por vuestra propia experiencia en Egipto cómo se siente un extranjero.

Vers. 10-12. Aquí siguen las directrices respecto al año y el día de descanso, el primero de los cuales sienta el fundamento para guardar el año sabático y el del jubileo, los cuales son instituidos después en Lev. 25, en tanto que lo último da prominencia al elemento de descanso y refrigerio involucrado en el Sábado, que ya había sido instituido (cap. 20:9-11), y la pone a favor de las bestias de carga, esclavos y extranjeros. Ninguna de estas instrucciones debe considerarse como estableciendo leyes para las fiestas; así que no deben ser incluidas entre los derechos de Israel que comienzan en el ver. 14. Por el contrario, por cuanto son separadas de éstos por el ver. 13, deben contarse como formando parte de las leyes que se relacionan con las responsabilidades mutuas de los unos para con los otros. Esto es evidente por el hecho de que en ambos el cuidado de los pobres se mantiene al frente. Por esta característica y diseño, comunes para los dos, podemos explicar el hecho de que no se hace alusión al santificar el Sábado para el Señor, como en el cap. 20:10 y Lev. 25:2, en conexión con el séptimo año y el séptimo día; todo lo que se menciona es que se siembre y coseche por seis años y que se trabaje durante seis días, y después que se deje descansar la tierra en el séptimo año, y que se cese o descanse del trabajo en el séptimo día. «*el séptimo año la dejarás* (tu tierra) *libre* (שָׁמַט dejarla sin ser empleada), *para que coman los pobres de tu pueblo* (el producto que crece de ella); *y de lo que quedare* (lo que ellos dejaren) *comerán las bestias del campo*». הִנָּפַשׁ, *lit*. respirar, coger aire, *i.e*. refrescarse uno mismo (cf. cap. 31:17; 2 de Sam. 16:14). Con el ver. 13a las leyes relacionadas con los derechos del pueblo, en sus relaciones entre sí, se concluyen con la fórmula que refuerza su observancia: «*y todo lo que os he dicho, guardadlo»*, mantengan cuidadosamente todos los mandamientos que les he dado. Entonces se une a ello, en el ver. 13b, una advertencia que forma la transición en la relación de Israel con Yahvé: «*Y nombre de otros dioses no mentaréis, ni se oirá de vuestra boca»*. Estas palabras forman una perfecta línea de unión entre las dos series de מִשְׁפָּטִים, en tanto que la observancia y mantenimiento de ambas dependía de la actitud que Israel tuviera para con Yahvé.

Capítulo 23:14-19. Los derechos fundamentales de Israel en su relación religiosa y teocrática con Yahvé

Como la observancia del Sábado y el año sabático no se instituyen en los vers. 10-12, tampoco los vers. 14-19 contienen la designación más temprana u original de las fiestas, o una completa ley concerniente a las fiestas anuales. Simplemente mandan la observancia de tres fiestas durante el año, y la aparición del pueblo ante el Señor tres veces por año; es decir, la celebración de tres asambleas nacionales para guardar una fiesta ante el Señor, o los peregrinajes anuales al santuario de Yahvé. Los puntos principales se presentan claramente en los vers. 14 y 17, a los cuales se subordinan los otros versículos. Estos puntos principales son מִשְׁפָּטִים o *derechos*, conferidos al pueblo de Israel en su relación con Yahvé; para celebrar fiesta al Señor, y presentarse delante de Él; eran privilegios concedidos por Yahvé sobre su pueblo del pacto. Incluso el regocijo festivo en sí solo era una bendición en medio de esta vida de trabajo, esfuerzo y dificultades; pero cuando era acompañada con el derecho de presentarse ante el Señor su Dios y Redentor, con quien estaban en deuda por todo lo que tenían y eran, era una fiesta que ninguna otra nación disfrutaba. Porque aunque tenían sus fiestas de júbilo, estas fiestas guardaban la misma relación con los dioses vanos de los paganos, que la de los israelitas con el Dios viviente y Todopoderoso de Israel.

De las tres fiestas en las que Israel debía presentarse ante Yahvé, se hace referencia a la fiesta de Mazzoth, o de panes sin levadura, como ya instituida con las palabras: «*como yo te mandé»*, y «*en el tiempo del mes de Abib»*, lo cual apunta retrospectivamente a los caps. 12 y 13; y todo lo que se añade aquí es, «*y ninguno se presentará delante de mí con las manos vacías*». «*No vacíos»*, *i.e*. no con las manos vacías, sino con dádivas de sacrificio, en respuesta a las bendiciones dadas por el Señor (רֵיקָם Deut. 16:16, 17). Estas dádivas eran entregadas en parte para los sacrificios generales de la fiesta, y en parte para ofrendas quemadas y de paz que eran traídas por diferentes individuos a las fiestas, y se aplica a las comidas de sacrificio (Num. 28 y 29). Este mandamiento, el cual se relaciona con todas las fiestas, y por lo tanto se menciona desde el principio en relación con la fiesta de los panes sin levadura, ciertamente no impuso una responsabilidad sobre Israel, sino que tal responsabilidad se convirtió en una fuente de bendición para todos aquellos que lo realizaban. Es cierto que las dádivas demandadas por Dios eran el tributo que los israelitas pagaban a su Dios Soberano, igual que se requiere a todas las naciones orientales que lleven dádivas cuando aparecen ante la presencia de sus reyes; pero eran dádivas de las mismas bendiciones de Dios, una porción de lo que Él había concedido en rica abundancia, y eran ofrecidas a Dios de tal modo que el oferente se confirmaba, más y más, en los derechos de comunión del pacto, por medio de ellas (ver. 16). Las otras dos fiestas se mencionan aquí por primera vez, y los detalles se determinan más particularmente después en Lev. 23:15ss. y Num. 28:26ss. Una era llamada la *fiesta de la siega*, «o de los primeros frutos de tu trabajo que has sembrado en el campo», *i.e*.

del trabajo del campo. De acuerdo con los arreglos subsiguientes, las primicias del producto del campo debían ser ofrecidas a Dios, no los primeros granos del trigo listo, sino las primeras barras de pan de harina blanca o de trigo hechas de los nuevos granos (Lev. 23:17ss.). En el cap. 34:22 es llamada la «fiesta de las semanas», porque, de acuerdo con Lev. 23:15, 16, Deut. 16:9, debía guardarse siete semanas después de la fiesta de *Mazzoth*; y la «fiesta de los primeros frutos de la cosecha del trigo», porque las barras de los primeros frutos que debían ofrecerse tenían que hacerse de harina de trigo. La otra de estas fiestas, *i.e*. la tercera del año, es llamada «*la fiesta de la cosecha a la salida del año, cuando hayas recogido los frutos de tus labores del campo*». Esta alusión general e indefinida del tiempo era completamente suficiente para la institución preeliminar de la fiesta. En las direcciones más minuciosas respecto a las fiestas dadas en Lev. 23:34, Num. 29:12, se fija para el día quince del séptimo mes, y se iguala con la fiesta de los panes sin levadura como un festival de siete días. בְּצֵאת הַשָּׁנָה no significa después del cierre de año, *finito anno*, más que la correspondiente expresión en el cap. 34:22, תְּקוּפַת הַשָּׁנָה, significa al cambiar el año. El año al que se hace referencia aquí era el llamado año civil, que empezaba con la preparación del terreno para la cosecha, y finalizaba cuando todos los frutos del campo y jardín habían sido reunidos. No había un día en particular fijo para su comienzo, ni había alguna fiesta de año nuevo; e incluso después de que se había fijado el primer mes para el comienzo del año (cap. 12:2), esto aún permanecía en vigencia, en tanto que todos los asuntos civiles relacionados con la siega y la cosecha estaban involucrados; aunque no hay evidencia de que se haya llevada a cabo una doble cuenta al mismo tiempo, o que la cuenta civil existiera a la par que la religiosa. בַּאֲסְפְּךָ no significa: «cuando hayáis reunido», *postquam collegisti* (como lo afirma *Bahmann, Die Festgesetze des Pentateuch,* 1858, p. 24 en contradicción con su refutación de la traducción de בצאת השנה con «a finales del año»); porque בְּ no está en lugar de אַחַר, ni el infinitivo tiene el significado del pretérito que no se puede aplicar en los textos aquí presentados (cf. *Gesenius, Thesauros*, p. 175). Por el contrario, la expresión «*cuando hayas recogido los frutos*», *i.e.* cuando guardes, se mantiene indefinida tanto aquí como en Lev. 23:39, donde el mes y los días en que se debía guardar esta fiesta se señalan distintivamente; y también en Deut. 16:3, para que el tiempo para la fiesta no se hiciera absolutamente dependiente de la completa terminación de la colecta, aunque por regla general ésta estaría casi terminada. La recolección del מַעֲשֶׂיךָ מִן־הַשָּׂדֶה [fruto de tus labores del campo] no debe restringirse estrictamente a la vendimia y recolección de los frutos; esto se hace evidente no sólo por la expresión «del campo», que señala el producto del campo, sino también por la cláusula en Deut. 16:13: «la cosecha de tu era y de tu lagar», la cual demuestra claramente que las palabras referidas a la cosecha de todo el producto del año, de grano, fruta, aceite y vino.

Ver. 17. «*Tres veces al año*» (*i.e.* de acuerdo con el ver. 14 y Deut. 16:16, en las tres fiestas mencionadas) «*se presentará todo varón* (la forma זְכוּר por זָכָר se repite sólo en 34:23, Deut. 16:16 y 20:13) *delante de Yahvé el Señor*». El mandato de presentarse, *i.e*. hacer un peregrinaje al santuario, estaba restringido a los miembros varones de la nación, probablemente a aquellos con más de 20 años de edad, quienes habían sido incluidos en el censo (Num. 1:3). Pero esto no prohíbe la inclusión de mujeres y niños (cf. 1 de Sam. 1:3ss., y Luc. 2:41ss.).

Vers. 18s. La bendición de asistir a la presencia del Señor dependía de si las fiestas eran guardadas de modo apropiado, por la observancia de las tres reglas dadas en los vers. 18 y 19. «*no ofrecerás con pan leudo la sangre de mi sacrificio*». Se emplea עַל *sobre,* como en el cap. 12:8, denotando las bases sobre las que el sacrificio era ofrecido. El significado ha sido dado correctamente por los primeros comentaristas, «mientras haya algún pan leudado en sus casas». La referencia hecha aquí a la remoción de la levadura, y la expresión «sangre de mi sacrificio», apuntan al cordero pascual, que fue considerado como el sacrificio de Yahvé κατ᾽ ἐξοχήν, por causa de su gran importancia. *Onkelos* da esta explicación: זִבְחִי [Mi sacrificio] por פִּסְחִי [Mi pascua] «*ni la grosura de mi victima quedará* (יָלִין pasar la noche) *de la noche hasta la mañana*». חֵלֶב־חֲגִי [La grosura de mi victima] no significa la grosura de mi sacrificio festivo, porque חַג, una fiesta, no se utiliza para el sacrificio ofrecido en la fiesta; más bien significa lo mejor de mi fiesta, *i.e*. el sacrificio pascual, como podemos verlo por el cap. 24:25, donde חֵלֶב חֲגִי [el sacrificio de la fiesta de la Pascua] se presenta como la explicación de זֶבַח חַג הַפָּסַח [la grosura de mi victima]. Como el sacrificio pascual era el sacrificio de Yahvé *por excelencia*, también la fiesta de la Pascua era la fiesta de Yahvé *por excelencia.* La expresión «grosura de mi víctima» no debe entenderse haciendo referencia a toda la gordura del cordero, la cual era quemada sobre el altar en el caso de ofrendas expiatorias y completas; porque no habría necesidad para el mandato de no guardarla hasta la mañana, por cuanto esas partes de todo sacrificio que eran apartadas para el altar eran quemadas inmediatamente después de rociar la sangre. La alusión es a la carne del cordero pascual que era comida durante la noche antes del amanecer, después de la cual todo lo que sobrara debía ser quemado. עַד־בֹּקֶר (sin el artículo) *hasta la mañana*, tiene el mismo sentido que לַבֹּקֶר «para la (siguiente) mañana» en el cap. 34:25. El siguiente mandato en el ver. 19a hace referencia a la fiesta de la cosecha, o fiesta de las semanas. En «*los primeros frutos de tu tierra*» hay una inequívoca alusión a «los primeros frutos de tus labores» en el ver. 16. Es cierto que las palabras: «las primicias de los primeros frutos de tu tierra traerás a la casa de Yahvé tu Dios», son tan generales en su carácter que difícilmente podemos restringirlas a los panes para ser ofrecidos como primeros frutos de la fiesta de las semanas, antes deben interpretarse como refiriéndose a todos los primeros frutos, respecto a los cuales ya se les había mandado que no se demoraran en ofrecer (cap. 22:29), y la presentación de los cuales es minuciosamente prescrita en Num. 18:12, 13, y Deut. 26:2-1, incluyendo por lo tanto la semilla de la cebada para ser ofrecida en el segundo día de la fiesta de los panes sin levadura (Lev. 23:9ss.). Al mismo tiempo, la referencia a la fiesta de las semanas ciertamente debe retenerse, en tanto que esta fiesta era una amonestación expresa para Israel, para que ofreciera las primicias de los primeros frutos del Señor. En la expresión רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי, lo último podría entenderse como una explicación de lo primero y en aposición a esto, ya que ambos se aplican a los primeros frutos de la tierra (*vid.* Deut. 26:2, 10, y Num. 18:13). Pero como רֵאשִׁית difícilmente podría necesitar alguna explicación en esta conexión, debe preferirse el sentido partitivo; aunque es difícil decidir si «las primicias de los primeros frutos» significa la primera selección de los frutos que habían crecido, madurado, y sido recogidos primero, es decir, no meramente de toda la cosecha, sino de cada producción del campo y suelo de acuerdo con la traducción de la LXX ἀπαρχὰς τῶν πρωτογεννημάτων τῆς γῆς, o si la palabra רֵאשִׁית se emplea figurativamente, y significa lo mejor de los primeros frutos. No hay fuerza en la objeción ofrecida al primer punto de vista, de que «en ningún otro caso en que se habla de la ofrenda de los primeros frutos de manera

general se trate de una porción en particular representada como santa a Yahvé, sino que los primeros frutos en sí solos son la porción de toda la cosecha que era santa a Yahvé». Porque, aparte de Num. 18:12, donde algunas veces se da una interpretación diferente a רֵאשִׁית, la expresión מֵרֵאשִׁית en Deut. 26:2 muestra inequívocamente que sólo una porción de lo primero de todo el fruto de la tierra debía ser ofrecida al Señor. Por otro lado, este punto de vista se ve considerablemente fortalecido por el hecho de que mientras בִּכּוּר, בִּכּוּרִים significa aquellos frutos que maduran primero, *i.e.* los más tempranos, רֵאשִׁית se utiliza para señalar la ἀπαρχή, la primera porción o primera selección de la totalidad, no sólo en Deut. 26:2, 10, sino también en Lev. 23:10, y más probablemente en Num. 18:12 también. Ahora, si estas directrices no se refieren exclusiva o especialmente a los panes de los primeros frutos de las primeras semanas, la opinión que ha prevalecido desde el tiempo de *Abarbanel* hasta el de *Knobel*, que el mandato siguiente: «No guisarás el cabrito en la leche de su madre», se refiere a la fiesta de la cosecha, es privada de su soporte principal. Y cualquier alusión como esa es interpretada muy cuestionablemente por el hecho de que en Deut. 14:21, donde se repite este mandato, está unido a la prohibición de comer la carne de un animal que haya sido despedazado. Se han dado explicaciones muy diferentes al mandato. En el Tárgum, Misná, etc., se considera como una prohibición general contra el comer carne preparada con leche. *Lutero* y otros suponen que se trata de la prohibición de guisar el cabrito, antes de haber sido destetado de la leche de su madre. Pero la referencia real es cocinar el cabrito en la leche de su propia madre, como indicando una contención de la relación que Dios ha establecido y santificado entre el padre y el joven, y de ese modo trastornando las ordenanzas divinas. Por cuanto los cabritos eran una comida favorita (Gen. 27:9, 14; Jue. 6:19; 13:15; 1 de Sam. 16:20), es muy fácil que para mejorar el sabor algunas veces lo cocinaran con leche. De acuerdo *Aben Ezra* y *Abarbanel*, esta era una costumbre adoptada por los ismaelitas (cf. mi *Archäologie*, §99, nota 8); y en el presente los árabes tienen el hábito de guisar el cordero en leche agria. Se pone una restricción sobre esta costumbre con la prohibición que tenemos delante, pero no hay intención de evitar la introducción de un uso supersticioso acostumbrado en las comidas de sacrificio de otras naciones, lo cual Spencer y Knobel han buscado establecer como probable en todos los eventos, aunque sin ninguna prueba histórica definida, y en la mayor parte por la fuerza de analogías inverosímiles.

Capítulo 23:20-33. Relación de Yahvé con Israel

La declaración de los derechos conferidos por Yahvé sobre su pueblo se cierra con las promesas, por las cuales, por un lado, Dios asegura a la nación los dones y beneficios involucrados en sus derechos, y por el otro, busca promover esa disposición y amor que eran indispensables para el cumplimiento de las responsabilidades que incumbían a todo individuo como consecuencia de los derechos concedidos sobre ellos. Estas promesas aseguraron al pueblo no sólo la protección y ayuda de Dios durante su viaje por el desierto, y en la conquista de Canaán, sino también en la preservación y prosperidad cuando hubieron tomado posesión de la tierra.

Ver. 20. Yahvé enviaría un ángel delante de ellos, que los protegería en su camino de daños y de la destrucción, y los llevaría al lugar preparado para ellos, *i.e.* a Canaán. El nombre de Yahvé estaba en este ángel (ver. 21), es decir, Yahvé se reveló a sí mismo en él; y de aquí que sea llamado en el cap. 23:15 y 16, el rostro de Yahvé, porque la naturaleza esencial de Yahvé se manifestaba en él. Este ángel no era un espíritu creado, por lo tanto, sino la manifestación de Yahvé, que fue delante de ellos en la columna de nube y fuego, para guiarlos y defenderlos (cap. 13:21). Pero porque era Yahvé el que guiaba a su pueblo en la persona del ángel, demandaba obediencia incondicional (ver. 21), y si ellos lo provocaban (תַּמֹּר por תָּמַר, véase el cap. 13:18) por la desobediencia, Él no perdonaría esta trasgresión; pero si lo seguían y oían su voz, sería un enemigo para sus enemigos, y un adversario para sus adversarios (ver. 22). Y cuando el ángel del Señor los hubo llevado a los cananeos y exterminado más tarde, Israel debía seguir mostrando la misma obediencia, al no servir a los dioses de los cananeos, o actuando conforme a sus obras, *i.e.* no haciendo ninguna imagen de ídolos, sino destruyéndolos (estas obras), y destruyendo los pilares de su idólatra adoración (מַצֵּבֹת no significa estatuas erigidas como ídolos, sino piedras para memoria o columnas dedicadas a los ídolos; véase mi comentario sobre 1 de Reyes 14:23), y sirviendo únicamente a Yahvé. Entonces Él los bendeciría en la tierra con provisión abundante, salud, fertilidad y larga vida (vers. 23-26). «Pan y agua» son nombrados, como siendo las provisiones indispensables para el mantenimiento de la vida, como en Isa. 3:1; 30:20; 33:16. El quitar las «enfermedades» (cf. 15:26) implicaba quitar todo lo que pudiera poner en peligro la vida. La ausencia de cualquier cosa que abortara o fuera estéril, aseguraba la continuidad e incremento de la nación; y la promesa de que sus días serían cumplidos, *i.e.* que no serían sujetos a una muerte prematura (cf. Isa. 65:20) era una promesa de su bienestar.

Vers. 27ss. Pero lo más importante para todo Israel era la previa conquista de la tierra prometida. Y en esto Dios le dio una promesa especial de su todopoderosa ayuda. *«Yo enviaré mi terror delante de ti».* Este temor sería el resultado de los terribles actos de Dios realizados a su favor, cuyo rumor se extendería delante de ellos y llenaría a sus enemigos con temor y temblor (cf. cap. 15:14ss.; Deut. 2:25; y Jos. 2:11, donde se describe el principio de su cumplimento), arrojándolos a la confusión y haciendo huir a todo pueblo contra quien (אֲשֶׁר — בָּהֶם) Israel viniera. נָתַן אֶת־אֹיֵב עֹרֶף entregar la cerviz del enemigo, *i.e.* hacerlo dar la espalda o huir (cf. Sal. 18:41; 21:13; Jos. 7:8, 12). אֵלֶיךָ, en dirección hacia ti.

Ver. 28. Además del temor de Dios, avispones (הַצִּרְעָה construida como una palabra genérica con el artículo colectivo), que eran temidos tanto por el hombre como por las bestias por causa de su fuerza al picar, vendrían y echarían fuera a los cananeos, de los que se mencionan tres tribus *instar omnium* [al modelo de todas], de delante de los israelitas. Aunque es cierto que *Aelian* (*historia animalorum* 11, 28) relata que los Faselitas, que moraban cerca de los Solomitas, y por lo tanto, probablemente pertenecían a los cananeos, fueron echados de sus posesiones por sapos, ratones y otros bichos, «el envío de avispas delante de los israelitas» difícilmente puede tomarse literalmente, no sólo porque no hay palabra alguna en el libro de Josué de que los cananeos hayan sido derrotados y exterminados de tal modo, sino mayormente por causa de Josué 24:12, donde Josué dice que Dios envió el avispón delante de ellos, y echó a los dos reyes de los amorreos, refiriéndose con esto a su derrota y destrucción por los israelitas por la milagrosa intervención de Dios, y así poniendo el uso figurativo del término avispón más allá de la posibilidad de duda. Estas avispas, sin embargo, que son muy adecuadamente des-

critas en Sabiduría 12:8, sobre la base de este pasaje, como προδρόμοι, los pioneros del ejército de Yahvé, no denota meramente *varii generis mala*, como *Rosenmüller* supone, sino *acerrimos timoris aculeos, quibus quodammodo volantibus rumoribus pungebantur, ut fugerent* [supone unos acérrimos y temibles aguijones, con cuyos rumores voladores eran picados, para que huyeran] (*Agustín, quaest.* 27 *in Jos.*). Si el temor de Dios que cayó sobre los cananeos los arrojó a tal confusión e impotente desesperación, que no podían permanecer delante de Israel, sino que le volvían la espalda, los piquetes de alarma los echarían por completo. No obstante, Dios no los echaría fuera de una vez, «en un año», para que la tierra no se convirtiera en desierto sin hombres para cultivarla, y que las bestias salvajes no se multiplicaran contra Israel; en otras palabras, para que las bestias de presa no ganaran terreno y pusieran en peligro la vida de los hombres y del ganado (Lev. 26:22; Ezeq. 14:15, 21), lo cual vino a ser el caso después de que las diez tribus de Israel fueron llevadas (2 de Reyes. 17:25, 26). Él los echaría fuera gradualmente (מְעַט מְעָט, sólo se utiliza aquí y en Deut. 7:22), hasta que Israel se hubiera incrementado lo suficiente como para tomar posesión de la tierra, *i.e.* para ocupar todo el país. Esta promesa fue cumplida, de acuerdo con los libros de Josué y Jueces, hasta el punto de la subyugación de los cananeos al sur y norte de la tierra, cuando todos los reyes que lucharon contra Israel fueron heridos y matados y sus ciudades capturadas, toda la tierra fue dividida entre las tribus de Israel, para que ellos pudieran exterminar a los cananeos restantes, y tomar posesión de las porciones de tierra que aún no habían sido conquistadas (Jos. 13:1-7). Pero las diferentes tribus se cansaron pronto de la tarea de exterminar a los cananeos, y comenzaron a aliarse con ellos, y fueron desviados por ellos a la adoración de ídolos; por esa razón Dios les retiró su ayuda, y ellos fueron oprimidos y humillados por los cananeos por causa de su apostasía al Señor (Jue. 1 y 2).

Vers. 31ss. La promesa divina se cierra con una indicación general de los límites de la tierra, cuyos habitantes Yahvé entregaría a los israelitas para que los echaran, y con una advertencia contra formar alianzas con ellos y sus dioses, porque desviarían a Israel al pecado, y así se convertiría en trampa para ellos. Sobre la base de la promesa en Gen. 15:18, se mencionan ciertos grandes y prominentes puntos, como el constituir los límites tanto al Este como al Oeste. Hacia el Oeste, el límite se extendía desde el Mar Rojo (véase el cap. 13:18) hasta el mar de los filisteos, o el Mar Mediterráneo, cuya costa Sureste estaba habitada por los filisteos; y al Este desde el desierto, *i.e.* de acuerdo con Deut. 11:24, el desierto de Arabia, hasta el río (Éufrates). El sufijo poético מוֹ anexado a נִרְשְׁתָּ corresponde al elevado estilo de la oratoria. Hacer un pacto con ellos y sus dioses implicaría el reconocimiento y la tolerancia de ellos, y, con las tendencias pecaminosas de Israel, sería inevitablemente seguido por la adoración de ídolos. El primer כִּי en el ver. 33 significa *si*; la segunda, *imo*, en verdad, y sirve como una energética introducción a la apódosis. מוֹקֵשׁ, trampa (*vid.* cap. 10:7); aquí es una causa de destrucción, por cuanto la apostasía a Dios es seguida invariablemente por el castigo (Jue. 2:3).

Cap. 24.1, 2. Estos dos versículos forman parte de las palabras de Dios en los caps. 20:22-23:33; porque מֹשֶׁה אָמַר וְאֶל («pero dijo a Moisés») no puede ser el comienzo de un nuevo comunicado, el cual necesariamente requeriría מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֶל (cf. ver. 12, caps. 19:21; 20:22). El giro dado a la expresión וְאֶל מֹשֶׁה presupone que Dios ya había hablado a otros, o que lo que había sido dicho antes no sólo se relacionaba con Moisés, sino con otras personas. Pero esto no puede afirmarse del decálogo, el cual se aplicaba a Moisés igual que a toda la nación (una suficiente refutación a la aseveración de *Knobel*, de que estos versículos son una continuación del cap. 19:20-25, y están ligados al decálogo), pero sólo del llamado concerniente a la מִשְׁפָּטִים, o «derechos», que comienza con el cap. 20:22, y, de acuerdo con los caps. 20:22 y 21:1, fue pensado para la nación, y dirigido a ésta, aunque fue traído por mediación de Moisés. Lo que Dios dijo al pueblo para establecer sus derechos, es seguido aquí por lo que dijo al mismo Moisés, es decir, que él debía subir a Yahvé, junto con Aarón, Nadab, Abiud, y setenta ancianos. Al mismo tiempo, se implica que Moisés, quien había ascendido al monte sólo con Aarón (cap. 20:21), primero que nada tenía que descender nuevamente y repetir al pueblo los derechos que Dios le había comunicado, y sólo cuando esto estuviera hecho, ascender nuevamente con las personas nombradas. De acuerdo con los vers. 3 y 12, esto es lo que Moisés hizo en realidad. Pero sólo Moisés debía acercarse a Yahvé; los otros debían adorar desde lejos, y el pueblo no debía subir por ningún motivo.

Capítulo 24:3-18. Conclusión del Pacto

La ceremonia descrita en los vers. 3-11 es llamada «el pacto que Yahvé hizo con Israel» (ver. 8). Ésta fue abierta por Moisés, quien recitó al pueblo «*todas las palabras de Yahvé*» (*i.e.* no el decálogo como lo afirma *Delitzsch* en *Hebräerbrief*, p. 414), porque el pueblo había oído este directamente de la boca del mismo Dios, sino las palabras en el cap. 20:22-26), y «*todas las leyes*» (caps. 21-23); a las que el pueblo respondió unánimemente (קוֹל אֶחָד), «*haremos todas las palabras que Yahvé ha dicho*». Esto constituía la preparación para la conclusión del pacto. Era necesario que el pueblo no sólo supiera lo que el Señor impuso sobre ellos en el pacto que estaba a punto de hacerse, y lo que les había prometido, sino que también declararan su disposición de realizar lo que se les había impuesto. El pacto en sí fue empezado por Moisés al escribir todas las palabras de Yahvé en «*en el libro del pacto*» (vers. 4 y 7), con el propósito de preservarlo en una memoria especial. Al día siguiente, temprano por la mañana, él construyó un altar al pie de la montaña, y erigió doce pilares de piedra por las doce tribus, lo más seguro es que haya sido alrededor del altar y a cierta distancia de él, para preparar el suelo en el que Yahvé estaba a punto de unirse con las doce tribus. Como el altar indicaba la presencia de Yahvé, siendo el lugar donde el Señor vendría a su pueblo para bendecirlo (cap. 20:24), también las doce columnas, o montones de piedra, no sólo servían como meros memoriales de la conclusión del pacto, sino que eran para indicar el lugar de las doce tribus, y representar su presencia también.

Ver. 5. Después que el fundamento y el suelo hubieron sido preparados de ese modo en el sitio del sacrificio, para la comunión que Yahvé estaba a punto de establecer con su pueblo; Moisés envió jóvenes de los hijos de Israel para preparar los sacrificios, y les dirigió a ofrecer ofrenda ardiente, y ofrenda de sacrificio, שְׁלָמִים, «*ofrendas de paz* (véase en Lev. 3:1) *a Yahvé*», para dicho propósito פָּרִים, se utilizaron toros o becerros. No se puede hablar de un sacrificio expiatorio porque este tipo de sacrificio fue incorporado por la tora sacrificial mosaica. Hasta tanto la idea de la expiación era parte del sacrificio de fuego. Los jóvenes no eran primogénitos que habían oficiado como sacerdotes previamente a la institución del sacerdocio levítico, de acuerdo al derecho natural de la primogenitura, como *Onkelos* supone; ni tampoco eran los hijos de Aarón, como Agustín mantiene, simplemen-

te actuaron como siervos de Moisés; y la responsabilidad sacerdotal de rociar la sangre fue realizada por él como mediador del pacto. Es meramente como *jóvenes*, por lo tanto, *i.e.* como fuertes y activos, que son introducidos en este lugar, y no como representantes de la nación, «por quienes fue presentado el sacrificio, y cuya actitud se asemejaba a la de un joven listo para entrar en acción» (*Kurtz*, II, pp. 204s). Porque, como *Oehler* dice: «este no era un sacrificio presentado por la nación por su propia cuenta. El objetivo primario era establecer aquella comunión, en virtud de la cual podría acercarse a Yahvé en sacrificio. Además, de acuerdo con los vers. 1 y 9, la nación poseía a sus propios representantes en los setenta ancianos» (*Herzog, Encyclopaedia*)[65]. Pero aunque estos sacrificios no fueran ofrecidos por los representantes de la nación, y por esta misma razón Moisés eligió jóvenes de entre el pueblo para actuar como siervos en esta ceremonia, ellos tenían hasta ahora una posición sustitutiva, por cuanto en sus personas, la nación era recibida en comunión con Dios por medio del rociamiento de sangre, lo cual fue realizado de manera peculiar, para cumplir con el diseño único de esta ceremonia de sacrificios.

Vers. 6-8. La sangre fue dividida en dos partes. Una fue esparcida por Moisés sobre el altar (זָרַק vaciar, sacudir o sacar de las vasijas, en distinción de הִזָּה rociar); la otra mitad la puso en tazones, y después de haber leído el libro del pacto al pueblo, y ellos prometido hacer y seguir todas las palabras de Yahvé, él la roció sobre el pueblo con estas palabras: *«He aquí la sangre del pacto que Yahvé ha hecho con vosotros sobre todas estas cosas»*[66]. Por cuanto fueron sacrificados muchos animales, y todos ellos becerros, debe haberse obtenido una considerable cantidad de sangre, de modo que una mitad habrá llenado muchos tazones, y muchas personas podrían haber sido rociadas con ésta conforme era esparcida sobre ellos. La división de la sangre hacía referencia a las dos partes del pacto que serían llevadas por medio del pacto a una unidad viviente; pero no tenía conexión alguna con las costumbres paganas presentadas por *Bähr* y *Knobel*, en el que las partes de un tratado mezclaban su propia sangre. Porque esta no era una mezcla de diferentes tipos de sangre, sino que era una división de una sangre, y era sangre de *sacrificio*, en la que se ofrecía la vida del animal en lugar de la vida humana, haciendo expiación como vidas puras por el hombre pecador, y en virtud de esta expiación restaurando la comunión entre Dios y el hombre que había sido destruida por el pecado. Pero la sangre del sacrificio en sí sola sólo adquiría este significado por medio del rociamiento o vaciamiento sobre el altar, en virtud de lo cual el alma humana era recibida, en el alma del animal sacrificado por el hombre, en la comunión de la gracia divina manifestada sobre el altar, para que por medio del poder de esta gracia perdonadora y destructora de pecados, fuera santificado a una nueva y santa vida[67]. De este modo, la sangre del sacrificio adquiría el significado de un principio vital dotado con el poder de la gracia divina; y este era comunicado al pueblo por medio del rociamiento de la sangre. Por cuanto la única razón para dividir la sangre del sacrificio en dos partes era, para que la sangre derramada sobre el altar no pudiera ser tomada nuevamente y rociarse sobre el pueblo; las dos mitades de la sangre deben considerarse como una sangre, la cual primero fue rociada sobre el altar, y luego sobre el pueblo. En la sangre rociada sobre el altar, la vida natural del pueblo era entregada a Dios, como una vida que había pasado por la muerte, para ser inundada de su gracia; y entonces, por el rociamiento sobre el pueblo les fue restaurada nuevamente, como una vida renovada por la gracia de Dios. En este sentido la sangre no sólo llegó a ser un punto de unión entre Yahvé y su pueblo, sino como la sangre del pacto, llegó a ser un poder vital, santo y divino, uniendo a Israel y su Dios; y el rociamiento del pueblo con esta sangre era una renovación de vida, una trasposición de Israel al reino de Dios, en el que fue llenado con los poderes del espíritu de gracia de Dios, y santificado como un reino de sacerdotes, como una nación santa a Yahvé (cap. 19:6). Y este pacto fue hecho «sobre todas las palabras» que Yahvé había hablado, y el pueblo había prometido observar. Consecuentemente tenía como cimientos, la ley divina y los derechos como la norma para la vida de Israel.

Vers. 9-11. Por medio de su consagración con la sangre del pacto, los israelitas quedaron cualificados para ascender a la montaña, y allí presenciar al Dios de Israel y celebrar la comida del pacto; por supuesto que no todo el pueblo, porque eso no habría sido posible físicamente hablando, sino la nación en las personas representantes; los setenta ancianos, con Aarón y sus dos hijos mayores. El hecho de que los últimos fueron sumados junto con los ancianos hacía referencia a su futura elección para el sacerdocio; los que llevaran dicha responsabilidad ocuparían la posición de mediadores entre Yahvé y la nación, un oficio para el que éste era una preparación. La razón para elegir setenta de entre todo el cuerpo de ancianos (ver. 3) debe hallarse en sentido histórico y simbólico de este número (véase vol. 1, p. 374). *«Y vieron al Dios de Israel».* Este título es dado muy apropiadamente aquí a Yahvé, porque Él, el Dios de los padres, se había convertido en verdad en el Dios de Israel por el pacto que acababa de realizar. No debemos ir más allá de los límites trazados en el cap. 33:20-23 en nuestras concepciones de lo que constituía el ver (חָזָה, ver. 11) a Dios; al mismo tiempo debemos considerarla como una visión de Dios en alguna forma de manifestación que la naturaleza divina hizo discernible para el ojo humano. No se dice nada en cuanto a la forma en que Dios se manifestó. Este silencio, sin embargo, no tiene la intención «de indicar la imperfección de su visión de Dios», como *Baumgarten* afirma, ni debe explicarse sobre la base de que «lo que ellos vieron difiere de lo que el pueblo tenía constantemente ante sus ojos simplemente a este respecto, que después que hubieron entrado en las tinieblas, las

65. Lo que *Kurtz, Alttestamentlicher Opfercultus,* 1862, p. 278 ha presentado como argumentos para refutar esta posición y apoyar su posición carece de importancia. No se puede afirmar que el pueblo podía acercarse físicamente a Dios basándose en los sacrificios de Abel, Noé y Abraham ni por el sacrificio del cordero pascual. Y el hecho de que los jóvenes sean llamados (וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים) no significa que éstos presentaran los sacrificios como representantes del pueblo. Porque si en la terminología cúltica mosaica se define a aquel que presenta el sacrificio como el sacerdote oficiante, el texto «y Moisés envió a los jóvenes» muestra simplemente que actuaban por encargo y en el nombre de Moisés y que realizaban las acciones no sacerdotales del sacrificio, de tal forma que Moisés sigue siendo el que realizó el sacrificio.

66. Las divergencias en Hebr. 9:19-21 se deben a que a fin de presentar y explicar sus pensamientos el autor de esta carta unió la idea de que el antiguo pacto no pudo ser consagrado sin sangre (18) con la idea de la consagración del pueblo y con la consagración de los sacerdotes y levitas, por medio de la cual se realizó la consagración total del antiguo pacto. Además añadió unos pocos datos tradicionales al texto del Pentateuco (cf. *Kurtz, Alttestamentlicher Opfercult*, p. 281, nota 1).

67. La explicación del significado del rociamiento con sangre será dada en la explicación de la torá del culto en Levítico aunque en sus rasgos principales fue presentada en mi *Bíblische Archäologie,* §42, p. 218.

cuales cubrían la montaña que ardía como si tuviera fuego en su cima, la señal de fuego abrasador se separó de la nube, y asumió una forma que era brillante y clara, como una imagen de gloria (véase *Hofmann, Schriftbeweis* I, p. 384)». Las palabras evidentemente tienen la intención de afirmar algo más que si sólo hubieran visto la forma llameante en la que Dios se manifestó a su pueblo, y que mientras el fuego normalmente estaba envuelto en una nube, lo vieron sobre la montaña sin la nube. Porque, puesto que Moisés vio la forma de (תְּמוּנָה) Yahvé (Num. 12:8), podríamos concluir someramente, a pesar del hecho de que de acuerdo con el ver. 2, los representantes de la nación no debían acercarse a Yahvé, y sin ningún peligro de contradecir Deut. 4:12 y 15, que ellos también vieron una forma de Dios. Sólo esta forma no es descrita, para no incrementar la inclinación del pueblo a hacer imágenes a semejanza de Yahvé. Del mismo modo encontramos que Isaías no describe la forma en la que vio al Señor sentado sobre un trono alto y sublime (Isa. 6:1), Ezequiel es el primero en describir la forma de Yahvé que vio en la visión, «como de hombre» (Ezeq. 1:26; compare Dan. 7:9 y 13). «*y había debajo de sus pies como un embaldosado de Zafiro* (לִבְנַת de לְבָנָה blancura, claridad, no de לְבֵנָה, un ladrillo), *semejante* (עֶצֶם cuerpo, sustancia) *al cielo cuando está sereno*», para indicar que el Dios de Israel estaba entronizado sobre el cielo en una gloria sobre-terrenal, en una santidad sin interrupción. Y Dios estaba dispuesto a que su pueblo tomara parte de esta bendición, porque «*no extendió su mano sobre los príncipes de los hijos de Israel*», *i.e.* no los atacó. «*Y vieron a Dios, y comieron y bebieron*», *i.e.* celebraron así, cerca de Él, la comida del sacrificio de las ofrendas de paz (שְׁלָמִים), que habían sido sacrificados en la conclusión del pacto[68], y recibieron en su comida del pacto una prueba de los preciosos y gloriosos dones con los que Yahvé dotaría y refrescaría a su pueblo redimido en su reino (véase al respecto de este significado de la comida del pacto mi *Archäologie*, pp. 266ss.). Como la promesa en el cap. 19:5, 6, con la que Dios abrió el camino para el pacto en Sinaí, dejó claro ante la nación que había sido rescatada de Egipto, la última meta de su divino llamado; así esta terminación de la ceremonia tenía la intención de dar a la nación, en las personas de sus representantes, una prueba tangible de la gloria de la meta que se disponía delante de ellos. Ver al Dios de Israel era un adelanto de las bendiciones de ver a Dios en la eternidad, y la comida del pacto sobre la montaña ante el rostro de Dios era un tipo de la cena de las bodas del Cordero, a la cual el Señor llamaría, y en la que Él presentaría a su iglesia perfecta en el día de la plena revelación de su gloria (Ap. 19:7-9).

Los vers. 12-18 preparan el camino para la subsiguiente revelación descrita en los caps. 25-31, que Moisés recibió respecto a la construcción del santuario. Al final de la comida del pacto Dios mandó a Moisés para que subiera a la montaña, y permaneciera allí (וְהֱיֵה־שָׁם), porque quería darle las tablas de piedra, con (וְ como en Gen. 3:24) la ley y los mandamientos, que él había escrito para instrucción del pueblo (cf. 31:18).

Vers. 13, 14. Cuando Moisés se preparaba para ascender a la montaña con Josué (*vid*. 17:9), ordenó a los ancianos que permanecieran en el campamento (בָּזֶה, *i.e.* donde estaban) hasta que regresaran, y designó a Aarón y Hur (*vid.* 17:10) como administradores de justicia en caso de que ocurriera alguna disputa entre el pueblo. מִי־בַעַל דְּבָרִים, todo el que tenga asuntos, asuntos de disputa (sobre este significado de בַּעַל, véase Gen. 37:19).

Vers. 15-17. Cuando él ascendió a la montaña, sobre la que moraba la gloria de Yahvé, fue cubierto durante seis días con la nube, y la gloria parecía a los israelitas en el campamento que estaba abajo como fuego devorador (cf. 19:16); y el séptimo día Él llamó a Moisés a la nube. No se nos dice si Josué lo siguió, pero es evidente por el cap. 32:17 que estaba con él en la montaña, aunque, juzgando por el ver. 2 y el cap. 33:11, él no iría a la inmediata presencia de Dios.

Ver. 18. «*y estuvo Moisés en el monte cuarenta días y cuarenta noches*», incluyendo los seis días de espera, todo el tiempo sin comer ni beber (Deut. 9:9). El número *cuarenta* era ciertamente significativo, ya que no sólo fue repetido en su segunda estancia en el monte Sinaí (34:28; Deut. 918), sino que apareció nuevamente en los cuarenta días de viaje de Elías a Horeb, el monte de Dios con la fuerza de la comida que recibió del ángel (1 de Reyes 19:8), y en el ayuno de Jesús durante el tiempo de su tentación (Mat. 4:2; Luc. 4:2), e incluso parece haber sido significativo en los cuarenta años que Israel anduvo errante en el desierto (Deut. 8:2). En todos estos casos el número se refiere a un periodo de tentación, de prueba de fe, del mismo modo que a un periodo del fortalecimiento de la fe por medio del maravilloso apoyo otorgado por Dios.

Instrucciones respecto al Santuario y al Sacerdocio (capítulos 25-31)

Para dar una forma externa definida al pacto llevado a cabo con su pueblo, y construir un punto de comunión en el que pudiera manifestarse a sí mismo al pueblo y para que ellos se acercaran a Él como su Dios, Yahvé dijo a Moisés que los israelitas debían erigirle un santuario, para que él morara en medio de ellos (cap. 25:8). La construcción y arreglo de este santuario fueron determinados en todos los aspectos por Dios mismo, quien mostró a Moisés, cuando estaba sobre la montaña, el modelo de la morada y los muebles, y prescribió con gran minuciosidad la forma y los materiales de todas las diferentes partes del santuario y todas las cosas requeridas para el sagrado servicio. Si el santuario iba a corresponder a su propósito, la construcción de este no podría ser dejado a la facultad de invención de cualquier hombre, sino que debía proceder de Él, que estaba allí para manifestarse a la nación, como el Santo, en justicia y gracia. El pueblo sólo podría realizar lo que Dios le designaba, y sólo podría cumplir con su responsabilidad del pacto, por la disponibilidad con la que suplían los materiales requeridos para la construcción del santuario y completar la obra con sus propias manos. La dirección divina se extendía a todos los detalles, porque todos ellos eran de importancia en relación con el diseño de Dios. Por lo tanto, el relato está tan elaborado que contiene una descripción no sólo de las direcciones de Dios con referencia al todo y a cada parte por separado (caps. 25-31), sino también de la ejecución de la obra en todos sus detalles (caps. 35-40).

Lo siguiente es el plan sobre el que se ordena esta sección. Después del mandato de Dios al pueblo para que ofreciera presentes para el santuario que se iba a erigir, el cual forma la introducción al todo (cap. 25:1-9), las demás descripciones comenzaron con una descripción del arca del pacto, la cual Yahvé había designado como su trono en el santuario, es decir, conforme estaba en el propiciatorio del santuario (cap. 25:10-22). Entonces sigue:

68. Eso afirma *Köhler*, *Biblische Geschichte* I, p. 271, nota 4, correctamente no sólo porque en vers. 12ss. se presupone que Moisés y los ancianos no se encontraban al pie del monte y que por motivos semánticos el descenso no mencionado es de situar antes y no después de וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ, sino que no se puede asumir que llevaron con ellos la carne usada para la comida del sacrificio.

1) la mesa del pan y los candeleros de oro (vers. 23-40), como las dos formas por las que se mantendría la continua comunión de Israel con Yahvé; 2) la construcción de la morada, con un relato de la posición que sería ocupada por las tres cosas ya mencionadas (cap. 26); 3) el altar de ofrenda ardiendo, junto con el patio que rodearía la santa morada (cap. 27:1-19). Esto es inmediatamente seguido por el mandato respecto al manejo de los candelabros (vers. 20, 21), que preparan el camino para el relato de la institución sacerdotal, y la envestidura y consagración de los sacerdotes (caps. 28 y 29), y por las directrices en cuanto al altar de incienso, y el servicio que debía ser realizado en éste (cap. 30:1-10); después del cual, sólo quedan algunas instrucciones subordinadas para completar el todo (caps. 30:11-31:17). «La descripción de todo el santuario comienza, por lo tanto», como *Ranke* (I, p. 91) aptamente ha observado, «con el arca de la ley, el lugar de la manifestación de Yahvé, y termina con el altar de incienso, el cual estaba inmediatamente enfrente de éste». La morada estaba erigida alrededor del asiento de Yahvé, y alrededor del patio. Primero que nada, los sacerdotes presentaban los sacrificios sobre el altar de ofrenda ardiente, y después procedían al lugar santo y se acercaban a Yahvé. El acto más sublime del servicio diario evidentemente era el pararse delante de Yahvé en el altar de incienso, el cual estaba separado únicamente por la cortina del lugar santísimo.

Cap. 25:1-9 (cf. cap. 35:1-9). Los israelitas debían traer al Señor una ofrenda voluntaria (תְּרוּמָה, de רוּם, un presente levantado o voluntario por el hombre de su propiedad para presentarlo al Señor; véase Lev. 2:9), *«de todo varón que la diere de su voluntad, de corazón»*, *i.e.* cuyo corazón estuviera dispuesto (cf. נְדִיב לִבּוֹ cap. 35:5, 22), oro, plata, cobre, etc.

Ver. 4. תְּכֵלֶת, ὑάκινθος, púrpura de una sombra oscura, acercándose más bien al negro que al azul brillante. אַרְגָּמָן, πορφύρα (Cald. אַרְגְּוָן, 2 de Crón. 2:6; Dan. 5:7, 16; en *Sanscrito, rágaman o rágavan, colore rubro praeditus*), verdadero púrpura de un color rojo oscuro. תּוֹלַעַת שָׁנִי, literalmente el carmesí preparado de los cuerpos muertos y los nidos del gusano *coccus ilicis*, por lo tanto se trata del púrpura escarlata, o carmesí (cf. mi *Archäologie,* §17, nota 6). שֵׁשׁ, βύσσος, de שׁוּשׁ estar blanco, una fina tela de algodón, no lino, muselina o tul. עִזִּים cabras, aquí se refiere al pelo de cabra (τρίχες αἰγείαι, LXX).

Ver. 5. עֹרֹת אֵלִים מְאָדָּמִים pieles de carneros enrojecida, *i.e.* pintada de rojo. עֹרֹת תְּחָשִׁים Pieles de animales llamados תַּחַשׁ; es bien la *foca* o algo más, por cuanto no se sabe que ésta exista en el Golfo de Arabia, las φῶκος = φώκαινα de los antiguos, como *Knobel* supone, o κῆτος θαλάσσιον ὅμοιον δελφῖνι, la vaca marina (*Manatí, Halicora*), que se encuentra en el Mar Rojo, y tiene una piel que se usa preferiblemente en la elaboración de sandalias (cf. *Rüppell, Nubein,* pp. 187, 196 y *Abyssinien* I, pp. 243 y 253). Probablemente sea lo mismo que el gran pez *Tún* o *Atún*, que se pesca en el Mar Rojo, y pertenece a la especie *Halicora* (*Robinson*, *Pal.* I, p. 190); por cuanto su piel también la utilizan los beduinos árabes para hacer sandalias (*Burckhardt*, *Syr.,* p. 861; *Seetzen,* III, p. 65). En el *Manatí* la piel superior difiere de la inferior; siendo mayor la primera, más gruesa y rugosa que la segunda, la cual solo tiene dos líneas de grosor y es muy fuerte, de modo que la piel sería muy bien adaptada para las gruesas coberturas de las tiendas o para las sandalias más finas (Ezeq. 16:10). עֲצֵי שִׁטִּים madera de acacia. שִׁטָּה por שִׁנְטָה, la verdadera acacia (*acacia vera*), que crece en Egipto y en la península arábiga hasta convertirse en un árbol del tamaño de un nogal o incluso mayor[69]; el único árbol en *Arabia deserta* de donde se podrían cortar tablas, y cuya madera es muy ligera y sin embargo muy duradera.

Ver. 6. «*aceite para el alumbrado*» (véase el cap. 27:20). בְּשָׂמִים perfumes, especias para el aceite de la unción (véase el cap. 30:22ss.).

Ver. 7. Finalmente, *piedras preciosas*, אַבְנֵי שֹׁהַם probablemente berilio (véase Gen. 2:12), para el Efod (cap. 28:9), y אַבְנֵי מִלֻּאִים, *lit*. piedras de relleno, *i.e*. joyas que están incrustadas en anillos (véase cap. 28:16ss.). Acerca del *efod* (אֵפֹד), véase el cap. 28:6; y sobre חֹשֶׁן, el cap. 28:15. Las piedras preciosas fueron presentadas por los príncipes de la congregación (cap. 35:27).

Vers. 8, 9. Con estas ofrendas voluntarias debían hacer un santuario al Señor, para que Él morara en medio de ellos (véase el ver. 22). «*conforme a todo lo que yo te muestre, el diseño del tabernáculo, y el diseño de todos sus utensilios, así los haréis*». El participio מַרְאֶה no se refiere al pasado; y no hay nada para indicar que lo hace, ya sea en el ver. 40, donde aparece «en la boca», o en el empleo del pretérito en los caps. 26:30; 27:8. No sigue como consecuencia de la expresión, «conforme a todo lo que yo te mostré *en el monte*», que Moisés ya hubiera dejado la montaña y regresado al campamento; y el uso del pretérito en los pasajes mencionados puede explicarse sencillamente, bien sobre la suposición de que el patrón ya se había visto antes de la descripción de los diferentes objetos requeridos para construir el edificio, o que las instrucciones para hacer las diferentes partes de tal modo, indicaban que el modelo ya había sido mostrado en el pasado. Por otro lado, el modelo para el edificio no podría haberse mostrado a Moisés (terminado) antes de que se le hubiera dicho que los presentes que el pueblo hiciera serían dedicados para la edificación del santuario. El vocablo תַּבְנִית procedente de בָּנָה, construir, *lit*. un edificio, por consiguiente se refiere a la construcción de una figura de algo, a una copia o representación de diferentes cosas, Deut. 4:17ss.; un dibujo o boceto, 2 de Reyes 16:10, nunca significa el original, ni siquiera en Sal. 144:12, como *Delitzsch* supone (véase su comentario sobre Heb. 8:5). En pasajes como en 1 de Crón. 28:11, 12, 19, donde puede interpretarse como *plano*, no significa el original, sino simplemente indica un modelo o dibujo, fundado sobre una idea, o tomado de algún objeto existente, de acuerdo con el cual debía construirse un edificio. Aún menos el objeto conectado con תבנית en el genitivo puede entenderse como refiriéndose al original, de donde fue tomada la תבנית; de modo que no podemos seguir a los rabinos en su interpretación de este pasaje, afirmando que los originales celestiales del ta-

69. Según las indicaciones de *Dinuri* en «Abdallatif, Merkwürdigkeiten Aegyptens», en *Rosenmüller, Althertumskunde.* IV,1, pp. 278-279. Esta genuina acacia, *Sont*, no debe confundirse, de acuerdo con *Robinson* (*Pal*. 2, 350), con la Acacia *gummifera* (*Talh*). *Seetzen* también hace una distinción entre la *Thollhh*, la *Szont* de los egipcios, y la *Szeiál* en diferentes lugares y una acacia que no produce caucho afirmando que este árbol es llamado en diferentes lugares Thollh y Szeial. Entonces continúa diciendo que no encontró un solo árbol lo suficientemente grande como para hacer tablas de diez codos de largo y uno y medio de ancho para la construcción del arca (se refiere a la del tabernáculo), y por lo tanto conjetura que los israelitas podrían haber ido a Egipto por los materiales para construir el tabernáculo. Pero ha pasado por alto el hecho de que no se declara en la Biblia que las tablas del tabernáculo, que tenían un codo y medio de ancho, fueran cortadas de una tabla con esa anchura; y también que los árboles de los valles de la península de Sinaí están siendo derribados más y más para el negocio de carbón de los beduinos árabes (véase p. 71), y por lo tanto que no se puede sacar conclusión de la condición presente de los árboles de cómo fueron en la lejana y distante antigüedad. Más acerca de la madera de Shittim *vid. Celsii, Hierobot.* I, pp. 498ss., en *Rosenm., op.cit., Bähr* I, pp. 262s. y *Ritter, Erdkunde* XIV, pp. 335ss.

bernáculo y sus muebles habían sido mostrados a Moisés en una visión sobre la montaña. Lo que se le mostró fue simplemente una imagen o modelo del tabernáculo terrenal y su equipamiento, lo cual debía ser hecho por él. Ambos, Hech. 7:4 y Heb. 8:5 son perfectamente reconciliables con esta interpretación de nuestro versículo, la cual es la única que puede ser gramaticalmente sostenida. Las palabras de Esteban, que Moisés debía hacer el tabernáculo κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑωράκει, [de acuerdo al modelo que había visto], son tan indefinidas que se debe recurrir al texto de Éxodo para poder explicarlas. Y cuando el escritor de la epístola de los Hebreos cita las palabras: «Mira y hazlos κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει [conforme al modelo que te ha sido mostrado en el monte]», por el ver. 40 de este capítulo; es cierto que estas palabras pueden entenderse como mostrando que él consideraba el tabernáculo terrenal con todos sus arreglos sólo como el equivalente y copia de un original celestial. Pero esta interpretación no es ni necesaria, ni está bien fundamentada. Porque aunque el autor, siguiendo la Septuaginta, en la cual בְּתַבְנִיתָם se interpreta κατὰ τὸν τύπον, con omisión del sufijo, deja como algo posible de entender el τύπος mostrado a Moisés como indicando un tabernáculo celestial (o templo); no obstante él ha demostrado muy claramente que esta no era su propia perspectiva, cuando explica el ὑπο δείγματα τῶν ἐν οὐρανοῖς [modelo de las cosas en el cielo] y τά ἀληθινά [las cosas verdaderas] del tabernáculo y sus muebles denotando el οὐρανός [cielo] en el que Cristo había entrado, y no algún templo en el cielo. Si la ἐπουράνια es el cielo en sí, el τύπος mostrado a Moisés no podría haber sido un templo en el cielo, sino el mismo cielo, o, más probablemente, por cuanto no habría necesidad de mostrar esto a Moisés en una representación pictórica, un retrato de cosas celestiales o realidades divinas, que fueron mostradas a Moisés para que pudiera copiarlas e incluirlas en el tabernáculo terrenal[70]. Si entendemos el versículo que tenemos delante en este sentido, éste meramente expresa lo que ya está implicado en el acto por sí solo. Si Dios mostró a Moisés un retrato o modelo del tabernáculo, y lo instruyó para hacer todo exactamente de acuerdo a dicho modelo, debemos asumir que en el tabernáculo y su decoración, se expresarían realidades celestiales en formas terrenales; o, para ponerlo más claro, que los pensamientos de Dios respecto a la salvación y su reino, que el edificio terrenal personificaría y manifestaría, fueron visiblemente presentados en el modelo mostrado. El significado simbólico y tipífico de todo el edificio necesariamente se deduce de esto, aunque sin ser obligados a imitar a los rabinos, y buscar en el tabernáculo el equivalente o copia del templo celestial. Lo que eran los pensamientos divinos, que estaban personificados en el tabernáculo, sólo puede entenderse por el arreglo y propósito de todo el edificio y sus partes por separado; y sobre este punto la descripción provee tanta información que cuando la leemos a la luz de todas las revelaciones del pacto, da a todos los puntos principales la claridad precisa que necesitamos.

70. La conclusión obtenida por *Delitzsch* (*Hebräerbrief*, p. 337), que puesto que el autor no se refiere a nada entre el ἐπουράνια y su ἀντίτυπα (cap. 9:24), el τύπος sólo pudo haber consistido en las ἐπουράνια en sí solas, es un error. Todo lo que las premisas excluyen, es la intervención de cualquier realidad objetiva, o tercer objeto material, pero no la introducción de una representación pictórica, por la que se mostró a Moisés cómo copiar las realidades celestiales y presentarlas en forma terrenal. La tienda terrenal ya no sería más copia de la copia de un original celestial en este caso, de lo que un palacio construido de acuerdo a un modelo es una copia del modelo. Además, el mismo *Delitzsch* piensa que no es «concebible que, cuando Moisés fue favorecido con una visión del mundo celestial, que haya sido dejado a su decisión que personificara lo que había visto en una forma material, traerlo a los límites del espacio». Por lo tanto, él asume ambas cosas por la razón asignada, y porque «ningún mortal ha visto directamente las cosas celestiales», que «por cuanto lo que fue visto no podría ser reflejado directamente en el espejo de su mente, sin mencionar la retina de sus ojos, esto fue puesto delante de él en una forma visible, y de acuerdo con la operación de Dios quien la demostró, de un modo adaptado para que sirviera como modelo del santuario terrenal que sería erigido». De ese modo admite ser cierto que Moisés no vio el mismo mundo celestial, sino sólo una copia de éste que le fue mostrado por Dios.

Versículos 10-22. El arca del Pacto

(Cf. cap. 37:1-9). Debían construir un arca (אָרוֹן) de madera de acacia, de dos codos y medio de largo, uno y medio de ancho, y uno y medio de alto, y cubrirla con oro puro por dentro y por fuera. Alrededor de ella debían construir una cornisa de oro זֵר, *i.e*. probablemente un un filo de oro en forma de corona, rodeándola como una corona ornamental. También debían fundir cuatro anillos de oro que pondrían a los cuatro pies (פַּעֲמֹת pies que caminan, pies inclinados como si fueran a caminar) del arca, dos a cada lado (cf. mi *Archäologie*, §19, nota 1); y cortar cuatro varas de madera de acacia y cubrirlas con oro, y pasarlas por los anillos para llevar el arca. Las varas debían permanecer en los anillos, sin moverse de ellos, *i.e*. sin ser sacados, para que los portadores no tocaran el arca (Num. 4:15).

Ver. 16. Moisés debía poner el «testimonio en esa arca» (הָעֵדֻת; cf. cap. 40:20). Éste es el nombre dado a las dos tablas de piedra, sobre las que los diez mandamientos proclamados por Dios a toda la nación fueron escritos, y las cuales Moisés recibiría de Dios (cap. 24:12). Porque estos diez mandamientos fueron la declaración de Dios sobre cuyas bases se concluyó el pacto (cap. 34:27, 28; Deut. 4:13; 10:1, 2), o tablas del pacto (Deut. 9:9; 11:15).

Vers. 17ss. Además de esto, Moisés debía hacer un *propiciatorio* (ἱλαστήριον ἐπίθεμα, LXX; *propitiatorium, Vulg*.), una cubierta expiatoria. El significado *operculum*, *tapa* (*Ges*.), no puede sostenerse a pesar del hecho de que el כַּפֹּרֶת era puesto sobre el arca (ver. 21) y cubría las tablas puestas dentro de ésta; porque el verbo כפר no tiene el significado literal de cubrir o tapar ya sea en *Kal* o *Piel*. En *Kal* sólo aparece en Gen. 6:14, donde significa embrear o alquitranar; con *Piel* solo se utiliza en el sentido figurativo de cubrir el pecado o la culpa, *i.e*. de hacer expiación. 1 de Crón. 28:11 es decisivo sobre este lugar santísimo, en que estaba el הַכַּפֹּרֶת, es llamado בית הַכַּפֹּרֶת [casa del capporet], lo cual no puede significar la casa de la tapa, sino que debe significar la casa de expiación. La observación de *Knobel* que el arca debía tener una tapa, y ésta debía haber sido llamada tapa no apoya ninguna tesis. Porque si desde el principio esta tapa hubiera tenido un propósito superior al del mero cubrir, también habría recibido su nombre de ese especial propósito, aunque esto no fue explicado por completo a los israelitas hasta un periodo postrero cuando se dio la ley (Lev. 16:15, 16). No obstante, debe haber sido obvio para todos que sería algo más que la mera tapa del arca, por el simple hecho de que no debía ser hecha, como el arca, de madera cubierta de oro, sino de puro oro, y que tuviera dos querubines de oro por encima. Los querubines (*vid*. El comentario de 3:24) debían hacerse de oro מִקְשָׁה (de קָשָׁה cambiar), *i.e*. literalmente, obra cambiada (cf. Isa. 3:24), aquí, de acuerdo con *Onkelos*, נְגִיד *opus ductile*, significa trabajo golpeado y formado con el martillo, de modo que las figuras no eran sólidas sino huecas (véase *Bähr*, I, p. 380).

Ver. 19. *«de una pieza con el propiciatorio harás los querubines en sus dos extremos», i.e.* formando una sola pieza con el mismo capporet, y que fuera inseparable de éste.

Ver. 20. «Y los querubines extenderán por encima las alas, cubriendo (סֹכְכִים, συσκιάζοντες) con sus alas el propiciatorio; sus rostros el uno enfrente del otro, mirando al propiciatorio los rostros de los querubines». Es decir, los querubines debían extender sus alas de tal manera que formaran una capa sobre el propiciatorio, con sus rostros dirigidos entre sí, pero inclinados o encorvados hacia el capporet. La razón para esto se da en el ver. 22. Allí sobre el capporet que estaba situado sobre el arca que contenía el testimonio, Yahvé se presentaría a Moisés (נוֹעַד, de יָעַד designar, presentarse a una persona en un sitio designado, para encontrarse con él), y hablar con él «y hablaré contigo de sobre el propiciatorio, de entre los dos querubines que están sobre el arca del testimonio, todo lo que yo te mandare para los hijos de Israel» (cf. cap. 29:42). Por medio de esta promesa y el cumplimiento de ella (cap. 40:35; Lev. 1:1; Num. 1:1; 17:19), el arca del pacto junto con el propiciatorio se convirtieron en el trono de Yahvé en medio de su pueblo escogido, el estrado del Dios de Israel (1 de Crón. 28:2, cf. Sal. 132:7; 99:5; Lam. 2:1). El arca, con las tablas del pacto como testigos de Dios, formaban la base de su trono, para mostrar que el reino de gracia que fue establecido en Israel por la mediación del pacto, estaba fundado en justicia y rectitud (Sal. 89:15, 97:2). La urna de oro sobre el arca formaba el asiento del trono para aquel que hizo su nombre (*i.e.* la presencia real de su Ser), morar en una nube entre los dos querubines sobre sus extendidas alas; y allí no sólo dio a conocer su voluntad al pueblo en las leyes y mandamientos, sino que se reveló a sí mismo como el Dios celoso que visitaba el pecado y mostraba misericordia (caps. 20:5, 6; 34:6, 7), lo segundo especialmente en el día de expiación, cuando, por la mediación de la sangre ofrecida por el pecado, rociada sobre y enfrente del capporet, Él concedía reconciliación a su pueblo por todas sus transgresiones en todos sus pecados (Lev. 16:14ss.). Y así el asiento de Dios llegó a ser un trono de gracia (Heb. 4:16, cf. 9:5), que recibió su nombre כַּפֹּרֶת o ἱλαστήριον del hecho de que el acto más sublime y perfecto de expiación bajo el Antiguo Testamento fue realizado sobre él. Yahvé, quien se prometió a su pueblo para sí en gracia y misericordia por un pacto eterno (Hos. 2:2), fue entronizado sobre éste, sobre las alas de los querubines que estaban en ambos lados de su trono; y de aquí que sea representado como «morando (entre) los querubines» יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים (1 de Sam. 4:4; 2 de Sam. 6:2; Sal. 80:2, etc.). Los querubines no eran una combinación de formas de animales, tomadas por el hombre, el león, el buey y el águila, como muchos han inferido por Ezeq. 1 y 10, porque incluso los seres compuestos que vio Ezequiel con cuatro rostros tenían figura humana (Ezeq. 1:5); pero deben considerarse como figuras hechas en forma humana, y no en una postura arrodillada, sino, de acuerdo con la analogía de 2 de Crón. 3:13, parados erguidamente. Consecuentemente, como la unión de cuatro caras en un querubín es peculiar de Ezequiel, y los querubines del arca del pacto, como los del templo de Salomón, sólo tenían una cara cada uno; la forma humana no sólo era la base de estas figuras, sino en todo sentido, con la excepción de las alas, eran hechos a imagen del hombre (cf. mi *Archäologie,* §19, nota 4). Esta forma corresponde únicamente a la idea de los querubines como seres espirituales celestiales, que rodean el trono de la presencia de Dios en su reino de gracia en el arca del pacto como testigos de la magnificencia real de Dios y que representan la vida al mayor nivel de una vida a la cual Dios quiere llevar al himbre en su reino cf. mi *Biblische Archäologie,* p. 97.

Versículos 23-30. La mesa para el pan de la proposición

(Cf. cap. 37:10-16). La mesa para el pan de la proposición (ver. 30) debía hacerse de madera de acacia, con dos codos de largo, uno de ancho y uno y medio de alto, y debía ser cubierta de oro puro, teniendo una corona de oro alrededor, y *también una moldura* (מִסְגֶּרֶת) *alrededor», i.e.* un borde de la anchura de un palmo menor, rodeando los cuatro lados, sobre el cual yacía la tapa de la mesa, y en las cuatro esquinas donde se insertaban los pies de la mesa. Una corona de oro sería puesta alrededor de este círculo. Por cuanto no hay artículo unido a זֵר־זָהָב en el ver. 25 (cf. 37:12), como para conectarlo con la זֵר en el ver. 24, debemos concluir que había dos coronas ornamentales, una alrededor de la tabla de la mesa, la otra bajo el borde que estaba bajo la moldura. En las cuatro esquinas de los cuatro pies, cerca (לְעֻמַּת) del punto donde se unían con el borde, debían instalarse cuatro anillos por בָּתִּים, *i.e.* para unir las varas con los que era llevada la mesa, como en el caso del arca.

Ver. 29. También se debían hacer recipientes de oro puro, para que estuvieran sobre la mesa (cf. 37:16). קְעָרֹת, τὰ τρυβλία (LXX), platos grandes y hondos, en los que el pan no sólo era traído sino que depositado también. Estos platos no podrían ser pequeños, porque la plata קְעָרָה, presentada por el príncipe de la tribu, Naasón, pesaba 130 siclos (Num. 7:13). כַּפּוֹת, de כַּף una mano hueca, pequeños cucharones, de acuerdo con Num. 7:14, sólo diez siclos de peso, utilizados para sacar de la mesa el incienso utilizado perteneciente al pan de la proposición (cf. Lev. 24:7 y Num. 7:14), LXX θυΐσκη, *i.e.* de acuerdo con la etimología Magn., σκάφη ἡ τὰ θύματα δεχομένη. También había dos tazones «para poner», *sc.* la ofrenda bebida, o de libación de vino, קְשָׂוֹת, σπονδεῖα (LXX), cucharas del sacrificio para hacer la libación de vino, y מְנַקִּיֹּת, κυάθοι (LXX), copas donde se ponía el vino, y en las que se ponía sobre la mesa. (Véase cap. 37:16 y Num. 4:7, donde las copas son mencionadas antes que las cucharas del sacrificio).

Ver. 30. Pan de la proposición (לֶחֶם פָּנִים), el modo de prepararlo y distribuirlo, descrito en Lev. 24:5ss. era ponerlo en hileras delante de (לְפָנַי) Yahvé. Estas tortas son llamadas «pan del rostro» (pan de proposición), porque tenían que estar delante del rostro de Yahvé como una ofrenda de carne presentada por los hijos de Israel (Lev. 24:8), no como comida para Yahvé, sino como un símbolo de la comida espiritual que Israel debía preparar (Juan 6:27, cf. 4:32, 34), una representación figurativa del llamado que había recibido de Dios; de modo que el pan y el vino que estaban en la mesa al lado de las tortas, como el fruto de labor concedido por Israel sobre el suelo de su herencia, eran un símbolo de su labor espiritual en el reino de Dios, la viña espiritual de su Señor (cf. mi *Archäologie,* pp. 100 y 120s.).

Vers. 31-40 (cf. 37:17-24). El CANDELERO debía hacerse de oro puro, «labrado a golpes». מִקְשָׁה, véase el ver. 18. Porque la forma תִּיעָשֶׂה en lugar de תַּעֲשֶׂה (que probablemente sea la obra de un copista, que pensó que debía leerse תֵּעָשֶׂה en *Nifal*, porque la י falta en muchos manuscritos), véase *Gesenius, Lehrgeb*, p. 52, y *Ewald*, §15b. «*Serán de lo mismo* (*i.e.* saldrán de éste formando un completo todo) su יְרֵכָהּ» (*lit*. los lomos, la parte de arriba del muslo, que está atada al cuerpo, y de donde procedían los pies, en este caso la base o pedestal, sobre la que estaba el candelabro); su קָנָהּ, o su caña, *i.e.* el pie del candelabro que subía desde el pedestal; «sus גְּבִיעִים», copas, asemejándose al cáliz de una flor; כַּפְתֹּרִים, manzanas, en una forma esférica (cf. Amós 9:1; Sof. 2:14); y פְּרָחִים, flores, ornamentos en forma de botones comenzando a florecer.

Ver. 32. De los lados del candelero, *i.e.* del pie vertical de en medio, debía haber seis brazos, tres a cada lado.

Vers. 33-34. Sobre cada uno de estos brazos (la repetición de las mismas palabras expresa el sentido distributivo, *Ew.*, §313a) debía haber «*tres copas en la forma de flor de almendro,* (con) *una manzana y una flor*», y sobre la caña o pie del candelero, «*cuatro copas en forma de flor de almendro, sus manzanas y sus flores*». Por cuanto ambas וְפֶרַח כַּפְתֹּר (ver. 33) y כַּפְתֹּרֶיהָ וּפִרְחֶיהָ (ver. 34) están conectadas con las palabras previas sin una cópula, *Knobel* y *Thenius* consideran estas palabras como una aposición explicativa de las precedentes, y suponen que el significado indica que las flores, que las copas-flor, debían consistir en botones con flores surgiendo de ellos. Pero aparte de la singular idea de llamarlas botones con una flor surgiendo de ellas, ver. 31 decididamente excluye cualquier explicación así; porque copas, botones y flores se mencionan allí en conexión con la caña y el pie, como tres cosas separadas que eran tan distintas la una de la otra como el pie y la caña. Las palabras en cuestión están pegadas en ambos versículos a גְּבִיעִים מְשֻׁקָּדִים en el sentido de subordinación; וְ es generalmente usada en estos casos (*Ew.*, §339a), pero aquí se omite antes de כפתר, probablemente para evitar ambigüedades, por cuanto las dos palabras subordinadas son traídas a una asociación más estrecha por el uso de la cópula. Y si כפתר y פרח deben distinguirse de גביע, la objeción hecha por *Thenius* a nuestra interpretación מְשֻׁקָּד «forma de flor de almendro», es decir, que ni la almendra ni la flor de almendro tiene la forma de una copa, cae enteramente al suelo; y hay mucha menos razón para cuestionar esta interpretación por causa de la unanimidad con la que ha sido adoptada en las versiones antiguas (*vid. Gesenius, Thes.*, p. 1473), en tanto que la propuesta de *Thenius*, «despertada, *i.e.* un cáliz esparcido o abierto», no tiene fundamento ni probabilidad.

Ver. 35. «*Habrá una manzana debajo de dos brazos del mismo, otra manzana debajo de otros dos brazos del mismo, y otra manzana debajo de los otros dos* (estar conectada con ellos) *brazos del mismo, así para los seis brazos que salen del candelero*»; *i.e.* en el punto donde los tres pares de seis brazos o tubos salían como ramas del tubo o caña principal inmediatamente por encima del botón.

Ver. 36. «*sus manzanas y sus brazos* (*i.e.* las manzanas y los brazos de tres pares de brazos) *serán de una pieza* (el candelero, *i.e.* combinado con este para formar una sola pieza) *todo ello una pieza labrada a martillo, de oro puro*». Por todo esto obtenemos la siguiente idea del candelero: Sobre la base surgía una caña central, de la cual surgían tres ramas, una por encima de la otra, y se curveaban en la forma de un cuadrante hasta el nivel de la caña central. Sobre esta caña se introdujeron un cáliz, una manzana y sus flores cuatro veces separadas, y de tal modo que había una manzana en cualquier lado donde surgían las ramas de la caña principal, evidentemente debajo de las ramas; y la cuarta manzana, podemos suponer que estaba más alta, entre las ramas más altas y el fin de la caña principal. Como había cuatro cálices con una manzana y flores en la caña principal, también había tres objetos en cada una de las ramas, que sin duda estaban puestos a una misma distancia entre sí. Con respecto a la posición relativa del cáliz, la manzana y la flor, podemos suponer que la manzana esférica estaba debajo del cáliz, y que la flor surgía de la orilla superior del mismo, como si surgiera de este. Así que el candelero tenía siete brazos y se debían hacer siete lámparas y ponerlas sobre de ellos (הֶעֱלָה). *Para que alumbren* (todas las lamparillas) *hacia delante*» (ver. 37), *i.e.* la lamparilla debía enviar su luz sobre el lado opuesto, hacia el centro del candelero. La פָּנִים del candelero (ver. 37 y Num. 8:2) era el frente mostrado por los siete brazos, por cuanto formaban una línea recta con sus siete puntos; y עֵבֶר no significa el lado, sino el lado opuesto, como es evidente por Num. 8:2 donde hallamos en su lugar אֶל מוּל. Por cuanto el sitio asignado para el candelero estaba al sur de la morada, debemos entender que se trataba del norte, e imaginar que la lamparilla estaba situada de tal modo que la línea de lamparillas formada por los siete brazos iba desde el frente hacia atrás, por dicho arreglo el lugar santo estaría mejor iluminado, que si el candelero hubiera sido puesto con la línea de lamparillas de sur a norte, y de ese modo tener las luces hacia la persona que entraba al lugar santo. Las lamparillas eran los receptáculos de la mecha y el aceite que se ponían en la punta de los brazos, y podrían ser quitados para limpiarlos. El agujero donde se proyectaba la mecha no estaba hecho en el centro, sino en la orilla, para que la luz fuera emitida hacia un lado.

Ver. 38. Los otros objetos pertenecientes al candelero eran מֶלְקָחַיִם tenazas (Isa. 6:6), *i.e.* incensarios, y מַחְתֹּות platos para los restos, *i.e.* platos para recibir los restos que eran tomados de las mechas; en otros sitios la palabra significa una charola para la ceniza, o recipiente utilizado para quitar el carbón del fuego (cap. 37:3; Lev. 16:12; Num. 17:3ss.).

Ver. 39. «*de un talento de oro fino lo harás* (el candelero), *con todos estos utensilios*». *I.e.*, de acuerdo con el cap. 37:24, todos los utensilios pertenecientes al candelero de un tamaño considerable. El tamaño no se da en ningún otro sitio en el Antiguo Testamento, sino que, de acuerdo con las conjeturas de *Bähr*, correspondía a la altura de la mesa de los panes de la proposición, es decir, un codo y medio entre las dos lamparillas exteriores.

El significado del candelero de los siete brazos es visible por su propósito, llevar siete lamparillas, que eran limpiadas y llenadas con aceite cada mañana, y encendidas cada anochecer, que debían arder durante toda la noche (cap. 27:20, 21; 30:7, 8; Lev. 24:3, 4). Por cuanto los israelitas debían preparar comida espiritual en el pan de la proposición en la presencia de Yahvé, y ofrecer continuamente el fruto de su labor en el campo del reino de Dios, como una ofrenda espiritual al Señor; también debían presentarse a sí mismos continuamente a Yahvé en las lámparas encendidas, como los vehículos y medios de luz, como una nación que permite que su luz brille en las tinieblas de este mundo (cf. Mat. 5:14, 16; Lucas 12:35; Fil. 2:15). El aceite, por el que las lamparillas ardían y brillaban, era, de acuerdo a su peculiar virtud de impartir fuerza al cuerpo y restaurar la vitalidad, una representación del espíritu de Dios, la fuente de todo el poder vital del hombre; mientras que el aceite, conforme se ofrecía con la congregación de Israel, y era entregado al propósito sagrado de acuerdo al mandamiento de Dios, es a través de todas las Escrituras un símbolo del Espíritu de Dios, por el cual la congregación de Dios era llenada con una luz y vida más sublimes. Por el poder de este Espíritu, Israel, en su pacto con el Señor, debía dejar que su luz brillara, la luz de su conocimiento de Dios y la iluminación espiritual, ante todas las naciones de la tierra. La estampa de sus siete brazos estaba impresa sobre le candelero; y las flores de almendro con las que estaba adornado, representaban la ofrenda estacional de las flores y los frutos del Espíritu, el almendro derivando su nombre de שָׁקַד por el hecho de que es el árbol más tempranero de todos los árboles tanto en florecer como en dar fruto (cf. Jer. 1:11, 12). El carácter simbólico del candelero está claramente indicado en las Escrituras. El profeta Zacarías (cap. 4) ve un candelero de oro con siete lamparillas y dos árboles de olivo, uno a cada lado, del cual se surtía el aceite; y el ángel que ha-

bla con él le informa que los árboles de olivo son los dos hijos de aceite, es decir, los representantes del reino y sacerdocio, los órganos divinamente designados por los que el Espíritu de Dios se comunicaba con la nación del pacto. Y en Ap. 1:20, las siete iglesias que son presentadas ante el Santo viviente en forma de siete candeleros (λυχνίαι) parados ante el trono de Dios. Sobre el ver. 40, véase el comentario del ver. 9; véase además mi *Archäologie,* pp. 101s. y 119s.

Capítulo 26 (cf. 36:8-38). El tabernáculo

Debía formarse de un armazón de madera, y de tapicería y cortinas. La descripción comienza con la tapicería o la vestimenta de la tienda (vers. 1-14), que hizo del armazón (vers. 15-30) una morada. Primero se menciona la decoración interior (vers. 1-6), porque esto convirtió la morada en tienda (tabernáculo). Esta vestimenta interna de la tienda consistiría en diez cortinas (יְרִיעֹת, αὐαῖαι), o, como Lutero ha interpretado más adecuadamente, *Teppiche, alfombra*, *i.e.* de ropa compuesta de lino torcido, azul, púrpura y carmesí. שָׁשׁ torcido, significa hilo compuesto de varios colores torcidos en unión, de donde se hacían las clases más finas de lino, por las que los egipcios eran tan célebres (*vid. Hengstenberg, Die Bücher Moses und Ägypten*, p. 143). El hilo de lino era de un blanco claro, y éste era tejido en telas mezcladas por la combinación de un azul oscuro, y un llameante rojo. No serían sólo simples rayas, sino que el hilo variado debía ser tejido (bordado) en lino blanco, para formar figuras artísticas de querubines («y lo harás con querubines de obra primorosa»). מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב (*lit*. obra o labor del pensador) se aplica al tejido artístico en las que se hacen figuras o hilos de oro (cap. 28:6, 8, 15) en la ropa, lo cual se debe distinguir de מַעֲשֵׂה רֹקֵם tejido abigarrado (ver. 36).

Vers. 2s. La longitud de cada pieza debía ser de 28 codos y la anchura de cuatro, una misma medida para todas; y cinco de estas piezas debían «estar unidas una con la otra», *i.e.* unidas o cosidas en una pieza de 28 codos de longitud, y 20 de ancho, y lo mismo con las otras cinco.

Vers. 4s. También debían hacer cincuenta lazadas *«en la orilla de la última cortina de la primera unión», i.e.* en la orilla del extremo de las cinco piezas que fueron unidas; y lo mismo *«harás en la orilla de la cortina de la segunda unión».* Es así como debía haber cincuenta lazadas en cada una de las piezas grandes, y estas lazadas eran para מַקְבִּילֹת *«las lazadas estarán contrapuestas la una a la otra»;* es decir, serían hechas de tal modo que los lazos en las dos piezas se encontraran exactamente.

Ver. 6. También se debían hacer cincuenta corchetes de oro, para sujetar las piezas de tapicería (las dos mitades de la vestimenta de la tienda) juntas, *«y se formará un tabernáculo».* Esto necesariamente lleva a la conclusión de Bähr, que la vestimenta de la tienda, que consistía en dos mitades unidas con los lazos y los corchetes, correspondiendo con los dos compartimientos del tabernáculo (ver. 33), encerraban todo el interior, no sólo cubriendo el armazón superior, sino las paredes de los lados también, y por lo tanto que colgaban dentro de las paredes, y que no se extendía por encima para cubrir el armazón como formando el techo, sino que colgaba de las paredes en la parte exterior de los travesaños, de modo que los travesaños dorados fueron dejados descubiertos en el interior. Porque si esta espléndida vestimenta hubiera sido sólo para cubrir el techo, y por lo tanto que sólo fueran visibles treinta codos de los cuarenta de anchura, y diez de los 28 de su longitud, es decir, si no se hubiera visto y usado más de un tercio de todo, en la decoración interior del tabernáculo, no habría sido llamado «el tabernáculo» tan constantemente como lo es (cf. caps. 36:8; 40:18), ni el pelo de las cabras que fue puesto encima de éste, habría sido llamado tan a menudo «la tienda sobre el tabernáculo» (ver. 7, caps. 36:14; 40:19)[71]. Esta vestimenta interna estaba tan extendida, que mientras era sujetada por las partes superiores de los travesaños de un modo que no se explica en el texto, ésta llenaba todo el techo, y la unión vino por encima de la cortina que dividía el tabernáculo en dos compartimentos. Una mitad, por lo tanto, la mitad del frente, formaba el techo del lugar santo con su completa anchura de veinte codos y diez de largo, y los dieciocho codos restantes de su longitud colgaban sobre las paredes de dos lados, bajaban nueve codos por cada pared, por lo tanto, dejando descubierta la parte baja de las tablas que formaban las paredes hasta la altura de un codo. De modo similar, la otra mitad cubría el lugar santísimo, formando el techo con diez codos tanto de ancho como de largo, y los diez codos restantes de la longitud cubriendo la pared del fondo; mientras que el doblez de las esquinas que surgió de los nueve codos que colgaban por ambos lados, estaban sin duda tan ajustados que las paredes parecerían ser perfectamente lisas. (Para más detalles, véase el cap. 39:33).

Vers. 7-13. La *vestimenta externa* del tabernáculo. «para una cubierta sobre el tabernáculo», esta se formaría de once cortinas de pelo de cabra, *i.e.* de tela hecha del pelo de las cabras[72]; siendo cada cortina de treinta codos de largo y cuatro de ancho.

Ver. 9. Cinco de éstas estarían unidas (unidas con la costura) por separado (לְבָד), y las otras seis en la misma manera; y la sexta pieza debía hacerse doble, *i.e.* doblada; iría al frente de la tienda, para formar una especie de hastial o caballete, como también *Josefo* ha explicado este pasaje (*Ant*. 3. 6, 4).

Vers. 10s. Se debía hacer cincuenta lazadas y cincuenta corchetes para unir las dos mitades, como en el caso de la tapicería interna, sólo que los corchetes tendrían que ser de bronce o cobre.

Vers. 12s. Esta cubierta era dos codos más larga que la interior, por cuanto cada cortina medía treinta codos de largo en lugar de veintiocho; también era dos codos más ancha, por cuanto se componía de once piezas, contando la número once como dos codos, por cuanto debía ponerse doble. Consecuentemente había un exceso (הָעֹדֵף algo que está por encima) de dos codos en cada lado; y de acuerdo con los vers. 12 y 13 debía ser dispuesta de la siguiente manera: *«y la parte que sobra en las cortinas de la tienda, la mitad de la cortina que sobre, colgará a espaldas del tabernáculo. Y un codo de un lado, y otro codo del otro lado, que sobra a lo largo de las cortinas de la tienda (i.e.* el codo de más en la longitud de cada una de las cortinas), *colgará*

---

71. Esta división constante de «morada» y «tienda sobre la morada» en combinación con lo dicho en el ver. 6c es muy importante en cuanto a esta suposición. De los cinco motivos que defiende *Friederich, Symbolik der mosaischen Hütte*, pp. 12ss. basándose en la idea de Josefo y Filón, de que la manta valiosa colgaba en el exterior del armazón de la morada, cada uno es más débil que el otro. El quinto o el motivo principal de que el ver. 13 no presente razones para afirmar que la manta también colgara en la parte interna (*Leyrer, op.cit*., p. 99 y *Riggenbach,* pp. 13ss.) porque en el texto se lee que «lo que esté de más en la longitud de la alfombra de la rienda» no demanda que la manta hecha de piel de cabras y cuyas alfombras eran dos varas más largas que las de la manta interior fueran puestas encima de estas sino que puede deducirse por la diferencia de longitud de las dos alfombras.

72. Las cubiertas de las tiendas de los beduinos árabes aún se hacen de tela tejida con el pelo de las cabras negras, el cual las mujeres hilan y tejen (véase *Arvieux, Merkwürdige Nachrichten* II, p. 214; *Lynch,Bericht über die Expedition der Vereinigten Staaten nach dem Jordan und dem Todten Meere,* p. 125).

sobre los lados del tabernáculo a un lado y al otro, para cubrirlo». Ahora, puesto que de acuerdo con esto, una mitad de los dos codos de la sexta pieza que fue puesta doble debía colgar por la parte posterior del tabernáculo, sólo quedaba un codo para el caballete del frente. Se deduce, por lo tanto, que la unión de las dos mitades con lazadas y corchetes vendrían un codo más atrás que el lugar donde la cortina del lugar santísimo dividía el tabernáculo. Pero como consecuencia de que la tela fuera un codo más larga en cada dirección, casi alcanzaba la tierra por los tres lados, sólo evitando que llegara al suelo, el grosor del armazón de madera.

Ver. 14. Dos cubiertas más fueron puestas encima de esta tienda: una hecha de piel de carnero, teñida de rojo, «como una cobertura para la tienda», y otra encima de ésta, hecha de las pieles de tejones (תְּחָשִׁים, véase el cap. 25:5).

Vers. 15-30. *El armazón de madera*. Vers. 15s. Las tablas (קְרָשִׁים) para la morada debían ser hechas de «madera de acacia que estén derechas», *i.e.* de modo que pudieran mantenerse verticalmente; cada una de diez codos de largo y uno y medio de ancho. No se da el grosor; y si, por un lado, no debemos imaginarlas muy delgadas, como *Josefo* hace, por ejemplo, que dice que sólo tenían cuatro dedos de grosor (*Ant*. 3. 6, 3), tenemos aún menos razones para seguir a *Rashi, Lund, Bähr* y otros que suponen haber tenido un codo de grosor, y convirtiendo así las simples tablas en colosales bloques, tales tablas no habrían podido ser sacadas del árbol de acacia, ni llevadas por los caminos del desierto[73]. Para obtener tablas con la anchura requerida, sin duda que se unían dos o tres placas de acuerdo con el tamaño de los árboles.

Ver. 17. Cada tabla debía tener dos יָדוֹת (*lit*. manos o sujetadores) para que las sostuvieran verticalmente, por lo tanto serían estacas; y debían ser *«unidas una con otra»* (מְשֻׁלָּב, de שָׁלַב en caldeo, conectar, de aquí viene שִׁלְבִים en 1 de Reyes 7:28, las molduras que mantenían juntos los cuatro lados de una casa), no «incrustadas una de otra»), sino unidas por una sujeción de dos espigas en las tablas, por medio de lo cual las otras se sujetaban aún más firmemente a las tablas, y por lo tanto tenían más poder de agarre que si cada una simplemente hubiera sido hundida en la orilla de la tabla.

Vers. 18-21. Veinte de estas tablas debían ser preparadas para el lado del tabernáculo que estaba encarado hacia el sur, y cuarenta basas (אֲדָנִים, fundamentos, Job 38:6) o bases para las incrustaciones, *i.e.* para introducir las clavijas de las tablas y que éstas se mantuvieran rectas hacia arriba; y el mismo número de tablas y basas para el lado norte. תֵּימָנָה, «hacia el sur», es añadido a לִפְאַת נֶגְבָּה en el ver. 18, para dar una definición más clara de נֶגֶב, que primordialmente significa lo seco, y después del campo del sur; una prueba evidente de que en ese tiempo נֶגֶב no estaba establecido como un término geográfico para el sur, y por lo tanto que aquí no fue escrito por un palestino, como *Knobel* supone, sino por Moisés en el desierto. La forma de las אֲדָנִים [clavijas] no está explicado, e incluso en el cap. 38:27, en la suma de los dones presentados para la obra, es someramente declarado que un talento de plata (aproxi. 33 lb.) se aplicaba a cada clavija.

Vers. 22-24. Se tenían que hacer seis tablas para la parte posterior del tabernáculo hacia el oeste (יָמָּה), y dos tablas «para las esquinas o ángulos del tabernáculo en los dos lados más ocultos». לִמְקַצָּעֹת (para esquina) de מִקְצָע, equivalente a מִקְצוֹעַ un ángulo (ver. 24; Ezeq. 46:21, 22), de קָצַע cortar, *lit*. una sección, algo cortado, de aquí se deriva ángulo o esquina. Estas tablas de esquina (ver. 24) debían unirse «(תְּאֹמִם) *desde abajo, y asimismo se juntarán por lo alto con un gozne* (תַּמִּים, *integri,* formando una sola pieza) *en su cabeza* (o hacia su cabeza, cf. אֶל cap. 36:29) *así será con las otras dos* (así serán hechas ambas)*; serán para las dos esquinas»* (*i.e.* designadas para las dos esquinas). El significado de estas palabras, que son muy oscuras en algunos puntos, sólo puede ser el siguiente: los dos pilares de la parte posterior debían formarse de dos piezas unidas por un ángulo recto, como formando una doble tabla como una sola pieza desde la base hasta arriba. Las expresiones «desde abajo» y «hasta su cabeza» están divididas entre los dos predicados «doble» (תְּאֹמִים) y «todo» (תַּמִּים), pero pertenecen a ambos. Cada una de las tablas de la esquina debía ser doble desde abajo hasta arriba, y aún así formar una sola pieza.

Existe más dificultad en las palabras אֶל־הַטַּבַּעַת הָאֶחָת en el ver. 24. Es imposible anexar algún significado inteligible a la interpretación *«hasta el primer anillo»,* de modo que incluso *Knobel*, que lo propuso, lo ha dejado sin explicación. Difícilmente habrá otro modo de explicarlo, que tomando la palabra אֶל en el sentido de «considerando una cosa», y entendiendo las palabras como que las esquinas debían formar una sola pieza, por el hecho de que cada una recibía sólo un gozne, probablemente en la esquina, y no dos, uno a cada lado. Este gozne era puesto a la mitad de la parte alta de la esquina o ángulo, de tal modo que el cerrojo principal, que se extendía a lo largo de toda la longitud de las paredes (ver. 28), podría sujetarse a esta por el lado y por detrás.

Ver. 25. Se debían hacer dieciséis basas para estas ocho tablas, dos para cada una.

Vers. 26-29. Para sujetar las tablas, para que no se separaran entre sí, se hicieron barras de madera de acacia y fueron cubiertas de oro, cinco para cada uno de los tres lados del tabernáculo; y aunque no se menciona expresamente, todavía la referencia a los anillos en el ver. 29 como sujetadores de las barras (בָּתִּים לַבְּרִיחִם) es una indicación suficiente de que eran pasadas por anillos de oro atados a las tablas.

Ver. 28. «*y la barra de en medio* (*i.e.* a una distancia igual de arriba a abajo; cf. תּוֹךְ con este sentido Ez. 15:4 y Deut. 3:16) *pasará por en medio* (מַבְרִיחַ) *de las tablas, de un extremo al otro».* Como es expresamente declarado con referencia a la barra media, a la que se debían sujetar, *i.e.* para llegar junto con las paredes de un fin a otro, necesariamente debemos concluir, con *Rashi* y otros, que las otras cuatro barras en cada lado no debían alcanzar todo lo largo de las paredes, y por lo tanto se puede suponer que sólo

---

73. *Kamphausen* (*Theologissche Studien und Kritik,* 1859, p. 117) apela a *Bähr*, *Symbolik* 1, pp. 261-262, y *Knobel*, *Exod.*, p. 261, en apoyo a la opinión de que a cualquier costo, primeramente había acacias genuinas de tal tamaño y fuerza, que los travesaños podrían ser cortados de ellas con un codo y medio de ancho y un codo de grosor; pero buscamos vanamente en estos escritos por qué una autoridad como esta desearía establecer este hecho. Expresiones como las de *Jerónimo* y *Hasselquist*, *grandes arbores* vel *arbor ingens ramosissima* [grandes árboles o un árbol de espeso ramaje], son muy indefinidas. Es cierto que, de acuerdo con *Abdullatif*, el *Sont* es «un árbol muy grande», pero él da una cita de *Dinuri*, en la que meramente se habla de «un árbol del tamaño de un nogal». Véase los pasajes citados en *Rosemüller, Biblische Althertumskunde* IV,1, p. 278, nota 7, donde hallamos la siguiente observación de *Wesling* sobre *Prosper. Alpin, de plantis Aeg*.: *Caudicem non raro ampliorem deprehendi, quam ut brachio meo circumdari possit* [A menudo abarqué un tronco más grande de lo que con mis brazos se podía abrazar]. Incluso la declaración de *Theophrasto* (*historia plantarum* 4, 3) al efecto de que de estos árboles se cortan tablas para techos de doce codos de largo (δωδεχάπηχυς ἑρέψιμος ὕλη), no es prueba de que fueran travesaños de un codo y medio de ancho y uno de grosor. E incluso si hubiese habido árboles de este tamaño en la península de Sinaí en le época de Moisés, un travesaño con tales dimensiones, de acuerdo con los cálculos de Kamphausen, que en modo alguno es muy alto, habrían pesado más de doce quintales. Y ciertamente los israelitas nunca habrían podido llevar travesaños de este peso por el desierto; porque los carros necesarios habrían sido de una clase que no se podría utilizar donde no hay caminos abiertos.

medían la mitad de la barra de en medio, de modo que no había sólo tres hileras de barras en cada pared, estando compuestas la alta y la baja por dos barras cada una.

Ver. 30. «*Y alzarás el tabernáculo conforme al modelo que fue mostrado en el monte*» (cf. cap. 25:9). Incluso el asentamiento y la posición del tabernáculo no fueron dejados al juicio humano, sino que debían ser llevados a cabo כְּמִשְׁפָּטוֹ, *i.e.* de acuerdo con la dirección correspondiente a su significado y propósito. Por la descripción que se da de las diferentes porciones, es evidente que el tabernáculo debía ser puesto en la dirección de los cuatro puntos cardinales de los cielos, estando la parte posterior hacia el oeste y la entrada al este; en tanto que la tienda formaba un total de veinte tablas de un codo de largo, diez de ancho y diez de alto. La longitud la obtenemos de las veinte tablas de un codo y medio de ancho; y el ancho, añadiendo a los nueve codos cubiertos por las seis tablas de la parte trasera, medio codo por el grosor de cada uno de los travesaños de la esquina. El grosor de los esquineros no se nos da, pero podemos conjeturar que en el exterior de la parte trasera medían tres cuartos de un codo, y que debe tomarse medio codo como el grosor hacia el lado. En este caso, sobre la suposición de que los travesaños de la esquina tuvieran un cuarto de codo de grosor, el espacio interior tendría exactamente diez codos de ancho y treinta y cuatro de largo, pero el cuarto de más sería ocupado por el grosor de los pilares donde estaban colgadas las cortinas interiores, así que el espacio en la parte posterior formaría un codo perfecto en longitud, y el de enfrente un oblongo exacto de veinte codos de largo, diez de ancho y diez de altura[74].

Vers. 31-37. Para dividir el *tabernáculo* en dos habitaciones, se debía hacer una *cortina*, del mismo material, y tejida de la misma manera artística que el cubrimiento interior de las paredes (ver. 1). Esto era llamado פָּרֹכֶת, *lit*. división, separación, de פָּרַךְ dividir, o פָּרֹכֶת מָסָךְ (caps. 35:12; 39:34; 40:21) división de la cobertura, *i.e.* la cortina para separación o velo. Debía poner (נָתַן) *i.e.* colgarlo, «*sobre cuatro columnas de madera de acacia cubiertas de oro; sus capiteles de oro, sobre basas de plata*», bajo las lazadas (קְרָסִים) que mantenían juntas las dos mitades de la cobertura interna (ver. 6). Y así la cortina dividió el tabernáculo en dos compartimentos, uno ocupando diez codos y el otro veinte de su longitud total.

Ver. 33. «y pondrás el velo debajo de los corchetes (donde la cortina cuelga de las lazadas) y meterás allí, del velo adentro, el arca del testimonio (cap. 25:16-22), y el velo os hará separación entre el lugar santo y el lugar santísimo» (קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים el lugar santísimo, cf. *Ewald,* §313c y *Gesenius,* §119,2). El compartimiento interior fue convertido en el lugar santísimo por medio del arca del pacto con el trono de gracia sobre de ella.

Ver. 35. Las otras dos cosas (ya descritas), debían ser puestas fuera de la cortina, en el lugar santo; el candelero frente a la mesa, el primero en la parte sur del tabernáculo, el segundo hacia el norte.

Vers. 36s. Para la entrada de la tienda también debían hacer una cortina (מָסָךְ, *lit*. una cobertura, de סָכַךְ cubrir) del mismo material que la cortina interior, pero hecha de colores mezclados, *i.e.* no tejida con figuras en ella, sino simplemente con rayas. מַעֲשֵׂה רֹקֵם no significa trabajo coloreado con aguja, con figuras o flores bordadas con la aguja sobre la tela tejida; porque en el único otro pasaje en el que aparece רקם, Sal. 139:15, no significa bordar, sino tejer, y en árabe significa hacer puntos, rayas o líneas, trabajar en colores mezclados (véase *Hartmann, die Hebräerin am Putztisch* III, pp. 138ss.). Esta cortina debía colgar de cinco columnas doradas de madera de acacia con ganchos de oro, y para éstos debían poner basas de bronce. En el relato de la ejecución de esta obra en el cap. 36:38, se declara incluso más, que el arquitecto cubría las cabezas (capiteles) de las columnas y sus corchetes (חֻשָׁקִים, véase el cap. 27:10) de oro. Por esto se sigue que los pilares no estaban completamente cubiertos, sino sólo los capiteles, y que estaban unidos con vigas doradas. Estas vigas, estaban puestas sobre los ganchos que estaban sujetos de las puntas de la cima de las columnas, o, lo que creo ser más probable, formaban una clase de enclave sobre las columnas; en dicho caso la cobertura, del mismo modo que la cortina interna meramente colgaba de los ganchos de las columnas. Pero si las columnas no estaban completamente cubiertas de oro, necesariamente debemos imaginar que la cortina colgaba sobre el lado de los pilares que estaba de cara hacia el lugar santo, de modo que nada de lo blanco de la madera debía verse en el interior del lugar santo; y el dorado de los capiteles y las vigas meramente servían para imprimir sobre el frente del tabernáculo la gloria de una casa de Dios.

Si nos esforzamos por entender la razón para la construcción de esta manera, no puede haber duda de que el diseño de las paredes de madera era simplemente para dar estabilidad al tabernáculo. La madera de acacia fue escogida, porque el árbol de acacia era el único árbol que se podía hallar en el desierto de Arabia del cual se podrían cortar las tablas y travesaños, en tanto que la ligereza y durabilidad de esta madera la hacía peculiarmente apropiada para un templo portátil. El armazón de madera estaba cubierta por dentro y por fuera con colgaduras de telas y otros cobertores, para darle el carácter de una tienda, lo cual es el término que realmente se aplica a este en el cap. 27:21, y en la mayoría de ejemplos que se dan después. El santuario de Yahvé en medio de su pueblo debía ser una tienda, porque, en tanto que el pueblo vagaba dando vueltas y moraba en tiendas, la morada de su Dios en medio de ellos también debía ser una tienda. La división del tabernáculo en dos partes se correspondía con su diseño, donde Yahvé no deseaba morar solo, sino venir y encontrarse con su pueblo (cap. 25:22). El lugar santísimo era la verdadera morada de Yahvé, donde Él estaba entronizado en una nube, el símbolo visible de su presencia, sobre los querubines, sobre el propiciatorio (capporet) del arca del pacto. El lugar santo, por otro lado, era el lugar donde su pueblo debía presentarse delante de él, y acercársele con sus dones, los frutos de su vocación terrenal, y sus oraciones, y para regocijarse delante de Él en las bendiciones de su pacto de gracia. Por el establecimiento del pacto de Yahvé con el pueblo de Israel, la separación entre el hombre y Dios, de la cual fueron causantes los progenitores de nuestra raza en su caída, sería llevada a un fin; se debía establecer una institución, apuntando hacia la reunión de Dios con el hombre, a una verdadera y vital comunión con Él; y por medio de esto el reino de Dios se establecería sobre la tierra de una forma local y temporal. Este reino de Dios, que estaba fundado en Israel, debía estar incluido en el tabernáculo, y presentado como una sombra en forma visible y terrenal, confinado dentro de los límites de tiempo y espacio. Este significado estaba indicado no sólo en las instrucciones de poner el tabernáculo de acuerdo a los cuatro puntos cardinales de la tierra y el cielo,

74. Con esto quedan refutados los inconvenientes presentados por *Bähr* (I, pp. 57s.) en contra de la aceptación de las tablas angulares aunque es de preguntarse si estos siquiera tienen álguna razón de ser. Se puede encontrar los diferentes intentos de interpretación de los versículos 23 y 24 en *Leyrer,* pp. 96s., quien supone que las dos tablas angulares tenían una forma similar a un pilar, lo cual no puede ser apoyado más que las otras posiciones que son refutadas por él. Éstas también se encuentran en *Riggenbach,* pp. 23ss., cuyas interpretaciones son totalmente ilusorias.

con la entrada hacia donde se levantaba el sol y el lugar santísimo hacia el oeste, sino también en la forma cuadrangular del edificio, en la figura de un todo, asumiendo la forma de un oblongo de treinta codos de longitud, y diez de ancho y de alto, en tanto que el lugar santísimo era un cubo de diez codos en todas direcciones. En el simbolismo de la antigüedad, el cuadrado era un símbolo del universo o κόσμος; y así también, en el simbolismo de las Escrituras es un tipo del mundo como el escenario de la revelación divina, la esfera del reino de Dios, para la cual, Dios había querido el mundo desde el principio, y la cual, a pesar de la caída del hombre, que fue creado señor de la tierra, sería una vez más renovada y glorificada. De aquí que el sello del reino de Dios estuviera impreso sobre el santuario de Dios en Israel por medio de la forma cuadrangular que le fue dada a sus habitaciones separadas. Y mientras que la dirección en que fue dispuesto, hacia los cuatro puntos cardinales de los cielos, mostraba que el reino de Dios plantado en Israel tenía la intención de abarcar a todo el mundo; la forma oblonga dada a todo el edificio presentaba la idea de la falta de plenitud del reino, y la forma cúbica del lugar santísimo es ideal y perfecta[75]. Incluso en su forma temporal, era perfecta en su clase, y por lo tanto las partes componentes del edificio cuadrangular fueron reguladas por el número diez que es la estampa de lo completo.

El esplendor del edificio, como reflejo terrenal de la gloria del reino de Dios, también estaba en armonía con esta explicación de su significado. En el mismo tabernáculo, todo estaba cubierto de oro o hecho de oro puro, con la excepción de los fundamentos o basas de las maderas y de los pilares externos, en los que se empleó la plata. En el oro, con su glorioso esplendor (Job 37:22), se reflejaba la gloria de la morada de Dios; en tanto que la plata, como símbolo de la pureza moral, mostraba la santidad del fundamento de la casa o reino de Dios. Los cuatro colores y las figuras sobre la tela y las cortinas del templo eran igualmente significativas. En tanto que los *cuatro* colores, igual que el mismo número de cobertores, mostraban su propósito general relacionado con el edificio del reino de Dios, el brillante blanco del lino resalta prominentemente de entre el resto de los colores como la base de las telas tejidas, y es el color que invariablemente se menciona primero. El espléndido blanco del lino representaba la santidad del edificio; el jacinto, un azul oscuro aproximándose más al negro que al azul fuerte, al verdadero color del cielo en los países del sur, su carácter y origen celestial; el púrpura, un enriquecido rojo oscuro, su gloria real; en tanto que el carmesí, un rojo brillante, el color de la sangre y el vigor de la vida, presentaba la fuerza y la vida imperecedera en la morada y reino del glorioso Dios y Rey. Finalmente, por medio de las figuras de los querubines tejidos en estas telas, el tabernáculo se convirtió en una representación simbólica del reino de gloria en el que los espíritus celestiales rodean el trono de Dios, la Jerusalén celestial con sus millares de ángeles, la ciudad del Dios viviente, a la que el pueblo de Dios vendrá cuando su llamado celestial sea cumplido (Heb. 12:22, 23; cf. mi *Archäologie,* §§20 y 21).

Capítulo 27:1-8. El altar de ofrenda encendido

(Cf. cap. 38:1-7). «*Harás también un altar* (el altar de ofrenda encendida, de acuerdo con el cap. 38:1) *de madera de acacia de cinco codos de longitud, y de cinco codos de anchura* (רָבוּעַ «cuatreado», *i.e.* de cuatro lados o cuadrangular)*; será cuadrado el altar, y su altura de tres codos y le harás cuernos en sus cuatro esquinas; los cuernos serán* (saldrán de) *parte del mismo*», no movibles, sino como si crecieran de éste. Estos cuernos eran proyecciones de las esquinas del altar, formados para imitar con toda probabilidad, los cuernos de los toros, y en estos se concentraba toda la fuerza del altar. La sangre de la ofrenda por el pecado era por lo tanto derramada sobre ellos (Lev. 4:7), y aquellos que huían al altar para salvar su vida se agarraban de ellos (*vid*. cap. 21:14 y 1 de Reyes 1:50; también mi comentario sobre este pasaje). El altar debía ser cubierto de cobre o bronce, y todos los utensilios usados en conexión con éste debían ser hechos de bronce. Éstos eran, cubos para recoger la ceniza de la gordura (ver. 3, דֶּשֶׁן, un *denominativo*, *verbo* de דֶּשֶׁן las cenizas de la gordura, es decir, las cenizas que quedaban de la carne quemada del sacrificio sobre el altar, tenían un significado privativo (cf. *Gesenius,* §52.2 y *Ewald,* §120c), y significa «quitar ceniza», *i.e.* limpiar de las cenizas); יָעִים palas, procede de יָעָה quitar (Isa. 28:17); מִזְרָקוֹת objetos *utilizados para rociar la sangre*, proviene de זָרַק rociar; מִזְלָגוֹת *garfios*, ganchos para la carne (cf. מַזְלֵג 1 de Sam. 2:13); מַחְתֹּת *braseros* (cf. 25:38). לְכָל־כֵּלָיו וגו׳, bien «para todos los utensilios de allí harás bronce», o «porque todos sus utensilios los harás de bronce».

Ver. 4. El altar debía tener מִכְבָּר *un enrejado*, מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת malla, *i.e*. una cobertura de bronce hecha en forma de red, de dimensiones mayores que los lados del altar, porque esta rejilla era para estar debajo del «cerco» (כַּרְכֹּב) del altar desde abajo, y llegar a la mitad de éste (a medio camino hacia arriba, ver. 5); y en esta, *i.e*. en los cuatro lados (o esquinas), se debían sujetar cuatro anillos de bronce, para las varas con las que se llevaría. כַּרְכֹּב (de

75. El significativo carácter de estas diferentes formas cuadrangulares es puesto más allá de toda duda, cuando comparamos el tabernáculo y el templo de Salomón, el cual fue construido de acuerdo con las mismas proporciones, con la descripción profética del templo y la ciudad santa en Ezeq. 40-48, y la de la Jerusalén celestial en Ap. 21 y 22. En ambos sitios, el tabernáculo y el templo de Salomón, el lugar santísimo tenía la forma de un cubo perfecto (de diez y veinte codos respectivamente), también Juan vio la ciudad de Dios, que descendía de Dios del cielo, en la forma de un cubo perfecto. «Lo largo, lo ancho y la altura eran iguales», 12.000 estadios de cada lado (Ap. 21:16), una representación simbólica de la idea, de que lo más santo de lo santo en el templo será visto en su perfecta forma en la Jerusalén celestial, y Dios morará en ella por siempre, junto con el justo hecho perfecto. Esta ciudad de Dios es ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων [el tabernáculo de Dios con el hombre]; ya no tiene templo, sino que el Señor de los ejércitos y el cordero son el templo de ella (ver. 22), y aquellos que moran dentro ven el rostro de Dios y del Cordero (cap. 22:4). El cuadrado viene después del cubo, y detrás de esto, el oblongo regular. El tabernáculo tenía la forma de un oblongo: el tabernáculo tenía treinta codos de largo y diez de ancho, y el patio cien codos de largo y cincuenta de ancho. El templo de Salomón, cuando se considera como un todo, tenía la misma forma; tenía sesenta codos de largo y veinte de ancho, además del porche y los edificios de al lado. En la visión de Ezeq. No sólo el santuario es un cuadrado de quinientas cañas (Ezeq. 42:15-20, 45:2), sino que los patios internos (cap. 40:23, 27, 47), el espacio pavimentado en el patio externo (40:19), y otras partes también, todas tienen la formas cuadradas. La ciudad que estaba delante del templo era un cuadrado de 4500 cañas (cap. 48:16), y los suburbios un cuadrado de 250 cañas por cada lado (ver. 17). La idea expresa simbólicamente, que el templo y la ciudad, y de hecho todo el lugar santo, ya aproximaba el lugar a la forma del lugar santísimo. Tanto la ciudad como el templo aún son distintos entre sí, aunque ambos están sobre tierra santa en medio de la tierra (caps. 47 y 48); y en el mismo templo, aún se mantiene la distinción entre el lugar santo y el lugar santísimo, aunque el lugar santísimo ya no está separado del lugar santo por una cortina; y del mismo modo todavía se mantiene la diferencia entre el edificio del templo y los patios, aunque los últimos han adquirido mucha más importancia que los del templo de Salomón, y están descritos muy minuciosamente, en tanto que se hacen muy breves referencias en el caso del templo de Salomón. El santuario que vio Ezequiel, no obstante, sólo era un símbolo del renovado y glorificado reino de Dios, no del reino perfeccionado. Esto se mostró primeramente al santo visionario en Patmos, en la visión de la Jerusalén celestial, por cuanto aparece en perfecta forma cúbica.

כִּרְכָּב *circumdedit*) sólo aparece aquí y en el cap. 38:4, y significa un borde (סְבָכָא *Tárgum*) *i.e.* un armazón saliente o banco que rodeaba los cuatro lados del altar, de una anchura aproximada de medio o de un codo, clavado a las paredes (del altar) sobre el exterior, y sujetado más firmemente a ellos por el revestimiento de cobre que era común a ambos. La rejilla de cobre estaba por debajo de este banco, en la parte exterior. El banco descansaba sobre ella, o más bien colgaba de la orilla del banco y descansaba sobre la tierra, como el cajón interno, que está rodeado por los cuatro lados, y en el cual no había perforaciones. Éste formaba con el banco o *carcob* una saliente que hacía que la mitad más baja del altar se viera más ancha que la alta por todos lados. El sacerdote se paraba sobre este *carcob* o banco cuando ofrecía sacrificio, o cuando ponía la leña o hacía cualquier otra cosa sobre el altar (*Fr. v. Meyer, Bibeldeutungen,* p. 206). Esto explica que Aarón descendiera (יָרַד) del altar (Lev. 9:22); y no hay necesidad de suponer que hubiera gradas en el altar, como *Knobel* lo hace en oposición al cap. 20:26. Porque incuso si la altura del altar, viz, tres codos, fuera tanta que un banco que llegara a la mitad fuese tan alto para que alguien se parase sobre él, podría realizar todo lo que fuera necesario en el altar sin ninguna dificultad.

Vers. 6s. Las varas debían hacerse de madera de acacia, y revestirse de bronce, y ser puestas en los anillos que fueron fijados a los dos lados con el propósito de llevar el altar. Las instrucciones adicionales del ver. 8: «lo harás hueco, de tablas; de la manera que te fue mostrado en el monte» (cf. 25:9), se refieren, aparentemente, si juzgamos con base al cap. 20:24, simplemente a la armazón de madera del altar, la cual fue cubierta con bronce, y llenada de tierra, o grava y piedras, cuando el altar estaba por ser utilizado, siendo nivelado como formando un corazón. La forma dada al altar correspondía a la de los otros objetos del santuario. También podía ser llevado con facilidad, y fijado en cualquier sitio, y podría ser utilizado para quemar los sacrificios sin que las paredes de madera fuesen dañadas por el fuego.

Vers. 9-19 (cf. cap. 38:9-20). El ATRIO del tabernáculo debía consistir en קְלָעִים «cortinas» de lino torcido, y columnas y basas de bronce (cobre), y sus capiteles y molduras de plata. Por supuesto que los pilares estaban hechos de madera de acacia; tenían cinco codos de alto, con capiteles plateados (cap. 38:17, 19), y llevaban las cortinas que estaban sujetadas a éstos por medio de las molduras (ganchos). Había veinte de ellas en cada lado, al norte y al sur, y la longitud de la tela en cada uno de estos lados era de cien codos (מֵאָה בָאַמָּה, 100 [*sc.* medida] por codos), de modo que el atrio tenía cien codos de largo (ver. 18).

Vers. 12s. *«el ancho del atrio, del lado occidental, tendrá cortinas de cincuenta codos; sus columnas diez, con sus diez basas. Y en el ancho del atrio por el lado del oriente, al este, habrá cincuenta codos».* El frente está dividido en los vers. 14-16 en dos כָּתֵף, *lit.* orillas, *i.e.* lados o dos piezas a los lados, teniendo cada una quince codos de cortinas y tres columnas con sus basas, y una entrada (שַׁעַר) naturalmente que en el medio, la cual estaba cubierta por una cortina (מָסָךְ) hecha del mismo material que el de la entrada al tabernáculo, de veinte codos de largo, con cuatro pilares y el mismo número de basas. Los pilares estaban por lo tanto equidistantes entre sí, a cinco codos de distancia. El número total era de sesenta (no cincuenta y seis), que era el número requerido, a la distancia mencionada, para rodear un espacio cuadrangular de cien codos de largo y cincuenta de ancho[76].

Ver. 17. *«todas las columnas alrededor del atrio estarán ceñidas de plata».* Por cuanto los capiteles que conectaban las columnas del atrio eran de plata, y las que conectaban las columnas de la entrada al tabernáculo eran de madera cubierta de oro, lo primero debe haber sido hecho con un propósito distinto al de lo segundo, simplemente sirviendo como capiteles de los que se sujetaban las cortinas, en tanto que en la entrada de la puerta formaban un arquitrabe. La altura de las cortinas del atrio y la vestimenta de la puerta se nos da en el cap. 38:18 como cinco codos, correspondientes a la altura de las columnas dada en el ver. 18 del capítulo presente; pero la expresión en el cap. 28:18, «y su anchura, o sea su altura», es un singular, y רֹחַב probablemente deba entenderse en el sentido de רֹחַב el portal o la entrada, siendo el significado del pasaje: «la altura de la cortina de la entrada».

En el ver. 18, «cincuenta por un lado y cincuenta por el otro», חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים, πεντήκοντα ἐπὶ πεντήκοντα (LXX), *lit.* cincuenta por cincuenta, debe entenderse como refiriéndose a la extensión hacia el norte y sur; y la interpretación del texto Samaritano, בָּאַמָּה por בחמשים, es meramente el resultado de un intento arbitrario de conformar el texto con la expresión previa מֵאָה בָאַמָּה, en tanto que la LXX, por otro lado, por un cambio igualmente arbitrario, ha traducido el pasaje con ἑκατὸν ἐφ' ἑκατόν.

Ver. 19. *«Todos los utensilios del tabernáculo en todo su servicio* (*i.e.* todas las herramientas necesarias para el tabernáculo)*, y todas sus estacas, y todas las estacas del atrio, serán de bronce».* Los utensilios (כֵּלִים) del tabernáculo no son los objetos requeridos para la realización de la adoración (כְּלֵי עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן 39:40), sino las herramientas utilizadas para poner y quitar el tabernáculo.

Si inquirimos aún más en el diseño y significado del atrio, la construcción del atrio rodeando los cuatro lados del tabernáculo debe trazarse a las mismas circunstancias que hicieron dividir el tabernáculo en dos partes, al hecho de que por causa de la impiedad de la nación, ésta no podría venir directamente a la presencia de Yahvé, hasta que el pecado que separa al hombre impío del Dios santo haya sido expiado. Aunque, en virtud de su elección como pueblo de Yahvé, o su adopción como la nación de Dios, la intención era que los israelitas fueran recibidos por el Señor en su casa, y que moraran como un hijo en la casa de su padre; sin embargo, bajo la economía de la ley, la cual sólo producía el conocimiento del pecado, impureza, e impiedad, su comunión con

76. Aunque cualquiera puede convencerse a sí mismo fácilmente de lo correcto de estos números dibujando una figura y esto fue demostrado evidentemente por *Friederich, Symbolik der Stiftshütte,* 1841, pp. 16ss. *Knobel* ha revivido la errónea declaración de los 56 pilares de Filón y la cuenta doble de los pilares en la esquina. Y la declaración en los vers. 14-16, de que tres columnas debían ser hechas al frente para llevar las cortinas de ambos lados de la puerta, y cuatro para llevar la cortina que cubría la entrada, fácilmente puede demostrarse que es correcta, a pesar del hecho de que, como todo dibujo lo demuestra, cuatro columnas serían requeridas, y no sólo tres, para llevar cinco codos de cortinas, y cinco (no cuatro) para llevar una cortina de veinte codos de ancho, si las columnas iban a ser dispuestas a cinco codos de distancia; porque las columnas de las esquinas, al pertenecer a ambos lados, y las columnas que estaban entre las cortinas y la cortina en ambos lados, sólo podrían contarse como mitades en relación con cada lado de cada poste; y al contar el número de columnas de acuerdo con el método adoptado en todo caso, el pilar de donde se empezaba no sería contado. Ahora, si contamos las columnas del lado oriente sobre éste principio (empezando desde una columna de la esquina, la cual no es contada, porque es el punto inicial y en la última columna del lado de la pared), tenemos 1, 2, 3, y 1, 2, 3, 4, y después nuevamente 1, 2, 3; es decir, 3 columnas por cada alero y cuatro para la cortina, aunque las cortinas de cada lado realmente serían sostenidas por cuatro columnas, y la cortina de en medio por cinco (cf. *Fries, Theologische Studien und Kritik,* 1859, pp. 109s. y *Riggenbach, Mosaische Stiftshütte,* pp. 6s.).

Yahvé, el Santo, sólo podría sostenerse por los mediadores designados y santificados por Dios, en la institución del pacto, por medio de su siervo Moisés; y durante la existencia de este pacto, por mediación de los sacerdotes elegidos de la familia de Aarón. Era a través de ellos que uno se debía acercar al Señor, y la nación ser traída a Él. Todos los días, por lo tanto, entraban al lugar santo del tabernáculo, para ofrecer al Señor los sacrificios de oración y los frutos de la vocación terrenal del pueblo. Pero incluso ellos no tenían permitido acercarse a la inmediata presencia del Dios santo. El lugar santísimo, donde Dios estaba entronizado, estaba oculto a ellos por la cortina, y sólo se le permitía al sumo sacerdote, como cabeza de toda la congregación, la cual había sido llamada a ser la nación santa de Dios, que levantara esta cortina y se presentara delante de Yahvé con la sangre expiatoria del sacrificio y la nube de incienso (Lev. 16). El acceso de la nación a su Dios estaba restringido al atrio. Allí podría recibir del Señor, por medio de los sacrificios que se hacían en el altar como ofrenda encendida, la expiación de sus pecados, su gracia y bendiciones, y la fuerza para vivir nuevamente. En tanto que el tabernáculo en sí representaba la casa de Dios, la morada de Yahvé en medio de su pueblo (cap. 23:19; Jos. 6:24; 1 de Sam. 1:7, 24, etc.), el palacio del Dios Rey, la tierra del pacto o morada de Israel en el reino de su Dios. De acuerdo con este propósito, el atrio tenía la forma de un oblongo, para exhibir su carácter como parte del reino de su Dios. Pero sus pilares y cortinas sólo tenían cinco codos de alto, *i.e.* la mitad de la altura del tabernáculo, para presentar su carácter de incompleto, o del umbral del santuario de Dios. Todos sus utensilios eran de bronce y cobre, el cual, estando aliado con la tierra tanto en color como en material, era una representación simbólica del lado terrenal del reino de Dios; en tanto que la plata de los capiteles de las columnas, y de los moldes y ganchos que sostenían las cortinas, del mismo modo que el color blanco del lino torcido, podría apuntar a la santidad de este sitio para el reino de Dios. Por otro lado, en el dorado de los capiteles de las columnas en la entrada al tabernáculo, y el bronce de sus basas, hallamos oro y plata combinados, para establecer la unión de los atrios con el santuario, *i.e.* la unión de la morada de Israel con la morada de su Dios, la cual se realiza en el reino de Dios.

El diseño y significado del atrio culminado en altar de ofrenda encendida, el objetivo principal del atrio; y sobre estas ofrendas encendidas y sacrificadas, en las que la nación del pacto se consagraba a sí misma como posesión de su Dios, eran quemadas. El centro de este altar era de tierra o de piedras sin labrar, teniendo el carácter de la tierra, no sólo por ser designado como el lugar de sacrificio y centro de las ofrendas, sino porque la misma tierra formaba la esfera real o material para el reino de Dios en la fase de su desarrollo del Antiguo Testamento. Este centro de tierra fue elevado por el revestimiento de cobre a un utensilio del santuario, un lugar donde Yahvé grabaría su nombre, y vendría a Israel y los bendeciría (cap. 20:24, cf. 29:42, 44), y fue consagrado como lugar de sacrificio, por medio del cual Israel podría elevarse al Señor, y ascender a Él en el sacrificio. Y este significado del altar culminaba en los cuernos, sobre los cuales se derramaba la sangre del sacrificio por el pecado. Del mismo modo que en el caso de los animales con cuernos, su fuerza y belleza están concentradas en los cuernos, y como consecuencia el cuerno se ha convertido en símbolo de fuerza, o de plenitud de energía vital (ver las pruebas presentadas por *Bähr,* I, pp. 472s.); también el significado del altar como un lugar donde se daba perdón y poder de vida de Dios, lo cual derrama el Señor sobre su pueblo y su reino, estaba concentrado en los cuernos del altar.

Vers. 20s. Las instrucciones respecto al ACEITE PARA EL CANDELERO, y el aseo diario de las lámparas por parte de los sacerdotes, forma una transición del equipamiento del santuario a la instalación de sus siervos.

Ver. 20. Los hijos de Israel debían traer a Moisés (אֵלֶיךָ יִקְחוּ *lit*. traerte) aceite de oliva, *puro* (זָךְ *i.e.* preparado de las olivas «que hubiera sido limpiado de hojas, ramillas, polvo, etc., antes de ser aplastadas»), כָּתִית golpeadas, *i.e.* no obtenido en molinos de aceite cuando el aceite que brota por sí solo de la más fina calidad y de un color blanco (cf. *Bähr,* I, p. 449 y *Winer*, *biblisches Realwörterbuch* II, p. 170). Este aceite sería «para hacer arder continuamente las lámparas».

Ver. 21. Aarón y sus hijos debían preparar esta luz en el tabernáculo, fuera de la cortina que estaba sobre el testimonio (*i.e.* que lo cubría u ocultaba), desde el anochecer hasta la mañana, delante de Yahvé. אֹהֶל מוֹעֵד [El tabernáculo de reunión], traducido por *Lutero* como «tienda del convento»[77], *lit*. tienda de asamblea: esta expresión es aplicada al santuario por primera vez en el presente pasaje, pero después se convirtió en la apelación usual, y es acorde con su estructura y diseño, como si fuera una tienda en su estilo, y estaba apartada como el lugar donde Yahvé se encontraría con los israelitas y se comunicaría con ellos (cap. 25:22). El orden de la luz de la noche a la mañana consistía, de acuerdo con el cap. 30:7, 8, y Lev. 24:3, 4, en situar las lámparas sobre el candelero en el anochecer y encendiéndolas, para que alumbraran durante la noche, y limpiándolas y llenándolas con aceite nuevo por la mañana. Las palabras «como estatuto perpetuo (véase el cap. 12:14) de los hijos de Israel», deben entenderse como refiriéndose no meramente al don de aceite que debían hacer los israelitas perpetuamente (*Knobel),* sino a la preparación de la luz, la cual sería considerada como de valor y obligación perpetuas. עוֹלָם [Por siempre], en el mismo sentido que se presenta en Gen. 17:7 y 13.

Capítulo 28 (cf. 39:1-31). Designación y vestimenta de los sacerdotes[78]

Vers. 1, 5. «*Harás llegar delante de ti a Aarón tu hermano, y a sus hijos de entre Israel, para que sea mi sacerdote*». Moisés es distinguido del pueblo como el mediador del pacto. De aquí que debiera hacer que Aarón y sus hijos vinieran a él, *i.e.* separarlos del pueblo, e instalarlos como sacerdotes, o mediadores perpetuos entre Yahvé y su pueblo. El significado primario de כֹּהֵן, el sacerdote, ha sido retenido en el árabe, donde significa *administrator alieni negotii* [administrador de negocios ajenos], actuar como mediador de una persona, o como su plenipotenciario, por lo cual llegó a ser empleado primordialmente en relación con los actos sacerdotales. Entre los árabes paganos se utiliza «*maxime de hariolis vatibusque*»; por los hebreos se utilizaba mayormente para los sacerdotes de Yahvé; y sólo hay pocos sitios donde se emplee en relación con los altos cargos del estado, que estaban próximos al rey, y actuaban como mediadores entre el rey y la

77. Esto lo comenta en una nota marginal: «No tenemos la posibilidad de traducir correctamente la palabra Moëd. Su significado gira alrededor de «un cierto lugar» como una iglesia o un convento al cual el pueblo de Israel tenía que ir para escuchar la palabra de Dios para que no rindieran de vez en cuando un culto privado, ofreciendo sacrificios en montañas, valles o en otros lugares» (*Werke, Bd*. 64, p. 21).

78. Este tema es tratado ampliamente por *Joh. Braunius, Vestitus Sacerdotum Hebraeorum,* 1701, p. 4. Compárese además *Bähr, Symbolik des mosaischen Cults* II, pp. 61ss. y 97ss., mi *biblische Archäologie,* §§34s. y 37, así como *Leyrer*, en *Herzog, Realencyklopaedie* VII, pp. 714ss.

nación (como 2 de Sam. 8:18, 20:26; 1 de Reyes 4:5, cf. *Gesenius, Thesauros,* p. 661, *Fleischer* en *Delitzsch, Jesaja,* p. 691 y mi *Archäologie,* §32, nota 3). Para los servicios de su oficio, los sacerdotes recibirían *«vestiduras sagradas para honra y hermosura»*. Antes de que pudieran acercarse a Yahvé, el Santo (Lev. 11:45), era necesario que su impiedad fuera cubierta con ropas santas que serían hechas por hombres dotados de sabiduría, a quienes Yahvé había llenado con espíritu de sabiduría. חַכְמֵי־לֵב [Sabios de corazón], *i.e.* dotados de entendimiento y juicio; considerando el corazón como el lugar donde nacen los pensamientos (cf. *Delitzsch, biblische Psychologie,* p. 249). En el Antiguo Testamento se utiliza חָכְמָה [sabiduría] constantemente para designar la inteligencia práctica en los asuntos de la vida; aquí, por ejemplo, es equivalente a la habilidad artística que sobrepasa a la habilidad natural del hombre, que por lo tanto es descrita como llena con el espíritu divino de sabiduría. Estas vestiduras debían ser utilizadas *«para consagrarle* (Aarón y sus hijos), *para que sea mi sacerdote»*. La santificación, como la condición indispensable del servicio sacerdotal, no era meramente el quitar la impureza que fluía del pecado, sino la transformación de lo natural en la gloria a la imagen de la gloria de Dios. En este sentido la vestidura servía al sacerdote de gloria y ornamenta. Las diferentes porciones del estado de esta vestidura mencionadas en el ver. 4 se describen después de modo más completo. Para hacerlas, los hábiles artistas debían tomar el *oro*, el *jacinto*, etc. El artículo definido se utiliza antes de oro y las siguientes palabras, porque los materiales particulares, que serían presentados al pueblo, son mencionados aquí.

Vers. 6-14. La primera parte mencionada de la santa vestidura de Aarón, *i.e.* de la vestidura oficial del sumo sacerdote, es el *efod*. La etimología de אֵפוֹד es incierta; la interpretación de la Septuaginta es ἐπωμίς (*Vulg. Superhumerale,* vestido del hombro; por Lutero, «chaqueta del cuerpo»). Debía hacerse de oro, jacinto, etc., tejida artísticamente, del mismo material, por tanto, como la tela y cortina interna del tabernáculo; pero en lugar de tener tejidas las figuras de los querubines, debía ser labrada con oro, *i.e.* con hilo de oro. De acuerdo con el cap. 39:3, las láminas de oro utilizadas con ese propósito eran batidas, y de allí se sacaban hilos (פְּתִילִם), para trabajar sobre el azul, púrpura, escarlata y el lino. Se deduce de esto, que los hilos de oro eran tomados por cada uno de los hilos de distintos colores, y se tejían[79].

Ver. 7. «Tendrá dos hombreras (כְּתֵפֹת) que se junten a sus dos extremos, y así se juntará». Si comparamos la declaración en el cap. 39:4, «hicieron las hombreras para que se juntasen, y se unían en sus dos extremos», difícilmente puede haber alguna duda de que el efod consistía de dos partes que se unían por la parte de arriba (encima) de los hombros; y que *Knobel* está equivocado al suponer que éste se formaba de una sola pieza, con un agujero a cada lado para que pasaran los brazos. Si hubiera sido una prenda compacta que debiera ponerse por la cabeza como el vestido (מְעִיל, vers. 31, 32), la abertura para la cabeza habría sido mencionada, como se hace en el caso del último (ver. 32). Las palabras del texto apuntan más decididamente a la idea rabínica de que se formaba de dos piezas que llegaban hasta la cadera, una colgando del pecho, la otra de la espalda, y que fue construida con dos hombreras que unían a las dos. Sin embargo estas dos hombreras no fueron hechas separadas, y después cosidas sobre una de las piezas; sino que fueron tejidas junto con la pieza del frente, y no meramente a la parte superior, para cubrir los hombros cuando se pusiera el efod, sino de acuerdo con el ver. 25 (27), llegando abajo por los dos lados desde los hombros hasta el cinto (ver. 8).

Ver. 8. *Y su cinto de obra primorosa que estará sobre él, será de la misma obra, parte del mismo de oro, etc.»*. Debía haber un cinto sobre el efod, del mismo material y la misma obra artística que la del efod, y unido a éste, no separado de él. El חֵשֶׁב, mencionado junto con el efod, no puede significar ὕφασμα, *textura* (LXX, Cler., etc.) en analogía a חֹשֵׁב, tejedor artesanal, sino que debe trazarse a חָשַׁב = חָבַשׁ unir, sujetar, y entenderse en el sentido de *cingulum*, un cinto (compare el cap. 29:5 con Lev. 8:7, «y le ceñirás con el cinto del efod»). אַפְדָּה sin duda debe derivarse de אָפַד, y significa ponerse el efod. En Isa. 30:22 se aplica al cubrir de una estatua; al mismo tiempo, esto no nos garantiza que debamos atribuirlo al verbo, como se utiliza en el cap. 9:5 y Lev. 8:7, siendo el significado, poner o vestir. Este cinto, por el que se apretaban al cuerpo las dos partes del Efod, de modo que no sentaran flojas, estaba unido a la parte o extremidad baja del efod, de modo que estaba sujeto alrededor del cuerpo debajo de la coraza (cf. vers. 27, 28, cap. 39:20, 21).

Vers. 9-12. Sobre la hombrera del efod, debían ponerse dos piedras de berilio, una sobre cada hombro; y sobre éstas debían grabarse los nombres de los hijos de Israel, seis nombre sobre cada una, כְּתוֹלְדֹתָם [de acuerdo al orden de nacimiento], *i.e.* de acuerdo a sus respectivas edades, o, como correctamente ha explicado *Josefo, i.e.* de modo que los nombres de los seis hermanos mayores fueron grabados sobre la piedra preciosa de la derecha, y los de los seis hijos menores sobre el hombro izquierdo.

Ver. 11. *«De obra de grabador en piedra como grabaduras de sello, harás grabar las dos piedras con los nombres de los hijos de Israel»*. חֲרַשׁ אֶבֶן [El grabador en piedra], *lit.* uno que trabaja con las piedras; aquí, uno que curte y pule piedras preciosas. El significado es que del modo que son cortadas las piedras preciosas, y se les pone sellos, así debían ser grabadas estas piedras de acuerdo a los nombres de los hijos de Israel, *i.e.* de modo que el grabado correspondiera a sus nombres, o que sus nombres fueran cortados en piedras. *«Les harás alrededor engastes de oro»*. מִשְׁבְּצוֹת זָהָב, de שָׁבַץ torcer, es utilizado en el ver. 39 (cf. Sal. 45:14) para una textura tejida en túnicas; y aquí no indica simplemente que se ponga oro encima, sino, de acuerdo con el ver. 13, engastes u ornamentas representando trenzas, que rodeaban las incrustaciones de oro sobre las cuales se fijaban las piedras, y no sólo servían para sujetar las piedras sobre el tejido de la tela, sino que al mismo tiempo formaban broches o sujeciones, por las que se unían las dos partes del efod. Josefo lo explica así (Ant. 3:7, 5): πορποῦσι δὲ τὴν ἐπωμίδα σαρδόνυχες δύο κατὰ τῶν ὤμων, ἑκάτερον τέλος ἐπ' αὐτοὺς ἐπιθέον χρύσεον ἔχοντες, πρὸς τὸ ταῖς περονίσιν ἐπιτήδειον εἶναι. Esta túnica es fijada en los hombros por dos piedras preciosas las cuales tienen a cada lado una base de oro para que puedan servir de broche.

Ver. 12. Las piedras preciosas debían ir sobre las hombreras del efod, piedras para memoria de los hijos de Israel; y Aarón debía llevar sus nombre delante de Yahvé como memoria, *i.e.* para que Yahvé recordara a los hijos de Israel cuando Aarón se presentara delante de Él vestido con el efod (cf. ver. 29). Como vestido con hombreras, el efod era por excelencia el vestido oficial del sumo sacerdote. La carga del oficio descansaba sobre el hombro, y la insignia del oficio también iba sobre éste (Isa. 22:22). El trabajo del sumo sacerdote consistiría en entrar en la presencia de Dios y hacer expiación para el pueblo

79. El arte de tejer telas con hilo de oro (cf. *Plin.,* n. 33, s. 19, *«aurum netur ac texitur lanae modo et sine lana»* [Se puede bordar y tejer en el oro, como lana y sin lana]), era conocida en el antiguo Egipto. «Entre las coloridas costumbres de los egipcios que son representadas sobre los monumentos, hay algunas que probablemente fueron tejidas con hilo de oro». *Wilkinson* III, 131; *Hengstenberg, Die Bücher Mose und Ägypten,* p. 140.

como mediador. Para mostrar que como mediador traía la nación a Dios, el nombre de las doce tribus fue grabado sobre piedras preciosas sobre los hombros del efod. Las piedras preciosas, con su riqueza y brillo, formaban el sustrato terrenal más adecuado para representar la gloria en la que Israel sería transformado como סְגֻלָּה [posesión] de Yahvé (19:5); mientras que los colores y material del efod, correspondientes a los colores y textura de las cortinas del santuario, indicaban el servicio realizado en el santuario por la persona vestida con el efod, y el oro con el que era decorada la tela, la gloria del servicio.

Vers. 13s. También se debían hacer para el Efod dos (véase ver. 25) cordones, bordes dorados (מִשְׂבְּצֹת זָהָב probablemente pequeños cordoncillos en forma de rosetas), y dos pequeñas trenzas de oro puro: «*los cuales harás en forma de trenza*» (מִגְבֹּלֹת *lit*. obra de cordones o hilos), *i.e*. no formados de eslabones, sino de hilo de oro torcido en cordones, los cuales debían ponerse sobre los engastes de oro o ceñidos a ellos. Por cuanto estas cadenas servían para sujetar los *choshen* al efod, una descripción de ellas forma la introducción al relato del más importante ornamento sobre el vestido del sumo sacerdote.

Vers. 15-30. El segundo ornamento consistía en un חֹשֶׁן o pectoral. חֹשֶׁן מִשְׁפָּט, λογεῖον τῶν κρίσεων (LXX), *rationale judicii* (*Vulg*.). חֹשֶׁן probablemente significa un ornamento; y la palabra adicional mishpat, derecho, decisión de derecho, apunta a su propósito (véase el ver. 30). Este pectoral debía ser una tela tejida del mismo material y de la misma clase de obra que el efod. «*Será cuadrado y doble, de un palmo* (la mitad de un codo) *de largo y un palmo de ancho*». La tela tejida debía ser doblada como un bolsillo, de un palmo de ancho y de largo, *i.e*. la cuarta parte de un codo cuadrado.

Ver. 17. «*Y lo llenarás de pedrería en cuatro hileras de piedras*», *i.e.* fijar cuatro hileras de joyas sobre éste. Las piedras, hasta donde pueden determinarse sus nombres con la ayuda de las versiones antiguas, las investigaciones de *L. de Dieu* (*animadv*. ad Ex. 28), y *Braun* (vestit. caps. 8-10), y otras fuentes destacadas en *Winer, Biblisches Realwörterbuch* (ver el artículo *Edelsteine*), eran las siguientes: en la primera línea o la de arriba, אֹדֶם (σάρδιος) *i.e.* nuestra cornalina, de un color rojo como la sangre; פִּטְדָה, τοπάζιον, el topacio dorado; בָּרֶקֶת, *lit*. el refulgente, σμάραγδος, la esmeralda, de un verde brillante. En la segunda línea, נֹפֶךְ, ἄνθραξ, carbunclo, el rubí o carbunco, una piedra de un color de fuego; סַפִּיר, el zafiro, de un color celeste; יַהֲלֹם, ἴασπις de acuerdo con la Septuaginta, pero éste más bien se halla en jaspe, de acuerdo con *Graec., Ven., y Pers*., con *Aben Ezra*, etc., del diamante, y de acuerdo con otros se trata del ónice, una clase de calcedonia, del mismo color de la uña del dedo humano por el cual se transparenta la piel. En la *tercera línea*, לֶשֶׁם, λιγύριον, *ligurius, i.e.* de acuerdo con Braun y otros, una clase de jacinto, una piedra trasparente mayormente de un color naranja, pero algunas veces apareciendo de un color marrón rojizo, y en otras de un rojo pálido, y otras aproximándose al verde pistacho; שְׁבוֹ, ἀχάτης, una piedra compuesta, formada de cuarzo, calcedonia, cornalina, sílex, jaspe, etc., y por lo tanto refulgente de diferentes colores; y אַחְלָמָה, ἀμέθυστος, amatista, una piedra que su mayor parte es de color violeta. En la *cuarta* hilera, תַּרְשִׁישׁ, χρυσόλιθος, crisolito, una piedra brillante de color dorado, no como lo que ahora es llamado crisolito, que es de un verde pálido con una doble refracción; שֹׁהַם, berilo (véase Gen. 2:12); y יָשְׁפֵה, sin duda el jaspe, una piedra opaca, en su mayoría de un rollo opaco, a menudo con sombras como nube y flameantes, pero algunas veces amarilla, roja, marrón y algunos otros colores.

Ver. 20. «*Todas estarán montadas en engastes de oro*» (véase los vers. 11, 13). Las cápsulas doradas en que las piedras estaban «*llenadas*», *i.e*. puestas, debían estar rodeadas por ornamentos de oro, que no sólo rodeaban y adornaban las piedras, sino que con toda probabilidad ayudaban a fijarlas más firmemente y con mayor facilidad sobre la tela.

Ver. 21. «*Y las piedras serán según los nombres de los hijos de Israel, doce según sus nombres; como grabaduras de sello cada una con su nombre, serán según las doce tribus*». (Sobre אִישׁ עַל־שְׁמוֹ antes de véase Gen. 15:10 y acerca del orden de los nombres grabados ver mi *Archäologie*, §35, nota 8).

Vers. 22-25. Para pegar las *choshen* al efod debía haber pegadas dos cadenas acordonadas de oro puro (שַׁרְשֹׁת es de entender como la abreviación de שַׁרְשְׁרֹת ver. 14 y 39:15 y גַּבְלֹת es de entenderse como מִגְבֹּלֹת ver. 14), las cuales son descritas aquí precisamente en la misma manera que en el ver. 14, de modo que el ver. 22 debe considerarse como mera repetición del ver. 14, no únicamente porque estas cadenas sólo se mencionan una vez en el relato de la ejecución de la obra (cap. 39:15), sino porque, de acuerdo con el ver. 25, estas cadenas debían atarse sobre las rosetas vistas en el ver. 14, exactamente como las descritas en el ver. 13. Estas cadenas, que son llamadas cordones o hilos en el ver. 24, debían sujetarse a dos anillos de oro por las dos puntas de la *choshen*, y las dos puntas de las cadenas debían ponerse, *i.e*. atarse firmemente a los engastes de oro de las hombreras del efod (ver. 13), al frente de ésta (véase los caps. 26:9 y 25:37).

Ver. 26. Otros dos anillos de oro debían «*ponerse a los extremos de los dos cordones* (véase el cap. 25:37) *sobre los engastes, y los fijarás a las hombreras del efod en su parte delantera*», *i.e.* en los dos extremos o esquinas del borde bajo del *choshen* sobre el lado interno, el lado vuelto hacia el efod.

Vers. 27s. También se debían poner dos anillos de oro «*en la parte delantera de las dos hombreras del efod, hacia abajo, delante de su juntura sobre el cinto del efod*», y para sujetar el *choshene* de sus anillos (bajos) a los anillos (bajos) del efod con hilos de jacinto, de modo que estuviera sobre el cinto (sobre de éste), y no se moviera (יִוַּח Nifal de נָוַח, en árabe *removit*), *i.e*. para que mantuviera su sitio sobre el cinto y contra el efod sin cambiar.

Ver. 29. De este modo debía llevar Aarón sobre su pecho los nombres de los hijos de Israel grabados sobre este pectoral, como memoria delante de Yahvé, siempre que entrara al santuario.

Ver. 30. En este *choshen* Moisés debía poner el *Urim* y *Tumim*, para que estuvieran en su corazón cuando se presentara delante de Yahvé, y para que de ese modo llevara constantemente el derecho (מִשְׁפָּט) de los hijos de Israel sobre su corazón delante de Yahvé. Se hace evidente al instante por esto, de que el Urim y Tumim traerían el derecho de los hijos de Israel delante del Señor, y que el pectoral era llamado חֹשֶׁן מִשְׁפָּט porque este Urim y Tumim estaban en él. Además también se deduce por la expresión נָתַתָּ אֶל, tanto aquí como en Lev. 8:8, que el Urim y Tumim no sólo eran distintos del *choshen*, sino que estaban puestos en él, y no meramente suspendidos sobre éste, como *Knobel* supone. Porque aunque la LXX ha adoptado la interpretación ἐπιτιθεναι ἐπί, la frase es constantemente utilizada para denotar poner o recostar algo sobre otra cosa, y nunca (ni siquiera en 1 de Sam. 6:8 y 2 de Sam. 11:16) meramente poniendo una cosa sobre o contra otra. Porque esta, נָתַן עַל es la expresión invariablemente utilizada en el presente relato (cf. vers. 14 y 23ss.).

Lo que el Urim y Tumim realmente eran no puede determinarse con certeza, ya sea por sus nombres, o por alguna otra circunstancia relacionada con ellos[80]. La LXX

80. Las principales opiniones y los escritos más importantes sobre el tema son dados en mi *Bib. Archäeol*. 39, nota 9.

interpreta las palabras δήλωσις (ο δῆλος) καὶ ἀλήθεια, *i.e.* revelación y verdad. Esto expresa con tolerable exactitud el significado de Urim (אוּרִים luz, iluminación), pero Tumim (תֻּמִּים) significa *integritas*, inviolabilidad, perfección y no ἀλήθεια. La interpretación dada por Symm. y Theod., φωτισμοὶ καὶ τελειώσεις, iluminación y término, es mucho mejor; y no hay buena base para dejar esta interpretación a favor de la de la LXX, puesto que la analogía entre Urim y Tumim y la ἄγαλμα de piedras de zafiro, o la ξώδιον de piedras preciosas, que era llevado por los sumos sacerdotes egipcios colgados de una cadena de oro, y llamados ἀλήθεια (*Aelian. var. hist*. 14, 34; *Diod. Sic*. 1. 48, 75), explican suficientemente la interpretación ἀλήθεια que la LXX ha dado al Tumim, pero en absoluto respalda la conclusión de *Knobel*, de que los hebreos habían adoptado los nombres egipcios junto con el objeto mismo. Por lo tanto, las palabras deben explicarse por el copto. El Urim y Tumim son análogos, es cierto, a εἰκὼν τῆς ἀληθείας, que los ἀρχιδικαστής egipcios se colgaban alrededor del cuello, pero en ningún modo son idénticos a esto, o considerados como dos figuras que eran una representación simbólica de la revelación y la verdad. Si Aarón debía traer el derecho de los hijos de Israel delante de Yahvé en el pectoral que estaba puesto sobre su pecho con el Urim y el Tumim, lo segundo, si tenían la intención de representar algo, sólo podría ser simbólico de la condición del derecho del pueblo de Israel. Pero las palabras no nos garantizan tal conclusión. Si el Urim y Tumim hubieran sido para representar alguna cosa existente viva, su naturaleza, o el modo de prepararlos, ciertamente se habrían descrito. Ahora, si nos referimos a Num. 27:21, donde Josué como el comandante de la nación es instruido a que vaya al sumo sacerdote Eleazar, para que el segundo preguntara a Yahvé, por el derecho de Urim, cómo debía andar y comportarse la congregación, no podemos sacar otra conclusión, de que el Urim y Tumim deben ser considerados como un medio, dado por el Señor a su pueblo, por el cual, siempre que la congregación requiriera iluminación divina para guiar sus acciones, esa iluminación estaba garantizada, y por lo cual los derechos de Israel, cuando estuvieran en cuestión o en peligro, debían ser restaurados, y que este medio estaba atado con la vestimenta oficial del sumo sacerdote, aunque no se pueda determinar su carácter preciso. Consecuentemente el Urim y Tumim no representaban la iluminación y el derecho de Israel, sino que meramente eran una promesa de éste, una certeza de que el Señor mantendría los derechos de su pueblo, y les daría a través del sumo sacerdote la iluminación necesaria para su protección. Aarón debía llevar a los hijos de Israel sobre su corazón, en las preciosas piedras que llevaría sobre su pecho con los nombres de las doce tribus. El corazón, de acuerdo con el punto de vista bíblico, es el centro de la vida espiritual, no meramente de la voluntad, el deseo, y el pensamiento de la vida, sino de la vida emocional, como el asiento de los sentimientos y afectos (véase a *Delitzsch, bibl. Psychologie*, pp. 248ss.). De aquí se deduce que llevar en el corazón no sólo significa llevar en la mente, sino que denota «ese entrelazo personal con la vida de otro, en virtud de lo que el sumo sacerdote, como Filón lo expresa, era τοῦ σύμπαντος ἔθνους συγγενὴς καὶ ἀγχιστεὺς κοινός (*Spec. Leg*. 2. 321), así que mantenía la más profunda simpatía con aquellos por quienes intercedía» (*Oehler en Herzog, Realencyclopaedie* VI, p. 202). Conforme entraba al lugar santo con este sentimiento y actitud de la cual el *choshen* era símbolo, traía a Israel a la memoria delante de Yahvé para que el Señor aceptara a su pueblo; y cuando estaba provisto del Urim y Tumim, se presentaba delante de Yahvé como abogado de los derechos del pueblo, para poder recibir para la congregación, la iluminación necesaria para proteger y mantener esos derechos.

Vers. 31-35. La *tercera* porción del vestuario oficial de Aarón era el *manto*. Al efod también pertenecía un מְעִיל (de עָטָה cubrir o envolver), una prenda exterior, llamada el manto del efod, el manto perteneciente al efod, «*todo de púrpura o azul oscuro*» (jacinto), por lo cual no debemos imaginarnos una manta, sino un abrigo largo y a la medida; que no llega a los pies, a pesar de lo que la interpretación alejandrina ποδήρης nos llevaría a suponer, sino sólo a las rodillas, para mostrar la túnica (כְּתֹנֶת, ver. 39) que llevaba debajo.

Ver. 32. «*y en medio de él por arriba habrá una abertura*»; *i.e.* debía haber una abertura en medio de ésta para pasar la cabeza por allí cuando se la pusiera; «*la cual tendrá un borde alrededor de obra tejida, como el cuello de un coselete, para que no se rompa*». Por el coselete (תַּחְרָא, θώραξ), o coraza ligera, debemos entender la λινοθώρηξ, la coraza de alineamiento, como la que fue usada por Ajax por ejemplo (49. 2, 529). Los coseletes de esta clase eran hechos en Egipto en un estilo altamente artístico (véase *Hengstenberg, Die Bücher Mose und Ägypten*, pp. 145s.). Para que el *manto* no se rompiera cuando se lo pusiera, la abertura para la cabeza debía hacerse con una fuerte costura, la cual sería obra de tejedores, de lo que se deduce como consecuencia lógica que el manto estaba tejido en una sola pieza, y no hecho en muchas partes y luego cosido; y esto se declara expresamente en el cap. 39:22. *Josefo* (III,8) y los rabinos explican las palabras מַעֲשֵׂה אֹרֶג (ἔργον ὑφαντόν) en este sentido, y observan al mismo tiempo que el *meïl* no tenía mangas, sino sólo agujeros para los brazos (cf. *Bähr, Symbole* II, p. 98).

Vers. 33s. En la costura baja (שׁוּלִים la orla o falda) debía haber granadas de color púrpura oscuro y carmesí, hechas de hilo torcido con estos colores (cap. 39:24), y pequeñas campanas de oro entre ellas alrededor, una campana y una granada intercalándose por todo el derredor de la falda. De acuerdo con *Rashi* las granadas eran «*globi quidam rotundi instar malorum punicorum, quasi essent ova gallinarum* [unos ciertos globos redondos como manzanas cartaginesas (fenicias), como si fueran gallinas]». פַּעֲמֹנִים (de פָּעַם golpear o tocar, como el antiguo alemán elevado, *cloccon, clochon, i.e.* azotar) significa una pequeña campana, no una bola esférica.

Ver. 35. Aarón debía ponerse este manto לְשָׁרֵת [para ministrar], *i.e.* para realizar las responsabilidades de su oficio, «*y se oirá su sonido cuando él entre en el santuario delante de* Yahvé *y cuando salga, para que no muera*». A estas direcciones se hace referencia en Ecl. 45:9, y son explicadas de la manera siguiente: «para hacer audible un sonido que se pudiera escuchar en el templo, para memoria de los hijos de su pueblo». El significado probable de estas palabras puede ser el dado por *Hiskuni* (en *Drusius*), *ut sciant tempus cultus divini atque ita praeparent cor suum ad patrem suum, qui est in coelis* [para que sepan el tiempo del cultivo divino, y así preparen su corazón dirigiéndolo hacia su Padre que está en los cielos], el dado por *Oehler* (*op.cit*., p. 201), que el sonar de las campanas podría anunciar al pueblo que estaba en los atrios la entrada del sumo sacerdote y los ritos que estaba realizando, para que ellos lo acompañaran con sus pensamientos y oraciones. Pero esto difícilmente puede ser correcto. Porque la expresión: «por memorial a los hijos de Israel», no sólo lleva la intención evidente del escritor de eclesiástico como una traducción de las palabras לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל זִכָּרוֹן en el ver. 12 (cf. ver. 29), de modo que ha transferido a las campanas del manto lo que en realidad se aplica a las piedras preciosas del efod, que contenía los nombres de los doce hijos de Israel, pero él ha entendido mal las mismas palabras; porque Aarón debía llevar

los nombres de los hijos de Israel delante de Yahvé en estas preciosas piedras como recordatorio, *i.e.* para recordar a Yahvé su pueblo. Además, las palabras «y no morirá» no están en armonía con esta interpretación. *Bähr, Oehler*, y otros consideran las palabras como refiriéndose a la totalidad de los mantos del sumo sacerdote, y las entienden como significando que estaría amenazado de muerte si se presentaba delante de Yahvé sin sus mantos, por cuanto sin su santo vestuario era un individuo privado, y en ese caso no podría representar a la nación. Esto es justificable, sin duda, aunque no favorecido por la posición de las palabras en el contexto, de que las campanas estaban inseparablemente conectadas con el manto, el cual era indispensable para el efod con el *choshen*, y consecuentemente las campanas no tenían significado aparente excepto en relación con todos los mantos. Pero aunque adoptemos esta explicación de las palabras, no podemos suponer que el que Aarón no muriera dependiera de las oraciones de la congregación que acompañaba su entrar y salir delante de Yahvé; porque en ese caso la intercesión del sumo sacerdote habría perdido todo su significado objetivo, y su vida habría sido entregada, en cierto sentido, al capricho del pueblo. Todo lo que queda, por lo tanto, es tomar las palabras conforme suceden: Aarón no debía presentarse ante el Señor sin que se oyera el sonido de las campanas sobre su manto, para no morir; de modo que para entender la razón para que no muriera, debemos inquirir en qué significaba el sonar de las campanas, o más bien, cuál era el significado del manto de Aarón, con su borde de granadas y campanas sonantes. La trivial explicación dada por *Abraham ben David*, de que el sonar debía tomar el lugar de tocar a la puerta del palacio de Yahvé, porque una abrupta entrada a la presencia de un gran rey era castigada con la muerte, no merece una refutación más seria que la idea de *Knobel*, porque no existe fundamento para decir que el sonido de las campanas representaba un saludo reverente, y una ofrenda musical de alabanza.

El significado especial del manto no puede haber residido en su forma o color; porque el único modelo relacionado con su forma, que era peculiar de éste, era el ser tejido como una sola pieza, lo cual presentaba la idea de plenitud o integridad espiritual, y el color azul oscuro no indicaba nada más que el origen y carácter celestial del oficio con el que se asociaba el manto. Por lo tanto, debe buscarse en los peculiares pendientes, cuyo significado debe extraerse de las instrucciones análogas en Num. 15:38, 39, donde cada israelita es dirigido a hacer una franja en el borde de su atuendo, con hilo de color púrpura azul oscuro, y cuando vieran esa franja que recordaran los mandamientos que Dios les dio y los hicieran. De acuerdo con esto, también debemos buscar por alusiones a la palabra y testimonio de Dios en los colgantes de granadas y campanas pegadas a las granadas del manto del sumo sacerdote. El símil en Prov. 25:11, donde la palabra es comparada con una manzana, sugiere la idea de que las granadas, con su agradable olor, su dulce y refrescante jugo, y la riqueza de su delicioso corazón, eran los símbolos de la palabra y testimonio de Dios como un dulce y agradable alimento espiritual, que revive el alma y refresca el corazón (compare Sal. 19:8-11; 119:25, 43, 50, con Deut. 8:3; Prov. 9:8; Eclesiástico 15:3), y que las campanas eran símbolos del sonido de la palabra, o la revelación y proclamación de su palabra. Por medio del manto, con sus pendientes pegados, Aarón era presentado como el recipiente y medio de la palabra y testimonio que descendía del cielo; y esta es la razón por la que no debía presentarse delante del Señor sin ese sonido, para no perder su vida. No era porque aparecería como una persona privada si hubiera ido sin esto, porque él siempre tendría el vestuario santo de un sacerdote sobre sí, incluso cuando no estaba vestido con la decoración oficial de un sumo sacerdote; sino porque no todo sacerdote tenía permitido entrar a la inmediata presencia del Señor. Este privilegio estaba restringido al representante de toda la congregación, el sumo sacerdote; e incluso él sólo podría hacerlo cuando llevara el manto de la palabra de Dios, como el portador del testimonio divino, sobre el cual se fundaba la comunión pactada con el Señor.

Vers. 36-38. El *cuarto* artículo del vestuario del sumo sacerdote era una *diadema* sobre su cabeza. צִיץ, de צוּץ brillar, una lámina de oro puro, sobre la que las palabras קֹדֶשׁ לַיהוה, «*Santidad* (*i.e.* toda la santidad) *a* Yahvé», estaban grabadas, y que es llamada la נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ [corona de santidad]) como consecuencia en el cap. 39:30. Esta lámina debía ser puesta sobre una banda de púrpura azul-oscuro, o, como se expresa en el cap. 39:31, un cordón de esta clase para que se sujetara a éste, para pegarla al cordón, *«por la parte delantera* (cap. 39:31) *de la mitra estará»*, de arriba (cap. 39:31); por lo cual debemos entender que la lámina de oro fue puesta sobre la mitra de la banda de la cabeza y sobre la frente de Aarón. La palabra מִצְנֶפֶת, de צָנַף torcer o enrollar (Isa. 22:18), solo se aplica a la mitra o turbante del sumo sacerdote, la cual estaba hecha sólo de lino (ver. 39), y juzgando por la etimología, tenía la forma de un turbante. Esto es todo lo que puede determinarse respecto a la forma. La diadema era lo único que tenía un significado especial. Ésta debía ser puesta por encima (sobre) la frente de Aarón, para que él «pudiera llevar la iniquidad que las cosas santas, que los hijos de Israel santificaron, respecto a todos sus presentes santos, como la aceptación de ellos delante de Yahvé». עָוֹן נָשָׂא: llevar iniquidad (pecado) y quitarla; en otras palabras, exterminarla al llevarla sobre uno mismo. El sumo sacerdote era exaltado a la posición de mediador expiatorio de toda la nación; la intercesión para eliminar el pecado estaba asociada con su oficio. Él recibió la idoneidad para esto por la diadema que llevaba sobre su cabeza con la inscripción: «Santidad al Señor». Por esta inscripción, la cual estaba sujeta al vestuario de la cabeza de un blanco brillante, el reflejo terrenal de santidad, fue coronado como el santificado al Señor (Sal. 106:16), y dotado con el poder para exterminar el pecado que colgaba de las santas ofrendas del pueblo por causa de la impiedad de su naturaleza, de modo que los presentes de la nación se hacían agradables al Señor, y el buen agrado de Dios se manifestaba en la nación[81].

81. Véase mi *Archäologie* 1, pp. 183-184. Lo siguiente son las admirables anotaciones de Calvino: Oblationum sanctarum iniquitas tollenda et purganda fuit per sacerdotem. Frigidum est illud commentum, si quid erroris admissum est in ceremoniis, remissum fuisse sacerdotis precibus. Longius enim respicere nos oportet: ideo oblationum iniquitatem deleri a sacerdote, quia nulla oblatio, quatenus est hominis, omni vitio caret. Dictu hoc asperum est et fere παράδοξον, sanctitates ipsas esse immundas, ut venia indigeant; sed tenendum est, nihil esse sane purum, quod non aliquid labis a nobis contrahat... Nihil Dei cultu praestantius: et tamem nihil offerre potuit populus, etiam a lege praescriptum, nisi intercedente venia, quam nonnisi per sacerdotem obtinuit [La iniquidad asociada con las oblaciones santas, fue quitada y purificada por el sacerdote. Ineficaz es aquel comentario de que, si en las ceremonias se hubiera producido una parte de error, éste era perdonado por las oraciones del sacerdote, ya que ninguna oblación carece de imperfección, porque es ofrecida por un hombre. Esto es duro de afirmar, y casi una paradoja: que las mismas cosas santas son impuras, de manera que necesitan remisión. Hemos de tener por seguro que no hay nada santo que no contraiga alguna impureza de nuestra parte. No hay nada más digno que el culto de Dios. Y no obstante el pueblo no pudo ofrecer nada, incluso prescrito por la ley, si no es por el perdón, que sólo el sacerdote obtuvo.].

Ver. 39. Además de la distinguida vestimenta del sumo sacerdote, Aarón debía llevar también, como la costumbre oficial de un sacerdote, una *túnica bordada* (כְּתֹנֶת) hecha de lino, y tejida a cuadros o cubos; una *mitra* (para la diadema), también hecha de lino; y un cinto (אַבְנֵט, de etimología incierta, y sólo aplicada al cinto del sacerdote) de obra de recamador, *i.e.* hecho de hilo, de los mismos colores que los objetos santos debían hacerse (cf. cap. 39:29).

Vers. 40-43. La *vestidura oficial de los hijos de Aarón, i.e.* de sacerdotes ordinarios, consistiría en los mismos artículos que el traje sacerdotal de Aarón (ver. 39). Pero su túnica es llamada obra de tejedor en el cap. 39:27, y por lo tanto era una tela completamente lisa, de lino o algodón blanco, aunque era totalmente ἀῤῥαφος sin costura, como la túnica de Cristo (Jn. 19:23). Era llevada ceñida al cuerpo, y, de acuerdo con la tradición judía, llegaba hasta los tobillos (cf. *Josefo, Ant*. III, 7,2). Las tiaras de un sacerdote ordinario son llamadas מִגְבָּעָה, relacionadas con גָּבִיעַ un recipiente o copa, y por lo tanto parecen haber sido de la forma de una copa invertida, y que era una gorra blanca lisa de algodón. El *cinto*, de acuerdo con el cap. 39:29, era del mismo material y obra para Aarón y sus hijos. Esta vestidura era para gloria y hermosura de los sacerdotes, del mismo modo que el vestido de Aarón lo era para él (ver. 2). La gloria consistía en el brillante color blanco, el símbolo de la santidad; mientras que el cinto, que el hombre oriental se pone cuando se prepara para las responsabilidades de un oficio, contenía los cuatro colores del santuario, la indicación de que eran los oficiales de Yahvé en su reino terrenal.

Ver. 41. Pero ya que la ropa prescrita era un vestido oficial, Moisés debía ponerla sobre Aarón y sus hijos, para ungirlos y llenar sus manos, *i.e.* investirlos con los presentes de sacrificio requeridos (véase Lev. 7:37), y así santificarlos para que fueran sacerdotes de Yahvé. Porque aunque la santidad de su oficio se reflejaba en su vestido, era necesario, por causa de la pecaminosidad de su naturaleza, que fueran santificados por una consagración especial para la administración de su oficio; y esta consagración es prescrita en el cap. 29, y llevada a cabo en Lev. 8.

Vers. 42s. Era requisito indispensable que cubrieran su desnudez. Por lo tanto, Aarón y sus hijos recibirían מִכְנְסֵים (de כָּנַס para cubrirse u ocultar, calzoncillos), pantalones cortos, que llegaban de las caderas a los muslos, y sirviendo para «cubrir la carne de la desnudez». Por esta razón las instrucciones respecto a esta prenda son diferentes a las que hacen referencia a las distintas porciones del vestido, que eran para la gloria y belleza. El material con el que se harían estos calzoncillos es llamado בַּד. El significado de esta palabra es incierto. De acuerdo con el cap. 39:28, fueron hechos de lino o de hilo de algodón; y la interpretación de la LXX, λίνα o λίνεος (Lev. 6:3), no está en variación con esto, por cuanto los antiguos no sólo aplican el término λίνον, *linum*, al lino, sino que frecuentemente lo utilizan para el algodón blanco (cf. mi *Archäologie,* §17, nota 5). Con toda probabilidad בַּד era un tipo de tela blanca, de בָּדַד estar limpio o blanco, principalmente para separar (cf. *Dietrich* en *Gesenius*, Lexikon).

Ver. 43. Los sacerdotes debían ponerse estos calzoncillos siempre que entraran al santuario, para que no «llevaran iniquidad y murieran», *i.e.* incurrir en una culpa digna de muerte, bien por la desobediencia a estas instrucciones, o, lo que era aún más importante, por tal violación de la reverencia que se debe a la santidad de la morada de Dios de la que serían culpables, si entraban al santuario con su desnudez descubierta. Porque como la conciencia del pecado y culpa se dieron a conocer primero que nada en el sentimiento de desnudez, los miembros que sirvieron a las secreciones naturales son especialmente pudendas u objetos de vergüenza, ya que la mortalidad y corruptibilidad del cuerpo, que trajo el pecado a la naturaleza humana, se manifiestan principalmente en las secreciones. Por dicha razón estos miembros también son llamados la «desnudez de la carne». Por esto no debemos entender que se refiera meramente a «el miembro sexual como el órgano de generación o nacimiento, porque la existencia y permanencia de la naturaleza pecaminosa mortal está asociada con esto», como *Bähr* (II, p. 82) supone. Porque la fragilidad y desnudez de la humanidad en el órgano y acto de la generación, los cuales sirven más bien para manifestar la inherente capacidad y creación del hombre para la vida imperecedera, sino en las impurezas que la naturaleza expulsa por esos órganos, los cuales llevan en sí mismos el carácter de corrupción. Si, por lo tanto, el sacerdote debía aparecer delante de Yahvé como santo, era necesario que aquellas partes de su cuerpo fueran cubiertas de manera especial, en las cuales la impureza de su naturaleza y la desnudez de su carne eran más visibles. Por esta razón, incluso en la vida ordinaria, son ocultas de manera cuidadosa, aunque no, como *Baumgarten* supone, «porque el pecado de la naturaleza tenga su principal asiento en la carne de la desnudez (*Baumgarten*)». חֻקַּת עוֹלָם [Como estatuto para siempre], como en el cap. 27:31.

Capítulo 29 (vers. 1-37). Consagración de Aarón y sus hijos

Por la unción de sus personas y la ofrenda de sacrificios, cuyas instrucciones forman el tema de los vers. 1-35. Esto sólo se puede entender a cabalidad en relación con la ley del sacrificio contenida en Lev. 1-7. Por lo tanto sería más recomendable dejar el estudio de esta ceremonia hasta que lleguemos a Lev. 8, donde se describe la misma consagración. Lo mismo podría decirse también de la expiación y unción del altar, que se manda en los vers. 36 y 37, y es llevado a cabo en Lev. 8:11.

Versículos 38-46. Las ofrendas diarias, ofrenda ardiente, ofrenda de animales y ofrenda de libación

Las instrucciones respecto a éstas están unidas a las instrucciones para la consagración de los sacerdotes, porque estos sacrificios comenzaron inmediatamente después de que se terminara el tabernáculo, y, como el pan sin levadura (25:30), la limpieza de las lámparas (27:20, 21), y la ofrenda diaria de incienso (30:7ss.), estaban íntimamente conectadas con la construcción del santuario.

Ver. 38. «*Esto es lo que harás* (עָשָׂה de preparar la ofrenda cf. Lev. 23:12 y Num. 6:17) *sobre el altar; dos corderos de un año cada día, continuamente*», uno por la mañana, el otro entre los dos atardeceres (véase el cap. 12:6); con cada uno de los corderos (מִנְחָה) una décima de harina fina (סֹלֶת, véase Lev. 2:1), amasada con la cuarta parte de un hin de aceite (כָּתִית, véase el cap. 27:20), y una ofrenda de libación (נֶסֶךְ) un cuarto de hin de vino. עִשָּׂרוֹן (una décima) es equivalente a הָאֵיפָה עֲשִׂירִית, la décima parte de un efa (Num. 28:5), *i.e.* 6,7 litros. El hin (הִן, de origen egipcio) son 3,35 litros; un cuarto de hin, por lo tanto, son 0,84 litros; cf. mi *Archäologie,* §126, nota 8, p. 607.

Ver. 41. לָהּ debe entenderse *ad sensum* como refiriéndose a עוֹלָה. Los sacrificios diarios por la mañana y por la tarde serían «en olor grato, ofrenda encendida a Yahvé» (véase Lev. 1:9). En esto consagraría Israel su vida diaria

al Señor (véase Lev. 1 y 2). Para que todo lo de la vida diaria fuese incluido, se debía ofrecer continuamente cada mañana y cada tarde en el tiempo futuro (לְדֹרֹתֵיכֶם [por tus generaciones] como en el cap. 12:14) a la puerta del tabernáculo, *i.e.* sobre el altar erigido allí, delante de Yahvé, quien se encontraría con su pueblo y se comunicaría con ellos allí (véase el cap. 25:22). Esta promesa es llevada incluso más allá en los vers. 43-46. En primer lugar, con el propósito de elucidar y fortalecer las palabras: «en el cual me reuniré con vosotros» (ver. 42), la presencia y comunión de Dios, que están ligadas al arca del pacto en el cap. 25:22, son aseguradas a toda la nación con las palabras: «Allí me reuniré con los hijos de Israel; y el lugar será santificado con mi gloria». Por cuanto el pueblo no tenía permitido aproximarse al arca del pacto, sino sólo acercarse al altar de ofrenda ardiente en el santuario, era importante declarar que el Señor se manifestaría incluso allí, y los santificaría con su gloria. La mayoría de los comentaristas han tomado el altar como sujeto de «será santificado»; pero con certeza esto es un error, no sólo porque el altar no se menciona en la oración anterior, y sólo se hace referencia ligeramente a éste con לֹה en el ver. 41, sino principalmente porque la santificación del altar se encuentra por sí sola, después en el ver. 44. La exégesis correcta es la adoptada por *Baumgarten* y *Tremell*, que suplen la palabra Israel (considerándola como nación), la cual toman de la expresión בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [hijos de Israel] en la cláusula previa. En el ver. 44, la santificación del tabernáculo y el altar por parte de Dios es prometida, también la de sus siervos, y finalmente, en los vers. 45 y 46, la habitación de Dios en medio de los hijos de Israel, con una alusión a las bendiciones que seguirían por la morada de Yahvé en medio de ellos como su Dios (Gen. 17:7).

Capítulo 30:1-10. El altar del incienso y la ofrenda de incienso

Llevan las instrucciones respecto al santuario a su fin. Lo que sigue, del 30:11-31:17, muestra ser meramente suplementario del todo por la fórmula «y habló Yahvé a Moisés», con la que se introduce cada mandamiento separado (cf. vers. 11, 17, 22, 34; 31:1, 12).

Vers. 1-5 (cf. cap. 37:25-28). Moisés fue dirigido a construir un altar para quemar incienso (מִזְבַּח קְטֹרֶת), de madera de acacia, de un codo de largo y uno de ancho, con cuatro esquinas, de dos codos de alto, dotado de cuernos como el altar de bronce (cap. 27:1, 2), y que lo cubriera con oro puro, el techo (גַּג) de (*i.e.* su lado superior o superficie, que también era de madera), y sus paredes en derredor, y sus cuernos; de modo que estuviera cubierto de oro hasta el suelo sobre el cual se paraba, y por esta razón, a menudo es llamado el altar de oro (caps. 39:38; 40:5, 26; Num. 4:11). Además debía ser adornado con una corona de oro, y dotado con anillos de oro sobre las esquinas para las varas conque se llevaría, del mismo modo que el arca del pacto y la mesa de la proposición (25:11ss., 25ss.); y su sitio debía estar frente a la cortina que cubría el arca del pacto (26:31), «delante del *capporeth*» (40:5), así que, aunque realmente estaba en el lugar santo entre el candelero que estaba al lado sur y la mesa del norte (26:35; 40:22, 24), estaba situado en la más estrecha relación con el *capporeth*, y por esta razón no sólo está conectado con el lugar santísimo en 1 de Reyes 6:22, sino que es contado en Heb. 9:4 como parte de los utensilios del lugar santísimo (véase *Delitzsch* sobre Heb. 9:4).

Vers. 7-9. Sobre este altar Aarón debía quemar incienso fragante, cuya preparación se describe en los vers. 34ss., cada mañana y tarde delante de Yahvé, cuando limpiara las lámparas. No se debía ofrecer קְטֹרֶת זָרָה [incienso extraño] sobre éste, *i.e.* incienso que Yahvé no había designado (cf. Lev. 10:1), es decir, que no había sido preparado conforme a sus instrucciones, no sacrificio ardiente, ni ofrenda de carne; ni ofrenda de libación debía ser puesta sobre este altar. Como el altar de incienso no sólo estaba marcado como un lugar de sacrificio por su nombre מִזְבֵּחַ, «un lugar de ofrenda sacrificada», sino que fue puesto a la par con el altar del sacrificio por su forma cuadrada y sus cuernos, era importante describir minuciosamente qué sacrificios debían ofrecerse sobre éste. Porque el quemar incienso fragante está demostrado ser un sacrificio por el hecho de que fue ofrecido sobre un lugar de sacrificio o altar. Además, la palabra הַקְטִיר, hacer ascender en humo y vapor, derivada de קָטַר humear o vaporizar, no sólo se aplica al encender el incienso, sino también al encender y quemar los sacrificios sin sangre y sangrantes sobre el altar de incienso. Finalmente, la conexión entre la ofrenda de incienso y la ofrenda encendida es indicada por la regla de que debían ser ofrecidas al mismo tiempo. Ambas ofrendas exhibían la devoción de Israel a su Dios, mientras que el hecho de que fueran ofrecidas diariamente exhibía esta devoción como constante y sin interrupciones. Pero la distinción entre ellas consistía en esto: que en la ofrenda quemada Israel consagraba y santificaba toda su vida y acciones al Señor en cuerpo y alma, en tanto que en la ofrenda de incienso estaban envueltas sus oraciones como la exaltación del hombre espiritual a Dios (cf. Sal. 141:2; Ap. 5:8; 8:3, 4), y con esto se asociaba la mayor distinción de que la devoción era completada en la ofrenda encendida solamente sobre la base del rociamiento de sangre, en tanto que la ofrenda de incienso no sólo era la espiritualización y transfiguración de la ofrenda encendida, sino también el acabado de aquella ofrenda.

Ver. 10. Una vez al año Aarón debía expiar el altar de incienso con la sangre de las ofrendas expiatorias del pecado, porque era lo más santo para el Señor, es decir, como se observa expresamente en las instrucciones concernientes a este acto expiatorio (Lev. 16:18, 19), para purificarlo de la impureza de los hijos de Israel. כִּפֶּר, con עַל *objet. constructo*, literalmente significa cubrir algo, por lo tanto cubrir el pecado, o hacer expiación (cf. *Riehm, Begriff der Sühne im Alten Testament*, pp. 55s.). En la segunda cláusula tenemos עָלָיו [sobre éste] (el altar) en lugar de עַל־קַרְנֹתָיו [sobre los cuernos de éste], porque el mismo altar era expiado en sus cuernos. El uso de מִן en מִדָּם debe explicarse sobre la base de que solo una parte de la sangre del sacrificio por el pecado era untada con el dedo sobre los cuernos. (Para mayores observaciones, véase en Lev. 16:18, 19). El término קֹדֶשׁ קָדָשִׁים [santísimo] no sólo se aplica a este altar, en conjunto con la división interna del tabernáculo (cap. 26:33), sino también al altar de ofrenda encendida (caps. 29:37; 40:10), y a todos los utensilios del santuario (cap. 30:29), que fueron ungidos con aceite santo; por consiguiente a todo el tabernáculo en su aspecto más santo (Num. 18:10); y finalmente, a todos los sacrificios que eran entregados a Yahvé por completo (véase Lev. 2:3); consecuentemente a todo lo que se mantenía en tan íntima relación con Yahvé, que era quitado no solo del uso y disfrute del hombre, sino también del contacto del hombre no santificado. Todo aquel que tocaba algún objeto santísimo era santificado por éste (compare ver. 29 con el cap. 29:37).

Vers. 11-16. El DINERO DE LA EXPIACIÓN que cada israelita debía pagar cuando se tomara el censo del pueblo, ocupa el primer sitio entre las instrucciones suplementarias concernientes a la construcción y acondicionamiento del santuario, y sirve para completar la demanda de las ofrendas voluntarias para el santuario (cap. 25:1-9).

Ver. 12. «*Cuando tomes el número de los hijos de Israel conforme a la cuenta de ellos, cada uno dará a* Yahvé *el rescate de su persona, cuando los cuentes, para que no haya en ellos mortandad cuando los hayas contado*». פָּקַד, *lit. adspexit*, entonces *inspexit explorandi causa* [reconoció, entonces revisó, para explorar], de aquí que sea revisar, o enumerar un ejército o nación, con el propósito de alistarse para el servicio militar. לִפְקֻדֵיהֶם con referencia a los enumerados, *qui in censum veniunt* [los que vienen al censo]. Este tributo se llamaba כֹּפֶר [compensación], el cual debía ser pagado por cada israelita en el momento de ser censado. Esto sucedía con la condición de que la ofrenda fuera dada para la protección de las almas, *i.e.* para impedir que una plaga cayera sobre el pueblo en el momento del censo. La acción se basa en la creencia de que un censo enojaba fácilmente a Dios. Pero esta creencia no puede explicarse sólo con la suposición de que la deidad «interpretara un censo como una declaración de una arrogancia humana, tal como si se insistiera en un poderío bélico». Esto se podría interpretar en 2 Sam. 24:2ss., pero no en nuestro texto. Tal aproximación a Dios tuvo lugar al enumerar el pueblo con el propósito de alistarlos en el ejército de Yahvé (Num. 1:3, cf. Ex. 7:4; 12:41). Así que «todo aquel que pasaba a formar parte de aquellos que eran enumerados», que eran alistados entre ellos, *i.e.* en el ejército de Yahvé, es decir, todo varón israelita de veinte años para arriba (ver. 14), debía pagar medio siclo como dinero de expiación; ni el rico más ni el pobre menos (ver. 15), porque todos eran iguales ante los ojos de Yahvé; y este pago sería «ofrenda» (תְּרוּמָה, véase el cap. 25:2) a Yahvé para la expiación de las almas. «Porque la fianza de la protección y seguridad que el pueblo recibió como garantía de la gracia de Dios es provista para cada miembro del pueblo por medio del tributo usado en el lugar santo» (*Riehm*, *ibid*.). El siclo del santuario que contenía veinte geras, era sin duda el siclo original con su peso completo, a distinción del siclo más ligero que se utilizaba normalmente. En el cap. 38:26, el medio siclo es llamado בֶּקַע, *lit*. la división, *i.e.* mitad, de בָּקַע, dividir; y lo encontramos mencionado tan temprano como en el tiempo de los patriarcas como un peso común para valorar el oro (Gen. 24:22), así que, sin duda incluso en ese tiempo había distintas piezas de plata con este peso, que probablemente se llamaban siclos cuando se empleaban con propósitos de negociación, ya que la palabra siclo en sí no denota algún peso en particular, como podemos percibirlo rápidamente por una comparación de 1 de Reyes 10:17 y 2 de Crón. 9:16, por lo menos en lo que se refiere a tiempos postreros. El siclo sagrado, a juzgar por el peso de los siclos de los macabeos, que aún existen, y varían de 256 a 272 granos parisinos, pesaban 274 granos, y por lo tanto, de acuerdo a la presente valoración, valdrían 26 centacos, de modo que un medio siclo o becah equivaldría a 13 centavos.

Ver. 16. Moisés debía apropiarse este dinero expiatorio (כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים) para la obra del santuario (cf. cap. 38:25-28, donde se reportan la cantidad y la apropiación). Por medio de esta apropiación llegaba a ser «*memorial a los hijos de Israel delante de* Yahvé, *para hacer expiación por vuestras personas*», *i.e.* un recordatorio perpetuo de su expiación delante del Señor, quien de ahí en adelante los trataría como reconciliados por causa del pago. Por lo tanto, esto no era un tributo ordinario que Israel tenía que pagar a Yahvé como su rey, sino un acto demandado por la santidad del pacto teocrático. Como expiación de las almas, señalaba la naturaleza impura de Israel, y recordaba al pueblo constantemente que por su naturaleza estaban alienados de Dios, y sólo podrían mantenerse en el pacto con el Señor y vivir en su reino por causa de su misericordia que cubría sus pecados. No fue hasta que esta naturaleza pecaminosa fue santificada por una expiación perfecta, y que la servidumbre bajo la ley hubo sido glorificada y completamente transformada a la adopción que Israel fue llamado como el primogénito de Yahvé, que como hijos del reino no tendrían que pagar más este dinero como expiación de sus almas (Mat. 17:25 y 26). De acuerdo con Num. 1:1, 18, en comparación con Ex. 40:17, el censo de la nación no fue tomado hasta después de un mes que fue terminado el edificio del tabernáculo, y el dinero de la expiación que debía ser pagado cuando se tomara el censo todavía debía apropiarse para ser empleado en el edificio, por lo tanto debe haber sido pagado antes. Esta aparente discrepancia puede reconciliarse por la simple suposición de que inmediatamente después que el mandato de Dios hubo sido dado respecto a la edificación del tabernáculo y las contribuciones que el pueblo debía hacer con ese propósito, comenzó la enumeración de los varones y la recolección del dinero de la expiación de diferentes individuos, para que el tabernáculo fuera entonces construido y todo el ceremonial instituido, y que después que todo esto hubo sido hecho, toda la nación fue alistada de acuerdo a sus tribus, los padres de las casas y a sus familias, sobre la base de este número provisional, y de ese modo se completó el censo. Por esta razón el censo dio exactamente el mismo número de varones que fueron contados (cf. cap. 38:26 y Num. 1:46), aunque unos habían sido incluidos nueve meses antes que los otros.

Versículos 17-21 (cf. cap. 38:8). La fuente de bronce y su uso

La construcción de este utensilio no sólo se menciona de modo suplementario, sino que no se da descripción de ella por la subordinada posición que ocupaba, y por el hecho de que no estaba directamente relacionada con el santuario, sino que sólo era utilizada por los sacerdotes para limpiarse antes de realizar sus responsabilidades. כִּיּוֹר un lavatorio, un *utensilio* con la forma de un lavabo. כַּנּוֹ (su soporte), no debemos entender que con esto se refiera a un pedestal, sino a algo separado de la fuente, que sin duda era utilizado para traer la mayor cantidad de agua posible necesaria para que los sacerdotes oficiantes se lavaran. Porque aunque כֵּן pertenece a כִּיּוֹר, el caso de que siempre se mencione especialmente en relación con la fuente, necesariamente lleva a la conclusión de que tenía cierta clase de independencia (cf. caps. 31:9; 35:16; 39:39; 40:11; Lev. 8:11). Estos dos utensilios debían hacerse de bronce o cobre, como los otros utensilios en el atrio; y, de acuerdo con el cap. 38:8, fueron hechos del bronce de los espejos de las mujeres que servían delante de la puerta del tabernáculo. בְּמַרְאֹת הַצֹּבְאֹת no significa «provisto con los espejos de las mujeres» (*Bähr*, 1, pp. 485-486), o adornado «con formas, figuras de mujer, por cuanto estaban vestidos para presentarse ante el santuario (*Knobel*). Ambos puntos de vista son derribados por el hecho de que בְּ nunca significa «*con*» en el sentido de una adición externa, sino que siempre señala los medios, «no un objeto independiente, sino algo acompañando y contribuyendo a la acción a la que se hace referencia» (*Ewald*, §217f3). En este caso בְּ sólo se puede aplicar al uso material, ya sea que la conectemos con וַיַּעַשׂ como en el cap. 31:4, o, lo que parece decisivamente más correcto, con נְחֹשֶׁת una definición más precisa; de modo que בְּ denotaría esa cualidad particular que distingue el bronce con el que estaba hecho el lavatorio (*Ewald*, §217f), aparte del hecho de que ni los espejos de las mujeres, ni sus figuras conformarían un ornamento adecuado para la fuente, por cuanto los sacerdotes no necesita-

ban verse al espejo cuando se lavaban los pies y las manos; y hay incluso menos base para la ficción de *Knobel*, de que las mujeres levitas iban al santuario en ocasiones particulares, formando cierta procesión, y llevando algunas cosas consigo con el propósito de lavarlas, limpiarlas y darles brillo. El verdadero significado lo da la Septuaginta, ἐκ τῶν κατόπτρων y Jonatán מִן אַסְפַּקְלִירֵי. De acuerdo con 1 de Sam. 2:22, la צֹבְאוֹת eran mujeres, aunque no lavadoras, sino mujeres que dedicaban sus vidas al servicio de Yahvé, y las utilizaban en ejercicios religiosos, en ayuno y oración, como Ana, la hija de Fanuel, mencionada en Lucas 2:37[82]. צָבָא indica una guerra espiritual, y es traducida acordemente por la LXX νηστεύειν, por *Onkelos* צַלָּאָה, *orare*, con la cual están de acuerdo los rabinos. Los espejos de las mujeres habían sido empleados como adornos terrenales. Pero ahora los israelitas piadosos renunciaban a este adorno terrenal, y lo ofrecían al Señor como ofrenda voluntaria para hacer el lavatorio de purificación frente al santuario, para que «lo que había servido como medio para obtener los aplausos del mundo, de ahora en adelante pudiera servir como medio para alcanzar la aprobación de Dios» (*Hengstenberg*, *Beiträge* III, pp. 133s., cf. mi *Archäologie*, p. 68). La fuente debía ponerse entre el tabernáculo, *i.e.* la morada, y el altar en el atrio (ver. 18), probablemente no en línea recta con la puerta de la morada y el altar de ofrenda encendida, sino más al lado, de modo que fuera conveniente para el uso de los sacerdotes, ya sea que fueran al tabernáculo o al altar para el servicio, a encender un fuego para Yahvé, *i.e.* para ofrecer sacrificio sobre el altar (acerca de הַקְטִיר אִשֶּׁה ver Lev. 1:9). Debían lavarse las manos con las que tocaban los santos utensilios, y los pies, con los cuales pisaban el suelo santo (véase cap. 3:5), «para que no muriesen», como se repite enfáticamente en los vers. 20 y 21. Porque el tocar cosas santas con manos sucias, y pisar sobre la tierra del santuario con pies sucios, habría sido un pecado contra Yahvé, el Santo de Israel, mereciendo la muerte. Estas instrucciones no implican que, «a pesar de toda su consagración, aún eran considerados como manchados por su suciedad natural» (*Baumgarten*), sino más bien que la consagración no los sellaba con un carácter *indelebilis*, ni los protegía de las impurezas de la nación pecaminosa en medio de la que vivían, o de su propia naturaleza, la cual aún seguía afectada por la corrupción mortal del pecado (acerca de חֻקַּת עוֹלָם ver. 28:43).

Versículos 22-23. El santo aceite de la unción

Debía ser preparado con los mejores perfumes (רֹאשׁ־מִים בָּשָׂם, donde רֹאשׁ, *caput*, la principal o superior es subordinada a בָּשָׂמִים, *vid. Ew.*, §287h), de cuatro especias fragantes y aceite de oliva. Las especias eran: 1) מָר־דְּרוֹר [mirra líquida], en distinción de la goma seca; 2) קִנְמָן־בֶּשֶׂם, *canela aromática*, siendo introducido el nombre a las naciones semitas junto con el producto (Herodoto III, 111), y después por los fenicios a los griegos y romanos (κινναμον), si vino de Ceilán, el gran mercado de la canela, es muy dudoso, por cuanto no hay palabra alguna que pueda ser descubierta en los dialectos hindúes correspondientes a la *canela* (cf. *Lassen, Indische Althertumskunde* I, pp. 281s.); 3) קְנֵה־בֹשֶׂם *cálamo aromático*, el κάλαμος ἀρωματικός, *calamus odoratus*, de los griegos y romanos, *i.e.* el cálamo con esencia que se importa de la india; y 4) קִדָּה casia, probablemente la casia, y posiblemente las especies llamadas κιττώ en Dioscor. 1, 12, en dicho caso קְצִיעָה (Sal. 45:9) bien es el nombre genérico de la casia, o si no se refiere a otra clase de especie. La proporción en que serían tomadas las especias era de quinientos siclos o 14,5 libras. De mirra, la mitad de la cantidad, *i.e.* 7 libras, de canela, lo mismo de cálamo y casia; en total, por lo tanto: 21 libras de especias secas, que debían mezclarse con un hin de aceite (aproximadamente cinco cuartos) y 14 libras de mirra líquida. Estas proporciones excluyen la suposición de que las especies fueran pulverizadas y mezcladas con el aceite y la mirra en su condición natural, porque de ser así el resultado habría sido una mezcla gruesa, más bien favorecen la declaración de los rabinos, que las especies secas fueron hervidas en agua y ablandadas, para extraer su esencia, la cual fue entonces mezclada con aceite y mirra, y hervida nuevamente hasta que toda la parte de agua se evaporara. Una producción artificial de esta clase también se indica con las expresiones רֹקַח מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ «*harás de ello*» «*el aceite de la santa unción; superior ungüento, según el arte* (trabajo) *del perfumador, será el aceite de la unción santa*».

Vers. 26ss. Con este aceite santo de la unción, el tabernáculo y toda la utilería serían ungidos y santificados, para ser más santos; también Aarón y sus hijos, para que pudieran servir a Dios como sacerdotes (véase en Lev. 8:10ss.). Este aceite de unción era santo, bien porque era hecho de las cuatro sustancias fragantes de acuerdo con las proporciones mandadas por Yahvé, o porque Dios declaró santo a este tipo de mezcla y preparación (cf. ver. 32), y prohibió para siempre, bajo pena de muerte (ver. 31) no sólo el uso del aceite preparado de ese modo en cualquier unción ordinaria, sino incluso alguna imitación de éste. «*sobre carne de hombre no será derramado*», *i.e.* no debe utilizarse en la práctica ordinaria de ungir el cuerpo humano (ver. 32). «El hombre», *i.e.* el hombre ordinario en distinción de los sacerdotes. בְּמַתְכֻּנְתּוֹ de acuerdo con su medida, *i.e.* de acuerdo con las proporciones descritas para su manufacturación. זָר (ver. 33), un extraño, no sólo hace referencia a los no israelitas, sino a los hombres retirados o no sacerdotes en general. Sobre la expresión, נִכְרַת מֵ' [será cortado de entre su pueblo], véase en Gen. 17:14.

Vers. 34-38. El INCIENSO SAGRADO también debía hacerse de cuatro ingredientes: 1) נָטָף (στακτή, estacte), *i.e.* no la mirra resinosa, o sabia obtenida de la fragante mirra, sino un tipo de *storax* goma semejante a la mirra, la cual era horneada y luego utilizada, como incienso, para fumigación; 2) שְׁחֶלֶת (ὄνυξ, *unguis odoratus*) uña aromática, la concha de un pez de concha semejante a la *púrpura* de un olor agradable; 3) חֶלְבְּנָה (χαλβάνη), gálbano aromático, una resina de un olor amargo y punzante, obtenido por medio de una incisión en la cáscara de la férula, un arbusto que crece en Siria, Arabia y Abisinia, y después se mezcla con sustancias fragantes para dar mayor agudeza al olor (el segundo סַמִּים ver. 34 es una repetición del primero); y 4) לְבֹנָה (λίβανος o λίβανωτός) incienso puro, una resina de olor agradable, obtenida de un árbol en Arabia Félix o la India, pero dicho árbol aún no se ha descubierto. זַכָּה pura, *i.e.* sin adulterar. Las palabras בַּד בְּבַד יִהְיֶה «de todo en igual peso», son explicadas por la LXX significando ἴσον ἴσῳ ἔσται, *Vulg. Aequalis ponderis erunt omnia* [todas las cosas serán de igual peso], *i.e.* con partes iguales de las diferentes sustancias. Pero

82. La objeción de *Knobel* a esta explicación, que «en un tiempo cuando el altar aún no estaba erigido, el autor no podría hablar de mujeres viniendo a la puerta del santuario, o realizando servicios religiosos allí», contendría su propia refutación, si existiera alguna base para esto. Porque antes de que se erigiera el santuario, el autor no podría hablar de mujeres levíticas viniendo en ocasiones particulares al santuario, y trayendo cosas con ellas con el propósito de lavar y limpiar. Sino que el participio צבאת no implica que hayan servido allí antes de la construcción del santuario, sino sólo que desde ese tiempo en adelante, realizaron servicio allí.

esto difícilmente es correcto, porque בַּד significa literalmente separación, y el uso de בְּ en este sentido sería muy chocante. La explicación dada por *Aben Ezra* es más correcta, «cada parte estará por sí sola»; es decir, cada parte debía ser preparada primero por separado, y después mezclarlas todas juntas.

Ver. 35. Moisés tenía que hacer incienso de ello, mezcla aromática, etc. (como en el ver. 25), salado, sazonado con sal (מְמֻלָּח, un *denom*. de מֶלַח sal) como la ofrenda de carne en Lev. 2:13. La palabra no signiifica μεμιγμένον, *mixtum* (LXX, *Vulg*.), o frotar para pulverizar, porque el frotar o pulverizar es expresado por שָׁחַקְתָּ־דַק en el versículo siguiente.

Ver. 36. De este incienso (una porción) debía ponerse «delante del testimonio en el tabernáculo», *i.e*. no en el lugar santísimo, sino donde estaba el altar del incienso (cf. 30:6 y Lev. 16:12). Por supuesto que el recordatorio debía ser guardado en todos los sitios.

Vers. 37, 38. Hay la misma prohibición contra imitar o aplicarlo a un uso extraño, como en el caso del aceite de la unción (vers. 32, 33). «*para olerlo*», *i.e*. para disfrutar el perfume de éste.

Capítulo 31:1-11. Los constructores

(Cf. caps. 35:30-36:1). Después de haber dado instrucciones para la construcción del santuario, y todas las cosas requeridas para la adoración, Yahvé designó a los constructores que Él había llamado para llevar a cabo el trabajo, y los había llenado con su Espíritu para ese propósito. «*Llamar por nombre*» es elegir o designar por nombre para una obra en particular (cf. Isa. 45:3, 4). Bezaleel era nieto de H*ur*, de la tribu de Judá, que es mencionado en los caps. 17:10; 24:14, y fue llamado para ser experto constructor, para supervisar toda la construcción del edificio y realizar la obra artística; consecuentemente es mencionado primero (caps. 37:1; 38:22). Lleno del Espíritu de Dios significa la comunicación de dotes y cualidades sobrenaturales en «sabiduría», etc., *i.e*. consistiendo en sabiduría, entendimiento, conocimiento y todo arte, es decir, para la realización de todo tipo de trabajo. Esto no excluía la capacidad natural o la habilidad adquirida, sino que más bien las presuponía; porque en el ver. 6 se declara expresamente con relación a sus asistentes, que Dios había puesto sabiduría en el ánimo de todo sabio (véase el cap. 28:3). Siendo dotado de ese modo con un don sobrenatural, Bezaleel estaba cualificado «*para hacer inventos*», *i.e*. ideas o diseños artísticos. Aunque todo había sido descrito minuciosamente por Yahvé, aún así se necesitaban diseños y planos para llevar la obra a cabo, de modo que el resultado correspondiera con las instrucciones divinas.

Ver. 6. Fueron asociados como asistentes de Bezaleel, *Aholiab*, el hijo de *Ahisamac*, de la tribu de Dan, y otros hombres dotados de entendimiento, a quienes Dios había llenado de sabiduría para la ejecución de su obra. De acuerdo con el cap. 38:23, *Aholiab* era artífice en metal, piedra y madera, y también un artista tejedor de colores.

En los vers. 7-11, las obras a ejecutar, que han sido descritas minuciosamente en los caps. 25-30, son mencionadas sólo una vez más; y además de éstas, hallamos en el ver. 10 בִּגְדֵי הַשָּׂרָד mencionado junto con, o más bien delante de la santa vestidura del sacerdote Aarón. Éste también es el caso en los caps. 35:19 y 39:41, donde esta también es la cláusula adicional, «servir (שָׁרֵת *ministrare*) en el santuario». Estaban compuestos, de acuerdo con el cap. 39:1, de azul, rojo púrpura y carmesí. El significado de la palabra שָׂרָד, la cual sólo aparece en estos pasajes, es completamente incierta. Los rabinos entienden por la בִּגְדֵי הַשָּׂרָד los envoltorios en que se metían los utensilios cuando se desarmaba el campamento, por cuanto éstos son llamados בגדים de azul y rojo púrpura, y carmesí, en Num. 4:6ss. Pero esta interpretación es opuesta a las palabras que siguen, las cuales indican su uso en el santo servicio, *i.e*. en la realización de la adoración, y por lo tanto son completamente inaplicables a los envoltorios que mencionan. Existe aún menos base para referirnos a ellos, como *Gesenius* y otros lo hacen, como las cortinas interiores del tabernáculo, o la vestimenta interna. Porque, aparte de lo incierto de la interpretación dada a שָׂרָד, ropa tejida, es desechada por el hecho de que estas cortinas del tabernáculo no estaban tejidas; y aún más decisivamente por el orden en que aparecen las בִּגְדֵי הַשָּׂרָד en el cap. 39:41, no hasta después que el tabernáculo, la tienda y todo lo perteneciente a ellos ha sido mencionado, incluso después de la vestimenta del atrio y las clavijas de la tienda, y todo lo que queda por ser visto es la vestimenta de los sacerdotes. Por la definición «para servir en el santuario», es obvio que בִּגְדֵי הַשָּׂרָד eran ropas utilizadas en la adoración, στολαὶ λειτουργικαί, como la LXX lo ha interpretado de acuerdo con el resto de las versiones antiguas, que en realidad eran las ricas túnicas que constituían el vestido oficial del sumo sacerdote, en tanto que «las vestiduras sagradas para Aarón» eran las ropas santas que eran usadas por él en común con los sacerdotes.

Vers. 12-17 (cf. cap. 35:2, 3). Dios concluye fortaleciendo la observancia de su Sábado de la manera más solemne, repitiendo la amenaza de muerte y exterminación en el caso de cada trasgresor. La repetición y un desarrollo más profundo de su mandamiento, que ya había sido incluido en el decálogo, aquí está completamente en su lugar adecuado, en tanto que fácilmente se podría suscitar el pensamiento de que era permisible omitir el guardar el Sábado, cuando se había mandado la ejecución de tan grande obra en honor a Yahvé. שַׁבְּתֹתַי [Mis días de reposo], por esta expresión debemos entender que se refiere a los sábados semanales, no a las otras fiestas sabáticas, ya que las palabras que le siguen sólo se aplican al día de reposo semanal. Esto era «*señal entre mí y vosotros por vuestras generaciones, para que sepáis* (לְדַעַת para que Israel aprendiera) *que yo soy* Yahvé *que os santifico*», el descanso sabático (véase el cap. 20:11). Por lo tanto era algo sagrado para Israel (ver. 14), la profanación del cual sería seguida por el castigo de la muerte, como una violación del pacto.

El corazón del mandamiento del Sábado es repetido en el ver. 15; el séptimo día de la semana, sin embargo, no es simplemente designado como el «día de reposo», sino שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן «un Sábado sublime» (la repetición de la misma palabra, o de una forma abstracta del sustantivo concreto, denotando el superlativo; véase *Gesenius*, §113,2), y קֹדֶשׁ ליהוה [santo a Yahvé] (véase el cap. 16:23). Por esta razón Israel debía guardarlo (עָשָׂה) en todas sus generaciones futuras, *i.e*. observarlo como un pacto eterno (ver. 16), como en el caso de la circuncisión, ya que esto sería señal para siempre entre Yahvé y los hijos de Israel (ve. 20). La duración eterna de esta señal estaba envuelta en el significado del descanso sabático, el cual se destaca en el cap. 20:11, y alcanza hasta la eternidad.

Ver. 18. Cuando Moisés hubo recibido todas las instrucciones respecto al santuario que sería erigido, Yahvé le dio las dos tablas del testimonio, tablas de piedra, sobre las que se escribió el decálogo por el dedo de Dios. Fue para recibir las tablas que había sido llamado a subir la montaña (cap. 24:12). De acuerdo con el cap. 22:16, las mismas tablas, del mismo modo que la escritura, eran obra de Dios; y la escritura estaba grabada sobre ellas (חָרוּת de חָרַת = χαράττειν), y las tablas fueron escritas

por ambos lados (cap. 32:15). Ambas cosas, la elección de la piedra como el material de las tablas, y el hecho de que la escritura fuera grabada, tenían la intención de indicar la duración imperecedera de estas palabras de Dios. El origen divino de las tablas, del mismo modo que el de la escritura, se correspondían con la proclamación directa de los diez mandamientos al pueblo desde la cima de la montaña por la boca de Dios. Como esta promulgación divina era prueba suficiente de que eran palabra inmediata de Dios, sin cambio por la boca y palabra del hombre, también la escritura de Dios tenía la intención de asegurar su preservación en Israel como algo santo e inviolable. La misma escritura no era un milagro mayor que otros, por los que Dios ha demostrado ser Señor de la naturaleza, a quien sirven todas las cosas que ha creado para el establecimiento y cumplimiento de su reino sobre la tierra; y esto puede concebirse fácilmente sin la suposición antropomórfica de un dedo material poseído por Dios; al mismo tiempo, difícilmente podemos imaginar que hayan sido tan grandes como el interior del arca; porque tablas de 2,5 codos de largo, y 1,5 de ancho, que necesariamente habrían tenido algunas pulgadas de grosor para evitar que se rompieran en la mano, habrían requerido la fuerza de Sansón para que Moisés las pudiera bajar de la montaña בְּיָדוֹ [en su mano] (cap. 32:15), o incluso en «sus dos manos» (Deut. 9:15, 17). Pero si suponemos que eran más pequeñas que esto, digamos que a lo máximo de un codo y medio de largo y uno de ancho, habría espacio suficiente en los cuatro lados para las 172 palabras contenidas en el decálogo, con sus promesas y amenazas (cap. 20:2-17), sin que la escritura fuese excesivamente pequeña.

El Pacto quebrantado y renovado (capítulos 32-34)

Cap. 32:1-6. La larga estancia que tuvo Moisés sobre la montaña hizo que el pueblo se impacientara tanto, que desearon otro líder, y pidieron a Aarón, a quien Moisés había dirigido a todo aquel que tuviera dificultades durante su ausencia (cap. 24:14), que les hiciera un dios para que lo siguieran. La ayuda y la protección de la presencia de Dios se había esfumado con Moisés, de quien decían: «No sabemos lo que le habrá pasado», y a quien probablemente suponían haber muerto en la montaña en el fuego que ardía allí. Vinieron a Aarón, por lo tanto, y le pidieron no un líder, sino un dios que fuera delante de ellos; sin duda que con la intención de confiar en el hombre, que fuera capaz de hacerles un dios, como su líder. No estaban dispuestos a continuar sin un Dios que fuera delante de ellos; pero la fe sobre la que sus deseos se basaban estaba muy pervertida, no sólo al aferrarse a lo que era visible para el ojo, sino al corromperse por la impaciencia e incredulidad de un corazón natural que no ha sido invadido por el poder del Dios viviente, y se imagina que ha sido abandonado por Él, siempre que su ayuda no es visible y exteriormente a mano. La demora (בּשֵׁשׁ, de בּוֹשׁ actuar tímidamente, o con reserva, por lo tanto dudar o tardar) del regreso de Moisés era una prueba para Israel, en la cual debía demostrar su fe y confianza en Yahvé y su siervo Moisés (19:9), pero en dicha prueba dio cabida a la tentación de la carne y sangre.

Ver. 2. Aarón también sucumbió a la tentación junto con el pueblo. En lugar de oponerse con coraje y decididamente a su propuesta, y elevar el desánimo del pueblo a la fuerza de la fe viviente, al dirigirlos a las grandes obras por las que Yahvé había demostrado ser el fiel Dios del pacto, él esperaba poder distraerlos de su designio por medios de la habilidad humana. *«Apartad los zarcillos de oro que están en las orejas de vuestras mujeres, de vuestros hijos y de vuestras hijas, y traédmelos».* Dijo esto esperando que, por una demanda que pesaba tanto sobre la vanidad del sexo femenino y en su amor de presumirlos, se suscitara tal oposición que llevara al pueblo a desistir de su deseo. Pero esta astucia fue avergonzada.

«Todo el pueblo» se arrancó sus adornos y los trajo a él (ver. 3); porque su objetivo no era sólo «llevar a cabo un acto de pura voluntad personal, en dicho caso no existe sacrificio que el corazón humano no esté dispuesto a realizar», sino para asegurarse una promesa de la protección de Dios por medio de una imagen visible de la Deidad. La debilidad de convicción de Aarón no tenía otra alternativa que hacer (*i.e.* hacer que se haga) una imagen de Dios para el pueblo.

Ver. 4. *«y él los* (los pendientes de oro) *tomó de las manos de ellos, y le dio forma con buril* (חֶרֶט), *e hizo de ellos un becerro de fundición».* De los muchos intentos que se han hecho para interpretar las palabras וַיִּצַר אֹתוֹ בְּחֶרֶט, sólo hay dos que merecen cierta atención, la adoptada por *Bochart* (*Hieroz.* I, pp. 342ss.) y *Schroeder* (*De vestitu mul.,* pp. 285ss.), «lo envolvió en una bolsa», y el dado por los primeros traductores, «labró (יָצַר, como en 1 de Reyes 7:15) el oro con el buril». Sin duda וַיִּצַר (de צוּר = צָרַר) aparece en el sentido de unir en 2 de Reyes 5:23, y חֶרֶט podría utilizarse por חָרִיט un saco; pero ¿por qué ataría Aarón los pendientes en un saco? Y si lo hizo, ¿por qué esta incongruente y superflua alusión al hecho? Nos adherimos a lo segundo, lo cual es adoptado por la LXX, *Onkelos, el Siriaco*, e incluso por *Jonathan:* וּרְמָא יָתֵיהּ בְּטוּפְרָא, aunque la otra interpretación es interpolada en el texto. Objeciones como que se habla del becerro expresamente como de una obra de fundición, o que se utilizan limas y no buriles, para dar un acabado más fino a la forma, no tienen fuerza alguna. Lo último ni siquiera es correcto. Un cuchillo para esculpir es tan necesario como una lima para el buril, y para dar un acabado más fino a la forma en un molde; y חֶרֶט no necesariamente significa buril, sino que puede referirse a cualquier herramienta para esculpir, grabar y dar forma a metales duros. La otra objeción descansa en la suposición de que la מַסֵּכָה significa una imagen hecha enteramente de metal (*e.g.* oro). Pero esto no puede sostenerse. Aparte del hecho de que la mayoría de los ídolos más grandes adorados por los antiguos tenían un centro de madera, y sólo eran cubiertos de una capa de oro; pasajes como Isa. 40:19 y 30:22 no sólo demuestran que las figuras de oro para los ídolos consistían meramente en hacer una hoja de lámina plana que los artífices martillaban y extendían como una capa de oro, sino también que la imagen de madera, cuando se cubría de este modo con un baño de oro, en realidad se llamaba מַסֵּכָה. Y el becerro fundido de Aarón también fue hecho de este modo; primero fue formado de madera, y después cubierto de oro. Esto es evidente por el modo en que fue destruido: la imagen fue quemada, y después despedazada (טָחַן), y convertida en polvo (כָּתַת Deut. 9:21); *i.e.* el centro de madera primero fue convertido en carbón, y después la capa de oro convertida en polvo (ver. 20 comparado con Deut. 9:21).

El «becerro de oro» (עֵגֶל un toro joven) fue copiado de la estatua egipcia *Apis* (*vid. Hengstenberg, Beiträge* II, pp. 155ss.); pero por todo ello no era la imagen de una deidad egipcia, no era el símbolo del poder generativo de la naturaleza, sino una imagen de Yahvé. Porque cuando fue terminada, aquellos que habían hecho la imagen, y se la habían dado al pueblo, dijeron: «Israel, este es tu dios, que te sacó de Egipto». Ésta es la explicación adoptada en el Sal. 106:19, 20.

Vers. 5, 6. Cuando Aarón vio esto, construyó un altar enfrente de la imagen, y llamó con voz alta al pueblo:

«Mañana será fiesta para Yahvé»; y el pueblo celebró esta fiesta con ofrendas encendidas y con ofrendas de agradecimiento, con comida y bebida, *i.e.* con comida del sacrificio y diversiones (צָחַק), o con regocijo ruidoso, gritando, con cantos antifonales y con bailes (cf. vers. 17-19), en la misma manera que los egipcios celebraban sus fiestas en honor de *Apis* (*Herod.* 2, 60 y 3, 27). Pero esta intimación de una costumbre egipcia no es prueba de que la fiesta no fuese deseada por Yahvé; porque las comidas gozosas de sacrificio, e incluso la diversión y los bailes, están en relación con la legítima adoración a Yahvé (cf. cap. 15:20, 21). Sin embargo, el hacer el becerro y la comida del sacrificio y otras ceremonias realizadas delante de éste, eran una vergonzosa apostasía de Yahvé, una negativa práctica de la inimitable gloria del Dios verdadero, y una violación culpable del segundo mandamiento (cap. 20:4), con esto Israel había quebrantado el pacto con el Señor, y caído a las costumbres paganas de Egipto. Aarón también compartía esta culpa de su trasgresión, aunque surgió de su mera debilidad el asentir a la propuesta del pueblo gratificando sus deseos (cf. Deut. 9:20). Él también cayó con el pueblo, y negó al Dios que lo había escogido, aunque él mismo estaba inconsciente de ello, para ser su sacerdote, para llevar los pecados del pueblo, y para expiarlos delante de Yahvé. La apostasía de la nación se convirtió en una tentación para él, en la que se manifestó la falta de idoneidad de su naturaleza para el oficio que se manifestaría, para que él pudiera recordar esto, y no excusarse del oficio al cual el Señor no lo había llamado por su valor propio, sino como un acto de su gracia inmerecida (cf. *Kurtz*, II, pp. 312s.).

Vers. 7-14. Antes de que Moisés descendiera de la montaña, Dios le habló de la apostasía del pueblo (vers. 7, 8). *Tu pueblo que sacaste de la tierra de Egipto»,* Dios no dice esto en el sentido de una «*obliqua exprobatio* [reprensión directa]», o «*Mosen quodammodo vocare in partem criminis quo examinetur ejus tolerantia et plus etiam moeroris ex rei idnignitate concipiat* [llamar de alguna manera a Moisés a la parte del pecado, con lo que se examine su tolerancia, y más aun para que concibiera más tristeza por la indignidad del evento]» (*Calvino*), o incluso porque los israelitas que habían quebrantado el pacto, ya no fueran más el pueblo de Yahvé; sino porque la trasgresión del pueblo incluía a Moisés como el mediador del pacto.

Ver. 8. סָרוּ מַהֵר *«Pronto se han apartado del camino que yo les mandé* (*lit*. apresuradamente)» esto había incrementado su culpa, y hecho su ingratitud para con Yahvé, su Redentor, más notoria.

Vers. 9, 10. «*Yo he visto a este pueblo, que por cierto es pueblo de dura cerviz* (קְשֵׁה עֹרֶף un pueblo de cuello duro, que no se inclinará al mandato de Dios; cf. caps. 33:3, 5; 34:9; Deut. 9:6, etc.): «*Ahora, pues, déjame que se encienda mi ira en ellos, y los consuma; y de ti yo haré una nación grande*». Yahvé, como el inmutable Dios fiel y verdadero, no se retractaría, ni podría, de las promesas que había dado a los patriarcas, o dejarlas sin cumplir; y por lo tanto si en su ira destruía la nación, la cual había mostrado la obstinación de su naturaleza en la rápida apostasía, todavía cumpliría su promesa en la persona de Moisés, y haría de él una gran nación, como lo había prometido a Abraham en Gen. 12:2. Cuando Dios dice a Moisés: הַנִּיחָה לִי «*Déjame, permíteme que mi ira se encienda»*, esto sólo se hace, como Gregorio el Grande lo expresa, *deprecandi ansam praebere* [dar motivo de deprecación]. Dios puso el destino de la nación en las manos de Moisés, para que él recordara su oficio de mediador, y mostrara ser digno de su llamado. Esta condescendencia por parte de Dios, que puso la preservación o destrucción de Israel en las manos de Moisés, acoplada con una promesa que dejaba la más completa libertad a su decisión, que después de la destrucción del pueblo él mismo sería hecho una gran nación, constituía una gran prueba para Moisés, si estaba dispuesto a abandonar su propio pueblo, cargado como estaba de culpa, como el precio de su propia exaltación. Y Moisés aprobó la prueba. La preservación de Israel era más preciada para él que el honor de convertirse en cabeza y fundador de un nuevo reino de Dios. Fiel a su llamado como mediador, se interpuso ante Dios, para alejar su ira, y que no destruyera a la nación pecaminosa (Sal. 106:23). Pero ¿qué si Moisés no hubiera pasado la prueba, si no hubiera ofrecido su vida por la preservación del pueblo, como se dice que lo hizo en el ver. 32? Incuestionablemente, si esto hubiera ocurrido, habría demostrado no ser idóneo o digno de tal llamado; pero como Dios no llama a aquellos que son idóneos y dignos en sí mismos, para el cumplimiento de sus propósitos de salvación, sino que más bien elige a los indignos, y los hace idóneos para su propósito (2 de Cor. 3:5, 6), podría haber hecho a Moisés una gran nación. La posibilidad de tal cosa, sin embargo, es un pensamiento completamente abstracto; el supuesto caso no podría haberse dado, ya que Dios conoce el corazón de sus siervos, y prevé lo que harán, aunque, a pesar de su omnisciencia, Él da a la libertada humana espacio suficiente para determinar por sí solos, para poder probar la fidelidad de sus siervos. Sin embargo, ninguna especulación humana puede explicar por completo el conflicto entre la providencia divina y la libertad humana. Moisés hace referencia a esta promesa en Deut. 9:14, donde añade las palabras que Dios utilizó en una ocasión subsiguiente de parecido similar (Num. 14:12), «Haré de ti una nación más fuerte y numerosa que ésta».

Ver. 11. «*Entonces Moisés oró en presencia de* Yahvé *su Dios*». חִלָּה אֶת־פְּנֵי יי, *lit*. azotar el rostro de Yahvé, con el propósito de apaciguar su ira, *i.e.* para pedir su misericordia, ya fuera por medio de sacrificios (1 de Sam. 13:12), o por intercesión. El imploró por Israel (ver. 11), apelando al honor de Dios ante la vista de los egipcios (ver. 12), y a las promesas que hizo a los patriarcas (ver. 13), y pidió que por su bien propio y por el bien de su honor entre los paganos, mostrara misericordia en lugar de justicia. בְּרָעָה (ver. 12) no significa μετὰ πονηρίας (LXX), o *callide* (Vulg.), sino «*para su mal*», denotando la preposición la manera en que algo tenía lugar, o cómo tenía lugar.

Ver. 14. «*Entonces* Yahvé *se arrepintió del mal, etc.*». Sobre el arrepentimiento de Dios, véase en Gen. 6:6. *Agustín* está sustancialmente en lo correcto al decir que *poenitentia Dei dicitur rerum in ejus potestate constitutarum hominibus inopinata mutatio* [un cambio inesperado en las cosas que Dios ha puesto en su propio poder es llamado arrepentimiento] (*contra adversar. leg*. 1, 20), pero ha fallado en aprehender la profunda idea espiritual del arrepentimiento de Dios, como una descripción antropomórfica del dolor que se causa al amor de Dios por la destrucción de sus criaturas. Ver. 14. contiene un énfasis que anticipa el desarrollo de la historia, en el que el historiador menciona el resultado de la intercesión de Moisés, incluso antes de que Moisés haya recibido la seguridad del perdón, con el propósito de llevar a un cierre el relato de su primera negociación con Yahvé. Dios dejó a Moisés marcharse sin esa seguridad, para que manifestara ante el pueblo toda la severidad de la ira divina.

Vers. 15-24. Cuando Moisés partió de Dios con las dos tablas de la ley en su mano (véase el cap. 31:18), y vino a Josué en la montaña (véase el cap. 24:13), el segundo oyó los gritos de la gente (קוֹל בְּרֹעָה *lit*. la voz del pueblo en su ruido, רֹעָה por רֵעַ, de רֵעַ ruido, tumulto), y creyó ser el ruido de una guerra; pero Moisés dijo (ver. 18), «*No es*

voz de alaridos de fuertes, ni voz de alaridos de débiles», i.e. no son los sonidos de los fuertes (los conquistadores) que escuchas en medio de una batalla, ni el de los débiles (los conquistados); *«voz de cantar oigo yo»* (עַנּוֹת debe entenderse aquí y en el Sal. 88:1, en el mismo sentido que en el cap. 15:21).

Ver. 19. Pero cuando se acercó al campamento, y vio el becerro y el baile, se incendió su ira, y arrojó las tablas del pacto y las rompió al pie de la montaña, como una señal de que Israel había quebrantado el pacto.

Ver. 20. Entonces procedió a la destrucción del ídolo. *«y lo quemó en* (con) *el fuego»,* por tal proceso el centro de madera se calcinó, y lo que la cubría de oro se derritió por completo o parcialmente; y lo que quedó después del fuego lo azotó hasta deshacerlo, o, como se expresa en Deut. 9:21, lo hizo pedazos, moliéndolo por completo (דַּק *i.e.* estrellándolo con y entre piedras), hasta que quedó tan fino como el polvo[83]. El polvo, que consistía en partículas de oro y carbón, entonces él *«lo esparció sobre las aguas»,* o de acuerdo con Deuteronomio, «lo arrojó al arroyo que fluía de la montaña, e hizo a los hijos de Israel beber», *i.e.* los obligó a beber el polvo que había sido arrojado dentro, junto con el agua del arroyo. El objetivo de esto ciertamente no era avergonzarlos, mostrándoles lo vano de su dios, y humillándolos con tal trato como es el obligarlos a tragarse a su propio dios (como *Knobel* supone). Más bien tenía la intención de exponer de manera visible el pecado y sus consecuencias. El pecado fue puesto dentro de sus bocas junto con el agua, como una señal simbólica de que tendrían que llevarlo y pagar por él, del mismo modo que una mujer de quien se sospechaba de haber cometido adulterio era obligada a beber el agua maldita (Num. 5:24). Otras interpretaciones *vid. Bochart, Hieroz.* I, pp. 362s.

Ver. 21. Después que el becerro hubo sido destruido, Moisés llamó a cuentas a Aarón. *«¿qué te ha hecho* (עָשָׂה en un mal sentido, como en Gen. 27:45; Ex. 14:11) *este pueblo, que has traído sobre él tan gran pecado?»* Incluso si Aarón sólo había actuado en debilidad al llevar a cabo la voluntad del pueblo, era el más culpable por no haber resistido la urgente petición del pueblo firmemente y con una fe fuerte, aunque le costara la vida. Consecuentemente no pudo pensar en algo más que un insignificante subterfugio: *«No se enoje mi señor* (él se dirigió a Moisés de este modo por causa de su oficio, y por causa de su enojo, cf. Num. 12:11)*; tú conoces al pueblo, que es inclinado al mal»* (cf. 1 de Juan 5:19), y la admisión de que había sido vencido por la urgencia del pueblo, y que había echado al fuego el oro que le habían traído, que de allí había salido el becerro (vers. 22-24), como si la imagen hubiera salido por su propia cuenta, sin su intención o voluntad. Esta excusa era tan discutible que Moisés no juzgó necesario responder, al mismo tiempo, como dijo después al pueblo (Deut. 9:20), le advirtió de la gran ira de Yahvé contra Aarón cuando intercedió por él.

Vers. 25-29. Entonces Moisés se volvió a la desenfrenada (פָּרוּעַ) nación, a quien Aarón había liberado de toda restricción, *«para vergüenza* (שִׁמְצָה, cf. *Ges., Thes.,* p. 1442) *entre sus enemigos»,* porque necesariamente se convertirían en objeto de escarnio y burla entre los paganos por causa del castigo que su conducta acarrearía sobre de ellos procedente de Dios (compare ver. 12 y Deut. 28:37), y buscó restringir su desenfreno y evitar la amenazada destrucción de la nación por un terrible castigo. Si el efecto de este castigo mostraba que todavía quedaban restos de obediencia y fidelidad hacia Dios en la nación, entonces Moisés podría tener esperanza de que de acuerdo con la súplica de Abraham en Gen. 18:23ss., obtendría misericordia de Dios para toda la nación por causa de aquellos que eran justos. Por tanto fue a la puerta del campamento (la entrada del campamento) y clamó: *«¿Quién está por* Yahvé*? ¡Júntese conmigo!»* y su esperanza no fue en vano. *«Y se juntaron con él todos los hijos de Leví».* ¿Por qué los levitas? De cierto que no meramente ni principalmente, *quod plerique Levitae non consenserint in populi peccatum et cultum vituli, quodque ille iis displicuerit* [porque la mayoría de los levitas no hayan asentido con el pecado del pueblo y a la adoración del becerro, y que se hubieran disgustado por ello]» (*C. a Lapide*); sino en parte porque los levitas estaban más dispuestos en su determinación de confesar su crimen, y volver con penitencia, y en parte por causa de Moisés, quien pertenecía a su tribu, en conexión con lo cual debían llevar en mente que la resolución y ejemplo de unos cuantos hombres distinguidos sería seguida por el resto de su tribu. La razón por la que ninguno de las otras tribus vino al lado de Moisés debe atribuirse, hasta cierto punto, a la unión que existía entre los miembros de una misma tribu, y no queda suficientemente explicado por la hipótesis de *Calvino,* de que «*non contemtu vel obstinatione sed pudore tantum fuisse retentos ac tantum terroris fuisse omnibus incussum, ut attoniti exspectaverint, quorsum tenderet Moses et quousque progredi vellet* [se retuvieron no más por contención u obstinación, que por vergüenza, y que todos estaban tan paralizados por el temor, que esperaron lo que Moisés estaba a punto de hacer y hasta donde procedería]».

Ver. 27. Los levitas debían permitir que su obediencia a Dios se sometiera a un severo examen. Moisés les dio este mandato en el nombre de Yahvé el Dios de Israel: *«Poned cada uno su espada sobre su muslo; pasad y volved de puerta a puerta por el campamento, y matad cada uno a su hermano, y a su amigo, y a su pariente», i.e.* a todos los que se encontraran, sin importar relación, amistad o parentesco. Y aprobaron la prueba. Aproximadamente tres mil hombres cayeron por su espada en ese día. Hay varias dificultades relacionadas con este relato, las cuales han ocasionado dudas respecto a su credibilidad histórica. La de menos importancia es la que surge de la de la supuesta severidad y temeridad del procedimiento de Moisés. La severidad del castigo correspondía con la severidad del crimen. La adoración de una imagen, siendo una trasgresión manifiesta de una de las leyes fundamentales del pacto, era una violación del pacto, y como tal, un crimen capital, trayendo el castigo de la muerte o la exterminación en su curso. Ahora, aunque toda la nación había sido culpable del crimen, todavía en esto, como en toda otra rebelión, la culpa de todos no habría sido la misma, sino que muchos simplemente seguirían el ejemplo de otros; así que, en lugar de castigar a todos del mismo modo, fue necesario que se hiciera una separación, si no entre los inocentes y los culpables, sí entre los trasgresores penitentes y los duros de cerviz. Para efectuar esta separación, Moisés llamó al campamento fuera: «Venid a mí todos los que sean del Señor». Todos los levitas respondieron a este llamado, pero ninguna otra tribu, y era necesario que los refractarios fueran castigados. Sin embargo, incluso no todos estos habían pecado con la misma intensidad, sino que podían dividirse en tentadores y tentados; y ya que todos estaban mezclados, no quedaba nada más que adoptar esa clase de castigo, al cual se ha acudido en todas las edades en circunstancias como estas. *«Si alguna vez»,* como dice

83. No hay necesidad de referirnos al proceso de calcinar oro, ya sea aquí o en relación con la destrucción del dios de Asera por Josías (2 de Reyes 23:4, 12; 2 de Crón. 34:4, 7), aparte de la pregunta de si este modo químico de reducir los metales preciosos era conocido por Moisés y los israelitas.

Calvino, «*si qua in exercitu exorta sit seditio, quae ad vim usque et caedes progressa sit, communi jure solet imperator noxios decimare* [ha surgido sublevación en un ejército, y ha llevado a la violencia, e incluso al derramamiento de sangre, *por ley universal* el comandante comienza por *diezmar* al culpable]». Después añade, «*quanto mitior puniendi ratio, dum ex sexcentis millibus non pereunt nisi tria milla*. [¡Cuán ligero fue el castigo aquí que de seiscientos mil sólo tres mil fueron matados!]» Esta obra fue encomendada a los levitas por Moisés; y del mismo modo que en cualquier otro diezmamiento, la selección debe determinarse por suerte o elección accidental, así que Moisés, que decidió que se determinara por suerte, sobre el que cayere la espada de los levitas, sabiendo muy bien que incluso la llamada suerte estaría bajo la dirección de Dios.

Aparentemente hay una mayor dificultad en el hecho de que los levitas no sólo ejecutaban el mandato de Moisés sin reserva, sino que el pueblo los dejó pasar por en medio del campamento, y matar a todo aquel que estuviera al alcance de su espada, sin ofrecer la más mínima resistencia. Para quitar esta dificultad, no hay necesidad de que asumamos que los levitas sabían quienes eran los que originaron y dirigieron la adoración del becerro, y que sólo utilizaron sus espadas contra ellos, como *Calvino* lo hace, o que debamos seguir a *Kurtz*, e introducir en el texto un «conflicto formal entre las dos partes, en el que algunos de los del partido de Moisés fueron sacrificados», ya que la historia no dice nada de si los hombres que estaban a lado de Moisés ganaron una victoria completa», y meramente declara que en obediencia a la palabra de Yahvé el Dios de Israel, como es declarado por Moisés, mataron a tres mil hombres con la espada. La obediencia de los levitas fue un acto de fe que no conoce el temor del hombre ni hace distinción de personas. La actitud de no oponer resistencia por parte del pueblo, generalmente puede explicarse, en parte por su reverencia a Moisés, a quien Dios había acreditado tan maravillosa y poderosamente como su siervo a la vista de toda la nación, y en parte por el desaliento y temor de una conciencia culpable que eliminó toda la capacidad de oponerse al intrépido y determinado curso que fue adoptado por sus gobernadores divinamente designados y sus siervos en obediencia al mandato de Dios. También debe llevarse en mente, que en el presente ejemplo el pecado del pueblo no estaba relacionado con alguna rebelión contra Moisés.

Se han dado diferentes explicaciones a las palabras que Moisés dirigió a los levitas (ver. 29): «*Hoy os habéis consagrado a* Yahvé, *pues cada uno se ha consagrado en su hijo en su hermano, para que él de hoy bendición sobre vosotros*». «Consagrarse a Yahvé» no significa ofrecer sacrificio al Señor, sino proveer algo para ofrecer a Dios (1 de Crón. 29:31). Así que la explicación de *Jonathan*, la cual *Kurtz* ha revivido en una forma modificada, que Dios mando a los levitas que ofrecieran sacrificios como expiación por la sangre que habían derramado, o por el diezmamiento que habían hecho en el campamento por el derramamiento de sangre de sus parientes, se viene abajo; aunque no podemos comprender cómo el cumplimiento de un mandato divino, o un acto de obediencia a la declarada voluntad de Dios, podría considerarse como culpa de sangre, o como crimen que necesitaba expiación. Hasta donde la cláusula siguiente llega, queda claro que las palabras כִּי אִישׁ בִּבְנוֹ no pueden interpretarse como: «porque cada uno está en su hijo», etc., ni «porque cada uno estaba contra su hijo», etc. A la primera es imposible adherirle algún sentido; y la segunda no puede ser correcta, porque el pretérito הָיָה no podría ser omitido después de un imperativo, si la cláusula explicativa a la que se hizo referencia estaba en pasado. Si כִּי fuera una partícula causal en este caso, el significado sólo podría ser: «porque cada cual estará contra su hijo», etc. Pero es mucho mejor entenderlo indicando el objeto, «que cada uno puede estar contra su hijo y contra su hermano»; *i.e.* que en la causa del Señor nadie perdonara ni a su familiar más cercano, sino que negara ya fuera hijo o hermano por causa del Señor (Deut. 33:9). וְתֵת וגו וְלָ «*Para que él dé* (o traer), *i.e.* para que traigan, *bendición hoy sobre vosotros*». Lo siguiente, entonces, es el pensamiento contenido en el versículo: provéanse con un presente para el Señor, conságrense ahora para el servicio a Él, preservando la obediencia que acaban de demostrarle, no conociendo hijo o hermano en su servicio, y así ganar la bendición. En el cumplimiento del mandato de Dios, con la negación de su propia carne y sangre, Moisés discierne tal disposición que los haría idóneos para el servicio del Señor. Por lo tanto apunta a la bendición que esto les traería, y los exhorta por medio de su elección como posesión peculiar de Yahvé (Num. 3 y 4), la cual les estaría asegurada desde ese momento en adelante, para que perseveraran en esta fidelidad al Señor. «El celo del padre de la tribu aún ardía en los levitas; pero esta vez era para la gloria de Dios, y no para la suya propia. Su antepasado había violado la verdad y la justicia por su venganza contra siquemitas, por un falso concepto de la relación con la sangre, pero ahora sus descendientes habían salvado la verdad, justicia y el pacto vengando a Yahvé por encima de sus propios familiares» (*Kurtz* y *Oehler*, en *Herzog, Encyclopaedia* VIII, p. 347), de modo que la maldición que descansaba sobre ellos (Gen. 49:7) ahora podría convertirse en bendición (cf. Deut. 33:9).

Vers. 30-35. Después que Moisés hubo vengado de esa forma el honor del Señor sobre la nación pecadora, se volvió a Yahvé al siguiente día como mediador, que no es mediador de uno (Gal. 3:20), para poder cambiar la ira divina, que amenazaba destrucción, en gracia y compasión perdonadora por la fuerza de su intercesión, y poder expiar el pecado de la nación (cf. *Riehm, Begründung der Sünde*, pp. 20s.). Él no había recibido la seguridad de la misericordia en respuesta a su primera plegaria (vers. 11-13). Por lo tanto anunciaba su intención al pueblo con estas palabras: «*quizá le aplacaré acerca de vuestro pecado*». Pero dijo al Señor (vers. 31, 32), «*este pueblo ha cometido un gran pecado, porque se hicieron dioses de oro*», en oposición al claro mandato en el cap. 20:23; «*te ruego que perdones ahora su pecado, y si no, ráeme ahora de tu libro que has escrito*». El libro que Yahvé ha escrito es el libro de la vida, o de los vivientes (Sal. 69:29; Dan. 12:1). Esta expresión está basada en la costumbre de escribir el nombre de los burgueses de un pueblo o país en una lista de la burguesía, con esto son reconocidos como nativos del país, o ciudadanos de la ciudad, y se les aseguran todos los derechos de la ciudadanía. El libro de la vida contiene la lista de los justos (Sal. 69:29), y asegura a aquellos cuyos nombres están escritos allí, vida delante de Dios, primero en el reino terrenal de Dios, y después también en la vida eterna, de acuerdo con el conocimiento de salvación que mantiene el paso con el progreso de la revelación divina, *e.g.* en el Nuevo Testamento, donde se encuentran los herederos de la vida eterna escritos en el libro de la vida (Fil. 4:3; Ap. 3:5, 13:8, etc.), un adelanto para el cual ya estaba preparado el camino por Isa. 4:3 y Dan. 12:1. Ser borrado del libro de Yahvé, por lo tanto, es ser cortado con la comunión del Dios viviente, o del reino de aquellos que viven delante de Dios, y ser entregado a la muerte. Como verdadero mediador de su pueblo, Moisés estaba dispuesto a sacrificar su propia vida por la liberación de la nación, y no vivir delante del mismo Yah-

vé, si Dios no perdonaba su pecado al pueblo. Estas palabras de Moisés fueron la más fuerte expresión de entrega en un amor que se sacrifica a sí mismo. Y eran tan profundas y verdaderas como el deseo expresado por el apóstol Pablo en Rom. 9:3, que desearía ser maldito por Cristo por el bien de sus hermanos según la carne. *A. Bengel* compara este deseo del apóstol con la oración de Moisés, y comenta respecto a este amor sin límite: «*de mensura amoris in Mose et Paulo non facile est existimare. Eum enim modulus ratiocinationum nostrarum non capit, sicut herorum bellicorum animos non capit parvulus* [no es fácil evaluar la medida de amor en un Moisés y un Pablo; porque el estrecho límite del poder de nuestro razonamiento no lo comprende, como el pequeño niño es incapaz de comprender el coraje de los héroes de guerra]». El infinito amor de Dios es incapaz de resistir la importunidad de tal amor. Dios, que es amor santo, no puede sacrificar lo justo y bueno por lo injusto y culpable, ni puede rechazar la intercesión mediadora de su fiel siervo, en tanto que la nación pecadora no ha llenado la medida de su culpa; en tal caso incluso la intercesión de un Moisés y un Samuel no sería capaz de evitar el juicio (Jer. 15:1, cf. Ezeq. 14:16). De aquí que, aunque rechaza el deseo y oración de Moisés con las palabras: «*Al que pecare* (מִי אֲשֶׁר, tanto aquí como en 2 de Sam. 20:11 es más enfático que cualquiera de las dos palabras por sí solas) *contra mí, a éste raeré yo de mi libro»,* Él responde a la petición que asegurará a Moisés la continuación de la nación bajo su dirección, y bajo la protección de su ángel, que iría delante de ella (véase el cap. 33:2, 3), y que atrasaría el castigo hasta el día de su visita.

Ver. 35. «*Y* Yahvé *hirió al pueblo, porque habían hecho el becerro que formó Aarón*». Con estas palabras cierra el historiador el primer acto de las negociaciones de Moisés con el Señor por causa de su pecado, donde se hace visible como Dios se había arrepentido del mal con el que había amenazado a la nación (ver. 14). Moisés había obtenido la preservación del pueblo y entrada a la tierra prometida, bajo la protección de Dios, por medio de su intercesión, y apartado, de la nación, la abrogación del pacto; pero la relación pactada que había existido antes no fue restaurada plenamente. Aunque la gracia puede ablandar y modificar la ira, no puede borrar la justicia del Dios santo. Sin duda que se había hecho una expiación a la justicia, por medio del castigo que los levitas habían inflingido sobre la nación, pero sólo pasadera e imperfecta. Sólo una pequeña porción de la culpable nación había sido castigada, y eso sin que los otros demostraran ser dignos de la gracia perdonadora por medio del arrepentimiento. El castigo, por lo tanto, no fue remitido, sino sólo pospuesto en la paciencia de Dios, «hasta el día de la retribución» o visitación. El día de visitación vino con el tiempo, cuando el pueblo de dura cerviz hubo llenado la medida de su pecado por su repetida rebelión contra Yahvé y su siervo Moisés, y fue sentenciado en Cades a morir en el desierto (Num. 14:26ss.). El remordimiento manifestado por el pueblo (cap. 33:4), cuando se les dio a conocer la respuesta de Dios, era una prueba de que la medida aún no estaba llena.

Cap. 33:1-6. La negociación de Moisés con el pueblo, con el propósito de traerlos al arrepentimiento, comenzó con el anuncio de lo que Yahvé había dicho. Las palabras de Yahvé en los vers. 1-3, que son una mayor expansión de la seguridad contenida en el cap. 32:34, comienzan de manera similar con la promesa pactada en el cap. 23:20, 23; pero hay esta gran diferencia; que mientras el nombre, *i.e.* la presencia del mismo Yahvé, iría delante de los israelitas en el ángel prometido al pueblo como líder en el cap. 23:20, ahora, aunque Yahvé seguiría enviando a un ángel delante de Moisés e Israel, Él mismo no subiría a Canaán (una tierra que fluye, etc., véase el 3:8) en medio de Israel, para no destruir al pueblo en el camino, porque eran de dura cerviz (אֲכַלֶּךָּ por אַכְלֶךָּ, véase *Gesenius,* §27,3, nota 2).

Ver. 4. El pueblo estaba tan abatido por esta mala palabra (רָע), que todos se vistieron de luto, y mostraron con esta señal externa el dolor de su corazón.

Ver. 5. Para que este buen comienzo de arrepentimiento pudiera llevar a un cambio de corazón permanente y verdadero, Yahvé repitió su amenaza de la manera más enfática: «*porque eres pueblo de dura cerviz, no sea que te consuma», i.e.* si fuera en medio de ti por un momento, me vería obligado a destruirte por tu obstinación. Entonces dio este mandato: «*Quítate* (הוֹרֵד), *pues, ahora tus atavíos, para que yo sepa* (por medio de eso) *lo que te he de hacer*».

Ver. 6. Y el pueblo obedeció este mandato, renunciando a todo lo que agradaba a sus ojos. «*los hijos de Israel se despojaron* (véase el cap. 12:36) *de sus atavíos desde el monte Horeb* (מֵהַר חֹרֵב)». Y de ese modo entraron a una condición penitente. La expresión, «desde el monte Horeb», difícilmente puede ser parafraseada como lo hace *Seb. Schmidt*, «*in castra degressi a monte Choreb* [yendo desde el monte Horeb hasta el campamento]», antes bien, con toda probabilidad expresa la idea de que de ese tiempo en adelante, *i.e.* después de este evento en Horeb, hicieron a un lado los atavíos que se habían puesto hasta entonces, y asumieron la apariencia externa de penitencia perpetua.

Vers. 7-11. Entonces tomó Moisés una tienda y la sacó del campamento, apartándola a cierta distancia (הַרְחֵק), y la llamó: «*tienda de reunión*». La tienda (הָאֹהֶל) no es el santuario del tabernáculo descrito en los caps. 25ss., que no fue hecha hasta la perfecta restauración del pacto (caps. 35ss.), ni otro santuario que hubiera venido de sus padres y que fuera usado antes de que el tabernáculo fuese construido, como *Clericus, J.D. Michaelis, Rosenmüller* y otros suponen; sino una tienda perteneciente a Moisés, tal como suponen LXX, Filón, Siria y otros, que fue hecha un santuario temporal por el hecho de que la columna de nube descendió sobre de ella, y Yahvé habló con Moisés allí, y fue llamada con el mismo nombre que el tabernáculo, אֹהֶל מוֹעֵד (véase el cap. 27:21), porque Yahvé se reveló allí, y todo aquel que lo buscara tenía que ir a esta tienda fuera del campamento. Había dos razones para esto, en primer lugar, Moisés deseaba lograr con esto que el pueblo reconociera de manera más plena su separación de Dios, para que su penitencia se profundizara como consecuencia de esto; y en segundo lugar, deseaba proveer tales medios de interacción con Yahvé por cuanto no sólo despertaba en las mentes del pueblo un deseo para la renovación del pacto, sino que hacía posible la restauración del pacto. Y este propósito obtuvo respuesta. No sólo iba a la tienda todo aquel que buscaba a Yahvé, sino que todo el pueblo veía con la más profunda reverencia cuando Moisés iba a la tienda, y se inclinaba en adoración delante del Señor, cada uno delante de su tienda, cuando veían la columna de humo descender sobre la tienda y detenerse delante de la puerta. Yahvé hablaba con Moisés desde esta nube (vers. 7.10) «*cara a cara, como habla cualquiera con su compañero*» (ver. 11); es decir, no desde la distancia del cielo, por algún tipo de mediación, sino «boca a boca», como se llama en Num. 12:8, tan cercana y directamente como un amigo habla al otro. «*Familiare ergo colloquium hac voce exprimitur: acsi dictum esset, Deum aparuisse Mosi singulari revelationis modo. Si quis objiciat, pugnare cum hac sententia quod mox videbimus: Non poteris faciem meam videre, facilis est solutio: quamvis peculiari modo Deus se patefecerit Mosi, nunquam tamen apparuisse in solida sua gloria, sed quatenus ferre poterat hominis infirmitas. Haec enim solutio continet*

tacitam comparationem: quod scilicet nemo aequalis fuerit Mosi, vel ad tantum dignitatis gradum ascenderit [Estas palabras indican, por lo tanto, una conversación familiar, igual que si se hubiera dicho, que Dios apareció a Moisés en alguna forma peculiar de manifestación. Si alguno objeta a esto, diciendo que está en desacuerdo con la aserción a la que llegaremos ahora: «no puedes ver mi rostro», la respuesta es muy sencilla. Aunque Yahvé se mostró a Moisés en alguna forma peculiar de manifestación, nunca apareció en su gloria esencial, sino sólo en el modo en que la debilidad humana podría soportar. Esta solución contiene una comparación tácita, que nunca hubo alguien igual a Moisés, o que pudiera alcanzar la misma dignidad que él]» (*Calvino*). Cuando Moisés regresaba a la tienda, su siervo Josué se quedaba detrás como guardia. Esta condescendencia por parte de Yahvé hacia Moisés no podía fracasar en fortalecer al pueblo en su confianza en el líder, como la confianza en Yahvé. Y el mismo Moisés fue animado con esto para alcanzar una perfecta restauración de la unión del pacto que había sido destruida.

Vers. 12-23. Yahvé había mandado a Moisés que llevara el pueblo a Canaán, y le prometió la guía de un ángel; pero distinguió expresamente a este ángel de su presencia personal (vers. 1-3). Además, aunque no se ha mencionado antes, Yahvé había dicho a Moisés: יְדַעְתִּיךָ בְשֵׁם [Yo te he conocido por tu nombre]», *i.e.* te he reconocido como mío, y te he escogido y llamado para ejecutar mi voluntad (cf. Isa. 43:1; 49:1), o te he puesto en «una relación específicamente personal con Dios, que era peculiar de Moisés, y por lo tanto estaba asociada con su nombre» (*Oehler*); «*has hallado también gracia en mis ojos*», por cuanto Dios le había oído en su anterior intercesión. Ahora Moisés recordaba al Señor su seguridad con un coraje que sólo puede ser producido por la fe, que lucha con Dios y no lo deja ir sin una bendición (Gen. 32:27); y sobre la fuerza de ésta, presentó la petición (ver. 13), «*te ruego que me muestres ahora tu camino* (el camino que tomarás conmigo y con este pueblo), *para que te conozca, y halle gracia en tus ojos; y mira que esta gente es pueblo tuyo*». El significado es éste: si he hallado gracia en tus ojos, y me has reconocido como tu siervo, y me has llamado a ser el líder de este pueblo, no me dejes sin conocer tus intenciones para con el pueblo, o respecto al ángel a quien nos das como guía mía y de la nación, para que te conozca, es decir, para que el que yo halle gracia en tus ojos se convierta en realidad (*Domine fac ut verbis tuis respondeat eventus* [Señor, haz que el evento responda a tus palabras] (*Calvino*); y si llevarás al pueblo a Canaán, considera que es tu pueblo, referente al cual debes reconocerte como su Dios. Tal atrevimiento de fe indudable ejerce presión en el corazón de Dios, y envía la bendición. Yahvé respondió (ver. 14), «*Mi presencia irá contigo y te daré descanso*», eso significa, te llevaré a ti y al pueblo a la tierra, donde hallarás descanso (Deut. 3:20). El פָּנִים [rostro] de Yahvé es Yahvé en su presencia personal, y es idéntico al מַלְאָךְ [ángel] en quien estaba el nombre de Yahvé (cap. 23:20, 21), y que por lo tanto es llamado en Isa. 63:9 מַלְאַךְ פָּנָיו [el ángel de su rostro].

Con esta seguridad proveniente de Dios, la unión del pacto fue completamente restaurada. Pero para asegurarse aún más de esto, Moisés respondió (vers. 15, 16), «*Si tu presencia no ha de ir conmigo, no nos saques de aquí. ¿Y en qué se conocerá* (נִפְלָה *lit.* no se sabe) *aquí que he hallado gracia en tus ojos, yo y tu pueblo, sino en que tú andes con nosotros, y que yo y tu pueblo seamos apartados* (véase el cap. 8:18) *de todos los pueblos que están sobre la faz de la tierra?*» Estas palabras no expresan duda alguna respecto a la seguridad divina, «sino cierto sentimiento de la insuficiencia de la seguridad», porque incluso con la restauración de la primera condición de las cosas, aún quedaba «el temor de que la raíz de maldad de la rebelión del pueblo, que ya se había manifestado una vez, surgiera en algún momento» (*Baumgarten*). Por esta razón Yahvé le aseguró también que su petición le sería concedida (ver. 17). «No había nada extraordinario en el hecho de que Moisés deseara para él y su pueblo ser distinguidos de entre todas las naciones de la tierra; esto era meramente el firme apoyo de la fe en el llamado y elección de Dios (cap. 19:5, 6)».

Ver. 18. Moisés estaba animado por esto, y ahora oró al Señor: «*te ruego que me muestres tu gloria*». Lo que Moisés deseaba ver, como la respuesta de Dios lo demuestra claramente, debe haber sido algo que sobrepasaba a todas las revelaciones anteriores de la gloria de Yahvé (caps. 16:7, 10; 24:16, 17), e incluso más allá del hablar con Yahvé cara a cara (ver. 11). Cuando Dios habló con él cara a cara, o boca a boca, meramente vio la תְּמוּנַת יהוה [similitud de Yahvé] (Num. 12:8), una forma que hacía visible al Dios invisible para el ojo humano, *i.e.* una manifestación de la gloria divina en algún modo, y no la gloria directa o esencial de Yahvé, mientras que el pueblo veía esta gloria debajo del velo oscuro de la nube, iluminándola como con fuego, es decir, ellos sólo vieron su esplendor conforme brillaba a través de la nube; e incluso los ancianos, en el momento que se hizo el pacto, sólo vieron al Dios de Israel de una manera que ocultaba el ser esencial de Dios (24:10, 11). Lo que Moisés deseaba, por lo tanto, era una visión de la gloria o del ser esencial de Dios, sin ninguna figura o velo.

Moisés se vio apremiado a ofrecer esta oración, como Calvino verdaderamente dice, no por «*stulta curiositas, quae ut plurimum titillat hominum mentes, ut audacter penetrare tentent usque ad ultima coelorum arcana* [la curiosidad, que provoca que las mentes de la mayoría de hombres intenten penetrar con audacia hasta los últimos arcanos de los cielos]», sino por un «deseo de cruzar el abismo que había sido hecho por la apostasía de la nación, para que en el futuro pudiera tener una base más firme que la historia previa que le habían dado. Por cuanto se le había cargado de tanto estrés sobre su persona en su presente tarea de mediador entre el ofendido Yahvé y la nación apóstata, él sentía que la separación existente entre su persona y Yahvé introdujo un elemento de distracción en su oficio. Porque si su relación personal con Yahvé no estaba completamente establecida, y hacía surgir toda posibilidad de perturbación, no podría haber fundamento eterno para la perpetuidad de su mediación» (*Baumgarten*). Como un hombre llamado por Dios para ser su siervo, todavía no era el mediador perfecto; pero aunque era fiel en toda su casa, era sólo un siervo, llamado εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων (Heb. 3:5), *i.e.* como un heraldo de la revelación salvadora de Dios, preparando el camino para la venida del Mediador perfecto. Por lo tanto Yahvé le concedió esta petición, pero sólo hasta el límite existente que le permitía llegar la diferencia entre el Dios santo e infinito, con el hombre finito y pecador. «*Yo haré pasar todo mi bien delante de tu rostro* (קָרָא בְשֵׁם, véase en Gen. 4:26), *y proclamaré el nombre de* Yahvé *delante de ti y tendré misericordia del que tendré misericordia, y seré clemente para con el que seré clemente. Dijo más: No podrás ver mi rostro; porque no me verá hombre, y vivirá*». Las palabras וְחַנֹּתִי וגו, aunque sólo están unidas con la cláusula previa con la cópula ו, deben entenderse en un sentido causativo, como expresando la razón por la que fue concedida la petición de Moisés, porque fue un acto de gracia y compasión incondicional por parte de Dios, al que ningún hombre, ni siquiera Moisés, podría hacerle una petición justa. El apóstol Pablo utiliza las palabras en el mismo sentido en Rom. 9:15, con el

propósito de derribar las afirmaciones de poseer justicia propia por parte de los judíos, que los hacía dignos de participar en la salvación mesiánica. Ningún mortal puede ver a Dios y vivir; porque el Dios santo no sólo es fuego consumidor para el hombre pecador, sino que se ha establecido un límite, en y con el σῶμα χοϊκον y ψυχικόν (el cuerpo terrenal y psíquico) del hombre, entre el Dios infinito, el Espíritu absoluto, y el espíritu humano vestido de un cuerpo terrenal, que sólo será quitado por la ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν [redención de nuestro cuerpo], y nuestro ser será vestido de σῶμα πνευματικόν [un cuerpo espiritual], el que, mientras dure, hace imposible una visión directa de la gloria de Dios. Al igual que nuestro ojo corporal es deslumbrado, y su poder de visión destruido, cuando mira directamente al resplandor del sol, así toda nuestra naturaleza sería destruida por una visión desvelada del brillo de la gloria de Dios. Mientras estemos vestidos con este cuerpo, el cual fue destinado, ciertamente, desde el principio a ser transformado al estado glorificado de la ἀφθαρσία [inmortalidad] del espíritu, pero se ha convertido en presa de la φθορά [corrupción] de la θάνατος [muerte], por causa de la caída, sólo podemos caminar en la fe, y ver a Dios con los ojos de la fe, en tanto que Él ha revelado su gloria en sus obras y palabra. Cuando hayamos llegado a ser como Dios, y hayamos sido transformados a la θεία φύσις [naturaleza divina] (2 de Pedro. 1:4), entonces, y sólo entonces, le veremos tal como es; entonces veremos su gloria sin velo, y viviremos delante de Él para siempre. Por esta razón tuvo que contentarse Moisés con el pasar de la gloria de Yahvé delante de su rostro, y con la revelación del nombre de Yahvé por la mediación de la palabra en la que Dios manifiesta su ser más interno, y, por decirlo de algún modo, todo su corazón a la fe. En el ver. 22 כְּבֹדִי [mi gloria] es empleada por כָּל-טוּבִי [toda mi bondad], y en el cap. 34:6 se declara que Yahvé pasó delante de Moisés. טוּב no debe entenderse en el sentido de hermosura o belleza, sino que significa bondad; no el brillo que hiere los sentidos, sino la naturaleza ética y espiritual del Ser divino. Porque la manifestación de Yahvé, que pasó delante de Moisés, no tenía la intención de revelar nada más que lo que Yahvé expresó en la proclamación de su nombre.

La manifestada gloria del Señor sería seguida, con toda certeza, por la destrucción del hombre, de la cual incluso Moisés debía estar protegido delante de ella (vers. 21, 22). Por lo tanto, Yahvé le permitió que fuera a un sitio sobre la roca que estaba cerca de Él, *i.e*. en la cima del Sinaí (cap. 34:2), y le dijo que lo pondría en una hendidura de la roca mientras tanto Él pasaría por allí, y lo cubriría con su mano (כַּפִּי = כַּפֶּךָּ), *i.e*. con su poder protector, y sólo quitaría su mano cuando hubiere pasado, para que viera su espalda, porque su rostro no podría ser visto. La espalda (אֲחֹרַי), en contraste con el rostro, significa el reflejo de la gloria de Dios que acababa de pasar. Las palabras son transferidas antropomórficamente del hombre a Dios, porque el lenguaje humano y su pensamiento sólo puede concebir la naturaleza del Espíritu absoluto de acuerdo con la analogía de la forma humana. Al igual que la naturaleza interna del hombre se manifiesta en su rostro, y la vista de su espalda sólo da una perspectiva imperfecta y externa de él, también Moisés sólo vio la espalda y no el rostro de Yahvé. Es imposible poner más de esta visión sin paralelo en palabras humanas, la cual sobrepasa toda comprensión y pensamiento humanos. De acuerdo con el cap. 34:2, el lugar donde Moisés estuvo delante del Señor estaba en la cima (רֹאשׁ) de Sinaí, y no se puede determinar más con certeza respecto a esto. La hendidura en la roca (נִקְרַת הַצּוּר ver. 22) algunos suponen que se trata del mismo sitio que la מְעָרָה [cueva] en la que Elías estuvo en Horeb, y donde el Señor se le apareció en la silenciosa voz (1 de Reyes 19:9ss.). La cima real de Jebel Musa consiste en «una pequeña área de grandes rocas, de aproximadamente ochenta pies de diámetro», sobre la cual hay una capilla casi caída, y a unos cuarenta pies al suroeste una mezquita dilapidada (*Robinson*, *Palestina*, vol. 1, p. 170). Debajo de esta mezquita, de acuerdo con *Seetzen* (*Reise*, 3, pp. 83, 84), hay una gruta muy pequeña, a la cual se desciende por varios pasos, para la cual un gran bloque de granito, de aproximadamente una braza y media de largo y seis palmos de alto, sirve como tejado. De acuerdo con la tradición musulmana, aceptada también por los monjes griegos, fue en esta pequeña gruta donde Moisés recibió la ley; aunque otros monjes designan «un agujero, lo suficientemente grande para un hombre», cerca del altar de la capilla de Elías, sobre el pequeño llano sobre la sierra de Sinaí, sobre la cual el pico más alto se eleva unos setecientos pies, como la cueva donde se alojó Elías en Horeb (*Robinson, Pal. Ut supra*).

Cap. 34:1-10. Cuando Moisés hubo restaurado el pacto por medio de su intercesión (cap. 33:14), fue dirigido por Yahvé a coger dos piedras, como las primeras que había roto, y que subiera con ellas a la montaña en la mañana siguiente, y Yahvé escribiría sobre ellas las mismas palabras que en las primeras[84], y de ese modo restauraría el pacto. También se mandó, como en el primer caso (cap. 19:12, 13), que ninguno debía subir con él al monte, o ser visto sobre de él, y que ni siquiera el ganado debería alimentarse en la montaña, *i.e*. en la cercanía inmediata (ver. 3). Las primeras tablas del pacto fueron llamadas אֶבֶן לֻחֹת [tablas de piedra] (caps. 24:12; 31:18); las segundas, por otro lado, que fueron cortadas por Moisés, son llamadas לֻחֹת אֶבֶן [tablas de piedra] (vers. 1 y 4 y la última expresión se aplica indiscriminadamente a ambas en Deut. 4:13; 5:19; 9:9-11; 10:1-4. Esta diferencia no indica una diversidad en los relatos, sino que puede explicarse sencillamente por el hecho de que las tablas preparadas por Moisés fueron cortadas de dos piedras, y no del mismo bloque; en tanto que todo lo que se podría decir de las primeras, que habían sido hechas por el mismo Dios, es que eran de piedra, ya que nadie sabía si Dios había utilizado una piedra o dos para dicho propósito. Aparentemente hay mucha más importancia en la distinción siguiente, de que las segundas tablas fueron entregadas por Moisés y escritas sólo por Dios, en tanto que en las primeras tanto el escrito como el material vino de Dios. Esto no pudo haber sido con la intención de un castigo para la nación (*Hengstenberg*), o como «la señal de una fase superior del pacto, porque cuanto más se extendía la reciprocidad, más firme era el pacto» (*Baumgarten*). Es más natural buscar la causa, como *Rashi* lo hace, en el hecho de que Moisés había roto las dos primeras; sólo que no debemos tomarlo como señal de que Dios desaprobó la manifestación de ira por parte de Moisés, sino como reconocimiento de su celoso esfuerzo por la restauración del pacto que había sido quebrantado por el pecado de la nación. Porque Moisés había restaurado el pacto por medio de su enérgica intercesión, también debía proveer el material para la renovación del escrito del pacto, y traerlo a Dios, para que él lo completara y confirmara escribiendo los mandatos sobre las tablas.

A la mañana siguiente, cuando Moisés ascendió a la montaña, Yahvé le concedió la prometida manifestación

84. Es decir, los diez mandamientos en el cap. 20:2-17, no las leyes contenidas en los vers. 12-26 de este capítulo, como Goethe y Hitzig suponen. Véase *Hengstenberg*, *Beiträge* III, pp. 389ss. y a *Kurtz*, II, pp. 330ss.

de su gloria (vers. 5ss.). La descripción de este suceso sin paralelo está en perfecta armonía con el misterioso y majestuoso carácter de la revelación. «*Y* Yahvé *descendió en la nube, y estuvo allí con él, proclamando el nombre de* Yahvé. *Y pasando* Yahvé *por delante de él, proclamó:* ¡Yahvé*!* ¡Yahvé*! Fuerte, misericordioso y piadoso*», etc.[85] No se nos dice lo que vio Moisés, sino únicamente las palabras con las que Yahvé proclamó toda la gloria de su Ser; mientras se escribe de Moisés, que inclinó su cabeza hacia la tierra y adoró. Este «sermón sobre el nombre del Señor», como *Lutero* lo llama, descubrió a Moisés la naturaleza más oculta de Yahvé. Éste proclamó que Dios es amor, pero esa clase de amor en el que la misericordia, gracia, piedad y verdad se unen con la santidad y la justicia. Como el más misericordioso, que es grande en bondad y en verdad, Yahvé muestra misericordia a los miles, perdonando el pecado y la iniquidad en su paciencia y gracia; pero no deja el pecado sin castigo, y en su justicia visita el pecado de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos hasta la cuarta generación. El Señor ya se había revelado a toda la nación desde el Monte Sinaí como el que visita el pecado y muestra misericordia (cap. 20:5ss.). Pero en tanto que en esa ocasión el celo encendido de Yahvé que visita el pecado se presentó al frente, y la misericordia sólo siguió después, aquí la gracia, misericordia y bondad son puestas al frente. Y acordemente todas las palabras que el lenguaje contenía para expresar la idea de gracia y sus variadas manifestaciones para con el pecador, son juntadas aquí, para revelar que Dios, en su Ser más intimo, es amor. Pero para que la gracia no fuera pervertida por los pecadores en desenfreno, no falta la justicia incluso aquí con sus amenazas, aunque sólo le sigue la misericordia para demostrar que ésta es más poderosa que la ira, y el amor santo no castiga hasta que el pecador desprecia la riqueza de la bondad, paciencia y generosidad de Dios. Conforme Yahvé proclamó su nombre aquí, también continuó dando testimonio de él a los israelitas, desde su partida de Sinaí hasta su entrada en Canaán, y desde ese momento hasta su dispersión en medio de los paganos, e incluso en el exilio mostrando misericordia a los miles, cuando se vuelven al Redentor que sale de Sión.

Ver. 9. Ante esta manifestación de misericordia, Moisés repitió la oración para que Yahvé fuera en medio de Israel. Es cierto que el Señor había prometido que su rostro iría con ellos (cap. 33:14); pero como Moisés había pedido ver la gloria del Señor como un sello de la promesa, era perfectamente natural que, cuando esta petición fuera concedida, él se afianzara de la gracia que se le había revelado como nunca antes, y trató de dar mayor estabilidad al pacto. Con este fin repitió su primera intercesión a favor de la nación, y al mismo tiempo haciendo esta confesión: «porque es un pueblo de dura cerviz; y perdona nuestra iniquidad y nuestro pecado, y tómanos por tu heredad». Moisés habló colectivamente, incluyéndose con la nación ante la presencia de Dios. La razón que asignó apuntaba a la profunda raíz de corrupción que había surgido en la adoración del becerro de oro, y fue apropiadamente invocado como un motivo para pedir perdón, en tanto que Dios mismo había designado la corrupción natural de la raza humana como una razón por la que no la destruiría nuevamente con un diluvio (Gen. 8:21). La ira fue mitigada tomando en cuenta la condición natural. נָחַל en *Kal*, con un acusativo de la persona, no significa guiar a una persona a la heredad (נַחֲלָה), sino hacer a la persona una heredad; aquí, por lo tanto, para hacer a Israel la posesión de Yahvé (Deut. 4:20; 9:26, cf. Zac. 2:16). Yahvé declaró en el momento (ver. 10) que Él concluiría el pacto, *i.e*. restauraría el pacto quebrantado, y haría maravillas delante de toda la nación, como las que no se habían hecho sobre la tierra o en cualquier nación, y de ese modo, sus obras distinguirían a Israel delante de las naciones como de su propiedad (cap. 33:16). La nación vería esto, porque sería terrible; es decir, terrible por el derrocamiento de los poderes que resistieran el reino de Dios, cada uno de ellos caerían postrados y destruidos por la majestad del Todopoderoso.

Vers. 11-26. Para recordar las responsabilidades del pacto una vez más a las mentes del pueblo, el Señor repite de entre las leyes para los israelitas, sobre cuyas bases se había establecido el pacto (caps. 21-23), dos de los puntos principales que determinaban la actitud de la nación hacia Él, que constituían las columnas principales que sostendrían el pacto que estaba por ser renovado. Éstas eran: *primero*, la advertencia contra cualquier tipo de alianza con los cananeos que debían ser echados de delante de los israelitas (vers. 11-16); y *segundo*, las instrucciones respecto a la verdadera adoración de Yahvé (vers. 17-26). La advertencia contra la amistad con los idólatras cananeos (vers. 11-16) está más desarrollada y mayormente fortalecida que en el cap. 23:23ss. Los israelitas, cuando fueron recibidos en el pacto con Yahvé, no sólo debían abstenerse de formar algún convenio con los habitantes de Canaán (cf. 23:32, 33), sino que debían destruir todos los símbolos de su idólatra adoración, como altares, monumentos (מַצֵּבוֹת véase el cap. 23:24), y אֲשֵׁרִים, los ídolos de Astarot, la diosa cananea de la naturaleza, que consistían en su mayoría en columnas de madera (véase mi comentario sobre 1 de Reyes 14:23), y de no adorar otro dios, porque Yahvé era llamado celoso, *i.e*. se había revelado como celoso (קַנָּא véase el comentario a cap. 20:5), y era un Dios celoso. Esto fue ordenado, para que los israelitas no permitieran ser desviados por tales alianzas; para que no fornicaran con otros dioses, ni les ofrecieran sacrificio, tomando parte en sus comidas de sacrificio (וְקָרָא לְךָ y que te inviten), o que se casaran sus hijos con las hijas de los cananeos, por quienes serían persuadidos a unirse en la adoración de ídolos. El uso de la expresión הִזְנָה [ir fornicando] en un sentido espiritual, זנה en relación con la idolatría, debe ser tomada en cuenta sobre la base de que la comunión religiosa de Israel con Yahvé era un pacto que se asemejaba a la unión del matrimonio; y nos encontramos con ello por primera vez aquí, inmediatamente después de la formación de este pacto entre Israel y Yahvé. La frase es de lo más expresiva por causa de la prostitución que frecuentemente se asociaba con la adoración de Baal y Astarot (cf. Lev. 17:7; 20:5, 6; Num. 14:33, etc.). Podemos ver en Num. 25:1ss. cómo Israel fue desviado por esta tentación en el desierto.

Vers. 17-26. Entonces se señala la verdadera adoración a Yahvé, primero negativamente, en la prohibición de

85. La traducción del ver. 6 hecha por *Lutero* es equivocada y no concuerda con el contexto: «y cuando el Señor pasó ante su cara dijo: «Señor, Señor Dios ... tú que eres Dios compasivo y perdonas las faltas etc.». se basa en el texto de la Vulgata: «*Quo transeunte coram eo ait: Dominatur, domine Deus ... qui custodis iniquitatem,* etc.», según la cual el que habla es Moisés. *Lutero* mismo presenta en su libro *Von den letzten Worten Davids 2 Sam, 23,1-7* (*Erlanger Ausgabe,* tomo 37, pp. 1ss.) la traducción correcta (p. 77) del texto hebreo: «Y el Señor bajó en una nube y se acercó a Moisés y predicó en el nombre del Señor. Y el Señor pasó ante él y dijo: «Señor, Señor, Dios compasivo y clemente, paciente, bondadoso y verdadero, que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la transgresión y el pecado y que no tendrá por inocente al culpable, etc.». y acota: «Aquí yerra la Biblia latina, sea quien fuere el que lo haya hecho. Pusieron «Moisés» aunque debía decir «Señor». Quizás no le pareció correcto a ese maestro que el Señor predicara o hablara del Señor, lo cual más bien correspondía a Moisés».

hacerse imágenes fundidas, con una alusión a la adoración del becerro de oro, mostrado por el uso de la expresión אֱלֹהֵי מַסֵּכָה, que sólo aparece nuevamente en Lev. 19:4, en lugar de la frase אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב [dioses de plata y oro] (cap. 20:23); y después positivamente, mandándoles que observen la fiesta de *mazzoth* y la consagración del primogénito relacionada con la pascua (véase el cap. 13:2, 11, y 12), también el Sábado (ver. 21), la fiesta de las semanas y la cosecha, la presentación de los varones delante del Señor tres veces al año (ver. 22, véase el cap. 23:14-17), junto con las otras instrucciones relacionadas con ellos (vers. 25, 26). Antes de la última, no obstante, se introduce la promesa, de que después de la expulsión de los cananeos, Yahvé agrandaría los límites de Israel (cf. 23:31), y haría su tierra tan segura, que cuando subieran al Señor tres veces al año, nadie desearía su tierra, *sc.* por el temor universal al poder de su Dios (cap. 23:27).

Vers. 27-35. Moisés debía escribir estas palabras, como los derechos y leyes que se le habían dado antes (cap. 24:4, 7), porque Yahvé había concluido el pacto (כָּרַתִּי) con Moisés e Israel de acuerdo con el curso de ellos. Por la renovada adopción de la nación, el pacto en el cap. 24 fue *eo ipso* restaurado; de modo que no fue necesaria una conclusión nueva de este pacto, y el que se escribieran las condiciones fundamentales de este pacto fue para que sirviera como prueba de su restauración. No parece en el más mínimo grado «irreconciliable», por lo tanto, con los mandatos del pacto escritos antes (*Knobel*).

Ver. 28. Moisés permaneció sobre la montaña cuarenta días, igual que en la primera ocasión (cf. 24:18*). «y escribió en las tablas las palabras del pacto, los diez mandamientos»* (véase el ver. 1)[86].

Vers. 29ss. El ver la gloria de Yahvé, aunque sólo por la espalda o su reflejo, produjo tal efecto sobre el rostro de Moisés, que su piel brillaba, aunque sin que Moisés se diera cuenta. Cuando él descendió de la montaña con las tablas de la ley en la mano, y la piel del rostro brillando בְּדַבְּרוֹ אִתּוֹ, *i.e.* por causa de su conversación con Dios, Aarón y a los príncipes de la congregación tuvieron miedo de acercársele cuando vieron el brillo de su rostro. Pero Moisés los llamó para que se acercaran, primero a Aarón y a los príncipes de la congregación para hablar con ellos, y después a todo el pueblo para darle los mandamientos de Yahvé; pero al hacer esto (ver. 33), puso un velo sobre (frente) su rostro, y sólo se lo quitaba cuando entraba delante de Yahvé para hablar con Él, y después, cuando salía (del Señor, fuera del tabernáculo, por supuesto que después de la edificación del tabernáculo), dio a conocer los mandatos al pueblo. Pero mientras hacía esto, se ponía el velo sobre su rostro nuevamente, y siempre lo utilizaba en su trato ordinario con el pueblo (vers. 34, 35). Este reflejo del esplendor producido por la gloria de Dios de allí en adelante serviría como la prueba más contundente de la relación confidencial que Moisés tenía con Yahvé, y para presentar la gloria del oficio que Moisés cumplía. El apóstol Pablo abraza este punto de vista en 2 de Cor. 3:7ss., y hace énfasis en el hecho de que la gloria debía desaparecer, lo cual estaba justificado en hacer, aunque no se mencione nada en el Antiguo Testamento, que la gloria fuera transitoria, por el simple hecho de que Moisés murió. El apóstol se refiere a esto con el propósito de contrastar la gloria perecedera de la ley con la mucho más excelsa e imperecedera gloria del Evangelio. Al mismo tiempo considera el velo que cubría el rostro de Moisés como un símbolo de lo oscuro de la verdad revelada en el Antiguo Testamento. Pero esto no presenta todo el significado del esplendor. El oficio sólo podría conferir tal gloria sobre el poseedor en virtud de la gloria de las bendiciones que éste contenía y trasmitía a aquellos para quienes era establecido. Consecuentemente, la luz brillante sobre el rostro de Moisés presentaba la gloria del Antiguo pacto, y era para Moisés y el pueblo como un atisbo y promesa de la gloria a la que Yahvé los había llamado, y que finalmente exaltaría al pueblo de su posesión.

Construcción del Tabernáculo y preparación del aparato de adoración (capítulos 35-39)

Capítulos 35:1-36:7. Preparativos para la obra

Cap. 35:1-29. Después de la restauración del pacto, Moisés anunció al pueblo los mandatos divinos respecto al lugar santo del tabernáculo que sería construido. Primero que nada repitió toda (vers. 1-3) la ley del día de reposo de acuerdo con el cap. 31:13-17, y la reforzó con el anuncio de que no debía encenderse fuego el Sábado en sus moradas, porque esta regla debía observarse incluso con relación a la obra que se haría para el tabernáculo. (Para un comentario más completo, véase el cap. 20:9ss.). Entonces, de acuerdo con el mandamiento de Yahvé, antes que nada, reunió a toda la nación para que presentaran ofrendas voluntarias para los utensilios sagrados que se prepararían (vers. 4, 5), mencionando de uno en uno todos los materiales que serían necesarios (vers. 5-9, como en el cap. 25:3-7); y después de eso, llamó a aquellos que estaban dotados de entendimiento para hacer diferentes cosas, como se prescribe en los caps. 25-30, mencionando también estos de uno en uno (vers. 11-19), incluso hasta las estacas del tabernáculo y las del atrio (27:19), y «sus cordones», *i.e.* los cordones requeridos para sujetar la tienda y las cortinas alrededor del atrio que llegaban hasta el suelo, que no habían sido mencionadas antes, siendo todas ellas, cosas subordinadas. (Sobre el בִּגְדֵי הַשָּׂרָד [vestuario del servicio], ver. 19, véase el cap. 31:10). En los vers. 20-29 tenemos un relato del cumplimiento de este mandato. El pueblo fue de Moisés, *i.e.* del lugar donde estaban reunidos alrededor de Moisés, a sus tiendas, y ofrecieron voluntariamente las cosas necesarias como ofrenda voluntaria a Yahvé; todo aquel «cuyo corazón fue levantado (נְשָׂאוֹ)», *i.e.* que se sintió inclinado y movido en su corazón a hacer esto. Los hombres junto con (עַל como en Gen. 32:12; véase *Ewald*, §217) las mujeres trajeron con un corazón dispuesto toda clase de anillos de oro y joyas; חָח, *lit.* gancho, aquí se refiere a los broches o anillos; נֶזֶם, un pendiente de la nariz o de la oreja (Gen. 35:4; 34:47); טַבַּעַת, un anillo del dedo; כּוּמָז, *globulus aureus*, probablemente pequeñas bolas de oro unidas como collares, que eran utilizadas por los israelitas y madianitas (Num. 31:50) como adorno alrededor de la muñeca y el cuello, como *Diod. Sic.* relata que eran hechas por los árabes (3, 44). כָּל־כְּלִי זָהָב *«toda clase de joyas de oro, y todos presentaban* (dedicaban) *ofrenda de oro a* Yahvé», *sc.* lo ofrecían para la obra del tabernáculo. El significado es, que además de las muchas variedades de ornamentos de oro, que fueron ofrecidos voluntariamente para la obra a realizar, cada uno trajo todo tipo de oro que había apartado como ofrenda mecida (un presente de sacrificio) a Yahvé. הֵנִיף ofrecer, *lit.* columpiar o mover hacia adelante y hacia atrás, se utiliza en relación con el ritual del sacrificio para denotar una ceremonia peculiar, por la cual ciertas porciones de un sacrificio que no eran para que-

86. *Kayser, Das vorexilische Buch*, p. 58, identifica de forma arbitraria y antifilológica הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה con עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים en ver. 28 y concluye que los diez mandamientos no fueron escritos en las tablas por mano divina sino por Moisés.

marse sobre el altar, sino para la manutención de los sacerdotes (Num. 18:11), eran consagradas al Señor, o entregadas a Él de manera simbólica (véase en Lev. 7:30). תְּנוּפָה, la ofrenda mecida, acordemente denotaba principalmente aquellas porciones de los animales del sacrificio que eran para los sacerdotes como la parte que les correspondía de los sacrificios; y después, en un sentido más general, todo presente u ofrenda que era consagrado al Señor para el establecimiento y mantenimiento del santuario y su adoración. En este sentido más amplio, se aplica el término תְּנוּפָה (ofrenda mecida) aquí y en el cap. 38:24, 29 al oro y cobre presentados por la congregación para la edificación del tabernáculo. De modo que en realidad no difiere de תְּרוּמָה, una ofrenda voluntaria o levantada, como se llamó todo presente ofrecido para la edificación y mantenimiento del santuario, en tanto que la ofrenda era levantada de su propiedad, para dedicarla al Señor con el fin de adorarle. De acuerdo con esto, en el ver. 24 las ofrendas voluntarias del pueblo, de oro y plata para la construcción del tabernáculo son llamadas תְּרוּמָה; y en el cap. 36:6, todos los presentes de metal, madera, cuero, y materiales tejidos, presentados por el pueblo para la construcción del tabernáculo, son llamados תְּרוּמַת קֹדֶשׁ. (Sobre levantar y la ofrenda levantada, véase en el cap. 25:2 y Lev. 2:9).

Vers. 25s. Todas las mujeres que sabían (חַכְמַת־לֵב que eran sabias de corazón como en el cap. 28:3) hilaban con sus manos, y presentaban lo que habían hilado, el hilo requerido para la tela azul y púrpura, el carmesí y lino fino; con lo cual se evidencia que el colorido de las telas era teñido con el hilo o con el pelo, como se hacía en Egipto de acuerdo con los diferentes tipos de las antiguas telas egipcias (véase *Hengstenberg*, *Die Bücher Mose und Aegypten*, p. 144). Otras mujeres tejían pelos de cabra para la cobertura superior o exterior de la tienda (26:7ss.). Desde tiempos muy antiguos las mujeres hilaban (*Plinio, histoia naturalis* 8, 48), particularmente en Egipto, donde se representa a las mujeres en los monumentos, ocupadas hilando (véase *Wilkinson*, *Manners* 2, p. 60; 3, pp. 133, 136), y en un periodo más tardío entre los hebreos (Prov. 31:19). En la actualidad, las mujeres de la península de Sinaí hilan los materiales para las tiendas utilizando cabello de camello y de cabra, y preparan la lana de las ovejas para el vestuario (*Rüppell, Nubien*, p. 202); y en *Neswa*, en la provincia de *Omán*, la preparación del hilo de algodón es el empleo principal de las mujeres (*Wellstedt*, 1, p. 90). El tejer también era y sigue siendo en gran medida, un trabajo de mujer (cf. 2 de Reyes 23:7); lo es entre las tribus árabes en el *Wadi Gharandel*, por ejemplo (*Russegger*, 3:24), y en Nubia (*Burckhardt*, *Nub.*, p. 211); pero en Neswa el hilar lo realizan los hombres (*Wellstedt*). Las telas tejidas para el tabernáculo fueron preparadas por hombres, en parte, tal vez, porque en Egipto eran en su mayoría hombres quienes se encargaban de tejer (*Herod*. 2, 35; cf. *Hengstenberg*, p. 143), pero mayormente por la razón de que el vestuario y las cortinas eran obras de arte, que las mujeres no entendían, pero que los hombres habían aprendido en Egipto, donde se tejía de manera artística en gran medida (*Wilkinson*, 3, pp. 113ss.)[87].

Vers. 27s. Las piedras preciosas para las túnicas del sumo sacerdote, y las especias para el incienso y el aceite de la unción, fueron presentadas por los príncipes de la congregación, que tenían tan costosos artículos en su posesión.

Ver. 30-cap. 36:7. Entonces informó Moisés al pueblo que Dios había llamado a *Bezaleel* y *Aholiab* como maestros constructores, para completar el edificio y todo el trabajo relacionado con éste, y que no sólo los había dotado con su Espíritu, para que trazaran los planos para las diferentes obras y llevarlas a cabo, sino que «había puesto en su corazón (el de Bezaleel) sabiduría para enseñar» (ver. 34), es decir, le había dado las cualidades para instruir a los trabajadores a que prepararan los diferentes artículos bajo su guía y supervisión. «*Él y Aholiab*» (ver. 34) están en una aposición con «*su corazón*»: en el corazón suyo y el de Aholiab (véase *Gesenius*, §121,3; *Ewald*, §311a). Las palabras concluyentes del ver. 35 están en aposición con אֹתָם (*ellos*); «a ellos los ha llenado de sabiduría... para que hagan toda obra de arte y de invención», *i.e.* para que hicieran toda clase de obra e inventaran diseños.

En el cap. 36:1, וְעָשָׂה con *vav consecutiva*, depende en lo que le precede, y bien significa, «así que hará», o «para que haga (véase a *Ewald*, §342b). La idea es esta, «Bezaleel, Aholiab, y todo hombre sabio de corazón a quien Yahvé dio (נָתַן בְּ sabiduría e inteligencia para saber hacer toda la obra del servicio (adoración) del santuario respecto a (לְ como en el cap. 28:38, etc.) todo lo que Yahvé ha ordenado».

Vers. 2-7. Entonces llamó Moisés a todos los maestros constructores nombrados, y a todos los que tenían habilidad en el arte; «*todo hombre a quien su corazón le movió a venir a la obra para trabajar en ella*» (*i.e.* que se sintió movido en su corazón para participar en la obra), y les dio la ofrenda voluntaria presentada por el pueblo con ese propósito, mientras los hijos de Israel continuaban trayendo ofrenda voluntaria cada mañana.

Ver. 4. Entonces vinieron los maestros, cada uno del trabajo que realizaba, y dijeron a Moisés: «*el pueblo trae mucho más de lo que se necesita* (para terminar, como en el cap. 27:19) *para la obra que* Yahvé *ha mandado que se haga*». *I.e.* están trayendo más de lo que se necesitará para terminar la obra (la מִן en מִדֵּי es comparativa); por lo cual Moisés hizo que se proclamara (הֶעֱבִיר קוֹל) por el campamento: «ningún hombre ni mujer haga más (מְלָאכָה como en el cap. 22:7, 10; cf. Gen. 33:14) para la ofrenda del santuario», *i.e.* preparar algo más de su propiedad para ofrecer para la edificación del santuario; y con esto puso un alto a más ofrendas.

Ver. 7. «*pues tenían material abundante* (דַּיָּם lo suficiente, *i.e.* la provisión requerida para las distintas cosas que se debía hacer) *para hacer toda la obra, y sobraba*» (וְהוֹתֵר *lit.* y para dejar algo sobrante). Por medio de esta contribución de presentes voluntarios, para la obra mandada por el Señor, el pueblo demostró su disponibilidad para mantener su relación pactada con Yahvé su Dios.

Capítulos 36:8-38:20. Ejecución de la obra

Preparación del tabernáculo, las cortinas (cap. 36:8-19, como en el cap. 26:15-30); las tablas y las espigas (vers. 20-34, como en el cap. 26:15-30); las dos cortinas, con las columnas, corchetes y basas que las sostenían (vers 35-38, como en el cap. 26:31-37). Como esto ya ha sido explicado, lo único restante que debe verse aquí es que los verbos, עָשָׂה en el ver. 8, וַיַּחַבֵּר en el ver. 10, etc., están en la tercera persona del singular con un sujeto indefinido, que se corresponde con el alemán *man* (el francés *on;* cf. *Gesenius*, §137; *Ewald*, §294b3). Preparación de los *utensilios del tabernáculo*, el arca del pacto (cap. 37:1-9, como en el cap. 25:10-22); la mesa del pan de la proposición y sus utensilios (vers. 10-16, como en el cap. 25:23-30); el candelero (vers. 17-24, como en el cap. 25:31-40); el altar de incienso (vers. 25-28, como en el cap. 30:1-10); el aceite de la unción y el incienso (ver. 29), las instrucciones pa-

87. Para dibujos de las herramientas egipcias para tejer, véase *Wilkinson*, 3, p. 135; también a *Hartmann, die Hebräerinn am Putztisch* 1, tabla 1 y *Braun, vestit. Sacerd.*, p. 273.

ra la preparación de éste se dan en el cap. 30:22-38; el altar de ofrenda encendida (cap. 38:1-7, como en el cap. 27:1-8); el lavatorio (ver. 8, como en el cap. 30:17-21); y el atrio (vers. 9-20, como en el cap. 27:9-19). El orden corresponde en su totalidad a la lista de los artículos separados en el cap. 35:11-19, y con la construcción de todo el santuario; excepto el pectoral (el arca), siendo lo más sagrado de todo, es distinguida sobre todo el resto, siendo expresamente mencionada como el arca de Bezaleel, el arquitecto principal de todo.

Capítulo 38:21-31. Evaluación de la cantidad de metal utilizado

Ver. 21. «*Éstas son las cuentas del tabernáculo, del tabernáculo del testimonio, las que se hicieron por orden de Moisés por obra de los levitas bajo la dirección de Itamar hijo del sacerdote Aarón*». פְּקוּדִים no significa la numeración (equivalente a מִפְקָד 2 de Sam. 4:9, o פְּקֻדָּה 2 de Crón. 17:14; 26:11), como *Knobel* supone, pero allí como en otros sitios, incluso en Num. 26:63, 64, esto significa «lo enumerado»; siendo la única diferencia, que en la mayoría de los casos se refiere a personas y aquí a objetos, y que el contar no consistía meramente en la cuenta y entrada de las diferentes cosas, sino en determinar su peso y estimar su valor. *Lyra* ha dado la siguiente y correcta interpretación de este encabezado: «*haec est summa numeri ponderis eorum, quae facta sunt in tabernáculo ex auro, argento et aere* [Ésta es la suma del número del peso de lo que se hizo en el tabernáculo en oro, plata y bronce]». Aparentemente era superfluo enumerar los diferentes artículos nuevamente, como se había hecho antes en repetidas ocasiones. El peso de los diferentes metales, por lo tanto, es todo lo que se da. El tabernáculo (הַמִּשְׁכָּן) se describe aún más como «la morada del testimonio», porque el testimonio, *i.e.* el decálogo escrito por el dedo de Dios sobre las tablas de piedra, fue mantenido en el tabernáculo, y este testimonio formaba la base del trono de Yahvé, y era el material que prometía que Yahvé haría que su nombre, su presencia manifestada, habitara allí, y de ese modo se presentaría a su pueblo en gracia y justicia». «Del tabernáculo del testimonio» es una aposición explicativa de la cláusula previa, אֲשֶׁר פֻּקַּד וגו lo que fue contado es una aposición de פְּקוּדֵי הַמִּשְׁכָּן y las palabras עֲבֹדַת הַלְוִיִּם, que siguen, son un *acusativo* del sometimiento libre para indicar de modo más particular la enumeración (*Ewald*, §204a), «por medio del servicio», o «por obra de los levitas», no *por* su servicio. בְּיַד [Bajo la dirección de Itamar], quien presidió sobre los cálculos que los levitas realizaron bajo su superintendencia.

Vers. 22, 23. La alusión al servicio de los levitas bajo Itamar lleva al historiador a mencionar una vez más a los arquitectos de todo el edificio, y las diferentes obras relacionadas con éste (cf. cap. 31:2ss.).

Ver. 24. «(Por cuanto) *todo el oro empleado* (הֶעָשׂוּי) *en la obra, en toda la obra del santuario, el cual fue oro de la ofrenda* (el oro que fue ofrecido como ofrenda mecida, véase el cap. 35:22), *fue* (llego a ser de) *veintinueve talentos y setecientos treinta siclos, según el siclo del santuario*», es decir, 87.370 siclos o 877.300 talentos (L. 131.595), si aceptamos los cálculos de *Thenius*, que el valor del siclo era de diez talentos (L. 1, 10s.), lo cual probablemente esté muy cerca de la verdad.

Vers. 25ss. Todo lo que se menciona de la plata es la cantidad del dinero de la expiación recogido de aquellos que fueron enumerados (véase el cap. 30:12ss.) aproximadamente medio siclo por cada varón, sin incluir las ofrendas voluntarias de plata (cap. 35:24, cf. cap. 25:3), tal vez porque hayan sido muy insignificantes, o porque no hayan sido empleadas para la obra, pero fueron puestas con el exceso mencionado en el cap. 36:7. El resultado de la cuenta dio 603.550 hombres, y cada uno pagó medio siclo. Esto resultaría en 301.775 siclos, o 100 talentos y 1.775 siclos, lo cual demuestra que un talento contenía 3.000 siclos. Cien de estos talentos fueron utilizados para fundir noventa y seis basas para las cuarenta y ocho tablas, y cuatro basas para las cuatro columnas interiores del atrio, por tanto, un talento para cada basa, y los 1.775 siclos para los broches de las columnas que sostenían las cortinas, para platear sus capiteles, y «para ceñir (חִשַּׁק) las columnas», *i.e.* para hacer las molduras (חֻשָׁקִים) que unían las columnas del atrio (caps. 27:10, 11; 38:10ss.).

Vers. 29ss. El cobre de la ofrenda mecida hacía un total de setenta talentos y dos mil cuatrocientos siclos; y de esos se hicieron las basas de los pilares en la entrada del tabernáculo (cap. 26:37), el altar de ofrenda encendida con su rejilla y sus utensilios, los soportes de las columnas del atrio, todas las estacas del tabernáculo y el atrio, y, lo que no se menciona expresamente aquí, el lavatorio con su soporte (30:18) también fueron hechos. עָשָׂה בְּ trabajar en (con) el cobre, *i.e.* hacer cobre.

Si esta cantidad de metales preciosos posiblemente pueda asombrar a algunos lectores como demasiada, y de hecho fue empleada hace unos años como una razón para cuestionar la credibilidad histórica de nuestro relato de la construcción del tabernáculo, por otro lado, frecuentemente se ha dicho que parece demasiado poco, en comparación con la cantidad de oro y plata que se ha encontrado acumulado en el oriente tanto en los tiempos antiguos como modernos. De acuerdo con el presente relato, la cantidad requerida de plata fue reunida por el bajo pago de medio siclo, unas quince monedas de céntimo, que cada israelita mayor de veinte años hizo. Ahora, ninguna objeción sostenible se puede levantar contra el pago de tal tributo, porque no tenemos razones para decir que los israelitas eran pobres, a pesar de la opresión que sufrieron durante el periodo final de su estancia en Egipto. Fueron establecidos en la parte más fértil de Egipto; y la moneda de plata era utilizada en el Asia occidental incluso en el tiempo de los patriarcas (Gen. 23:16). Pero respecto a las cantidades de oro y cobre que fueron entregadas, no necesitamos los inmensos depósitos de oro y otros metales que eran guardados en las capitales de los reinos asiáticos de la antigüedad[88], pero sólo traeremos a la mente el hecho de que los reyes de Egipto poseían muchas grandes minas en las fronteras del país, y en las tierras vecinas de Arabia y Etiopía, que eran trabajadas por criminales, prisioneros de guerra, y otros, bajo la más dura opresión, y en los tiempos más antiguos se descubrieron minas de cobre en la península arábiga, que fueron trabajadas por una colonia de trabajadores (*Lepsius*, *Brie-*

88. Así que, sólo por mencionar uno o dos ejemplos, las imágenes en el templo de Belus, en Babilonia, se formaban de varios miles de talentos de oro, sin decir nada de las mesas de oro, el armazón de las camas, y otros artículos de oro y plata (*Diod. Sic.* 2, 9; *Herod.* 1, 181, 183). En el asedio de Nínive, Sardanapalus erigió una columna fúnebre, sobre la cual reunió toda su riqueza, incluyendo ciento cincuenta armazones de cama, ciento cincuenta mesas de oro, un millón de talentos de oro, y diez veces más plata y otros valores, para evitar que cayeran en las manos del enemigo (*Ctesias in Athen.* 12, 38, p. 529). De acuerdo con una declaración en *Pliny's Hist. Nat.* 33, 3, sobre la conquista de Asia por Ciro, se llevó botines de hasta treinta y cuatro mil libras de oro, además de los utensilios y quinientos mil talentos de plata, incluyendo la copa de Semiramis, que por sí sola pesaba quince talentos. Alejandro el grande encontró más de cuarenta mil talentos de oro y plata y nueve mil talentos de monedas de oro en el tesoro real en Susa (*Diod. Sic.* 17, 66), y un tesoro de ciento veinte mil talentos de oro en la ciudadela de Persépolis (*Diod. Sic.* 17, 71; *Curtius,* 5. 6, 9). Para más relatos de la enorme riqueza de Asia en oro y plata, véase a *Bähr, Symbolik* 1, pp. 258ss.

fe aus Aegypten, p. 336). Además, el amor de los antiguos egipcios por los ornamentos valiosos y elegantes como los anillos de oro, collares, ect., es suficientemente sabido por los monumentos (véase *Rosellini,* en *Hengstenberg*, *Die Bücher Mose und Aegypten*, p. 141). Entonces ¿no es fácil que los israelitas hayan adquirido un gusto por la joyas de este tipo, y que hayan poseído o descubierto los medios de procurarse toda clase de decoraciones de oro y plata, sin mencionar las joyas de oro y plata que recibieron de los egipcios en su partida? El gusto por tales cosas incluso en las tribus nómadas es muy conocido. Así que, por ejemplo, después de la derrota de los madianitas, los israelitas se llevaron tanto oro, plata y cobre y otros metales, que sólo sus príncipes fueron capaces de ofrecer dieciséis mil setecientos cincuenta siclos de oro como ofrenda voluntaria a Yahvé del botín que había sido obtenido de esta clase de joyas (Num. 31:50ss.). *Diodorus* Sic. (3, 44) y *Strabo* (16, p. 778) testifican de la gran riqueza de los nabateos y otras tribus árabes del Golfo Elanita, y no sólo mencionan un río, que se dice fluir por la tierra, llevando polvo de oro dentro, sino también oro que era excavado, y que era hallado, «no en la forma de arena, sino de terrones, que no requerían mucha limpieza, y los más pequeños de éstos eran del tamaño de una almendra, siendo el tamaño promedio de la medida de un níspero, en tanto que los más grandes eran como una nuez. De estos hacían cadenas o brazaletes uniéndolos alternadamente con piedras transparentes. También vendían el oro a sus vecinos muy barato, dando tres pesos de oro por uno de cobre, y el doble de oro por el hierro, lo hacían por su inhabilidad para trabajar estos metales, y por la escasez de metales que eran mucho más necesarios para el uso diario» (Strabo). Los sabeos y guerreos también son mencionados como las tribus más ricas de Arabia, por su negocio con el incienso, la canela y otras especias. Los israelitas podrían haber comprado tales especias y materiales para la construcción del tabernáculo, por cuanto no habrían traído de Egipto, de los árabes que llevaban un extenso negocio en caravanas a través del desierto incluso en esa época[89]; y en el mismo Egipto, donde se cultivaron toda clase de descripciones de arte y manualidades desde tiempos antiguos (para pruebas véase *Hengst*., *Egypt,* pp. 133-139), ellos podrían haber adquirido toda la habilidad artística y mecánica requerida para la obra; de modo que los hábiles artesanos podrían llevar a cabo todo lo que fue prescrito, bajo la superintendencia de los dos maestros constructores que habían sido inspirados de manera especial con ese propósito.

Capítulo 39:1-31. Preparación de las vestiduras de los sacerdotes

Previa a la descripción del mismo vestido, tenemos una declaración en el ver. 1 de los materiales empleados, y el propósito para el cual fueron entregados (בִּגְדֵי שְׂרָד [telas del servicio], véase en el cap. 31:10). La vestidura consistía en el *efod* (vers. 2-7, como en el cap. 28:6-12), el *choshen* o pectoral (vers. 8-21, como en el cap. 28:15-29), el *meïl* o manto (vers. 22-26, como en el cap. 28:31-34); las túnicas, mitras, calzoncillos y cintos para Aarón y sus hijos (vers. 27-29, como en el cap. 28:39, 40 y 42). El Urim y Tumim no son mencionados (cf. cap. 28:30). Las mitras para los sacerdotes ordinarios, que simplemente son llamadas מִגְבָּעוֹת [gorras] en el cap. 28:40, son llamadas מִגְבָּעֹת פְּאֵרִי [gorras de adorno] en el ver. 28 de este capítulo (פְּאֵרִי מִגְבָּעֹת, de פְּאֵר un ornamento, cf. פָּאַר *ornatus fuit*). El singular הָאַבְנֵט, en el ver. 29, con el artículo definido, «el cinto», podría referirse únicamente al cinto de Aarón, *i.e.* el cinto del sumo sacerdote; pero como no hay descripción especial de los cintos de los hijos de Aarón (los sacerdotes ordinarios) en el cap. 29:40, donde son distintivamente mencionados y llamados por el mismo nombre (אבנט) como el cinto del mismo Aarón, sólo podemos concluir que eran del mismo material y la misma forma y tipo que el último, y que el singular, הָאַבְנֵט, se utiliza aquí en el modo más general, o como un sustantivo genérico en un sentido colectivo (véase *Gesenius,* §109,1). Lo último mencionado es la diadema sobre el turbante de Aarón (vers. 30, 31, como en el cap. 28:36-38), de modo que el orden en que se presenta la vestidura de los sacerdotes aquí, es análoga a la posición en que el arca del pacto y el altar de oro se mantienen entre sí, en las direcciones concernientes a las cosas sagradas en el caps. 25-30. «Porque del mismo modo que las demás cosas están situadas allí entre el arca sagrada y el altar de oro como dos polos, también aquí todo el resto de las vestiduras del sacerdote son incluidas entre las hombreras, la parte principal del vestido oficial del sumo sacerdote, y el frontal, cuya inscripción interpreta con la señal más contundente, la dignidad de su oficio» (*Baumgarten*).

Versículos 32-43. Entrega de la obra a Moisés

Nuevamente se mencionan los diferentes objetos uno a uno. Por הָאֹהֶל [la tienda], en el ver. 33, debemos entender las dos telas de la tienda, una de púrpura y la otra de cabello de cabra, por las que la *morada* (מִשְׁכָּן, generalmente traducida como tabernáculo) fue convertida en *tienda* (אֹהֶל). En base a esto, es perfectamente obvio, que la abigarrada tela formaba las paredes internas del tabernáculo, o que cubría las tablas por la parte interna, y que la tela de cabello de cabra formaba la otra cobertura. Además también es obvio, que este es el modo en que הָאֹהֶל debe entenderse, por el hecho de que en la lista de las cosas pertenecientes a la אֹהֶל las primeras en ser mencionadas son los broches de oro y de cobre (26:6, 11) con los que las dos mitades de la cortina que formaban la tienda se unían, y después de eso, las tablas, columnas, barras y las basas, como si estuvieran subordinadas al vestido de la tienda, y fueran con el propósito de expandirse en la tienda o morada.

Ver. 37. *Las lamparillas que debían mantenerse en orden», i.e.* las lamparillas puestas en orden sobre el candelero. Además de todos los utensilios del santuario, el pan de la proposición (ver. 36), el aceite santo para el candelero y para la unción, e incienso fragante (ver. 38), también fueron preparados y entregados a Moisés, todo lo que se requería para la institución de la adoración diaria, tan pronto como el tabernáculo estuviera dispuesto.

Ver. 40. כְּלֵי עֲבֹדָה «*Los utensilios del servicio*», véase el cap. 27:19.

Ver. 43. Cuando Moisés hubo recibido y examinado todos los diferentes artículos, y vio que todo había sido hecho de acuerdo con las instrucciones de Yahvé, bendijo a

89. «Ellos poseen una inmensa cantidad de artículos de oro y plata, tales como camas, trípodes, recipientes y tazas, además de las decoraciones de sus casas; porque puertas, paredes, y techos son todos adornados con marfil, oro, plata y piedras preciosas» (*Strabo ut sup.*). De acuerdo con esto, Plinio (*h. n.* 6, 28) no sólo llama a los Sabeos «*ditissimos silvarum fertilitate odorifera, auri metallis, etc.* [riquísimos por la fertilidad de los bosques, materias odoríferas, de oro, de metal]», sino a las tribus de Arabia en general, «*in universum gentes ditissimas, ut apud quas maximae opes Romanorum Parthorum que subsistant, vendentibus quae e mari aut silvis capiunt, nihil invicem redimentibus* [gente muy rica, de forma que se conservan grandes riquezas de los romanos y de los partos, de la venta de lo que recogen en el mar o en los bosques, sin recibir nada a cambio]».

los hijos de Israel. La disponibilidad y liberalidad con la que el pueblo había presentado los presentes requeridos para esta obra, y el celo que habían demostrado al ejecutar toda la obra en menos de medio año (véase el cap. 40:17), eran señales deleitantes de la disposición que tenían los israelitas para servir al Señor, por lo cual no podrían fallar en recibir la bendición de Dios.

Capítulo 40. Construcción y consagración del Tabernáculo

Vers. 1-16. Después de completar todas las obras, Dios dio a Moisés el mandato de erigir la morada del tabernáculo el primer día del primer mes (יוֹם הַחֹדֶשׁ véase el cap. 19:1), *sc*. en el segundo año del Éxodo (véase ver. 17), y que pusiera todos los utensilios, tanto del tabernáculo como del atrio, en los sitios designados por Dios; también que dispusiera la mesa del pan de la proposición con sus componentes (עֶרֶךְ לֶחֶם = עֲרָכוֹ ver. 23), *i.e*. arreglar el pan sobre de ella de la manera prescrita (ver. 4 cf. Lev. 24:6, 7), y que pusiera agua en el lavatorio del atrio (ver. 7). Después de eso debía ungir el tabernáculo y todo lo que estuviera en su interior, también el altar de ofrenda encendida y el lavatorio, con el aceite de la unción, y que santificara (vers. 9-11); y consagrara a Aarón y sus hijos delante de la puerta del tabernáculo, y que los vistiera, ungiera, y santificara como sacerdotes (vers. 12-15). Cuando leemos aquí, sin embargo, que el tabernáculo y los utensilios serían קֹדֶשׁ [santos] por la unción, pero el altar de ofrendas encendidas קֹדֶשׁ קָדָשִׁים [santísimo], no debemos entender como si se le atribuyese un mayor grado de santidad al altar de las ofrendas encendidas que a la morada y sus utensilios; sino que es llamado «santísimo» meramente en el sentido que se le adscribe en el cap. 30:10, es decir, que todo aquel que lo tocara sería santo; en otras palabras, la distinción hace referencia al hecho de que estando en el atrio, estaba más expuesto al contacto del pueblo que los utensilios del tabernáculo, donde ningún hombre común tenía permitido entrar. En este sentido relativo, hallamos la misma declaración en el cap. 30:29, respecto al tabernáculo y todos los utensilios allí dentro, el tabernáculo igual que el atrio, para que llegaran a ser *santísimos* como consecuencia de la unción (véase las anotaciones sobre el cap. 30:10). Se declara provisionalmente en el ver. 16, que este mandamiento fue cumplido por Moisés. Pero por el curso de la historia nos damos cuenta de que la consagración de los sacerdotes no tuvo lugar al mismo tiempo que la construcción del tabernáculo, sino algo después, o no hasta después de la promulgación de las leyes del sacrificio (cf. Lev. 8, y Lev. 1:1ss.).

Vers. 17-33. En el día mencionado en el ver. 2 el tabernáculo y el atrio fueron levantados. Por cuanto no habían pasado nueve meses entre la llegada de los israelitas a Sinaí, en el tercer mes después del éxodo (cap. 19:1), y el primer día del segundo año, cuando la obra fue terminada y entregada a Moisés, el edificio y todo el trabajo relacionado con éste, no llegó a medio año; por cuanto debemos deducir de los nueve meses (algo menos) no sólo los ochenta días que Moisés pasó en el Sinaí (caps. 24:18; 34:28), sino los días de preparación para que se diera la ley y la conclusión del pacto (caps. 19:1-24:11), y el intervalo entre la primera y segunda estancia que Moisés tuvo en la montaña (caps. 32 y 33). La construcción del tabernáculo comenzó con la fijación de las basas, sobre las que fueron puestas y sujetadas las tablas con sus barras, y con el levantamiento de las columnas para las cortinas (ver. 18). «*Levantó* (Moisés) *la tienda sobre el tabernáculo, y puso la sobrecubierta encima del mismo*». Por «cubrir la tienda» debemos entender las dos cubiertas, hechas de las pieles rojas de carneros y de las pieles de las focas (cap. 26:14). En analogía con esto, פָּרַשׂ אֶת־הָאֹהֶל no sólo indica el techar con el pelo de cabra, sino también el extender la tela interior de colores mezclados sobre el armazón de madera.

Vers. 20-21. *Arreglo del arca*. «Tomó el testimonio y lo puso dentro del arca». הָעֵדוּת No significa «la revelación, hasta el punto de lo que ya existía, respecto a la construcción del santuario y la institución del sacerdocio (caps. 25-31), y otras cosas», como *Knobel* arbitrariamente supone, sino «el testimonio», *i.e*. el decálogo escrito sobre las dos tablas de piedra, o las tablas del pacto con los diez mandamientos; הָעֵדוּת [el testimonio], por lo tanto, es una expresión abreviada para לֻחֹת הָעֵדוּת [las tablas del testimonio] (cap. 31:18, véase en el cap. 25:16). Después que el arca fue traída al tabernáculo, él «puso el velo extendido» (velo, véase el cap. 26:31; סָכָךְ עַל *lit*. lo puso sobre los broches de las columnas), «y ocultó el arca del testimonio», ya que el arca, cuando fue puesta en la parte posterior de la morada, fue cubierta o escondida de las personas que entraban al tabernáculo o al lugar santo.

Vers. 22-28. A*rreglo de la habitación que estaba al frente del tabernáculo*. La mesa fue puesta al lado derecho, hacia el norte, y el pan de la propiciación sobre ella. עֶרֶךְ לֶחֶם no significa «una fila de pan», sino la «posición o disposición del pan»; porque, de acuerdo con Lev. 24:6, 7, los doce panes del pan de la propiciación fueron puestos sobre la mesa en dos hileras, correspondiendo con el tamaño de la mesa (dos codos de largo y uno de ancho). El candelero fue puesto sobre el lado izquierdo, opuesto a la mesa, y el altar de oro enfrente de la cortina, *i.e*. a la mitad de los dos lados, pero cerca de la cortina frente al lugar santísimo (véase el cap. 30:6). Después que estas cosas hubieron sido situadas, la cortina fue colgada en la puerta de la morada.

Vers. 29-32. Entonces se puso el altar de la ofrenda encendida *«a la entrada del tabernáculo, del tabernáculo de reunión»*, y la fuente (lavatorio) *«entre el tabernáculo de reunión y el altar»*, aquí se evidencia que el altar no fue colocado cerca de la entrada del tabernáculo, sino a cierta distancia, aunque en línea recta con la puerta. La fuente, que estaba entre el altar y la entrada al tabernáculo, posiblemente estaba a un lado; de modo que cuando los sacerdotes se lavaran las manos y pies, antes de entrar al tabernáculo o acercarse al altar, no hubiera necesidad de ir alrededor del altar, o pasar cerca de él, para llegar a la fuente. Finalmente erigió el atrio alrededor del tabernáculo y del altar, poniendo las columnas que enmarcaban el espacio alrededor del tabernáculo y el altar con sus colgaduras, y la cortina a la entrada del atrio. No se alude a la unción de estos lugares y artículos sagrados, como se manda en los vers. 9-11, en el relato de la construcción; porque eso no tuvo lugar hasta después, en la consagración de Aarón y sus hijos como sacerdotes (Lev. 8:10, 11). No obstante, se menciona por otro lado, que cuando los utensilios fueron puestos, Moisés puso el pan de la propiciación sobre la mesa (ver. 23), el incienso aromático sobre el altar de oro (ver. 27), y ofreció «incienso aromático... y sacrificó sobre él holocausto y ofrenda», *i.e*. el sacrifico diario de la mañana y tarde, sobre el altar de ofrenda encendida (cap. 29:38-42). Por consiguiente, el servicio de los sacrificios fue realizado sobre los utensilios antes de haber sido ungidos. Aunque esto parezca sorprendente, no hay base para rechazar una conclusión que se deduce de modo tan natural de las palabras del texto. El tabernáculo y sus utensilios no fueron santos en primera instancia por la unción; esto simplemente los santificó para el uso de la

nación, *i.e.* para el servicio que los sacerdotes debían realizar en relación con ellos a favor de la congregación (véase Lev. 8:10, 11). Éstos fueron hechos objetos y utensilios santos por el hecho de que fueron construidos, preparados y dispuestos de acuerdo con las instrucciones dadas por Yahvé; y aún más por el hecho de que después que el tabernáculo hubo sido levantado como una morada, «la gloria del Señor llenó el tabernáculo» (ver. 34). Pero la gloria de Yahvé entró al tabernáculo antes de la consagración de los sacerdotes, y la acompañante unción del tabernáculo y sus utensilios; porque, de acuerdo con Lev. 1:1ss., fue desde el tabernáculo desde donde Yahvé hablaba a Moisés, cuando le dio las leyes del sacrificio, las cuales fueron promulgadas antes de la consagración de los sacerdotes, y fueron llevadas a cabo en relación con esto. Pero cuando la gloria del Señor hubo hallado una morada en el tabernáculo, no se requirió a Moisés que ofreciera el sacrificio prescrito para cada mañana y tarde de manera continua, y por medio de dicho sacrificio mantener a la congregación en comunión espiritual con su Dios, hasta que Aarón y sus hijos hubieron sido consagrados para este servicio.

Vers. 34-38. Cuando el santuario que había sido construido para el Señor como morada en Israel, hubo sido establecido con todos sus utensilios, *«una nube cubrió el tabernáculo de reunión, y la gloria de* Yahvé *llenó el tabernáculo»,* de modo que Moisés fue incapaz de entrar. La nube, en la que Yahvé había estado presente con su pueblo, y lo había dirigido y protegido en sus jornadas (véase el cap. 13:21, 22), ahora descendió sobre el tabernáculo y llenó la morada con la misericordiosa presencia del Señor. Mientras la nube descansaba sobre el tabernáculo, los hijos de Israel permanecían acampados, pero cuando ésta ascendía, desmantelaban el campamento y continuaban. Ésta era la seña de Yahvé para que acamparan o continuaran «por todas sus jornadas» (vers. 36-38). Esta declaración se repite aún más elaboradamente en Num. 9:15-23. El modo en que la gloria de Yahvé llenó el tabernáculo, o en que Yahvé manifestó su presencia en él, no se describe; pero la gloria de Yahvé llenando el tabernáculo se distinguía claramente por la nube que descendía sobre el tabernáculo. Es obvio, sin embargo, por Lev. 16:2 y 1 de Reyes 8:10, 11, que en el tabernáculo, la gloria de Dios también se manifestaba en una nube. En la dedicación del templo (1 de Reyes 8:10, 11) la expresión «la nube llenó la casa de Yahvé» se utiliza alternadamente con «la gloria de Yahvé llenó la casa de Yahvé». Para consagrar el santuario, que había sido terminado y erigido como su morada, y para dar al pueblo una prueba visible de que lo había escogido por morada, Yahvé llenó el tabernáculo y sus partes con la nube que ocultaba su presencia, de modo que Moisés fue incapaz de entrar allí. Esta nube retrocedió después al lugar santísimo, para morar allí, sobre las alas extendidas de los querubines del arca del pacto; de modo que Moisés y (en un periodo posterior) los sacerdotes pudieron entrar al lugar santo y realizar allí el servicio requerido, sin ver la señal de la misericordiosa presencia de Dios, que estaba oculta por la cortina del lugar santísimo. Mientras los israelitas estuvieron en su viaje a Canaán, la presencia de Yahvé se manifestó exterior y visiblemente por la nube, la cual se establecía sobre el arca, y se levantaba cuando tenían que continuar con su viaje.

Con la terminación de este edificio y su divina consagración, Israel había recibido una seguridad palpable de la permanencia del pacto de gracia que Yahvé había concluido con él; un santuario que se correspondía perfectamente con las circunstancias de su desarrollo religioso, y mantenía constantemente delante de ellos la finalidad del llamado de Dios. Porque aunque Dios moraba en el tabernáculo en medio de su pueblo, y los israelitas se podían presentar ante Él, para orar y recibir las bendiciones del pacto que les fueron prometidas, aún tenían prohibido entrar directamente al trono de la gracia de Dios. La barrera que el pecado había erigido entre el Dios santo y la impía nación, aún no había sido quitado. Con esta finalidad fue dada la ley, la cual sólo podría incrementar su conciencia de pecado e indignidad delante de Dios. Pero al igual que esta barrera ya había sido rota por la promesa del Señor, que Él se encontraría con su pueblo en su gloria delante de la puerta del tabernáculo en el altar de los holocaustos (cap. 29:42, 43); también la entrada del pueblo elegido a la morada de Dios fue efectuada por mediación del servicio de los sacerdotes santificados en el lugar santo, que también prefiguraban su eventual recepción en la casa del Señor. E incluso la cortina, que aún escondía la gloria de Dios de los sacerdotes escogidos y mediadores santificados de la nación, debía ser levantada por lo menos una vez al año por el sacerdote ungido que había sido llamado por Dios para ser el representante de toda la congregación. El día de expiación, el sumo sacerdote debía rociar la sangre expiatoria enfrente del trono de la gracia, para hacer expiación por los hijos de Israel por causa de sus pecados (Lev. 16), y para prefigurar la expiación perfecta del eterno Mediador, por la que se abre el camino al trono de la gracia para todos los creyentes, para que puedan entrar en la casa de Dios y habitar allí por siempre, y ver a Dios eternamente.

• LEVÍTICO •

INTRODUCCIÓN, CONTENIDOS Y PLAN DE LEVÍTICO

El tercer libro de Moisés está encabezado con ויקרא en el texto original por la palabra inicial. En la *Septuaginta* y la *Vulgata* es llamado Λευϊτικόν, *sc.* βίβλιον, *Leviticus*, por el carácter principal de sus contenidos, y probablemente también con cierta referencia a los títulos que habían obtenido un manejo común entre los rabinos, תורה כהנים [ley de los sacerdotes], ספר תורה הקרבנית [libro de la ley de las ofrendas de sacrificio]. Éste lleva a su término el legado de la ley en el Sinaí, el cual comenzó en Ex. 25, y por la cual se estableció firmemente la constitución del pacto. El libro contiene de manera más particular las leyes que regulaban la relación de Israel con su Dios, incluyendo tanto los principios fundamentales de los que dependía su comunión con el Señor, así como las instrucciones para la santificación del pueblo del pacto en esa comunión. Consecuentemente, las leyes contenidas en este libro podrían describirse justamente como el «libro de estatutos espirituales de Israel como la congregación de Yahvé». Como todo pacto establece una relación recíproca entre las partes involucradas, así Yahvé, como Señor de toda la tierra, no sólo entró en una relación especial con su pueblo escogido, Israel, en el pacto realizado por Él con la simiente de Abraham, la cual había escogido como posesión suya de entre todas las naciones, sino que la nación de Israel también fue llevada a una comunión real y viviente con Él, como su Dios y Señor. Y en tanto que Yahvé sería el Dios de Israel, manifestándose en toda la plenitud de su naturaleza divina; también era su propósito entrenar a Israel como nación de su propiedad, para santificarlo por una vida más pura en comunión con Él, y bendecirlo con toda la plenitud de su salvación. Para efectuar lo primero, o la primera condición del pacto, Dios había mandado la edificación de un santuario para morada de su nombre, o de la verdadera manifestación de su esencia; y en su construcción, *i.e.* en el establecimiento del tabernáculo, Él llenó el lugar santísimo con una señal visible de su gloria divina (Ex. 40:34), dando prueba de que siempre estaría presente y cerca de su pueblo con su todopoderosa gracia. Cuando esto se hiciera, era necesario que la otra parte de la relación pactada se realizara de un modo que fuera adecuado con la condición espiritual, religiosa y moral de Israel, para que Israel llegase a ser su pueblo en verdad. Pero, por cuanto la nación de Israel estaba separada de Dios, el Santo, por el pecado e impureza de su naturaleza, el único modo en que Dios podría hacer posible el acceso a su misericordiosa presencia, era a través de instituciones y regulaciones legales, las cuales servían por un lado, para agudizar la conciencia de pecado en los corazones del pueblo, y con ello despertar el deseo de obtener misericordia y reconciliación con el Dios santo, y por otro lado, proveerles con los medios para expiar sus pecados y santificar su caminar ante Dios de acuerdo a los parámetros de sus santos mandamientos.

Todas las leyes y regulaciones de Levítico tienen esto como objetivo, en tanto que todas y cada una de ellas, se dirigen del mismo modo a la restauración de una comunión interna por parte de la nación, como un todo, y los miembros, de modo individual, con Yahvé su Dios, por medio de la expiación o perdón del pecado, y la remoción de toda la impureza natural, al fortalecer y profundizar esta comunión por medio la santificación de toda relación de vida. De acuerdo con este doble objetivo, los contenidos del libro están distribuidos en dos grandes series de leyes y reglas de vida, extendiéndose la primera desde el cap. 1 hasta el cap. 16, y la segunda desde el cap. 17 hasta el cap. 25. La *primera* de estas, que ocupa la primera mitad del libro de Levítico, comienza con las leyes del sacrificio en los caps. 1-7. Por cuanto los sacrificios han sido desde el principio el medio principal por el cual el hombre entra en comunión con Dios, el Creador, Preservador y Gobernador del mundo, para suplicar y apropiarse su favor y gracia, de modo que no sólo se permitía a Israel acercarse a su Dios con presentes de sacrificio, sino que al ofrecer tales sacrificios de acuerdo a los preceptos de la

ley divina, tendría un camino siempre abierto para acceder al trono de la gracia. Las leyes de los sacrificios son seguidas en los caps. 8-10 por la consagración de Aarón y sus hijos, los sacerdotes divinamente asignados por su solemne iniciación en sus responsabilidades oficiales, y por medio de la santificación de su sacerdocio por parte de Dios, tanto de palabra como de hecho. Entonces siguen en los caps. 11-15. las instrucciones respecto a los animales limpios e impuros, y a varias impurezas del cuerpo, con instrucciones para limpiar toda impureza; y estas regulaciones culminan en la institución de un día anual de expiación (cap. 16), con lo cual, hasta la fecha, con su expiación que lo abarcaba todo, anunciaba en tipo y prefiguraba proféticamente el último y más sublime fin de la economía del Antiguo Testamento, la perfecta reconciliación. Mientras que todas estas leyes e instituciones abrían al pueblo de Israel el camino para acceder al trono de la gracia, la *segunda* serie de leyes, contenida en la segunda mitad del libro (caps. 17-25), presentaba las demandas hechas por la santidad de Dios a su pueblo, para que se mantuvieran en comunión con Él, y que se regocijaran en las bendiciones de su gracia. Estas series de leyes comienzan con las instrucciones para la santificación de la vida en los alimentos, el matrimonio y la moralidad (caps. 17-20); entonces pasa a la santidad de los sacerdotes y los sacrificios (caps. 21 y 22), y de allí a la santificación de las fiestas y la diaria adoración a Dios (caps. 23 y 24), y cierra con la santificación de toda la tierra por la designación de los años sabático y del jubileo (cap. 25). En esto sería glorificada la santificación de Israel como congregación de Yahvé al entrar en las bendiciones del descanso sabático en el pleno gozo de las bendiciones de la gracia salvadora de su Dios; y más especialmente, en el guardar el año del jubileo, la tierra y reino de Israel serían transformados en un reino de paz y libertad, lo cual también anunciaba en tipo, y prefiguraba proféticamente el tiempo del cumplimiento del reino de Dios, el amanecer de la gloriosa libertad de los hijos de Dios, cuando las ataduras de pecado y muerte serán abolidas para siempre.

Por lo tanto, mientras que las leyes de los sacrificios y purificación, por un lado, culminan en *el día anual de expiación*, también, por otro, culminan aquellas que se relacionan con la santificación de la vida en la designación de *los años sabático y del jubileo*; y de ese modo, las dos series de leyes en Levítico se ponen en inequívoca correspondencia entre sí. En las ordenanzas, derechos y leyes dadas a la nación del pacto, no sólo se indicó claramente el camino por el que se alcanzaría el fin de su llamado divino, sino que se dio una constitución para ello, completamente adaptada a todas las condiciones para este fin, y esto completaba el establecimiento del reino de Dios en Israel. Sin embargo, para terminar la transacción del pacto en Sinaí, aún era necesario imprimir en el corazón del pueblo, por un lado, las bendiciones que seguirían a la fiel observancia del pacto de su Dios, y por el otro, el mal al transgredirlo (cap. 26). A esto también se añaden, en forma de apéndice, las instrucciones respecto a los juramentos. De ese modo se redondea el libro de Levítico, y se establece su unidad e independencia en la Torá, no sólo por la unidad interna de sus leyes y su conexión orgánica, sino también por el hecho, tan claramente demostrado por la fórmula final en los caps. 26:46 y 27:34, que finaliza con la conclusión del legado de la ley en Sinaí.

COMENTARIO AL LIBRO DE LEVÍTICO

I. LEYES Y ORDENANZAS QUE DETERMINAN LA COMUNIÓN PACTADA ENTRE EL SEÑOR E ISRAEL (capítulos 1-16)

Las leyes de los sacrificios (capítulos 1-7)

Cuando la gloria del Señor hubo entrado en el tabernáculo en una nube, Dios se reveló a Moisés desde ese lugar en su misericordiosa presencia, de acuerdo con su promesa en Ex. 25:22, para dar a conocer su santa voluntad al pueblo por medio de él (1:1). La primera de estas revelaciones se relacionaba con los sacrificios por los que los Israelitas debían acercarse a Él, para poder ser partícipes de su gracia[1].

Los patriarcas, cuando moraban en Canaán, ya habían adorado al Dios que se les había revelado con ofrendas encendidas y sacrificadas. Si sus descendientes, los hijos de Israel, habían ofrecido sacrificios al Dios de sus padres durante su estancia en la foránea tierra de Egipto, no podemos decirlo, por cuanto no se hace alusión al tema en el corto relato de estos 430 años. Sin embargo, es seguro que no habían olvidado considerar los sacrificios como parte principal de la adoración a Dios, y que estaban dispuestos a seguir a Moisés por el desierto, para servir al Dios de sus padres allí por medio de un solemne acto de adoración con sacrificios (Ex. 5:1-3, comparado con los caps. 4:31; 8:4, etc.); y también, que después del éxodo de Egipto, no sólo Jetro ofreció ofrendas encendidas y sacrificadas a Dios en el campamento de los israelitas, y preparó una comida de sacrificio en la que participaron los ancianos junto con Moisés y Aarón (Ex. 18:12), sino que algunos jóvenes ofrecieron ofrendas encendidas y sacrificadas por mandato de Moisés cuando se concluyó el pacto (Ex. 24:5). En consecuencia, las leyes de los sacrificios de estos capítulos presuponen la presentación de ofrendas encendidas, de comida y sacrificadas como una costumbre muy conocida por el pueblo, y como una necesidad demandada por sus sentimientos religiosos (caps. 1:2, 3, 10, 14; 2:1, 4, 5, 14; 3:1, 6, 11). Los sacrificios no fueron introducidos por Moisés entre los israelitas, como *Knobel* afirma y también mantiene que en el cordero de la fiesta de la Pascua fue el primer animal sacrificado, y de hecho, uno muy imperfecto. Incluso los sacrificios de animales datan de los tiempos más antiguos de nuestra raza. No sólo Noé ofreció ofrendas encendidas de todos los animales limpios y de aves (Gen. 8:20), sino que Abel trajo de lo mejor de sus rebaños una ofrenda al Señor (Gen. 4:4)[2]. El objetivo de las leyes de los sacrificios en este libro no era imponer la adoración con sacrificios a los israelitas, ni aplicar «una teoría concerniente a los sacrificios hebreos» (*Knobel*), sino simplemente organizar y expandir la adoración con sacrificios de los israelitas a una institución en armonía con el pacto entre el Señor y su pueblo, y adaptarla para promover la finalidad por la que fue establecida.

Pero aunque el sacrificio en general alcanza hasta los tiempos más antiguos de la historia del hombre, y se encuentra en toda nación, no fue impuesto a la raza humana por ningún mandato positivo de Dios, sino que surgió de una necesidad religiosa de comunión con Dios, el autor, protector y preservador de la vida, que fue tan innato en el hombre como la misma conciencia de Dios, aunque éste asumió muy diferentes formas en diferentes tribus y naciones, a consecuencia del distanciamiento del hombre de su Dios, y su creciente pérdida de todo verdadero conocimiento de Él, en tanto que sus ideas del Ser Divino regulaban tan cabalmente la naturaleza, objeto, y significado de los sacrificios que ofrecían, que eran tan siervos de la adoración de ídolos como los que adoraban al Dios verdadero. Para descubrir la idea fundamental, que era común a todos los sacrificios, debemos mantener en mente, por un lado, que los primeros sacrificios fueron presentados después de la caída, y por otro, que nunca encontramos alusión alguna a la expiación en los sacrificios pre-mosaicos del Antiguo Testamento. Antes de la caída, el hombre vivía en bendita unidad con Dios. Esta unidad fue destruida por el pecado, y la comunión entre Dios y el hombre fue interrumpida, aunque no completamente abolida. En el castigo que Dios infligió sobre los pecadores, no apartó su misericordia del hombre; y antes de echarlos del paraíso, les dio ropas para cubrir la desnudez de su vergüenza, por la cual se habían hecho conscientes del pecado. Incluso después de la caída, se manifestó a ellos para que una vez más fueran capaces de acercársele y entrar en comunión con Él. Esta comunión la buscaron por medio de sacrificios en los que expresaron, de manera visible, no sólo su gratitud hacia Dios por su bendición y gracia, sino también su súplica por la continuidad del favor divino. Fue en este sentido que Caín y Abel ofrecieron sacrificio, aunque no con los mismos motivos, o con el mismo sentir de su corazón para con Dios. En el mismo sentido también Noé ofreció sacrificio después de haber sido librado del diluvio; siendo la única diferencia visible esta: que los hijos de Adán ofrecieron sus sacrificios del fruto de su trabajo, del cultivo de la tierra y del cui-

---

1. Obras relacionadas con los sacrificios: *Guil. Outram de sacrificiis libri duo,* Amsterdam 1688; *Scholl,* «über die Opferideen der Alten, insbesondere der Juden», en *Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs,* tomos I, II, III y IV; *Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus* II, pp. 189ss.; *Kurtz, die mosaischen Opfer,* 1840; mi *Biblische Archäologie* I, §§39-53, *Hengstenberg, die Opfer der heiligen Schrift,* 1859, *Kliefoth,* «der alttestamentliche Gottesdienst», en *Liturgische Abhandlungen,* tomo IV,1, 1858; *J. Chr. K. v. Hofmann, der Schriftbeweis* II,1, pp. 214ss.; *Kurtz, der alttestamentliche Opfercultus,* 1862; *Fr. Ad. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre* IV,2, pp. 247ss.; *Wangemann, das Opfer nach Lehre der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, eine apologetische Darstellung des biblisch-kirchichen Opferbegriffes,* 2 tomos, 1866. Las tradiciones rabínicas deben hallarse en los dos tratados talmúdicos Sebachim y Menachoth y se da un breve sumario de ellos en *Otho, lex. rabbin. Philol.*, pp. 631s.

2. Cuando *Knobel,* en su comentario sobre Levítico (p. 347), se esfuerza por hacer a un lado la validez de estas pruebas, afirmando que la adoración por medio de sacrificios en la antigüedad es meramente un capricho de los Jehovistas; aparte del insostenible carácter de la hipótesis del Elohista y Jehovista, hay pruebas suficientes de que este subterfugio carece de valor en el hecho de que el llamado Elohista, en lugar de pronunciar a Moisés como el que da origen a la adoración de los hebreos por medio del sacrificio, introduce sus leyes de sacrificios con esta fórmula: «si alguno de ustedes trae una ofrenda de ganado al Señor», y de ese modo estampa la presentación del sacrificio de un animal como costumbre tradicional. *Knobel* no puede presentar ningún testimonio histórico para respaldar su aserción de que, de acuerdo con los antiguos, no se ofrecían sacrificios de animales a los dioses en la antigüedad, sino sólo alimentos, miel, vegetales y flores, raíces, hojas y fruta; todo lo que hace es citar algunos pasajes de Platón, Plutarco y Porfirio, en los que estos filósofos, que eran demasiado jóvenes para responder la cuestión, expresan ideas y conjeturas respecto al surgimiento y progreso de la adoración por medio de sacrificios entre las naciones.

dado de ovejas, en tanto que Noé presentó sus ofrendas encendidas de los animales limpios y las aves que habían sido encerradas con él en el arca, *i.e*. de entre aquellos animales que desde esa fecha en adelante fueron designados como alimento del hombre (Gen. 9:3). Probablemente Noé haya sido dirigido a hacer esta elección por medio del mandato de Dios de que introdujera siete de toda clase de animales limpios, por cuanto pudo haber discernido en esto una indicación de la voluntad divina, de que el séptimo animal de cada una de las bestias y aves limpias debía ser ofrecida al Señor en sacrificio, por su misericordiosa protección de la destrucción del diluvio. Moisés recibió mayor información respecto a los sacrificios de los animales, en la prohibición que Dios anexó al permiso de hacer uso de los animales para alimentarse, del mismo modo que el de las hierbas: «pero carne con su vida, que es su sangre, no comeréis» (Gen. 9:4, 5), es decir, carne que aún contenía la sangre que es la vida del animal. En esto ya había una intimación, que en el sacrificio sangrante se entregaba el alma del animal a Dios con la sangre; y por lo tanto, que en virtud de su sangre, como vehículo del alma, el sacrificio de animales era el medio más adecuado para la entrega del alma humana a Dios. Esta verdad posiblemente haya sido inferida débilmente por Noé y sus hijos; pero debe haber sido revelada claramente al patriarca Abraham cuando Dios le demandó el sacrificio de su único hijo, con quien estaba ligado su corazón, como una prueba de la obediencia de su fe, y entonces, después de haber demostrado su fe en la disposición de ofrecer este sacrificio, le proporcionó un carnero para que lo ofreciera en holocausto en lugar de su hijo (Gen. 22:9). En esto, prácticamente le fue revelada la verdad de que el Dios verdadero no requería sacrificio humano de sus adoradores, sino la entrega del corazón y la negación de la vida natural, aunque esto equivaldría a una sujeción incluso hasta la muerte, y también que este acto de entrega sería perfeccionado en el sacrificio del animal; y que sólo cuando se presentara con estos motivos, el sacrificio sería agradable a Dios. Sin embargo, incluso antes de esto Dios ya había dado su parámetro para la elección de animales y aves limpios o comibles para el sacrificio en el mandato dado a Abraham para que ofreciera dichos animales, como el sustrato de sacrificio del pacto que se haría con él (Gen. 15). Ahora, aunque no se ha transmitido nada respecto a los sacrificios que ofrecían los patriarcas, con la excepción de Gen. 46:1s., no puede dudarse que hacían ofrendas encendidas sobre los altares que construyeron al Señor que se les apareció en diferentes sitios en Canaán (Gen. 12:7; 13:4, 18; 26:25; 33:20; 35:1-7), e incluían en estos, su solemne invocación del nombre de Dios en oración; ya que la estrecha conexión que existe entre el sacrificio y la oración está claramente demostrada por pasajes como Oseas 14:3; Heb. 13:15, y es universalmente admitido[3]. A los holocaustos se añadió, con el tiempo, la ofrenda sacrificada que se menciona por primera vez en Gen. 31:54, donde Jacob sella el pacto que había hecho con Labán y lo había jurado por Dios, con una comida del pacto. En tanto que el holocausto, que era entregado a Dios en su totalidad y completamente consumido en el altar, el cual ascendía al cielo en el humo, presentaba la entrega del hombre a Dios; la ofrenda del animal sacrificado, que culminaba en la comida de sacrificio, servía como sello de la comunión del pacto, y representaba la comunión viviente del hombre con Dios. De modo que cuando Jacob-Israel descendió con su casa a Egipto, sacrificó en Beerseba, en el límite de la tierra prometida, al Dios de su padre Isaac, no ofrendas encendidas, sino sacrificadas (Gen. 46:1), por medio de lo cual presentó su oración al Señor para preservar la comunión del pacto incluso en una tierra extraña, y como respuesta recibió la promesa de Dios en una visión nocturna, de que Él, el Dios de su padre, iría con él a Egipto y lo traería de regreso a Canaán, y que mantendría el pacto que había hecho con sus padres, y ciertamente lo cumpliría cuando llegara el tiempo. Las ofrendas de expiación, propiamente llamadas, las ofrendas por el pecado y la desobediencia, eran desconocidas antes de la economía de la ley sinaítica; e inclusive si se incluyó algún elemento expiatorio en las ofrendas encendidas, en tanto que encerraban la entrega personal a Dios, y de ese modo incluían la necesidad de unión y reconciliación con Él, se da tan poca prominencia a esto en los sacrificios pre-mosaicos que, como ya lo hemos declarado, no se hace referencia a la expiación respecto a ellos[4]. La razón para este contundente hecho debe hallarse en la circunstancia de que los hombres piadosos de la edad primitiva ofrecían sus sacrificios al Dios que se había acercado a ellos en revelaciones de amor. Es cierto que en tiempos pasados Dios había dado a conocer su santa justicia en la destrucción del impío y la liberación de los justos (Gen. 6:13s.; 18:16s.), y había mandado a Abraham que caminara delante de él en perfección (Gen. 17:1); pero sólo se había manifestado a los patriarcas en su condescendiente amor y misericordia, en tanto que dio a conocer a Moisés su santidad en la primera revelación con las palabras: «no te acerques; quita tu calzado de tus pies», etc. (Ex. 3:5), y la desveló más y más en sus subsiguientes revelaciones, especialmente en el Sinaí. Después que Yahvé hubo declarado allí al pueblo de Israel, a quien había redimido de Egipto, que serían una nación santa para Él (Ex. 19:6), se apareció sobre la montaña en la terrible gloria de su naturaleza santa, para concluir el pacto de gracia con ellos por medio de la sangre de las ofrendas encendidas y sacrificadas, de modo que el pueblo se estremeció y tuvo miedo de morir si el Señor continuaba hablándoles (Ex. 20:18s.). Estos hechos precedieron a las leyes de los sa-

3. *Outram* (*l.c.,* p. 213) llega a la siguiente conclusión en base a Oseas 14:3: quod preces sacrificia quaedum essent et sacrificia preces quaedam. Preces utique sacrificia spiritualia et sacrificia symbolicar preces [La oración era una clase de sacrificio, y el sacrificio una clase de oración. Las oraciones eran, por decirlo de algún modo, sacrificios espirituales, y los sacrificios eran oraciones *simbólicas].* Compárese *Hengstenberg, das Opfer* en *Evangelische Kirchenzeitung,* 1852, números 12ss., p. 113 y *v. Hofmann, Schriftbeweis* II,1, p. 218.

4. La noción, que aún está ampliamente extendida, de que los holocaustos de Abel, Noé y los patriarcas eran sacrificios expiatorios en los que el sacrificio del animal presenta el hecho de que el pecador era merecedor de muerte ante la presencia del Dios santo, no sólo no puede demostrarse con las Escrituras, sino que es irreconciliable con la actitud de Noé, Abraham y otros patriarcas para con Dios el Señor. E incluso la explicación de *Kahni, die lutherische Dogmatik* I, p. 270: El hombre sintió que su *ipse* debía morir, antes de poder entrar en unión con el Santo, pero también tenía sus suposiciones de que otra vida podría llevar esta muerte por él, y en ese oscuro sentimiento le quitó la vida a un animal que estaba físicamente limpio», es sólo cierta hasta el punto en que se desarrolla la conciencia pagana respecto a Dios, pero no en la esfera de la religión revelada, en la cual, los sacrificios expiatorios no se originaron en alguna conciencia oscura por parte del pecador de que era merecedor de muerte, sino que fueron designados por Dios en el Sinaí por vez primera con el propósito de despertar y agudizar este sentimiento. No existe fundamento histórico para los argumentos aducidos por *v. Hofmann* (*op.cit.,* p. 225), para apoyar la opinión de que había ofrendas por el pecado antes de la ley mosaica; y la aserción de que las ofrendas por el pecado y la trasgresión en realidad no fueron introducidas por la ley, sino que fueron presupuestas como ya conocidas al igual que las ofrendas encendidas y de agradecimiento, obviamente está en disonancia con Lev. 4 y 5.

crificios, y no sólo prepararon el camino para ellos, sino que proveyeron la clave para su verdadera interpretación, demostrando que era sólo a través del sacrificio que la nación pecaminosa podría entrar en comunión con el Dios santo.

Las leyes de los sacrificios en los caps. 1-7 se dividen en dos grupos. El primero (caps. 1-4) contiene las instrucciones generales que eran aplicables tanto para la comunidad en su totalidad, como de manera individual para los israelitas. Los caps. 1-3 contienen un relato de los animales y vegetales que podrían ser utilizados para las tres clases de ofrendas que ya eran comunes entre ellos: holocaustos, ofrendas de oblación y ofrendas de sacrificio; y se dan reglas específicas para el modo en que debían ser ofrecidas. En los caps. 4 y 5 se describen las ocasiones en que debían presentarse las ofrendas por el pecado y la trasgresión; y se dan instrucciones respecto a los sacrificios que debían ofrecerse, y el modo de la presentación en cada ocasión individual. El segundo grupo (caps. 6 y 7) contiene reglas especiales para los sacerdotes, respecto a sus responsabilidades en relación con los diferentes sacrificios, y las porciones que debían recibir; junto con varias leyes suplementarias, por ejemplo, respecto a los holocaustos de los sacerdotes, y las varias clases de sacrificios u ofrendas de paz. Todas estas leyes se relacionan exclusivamente con los sacrificios que serían ofrecidos espontáneamente tanto por individuos como por toda la comunidad; presuponiendo la conciencia y confesión de deuda o pecado, incluso en el caso de las ofrendas por el pecado y la trasgresión, y haciendo que sus presentaciones dependieran de la libre voluntad de quienes habían pecado. Ésta es una explicación suficiente del hecho de que no contenían reglas respecto al tiempo para presentarlas o al orden que debían seguir cuando se tenían que ofrecer dos o más. Al mismo tiempo, las diferentes reglas conferidas respecto al ritual que debía observarse, no sólo se aplicaban a los sacrificios privados, sino también a los de la congregación, los cuales fueron prescritos por leyes especiales para cada día, y para las festividades anuales del mismo modo que para los sacrificios de purificación y consagración, para los cuales no se manda ningún rito por separado.

1. *Reglas generales para los sacrificios* (capítulos 1-4)

El término común para todo tipo de sacrificios era קָרְבָּן (presentación; véase el cap. 1:2). No sólo se refiere a las ofrendas de holocausto, oblación y de sacrificio o de paz, en los caps. 1:2, 3, 10, 14s.; 3:1, 6, etc., sino también a las ofrendas por el pecado y trasgresión en los caps. 4:23, 28, 32; 5:11; Num. 5:15, etc., como dádivas santas (מַתָּנוֹת Ex. 28:38 cf. Num. 18:9) con los que Israel debía presentarse delante del Señor (Ex. 23:15; Deut. 16:16, 17). Estos sacrificios consistían en parte en animales y aves domésticos, y en parte en la producción vegetal; y de aquí surge la división entre los sacrificios de sangre y sin sangre (sangrientos y no sangrientos). Los animales prescritos en la ley son ganado בָּקָר vacuno y צאן bovino, incluyéndose en lo segundo a las cabras y ovejas (caps. 1:2, 3, 10; 22:21; Num. 15:3), dos términos colectivos para los que bueyes y ovejas o cabras (buey, oveja y cabra) eran las designaciones comunes (caps. 7:23; 17:3; 22:19, 27; Num. 15:11; Deut. 14:4), es decir, nada más que animales domésticos cuya carne pudiera comerse (cap. 11:3; Deut. 14:4); en tanto que los animales inmundos, aunque domésticos, como los asnos, camellos y cerdos eran inadmisibles; y los animales de caza, aunque comestibles, *e.g.* el corzo la cabra montés, el íbice, el antílope y la gacela (Deut. 14:5). Tanto los machos como las hembras de la manada o del rebaño eran ofrecidos en sacrificio (cap. 3:1), y los jóvenes igual que los viejos, aunque no con menos de ocho días de haber nacido (cap. 22:27; Ex. 22:29); de modo que el buey era ofrecido como un *becerro* (cap. 9:2; Gen. 15:9; 1 de Sam. 16:2) o como *toro*, *i.e.* como novilla o novillo (cap. 4:3) o como un ganado completamente desarrollado. Todo animal para el sacrificio debía ser תָּמִים [sin mancha], *i.e.* libre de faltas en el cuerpo (caps. 1:3, 10; 22:19s.). Las únicas aves que se ofrecían eran tórtolas (בְּנֵי הַיּוֹנָה) y palominos (תֹּרִים, cap. 1:14), las cuales eran presentadas por la gente pobre como ofrendas encendidas, y como sustitutos de los animales más grandes ordinariamente requeridos como ofrendas por el pecado y la trasgresión (caps. 5:7; 12:8; 14:22, 31), o como ofrendas por los pecados de menos daño (caps. 12:6, 7; 15:14, 29, 30; Num. 6:10, 11). Los sacrificios de vegetales consistían en alimento, en su mayoría de harina fina (סֹלֶת, cap. 2:1), de tortas de diferentes clases (cap. 2:4-7), y de granos tostados de trigo (cap. 2:14), a lo cual generalmente se le añadía aceite e incienso, pero nunca miel o levadura (cap. 2:11); y también de vino como ofrenda de libación (Num. 15:5s.).

Los sacrificios de sangre se dividían en cuatro clases: 1) עֹלָה *holocaustos* (cap. 1), para los cuales sólo se admitían palominos o animales machos; 2) זֶבַח שְׁלָמִים *ofrendas de paz* (ofrendas sacrificadas de paz, cap. 3), las cuales a su vez eran divididas en ofrendas de alabanza, de juramento, y voluntarias (cap. 7:12, 16), y se podían ofrecer tanto machos como hembras, pero nunca palominos; 3) חַטָּאת *ofrendas por el pecado* (caps. 4:1-5:13); y 4) אָשָׁם *ofrendas expiatorias* (cap. 5:14-26). Tanto los machos como las hembras podrían ser utilizados para las ofrendas por el pecado; y también se podrían usar las tórtolas, algunas veces independientemente y en otras como substitutos de animales mayores; y en casos de extrema pobreza también se podría utilizar sólo la comida (cap. 14:12; Num. 6:12). Todos los animales del sacrificio debían ser llevados «delante de Yahvé», *i.e.* delante del altar de ofrenda encendida, en el atrio del tabernáculo (caps. 1:3, 5, 11; 3:1, 7, 12; 4:4). Allí debía poner el oferente su mano sobre la cabeza del animal (cap. 1:4) y entonces sacrificarlo, desollarlo, cortarlo en trozos, y prepararlo para la ofrenda de sacrificio; después de lo cual el sacerdote ayudaría a rociar la sangre y a quemarlo sobre el fuego del altar (caps. 1:5-9; 6:2s.; 21:6). En el caso de las ofrendas de holocausto, de paz y de expiación, la sangre era derramada alrededor sobre las paredes del altar (caps. 1:5, 11; 3:2, 8, 13; 7:2); en las ofrendas por el pecado se ponía una parte sobre los cuernos del altar de ofrendas encendidas, y en ciertas circunstancias era untada sobre los cuernos del altar de incienso, o rociada sobre el arca del pacto en el lugar santísimo, y el resto era derramado al pie del altar de ofrendas encendidas (4:5.7, 16-18, 25, 30). En el caso de la ofrenda encendida, toda la carne era quemada sobre el altar, junto con la cabeza y las entrañas, las últimas siendo limpiadas previamente (cap. 1:8, 13); en las ofrendas de paz, por el pecado, y de expiación, las porciones de gordura sólo eran quemadas sobre el altar, la cola entera, la grosura que cubre todos los intestinos y toda la que está sobre las entrañas del mismo modo que los riñones con su gordura (caps. 3:9-11, 14-16; 4:8-10, 19, 26, 31, 35; 7:3-5). Cuando se ofrecía una ofrenda de paz, el pecho y la espaldilla derecha eran ofrecidos a Yahvé para los sacerdotes, y el resto de la carne era utilizada y consumida por el oferente en comida de sacrificio (cap. 7:15-17, 30-34). Pero la carne de las ofrendas por el pecado y la expiación del pueblo era hervida y comida por los sacerdotes en un lugar santo, *i.e.* en el atrio del tabernáculo (caps. 6:19, 22; 7:6). En las ofrendas por el pecado presentadas por el sumo sacer-

dote y toda la congregación, el animal era quemado en un sitio limpio fuera del campamento, incluyendo la piel, las entrañas y las pezuñas (cap. 4:11, 12, 21). Cuando el sacrificio consistía en palominos, el sacerdote dejaba la sangre que corriera por la pared del altar, o la rociaba sobre éste; y entonces, si el palomino era traído como ofrenda encendida, lo quemaba sobre el altar después de quitar el buche y limpiar las entrañas; pero si se traía como ofrenda por el pecado, probablemente se seguía la regla dada en los caps. 1:15 y 5:8.

Los presentes sin sangre eran empleados como ofrendas de comida y bebida. La ofrenda de oblación (מִנְחָה) algunas veces era presentada por sí sola, en otras ocasiones en relación con ofrendas encendidas y con ofrendas de paz. La independencia de la ofrenda de oblación, que ha sido negada por *Bähr* (*Symbolik* II, p. 199) y *Kurtz* (*das mosaische Opfer,* p. 93) con bases insuficientes, es puesta mas allá de toda duda, no sólo por el ofrecimiento de los sacerdotes (cap. 6:13s.) y en la llamada ofrenda de celos (Num. 5:15s.), sino también por la posición en que se coloca en las leyes de los sacrificios, entre las ofrendas de holocausto y de paz. Por las instrucciones en Num. 15:1-16, de ofrecer ofrendas de oblación con aceite y ofrendas de libación de vino con toda ofrenda encendida o de paz, la cantidad que debía ser regulada de acuerdo al tamaño del animal, de ningún modo indica que todas las ofrendas de oblación hayan sido simples acompañamientos de los sacrificios de sangre, y que sólo se debieran ofrecer en relación con ellos. Por el contrario, en tanto que estas instrucciones prescriben únicamente la ofrenda de oblación junto con la ofrenda de libación de vino, como acompañamiento de las ofrendas encendidas y de paz, sin mencionar el incienso, demuestran que la ofrenda de oblación mencionada en el cap. 2, la cual podría consistir no sólo en aceite y harina, con lo que debía utilizarse el incienso, sino también en tortas de diferentes clases y maíz tostado que deben distinguirse de los meros acompañamientos mencionados en Num. 15. Además de esto, debe observarse que la masa era ofrecida en forma de tortas de diferentes clases con las ofrendas de alabanza, de acuerdo con el cap. 7:12s., y probablemente también con las dos otras especies de ofrendas de paz. De modo que podríamos introducir una discrepancia irreconciliable entre Num. 15 y Lev. 2, si restringiéramos todas las ofrendas de oblación a los acompañamientos mencionados en Num. 15, o si las redujéramos a meras añaduras dependientes de las ofrendas encendidas y de paz. Sólo una porción de la ofrenda independiente de oblación era quemada por el sacerdote sobre el altar (cap. 2:2, 9, 16); el resto debía ser cocido sin levadura, y comido por los sacerdotes en el atrio por ser lugar santo (cap. 6:8-11); sólo la ofrenda de oblación de los sacerdotes se quemaba por completo sobre el altar (cap. 6:16). La ley no contiene instrucciones respecto a lo que se debía hacer con la ofrenda de libación; pero el vino sin duda era derramado alrededor del pie del altar (*Sir.* 50:15; *Josefo, Ant.* 3. 9, 4; cf. *Thahlh.,* pp. 117s.).

La gran importancia de los sacrificios prescritos por la ley puede inferirse en gran medida, aparte del hecho de que los sacrificios en general estaban fundados en la dependencia que el hombre tiene de Dios, y en su deseo de restaurar aquella comunión viva con Él, que fue interrumpida a causa del pecado, por las circunstancias y el cuidado tan minuciosamente prescritos respecto a la elección de los sacrificios y al modo de presentarlos. Pero su especial significado e importancia en relación a la economía del Antiguo Pacto se establecen más allá de toda duda por la posición que asumen en el ritual de los israelitas, formando el centro de toda su adoración, de modo que escasamente se realizaba alguna acción sagrada sin sacrificio. Este significado, profundamente arraigado en la vida espiritual de Israel, es completamente destruido por aquellos que ponen excesivo énfasis en la noción de la presentación o de los presentes, y no pueden ver más en los sacrificios que una «renunciación de nuestra propiedad», con el propósito de «expresar reverencia y devoción, amor y gratitud a Dios por tal entrega, y al mismo tiempo ganar y asegurarse su favor»[5]. El verdadero significado de los sacrificios legales no puede deducirse correcta y plenamente del término *corban*, el cual era común para todos ellos, o de los nombres que fueron utilizados para denotar las diferentes variedades de sacrificios, o incluso de los materiales empleados y los rituales observados, sino sólo combinando a todos ellos y examinándolos con relación a la naturaleza y diseño de la economía del Antiguo Testamento.

Los sacrificios sólo eran medios por los que Israel debía buscar y sostener comunión con su Dios. Estas dádivas debían ser traídas por los israelitas de entre las bendiciones que Dios había concedido a la labor de sus manos (Deut. 16:17), es decir, del fruto de sus ocupaciones regulares, como lo es la agricultura y el cuidado de ganado; en otras palabras, del ganado que hubieran criado, o del producto de la tierra que hubiesen cultivado, los cuales constituían sus principales artículos de alimentación (animales domésticos y palominos, trigo, aceite y vino), para que en estos presentes de sacrificio pudieran consagrar al Señor su Dios, no sólo su propiedad y alimentos, sino también el fruto de sus vocaciones ordinarias. En esta luz, los sacrificios son frecuentemente llamados «alimento (pan) de ofrenda encendida a Yahvé» (cap. 3:11, 16) y לֶחֶם הָאֱלֹהִים [pan de Dios] (cap. 21:6, 8, 17); por lo cual no debemos suponer que la comida ofrecida a Dios sea con el propósito de alimentarlo, sino que es comida producida por el trabajo del hombre, y que después se hacía ascender como un fuego para su Dios, como olor agradable de satisfacción (*vid*. cap. 3:11). En los animales limpios, que había obtenido por su propio cuidado, y constituía su medio ordinario de vida, y en el producto obtenido por medio de la labor de sus manos en el campo y las viñas, de donde obtenía su sostén ordinario, el israelita no ofrecía su *victus* como un *symbolum vitae*, sino el alimento que procuraba en el ejercicio de su llamado designado por Dios, como un símbolo del alimento espiritual que dura para vida eterna (Jn. 6:27, cf. cap. 9:34), el cual nutre tanto el alma como el cuerpo para una vida imperecedera en comunión con Dios, para que en estos presentes de sacrificio pudiera ofrecer al Señor, quien lo había adoptado como su posesión, no tanto la sustancia de su vida, o aquello que la sostiene y preserva, como el *agens* de su vida, o su trabajo y esfuerzo, y todos los poderes que poseía, y poder recibir la santificación del Señor en respuesta. De este modo los presentes de sacrificio adquieren un

5. Ésta es la perspectiva expresada por *Knobel* en su comentario de Levítico, p. 346, donde la idea es desarrollada de la manera siguiente: en la dedicación de animales ellos preferían dar a la ofrenda la forma de una comida que era provista por Dios, en la cual la carne formaba la parte principal, aunque no se podría omitir el pan y el vino. Estas comidas de alimentos cárnicos eran preparadas diariamente en las ofrendas encendidas diarias, y dan preferencia a la comida de este tipo; y la ofrenda diaria de incienso correspondía a la costumbre oriental de fumigar las habitaciones, y quemar perfumes en honor de los invitados. Al mismo tiempo *Knobel* también explica que los hebreos difícilmente atribuyeron alguna necesidad de clase sensual a Yahvé; o, hasta cierto punto, que los educados no veían los sacrificios como alimento para Yahvé, ni consideraban las fiestas de sacrificios como fiestas a Él, sino simplemente podrían haber pensado en que Yahvé debía ser adorado en todo tiempo, y más especialmente en las fiestas, y que en esto debía observarse la prevaleciente y tradicional costumbre.

carácter representativo y denotan la entrega personal de un hombre, con toda su labor y producción, a Dios. Pero la idea de representación recibió una forma y un carácter de sacrificio distintos por primera vez en el sacrificio de los animales, el cual fue elevado por la revelación del pacto y el legado de la ley hasta convertirse en el mismo centro y alma de toda la institución del sacrificio, y principalmente por el simple hecho de que en el animal una vida, un נֶפֶשׁ חַיָּה [alma viviente], era entregada a la muerte y ofrecida a Dios, para ser el medio de la comunión vital del hombre que había sido hecho נֶפֶשׁ חַיָּה por la inspiración del aliento de Dios; pero aún más por el hecho de que Dios designó la sangre del animal del sacrificio, como el vehículo de su alma, para ser el medio de expiación para las almas de los hombres (cap. 17:11).

El verbo «*expiar*» (כִּפֶּר, de כָּפַר cubrir, construido con עַל; véase el cap. 1:4) «no significa hacer que un pecado no haya ocurrido, porque eso es imposible, ni representarlo como no existente, porque eso sería opuesto a lo estricto de la ley, ni pagar o hacer compensación por ello a través de la realización de alguna acción; sino cubrirlo delante de Dios, *i.e.* quitarle su poder de interponerse entre Dios y nosotros» (*Kahnis, Dogmatik* 1, p. 271). Pero mientras que esto es perfectamente verdadero, el objeto principalmente expiado, o a ser expiado, de acuerdo con las leyes del sacrificio, no es el pecado, sino la persona o el alma del oferente. Dios dio a los israelitas la sangre de los sacrificios sobre el altar para cubrir sus almas (עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם לְכַפֵּר cap. 17:11). La finalidad que esto alcanzaba era «cubrirle» (לְכַפֵּר עָלָיו al oferente, cap. 1:4); e incluso en la ofrenda por el pecado el único objetivo era cubrir a quien había pecado, para perdón de su pecado (cap. 4:26, 35, etc.). Pero el oferente del sacrificio era cubierto, por causa de su impureza, de delante del Dios santo, o, hablando con más precisión, de la ira de Dios y la manifestación de esa ira; es decir, del castigo que su pecado merecía, como podemos ver claramente en Gen. 32:20, y aún con más claridad por Ex. 32:30. En el primer caso, el objetivo de Jacob es reconciliarse (כַּפְּרָה) con su hermano Esaú por medio de un regalo, es decir, para modificar la ira de su hermano que se había acarreado sobre sí al quitarle la bendición del primogénito. En el segundo, Moisés intenta por medio de su intercesión expiar el pecado del pueblo, sobre el cual la ira de Dios está a punto de encenderse para destruirlos (Ex. 32:9, 10); en otras palabras, para proteger al pueblo de la destrucción que los amenaza como consecuencia de la ira de Dios (véase también Num. 17:11, 12; 25.11-13). El poder para hacer expiación, *i.e.* para cubrir un hombre impío de delante del Dios santo, o para cubrir al pecador de la ira de Dios, es atribuido a la sangre del animal del sacrificio, sólo en tanto que el alma vive en la sangre, y el alma del animal toma el lugar del alma humana al ser sacrificado. Sin duda que esta sustitución es incongruente, ya que el animal y el hombre difieren esencialmente entre sí; por cuanto el animal sigue un instinto involuntario, y su alma estando obligada por las necesidades de la naturaleza no es responsable, y sólo es en ese sentido que puede considerarse sin pecado; en tanto que el hombre, por el contrario, está dotado de libre albedrío, y su alma, por virtud de su espíritu que mora internamente, no sólo es capaz de ser responsable sino que puede contraer pecado y culpa. Cuando Dios, por lo tanto, dice: «y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas» (cap. 17:11), y de ese modo atribuye a la sangre de los animales del sacrificio un significado que no podría poseer por sí sola; esto se hizo en anticipación del verdadero y perfecto sacrificio que Cristo, el Hijo del hombre y Dios, ofrecería en el cumplimiento del tiempo por medio del santo y eterno Espíritu, para reconciliación de todo el mundo (Heb. 9:14). Este secreto del insondable amor del Dios trino estaba oculto de los israelitas en la ley, pero éste formaba el trasfondo real para la pena divina de los sacrificios de animales, por lo cual adquirían un significado en tipo de modo que presentaban la sombra de aquella reconciliación que Dios había determinado efectuar por toda la eternidad entregando a la muerte a su Hijo unigénito, como sacrificio por el pecado del mundo[6].

Pero a pesar de la firmeza con la que se establece la verdad de que la sangre del sacrificio intervino como un tercer objeto entre el hombre pecador y el Dios santo, para expiar al pecador por su pecado y para aplacar la ira de Dios sobre el pecado, las opiniones acerca de la forma de actuar de la expiación por medio del sacrificio o de la sangre del sacrificio siguen difiriendo notablemente. Para aclarar la situación es necesario considerar: 1) que en Lev. 17:11 es la sangre ofrecida en el altar, la que tiene el significado לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם (para ofrenda por sus almas) no la que fue derramada al sacrificar el animal; 2) es de considerar que en las prescripciones del sacrificio así como en todo el Antiguo Testamento no se puede encontrar que las שְׁלָמִים (ofrenda de agradecimiento y de paz) tiene un significado expiante aunque se lea en la prohibición de comer sangre, esta sangre que es traída al altar, es designada sin ninguna limitación como medio de expiación; 3) además hay que observar que en el ritual de la ofrenda expiatoria el וְכִפֶּר עָלָיו siempre es nombrado después de incinerar la gordura del sacrificio (cf. 4:20, 26, 31, e.o.). Por lo tanto, la expiación no culmina en el rociamiento con sangre sino al incinerar el animal sacrificado en el altar «como olor grato ante Yahvé». También el Nuevo Testamento enseña esto. En el sacrificio de Cristo no se cumple con la justicia de Dios tan sólo al derramar la sangre ofrenda al sufrir la muerte en la cruz, por lo cual su muerte evoca la reconciliación con Dios, sino que Cristo ofrece su vida como consumación de su vida santa, libre de pecado, en la cual fue obediente en sus acciones y sufrimientos hasta la muerte en la cruz. Con esta obediencia cumplió con la ley de la voluntad de Dios y tomó para sí nuestros pecados y transgresiones y sufrió por nosotros. Y aún con la muerte como cumbre de su obediencia activa y pasiva Cristo todavía no trajo la reconciliación del mundo pecador con Dios sino con la presencia de su sangre en el lugar santo *i.e.* por medio de la cual él se ofreció a sí mismo (Hebr. 9:14, 25), tal como el sumo sacerdote entra al Lugar Santísimo con sangre ajena para presentarla ante Dios, Cristo lo hace ahora con su propia sangre, *i.e.* con el espíritu que al morir fue tomado en el cielo para presentarse ante Dios por nosotros (Heb. 9:24s.), *i.e.* que en su espíritu lleva a nuestro espíritu a estar en comunidad con Dios. A través de su muerte soportó el precio del pecado, expió nuestras culpas y cumplió con la justicia de Dios. Pero aún con eso no estaríamos unidos con Dios, si no fuera que Cristo tomó su vida dada a la muerte y ascendió al cielo por medio del espíritu eterno (διὰ πνεύματος αἰωνίου Hebr. 9:14), se sentó a la diestra del Padre (Hebr. 10:12) y nos sentó en los lugares celestiales (συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, Ef. 2:6) de manera que nuestra πολίτευμα [ciudadanía] está en los cielos (Fil. 3:20)[7].

---

6. Para los comentarios acerca de esta aserción sobre el carácter típico de los sacrificios del Antiguo Testamento véanse mis comentarios acerca del tema en *Ruddelbach y Guericke, Zeitschrift für die lutherische Theologie*, 1857 (XVIII), pp. 437ss.

7. Esto también lo reconoce *Kurtz* (*der Brief an die Hebräer*, 1869) al comentar Hebr. 9:14: El apóstol intercambia el término εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια (ver. 12) por la frase ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ que tiene el mismo contenido. Con esta sustitución «queda fuera de dudas que el autor no pretende presentar su ἑαυτὸν προσήνεγκεν

Esto nos muestra que cualquier teoría que reduzca la expiación al sacrificio del animal o en el sufrimiento de la muerte no es conforme a la enseñanza de la Escritura. Asimismo no se puede aceptar la teoría de que todos los sacrificios sangrientos son sacrificios de expiación. La aparente contradicción que surge del hecho de que Dios prohíbe el consumo de sangre porque lo designó como medio de expiación para el altar (Lev. 17:11) y que no todo sacrificio, cuya sangre era rociada en el altar tenía propiedades expiatorias sino tan sólo la de los sacrificios expiatorios y de culpa así como los sacrificios de oblación en general (Lev. 1:4) pero jamás los שְׁלָמִים, se anula porque los tres tipos de sacrificio, el sacrificio expiatorio, la ofrenda encendida y la ofrenda de paz son tres elementos del término general «sacrificio». En el sacrificio expiatorio se pide la expiación de los pecados, en la ofrenda encendida se presenta la dádiva santa ante el Dios reconciliado y en la ofrenda de paz se celebra la comunión de vida y paz con Dios. La combinación de estos tres sacrificios presenta el concepto completo del proceso del sacrificio sangriento. Estos tres elementos se encuentran en el sacrificio de Cristo para la humanidad. Con su muerte en la cruz y su ascensión después de resucitar, Cristo no sólo presentó el sacrificio de expiación sino que consumó la ofrenda encendida y la ofrenda de paz proveyendo así el sacrificio eterno para todo el mundo. Porque por medio de su muerte en la cruz no sólo cumplió con la letra de la ley, *i.e.* borró las deudas que ésta demandaba de los hombres, clavándola en la cruz (Col. 2:13s.), sino que llevó sobre sí nuestros pecados en la cruz (1 P. 2:24) y nos redimió de la maldición de la ley y nos trajo el perdón de nuestros pecados (1 Jn. 2:2; 4:10; Col. 1:14; Ef. 1:7, cf. Rom. 3:24; 1 Cor. 1:30, e.o.). Por tanto realizó el sacrificio expiatorio por nuestros pecados. Al presentarse a sí mismo por nosotros en este sacrificio como προσφορὰ καὶ θυσία τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας (ofrenda y sacrificio ante Dios, como aroma fragante, Ef. 5:2) comsumó la ofrenda encendida así como la de oblación. Tanto el contexto como el significado de las palabras προσφορὰ καὶ θυσία, las cuales corresponden al hebreo זֶבַח וּמִנְחָה, como la designación de los sacrificios sangrientos e incruentos demuestran que el apóstol no se refería al sacrificio expiatorio sino a la ofrenda encendida y a la ofrenda de oblación. Estas dos palabras nos llevan a pensar en un sacrificio que se combinaba con la oblación, lo cual nos permite concluir que, según el contexto, se trata de la ofrenda encendida. Finalmente Cristo consumó la ofrenda de paz al celebrar la Santa Cena, en la cual nos alimenta con su cuerpo y su sangre, cumpliendo así la celebración de pascua así como con la comida de amistad de los שְׁלָמִים. Estos tres elementos que son parte del sacrificio verdadero y que se encuentran en el sacrificio de Cristo no podían ser combinados en el sacrificio de sólo un animal. Dado que para la realización de la expiación no sólo bastaba incinerar la grosura del animal sacrificado en el altar sino que era necesario quemar la carne completa del mismo animal fuera del altar, no sobraba nada del animal sacrificado con el que se podía rendir la ofrenda encendida y la de acción de gracias. Lo mismo se puede afirmar de la ofrenda de oblación, en la cual el cuerpo que era quemado por completo en el altar, correspondía a la dedicación de la persona completa con todos sus órganos al Señor, de tal forma que no sobraba nada para comer. El uso de un animal para consumar cada sacrificio está directamente relacionado con la imperfección del animal destinado a ser sacrificado.

Para entender correctamente el significado simbólico y típico de cada una de las directrices del ritual y para cada uno de los tres sacrificios principales no sólo debemos analizar los elementos que les son comunes y los que son específicos sino que a la vez debemos observar que los momentos comunes obtienen su importancia específica a partir del carácter especial de cada uno de los diferentes sacrificios. Si por ejemplo el sacrificio de los animales señala la entrega del cuerpo a la muerte, entonces la entrega de la ofrenda encendida, a la cual el oferente transfirió su pecado, obtuvo el significado específico de un castigo mortal. En el caso de una ofrenda de acción de gracias, la cual es traída por aquel que se reconcilió con Dios y que presenta ahora la ofrenda para obtener la posición de santo ante Dios, el sacrificio señala la muerte del viejo hombre o el sacrificio del ser pecaminoso como la *conditio sine qua non* (condición indispensable) para la santificación y la nueva vida del salvado. El carácter específico de cada una de estas formas de ofrenda no está en las características especiales de sus rituales sino que surge de la intención especial, para la cual se ofrece el sacrificio según el cual se modifica la manera de proceder del sacrificio. Además los sacrificios veterotestamentarios no sólo tienen la función de servir como sombra y de antecesores del sacrificio de Cristo sino que también tienen el significado real de otorgar a los israelitas los dones de gracia del perdón de los pecados y la justificación, la santificación en la comunidad de vida y paz con Dios de una forma simbólica para la economía del Antiguo Testamento[8] mediante la cual obtienen otra relación típica con la comunidad del Nuevo Testamento. De la misma manera que el significado del sacrificio de Cristo no se limita a que con su muerte y su ascensión al santuario de los cielos consiguió la reconciliación del mundo con Dios y así la salvación de la humanidad sino que estos dones de gracia nos son entregados cuando morimos y resucitamos con Cristo en la fe o que nos presentamos como ofrenda espiritual ante Dios y por su muerte sacrificatoria en la cruz nosotros crucificamos y matamos nuestra carne con sus pecados y viles deseos para ofrecer nuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo y agradable ante Dios y recor-

(véase también 7:27 y 9:25) como la afirmación de la autoentrega de Cristo a la muerte en la cruz, sino que entiende estas palabras como descripción de la presencia como sumo sacerdote ante Dios por nosotros (9:24)». Pero *Kurtz* también rechaza el argumento de que el adjetivo ἄμωμον disipe las dudas acerca de la relación de estas palabras con la entrega de Cristo en la cruz, afirmando: Esta objeción se basa todavía en la premisa de que el sacrificio en el Antiguo Testamento era el punto central del culto, aunque no lo era, sino más bien (al menos en los sacrificios expiatorios que aquí son tematizados) lo fue el rociamiento de sangre. Así se puede afirmar que el animal a sacrificar debía ser ἄμωμος, no por razón del sacrificio como tal sino para proveer, por medio del sacrificio, una sangre expiatoria inmaculada.

8. Si *Philippi, Kirchliche Glaubenslehre* III,2, pp. 271ss., siguiendo el método de *Bähr* al negar la capacidad de los sacrificios expiatorios para expiar los delitos morales les otorga tan sólo la capacidad de servir para la recuperación de la pureza carnal o para anular la santidad teocrática, entonces esta opinión no sólo se encuentra en contradicción con la Palabra de Dios (os he dado la sangre de los animales para hacer expiación por vuestras *almas* (Lev. 17:11) sino también con las determinaciones de la Torá acerca de los pecados que son expiados por el sacrificio expiatorio (4:2-5:13). Esto no se puede justificar buscando el significado general de los sacrificios expiatorios en aquellos casos en los que se demanda el sacrificio de una tórtola o de un cordero como sacrificio expiatorio para la purificación del pecador (Lev. 12:6; 14:10, 19; 15:14, 29; Num. 6:10, 14) ni interpretando las leyes de Lev. 5:1-13 donde se prescriben las ofrendas expiatorias por delitos morales, como una especie subordinada o un apéndice del sacrificio expiatorio. Asimismo no se puede basar tal aserción en las afirmaciones de la Carta a los Hebreos acerca de la incapacidad de los sacrificios de carne para hacer perfecto en su conciencia al que practica ese culto (Hebr. 9:9).

damos en la Santa Cena el sacrificio de su cuerpo entregado a la muerte y su sangre derramada para el perdón de nuestros pecados y finalmente alcanzamos con las ofrenda espirituales el perdón de los pecados, la capacidad para la santificación y la bendición de la reconciliación, de la misma manera no se puede reducir el significado de los sacrificios veterotestamentarios a una mera sombra del sacrificio de Gólgota con los típicos dones de salvación y señalar meramente como anuncios de este sacrificio y su fruto. Su significado principal consiste más bien en que realmente otorgaban de antemano los bienes de gracia y salvación según la salvación señalada en el Antiguo Testamento a aquellos israelitas que ofrecían sus sacrificios conforme a las prescripciones de la ley confiando en la palabra y la promesa de Dios. Con su sacrificio, Cristo alcanzó estos bienes de gracia y salvación para el mundo. Este significado de los sacrificios, *i.e.* de otorgar simbólicamente a los israelitas los bienes de salvación del pacto de gracia de Dios, se muestra únicamente en las prescripciones de las ofrendas de Moisés pues la característica de estas fue ocultada por la pedagogía divina, siendo revelada en el posterior desarrollo del consejo de salvación mediante las visiones de los profetas (cf. sobre todo Isa. 53).

Con esto se resta importancia a la discusión si el animal sacrificado debe interpretarse como sustituto (alter ego) del oferente que toma el lugar de éste, que sufre por él y permite hacer consigo lo que debería sufrir el oferente, a fin de que éste sea expiado o si esta representación tan sólo es un ideal de tal manera que el animal sufre como su propio yo (ipse ego), no para aliviarlo sino más bien para obligarlo a sufrir lo mismo. De este doble significado de la ofrenda se puede concluir que ambas relaciones tienen su relevancia propia y la comparación del alter ego con el ispe ego sólo puede haber surgido de una observación unilateral. Como tipo del autosacrificio de Cristo, el animal sacrificado es sustituto del oferente como su alter ego real. Pero en lo que tiene que ver con el significado que éste tiene por mandato de Dios para el israelita es representante o ipse ego ideal del oferente[9]. Sin fijarnos en los demás elementos podemos notar que todos los sacrificios, tanto los sangrientos como los incruentos son todos designados שְׁלָמִים en combinación con el mandamiento de usar el fruto del trabajo para la ofrenda (los sacrificios de los animales se debían tomar de las bendiciones de la ganadería y las ofrendas de oblación de la agricultura), lo cual muestra cómo esta última característica (ipse ego) domina en la ley de ofrendas de Moisés. Por eso, al comentar las leyes de las ofrendas, tenemos que explicar el significado que los sacrificios mosaicos tenían para la comunidad del Antiguo Testamento y considerar el significado típico de estas sólo hasta tal punto, que demande el entendimiento correcto de las diversas prescripciones del ritual de sacrificio.

Las características principales del significado en tipo y simbólicas de los sacrificios, en términos generales son las siguientes: Todo animal ofrecido en sacrificio debía ser תְּמִים, ἄμωμος, sin mancha; no sólo sobre la base de que únicamente una dádiva sin mancha podría ser una ofrenda adecuada para el Santo y Perfecto, sino mayormente porque las culpas morales estaban reflejadas en las del cuerpo, y para prefigurar la limpieza y santidad del verdadero sacrificio, y para advertir al oferente que la santificación de todos sus miembros era indispensable para una entrega personal a Dios, el Santo, y para una vida de comunión con Él. En conexión con el acto del sacrificio, se requería que el oferente trajera al tabernáculo el animal designado para el sacrificio, y allí presentarlo delante de Yahvé (cap. 1:3), porque era allí donde Yahvé moraba entre su pueblo, y era desde su santa morada desde donde se revelaría a su pueblo como su Dios. Allí debía poner el oferente su mano sobre la cabeza del animal, para que el sacrificio fuera aceptado a su favor, para que hiciera expiación por él (cap. 1:4), y entonces sacrificar el animal y prepararlo como presente de sacrificio. Por la imposición de su mano no sólo apartaba el animal del sacrificio para el propósito por el cual había venido al santuario (*v. Hofmann, Schriftbeweis* II,1, p. 247), sino que transfería los sentimientos de su corazón, que lo impelían a ofrecer el sacrificio, o la intención con la que trajo el sacrificio, al animal del sacrificio, de modo que su propia cabeza pasaba a la cabeza del animal, y el segundo se convertía en su substituto (véase mi *Archäologie* 1, p. 206; *Oehler*, p. 267; *Kahnis*, 1, p. 270). Por medio del sacrificio del animal, lo entregaba a la muerte, no sólo por el doble propósito de procurar la sangre, en la que yacía la vida del animal, como una expiación para su alma, y su carne como alimento encendido a Yahvé —porque si el acto de morir era profundamente significativo en el caso del sacrificio perfecto, no puede haberlo sido sin significado simbólico en el caso del sacrificio que servía como tipo—, sino para entregar su vida a Dios en la muerte del animal sacrificado que era designado como su substituto, y para manifestar no sólo su disponibilidad a morir, sino la necesidad de que muriera el viejo hombre, y así poder alcanzar la vida en comunión con Dios. Después de esta entrega personal, comenzaba la mediación sacerdotal, el sacerdote rociaba la sangre sobre el altar o sus cuernos, y en una ocasión delante del trono de la gracia de Yahvé, y después quemando la carne o gordura del sacrificio sobre el altar. El altar era el sitio donde Dios había prometido reunirse con su pueblo (Ex. 20:24), para reconciliarlo consigo mismo, y derramar su gracia sobre de ellos. Por medio del acto de rociar la sangre del animal que había sido entregado a la muerte sobre el altar, el alma del oferente era cubierta delante del Dios santo, *i.e.* el hombre pecador es protegido por la ira divina en contra del pecado de tal manera que al acercarse este ante Dios, recibe gracia en vez de ira y perdón en vez de castigo, siendo así justificado. Pero las opiniones difieren bastante en lo que respecta a la manera como ocurre tal protección con la sangre del sacrificio. La primera es la idea de que los pecados del pueblo estaban apilados ante el Señor de tal manera que con el rociamiento del altar fueron cubiertos con la sangre expiatoria. Con este rociamiento estos pecados ya no estaban a la vista de Yahvé, por lo cual no eran tocados por la ira y el castigo de Dios. Al estar cubiertos con la sangre expiatoria son purificados ante Dios (*Philippi* IV,2, pp. 263s.; *Wangemann*, I, pp. 165ss.). Esta teoría es falsa y no puede ser sostenida por cuanto no corresponde al ritual de sacrificio. En primer lugar no hay sacrificio en el cual la sangre del sacrificio sea rociada o vertida sobre el altar. Sólo en el caso de la ofrenda encendida, la ofrenda de paz y el sacrificio expiatorio se rociaba sangre en las paredes del altar. En el caso de los sacrificios expiatorios que servían especial y

9. La división del sacrificio en dos acciones diferentes, en la cual el sacrificio se convierte en sustituto (alter ego) en el momento de la consumación y del rociamiento, mientras que en el momento de quemar y consumir el sacrificio éste se convierte en el representante ideal (ipse ego) del oferente. *Kurtz* desarrolló esta teoría en *Alttestamentlicher Opfercultus* para mantener presente el antiguo error de que todos los sacrificios son sacrificios expiatorios contradiciendo la enseñanza de la Escritura que no presenta la capacidad expiatoria de los שלמים. Asimismo contradice la enseñanza de la iglesia (*Apologie*, Art. 24), la cual observa dos diferentes tipos de sacrificios. Éstos son: 1) un sacrificio expiatorio para la expiación de los pecados, etc., y 2) un sacrificio de acción de gracias, por el cual no se logra la expiación del pecado o la reconciliación, sino que es realizado por aquellos que ya han sido reconciliados».

únicamente para la expiación del pecador sólo se untaban los cuernos del altar de sacrificio con una gota de sangre en el dedo del sacerdote. En el caso del sacrificio para todo el pueblo y para el sacerdote la sangre no sólo era untada en los cuernos del altar sino también rociada siete veces contra la cortina del lugar santísimo; el resto de la sangre era vertida en el piso del altar. Este vaciamiento de la sangre que no se usó para untar los cuernos o rociar la cortina y las paredes no se puede describir como el rociamiento del altar completo con sangre. El derramamiento de sangre en el piso del altar no tiene significado expiatorio sino que ha sido prescrito para protección de algún tipo de profanación y para darla a la tierra. Esto se encuentra en un mismo nivel con la incineración de la carne del sacrificio en las ofrendas de acción de gracias que no habían sido consumidas en el segundo día (Lev. 7:17).

En segundo lugar hay que recordar que según el texto de la ley no se cubre con sangre el pecado sino al oferente por su pecado. En este caso habría que imaginarse al alma del oferente yaciendo en el altar. Esto descalifica completamente la idea de que la sangre no cubre al oferente sino que tan sólo se le adscribe la capacidad de cubrir al oferente o su alma, *i.e.* de proteger al oferente de la ira divina. «lo único que puede cubrir y expiar el alma del pueblo sólo puede ser un alma» (*Oehler*, *op.cit.*, p. 632). Pero no es el alma inmaculada del animal sacrificado como tal sino el alma libre de pecado y de culpa que sufrió la muerte como paga del pecado en vez del pecador supliendo así la justicia divina. Esto lleva a Dios a perdonar al pecador y a aceptarlo en su gracia como libre de culpa de pecado imputando al oferente la fuerza del sacrificio expiatorio, como si él mismo lo hubiera realizado. Esta imputación es un acto de la gracia divina y se realiza mediante el sacrificio animal por medio de la promesa divina (Lev. 17:11), en consideración del futuro sacrificio permanente que debía presentar el Hijo de Dios con su entrega en la cruz, cuando el israelita oferente presenta su ofrenda con la confianza absoluta en la Palabra de Dios. Pero el significado del rociamiento con sangre no se duplica completamente. Si la agonía del animal hubiera bastado para la expiación de los pecados y del castigo, no sería necesario rociar la sangre en el altar ya que el animal ya había sufrido ante el altar, *i.e.* ante Dios. A esto hay que añadir que en Lev. 17:11, el texto principal del significado de la sangre del sacrificio no presenta la fuerza expiatoria de la sangre al ser derramada en el sacrificio sino al ser untada en el altar. La expiación de los pecados no se basa por lo tanto en el derramamiento de sangre o en la vida que da el oferente sino en la aplicación de la sangre en el altar o en el lugar donde Dios está presente ante su pueblo. Ahora, si la sangre posee como sitio y portador del alma la capacidad de expiar al pecador, entonces representa en el momento del sacrificio al altar del oferente. En vista del sacrificio irrecusable de Cristo esto sirve como alter ego, mientras que para el israelita oferente sirve como ipse ego ideal. Se puede concluir entonces que por medio de la aplicación de la sangre del sacrificio en el lugar de comunión de Yahvé con su pueblo, se simboliza y se presenta visiblemente la transición del altar del oferente en su relación o en su comunión con Dios por medio de la capacidad protectora del altar ofrecida ante la ira de Dios. En el sacrificio de Cristo podemos notar el significado del rociamiento de sangre. En los sacrificios del Antiguo Testamento el rociamiento con sangre culmina en que el sumo sacerdote lleva la sangre del sacrificio al lugar santísimo y rocía esta ante el trono de gracia (כַּפֹּרֶת), *i.e.* el trono de Dios y en el día de la expiación la rocia en o sobre el mismo (Lev. 16:14s.). Lo que el sumo sacerdote hacía aquí ejemplarmente, Cristo lo hizo (según Heb. 9:11s.) como sumo sacerdote de tal manera que entró por nosotros mediante su sangre derramada en el lugar santísimo, presentándose a sí mismo por medio del Espíritu eterno como ἄμωμον. De esta forma y tal como lo muestra el versículo 24, fue al cielo para aparecer por nosotros ante Dios. Esto significa que Cristo, en su persona divino-humana y por su vida indestructible (Hebr. 7:16) o en su poder de dar su vida y volver a tomarla después (θεῖναι τὴν ψυχὴν καὶ πάλιν λαβεῖν Joh. 10:17s.), presentó ante Dios a la humanidad con su ascensión y regreso al padre, por cuyos pecados había sufrido la muerte liberándola así por su muerte del castigo por los pecados e incluyéndola nuevamente en la comunidad con Dios[10].

Al rociamiento de sangre seguía el incendio del sacrificio en el altar «para olor de la satisfacción para Yahvé». El fuego, por su inherente poder de aniquilar lo que es perecedero, innoble y corrupto, es un símbolo en las Escrituras, algunas veces de purificación y otras de tormento y destrucción (6:5)[11]. Aquello que tiene un corazón imperecedero dentro es purificado por el fuego, siendo quemados y destruidos todos aquellos materiales que se han adherido o introducido, y las sustancias nobles e imperecederas siendo purificadas con la eliminación de lo otro; en tanto que, por otro lado, en los casos donde lo imperecedero es completamente devorado por lo perecedero, no se hace purificación, sino una total destrucción por el fuego (1 de Cor. 3:12, 13). De aquí que el fuego sea empleado como un símbolo y vehículo del Espíritu Santo (Hech. 2:3s.), y el fuego que ardía sobre el altar era una representación simbólica de la obra del Espíritu purificador de Dios; de modo que el quemar la carne del sacrificio sobre el altar «representaba la purificación del hombre que había sido reconciliado con Dios, por medio del fuego del Espíritu Santo que consume lo que es carne, para inundar de luz y vida aquello que es espíritu, y de ese modo transmutarlo en las bendiciones de la comunión con Dios» (*Kahnis*, p. 272). De tal manera se presenta generalmente la ascensión del Señor. Se sigue de esto, que la relación que había entre el rociar la sangre y el quemar la carne del sacrificio sobre el altar, eran la justificación y la santificación, esas dos condiciones indispensables, sin las cuales el hombre pecador no podría alcanzar la reconciliación con Dios y una vida en Él[12]. Esto significa que el término que une a

---

10. Es lógico que la recolección de la sangre en el sacrificio debía preceder al rociamiento, aunque esto no se describa en la torá por carecer de importancia propia. Por lo general esto era realizado por el sacerdote. En caso de haber muchos sacrificios los levitas ayudaban a recolectarla y se la daban al sacerdote para que éste la rociase en el altar (2 Crón. 30:16). Esto muestra claramente que la labor de rociar la sangre en el lugar santo mas no así la labor de recolectar la sangre era una labor sacerdotal de suma y ejemplar importancia, mientras que la labor de recolectar la sangre no lo era. Esta labor de rociamiento de sangre, comentada por *Philippi, op.cit.*, p. 258, designa la recolección de la sangre por parte del sacerdote como si fuera su propia sangre». Si la recolección de sangre hubiera tenido un profundo significado ejemplar, seguramente hubiera sido mencionada en la ley de los sacrificios.

11. La suposición de muchos teólogos de que el fuego provisto directamente por Dios y que había consumido el primer sacrificio de Aarón y de sus hijos (9:24) se situaba sobre el altar y del cual *Wangemann, op.cit.*, p. 174 afirma que no sólo era fuego divino celestial sino que identifica en la llama del sacrificio una transferencia substancial de la Shekina al altar es errada y no tiene base tanto en la Escritura como en la tradición rabínica. Con esta premisa errada decaen todas las interpretaciones de la ofrenda encendida que se basan en la naturaleza divina del fuego del altar sin importar si lo ven como una imagen de la ira divina o como un cuadro del amor de Dios.

12. Muchos teólogos antiguos y modernos reconocieron esta relación de la ofrenda encendida. Podemos afirmar —dice correcta-

la ley de las ofrendas con כִּפֶּר no es similar al término dogmático de la justificación ni se identifica con el momento negativo del perdón de los pecados y con la redención de culpa o con la reconciliación de la ira divina sino que pertenece a la imagen de la claridad del Señor (2 Cor. 3:18) para la expiación del oferente por su pecado así como por el elemento positivo de la reincorporación del justificado a la gracia de la santificación y la glorificación. Pero como el pecador no podría justificarse delante de Dios ni santificarse por su propio poder, el rociar la sangre y quemar las porciones del sacrificio sobre el altar debían efectuarse, no por el oferente, sino únicamente por el sacerdote, como el mediador a quien Yahvé había escogido y santificado, no sólo para que el alma que había sido cubierta por la sangre del sacrificio pudiera ser traída a Dios y recibida en su favor, sino también para que los miembros del cuerpo, de los cuales la carne del sacrificio era símbolo, fueran entregados al fuego del Espíritu Santo, para ser purificados y santificados de la escoria del pecado y levantados a un estado glorificado con Dios; del mismo modo que el presente era consumido en el fuego del altar, de manera que, mientras que sus elementos terrenales eran convertidos en cenizas y dejados atrás, su verdadera esencia ascendía hacia el cielo, donde Dios está entronizado, en lo más etéreo y glorificado de las formas materiales, como un sabor aromatizante y dulce, *i.e.* como ofrenda aceptable. Estos dos actos sacerdotales, sin embargo, fueron modificados de acuerdo a los diferentes objetivos de las varias clases de sacrificios. En la *ofrenda por el pecado*, la expiación del pecador es traída a la mayor prominencia; en la *ofrenda encendida* (holocausto) esta recae en la idea de la entrega personal del hombre a Dios para la santificación de todos sus miembros, por la gracia de Dios; y finalmente, la *ofrenda de paz* culminaba en la paz de una comunión viva con el Señor (véase la explicación de las muchas leyes).

Los materiales y el ritual de los sacrificios sin sangre, y también su significado y propósito, son mucho más sencillos. Las ofrendas de oblación y libación no eran medios de expiación, ni incluían la idea de representación. Eran simplemente dones en los que Israel ofrecía pan, aceite y vino como frutos de la labor de sus manos en el campo y en las viñas de la heredad que habían recibido del Señor, y en estos presentes terrenales representaban los frutos de su labor espiritual en el reino de Dios (véase el cap. 2).

Capítulo 1. La ofrenda encendida

Ver. 2. «*Cuando alguno de entre vosotros ofrece ofrenda a Yahvé, de ganado vacuno u ovejuno haréis vuestra ofrenda*». קָרְבָּן (*Corbán*, de הִקְרִיב hacer acercarse, traer cerca, o presentar, una ofrenda) no sólo se aplica a los sacrificios que eran quemados enteros o en parte sobre el altar (cap. 7:38); Num. 18:9; 28:2, etc.), sino a los primeros frutos (cap. 2:12), y en las ofrendas dedicatorias que eran presentadas al Señor para su santuario y su servicio, sin ser puestas sobre el altar (Num. 7:3, 10s., 31:50). La palabra sólo se utiliza en Levítico y en Números, y en dos pasajes de Ezequiel (caps. 20:28; 40:43), donde es tomada de los libros de Moisés, y es interpretada invariablemente δῶρον en la LXX (cf. Marcos 7:11, κορβᾶν ὅ ἐστι δῶρον)[13]. El vocablo מִן הַבְּהֵמָה (*del ganado*) pertenece a la primera cláusula, aunque está separada de ésta por la *Athnach*; y la apódosis empieza con מִן הַבָּקָר (*de la manada*). Lo contrario de מִן הבקר [del ganado] es מִן־הָעוֹף [de las aves] en el ver. 14; aunque gramaticalmente lo segundo está conectado con el ver. 10, más que con el ver. 2. Las aves (palominos) no pueden ser incluidas en הַבְּהֵמָה porque esta se usa para denotar, no animales domésticos en general, sino a los cuadrúpedos más grandes, o el ganado doméstico (cf. Gen. 1:25).

Vers. 3-9. *Ceremonial relacionado con la ofrenda de un toro como ofrenda encendida*. El término עֹלָה (Gen. 8:20) generalmente es traducido por la LXX ὁλοκαύτωμα ὁλοκαύτωσις, algunas veces ὁλοκάπρωμα o ὁλοκάπρωσις, en la *Vulgata holocaustum,* porque todo el animal era consumido sobre el

---

mente *Kliefoth, op.cit.*, p. 61— que Cristo nuestro Señor, después de haber derramado su sangre, subió corporalmente al cielo y que nosotros, reconciliados por medio de su sangre, somos agradables y queridos por Dios en Cristo quien subió al cielo y nos representa allí. Este paralelismo se confirma en el hecho de que para la ascensión de Cristo se usa la palabra ἀναβαίνειν, un término igual de solemne como el que se usa al encender el sacrificio (עלה)». Y aunque *Kliefoth* rechaza el término de la purificación porque el sacrificio puro no necesita de ello, reconoce que mediante el fuego del altar el sacrificio «es despojado de su materialidad, convertido de un ser terrenal en un ser celestial, glorificado y así es hecho digno de Dios» (p. 69). Si en cambio *Philippi* (p. 302) arguye: «esto sólo nos remitirá al proceso de santificación o presentará una relación a la ascención de Cristo la cual no concuerda con el significado reconocido de la ofrenda encendida». Este argumento sólo tendría validez, si la interpretación de la ofrenda encendida, que *Philippi* presenta, tuviera una base escritural. Él opina que esta entrega total de la voluntad representa la obediencia total para conseguir la gracia divina (p. 292). Pero el único texto (Ef. 5:2) donde esto es corroborado claramente (p. 294) por el apóstol Pablo no ofrece tal base escritural porque el apóstol no presenta a Cristo como el sacrificio expiatorio en las palabras παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας [Se dió a sí mismo por nosotros, ofrenda y sacrificio a Dios, como fragante aroma] como ya hemos comentado antes. Además el apóstol no compara la autoentrega de Cristo a Dios con la ofrenda encendida. Por eso se la podría identificar como un tipo de una autoentrega. Las palabras sólo muestran que la autoentrega de Cristo como sacrificio, cuya ofrenda no sólo consistía en ser encendido sino también en el sufrimiento de la muerte y en el derramamiento de sangre, fue tan agradable ante Dios como el olor de la ofrenda encendida en el fuego del altar. *A. Ritschl* («die neutestamentlichen Aussagen über den Heilswerth des Todes Jesu», en *Jahrbücher für Deutsche Theologie* VIII, p. 258) ha concluido correctamente de Ef. 5:2 que «la muerte que seguía al momento después de cubrir al crucificado con su propia sangre corresponde a la incineración del animal en el fuego santo, *i.e.* que con la muerte de Cristo se cierra el acto de la autopresentación». Además afirma: «Aún la resurrección de Cristo no deja de tener importancia en la opinión de Pablo acerca del sacrificio. La oración ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν [fue resucitado por causa de nuestra justificación, Rom. 4:25] incluye la resurrección como medio para el efecto del sacrificio expiatorio de Cristo. La muerte de Cristo ciertamente no puede ser concertada sin la resurrección. Pero esto también puede ser porque la idea del ἐγείρειν aplicada a Cristo incluye la exaltación ante Dios, recordándonos el uso del término técnico de הֶעֱלָה.

13. *Wangemann* sólo puede negar este significado de la palabra קָרְבָּן confundiendo la presentación con una ofrenda voluntaria de fidelidad al reducir el significado de קָרְבַּן רֵאשִׁית a los panes sin levadura como ofrendas de primicias argumentando claramente en contra del contexto. En Num. 7 degrada las 6 carretas con 12 bueyes que fueron presentados como regalos por los príncipes de los pueblos y que son nombrados en el ver. 3 como קָרְבָּנָם [sus sacrificios], otorgados por separado y por mandato divino a los levitas para transportar los materiales del tabernáculo, afirmando que son vehículos para la presentación de sacrificios. Además afirma que las palabras קָרְבַּן הָעֵצִים en Neh. 10:35 pertenecen al uso postexílico y niega la capacidad de testimonio de κορβᾶν ὅ ἐστι δῶρον en Mc. 7:11 como una glosa de Marcos. Finalmente se apoya en una gramática según la cual קָרְבָּן no se forma del infinitivo Hifil, *traer,* manteniendo su significado en el infinitivo Kal sino que es una palabra en Kal con el significado de «estar cerca», *i.e.* una etimología que sólo denota la cercanía y los medios para acercarse, olvidándose de que algunos sustantivos formados en Kal tienen el significado de verbos: *e.g.* נְכוֹן golpe de הָכָה, דֶּבֶר de דָּבַר, קְלָלָה de קָלַל, שְׁבוּעָה de נִשְׁבַּע, cf. *Ewald, Lehrbuch,* §144b así como regalos también pueden ser dádivas voluntarias para acercarse a alguien.

altar. El toro era el macho (זָכָר) sin defecto (ἄμωμος, *integer*, *i.e.* libre de faltas corporales, véase el cap. 22:19-25), y debía ser presentado «*a la puerta del tabernáculo*», *i.e.* cerca del altar de la ofrenda encendida (Ex. 40:6), donde todas las ofrendas debían ser presentadas (cap. 17:8, 9), «*ofrenda encendida de olor grato a Yahvé*», *i.e.* para que el sacrificio pudiera asegurarle el beneplácito de Dios (Ex. 28:38).

Ver. 4. «*Y pondrá su mano* (el oferente) *sobre la cabeza del holocausto*». El poner la mano encima, a juzgar por el verbo סָמַךְ recargarse sobre, debemos entender que se refiere a una presión de la mano que se ejerce sobre la cabeza de la víctima, tuvo lugar en relación con todas las ofrendas sacrificadas (quizá con la excepción de la ofrenda de los palominos), y se manda expresamente en las leyes para las ofrendas encendidas, las ofrendas de paz (cap. 3:2, 7, 13), y las ofrendas por el pecado (cap. 4:4, 15, 29, 33), es decir, en cada caso en que se describen minuciosamente los detalles del ceremonial. Pero si la descripción es condensada, entonces no se hace alusión a esto, *e.g.* en la ofrenda encendida de las cabras y ovejas (ver. 11), la ofrenda por el pecado (cap. 5:6), y en la ofrenda de expiación (cap. 5:15, 18, 25)[14]. Esta ceremonia no era una señal de la remoción de algo por su propio poder y posesión, o la entrega y dedicación de esto a Dios, como *Rosenmüller* y *Knobel* afirman; ni es una indicación de ser poseedor y estar dispuesto a entregar lo suyo a Yahvé, como *Bähr* mantiene; ni es un símbolo de la imputación del pecado[15] sino el símbolo de una transferencia de los sentimientos e intenciones por los que el oferente actuaba al presentar su sacrificio, por los cuales apartó al animal como sacrificio, representando a su propia persona en un aspecto particular[16]. Ahora, hasta donde la ofrenda encendida expresaba la intención del oferente para consagrar su vida y labor al Señor, y su deseo de obtener la expiación del pecado que aún se aferraba a todos sus deseos y obras, para que éstos fueran agradables a Dios, él transfería la conciencia de su pecaminosidad a la víctima por la imposición de las manos, incluso en el caso de las ofrendas encendidas. Pero esto no era todo, también transfería el deseo de caminar delante de Dios en santidad y justicia, lo cual no podría hacer sin la gracia de Dios. Esto, y no más que esto, está contenido en las palabras: וְנִרְצָה לוֹ וגו [y será aceptado para expiación suya]. כִּפֶּר con *segol* (*Ges.*, §52, nota 1; *Ew.*, §141b), expiar (proviene de *Kal* כָּפַר, que no se encuentra en el hebreo, siendo la palabra en Gen. 6:14 meramente un *verbo denom.* pero que significa *texit* en árabe), generalmente se construye con עַל como verbos de cubrir, y en las leyes de los sacrificios con la persona del objeto (עָלָיו [por *él*], caps. 4:26, 31, 35; 5:6, 10s.; 14:20, 29, etc., עֲלֵיהֶם [por *ellos*], caps. 4:20; 10:17; עָלֶיהָ [por *ella*]», cap. 12:7; עַל נֶפֶשׁ [por *un alma*], cap. 17:11; Ex. 30:15, cf. Num. 8:12), y en el caso de las ofrendas por el pecado con un segundo objeto gobernado ya sea por עַל o מִן (עָלָיו מֵחַטָּאתוֹ caps. 4:35; 5:13, 18, o עָלָיו עַל חַטָּאתוֹ caps. 4:26; 5:6, etc., expiarlo sobre o por causa de su pecado); también, aunque no tan frecuentemente, con בְּעַד, ἐξιλάζεσθαι περὶ αὐτοῦ (cap. 16:6, 24; 2 de Crón. 30:18), y בְּעַד חַטָּאת, ἐξιλάζεσθαι περὶ τῆς ἁμαρτίας (Ex. 32:30), y con לְ., permitir que se haga la expiación (Deut. 21:8; Ezeq. 16:63); también con el acusativo, aunque en prosa sólo en relación con la expiación de los objetos inanimados manchados por el pecado (cap. 16:33). La expiación siempre era hecha o completada por el sacerdote, y como el mediador santificado entre Yahvé y el pueblo, o, antes de la institución del sacerdocio Aarónico, por Moisés, el mediador escogido del pacto, no por «Yahvé de quien procedía la expiación», como *Bähr,* II, p. 203 supone. Por cuanto aunque toda la expiación tiene su fundamento último en la gracia de Dios, quien no desea la muerte del pecador, sino su redención y salvación, y con este fin ha abierto un camino de salvación, y santificado sacrificios como los medios de expiación y misericordia; no es Yahvé quien hace la expiación, sino que invariablemente, el oficio u obra de un mediador que interviene entre el Dios santo y el hombre pecador, y por medio de la expiación aparta la ira de Dios del pecador, y trae la gracia de Dios a que more sobre él. Es sólo en algunos casos, donde la palabra כִּפֶּר se usa en el sentido secundario de perdonar los pecados, o mostrar misericordia, se menciona a Dios como el sujeto de la כִּפֶּר (*e.g.* Deut. 21:8; Sal. 65:4; 78:38; Jer. 18:23)[17]. El medio de ex-

---

14. De aquí la aserción de *Knobel* (en Lev. 7:2), de que imposición de la mano sobre la cabeza del animal, que está prescrita en el caso de todos los otros sacrificios, fue omitida únicamente en la ofrenda de expiación, necesita corrección, y no existe base para concluir que no haya tenido lugar en conexión con la ofrenda de expiación.

15. Ésta era la perspectiva mantenida por algunos rabinos y de los antiguos teólogos, *e.g. Calovius, bibl. ill. ad*. Lev. 1:4, *Lundius* y otros, pero de ningún modo por la «mayoría de los rabinos, algunos de los padres, y la mayoría de los arqueólogos y escritores antiguos», como se afirma por *Bähr* (2, p. 336), quien sostiene esta aseveración por pasajes de *Outram,* que se refieren sólo a la ofrenda del pecado, pero que Bähr transfiere sin reserva a todos los sacrificios de sangre, confundiendo así la sustitución con la imputación del pecado, en su antipatía por la doctrina ortodoxa de la satisfacción. La perspectiva general de *Outram* se expresa lo suficientemente claro en los siguientes pasajes: *ritus erat ea notandi ac designandi, quae vel morti devota erant, vel Dei gratiae commendata, vel denique gravi alicui muneri usuique sacro destinata. Eique ritui semper adhiberi solebant verba aliqua explicata, quae rei susceptae rationi maxime congruere viderentur* [enseguida han de ser notadas y designadas aquellas cosas que, o son condenadas a muerte, o recomendadas a la gracia de Dios, o por fin, las que son destinadas a algún uso sagrado importante. A este rito siempre se solían aplicar algunas palabras explicadas, que parecen adaptarse mejor a la razón de la cosa recibida] *(l.c.*, 8 y 9). Con referencia a las palabras que explicaban la imposición de manos él observa: *ita ut sacris piacularibus culparum potissimum confessiones cum poenae deprecatione junctas, voluntariis bonorum precationes, eucharisticis autem et votivis post res prosperas impetratas periculae depulsa factis laudes et gratiarum actiones, omnique denique victimarum generi ejusmodi preces adjunctas putem, quae cuique máxime conveniebant* [de manera que pienso que se juntaron las confesiones de las culpas en las sagradas expiaciones, junto con la petición de penitencia, las súplicas de los buenos, las acciones de gracias con los sacrificios voluntarios, y finalmente las súplicas de toda clase de víctimas, las que mejor le convenían a uno] (cap. 9).

16. Cf. el tratado de *Hoelemann* («Die biblische Handauflegung» en *Neue Bibelstudien,* 1866, pp. 282ss.) en el cual afirma que la imposición de manos en todos los casos (en la bendición, la impartición del Espíritu, las ofrendas y en las santificaciones religiosas) son una «transferencia real de algo propio según la situación de la voluntad» o «una transferencia propia en una dirección concentrada y concreta de la voluntad. En cambio según la nueva teoría sacrificial de *Kurtz* (*Alttestamentlicher Opfercultus*) la imposición de manos se encuentra en todos los tipos de sacrificio en una relación de preparación para el sacrificio y el rociamiento con sangre» (p. 66), como la «consagración del animal a sacrificar como medio de expiación para los pecados de aquel que impone las manos» (p. 72). Como si en todos los sacrificios sólo se tratara de la expiación de los pecados y con el rociamiento de sangre se finalizaran las acciones de sacrificio y el incendio de la ofrenda en el altar fuera un anexo sin importancia.

17. El significado de «hacer expiación» yace en el fundamento de cada pasaje en que se utiliza la palabra כִּפֶּר metafóricamente, como en Gen. 32:21, donde Jacob busca *expiar* el rostro de su enojado hermano, *i.e.* para apaciguar su ira con un presente; o en Prov. 16:14, «la ira del rey es mensajero de muerte, más el hombre sabio la evitará (יְכַפְּרֶנָּה), *i.e.* ablandará, pacificará»; Isa. 47:11, caerá sobre ti quebrantamiento (הַוָּה), el cual no podrás remediar (כַּפֶּר)» es decir, para evitar la ira de Dios, que ha estallado sobre ti en calamidad, por medio de un sacrificio expiatorio. Incluso en Isa. 28:18: אֶת־מְוֹתְךָ וְכֻפַּר בְּרִיתְכֶם [y será anulado vuestro pacto con la muerte] (aniquila-

piación en el caso del sacrificio era mayormente la sangre del animal sacrificado que se rociaba sobre el altar (cap. 17:11); además, a que los sacerdotes coman la carne de la ofrenda por el pecado también se le llama llevar la iniquidad de la congregación para hacer expiación por ellos (cap. 10:17); también la humificación con el incienso sagrado que era un símbolo de la intercesión sacerdotal (Num. 17:11). En una ocasión esto fue el sello de Finees, cuando mató al israelita con una lanza por cometer fornicación con una madianita (Num. 25:8, 13). En caso de un asesinato cometido por una mano desconocida, era el sacrificio del animal en el sitio del asesinato que permanecía descubierto (Deut. 21:1-9); en tanto que en otros casos la culpabilidad de la sangre (asesinato) no podría ser expiada de ningún otro modo que no fuera por la sangre de la persona por quien hubiera sido derramada (Num. 35:33). En Isa. 27:9, un juicio divino, por el que la nación era castigada, se describe de tal modo que sirve para evitar la completa destrucción que la amenazaba. Y finalmente, en algunos casos era una כֹּפֶר, como el dinero expiatorio pagado cuando el pueblo fue contado (Ex. 30:12ss.), y el pago hecho al que se hace referencia en Ex. 21:30.

Si, por lo tanto, la idea de satisfacción yacía incuestionablemente en la base de la expiación que se hacía, en todos aquellos casos en que se efectuaba por un juicio penal o una pena judicial, la intercesión del sacerdote, o la humificación que esto representaba, no es posible que haya podido considerarse como una satisfacción entregada a la justicia de Dios, de modo que no podemos atribuir la idea de satisfacción a toda clase de expiación por sacrificio. Y aún menos se puede discernir en el sacrificio del animal, cuando simplemente se considera su derramamiento de sangre. Podemos añadir a esto que en las leyes para las ofrendas por el pecado no se hace referencia en absoluto a la expiación; y en el caso de la ofrenda encendida, la imposición de las manos es descrita como el acto por el que se haría agradable a Dios, y que el oferente quedaría expiado. Ahora, si la imposición de las manos iba acompañada de una oración, como la tradición judía lo afirma, y como nosotros podemos inferir en base a Deut. 26:13, aparte de Lev. 16:21, aunque no se ordene la oración de manera expresa; entonces en el caso de las ofrendas encendidas y en las ofrendas de paz, es en esta oración, o la imposición de manos que ésta simboliza, y por la cual el oferente sustituía el sacrificio por él mismo y lo penetraba con su espíritu, para que buscáramos la condición sobre la que dependía la aceptación y beneplácito del sacrificio por parte de Dios, y en consecuencia de lo cual éste se convertía en una expiación para él; en otras palabras, era adecuado para cubrirlo en la presencia de la santidad de Dios.

Vers. 5-9. La imposición de las manos era seguida por el sacrificio (שָׁחַט, nunca הֵמִית dar muerte), el cual era realizado por el mismo oferente en el caso de los sacrificios privados, y por los sacerdotes y levitas en las ofrendas y fiestas nacionales (2 de Crón. 29:22, 24, 34). El sacrificio tenía lugar «delante de Yahvé» (véase el ver. 3), o, de acuerdo con el relato más preciso del ver. 11, al lado del altar, hacia el norte, para lo que la expresión «delante de la puerta del tabernáculo» se emplea algunas veces (cap. 3:2, 8, 13, etc.). בֶּן בָּקָר (un toro joven) se aplica tanto a un becerro (עֵגֶל) en el cap. 9:2 como a un toro joven maduro (פַּר) en el cap. 4:3, 14. Pero el animal de un año es llamado עֵגֶל en el cap. 9:2, y el toro maduro de siete años es llamado פָּר en Jue. 6:25. Cuando se sacrificaba, la sangre era recolectada por los sacerdotes (2 de Crón. 29:22), y rociada sobre el altar. Cuando los sacrificios eran muy numerosos, como en las fiestas anuales, los levitas ayudaban a recolectar la sangre (2 de Crón. 30:16); pero el rociamiento sobre el altar siempre era realizado únicamente por los sacerdotes. En el caso de las ofrendas encendidas, la sangre era rociada (זָרַק *vid.* Ex. 24:6) «alrededor del altar», *i.e.* sobre los cuatro lados (paredes) del altar (no «sobre la superficie del altar», cf. *Hofmann*, II,1, p. 240); *i.e.* era vaciada de los utensilios contra las paredes del altar como meciendo. Esto también se hacía cuando se ofrecían ofrendas de paz (caps. 3:2, 8, 13; 9:18) y ofrendas de expiación (cap. 7:2), pero no era así con las ofrendas por el pecado (véase el cap. 4.5).

Vers. 6s. El oferente debía entonces desollar (הִפְשִׁיט) al animal sacrificado, cortarlo (נִתַּח generalmente traducido por la LXX como μελίζειν) en pedazos, *i.e.* cortarlos en las diferentes partes, en las que se divide a un animal que ha sido matado, es decir, de acuerdo a la separación de las coyunturas, o «de acuerdo con los huesos» (Jue. 19:29), para que pudiera hervir su carne en ollas (Ezeq. 24:4, 6). También debía lavar los intestinos y las partes inferiores de sus piernas (ver. 9). קֶרֶב, la parte interior del cuerpo, o los contenidos de la parte interna del cuerpo, significa las vísceras; sin incluir las del pecho, sin embargo, tales como los pulmones, corazón e hígado, a las cuales también se les aplica el término en otros casos (cf. *Delitsch, biblische Psychologie,* p. 265) porque en el caso de las ofrendas de paz, cuando la grosura que envuelve los intestinos, los riñones y el hígado debían ser puestas sobre el altar, no se habla de lavar nada, pero los intestinos del abdomen o el vientre, como el estómago y las vísceras necesariamente debían ser lavados por completo, incluso cuando fueran a utilizarse como alimento. כְּרָעַיִם, que sólo se halla en dual, y siempre en conexión con los toros o las ovejas, o con las piernas saltarinas de las langostas (cap. 11:21), denota la espinilla o la parte de la pierna que está debajo de la rodilla, o la parte de pierna que va desde la rodilla hasta el pie (*Knobel*).

Vers. 7s. Era responsabilidad de los hijos de Aarón, *i.e.* de los sacerdotes, ofrecer el sacrificio sobre el altar. Con esta finalidad debían «*poner fuego sobre el altar*» (por supuesto que eso sólo se aplica a la primera ofrenda encendida presentada después de la construcción del altar, por cuanto el fuego debía permanecer constantemente encendido sobre el altar después de eso, sin permitir que se apagara, 6:6), y «*compondrán la leña sobre el fuego*» (עָרַךְ poner en orden regular), y después «*acomodarán las piezas, la cabeza y la grosura de los intestinos, sobre la leña que está sobre el fuego que habrá encima del altar*», y de ese modo hacer que todo ascienda en humo. פָּדֶר, que sólo se uti-

---

do) (וְכִפֶּר), el uso de la palabra כפר debe explicarse por el hecho de que la culpa, que trajo el juicio en su tren, podría ser cancelada por la expiación de un sacrificio (cf. Isa. 6:7 y 22:14); de modo que no hay necesidad de recurrir a un significado que sea extraño a la palabra כִּפֶּר, que el cubrir borrando. Cuando *Hofmann* (*Schriftbeweis* II,1, pp. 231ss.) por lo tanto, mantiene que no hay otro modo de explicar el uso de la palabra en estos pasajes que por la suposición de que, además del verbo כפר cubrir, hay otro verbo *denominativo,* fundado sobre la palabra כִּפֶּר una cobertura, o pago, el problema en uso de la palabra reside simplemente en esto, que *Hofmann* ha tomado sólo un lado del punto de vista de la idea de expiación, pasando por alto el hecho de que la expiación hacía referencia a la ira de Dios que cuelga sobre el pecador y tiene que ser apartada de él por medio de la expiación, como es claramente demostrado por Ex. 32:30 comparado con los vers. 10 y 22. El significado de expiación que propiamente pertenece al verbo כִּפֶּר no sólo se retiene en los sustantivos כִּפֻּרִים y כַּפֹּרֶת, sino que yace en la raíz de la palabra כִּפֶּר, que está formada por el *Kal,* como claramente podemos verlo por Ex. 30:12-16, donde se ordena a los israelitas que paguen un כֹּפֶר cuando fueran censados, para *expiar* sus almas, *i.e.* para cubrir sus almas (לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם) de la muerte que amenazaba al impío, cuando se acercaba sin expiación al Dios santo. Num. 8:19. *Vid. Oehler,* en *Herzog, Realencyclopaedie* X, pp. 630s.

liza en conexión con la ofrenda encendida (vers. 8, 12, y cap. 8:20) significa, de acuerdo con las versiones antiguas (LXX στέαρ) y con los escritores rabinos (הֵלֶב), probablemente se trate de aquellas porciones de gordura que estaban separadas de las entrañas y eran sacadas para lavarlas. La explicación de *Bochart, Hieroz.* I, p. 523 es: *adeps a carne sejunctus* [la grasa separada de la carne] al derivar פדר de פרד. La cabeza y la gordura son mencionadas de manera especial junto con las piezas de carne (הַנְּתָחִים), en parte porque ambas son separadas de la carne cuando los animales son sacrificados, y en parte también para destacar distintivamente que todo el animal (הַכֹּל [todo], ver. 9) debía ser quemado sobre el altar, a excepción de la piel, la cual era dada al sacerdote oficiante (cap. 7:8), y el contenido de los intestinos. הִקְטִיר, hacer ascender en humo y vapor (Ex. 30:7), lo cual es frecuentemente construido con הַמִּזְבֵּחָה hacia el altar (ה local, se utiliza para incluir la posición en un sitio (*Ew.*, §216[a]; *Ges.*, §90,2b), *vid*. vers. 13, 15, 17; cap. 2:2, 9, etc.), o con הַמִּזְבֵּחַ (cap. 6:8), o עַל־הַמִּזְבֵּחַ (cap. 9:13, 17), era el término técnico para quemar el sacrificio sobre el altar, y mostraba que la intención no era simplemente quemar aquellas porciones del sacrificio que eran puestas en el fuego, *i.e.* destruirlas o convertirlas en cenizas, sino que por este proceso de quemar, hacer que el olor, que era eliminado, ascendiera al cielo como la esencia etérea del sacrificio, como una *«ofrenda encendida de olor grato a Yahvé»*. אִשֶּׁה, oblación, es la expresión general utilizada para denotar los sacrificios que ascendían en el fuego sobre el altar, ya sea que se tratara de animal o de vegetales (cap. 2:2, 11, 16), y también se aplica al incienso puesto en el pan de la propiciación (cap. 24:7), e incluso aquellas porciones de sacrificio que asignó Yahvé a los sacerdotes para que comieran (Deut. 18:1 cf. Josué 13:14), también fueron incluidas en אשׁי יהוה [los sacrificios encendidos a Yahvé]. La palabra no aparece fuera del Pentateuco, excepto en Josué 13:14 y 1 de Samuel 2:28. En las leyes de los sacrificios generalmente se asocia con la expresión נִיחוֹחַ לַיהוה רֵיחַ [ofrenda encendida de olor grato a Yahvé] (ὀσμὴ εὐωδίας LXX); una descripción antropopática de la satisfacción divina con los sacrificios ofrecidos, o la misericordiosa aceptación de ellos por parte de Dios (véase Gen. 8:21), donde se utiliza en conexión con todos los sacrificios, incluso con las ofrendas expiatorias u ofrendas por el pecado (cap. 4:31), y también con las ofrendas de libación (Num. 15:7, 10).

Vers. 10-13. Respecto al modo de sacrificar, las instrucciones que ya han sido dadas para los toros se aplican al rebaño (*i.e.* a las ovejas y cabras) también, de modo que los puntos principales también se repiten aquí, junto con una descripción más precisa del lugar para el sacrificio, *«al lado norte del altar delante de Yahvé», i.e.* al lado norte del altar. Ésta era la regla para todas las ofrendas sacrificadas; aunque sólo es en conexión con las ofrendas encendidas, ofrendas por el pecado, y con las de expiación (caps. 4:24, 29, 33; 6:18; 7:2; 14:13) que es expresamente mencionado, en tanto que la expresión indefinida: *«en la puerta del tabernáculo»* se aplica a las ofrendas de paz en el cap. 3:2, 8, 13, como lo es para las de expiación en el cap. 4:4, de donde los rabinos (*Mishna Sebach. V*, 6ss.) han inferido, aunque difícilmente sobre buena base, que las ofrendas de paz podrían ser sacrificadas en cualquier parte del atrio. El lado norte del altar estaba designado como lugar para el sacrificio, sin embargo, no por la idea de que la deidad moraba en el norte (*Ewald, Alterthumskunde*, p. 48), porque tal idea es ajena al mosaísmo, sino como *Knobel* supone, probablemente porque la mesa del pan de la proposición, con el continuo ofrecimiento de sacrificios de oblación, estaba al lado norte en lugar santo. Además, el lado oriental del altar en el atrio era el lugar para lo rechazado o para las cenizas (ver. 16); la subida hacia el altar probablemente estaba hacia el lado sur, como *Josefo* afirma que estaba en el segundo templo (*de bell. Jud*. V. 5, 6); y el lado oeste, el espacio entre el altar y la entrada al lugar santo, incuestionablemente sería el sitio menos apropiado de todos para los sacrificios. En el ver. 12 וְאֶת־רֹאשׁוֹ וגו debe conectarse *per zeugma* con לִנְתָחָיו, *«lo dividirá en sus piezas, con su cabeza y la grosura de los intestinos»*.

Vers. 14-17. La ofrenda encendida de *aves* consistiría de tórtolas o palominos. Los israelitas han criado palominos y han mantenido palomares desde tiempo inmemorable (Isa. 40:8, cf. 2 de Reyes 6:25); y la crianza de palomas continuó siendo uno de los acometidos favoritos de los judíos postreros (*Josefo, de bell. jud*. 5. 4, 4; *Eusebio, paaeparatio evangelica* VIII,14, p. 398), de manera que las aves podrían ser incluidas entre los animales domésticos. También hay tórtolas y palominos silvestres en Palestina con tanta abundancia (*v. Schubert, Reisen* III, p. 251; *Seetzen, Reisen* I, p. 78, *Robinson, Pal*. I, p. 319; II, p. 433), que fácilmente podrían ser el alimento ordinario para las clases más pobres, y servir como sacrificios en lugar de animales grandes. Las instrucciones para sacrificarlos eran que el sacerdote debía traer el ave al altar, cortarle la cabeza, y hacerle ascender en humo sobre el altar. מָלַק que sólo ocurre en el ver. 15 y el cap. 5:8, indudablemente significa cortar y arrancar, y no meramente cortar; porque de otro modo las palabras en el cap. 5:8, וְלֹא יַבְדִּיל [mas no la separará por completo], serían superfluas. Por lo tanto debemos pensar que se trata de arrancar la cabeza, como la LXX (ἀποκνίζειν) y algunos rabinos han hecho, y no meramente una herida en el cuello y una incisión en la piel (*Mishna Sebach*. VI, 5 y *Siphra ad. h.l.*, cf. *Lundius, jüdische Heiligtümer* III, cap. 38) por la que la cabeza quedaba suspendida del cuerpo; en parte porque las palabras, וְלֹא יַבְדִּיל, faltarían aquí, y en parte por las palabras; וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה [y hará que arda en el altar], que siguen inmediatamente y deben referirse a la cabeza, y sólo pueden significar que después que la cabeza hubiese sido arrancada, debía ponerse en el altar del fuego encendido. Porque obviamente no es natural tomar estas palabras como anticipación, y referirlas a la quema de toda la paloma, no sólo por la construcción de la frase en sí, sino aún más por la cláusula que sigue: «y su sangre será exprimida sobre la pared del altar».

Vers. 16s. Entonces extrajo אֶת־מְרָאָתוֹ בְּנוֹצָתָהּ, *i.e.* de acuerdo con la explicación de estas oscuras palabras: *«el buche y el contenido de los intestinos*[18]*, lo cual echará junto al altar, hacia el oriente», i.e.* al lado oriental del altar, *«en el lugar de las cenizas»*, donde se echaban las cenizas después de ser quitadas del altar (cap. 6:3). Entonces él haría una incisión en las alas de los palominos pero sin arrancarlas, y los quemaría en el fuego del altar (ver. 17, cf. ver. 9).

---

18. Ésta es la interpretación adoptada por *Onkelos:* יַז זְפָקֵיהּ בְּאוּכְלֵיהּ וְיַעֲדֵי [se lleva la garganta con su contenido]. La LXX, por el contrario, lo interpreta ἀφελεῖ τὸν πρόλοβον σὺν τοῖς πτεροῖς [retira el cuello con las plumas], y esta interpretación es seguida por Lutero, «su buche con sus plumas». Pero la palabra hebrea para esto habría sido וְנִצָּתוֹ. En la *Misná, Sebach.* 6:5, las instrucciones son las siguientes: בני מעים היוצאים עמה והסיר את המוראה ואת הנוצה ואת *et removet ingluviem et pennas et viscera egredentia cum illa [y remueve la garganta y las plumas y las vísceras que salen con ella]».* Esta interpretación podría ser sustancialmente correcta, aunque la referencia de בנוצתה a las plumas de los palominos no puede sostenerse sobre la base asignada. Porque si el buche de las aves era arrancado, los intestinos con su contenido incuestionablemente saldrían junto con este. El arrancar las plumas, sin embargo, sigue de la analogía de desollar al animal. Sólo que en el texto no se mencionan los intestinos ni las plumas; son pasados por alto como asuntos subordinados que podrían entenderse por la analogía de las otras instrucciones.

Todas las ofrendas encendidas culminaban en la presentación de todo el sacrificio sobre el altar, para que pudieran ascender al cielo, transformadas en humo y fragancia. De aquí que no sólo sean llamadas עֹלָה, lo ascendiente —holocausto— (véase Gen. 8:20), sino כָּלִיל, una ofrenda completa (Deut. 33:10; Sal. 51:21; 1 de Sam. 7:9). Si el quemar y elevar en el altar de fuego anunciaba la entrega personal del oferente al fuego purificador del Espíritu Santo; la ofrenda encendida era una representación de la idea de la consagración y entrega personal de todo el hombre al Señor, para que fuera inundado del poder refinador y santificador de la gracia divina. Esta entrega personal sería vigorosa y energética en su carácter; y esto estaba envuelto en las instrucciones de elegir animales machos para las ofrendas encendidas, siendo el sexo masculino más fuerte y vigoroso que el femenino. Para hacer perfecto el sacrificio personal, era necesario que el oferente muriera espiritualmente, y que por el mediador de su salvación pusiera su alma en una comunión viva con el Señor sumergiéndolo en la muerte del sacrificio que había muerto por él, y también debía introducir sus miembros corporales en las operaciones del misericordioso espíritu de Dios, para que así pudiera ser renovado y santificado en cuerpo y alma, y entrar en unión con Dios.

Capítulo 2. La ofrenda de oblación

Las ofrendas encendidas (holocaustos) son seguidas inmediatamente por las ofrendas de oblación, no sólo porque fueron ofrecidas junto con ellas desde el principio (Gen. 4:3), sino porque se mantenían cerca de ellas en su significado general. El epíteto usual que se les aplica es מִנְחָה, de מָנַח *lit*. un regalo con el que alguien buscaba obtener el favor o buena voluntad de alguien superior (Gen. 32:21, 22; 43:11, 15, etc.), que la dádiva presentada a Dios como señal de un gran reconocimiento de que el oferente le debía todo a Él, del mismo modo que deseaba asegurarse su favor y bendición. Este epíteto al principio era utilizado para los sacrificios de animales del mismo modo que para las ofrendas de los frutos (Gen. 4:4, 5). Pero en la ley mosaica la palabra מִנְחָה fue restringida a las ofrendas sin sangre, *i.e*. a las ofrendas de oblación, sea que fueran presentadas independientemente, o en relación con los sacrificios animales (זְבָחִים). El término completo es מִנְחָה קָרְבַּן, ofrenda de una dádiva: δῶρον θυσία o προσφορά, también simplemente θυσία (LXX). La ofrenda de oblación consistía en harina de trigo (vers. 1-3), o tortas de dicha harina (vers. 4-6), o granos tostados como ofrenda de los primeros frutos (vers. 14-16). A todas las ofrendas se les añadía aceite (vers. 1, 4-7, 15) y sal (ver. 13); y a aquellas que consistían en harina y granos, también incienso (vers. 1 y 15). Sólo un puñado de cada clase era quemada sobre el altar; el resto era entregado a los sacerdotes, como «cosa santísima de las ofrendas» (ver. 3).

Vers. 1-3. La *primera* clase consistía en סֹלֶת, probablemente provenga de סָלָה = סָלַל mecer, harina mecida, como πάλη de πάλλω, *i.e*. harina fina; y sin duda que siempre se utilizaba el trigo para este tipo de harina, incluso cuando no se añade חִטִּים, como en Ex. 29:2, para distinguirla de קֶמַח, o de harina ordinaria (σεμίδαλις, 1 de Reyes 5:2). El sufijo en קָרְבָּנוֹ (su ofrenda) se refiere a נֶפֶשׁ, que frecuentemente se construye como masculino y femenino (caps. 4:2, 27, 28; 5:1, etc.), o sólo como masculino (Num. 31:28) en el sentido de persona, cualquiera. «*sobre la cual echará aceite, y pondrá sobre ella incienso* (o añadirle incienso)». Éste no era esparcido sobre la harina, en la cual se había puesto aceite, sino añadido de tal manera que pudiera se levantado de la *minchah* y quemado sobre el altar (ver. 2). Entonces el sacerdote debía tomar un puñado del regalo que había sido presentado (מִשָּׁם de ahí, en este caso el adverbio locativo reemplaza el sufijo personal como en Gen. 3:23 y 49:24), y hacer que el אַזְכָּרָה de éste se evaporara sobre (junto con) todo el incienso (de זָכַר, formada igual que אַשְׁמָרָה de שָׁמַר) sólo se aplica a la porción de Yahvé, la cual era quemada sobre el altar en el caso de la ofrenda de oblación (vers. 9, 16, y el cap. 6:8), a la ofrenda de harina por el pecado (cap. 5:12), y la ofrenda por los celos (Num. 5:26), y al incienso añadido al pan de la proposición (cap. 24:7). Ésta no significa la porción preciada, *i.e*. la porción ofrecida para la gloria de Dios, como *De Dieu* y *Rosenmüller* mantienen, y aún menos la ofrenda aromática (*Ewald*), sino la porción para memoria, μνημόσυνον o ἀνάμνησις (cap. 24:7, LXX), *memoriale* (*Vulg*.), en tanto que esa parte de la *minchah* que era puesta sobre el altar para ascender en el humo del fuego «a favor del oferente, como un *memento* práctico (*recordatorio*) a Yahvé»; aunque no hay necesidad de que tracemos del hifil הִזְכִּיר como consecuencia. El resto de la *minchah* pertenecería a Aarón y sus hijos, *i.e*. al sacerdocio, como cosa santísima de las ofrendas a Yahvé. El término קֹדֶשׁ קָדָשִׁים [santísimo] se aplica a todos los presentes de sacrificio que eran consagrados a Yahvé, en este sentido, que tales porciones al no ser quemadas sobre el altar debían ser comidas sólo por los sacerdotes en un lugar santo; prohibiéndose participar de ellas a los laicos e incluso a los levitas por no ser sacerdotes (véase el Ex. 26:33 y 30:10). Así que las ofrendas independientes de oblación, que no eran completamente consumidas sobre el altar (vers. 3, 10; 6:10; 10:12), las ofrendas por el pecado y las de expiación cuya carne no era quemada fuera del campamento (caps. 6:18, 22; 7:1, 6; 10:17; 14:13; Num. 18:9), el pan de la proposición (cap. 24:9), e incluso objetos puestos bajo voto y dedicados al Señor, ya fueran hombres, ganado, o propiedad de otras clases (cap. 27:28), del mismo modo que el incienso sagrado (Ex. 30:36) —de hecho, todos los presentes sagrados en los que se temiera que alguna porción fuera contaminada por otros objetos, dicha porción era llamada santísima—, en tanto que las ofrendas encendidas, las ofrendas sacerdotales de oblación (cap. 6:12-16) y otros sacrificios que igual de santos, no eran llamados santísimos, porque el mandato de quemarlos en su totalidad excluía la posibilidad de que fueran entregados para alguno de los propósitos ordinarios de la vida.

Vers. 4-11. La *segunda* clase consistía en pastas de fina harina y aceite preparadas en diferentes formas. La *primera* era מַאֲפֶה תַּנּוּר, cocida al horno; por תַּנּוּר no debemos entender que se trate del horno de un panadero (Oseas. 7:4, 6), sino de una gran olla en la habitación, como las que se utilizan para hornear tartas en el Oriente incluso en fechas actuales (véase mi *Archäol*., §99, 4). Las cosas horneadas podrían ser «*de tortas de flor de harina sin levadura amasadas con aceite, y hojaldres sin levadura untadas con aceite*». חַלּוֹת; probablemente de חָלַל perforar, tortas perforadas, o de una clase más gruesa y רְקִיקִים, de רָקַק batir hasta que quede fino. De aquí se deduce que se tratara de tortas o tortitas. Por cuanto las últimas debían ser untadas con aceite, no podemos entender que בָּלוּל se refiera meramente al hecho de poner aceite sobre las tortas horneadas, sino que debe tomarse en el sentido de mezclado, *i.e*. batido con aceite (πεφυραμένους (LXX), o de acuerdo con *Hesychius*, μεμιγμένους) además de que no es posible usar בלל en el Sal. 92:4 con el significado de «vertir».

Vers. 5s. En segundo lugar, si la מִנְחָה era una ofrenda sobre la sartén, también debía hacerse de harina fina mezclada con aceite y sin leudar. מַחֲבַת es una sartén hecha, de acuerdo con Ezeq. 4:3, de hierro, sin duda se tra-

taba de un plato grande de hierro, como el que los árabes aún emplean para hornear el pan sin levadura en grandes tortas redondas que se hacían planas y delgadas (*Niebuhr, Arabien*, p. 52; *Reise* I, p. 234; *Burckhardt, Beduinen,* p. 46; *Robinson, Palestina,* 1, p. 50; 2, p. 180). Este tipo de sartenes planas aún se utilizan entre los turcomanos de Siria y los armenios (véase a *Burckardt, Syr.*, p. 1003; *Tavernier, Reise* 1, p. 280), en tanto que los berbios y cabiles de África utilizan sartenes planas con ese propósito, y les llaman *tajen*, el mismo nombre, sin duda, que τήγανον, con el que la LXX ha interpretado *machabath*. Estas tortas debían ser partidas en pedazos para la *machabath*, y se les debía agregar aceite (se usa un infinitivo absoluto igual que en Ex. 13:3; 20:8, *vid. Ges.*, §131,4; *Ew.*, §328); del mismo modo que los beduinos parten el pan que cuecen en las cenizas en pequeños trozos, y lo preparan para comerlo echándole mantequilla o aceite (cf. *Wansleb* en *Paulus, Sammlungen von Reisen* III, p. 330; *Burckhardt, Beduinen*, p. 46).

Ver. 7. En tercer lugar, *«si tu oblación es una ofrenda de cereal preparada en cazuela, será hecha de flor de harina con aceite».* מַרְחֶשֶׁת no es una parrilla (ἔσχαρα LXX), sino que, por cuanto se deriva de רחשׁ, *ebullivit*, debe aplicarse a un utensilio en el que se hervía la comida. De manera que debemos pensar en tortas cocidas en aceite.

Vers. 8-10. La presentación de la מִנְחָה «hecha de estas cosas», *i.e.* de las diferentes clases de pastas descritas en los vers. 4-7, se asemejaban principalmente a las descritas en los vers. 1-3. La הֵרִים מִן en el ver. 9 corresponde a קֻמַּץ מִן en el ver. 2, y no denota ninguna ceremonia especial de mecer, como los rabinos y arqueólogos suponen que se trata de un solemne movimiento de subir (מעלה ומוריד) y bajar. Esto sería evidente por una comparación del cap. 3:3 con los caps. 4:31, 35 y 7:3. En el lugar de יָרִים מִמֶּנּוּ en el cap. 4:8 hallamos הִקְרִיב מִזֶּבַח en el cap. 3:3 (cf. cap. 7:3), y en lugar de כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח en el cap. 4:10, כַּאֲשֶׁר הוּסַר חֵלֶב en el cap. 4:31 y 35; de manera que הֵרִים מִן evidentemente denota simplemente el levantar o quitar aquellas partes que debían ser quemadas sobre el altar del resto del sacrificio (cf. *Bähr*, 2, p. 357, y mi *Archäologie* 1, pp. 244-245)[19].

En los vers. 11-13 siguen dos leyes que eran aplicables a todas las ofrendas de oblación: no se debía ofrecer nada leudado (ver. 11), y todo se debía ofrecer con sal, y de hecho todo sacrificio debía ser sazonado con sal (ver. 13). Toda ofrenda debía prepararse sin levadura: *«porque no quemaréis ninguna levadura ni ninguna miel como ofrenda encendida para el Señor. Como ofrenda de primicia las ofreceréis al Señor, pero no ascenderán como aroma agradable sobre el altar».* La miel y la levadura se mencionan juntas como dos artículos que producen fermentación. La miel también tiene cualidades acidificantes o de fermentación, e incluso se utilizaba para preparar vinagre (*Plinio, historia naturalis* 11, 15; 21, 14). En los escritos rabínicos, por lo tanto הִדְבִּישׁ no sólo significa *dulcedinem admittere*, sino *corrumpsi, fermentari, fermentescere* [no sólo significa que admite dulzor, sino que se corrompe, fermenta, se hincha] (*vid. Buxtorf, lex. chald. tald. et rabb.*, p. 500). Por דְּבַשׁ [miel] no debemos entender que se refiera a la miel de la uva, la *dibs* de los árabes, como *Rashi* y *Bähr* entienden, sino a la miel de abejas; porque de acuerdo con 2 de Crón. 31:5, esta sólo se ofrecía como ofrenda de los primeros frutos junto con el trigo, el vino nuevo y el aceite; y de hecho, por regla general, ésta era la única miel que los hombres de la antigüedad utilizaban en los sacrificios (véase a *Bochart*, *Hieroz*. III, pp. 393s.). Los panes de los primeros frutos eran leudados, pero eran asignados a los sacerdotes y no los quemaban sobre el altar (cap. 23:17, 20). También lo eran las tortas ofrecidas en ofrenda de paz, las cuales se aplicaban a la comida del sacrificio (cap. 7:13); pero no el pan de la proposición, como *Knobel* sostiene (véase el cap. 24:5s.). En tanto que se prohibía el uso de la miel y la levadura en cualquier clase de מִנְחָה, porque producían fermentación y corrupción, por otro lado la sal no debía ser omitida en ningún sacrificio. *«para que la sal del pacto de tu Dios no falte de tu ofrenda de cereal», i.e.* nunca ofrecerás una ofrenda de oblación sin sal. El significado de la sal, con su poder de fortalecer los alimentos y preservarlos de la putrefacción y corrupción, impartido al sacrificio, era la inquebrantable veracidad de esa entrega personal al Señor, representada en el sacrificio, por la cual toda hipocresía e impurezas eran repelidas. La sal del sacrificio es llamada la sal del pacto, porque en la vida cotidiana la sal era el símbolo del pacto; era el medio con el que se cerraban los tratos y se afirmaban como inviolables de acuerdo con una costumbre muy conocida de los griegos de la antigüedad (véase *Eustathius, ad Iliadam* I, p. 449) que aún se mantiene entre los árabes (*Schlutz, Leitungen* V, pp. 247s.; *Volney, Reise* I, p. 314; *Tischendorf, Reise* I, p. 449). Las dos partes de una alianza comen pan y sal juntos como señal del tratado que han hecho. Como esta clase de pacto era llamado un «pacto de sal», equivalente a un pacto indisoluble (Num. 18:19; 2 de Crón. 13:5), también aquí se añadía la sal al sacrificio designado como sal del pacto de Dios, por la fuerza y pureza que impartía al sacrificio; por medio de la cual, Israel se fortalecía y fortificaba en la comunión pactada con Yahvé. La cláusula siguiente: «con todas tus ofrendas ofrecerás sal», no debe restringirse a la ofrenda de oblación, como *Knobel y Kurtz* suponen, ni se debe entender como significando que la sal se debía añadir al sacrificio, sólo externamente, para que fuera añadida con o al lado de éste; en dicho caso el rociamiento de sal sobre las diferentes porciones del sacrificio (Ezeq. 43:24; Marcos 9:49) habría sido un abandono de la ley antigua. Porque קָרְבָּן sin más definiciones indica las ofrendas de sacrificio en general, tanto los de sangre como los que no lo eran, y la definición más cercana de הִקְרִיב עַל (ofrecer sobre) está contenida en la primera cláusula del versículo: «sazonar con sal». Las palabras contienen una regla suplementaria que era aplicable a todo sacrificio (sangrante y sin sangre), y era entendida así desde tiempos inmemorables por los mismos judíos (cf. *Josefo*, Ant. 3:9)[20].

Vers. 14-16. La *tercera* clase era la ofrenda de cereal de los primeros frutos, *i.e.* del primer grano que estuviera

19. *Kurtz* (*Alttestamentlicher Opfercultus*, pp. 231ss.), al afirmar que según las leyes de la lógica los términos que son aplicables a una misma cosa no pueden ser congruentes, yerra y no explica correctamente lo dicho en el texto. Es más, tiene que reconocer que la palabra הֵרִים, al referirse a las dádivas que fueron designadas a ser encendidas en el altar no señalan un rito especial e independiente de exaltación sino tan sólo señalaba el levantarlo para ponerlo en el altar con lo cual no se ha explicado todavía la construcción de הֵרִים ה with מִן. Además *Kurtz* tiene que aceptar que en la ley de la ofrenda no se hace alusión a un rito independiente de elevación aunque afirma que existe tal rito al unir el pecho de la ofrenda mecida y la pierna de la ofrenda alzada (Ex. 29:27) porque es imposible que dos cosas tan diferentes como el célebre rito de la mecida y el elemento insignificante de quitar una parte de la masa total puedan ser puestos en relación directa. Más bien se trata de ceremonias de consagración similares en lo esencial y diferentes en lo irrelevante. ¿Pero quién ha afirmado que el alzar una parte del sacrificio es una acción insignificante para Yahvé? ¿Y en qué lógica se contradice una acción irrelevante y una ceremonia célebre?

20. Los griegos y los romanos también consideraban la sal como indispensable para un sacrificio. *Maxime in sacris intelligitur suctoritas salis, quando nulla conficiuntur sine mola salsa* [Sobre todo en los sacrificios se entiende la importancia de la sal, ya que no se hace ningún sacrificio sin harina tostada con sal]. *Plinio h. n*. 31, 7 (cf. 41).

listo. Ésta debía ser ofrecida en la forma de אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ [espigas verdes tostadas al fuego]; en otras palabras, se haría de granos desmenuzados que hubieran sido tostados al fuego. A esto se añade la definición גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל «como ofrenda de cereal de tus primeros frutos». גֶּרֶשׂ, de גָּרַשׂ = גָּרַס, desmenuzar, lo que se desmenuza; sólo aparece aquí y en los vers. 14 y 16. כַּרְמֶל se aplica generalmente a los campos de trigo, en Isa. 29:17 y 32:16 a la tierra cultivada, en distinción del desierto. Aquí y en el cap. 23:14 y 2 de Reyes 4:42, se utiliza metonímicamente para fruto del campo, y denota los primeros frutos del trigo que están listos. El grano tostado al fuego, particularmente los granos de trigo, sigue siendo un alimento muy preferido en Palestina, Siria y Egipto. Los granos son quemados junto con las cañas antes de que estén completamente listos, y después son cernidos en la criba; o se hacen pequeños manojos de trigo y se asan en un fuego alto y entonces se comen el grano (*Seetzen*, 1, p. 94; 3, p. 221; *Robinson*, *Biblical Researches,* p. 393). El grano tostado de este modo no es tan agradable como cuando (como es frecuentemente el caso en la cosecha, Rut. 2:14) los granos de trigo son cosechados antes de que estén completamente secos y duros, y son dorados en una sartén o sobre un plato de hierro, y entonces son comidos junto con o en lugar del pan (*Robinson*, *Pal.* 2, 394). La *minchah* mencionada aquí era preparada del primer modo, de las espigas tostadas, las cuales eran frotadas para obtener el grano. Por lo tanto, esta consistía no en grano molido, sino en granos tostados. En lugar de אָבִיב קָלוּי hallamos קָלִי (cap. 23:14), o קָלוּי (Jos. 5:11), que se emplea después. Se debía añadir aceite e incienso, y seguir el mismo curso que se había adoptado en el caso de la ofrenda de harina (vers. 2, 3).

Si por lo tanto, todas las ofrendas de oblación consistían ya sea en aceite y harina —los ingredientes más importantes en la alimentación vegetal de los israelitas—, o en comida ya preparada para ingerir, no hay duda que en ellos los israelitas ofrecían su pan diario al Señor, aunque de un modo que hacía una diferencia esencial entre ellos y las meras ofrendas de dedicación que los primeros frutos de trigo y pan. Porque en tanto que los panes de los primeros frutos eran leudados, y, como en el caso de las gavillas de los primeros frutos, ni una parte de ellos era quemada sobre el altar (caps. 23:10, 11; 17:20), toda ofrenda de oblación independiente debía ser preparada sin levadura, y una porción se entregaría al Señor como ofrenda encendida, como olor grato sobre el altar; y el resto debía guardarse escrupulosamente, para que no lo utilizara el oferente, como algo *santísimo*, y para que fuera comido únicamente en el lugar santo, por los sacerdotes santificados como siervos de Yahvé y mediadores entre Él y la nación. Por causa de esta peculiaridad, las ofrendas de oblación no podrían haber indicado meramente la santificación del alimento terrenal, sino que eran símbolos del alimento preparado y disfrutado por la congregación del Señor. Si incluso la vida terrenal no es sostenida y nutrida meramente por el pan diario que un hombre procura y disfruta, sino por el poder de la gracia divina que bendice y fortalece los alimentos como medios para preservar la vida; mucho menos puede la vida espiritual ser nutrida por la comida terrenal, sino únicamente por el alimento espiritual que el hombre prepara y del cual participa, por el poder del Espíritu de Dios, del verdadero pan de vida o la palabra de Dios. Ahora, del mismo modo que el aceite en las Escrituras es invariablemente un símbolo del Espíritu de Dios como el principio de toda la vida espiritual (véase p. 174), también la harina del pan y el pan, recogidos de la semilla del campo, son símbolos de la palabra de Dios (Deut. 8:3, Lucas 8:11). Del mismo modo que Dios da trigo y aceite para alimentar y nutrir su vida corporal, también da a su pueblo su palabra y Espíritu, para que puedan obtener de éstos sustento para la vida espiritual del hombre interior. La obra de santificación consiste en la operación de este alimento espiritual, por medio del uso correcto de los medios de gracia para el crecimiento en la conversación piadosa y las buenas obras Mat. 5.16; 1 de Pedro 2:12). El disfrutar esta comida llena al hombre interior con paz, gozo y bendiciones en Dios. Este fruto de la vida espiritual es representado en las ofrendas de oblación. Por lo tanto debían mantenerse libres de la levadura de la ὑπόκρισις (Luc. 12:1) y de la κακία καὶ πονηρία [malicia y la maldad] (1 de Cor. 5:8), y también de la miel de la *deliciae carnis*, porque ambas destruyen la vida espiritual; mientras que, por otro lado, debían añadirse la sal del pacto de Dios (*i.e.* el poder purificador, fortalecedor y libertador del pacto por el cual se evitaba la corrupción) y el incienso de la oración, para que el fruto de la vida espiritual llegara a ser agradable al Señor. Era sobre este significado sobre el que se fundaba el carácter santísimo de las ofrendas de oblación.

Capítulo 3. Las ofrendas de paz

La tercera clase de sacrificio es llamada זֶבַח שְׁלָמִים, comúnmente interpretada como ofrenda de agradecimiento, pero más correctamente como ofrenda de salvación. Además de esta forma más completa, que es la más comúnmente empleada en Levítico, nos encontramos con las formas abreviadas de זֶבַח y שְׁלָמִים, *e.g.* זֶבַח en los caps. 7:16, 17; 23:37, de manera más especial en combinación con עֹלָה, cap. 17:8; cf. Ex. 10:25; 18:12; Num. 15:3, 5; Deut. 12:27; Jos. 22:27; 1 de Sam. 6:15; 15:22; 2 de Reyes 5:17; 10:24; Isa. 56:7; Jer. 6:20; 7:21; 17:26, etc., y שְׁלָמִים en el cap. 9:22; Ex. 20:24; 32:6; Deut. 27:7; Jos. 8:31; Jueces 20:26; 21:4; 1 de Sam. 13:9; 2 de Sam. 6:17, 18; 24:25; 1 de Reyes 3:15, etc. זֶבַח se deriva de זָבַח, lo cual generalmente no se aplica para sacrificar (שָׁחַט), sino, con la excepción de Deut. 12:15, donde el uso de זָבַח porque sacrificar es ocasionado por la retrospectiva referencia a Lev. 17:3, 4, siempre se utiliza para matar como sacrificio o para ofrecer en sacrificio o sacrificando; e incluso en 1 de Sam. 28:24, Ezeq. 34:3 y 39:17, sólo se usa en un sentido figurativo. El significado real, por lo tanto, es sacrificio de animal degollado, o sacrificio sacrificado. En algunas ocasiones se utiliza en un sentido más amplio, y se aplica a toda clase de sacrificios sangrantes (1 de Sam. 1:21, 2:19), especialmente en conexión con מִנְחָה (1 de Sam. 2:29; Sal. 40:7; Isa. 19:21; Dan. 9:27, etc.); pero se utiliza mayormente en un sentido más estricto, y se aplica a las ofrendas de paz, o a las ofrendas sacrificadas, que culminaban en una comida de sacrificio, en distinción de la ofrendas de holocausto y por el pecado en cuyo caso es sinónimo de זֶבַח שְׁלָמִים o שְׁלָמִים. La palabra שְׁלָמִים, cuyo singular (שֶׁלֶם) sólo se encuentra en Amós 5:22, es aplicada exclusivamente a estos sacrificios, y se deriva de שָׁלֵם y significa estar entero, sin heridas. Esto no significa «compensación o restitución», para lo cual encontramos los sustantivos שִׁלֻּם (Deut. 32:35), שִׁלּוּם (Hos. 9:7), y שִׁלּוּמָה (Sal. 91:8) formados del *Piel* שִׁלֵּם, sino *integritas completa, pacifica beata*, correspondiendo con la interpretación de la LXX σωτήριον (cf. *W. Neumann, Sacra Vetus Testamenti salutaria*, 1854, p. 22). El plural denota la vuelta completa de bendiciones y poderes por los que se establece y asegura la salvación o integridad del hombre en su relación con Dios. El objetivo de la שְׁלָמִים era invariablemente la salvación, algunas veces era ofrecido como una representación de la acción de gracias por la salvación ya recibida, en ocasiones como oración por la salvación de-

seada; de modo que abrazaba ofrendas suplicatorias y de agradecimiento, y se ofrecía en tiempos de infortunios, o en el día en que se ofrecían súplicas por la ayuda de Dios (Jue. 20:26; 21:4; 1 de Sam. 13:9; 2 de Sam. 24:25)[21]. La ley distingue tres diferentes clases: ofrendas de alabanza, ofrendas de voto, y ofrendas voluntarias (cap. 7:12, 16). Todas ellas estaban restringidas a los toros, ovejas y cabras tanto machos como hembras, no permitiéndose los palominos, por cuanto siempre eran acompañados con una comida de sacrificio común para lo cual un par de palominos no era suficiente.

Vers. 1-5. En el acto del sacrificio, la presentación de los animales delante de Yahvé, la imposición de manos, el sacrificio, y el derramamiento de sangre eran iguales que en el caso de la ofrenda encendida (holocausto) (cap. 1:3-5). Era en la aplicación de la carne donde aparecía la diferencia.

Ver. 3. La persona que presentaba el sacrificio debía ofrecer ofrenda encendida a Yahvé, *primero*: «la grosura que cubría las entrañas (הַקֶּרֶב)» (cap. 1:9), *i.e*. la larga red que se extiende desde el estómago hacia los intestinos cubriendo por completo a los segundos, lo cual sólo se encuentra generalmente en el caso de los hombres y los animales mamíferos, y los animales rumiantes abundan en gordura; *en segundo lugar*, «toda la grosura de las entrañas (הַקֶּרֶב)», *i.e*. la gordura pegada a los intestinos que fácilmente podía ser quitada; en *tercer* lugar, «los dos riñones, y la gordura de sobre de ellos (y) sobre los ijares (הַכְּסָלִים), *i.e*. sobre los músculos internos de los ijares, o en la región de los riñones; y en *cuarto* lugar, «la grosura del hígado». El tejido (הַיֹּתֶרֶת) sobre (עַל vers. 4, 10, 15, caps. 4:9; 7:4; Ex. 29:13), o de (מִן cap. 9:10), o del hígado (caps. 8:16, 25; 9:19; Ex. 29:22), no puede ser el lóbulo grande del hígado, ὁ λοβὸς τοῦ ἥπατος (LXX), porque esto es parte del mismo hígado, y no yace עַל־הַכָּבֵד sobre (encima) del hígado; ni tampoco es una simple porción de gordura, sino la pequeña red (omentum minus), la red del hígado, o del estómago (*reticulum jecoris; Vulg., Lut., De Wette, y Knobel*), que comienza en la división entre los lóbulos derecho e izquierdo del hígado, y se extiende por un lado a través del estomago, y por el otro hacia la región de los riñones. De aquí que la cláusula, «quitará la grosura que está sobre los riñones (*i.e*. cerca de ellos, hasta donde ésta alcanza)». Este pequeño tejido es delicado, pero no tan gordo como el tejido mayor; aunque sigue formando parte de las porciones de la grosura. La palabra יִתֶּרֶת, que sólo aparece en los pasajes citados, debe explicarse desde el árabe y etíope (extenderse sobre, expandirse), de donde también se derivan las palabras יֶתֶר una cuerda (Jue. 16:7; Sal. 11:2), y מִיתָר la cuerda del arco (Sal. 21:13) o las cuerdas extendidas de las tiendas (Ex. 35:18). Las cuatro porciones mencionadas abarcaban toda la gordura esparcida en el interior del animal que era sacrificado. De aquí que todas ellas fueran designadas como «toda la gordura» del sacrificio (ver. 16, caps. 4:8, 19, 26, 31, 35; 7:3) o brevemente «la gordura» (הַחֵלֶב ver. 9, caps. 7:33; 16:25; 17:6; Num. 18:17), «las porciones de la grosura» (הַחֲלָבִים caps. 6:5; 8:26; 9:19, 20, 24; 10:15).

Ver. 5. Esta gordura debía ser quemada sobre el altar por los sacerdotes, sobre el sacrificio encendido, sobre los trozos de leña en el fuego. עַל־הָעֹלָה no significa «en la manera o estilo de la ofrenda encendida» (*Knobel*), sino «sobre la ofrenda encendida». Porque aparte del hecho de que עַל no puede demostrarse que tenga este sentido, la ofrenda de paz era precedida por regla general por la ofrenda encendida, la cual ardía, si no todo el día, en todo caso durante la mañana, hasta que era completamente consumida. Así que las porciones de grosura de las ofrendas de paz debían ponerse sobre la ofrenda encendida que ya estaba ardiendo. Que este es el significado de עַל־הָעֹלָה se pone más allá de toda duda por el cap. 5, donde se manda al sacerdote que encienda leña sobre el fuego del altar cada mañana, y que ponga después la ofrenda encendida sobre ella (עָלֶיהָ), y sobre ello hacer que las ofrendas encendidas se evaporen en humo, y también por el cap. 9:14, donde se dice que Aarón, primero que nada, había quemado la cabeza del holocausto sobre el altar, y después que lavó las entrañas y patas del animal, y que las quemó sobre el altar, עַל הָעֹלָה, *i.e*. sobre (encima) las porciones de ofrenda encendida que ya estaban ardiendo.

Vers. 6-16. Las mismas reglas se aplican a la ofrenda de paz de las ovejas y las cabras, exceptuando que, además de las porciones que debían ser quemadas sobre el altar en el caso de los toros (vers. 3, 4) y las cabras (vers. 14, 15), la gordura de la cola de la oveja también debía ser consumida. תְּאַלְיָה תְּמִימָה: «*la cola entera*» (ver. 9), אַלְיָה *cauda ovilla vel arietina eaque crassa et adiposa* [las colas de ovejas o de toros, y su grasa y gordura]; lo mismo en arábigo (*Ges., thes*., p. 102). Las gordas colas que tienen las ovejas del norte de África y Egipto, también en Arabia, especialmente en Arabia del Sur y en Siria a menudo pesan quince libras o más, y a menudo se utilizan pequeños carros sobre ruedas bajo ellas para llevar su peso (*Sonnini, R.* 2, p. 358; *Bochart, Hieroz*. 1, pp. 556s. Esto consiste en algo que parece entre médula y grosura (*A. Russel, Naturgeschichte von Aleppo* II, pp. 358s.; *Berggren, Reisen* II, p. 266). Las ovejas ordinarias también se encuentran en Arabia y Siria; pero en la moderna Palestina todas las ovejas son «de la especie que tiene la cola ancha». La parte ancha de la cola es un exceso de gordura de donde cuelga la verdadera cola (*Robinson, Pal.* II, p. 391). לְעֻמַּת הֶעָצֶה *la cual* (la grosura de la cola) *quitará* (el oferente) *a raíz del espinazo, i.e.* separarla del cuerpo. עֻצֶּם, hapax legomenon es, de acuerdo con *Saad., os caudae s. coccygis, i.e*. espinazo o anca, que pasa a las vértebras de la cola (cf. *Bochart*, 1, pp. 560-561). En los vers. 11 y 16 las porciones de la grosura que eran quemadas son llamadas «viandas de ofrenda encendida a Yahvé», o «vianda de ofrenda que se quema en olor grato», *i.e*. comida que

---

21. Cf. *Hengstenberg, Beiträge* III, p. 86 y *v. Hofmann, Schriftbeweis* II, p. 228. La explicación de *Outram* es completamente acertada: *Sacrificia salutaria in sacris litteris* שְׁלָמִים *dicta, ut quae semper de rebus prosperis fieri solerent, impetratis utique aut impetrandis* [Los sacrificios de salvación en las Sagradas Escrituras llamados «shelamim», que siempre se solían hacer en las circunstancias prósperas, en las gracias que se habían pedido y se querían pedir]. Aunque *Bähr, Kliefoth* y *Philippi* (pp. 321ss.) negaban que se podían añadir las ofrendas de petición a los שְׁלָמִים, esto no podía ser demostrado. Aunque la afirmación de que la petición se traía en forma de acción de gracias es correcta, esta no demuestra que los israelitas lo hayan hecho en los שְׁלָמִים de los días de la catástrofe. La mención de que el sacrificio de humo simbolice la oración de intercesión (*Philippi, op.cit.,* p. 324) no basta para negar el sacrificio de petición. El sacrificio de humo había sido definido y no podía ser utilizado flexiblemente según convenía a la comunidad o a diferentes individuos. Véase los otros motivos en *Kurtz, alltestamentlicher Opfercultus*, pp. 217ss. No está claro a cuál de las tres categorías de los שְׁלָמִים pertenece la ofrenda de petición. *Kurtz* considera que el זֶבַח נִדְבָה [ofrenda voluntaria] es tal ofrenda. Pero parece ser más correcto incluirla en los sacrificios voluntarios y de juramento. El hecho de que la ofrenda de juramento era presentada justo después de una acción bondadosa de Dios que había hecho necesario rendir un juramento no es una instancia decisiva porque por medio de esta no se transformaba una ofrenda de petición en una ofrenda de acción de gracias sino seguía siendo una ofrenda de petición. No se presentaba para agradecer a Dios el bienestar alcanzado sino para cumplir con el juramento. No se puede reducir además el זֶבַח נִדְבָה a la ofrenda de petición y el זֶבַח תּוֹדָה a la ofrenda de alabanza y acción de gracias sino, dado que en la vida espiritual no hay una antinomia entre agradecimiento y petición, considerar זֶבַח תּוֹדָה sobre todo la ofrenda de alabanza y acción de gracias y bajo זֶבַח נִדְבָה sobre todo la ofrenda de petición.

servía como un fuego para Yahvé, o que llegaba a Yahvé al ser quemada; cf. Num. 28:24, «vianda y ofrenda encendida en olor grato a Yahvé». De aquí que no sólo las ofrendas encendidas diarias y las ofrendas encendidas y por el pecado de las diferentes fiestas sean llamadas «vianda de Yahvé» («mi pan», Num. 28:2); también los sacrificios generalmente son descritos como «la comida de Dios» («el pan del Dios de ellos», caps. 21:6, 8, 17, 21, 22 y 22:25), como vianda, esto es, la que Israel producía y hacía ascender a su Dios en fuego como olor fragante. Nada se determina aquí respecto a la apropiación de la carne de las ofrendas de paz, por cuanto el destino para una comida ya era sabido por la costumbre tradicional. En el cap. 7:11-36 se dan instrucciones más minuciosas respecto a la misma comida, donde se explica más plenamente el significado de los sacrificios. En el ver. 17 (ver. 16) se añade la regla general: «*toda la grosura es de Yahvé*», y la ley, «*ninguna grosura ni ninguna sangre comeréis*», es mandada como «*estatuto perpetuo*» para las generaciones de Israel (véase Ex. 12:14, 24) en todas sus moradas (véase Ex. 10:23 y 12:20).

Capítulos 4 y 5. Los sacrificios expiatorios

Los sacrificios tratados en los caps. 1-3. son introducidos por sus nombres, como si ya fueran conocidos, con el propósito de darles una sanción legal. Pero en los caps. 4 y 5 los sacrificios son designados para distintas ofensas, los cuales reciben sus nombres por primera vez de los objetos a los que se aplican, *i.e.* del pecado o de la expiación, חַטָּאת pecado para el sacrificio expiatorio (4:3, 8, 14,19, e.o.) no sólo con el significado que sacrificio expiatorio encuentre después de una metonimia por חַטָּאת עַל (περὶ τὴς ἁμαρτίας LXX) sino porque el animal era convertido en pecado por la transmisión del pecado al mismo (2 Cor. 5:21) y con el mismo significado y אָשָׁם deuda, *i.e. ofrenda por la deuda* (cap. 5:15, 16, 19, 25); una prueba clara de que las ofrendas por la deuda y el pecado fueron introducidas al mismo tiempo por la ley sinaítica. Las leyes que siguen se distinguen de las precedentes por la nueva fórmula introductoria en el cap. 4:1, 2, que se repite en el cap. 5:14. Dicha repetición demuestra que los caps. 4:2-5:13 tratan de las ofrendas por el pecado, y el cap. 5:14-26 de las ofrendas por la culpa; y esto es confirmado por el contenido de las dos series de leyes.

Capítulos 4:2-5:13. Las ofrendas por el pecado

El ritual descrito para estas difiere respecto a los animales sacrificados, el rociar la sangre, y el curso adoptado con la carne, de acuerdo con la posición que ocupaba en el reino de Dios la persona que los presentaba. La clasificación de las personas era la siguiente: 1) el sacerdote ungido (cap. 4:2-12); 2) toda la congregación de Israel (vers. 13-21); 3) el príncipe (vers. 22-26); 4) el pueblo común (vers. 27-5:13). En el caso de los últimos, también se prestaba atención a sus circunstancias; de modo que las ofrendas por el pecado podrían ser reguladas de acuerdo a la habilidad del oferente, especialmente para las formas de pecado más ligeras (cap. 5:1-13).

Ver. 2. «*Cuando alguna persona pecare por yerro en alguno* (מִכֹּל en un sentido partitivo) *de los mandamientos de Yahvé sobre cosa que no se han de hacer, e hiciere alguna de ellas*» (מֵאַחַת con מִן partitiva, cf. vers. 13, 22, 27, *lit*. algo de uno). Esta sentencia que se mantiene a la cabeza de las leyes para las ofrendas por el pecado, muestra que las ofrendas por el pecado no se relacionaban con el pecado o la pecaminosidad en general, sino con manifestaciones particulares del pecado, con ciertas acciones distintivas realizadas por individuos, o por toda la congregación. La característica distintiva del pecado es expresada por el término בִּשְׁגָגָה (en error). Ningún pecado sino los cometidos בִּשְׁגָגָה podrían ser expiados por las ofrendas por el pecado, en tanto que aquellos mayores debían ser castigados con la exterminación del pecador (Num. 15:27-31). שְׁגָגָה de שָׁגַג = שָׁגָה errar o irse mal, significa error, falta, equivocación. Pero pecar «*por error*» no es meramente pecar por ignorancia (vers. 13, 22, 27; 5:18), de prisa, falta de consideración, o sin cuidado (cap. 5:1, 4, 15), pero también pecar inintencionadamente (Num. 35:11, 15, 22, 23); de aquí se derivan todos los pecados que surgen de la carne[22] y la sangre, en distinción de los pecados cometidos con mano (alta) levantada, o en arrogancia, en desafiante rebelión contra Dios y sus mandamientos.

Vers. 3-12. *El pecado del sumo sacerdote.* El sumo sacerdote aquí es llamado el «sacerdote ungido» (vers. 3, 5, 16; 6:15) por causa de la completa unción con la que fue consagrado a su oficio (cap. 8:12); en otros sitios se le llama el הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל gran (o sumo) sacerdote (cap. 21:10; Num. 35:25, etc.), y por escritores más tardíos כֹּהֵן הָרֹאשׁ, el sacerdote cabeza o sacerdote principal (2 de Reyes 25:18; 2 de Crón. 19:11). Si él pecaba לְאַשְׁמַת הָעָם «el pecar de la nación», *i.e.* en su posición oficial de representante de la nación ante el Señor, y no meramente en su relación personal para con Dios, debía ofrecer en ofrenda por el pecado un toro sin mancha, el mayor de todos los animales para el sacrificio, porque había contaminado el puesto más alto en Israel.

Ver. 4. La presentación, imposición de manos y el sacrificio eran los mismos que en el caso de los otros sacrificios (cap. 1:3-5). La primera peculiaridad ocurre en conexión con la sangre (vers. 5-7). El sacerdote ungido debía tomar (una parte) de la sangre y llevarla al tabernáculo, y habiendo metido su dedo en ella, debía rociar siete veces delante de Yahvé «*hacia el velo del santuario*» (Ex. 26:31), *i.e.* en dirección hacia la cortina (hay que diferenciar אֶת־פְּנֵי עַל־פְּנֵי de, así como de לִפְנֵי, cf. 16:14); después de eso, debía poner (נָתַן) algo de la sangre sobre los cuernos del altar de incienso, y después vaciar la gran cantidad de sangre, de la cual sólo una pequeña porción había sido utilizada para rociar y untar sobre los cuernos del altar, al fondo del altar de la ofrenda encendida. Rociar siete veces «hacia el velo del santuario» también tenía lugar en conexión con la ofrenda por el pecado de toda la congregación, del mismo modo que se hacía con el toro y la cabra que el sumo sacerdote ofrecía como ofrendas por el pecado el día de expiación por sí mismo, por el sacerdocio y la congregación, cuando la sangre era derramada siete veces delante (לִפְנֵי) del propiciatorio (cap. 16:14), y siete veces sobre los cuernos del altar (cap. 16:18, 19). Acerca de Num. 19:4 ver el comentario. Las siete veces que se rociaba en la fiesta de la expiación era para purificar el santuario de la culpa causada por los pecados del pueblo con los que había sido contaminado durante el año (véase el cap. 16), y no tenía lugar hasta después que la sangre había sido derramada una sola vez «contra (sobre) el propiciatorio» para la expiación del pecado del sacerdocio y del pueblo, y que los cuernos del altar hubieran sido untados con la sangre (cap. 16:14, 18); en tanto que en las ofrendas por el pecado, mencionadas en este capítulo, el rociar la sangre siete

22. La restricción de בשגגה a pecados cometidos inconsciente e inintencionadamente, según afirma *Kurtz* (*Alttestamentlicher Opfercultus*, pp. 151ss.) no puede ser realizada, tal como lo demostró ya *Wangemann, op.cit.*, pp. 279ss.

veces continuas precedía a la aplicación de la sangre a los cuernos del altar. Esta diferencia en el orden de los sucesos de las dos manipulaciones con la sangre llevan a la conclusión de que en el presente caso el rociar siete veces tenía un significado diferente que el del día de expiación, y servía como preliminar a la introducción de la expiación. La sangre tampoco era rociada sobre el altar del lugar santo, sino sólo delante de Yahvé, sobre la cortina que estaba delante de donde Yahvé estaba entronizado, es decir, sólo en la cercanía de la misericordiosa presencia de Dios; y este acto se repetía siete veces, para que en el número siete, como estampa de las obras divinas de salvación en juicio y gracia a través de los tiempos (*Leyrer,* en *Herzog, Realencyclopaedie* XVIII, p. 366) se presentara la reconciliación del pecador con Dios como obra divina. La reconciliación se cumplía después de que la sangre expiatoria del sacrificio fuera puesta sobre los cuernos del altar, no meramente rociada o mecida contra la pared del altar, sino untada sobre los cuernos del altar; sin embargo, no porque la sangre pudiera ser comprada más prominentemente delante de los ojos de Dios, o que fuera levantada a su presencia más inmediata, como *Hofmann* y *Knobel* suponen, sino porque el significado del altar, como el escenario de la manifestación de la gracia divina y la salvación, culminaba en los cuernos, como los símbolos de poder y dominio. En el caso de las ofrendas por el pecado a favor del sumo sacerdote y la congregación, el altar sobre el que esto sucedía no era el altar de ofrenda encendida en el atrio, sino el altar de incienso en el lugar santo; porque tanto el sacerdote ungido, por virtud de su llamado y su consagración como mediador entre la nación y el Señor, y toda la congregación, en virtud de su elección como reino de sacerdotes (Ex. 19:6), debían mantenerse en comunión con el Dios del pacto en el lugar santo, la división del frente de la morada de Yahvé, y así debían ser recibidos en una relación de comunión más estrecha con Yahvé que los miembros individuales de la nación, para quienes el atrio con su altar era el lugar divinamente designado para tener comunión con el Dios del pacto. El resto de la sangre que no había sido usado en el acto de la expiación, era derramada en el fondo del altar de las ofrendas encendidas, como el lugar santo donde toda la sangre del sacrificio debía ser traída, para que fuera recibida en la tierra.

Vers. 8-10. El sacerdote debía levantar «*toda la grosura*» del animal del sacrificio, *i.e*. las mismas porciones de gordura que en la ofrenda de paz (cap. 3:3, 4, כָּל־חֵלֶב es el sujeto de יוּרַם en el ver. 10), y quemarla sobre el altar del holocausto.

Vers. 11s. La piel del becerro y toda la carne, junto con la cabeza, las piernas y las entrañas (cap. 1:9) y su estiércol, de hecho todo el becerro, debía ser sacado por él (el sacerdote del sacrificio) a un lugar limpio delante del campamento, hacia donde eran llevadas las cenizas del montón de las cenizas del sacrificio (cap. 1:16), y allí quemarlo sobre la leña ardiendo. (Sobre la construcción de los vers. 11 y 12 véase *Ges*., §145,2).

La incineración de la carne debía llevarse a cabo según 6:23 sólo con las ofrendas expiatorias cuya sangre era traída al tabernáculo (el lugar santo o el lugar santísimo), *i.e.* sólo con los sacrificios expiatorios para el sumo sacerdote y la comunidad. En el caso de los sacrificios restantes, cuya sangre sólo era rociada en el altar de incineración la carne debía ser consumida en el atrio del tabernáculo por el sacerdote que realizaba el sacrificio. Dado a que se presentaron sacrificios expiatorios para el perdón de los pecados, en el caso de estos sacrificios el oferente transfería sus pecados al animal sacrificado por él por medio de la imposición de manos pidiendo por la anulación de estos de manera que el oferente no sufría la muerte como pena de sus pecados, se hizo conforme a la justicia divina con la muerte del animal al aceptar la misericordia de Dios el alma del pecador por medio del rociamiento de la sangre expiatoria en el altar de gracia; pero el pecado en sí no fue anulado. Porque en las prescripciones de los sacrificios expiatorios podemos observar claramente que en este tipo de sacrificio no sólo se trata de perdonar sino de aportar o anular los pecados que fueron prescritos para la anulación de las impurezas que contaminaban a las personas y a los objetos santos. En el proceder con la carne del sacrificio se presenta simbólicamente la anulación del pecado. Al final del proceso se reparte el cuerpo del animal. Las grosuras internas (הַקֶּרֶב, *i.e.* la de las entrañas), los riñones con su grosura, el hígado y en el caso de las ovejas también la grosura de su parte posterior, de la cual surge el rabo, es separado como lo mejor del animal y quemado en el altar mientras que el resto de la carne es incinerada fuera del altar o aun en caso de ofrendas expiatorias privadas son consumidas oficialmente por los sacerdotes. Se puede comparar la división de carne y grosura en los sacrificios expiatorios con la división del antiguo y del nuevo hombre, del ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος y del ἔσωθεν ο ἔσω ἄνθρωπος (2 Cor. 4:16; Ef. 3:16) la cual es producida por el Espíritu Santo en el nuevo nacimiento de la vida espiritual y prosigue en la santifiación culminando en la glorificación en la muerte y resurrección[23]. La incineración de la gordura en el altar como lo mejor del animal para comida de fuego de Yahvé simboliza la entrega de lo mejor del hombre, de la esencia humana capaz de renovarse al fuego purificador de la santidad y el amor divino. Por esto el hombre interior es renovado diariamente por el Espíritu del Señor y declarado Hijo de Dios. La carne del sacrificio expiatorio, llamado en el ver. 11 el becerro, no puede ser incinerada en el altar para olor grato ante Dios, porque le ha sido imputado todo el pecado del sacrificio expiatorio, el cual, aunque ha sido cubierto por el rociamiento de sangre ante la ira de Dios y ha sido perdonado al oferente, todavía no ha sido anulado. Para presentar la anulación del pecado se prescribió que en el caso de los sacrificios expiatorios privados los sacerdotes debían comer la carne para llevar el pecado del oferente, *i.e.* para incorporarse la carne del sacrificio expiatorio para anular el pecado con el poder santificador que les fue otorgado en el momento de su consagración. Más acerca de esto véase el comentario de 10:17. Pero si el sa-

23. La comparación de la grosura y de la carne de la ofrenda encendida con el viejo y el nuevo hombre o el hombre interno y el extremo no es de la forma como lo malinterpretó *Kurtz* en *Alttestamentlicher Opfercultus* donde afirma que el legislador había prescrito la incineración de la grosura en el altar porque había identificado con estas partes del animal sacrificado las imágenes del hombre interno. La separación de la gordura de la carne del sacrificio para el altar a fin de presentarlo en el fuego ante Dios no fue inventada con la incorporación del sacrificio expiatorio sino que data de tiempos premosaicos y fue transferida de los sacrificios de acción de gracias premosaicos (שְׁלָמִים) a los sacrificios expiatorios. En el caso de los sacrificios de acción de gracias premosaicos sin duda era importante la idea de presentar como ofrenda encendida la grosura porque se la consideraba como lo mejor del animal. *Neumann* la definió correctamente como *flos carnis* (flor de carne). Pero con la transmisión de este rito al sacrificio expiatorio había que transferir asimismo otro significado de la idea de la remisión de los pecados que no era parte del sacrificio expiatorio y que no es enseñado por la ley ni por el significado de los diferentes tipos de sacrificios. Este significado más profundo se logra al observar la esencia de los sacrificios veterotestamentarios, que nos es aclarado en la consumación del mismo a través del sacrificio de Cristo en el Nuevo Testamento así como lo aclara la diferenciación entre el antiguo y el nuevo hombre en el Nuevo Testamento.

crificio expiatorio era hecho para la cabeza espiritual del cuerpo sacerdotal y del pueblo del pacto o si era hecho para toda la congregación, a la cual pertenecían los sacerdotes, éstos podían realizar como mediadores oficiales el acto de la expiación objetiva que era simbolizado en el rociamiento y la incineración del sacrificio. Pero no podían tomar sobre sí los pecados para anularlos y santificar así al oferente porque ellos mismos necesitaban expiación y santidad. En ese caso la carne cubierta de pecado tenía que ser incinerada como el cuerpo del pecado. La carne del sacrificio debía ser quemada, pero no en el altar sino fuera del campamento, *i.e.* fuera del Reino de Dios, porque ésta había sido profanada por causa del pecado imputado. Pero por su condición de carne de sacrificio no debía ser echada en un lugar inmundo donde eran echados cadáveres y otras inmundicias (10:40, 45) para no convertirlo en su condición de santísimo en algo inmundo. Por eso se lo deponía en un lugar puro donde se echaban también las cenizas del altar de la ofrenda encendida como resto de los sacrificios que fueron elevados ante Dios en la llama purificadora del fuego del altar[24]. De esta manera se representaba significativamente en ambos casos en la carne del sacrificio expiatorio tanto el fruto y el efecto del pecado como su anulación[25].

Vers. 13-21. *El pecado de toda la congregación de Israel.* Esto se define aún más al consistir en el hecho de que el caso estaba oculto (נֶעְלַם)[26] a los ojos de la congregación, *i.e.* que era un pecado del que no se sabía que lo era, un acto que realmente violaba un mandato de Dios, aunque no era considerado como pecado. Toda trasgresión de un mandato divino, ya sea que tuviera lugar consciente o inconscientemente, traía culpa, y demandaba una ofrenda una ofrenda por el pecado para su expiación; y ésta no debía presentarse tan pronto como se supiera el pecado. La ofrenda por el pecado que los ancianos tenían que ofrecer en nombre de la congregación, debía consistir en un becerro, y debía ser tratada como la del sumo sacerdote (vers. 14-23 comparado con los vers. 3-12), por cuanto «toda la congregación» incluido el sacerdocio hasta cierto punto estaba en igualdad con el sacerdocio por virtud de su llamado en relación con el Señor. חָטָא con עַל significa incurrir en culpa por el (sobre la base de) pecado (cap. 5:5, etc.); suele construirse con un acusativo (vers. 3, 28, cap. 5:6, 10, etc.), o con בְּ, pecar con un pecado (ver. 23; Gen. 42:22). El sujeto de וְנָשְׂאוּ (ver. 15) es uno de los ancianos. לְפַר הַחַטָּאת [Un becerro por expiación], *sc.* el becerro que el sacerdote ungido ofreció por su pecado, o como se designa breve y claramente en el ver. 21, «el primer becerro» (ver. 12).

Ver. 20. «*Hará el sacerdote expiación por ellos, y obtendrán perdón*», o «y así serán perdonados». Esta fórmula reaparece con todas las ofrendas por el pecado (con la excepción de la que se ofrece por el sumo sacerdote), vers. 26, 31, 35; 5:10, 13; Num. 15:25, 26, 28; también con las ofrendas por la culpa, caps. 5:16, 18, 26; 19:22, siendo la única diferencia que en las ofrendas por el pecado presentadas para limpiar la culpa (טָהֵר) se menciona en lugar del perdón (נִסְלַח), como el efecto del sacrificio expiatorio (caps. 12:7, 8; 14:20, 53; Num. 8:21) de lo que se puede concluir que סלח define la expiación del pecado *i.e.* su perdón y redención.

Vers. 22-26. *El pecado de un jefe.* Ver. 22. אֲשֶׁר, ὅτε, *cuando* נָשִׂיא es la cabeza de una tribu, o de una división de una tribu (Num. 3:24, 30, 35).

Ver. 23. «*luego* (או, véase *Ges*., §155,2; *Ew*., §352[a]) *que conociere su pecado que cometió*», *i.e.* si alguien le llamaba la atención al hecho de que había trasgredido un mandamiento de Dios, debía traer una cabra sin mancha (עִזִּים שְׂעִיר), y, habiendo puesto su mano sobre ella, sacrificarla en el lugar de la ofrenda encendida; después de lo cual el sacerdote debía poner algo de la sangre sobre los cuernos del altar de las ofrendas encendidas, y vaciar el resto de la sangre al pie del altar, y después quemar toda la grosura sobre el altar, como el caso de la ofrenda de paz (véase cap. 3:3, 4), y de ese modo hacer expiación por el

---

24. El carácter santísimo de la carne de la ofrenda por el pecado (cap. 6:18s.) no provee argumento válido contra lo correcto de esta explicación para que se produjera la quema, porque, en primer lugar, existe una diferencia esencial entre el pecado real o inherente, y el pecado imputado o meramente transferido; y en segundo lugar, la carne de la ofrenda por el pecado era llamada santísima, no en un sentido moral sino litúrgico o ritual, como sirviendo al más santo propósito de borrar el pecado; sobre dicha causa debía ser completamente quitado de toda la apropiación de los objetos terrenales. Además, la idea de que el pecado era imputado a la ofrenda por el pecado, que la víctima era hecha pecado por la imposición de la mano, tiene una base firme en el sacrificio de la vaca bermeja (Num. 19), y también ocurre entre los griegos (véase a *Oehler,* en *Herzog, Encyclopaedia* XII, p. 635). Con justa razón Philippi no sólo tilda de inconsecuencia que *Kurtz* niegue la imputación de los pecados aunque considere que la muerte del animal a sacrificar es una pena vicaria, porque una pena sin culpa no existe. Además considera incomprensible cómo *Kurtz* pueda afirmar a vista de 2 Cor. 5:21, en el cual se encuentran las palabras *ipsissimus verbis,* rechazadas por él mismo, lo siguiente: El hecho de que por medio de la imputación de los pecados el imputado se convierta en pecado es además, como me parece, una idea increíble e imposible que supone que el oferente, al menos antes de la imposición de manos, haya sido pecado o que haya valido como tal. La negación de la enseñanza de la Escritura y de la iglesia en este punto se debe a que identifica la imputación de los pecados con la infección de los pecados sin diferenciar claramente entre estos dos términos.

25. En cambio *Bähr, op.cit.*, p. 395; *Oehler,* en *Herzog, Realenciclopaedie* X, p. 645 y *Kurtz, Alttestamentlicher Opfercultus,* pp. 200s. afirman que la incineración de la carne de los sacrificios expiatorios en las afueras del campamento no era una acción que estaba en relación directa con el sacrificio mismo sino que sólo era un método de destruir higiénicamente la carne o para impedir la descomposición y la consecuente profanación. Esta opinión se relaciona con la suposición de que la comida de amistad de la carne del sacrificio de expiación tal como el consumo del pecho de la ofrenda mecida y la pierna de la ofrenda alzada del sacrificio de paz deba ser visto desde el punto de vista de la participación de los sacerdotes en la comida del sacrificio. Pero aquí no se olvida que lo primero es dispuesto por la ley como una función oficial de los sacerdotes. De la misma manera que este paralelismo contradice lo dicho en 10:17, también lo hace la suposición de que la incineración de la carne del sacrificio expiatorio sólo sea un medio de destrucción de esto, contradiciendo Hebr. 13:11ss., donde esto es visto como un tipo de los sufrimientos de muerte de Cristo ante el portal con lo cual se vindica el significado más amplio que está relacionado con la idea del sacrificio expiatorio. Por la misma razón *Riehm* califica en *Theologische Litteratblätter der allgemeinen Kirchenzeitung,* 1864, p. 10, la explicación de *Kurtz* acerca de la incineración en las afueras del campamento como insuficiente afirmando que es aquí donde el fervor contra el pecado pueda encontrar su presentación en el rito sacrificatorio y que *Kurtz,* en el caso de que acepte su error, podría entender con más claridad el sentido de las palabras de Lev. 10:16ss. y que entendería mejor el texto de Hebr. 13:11ss. que lo han hecho todos los comentaristas de la carta altar los Hebreos, incluyendo a *Kurtz* mismo. Compárese *Wangemann, das Opfer,* pp. 291ss., quien demostró claramente lo insostenible de los argumentos de *Kurtz*.

26. En las ediciones correctas el vocablo נֶעְלַם tiene *dagesh* aquí y en el cap. 5:2, 4 como *Delitzsch* me informa, de acuerdo con una regla antigua de los vocalizadores que requería que cada consonante que seguía a una sílaba terminada en una gutural debía ser señalada con *dagesh,* si la gutural debía leerse con una *shevá* inactiva y no con *catef*. Éste es el caso con וַיֹּאסֶר en Gen. 46:29; Ex. 14:6, תַּעֲלִים en Sal. 10:1, y otras palabras en la edición crítica del Salterio que ha sido cuidadosamente revisado por Bähr de acuerdo con la Masora, y publicado con una introducción por *Delitzsch* en 1860. En otros pasajes como בְּכָל־לִבִּי Sal. 9:2, עַל־לְשֹׁנוֹ Sal. 15:3, etc., el *dagesh* es introducido para evitar que la segunda letra se pierda en la precedente por la rapidez de la lectura.

principal a causa de su pecado. Este texto (ver. 26) y el próximo (vers. 31 y 35) no contienen el proceder con la carne porque el mandamiento recién es dado en 6:17-23. שְׂעִיר עִזִּים o שָׂעִיר sola (*lit*. velludo, lanudo, Gen. 27:11), es la cabra que frecuentemente se menciona como el animal sacrificado en la ofrenda por el pecado, *e.g*. de los príncipes de la tribu (Num. 7:16s., 15:24), y de la nación en las fiestas anuales (caps. 16:9, 15; 23:19; Num. 28:15, 22, 30; 29:5, 16s. y en la consagración del tabernáculo (caps. 9:13, 15; 10:16). Se distingue en Num. 7:16s. de los עַתּוּדִים que se ofrecían como ofrendas de paz y frecuentemente aparecen en relación con bueyes, carneros y ovejas como ofrendas encendidas y de agradecimiento (Sal. 50:9, 13; 66:15; Isa. 1:11; 34:6; Ezeq. 39:18). De acuerdo con *Knobel*, שְׂעִיר עִזִּים o simplemente שָׂעִיר, era el cabrito más viejo cuyo cabello crecía más largo conforme avanzaba su edad, particularmente sobre el cuello y la espalda, y שְׂעִירַת עִזִּים (ver. 28, cap. 5:16) una cabra vieja; en tanto que עַתּוּד era el cabrito joven que cubría las cabras (Gen. 31:10, 12), y servía para el sacrificio igual que los corderos, ovejas y cabras (Deut. 32:14; Jer. 51:40). Pero como el שְׂעִיר עִזִּים también era sacrificado para alimento (Gen. 37:31), y las pieles de los cabritos jóvenes son llamadas שְׂעִירֹת (Gen. 27:23), la diferencia entre שָׂעִיר y עַתּוּד difícilmente puede buscarse en la edad, pero es más probable, como *Bochart*, *Hieroz*. I, p. 740 supone, en alguna variedad de especies en cuyo caso שָׂעִיר y שְׂעִירָה podrían indicar la fuerte clase de cabra peluda, y lanuda, y עַתּוּד indica la cabra de apariencia mediana.

Vers. 27-35. En el caso del *pecado del israelita común* (מֵעַם הָאָרֶץ [del pueblo de la tierra], *i.e*. de la población rural, Gen. 23:7), es decir, de un israelita perteneciente al pueblo, en distinción de los jefes que gobernaban sobre el pueblo (2 Reyes 11:18, 19; 16:15), la ofrenda por el pecado debía consistir en una cabra peluda (שְׂעִירַת עִזִּים) sin falta, o en una oveja (ver. 32). El ceremonial era el mismo que el de la cabra en ambos casos (vers. 23s.). En cuanto a עַל־אַשֶּׁר יהוה en ver. 35 cf. el comentario de 3:5.

Cap. 5:1-13. Aquí siguen tres ejemplos especiales de pecado por parte del israelita común, todos los pecados de omisión e imprudencia que eran menos graves que los casos mencionados en el cap. 4:27ss.; en los cuales, por lo tanto, si la persona por quien se debía hacer la expiación estaba en circunstancias de necesidad, en lugar de una cabra u oveja, podría recibírsele un par de palominos como presente para el sacrificio, o, en casos de mayor pobreza, la décima parte de un efa de fina harina. Los casos eran los siguientes: El *primero* (ver. 1), cuando cualquiera hubiese oído la voz de un juramento (un juramento hablado en voz alta) y fuera testigo, *i.e*. estaba en condición de dar evidencia, ya sea que hubiera visto lo que sucedió o que lo hubiera escuchado, es decir, que hubiera llegado a su conocimiento de algún otro modo. En este caso, si no lo daba a conocer, debía llevar su ofensa, *i.e*. llevar la culpa que había contraído al omitir el hacerlo saber, con todas sus consecuencias. אָלָה no significa maldición en general, sino un conjuro, como una imprecación sobre alguien (= el שְׁבֻעַת הָאָלָה [conjuro de maldición] en Num. 5:21); y el pecado al que se refiere no consistía en el hecho de que una persona oía una maldición, imprecación o blasfemia, y no daba evidencia de ello (porque ni la expresión וְהוּא עֵד [y es un testigo], ni las palabras אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע [ha visto o sabido de ello], están en armonía con esto), sino en el hecho de que uno que sabía del crimen de otro, ya sea que lo hubiera visto, o que hubiera llegado a tener cierto conocimiento de él por algún otro medio, y por lo tanto estaba cualificado para presentase a juicio como un testigo para que el criminal quedara convicto, y no lo hacía, y no declaraba lo que había visto o llegado a saber, cuando escuchara la solemne orden del juez ante la investigación pública del crimen, por la que todas las personas presentes, que supieran algo del asunto, tenían la obligación de presentarse como testigos (*vid. Saalschütz, Mosaisches Recht*, p. 605 y *Oehler*, en *Herzog, Realencyclopaedie* V, p. 60). נָשָׂא עָוֹן, llevar la ofensa o el pecado, *i.e*. quitar y aguantar sus consecuencias (véase Gen. 4:13), si consistían en castigos y juicios por los que Dios castiga el pecado (caps. 7:18; 17:16; 19:17), tales como enfermedades o aflicción (Num. 5:31; 14:33, 34), el no tener hijos (cap. 20:20), muerte (cap. 22:9), o exterminación (caps. 19:8; 20:17; Num. 9:13), o por el castigo infligido por el hombre (cap. 24:15), o si pudieran ser expiados a través de la ofrenda por el pecado (como en este pasaje y el ver. 17) y otras clases de expiación. En este sentido también se utiliza algunas veces נָשָׂא חֵטְא (véase el cap. 19:17).

Vers. 2s. El *segundo* era si alguien había tocado el cadáver de una bestia inmunda o del ganado de algún animal que se arrastrara, o la impureza de cualquier tipo de un hombre (לְכָל טֻמְאָתוֹ וגו [respecto a todas sus impurezas con las que se había contaminado], *i.e.* cualquier tipo de impureza a las que el hombre se expone), y «*bien que no lo supiere*», *sc.* la impureza o inmundicia; es decir, si inconscientemente se había hecho inmundo al tocar objetos impuros, y consecuentemente no había cumplido con la purificación prescrita para tales casos. En este caso, si después se daba cuenta (וְהוּא יָדַע) que había contraído culpa que necesitara expiación.

Ver. 4. El *tercero* era si alguno «*jurare a la ligera con sus labios*», *i.e.* jurar en vano, palabras vacías de los labios, «*hacer mal o hacer bien*», *i.e.* que él haría cualquier cosa (Num. 24:13; Isa. 41:23), «*en cualquiera cosa que el hombre profiere con juramento*», *i.e.* si se relacionaba con algo que el hombre había afirmado con un juramento en una conversación sin pensar (וְנֶעְלַם), «*y él no lo entendiere*», *i.e.* si él no reflexionaba que podría cometer pecado por tal juramento impensado, y si después se daba cuenta y descubría su pecado, y había incurrido en culpa respecto a algo de lo que había jurado sin pensar.

Vers. 5s. Por lo tanto, si alguien (los tres casos enumerados están incluidos bajo la expresión וְהָיָה כִּי, con el propósito de introducir la apódosis) había contraído culpa respecto a uno de estos tres ejemplos (las cosas mencionadas en los vers. 1-4), y confesaba en qué había pecado, debía ofrecer por su culpa (pecado) al Señor, por el pecado con el que había pecado, una oveja de la manada, como ofrenda por el pecado, para que el sacerdote pudiera hacer expiación por causa de su pecado. אָשָׁם (ver. 6) no significa ofrenda por la culpa o *debitum* (*Knobel*) sino *culpa, delictum, reatus*, como en el ver. 7; «como su culpa», *i.e.* para la expiación de la culpa que había traído sobre sí.

Vers. 7-10. «*Y si no tuviere lo suficiente para un cordero*», *i.e.* si no pudiera costear lo suficiente para sacrificar una oveja («su mano» es puesta por lo que su mano adquiere), debía traer dos tórtolas o dos palominos, uno para la ofrenda por el pecado, el otro para la ofrenda encendida. El palomino designado para el pecado, *i.e*. para la ofrenda por el pecado, primero que nada debía traerlo al sacerdote quien lo ofrecería de la manera siguiente. La cabeza debía serle cortada del cuello, *i.e*. de la nuca, debajo de la cabeza, aunque sin arrancarla por completo, es decir, debía ser cortada lo suficiente como para matar el ave y permitir que la sangre saliera. Entonces debía rociar la sangre sobre la pared del altar, lo cual podría efectuarse meciendo al palomino sangrante, y exprimir el resto de la sangre contra la pared del altar porque era una ofrenda por el pecado; por cuanto en la ofrenda encendida dejaba que toda la sangre se derramara sobre la pared del altar (cap. 1:15). No se describe lo demás que

se hacía con el palomino. De aquí que no pueda decidirse con certeza si después que se quitaba el buche y sus contenidos y era arrojado sobre el montón de ceniza, toda el ave era quemada sobre el altar, o si le correspondía al sacerdote, como afirma la Misná Seb. 6:4, de modo que nada de ella fuera puesta sobre el altar. Una circunstancia que parece favorecer la declaración en el Talmud es el hecho de que en la ofrenda por el pecado de los palominos, se debía ofrecer un segundo palomino como holocausto, y, de acuerdo con el ver. 10, con el propósito de hacer expiación; probablemente sin ningún otro propósito que el de quemarlo sobre el altar, por cuanto la paloma de la ofrenda por el pecado no era quemada, y el sacrificio quedaba incompleto sin alguna ofrenda sobre el altar. En el caso de las ofrendas de cuadrúpedos por el pecado, las porciones de grosura eran puestas sobre el altar, y la carne podría ser comida por el sacerdote en virtud de su oficio; pero en el caso de los palominos, no era posible separar las porciones de grosura de la carne para quemarlas sobre el altar por sí solas, y no se dividía el ave por la mitad, y dejando que una mitad se consumiera en el fuego y que la otra fuese comida por el sacerdote, porque esto se habría asociado con la idea de un sacrificio incompleto. Por lo tanto se debía ofrecer un segundo palomino como ofrenda encendida, כַּמִּשְׁפָּט de acuerdo con el estatuto dado en el cap. 1:14s., para que el sacerdote pudiera hacer expiación por el oferente a causa de su pecado, en tanto que al ofrecer un cuadrúpedo en la ofrenda por el pecado, un solo animal era suficiente para completar la expiación[27].

Vers. 11-13. Pero si alguno ni siquiera podía comprar dos palominos, debía ofrecer la décima parte de un efa de harina fina como ofrenda por el pecado. יָדוֹ תַּשִּׂיג יָדוֹ por תַּגִּיעַ (ver. 7), su mano alcanza algo, es capaz de levantarlo, o con un acusativo, obtiene, obtener algo (se utiliza en el mismo sentido que en el cap. 14:30, 31), u otra cosa absolutamente, adquiere o se hace rico (cap. 25:26, 47). Pero debía ofrecerse sin aceite e incienso porque se trataba de una ofrenda por el pecado, es decir: «porque no debía tener el carácter de una מִנְחָה» (*Oehler*). Pero la razón por la que no debía tener este carácter era porque sólo aquellos que estaban en un estado de gracia podían ofrecer una *minchah*, y no un hombre que había caído de la gracia por el pecado. Por cuanto tal hombre no podía ofrecer al Señor los frutos del Espíritu de Dios y de la oración, no se le permitía añadir aceite e incienso, como símbolos del Espíritu y la oración de Dios, con el sacrificio por el que buscaba el perdón de los pecados. El sacerdote debía tomar un puñado de la comida ofrecida, y quemarla sobre el altar como memoria, y de ese modo hacer expiación por el pecador por causa de su pecado. Sobre קֳמְצוֹ [su puño lleno] y אַזְכָּרָה [para memoria] véase el cap. 4:2. *«Y el sobrante* (lo que quedara de la comida ofrecida) *será del sacerdote, como la ofrenda de vianda», i.e.* como siendo santísimo (cap. 2:3).

Capítulo 5:14-26. La ofrenda por la culpa

Este tipo de ofrendas eran presentadas por pecados especiales mediante los que la persona había contraído culpa, y por lo tanto no están incluidos en los sacrificios generales de las fiestas. En esta sección se mencionan tres clases de ofensas que requieren ofrenda por la culpa. La *primera* es: *«Cuando alguna persona cometiere falta, y pecare por yerro en las cosas santas de Yahvé».* מָעַל *lit*. cubrir, de aquí que מְעִיל manto, capa, significa actuar en secreto, infielmente, especialmente contra Yahvé, ya sea apartándose de Él cayendo en la idolatría, por lo cual era quitado de Yahvé el honor adecuado (cap. 26:40; Deut. 32:51; Jos. 22:16), o por infringir sus derechos, abstrayendo algo que justamente le pertenecía a Él. Así como en Jos. 7:1, 22:20, se aplica al fraude en relación con lo que ha sido puesto bajo prohibición; y en Num. 5:12, 27, también se aplica a la infidelidad de una mujer casada para con su marido; de manera que el pecado era llamado מַעַל, cuando se consideraba una violación de los derechos existentes. קָדְשֵׁי יהוה [Las cosas santas de Yahvé] eran las dádivas sagradas, sacrificios, primeros frutos, diezmos, etc., que debían ofrecerse a Yahvé, y eran asignados por Él a los sacerdotes como sus ingresos (véase cap. 21:22). חָטָא con מִן es conciso, pecar quitando a Yahvé lo que le pertenece. בִּשְׁגָגָה, *en error* (véase cap. 4:2), *i.e.* de manera olvidadiza o negligente. Todo aquel que pecara de este modo debía ofrecer al Señor por su culpa (véase el ver. 6) un carnero de entre el rebaño sin defecto para la ofrenda por la culpa (*lit*. ofrenda de culpa), de acuerdo a la estimación de Moisés, cuyo lugar fue tomado después por el sacerdote oficiante (cap. 27:12; Num. 18:16). בְּכֶסֶף־שְׁקָלִים *«en siclos de plata», i.e.* una cantidad de muchos siclos, lo cual *Abenezra* y otros han explicado, sin duda correctamente, significando que el carnero debía valer más de un siclo, por lo menos dos. La expresión probablemente haya sido dejada indefinida con el propósito de dejar algún margen para la evaluación, de modo que hubiera cierta proporción entre el valor del carnero y la magnitud de la falta cometida (véase *Oehler ut sup*., p. 645). *«Del siclo del santuario»,* véase Ex. 30:13. Al mismo tiempo, el culpable debía hacer una compensación por el fraude cometido en el objeto sagrado, y añadir una quinta parte (del valor) como en el caso de la redención del primogénito, del diezmo de los vegetales, o de lo que había sido prometido a Dios (caps. 27:27, 31 y 27:13, 15, 19). La ceremonia que debía observarse en la ofrenda del carnero se describe en el cap. 7:1s. Era igual que la de las ofrendas por el pecado, cuya sangre no era llevada al lugar santo, excepto respecto al rociamiento de la sangre, y en esto la ofrenda por la culpa se asemejaba a las ofrendas encendidas y de paz.

El *segundo* caso (vers. 17-19), desde su posición entre los otros dos, que se refieren a la violación de los derechos, debe pertenecer a la misma categoría; aunque el pecado es introducido con la fórmula empleada en el cap. 4:27 en conexión con aquellos pecados que debían ser expiados por medio de la ofrenda por el pecado. Pero la violación del derecho sólo podría haber consistido en una invasión de los derechos de Yahvé respecto a Israel, y no, como *Knobel* supone, en una invasión de los derechos privados de los israelitas, en distinción de los de los sacerdotes; una antítesis de lo que no hay la menor indicación. Esto es evidente por el hecho de que el caso que tenemos delante está vinculado al previo sin ninguna intervención; en tanto que el caso siguiente, que trata de la violación de los derechos del prójimo, es separado por una fórmula introductoria especial. La expresión: *«aún sin hacerlo a sabiendas»,* se refiere a la ignorancia del pecado, y no de los mandatos divinos, como se puede ver claramente por el ver. 18: «y el sacerdote le hará expiación por el yerro que cometió por ignorancia». La ofrenda por la culpa era la misma que en el primer caso, y también debía ser evaluada por el sacerdote; pero no se menciona compensación, probablemente por-

27. Por las instrucciones para ofrecer dos palominos para poder obtener expiación, es perfectamente evidente que el comer de la carne de la ofrenda por el pecado por parte del sacerdote formaba una parte esencial del acto de expiación, y no era únicamente una forma de darle tributo honorable con el que Dios galardonaba a sus siervos que oficiaban en el sacrificio.

que la violación del derecho que consistía en la trasgresión de uno de los mandatos de Dios, era de una clase que no permitiría la compensación material.

El *tercer* caso (cap. 6:1-7, o los vers. 20-26) se distingue de los otros dos por una nueva fórmula introductoria. El pecado y la infidelidad a Yahvé son manifestadas en este caso en una violación de los derechos del prójimo. «*y negare a su prójimo* (כָּחַשׁ con una doble ב, negar algo a una persona) *lo encomendado* (*i.e*. un depósito, algo que se le ha encomendado para que guarde, Gen. 41:36), o יָד, תְּשׂוּמֶת, «*dejado en su mano*» (que se le ha dado como prenda) «*o* גָּזַל, *bien robare*» (*i.e.* la propiedad de un prójimo injustamente apropiada, ya se tratara de un pozo, campo o ganado, Gen. 21:25; Miq. 2:2; Job 24:2), «*o calumniare a su prójimo*» (*i.e*. quitarle algo por la fuerza o retenerlo injustamente, cap. 19:13; Deut. 24:14; Hos. 12:8; Mal. 3:5), «*o habiendo hallado lo perdido después lo negare, y jurare en falso*» (*i.e*. hacer descansar su juramento en una mentira), «*en alguna de todas aquellas cosas en que suele pecar el hombre*»; el falso juramente aquí no sólo hace referencia a la negación de lo que se ha encontrado, sino a todos los crímenes mencionados que se originan en la avaricia y el egoísmo, a que todos los falsos juramentos se convierten en fraude contra Yahvé, añadiendo culpa para con Dios a la injusticia hecha al prójimo, y requiriendo, por lo tanto, no sólo que se haga una restitución material al prójimo, sino que la compensación también se debe hacer a Dios. Todo lo que hubiera sido robado, o tomado a la fuerza, o encomendado o hallado, y cualquier cosa sobre la que el hombre hubiera jurado falsamente (vers. 23, 24), debía ser restaurado בְּרֹאשׁוֹ [de acuerdo a su suma] (cf. Ex. 30:12; Num. 1:2, etc.), *i.e*. en todo su valor; además de lo cual, debía añadir las quintas partes (sobre el plural חֲמִשִׁתִים, véase *Ges*., 87,2; *Ew*., §186e), *i.e*. en cada una de las cosas sustraídas o retenidas injustamente, la quinta parte del valor debía añadirse al total de la cantidad (como en ver. 16). לַאֲשֶׁר הוּא וגו [lo restituirá por entero a aquel a quien pertenece] בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ, en el día que hace expiación por sus culpas, *i.e*. que ofrece ofrenda por su culpa. El agravio (culpa) contra Yahvé debía ser quitado por medio de la ofrenda por la culpa de acuerdo con la evaluación del sacerdote, como en los vers. 15, 16 y 18, para que recibiera expiación y perdón por lo que había hecho.

Si ahora, para obtener una clara visión de la diferencia entre las ofrendas por el pecado y las ofrendas por la culpa[28], buscamos en otros casos, para los que se demandaban ofrendas por la culpa en la ley; hallaremos en Num. 5:5-8 no sólo una מַעַל בַּיהוה [trasgresión contra Yahvé], sino una injusta apropiación del terreno de un prójimo, claramente mencionada como crimen por el que debía hacerse una compensación material con la adición de una quinta parte de su valor, igual que en los vers. 2-7 del presente capítulo. También la culpa del hombre que se había acostado con la esclava de otro (Lev. 19:20-22) no caía en la categoría ordinaria de adulterio, sino en la de la invasión injusta del dominio de la propiedad de otro; aunque en este caso, por cuanto el crimen no podría estimarse en dinero, en lugar de hacer una compensación monetaria, se debía infligir un castigo (azotes corporales); y por la misma razón no se dice nada respecto a la evaluación del carnero del sacrificio. Finalmente, en las ofrendas por la culpa para la limpieza de un leproso (cap. 14:12ss.), o de un nazareo que había sido contaminado por un cuerpo muerto (Num. 6:12), es cierto que no podemos mostrar en qué manera definida eran violados los derechos de Yahvé (véase la explicación de estos pasajes), pero los sacrificios en sí servían para procurar la restauración de las personas en cuestión a ciertos derechos del pacto que habían perdido; de modo que incluso aquí, la ofrenda por la culpa, para la que además sólo se demandaba una oveja macho, debía considerarse como una compensación o equivalente a los derechos a restaurar. Por todos estos casos es perfectamente evidente que la idea de satisfacción por un derecho que había sido violado, pero que estaba a punto de ser restaurado o recubierto, yacía en la base de la ofrenda por la culpa[29] y el ritual también apunta a esto. El animal sacrificado siempre era un carnero, excepto en los casos mencionados en el cap. 14:12ss. y Num. 6:12. Este hecho en sí solo distingue claramente las ofrendas por la culpa de las ofrendas por el pecado, para las cuales se ofrecían toda clase de animales, desde un becerro hasta un palomino, siendo regulada la elección del animal por las posesiones del pecador y la magnitud de su pecado. Pero se distinguen aún más por el hecho de que en el caso de todas las ofrendas por el pecado la sangre debía ser puesta sobre los cuernos del altar, o incluso ser llevada hasta el mismo santuario, en tanto que la sangre de la ofrenda por la culpa, igual que la sangre de las ofrendas de paz y encendidas, meramente debía ser mecida contra la pared del altar (cap. 7:2). Finalmente, también se distinguían por el hecho de que en la ofrenda por la culpa, el carnero debía ser valorado en la mayoría de los casos por el sacerdote, no con el propósito de determinar su valor real, el cual no podría variar materialmente en los carneros de una misma clase, sino para fijar sobre éste el valor simbólico de la culpa para la que se requería su compensación. De aquí que no pueda haber duda que como la idea de expiación por el pecado, que estaba representada en el rociamiento de la sangre, era más prominente en la ofrenda por el pecado; también la idea de satisfacción para la restauración de los derechos que habían sido violados o interrumpidos venía a tomar un lugar destacado en la ofrenda por la culpa. Esta satisfacción realmente debía realizarse dondequiera que existiese la culpa, admitida, de una evaluación material, por medio de pago o penitencia; y además de esto, el animal debía ser elevado por la valoración sacerdotal a la posición de portador autorizado de la satisfacción que debía entregarse a los derechos de Dios, por medio del sacrificio con el que el culpable podría obtener la expiación de su culpa.

2. *Instrucciones especiales respecto a los sacrificios por los sacerdotes* (capítulos 6 y 7)

Las instrucciones contenidas en estos dos capítulos fueron dadas a conocer a «*Aarón y sus hijos*» (cap. 6:9, 20, 25), *i.e*. a los sacerdotes, y se relacionan con las responsabilidades y derechos que fueron delegados y eran pertenecientes a los sacerdotes en relación con los sacrificios. Aunque muchas instrucciones son necesariamente repeticiones de las regulaciones generales respecto a las

28. Para las distintas perspectivas, véase a *Bähr, Symbolik* II, pp. 410ss.; *Winer, Bibl. Realwörterbuch* II, pp. 432ss.; *v. Hofmann, Schriftbeweis* II,1, pp. 264ss. *Riehm, theologische Studien und Kritik,* 1854, pp. 93ss., mi *biblische Archäologie* I, pp. 224ss.; *Kurtz, Alttestamentlicher Opfercultus,* pp. 156ss.

29. Incluso en el caso de la ofrenda por la culpa que ofrecieron aquellos que habían tomado esposas paganas, ante la instigación de Esdras (Esdras 10:18s.), hacía referencia a un agravio (cf. vers. 2 y 10), un acto de infidelidad a Yahvé que demandaba satisfacción. Y nuevamente los filisteos (1 de Sam. 6:3s.), cuando presentaban dones como ofrendas por la culpa a Yahvé, ofrecían satisfacción por el robo cometido a Él al llevarse el arca del pacto.

diferentes clases de sacrificios y el modo de presentarlos; la mayoría de ellas son nuevas, y de gran importancia en relación con la institución de los sacrificios en general.

Capítulo 6:1-6. La ley de la ofrenda encendida

Comienza las series, y se hace referencia especial al sacrificio encendido diario (Ex. 29:38-42).

Ver. 2. *«el holocausto estará sobre el fuego encendido sobre el altar toda la noche, hasta la mañana; el fuego del altar arderá en él».* El verbo תּוּקַד falta en la primera cláusula, y sólo se introduce en la segunda; aunque pertenece a la primera cláusula. El pronombre הִיא al iniciar la frase no puede reemplazar el verbo *ser o estar* en imperativo. Los pasajes que *Knobel* presenta para apoyar esto son de una clase totalmente diferente. Las instrucciones se aplican primordialmente a la ofrenda encendida, la que era ofrecida cada tarde, y provee las bases para todas las ofrendas encendidas (Ex. 29:38, 39; Num. 33:3, 4).

Vers. 3s. En la mañana de cada día el sacerdote debía ponerse su vestido de lino (véase Ex. 28:42) y los calzoncillos blancos, y levantar, *i.e*. limpiar las cenizas del fuego que había consumido la ofrenda del holocausto sobre el altar (אָכַל es construida con un doble acusativo, consumir el sacrificio hasta dejar cenizas), y echarlas al lado del altar (véase cap. 1:16). La ו en מִדּוֹ no debe considerarse como la forma antigua de la vocal conjuntiva, como en Gen. 1:24 (*Ewald*, §211b; véase *Ges*., §90,3b), sino como el sufijo, del mismo modo que en 2 de Sam. 20:8, aunque el uso del sufijo con el sustantivo gobernante en el estado constructo sólo puede encontrarse en otros casos en los escritos poéticos (cf. *Ges*., §121b; *Ewald*, §291b). Entonces debía quitarse su vestidura oficial, y habiéndose puesto otra (ordinaria) ropa, para sacar las cenizas del atrio, y llevarlas fuera del campamento a un lugar limpio. El sacerdote sólo tenía permitido acercarse al altar con su vestido oficial; pero no podía salir del campamento con éste.

Ver. 5. El fuego del altar también debía mantenerse ardiendo *«con él»* (בּוֹ, la ofrenda encendida) durante todo el día sin apagarse. Con este propósito el sacerdote debía quemar leña sobre el altar, y poner la ofrenda encendida en orden sobre éste, y hacer que las porciones de grosura ascendieran en humo, es decir, siempre que las ofrendas de paz fueran traídas, por cuanto no estaban prescritas para cada día.

Ver. 6. El fuego debía mantenerse ardiendo de manera constante sobre el altar sin apagarse, no para que el fuego celestial, que procedió de Yahvé cuando Aarón y sus hijos entraron por primera vez al servicio del altar después de su consagración, y consumidas las ofrendas encendidas y de paz, nunca pudiera extinguirse (véase el cap. 9:24); sino para que la ofrenda encendida nunca se apagara, porque este era el símbolo divinamente designado y la señal visible de la adoración sin interrupciones a Yahvé que la nación del pacto nunca podría suspender ya fuera durante el día o la noche, sin ser infiel a su llamado. Por la misma razón otras naciones también mantenían fuego ardiendo de manera perpetua sobre los altares de sus dioses principales. (Para pruebas, véase a *Rosenmüller* y *Knobel ad h.l.*).

Versículos 7-11. La ley de la ofrenda de oblación

Las regulaciones en los vers. 7 y 8, son meramente una repetición del cap. 2:2 y 3; pero en los vers. 9-11 se introducen las nuevas instrucciones respecto a lo que fue dejado y no había sido quemado sobre el altar. Los sacerdotes debían comerla sin levadura, *i.e*. cocinarla sin levadura, y comerla en un lugar santo, *i.e.* en el atrio del tabernáculo. La frase מַצּוֹת תֹּאכַל en el ver. 16 es explicada por לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ [no se cocerá con levadura] en el ver. 17. Era la porción de los sacerdotes de la ofrenda de Yahvé (véase el cap. 1:9), y como tal era santísima (véase el cap. 2:3), como el sacrificio por el pecado y como el sacrificio por la culpa (אָשָׁם vers. 18s., cap. 7:6), y sólo debía ser comida por los miembros varones de las familias de los sacerdotes. Esto debía mantenerse como estatuto perpetuo (véase en el cap. 3:17). *«Toda cosa que tocare en ellas* (las ofrendas santísimas) *será santificada».* יִקְדָּשׁ no significa que será santo, o que se santificará (LXX, *Vulg. Lut., a Lap.*, etc.), ni es consagrado para el santuario ni debe realizar servicio allí (*Theodor., Knobel*, y otros). En esta provisión que era igualmente aplicable a la ofrenda por el pecado (ver. 20), al altar de la ofrenda encendida (Ex. 29:37), y a los utensilios santísimos del tabernáculo (Ex. 30:29), la palabra יִקְדָּשׁ no debe interpretarse por Num. 17:2, 3; o Deut. 22:9, o por la expresión הָיָה קֹדֶשׁ [será santo] en el cap. 27:10, 21, y Num. 18:10, sino por Isa. 65:5, *«no te acerques a mí porque soy más santo que tú».* La idea es esta: todo hombre que tocara estas cosas santísimas se hacía santo por medio del contacto, de modo que de ahí en adelante se debía guardar de no ser contaminado del mismo modo que los sacerdotes santificados (cap. 21:1-8), aunque sin tomar parte de los derechos y prerrogativas de los sacerdotes. Esto necesariamente lo ponía en una posición que conllevaría muchas inconveniencias en conexión con la vida ordinaria.

Versículos 12-16. La ofrenda de oblación de los sacerdotes

Es introducida, como nueva ley, con una fórmula especial, y se inserta aquí en su lugar apropiado entre las instrucciones dadas para los sacerdotes, por cuanto habría estado fuera de su sitio entre las leyes generales para el laicado. En *«el día que fueren ungidos»* (הִמָּשַׁח, construida como un pasivo con el acusativo como en Gen. 4:18), Aarón y sus hijos debían ofrecer un *corban* מִנְחָה תָּמִיד [como ofrenda de oblación perpetua] (מִנְחָה, en el absoluto en lugar del estado constructo, cf. Ex. 29:42, Num. 28:6; véase *Ges*., §116,6, nota b); y esto debía hacerse en todo el tiempo futuro por *«el sacerdote que en lugar de Aarón fuere ungido de entre sus hijos»*, es decir, por todo sumo sacerdote en el tiempo de su consagración. *«en el día que fuere ungido».* Cuando la unción fue terminada, los siete fueron designados como *«el día»*, como los siete días de creación en Gen. 2:4. Esta מִנְחָה no era ofrecida durante los siete días de la misma unción, sino después que terminaba la consagración, *i.e*. con toda probabilidad, como la tradición judía asume, al principio del octavo día, cuando el sumo sacerdote entraba en su oficio, junto con los sacrificios diarios de la mañana (Ex. 29:38, 39), y antes de la ofrenda descrita en el cap. 9. Después continuó siendo ofrecida como una «מִנְחָה perpetua», cada mañana y tarde durante todo el término de su oficio, de acuerdo con el testimonio del libro de la Sabiduría (cap. 45:14, donde no podemos suponer que se esté indicando la ofrenda encendida diaria) y también de *Josefo* (Ant. 3:10, 7)[30]. Esto consistiría en la décima parte de un efa de fina

30. *Vid. Lundius, jüd. Heiligthümer*, B. 3, c 9, §17 y 19; *Thalhofer ut supra*, p. 139; y *Deliztsch* sobre la Epístola a los Hebreos. El texto evidentemente impone la ofrenda de esta *minchah* sólo sobre Aarón; porque aunque Aarón y sus hijos son mencionados en el ver. 13,

harina, la mitad de ella sería presentada por la mañana, la otra por la tarde; sin embargo, no como harina, sino que sería cocida en una sartén con aceite, «tostada» y פִּתִּים תְּפִינֵי מִנְחַת (*«los pedazos fritos de la ofrenda»*), *i.e.* en trozos partidos, como una ofrenda compuesta de trozos de pan frito. מַרְבֶּכֶת (ver. 14 y 1 de Crón. 23:29) sin duda que es sinónimo de סֹלֶת מֻרְבֶּכֶת, y debe entenderse denotando harina fina lo suficientemente quemada o frita en aceite; el significado revuelta o mezclada no armoniza con el cap. 7:12, donde la mezcla con aceite se expresa por בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן. El hapax legomenon תְּפִינֵי significa partido u horneado, de acuerdo con nuestra suposición de que la palabra se deriva del árabe disminuir, o, como *Gesenius* y los rabinos creen, de אָפָה hornear, un punto por el cual difícilmente se puede decidir con certeza[31]. Esta מִנְחָה que también fue ordenada como perpetua (חָק־עוֹלָם), debía quemarse sobre el altar por completo, como cualquier ofrenda de oblación presentada por un sacerdote, porque pertenecía a la categoría de las ofrendas encendidas, y de éstas ofrendas de oblación el mismo oferente no participaba (cap. 2, 3, 10). *Orígenes* observa en su *homil.* 4. *en Levit.*: *In ceteris quidem praeceptis pontifex in offerendis sacrificiis populo praebet officium, in hoc vero mandato quae propria sunt curat et quod ad se spectat exequitur* [En los demás sacrificios legales, el sumo sacerdote suministra el servicio al pueblo; pero en este oficio se preocupa de las cosas que le son propias, y cumple en lo que se refiere a sí mismo]. También debe observarse que el sumo sacerdote sólo debía ofrecer una מִנְחָה sin sangre por sí mismo, y no un sacrificio de sangre que habría apuntado a la expiación. Como el santificado al Señor, debía acercarse al Señor todos los días con un presente en sacrificio que representaba los frutos de la santificación.

Versículos 17-23. La ley de la ofrenda por el pecado

Es introducida por una nueva fórmula introductoria por causa de la interpolación de los vers. 12-16, da instrucciones más precisas, aunque principalmente con referencia a las ofrendas por el pecado del laicado, primero respecto al lugar del sacrificio, como en el cap. 4:24, después con referencia al carácter santísimo de la carne y sangre de los sacrificios. La carne de estas ofrendas por el pecado debía ser comida por el sacerdote que oficiaba en el lugar santo, en el atrio (véase ver. 9). Todo aquel que lo tocaba se hacía santo (vea el ver. 11); y si alguien rociaba algo de la sangre sobre sus ropas, toda la sangre que fuera rociada debía lavarse en un lugar santo, para que la sangre santísima no fuera sacada del santuario a la vida común junto con las ropas rociadas, y con esto ser profanada. Las palabras תְּכַבֵּם [lavarás aquello] en el ver. 20 son dirigidas al sacerdote.

Ver. 21. La carne era igualmente santa. Los utensilios en que era hervida para que la comiere el sacerdote, debían ser quebrados si eran de barro, y si eran de cobre fregados (מֹרַק *Pual*) y lavados con agua, *i.e.* completamente lavados si fueran de cobre, para que nada de la carne santísima se pegara al recipiente, y ser profanada por su uso en la profanación del alimento común, o con otros propósitos terrenales. Era posible evitar esta profanación en el caso de los recipientes de cobre lavándolos por completo; pero no sucedía lo mismo con los de barro pues absorbían la gordura de modo que no se le podía quitar cuando se lavaba. Los últimos por lo tanto debían ser quebrados, *i.e.* completamente destruidos. Por otro lado, los utensilios que también fueran contaminados debían ser hechos pedazos, aunque por la razón opuesta (véase el cap. 11:33, 35).

Vers. 22s. La carne de la ofrenda por el pecado debía comerse después de haber sido hervida, como la ofrenda de oblación (vers. 16 y 18), por los hombres de entre los sacerdotes. Pero esto sólo se aplicaba a las ofrendas por el pecado de la gente común (caps. 4:22-5:13). La carne de las ofrendas por el pecado para el sumo sacerdote y toda la congregación (cap. 4:1-21), cuya sangre era traída al tabernáculo «para hacer expiación en el santuario», *i.e.* para que se completara allí la expiación con la sangre, no debía ser comida sino quemada en el fuego (cap. 4:12, 21). Sobre el significado del acto de comer la carne de la ofrenda por el pecado, véase el cap. 10:17.

Capítulo 7:1-10. La ley para la ofrenda por la culpa

Abarca primero que nada las regulaciones del ceremonial relacionado con la presentación.

Ver. 2. El degüello y rociamiento de la sangre eran igual que en el caso de la ofrenda encendida (cap. 1:5); y por lo tanto, sin duda, el significado era el mismo.

Vers. 3-5. Las porciones de gordura sólo debían ser quemadas sobre el altar, lo mismo que en las ofrendas por el pecado y las ofrendas de paz (véase los caps. 4:8 y 3:9); pero la sangre debía ser comida por los sacerdotes, como en la ofrenda por el pecado (cap. 6:22), en tanto que existía la misma ley a este respecto para la ofrenda por el pecado y para la ofrenda por la culpa; y estas partes del servicio del sacrificio por lo tanto deben haber tenido el mismo significado, siendo cada trasgresión un pecado. Ciertas instrucciones análogas respecto a la ofrenda encendida y a la ofrenda de oblación están anexadas en los vers. 8-10 como un suplemento, por cuanto debían haber sido dadas en el cap. 6, en las leyes relacionadas con los sacrificios en cuestión.

Ver. 8. En el caso de la ofrenda encendida, la piel del animal debía ser para el sacerdote que oficiara, como pago por sus servicios. הַכֹּהֵן es construida absolutamente: *«Y el sacerdote que ofreciere holocausto de alguno, la piel del holocausto que ofreciere será para el sacerdote»* (por *«para él»*). Probablemente también se hacía lo mismo con las ofrendas por la culpa y con las ofrendas por el pecado del laicado; en tanto que la piel de la ofrenda de paz pertenecía al dueño del animal (véase la *Misná, Sebach.* 12, 3).

En los vers. 9s., la siguiente ley se da respecto a la ofrenda de oblación: todo lo que se cociera en el horno, y todo lo que se preparara en una olla o sartén, pertenecería al sacerdote que quemaría una parte de ésta sobre el altar; y que todo lo que se mezclara con aceite y todo lo seco pertenecería a todos los hijos de Aarón, *i.e.* a todos los sacerdotes, a uno igual que a otro, de modo que todos recibirían partes iguales. La razón para esta distinción no está muy clara. Que todas las ofrendas de oblación descritas en el cap. 2 deberían pertenecer a los hijos de Aarón (*i.e.* a los sacerdotes), con la excepción de la porción que era quemada sobre el altar como una *azcarah*, se deducía del hecho de que eran santísimas (véa-

---

cuando fueron consagrados juntos, en el ver. 15 el sacerdote ungido de sus hijos en lugar de Aarón, *i.e.* el sucesor de Aarón en el sumo sacerdocio, recibe el mandato de ofrecerla. Consecuentemente la perspectiva del punto de vista mantenido por *Maimonides*, *Abarbanel*, y otros, que no llegó a generalizarse ni siquiera entre los rabinos, que a cada sacerdote ordinario se le requería ofrecer esta ofrenda de oblación cuando entraba en este oficio, no tiene fundamento sólido en la ley (véase *Selden de success. In pontif.* 2, cap. 9; *L'Empereur ad Middoth*, 1,4, nota 8; y *Thalhofer*, p. 150).

31. La explicación «Artículos de un sacrificio de bocados» (*Knobel*) es inadmisible porque además de ser inoportuna en cuanto al significado, ningún sacrificio expiatorio puede afirmar que la palabra תפינים provenga del caldeo y sirio תִּפָּה porque תפה corresponde al hebreo שָׂפָה (2 Sam. 17:29) = שָׂפַת.

se el cap. 2:3). Por cuanto las ofrendas de oblación que consistían en pastas, y eran ofrecidas en la forma de comida preparada (ver. 9), son las mismas que las descritas en el cap. 2:4-8, es evidente que por las mencionadas en el ver. 10 debemos entender que se trata de las clases descritas en los caps. 2:1-3 y 14-16, por la חֲרֵבָה [seca] principalmente la קָלוּי אָבִיב que consistía en granos secos, a los cuales se debía añadir el aceite (נָתַן cap. 2:15), aunque no se debía derramar encima, como en el caso del ofrecimiento de la harina (יָצַק cap. 2:1), y probablemente también en las ofrendas por el pecado y en las ofrendas por los celos (cap. 5:11 y Num. 5:15), que simplemente consistían en harina (sin aceite). Por lo tanto, la razón por la que las ofrendas que consistían en tortas y pastas pertenecían al sacerdote oficiante, y aquellas que consistían en harina mezclada con aceite, de trigo seco, o de simple harina, eran divididas entre todos los sacerdotes, probablemente era ésta: que las primeras se ofrecían mayormente sólo bajo circunstancias especiales, y por tanto en pequeñas cantidades, en tanto que la segunda era la forma ordinaria en que se presentaban las ofrendas de oblación, y ascendían a una cantidad mayor de lo que los sacerdotes oficiantes podían consumir, o disponer para sí mismos.

Versículos 11-36. La ley de la ofrenda de paz

«*Que se ofrecerá a Yahvé*» (el sujeto de יַקְרִיב debe suplirse por el verbo, ver *Ew*., §294b), contiene instrucciones: 1) respecto a los acompañamientos sin sangre de estos sacrificios (vers. 12-14), 2) respecto al comer la carne de los sacrificios (vers. 15-21), con la prohibición de comer grosura y sangre (vers. 22-27), y 3) respecto a la parte de estos sacrificios que correspondía a Yahvé (vers. 28-36). En los vers. 12 y 16 se mencionan tres clases de שְׁלָמִים que difieren de acuerdo a su ocasión y designio, si eran traídas עַל־תּוֹדָה, sobre la base de la alabanza, *i.e*. para alabar a Dios por las bendiciones recibidas o deseadas, o como ofrendas de voto, o en tercer lugar, como ofrendas voluntarias (ver. 16). Para (*lit*. sobre, en adición) el sacrificio del agradecimiento (ver. 12, «sacrificio de agradecimiento por sus ofrendas de paz», vers. 13 y 15) debían presentar «*tortas sin levadura amasadas con aceite* (véase el cap. 2:4)*, y hojaldres sin levadura untados con aceite* (véase 6.14)*, y flor de harina frita en tortas amasadas con aceite. i.e.* tortas hechas de la harina frita con el aceite, y completamente amasada con aceite (sobre la construcción, véase *Ges*., §139,2; *Ewald,* §284[a]). Esta última clase de tortas amasadas con aceite también son llamadas tortas de pan con aceite (חַלַּת לֶחֶם שָׁמֶן [una torta de pan aceitado], cap. 8:26; Ex. 29:23), o חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן [torta sin levadura, amasada con aceite] (Ex. 29:2), y probablemente difería de la primera simplemente en el hecho de que estaba más plenamente saturada de aceite, en tanto que ésta no sólo era hecha de harina que había sido mezclada con aceite al ser amasada, sino que la misma harina era frita en aceite, y después la masa era suavizada aún más con el aceite al ser amasada.

Vers. 13s. Esta dádiva sacrificatoria debía ser presentada por el oferente sobre, o junto con, tortas de pan leudo (tortas redondas de pan leudado), y ofrecer «*una parte por ofrenda elevada a Yahvé*», es decir, una torta de cada una de las tres clases mencionadas en el ver. 12, como ofrenda elevada a Yahvé que sería para el sacerdote que rociara la sangre de la ofrenda de paz. De acuerdo con el cap. 2:9, una *azcarah* del pan sin levadura era quemada sobre el altar, aunque esto no es especialmente mencionado aquí más que en los vers. 9 y 10; en tanto que ninguno de los panes leudos era puesto sobre el altar (cap. 2:12), sino que simplemente era usado como pan para la comida del sacrificio. Aquí no hay nada que sugiera una alusión a la costumbre de ofrecer tortas sin levadura sobre un plato de masa leudada, como *J. D. Michaelis, Winer*, y otros suponen.

Vers. 15-18. La carne de la ofrenda de alabanza debía ser comida el día de la presentación, y nada de ella debía quedar hasta la mañana siguiente (cf. cap. 2:29, 30); pero en las ofrendas de voto y voluntarias se podría comer el primer y segundo día. Todo lo que quedara después de eso, debía ser quemado el tercer día, *i.e*. ser destruido con fuego. Si se comía algo al tercer día, no era agradable (יֵרָצֶה «acepto», véase el cap. 1:4), y «*ni le será contado», sc.* como sacrificio agradable a Dios; era «*una abominación*». פִּגּוּל, una abominación, sólo se aplica a la carne de los sacrificios (cap. 19:7; Ezeq. 4:14; Isa. 65:4), y propiamente significa un hedor; compare la palabra talmúdica פִּגֵּל *foetidum reddere*. Todo aquel que comiera de él llevaría su pecado (véase cap. 5:1)». *Y la persona que de él comiere»* no debe restringirse, como *Knobel* supone, a los otros participantes en la comida del sacrificio, sino que también se aplica al oferente, de hecho a todo aquel que participó de tal carne. Se mandaba que se quemase al tercer día, no para obligar al oferente a que compartiese la comida con los más pobres (*Theodoreth, Clericus,* etc.), sino para guardarlo contra el peligro de una profanación de la comida. La carne del sacrificio era santa (Ex. 29:34); y en el cap. 19:8, donde se repite este mandamiento[32], comerla al tercer día es una profanación de aquello que era santo a Yahvé, y se ordenaba ser castigado con el exterminio. Esto se convertía en una profanación de lo que era santo, aunque el hecho de que en los países cálidos, si la carne no se preserva de manera más cuidadosa por medios artificiales, comienza a corromperse, o apesta (פִּגּוּל) al tercer día. Pero el comer carne que estuviese en mal estado o que apestara, sería como comer la carroña contaminada, o la נְבֵלָה con la que se asocia la carne en Ezeq. 4:14. Era por esta razón que se mandaba quemar, como Filón (*de vict*., p. 842) y *Maimonides* (*More Neboch* 3, 46) admiten; aunque el primero también asocia con esto el propósito antes mencionado, que nosotros decididamente rechazamos (cf. *Outram, l.c*., pp. 185ss., y *Bähr,* II, pp. 375-376).

Vers. 19-21. Del mismo modo toda la carne de los sacrificios que hubiera tenido contacto con lo que era impuro, y como consecuencia fuera contaminada, debía ser quemada y no comida.

Ver. 19b, que no se encuentra en la LXX y la Vulgata, reza así: «*toda persona limpia podrá comer la carne», i.e.* toma parte en la comida del sacrificio.

Ver. 20. Por otro lado, «*pero la persona que comiere la carne del sacrificio de paz,* וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו [y su impureza está sobre él] una oración descriptiva indicando: mientras su impureza está sobre él, entendiéndose el sufijo en נפשׁ como un masculino, véase el cap. 2:1), «*aquella persona será cortada de entre su pueblo*» (véase Gen. 17:14). Esto debía hacerse, ya sea que la inmundicia se produjera por el contacto con un objeto impuro (cualquier cosa impura), o por una bestia impura (véase el cap. 11:4-8), o por alguna otra abominación. שֶׁקֶץ abominación, incluye a los

32. No existe fundamento para la aserción de *Knobel*: que en el cap. 19:5s. otro dador de la ley introduce una regulación más ligera respecto a la ofrenda de agradecimiento, y permite que en todas las ofrendas de agradecimiento se coma en el segundo día. Porque el cap. 19:5s. no profesa establecer una regla universal respecto a todas las ofrendas de agradecimiento, sino que presupone nuestra ley, y simplemente hace cumplir sus regulaciones respecto a las ofrendas de voto y voluntarias, y amenaza al trasgresor con severo castigo.

peces, las aves, y los animales pequeños impuros a los que se aplica esta expresión en el cap. 11:10-42 (cf. Ezeq. 8:10, e Isa. 66:17). Además el contacto con los animales que eran pronunciados impuros en lo que a comerlos se refería, no producían impureza en tanto estaban vivos, o eran matados por el hombre; pero sí el contacto con los animales que habían muerto de forma natural, ya sea que pertenecieran a los animales comestibles o no, es decir, con carroña (véase el cap. 11:8).

Adjunta a estas regulaciones, como estando sustancialmente conectada con ellas, aparece la prohibición de la grosura y la carne como artículos alimenticios (vers. 22-27). Por *«grosura de buey, de cordero o de cabra», i.e.* las tres clases de animal utilizados para el sacrificio, o *«la grosura de animal, del cual se ofrece a Yahvé ofrenda encendida»* (ver. 25), debemos entender que se trata sólo de las porciones mencionadas en el cap. 3:3, 4, 9; no grosura que crece con la carne, ni las porciones de grosura de otros animales que eran limpios pero no se permitían como sacrificios, tales como el ciervo, el antílope, y otras clases de animales.

Ver. 24. La gordura del ganado que había caído (נְבֵלָה), o que había sido despedazado (por bestias de presa), no debía ser comida eran impuros y contaminaban a quien los comiera (caps. 17:15; 22:8); pero podría aplicarse *«para cualquier otro uso», i.e.* para los propósitos ordinarios de la vida. *Knobel* observa sobre esto que «en el caso de los becerros, ovejas y cabras sacrificadas de modo regular, evidentemente esto no era permitido. Pero la ley no dice qué se debía hacer con la gordura de estos animales». Con certeza ésta no *disertis verbis*; pero indirectamente lo hace lo suficientemente claro. De acuerdo con el cap. 17:3s., durante el viaje por el desierto, cualquiera que quisiera sacrificar un becerro, oveja, o cabra debía traer el animal al tabernáculo como presente de sacrificio, para que la sangre pudiese ser rociada sobre el altar, y la grosura quemada sobre él. Por medio de esta regulación todo sacrificio ordinario se elevaba a un sacrificio, y la ley determinaba lo que debía hacerse con la gordura. Ahora bien, si después, cuando el pueblo moraba en Canaán, se permitía sacrificar al ganado en cualquier sitio, y la única prohibición repetida era en contra de comer la sangre (Deut. 12:15, 16, 21s.), en tanto que la ley contra comer grosura no fue renovada; se deduce como algo natural, que cuando la costumbre de sacrificar en el tabernáculo fue restringida a los verdaderos sacrificios, la prohibición de comer las porciones de grosura llegó a su fin, sólo respecto a los animales que eran sacrificados para ser consumidos y no como sacrificios. La razón por la que se prohibía que se comiese la grosura era esta, que cada vez que se degollaba un animal para sacrificio, las porciones de grosura, que serían ofrecidas a Yahvé y quemadas sobre el altar, no debían entregarse a propósitos terrenales porque eran presentes santificados a Dios. El comer la grosura, por lo tanto, no era prohibido sobre bases sociales o sanitarias, porque la grosura fuera dañina para la salud, como *Maimonides* y otros rabinos mantienen, no con el propósito de fomentar el cultivo de olivos, como *Michaelis* supone, ni para evitar que fuese puesta en la boca impura del hombre, como *Knobel* imagina; sino por ser una apropiación ilegal de lo que era santificado a Dios, una malvada invasión a los derechos de Yahvé, la cual debía ser castigada con la exterminación de acuerdo con la analogía de Num. 15:30, 31. La prohibición de la sangre en los vers. 26, 27, se extiende a las aves y el ganado, sin mencionar los peces, porque la poca sangre que poseen generalmente no es comida. Israel debía observar esta prohibición en todos sus sitios de morada (Ex. 12:20, cf. cap. 10:23), no sólo mientras el matar a los animales tuviera el carácter de sacrificios, sino por todas las edades, porque la sangre era considerada como el alma del animal que Dios había santificado como el medio de expiación para el alma del hombre (cap. 17:11), con lo cual la sangre adquiría un grado de santidad más alto que el de la gordura.

Vers. 28-36. *Porción de Yahvé de las ofrendas de paz.*

Ver. 29. El oferente del sacrificio debía traer su dádiva (קָרְבָּנוֹ) a Yahvé, *i.e.* traer al altar la porción que pertenecía a Yahvé.

Vers. 30s. Sus manos debían traer las ofrendas a Yahvé, *i.e.* las porciones que serían quemadas sobre el altar (cap. 1:9), *«la grosura* (las porciones de grosura, cap. 3:3, 4) *con el pecho»*, lo primero debía ser quemado sobre el altar, lo segundo *«para que sea mecido como sacrificio mecido delante de Yahvé»*. חָזֶה, τὸ στηθύνιον (LXX), *i.e.* de acuerdo con *Pollux*, τῶν στηθῶν τὸ μέσον, *pectusculum* o *pectus* (*Vulg.* cf. caps. 9:20, 21; 10:15), significa el pecho, la parte del pecho de los animales de los sacrificios[33], la carne de pecho, que se formaba en su mayor parte de grosura del cartílago en el caso del becerro, la oveja, y las cabras, y es una de las partes con más sabor de modo que en las festividades de los antiguos, de acuerdo con *Athen. Deipnos*. 2, 70; 9. 10, στηθύνια παχέων ἀρνίων eran un bocado fino. La parte del pecho era presentada al Señor como ofrenda mecida (תְּנוּפָה), y era transferida por Él a Aarón y sus hijos (los sacerdotes). תְּנוּפָה, de נוּף, הֵנִיף mecer, mover hacia delante y hacia atrás (véase Ex. 35:22), es el nombre aplicado a una peculiar ceremonia, a la ofrenda de paz y a las ofrendas de consagración; el sacerdote imponía el objeto a ser mecido sobre las manos del oferente, y después ponía sus propias manos por debajo, y movía las manos del oferente hacia atrás y hacia delante en dirección horizontal, para indicar con el movimiento hacia delante, *i.e.* en dirección hacia el altar, la presentación del sacrificio, o la transferencia simbólica de éste a Dios, y por medio del movimiento hacia atrás, la recepción de regreso de éste, como un presente que Dios daba a sus siervos los sacerdotes[34]. En las ofrendas de paz, el mecimiento se realizaba con la parte del pecho, la cual era llamada חֲזֵה הַתְּנוּפָה [pecho de mecimiento] a consecuencia de esto (ver. 34, cap. 10:14, 15; Num. 6:20; 18:18; Ex. 29:27). En la consagración de los sacerdotes se hacía con las porciones de grosura, la espaldilla derecha, y con algunas tortas, del mismo modo que con el pecho de los sacrificios (cap. 8:25-29; Ex. 29:22-26). La ceremonia de mecer también era realizada con la gavilla de los primeros frutos en la fiesta de la pascua; con los panes de los primeros frutos, y los corderos de la ofrenda de agradecimiento, en la fiesta de Pentecostés (cap. 23:11, 20); con la espaldilla y la ofrenda de oblación del nazareo (Num. 6:20); con la ofrenda por la culpa del leproso (cap. 14:12, 24); con la ofrenda por los celos (Num. 5:25); y finalmente con los levitas en su consagración (Num. 8:11s.). En el caso de todos estos sacrificios, el objeto mecido, después de haber sido ofrecido simbólicamente al Señor

---

33. La etimología de la palabra חָזֶה es oscura. De acuerdo con *Winer*, *Gesenius* y otros, ésta significa *adspectui patens*; mientras que *Meier* y *Knobel* consideran que significa literalmente la división o pieza media; y *Dietrich* le atribuye el significado fundamental: «ser movido», el pecho, como la parte que es movida por el corazón.

34. En el Talmud (cf. *Gemar, Kiddush* 36, 2, *Gem. Succa* 37, 2, y *Tosaphta Menach*. 7, 17), que siguen *Maimonides* y *Rashi*, תְּנוּפָה es correctamente interpretada como *ducebat et reducebat*; pero algunos de los rabinos postreros (*vid. Outram ut sup*.) dicen que era un movimiento en la dirección de los cuatro cuartos de los cielos, y *Witsius* y otros hallan una alusión en esto a la omnipotencia de Dios, una alusión que está completamente fuera del carácter de la ocasión (cf. mi *Archäologie* I, p. 244 y *Oehler*, *op.cit*., p. 640).

por medio del mecimiento, se convertía en propiedad de los sacerdotes. Pero de los corderos, que eran mecidos en la fiesta de Pentecostés antes de ser sacrificados, y del cordero que era traído como ofrenda por la culpa por el leproso, la sangre y grosura eran entregados al fuego del altar; de la ofrenda por los celos, sólo un *azcarah*; y de la ofrenda por razones especiales, las porciones de grosura y piernas, del mismo modo que las tortas. Incluso los levitas eran entregados por Yahvé a los sacerdotes para ser de su propiedad (Num. 8:19). El *mecer*, por lo tanto no tenía nada en común con el *porricere* de los romanos, por cuanto las porciones de los sacrificios que eran llamadas *porriciae* eran precisamente aquellas que no sólo no eran ofrecidas a los dioses, sino que ardían sobre los altares. Además del pecho de mecimiento que el Señor entregaba a sus siervos como su porción de las ofrendas de paz, el sacerdote que oficiaba también recibía como su porción la espaldilla derecha como un תְּרוּמָה, u ofrenda mecida o elevada. שׁוֹק es el muslo en el caso del hombre (Isa. 47:2; Cantares de Salomón. 5:15), y por lo tanto en el caso de un animal no es la pierna delantera, u hombro (βραχίων, *armus*), que es llamado זְרֹעַ, o el brazo (Num. 6:19; Deut. 18:3), sino la espaldilla, o más bien la parte superior de esta o jamón, que se menciona en 1 de Sam. 9:24 coma porción peculiarmente elegida (*Knobel*). Como una porción levantada de los dones de sacrificio, a menudo es llamada *«la espaldilla»* (ver. 34, cap. 10:14, 15; Num. 6:20; Ex. 29:27), porque era levantada del animal del sacrificio, como un presente de honor para el sacerdote oficiante, pero sin ser mecida como la parte del pecho, aunque la frase general. «como ofrenda mecida delante de Yahvé» (cap. 10:15), incluye la ofrenda de la pierna levantada (véase mi *Archäologie* 1, pp. 244-245).

Ver. 34. El pecho mecido y la pierna elevada a Yahvé las había tomado de los hijos de Israel, de los sacrificios de sus ofrendas de paz, *i.e.* las había demandado de ellos como tributo, y las había dado a Aarón y sus hijos, *i.e.* a los sacerdotes, «como estatuto para siempre», en otras palabras, como un derecho que ellos podrían reclamar de los israelitas por todas las edades (cf. Ex. 27:21).

Con los vers. 35s., se cierran las instrucciones respecto a las ofrendas de paz. *«Ésta es* (el pecho mecido y la pierna elevada) *la porción de Aarón y la porción de sus hijos, de las ofrendas encendidas a Yahvé, desde el día* (*i.e.* que Yahvé les asignó ese día) *que él los consagró para ser sacerdotes a Yahvé»*, *i.e.* de acuerdo con la explicación en el ver. 36, *«desde el día que él los ungió»*. La palabra מִשְׁחָה en el ver. 35, igual que מָשְׁחָה en Num. 18:8, no significa «ungir», sino parte, *portio*, literalmente una medida, como en el arameo y el árabe, de מָשַׁח, poner la mano sobre algo, medir o sacar una medida.

La plenitud con la que se da cada punto de la comida del sacrificio, ayuda a confirmar el significado de las ofrendas de paz, ya implicado en el nombre זֶבַח muerte de sacrificio, ofrenda sacrificada, indicando qué intención tenían, y culminadas en una comida litúrgica. Al poner su mano sobre la cabeza del animal que había sido traído al altar de Yahvé para su propósito, el oferente significaba que con su presente, que servía para nutrir y fortalecer su propia vida, entregaba la sustancia de su vida al Señor, para ser fortalecido con esto en cuerpo y alma y de ese modo llevar una vida santa. Con esta finalidad sacrificaba la victima y hacía que la sangre fuera rociada por el sacerdote contra el altar, que las porciones de grosura se quemaran sobre este, para que en estos dones sobre el altar su alma y hombre interior pudieran fundamentarse en la misericordiosa comunión del Señor. Entonces daba el pecho por el proceso de mecimiento, también la pierna derecha, y una torta de sacrificio de cada clase, como ofrenda mecida de todo al Señor, quien transfería estas porciones a los sacerdotes como sus siervos, para que ellos participaran como sus representantes en la comida del sacrificio. A consecuencia de esta participación de los sacerdotes, la fiesta que el oferente del sacrificio preparaba para sí mismo y su familia del resto de la carne, llegaba a ser una comida sagrada de pacto, una comida de amor y gozo que representaba la comunión doméstica con el Señor, y así presagiaba, por un lado, el regocijo delante del Señor (Deut. 12:12, 18), y por otro, la bendición de comer y beber en el reino de Dios (Luc. 14:15; 22:30)[35]. Por el hecho de que una porción era entregada al Señor, la comida terrenal era santificada como un símbolo de la verdadera comida espiritual con la que el Señor satisface y refresca a los ciudadanos de su reino. Este aspecto religioso de la comida del sacrificio explicará las instrucciones dadas, de que no sólo la carne en sí, sino aquellos que participaban de la comida serían limpiados, y que todo lo que quedase de la carne sería quemado el segundo o tercer día respectivamente, para que no pasara a un estado de descomposición. La carne era quemada un día antes en el caso de las ofrendas de alabanza que en las ofrendas voluntarias y de voto, porque eran el producto de su propia espontaneidad que cubrían algún defecto que pudiera adherirse al mismo presente.

Con los vers. 37s. se cierra toda la ley de los sacrificios (caps. 1-7). Entre los sacrificios designados, se menciona la ofrenda de consagración (הַמִּלּוּאִים) también aquí; aunque no es instituida por primera vez en estos capítulos, sino en Ex. 29:19, 20 (vers. 22, 26, 27, 31). La palabra מִלּוּאִים puede explicarse por la frase מִלֵּא אֶת־יָד [llenar la mano], que no se utiliza en el sentido de instalar a un hombre, o darle autoridad, como נָתַן בְּיָד «entregar en sus manos» en Isa. 22:21 (*Knobel*), sino que era aplicada primordialmente a la ceremonia de consagración de los sacerdotes, como se describe en el cap. 8:25ss., y estaba restringida a la idea de la investidura del *sacerdocio* (cf. caps. 8:33; 16:32; Ex. 28:41; 29:9, 29, 33, 35; Num. 3:3; Jue. 17:5, 12). Esto hacía surgir la expresión «llenar la mano por Yahvé», *i.e.* proveer algo que ofrecer a Yahvé (1 de Crón. 29:5; 2 de Crón. 29:31, cf. Ex. 32:29). De aquí que מלואים denote el llenar una mano con presentes de sacrificio para ser ofrecidos a Yahvé, y se utilizaba *principalmente* en el sacrificio particular por el que los sacerdotes eran investidos simbólicamente en su consagración con los dones que debían ofrecer, y eran dotados con el poder, por virtud de esta investidura, de oficiar en los sacrificios; y en

35. El significado de la comida del sacrificio queda claro al pensar que Yahvé no participa como invitado del oferente (como lo presenté en mi *Archäologie*, §51) sino que participa como anfitrión, tal como lo ven *Bähr* (II, p. 373), *Klilefoth* (pp. 64s.), *Kahler* («Opfermahlzeiten», en *Herzog, Realencyclopaedie* X, p. 653), *Kurtz (Alttestamentlicher Opfercultus,* pp. 134ss.) y *Philippi* (p. 318). Esta opinión es apoyada por el concepto bíblico, sobre todo el neotestamentario, según el cual Yahvé siempre es el Señor que prepara para los suyos la cena de comunión, de amor, de paz y de alegría. De los 6 motivos que *Kurtz* (p. 138) hace valer, los cuatro primeros no tienen apoyo y los dos últimos sólo pueden ser apoyados en base a la enseñanza neotestamentaria. Pero la dificultad que surge para la interpretación simbólica, de que el sacrificio del animal simbolizara el sacrificio del oferente, no es tan grande como parece. En el caso de los sacrificios que eran traídos ante el Señor para presentar ante o en comunión con el Señor en una comida de amistad, lo sacrificado representa en el Antiguo Testamento a la persona del oferente sólo hasta el punto que el sacrificio (con la sangre y la grosura) era colocado sobre el altar. La carne era vista sólo como alimento que se ofrecía en el altar a Dios para que Él la consagrara. Con la consumación del sacrificio con la muerte de Cristo la entrega del cuerpo completo recibió su significado completo por medio de la instauración de la Santa Cena en la cual Cristo reparte a sus discípulos su cuerpo dado por nosotros a la muerte y les da de beber de su sangre derramada por nosotros.

segundo lugar, en un sentido menos estricto, de la consagración sacerdotal en general (cap. 8:33, יְמֵי מִלֻּאִים [los días de tu consagración]). La alusión al lugar en el ver. 38, בְּמִדְבַּר סִינָי [en el desierto de Sinaí], por un lado apunta hacia atrás a Ex. 19:1, y por otro lado hacia delante a Num. 26:63, 64, y 36:13, בְּעַרְבֹת מוֹאָב [en las llanuras de Moab] (cf. Num. 1:1, 19, etc.).

La ley del sacrificio, por lo tanto, con las cinco clases de sacrificios que mandaba, abarca todo aspecto en que Israel debía manifestar su verdadera relación con el Señor su Dios. En tanto que la santificación de todo el hombre en su entrega personal al Señor era representada en las ofrendas encendidas, los frutos de esta santificación en las ofrendas de oblación, y las bendiciones de la posesión y el gozo de la gracia salvadora en las ofrendas de paz; los sacrificios expiatorios proveían los medios para quitar la barrera que el pecado y las transgresiones habían puesto entre el pecador y el santo Dios, y procuraban el perdón del pecado y de la culpa, de manera que el pecador pudiera alcanzar una vez más el gozo sin restricciones de la gracia del pacto. Porque, suponiendo que el pueblo de Dios se acercara a su Dios con presentes de sacrificio, en obediencia a sus mandamientos y en firme confianza en su palabra, la cual había unido el perdón de los pecados, la fuerza para la santificación, y la paz de una comunión con Él, con estas manifestaciones de su piedad, los oferentes recibirían en verdad, las bendiciones que el Señor les había prometido. A pesar de que estos sacrificios no podían hacer a quienes se acercaban a Dios con ellos y en ellos «perfectos como pertenecía a la conciencia» (Heb. 9:9; 10:1), porque la sangre de los toros y de los machos cabríos no podían quitar el pecado (Heb. 10:4). El perdón del pecado que los sacrificios expiatorios procuraban, era sólo una πάρεσις de los pecados pasados por la paciencia de Dios (Rom. 3:25, 26), en anticipación del verdadero sacrificio de Cristo, de quien los animales eran sólo un tipo, y por quien la justicia de Dios es satisfecha, y el camino abierto para el pleno perdón de los pecados y una completa reconciliación con Dios. También la santificación y comunión anunciada por las ofrendas encendidas y las ofrendas de paz, eran simplemente una santificación de la comunión ya establecida por el pacto de la ley entre Israel y su pacto con Dios, el cual apuntaba hacia la verdadera santificación y bendición que surge de la justicia de la fe, y se expande por la operación del Espíritu Santo a una justicia y bendición de la paz divina de la reconciliación. El efecto de estos sacrificios estaba en armonía con la naturaleza del antiguo pacto. La comunión con Dios, establecida por este pacto, era simplemente una sombra de aquella viva y verdadera comunión con Dios, la cual consiste en el morar de Dios en nuestros corazones por medio de su Espíritu, transformando nuestro espíritu, alma y cuerpo más y más a su propia imagen y a su naturaleza divina, y haciéndonos partícipes de la gloria y bendiciones de su vida divina. Aunque el infinito y santo Dios se relacionara muy íntimamente con su pueblo en el santuario terrenal del tabernáculo y el altar de la ofrenda encendida, mientras este santuario se mantuviera, el Dios que estaba entronizado en el lugar santísimo estaba separado de su pueblo por el velo, quienes sólo podrían presentarse delante de Él en el atrio, como una prueba de que el pecado que separa al hombre pecador del Dios santo aún no había sido quitado de en medio. Del mismo modo que el antiguo pacto generalmente no tenía la intención de asegurar la redención del pecado, sino que la ley fue designada para producir el conocimiento del pecado; tampoco el deseo de reconciliación con Dios sería completamente satisfecho por sus críticas ordenanzas, sino que sería despertado un deseo por aquel verdadero sacrificio que limpia de todo pecado, y por el camino que sería preparado para la aparición del Hijo de Dios, quien exaltaría las sombras de los sacrificios mosaicos a una realidad sustancial al entregar su propia vida como una propiciación por los pecados de todo el mundo, y así por medio de la única ofrenda de su propio santo cuerpo, perfeccionaría los muchos sacrificios de la economía del Antiguo Testamento.

Introducción de Aarón y sus hijos en el oficio sacerdotal (capítulos 8-10)

A la ley del sacrificio se le adjunta primero que nada un relato del cumplimiento del mandamiento divino de santificar a Aarón y sus hijos como sacerdotes, el cual Moisés había recibido en la montaña junto con las leyes concernientes a la construcción del santuario del tabernáculo (Ex. 28 y 29). Este mandamiento no podría ser llevado a cabo adecuadamente hasta después de la designación y regulación de la institución del sacrificio, porque la mayoría de las leyes del sacrificio tenían algo que ver con este acto. La santificación de las personas que Dios había llamado para ser sus sacerdotes, consistía en una solemne consagración de estas personas a su oficio por medio de la investidura, unción y sacrificio (cap. 8), su solemne entrada a su oficio por medio de sacrificios para ellos mismos y el pueblo (cap. 9), la santificación de su sacerdocio por el juicio de Dios sobre los hijos mayores de Aarón, cuando iban a ofrecer fuego extraño, y ciertas instrucciones ocasionadas por este suceso, respecto a la conducta de los sacerdotes en la realización de su servicio (cap. 10).

Capítulo 8. Consagración de los sacerdotes y del santuario

(Cf. Ex. 29:1-37). La consagración de Aarón y sus hijos como sacerdotes fue llevada a cabo por Moisés de acuerdo con las instrucciones en Ex. 29:1-36; 40:12-15; y la unción del tabernáculo, con el altar y sus utensilios, como se prescribe en Ex. 29:37; 30:26-29, y 40:9-11, estaba relacionada con ésta (vers. 10, 11).

Vers. 1-5 contienen un relato de la preparación para este santo acto, cuya realización fue ordenada a Moisés por Yahvé después de la publicación de las leyes del sacrificio (ver. 1). Moisés trajo a las personas para que fuesen consagradas, la vestimenta oficial que había sido hecha para ellos (Ex. 28), el aceite de la unción (Ex. 30:23ss.), y las ofrendas requeridas para el sacrificio (Ex. 29:1-3), a la puerta del tabernáculo (*i.e.* al atrio, cerca del altar de la ofrenda encendida), y después reunió «a toda la congregación» —es decir, a la nación representada en los ancianos— allí también (véase mi *Archäologie* 2, p. 221). El artículo definido delante de los objetos enumerados en el ver. 2 puede explicarse sobre la base de que previamente habían sido descritos de manera más minuciosa. «*El canastillo de los panes sin levadura*» contenía, de acuerdo con Ex. 29:2, 3, לֶחֶם מַצּוֹת pan sin levadura llamado en el ver. 26 חַלָּה, *i.e.* tortas redondas y planas, y כִּכַּר לֶחֶם (barra de pan) en Ex. 29:23, y fue horneado con el propósito de la consagración (véase los vers. 31, 32); חַלֹּת מַצַּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן tortas de aceite sin levadura; y tortas planas sin levadura cubiertas con aceite (véase los caps. 2:4 y 7:12).

Ver. 5. Cuando la congregación se hubo reunido, Moisés dijo: «*Esto es lo que Yahvé ha mandado hacer*». Su significado era la sustancia o parte esencial de las instrucciones en Ex. 28:1 y 29:1-37, que había publicado a la congregación reunida antes del comienzo del acto de la

consagración, las cuales no son repetidas aquí como si ya fueran conocidas por aquellos capítulos. La congregación había sido convocada para realizar este acto porque Aarón y sus hijos iban a ser consagrados como sacerdotes para ellos, como mediadores entre ellos y el Señor.

Vers. 6-9. Después de esto comenzó el acto de consagración. Éste consistía en dos partes: *primera*, la consagración de las mismas personas al oficio del sacerdocio por medio de lavarlos, vestirlos y ungirlos (vers. 6-13); y la *segunda*, los ritos del sacrificio por los que las personas designadas al oficio sacerdotal eran inducidas a las funciones y prerrogativas de los sacerdotes (vers. 14-36).

Vers. 6-13. *El lavado, el vestido y la unción. «Moisés hizo acercarse a Aarón y a sus hijos, y los lavó con agua»; i.e.* los dirigió a que se lavaran, sin duda por completo, y no sólo sus manos y pies. Esta limpieza de la impureza corporal era un símbolo del hacer a un lado la suciedad del pecado; el lavarse el cuerpo, por lo tanto, era un símbolo de limpieza espiritual, sin lo cual nadie podría acercarse a Dios, y menos aquellos que deberían realizar las responsabilidades de la reconciliación.

Vers. 7-9. Entonces siguió la vestimenta de Aarón. Moisés le puso la túnica (Ex. 28:39) y el cinto (Ex. 28:39 y 39:22), entonces lo vistió con el *meïl* (Ex. 28:31-35) y el efod (Ex. 28:6-14), y el *choshen* con el Urim y Tumim (Ex. 28.15-30), y le puso la mitra (Ex. 28:39) sobre su cabeza, con la diadema de oro sobre su frente (Ex. 28:36-38). Esta investidura, considerada como el ponerse un vestido oficial importante, era un símbolo de su dotación del carácter requerido para la descarga de las responsabilidades de su oficio, siendo el traje oficial la señal externa de la instalación en el oficio que debía ocupar.

Vers. 10-12. De acuerdo con las directrices en Ex. 30:26-30 (cf. cap. 40:9-11), la unción era realizada en primer lugar sobre «*el tabernáculo y todas las cosas que estaban en él*», *i.e.* el arca del pacto, el altar de incienso, el candelero, y la mesa de los panes de la proposición y sus utensilios; y después sobre el altar de la ofrenda encendida y sus utensilios, y sobre la fuente y su pedestal; y después de esto, sobre el mismo Aarón, derramando el aceite sagrado sobre su cabeza. Esto fue seguido por la frotación y unción de los hijos de Aarón, de quienes sólo se describe al primero en el ver. 13 (de acuerdo con Ex. 28:40), no siendo expresamente mencionada la unción, aunque no sólo había sido ordenada, en Ex. 28:41 y 40:15, sino que su realización es dada por hecho en los caps. 7:36; 10:7 y Num. 3:3. De acuerdo con la tradición judía, la unción de Aarón (el sumo sacerdote) fue diferente a la unción de sus hijos (los sacerdotes ordinarios), siendo *derramado* el aceite sobre la cabeza del primero, en tanto que fue meramente untado sobre la frente en el caso de los segundos (cf. *Relandi Antiqq. ss*. 2. 1, 5 y 7, y *Seldem, de succ. in pontif*. 2:2). Parece haber algún fundamento para esto, por cuanto se asume una distinción entre la unción del sumo sacerdote y la de los sacerdotes ordinarios, no sólo en la expresión: «y derramó del aceite de la unción sobre la cabeza de Aarón» (ver. 12, cf. Ex. 29:7; Sal. 133:2), lo cual se aplica sólo a Aarón, sino también en el cap. 21:10, 12; aunque la declaración de los talmudistas y rabinos posteriores de que Aarón también fue marcado sobre la frente con la señal de una כ hebrea (la letra inicial de כהן), no tiene apoyo en la ley (*vid. Selden*, 2. 9; *Vitringa, observv. ss.* 2, cap. 15, 9). Sobre el modo en que el tabernáculo y sus utensilios fueron ungidos, todo lo que se declara es que el altar de ofrenda encendida fue ungido al ser rociado siete veces con el aceite de la unción; por lo que seguramente podemos concluir que las otras porciones y utensilios del santuario fueron ungidas del mismo modo, pero que el rociamiento no fue realizado más de una vez en su caso. La razón por la que el altar fue rociado siete veces con el aceite sagrado de la unción, debe buscarse en su significado como lugar de adoración. La unción de las cosas sagradas y de los sacerdotes, es llamada קִדֵּשׁ «santificar», en los vers. 10-12, del mismo modo que en Ex. 40:9-11 y 13; y en Ex. 40:10 se añade la siguiente estipulación respecto al altar de ofrenda encendida: «*y será un altar santísimo*», una estipulación que no se extiende a la morada y sus utensilios, aunque aquellas porciones del santuario también eran santísimas, para que el altar de la ofrenda encendida que era el objeto más santo en el atrio en virtud de su designación como el lugar de expiación, pudiera ser guardado de manera especial y que no fuera tocado por manos impías (véase en Ex. 40:16). Para imprimir sobre él éste sublime grado de santidad, fue rociado siete veces con aceite de unción; y en el número siete, el número del pacto, el sello de la santidad del pacto de la reconciliación al que sería sirviente, quedaba impreso sobre éste. Santificar no es meramente apartar con propósitos sagrados, sino dotar o llenar con los poderes del Espíritu santificador de Dios. El aceite era un símbolo del Espíritu, o el principio espiritual de vida, por su poder para sostener y fortificar la energía vital; y el aceite de la unción, que fue preparado de acuerdo a las instrucciones divinas, era por lo tanto un símbolo que procede de Dios y llena el ser natural de la criatura con los poderes de una vida divina. La unción con aceite, por lo tanto, era un símbolo de estar dotado con el Espíritu de Dios (1 de Sam. 10:1, 6; 16:13, 14; Isa. 61:1) para las responsabilidades de un oficio al que la persona era consagrada. Los utensilios no sólo fueron consagrados, por medio de la unción, para los santos propósitos a que serían entregados (*Knobel*), sino que también fueron provistos en un sentido simbólico con poderes del Espíritu divino que pasarían de ellos al pueblo que venía al santuario. La unción no sólo era para santificar a los sacerdotes como órganos y mediadores del Espíritu de Dios, sino los utensilios del santuario también, como canales y utensilios de las bendiciones de gracia y salvación que Dios, como el Santo, otorgaría a su pueblo por medio del servicio de sus sacerdotes, y en los utensilios sagrados designados por él. Sobre estas bases se asociaba la consagración de las cosas sagradas con la consagración de los sacerdotes. La noción de que incluso los utensilios, y de hecho las cosas inanimadas en general, pueden ser dotadas de poderes espirituales y divinos, estaba ampliamente diseminada en la antigüedad. Nos hallamos con esto en la unción de las piedras como memorial (en Gen. 28:18; 35:14), y ocurre nuevamente en las instrucciones acerca de la expiación del santuario el día anual de expiación (cap. 16). Esto contiene más verdad que algunos puntos de vista modernos del universo que se niegan a admitir que el Espíritu divino inserte alguna influencia en cosas inanimadas, y de ese modo dejan un abismo sin esperanza entre el espíritu y la materia. De acuerdo con Ex. 29:9, la vestidura y unción de Aarón y sus hijos debían ser «*un sacerdocio para ellos por estatuto perpetuo*», *i.e.* para asegurarles el sacerdocio por todas las edades; porque en mismo pensamiento se expresa así en Ex. 40:15: «*y su unción les servirá por sacerdocio perpetuo, por sus generaciones*». Cuando los talmudistas refieren estas palabras a los hijos de Aarón o a los sacerdotes ordinarios, para la exclusión de Aarón o el sumo sacerdote, esto se opone al contexto distintivo, con cuyo acuerdo los hijos de Aarón debían ser ungidos igual que su padre Aarón. La completa falta de fundamento para la aseveración rabínica de que la unción de los hijos de Aarón, realizada por Moisés, valía no sólo para ellos, sino también para sus sucesores, y por lo tanto para los sacerdotes de todas las edades, también es la más indisputable porque los

mismos talmudistas infieren del cap. 6:15 (cf. Ex. 29:29), donde la instalación de los sucesores de Aarón en su oficio es expresamente designada con la unción, y muestra la necesidad de que todo sucesor en el sumo sacerdocio sea ungido. El significado de las palabras en cuestión sin duda es el siguiente: la unción de Aarón y sus hijos debería mantenerse como estatuto perpetuo para el sacerdocio, para garantizarlo a los hijos de Aarón por siempre; siendo asumido esto como evidente por sí solo de acuerdo con el cap. 6:15, que cuando cada nueva generación entrara en su oficio, la unción se repetiría o renovaría.

Vers. 14-32. La *ceremonia del sacrificio* con la que la consagración concluía, consistía en un triple sacrificio, los materiales para ello no serían suplidos por las personas que iban a ser instaladas, sino que sin duda eran provistos por Moisés a expensas de la congregación para la que se instituía el sacerdocio. Moisés ofició como el mediador del pacto, por cuyo servicio Aarón y sus hijos serían consagrados como sacerdotes de Yahvé, y realizó cada parte del rito del sacrificio: los sacrificios, rociamiento de la sangre y la quema de los presentes sobre el altar, igual que los sacerdotes lo hicieron después en los sacrificios públicos, diarios y festivos; las personas a ser consagradas simplemente pusieron sus manos sobre los animales del sacrificio, para apartarlos como sus representantes.

Vers. 14-17. El primer sacrificio era una ofrenda por el pecado, para lo cual fue tomado un becerro (Ex. 29:1), como en el caso de las ofrendas por el pecado por el sumo sacerdote y toda la congregación (cap. 4:3, 14); la más alta forma de un animal del sacrificio que correspondía a la posición que ocuparían los sacerdotes en el reino israelita de Dios, como la ἐκλογή de la nación del pacto. Moisés puso algo de la sangre con su dedo sobre los cuernos del altar de las ofrendas encendidas, y derramó el resto al pie del altar. Las porciones de grosura (véase el cap. 3:3, 4) las quemó sobre el altar; pero la carne del becerro, del mismo modo que su piel y su estiércol, los quemó fuera del campamento. De acuerdo con la regla general de las ofrendas por el pecado, cuya carne era quemada fuera del campamento, la sangre era traída al mismo santuario (cap. 6:23); pero aquí sólo fue puesta sobre el altar de ofrendas encendidas para hacer de la ofrenda por el pecado un sacrificio de consagración. Moisés debía tomar la sangre para *«purificar* (חִטֵּא) *y santificar el altar, para expiarlo».* Por cuanto el altar había sido santificado inmediatamente antes por la unción del aceite sagrado (ver. 11), el objeto de la limpieza o santificación de éste por la sangre del sacrificio no puede haber sido para purificarlo una segunda vez de la impureza, que aún estuviera adherida a éste, o que fuere inherente en él; sino como la purificación o expiación de los utensilios de adoración, generalmente aplicados sólo a los pecados de la nación, por lo que estos utensilios habían sido contaminados (cap. 16:16, 19); de manera que aquí la purificación del altar con la sangre de la ofrenda por el pecado, sobre la que los sacerdotes habían impuesto sus manos, hacía referencia simplemente a las contaminaciones con las que los sacerdotes contaminaban el altar cuando oficiaban en él, a través de la impureza de su naturaleza pecaminosa. Por cuanto los sacerdotes no podrían ser instalados en las funciones del sacerdocio, a pesar de la santidad que les había sido comunicada por medio de la unción, sin una ofrenda por el pecado para despertar la conciencia del pecado en ambos, en ellos mismos y en la nación, ya que la pecaminosidad que yace en la raíz de la naturaleza humana no era quitada por la unción, sino sólo cubierta en la presencia del Dios Santo, y el pecado aún se aferraba al hombre, y contaminaba todos sus actos y designios; de manera que el altar sobre el que de ahí en adelante ofrecerían sacrificios, aún requería ser purificado por la sangre del becerro que había sido degollado como ofrenda por el pecado para expiar sus pecados, para santificarlo al servicio de los sacerdotes, *i.e.* para cubrir los pecados por los que lo contaminaría al realizar su servicio. Para esta santificación era tomada la sangre de la ofrenda por el pecado, que había sido derramada por ellos, para indicar la comunión que existiría entre ellos y el altar desde entonces, y para imprimir sobre ellos el hecho de que la sangre por la que eran purificados, también serviría como el medio para purificar el altar de los pecados pegados a su servicio. Aunque nada de la sangre de esta ofrenda por el pecado era llevada al lugar santo, porque sólo los sacerdotes ungidos serían inducidos con ella a la comunión del altar, la carne del animal sólo podría ser quemada fuera del campamento, porque el sacrificio servía para purificar al sacerdocio (véase cap. 4:11, 12). Para el resto, las anotaciones hechas en la p. 306 también son aplicables al significado simbólico del sacrificio.

Vers. 18-21. La ofrenda por el pecado, por la que los sacerdotes y el altar habían sido expiados, y toda interrupción de la comunión existente entre el Dios santo y sus siervos en el altar, a consecuencia del pecado de aquellos que serían consagrados, había sido quitada, era seguida por una ofrenda encendida, consistiendo en un carnero, que era ofrecida de acuerdo al ritual ordinario de la ofrenda encendida (cap. 1:3-9), y servía para presentar a los sacerdotes que los había designado como su substituto por medio de la imposición de manos, como un sacrificio vivo, santo y agradable al Señor, y para santificarlos al Señor con todas las facultades del cuerpo y alma.

Vers. 22-29. Esto fue seguido por la presentación de una ofrenda de paz que también consistía en un carnero, llamado: *«el carnero de las consagraciones»*, o *«de las ofrendas de consagración»,* por la peculiar ceremonia realizada con la carne, por la que este sacrificio llegó a ser una ofrenda de consagración, introduciendo a las personas consagradas a la posesión y disfrute de los privilegios del sacerdocio. Se ofrecía un carnero como ofrenda de paz, por la nación como un todo (cap. 9:4, 18), los príncipes de la tribu (Num. 7:17ss.), y un nazareo (Num. 6:14, 17), quien también ocupaba una posición más alta en la congregación (Amós 2:11, 12); pero nunca era traído por un israelita (privado) como ofrenda de paz. La ofrenda descrita aquí difería del resto de las ofrendas de paz, en primer lugar, en la ceremonia realizada con la sangre (vers. 23 y 24, cf. Ex. 29:20, 21). Antes de rociar la sangre sobre el altar, Moisés puso algo de ella en el lóbulo de la oreja derecha, sobre el pulgar de la mano derecha y sobre el pulgar del pie derecho de Aarón y sus hijos. Así tocó los puntos extremos que representaban el todo, del oído, mano y pie del lado derecho, o el lado más importante y principal; el *oído*, porque el sacerdote siempre debía oír la palabra y mandato de Dios; la *mano*, porque debía desarrollar las funciones sacerdotales apropiadamente; y el *pie*, porque debía caminar correctamente en el santuario. Por medio de esta manipulación, los tres órganos empleados en el servicio sacerdotal fueron puestos, por medio de sus extremos, *en rapport* con la sangre del sacrificio; en tanto que por el subsiguiente rociamiento de la sangre sobre el altar eran introducidos simbólicamente dentro de la esfera de la gracia divina, por virtud de la sangre del sacrificio que representaba al alma como el principio de vida, y la cubría en la presencia de la santidad de Dios, para ser santificados por aquélla a la entrega de un servicio voluntario y justo al Señor. La santificación era completada al

llevar Moisés al altar algo del aceite de la unción y algo de la sangre, y rociando a Aarón y sus hijos junto con sus vestiduras; es decir, al rociar a las mismas personas como portadores del sacerdocio, y a sus ropas como la insignia del sacerdocio, con una mezcla del aceite santo de la unción y de la sangre del sacrificio tomada del altar (ver. 30). La sangre tomada del altar anunciaba la unión del alma con Dios por medio de la expiación, llena de poderes y gracia. El santo aceite de la unción era un símbolo del Espíritu de Dios. Consecuentemente, al ser rociados, los sacerdotes eran dotados en cuerpo y alma con los poderes más sublimes de la vida divina. El rociamiento, sin embargo, era realizado, no sólo sobre las personas, sino también sobre su vestidura oficial. Porque hacía referencia a los sacerdotes, no en su relación individual o personal con el Señor, sino en su posición oficial, y a su obra oficial en la congregación del Señor[36].

Además de esto, la designación siguiente está contenida en Ex. 29:29, 30: *«Y las vestiduras santas que son de Aarón, serán de sus hijos después de él», i.e.* pasarían a sus sucesores en el sumo sacerdocio, «para ser ungidos en ellas, y para ser en ellas consagrados. Por siete días las vestirá el que de sus hijos tome su lugar como sacerdote (יִלְבָּשָׁם con el sufijo ־ָם como en Gen. 19:19), cuando venga al tabernáculo de reunión para servir en el santuario». En consecuencia, a la muerte de Aarón, su sucesor Eleazar fue vestido con sus ropas (Num. 20:26-28). De ningún modo se deduce de aquí que sólo se repetía la consagración sacerdotal formal en el caso del sumo sacerdote como la cabeza del sacerdocio, y que con los sacerdotes comunes la primera unción de Moisés haya servido para todo el tiempo. Ya hemos observado en la p. 337 que esto no está incluido en Ex. 40:15; y el hecho de que sólo se menciona que la vestimenta oficial del sumo sacerdote pasaba a su sucesor, puede explicarse sobre la simple base de que como su ropa sólo era puesta cuando realizaba ciertas funciones especiales delante de Yahvé, no se habría gastado tan rápido como el vestido de los sacerdotes ordinarios, el cual se llevaba en el servicio diario, y por lo tanto difícilmente duraría lo suficiente para que el padre lo entregara al hijo[37].

La ceremonia realizada con la carne de este sacrificio también era peculiarmente significativa (vers. 25-29). Moisés tomó las porciones de grosura que fueron separadas de la carne en el caso de las ofrendas ordinarias de paz y quemadas sobre el altar, y la espaldilla derecha que se solía asignar al sacerdote oficiante, y luego se ponía por las partes de la carne (o sobre ellas) otra torta de cada una de las tres clases de pastelería, que pasaba a formar parte de la porción de los sacerdotes en otros casos, como ofrenda mecida a Yahvé, y puso todo esto en las manos de Aarón y sus hijos, y lo meció como ofrenda mecida a Yahvé, después de lo cual lo quitó de sus manos y lo quemó sobre el altar; *«eran las consagraciones* (מִלֻּאִים) *en olor grato, ofrenda encendida a Yahvé»*. Estas últimas palabras, que están unidas a las que les preceden sin una conjunción, y, como la הֵם y הוּא muestran, forma cláusulas independientes (*lit. consagraciones eran ellas... es una ofrenda encendida para Yahvé*») contienen la razón para este procedimiento inusual, de modo que la explicación de *Lutero* es completamente correcta, «porque es una ofrenda de consagración», etc. La ceremonia de dar las porciones mencionadas a Aarón y sus hijos indicaba la consagración de sus manos con los dones del sacrificio, los cuales después serían ofrecidos al Señor en el caso de las ofrendas de paz, las porciones de grosura como ofrendas encendidas sobre el altar, la espaldilla derecha junto con las tortas de pan como ofrendas mecidas, que después el Señor les entregaría como siervos suyos. La consagración de sus manos con estas dádivas de sacrificio, por las que la ofrenda recibió el nombre de ofrenda de consagración, significaba por un lado la comunicación del derecho perteneciente al sacerdote de ofrecer las porciones de grosura al Señor sobre el altar, y por otro lado el legado de dones a los sacerdotes que recibirían en el futuro por su servicio. Este significado simbólico del acto en cuestión sirve para explicar la circunstancia de que tanto las porciones de grosura, que serían quemadas sobre el altar, como la espaldilla derecha con las tortas de pan que formaban la porción de los sacerdotes de las ofrendas de paz, fueran meramente puestas sobre las manos de los sacerdotes en esta ocasión, y presentadas simbólicamente al Señor en mecimiento, y luego quemadas por Moisés sobre el altar. Porque Aarón y sus hijos no sólo recibirían después con lo que quemarían ofrendas al Señor, sino también lo que recibirían por su servicio. Y como incluso lo segundo era una prerrogativa que el Señor les concedía, era justo que en su consagración lo ofrecieran *simbólicamente* al Señor en mecimiento, y en *realidad* quemándolo sobre el altar. Pero por cuanto la pierna derecha era ofrecida en este caso con otro propósito, Moisés recibió el pecho, que fue presentado al Señor como ofrenda mecida (ver. 29), y también el pecho llegó a formar parte de la porción de los sacerdotes, como su porción para la comida del sacrificio que formaba la conclusión de esta ofrenda dedicatoria como también de todas las ofrendas de paz. En Ex. 29:27, 28, también hallamos el mandato de que el pecho mecido del carnero de la ofrenda de consagración, y la espaldilla mecida que había sido elevada, pertenecería a Aarón y sus hijos por parte de los hijos de Israel, como estatuto perpetuo, *i.e.* como una ley para todas las edades; y se asigna la razón siguiente: *«porque es ofrenda elevada* (תְּרוּמָה)*; y será una ofrenda elevada de los hijos de Israel, de sus sacrificios de paz, porción de ellos elevada en ofrenda a Yahvé», i.e.* la cual ellos entregarían al Señor de sus ofrendas de paz para el bienestar de sus siervos. La aplicación de la palabra תְּרוּמָה a ambos tipos de ofrenda, el pecho mecido y la espaldilla elevada, puede explicarse sobre la simple base de que el presente que debía ser mecido debía ser elevado de entre el animal sacrificado antes de que se realizara el rito de mecerlo.

Vers. 31, 32. Para la comida del sacrificio, los sacerdotes debían hervir la carne en frente de la puerta del tabernáculo, o, de acuerdo con Ex. 29:31, «en el lugar santo», *i.e.* en el atrio, y comerlo con el pan en la cesta del pan de la consagración; y ningún extraño *(i.e.* laico o que no fuera sacerdote) debía participar de la comida, porque la carne y el pan eran santos (Ex. 29:33), es decir, habían servido para hacer expiación por los sacerdotes, para consagrar sus manos y santificarlos a ellos. La virtud de expiar es atribuida a este sacrificio en el mismo sentido que la ofrenda encendida en el cap. 1:4. Todo lo que sobrara de la carne y el pan hasta el día siguiente, es decir, lo que no era comido el día del sacrificio, debía ser quemado al fuego por la razón explicada en el cap. 7:17.

36. En las instrucciones en Ex. 29:21 esta ceremonia está conectada con el rociamiento de la sangre sobre el altar; pero aquí, por el contrario, se menciona después de quemar la carne. Ya sea porque no se llevó a cabo hasta después de esto, o porque aquí es meramente recordada en una forma suplementaria, es difícil decidir. Lo segundo es lo más probable, porque la sangre sobre el altar rápidamente se agotaría; de modo que si Moisés quería quitar un poco de allí, no podría tardarse mucho.

37. No se deduce más de la omisión de las instrucciones expresas respecto a la repetición de la ceremonia en el caso de cada sacerdote que debía ser consagrado, que los futuros sacerdotes no hayan sido investidos, ungidos y en todos los aspectos formalmente consagrados, que el hecho de que la unción no sea mencionada en el ver. 13 no demuestra que los sacerdotes no hayan sido ungidos.

La exclusión del hombre común en la participación de esta comida de sacrificio debe considerarse del mismo modo que la prohibición del pan sin levadura que era ofrecido y comido en el caso de las ofrendas ordinarias de paz junto con las tortas sin levadura del sacrificio (véase el cap. 7:13). La comida traía la consagración de los sacerdotes a su cierre, como Aarón y sus hijos eran recibidos por ella en aquel pacto de sacerdocio especial con el Señor, las bendiciones y privilegios de dicho pacto debían ser gozados únicamente por los sacerdotes consagrados. Los sacerdotes no tenían permitido comer pan leudo en esta comida, más que la nación en general en la fiesta de la Pascua (Ex. 12:8ss.).

Vers. 33-36 (cf. Ex. 29:35-37). La consagración debía durar siete días, durante dicho tiempo las personas a ser consagradas no debían salir de la puerta del tabernáculo, sino permanecer allí día y noche, y guardar las ordenanzas del Señor para que no murieran. «*De la manera que hoy se ha hecho, mandó hacer Yahvé para expiaros*» (ver. 34). Es decir, el rito de consagración ha sido realizado sobre ustedes ahora, Yahvé ha mandado que se haga o repita durante siete días. Estas palabras implican claramente que toda la ceremonia, con todos sus detalles, debía repetirse durante siete días; y en Ex. 29:36, 37, además de la consagración de las manos que debía continuarse durante siete días, la cual presupone que la repetición diaria de la ofrenda de consagración, la preparación de la ofrenda por el pecado para la reconciliación y la expiación o purificación y unción del altar son expresamente ordenadas para cada uno de los siete días. La repetición del acto de consagración debe considerarse como una intensificación de la misma; y la limitación del mismo a siete días debe valorarse por el significado y la santidad del número siete como señal de que Dios terminó su obra. El mandato de no dejar el atrio del tabernáculo durante los siete días, por supuesto que no debe entenderse literalmente (como lo entienden algunos rabinos), como que las personas que serían consagradas no debían abandonar el lugar ni siquiera para satisfacer sus necesidades naturales (cf. *Lund, jüdische Heiligthümer,* p. 448); sino que cuando se toma en conexión con la cláusula siguiente: שְׁמַרְתֶּם אֶת־מִשְׁמֶרֶת יהוה [y guardaréis la ordenanza delante de Yahvé], sólo puede entenderse significando que durante estos días no debían dejar el santuario para atender ninguna vocación terrenal, sino observar ininterrumpidamente el mandato del Señor, *i.e*. la consagración mandada por el Señor. שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת, *lit*. observar el mandato de una persona o algo, *i.e*. atender a ellos, hacer cualquier cosa que fuera requerida por tenerlos en cuenta o atenderlos (cf. Gen. 26:5, y *Hengstenberg, Christologie* III, pp. 629s.).

Capítulo 9. Comienzo de Aarón y sus hijos en su oficio

Vers. 1-7. Al octavo día, *i.e*. el día después de la consagración de los siete días, Aarón y sus hijos iniciaron sus responsabilidades con un solemne sacrificio por ellos y por la nación, a quienes el Señor se había dado a conocer por una revelación especial de su gloria, para dar testimonio solemne delante de toda la nación de que su servicio en el altar era aceptable a Él, y para imprimir el sello divino de confirmación sobre la consagración que habían recibido. Con este fin, Aarón y sus hijos debían traer al frente del tabernáculo un becerro como ofrenda por el pecado de ellos, y un carnero como ofrenda encendida; y el pueblo debía traer por los ancianos un macho cabrío como ofrenda por el pecado, un becerro y un cordero de un año como ofrenda encendida, y un becerro y carnero por ofrenda de paz, junto con una ofrenda de oblación de harina mezclada con aceite; y la congregación (en las personas de los ancianos) debían mantenerse allí delante de Yahvé, *i.e*. reunirse en el santuario para la solemne transacción (vers. 1-5). Si, de acuerdo con esto, incluso después de las muchas expiaciones y la consagración que Aarón había recibido por medio de Moisés durante los siete días, él aún tenía que entrar a su servicio con una ofrenda por el pecado y una ofrenda encendida, este hecho demuestra claramente que las ofrendas de la ley no podrían asegurar la τελείωσις [perfección] (Heb. 10:1ss.). Es cierto que en esta ocasión un becerro joven era suficiente para una ofrenda por el pecado de los sacerdotes, no un toro maduro como en los caps. 8:14 y 4:3; y también eran suficientes animales más pequeños para las ofrendas encendidas y las ofrendas de paz del pueblo, ya sea que fueran más pequeños en clase o menos en número que en las fiestas principales (Num. 28:11s.). Sin embargo, ninguno de los tres sacrificios podría omitirse, y si no se requería de Aarón ofrenda especial de paz, puede deberse al hecho de que toda la ceremonia del sacrificio terminó con una ofrenda nacional de ofrenda de paz, en la que los sacerdotes participaron, uniéndose en ese momento con el resto de la nación en la celebración de una comida de sacrificio común, para darles a conocer su unión con ellos.

Vers. 6s. Después que todo hubo sido preparado para la ceremonia, Moisés hizo saber al pueblo reunido lo que Yahvé les mandaba hacer para que apareciera su gloria (véase en Ex. 16:10). Aarón debía ofrecer los sacrificios que habían sido traídos para la reconciliación suya y de la nación.

Vers. 8-21. De esta manera, ofreció primero que nada la ofrenda por el pecado y la ofrenda encendida por él, y luego (vers. 15-21) las ofrendas del pueblo. La ofrenda por el pecado siempre iba primero, porque servía para quitar el distanciamiento entre el hombre y el Dios santo, surgido por el pecado, por medio de la expiación del pecador, y para hacer a un lado los obstáculos que le impedían acercarse a Dios. Luego siguió la ofrenda encendida, como una expresión de la completa entrega de la persona expiada al Señor; y finalmente la ofrenda de paz, por un lado como la exclamación de agradecimiento por la misericordia recibida, y como una oración para que continúe, y por otro lado, como un sello de comunión pactada con el Señor en la comida del sacrificio. Pero cuando Moisés dice en el ver. 7, que Aarón debe hacer expiación por sí mismo y por la nación con su ofrenda de paz y su ofrenda por el pecado, la virtud expiatoria que tendría el sacrificio de Aarón también por la nación, no sólo se refería a los pecados que el pueblo había cometido, sino a la culpa que el sumo sacerdote, como cabeza de toda la congregación, había traído sobre la nación por su pecado (cap. 4:3). Al ofrecer los sacrificios, Aarón era ayudado por sus hijos, quienes le pasaban la sangre para rociar, y las porciones del sacrificio a ser quemadas sobre el altar. El mismo curso fue adoptado con la ofrenda por el pecado de Aarón (vers. 8-11) como Moisés había procedido con la ofrenda por el pecado en la consagración de los sacerdotes (cap. 8:14-17). La sangre no fue llevada al santuario, sino sólo aplicada a los cuernos del altar de holocausto; porque el objetivo no era expiar algunos pecados particulares de Aarón, sino quitar el pecado que podría hacer que su servicio a favor de la congregación no fuera agradable a Dios; y la comunión de la congregación con el Señor era continuada en el altar de las ofrendas encendidas. La carne y piel del animal eran quemadas fuera del campamento, como en el caso de todas las ofrendas por el pecado para el sacerdocio (cap. 4:11, 12).

Vers. 12-14. La ofrenda encendida era presentada de acuerdo con la regla general (cap. 1:3-9), como en el cap. 8:18-21. הִמְצִיא (ver. 12): hacer alcanzar; aquí y en el ver. 18, presentar, entregar. לִנְתָחֶיהָ, de acuerdo a sus partes, en las que se dividía la ofrenda encendida u holocausto (cap. 1:6), y que ofrecían a Aarón una por una. Ninguna ofrenda de oblación estaba relacionada con las ofrendas encendidas de Aarón, en parte porque la ley contenida en Num. 15:2s. aún no había sido dada, pero más especialmente porque Aarón debía traer la ofrenda especial de oblación mandada en el cap. 6:13, y había ofrecido esto en conexión con la ofrenda encendida de la mañana, mencionada en el ver. 17; aunque esta ofrenda, por ser presentada constantemente, y no estar relacionada con las ofrendas especialmente pertenecientes a la consagración de los sacerdotes, no se menciona de manera expresa.

Vers. 15ss. De los sacrificios de la nación, Aarón presentaba la *ofrenda por el pecado* de la misma manera que la primera, *i.e*. que la ofrecida por sí mismo (חַטָּא vers. 8ss.). La sangre de esta ofrenda por el pecado que era presentada por la congregación, no era traída al lugar santo de acuerdo con la regla dada en el cap. 4:16ss., sino que sólo se aplicaba a los cuernos del altar de ofrenda encendida; por la misma razón que en el caso previo (vers. 8ss.), porque el objetivo no era expiar algún pecado en particular, o los pecados de la congregación que habían sido cometidos en el curso del tiempo y permanecido sin expiar, sino simplemente para poner el servicio del sacrificio de la congregación en una relación apropiada con Dios. Aarón fue reprendido por Moisés, sin embargo, por haber quemado la carne (cap. 10:16s.), pero fue capaz de justificarse (véase el cap. 10:16-20). La ofrenda por el pecado (ver. 16) también fue ofrecida «*de acuerdo con el derecho*» (como en el cap. 5:10). Luego siguió la ofrenda de oblación (ver. 17), de la que Aarón quemó un puñado sobre el altar (de acuerdo a la regla en el cap. 2:1,2). Él ofreció esto además de la ofrenda encendida de la mañana (Ex. 29:39), a la que también pertenecía la ofrenda de oblación (Ex. 29:40), y con la que, de acuerdo con el cap. 6:12s., se asociaba la ofrenda de oblación de los sacerdotes. Por último (vers. 18-21) seguía la ofrenda de paz que también era llevada a cabo de acuerdo con la regla general. En הַמְכַסֶּה, «*que cubre*» (ver. 19), las dos porciones de grosura mencionadas en el cap. 3:3 son incluidas. Las porciones de grosura eran puestas sobre las partes del pecho por los hijos de Aarón, y luego se las entregaban a él, la grosura para ser quemada sobre el altar, el pecho para ser mecido junto con la espaldilla derecha, de acuerdo con las instrucciones en el cap. 7:30-36. La ofrenda de oblación de las pastas, que pertenecían a la ofrenda de paz de acuerdo con el cap. 7:12, 13, no se menciona de modo especial.

Vers. 22-24. Cuando la ceremonia del sacrificio hubo terminado, Aarón bendijo al pueblo desde el altar con las manos levantadas (cf. Num. 6:22s.), y luego descendió, *sc.* del banco que rodeaba el altar, sobre el cual se había parado mientras ofrecía el sacrificio (véase en Ex. 27:4, 5). Ver. 23. Después de esto Moisés fue con él al tabernáculo, para introducirlo al santuario en el que serviría al Señor desde entonces, y para presentarlo al Señor, no para ofrecer incienso, lo cual indudablemente habría sido mencionado; ni siquiera con el propósito especial de orar por la manifestación de la gloria de Yahvé, aunque no se puede dudar que ofrecieron allí oración en el santuario, y oraron por la bendición del Señor, para poder cumplir con el oficio encomendado a ellos de modo agradable a Él. Al salir fuera nuevamente, se unieron al conceder aquella bendición, que habían solicitado para ellos en el santuario, al pueblo. «*y la gloria de Yahvé se apareció a todo el pueblo. Y salió fuego de delante de Yahvé, y consumió el holocausto con las grosuras sobre el altar*» (*i.e.* las ofrendas de paz y por el pecado, no sólo las ofrendas de agradecimiento, como *Knobel* supone, de acuerdo con su errónea teoría). La aparición de la gloria de Yahvé probablemente deba considerarse en este caso y en Num. 16:19 y 17:7, y 20:6, como el resplandor repentino de una luz milagrosa que procedía de la nube que cubría el tabernáculo, probablemente también de la nube del lugar santísimo, o como un repentino aunque momentáneo cambio de la nube que cubría la gloria del Señor, a una luz brillante, de donde el fuego procedió en este ejemplo en forma de un relámpago, y consumió los sacrificios sobre el altar. El fuego surgió מִלִּפְנֵי יהוה [de delante de Yahvé], *i.e.* de la manifestación visible de Yahvé. No descendió del cielo, como el fuego de Yahvé, que consumió los sacrificios de David y Salomón (1 de Crón. 21:26; 2 de Crón. 7:1).

Los rabinos creen que este fuego divino fue sostenido sobre el altar de modo milagroso hasta la edificación del templo de Salomón, ante cuya dedicación descendió del fuego nuevamente, y luego continuó hasta la restauración de la adoración del templo en el tiempo de Manasés (2 de Crón. 33:16; cf. *Buxtorf exercitatt. Ad. Histor. Ignis sacri,* cap. 2); y la mayoría de ellos mantienen incluso que éste continuó a la par con el fuego ordinario del altar que fue encendido por los sacerdotes (cap. 1:7), y, de acuerdo con el cap. 6:6, se mantuvo ardiendo constantemente por ellos. Los primeros comentaristas cristianos, en su mayoría son de la opinión de que el fuego celestial, el que procedió milagrosamente de Dios y quemó los primeros sacrificios de Aarón, después fue mantenido por los sacerdotes empleando medios naturales (véase *J. Marckii sylloge diss. philol. theol. ex*. 6 ad Lev. 6:13). Pero no existe base en las Escrituras para ninguna de estas dos opiniones. No hay ninguna sílaba acerca de la preservación milagrosa del fuego celestial a la par con el fuego que los sacerdotes mantenían encendido por medios naturales. E incluso la opinión modificada de los teólogos cristianos, de que el fuego fue preservado por medios naturales, descansa en la suposición, para la que no hay nada que la sostenga, de que los sacrificios ofrecidos por Aarón primeramente fueron quemados por el fuego que surgió de Yahvé, y por lo tanto que las declaraciones en el texto, con referencia a la הַקְטִיר [consumición] de las porciones y de las ofrendas encendidas, o haciéndolas ascender en el humo (vers. 10, 13, 17, y 20), deben considerarse como anticipaciones (*per anticipationem accipienda, C. a Lap.*), *i.e*. deben entenderse como significando simplemente que cuando Aarón oficiaba en los diferentes sacrificios, meramente ponía sobre el altar las partes que eran para éste, pero sin ponerlas en el fuego. Esto no sólo es demostrado por el verbo הִקְטִיר, sino por el hecho implicado en el ver. 17, de que la ofrenda de estos sacrificios, con los que Aarón entró en su oficio, fue precedida por la ofrenda encendida diaria, y consecuentemente que cuando Aarón empezó a llevar a cabo los sacrificios especiales de este día, ya había fuego ardiendo sobre el altar, y en realidad un fuego continuo que nunca debería dejarse apagar (cap. 6:6). Incluso, por lo tanto, si dejáramos fuera de nuestra vista el fuego del sacrificio diario de cada mañana y tarde, el cual había sido ofrecido desde el primer día en que se erigió el tabernáculo (Ex. 40:29), hubo sacrificios presentados todos los días durante los siete días de la consagración de los sacerdotes (cap. 8); y de acuerdo con el cap. 1:7, Moisés necesariamente debe haber preparado el fuego para éstos. Por lo tanto, si hubiera sido la intención de Dios originar el fuego del altar por medios sobrenaturales, sin duda habría tenido lugar inmediatamente después de la construcción del tabernáculo, o como mínimo en la consagración del altar, la cual estaba relacionada con la de

los sacerdotes, e inmediatamente después de que este fue ungido (cap. 8:11). Pero como Dios no hizo esto, la quema de los sacrificios del altar por un fuego que procedía de Yahvé, conforme se relata en este versículo, no puede haber sido con la intención de sancionar al fuego del altar, por haber procedido del mismo Dios, el cual debía mantenerse ardiendo constantemente ya fuera por una preservación milagrosa, o siendo alimentado de manera natural. Las leyendas de los paganos, por lo tanto, respecto a los fuegos del altar que había sido encendido por los mismos dioses no presentan analogía alguna con el hecho que tenemos ante nosotros (cf. *Serv. ad*. *Aen*. 12. 200; *Solin*. 5. 23; *Pausan*. 5. 27, 3; *Bochart, Hieroz.,* lib. 2, cap. 35, pp. 378ss.; *Dougtoei analect. ss.,* pp. 79ss.).

El milagro descrito en este versículo no consistía en el hecho de que la ofrenda de sacrificio puesta sobre el altar fuera quemada por el fuego que procedía de Yahvé, sino en el hecho de que los sacrificios que ya estaban en el fuego, fueron consumidos súbitamente por éste. Pues aunque el verbo תאכל admite ambos significados, poner al fuego y quemar (véase Jue. 6:21, y 1 de Reyes 18:38), la palabra indica literalmente consumir o quemar, y debe ser tomada en este sentido más estricto y literal en el presente caso, por cuanto ya había fuego sobre el altar cuado se pusieron los sacrificios sobre él. Dios produjo este milagro, no para generar un fuego del altar sobrenatural, sino *ut ordinem sacerdotalem legis veteris a se institutum et suas de sacrificio leges hoc miraculo confirmaret et quasi obsignaret* [para confirmar y casi sellar al orden sacerdotal de la vieja ley, instituido por Él mismo, y a sus leyes sobre el sacrificio] (*C. a Lap*.), o para expresarlo más brevemente, dar una consagración divina al altar, o al servicio de Aarón y sus hijos, por quienes se abriría un camino para el pueblo al trono de su gracia, y con esto, además, el fuego del altar era consagrado *eo ipso* en un divino, *i.e*. divinamente designado, medio de reconciliación para la comunidad. Toda la nación se regocijaba en esta gloriosa manifestación de la satisfacción de Dios con este primer sacrificio de los sacerdotes consagrados, y caían sobre sus rostros para dar gracias al Señor por su misericordia.

Capítulo 10. La santificación del sacerdocio por los hechos y la Palabra de Dios

Vers. 1-3. El Señor recientemente había confirmado y santificado el servicio de sacrificio de Aarón y sus hijos por un milagro, cuando fue obligado a santificarse a sí mismo por un juicio sobre Nadab y Abiú, los hijos mayores de Aarón (Ex. 6:23), por abusar del oficio que habían recibido, y para vindicarse a sí mismo delante de la congregación, como uno que no permitiría que se quebrantaran sus mandamientos con impunidad.

Ver. 1. Nadab y Abiú tomaron sus incensarios (מַחְתָּה, Ex. 25:38), y habiendo puesto fuego en ellos, pusieron incienso dentro, y trajeron fuego extraño delante de Yahvé, el que no les había mandado. No es muy clara la ofensa de la que fueron culpables. La mayoría de expositores suponen que el pecado consistió en el hecho de que no tomaron el fuego para el incienso del fuego del altar. Pero esto aún no había sido mandado por Dios; y de hecho nunca se manda, excepto respecto a la ofrenda del incienso con la que el sumo sacerdote entraba en el lugar santísimo el día de expiación (cap. 16:12), aunque ciertamente podemos inferir de esto, que también era la regla para la ofrenda de incienso diario. Por el fuego que ofrecieron delante de Yahvé, sin duda debemos entender que se trata del fuego de la ofrenda del incienso. Éste podría ser llamado «fuego extraño» si no se ofrecía de la manera prescrita en la ley, del mismo modo que en Ex. 30:9 en incienso que no es preparado conforme a las directrices de Dios es llamado «incienso extraño». La suposición de que ellos presentaron una ofrenda de incienso que no estaba mandada en la ley, y aparte de la del sacrificio de la mañana y tarde, y que fue esto lo que constituyó su pecado, es apoyada por la hora en que tuvo lugar su ilegal acto. Es perfectamente obvio por los vers. 12ss. y 16ss. que este suceso ocurrió en el intervalo entre la transacción del sacrificio en el cap. 9 y la comida del sacrificio que le seguía, y por lo tanto en el día de su inauguración. Porque en el ver. 12 Moisés ordena a Aarón y sus hijos restantes Eleazar e Itamar que coman la ofrenda de oblación que quedaba del sacrificio a Yahvé, y en el ver. 16 pregunta por el macho cabrío de la ofrenda por el pecado que los sacerdotes debían haber comido en un lugar santo. La opinión de *Knobel* no es improbable, por lo tanto, que Nadab y Abiú intentaron acompañar los gritos del pueblo con una ofrenda de incienso para la alabanza y gloria de Dios, y presentaron una ofrenda de incienso no sólo en un tiempo inapropiado, sino no preparado con el fuego del altar, y cometieron tal pecado con esta adoración voluntaria, que fueron heridos por el fuego que vino no de Yahvé, incluso antes de su entrada al lugar santo, y así murieron לִפְנֵי יהוה [delante de Yahvé] La expresión «delante de Yahvé» se aplica a la presencia de Dios tanto en la morada (el lugar santo y el lugar santísimo, *e.g.* caps. 4:6, 7; 16:13) como en el atrio (*e.g*. cap. 1:5, etc.). Es en el último sentido que debe tomarse aquí, como se hace evidente por el ver. 4, donde las personas sacrificadas se dice que cayeron אֵת פְּנֵי־הַקֹּדֶשׁ [delante del santuario del tabernáculo], *i.e*. en el atrio del tabernáculo. El fuego del Dios santo (Ex. 19:18), que acababa de santificar el servicio de Aarón como agradable a Dios, trajo destrucción sobre sus dos hijos mayores, porque no habían santificado a Dios en sus corazones, sino que habían tomado sobre sí un servicio por iniciativa propia; del mismo modo que el evangelio es para unos olor de muerte para muerte, y a otros olor de vida para vida (2 de Cor. 2:16).

En el ver. 3. Moisés explica este juicio a Aarón: «*Esto es lo que habó Yahvé, diciendo: En los que a mí se acerquen me santificaré, y en presencia de todo el pueblo seré glorificado*». אֶכָּבֵד incuestionablemente debe tomarse en el mismo sentido que en Ex. 14:4, 17; por consiguiente אֶקָּדֵשׁ debe tomarse en un sentido reflexivo y no pasivo, como en Ezeq. 38:16. Los imperfectos son utilizados como aoristos en el sentido de lo que Dios hace todo el tiempo. Pero estas palabras de Moisés no son «un reproche a Aarón que no había restringido el apresurado celo de sus hijos» (*Knobel*), ni un reproche que hiciera a Aarón responsable por la conducta de sus hijos, sino una simple explicación del juicio de Dios, que debía ser tomada muy seriamente por todos, e incluía una amonestación a todo el que lo oía, no sólo para Aarón sino para toda la nación, para que santificara a Dios continuamente de modo apropiado. Además Yahvé no había comunicado a Moisés las palabras que habló aquí por revelación, sino que había dado a conocer el hecho por la posición asignada a Aarón y sus hijos por medio de su elección al sacerdocio. Por este acto Yahvé los había acercado hacia sí (הִקְרִיב Num. 16:5), los había hecho קְרֹבַי לַיהוָה = קְרֹבִים «*al que él escogiere, él lo acercará a sí*» (Ezeq. 42:13; 43:19), y los había santificado para Él ungiéndolos (cap. 8:10, 12; Ex. 29:1, 44; 40:13, 15), para que ellos lo santificaran en su vida y oficio. Si ellos descuidaban esta santificación, Él se santificaba en ellos por un juicio penal (Ezeq. 38:16), y con ello se glorificaba como el Santo, de quien nadie ser burlará. «*Y Aarón calló*». Fue obligado a reconocer la justicia de Dios.

Vers. 4-7. Entonces mandó Moisés a Misael y Elzafán, los hijos de Uziel, tío paternal de Aarón, y por lo tanto primos de Aarón, que sacaran a sus hermanos (familiares) que habían sido matados, de delante del santuario, fuera del campamento, y como se debe añadir de manera natural, darles sepultura allí. La expresión, אֶת פְּנֵי־הַקֹּדֶשׁ [delante del santuario], equivalente a קְרֹבִים לַיהוה [delante del tabernáculo de la congregación] en el cap. 9:5, muestra que habían sido quemados frente a la entrada de lugar santo. Fueron sacados con sus vestiduras sacerdotales, ya que también habían sido manchadas por el juicio. Se deduce de esto, también, que el fuego de Yahvé no los había quemado, sino que simplemente los había matado como un rayo de luz.

Vers. 6ss. Moisés prohibió a Aarón y al resto de sus hijos que mostraran alguna señal de duelo por causa de esta fatal calamidad. *«No descubráis vuestras cabezas», i.e.* no anden con su cabello desmelenado, o flotando libre y en desorden (cap. 13:45). פָּרַע רֹאשׁ No significa meramente descubrir la cabeza quitándose la mitra (LXX, *Vulg., Kimchi*, etc.), o rapando el pelo (*Ges*. y otros; véase por otro lado a *Knobel* sobre el cap. 21:10), sino que debe tomarse en un sentido similar que פָּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ, el libre crecimiento del cabello, no recortado con tijeras (Num. 6:5; Ezeq. 44:20). Se deriva de פָּרַע, dejar suelto de algo (Prov. 1:25; 4:5, etc.), dejar al pueblo suelto, equivalente a darles las riendas (Ex. 32:25), y significa *solvere crines, capellos,* dejar el cabello en desorden, lo cual ciertamente implica poner a un lado el vestido de la cabeza en el caso de los sacerdotes, aunque sin consistir únicamente en esto. Sobre esta señal de duelo entre los romanos y otras naciones, véase a *M. Geier de Ebroeorum luctu* 8. 2. Los judíos aún mantienen la misma costumbre, y en épocas de profundo duelo no se lavan, ni se cortan el cabello, ni se cortan las uñas (véase a *Buxtorf, Synog. jud*., p. 706). Tampoco debían rasgarse las vestiduras, *i.e*. no hacer una rasgadura en las ropas a la altura del pecho, una expresión muy natural de dolor, por la que el sentimiento del corazón sería dejado al descubierto, y era algo muy común no sólo entre los israelitas (Gen. 37:29; 44:13; 2 Sam. 1:11; 3:31; 13:31), sino que también estaba ampliamente extendido entre otras naciones de la antigüedad (cf. Geier, *l.c.,* 22. 9). פָּרַם, rasgar, ocurre, además de este pasaje, en los caps. 13:45; 21:10; en otros sitios se utiliza קָרַע, hacer pedazos. Aarón y sus hijos debían abstenerse de estas expresiones de dolor, «para que no muráis, ni se levante la ira sobre toda la congregación». De acuerdo con esto, no debemos buscar la razón para esta prohibición meramente en el hecho de que se contaminarían si tocaban los cuerpos muertos, una razón que después llevó a esta prohibición, siendo elevada a una ley general para el sumo sacerdote (cap. 21:10, 11). La razón era simplemente ésta: que cualquier manifestación de duelo por causa de la muerte que había ocurrido, habría indicado disgusto con el juicio de Dios; y Aarón y sus hijos no sólo caerían con ello en pecado mortal, sino que habrían traído sobre la congregación la ira de Dios, que le sobrevenía por cada acto de pecado cometido por el sumo sacerdote en su posición oficial (cap. 4:3). *«pero vuestros hermanos, toda la casa de Israel, sí lamentarán por el incendio»* (el incendio de la ira de Yahvé). El duelo sí estaba permitido a la nación, como una expresión de dolor por causa de la calamidad que había sobrevenido a toda la nación en los sacerdotes consagrados. Porque la nación generalmente no se mantenía en una relación con Dios tan estrecha como la de los sacerdotes que habían sido consagrados por la unción.

Ver. 7. Los segundos no debían irse de la puerta (la entrada o atrio del tabernáculo), *sc.* para participar en la sepultura de los muertos, para que no murieran, porque el aceite de la unción de Yahvé estaba sobre ellos. El aceite de la unción era el símbolo del Espíritu de Dios, que es el Espíritu de vida, y por lo tanto no tiene nada en común con la muerte, sino que conquista la muerte y el pecado, el cual es la fuente de la muerte (cf. cap. 21:12).

Vers. 8-11. Yahvé dio más mandatos a Aarón y sus hijos para que no bebiesen vino y bebidas fuertes cuando entraran al tabernáculo para realizar servicios allí, bajo pena de muerte, como estatuto perpetuo por sus generaciones (Ex. 12:17), para que pudieran distinguir entre lo santo y lo común, lo puro e impuro, y para que instruyeran a los hijos de Israel en todas las leyes que Dios les había hablado por medio de Moisés (וְ...וְ, vers. 10 y 11, *et... et*, tanto... como). שֵׁכָר era una bebida embriagante hecha de cebada y dátiles o miel. חל, *profanus*, común, es una noción más amplia o comprensible que טָמֵא, impuro. Todo lo que no era apropiado para el santuario era común (profano), incluso lo que era permitido para el uso diario y el disfrute, y por lo tanto debía considerarse como limpio. El motivo para establecer en esta ocasión particular una prohibición que debería ser válida por todas las edades, parece yacer en el evento descrito en el ver. 1, aunque difícilmente podemos inferir de allí, como algunos comentaristas han hecho, que Nadab y Abiú ofrecieron la ofrenda de incienso en un estado de intoxicación. La relación entre su actuación y esta prohibición consistía simplemente en la prisa que había perdido la clara y calmada reflexión que es indispensable para una acción recta.

Vers. 12-20. Después de las instrucciones ocasionadas por este juicio de Dios, Moisés recordó a Aarón y sus hijos las leyes generales respecto al consumo de las porciones del sacrificio para los sacerdotes, y su relación con las circunstancias existentes: primero que nada (vers. 12, 13), la ley relacionada con el comer de la ofrenda de oblación que pertenecía a los sacerdotes después que el *azcarah* había sido levantado (caps. 2:3; 6:9-11), y luego (vers. 14, 15) la relacionada con el pecho mecido y la espaldilla elevada (cap. 7:32-34). Por la מִנְחָה en el ver. 12 debemos entender que se refiere a la comida y el aceite que eran ofrecidos con la ofrenda encendida de la nación (cap. 9:4 y 7); y por la אִשִּׁים en los vers. 12 y 15, aquellas porciones de la ofrenda encendida, de la ofrenda de oblación, y de la ofrenda de paz de la nación que eran quemadas sobre el altar (cap. 9:13, 17 y 20). Entonces *«preguntó por el macho cabrío de la expiación», i.e.* la carne de la cabra que había sido traída como ofrenda por el pecado (cap. 9:15), y que debía ser comida por los sacerdotes en el lugar santo junto con las ofrendas por el pecado, cuya sangre no había sido llevada al santuario (cap. 6:19, 22); *«y se halló que había sido quemado»* (שָׂרַף, 3 *perf. Pual*). Moisés se enojó por eso, y reprendió a Eleazar e Itamar que habían atendido a la quema: *«¿Por qué no comisteis la expiación en lugar santo? Pues es muy santa, y la dio él a vosotros para llevar la iniquidad de la congregación, para que sean reconciliados delante de Yahvé»*, como su sangre no había sido traída al lugar santo (הוּבָא construida como un pasivo con el acusativo, igual que en Gen. 4:18, etc.). שְׂאֵת אֶת־עֲוֹן [para llevar la iniquidad] aquí no significa como en el cap. 5:1, llevar y expiar por el pecado y sus consecuencias, sino, como en Ex. 28:38, tomar el pecado de otro sobre uno mismo con el propósito de cubrirlo, hacer expiación por él. Por cuanto, de acuerdo con Ex. 28:38, el sumo sacerdote debía presentarse delante del Señor con la diadema sobre su frente, como el símbolo de la santidad de su oficio, para cancelar, como mediador de la nación y en virtud de su santidad oficial, el pecado que se adhería a los santos presentes de la nación (véase la nota sobre este pasaje), así que aquí se declara esto haciendo referencia al comer oficial de la carne san-

tísima de la ofrenda por el pecado que había sido impuesto a los sacerdotes, para que con ello llevaran el pecado de la congregación y lo expiaran. Este efecto o significado sólo podría ser adscrito al comer, considerándolo como una incorporación de la victima cargada con el pecado, con lo cual los sacerdotes realmente quitaban el pecado por virtud de la santidad y poder santificador perteneciente a su oficio, y no meramente lo declaraban quitado, como *Oehler* explica las palabras (*Herzog's, Cycl.* 10, p. 649). Ex. 28:38 es decisivo en oposición a la perspectiva declarativa, que no abarca el significado de las palabras, y en absoluto es aplicable al pasaje. «Incorporabant quasi peccatum populique reatum in se recipiebant» (*Deyling, observv.* 45, 2)[38].

Vers. 19, 20. Aarón disculpó a sus hijos, sin embargo, diciendo: «*He aquí hoy han ofrecido su expiación y su holocausto delante de Yahvé; pero a mí me han sucedido estas cosas*», *i.e.* la calamidad descrita en los vers. 1s. me ha acontecido (קָרָא = קָרָה, como en Gen. 42:4); «*y si hubiera yo comido hoy el sacrificio de expiación, ¿sería esto grato a Yahvé?*» וְאֻכַלְתִּי וגו es una cláusula condicional, como en Gen. 33:13, cf. *Ewald*, §357. Moisés quedó satisfecho con esta respuesta. Aarón reconoció que la carne de la ofrenda por el pecado debía haber sido comida por los sacerdotes en esta ocasión (de acuerdo con el cap. 6:19), y simplemente presentó, como la razón por la que no se había hecho, la calamidad que había sobrevenido a sus dos hijos mayores. Y esto realmente podría haber sido una razón suficiente, para que él y sus hijos restantes omitieran el haber comido la carne del sacrificio por el pecado. Porque el juicio en cuestión era una advertencia tan solemne, como el pecado que aún se adhería a ellos incluso después de la presentación de su ofrenda por el pecado, que apropiadamente podrían haber sentido: «que no tenían una santidad tan fuerte y poderosa como la que se requería para comer la ofrenda general por el pecado» (*M. Baumgarten*). Éste es el punto de vista correcto, aunque otros encuentran la razón en su dolor ante la muerte de sus hijos y sus hermanos, que hacía imposible observar una gozosa comida de sacrificio. Pero ni por un momento debe pensarse en eso, simplemente porque el comer la carne de la ofrenda por el pecado no era una comida de júbilo en absoluto (véase en el cap. 6:19)[39].

Capítulo 11. Leyes relacionadas con los animales limpios e inmundos

(Cf. Deut. 14:3-20). Las regulaciones de los sacrificios y la institución del sacerdocio, por los que Yahvé abrió a su pueblo la vía de acceso a su gracia y el camino a la santificación de vida en comunión con Él, fueron seguidas por instrucciones concernientes a las varias cosas que impedían e interrumpían esta comunión viviente con Dios, el Santo, por ser manifestaciones y resultados del pecado, y por ciertas reglas para evitar y quitar estas obstrucciones. Por ejemplo, aunque el pecado tiene su origen y base en el alma, y destroza la vida del cuerpo, incluso hasta su completa disolución en la muerte y descomposición; en tanto que sus efectos se han expandido del hombre a toda la creación terrenal, por cuanto el hombre no sólo arrastró la naturaleza con él al servicio del pecado, en consecuencia del dominio que Dios le había dado sobre ella, sino que Dios mismo, de acuerdo con una santa ley de su sabio y equitativo gobierno, hizo que la criatura irracional se sujetara a la ματαιότης [vanidad] y φθορά [corrupción] por causa del pecado del hombre (Rom. 8:20, 21), de modo que no sólo el campo produjo cardos y espinos, y la tierra plantas dañinas y venenosas (véase Gen. 3:18), sino que el reino animal en muchas de sus formas y criaturas lleva la imagen del pecado y de la muerte, y constantemente recuerda al hombre el fruto maligno de su caída de Dios. Es en esta penetración del pecado en la creación material que podemos encontrar la explicación del hecho de que desde los primeros tiempos el hombre no ha utilizado toda clase de hierbas ni toda clase de animales como alimento; sino que, mientras que han evitado, instintivamente ciertas plantas como dañinas para la salud o destructivas para la vida, también han tenido un *horror naturalis, i.e.* un inexplicable disgusto a muchos de los animales, y han evitado su carne como impura. Debe haberse producido un horror similar sobre el hombre desde el principio, antes de que su corazón se endureciera por completo, por la muerte como el salario del pecado, o más bien por los efectos de la muerte, la descomposición del cuerpo, y diferentes enfermedades y estados del cuerpo que estaban relacionados con los síntomas de corrupción y descomposición, que también pueden haber sido considerados como impuros. De aquí que en todas las naciones y todas las religiones de la antigüedad hallemos ese contraste entre lo limpio y lo impío que fue desarrollado en una forma dualista, ciertamente, en muchos de los sistemas religiosos, pero tuvo su raíz primaria en la corrupción que había entrado al mundo por medio del pecado[40]. Este contraste fue limitado en la ley Mosaica al alimento animal de los israelitas, al contacto con los animales y humanos muertos, y a ciertas condiciones corporales y enfermedades que se asocian con la descomposición, destacando más minuciosamente los objetos impuros y varias impurezas dentro de esta esfera, y prescribiendo los medios para evitarlas o quitarlas[41].

Las instrucciones en el presente capítulo, respecto a los animales limpios e inmundos, son introducidas en primer lugar como leyes para la alimentación (ver. 2); pero pasan más allá de estos límites prohibiendo al mismo tiempo todo contacto con la carroña (vers. 8, 11, 24s.), y mostrando con esto que estaban conectados con las leyes subsiguientes de purificación (caps. 12-15), pa-

38. C. a Lapide ha dado esta correcta interpretación del pasaje: «*ut scilicet cum hostiis populi pro peccato simul etiam populi peccata in vos quasi recipiatis, ut illa expietis* [para que con las ofrendas del pueblo por el pecado expiéis al mismo tiempo los pecados del pueblo y hagáis como que los recibís sobre vosotros mismos, para expiarlos]» No hay base para la objeción ofrecida por *Oehler*, que la verdadera remoción de la culpa y la expiación en sí fueron efectuadas por el ofrecimiento de la sangre. Porque de ningún modo se deduce esto de Lev. 17:11, que la sangre, como el alma del animal del sacrificio, cubría o expiaba el alma del pecador, y que la remoción y extinción del pecado ya había tomado lugar con la cobertura del alma ante el Dios santo que envolvía el perdón del pecado y la recepción del pecador a la misericordia.

39. Sobre esta errónea opinión de la excusa dada por Aarón, *Knobel* ha basado su aserción de que «esta sección no emanó del Elohista, porque no pudo haber escrito de este modo», una aserción que es derribada cuando las palabras son explicadas de manera correcta.

40. Compárese las amplias colecciones de las paralelas de las religiones paganas de la antigüedad con las leyes mosaicas de comida y purificación en *Sommer (biblische Abhandlungen* I, pp. 271ss.) y *Leyrer,* «Reinigungen und Speisegesetze bei den Hebräern», en *Herzog, Realencyclopaedie* XII, p. 620, y XIV, p. 594.

41. Los inconvenientes presentados por *Kurtz* (*Alttestamentlicher Opfercultus,* pp. 7ss.) en contra de la opinión desarrollada en el texto no caen en cuenta y su aserción (p. 362) de que la profanación por el consumo de animales impuros es de omitir de la lista de las categorías de la impureza porque pertenece a un sector totalmente heterogéneo ya fue rechazada por *Wangemann* (*das Opfer* II, p. 122) por ser errada.

ra lo cual deben considerarse como una introducción preparatoria.

Vers. 1-8. Las leyes que siguen fueron dadas a Moisés y Aarón (ver. 1, caps. 13:1; 15:1), por cuanto Aarón había sido santificado por la unción para expiar los pecados e inmundicia de los hijos de Israel.

Vers. 2-8 (cf. Deut. 14:4-8). De los cuadrúpedos más grandes, que son divididos en Gen. 1:24, 25 en bestias de la tierra (חַיַּת הָאָרֶץ) y ganado doméstico, sólo el ganado (בְּהֵמָה) son mencionados aquí, como indicando los grandes animales de la tierra, de los cuales algunos eran criados por el hombre como animales domésticos, y otros utilizados como alimento. De estos podrían comer los israelitas: «*todo el que tiene pezuña hendida y que rumia, éste comeréis*». שֹׁסַעַת שֶׁסַע פַּרְסָה, literalmente «con una división entre las pezuñas», de acuerdo con Deut. 14:5 en «dos garras», *i.e*. con una pezuña completamente dividida en dos. גֵּרָה rumiar, μηρυκισμός (LXX), de גָּרַר (cf. יִגָּר ver. 7), llevar (Hab. 1:15), llevar hacia delante y hacia atrás; hacer subir la comida nuevamente, rumiar. מַעֲלַת גֵּרָה está conectada con las palabras precedentes por la *vav cop*. para indicar la estrecha relación entre las dos regulaciones, que habría los que tuvieran la pezuña perfectamente hendida y los rumiantes (cf. vers. 4s.). Estas marcas están combinadas en los becerros, corderos y cabras, y también en el ciervo y la gacela. Los segundos se mencionan expresamente en Deut. 14:4, 5, donde además del *ciervo común* (אַיָּל) y la *gacela* (צְבִי, δορκάς; LXX), o *dorcas antílope*, que se hallan más frecuentemente en Palestina, Siria y Arabia, del tamaño de un corzo, con un cuerpo marrón rojizo y blanco, cuernos de dieciséis pulgadas de largo, y finos ojos negros cuya carne, de acuerdo con *Avicena*, es la mejor carne de todos los animales salvajes; también se seleccionan los cinco siguientes: 1) יַחְמוּר, no Βούβαλος, el búfalo (LXX y *Lutero*), sino el gamo, un ciervo que aún es mucho más común en Asia que en Europa y que todavía se puede encontrar en Palestina (véase *v. Schubert*, *R*. 3, p. 118); 2) אַקּוֹ, probablemente, de acuerdo con el caldeo, siríaco, etc., el capricornio, que es muy común en Palestina, no τραγέλαφος (LXX, *Vulg*.), el ciervo (*Bockhirsch*), un animal que se descubrió hace poco en Nubia (cf. *Leyrer,* en *Herzog, Realencyclopaedie* IV, p. 143); 3) דִּישֹׁן, de acuerdo con la LXX y la *Vulg*. πύραργος, se trata de una clase de *antílope* que se asemeja al ciervo que se encuentra en África (Herod. 4, 192), de acuerdo con el caldeo y siríaco, es el *búfalo-antílope*, de acuerdo con el samaritano y arábigo, es el *venado de la montaña*; 4) תְּאוֹ, de acuerdo con el caldeo se trata del *becerro salvaje*, que también se puede encontrar en Egipto y Arabia, probablemente sea el orix (LXX, *Vulg*.), una especie de antílope tan grande como un ciervo; y 5) זֶמֶר, de acuerdo con la LXX y la mayoría de las versiones antiguas, es la *jirafa*, pero esta sólo se encuentra en los desiertos de África, y difícilmente se encontraría alguna incluso en Egipto, de acuerdo con los caldeos es más probable que se trate de la *capreoe sylvestris species*.

Vers. 4s. A cualquier animal que le faltara una de estas dos marcas sería inmundo, o no apto para comer. Éste es el caso del camello, cuya carne es comida por los árabes; rumia pero no tiene la pezuña hendida. Es cierto que su pata tiene una hendidura, pero no está completamente dividida, por cuanto tiene una bola detrás con la que se une. Las liebres y los conejos también eran inmundos, porque, aunque rumian, no tienen las pezuñas hendidas. Es cierto que los naturalistas modernos afirman que los dos últimos no rumian, por cuanto no tiene los cuatro estómagos que son comunes a los animales rumiantes; pero algunas veces mueven la mandíbula como si rumiasen; de modo que incluso *Linnoeus* afirma que las liebres rumian, y Moisés siguió la opinión popular. De acuerdo con *Bochart, Oedmann*, y otros, se trata del jerbo, y de acuerdo con los rabinos y *Lutero*, el *conejo* o *liebre*. Pero lo más correcto es que se trate del *wabr* de los árabes que es llamado *tsofun* en Arabia del sur (*hyrax Syriacus*), un animal que se alimenta de plantas, un nativo de los campos del Líbano y el Jordán, también de Arabia y África. Viven en cuevas y hendiduras naturales de las rocas (Sal. 104:18), son muy gregarios, a menudo son vistos sentados en tropas delante de las aberturas de sus cuevas, y son extremamente tímidos al ser muy indefensos (Prov. 30:26). Son de un tamaño aproximado al de los conejos, de un color gris marrón o amarillento, pero blancos bajo el vientre; tiene ojos chispeantes, orejas redondas y no tienen cola. Los árabes se los comen pero no los sirven a sus invitados[42].

Ver. 7. El *cerdo* tiene pezuñas hendidas, pero no rumia; y muchas tribus de la antigüedad se abstenían de comerlo, en parte por causa de su impureza, y en parte por temor a enfermedades de la piel (cf. *Schultz* comentando Deut. 14:8 y *Leyrer,* en *Herzog, Realencyclopaedie* XIV, pp. 598s.).

Ver. 8. «*De la carne de ellos no comeréis* (*i.e*. no sacrificar estos animales para alimento)*, ni tocaréis su cuerpo muerto».* Lo segundo se aplica a los animales comestibles o limpios también, cuando hubiesen muerto por causas naturales (ver. 39).

Vers. 9-12 (cf. Deut. 14:9 y 10). De animales *acuáticos*, de todo lo de las aguas, en los mares y en los ríos que tuvieran aletas y escamas se podría comer. Todo lo demás que se moviera en las aguas y no tuviera aletas y escamas sería abominación, su carne no sería comida, y su carroña sería evitada con aborrecimiento. Consecuentemente, no sólo se prohibían como impuros los animales del agua que no fuesen peces, como los cangrejos, salamandras, etc., sino también los peces sin escamas como la anguila. *Numa* impuso esta ley a los romanos: *ut pisces qui squamosi non essent ni pollicerent* [para que los peces que no tenían escamas no los hicieran impuros] (sacrificados), *Plin. h. n*. 32, cap. 2, s. 10. Los peces sin escamas aún se consideran en Egipto como insalubres (*Lane*, *Sitten und Gebräuche* I, p. 92).

Vers. 13-19 (cf. Deut. 14:11-18). De las *aves*, se prohíben veinte variedades, incluyendo el murciélago, pero sin darse alguna marca común en específico; aunque consisten casi exclusivamente en aves que viven de carne o carroña, y en su mayoría son nativas del Oeste de Asia[43]. La lista comienza con el *águila*, como reina de las aves. נֶשֶׁר abarca todas las clases de águilas de manera apropiada. La idea de que el águila no toca cadáveres es errónea. De acuerdo con el testimonio de los escritores árabes (*Damiri, Bochart* 2, p. 577), y muchos naturalistas que han viajado (*e.g. Forskal*, *l.c.*, p. 12, y *Seetzen*, 1, p. 379), comerán cadáveres si aun están frescos y no se han descompuesto; de modo que el comer cadáveres también se les podría atribuir apropiadamente en pasajes como Job 39:30, Prov. 30:17, y Mat. 24:28. Pero la calvicie mencionada en Miqueas 1:16 no se aplica al águila verdadera, sino a una especie que come carroña que es contada, sin embargo, entre las diferentes especies de águilas del mismo modo que al buitre dorado. El próximo en la lis-

42. Véase *Shaw* 3, p. 301; *Seetzen* 2, p. 228; *Robinson, Biblische Forschungen,* p. 507; y *Roediger,* en *Gesenius, Thesaurus*, p. 1467.

43. La lista es «difícilmente pensada para ser exhaustiva, sino que simplemente menciona aquellos que eran comidos por otros, y en relación a los cuales, por lo tanto, era necesario que los israelitas recibieran una prohibición especial para que no los comiesen» (*Knobel*). De aquí que Moisés añada en Deuteronomio la ראה y que haya enumerado veintiuna variedades; y sin duda, en consecuencia, podría haber hecho la lista incluso más larga. En Deut. 14:11 se presenta צפור, como sinónimo de עוף en el ver. 20.

ta es el פֶּרֶס, de פָּרַס = פָּרַשׂ quebrantar, *ossifragus, i.e.* refiriendo o bien al buitre dorado, *gypaetos barbatus*, o más probablemente, como *Schultz* supone, a la *gaviota*, a la cual puede haberse hecho referencia por el vocablo γρύψ = γρυπαίετος de la LXX y *gryphus* de la Vulgata, a la que los antiguos parece ser que le aplicaban el nombre de *ossifraga* (*Lucret*. V, 1079). Por el siguiente, עָזְנִיָּה, probablemente debamos entender que se haga referencia al buitre *barbado o al dorado*. Porque este vocablo sin duda está relacionado con el término árabe para buitre, y por lo tanto apunta al buitre dorado que tiene un mechón de pelo o plumas en la parte inferior del pico, y que se podría asociar con las águilas fácilmente en lo que respecta al tamaño, poseyendo unas alas que miden diez pies de punta a punta. Por cuanto realmente pertenece a la familia de los buitres, forma un punto de transición muy adecuado con las otras especies de halcones y buitres (ver. 14). הָאָה (*Deut*. הַיָּה, de acuerdo a un cambio que en absoluto es extraño cuando el *alef* se encuentra entre dos vocales: compare הוֹאִי en 1 de Sam. 21:8; 22:9, y הוֹיִ en 1 de Sam. 22:18, 22), de הָאָה volar, puede tratarse del buitre o de alguna ave de presa muy rápida que es común en Palestina (*v. Schubert, Reise* 3, p. 120), y se alimenta de carroña. Es una ave gregaria (cf. Isa. 34:15), a diferencia de otras aves de presa que no lo son, y en muchas tribus se utiliza como comida (*Oedmann*, 3, p. 120). La conjetura de que se hace referencia al buitre negro, un ave particularmente común en el oriente, y que el nombre se deriva de הָאָה, ser o estar oscuro, es derribada por el empleo de la palabra לְמִינָהּ en Deut., la cual demuestra que האה se presenta con el propósito de señalar a todo el género. El vocablo אַיָּה al que se hace referencia en Job 28:7 como ave de vista aguda puede tratarse del *halcón*, ya que muchas especies de ellos son nativas de Siria y Arabia, los cuales son notorios por su agudeza visual y la rapidez de su vuelo, o de acuerdo con la *Vulgata, Schultz*, etc., o del *buitre*, el buitre real (la LXX traduce ἰκτίν, el buitre aquí, y γρύψ, *grifo* en Deut. y Job), de los que se encuentran tres clases en palestina (*Lynch*, p. 229). En Deut. 14:13 הָרְאָה también se menciona, derivada de רָאָה que significa ver. Juzgando por el nombre, se trataba de un ave con una vista aguda, puede haberse tratado de un halcón o de alguna otra clase de buitre (*Vulg. ixion*)[44].

Ver. 15. כָּל-עֹרֵב [Todo cuervo según su especie], *i.e.* todo el género de cuervos incluyendo a las aves semejantes a ellos, tales como el arrendajo o el grajo que son nativos de Siria y Palestina. La omisión de la ו delante de את que se haya en muchos manuscritos y ediciones, probablemente pueda considerarse como la lectura correcta, por cuanto no falta delante de ninguno de los otros nombres. Ver. 16. בַּת הַיַּעֲנָה *i.e.* bien se puede traducir como la hija del chillido (*Bochart*), o la hija de la avaricia (*Gesenius*, etc.), se utiliza, de acuerdo con las versiones antiguas, para el avestruz, que se describe más frecuentemente como la moradora del desierto (Isa. 13:21; 34:13, etc.), o como el avestruz que se lamenta (Miqueas 1:8; Job 39:29), y debe entenderse, no sólo denotando a la avestruz hembra, sino como un sustantivo de género común señalando al avestruz en general. Ciertamente no devora carroña, pero come materia vegetal de las más diversas clases, y traga piedras pequeñas, metales e incluso cristal. Se encuentra en Arabia, y algunas veces en Hauran y Belka (*Seetzen* y *Burckhardt*), y ha sido utilizada como alimento no sólo para etíopes (*Diod. Sic.* 3, 27; *Strabo,* 16, 772) y numidios (*Leo Afric*., p. 766), sino también por algunos de los árabes (*Seetzen*, 3, p. 20; *Burchardt*, p. 178), en tanto que otros sólo comen los huevos, y utilizan la grasa para preparar los alimentos. תַּחְמָה, de acuerdo con *Bochart, Gesenius* y otros, se trata del avestruz macho, pero es muy poco probable. De acuerdo con la LXX, *Vulg*., y otros, se trata del *búho* (*Oedmann*, 3, pp. 45ss.); pero este se menciona más tarde bajo otro nombre. De acuerdo con *Saad. Ar. Erp*. se trata de la golondrina, pero a esta se le llama סִיס en Jer. 8:7. *Knobel* supone que se trata del cuclillo que se encuentra en Palestina (*Seetzen,* I, p. 78), y deriva su nombre de חָמַס, *violenter egit*, suponiéndose que se llama así por la violencia con la que se dice que se vuelve para devorar los huevos y los polluelos de otras aves, con el propósito de poner sus propios huevos en el nido (*Aristot. hist. an*. 6, 7; 9, 29; *Ael. nat. an*. 6, 7). שַׁחַף es la λάρος, o *gaviota fina*, de acuerdo con la LXX y la *Vulg*. *Knobel*, sin embargo, sigue el arábigo y supone que se trata de una especie de halcón que en Siria es entrenado para cazar gacelas, liebres, etc.; pero éste ciertamente está incluido en el género נֵץ, de נָצַץ volar, el *halcón* que planea muy alto, y extiende sus alas hacia el sur (Job 39:26). De hecho se considera como לְמִינֵהוּ mostrar, generalmente para la tribu de halcones, probablemente se trate del ἱέραξ, *accipiter*, del cual los antiguos enumeran muchas especies diferentes. כּוֹס, que se menciona en Sal. 102:7 como habitante de ruinas, es un búho de acuerdo con las versiones antiguas, aunque difieren en cuanto a la clase. En la opinión de *Knobel*, se trata del búho, que habita en las ruinas de los edificios, murallas y acantilados en las rocas, cuya carne se dice que es muy agradable, o el pequeño búho que también vive en edificios antiguos y en murallas que emite sus chillidos durante las noches, cuya carne es de muy buen gusto. שָׁלָךְ de acuerdo con las versiones antiguas se trata de un ave acuática, y por lo tanto más semejante a la garza, donde aparece en Deut. es llamada καταῤῥάκτης por la LXX, en el Targ. y Sir. שָׁלֵי נוּנָא, *extrahens pisces*. No se trata de la gaviota (*larus catarractes*), que se sumerge con violencia, porque de acuerdo con *Oken*, esa clase sólo se ve en los mares del norte, sino una especie de pelícano que se puede hallar en los bancos del Nilo y las islas del Mar Rojo, el cual nada muy bien, y también bucea, frecuentemente dejándose caer perpendicularmente sobre peces en el agua. La carne tiene un sabor aceitoso, pero se come por todo esto. יַנְשׁוּף, se deriva de נָשַׁף bufar, de acuerdo con Isa. 34:11, morador de ruinas, sin duda que se trata de una especie de búho; de acuerdo con el caldeo y siríaco, se trata del búho que habita en torres derruidas antiguas y castillos sobre las montañas, y que chilla *ujupuju*. תִּנְשֶׁמֶת, que aparece nuevamente en el ver. 30 entre los nombres de las lagartijas, de acuerdo con *Damiri*, se trata de un ave que se asemeja al búho pequeño, pero es incluso más pequeño. Jonathan lo llama *uthya* = ὠτός, *un búho nocturno*. El significado primario del vocablo נְשֶׁמֶת es esencialmente el mismo que נָשַׁף, respirar o soplar, llamado así porque la mayoría de los búhos tienen un chillido triste, y además exhalan e inhalan; aunque no se puede determinar si se trata del *strix otus*, un ave que en absoluto es rara en Egipto, la cual emite un silbido en forma de ráfaga, y se enrolla formando una bola y luego extiende sus alas nuevamente, o a la otra *strix flammea*, nativa de Siria, que algunas veces

44. Dado a que en el texto del Deuteronomio las palabras הָרְאָה y הָאַיָּה están intercambiadas y הראה está antepuesta a las palabras anteriores, y que toma el puesto de הראה en Levítico, *Knobel* considera que el texto del Deuteronomio no es original y cree que un copista leyó ראה por דאה y un copista posterior incluyó el הָאָה de Levítico. Pero en ese caso habría escrito seguramente דאה en vez de הַיָּה. Las traducciones antiguas no pueden demostrar nada en este caso porque el samaritano, la LXX, Ar. Erp. que omiten וְהַדַּיָּה en el Deuteronomio formaron el texto basándose en Lev. 11 mientras que los targúmenes, Vulgata, Saad. Pers. Ven. Gr. formaron Lev. 11 basándose en el Deut. (cf. *Schultz* comentando el Deut., p. 437). La suposición de *Bochart* (I, pp. 777s.) de que ראה tan sólo es otro nombre para דאה es bastante improbable.

emite un chillido triste y en otras ocasiones ronca como un hombre que está durmiendo, y su carne de ningún modo es desagradable, o el búho silbador (*strix stridula*), que habita en las ruinas de Egipto y Siria, algunas veces es llamado *massusu*, y otras *bane*, un ave muy voraz de la cual se dice que se introduce por las ventanas abiertas durante la noche y que mata a los niños que no están protegidos, y como consecuencia es muy temida. קָאַת, que también viven en sitios desolados (Isa. 34:11; Sof. 2:14), o en el mismo desierto (Sal. 102:7), no se trata del *katà*, una especie de perdiz gorrión macho, que se encuentra en Siria por bandadas (*Robinson*, 2, p. 620), por cuanto esta ave siempre vuela en grandes manadas, y esto no armoniza con Isa. 34:11 y Sof. 2:14, sino el *pelicano* (πελεκάν, LXX), como todas las versiones antiguas lo interpretan, el cual *Ephraem* (sobre Num. 14:17) describe como un ave de la marisma, muy cuidadoso de sus polluelos, que habita en lugares deshabitados y desolados y emite un incesante chillido. Es el verdadero pelícano de los antiguos (*pelecanus graculus*), cuyo nombre hebreo parece haber derivado de קוּא, escupir, por el hábito de expeler los peces que ha pescado; y se encuentra en Palestina y en las marismas de Egipto (*Robinson*, Palestina). רָחָמָה en Deut. רָחָם, es κυκνός, el cisne, de acuerdo con la LXX *porphyrio*, se trata de la garza; de acuerdo con la Vulgata es el ave de la marisma, por lo tanto, posiblemente sea el *vultur percnopterus* (*Saad. Ar. Erp.*), que es muy común en Arabia, Palestina y Siria, y fue clasificado por los antiguos entre las diferentes especies de águilas (*Plin. h. n.* 10, 3), pero se dice que se asemeja al buitre, y también era llamado ὀρειπέλαργος, cigüeña de la montaña (Arist. h. an. 9, 32). Es un ave maloliente y asquerosa, de la clase del cuervo, con manchas negras; pero a excepción de las manchas, es completamente blanca. También es calva, y se alimenta de carroña y suciedad. Pero a pesar de ello, muchos árabes se alimentan de ella (*Burchardt, Syr*, p. 1046). Recibió el nombre de «tiernamente amante» por la ternura con la que cuida a sus polluelos (*Bochart*, 3, pp. 56, 57). En este aspecto se asemeja a la cigüeña, חֲסִידָה, *avis pia*, un ave de paso de acuerdo con Jer. 8:7 que construye su nido sobre los cipreses (Sal. 104:17, cf. *Bochart*, 3, pp. 85s.). En el oriente, las cigüeña no sólo construye sus nidos sobre las altas torres y los techos de las casas, sino de acuerdo con *Kazwini* y otros mencionados por *Bochart* (3, p. 60), también sobre árboles[45]. אֲנָפָה, de acuerdo con la LXX y la *Vulgata* χαραδριός, un ave marina de la clase escondidiza, de la cual existen varias en Egipto (*Hasselquist*, p. 308). Esto concuerda por completo con la expresión «según su género», que apunta a un numeroso género. La omisión de וְאֵת delante de האנפה, en tanto que se haya delante del nombre de todo otro animal, es muy contundente; pero como el nombre va precedido por la *vav* copulativa en Deuteronomio, y se utiliza para un ave en particular, puede deberse a una falta de precisión por parte del autor, o a un error de los copistas como la omisión de la ו delante de את en el ver. 15[46]. דּוּכִיפַת, de acuerdo con la LXX, *Vulg.*, y otras, la *avefría*, que se encuentra en Siria, Arabia y aún más comúnmente en Egipto (*Forsk, Russel, Sonnini*), y es comida en ciertos lugares, por cuanto se dice que su carne es gorda y tiene un buen sabor en el otoño (Sonn. 1, 204). Pero tiene un olor desagradable, ya que frecuenta distritos pantanosos buscando lombrices e insectos para alimentarse, y de acuerdo con una creencia común entre los antiguos, construye sus nidos de excremento humano. Finalmente, הָעַטַלֵּף es el murciélago (Isa. 2:20), que los árabes también clasificaban entre las aves.

Vers. 20-23 (cf. Deut. 14:19). A las aves de allí se le anexan animales voladores de otras clases: «*todo insecto alado que tenga cuatro patas*», *i.e.* los animales más pequeños con cuatro patas que son llamados *sherez*, «enjambres», por causa de su multitud. Éstos no debían ser comidos, ya que eran abominaciones, con la excepción de aquellos «*que tuvieren piernas además de sus patas para saltar con ellas sobre la tierra*» (לֹא por לוֹ como en Ex. 21:8). Los animales referidos aquí son las langostas, siendo mencionadas cuatro variedades conforme a sus diferentes especies («según su género»); pero estas no pueden identificarse con exactitud, por cuanto aún hay falta de información respecto a la historia natural de las langostas orientales. Es bien sabido que las langostas eran comidas por muchas de las naciones de la antigüedad tanto en Asia como en África, e incluso los antiguos griegos pensaban que la *Cicades* era de un sabor muy agradable (*Arist. h. an.* 5, 30). En Arabia se venden en las tiendas (*Wellstein, Reisen* II, p. 176), algunas veces colgadas de cuerdas (*Forskp. 81; Niebuhr, Arabien,* pp. 170ss.), algunas veces por medida (*Burckhardt, Arabien,* pp. 162s.); y también son secadas, y guardadas en sacos para utilizarlas en invierno (*Niebuhr, Reise* I, p. 402; *Burckhardt, Syrien,* p. 382). La mayoría, no obstante, sólo son comidas por las clases más pobres, y muchas tribus de Arabia las aborrecen (*Robinson*, 2, p. 628; *Burckhardt, Beduinen*, p. 376); y quienes las utilizan para alimentarse no se comen to-

45. *Oedmann* (vers. 58s.), *Knobel* y otros siguen la traducción griega de Levítico y los Salmos, y la traducción de Levítico de la Vulgata, los Salmos y Job, y suponen que debe ser la referencia para ἐρωδιός, *herodious*, la garza; pero el nombre חסדה apunta decididamente a la cigüeña, que generalmente era considerada por los antiguos como *pietatis cultrix* (Petron. 55, 6,), en tanto que, con la excepción del pasaje un tanto indefinido en *Aelian* (Nat. an. 3, 23), καὶ τοὺς ἐρωδιοὺς ἀκούω ποιεῖν ταὐτόν (*i.e.* alimentar a sus pequeños expeliendo la comida del interior) καὶ τοὺς πελεκᾶνας μέντοι, nada se dice del afecto paterno de la garza. Y el testimonio de *Bellonius*, «*Ciconiae quae aetate in Europa sunt, magna hyemis parte ut in Aegypto sic etiam circa Antiochiam et justa Amanum montem degunt* [Las cigüeñas, que en verano están en Europa, habitan, gran parte del invierno, en Egipto, así como alrededor de Antioquía y junto al Monte Amán.]», de acuerdo con *Seetzen* no hay cigüeñas en el Monte Líbano.

46. A causa de la omisión de ואת *Knobel* conectaría האנפה como un adjetivo con החסידה, y explicaría אנף como derivada de עָנָף *frons*, עָנָף *frondens*, significando copetón. Él supone que las garzas eran llamadas las «*chasidah copetonas*», porque tenían un copete de plumas en la parte posterior de la cabeza, o largas plumas que colgaban de su cuello, en tanto que las otras aves acuáticas no las tienen tales como el cisne y otros. Pero existe esta importante objeción a la explicación, que el cambio de א por ע en palabras como עָנָף, *frons*, que aparecen tan temprano como el cap. 23:40, y han mantenido su ע incluso en los dialectos arameos, se destituye de toda probabilidad. Además de esto, hay la improbabilidad de la que la חסדה sea la única ave a la que se le aplicara un epíteto, o que fuera restringida por su האנפה a las diferentes especies de garza, con tres de las cuales los hombres de la antigüedad estuvieron relacionados (*Aristot. h. an.* 9, 2; *Plin. h. n.* 10, 60). Si חסדה denotaba a las cigüeñas en general, o la cigüeña blanca, el epíteto האנפה sería superfluo. Sería necesario asumir, por lo tanto, que חסדה denota a toda la tribu de aves acuáticas, y que Moisés simplemente sólo intentaba prohibir la cigüeña o el ave copetona. Pero ambas aves son muy improbables: la primera porque en cada pasaje del Antiguo Testamento חסדה se emplea para una clase de ave en particular; la segunda, porque Moisés difícilmente habría excluido a las cigüeñas, ibis y otras aves acuáticas que se alimentaban de lombrices de su prohibición. Todo lo que queda, por lo tanto, es separar האנפה de la palabra precedente, como en Deuteronomio, y entenderla como denotando el chorlito (?) o la garza, ya que había muchas especies de ambos. Es imposible decidir lo que se quiere implicar, por cuanto no hay nada certero que se pueda obtener ya sea de las versiones antiguas o de la etimología. La referencia de *Bochart* de que la palabra denota un ave feroz, una especie de águila, que los árabes llaman *Tummaj*, no se eleva a una probabilidad por una comparación con el sonido similar de ἀνοπαῖα de Od. 1, 320, por la que Aristarco entiende que sea una especie de águila.

das las especies indiscriminadamente. Generalmente las cocinan sobre carbón caliente, o sobre un plato, o un horno, o las guisan con mantequilla, y después se las comen con sal o con especias y vinagre, la cabeza, alas y patas son desechadas. También las hierven en sal y agua, y se las comen con sal o mantequilla. Otro proceso es secarlas por completo, y después molerlas y hacer tortas de langostas. Los israelitas tenían permitido comer la *arbeh, i.e.* de acuerdo con Ex. 10:13, 19, Nahum 3:17, etc., la langosta voladora y migratoria, *gryllus migratorius*, que aún lleva este nombre, de acuerdo con *Niebuhr*, en Maskat y Bagdad, y es designada poéticamente en el Sal. 78:46, 105:34, como חָסִיל, la devoradora, y יֶלֶק, la consumidora; pero *Knobel* se equivoca al suponer que estos nombres se aplican a ciertas especies de la *arbeh*. סָלְעָם, de acuerdo con el caldeo, *deglutivit, absorpsit*, es incuestionablemente una especie de langostas más grandes y voraces. Esto es todo lo que se puede inferir a razón del Tárgum y del Talmud, en tanto que la ἀττάκης y *attacus* de la LXX y *Vulg.* no son explicados en absoluto. חַרְגֹּל, de acuerdo con el árabe, se trata de una especie de langostas galopante, *i.e.* saltarina, pero no voladora. Esto también lo sostienen el texto Samaritano, la LXX y la *Vulg.*, ὀφιομάχης, *ophiomachus.* De acuerdo con Hesychius y Suidas, se trataba de una especie de langosta sin alas, probablemente una especie muy grande; por cuanto se menciona en la *Misná, Shabb.* 6, 10, que un huevo de la *chargol* algunas veces se suspendía del oído como remedio para el dolor de cabeza. Entre las diferentes especies de langostas en Mesopotamia, *Niebuhr* (*Arab.*, p. 170) vio dos de un tamaño muy grande con patas saltonas, pero sin alas. חָגָב, una palabra de etimología incierta, aparece en Num. 13:33, donde se dice que los espías parecían *chagabim* al lado de los habitantes del país, y en 2 de Crón. 7:13, donde la *chagab* devora la tierra. Por estos pasajes podemos inferir que era una especie de langosta sin alas, pequeña pero muy numerosa, probablemente la ἀττέλαβος, que a menudo se menciona junto con la ἀκρίς, pero como una especie diferente, *locustarum minima sine pennis* [la más pequeña de las langostas, sin alas] (*Plin. h. n.* 29, cap. 4, s. 29), o *parva locusta modicis pennis reptans potius quam volitans semperque subsilient* [una langosta pequeña, que, con alas pequeñas, más que volar, repta, y siempre salta] (*Jerónimo* sobre Nahum 3. 17)[47].

En los vers. 24-28 siguen instrucciones aún más precisas respecto a la contaminación por medio del contacto con los cuerpos muertos (*i.e.* sus cadáveres) de los animales ya mencionados. Estas instrucciones se relacionan primero que nada (vers. 24 y 25) con los animales acuáticos y alados que no debían ser comidos por causa de su inmundicia (la expresión «porque estos» en el ver. 24 se relaciona con ellos); y luego (vers. 26-28) a los cuadrúpedos, al ganado que no tenía la pezuña completamente dividida y no rumiaba (ver. 26), y a los animales que caminan sobre sus manos, *i.e.* sobre sus patas, y no tienen pezuñas como los gatos, perros, osos, etc.

Vers. 27, 28. La misma regla era aplicable a todos los animales: «*y todo el que tocare sus cadáveres será inmundo hasta la noche*», *i.e.* para el resto del día; por supuesto que tenía que lavarse. Todo aquel que arrastrara su cadáver, para hacerla a un lado, también era impuro hasta la noche, y siendo aún más profundamente afectado por la inmundicia, también debía lavar su vestido.

Vers. 29-38. A estas instrucciones se anexan instrucciones análogas respecto a la contaminación por medio de contacto con los animales pequeños que se arrastran (הַשֶּׁרֶץ), que formaba la cuarta clase del reino animal; aunque la prohibición contra comer estos animales no se introduce hasta los vers. 41 y 42, ya que no se acostumbraba a comer ninguno de ellos. הַשֶּׁרֶץ, el enjambre, se refiere a los animales que se amontonan en grandes cantidades (véase Gen. 1:21), y es sinónimo de רֶמֶשׂ (cf. Gen. 7:14 y 7:21), «los que se arrastran»; esto denota los animales más pequeños que se mueven sin patas, o con patas que son difícilmente perceptibles (véase en Gen. 1:24). Se nombran ocho de los animales que se arrastran como contaminantes no sólo del hombre, con quien podrían tener contacto, sino de cualquier utensilio doméstico y alimento sobre el que pudieran caer; por lo tanto generalmente se encontraban en casas o en moradas de hombres. חֹלֶד no es el *topo* (de acuerdo con *Saad. Ar. Abys.*, etc.), aunque los árabes aún lo llaman *chuld*, sino la comadreja (LXX, *Onk.*, etc.), que es común en Siria y Palestina, y es frecuentemente mencionado por los Talmudistas en la forma femenina חוּלְדָּה, como un animal que atrapa aves (*Misná, Cholin* 3:4) que podría correr encima de los alimentos con un *sherez* en su boca (*Misná. Para* 9. 3). עַכְבָּר describe el ratón (de acuerdo con las versiones antiguas y el Talmud), y en 1 de Sam. 6:5 se habla del *ratón del campo*, la plaga de los campos, no la jerboa, como *Knobel* supone; porque este animal vive en agujeros dentro de la tierra, es tímido, y no frecuenta las casas como se asume ser el caso de los animales mencionados aquí. צָב es una clase de *lagartija*, pero si se trata de la *thav* o *dsabb*, una lagartija amarilla no dañina de dieciocho pulgadas de largo, que se describe por *Seetzen*, 3, pp. 436s., también por *Hasselquist* bajo el nombre de *lacerta Aegyptia*, o de la *waral*, como *Knobel* supone, una gran lagartija que alcanza hasta cuatro pies de largo que también puede ser hallada en Palestina (*Robinson*, 2, p. 160) y es llamado el *worran* por *Seetzen*, no puede determinarse.

Ver. 30. los primeros traductores no nos dicen nada seguro respecto a los tres nombres siguientes, y aún sigue sin decidirse cómo deben interpretarse. אַנָקָה es traducido μυγαλῆ por la LXX, *i.e.* el *erizo*, pero las versiones orientales lo traducen con varios nombres de lagartija. *Bochart* supone que es una especie de lagartija con una voz aguda y lastimera, porque אָנַק significa respirar profundamente, o quejarse. *Rosenmuller* la refiere a la *lacerta Gecko*, que es común en Egipto, y emite un chillido peculiar semejante al de las ranas, especialmente por las noches. *Leyrer* imagina que denota a toda la familia de *monitores*; y *Knobel*, al gran y poderoso lagarto de río de los árabes, llamado *lacerta Nilotica* en *Hasselquist*, pp. 361ss., aunque ha fallado en observar que Moisés difícilmente habría supuesto posible que un animal de cuatro pies de largo, semejante al cocodrilo, pudiera caer muerto dentro de los utensilios de la cocina. כּוֹחַ no es el camaleón (LXX), porque este es llamado *tinshemeth*, sino el *chardaun* (Arab.), una lagartija que se halla en los antiguos muros de Natolia, Siria y Palestina, *lacerta setillo*, o *lacerta coslordilos* (*Hasselquist*, pp. 351-352). *Knobel* supone que se trata de una rana, porque *coach* parece indicar el sonido de los sapos, a los que los árabes aplican el término *kuk*, los griegos κοάξ, y los romanos *coaxare*. Pero esto es muy improbable, y la rana estaría fuera de lugar en medio de simples lagartijas. לְטָאָה, de acuerdo con las versiones antiguas, también es una lagartija. *Leyrer* supone que se

47. En Deut. 14:19 las clases comestibles de langostas son pasadas por alto porque no era intención de Moisés repetir cada ley de las primeras leyes dadas. Pero cuando *Knobel* (sobre Lev., pp. 455 y 461) da esta explicación de la omisión, que el comer langostas está prohibido en Deuteronomio, y el deuteronomista las pasa por alto porque en su edad más avanzada parece que ya no había necesidad para esta prohibición, esta arbitraria interpretación demuestra estar en variación con la verdad histórica por el hecho de que Juan el Bautista comía langostas, por cuanto esto demuestra que en una época más avanzada no se había abandonado la costumbre de comerlas.

trata de la salamandra nocturna, familia de los *geckons*; *Knobel*, por el contrario, imagina que se trata de la tortuga que se arrastra sobre la tierra (*terroe adhoeret*), porque el verbo arábigo significa *terroe adhoesit*. No obstante esto es muy improbable. חֹמֶט (LXX), σαύρα, *Vulg*. *Lacerta*, probablemente se trate de la lagartija verdadera, o, como *Leyrer* conjetura, la *anguis* (*Lut*. *Blindschleiche*, lombriz ciega), o *zygnis*, que forma la unión entre lagartijas y serpientes. La traducción «caracol» (Sam. Rashi, etc.) es poco probable, por cuanto este es llamado שַׁבְלוּל en Sal. 58:8; aunque el caracol púrpura y todas las especies marinas son comidas en Egipto y Palestina. Finalmente, תִּנְשֶׁמֶת, el animal que se hincha a sí mismo (véase el ver. 18), es sin duda el *camaleón* que frecuentemente infla su vientre, por ejemplo, cuando se enfurece y permanece en ese estado por varias horas, cuando gradualmente se vacía a sí mismo y queda completamente delgado nuevamente. Su carne era cocinada o disecada y reducida a polvo, y utilizada como medicamento para la gordura o para curar fiebres, o como medicina general para los niños enfermos (*Plin. h. n*. 28, 29). Los árabes también se comen la carne de muchas de las lagartijas (*Leyrer,* pp. 603, 604).

Ver. 31. Las palabras, *«estos tendréis por inmundos de entre los animales que se mueven»,* no deben entenderse como que las ocho especies mencionadas eran los únicos animales inmundos y que no se permitía que se comiesen, ni que poseyeran y comunicaran una gran cantidad de impurezas; sino que cuando se toman en relación con las instrucciones siguientes, sólo pueden significar que tales animales contaminarían inclusive los utensilios domésticos, ropas, etc., si caían muertos encima de ellos. No que fueran más impuros que otros, ya que todos los animales impuros no sólo contaminarían a las personas, sino incluso el vestido de aquellos que llevaran sus cuerpos muertos (vers. 25, 28); pero había más temor en su caso que en el de otros, a que cayeran muertos sobre los objetos de uso común, y por lo tanto en los utensilios domésticos, en la ropa y demás cosas; podrían ser contaminados con mayor facilidad por ellos, que por los grandes cuadrúpedos, por animales acuáticos o por aves. בְּמֹתָם [Cuando estuvieren muertos], *lit «en su agonizar»; i.e.* no sólo si ya estaban muertos, sino también si morían al caer sobre cualquier objeto.

Ver. 32. En ambos casos, cualquier cosa sobre la que caía uno de estos animales era contaminada, *«sea cosa de madera, vestido, piel, etc.»*. Todo instrumento (כְּלִי en el más amplio sentido, como en Ex. 22:6), *«con que se trabaja»*, *i.e.* que era un artículo de uso común, sería inmundo hasta la noche, y luego puesto en agua para que se limpiara.

Ver. 33. Todo utensilio de barro en el que (אֲשֶׁר אֶל־תּוֹכוֹ *lit*. en medio del cual) cayera uno de ellos, sería inmundo, junto con todo su contenido, y debía ser quebrado, *i.e.* destruido, porque la impureza era absorbida por el utensilio, y no podría ser limpiada por completo al ser lavado (véase en el cap. 6:21). Por supuesto que el contenido de tal utensilio, suponiendo que tuviese, no sería utilizado.

Ver. 34. *«Todo alimento que se consume* (מִן delante de כֹּל partitivo, como en el cap. 4:2)*, sobre el cual cayere el agua»* —es decir, que era preparado con agua—, y *«toda bebida que hubiere en esas vasijas será inmunda», sc.* si el animal cayera muerto sobre la comida o en la bebida. La interpretación tradicional del ver. 34a, *«todo alimento que se come, sobre el cual cayere el agua de tales vasijas»,* es insostenible porque מַיִם sin un artículo no puede significar agua, o esta agua.

Ver. 35. Todo utensilio sobre el que cayera el cuerpo de un animal también sería inmundo, por ejemplo la תַּנּוּר, *la olla de barro para cocer* (véase cap. 2:4), y כִּירַיִם, la sartén u olla cubierta. כִּיר, un utensilio para hervir o tostar (1 de Sam. 2:14), sólo puede significar, cuando se utiliza como dual, una vasija que consta de dos partes, *i.e.* una sartén u olla con su tapa.

Ver. 36. Las fuentes y los pozos no eran inmundos porque lo contaminado sería quitado al momento por la fresca provisión de agua. Pero todo aquel que tocara el cuerpo del animal, para sacarlo, se contaminaba.

Vers. 37s. Toda semilla que fuese para plantar permanecía limpia, esto es, porque la impureza que se le pegara sería absorbida por la tierra. Pero si se pusiera agua en la semilla, *i.e.* si el grano fuera ablandado por el agua, sería inmundo porque en ese caso la impureza penetraría en los ablandados granos y contaminaría la esencia de la simiente, la cual, por consiguiente, produciría inmundicias en el fruto.

Vers. 39-47. Finalmente, el contacto con los animales de consumo, que no hubiesen sido sacrificados, sino que hubieran muerto de manera natural, y como consecuencia, se hubieran convertido en cadáver, se dice que contaminaban (cf. vers. 39, 40 con los vers. 24-28). Éste era el caso, también, con los animales de consumo que se arrastraban, ya sea que anduvieran sobre el vientre[48], como las serpientes y los gusanos, o sobre sus patas, como las ratas, ratones, comadrejas, etc., o sobre muchas patas, como los insectos (vers. 41-43).

Finalmente (vers. 44, 45), toda la ley es impuesta por una apelación al llamado de los israelitas, como nación santa, a ser santos como Yahvé su Dios, que los había sacado de Egipto para ser Dios para ellos, es Santo (Ex. 6:7, 29:45, 46).

Vers. 46, 47, contienen la fórmula concluyente de toda esta ley.

Si hacemos un resumen de los animales que son enumerados como inmundos y no aptos para alimentarse, encontraremos que entre los animales grandes, principalmente estaban las bestias de presa, que se alimentaban de otras criaturas vivientes y las devoraban con su sangre; entre los animales acuáticos, todos los peces parecidos a la serpiente y los peces babosos y crustáceos; entre las aves, las aves de presa que vigilan la vida de otros animales y los matan, las aves de los pantanos, que comen lombrices, carroña y toda clase de impurezas, y criaturas como la avestruz, que viven en el desierto, y el murciélago que vuela en la oscuridad; y finalmente, todos los animales pequeños, con la excepción de unas cuantas langostas herbívoras, pero de manera más especial las lagartijas que se asemejan a la serpiente, en parte porque traen a la mente la serpiente antigua, en parte porque se arrastran en el polvo, buscando su alimento en la suciedad, y sugieren el pensamiento de corrupción por la resbaladiza naturaleza de sus cuerpos. Se abarca, de hecho, a todos los animales que exhiben más o menos el tipo oscuro del pecado, muerte y corrupción; y la prohibición se basaba sólo en esta base ética, y no en todo tipo de razones sanitarias, o incluso en motivos políticos, que la nación de Israel, fue llamada a la santificación, tuvo por prohibición el comer de ellos. Es cierto que hay muchos animales que se mencionan como inmundos, *e.g*. el asno, el camello, y otros en los que ya no podemos reconocer este tipo. Pero debemos mantener en mente, que la distinción entre los animales limpios e inmundos retrocede hasta los primeros tiempos (Gen. 7:2, 3), y que en relación con los animales grandes igual que con los peces, la ley mosaica siguió las marcas trazadas por la tradición, las cuales surgieron en la edad primitiva, cuya mente como de niño, acertada percep-

48. La ו grande en גָּחוֹן (ver. 42) muestra que esta *vav* es la letra intermedia del Pentateuco.

ción y profunda introspección intuitiva de la naturaleza en general, discernió más cierta y esencialmente la naturaleza real de la creación animal de lo que nosotros podemos discernir, con pensamientos y percepciones obstruidos como los nuestros lo están, por las influencias de una cultura impía e innatural[49].

Leyes de purificación (capítulos 12-15)

Las leyes respecto a la contaminación por comer animales inmundos, o por el contacto con aquellos que habían sufrido una muerte natural, son seguidas por reglas relacionadas con la contaminación procedente del cuerpo humano, a consecuencia de las cuales, las personas contaminadas por ellas eran excluidas de la comunión del santuario por un periodo más corto o más largo, y algunas veces de sus compatriotas, la cual debía ser quitada lavándola, por significativas purificaciones y por sacrificios expiatorios. Comprenden la inmundicia de una mujer como consecuencia de dar a luz (cap. 12), de la lepra (caps. 13 y 14), y de las secreciones naturales y por enfermedad de los órganos sexuales del varón y la mujer (*emisio seminis* y gonorrea, también menstruaciones y flujo: cap. 15); a estos se añade en Num. 19:11-22, la contaminación procedente de los cadáveres humanos. La emisión involuntaria contaminaba al hombre; la emisión voluntaria, en el intercambio sexual, tanto el hombre como la mujer y cualquier ropa sobre la que tuviera lugar, eran contaminadas por todo un día, y esta inmundicia debía ser quitada en la noche lavando el cuerpo y las ropas, etc. (cap. 15:16-18). Las secreciones de los órganos sexuales, tanto normales como las mensuales y producidas por dar a luz, o las resultantes de enfermedades, no sólo hacían inmundas a las personas afectadas por ellas, sino también sus sillones y asientos, y a cualquier otra persona que se sentara sobre ellos; y esta inmundicia también se comunicaba a las personas que tocaban a aquellos que estaban enfermos, o también a cualquier cosa que tuviese contacto con ellos (cap. 15:3-12, 19-27). En el caso de las menstruaciones, la inmundicia tardaba siete días (cap. 15:19, 24); en los casos cuando se daba a luz, tardaba siete o catorce días, y después treinta y tres o sesenta y seis días, de acuerdo a las circunstancias (cap. 12:2, 4, 5); y en la de los flujos por enfermedad, mientras durara la misma enfermedad, y siete días después (cap. 15:13, 28); pero la impureza comunicada a otros sólo tardaba hasta la noche. En todos estos casos la purificación consistía en bañar el cuerpo y lavar las ropas y otros objetos. Pero si la inmundicia tardaba más de siete días, el día después de la purificación con agua, se debía ofrecer una ofrenda por el pecado y una ofrenda encendida, para que el sacerdote pudiera pronunciar limpia a la persona, o para que fuera recibida una vez más en la comunión con el Dios santo (caps. 12:6, 8; 15:14, 15, 29, 30). La lepra hacía tan inmundos a quienes estaban afectados por ella, que eran excluidos de todo contacto con los limpios (cap. 13:45, 46); y en su recuperación debían ser limpiados por una solemne purificación, y recibidos nuevamente con sacrificios en la congregación del Señor (cap. 14:1-32). No hay instrucciones específicas respecto a la comunicabilidad de la lepra, pero se implica al separar al leproso de los limpios (cap. 13:45, 46), del mismo modo que por el hecho de que una casa afectada por el leproso hacía inmundo a todo el que entraba o dormía en ella (cap. 14:46, 47). La inmundicia causada por un muerto aparentemente era incluso mayor. No sólo el cadáver de una persona que había sufrido una muerte natural, del mismo modo que el de alguien que había sido matado violentamente, sino que un cuerpo muerto contaminaba, por un periodo de siete días, a quienes lo tocaban, y en (en el caso del cadáver) la casa en que el hombre había muerto, contaminaba a todas las personas que estuvieran allí o que entraran, asimismo como todos los recipientes abiertos que estuviesen allí (Num. 19:11, 14-16). La inmundicia de esta clase sólo podría ser quitada rociando agua preparada con agua corriente y las cenizas de una ofrenda por el pecado (Num. 19:12, 17ss.), e incluso se expandiría de las personas inmundas a personas y objetos con los que tuvieran contacto, de modo que los hacían inmundos hasta la noche (Num. 19:22); en tanto que la inmundicia causada por el contacto con los animales muertos sólo tardaba un día, y luego, igual que toda otra clase de inmundicia que sólo tardaba hasta la noche, podría ser quitada bañando a las personas o lavando los objetos (cap. 11:25ss.).

Pero mientras que, de acuerdo con esto, la generación y el nacimiento asimismo como la muerte eran afectados con la inmundicia; la generación y la muerte, la entrada a la existencia y el abandonar la existencia, no eran contaminantes en sí, o considerados como los dos polos que unen, determinan y encierran la existencia finita, como para garantizarnos que trazan el principio que yace en la base de las leyes de purificación, como *Bähr (Symbole* II, pp. 461ss.) supone, «que la antítesis entre la existencia infinita y la finita, cae dentro de la esfera de lo pecaminoso cuando se considera éticamente como lo opuesto a lo absolutamente santo». La existencia finita fue creada por Dios, completamente igual que la corporalidad del hombre; y ambos vinieron de su mano puros y buenos. Además no es el engendrar, dar a luz y morir lo que contamina; sino las secreciones conectadas con la generación y el concebir un niño, y con los cuerpos que mueren. En la descomposición que sigue a la muerte, el efecto del pecado, cuyo pago es la muerte, se hace manifiesto en el cuerpo. La descomposición, como la representación de la impía naturaleza del pecado, es la inmundicia κατ᾽ ἐξοχήν; y el israelita que había sido llamado a la santificación debía evitarla y aborrecerla. De aquí que el cadáver humano produjera la mayor cantidad de inmundicia; de hecho, tan grande, que para quitarla hacía falta rociar agua fortalecida por las cenizas de una ofrenda por el pecado para hacerla una especie de álcali sagrada. A continuación del cadáver, por un lado venía la *lepra*, la imagen corporal de la muerte que producía todos los síntomas de la descomposición incluso en el cuerpo con vida, y por otro lado, las ofensivas secreciones de los órganos generadores, que se asemejaban a las secreciones podridas que son las señales, en el cuerpo, de la disolución interna de los órganos y del comienzo de la descomposición. Por el hecho de que las impurezas, para las que se mandaban ritos especiales de purificación, están restringidas a estas tres formas de manifestación en el cuerpo humano, es muy evidente que las leyes de purificación dadas en el A.T.

49. «En su directa y profunda introspección en el nexo completo de lo físico, el mundo físico y espiritual, en las correspondencias secretas del cosmos y el nomos, este sentido por la naturaleza anticipaba descubrimientos que nunca haremos con nuestro modo de pensar, pero una humanidad purificada, cuando mire hacia atrás desde la nueva tierra, los entenderá plenamente, y ya no verá más como por un espejo oscuro». Cf. mi *Archäologie* II, §98 y *Leyrer,* en *Herzog, Encyclopaedie* XIV, p. 598. La suposición de *Kurtz* (*Alttestamentlicher Opfercult,* pp. 10s.) que la separación de los animales puros de los impuros sea un símbolo de la elección de Israel de entre las naciones, *i.e.* que los animales puros sean símbolo del pueblo escogido y santo y los impuros un símbolo del mundo pagano no tiene apoyo en la Excritura y sólo puede ser afirmada malinterpretando intencionalmente el texto Lev. 20:45.

no eran regulaciones para promover la limpieza o la buena moralidad y decencia, es decir, no eran regulaciones políticas para la protección de la vida del cuerpo de las enfermedades contagiosas y otros peligros para la salud; sino que su simple objetivo era «imprimir en la mente un profundo horror de todo lo que es y es llamado muerte en la criatura, y con ello alimentar un completo aborrecimiento a todo lo que es o se llama pecado, y también, para recordar a la constante humillación del hombre caído todos los procesos principales de la vida natural —generación, nacimiento, comida, enfermedad, muerte— como todo, incluso la naturaleza de su propio cuerpo, yace bajo la maldición del pecado (Gen. 3:14-19), para que la ley se convirtiera en un παιδαγωγός εις Χριστόν [maestro en Cristo] y que despierte y sustente la espera del Redentor que libere de la maldición que también cayó sobre su cuerpo (véase Gal. 3:24, Rom. 7:24; 8:19ss.; Fil. 3:21)». *Leyrer*.

Capítulo 12. Inmundicia y purificación después de dar a luz

Vers. 2-4. «*la mujer cuando conciba y de a luz* (תָּזִרִיעַ) *varón, será inmunda siete días; conforme a los días de su menstruación*». נִדָּה, de נָדַד fluir, *lit*. aquello que debe fluir, se aplica de manera más especial a la impureza de las secreciones de una mujer (cap. 15:19). דְּוֹתָהּ, inf. de דָּוָה, estar enfermo, se aplica aquí y en los caps. 15:33; 20:18, al sufrimiento conectado con la emisión de sangre.

Vers. 3s. Después de la expiración de este periodo, al octavo día, el niño debía ser circuncidado (véase Gen. 17). Entonces ella debía sentarse, *i.e*. permanecer en casa, treinta y tres días en la purificación de la sangre, sin tocar nada santo y sin venir al santuario (por lo tanto, no debía participar en las comidas de los sacrificios, en la Pascua, etc.), hasta que se cumplieran los días de su purificación, *i.e*. hasta que hubieran pasado.

Ver. 5. Pero si había dado a luz a una niña, debía ser inmunda por dos semanas (14 días), como en la menstruación, y después permanecer en casa sesenta y seis días. La distinción entre los siete (catorce) días de la נִדַּת דְּוֹתָהּ [separación por su enfermedad] y los treinta y tres (o sesenta y seis) día de la דְּמֵי טָהֳרָהּ [purificación de su sangre], tenía su base natural en las secreciones corporales relacionadas con el alumbramiento, que son más fuertes y tienen más sangre en la primera semana (*lochia rubra*) que la descarga con más agua de la *lochia alba*, que puede tardar hasta cinco semanas, de modo que el estado normal no sería restaurado hasta después de seis semanas del nacimiento del niño. La prolongación del periodo, en relación con el nacimiento de una niña, también se basaba en la noción, que era muy común en la antigüedad, que el sangrado y el vaciamiento del agua continuaba por más tiempo después del nacimiento de una niña que el de un niño (*Hippocr. Opp. ed. Kühn*. 1, p. 393; *Arist. h. an*. 6, 22; 7, 3, cf. *Burdach, Physiologie* 3, p. 34). Pero la extension del periodo hasta cuarenta y ochenta días sólo puede atribuirse al valor de los números, los cuales hallamos a menudo, de manera más especial el número cuarenta (véase en Ex. 24:18).

Vers. 6s. Después que terminaban los días de su purificación «*por hijo o por hija*», *i.e.* dependiendo si había dado a luz hijo o hija (no para el hijo o la hija, porque la mujer necesitaba purificación para sí misma, y no para el niño al que había dado a luz, y era la mujer, no el niño, la que era inmunda), ella debía traer al sacerdote un cordero de un año como ofrenda encendida, y un palomino o tórtola como ofrenda por el pecado, para que él pudiera hacer expiación por ella delante de Yahvé y que pudiera quedar limpia de la fuente que emitía. בֶּן־שְׁנָתוֹ, *lit*. *hijo de su año*, que tiene un año de edad (cf. cap. 23:12; Num. 6:14, 14; 7:15, 21, etc.), se utiliza de manera intercambiable con בֶּן־שָׁנָה (Ex. 12:5), y con בְּנֵי שָׁנָה en el plural (cap. 23:18, 19; Ex. 29:38; Num. 7:17, 23, 29). דְּמֵים מְקוֹר, fuente sangrante (véase en Gen. 4:10), es equivalente a hemorragia (cf. cap. 20:18). La purificación por medio del baño y el lavamiento no se menciona de manera especial, como siendo algo natural; ni se declara algo con referencia a la comunicación de su inmundicia a las personas que la tocaran a ella o a su asiento, ya que sin duda se aplicaban las reglas de la menstruación a los primeros siete o catorce días respectivamente. Para su restauración con el Señor y su santuario, debía presentarse y ser limpiada con una ofrenda por el pecado, por causa de la inmundicia en la que el pecado de la naturaleza se había manifestado; porque ella había sido obligada a ausentarse del santuario y de la comunión del Señor, durante toda una semana, como consecuencia de su impureza. Pero como esta purificación hacía referencia sólo al pecado que se había manifestado indirectamente en su condición corporal, y no a alguna culpa moral en especial, era suficiente un palomino para la ofrenda por el pecado, es decir, el más pequeño de los sacrificios sangrantes; en tanto que se requería un cordero en holocausto, para expresar la importancia y fuerza de su entrega al Señor después de tan larga separación de Él. Pero en casos de extrema pobreza se podría substituir el cordero por un palomino (ver. 8, cf. cap. 5:7, 11).

Capítulos 13 y 14. La lepra

La ley para la lepra, cuya observancia se demanda al pueblo nuevamente en Deut. 24:8, 9, trata, en *primer* lugar, de la lepra en el hombre: a) en sus peligrosas formas cuando aparece ya sea en la piel (vers. 2-28), o en la cabeza o la barba (vers. 29-37); b) en sus formas inofensivas (vers. 38 y 39); y c) cuando aparece en una cabeza calva (vers. 40-44). A esta se añaden instrucciones para apartar al leproso de la sociedad o de otros hombres (vers. 45 y 46). Ésta trata, en *segundo* lugar, de la lepra de los artículos de lino, algodón y de piel, y la manera en que se debían tratar (vers. 47-59); en *tercer* lugar, de la purificación de las personas que se recuperaban de la lepra (cap. 14:1-32); y en *cuarto* lugar, de la lepra de las casas y el modo de quitarla (vers. 33-53). Las leyes para la lepra en el hombre se relacionan exclusivamente con la llamada lepra blanca, λέυκη, λέπρα, *lepra*, que probablemente en esa época sólo existía en Asia, no sólo entre los israelitas y judíos (Num. 12:10ss.; 2 de Sam. 3:29; 2 de Reyes 5:27; 7:3, 15:5, Mat. 8:1, 3; 10:8; 11:5; 26:6, etc.), sino también entre los sirios (2 de Reyes 5:1s.), y aún se encuentra en nuestros días en esa parte del mundo, de manera más frecuente en los países del Líbano y el Jordán y las cercanías de Damasco, y en tal ciudad existen tres hospitales para los leprosos (*Seetzen*, pp. 277, 278), y ocasionalmente en Arabia (*Niebuhr, Arab.*, pp. 135ss.; *Burckhardt, Beduinen,* p. 76) y Egipto; aunque en el presente la lepra, *lepra tuberosa s. articulorum* (la lepra de las articulaciones), es más prevaleciente en el oriente, y frecuentemente aparece en Egipto, en las extremidades más bajas en forma de elefantiasis. De la lepra blanca (llamada *Lepra Mosaica*), que aún se puede encontrar en Arabia ocasionalmente, donde es llamada *Baras, Trusen* da la descripción siguiente: «Frecuentemente, incluso años antes de que surgiera la misma enfermedad, se veían manchas blancas y amarillentas que brotaban en la piel, particularmente en los genitales, en la cara, en la frente

o en las articulaciones. No se sienten, y algunas veces provocan que el cabello asuma el mismo color que las manchas. Estas manchas con el paso del tiempo atraviesan el tejido celular, y llegan hasta los músculos y los huesos. El cabello se convierto en blanco y lanoso, y con el tiempo se cae; se forman hinchazones duras y gelatinosas en el tejido cutáneo; la piel se endurece, se pone rugosa y asquerosa, se exudan linfas, y se forman grandes costras que se caen de cuando en cuando, y bajo éstas a menudo hay dolores ofensivos que van y vienen. Entonces se hinchan las uñas, se rizan y se caen; se forma *entropium* con encías sangrantes, la nariz se congestiona y aumenta el fluido de saliva de manera considerable... Los sentidos se debilitan, el paciente adelgaza y se debilita, le da diarrea y una sed incesante con una fiebre abrasadora terminan sus sufrimientos» (*Krankheiten der alten Hebr*., p. 165).

Cap. 13:2-28. *Los síntomas de la lepra, ya sea que procedan directamente de erupciones en la piel, o que sean causados por forúnculos o llagas.*

Vers. 2-8. *El primer caso*: «cuando el hombre tuviere en la piel de su cuerpo hinchazón, o erupción, o mancha blanca». שְׂאֵת un levantamiento (Gen. 4:7, etc.), aquí significa una elevación de la piel en alguna parte del cuerpo, un sitio elevado como un grano. סַפַּחַת, una erupción, roncha o costra, de סָפַח brotar, «un brote de la carne o de la piel» (*Knobel*). בַּהֶרֶת, de בָּהַר, en el árabe y caldeo significa brillar, es una parte inflamada y brillante en la piel. Si alguna de estas señales se convertía en «mancha de lepra», la persona afectada debía ser llevada al sacerdote, para que él examinara la mancha. El término *zaraath*, de una palabra árabe que significa azote o flagelo, se aplica a la lepra como un azote de Dios, y en el caso de los hombres siempre denota la lepra blanca que los árabes llaman *baras*. נֶגַע, un azote (*lit*. «azote de lepra»), no sólo se aplica a la parte atacada por la lepra, la llaga de la lepra (vers. 3, 29-32, 42, etc.), sino también a las personas e incluso a los objetos afectados con la lepra (vers. 4, 12, 13, 31, 50, 55).

Ver. 3. Una persona enferma de lepra sería declarada inmunda (טָמֵא): a) si el pelo de su cabeza se había vuelto blanco en el sitio de la llaga, *i.e*. si el oscuro cabello que distinguía a los israelitas se había vuelto blanco; y b) si la apariencia de la llaga era más profunda que la de la piel del cuerpo, *i.e*. si el lugar donde estaba la llaga se veía más profundo en comparación con el resto de la piel. En ese caso se trataba de lepra. Estas señales son reconocidas por los observadores modernos (*e.g. Hensler, op.cit.*, pp. 272ss.); y entre los árabes la lepra es considerada curable cuando el pelo se mantiene negro sobre las manchas blancas, pero incurable si se vuelve blancuzco.

Vers. 4-6. Pero si la parte brillante estaba blanca sobre la piel, y su apariencia no era más profunda que la piel, y por lo tanto el lugar no estaba hundido, ni el pelo blanco, el sacerdote debía encerrar al leproso, *i.e*. excluirlo del roce con otros hombres, durante siete días, y al séptimo día examinarlo nuevamente. Si entonces encontraba que la llaga continuaba, *i.e*. permanecía sin alterarse, עמד [a sus ojos], o a su vista, que no se había expandido más, debía encerrarlo otros siete días. Y si, cuando se examinaba más al séptimo día, encontraba que el brillo palidecía, que había perdido su brillante blancura, y no se había difundido, debía declararlo limpio, porque era un grano, *i.e.* una simple erupción en la piel, y no verdadera lepra. La persona que había sido declarada limpia, no obstante, debía lavar sus vestidos, cambiarse incluso de la apariencia de leproso, y luego ser limpio.

Vers. 7, 8. «Pero si se extendiere la erupción en la piel después que él se mostró al sacerdote para ser limpio», *i.e*. para ser examinado respecto a su purificación; y si el sacerdote veía esto en la segunda revisión, debía declararlo inmundo, porque en este caso se trataba de lepra.

El *segundo* caso (vers. 9-17): si la lepra brotaba sin erupción previa. Vers. 9s. «Cuando hubiere llaga de lepra en el hombre, será traído al sacerdote. Y éste lo mirará, y si apareciere tumor blanco en la piel, el cual haya mudado el color del pelo, y se descubre asimismo la carne viva, es lepra crónica en la piel de su cuerpo». La apódosis a los vers. 9 y 10 comienza con el ver. 11. בָּשָׂר חַי viviente, *i.e*. carne viva. מִחְיָה la preservación de la vida (Gen. 45:5), sostén (Jue. 6:4); aquí, en los vers. 10 y 24, significa vida en el sentido de aquello que muestra vida, no un soplo o sitio (נֶגַע, de נָגַע, azotar), por cuanto es sólo en un sentido geográfico que el verbo tiene este significado, azotar contra, o alcanzar tanto como (Num. 34:11). Si el sacerdote hallaba que el mal era una lepra antigua, debía declarar al hombre inmundo, y no encerrarlo en primera instancia, por cuanto no había duda sobre el asunto.

Vers. 12s. Si, por otro lado, la lepra brotaba floreciendo (פָּרוֹחַ נתפרח) sobre la piel «de modo que cubriere toda la piel del llagado desde la cabeza hasta sus pies, hasta donde pueda ver el sacerdote», *i.e*. hasta donde sus ojos le permitieran ver, el sacerdote debía declarar limpia a la persona. «Toda ella se ha vuelto blanca», *i.e*. todo su cuerpo oscuro se ha vuelto blanco. El brote de la lepra de este modo rápido y completo sobre la superficie de todo el cuerpo era la crisis de la enfermedad; la materia enferma se convertía en una caspa que se secaba y luego se caía.

Ver. 14. «Mas el día que apareciere en él la carne viva, será inmundo,... es inmunda la carne viva; es lepra». Es decir, si la carne viva aparecía después que el cuerpo se hubiera cubierto con una caspa blanca, con la que la materia enferma aparentemente había llegado a su fin, la enfermedad no era quitada, y la persona afectada con ella debía ser declarada inmunda.

El *tercer* caso (18-23): si la lepra procedía de un absceso que había sido curado. En el ver. 18 וּבָשָׂר se utiliza en primera instancia de modo absoluto, y luego retomado con בּוֹ, y lo segundo nuevamente es definido más estrechamente con בְּעוֹרוֹ: «y cuando en la piel de la carne hubiere divieso (שְׁחִין *vid*. el comentario de Ex. 9:9), y se sanare, y en el lugar del divieso hubiere una hinchazón, o una mancha blanca rojiza, deberá mostrarse ante el sacerdote».

Ver. 20. Si el sacerdote hallara que la apariencia de la parte enferma estuviera más profunda que la piel circundante, y que el pelo se hubiera vuelto blanco, debía declarar a la persona inmunda. «es llaga de lepra que se originó en el divieso».

Vers. 21ss. Pero si el pelo no se hubiera vuelto blanco en el lugar, y no hubiera depresión en la piel, y ésta (la mancha) estuviera pálida, el sacerdote tendría que encerrarlo durante siete días. Si la llaga se expandía sobre la piel durante este periodo, era lepra; pero si la mancha se mantenía en su sitio, y no se expandía, era צָרֶבֶת הַשְּׁחִין, «es la cicatriz del divieso», *lit*. «la quemadura», aquí se refiere a la parte de la piel o carne que ha sido quemada o matada por la inflamación o el divieso, y que gradualmente se cae como costra (*Knobel*).

El *cuarto* caso (vers. 24-28): si había un lugar quemado sobre la piel de la carne (מִכְוַת אֵשׁ, un sitio donde se hubiera quemado a sí mismo con fuego, la cicatriz de una quemadura), y lo «sanado del fuego» —*i.e*. la piel que crece o se forma sobre la cicatriz (véase el ver. 10)— «hubiere mancha blanquecina, rojiza o blanca», *i.e*. si se convirtiera en una mancha inflamada y brillante. Sería tra-

tada exactamente igual que el caso previo. שְׂאֵת הַמִּכְוָה (ver. 28), surgimiento de una cicatriz sobre lo quemado, *i.e.* un brote de la carne y la piel que surgiera por la cicatriz de la quemadura.

Vers. 29-37. *Lepra sobre la cabeza o la barba.* Si el sacerdote viera una llaga sobre la cabeza o barba de un hombre o mujer, cuya apariencia fuera más profunda que la piel, y sobre la cual el pelo estuviera amarillento (צָהֹב, dorado, rojizo) y fino, debía considerarlo como נֶתֶק. La lepra sobre la cabeza o barba es llamada נֶתֶק, probablemente de נָתַק, arrancar o romper, por arrancar el cabello o producir la caída de éste; como κνήφη, la picazón, de κνάω, picar o rascar, y *scabies* de *scabere*. Pero si él no observaba estos dos síntomas, si no había depresión en la piel, el cabello era negro y no amarillo, debía encerrar al afectado durante siete días. En שְׂחָר אין בּוֹ (ver. 31) con certeza hay un error de texto; bien שחר debe retenerse y omitirse אין, o (y esto es más probable) שְׂחָר debe alterarse a צָהֹב, de acuerdo con el ver. 37.

Vers. 32ss. Si la llaga no se había difundido en ese tiempo, y las dos señales mencionadas no se pudieran apreciar, la persona afectada debía raparse, pero no la נֶתֶק, el lugar de la llaga, y el sacerdote tendría que encerrarlo otros siete días, y después ver si se había producido alguna alteración; y si no, lo pronunciaría limpio, y entonces debía lavar sus vestiduras (véase el comentario del ver. 6).

Vers. 35 y 36. Pero si el brote se extendía incluso después de su purificación, el sacerdote, al ver esto, no debía buscar el pelo amarillo. «Es inmundo», es decir, debía pronunciarlo inmundo sin ver si tenía el pelo amarillo o no; la diseminación del brote era prueba suficiente de que estaba leproso.

Ver. 37. Pero si, por el contrario, el brote se mantenía (עָמַד como en el ver. 5) y crecía pelo negro de ahí, estaba sano, y la persona afectada debía ser declarada limpia.

Vers. 38s. *Lepra inofensiva* (בֹּהַק Bohak de בהק en sirio ser blanco). Ésta brotaba en la piel del cuerpo en בֶּהָרֹת trenzas, «anillos blancos». Si estos eran incoloros o de un blanco pálido, se trataba de la inofensiva *bohak*, ἀλφός (LXX), que no contaminaba, y que incluso los árabes, que aún la llaman *bohak*, la consideran como inofensiva. Se trata de un brote en la piel, que aparece de algún modo en manchas elevadas o anillos de tamaños desiguales de color blanco pálido, que no cambian el pelo; no causa inconvenientes y dura entre dos meses y dos años (cf. *Forsk*, en *Niebuhr, Arabien*, pp. 135 y 137 y *Sonnini, Reisen* II, pp. 195s.).

Vers. 40-44. *La lepra de las cabezas calvas.* קָרֵחַ es una cabeza calva en la parte posterior; גִּבֵּחַ, enfrente, *«cuando se le cayere el cabello, es calvo pero limpio. Y si hacia su frente se le cayere el cabello, es calvo por delante pero limpio»*. La calvicie de ambas clases eran limpios de manera natural.

Vers. 42ss. Pero si se formaba una llaga rojiza sobre la calvicie en la calva o la antecalva era lepra, y debía ser reconocida por el hecho de que la llaga (שְׂאֵת הַנֶּגַע) tendría la apariencia de la lepra que salía en el cuerpo. En tal caso la persona era inmunda, debía ser pronunciada como tal por el sacerdote. «Lepra es que brota en su calva o en su antecalva», צָרוּעַ *i.e.* la tiene en su cabeza.

Vers. 45s. Respecto *al trato de los leprosos*, el legislador proclamó que debían vestir ropas de duelo, rasgar sus ropas, dejar el pelo de sus cabezas en desorden (véase el cap. 10:6), mantener la barba cubierta (Ezeq. 24:17, 22), y gritar «inmundo, inmundo», para que todos pudieran evitarlo por temor a ser contagiados (Lam. 4:15); y mientras durara la enfermedad debían morar aparte, fuera del campamento (Num. 5:2ss., 12:10ss., cf. 2 de Reyes 15:5; 7:3)[50], una regla que implica que los leprosos contaminaban a otros por el contacto. En base a esto enseñaban los rabinos que por el mero hecho de que un leproso entrara a una casa, contaminaba todo lo que estuviera dentro (*Misná*, Kelim 1. 4; *Negaim* 13:11).

Vers. 47-59. *La lepra en las telas de lino, lana y cuero y en la ropa.* La única prenda de vestir mencionada en el ver. 47 es de lana o de lino, como en Deut. 22:11; Hos. 2:7; Prov. 31:13; y entre los antiguos egipcios y griegos estos eran los materiales que se acostumbraban. En los vers. 48ss. שְׁתִי y עֵרֶב, «el lino y la lana», *i.e.* porque las telas de lino y lana se distinguen de la ropa de lino. La interpretación dada a estas palabras por los primeros traductores es στήμων y κρόκη *stamen et subtegmen* (LXX, *Vulg.*), *i.e.* urdimbre y red. שְׁתִי es por lo tanto el hilo de lana o lino que era usado para tejer, עֵרֶב, *lit.* mezcla, es el hilo usado para entretejer la urdidumbre. La objeción ofrecida a esta interpretación, que urdimbre y red no podrían ser mantenidas tan separadas entre sí, que una podría ser tocada y tener lepra sin la otra, ha sido respondida por *Gussetius* por la simple pero correcta observación de que se hace referencia al hilo preparado para la urdimbre y la red, y no a las telas tejidas. En tanto que el hilo no estuviese tejido en una tela, el hilo para la urdimbre y las redes podría ser separado y dispuesto en diferentes lugares, de modo que uno podría ser contaminado sin el otro. En este caso se hace diferencia entre el hilo para tejer, y el material ya tejido, del mismo modo que después se hace diferencia entre el cuero (עוֹר) y los objetos de cuero (מְלֶאכֶת עוֹר, hecho de cuero corresponde a כְּלִי עוֹר objeto de cuero, ver. 49). Las señales de la lepra eran: si la mancha en la tela era verdusca o rojiza, el sacerdote debía encerrar durante siete días el objeto afectado por la lepra, y después examinarlo. Si entretanto la mancha se había extendido, era una צָרַעַת מַמְאֶרֶת [lepra grave]. מַמְאֶרֶת, de מאר *irritavit, recuduit* (*vulnus*), debe explicarse como lo hace *Bochart*, como *lepra exasperata*. מַמְאֶרֶת הַנֶּגַע haciendo la mancha mala o agresiva; no, como *Gesenius* sostiene, de מאר = מרר *acerbum fascines, i.e. dolorem acerbum excitans* [empozoñas (embrujas) un dolor acerbo, o sea algo que excita un dolor acerbo], lo cual no se aplicaría a la lepra en las telas y casas (cap. 14:44), y no se requiere por Ezeq. 28:24. Todas las telas contaminadas debían ser quemadas como tales.

Vers. 53ss. Si la mancha no se extendía durante los siete días, el sacerdote haría que se lavara la prenda en que apareció la mancha, y luego la encerraría siete días más. Si la mancha no alteraba su apariencia después de ser lavada, aunque no se hubiese extendido, la tela era inmunda y debía ser quemada. פְּחֶתֶת הִוא וגו [es corrosión penetrante, esté lo raído en lo derecho o en el revés de aquella cosa] (de tela o cuero). פְּחֶתֶת de פָּחַת, en siríaco *fodit*, de donde procede פַּחַת un hoyo, *lit.* una excavación, aquí se refiere a una hueco generado por corrosión. קָרְחַת un sitio pelado al frente o al lado derecho, גַּבַּחַת un sitio pelado en la parte posterior o izquierda de la tela o cuero.

Ver. 56. Pero si la mancha se hubiere vuelto pálida (כֵּהָה) al séptimo día después de lavarla, ésta (el lugar de la mancha) debía ser separada (arrancada) de la ropa, del cuero o del hilo, y luego (como se añade después en el ver. 58) la prenda o tela de donde había desaparecido la mancha, debía ser lavada una segunda vez, y entonces sería limpia.

---

50. En la fecha actual hay casas especialmente apartadas para los leprosos, fuera de los pueblos (*Niebuhr, Arabien*, p. 136; *Seetzen, Reise* I, pp. 120 y 277s.). En Jerusalén se sitúan contra la puerta de Sión (véase a *Robinson, Palestina* I, p. 364, *Tobler, Denkblätter aus Jerusalem*, pp. 411s.).

Ver. 57. Pero si la mancha aparecía *nuevamente* en cualquier prenda o ropa, *i.e.* si aparecía nuevamente después de esto, era (פַּרַחַת הִוא) una lepra nueva que surgía, y el objeto afectado sería quemado. La lepra en telas o ropa de lino y algodón y en el cuero, probablemente consistía en el enmohecimiento que comúnmente surge por falta de aire, y consiste, en el caso del lino, en manchas redondas, parcialmente coloridas que se esparcían sobre la tela y gradualmente se la comían, hasta que se hacía trozos como moho. En el cuero el humedecimiento consistía más estrictamente en «depresiones corroidas», y es de un color «verdoso, rojizo o blanquecino, de acuerdo con la delicada criptógama con la que haya sido formado (cf. *Sommer*, *op.cit.*, pp. 224s. y mi *Archäologie*, §56, nota 7)».

Cap. 14, vers. 1-32. *Purificación del leproso,* después de su recuperación de la enfermedad. Por cuanto la lepra, considerada como una descomposición de los jugos vitales, y como una putrefacción en un cuerpo viviente, era una imagen de la muerte, y como ésta introducía la misma disolución y destrucción de la vida en la esfera corporal que el pecado introducía en la espiritual; y como el leproso no sólo era excluido por esta misma razón de la comunión del santuario, sino cortado del trato con la nación del pacto que había sido llamada a la santificación, el hombre, cuando se recuperaba de la lepra, antes que nada era recibido en la comunión de la nación del pacto por medio de un significativo rito de purificación, y después, nuevamente era inducido a una comunión viva con Yahvé en su santuario. De aquí que la purificación prescrita haya estado dividida en dos actos separados entre sí por un intervalo de siete días.

El primer acto (vers. 2-8) establece la restauración del hombre, que había sido considerado como muerto, en la comunión de los miembros vivos de la nación del pacto, y por tanto era realizado por los sacerdotes fuera del campamento.

Vers. 2ss. El día de su purificación el sacerdote debía examinar su lepra fuera del campamento; y si hallaba que la lepra ya había sido curada y se había ido (נִרְפָּא מִן, constructo, *praegnans*, sanado de, *i.e.* sanado y alejado de), debía enviar por (וְלָקַח — צִוָּה *lit.* ordenar que se trajera o traer) dos aves (חַיּוֹת, con toda la plenitud de su poder vital) vivas (sin instrucciones precisas respecto a la clase, no meramente gorriones) y (un trozo de) madera de cedro y *coccus* (probablemente lino escarlata, o una pequeña pieza de tela escarlata), e hisopo (véase en Ex. 12:22).

Vers. 5ss. El sacerdote debía hacer que se matara una de las aves en un recipiente de barro sobre agua fresca (חַיִּים agua sacada de una fuente o de un arroyo, cap. 15:13, Gen. 26:19), es decir, sacrificarla de tal modo que su sangre fluyera al agua fresca que estaba dentro del recipiente, y mezclarla. Entonces debía tomar (la otra) ave viva, junto con la madera de cedro, la grana y el hisopo, y los sumergía (estos acompañamientos) junto con el ave en la sangre de la que ha sido matada sobre el agua. Con esto sería rociado siete veces el hombre que fuera curado de la lepra (véase el cap. 4:6) y sería purificado; después de lo cual el ave viva sería «soltada viva en el campo», *i.e.* se le permitiría salir volando en el campo abierto. Las dos aves eran símbolos de la persona que sería limpiada. A la que se deja escapar en el campo es considerada por todos los comentaristas como una representación simbólica del hecho de que el que había estado leproso ahora estaba imbuido con nueva energía vital, y liberado de la atadura de la enfermedad, y ahora podría regresar libremente a la comunión con sus paisanos. Pero si esto se establece, la otra también debe ser un símbolo del leproso; y del mismo modo que en la segunda el punto esencial estaba en su escape al campo abierto, en la primera el punto principal debe haber estado en su muerte. Sin embargo no en este sentido, que era una representación figurativa de la previa condición del leproso; sino que, aunque no fue un verdadero sacrificio, ya que no hubo rociamiento de sangre en conexión con esto, su muerte sangrienta tenía la intención de mostrar que el leproso necesariamente debería haber sufrido la muerte a causa de su inmundicia, la cual yacía en la misma base de su vida, si la misericordia de Dios no lo hubiera liberado de ese castigo por el pecado, y restaurado el pleno poder y vigor de la vida nuevamente. La restitución de esta vida plena y vigorosa le fue asegurada simbólicamente, al ser rociado con la sangre del ave que fue matada en su lugar. Pero como su merecida muerte había asumido una forma corporal en la inmundicia de la lepra, no se le roció únicamente con sangre, sino también con el agua fluyente de la purificación en la que había entrado la sangre, y así fue purificado de su inmundicia mortal. En tanto que un ave debía entregar su vida, y derramar su sangre por la persona a ser limpiada, la otra era hecha símbolo de la persona a ser limpiada siendo bañada en la mezcla del agua y la sangre; y el soltarla, para que volviese a los suyos y a su nido, representaba su liberación de la carga de la muerte que descansaba en la lepra, y su regreso a la comunión con su propia nación. Este significado del rito sirve para explicar no sólo la designación de las aves para ese propósito, ya que el movimiento libre en todas direcciones no podría ser representado de manera más adecuada por algo que no fueran las aves, las cuales se distinguen del resto de los animales por su libertad y rapidez de movimiento, sino también por la necesidad de que estuvieran limpias y vivas, para representar la renovación y purificación de la vida; también la madera adicional de cedro, la grana y el hisopo, por lo que el poder dador de vida de la sangre mezclada con el agua viva (corriente) era aún más fortalecido. La madera de cedro, por sus cualidades antisépticas (ἔχει ἄσηπτον ἡ κέδρος, *Theodoreto* sobre Ezeq. 17:22), era un símbolo de la continuidad de la vida; el color grana, un símbolo de la continuidad de la vida, o la plenitud de energía vital; y el hisopo (βοτάνη ῥυπτική, *herba humilis, medicinalis, purgandis pulmonibus apta* [una hierba humilde, medicinal, apta para purgar (purificar) los pulmones]*: August.* sobre Sal. 51), un símbolo de purificación de la corrupción de la muerte. El rociamiento era realizado siete veces, porque hacía referencia a una readmisión en el pacto, cuya estampa era el siete; y se hacía con una mezcla de sangre y agua fresca, la sangre significando vida y el agua purificación.

Ver. 8. Después de esta purificación simbólica de la carga mortal de la lepra, la persona limpiada debía purificarse corporalmente, lavando sus ropas, rapándose todo el pelo, *i.e.* no sólo el pelo de la cabeza y de la barba sino de todo el cuerpo (cf. ver. 9), y bañándose en el agua; y entonces podría entrar al campamento. Pero aún tenía que permanecer fuera de su tienda siete días[51], no sólo porque no se sentía en casa entre la congregación, o porque todavía debiera retener la conciencia de algo más que faltara antes de que pudiera ser completamen-

51. Esta prescripción presupone que los israelitas vivieron durante su peregrinación por el desierto en tiendas (Ex. 16:16). Además presupone que se podía vivir en esa región sin una tienda. Esto lo verifican viajeros modernos de los beduinos afirmando que estos viven en tiendas o en cabañas hechas de arbustos y que se podía prescindir muy bien de cama y tienda (cf. *Faber, Archäologie der Hebräer,* pp. 19ss., *Robinson, Palestina* I, p. 55). Con esto el cálculo ridículo de *Colenso* de que 2 millones de Israelitas habrían necesitado 200.000 tiendas así como 200.000 bueyes para transportarlas pierde su base, aparte de que el cálculo se basaba en ideas irrisorias en cuanto al peso de la tienda (cf. *Hengstenberg, Evangelische Kirchenzeitschrift,* 1864, número 15).

te restaurado, sino, como el caldeo ha explicado añadiendo la cláusula, *et non accedat ad latus uxoris suae* [y no se acerque junto a su mujer], para que no se contaminara nuevamente por los derechos conyugales, y así interrumpir su preparación para la readmisión en la comunión con Yahvé.

El *segundo acto* (vers. 9-20) efectuaba su restauración en la comunión con Yahvé, y su admisión al santuario. Éste comenzaba el séptimo día después del primero con una nueva purificación; rapándose todo el pelo de la cabeza, la barba y las cejas (נִבַּת עֵינָיו) —todo el cuerpo (כָּל-שְׂעָרוֹ)—, lavando las ropas, y lavándose el cuerpo. Al octavo día seguía una expiación de sacrificio; y para ésta la persona a ser expiada debía traer dos corderos sin falta, una cordera de un año, tres décimos de un efa de fina harina (עִשָּׂרוֹן *vid.* Comentario de Ex. 29:40) con aceite como ofrenda de oblación, y un log (o un doceavo de un hin, *i.e.* como seis huevos de gallina, o 15-62 pulgadas cúbicas de *Rhenish*) de aceite; y el sacerdote lo presentaría, junto con estas dádivas, delante de Yahvé, *i.e.* delante del altar del holocausto. Entonces era ofrecido un cordero por el sacerdote como ofrenda por la culpa, junto con el log de aceite, y ambas cosas eran mecidas por él. Por el mecimiento, que no sucedía en otras ocasiones en relación con la ofrenda por el pecado y con la ofrenda por la culpa, el cordero y el aceite eran transferidos al Señor simbólicamente; y por el hecho de que estos presentes de sacrificio representaban al oferente, la persona a ser consagrada al Señor por medio de ellos era dedicada a su servicio nuevamente, del mismo modo que los levitas eran dedicados al Señor por la ceremonia del mecimiento (Num. 8:11, 15). Pero se requería una ofrenda por la culpa como la ofrenda de consagración, porque la consagración en sí, servía como una restauración a todos los derechos del pacto de la nación sacerdotal, que había sido perdido por la carga moral de la lepra[52].

Vers. 13s. Después de sacrificar el cordero en el lugar santo, por cuanto la ofrenda por la culpa, como la ofrenda por el pecado, era santísima y pertenecía al sacerdote (véase el cap. 7:6), el sacerdote ponía algo de la sangre sobre la punta de la oreja derecha, del pulgar derecho de la mano y del pulgar del pie derecho de la persona que sería consagrada, para que el órgano del oído, con el que oía la voz del Señor, y aquellos utilizados en los actos y al andar de acuerdo a sus mandamientos, fueran santificados por el poder de la sangre expiatoria del sacrificio; del mismo modo que en la dedicación de los sacerdotes (cap. 8:24).

Vers. 15-18. Entonces el sacerdote derramaba algo de aceite en el hueco de su mano izquierda, y hundiendo el dedo de su mano derecha en el aceite, lo rociaba siete veces delante de Yahvé, *i.e.* delante del altar del holocausto, para consagrar el aceite a Dios, y santificarlo para más uso. Con el resto del aceite untaba los mismos órganos, de la persona a ser consagrada, que ya había untado con la sangre, poniéndolo «*encima de la sangre del sacrifico por la culpa*», *i.e.* sobre los sitios que ya habían sido tocados por la sangre; luego echaba el aceite restante sobre la cabeza de la persona a ser consagrada, y así hacía expiación por él delante de Yahvé. Los sacerdotes también eran ungidos en su consagración, no sólo por medio de derramar aceite sobre sus cabezas, sino por el rociamiento de aceite sobre sus vestiduras (cap. 8:12, 30). Pero en su caso la unción de su cabeza precedía a la ofrenda de consagración, y el santo aceite de la unción era utilizado con ese propósito. Aquí, por el contrario, era aceite ordinario que la persona a ser consagrada ofrecía como presente de sacrificio; y antes que nada era santificado, por lo tanto, al ser rociado delante de Yahvé, después de lo cual el aceite era rociado y derramado sobre los órganos con los que serviría al Señor, y luego sobre la cabeza que representaba su personalidad. Del mismo modo que el aceite de la unción, preparado de acuerdo a instrucciones divinas, anunciaba el poder y dones del Espíritu con los que Dios dotaba a los sacerdotes para su peculiar oficio en Su reino; también el aceite que el leproso presentaba como sacrificio de entre sus recursos, representaba al espíritu de vida que recibía de Dios, y que ahora poseía como suyo. Esta propiedad de su espíritu era presentada al Señor por el mecimiento sacerdotal y el rociamiento del aceite delante de Yahvé, para que fuera inundado y revivido por su espíritu de gracia, y al estar tan fortalecido, no sólo para ser aplicado a aquellos órganos de la persona consagrada, con lo cual culminaba las responsabilidades de su vocación como miembro de la nación sacerdotal de Dios, sino que también derramaba sobre su cabeza, para que fuera completamente apropiado a su persona. Y del mismo modo que en el sacrificio la sangre era el símbolo del alma, en la unción el aceite era el símbolo del espíritu. Si, por lo tanto, el alma era establecida en misericordiosa comunión con el Señor por medio de ser rociada con la sangre expiatoria del sacrificio, la unción con aceite hacía referencia al espíritu que da vida al alma y al cuerpo, y que con ello era dotado con el poder del Espíritu de Dios. De este modo el hombre, limpiado de la lepra, era reconciliado con Yahvé y reinstalado en los privilegios pactados y en la gracia del pacto.

Vers. 19s. No era hasta que todo esto quedaba hecho, que el sacerdote podía proceder a hacer expiación por él con la ofrenda por el pecado, para lo cual era traída la cordera de un año, «por causa de su inmundicia», *i.e.* por causa del pecado que aún se adhería a él del mismo modo que a todos los otros miembros de la nación del pacto, el cual había salido a la luz en la impureza de la lepra; después de lo cual presentaba su ofrenda encendida y su ofrenda de oblación que representaban la santificación de todos sus miembros al servicio del Señor, y la realización de obras agradables a Él. La ofrenda por el pecado, la ofrenda encendida y la ofrenda de oblación fueron presentadas de acuerdo a las instrucciones generales, con esta excepción, que, como una representación de diligencia en las buenas obras, era traída una cantidad de alimentos y aceite que la segunda ley en Num. 15:4 prescribe para la ofrenda encendida.

Vers. 21-32. En casos de pobreza por parte de la persona que se habría de consagrar, la ofrenda encendida y la ofrenda por el pecado serían reducidas a un par de tórtolas o palominos, y la ofrenda de oblación a un décimo de un efa de harina y aceite; pero no se permitía la disminución en la ofrenda por la culpa por ser ofrenda de consagración, ya que ésta era la *conditio sine qua non* para la reinserción en la plenitud de los derechos del pacto. Por la importancia de todos los detalles de esta ley, cada punto es repetido por segunda vez en los vers. 21-

52. Otros, *e.g. Riehm y Oehler*, consideran esta ofrenda por la culpa también como una especie de *multa*, o satisfacción ofrecida por el hecho de que durante todo el periodo de su enfermedad, y mientras estuvo excluido de la congregación, el leproso había faltado en realizar sus responsabilidades teocráticas, y Yahvé había sido herido como consecuencia. Pero si esta era la idea sobre la que se basaba la ofrenda por la culpa, la ley habría requerido necesariamente que las ofrendas por la culpa fueran presentadas al recobrar personas que habían sido afectadas con secreciones de enfermedad; porque durante su enfermedad, que a menudo duraba un largo tiempo, incluso hasta doce años (Luc. 8:43), eran excluidos de visitar el santuario o de servir al Señor con sacrificios porque eran inmundos, y por lo tanto no podrían realizar sus responsabilidades teocráticas.

32. Acerca de יָדוֹ מַשָּׂגַת ver. 21 y יָדוֹ תַּשִּׂיג ver. 22 ver el comentario de 5:11.

Vers. 33-53. *La ley respecto a la lepra de las casas* fue comunicada a Moisés y Aarón, para que fuese aplicada cuando Israel hubiese tomado posesión de Canaán y morase en casas. Por cuanto fue Yahvé quien dio a su pueblo la tierra por posesión, «el poner la plaga de la lepra en una casa de la tierra de su posesión» también se le adscribe a Él (ver. 34), por cuanto Él se las entregaba, para recordar a los habitantes de la casa que no sólo debían al Señor sus cuerpos, sino también sus moradas y que ellos debían santificarlas a Él. Por la expresión «si pusiere», el punto de vista que *Knobel* aún mantiene como probable, que la lepra de la casa era la trasmisión de la lepra humana a las paredes de las casas, es completamente derribada; sin mencionar el hecho de que a través de toda la descripción no hay la más mínima idea de alguna transmisión así, antes bien, por el contrario, se habla de los habitantes como limpios, libres de lepra, y sólo aquellos que entraban en la casa, o durmieran en ella después de haber sido cerrada por sospecha, son declarados inmundos (vers. 46 y 47), aunque tampoco se dice que ellos hayan sido afectados por la lepra. Lo único que puede obtenerse de las señales mencionadas en el ver. 37 es que la casa con lepra era un mal que traía a la mente «las formaciones vegetales y las hendiduras que se encuentran en las paredes enmohecidas y decadentes, que se van comiendo las paredes hasta formar pequeñas depresiones en la superficie»[53].

Vers. 35s. Cuando el mal se mostraba en una casa, el dueño debía enviar este mensaje al sacerdote: *«Algo como plaga ha aparecido en mi casa»,* y el sacerdote, antes de entrar a examinarla, debía dejar la casa limpia, para que no se contaminara todo lo que había en ella. Consecuentemente, por cuanto lo que estuviera en la casa se volvía inmundo sólo cuando el sacerdote hubiese declarado que la casa estaba afectada por la lepra, la razón de la inmundicia no debe buscarse en la infección física, sino que debe haber sido ideal o simbólica.

Vers. 37ss. Si la mancha leprosa aparecía en «*manchas verdosas o rojizas, las cuales parecieren más profundas que la superficie de la pared»,* el sacerdote debía cerrar la casa durante siete días. Si después de ese tiempo encontraba que el moho se había esparcido sobre las paredes, debía romper las piedras sobre las que apareciera, y llevarlas a un lugar inmundo fuera del pueblo, y raspar todo el interior de la casa y tirar el polvo raspado en un sitio inmundo fuera del pueblo. Entonces tendría que poner otras piedras en su sitio, y recubriría la casa con barro fresco.

Vers. 43ss. Si la plaga brotaba nuevamente después de haber hecho esto, se trataba de una lepra maligna, y la casa sería derribada como inmunda, y las piedras, madera y el mortero serían llevados a un lugar inmundo fuera del pueblo. Acerca del infinitivo חִלִּץ y הִקָּצוֹת por חַלַּץ y הַקָּצוֹת ver *Ew*., §238d.

Vers. 46s. Todo aquel que entrara en la casa durante el tiempo que estuvo cerrada, quedaba contaminado hasta la noche y debía lavarse; pero quien durmiera o comiese allí dentro durante este tiempo, debía lavar sus ropas, y por supuesto que era inmundo hasta la noche. הִסְגִּיר אֹתוֹ (ver. 46) puede ser una oración en perfecto, y una cláusula relativa dependiente de וְמִי (*Ges*., §116,3 y *Ew*., 332c), o puede ser un infinitivo por הִסְגִּיר como en el ver. 43.

Ver. 48. Sin embargo, si el sacerdote hallaba que después de recubrir las paredes, el moho no aparecía nuevamente, o se expandía (a otros sitios), debía declarar limpia la casa, porque el mal había sido curado, y (vers. 49-53) realizar el mismo rito de purificación que estaba prescrito para la restauración de un hombre, que hubiese sido curado de la lepra, a la comunidad nacional (vers. 4-7). El propósito también era el mismo, es decir, limpiar (חַטֵּא limpiar del pecado) y hacer expiación para la casa, *i.e*. para purificarla de la inmundicia del pecado que había aparecido en la lepra. Porque, aunque es primordialmente en el cuerpo humano donde se manifiesta el pecado, éste se extiende desde el hombre a las cosas que toca, usa, y habita, aunque no seamos capaces de representar este esparcimiento como una contagio físico.

Vers. 54-57. contienen la fórmula concluyente de los caps. 13 y 14. La ley de la lepra fue dada «para enseñar cuándo es inmundo, y cuándo limpio», *i.e.* para dar instrucciones para el tiempo en que tuvieran que tratar con lo limpio y lo inmundo.

Capítulo 15. La inmundicia de las secreciones

Éstas incluyen: 1) flujo de semen por el hombre (vers. 2-15); 2) emisión involuntaria de semen (vers. 16, 17), y la emisión de semen en el intercambio sexual (ver. 18); 3) el periodo mensual de la mujer (vers. 19-24); 4) el flujo de sangre de una mujer por enfermedad (vers. 25-30). Consistían, por lo tanto, en dos secreciones por enfermedad y dos secreciones naturales que son presentadas primero las secreciones enfermizas y naturales y después las de las mujeres.

Vers. 2-15. La emisión del semen del hombre no está descrita con suficiente claridad para que podamos determinar con certeza a qué enfermedad se hace referencia: «cualquier varón, cuando tuviere flujo de semen, será inmundo». Que incluso aquí el término בָּשָׂר [carne] no es un eufemismo para el órgano generativo, como se asume frecuentemente, es evidente por el ver. 13, «lavará sus vestidos, y lavará su cuerpo en aguas corrientes», cuando se compara con el cap. 16:23, 24, 28, etc., donde la carne no puede tener tal significado. בָּשָׂר es el cuerpo como en el ver. 7, «el que tocare el cuerpo del que tiene el flujo», como se compara con el ver. 19, «y cualquiera que la tocare». Al mismo tiempo, el acuerdo entre la ley relacionada con el flujo del hombre y el de la mujer (ver. 19, «y su flujo fuere en su cuerpo») apunta inequívocamente a la secreción de los órganos sexuales. Sólo la base de la enfermedad no queda tan claramente definida. El flujo del hombre no es una enfermedad de hemorroides, porque no se dice nada del flujo de sangre; y mucho menos se trata de la supuración de sífilis (*gonorrea virulenta),* porque la aparición de ella en toda la antigüedad es muy cuestionable, sino que se puede tratar de una enfermedad que emita semen (gonorrea), *i.e.* un fluido gota a gota debido a la debilidad del órgano, como Jerónimo y los rabinos asumen, o es más probable que se trate de *blenorrhea urethrae,* una descarga de mucosidad que surge de la membrana de la uretra (*uretritis; Trusen, Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer,* p. 182 y *Sommer,* p. 234). El participio זָב יִהְיֶה expresa duración continua (acerca del acusativo זוֹבוֹ cf. *Gesenius,* §118,3 y *Ew*., §281c). En el ver. 3 se define la inmundicia aún más detalladamente: «sea que su cuerpo destiló a causa de su flujo, o que deje de destilar a causa de su flujo», *i.e*. si el miembro deja fluir la materia o si la retiene al cerrarse, «es su inmundicia», *i.e*. tanto en el último caso como en

53. Cf. *Sommer* (p. 220), quien dice: «la corteza de muchos de estos líquenes es tan maravillosamente fina, que simplemente aparecen como manchas coloreadas, en su mayoría circulares, que gradualmente se extienden en una forma concéntrica, y puede ser limpiada como el polvo. Algunas especies tienen un asombroso parecido con las erupciones en la piel. Hay un género llamado *spiloma* (manchas), y muchos otros géneros llevan el nombre de *lepraria*».

el primero, es inmundicia para él, por lo tanto es inmundo. Porque «el cerrar» es únicamente una obstrucción temporal, producida por alguna circunstancia en particular.

Ver. 4. Toda cama sobre la que se acueste, y todo aquello sobre lo que se siente, queda contaminado como consecuencia; también todo aquel que tocara su cama (ver. 5), o que se sentara en ella (ver. 6), o que tocase su carne, *i.e.* su cuerpo (ver. 7), era inmundo, y tendría que bañarse y lavar sus ropas a causa de ello.

Vers. 9s. Todo transporte en que tal hombre viajó también era inmundo, del mismo modo que todo aquello que estuviese bajo él; y todo aquel que los tocara era inmundo hasta la noche, y la persona que llevara dichos objetos tendría que lavar las ropas y bañarse.

Ver. 11. Esto también se aplicaba a todo aquel que tocara el hombre con el flujo, sin lavarse las manos con agua.

Vers. 12s. Los utensilios que hubiese tocado serían hechos pedazos si eran de barro, y lavados con agua si eran de madera, por las razones dadas en los caps. 11:33 y 6:21.

Vers. 13ss. Cuando hubiere sido limpiado, que se hubiera recuperado de su enfermedad, debía esperar siete días para su purificación, y luego lavar sus ropas y bañarse en agua fresca y ser limpio. Al octavo día debía traer dos tórtolas o palominos, para que el sacerdote pudiera preparar uno como ofrenda por el pecado y el otro como ofrenda encendida, y hacer expiación por él delante del Señor por su flujo.

Vers. 16-18. *Emisión involuntaria de semen.* שִׁכְבַת־זֶרַע *effusio, effluvium semens, i.e. la polución nocturna* contaminaba al hombre para todo el día, no sólo al hombre, sino a cualquier prenda o piel sobre la que hubiera caído el flujo, y requería que se lavara todo el cuerpo para ser purificado, y que los objetos contaminados fueren lavados.

Ver. 18. *Relación sexual.* «cuando un hombre yaciere con una mujer (שָׁכַב con acusativo es de diferenciar de עִם שָׁכַב acostarse al lado de alguien, Gen. 30:15s., 39:12 e.o.) y tuviere emisión de semen (שִׁכְבַת es acusativo de identificación específica), ambos se lavarán con agua, y serán inmundos hasta la noche». Por consecuencia no era el *concubitus* como tal que contaminaba, como muchos suponen erróneamente, sino la emisión del semen en el *coito* (cf. mi *Archäologie,* §56,8). Esto explica la ley y costumbre de abstenerse del intercambio sexual durante la preparación de actos para la adoración divina, o para realizar los mismos (Ex. 19:5; 1 de Sam. 21:5, 6; 2 de Sam. 11:4), en la que muchas otras naciones se asemejaban a los israelitas. (Para pruebas véase el artículo de *Leyrer* en la enciclopedia de *Herzog*, y a *Knobel in loco*, aunque el segundo se equivoca al suponer que el intercambio sexual en el matrimonio contaminaba en sí).

Vers. 19-24. *Las menstruaciones de una mujer.* «Cuando la mujer tuviere flujo de sangre, y su flujo fuere en su cuerpo, siete días estará apartada (en su impuridad (נִדָּה)». Como la descarga, como regla general no dura más de cuatro o cinco días, el periodo de siete días fue fijado por el significado del número siete. En esta condición hacía inmundo a todo aquel que la tocare (ver. 19), todo aquello sobre lo que se acostase o sentase (ver. 20), todo aquel que tocara su cama o cualquier cosa en que se sentara (vers. 21, 22), también cualquiera que tocara la sangre sobre su cama o asiento (ver. 23, donde הוּא y בּוֹ deben referirse a דָּם); y permanecían inmundos hasta la noche, cuando debían lavar sus ropas y bañarse.

Ver. 24. Si un hombre se acostara con ella y su inmundicia viniese a él, quedaba contaminado por siete días, y la cama sobre la que se hubiesen acostado también se hacía inmunda. El significado no puede implicar únicamente si el se acostaba en la misma cama que ella, sino el intercambio conyugal, como se hace evidente por el cap. 20:18 y Num. 5:13 (cf. Gen. 26:10; 34:2; 35:22; 1 de Sam. 2:22). No se puede presentar como una objeción a esta explicación, la cual es la única admisible, que de acuerdo con los caps. 18:19 y 20:18 la relación sexual con una mujer durante su menstruación fuera un crimen maldecido que debiera ser castigado con la exterminación. Porque la ley en el cap. 20:18 se refiere parcialmente a la relación conyugal durante la hemorragia de una mujer después de dar a luz, como lo demuestra claramente la similitud de las palabras en los caps. 20:18 y 12:7 (מְקוֹר דָּמֶיהָ), y al caso de un hombre que intenta cohabitar con una mujer durante su menstruación. El presente versículo, por el contrario, se refiere simplemente a la posibilidad de una menstruación que comienza durante el acto del intercambio sexual, cuando el hombre sería contaminado involuntariamente por la inesperada inmundicia de la mujer.

Vers. 25-31. *Flujo de una mujer por enfermedad.* Si el flujo de sangre en una mujer continuaba por muchos días aparte (בִּלֹּא no en) del periodo mensual de su inmundicia, o si fluía más allá de su impureza mensual, sería inmunda mientras continuara su flujo, del mismo modo que en los días de su periodo, y contaminaría su asiento del mismo modo que todo aquello sobre lo que se sentase, como en el otro caso, también sería inmundo todo aquel que la tocara a ella o los objetos contaminados (בָּם).

Vers. 28-30. Antes que el flujo hubiere cesado, debía purificarse igual que un hombre con flujo, como se describe en los vers. 13-15. En el ver. 31 se demanda la obediencia a estos mandamientos: «Así apartaréis de sus impurezas a los hijos de Israel, a fin de que no mueran por sus impurezas, por haber contaminado mi tabernáculo que está entre ellos». הִזִּיר, *Hifil*, hacer que una persona se mantenga apartada de algo, o que se suelte de ello, de נָזַר, *Nifal*, separarse uno mismo, aquí significa liberación del estado de impureza, purificación de éste. El continuar en ello era seguido por la muerte, no únicamente en el caso particular donde un hombre inmundo se aventurara a entrar al santuario, sino como un hecho general, porque la inmundicia era irreconciliable con el llamado de Israel a ser una nación santa, en medio de la cual tenía su morada Yahvé, el Santo (cap. 11:44), y la continuidad en la inmundicia sin la purificación prescrita era apartada de la santidad de Yahvé, e incluía rebelión contra Él y sus ordenanzas de gracia.

Vers. 32, 33. *Fórmula concluyente.* Las palabras, עִם טְמֵאָה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב [para el hombre que durmiere con mujer inmunda], son más generales que la expresión, יִשְׁכַּב אֹתָהּ [dormir con ella], en el ver. 24, y no sólo envuelve el acto sexual con una mujer inmunda, sino el acostarse con ella sobre la misma cama.

Capítulo 16. El día de expiación

Ni los sacrificios expiatorios prescritos para pecados especiales ni los prescritos para las celebraciones normales bastaban para consumar la reconciliación de los llamados a ser nación santa, el pueblo de Israel, que en el fondo de su naturaleza todavía estaba cubierto de pecado y de impureza. Estos sacrificios expiatorios no bastaban para representar la reconciliación del pueblo con su Dios respecto a la idea y al objetivo del antiguo pacto. Esto se debía no sólo al hecho de que, aún bajo aplicación perfecta de las prescripciones, todavía quedaban algunos pecados sin descubrir y por lo tanto sin expiar, sino más aún al hecho de que los sacrificios expiatorios presentados por hombres pecadores eran sacrificados por mediadores que también eran pecadores con lo cual

el santuario era manchado. Además los sacrificios expiatorios no bastaban para la expiación porque por medio de estos se sacrificaba a la congregación o al individuo sin restituir al expiado en la comunidad de paz completa con Dios. Porque por medio del rociamiento de la cortina ante el lugar santísimo con la sangre expiatoria (7 veces) se alcanzaba el objetivo de la reconciliación verdadera con Dios, sin alcanzar el objetivo principal de rociar esta sangre, el trono de misericordia en el lugar santísimo mediante lo cual hubiera sido posible conseguir el acceso libre a Dios. Por eso y para recordar la imposibilidad de tal expiación de la comunidad y para despertar el anhelo de una reconciliación completa con Dios se instauró el día de la reconciliación en el cual se ordenó al pueblo realizar una ofrenda expiatoria tanto para reconciliar al sacerdocio y al pueblo con Dios como para purificar el santuario de todos los pecados del pueblo que estaba con él. Por medio de este acto de expiación se debía renovar el estado de gracia de la comunidad que se acercaba penitente al altar de Dios. «Y con esta renovación debía ser confirmado que se le aseguraba junto con la expiación del cuerpo sacerdotal la prolongación de una representación aceptada por Dios así como la prolongación de la habitación de Dios en medio de ellos» (*Oehler*). De aquí que la ley concerniente al día de expiación formara una ordenanza estrecha y adecuada designada para poner a los israelitas en comunión con su Dios, y elevar la promesa de Yahvé: «Yo seré tu Dios», a una verdad viviente. Esta ley es descrita en el presente capítulo, y contiene: 1) las instrucciones respecto a la realización de la expiación general para el año (vers. 2-28), y 2) directrices para la celebración de esta fiesta cada año (vers. 29-34). Por la expiación efectuada en este día, la fiesta recibía el nombre de יוֹם הַכִּפֻּרִים [día de expiación], *i.e.* de la más excelsa expiación (cap. 23:27). Los rabinos la llamaban brevemente יוֹמָא, el día κατ᾽ ἐξοχήν.

Vers. 1, 2. El eslabón cronológico que conectaba la siguiente ley con la muerte de los hijos de Aarón (cap. 10:1-5) tenía el propósito, no sólo de destacar el evento histórico que llevaba a la designación del día de expiación, sino también de demostrar la importancia y santidad adheridas a una entrada al lugar santísimo del santuario de Dios. La muerte de los hijos de Aarón, como castigo por «acercarse delante de Yahvé», sería un solemne aviso para el mismo Aarón «para que no entrara nunca al lugar santo más allá del velo (פָּרֹכֶת Ex. 26:31), delante del trono de la gracia sobre el arca», *i.e.* en el lugar santísimo (véase Ex. 25:10ss.), sino únicamente en el tiempo designado por Yahvé, y con el propósito instituido por Él, *i.e.* de acuerdo con los vers. 29ss., sólo una vez al año, el día de expiación, y sólo de la manera prescrita en los versículos 3s., para que no muriese. «porque yo aparezco en la nube sobre el propiciatorio». La nube sobre la que Yahvé aparecía sobre el propiciatorio, entre los querubines (Ex. 25:22), no era la nube de incienso, con la que Aarón debía cubrir el propiciatorio al entrar (ver. 13), como *Vitringa, Bähr*, y otros siguen a los saduceos (*vid. Grätz, Geschichte der Juden* III, p. 515) suponiéndolo, sino la nube de la gloria divina en que Yahvé manifestaba su presencia esencial en el lugar santísimo sobre el arca del pacto. Porque Yahvé aparecía en esta nube, no sólo no podía el hombre inmundo y pecador presentarse delante del propiciatorio, *i.e.* acercarse a la santidad del Dios completamente santo; sino incluso el ungido y santificado sumo sacerdote, si se presentaba delante de éste cuando le placiera, o sin la sangre expiatoria del sacrificio, se expondría a la muerte. La razón para esta prohibición debe hallarse en el hecho de que la santidad comunicada al sacerdote no cancelaba el pecado de su naturaleza, sino sólo la cubría para la ejecución de sus responsabilidades oficiales, y mientras la ley, que sólo producía el conocimiento del pecado y no su perdón y remoción, no fuera abolida por la completa expiación, el Dios santo era y continuaba siendo para el hombre pecador, un fuego consumidor, delante de quien nadie podría mantenerse.

Vers. 3-5. Sólo בְּזֹאת, *«con esto», i.e.* con los sacrificios, el vestido, las purificaciones, y los medios de expiación mencionados después, podría entrar הַקֹּדֶשׁ [al lugar santo], *i.e.* de acuerdo con la descripción en el ver. 2, en la división más interna del tabernáculo que es llamada שֵׁשׁ קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים «lo santo de lo más santo», en Ex. 26:33. Debía llevar un becerro (toro joven) como ofrenda por el pecado y un carnero para holocausto, como sacrificio por él y su casa (*i.e.* el sacerdocio, ver. 6), y dos machos cabrios como ofrenda por el pecado y un carnero para holocausto, como sacrificio por la congregación. Con este propósito debía ponerse, no el vestuario oficial del sumo sacerdote, sino un manto, calzoncillos, un cinto y una mitra de tela blanca (בַּד véase Ex. 28:42), habiéndose bañado antes, y no meramente lavado los pies y las manos, como lo hacía para el servicio ordinario, para presentarse delante de Yahvé como completamente limpio de las contaminaciones del pecado (véase el cap. 8:6) y vestido con ropas de santidad. El vestido de tela blanca no era el manto oficial de los sacerdotes ordinarios, porque el cinto de ese vestido tenía colorido (véase en Ex. 28:39,40); y en ese caso el sumo sacerdote no se habría presentado en la pureza perfecta de su oficio divinamente asignado como jefe del sacerdocio, sino simplemente como el sacerdote designado para ese día (*v. Hofmann, Weissagungen und Erfahrungen* I, p. 148; *Schriftbeweis* II,1, p. 287). Ni oficiaba (como suponen muchos de los rabinos y *C.a Lapide, Grotius, Rosenmüller y Knobel*) como un penitente rogando humildemente por el perdón del pecado. Porque ¿dónde, se utilizan ropas blancas como vestidura para duelo o penitencia? La enfática expresión: בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ הֵם [son las santas vestiduras], es prueba suficiente de que el color blanco de toda la vestidura, incluso del cinto, tenía el propósito de representar la santidad. Aunque en Ex. 28:2, 4, etc., el vestido oficial no sólo de Aarón, sino de sus hijos también, es decir, el traje sacerdotal en general, se describe como בִּגְדֵי קֹדֶשׁ [vestidura sagrada], y aún en el presente capítulo la palabra Kodesh, קֹדֶשׁ santo, se utiliza frecuentemente en un sentido enfático (por ejemplo, en los vers. 2, 3, 16, del lugar santísimo del tabernáculo), y por este predicado, el vestido se caracteriza como santísimo. El ángel de Yahvé estaba vestido además de בַּדִּים (Ezeq. 9:2, 3, 11; 10:2, 6, 7, y Dan. 10:5; 12:6, 7), cuya presencia total, como se describe en Dan. 10:6, se asemejaba a la apariencia de la gloria de Yahvé que Ezequiel vio en la visión del querubín (cap. 1), y era casi exactamente igual a la gloria de Jesucristo que Juan vio en Apocalipsis (cap. 1:13-15). Por lo tanto, el material blanco del vestido que Aarón utilizaba cuando realizaba el más sublime acto de expiación del Antiguo Testamento, era una sombra simbólica de las santidad y gloria del perfecto Mediador entre Dios y el hombre, que, siendo la radiación de la gloria de Dios y la imagen de su naturaleza, efectuó por sí mismo la perfecta limpieza del pecado, y quien, como el verdadero Sumo Sacerdote, siendo santo, inocente, sin mancha, y separado de los pecadores, entró de una vez por todas, por medio de su propia sangre, en el lugar santo no hecho con manos, es decir, en el mismo cielo, para presentarse delante de Dios a favor nuestro, y obtener la eterna redención (Heb. 1:3; 7:26; 9:12, 24).

Vers. 6-10. Con el becerro Aarón debía hacer expiación por sí mismo y por su casa. Debía poner los dos machos cabrios delante de Yahvé (véase el cap. 1:5), y *«echará*

suertes Aarón sobre los dos machos cabríos», i.e. hacer que se echen suertes entre ellos, una suerte por Yahvé, la otra por Azazel. Sobre el que cayera la suerte por Yahvé (עָלָה, de la venida de la suerte de la urna, Jos. 18:11; 19:10), debía prepararlo como ofrenda por el pecado a Yahvé, y presentar vivo delante de Yahvé, aquel sobre el que cayere la suerte por Azazel, לְכַפֵּר עָלָיו, *«para expiarlo», i.e.* para hacerlo el objeto de expiación (véase el ver. 21), enviarlo (a ellos) al desierto a Azazel. עֲזָאזֵל, que sólo ocurre en este capítulo, no significa «una soledad remota», ni cualquier localidad en el desierto (como suponen *Jonathan, Saad. Rashi y Bochart, Hieroz.* I, pp. 745ss.); ni el «macho cabrío» (de עז cabra, y עָזַל apagar, «la cabra que se marcha o que es enviada fuera», como Symmaco, *Theodocio*, la Vulgata, *Lutero* y otros lo interpretan); ni «la completa remoción» (*Bähr, Winer, Tholuck*, etc.). Las palabras, «una suerte por Yahvé (לַיהוה) y una por Azazel (לַעֲזָאזֵל)», requieren incondicionalmente que Azazel sea considerado como un ser personal, en oposición a Yahvé. La palabra es un superlativo de עָזַל *removit, dimovit*, y proviene de עֲזָלְזֵל absorbiendo la líquida, como בָּבֶל [Babel] de בַּלְבֵל [balbel] (Gen. 11:9), y Γολγοθᾶ [Gólgota] de גֻּלְגַּלְתָּא [gulgalta] (*Ewald*, §158c). La traducción de la LXX es correcta, ὁ ἀποπομπαῖος, aunque en el ver. 10 también se adopta la interpretación ἀποπομπή, *i.e. «averruncus*, un diablo o demonio a quien uno echa» (*Ewald*). No debemos pensar, sin embargo, en cualquier demonio que seduce al hombre a la maldad en la forma de un espíritu maligno, como el ángel caído Azazel es representado en los escritos judíos (libro de Enoc 8:1; 10:12; 13:1s. Y en el texto griego del libro de Enoc, *vid. Syncellus*, pp. 20s. Ἀζαλζήλ y Ἀζαήλ), como el terrible demonio *Shibe*, a quien tanto temen los árabes de la península de Sinaí (*Seetzen*, 1, pp. 273-274), sino en el mismo diablo, la cabeza de los ángeles caídos, que después fue llamado Satanás; porque ningún espíritu subordinado podría haber sido puesto en antítesis con Yahvé como Azazel es puesto aquí, sino sólo el gobernador o la cabeza del reino de los demonios. El desierto y los lugares desolados son mencionados en otros lados como morada de los espíritus malignos (Isa. 13:21; 24:14; Mat. 12:43; Luc. 11:24; Ap. 18:2). El desierto, considerado como una imagen de la muerte y desolación, corresponde con la naturaleza de los espíritus malvados, que cayeron de la principal fuente de vida, y en su hostilidad a Dios devastaron el mundo, que fue creado bueno, y trajeron la muerte y destrucción en su camino.

Vers. 11-20. Entonces debía degollar el becerro de la ofrenda por el pecado, y hacer expiación por él y su casa (o familia, *i.e.* por los sacerdotes, ver. 33). Pero antes de traer la sangre de la ofrenda por el pecado al lugar santísimo, debía tomar «*un incensario* (מַחְתָּה, una charola con carbón, Ex. 25:38) *lleno de brasas de fuego del altar», i.e.* tanto carbón como el que cupiese en el incensario, del altar de los holocaustos, y «*y sus puños llenos de», i.e.* dos puñados de «*perfume aromático*» (Ex. 30:34), e ir con ello dentro del velo, *i.e.* al lugar santísimo, y poner el incienso allí, en el fuego delante de Yahvé, «*y la nube del perfume cubrirá el propiciatorio que está sobre el testimonio, para que no muera*». El designio de estas instrucciones no era para que el lugar santísimo, el lugar de la presencia de Yahvé, pudiera ocultarse por la nube de incienso de la vista del ojo impío del hombre, y así poderse separar reverentemente de éste, para que la persona que se aproximara no fuese alcanzada con la destrucción (Knobel). Más bien el incienso encendido era un símbolo de oración, esta cobertura del propiciatorio con la nube de incienso era una capa simbólica de la gloria del Santísimo con oraciones a Dios, para que Él no viera el pecado, ni el pecador sufriera la santa ira que podría sobrevenirle, sino que aceptara misericordiosamente, en la sangre de la ofrenda por el pecado, las vidas por las que era presentada. Siendo protegido, por el incienso, de la ira del Dios santo, debía rociar (una vez) algo de la sangre del becerro con su dedo, primero sobre (עַל־פְּנֵי corresponde a עַל ver. 15) el propiciatorio enfrente (קֶדְמָה), *i.e.* no sobre la tapa del propiciatorio, sino meramente sobre o contra el frente de éste, y luego siete veces delante del propiciatorio, *i.e.* sobre la tierra que estaba frente a éste. Se asume aquí como algo natural, que cuando la ofrenda de incienso fuese culminada, él necesariamente tendría que salir del lugar santísimo nuevamente, e ir al altar del holocausto para traer algo de la sangre del becerro que había sido sacrificado allí (Mischna Joma V, 1.3.).

Ver. 15. Después de esto, debía sacrificar la cabra como ofrenda por el pecado de la nación, para dicho propósito, necesariamente debía volver al tabernáculo nuevamente (Mischna Joma V, 3,4), y luego llevar la sangre de la cabra al lugar santísimo, y hacer lo mismo que había hecho con la sangre del becerro. Un doble rociamiento tenía lugar en ambas ocasiones, primero sobre o contra el propiciatorio, y luego siete veces enfrente del propiciatorio. El primer rociamiento, que era realizado sólo una vez, era para la expiación de los pecados, primero del sumo sacerdote y su casa, y luego de la congregación de Israel (cap. 4:7 y 18); el segundo, que era repetido siete veces, era para expiar el santuario de los pecados del pueblo.

Esto se implica en las palabras del ver. 16a, «así purificará el santuario, a causa de las impurezas de los hijos de Israel, de sus rebeliones y de todos sus pecados», lo cual se refiere a ambos sacrificios. Puesto que Aarón expiaba antes que nada los pecados del sacerdocio, y la inmundicia con la que el sacerdocio había manchado el santuario por su pecado, por la sangre del becerro de la ofrenda por el pecado; y luego los pecados de la nación, y las inmundicias con las que éste había contaminado el santuario, por medio del macho cabrío, que también era sacrificado como ofrenda por el pecado[54].

Vers. 16b y 17. «*de la misma manera* (וְכֵן, como en Ex. 22:29 y 23:11) *hará también al tabernáculo de reunión, el cual reside entre ellos» (i.e.* que tiene su sitio entre ellos, Jos. 22:19) «*en medio de sus impurezas*». Las cosas sagradas eran contaminadas, no sólo por los pecados de aquellos que las tocaban, sino por la inmundicia, *i.e.* las manifestaciones corporales del pecado de la nación; de manera que ellas también necesitaban una expiación y limpieza anual por la sangre expiatoria del sacrificio. Por אֹהֶל מוֹעֵד, «el tabernáculo de la congregación», en el ver. 16 y 17, del mismo modo que en los vers. 20 y 33, debemos entender que se refiere al lugar santo del tabernáculo, al cual se aplica el nombre del todo por ocupar el lugar principal en el tabernáculo, y en distinción de קֹדֶשׁ (el santo), que se utiliza en este capítulo para designar el lugar santísimo, o el espacio de la parte más guardada del tabernáculo. Se deduce con más claridad de esto, que el altar en el ver. 18, y también en los vers. 20 y 33, que es mencionado aquí como la tercera porción de todo el santuario, se trata del altar de los holocaustos en el atrio, y

54. La objeción de *V. Hofmann* a esto descansa sobre la errónea suposición de que un doble acto de expiación era requerido por la congregación, y sólo uno para el sacerdocio, en tanto que, de acuerdo a las distintivas palabras del texto, se realizaba un doble rociamiento con ambas ofrendas por el pecado, y por lo tanto se efectuaba una doble expiación. La suposición presentada en el texto no puede ser refutada por *Delitzsch, Hebräerbrief*, p. 427, donde arguye que va en contra del texto de Lev. 16 basándose en el ver. 24 porque este texto no trata del sacrificio expiatorio sino de la ofrenda encendida.

no del altar de incienso, como los rabinos y la mayoría de los comentaristas asumen (cf. mi *Archäologie*, §84, nota 4). Esta perspectiva rabínica no puede sostenerse, ya sea por Ex. 30:10 o por el contexto. Ex. 30:10 simplemente prescribe una expiación anual del altar de incienso en el día de expiación; y esto se implica con las palabras «de la misma manera hará también», en el versículo 16b. Porque estas palabras sólo pueden significar que del mismo modo que había expiado el lugar santísimo, también debía expiar el lugar santo del tabernáculo en que el altar de incienso tomó el lugar del arca del pacto del lugar santísimo; de manera que la expiación fue realizada al poner sangre, en el primer lugar, sobre los cuernos del altar, y luego rociándola siete veces sobre la tierra frente a éste. La expresión «saldrá» en el ver. 18 se refiere, no a su salida del lugar santísimo, sino al salir del מוֹעֵד אֹהֶל (o lugar santo) al atrio.

Ver. 17. No debía haber nadie en el אֹהֶל מוֹעֵד cuando Aarón fuera allí a hacer expiación en el lugar santísimo, hasta que saliera (del tabernáculo) nuevamente; no sólo porque únicamente el jefe de los siervos de Yahvé fuera digno de estar cerca o presente como espectador o asistente en este sagrado acto delante de Yahvé (*Knobel*), sino porque ninguna persona impía debía contaminar con su presencia, el santuario que acababa de ser limpiado, del mismo modo que ningún laico tenía permitido entrar al lugar santo, ni podría ir a la presencia del Dios santo con impunidad.

Vers. 18s. Después que hubiera hecho expiación por el tabernáculo, Aarón debía expiar el altar del atrio, poniendo primeramente algo de la sangre del becerro y del macho cabrío sobre los cuernos del altar, y luego rociándolo siete veces con su dedo, y así limpiarlo y santificarlo de las inmundicias de los hijos de Israel. La aplicación de la sangre a los cuernos del altar tenía el propósito de expiar los pecados de los sacerdote del mismo modo que los de la nación; como en el caso de las ofrendas ordinarias por el pecado que expiaban los pecados de los miembros individuales de la nación (cap. 4:25, 30, 34), a la cual también pertenecían los sacerdotes; y los siete rociamientos efectuaban la purificación del lugar del sacrificio de todas las inmundicias de toda la congregación.

El significado del rociamiento único con la sangre sobre el propiciatorio y sobre los cuernos de los dos altares es el mismo que en el caso de toda ofrenda por el pecado. Las características peculiares en el ritual expiatorio del día de expiación eran las siguientes. En primer lugar, la sangre de ambos sacrificios no sólo era llevada al lugar santo, sino al lugar santísimo, y rociada directamente sobre el trono de Dios. Esto se hacía para mostrar que la verdadera expiación sólo podría tener lugar delante del trono del mismo Dios, y que sólo allí el pecador era verdaderamente reconciliado con Dios, y puesto en una viva y viviente comunión de paz con Dios, cuando podría venir directamente al trono de Dios, y no meramente al lugar donde, aunque el Señor realmente le manifestaba su gracia, aún seguía separado de Él por el velo. En este sentido, por lo tanto, el llevar la sangre de la expiación al lugar santísimo tenía un significado profético, y era una señal predicativa de que la cortina, que entonces separaba a Israel de su Dios, un día sería quitada, y que con la entrada de la plena y eterna expiación, se abriría el libre acceso al trono del Señor. En este caso la presentación de la sangre expiatoria en el lugar santísimo tiene significado profético pues es un presagio de la cortina divisoria que separaba a Israel de su Dios alguna vez caería y con la instauración de la reconciliación completa y eterna el sacrificio expiatorio concedería la libre entrada al trono del Señor. La *segunda* peculiaridad en este acto de expiación era el rociamiento de la sangre siete veces sobre el lugar santo, el suelo del lugar santísimo y el lugar santo, y el altar del atrio; también la aplicación de la sangre al medio de expiación en las tres divisiones del tabernáculo, para limpiar los lugares santos de las inmundicias de los hijos de Israel. Por cuanto esta inmundicia no puede consistir en contaminación física, sino simplemente como los residuos representativos de sus pecados, los cuales habían sido transferidos a los objetos en cuestión; así, por otro lado, la limpieza de los lugares santos sólo puede entenderse como una transferencia ideal de la influencia de la sangre expiatoria sobre los objetos inanimados que habían sido contaminados por el pecado. Si el modo en que la sangre del sacrificio, considerada como la expiación de las almas, producía su limpieza era en virtud de que el pecado quedaba cubierto por ella, en tanto que el pecador era reconciliado con Dios y recibía el perdón de los pecados y los medios de santificación, debemos considerar que la virtud destructora del pecado que posee la sangre, obra del mismo modo sobre los objetos contaminados por el pecado, es decir, que los poderes que quitaban los efectos del pecado les eran transferidos, y de ese modo se eliminaban las inmundicias de los hijos de Israel que estaban en ellos. Esta transmisión de poderes purificadores a los objetos santos era representada por el rociamiento de la sangre expiatoria sobre ellos, y ciertamente por ser rociados siete veces, para presentar la comunicación elevada a una eficiencia correspondiente con su propósito, y para imprimir sobre ella la estampa de un acto divino por el número siete que fue santificado por la obra de Dios en la creación.

Vers. 20-22. Después de concluir la expiación y limpieza de las cosas sagradas, Aarón debía traer (הִקְרִיב) la cabra viva, *i.e.* hacer que se trajera delante del altar de los holocaustos, y poniendo ambas manos sobre su cabeza, confesar todos los pecados y transgresiones de los hijos de Israel sobre ésta, y de ese modo ponerlos sobre su cabeza. Entonces tenía que enviar la cabra al desierto por un hombre que estuviese listo, para que la cabra llevara todos los pecados sobre sí a una tierra desolada; y allí, el hombre debía dejar en libertada la cabra. עִתִּי, un Hapax Legómenon de עֵת un tiempo señalado, significa oportuno, presente en el momento preciso, o preparado. גְּזֵרָה, que también se encuentra únicamente en este pasaje, de גָּזַר cortar, o cortar de tajo, aquello que es severo, o país cortado de otros, no conectado por medio de carreteras con alguna otra tierra habitada. «El macho cabrío no debía encontrar el camino para volver» (*Knobel*). Para entender claramente el significado simbólico de este rito, debemos empezar por el hecho de que, de acuerdo con las distintivas palabras del ver. 5, los dos machos cabríos debían servir como ofrendas por el pecado (לְחַטָּאת). Por lo tanto ambos eran dedicados para uno y el mismo propósito, como se destaca por los talmudistas, quienes por esa razón dieron la ley de que debían ser exactamente iguales (כאחד) en *color, estatura y valor* (*Mischna Joma* V,1). El macho cabrío vivo, por lo tanto, no debe ser tenido meramente como el portador del pecado que debía ser quitado, sino como una ofrenda por el pecado exactamente igual que el sacrificado. Según esto el macho cabrío vivo debía servir para la remisión de los pecados, tal como lo afirma el ver. 10 (לְכַפֵּר עָלָיו). Pero en esta aserción la palabra עליו en conexión con כִּפֶּר no puede designar el objeto de la expiación, sea la persona o la cosa que debía ser expiada, porque el animal a sacrificar no es el objeto sino tan sólo un medio de la expiación. Por lo tanto כִּפֶּר עָלָיו sólo puede ser usado según su significado de «realizar la expiación en alguien» o «transferir la expiación realizada por medio del carnero sacri-

ficado como חַטָּאת para alguien». Porque según el ver. 21 כִּפֶּר עָלָיו consiste en que el sumo sacerdote impone las manos sobre la cabeza del carnero y confiesa sobre este todos los pecados y transgresiones de los hijos de Israel poniéndolas así sobre la cabeza del carnero[55]. Los pecados que eran depositados sobre su cabeza por medio de la confesión, eran los pecados de Israel que ya habían sido expiados por el sacrificio del otro macho cabrio. Para entender cómo los pecados ya expiados aún podrían ser confesados y puestos sobre el macho cabrío vivo, no es suficiente con decir, con *Bähr* (II, p. 681), que la expiación con la sangre meramente representaba una cobertura o cubrir el pecado, y que para imprimir sobre la expiación la estampa de la más grande cabalidad y perfección posibles, se le debía añadir un suplemento, el cual representaba la eliminación y separación del pecado. Porque en el caso de cada ofrenda por el pecado de la congregación, además de cubrir o perdonar el pecado, lo cual se representaba con el rociamiento de la sangre, la eliminación o revocación de éste también era representada quemando la carne del sacrificio; y eso también tuvo lugar en el presente ejemplo. Por cuanto ambos machos cabrios fueron destinados para una ofrenda por el pecado, los pecados de la nación fueron confesados sobre ambos, y puestos sobre las cabezas de ambos por la imposición de las manos; aunque esto sólo se declare expresamente respecto al macho cabrio vivo, siendo omitido en el caso del otro, porque era seguida la regla descrita en el cap. 4:4[56]. Israel era librado de los pecados y las transgresiones por ambos, pero por el que caía la suerte לַיהוה [por Yahvé], era con referencia a Yahvé; por el otro, sobre el que caía la suerte לעזאזל [por Azazel], respecto a Azazel. Respecto a Yahvé o en relación con Yahvé, los pecados eran borrados por el sacrificio del macho cabrío; el rociamiento de la sangre manifestaba su perdón, y la quema del animal manifestaba que sus pecados eran borrados, y con esto terminaba la separación entre Yahvé y la congregación que por sus pecados había sido apartada, y se restauraba la comunión viviente con Dios. Pero Israel también había sido introducido a una distinta relación con Azazel; el jefe de los espíritus malignos, por causa de su pecado, y era necesario que dicha relación llegara a un fin, si se quería asegurar perfectamente una relación con Dios. Esta completa liberación del pecado y su autor era simbolizada en el apartamiento del macho cabrio, que había sido cargado con los pecados y enviado al desierto. Esta cabra debía llevar de regreso los pecados que Dios había perdonado a su congregación, al desierto, a Azazel, el padre de todo pecado, por un lado como prueba de que su malvada influencia sobre el hombre no tendría poder en el caso de aquellos que hubiesen recibido expiación de Dios, y por otro lado como prueba para la congregación de que aquellos que estaban cargados con el pecado no podrían permanecer en el reino de Dios, sino que serían confinados a las moradas de los espíritus malignos, a menos que fueran redimidos. Este último punto, es cierto que no se menciona expresamente en el texto; pero es evidente por el destino que necesariamente esperaba al macho cabrío, cuando fuera llevado al desierto, a la tierra deshabitada. Éste perecería con toda certeza en el desierto, es decir, sufriría lo que un pecador tendría que soportar si sus pecados continuaban en él; aunque probablemente esto sea una prescripción añadida más tarde, no fundada en la ley, la cual hallamos en la *Misná Joma* 6:6, que el macho cabrío era lanzado directamente al precipicio desde una roca y que se hacía pedazos al pie de ella. No hay la más mínima idea de presentar un sacrificio a Azazel. Este macho cabrío era una ofrenda por el pecado, sólo en tanto que era cargada con los pecados del pueblo para sacarlos al desierto; y sólo en ese sentido hay una semejanza entre los dos machos cabríos y las dos aves utilizadas en la purificación del leproso (cap. 14:4s.), de los cuales el que era dejado en libertad era bañado en la sangre del que había sido sacrificado. En ambos casos la razón para hacer uso de los dos animales debe hallarse puramente en la imposibilidad física de combinar todos los aspectos, que debían presentarse en la ofrenda por el pecado, en un solo animal.

Vers. 23-28. Después que el macho cabrío hubiere sido enviado al desierto, Aarón debía entrar al tabernáculo, *i.e.* al lugar santo de la morada, y allí quitarse sus ropas blancas y ponerlas a un lado, *i.e.* guardarlas, porque sólo debían ser utilizadas en la realización del ritual expiatorio de este día, y luego lavar su cuerpo en el lugar santo, *i.e.* en el atrio, en el lavatorio entre el altar y la puerta del tabernáculo, probablemente porque el acto de poner los pecados sobre el macho cabrío lo hacía inmundo. Entonces debía ponerse sus ropas, el colorido vestido oficial de sumo sacerdote, y ofrecer las ofrendas encendidas, para expiación por él y la nación (véase el cap. 1:4), y quemar las porciones de grosura del sacrificio por el pecado, sobre el altar.

Vers. 26s. El hombre que llevara el macho cabrío al desierto, y aquellos que quemaran las dos ofrendas encendidas fuera del campamento (véase el cap. 4:11, 21), también debían lavar sus ropas y lavarse antes de regresar al campamento, porque habían sido contaminados por los animales cargados con el pecado (acerca de אֵת חַטָּאתָם ver. 27 véase el comentario de 10:18).

Vers. 29-34. *Instrucciones generales para la celebración anual del día de expiación.* Debía celebrarse el día diez del séptimo mes, como «estatuto perpetuo» (véase en Ex. 12:14). El aplazamiento al séptimo mes se debe en parte al significado de este mes como el mes del sábado en el que culminan las festividades anuales en parte también con la relación en la que se encuentra el día de la reconciliación con la fiesta de las cabañas que se celebra el quinceavo día del mismo mes. Porque sólo un pueblo que se ha reconciliado con su Dios tiene el derecho a gozar de la alegría del placer de los bienes de gracia de su Dios en esta festividad. La decisión del décimo día se debe seguramente a que en ésta culmina la primera década del mes. En ese día los israelitas debían «afligir sus almas», *i.e.* ayunar, de acuerdo con el cap. 23:32, desde la noche del día nueve hasta la noche del día diez. El Sábado se debían suspender todo tipo de obra (Ex. 20:10), tanto por parte de los nativos como por los extranjeros (véase Ex. 12:49), porque este día era un Sábado sublime (Ex. 31:15). Tanto el ayuno como el descanso sabático son mandados nuevamente en el cap. 23:27s. y Num.

---

55. *Oehler* en cambio, a fin de considerar el significado común de לְכַפֵּר עָלָיו tenía que asumir que el macho cabrío vivo era rociado con la sangre del sacrificado a fin de declarar que a causa de la expiación lograda por la sangre del primer carnero el pueblo haya recibido la remisión de los pecados, por lo cual éste (el macho cabrío) era enviado a Asasel. Pero aunque para esto se pueda hacer una comparación de ambas ceremonias de 14:6 y 5:1 se puede argüir que un elemento tan importante en la ley no debería haber sido omitido. Si se hiciera uso del argumento *a silentio* entonces este sería el mejor lugar para hacerlo valer. Además, cómo sacrificio expiatorio puede combinar un acto de expiación realizado con el segundo macho cabrío con la postrera confesión e imputación de todos los pecados del pueblo en éste para mandarlo a Asasel?

56. La distinción de que en el caso de todos los otros sacrificios, sólo se ordena que se ponga una mano sobre la víctima, en tanto que se ordena poner ambas manos sobre el macho cabrío, no constituye una diferencia esencial, como *Hofmann* (*Schriftbeweis* II,1, p. 246) supone; sino que la imposición de ambas manos hacía el acto más solemne y expresivo, en armonía con todo el procedimiento.

29:7, bajo pena de muerte. El ayuno mandado para este día, el único ayuno prescrito en la ley, esta relacionado más íntimamente con la fiesta de expiación. Si la expiación general hecha en este día no iba a pasar ser un servicio formal muerto, el pueblo necesariamente debía entrar en espíritu en el significado del acto de la expiación, preparar sus almas para esto con penitencias que sintieran, y manifestar este estado de penitencia por la abstinencia de los disfrutes ordinarios de la vida. El נֶפֶשׁ עָנָה [afligir (inclinar, humillar) el alma], restringiendo los apetitos terrenales que tienen su base en el alma, es la temprana expresión mosaica para el ayuno (צוּם). Esta palabra empezó a ser utilizada en el tiempo de los jueces (Jue. 20:26; 1 de Sam. 7:6; cf. Sal. 35:13: עִנֵּה בַצּוֹם נַפְשִׁי [he afligido mi alma con ayuno]). «Inclinando su alma, el israelita debía establecer una relación interna con el sacrificio, cuya alma era entregada por su alma; y por su estado de mente, correspondiendo con los procedimientos externos del día, debía apropiarse del fruto de esto para sí mismo, es decir, la reconciliación de su alma, la cual se llevaba a cabo por la muerte del animal» (*Baumgarten*).

Vers. 32ss. En el futuro, el sacerdote que era ungido y apartado para el servicio en lugar de su padre, *i.e.* el sumo sacerdote existente, debía realizar el acto de expiación de la manera prescrita, y eso sería «una vez al año». La repetición anual de la expiación general mostraba que los sacrificios de la ley no eran suficientes para hacer al siervo de Dios perfecto de acuerdo a su propia conciencia. Y esta imperfección de la expiación, hecha con sangre de becerros y cabras, no podía fallar en despertar un deseo por el perfecto sacrificio del eterno Sumo Sacerdote, quien ha obtenido eterna redención entrando una sola vez, por su propia sangre, al lugar santísimo (Heb. 9:7-12). Y del mismo modo que esto fue efectuado negativamente, por el hecho de que el sumo sacerdote entraba ese día al lugar santísimo, como representante de toda la congregación, y allí, delante del trono de Dios, completaba su reconciliación con Él, de manera positiva se exhibía la necesidad que tiene el hombre de una verdadera reconciliación, y su introducción a una comunión perfecta con Él, y la realización eventual de esto por la sangre del Hijo de Dios, nuestro eterno Sumo Sacerdote y Mediador, proféticamente anunciado.

Las palabras finales en el ver. 34, «y él (*i.e.* Aarón, a quien Moisés debía comunicar las instrucciones de Dios respecto a la fiesta de expiación, ver. 2) hizo como el Señor mandó a Moisés», son anticipativas en su carácter, como Ex. 12:50. Porque la ley en cuestión no podría ser llevada a cabo hasta el séptimo mes del año en vigencia, es decir, como podemos concluir por una comparación de Num. 10:11 con Ex. 40:17, no hasta después de la partida de Israel del Sinaí.

II. LEYES PARA LA SANTIFICACIÓN DE ISRAEL EN LA COMUNIÓN DEL PACTO CON SU DIOS (capítulos 17-25)

Santidad en la conducta por parte de los israelitas (capítulos 17-20)

Los contenidos de estos cuatro capítulos han sido resumidos muy acertadamente por *Baumgarten* en el siguiente encabezado: «Israel no debe andar en el camino de los paganos y de los cananeos, sino en las ordenanzas de Yahvé», ya que todos los mandamientos contenidos en ellos se relacionan con la santidad de la vida.

Capítulo 17. Santidad en los alimentos

Los israelitas no debían sacrificar animales domésticos como alimento tanto fuera como dentro del campamento, sino delante de la puerta del tabernáculo, y como ofrendas sacrificadas, para que la sangre y la grosura fuera ofrecida a Yahvé. No debían volver a sacrificar a los demonios del campo (vers. 3-7), y debían ofrecer todas sus ofrendas encendidas o degolladas delante de la puerta del tabernáculo (vers. 8 y 9); y no debían comer ni sangre ni carroña (vers. 10-16). Estas leyes no son simples suplementos de las leyes de la comida en el cap. 11, sino que ponen el comer la comida por parte de los israelitas en la más estrecha relación con su llamado de nación santa de Yahvé, por un lado para oponer una barrera a la inclinación del pueblo por las comidas de sacrificio idólatras, por el otro, para dar un carácter consagrado a la comida del pueblo en armonía con su llamado, para que fuera recibida con acción de gracias y santificada con la oración (1 de Tim. 4:4, 5).

Vers. 1s. Las instrucciones son dadas a «Aarón y sus hijos, y a todos los hijos de Israel», porque no sólo se aplicaban a la nación en general, sino también al sacerdocio; en tanto que las instrucciones en los caps. 18-20 son dirigidas a «los hijos de Israel», o «a toda la congregación» (caps. 18:2; 19:2; 20:2), del mismo modo que se dan leyes especiales para los sacerdotes en los caps. 20 y 21 con referencia a las circunstancias mencionadas allí.

Vers. 3-7. Cualquiera de los de la casa de Israel que degollara un becerro, cordero o cabra, ya fuese fuera o dentro del campamento, sin traer el animal al tabernáculo, para ofrecer allí sacrificio del Señor, *«será culpado de sangre»*, es decir, como la expresión siguiente: «ha derramado sangre», muestra que tal sacrificio debía contarse como el derramamiento de sangre, o culpa por la sangre, y debía ser castigado con la exterminación (נִכְרַת véase Gen. 17:14). La severidad de esta prohibición requería alguna explicación, y esta se da en la razón asignada en los vers. 5-7, «a fin de que traigan los hijos de Israel sus sacrificios, los que sacrifican en medio del campo, para que los traigan a Yahvé a la puerta del tabernáculo de reunión al sacerdote, y sacrifiquen ellos sacrificios de paz a Yahvé», y «nunca más sacrificarán sus sacrificios a los שְׂעִירִם demonios, tras de los cuales han fornicado» (ver. 7). Esta razón presupone que la costumbre de dedicar a los animales degollados como sacrificios a alguna deidad, a la cual se le ofrecía una porción, estaba ampliamente extendida entre los israelitas. Probablemente había sido adoptada de los egipcios; aunque esto no se menciona expresamente por los escritores antiguos, *Herodoto* (1. 132) y *Strabo* (15. 732) simplemente lo mencionan como una costumbre persa, en tanto que el libro de ley de Manu (V, 31ss.) la adscribe a los indios. Para desarraigar esta costumbre idólatra de entre los israelitas, se les mandó que sacrificaran a todo animal delante del tabernáculo, como שְׁלָמִים (ofrendas de alabanza y de agradecimiento), para que él pudiera rociar la sangre sobre el altar, y quemar la grosura como olor grato a Yahvé (véase el cap. 3:2-5). פְּנֵי הַשָּׂדֶה [En medio del campo] (ver. 5, como en el cap. 14:7, 53), el campo abierto, en distinción del espacio cerrado del atrio del tabernáculo. Se habla del מִזְבַּח יהוה [altar de Yahvé] en el ver. 6 en lugar de מִזְבֵּחַ [el altar] únicamente (caps. 1:5; 11:15, etc.), por causa del contraste trazado entre este y los altares sobre los que ofrecían sa-

crificios a *Seirim*[57]. שְׂעִירִם, literalmente cabras, aquí se utiliza para significar *demonios* (*Vulg*.), *«diablos del campo» (Lutero),* demonios, como los שֵׂרִים en Deut. 32:17, que se suponía habitaban el desierto (Isa. 13:21, 34:14), y cuya influencia perniciosa buscaban evitar con los sacrificios. Los israelitas habían traído esa superstición, y la idolatría a la que esto dio lugar, de Egipto. Los *Seirim* eran los dioses a quienes los israelitas habían adorado y con quienes habían fornicado en Egipto (Jos. 24:14; Ezeq. 20:7; 23:3, 8, 19, 21, 27). Tanto el objeto como el nombre fueron derivados de los egipcios que adoraban a las cabras como dioses (*Josefo c. Ap*. 2, 7), particularmente *Pan*, quien era representado en forma de una cabra, una personificación del principio masculino y fertilizante en la naturaleza, al que llamaban *Mendes* y lo contaban entre los ocho dioses principales, y quien le habían construido un espléndido y célebre templo en *Thmuis*, la capital de la Nomos *Mendesiana* en el bajo Egipto, y erigieron estatuas en los templos hacia todas las direcciones (cf. *Herod*. 2, 42, 46; *Strabo*, 17. 802; *Diod. Sic.* 1. 18). La expresión חֻקַּת עוֹלָם [estatuto perpetuo] se refiere al principio de la ley de que los sacrificios sólo debían ser ofrecidos a Yahvé, y no a la ley de que todo animal debía ser sacrificado delante del tabernáculo, la cual, después fue rechazada por Moisés, cuando estaban a punto de entrar a Canaán, donde ya no se podría seguir llevando a cabo (Deut. 12:15).

Vers. 8-16. A esto se adjuntan tres leyes que son análogas en su naturaleza, las cuales no sólo se aplicaban a los israelitas, sino también sobre los extranjeros que moraban en medio de ellos.

Vers. 8s. contienen el mandato de que cualquiera que ofrecía una ofrenda encendida o sacrificada, y no la traía al tabernáculo para prepararla a Yahvé allí, debía ser exterminada; un mandato que implicaba la prohibición del sacrificio en cualquier otro sitio, y se daba, como la extensión de esta ley en Deut. 12 demuestra claramente, con propósito de suprimir la disposición de ofrecer sacrificio a otros dioses, del mismo modo que en otros lugares. En los vers. 10-14 se repite la prohibición de comer sangre, y se ordena que sea observada bajo pena de ser exterminado; también se extiende a los extranjeros que habitaran en Israel; y después de una explicación más precisa de la razón para la ley, se complementa con las instrucciones respecto a lo que se debía hacer con la sangre de los animales comestibles. Dios amenaza que Él mismo infligirá el castigo, porque el comer de la sangre era una trasgresión de la ley que fácilmente podría escapar a la supervisión de las autoridades. La frase פָּנָיו בְּנֶפֶשׁ נָתַן [poner su rostro contra] significa juzgar. La razón para el mandato en el ver. 11, «porque la vida de la carne (el alma que da vida a la carne) en la sangre está, y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas», no es doble: 1) porque la sangre contenía el alma del animal, y 2) porque Dios había apartado la sangre, como el medio de expiación para el alma humana, para el altar, *i.e*. para que fuese rociada sobre el altar. La primera razón simplemente forma el fundamento para la segunda: Dios designó la sangre para el altar, por contener el alma del animal, para ser el medio de expiación del alma humana, y por lo tanto se prohibió su uso como alimento. «Y la misma sangre hará expiación de la persona», no «el alma» por sí sola. בְּ con כִּפֶּר sólo tiene un significado local o instrumental (caps. 6:23; 16:17, 27; también el 7:7; Ex. 29:33; Num. 5:8). Por lo tanto, no era la sangre como tal, sino la sangre como el vehículo del alma, la que poseía la virtud expiatoria; porque el alma animal era ofrecida a Dios sobre el altar como substituto por el alma humana. De aquí que todo sacrificio sangrante tuviera una fuerza expiatoria, aunque no fuera un sacrificio expiatorio en el sentido estricto de la palabra.

Ver. 13. La sangre de los animales salvajes, ya fueran aves o bestias, tampoco debía ser comida por el israelita o por el extranjero, sino ser derramada y cubierta con tierra. En Deut. 12:16 y 24, donde se revoca el mandato de matar todos los animales domésticos en el tabernáculo como ofrendas de sacrificio, éste se extiende a los animales domésticos que eran sacrificados para alimentarse; su sangre tampoco sería comida, sino derramada sobre la tierra «como agua», *i.e*. no *quasi rem profanam et nullo ritu sacro* [como cosa profana, no sagrada por un rito] (*Rosenmüller*, etc.), sino como agua que es derramada sobre la tierra, absorbida por ésta, y de ese modo dada al vientre de la tierra, de donde Dios había hecho que los animales surgieran en la creación (Gen. 1:24). De aquí que el derramarla sobre la tierra como agua era sustancialmente lo mismo que echarla fuera y cubrirla con tierra (cf. Ezeq. 24:7, 8); y el propósito del mandamiento era evitar la profanación del vehículo de la vida del alma, el cual fue santificado como medio de expiación.

Ver. 14. *Porque en lo que corresponde a la vida de toda carne, su sangre implica su alma, i.e.* «este es el caso con el alma de toda carne, es su sangre la que le da vida, su alma»[58]. בְּנַפְשׁוֹ debe tomarse como un predicado en su sentido, introducido con *beth essentiale*. Es sólo entendido de ese modo, que la cláusula suple una razón en armonía con el contexto. Porque la característica distintiva de la sangre era, que mientras vivía en la carne era el alma del ser; por lo tanto no debía ser comida en el caso de ningún animal, incluyendo el caso de los animales que no eran apropiados para el sacrificio. Se debía dejar que la sangre corriera sobre la tierra, y luego ser cubierta con tierra, o, dicho de otro modo, sepultada[59].

Finalmente (vers. 15, 16), la prohibición contra comer נְבֵלָה [lo que había muerto] (11:39, 40), o טְרֵפָה [aquello que había sido despedazado] (Ex. 22:30), es renovado y complementado por la ley de que cualquiera, ya fuera de los

57. En el מִזְבַּח יְהוָה consta un término igual de conocido para el elohista como el נִכְרַתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא ver. 4 en vez de, como lo afirma Knobel y no sólo deja a un lado Ex. 30:33 y 38 sino que también ignora la diferencia entre נֶפֶשׁ persona, hombre o mujer y אִישׁ hombre (término que excluye a la mujer) sin considerar que el sacrificio no sólo era asunto de los hombres sino también de las mujeres. Los demás motivos presentados por Knobel para su hipótesis: que nuestro capítulo contenga una ley incluida por un jehovista al tratado original, que el elohista no informara nada acerca de la apostasía del Israel mosaico y que el término זָנָה le sea totalmente desconocido porque es un círculo vicioso. El término זָנָה con el significado de prostitución espiritual del culto a los ídolos aparece en el Pentateuco sólo en 20:5, Ex. 34:15s., Num. 15:39 y 25:1, dos pasajes que Knobel tiene que mutilar porque no quiere negar su origen elohístico por causa del elohista y cambia en Num. 25 en ἀκεφαλῶς para poder presentar el זָנָה y la mención de la idolatría como tema desconocido para el elohista.

58. Así *v. Hofmann, Schriftbeweis* II,1, p. 238 y *Delitzsch, biblische Psychologie,* pp. 240s. donde también se puede encontrar una calificación de los intentos de explicación de palabras difíciles.

59. Sobre la verdad que yace en la base de esta idea de la unidad del alma y la sangre, que otros de los antiguos compartían con los hebreos, particularmente los primeros filósofos griegos, véase *Delitzsch, Biblische Psychologie,* pp. 242ss. «A primera vista parece que no se funda sobre otra razón, de que una repentina disminución de la cantidad de la sangre con seguridad causa la muerte. Pero este fenómeno descansa en la base aún más profunda, de que toda la actividad del cuerpo, especialmente la de los sistemas nervioso y muscular, depende de la circulación de la sangre; porque si el fluido de sangre se detiene en alguna parte del cuerpo, toda su actividad cesa inmediatamente; una parte sensitiva pierde toda sensación en unos cuantos minutos, y se suspende la acción muscular... La base de la vida física en realidad es la sangre; entonces el alma, como el principio vital del cuerpo, está prominentemente en la sangre» (p. 245).

nativos o extranjeros, que comiera la carne de un animal que hubiera caído (muerto de manera natural), o que hubiera sido despedazado por alguna bestia salvaje (*sc*. a propósito o por ignorancia; cf. cap. 5:2), y descuidara la purificación legal, llevaría la iniquidad (cap. 5:1). Por supuesto que la carne referida es la de animales que eran limpios, y por lo tanto permitida para el consumo, cuando fuera sacrificada apropiadamente, la cual se hacía inmunda simplemente por el hecho de que cuando morían de muerte natural, o habían sido despedazados por bestias salvajes, la sangre permanecía en la carne, o no salía del cuerpo de una manera apropiada. De acuerdo con Ex. 22:30, la נְבֵלָה (aquello que había caído) debía ser echado a los perros; pero en Deut. 14:21 se da permiso para venderlo o para darlo a un extranjero (גֵּר) o residente (נָכְרִי), para evitar que se dijera que era una pena que se desperdiciara todo eso, y para asegurar la observancia del mandato de que no debía ser comida por un israelita.

Capítulo 18. Santidad de la relación matrimonial

La prohibición de incesto y las abominaciones sensuales similares es introducida con una advertencia general respecto a las licenciosas costumbres de los egipcios y los cananeos, con una exhortación a andar en los juicios y ordenanzas de Yahvé (vers. 2-5), y es llevada a un fin con la amenazante alusión a las consecuencias de tales contaminaciones (vers. 24-30).

Vers. 1-5. Por las palabras, «Yo soy Yahvé vuestro Dios», que son puestas a la cabeza y son repetidas al final (ver. 30), la observancia del mandamiento es demandada al pueblo como una obligación del pacto, y reforzada sobre ellos más fuertemente por la promesa de que por la observación de las ordenanzas y juicios de Yahvé ellos vivirían (ver. 5).

Ver. 5. «*guardaréis mis estatutos y mis ordenanzas, los cuales haciendo el hombre, vivirá en ellos*» (véase en Ex. 1:16 y Gen. 3:22). En cuanto a la palabra וָחַי *vid.* el comentario de Ex. 1:16 y Gen. 3:22.

Vers. 6.18. Las leyes contra el incesto se introducen en el ver. 6 con la prohibición general, descriptiva de la naturaleza de este pecado, «Ningún varón se llegue בְּשָׂרוֹ אֶל-כָּל-שְׁאֵר a parienta próxima alguna, para descubrir su desnudez». La diferencia entre שְׁאֵר carne, y בָּשָׂר carne no es conocida por cuanto ambas palabras se emplean en conexión con la carne comestible (véanse los Léxicos). «Carne de su carne» es una carne que es de su propia carne, pertenece a la misma carne que él mismo (Gen. 2:24), y se aplica a una relación de sangre, siendo llamada en hebreo la relación de sangre שְׁאֵרָה (o carne emparentada, ver. 17). El intercambio sexual es llamado «descubrir la desnudez de otro» (Ezeq. 16:36; 23:18). La prohibición tiene que ver con las relaciones sexuales tanto de casados como de solteros, aunque la referencia es mayormente para los primeros (véase el ver. 18, cap. 22:14, 17, 21). Se prohíben las relaciones sexuales con: 1) una madre, 2) con una madrastra, 3) con una hermana o medio hermana, 4) con una nieta, la hija del hijo o de la hija, 5) con la hija de una madrastra, 6) con una tía, ya sea la hermana del padre o de la madre, 7) con la esposa de un tío por el lado del padre, 8) con una nuera, 9) con una cuñada o esposa del hermano, 10) con una mujer y su hija, o con una mujer y su nieta, y 11) con dos hermanas a la vez. No se hace referencia especial a la relaciones sexuales con: a) una hija, b) una hermana, c) una suegra; lo último, sin embargo, que se menciona en Deut. 27:23 como un crimen maldecido, se incluye aquí en el núm. 10, y lo segundo en el núm. 3, en tanto que lo primero, como el parricidio en Ex. 21:15, no se describe expresamente, simplemente porque el crimen era considerado como algo que nunca podría ocurrir. Los mencionados bajo los números 1, 2, 3, 8, y 10 debían ser seguidos por la muerte o exterminación de los criminales (cap. 20:11, 12, 14, 17), por ser crímenes maldecidos (Deut. 23:1; 27:20, 22, 23). Por otro lado, la única amenaza mantenida en el caso de los mencionados bajo los números 6, 7 y 9, era que quienes cometían tales crímenes debían llevar la iniquidad, o morir sin hijos (cap. 20:19-21). Los casos descritos bajo los números 4 y 5 son pasados por alto en el cap. 20, aunque sin duda pertenecían a los crímenes que debían ser castigados con la muerte y el número 11, para el que no se fijó castigo, porque el mal ya había sido destacado en el ver. 18[60].

La enumeración de los diferentes casos comienza en el ver. 7 muy apropiadamente con la prohibición de incesto con la madre. La relación sexual con la madre es llamada «la desnudez de tu padre, o la desnudez de tu madre». Por cuanto el marido y las esposa son una sola carne (Gen. 2:24), la desnudez del marido es descubierta en la de la esposa, o, como se describe en Deut. 22:30; 27:20, el ala, *i.e*. la orilla, de las sábanas de la cama del padre, por cuanto el padre extiende la manta de su cama sobre su esposa del mismo modo que sobre sí (Rut. 3:9). Porque, estrictamente hablando, גִּלָּה עֶרְוָה sólo se utiliza con referencia a la esposa; pero en la deshonra de la esposa, también es violada la del marido, y su cama contaminada, Gen. 49:4. Es incorrecto, por lo tanto, interpretar el versículo como *Jonathan* y *Clericus* lo hacen, como refiriéndose a una relación sexual entre la hija y el padre. Esto no sólo está en variación con las circunstancias de que todas estas leyes son intencionadas para el hombre, y dirigidas expresamente para él, sino también con el ver. 8, don de la desnudez de la esposa del padre es distintivamente llamada la vergüenza del padre. En cuanto a תְּגַלֵּה vers. 7, 8 y 14 en vez de תְּגַלֵּה ver. 9 ver el comentario de Gen. 26:29.

Ver. 8. La relación sexual con la esposa del padre, *i.e.* con una madrastra, está prohibido como el descubrir la desnudez del padre; ya que la esposa del padre sólo tendría relación sanguínea únicamente con quien fuera su hijo. Pero por causa del padre su desnudez sería inaccesible al hijo, y el descubrimiento de su desnudez sería castigado con la muerte como si se tratase de incesto (cap. 20:11; Deut. 27:20). Por «la esposa del padre» probablemente no sólo debamos entender que se refiera a su esposa según la ley, sino también a las concubinas, ya que la cama del padre era mancillada en el segundo ca-

60. Las leyes y costumbres del matrimonio eran mucho más relajadas entre los gentiles. Para los egipcios era permisible casarse con hermanas y medio hermanas (*Diod. Sic*. 1. 27), y la vida licenciosa de las mujeres era muy grande entre ellos (véase en Gen. 39:6s.). Entre los persas se permitía el casamiento con la madre, hijas y hermanas (*Clemente de Alejandria, Stromateis* 3, p. 431; *Eusebio de Cesarea, Praeparatio Evangelica* 6,10); y se dice que sucedía lo mismo con los medos, indios, etíopes y asirios (*Jerónimo adv. Jovin*. 2. 17; *Lucian, Sacriff*. 5); en tanto que los griegos y romanos aborrecían tales matrimonios, y los atenienses y espartos sólo permitían los casamientos con las medio hermanas (cf. *Selden, de jure nat. et gent*. 5. 11, pp. 619s.). Los antiguos árabes, antes del tiempo de Mahoma, eran muy estrictos en este aspecto, y no permitían el matrimonio con una madre, hija, o tía tanto en el lado del padre como en el de la madre, o con dos hermanas a la vez. Los únicos casos descritos de matrimonios entre hermanos y hermanas están entre los árabes de Marbat (*Seetzen, Zach, Monatliche Correspondenz* Oct. 1809). Esta costumbre Mahoma la convirtió en ley, y la extendió a las sobrinas, niñeras, hermanastras, etc. (*Corán,* sura 4:20s., cf. *Tornauw, moslemisches Recht*, pp. 64s.).

Comentarios elaborados sobre este capítulo pueden ser hallados en *Michaelis, Abhandlung über die Ehegesetze Moses* y *Mosaisches Recht*; también en *Saalschütz mosaisches Recht*. Véase también mi *Archäologie* 2, p. 108. Para las leyes rabínicas y del talmud, véase *Selden uxor ebraeorum,* lib. 1, caps. 1s., y *Saalschütz ut sup*.

so no menos que en el primero (Gen. 49:4), y se cometía un crimen maldecido, cuyo castigo era la muerte. En todo caso, no se puede inferir por el cap. 19:20-22 y Ex. 21:9, como *Knobel* supone, que se infligiera un castigo menos severo en este caso.

Ver. 9. Por la hermana, la hija de padre o madre, debemos entender que se refiera a la hermanastra, que tenía, bien el mismo padre o la misma madre que el hermano. La oración, מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ [nacida en casa o nacida fuera] (מוֹלֶדֶת descendiente), no hace referencia al nacimiento legítimo o ilegítimo, sino que debe ser tomada como una definición más precisa de las palabras, hija de tu padre o de tu madre, y deben entenderse, como *Lud de Dieu* supone, como refiriéndose a la medio hermana «del primer matrimonio, ya se tratara de la hija del padre dejado por una esposa fallecida, o de la hija de la madre dejada por un esposo fallecido», de modo que la persona que se casara con ella sería un hijo de un segundo matrimonio. El intercambio sexual con una medio hermana es descrito como חֶסֶד en el cap. 20:17, y amenazado con la exterminación. Este vocablo generalmente significa amor perdonador, favor, gracia; pero aquí, como en Prov. 14:34, significa deshonra, vergüenza según el *Piel* חִסֵּד, deshonrar.

Ver. 10. La prohibición del matrimonio con una nieta, ya se tratara de la hija de un hijo o de una hija, es explicada por las palabras «porque es la desnudez tuya», cuyo significado es que como eran descendientes directos del abuelo, el intercambio sexual con ellas sería equivalente a deshonrar su propia carne y sangre.

Ver. 11. «*la desnudez de la hija de la mujer de tu padre* (*i.e.* tu madrastra)*, engendrada de tu padre»,* se trata de la media hermana por un segundo matrimonio; y la prohibición se dirige al hijo del primer matrimonio, en tanto que el ver. 9 trata con el hijo de un segundo matrimonio. La noción de que se incluye la propia madre del hombre, y que la prohibición incluye el matrimonio con una hermana, está en variación con el uso de la expresión «la esposa de tu padre».

Vers. 12 y 13. El matrimonio o el intercambio conyugal con la hermana de padre o madre (*i.e.* con su tía ya sea materna o paterna) estaba prohibido, porque estaba relacionada con la madre o el padre. שְׁאֵר בָּשָׂר = שְׁאֵר (ver. 6, como en el caps. 20:19; 21:2; Num. 27:11), de aquí שַׁאֲרָה, parentesco de sangre (ver. 17).

Ver. 14. Así que, nuevamente, con la esposa del hermano del padre, porque la desnudez del tío era descubierta con la de su esposa. La amenaza sostenida en el cap. 20:19 y 20 contra las alianzas prohibidas en los vers. 12-14, es que las personas involucradas llevarían su iniquidad o pecado, *i.e.* debían sufrir castigo como consecuencia (véase el cap. 5:1); y en el último caso se declara que debían morir sin hijos. Se hace obvio por esto que la relación sexual con la hermana tanto del padre como de la madre debía ser castigada con la muerte por el magistrado, pero que también sería castigada por el mismo Dios con una enfermedad.

Ver. 15. la relación sexual con una nuera (כַּלָּה), la esposa de un hijo, es llamada תֶּבֶל en el cap. 20:12, y amenazada con la muerte para ambas partes involucradas. תֶּבֶל de בָּלַל mezclar, confundir, significa una mezcla pecaminosa o confusión de las ordenanzas divinas por una falta de castidad innatural, como el acostarse una mujer con una bestia, que es la única otra relación donde aparece esta palabra (ver. 23).

Ver. 16. El matrimonio con la esposa del hermano era un pecado contra la desnudez del hermano, una contaminación sexual (נִדָּה véase 12:2) que Dios castigaría con la infertilidad. Esta prohibición, no obstante, sólo se refiere a casos en que el hermano fallecido hubiera dejado hijos; porque si hubiera muerto sin hijos, el hermano no sólo podría, sino que se le requería casarse con su cuñada (Deut. 25:5).

Ver. 17. El matrimonio con una mujer y su hija, ya fuera juntas o en sucesión, se describe en Deut. 27:20 como digno de maldición el acostarse con la suegra; en tanto que aquí se hace referencia primordialmente a la hijastra, como podemos verlo por la prohibición paralela, que se añade, contra tomar la hija de su hijo o hija, *i.e.* la nieta en segundo grado. Ambas cosas eran crímenes contra la familia de sangre y debían ser castigadas con la muerte para ambas partes (cap. 20:14), porque eran «maldad», זִמָּה, *lit.* invento, diseño, aquí aplicado al crimen de licenciosidad y prostitución (cap. 19:29; Jue. 20:6; Job 31:11).

Ver. 18. Finalmente, estaba prohibido tomar a la hermana de la esposa como esposa (עָלֶיהָ sobre ella, como en Gen. 28:9; 31:50) durante su vida, es decir, casarse con dos hermanas a la vez, לְצָרֵר «juntar, descubrir su desnudez», *i.e.* unir a la dos con el lazo del matrimonio, y de ese modo poner en unión carnal a dos hermanas por tener el marido en común, y poner en contra a las hermanas, como evidentemente lo había hecho el matrimonio de Jacob con las dos hermanas. No se fija castigo para el matrimonio con dos hermanas; y, por supuesto, después de la muerte de la primera esposa el hombre quedaba en libertad para casarse con la hermana.

Vers. 19-23. *Prohibición de otras clases de actos impúdicos y de vicios perversos.* El ver. 19 prohíbe tener contacto sexual con la mujer durante su periodo menstrual. נִדַּת טֻמְאָהּ significa la impureza de la hemorragia de una mujer, ya se tratara del producto de la menstruación o del haber dado a luz, lo cual es llamado en los caps. 12:7; 20:18, la fuente del sangrado. Las personas culpables debían ser separadas de la nación de acuerdo con el cap. 20:18, *i.e.* para ser castigadas con la muerte.

Ver. 20. «A la mujer de tu prójimo no deberás dar שְׁכָבְתְּךָ tu emisión de semen, *i.e.* embarazarla, para contaminarte con ella» (cap. 15:16, 17), una contaminación que debía ser castigada como adulterio por medio de apedrear hasta la muerte a ambos (cap. 20:10; Deut. 22:22, cf. Jn. 9:5).

Ver. 21. A la perversión corporal se le anexa una prohibición de adulterio espiritual. «*Y no des hijo tuyo para ofrecerlo* (בָּאֵשׁ *sc.* el fuego; Deut. 18:10) *a Moloc*». הַמֹּלֶךְ es constantemente escrito con el artículo, la LXX lo interpreta ἄρχων tanto aquí como en el cap. 20:2ss., pero ὁ Μολόχ Βασιλεύς en otros sitios (2 de Reyes 23:10; Jer. 32:35). *Moloc* era un antiguo ídolo cananeo, llamado por los fenicios y cartagineses *Melkarth, Baal-melech, Malcom*, y otros nombres por el estilo, y se relaciona con *Baal*, un dios sol al que se adoraba, como a *Cronos* y *Saturno*, por medio del sacrificio de niños. Era representado por una estatua de bronce, la cual estaba hueca y era capaz de ser calentada, tenía la forma de una cabeza de toro, y los brazos extendidos para recibir a los niños que eran sacrificados. Desde el tiempo de Acaz los niños eran sacrificados en Jerusalén en el valle de Ben-Hinnom, y después eran sacrificados al ser quemados en los calentados brazos de Baal (Ezeq. 16:20, 21; 20:31; Jer. 32:35; 2 de Reyes 23:10; 16:3; 17:17; 21:6, cf. Sal. 106:37, 38). Ahora, aunque este ofrecimiento de niños en el valle de *Ben-Hinnom* se dice que consistió en «degollar» a los niños en Ezeq. (cap. 16:21), y en «pasarlos por el fuego» (הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ) según Jeremías (cap. 7:31), y aunque, en los tiempos de los reyes que siguieron, los niños en realidad eran entregados a Moloc y quemados como ofrendas sacrificadas, incluso entre los israelitas; en absoluto se deduce de esto, que הֶעֱבִיר לַמֹּלֶךְ [pasar a través de, para Moloc], הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ [pasar por el fuego], o הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ לַמֹּלֶךְ [pasar por el fuego para Moloc] (2 de Reyes 23:10), sig-

nificara degollar y luego pasar por el fuego, aunque esto ha sido asumido casi con unanimidad desde el tiempo de *Clericus*. Pero de acuerdo a la explicación unánime de los rabinos, padres, y los primeros teólogos, «hacer pasar por el fuego» denotaba primordialmente pasar por el fuego sin ser quemado, una februation o purificación por el fuego, por la cual los niños eran consagrados a Moloc; una especie de bautismo con fuego que precedía al sacrificio, y era realizado, particularmente en el tiempo de la antigüedad, sin sacrificar o degollar y quemar a la victima. Por cuanto la purificación se practicaba entre la mayoría de las diferentes naciones sin estar relacionada los sacrificios humanos; y, como la mayoría de los ritos idólatras de los paganos, sin duda la adoración a Moloc asumía diferentes formas en diferentes ocasiones y entre diferentes naciones. Si los israelitas realmente hubieran sacrificado sus hijos a Moloc, *i.e*. si los hubieran degollado y quemado antes del tiempo de Acaz, ciertamente se hubiera mencionado antes; porque Salomón había construido un lugar alto (בָּמָה) sobre el monte al este de Jerusalén para Moloc, la abominación de los hijos de Amón, para complacer a sus esposas extranjeras (1 de Reyes 11:7, véase el artículo Moloc en *Herzog, Encyclopaedia* IX, pp. 714s.). Esta idólatra adoración debía ser castigada con la muerte por lapidación, por profanar el nombre de Yahvé, y contaminar su santuario (cap. 20:3), *i.e*. por ser un desprecio en la práctica de la manifestación de la gracia del Dios viviente (cap. 20:2, 3).

Vers. 22s. Finalmente, se prohibió «echarse con varón como con mujer», *i.e.* cometer el crimen de pederastia, aquel pecado de Sodoma (Gen. 19:5), al que todos los paganos tenían más o menos adicción (Rom. 1:27), y del cual incluso los israelitas no se mantuvieron libres (Jue. 19:22s.); o «con ningún animal tendrás ayuntamiento». A ninguna bestia darás tu emisión de semen,... y ni mujer alguna se pondrá delante de animal para ayuntarse con él». רָבַע = רָבַץ «acostarse», es el término usado particularmente para denotar un crimen de esta descripción (cap. 20:13 y 15, 16; cf. Ex. 22:18). El acostarse con animales en Egipto estaba relacionado con la adoración de la cabra; especialmente en Mendes, donde la mujer se ponía delante del macho cabrío (*Herodoto*, 2, 46; *Strabo*, 17, p. 802). *Aelian* (*nat. an*. 7:19) relata que el crimen también se cometía en Roma; y de acuerdo con *Sonnini*, r. 11, p. 330, se dice que los hombres incluso se acuestan con cocodrilos hembra.

Vers. 24-30. En la exhortación concluyente Dios apuntaba expresamente al hecho de que las naciones que echaría de delante de los israelitas (el participio מְשַׁלַּח es usado para aquello que va a suceder con certeza y rapidez) habían contaminado la tierra con abominaciones como esas, que Él había visitado su iniquidad y la tierra había echado a sus habitantes, y advirtió a los israelitas para que tuvieran cuidado de estas abominaciones, para que la tierra no los echara como lo había hecho con los cananeos antes de ellos. El pretérito וַתִּקָּא (ver. 25) y קָאָה (ver. 28) son proféticos (cf. cap. 20:22, 23), y la expresión es poética. La tierra es personificada como una criatura viviente que rechaza violentamente la comida que no le gusta. *«Hoc enim tropo vult significare Scriptura enormitatem criminum, quod scilicet ipsoe creaturoe irrationales suo creatori semper obedientes et pro illo pugnantes detestentur peccatores tales eosque terra quasi evomat, cum illi expelluntur ab ea* [Con esta imagen, la Escritura quiere significar la enormidad de los crímenes, para que las mismas criaturas irracionales, obedientes siempre a su Creador, y luchando en su favor, detesten a tales pecadores, y la tierra los vomite, cuando ellos son expulsados de ella]» (*C. a Lap*.).

Capítulo 19. Santidad en la conducta para con Dios y con el hombre

Sin importar cuán versátiles sean los mandamientos, los cuales están agrupados de acuerdo a una asociación suelta de ideas más que de acuerdo a un arreglo lógico, todos están unidos por el propósito común expresado en el ver. 2 con las palabras: «*Santos seréis porque santo soy yo Yahvé vuestro Dios*». La ausencia de algún arreglo estrictamente lógico debe explicarse principalmente por la naturaleza del objetivo, y la gran variedad de circunstancias que ocurren en la vida que ninguna casuística puede enumerar con exhaustividad, de modo que cualquier intento de arrojar luz sobre estas relaciones debe consistir más o menos en la descripción de una serie de eventos concretos.

Vers. 2-8. El mandamiento en el ver. 2, «sed santos porque Dios es santo», por un lado expresa el principio sobre el que se basaban todos los diferentes mandamientos que le siguen, y por otro lado la meta que los israelitas debían mantener delante de ellos como nación de Yahvé.

Ver. 3. lo primero que se requiere es reverencia a los padres y la observancia del sábado del Señor, los dos pilares principales del gobierno moral, y del bienestar social. El temer al padre y a la madre corresponde con la honra, mandada en el decálogo, que se debía dar a los padres; y en la observancia del Sábado se santifica al Señor la labor relacionada con un llamado social.

Ver. 4. Abarca los primeros dos mandamientos del decálogo, no volverse a los ídolos para adorarlos (Deut. 31:18, 20), ni hacer dioses de fundición (véase en Ex. 34:17). Los dioses aparte de Yahvé son llamados אֱלִילִים, *i.e*. nada, por su verdadera naturaleza.

Vers. 5-8. La verdadera fidelidad a Yahvé debía demostrarse, en cuanto a sacrificio se refiere, la forma principal de adoración divina, en el hecho de que la santidad de la carne del sacrificio era estrictamente preservada en las comidas del sacrificio, y nada de la carne de las ofrendas de paz debía comerse en el tercer día. Con esta finalidad el mandamiento en el cap. 7:15-18 se repite enfáticamente, y los transgresores son amenazados con la exterminación. Sobre el singular יִשָּׂא en el ver. 8, véase el comentario de Gen. 27:29, y para la expresión נִכְרְתָה [será cortado], Gen. 17:14.

Vers. 9-18. Leyes que tienen que ver con la conducta hacia el prójimo, la cual tiene que surgir de un amor sin egoísmo, especialmente respecto a los pobre y afligidos.

Vers. 9s. Al cosechar (קְצִרְכֶם por קְצֻרְכֶם *vid*. *Ges*., §61, nota 2 y *Ew*., §255) del campo, «no segarás hasta el último rincón de ella», *i.e*. no cosechar hasta la orilla extrema; «ni espigarás tu tierra segada», *i.e*. no cosechar lo que hubiere quedado en el campo después de la cosecha. En la viña y plantación de olivos tampoco tendrían que dejar el campo sin nada, o recoger lo que se había caído (פֶּרֶט significa las uvas y olivas que se habían caído), sino que las debían dejar para los pobre y los extranjeros, para que también les tocara algo en la cosecha. כֶּרֶם, *lit*. una plantación noble, generalmente significa una viña, pero también se aplica a la plantación de olivos (Jue. 15:5), y aquí debe entenderse refiriéndose a ambas. Porque cuando se repite el mandamiento en Deut. 24:20, 21, se mencionan tanto las plantaciones de olivos como de viñas. Cuando las olivas habían sido recolectadas, la costumbre de sacudir las ramas (פָּאַר) para obtener todas las olivas que no se pudieran alcanzar con las varas estaba expresamente prohibida, por el bien de los extranjeros, huérfanos y viudas, del mismo modo que el recoger lo que se había quedado después de cosechar. El mandamiento referente a la cosecha del trigo es repetido nuevamente en la ley para la fiesta de la de las semanas o de

la cosecha (cap. 23:20); y en Deut. 24.19 se extiende, en el espíritu de nuestra ley, hasta el punto de prohibir traer un manojo que hubiera sido pasado por alto en el campo, y se ordenaba que fuera dejado para los necesitados (compare con esto Deut. 23:25, 26).

Vers. 11ss. Los israelitas no debían robar (Ex. 20:15); ni negar nada que se les hubiera dado a guardar o que se les encontrara (cap. 5:21ss.); ni mentir al prójimo, *i.e.* respecto a alguna propiedad o bienes, con el propósito de arrebatarle algo o hacerle trampa; ni jurar por el nombre de Yahvé, mentir o defraudar, y así profanar el nombre de Dios (véase Ex. 20:7, 16); ni debían oprimir o robar al prójimo (cf. cap. 5:21), por la sustracción o detención de lo que le pertenecía o se le debía, por ejemplo, no debían retener el salario de un día de trabajo, sino que debían pagarle todos los días a la puesta del sol (Deut. 24:14, 15).

Ver. 14. No debían herir a una persona enferma, ni ridiculizar o maldecir al sordo que no podría oír el ridículo o maldición, y por lo tanto no podría defenderse (Sal. 38:15); ni «poner tropiezo al ciego», *i.e.* poner algo en su camino que lo pudiera hacer tropezar y caer (compare Deut. 27:18, donde se pronuncia una maldición contra aquel que desviase al ciego). Sino que debían «temer delante de Dios», quien oye y ve y castigará todo acto de injusticia (cf. ver. 32, 25:17, 36, 43).

Ver. 15. En el juicio, en la administración de la justicia, no debían cometer injusticias, ni por respeto a la persona del pobre (נָשָׂא פָּנִים πρόσωπον λαμβάνειν, hacer algo a favor de una persona, utilizado en el buen sentido en Gen. 19:21, en un mal sentido aquí, es decir, actuar parcialmente por la pobreza de un hombre); ni adornar a la persona del rico (*i.e.* poderoso, distinguido, exaltado), *i.e.* para favorecerlo en una decisión judicial (véase en Ex. 23:3).

Ver. 16. No debían calumniar entre sus conciudadanos, para causar la destrucción al prójimo (Ezeq. 22:9); ni volverse en contra de la sangre del prójimo, *i.e.* para buscar su vida. רָכִיל no significa calumnia, sino, de acuerdo con su formación, un calumniador (*Ewald*, §149e) y es un sustantivo subordinado al verbo (*Ewald*, §279c).

Ver. 17. No debían guardar odio en sus corazones hacia el hermano, sino amonestar al prójimo, *i.e.* decirle abiertamente lo que tenían contra él, y amonestarle por su conducta, del mismo modo que Jesucristo enseña a sus discípulos en Mat. 18:15-17, y «no traerá sobre él pecado». נָשָׂא עָלָיו חֵטְא no significa tener que cargar o expiar un pecado por su causa (*Onkelos, Knobel*, etc.), sino, como en los caps. 22:9; Num. 18:32, traer el pecado sobre uno mismo, que uno luego tiene que llevar, o expiar; también en Num. 18:22, שְׂאת חֵטְא, de donde se derivó por primera vez el significado de «llevar», *i.e.* expiar por el pecado o sufrir sus consecuencias donde se encuentra נשׂא חטא 20,20 y 24:15 en vez del frecuente נשׂא עון (5:1).

Ver. 18. Finalmente, no debían vengarse, o guardar malicia contra los hijos de su nación (sus conciudadanos), sino amar a sus prójimos como a ellos mismos. נָטַר guardar rencor (Cantares de Sal. 1:6; 8:11, 12), de que (= τηρεῖν) desear algo para una persona, o guardarle malicia (Sal. 103:9; Jer. 3:5, 12; Nahum 1:2).

Vers. 19-32. Las palabras, «mis estatutos guardarás», abren la segunda serie de mandamientos que hacen que sea una responsabilidad para el pueblo de Dios el guardar el orden físico y moral del mundo sagrado. Estas series comienzan con el ver. 19 con el mandamiento de no mezclar las cosas que están separadas en la creación de Dios. «No harás ayuntar tu ganado con animales de otra especie; tu campo no sembrarás con mezcla de semillas, y no te pondrás vestidos con mezclas de hilos». כִּלְאַיִם, de כֶּלְא separación, significa *duae res diversi generis, heterogeneae* [dos cosas de naturaleza diversa, heterogéneas], y es un sustantivo en el acusativo, dando una definición más precisa (*Ew.*, §283). שַׁעַטְנֵז es una aposición de כִּלְאַיִם בֶּגֶד, y de acuerdo con Deut. 22:11 se refiere a la ropa o las prendas de vestir tejidas de lino y algodón, por lo tanto a una tela mezclada. La etimología es oscura, y la interpretación dada por la LXX, κίβδηλον, *i.e.* falsificar, no genuino, probablemente sea una conjetura basada en el contexto. El vocablo probablemente se derive del egipcio; aunque el intento por explicarlo del copto (*vid. Gesenius, Thesauros,* p. 1456) no ha sido completamente satisfactorio. En Deut. 22:9-11, en lugar del campo, se menciona la viña (כֶּרֶם), como algo que no debían sembrar con plantas de dos clases, *i.e.* para que no surgiera una mezcla; y se añade la amenaza: «no sea que se pierda todo (Ex. 22:28), tanto la semilla que sembraste como el fruto de la viña (el trigo y vino que crecieran en la viña)» (cf. cap. 27:10, 21), *i.e.* caer al santuario por sus siervos. También se prohíbe arar con un buey y un asno juntos, *i.e.* uncirlos al mismo arado. Por medio de estas leyes el guardar el orden natural y la separación de las cosas es una responsabilidad para los israelitas, el pueblo de Yahvé, como una ordenanza divina fundada en la misma creación (Gen. 1:11, 12, 21, 24, 25). Todas las razones simbólicas, morales y utilitarias que se supone yacían como base de estos mandamientos, son extrañas al espíritu de la ley. Y respecto a guardarlos, la declaración de Josefo y los rabinos, que el vestido de los sacerdotes, del mismo modo que la tapicería y cortinas del tabernáculo, consistían en lana y lino, está basada en la suposición de que no puede establecerse que שֵׁשׁ, βύσσος, es un término aplicado al lino. Las mulas frecuentemente mencionadas, *e.g.* en 2 de Sam. 13:29; 1 de Reyes 1:33, pueden haber sido importadas de fuera, como podríamos concluir por 1 de Reyes 10:25 (*vid.* mi *Archäologie*, §17, nota 5).

Vers. 20-22. Incluso los derechos personales de los esclavos debían ser tenidos en cuenta; y una sierva, aunque fuera esclava, no debía ser degradada a la condición de propiedad personal. Si alguno se acostaba con una mujer que fuera esclava y desposada con alguno, pero que no estuviera redimida ni emancipada, no se infligiría el castigo de muerte, como en el caso del adulterio (cap. 20:10), o la seducción de una virgen libre que estuviera comprometida (Deut. 22:23s.), porque no había sido puesta en libertad; sino que se azotaría, y la persona culpable también debía traer una ofrenda por la culpa para expiación de su pecado contra Dios (véase el cap. 5:15ss.). נֶחֱרֶפֶת, de חָרַף *carpere*, *lit*. arrancar, apartar, comprometida con un hombre, no abandonada o despreciada. חָפְדָה redimida (o), חֻפְשָׁה emancipación sin compra, las dos formas en que una esclava podría obtener su libertad. בִּקֹּרֶת, hapax legomenon de בָּקַר, examinar (cap. 13:36), *lit*. investigación, por tanto castigo, punición. Esto se refería a ambas personas, como se evidencia por la expresión: לֹא יומתו [no morirán]; aunque no se define con más precisión. De acuerdo con la *Misná Kerith*. 2.14, el castigo de la mujer consistía en cuarenta azotes.

Vers. 23-25. El jardín frutal también debía ser consagrado al Señor. Cuando los israelitas hubiesen plantado toda clase de árboles frutales en la tierra de Canaán, debían considerar los frutos de los árboles como incircuncisos durante los primeros tres años, *i.e.* no debían comer de ellos por ser incircuncisos. El sufijo singular en עָרְלָתוֹ se refiere a כל, y el verbo ערל es un *denom*. de עָרְלָה, tratar como incircunciso, *i.e.* tirar como inmundo o inaceptable. La razón para este mandamiento no debe buscarse en el hecho de que en los primeros tres años los árboles frutales sólo producen frutos pequeños, y en cierto modo insípidos, y que si la flor o el fruto es arrancado el primer año, los árboles producirán mucho más después (*Aben Esra, Clericus, J.D. Michaelis*), aunque esta finali-

dad sin duda sería alcanzada; sino que más bien descansa sobre bases éticas. Israel debía tratar los frutos de la horticultura con el mayor cuidado considerándolos como un don de Dios, y santificar el disfrute de ellos con una ofrenda de gratitud. En el cuarto año todo el fruto (קֹדֶשׁ הִלּוּלִים) sería consagrado como alabanza a Yahvé, *i.e.* sería ofrecido a Yahvé como sacrificio santo, en alabanza y agradecimiento por la bendición que Él había derramado sobre los árboles frutales. Esta ofrenda cae en la categoría de los primeros frutos, y sin duda que era entregada al Señor para los que servían en el altar; aunque la expresión עָשָׂה הִלּוּלִים (Jue. 9:27) parece apuntar a las comidas de sacrificio de los primeros frutos, que ya habían sido cosechados, y este es el modo en que Josefo ha explicado el mandamiento (*Ant*. 4. 8, 19).

Porque (ver. 25) ellos no debían comer de los frutos hasta el quinto año, «para que os haga crecer su fruto», por la bendición de Dios, no por arrancar los frutos que pudieran crecer en los primeros años.

Vers. 26-32. Los israelitas debían abstenerse de toda conducta idólatra y pagana.

Ver. 26. «No comeréis cosa alguna con sangre» (עַל como en Ex. 12:8, refiriéndose a las bases para comer), *i.e.* ninguna carne que tuviese su sangre, que no estuviese completamente limpia de la sangre (cf. 1 de Sam. 14:32). Estas palabras no eran una mera repetición de la ley contra comer carne (cap. 17:10), sino un reforzamiento de la ley. No sólo tenían prohibido comer sangre, sino también la carne que tuviese algo de sangre adherida. Tampoco debían practicar «ningún tipo de encantamiento». נָחַשׁ de נָחַשׁ susurrar (véase Gen. 44:5), o, de acuerdo con *Hölemann, Bibelstudien* I, p. 173, se trata de un *verbo denom*. de נָחָשׁ, una serpiente; literalmente, profetizar por la observación de serpientes, entonces significa profetizar por augurios en general, augurar. עוֹנֵן un *verb. denom*. no que provenga de עָנָן una nube, con el significado de profetizar por el movimiento de las nubes, de lo cual no hay el más mínimo trazo histórico en hebreo; sino, como los rabinos mantienen, de עַיִן un ojo, literalmente, mirar fijamente, por consiguiente hechizar con un ojo maligno (*Hölemann, op.cit*., pp. 163s.).

Ver. 27. «*No haréis tonsura en vuestras cabezas*», *i.e.* no cortar el cabello en círculo desde un lado de la sien hasta el otro, como algunas de las tribus árabes hacían, de acuerdo con *Herodoto* (3, 8), en honor a su dios Ὀροτάλ, a quien se identifica como el *Dionisios* de los griegos. En Jer. 9:25; 25:23; 49:32, las personas que hacían esto son llamadas קְצוּצֵי פֵאָה. «*Ni dañaréis la punta de vuestra barba*», *sc.* cortándola (cf. cap. 21:5), lo cual *Plinio* cuenta que algunos árabes hicieron, *barba abraditur, praeterquam in superiore labro, aliis et haec intonsa* [la barba es rasurada a excepción del labio superior, otros no la rasuran], en tanto que los árabes modernos bien llevan un bigote corto, o se afeitan toda la barba (*Niebuhr, Arabien,* p. 68).

Ver. 28. «*Y no haréis rasguños en vuestro cuerpo* (carne) por causa de un alma, *i.e.* una persona muerta (מֵת = נֶפֶשׁ, cap. 21:11, Num. 6:6, o מֵת, Deut. 14:1; así que nuevamente en el cap. 22:4, Num. 5:2; 9:6, 7, 10, porque el alma que se separaba del cuerpo, *i.e.* el hálito de vida de un moribundo era visto como impuro, cf. *Koehler*, comentando Hag. 2:13) *ni imprimiréis en vosotros señal alguna*». Dos prohibiciones de la desfiguración antinatural del cuerpo. La primera se refiere a la apasionada explosión de duelo, común entre las excitables naciones del Oriente, particularmente en las partes sureñas, y a la costumbre de rasguñarse los brazos, manos y rostro (הִתְגּוֹדֵד Deut. 14:1), costumbre que se dice haber prevalecido entre los babilonios y armenios (*Cyrop*. 3. 1, 13, 67), los escitas (*Herod*. 4, 71), e incluso los romanos de la antigüedad (cf. *M. Geier, de Ebraeorum Luctu*, cap. 10), y que aún practican los árabes (*Arvieux Beduinen,* p. 153), los persas (*Morier, Zweite Reise*, p. 189), y los abisinios de la actualidad (*Rüppel, Abyssinien* II, p. 57) los cuales aparentemente mantuvieron su tierra entre los israelitas a pesar de la prohibición (cf. Jer. 16:6; 41:5; 47:5) —del mismo modo que a la costumbre que también es prohibida en el cap. 21:5 y Deut. 14:1—, de cortarse el pelo de la cabeza y de la barba (cf. Isa. 3:24; 22:12; Miqueas 1:16; Amós 8:10; Ezeq. 7:18). No se puede inferir de las palabras de Plutarco, citadas por *Spencer*, δοκοῦντες χαρίζεσθαι τοῖς τετελευκηκόσιν, que los paganos asociaran con esto la idea de hacer expiación por los muertos. La prohibición de כְּתֹבֶת קַעֲקַע, *scriptio stigmatis*, escrito corroído o grabado (véase *Gesenius, Thesauros,* pp. 1207-1208), *i.e.* de tatuarse, una costumbre que no sólo era muy común entre las tribus salvajes, sino que también se puede hallar en Arabia (*Arvieux Beduinen*, p. 155; *Burckhardt Beduinen*, pp. 40, 41) y en Egipto entre hombres y mujeres de las clases bajas (*Lane, Manners and Customs* I, pp. 25, 35; III, p. 169), no hacía referencia a los usos idólatras, sino que tenía el propósito de inculcar en los israelitas una reverencia apropiada a la creación de Dios.

Ver. 29. «*No contaminarás a tu hija haciéndola fornicar, para que no se prostituya la tierra y se llene de maldad*» (זִמָּה, véase el cap. 18:17). La referencia no es al adulterio espiritual o a la idolatría (Ex. 34:16), sino a la prostitución carnal, siendo utilizada la palabra זִמָּה sólo en esta conexión. Si un padre hacía que su hija se prostituyera, pronto predominaría la inmoralidad, y la tierra (la población de la tierra) caería en el adulterio.

Ver. 30. La exhortación retorna ahora al punto principal, al guardar el Sábado y a la reverencia a su santuario, lo cual abraza el verdadero método de la adoración divina dado en el ritual de los mandamientos. Cuando el día del Señor se mantiene santo, y vive una santa reverencia por el santuario en el corazón, no sólo se evitan muchos pecados, sino que la vida tanto social como privada se inunda por el temor de Dios y se caracteriza por su castidad y propiedad.

Ver. 31. El verdadero temor a Dios, sin embargo, despierta la confianza en el Señor y su dirección, y excluye todas las formas y métodos supersticiosos e idólatras de descubrir el futuro. Este pensamiento prepara el camino para la advertencia de no volverse a los espíritus de familiares, o de consultar a los hechiceros. אוֹב indica un espíritu que se ha marchado, que fue llamado para hacer revelaciones respecto al futuro, de aquí que se trate de un espíritu familiar, *spiritum malum qui certis artibus eliciebatur ut evocaret mortuorum manes, qui proedicarent quoe ab eis petebantur* [un espíritu malo que con ciertas artimañas era llamado fuera, para que evocara las almas de los muertos, para que proclamasen lo que se pedía de ellas] (*Cler*.). Éste es el significado en Isa. 29:4, del mismo modo que aquí y en el cap. 20:6, como es evidente por el cap. 20:27, «el hombre o la mujer que evocare espíritus de muertos», y por 1 de Sam. 28:7, 8, בַּעֲלַת אוֹב, «una mujer con tal espíritu». Así que el nombre se aplicaba a quien practicaba la necromancia, quien invocaba al espíritu que ya había partido (1 de Sam. 28:3; 2 de Reyes 23:24). La palabra está unida con אוֹב, un tubo o manguera. יִדְּעֹנִי, el que conoce, por decirlo de algún modo, «hombre inteligente» (*Symm*. γνώστης, *Aq*. γνωριστής), sólo se encuentra en conexión con *ob*, e incuestionablemente denota una persona relacionada con la necromancia, o un hechicero que se ha entregado a la invocación de espíritus. (Para más observaciones, véase en 1 de Sam. 28:7s.).

Ver. 32. Esta serie concluye con el precepto moral: «*Delante de las canas te levantarás* (con reverencia, Job 29:8), *y honrarás el rostro del anciano, y de tu Dios tendrás temor*». Dios es honrado en el anciano, y por esta razón se re-

quiere la reverencia por los ancianos. Esta virtud era cultivada incluso por los paganos, *e.g*. los egipcios (*Herodoto* II, p. 80), los espartos (*Plutarco*), y los romanos de la antigüedad (*Gellius*, 2. 15). Aún se encuentra en el Oriente (*Lane, Manners and Customs* II, p. 121).

Vers. 33-37. Se añaden unos cuantos mandamientos de carácter judicial.

Vers. 33s. Los israelitas no sólo debían abstenerse de oprimir al extranjero que estuviere en su tierra (como ya se había mandado en Ex. 22:20 y 23:9), sino debía tratarlo como un nativo (אֶזְרָח Ex. 12:19), y amarlo como a sí mismo.

Vers. 35s. Como regla universal, no debían hacer mal en los juicios (la administración de la justicia, ver. 15), o en las relaciones sociales o en los negocios con las pesas y medidas de la distancia y capacidad; sino mantener balanzas pesas y medidas justas. Sobre *efa* e *hin*, véae en Ex. 16:36 y 29:40. En la renovación de este mandamiento en Deut. 25:13-16, se prohíbe llevar אֶבֶן וָאֶבֶן [piedra y piedra] en el saco, *i.e*. dos clases de piedras (es decir, para pesar), pequeña y grande; o mantener dos tipos de medidas, una grande para comprar y una pequeña para vender; y el cabal (שְׁלֵמָה sin adulterar) y justo peso y la medida justa son dados como una obligación. Era un mandamiento, cuyo quebrantamiento a menudo era condenado (Prov. 16:11; 20:10, 23; Amós 8:5; Miqueas 6:10, cf. Ezeq. 45:10).

Ver. 37. Concluyen la exhortación y resume todo el resto del texto.

Capítulo 20. Castigos por los vicios prohibidos y los crímenes

La lista comienza con la idolatría y la adivinación que debían ser seguidas por el exterminio, por ser una apostasía de Yahvé, y un quebrantamiento manifiesto del pacto.

Ver. 2. Todo aquel, se tratara de israelita o de extranjero en Israel, que dedicara su simiente (hijo) a Moloc (יִתֵּן לַמֹּלֶךְ corresponde a יִתֵּן לְהַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ véase el cap. 18:21), debía ser matado. El pueblo de la tierra debía lapidarlo. רָגַם בָּאֶבֶן, *lapide obruere*, es sinónimo de סָקַל, *lit. lapidem jacere*; éste solía ser el castigo que la ley designaba en casos donde el castigo fuera la muerte, tanto si se trataba del resultado de una sentencia judicial, o por la comunidad nacional.

Ver. 3. Por medio de este castigo la nación obedecía la voluntad de Yahvé; porque Él cortaría a tal hombre (véase en los caps. 17:10 y 18:21) por haber contaminado el santuario de Yahvé y profanado su nombre; no porque hubiese traído el sacrificio a Moloc en el santuario de Yahvé, como *Movers* (*Phönizier,* I, p. 327) supone, sino en el mismo sentido en que todos los pecados de Israel contaminaban el santuario que estaba en medio de ellos (caps. 15:31; 16:16).

Vers. 4, 5. Sin embargo, si el pueblo (el pueblo de la tierra), ocultara sus ojos de él (sobre el dagesh en הַעְלִם y יַעְלִימוּ véase la nota en la p. 307), por una indiferencia sin escrúpulos o por aprobación secreta de su pecado, el Señor dirigiría su rostro contra él y su familia, y lo cortaría con todo lo que se prostituyó detrás de él.

Ver. 6. También haría lo mismo con toda alma que se volviera a los espíritus familiares y a la necromancia (cap. 19:31, cf. Ex. 22:17), «por prostituirse tras ellos», *i.e.* por hacerse culpable de la idolatría al hacer eso, estando tales prácticas estrechamente relacionadas con la idolatría.

Vers. 7s. Porque los israelitas debían santificarse, *i.e*. mantenerse puros de todas las abominaciones idólatras, debían ser santos porque Yahvé es Santo (caps. 11:44; 19:2), y guardar los estatutos de su Dios quien los había santificado (Ex. 31:13).

Vers. 9-18. Todo aquel que maldijera a padre o madre sería castigado con la muerte (cap. 19:3); «*su sangre será sobre él*». El maldecir a los padres era un crimen capital (véase en el cap. 17:4, y para el plural דָּמָיו Ex. 22:1 y Gen. 4:10), que debía retornar sobre el hacedor de esto, de acuerdo con Gen. 9:6. El mismo castigo debía ser infligido sobre los adúlteros (ver. 10, cf. cap. 18:20), el intercambio sexual con la esposa del padre (ver. 11, cf. cap. 18:7, 8) o con una nuera (ver. 12, cf. cap. 18:17), sodomía (ver. 13, cf. cap. 18:22), el intercambio sexual con una madre y su hija, en dicho caso el castigo sería elevado a quemar los criminales después de ser matados (ver. 14, cf. cap. 18:17), acostarse con una bestia (vers. 15, 16, cf. cap. 18:23), el intercambio sexual con una medio hermana (ver. 17, cf. cap. 18:9 y 11), y acostarse con una mujer menstruante (ver. 18, cf. cap. 18:19; מְקֹרָהּ corresponde a מְקוֹר דָּמֶיהָ ver comentario de 12:7). El castigo con la muerte, que debía ser infligido en todos estos casos sobre los criminales, y también sobre las bestias que hubiesen sido abusadas (vers. 15, 16), debían ser lapidados, de acuerdo con los vers. 2, 27, y Deut. 22:21s.; y con la incineración (ver. 14) no creemos que se trate de dar muerte con fuego, o quemar vivo, sino, como podemos ver con claridad en base a Jos. 7:15 y 25, los cuerpos eran incinerados después de la muerte. Éste también era el caso en el cap. 21:9 y Gen. 38:24.

Vers. 19-21. Por otro lado, no se ordena que se inflija ningún castigo civil por el magistrado o por la comunidad generalmente, a quien se casaba con una tía, con la hermana del padre o de la madre (ver. 19, cf. cap. 18:12, 13), con la esposa de un tío (ver. 20, cf. cap. 18:4), o con una cuñada, la esposa del hermano (ver. 21, cf. cap. 18:16). En todos estos casos sólo se mantiene la amenaza: «ellos llevaran su iniquidad», y (de acuerdo con los vers. 20, 21) «morirán sin hijos»; eso implica que Dios se reservaría el castigo para sí (véase el cap. 18:14). En la lista de castigos no se hace referencia al contacto sexual con una madre (cap. 18:7) o con una nieta (cap. 18:10), por cuanto se daba por hecho que el castigo de la muerte sería infligido en casos así; del mismo modo que el matrimonio con una hija o con una hermana es pasado por alto en las prohibiciones del cap. 18.

Vers. 22-27. La lista de los castigos concluye, como las prohibiciones en el cap. 18:24s., con exhortaciones para que se observen los mandamientos y juicios del Señor, y evitar tales abominaciones (sobre el ver. 22 cf. cap. 18:3-5, 26, 28, 30; y sobre el ver. 23 cf. cap. 18:3 y 24). La razón asignada para las exhortaciones es que Yahvé estaba por darles la fértil tierra (אֶרֶץ זָבַת ver el comentario de Ex. 3:8), cuyos habitantes Yahvé había echado por causa de sus abominaciones, y que Yahvé era su Dios, quien había separado a Israel de las naciones. Por esta razón (ver. 25) debían hacer división (hacer distinción) entre el ganado y las aves limpias e inmundas, y no hacer sus almas (*i.e*. sus personas) abominables por los animales inmundos con los que (אֲשֶׁר como Gen. 9:2 y 1:29) estaba llena la tierra, los cuales Dios había «*separado para hacer inmundo*», *i.e*. había prohibido que los comieran o tocaran cuando estuviesen muertos, porque contaminaban (véase el cap. 11). Por cuanto (ver. 26) debían ser santos, porque Yahvé su Dios era santo, quien los había apartado de entre las naciones, para pertenecerle a Él (לִהְיוֹת), *i.e*. para ser la nación de su posesión (véase Ex. 19:4-6).

Ver. 27. Pero como Israel había sido llamado para ser una nación santa de Yahvé, todo aquel, hombre y mujer, en quien hubiera espíritu pagano de adivinación, debía ser matado, lapidado (cf. cap. 19:31), para evitar la contaminación a causa de abominaciones idólatras.

Santidad de los sacerdotes, de las dádivas sagradas y de los sacrificios (capítulos 21 y 22)

Capítulo 21. La santificación de los sacerdotes

Por cuanto la nación debía esforzarse, después de la santificación, en todos los oficios de la vida, por su llamado a ser nación de Dios, los sacerdotes, a quien Yahvé había elegido de entre toda la nación para ser los custodios de su santuario, y que se habían santificado para ese fin, estaban por encima de todo para demostrar que estaban santificados para ser los siervos del Señor en su vida doméstica y en las responsabilidades de su llamado. 1) No debían contaminarse tocando a los muertos o con señales de duelo (vers. 1-6 y 10-12); 2) debían contraer y mantener su matrimonio sin mancha (vers. 7-9 y 13-15); y 3) aquellos miembros del sacerdocio que tuvieran alguna impefección corporal debían mantenerse alejados de los quehaceres del oficio sacerdotal (vers. 16-24).

Vers. 1-6. El sacerdote no debía contaminarse por causa de un alma, *i.e.* una persona fallecida (נֶפֶשׁ, como en el cap. 19:28), entre sus conciudadanos, a menos (כִּי אִם) que se tratara de un consanguíneo (שְׁאֵר 18:6), que tuviera una familiaridad estrecha con él (הַקָּרֹב אֵלָיו *i.e.* en la más cercana relación con él), que formara parte de la misma familia que él (cf. ver. 3), como su madre, padre, hijo, hija, hermano o hermana que aun viviera con él como virgen y que no estuviera comprometida con varón (cf. Ezeq. 44:25). Por cuanto el cadáver no sólo contaminaba a las personas que lo tocaban, sino también la tienda o morada en que la persona hubiera muerto (Num. 19:11, 14); en caso de muerte entre los miembros de la familia, no se debía evitar la contaminación por parte del sacerdote por ser cabeza de familia. Por lo tanto era permisible para él, contaminarse por causa de personas como éstas, e incluso el tomar parte en su sepelio. Las palabras del ver. 4 son oscuras: «*No se contaminará* בַּעַל בְּעַמָּיו, *i.e.* como señor (dueño de casa) *como cualquier hombre de su pueblo, haciéndose inmundo*»; y los primeros traductores han divagado en la incertidumbre entre diferentes interpretaciones. Con toda probabilidad בַּעַל identifica al señor de la casa o marido[61]. Pero, por ello, la explicación dada por *Knobel* y otros: «como marido no debía contaminarse cuando muriera su esposa, su suegra y su nuera, tomando parte en el sepelio», debe rechazarse. Porque, aparte de la insostenible introducción de la suegra y la nuera, existe suficiente información para evitar que pensemos en la contaminación cuando muriere una esposa, en el hecho de que la esposa se incluye en «los parientes cercanos» del ver. 2, aunque no en el modo que muchos rabinos suponen, quienes mantienen que שְׁאֵר significa esposa, sino implícitamente, sin ser expresamente mencionada la esposa, porque el hombre y la esposa forman una carne (Gen. 2:24) y la esposa tiene una relación más estrecha con el marido que un padre y una madre, que hijo, hija o hermano y hermana. No se demuestra nada apelando a la declaración hecha por *Plutarco*, que los sacerdotes romanos no tenían permitido contaminarse tocando los cuerpos de sus esposas, por cuanto no existe trazo de esta costumbre entre los israelitas, y los rabinos, por esta razón, suponen que se refiera a la muerte de una esposa ilegítima. La interpretación correcta de las palabras sólo se puede alcanzar considerando la relación del cuarto versículo con lo que le precede y sigue. Por cuanto los vers. 1b-3 mantienen una estrecha relación con los vers. 5 y 6, la contaminación por una persona fallecida se explica de manera más particular en los segundos, o más bien, estrictamente hablando, se le da mayor fuerza a la prohibición, es natural considerar que el ver. 4 mantenga una relación similar con el ver. 7, y entenderlo como una prohibición general, que se extiende con mayor claridad en los vers. 7 y 9. El sacerdote no debía contaminarse como marido y cabeza de la familia, ya fuera casándose con una mujer de reputación inmoral o ambigua, o por enseñar a sus hijos sin cuidado, de modo que se hiciera inmundo (לְהֶחָלּוֹ infinitivo nifal), *i.e.* profanara la santidad de su rango y oficio haciendo una cosa o la otra (cf. vers. 9 y 15).

En el ver. 5 se prohíbe la contaminación en caso de que ocurriera una muerte. No debía hacerse tonsura en la cabeza. De acuerdo con el quetib יִקָּרְחָה debe indicarse con la ־ָה adjunta, y el kere יִקְרְחוּ es una alteración gramatical para ajustarse al sufijo plural en בְּרֹאשָׁם, que obviamente debe ser rechazado por la frase paralela וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ. En ambas cláusulas hay un construcción semántica, siendo aplicable para todos la prohibición que se dirige de modo individual; nadie debía hacerse tonsura, es decir, por encima de la frente, «entre los ojos» (Deut. 14:1). Podemos inferir por el contexto que se refiere a un modo de duelo que se acostumbraba hacer por los muertos; y esto es puesto más allá de toda duda por Deut. 14:1, donde se prohíbe a todos los israelitas hacer eso לָמֵת [por los muertos]. De acuerdo con *Herodoto*, 2, 36, los sacerdotes de Egipto andaban rapados, en tanto que en otras ocasiones se rapaban. En otras culturas hallamos la tradición de raparse la cabeza al estar de luto. Los egipcios en cambio se dejan crecer el pelo y la barba como señal de luto. Generalmente estaban rapados. Las otras dos señales externas de duelo mencionadas, es decir, cortarse la barba y hacerse incisiones en el cuerpo, ya habían sido prohibidas en el cap. 19:27, 28, y lo segundo es repetido en Deut. 14:1. La razón para la prohibición se da en el ver. 6, «*santos serán a su Dios*», y por lo tanto no debían desfigurar su cabeza y cuerpo cuando ofrecieran las ofrendas encendidas a Yahvé, esto es, cuando sirvieran y se acercaran al Dios que se había manifestado a su pueblo como el Santo. Sobre el epíteto aplicado a los sacrificios: «el pan de su Dios ofrecen», véase en el cap. 3:11 y 16.

Vers. 7-9. Su matrimonio y su vida doméstica también debían mantenerse de acuerdo a su santo llamado. No debían casarse con una prostituta (*i.e.* una prostituta pública), o con una mujer caída, o con una mujer repudiada (divorciada) de su marido, es decir, con cualquier persona que tuviera una vida notoriamente inmoral, porque sería irreconciliable con la santidad del sacerdocio, sino (como se puede ver por una comparación con el ver. 14) sólo con una virgen o viuda de carácter irreprochable. No necesitaba ser israelita, sino que podría ser la hija de un extranjero viviendo entre los israelitas; sólo no debía ser una idólatra o cananea, porque los israelitas tenían prohibido casarse con tales mujeres (Ex. 34:16; Deut. 7:3).

Ver. 8. «*Le santificarás por tanto*», es decir, no sólo «respetarás su santa dignidad» (*Knobel*), sino cuidar que no profane su oficio con un matrimonio tan contaminado. Los israelitas como nación son mencionados en la persona de sus líderes. La segunda cláusula del versículo: «*santo será para ti*», contiene el mismo pensamiento. La repetición fortalece la exhortación. La razón asignada para la

61. Aunque no se pueda refutar el significado del cambio de בַּעַל por רַבָּ (príncipe) hecho por *Onkelos* y la versión árabe con el argumento de que no se trata de un príncipe sino del sacerdote dado que estos traductores seguramente no pensaron en un príncipe del pueblo sino que se referían con רבא a un sacerdote. *Baumgarten* definió el significado de la siguiente manera: Debido a que el sacerdote es una persona de mando tiene más responsabilidades que el grupo. Si el significado de las palabras se redujera a este motivo entonces se habría usado otra palabra, tal como שַׂר o ראש ya que para el contexto בעל no puede tener el significado de un cabecilla o señor.

primera cláusula es la misma que la del ver. 6; y para la segunda, la misma que en el cap. 20:8, 26; Ex. 31:13, etc.

Ver. 9. La familia del sacerdote también debía vivir una vida intachable. Si la hija de un sacerdote comenzaba a prostituirse (תֵּחֵל nifal), profanaba a su padre, y debía ser quemada, *i.e.* lapidada y luego quemada (véase el cap. 20:14). אִישׁ כֹּהֵן un hombre que es sacerdote, el sacerdote (אִישׁ שַׁר árbitro, Ex. 2:14, cf. Jt 6:8).

Vers. 10-15. El sumo sacerdote debía mantener una pureza sin mancha en un grado aún superior. Él, cuya cabeza había sido ungida con aceite, y que había sido santificado para vestir las ropas sagradas (véase el cap. 8:7-12 y 7:37), no tenía que dejar su cabello sin peinar cuando alguien muriese, ni rasgar sus ropas (véase el cap. 10:6), ni aproximarse a ningún cuerpo muerto (מֵת נֶפֶשׁ almas de alguien que ya se ha ido, *i.e.* personas muertas); no debía contaminarse (cf. ver. 2) por causa de su padre y madre (*i.e.* cuando estuviesen muertos), ni salir del santuario *funeris nempe causa* (*Ros.*), dar lugar a su dolor o atender al funeral. No debemos entender por esto, sin embargo, que el santuario debiera ser su constante morada, como *Gähr* y *Baumgarten* mantienen (cf. cap. 10:7). *Ni profanará el santuario de su Dios», sc.* por alguna contaminación de su persona que él podría y debía evitar; *«porque la consagración por el aceite de la unción de su Dios está sobre él»* (cf. cap. 10:7), y la contaminación era incompatible con éste. נֵזֶר aquí no significa la diadema del sumo sacerdote, como en Ex. 29:6; 39:30, sino *consagración* (véase en Num. 6:7).

Vers. 13s. Se debía casar sólo con una mujer en su virginidad, no con una viuda o una divorciada, o que hubiese tenido tropiezo, una prostituta (זוֹנָה sin una copulativa es una aposición de חֲלָלָה una joven caída, que para él sería lo mismo que una prostituta), sino «con una virgen de su pueblo», es decir, sólo con una mujer israelita.

Ver. 15. *«Para que no profane su descendencia en sus pueblos», sc.* por contraer matrimonio que no mantenía la santidad de su rango.

Vers. 16-24. Instrucciones para los hijos (descendientes) de Aarón que fueran afligidos por algún defecto físico. Por cuanto la naturaleza espiritual del hombre se refleja en su forma corporal, sólo un cuerpo sin falta podría corresponder con la santidad del sacerdote; del mismo modo que lo requerían los griegos y los romanos, por la misma razón, que el sacerdote fuera ὁλόκληροι, *integri corporis* (*Plato de legg*. 6, 759; *Séneca excerpt. controv*. 4, 2; *Plutarco quoest. rom*. 73). Consecuentemente ninguno de los descendientes de Aarón, «de acuerdo con sus generaciones», *i.e.* en todas las generaciones futuras (véase Ex. 12:14), que tuviera alguna falta (מוּם, μῶμος, falta física) debía acercarse al velo, *i.e.* entrar al lugar santo, o acercarse al altar (en el atrio) para ofrecer el pan a Yahvé, los sacrificios. Ningún ciego, inválido o mutilado, חָרֵם κολοβόριν (de κολοβός y ῥίν), *naso mutilus* (LXX) de חָרַם, *i.e.* uno que hubiese tenido alguna mutilación, especialmente en el rostro, la nariz, oídos, labios u ojos, no meramente alguien que tuviese la nariz plana; o שָׂרוּעַ *lit.* rasgada, *i.e.* alguien que tuviese algo más allá de lo que era normal, un miembro mal formado del cuerpo (vers. 22s.); de modo que alguien que tuviera más de diez dedos en los pies o en las manos sería descartado (2 de Sam. 21:20).

Ver. 19. Cualquiera que tuviera fracturada una mano o un pie.

Ver. 20. גִּבֵּן un jorobado. דַּק *lit.* inclinado al polvo, delgado, en distinción del primero, esto significaba alguien que tuviera el cuerpo o uno de sus miembros delgado o seco de manera antinatural, no meramente tísico o debilitado. בְּעֵינוֹ תְּבַלֻּל mezclado, *i.e.* con nube en el ojo (*Onk., Vulg., Saad.*), no legañoso (LXX). גָּרָב, que no aparece en ningún otro sitio salvo en el cap. 22:22 y en Deut. 28:27, significa, de acuerdo con las versiones antiguas, picazón, sarna; y יַלֶּפֶת, que sólo aparece aquí y en el cap. 22:22, la tiña (LXX, *Targ.*, etc.). מְרוֹחַ אָשֶׁךְ triturado en las piedras, uno que ha triturado o ablandado piedras; porque en Isa. 38:21, el único otro sitio donde aparece מָרַח, no significa frotar hasta hacer pedazos, sino exprimir, yacer en una forma exprimida o líquida sobre la herida; la Septuaginta lo interpreta μόνορχις, teniendo sólo un testículo. Otros entienden la palabra como significando ruptura (*Vulg., Saad.*), o con los testículos inflamados (*Juda ben Karish*). Todo lo que es seguro es que no debemos pensar en ningún tipo de castración (cf. Deut. 23:2), y que no existe base suficiente para alterar el texto a מָרַח extensión.

Ver. 22. Las personas afligidas de tal modo podrían comer el pan de su Dios, los presentes en sacrificio, lo santo y lo santísimo, *i.e.* las ofrendas mecidas, los primeros frutos, los diezmos y las cosas puestas para ellos (Num. 18:11-19 y 26-29), es decir, podrían comer igual que el resto de los sacerdotes; pero no tenían permitido realizar ningún trabajo sacerdotal, para que no profanaran el santuario del Señor (ver. 23, cf. ver. 12).

Ver. 24. Moisés comunicó estas instrucciones a Aarón y sus hijos.

Capítulo 22 (vers. 1-16). Reverencia por los objetos santificados

La ley sobre este asunto era: 1) que ningún sacerdote que hubiese sido contaminado debía tocarlas o comerlas (vers. 2-9), y 2) que nadie que no fuera miembro de la familia sacerdotal debía comerlas (vers. 10-16).

Ver. 2. Aarón y sus hijos debían mantenerse alejados de las dádivas santas (קָדָשִׁים 21:22) de los hijos de Israel, que hubiesen consagrado a Yahvé, para que no profanaran el nombre de Yahvé contaminándolas. הִנָּזֵר con מִן mantener lejos, separarse de algo, *i.e.* no tenerlas o tratarlas a la par con las cosas sin consagrar. Las palabras, *«que los hijos de Israel consagran a Yahvé»*, son una aposición suplementaria, añadida como una definición más precisa de קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל [las cosas santas de los hijos de Israel]; por cuanto la expresión קָדָשִׁים [cosas sagradas] se aplicaba a los objetos santos de manera universal, incluyendo los utensilios del tabernáculo. Aquí, sin embargo, se hace referencia únicamente a las ofrendas o dádivas que no se ponían sobre el altar, sino que eran presentadas al Señor como ofrendas elevadas y ofrendas mecidas, y asignadas por Él para los sacerdotes como siervos de su casa, para su mantenimiento (Num. 18:11-19, 26-29). Ninguno de los descendientes de Aarón debía acercarse a estas dádivas, las cuales eran apartadas para ellos —*i.e.* tocarlas con el propósito de comerlas o para prepararlas como comida—, mientras hubiese alguna inmundicia en ellas, bajo pena de ser exterminadas.

Vers. 4s. Ningún leproso debía tocarlas (véase el cap. 13:2), o persona con gonorrea (cap. 15:2), hasta que estuviera limpia; nadie que hubiese tocado un cuerpo contaminado por un cadáver (טְמֵא־נָפֶשׁ cap. 19:28; Num. 19:22), o cuyo semen hubiese fluido de él (cap. 15:16, 18); y nadie que hubiese tocado un animal que se arrastra, o algún hombre inmundo. לְכָל טֻמְאָתוֹ, como en el cap. 5:3, una definición más cercana de אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ, «conforme a cualquier inmundicia suya».

Vers. 6s. *«La persona que lo tocare», i.e.* cualquier hijo de Aarón que hubiese tocado alguna persona u objeto inmundo, sería inmundo hasta la noche, y luego tendría que lavar su cuerpo; después de la puesta del sol, *i.e.* cuando el día hubiere terminado, quedaría limpio, y po-

dría comer de las cosas santas, por cuanto eran su alimento.

Ver. 8. En esta relación el mandamiento dado a todos los israelitas, de no comer nada que hubiera caído muerto o que hubiese sido despedazado (cap. 17:15, 16), se repite con especial énfasis a los sacerdotes. (Sobre el ver. 9, véase los caps. 8:35; 18:30 y 19:17). כִּי יְחַלְּלֻהוּ, por haber contaminado lo sagrado».

Vers. 10-16. Ningún extranjero debía comer cosa santificada. זָר se refiere en general a los que no son sacerdotes, por consiguiente a cualquier persona que no estuviese plenamente incorporada a la familia sacerdotal, *e.g.* un visitante o trabajador (cf. Ex. 12:49), que no fueran miembros de la familia.

Ver. 11. Por otro lado, los esclavos comprados por dinero, o nacidos en la casa, se hacían miembros de su familia y vivían de su pan; por lo tanto tenían permitido comer de lo que era santificado, ya que los esclavos eran, de hecho, formalmente incorporados a la nación por medio de la circuncisión (Gen. 17:12, 13).

Vers. 12s. Asimismo si la hija del sacerdote quedaba viuda o era repudiada por su marido, y regresaba sin hijos a la casa de su padre, y se hacía miembro de la familia nuevamente, igual que en los días de su juventud, podría comer de las cosas santas. Pero si tuviera algún hijo, después de la muerte de su marido o de su divorcio, formaba con ellos una familia propia, la cual no podría ser incorporada al sacerdocio, suponiendo que el marido no hubiese sido sacerdote.

Ver. 14. Pero si alguien (*i.e.* algún laico) comía sin saber que estaba santificado, debía traer, *i.e.* el equivalente a lo comido, además de una quinta parte como compensación para el sacerdote; igual que un hombre que hubiese pecado por infidelidad con aquello que estaba santificado (cap. 5:16).

En la exhortación concluyente de los vers. 15 y 16, el sujeto de יְחַלְּלוּ (profanar) y הִשִּׂיאוּ (llevar) es indefinido, y el pasaje debe interpretarse así: *«No profanarán, pues, las cosas santas de los hijos de Israel, las cuales apartan para Yahvé* (es decir, dejando que los laicos las coman)*; pues les harían llevar la iniquidad del pecado* (al imponer la compensación mencionada en el ver. 14)*, comiendo las cosas santas de ellos* (de los sacerdotes)». Entendido de este modo, ambos versículos proveen una conclusión adecuada para la sección, vers. 10, 14. Por otro lado, de acuerdo con la interpretación tradicional de estos versículos, el sacerdocio es considerado como el sujeto del primer verbo, y un suplemento negativo antes del segundo. Ambas cosas son arbitrarias y completamente indefendibles, porque los vers. 10-14 no se refieren a los sacerdotes sino a los laicos, y en el segundo caso deberíamos esperar אֲלֵיהֶם וְלֹא יִשָּׂאוּ (cf. ver. 9) en lugar de la inusual הִשִּׂיאוּ אוֹתָם.

Versículos 17-33. Sacrificios aceptables

Vers. 18-20. Todo sacrificio ofrecido al Señor por un israelita o extranjero, a consecuencia de un voto o como ofrenda voluntaria (cf. cap. 7:16), debía ser macho sin falta, «para que sea aceptado» (cf. 1:3), *i.e.* para asegurarse el beneplácito de Dios. Un animal con una falta (מוּם) no sería aceptado (יֵרָצֶה como 19:7 *vid.* el comentario de 1:4).

Vers. 21s. Toda ofrenda de paz también debía ser sin falta, fuera traída נֵדֶר לְפַלֵּא [para pagar un voto (importante)] (cf. Num. 15:3, 8, פָּלָא de פֶּלֶא ser grande, distinguido, maravilloso), o como ofrenda voluntaria; es decir, debía estar libre de faltas tales como la ceguera, algún miembro fracturado (por lo tanto no debía tener ninguna minusvalía, Deut. 15:21), o חָרוּץ [cortadura] (*i.e.* mutilada, correspondiente con חָרוּם cap. 21:18) o un absceso (יַבֶּלֶת, de יָבַל fluir, probablemente se refiere a un absceso que supura) no: verrugas (LXX, Talmud, Rabinos) o pústulas (Vulgata) o mal de ojo (Syria, Arabe) sino sarna y herpes en 21:20.

Ver. 23. Como ofrenda voluntaria de paz podrían ofrecer un becerro o cordero que fuese שָׂרוּעַ וְקָלוּט, «que tenga de más o de menos», *i.e.* que tuviese todo su cuerpo o algunos miembros demasiado grandes o demasiado pequeños[62]; pero tal animal no podría ser aceptado como pago por voto.

Ver. 24. Los animales castrados no debían ser sacrificados, ni ser mantenidos en la tierra. מָעוּךְ *compressus*, θλιβίας, un animal con los testículos aplastados; כָּתוּת *contusus*, θλασίας, con ellos hechos pedazos; נָתוּק *avulsus*, σπάδων, con ellos exprimidos; כָּרוּת *excisus*, τομίας o ἐκτομίας, con ellos cortados. En todas estas diferentes formas se realizaba la operación entre los antiguos (cf. *Aristot. hist. an*. 9. 37, 3; *Colum*. 6. 26; 7.11; *Pallad*. 6. 7). «ni en vuestra tierra lo ofreceréis», *sc.* מָעוּךְ וגו, *i.e.* animales castrados, es decir; «no animales castrados». Esta explicación, dada por Josefo (*Ant*. 4. 8, 40) y todos los rabinos, es requerida por la expresión «en vuestra tierra», la cual no se adapta a la interpretación adoptada por *Clericus* y *Knobel*, quienes entienden por עָשָׂה la preparación de sacrificios, por cuanto los sacrificios nunca eran preparados fuera de la tierra. La castración de los animales es una mutilación de la creación de Dios, y su prohibición se basaba sobre el mismo principio que el de mezclar las cosas heterogéneas en el cap. 19:19.

Ver. 25. Nuevamente, los israelitas no debían aceptar ninguna de estas cosas, *i.e.* los animales con falta descritos, como sacrificio de algún extranjero. *«porque su corrupción está en ellos», i.e.* algo corrupto, una falta, adherida a ellos; de modo que tal ofrenda no podría alcanzar beneplácito para ellos.

En los vers. 26-30 se dan tres leyes de carácter similar.

Ver. 27. Un becerro, cordero o cabra debía estar siete días con su madre, y sólo podría ser sacrificado a partir del octavo día, de acuerdo con la ley dada en Ex. 22:29 referente al primogénito. La razón de esto era que el joven animal no alcanzaba una vida madura ni era capaz de sustentarse por sí solo durante su primera semana de existencia[63]. Esta madurez no era alcanzada hasta después del lapso de una semana, el periodo de tiempo santificado por la creación. No hay regla dada en la ley respecto a la edad límite en que un animal era admisible para el sacrificio. Toros, *i.e.* bueyes y becerros de más de un año son mencionados a menudo y prescritos para las fiestas de sacrificios (porque el buey joven de menos de un año es llamado עֵגֶל; cap. 9:3), como *ofrendas encendidas* en el cap. 23:18; Num. 7:15, 21, 27, 33, 39s., 8:8; 15:24; 28:11, 19, 27; 29:2, 8 y como ofrendas por el pecado en los caps. 4:3, 14; 16:3; las ovejas (corderos) de un año también son prescritas como *ofrendas encendidas* en los caps. 9:3; 12:6; 23:12; Ex. 29:38; Num. 6:14; 7:17, 21, 27, 33, 39s., 28:3, 9, 19, 27; 29:2, 8, 13, 17s., y como *ofrendas por la culpa* en Num. 6:12; también una cordera de un año como ofrenda por el pecado en el cap. 14:10 y Num. 6:14, y una cabra de un año en Num. 15:27. Generalmente traían becerros o toros de más edad como ofrendas de paz (Num. 7:17; 23:29ss.), y algunas veces como holocaustos. En Jue. 6:25 se dice que fue traído un toro de siete años de

62. En la explicación de estas palabras, *Knobel* observa muy apropiadamente que los griegos requerían que el animal del sacrificio fuera ἀφελής (*Pollux* 1. 1, 26), sobre lo cual *Hesychius* observa, μήτε πλεονάζων μήτε δέων τι τοῦ σώματος.

63. Por esta razón la siguiente regla también fue dada a los romanos: *Suis foetus sacrificio die quinto purus est, pecoris die octavo, bovis tricesimo* (*Plinio h. n*. 8, 51).

edad como ofrenda encendida; y no existe duda de que las cabras y carneros que eran presentados como ofrendas por el pecado y por la culpa tenían más de un año de edad.

Ver. 28. El mandato de no matar un becerro o cordero al mismo tiempo de su juventud se relaciona con la ley en Ex. 23:19 y Deut. 22:6, 7, y fue dado con el propósito de establecer como responsabilidad de los israelitas el mantener sagrada la relación que Dios había establecido entre los padres y su descendencia.

En los vers. 29s., el mandato de comer la carne del animal el mismo día que era ofrecido (caps. 7:15; 19:5, 6) es repetido con referencia especial a la ofrenda de alabanza.

Vers. 31-33. Exhortación concluyente, como en el caps. 18:29; 29:37. (Sobre el ver. 32, cf. caps. 18:21 y 11:44, 45; נִקְדַּשׁ ser santificado).

Capítulo 23. Santificación del sábado y las fiestas de Yahvé

Este capítulo no contiene un «calendario de fiestas», o un sumario y el final de las instrucciones previamente dadas de una forma dispersa respecto a los tiempos de fiesta de Israel, sino simplemente una lista de aquellos días de fiesta y periodos del año en que se debían tener reuniones santas. Esto se describe más claramente en el encabezado (ver. 2): «*las fiestas solemnes de Yahvé, las cuales proclamaréis como santas convocaciones, serán estas* (הֵם אֵלֶּה)», *i.e.* aquellas que deben ser consideradas como mis fiestas, santificadas a Mí. Las estaciones y días de fiesta fueron llamados מוֹעֲדֵי יהוה [fiestas a Yahvé], tiempos fijados y designados para Yahvé (véase Gen. 1:14), no porque las fiestas pertenecieran a tiempos fijos regulados por el curso de la luna (*Knobel*), sino porque Yahvé los había designado como días o tiempos que debían ser santificados a Él. De aquí que la expresión no sólo se utilice con referencia al Sábado, la luna nueva, y a las otras fiestas anuales; sino que en Num. 28:2 y 29:39 se extiende al punto de incluir los tiempos de los sacrificios matutinos y vespertinos diarios. (Sobre la מִקְרָא קֹדֶשׁ [santa convocación] véase Ex. 12:16).

Ver. 3. A la cabeza de estas fiestas estaba el *Sábado*, como el día que Dios ya había santificado como día de descanso para su pueblo, por su propio reposo el séptimo día de la creación (Gen. 2:3, cf. Ex. 20:8-11). Sobre שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת, véase en Ex. 31:15 y 16:33. Como un día semanal de descanso, cuya obediencia en guardarlo tenía su base en la creativa obra de Dios, el Sábado se distinguía de las fiestas anuales, en las que Israel conmemoraba los hechos relacionados con su exaltación a pueblo de Dios, los cuales generalmente eran llamados מוֹעֲדֵי יהוה en el más estricto sentido, y como tales se distinguían del sábado (vers. 37, 38; Isa. 1:13, 14; 1 de Crón. 23:31; 2 de Crón. 31:3; Neh. 10:34). Esta distinción es destacada en el encabezado: «*las fiestas solemnes de Yahvé*» (ver. 4)[64]. En Num. 28:11 la fiesta de luna nueva sigue al Sábado; pero esto aquí es pasado por alto, porque la luna nueva no debía guardarse con el descanso sabático o con una santa reunión.

Vers. 4-14. El ver. 4. contiene el encabezado especial para las fiestas anuales. בְּמוֹעֲדָם en su tiempo designado.

Vers. 5-8. Las directrices principales para la Pascua y las fiestas de *Mazzoth* (panes sin levadura), son repetidas del Ex. 12:6, 11, 15-20. מְלֶאכֶת עֲבֹדָה, ocupación de una obra, significa laborar en alguna ocupación definida, *e.g.* la construcción del tabernáculo, Ex. 35:24; 36; 1:3; de aquí se deriva la ocupación en relación con los negocios o algún llamado social, tales como la agricultura, las manualidades y cosas por el estilo; en tanto que מְלָאכָה es la realización de alguna clase de obra, *e.g.* encender el fuego para cocinar alimentos (Ex. 35:2, 3; Deut. 5:14 y Lev. 16:29; Num. 29:7); en los otros días de fiesta con una santa convocación, sólo se refiere al trabajo servil (vers. 7, 8, 21, 25, 35, 36, cf. Ex. 12:16, y la explicación en el vol. 1, y Num. 28:18, 25, 26; 29:1, 12, 35). A esto se adhiere una fresca regulación en los vers. 9-14, con la repetición de la cláusula introductoria, «*Habló Yahvé*», etc. Cuando los israelitas hubiesen venido a la tierra que el Señor les daría, y hubiesen recogido su cosecha, debían traer de los primeros frutos de su cosecha al sacerdote, para que él la meciera delante de Yahvé el día después del Sábado, *i.e.* después del primer día de *Mazzoth*. De acuerdo con *Josefo* y *Filón*, se trataba de un manojo de cebada. En las partes más cálidas de Palestina la cebada se siega a mediados de abril, y es cosechada en abril o a principios de mayo, en tanto que el trigo se cosecha dos o tres semanas más tarde (*Seetzen, Reise* II, p. 16; *Robinson, Palestina* II, pp. 504 y 522). El sacerdote debía mecer el manojo delante de Yahvé, *i.e.* para presentarlo simbólicamente a Yahvé por la ceremonia de mecimiento, sin quemar nada de ello en el altar. La regla rabínica (*Josefo* y *Mischna Menachim* X,4), de secar una porción de los granos con el fuego, y luego, después de haberlos arrancado por frotamiento, quemarlos sobre el altar, fue una ordenanza de los escribas más tardíos, que no conocían la ley, y se basaban en el cap. 2:14. Porque la ley en el cap. 2:14 se refiere a las ofrendas de los primeros frutos hecha por personas privadas, de las que se trata en Num. 18:12, 13, y Deut. 26:2s. El manojo de los primeros frutos, por otro lado, que debía ser ofrecido delante de Yahvé como ofrenda mecida en nombre de la congregación, correspondía a los dos panes mecidos que eran leudados y luego cocidos, que debían ser presentados al Señor como primeros frutos (ver. 17). Como ninguna porción de estos panes mecidos era quemada sobre el altar, porque nada leudo debía ser puesto sobre él (cap. 2:11), sino que fueron asignados por completo para los sacerdotes, sólo debemos asumir que la ley tenía el mismo propósito en el caso del manojo de los primeros frutos, ya que el texto sólo prescribe el mecimiento, y no contiene palabra alguna respecto a cocer, frotar o quemar los granos sobre

---

64. Parcialmente por causa de esta repetición, y en parte por la supuesta discrepancia observable en el hecho de que las santas convocaciones (הַשַּׁבָּת) no son prescritas para el Sábado en la lista de las fiestas de lo sacrificios en Num. 28 y 29, *Hupfeld* y *Knobel* mantienen que las palabras de los vers. 2 y 3, de יהוה hasta מוֹשְׁבֹתֵיכֶם, a pesar de su Elohista expresión, no fueron escritas por el elohista, sino que son una interpolación del editor. La repetición del encabezado, no obstante, no puede probar nada con las constantes repeticiones que aparecen en la llamada obra base del elohista, especialmente porque puede explicarse plenamente por la razón mencionada en el texto. Y la pretendida discrepancia descansa sobre la perfectamente arbitraria suposición de que Num. 28 y 29 contienen un código completo de todas las leyes relacionadas con todas las fiestas. Cuanto varía esta suposición con el calendario de las fiestas, es lo suficiente claro por el hecho de que aquí no se da una regla para guardar el sábado, con la excepción de los sacrificios que debían ofrecerse en él, y que incluso no se manda el descanso del trabajo. Además, *Knobel* se equivoca al identificar la מִקְרָא קֹדֶשׁ [santa convocación] con un viaje al santuario, por cuanto el presentarse ante el tabernáculo para tener las santas convocaciones (para adorar) no se consideraba necesario en la misma ley y de acuerdo con las postreras costumbres ortodoxas, sino, por el contrario, las reuniones sagradas para la edificación eran tenidas el Sábado en todos los lugares de la tierra, y fue de aquí que surgieron las sinagogas. Estas contradicciones y otras más que fueron recopiladas por la crítica moderna para cuestionar la integridad de nuestro capítulo ya fueron refutadas por *J. Bachmann*, p. 115.

el altar. מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת (el día después del Sábado) significa el siguiente día después del primer día de la fiesta de Mazzoth, *i.e*. el 16 de Abib (*Nisan*), no el día del sábado que caía en la fiesta de los siete días, la cual siempre terminaba con un Sábado, como *Hitzig* imagina[65]. El שַׁבָּת no significa el séptimo día de la semana, sino el día de descanso, auque el *sabbath* semanal era siempre el séptimo día o último día de la semana; de aquí que no sólo haya sido el séptimo día de la semana (Ex. 31:15, etc.), sino el día de expiación (el décimo día del séptimo mes) es llamado שַׁבָּת שַׁבָּתוֹן y שַׁבָּת (ver. 32, cap. 16:31). Como un día de descanso, en el cual no se debía realizar ninguna labor de trabajo (ver. 8), el primer día de la fiesta de *Mazzoth*, es llamado שַׁבָּת, independientemente del día de la semana en que cayese; y מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת [el día después del Sabbath] es equivalente a מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח [el día después de la pascua] mencionado en Jos. 5:11, donde la פֶּסַח [pascua] significa el día en que comenzaba la celebración de la comida pascual, *i.e*. el primer día de los panes sin levadura que comenzaba al anochecer del día 14, en otras palabras, el día 15 de Abib. Al ofrecer las gavillas de los primeros frutos de la cosecha, los israelitas consagraban su pan diario al Señor su Dios, y en la práctica reconocían que debían la bendición de la cosecha a la misericordia de Dios. No debían comer pan o granos tostados de la nueva cosecha hasta que hubiesen presentado la ofrenda de su Dios (קָלוּי equivale a אָבִיב ver. 14). Esta ofrenda se fijaba para el segundo día de la fiesta de la pascua, para que la conexión entre la cosecha y la pascua pudiera mantenerse subordinada a la idea principal de la pascua en sí (véase en Ex. 12:15ss.). Pero como las gavillas no eran quemadas sobre el altar, sino sólo presentadas al Señor simbólicamente en mecimiento, y luego dadas a los sacerdotes, debía relacionarse con esto un presente para el altar, es decir —una oveja de un año como ofrenda encendida, una ofrenda de oblación de dos décimos de un efa de fina harina mezclada con aceite, y una ofrenda de libación de un cuarto de hin de vino—, para dar expresión a la obligación y disponibilidad de la congregación de disfrutar no sólo el alimento terrenal, sino para fortalecer todos los miembros de su cuerpo para crecer en santidad y diligencia en las buenas obras. La ofrenda encendida (el holocausto), para la que se prescribía un cordero de un año, como para todos los sacrificios festivos regulares, por supuesto que era en adición a las ofrendas encendidas prescritas en Num. 28:19 y 20, para cada día de fiesta. La ofrenda de oblación, sin embargo, no consistiría en un décimo de un efa de fina harina, como en otras ocasiones (Ex. 29:40; Num. 28:9, 13, etc.), sino en dos décimos, para que la ofrenda del grano en la fiesta de la cosecha fuera más abundante que la usual (acerca de עֶשְׂרֹן y הִין ver el comentario de Ex. 29:40 y חֻקַּת עוֹלָם וגו como Ex. 12:14, 17, 20).

Vers. 15-22. La ley para guardar la *fiesta de la cosecha* (Ex. 23:16) se añade aquí sin ninguna fórmula introductoria nueva, para mostrar desde el principio la estrecha conexión entre las dos fiestas. Siete semanas enteras, o cincuenta días, serían contados desde el día del ofrecimiento de las gavillas, y luego el *día de los primeros frutos* (Num. 28:26) o fiesta de las Semanas (Ex. 34:22; Deut. 16:10) debía ser celebrado. Por esta cuenta la fiesta recibía el nombre de Pentecostés (ἡ πεντηκοστή, Hech. 2:1). Esa שַׁבֻּעוֹת (ver. 15) significa semanas, como שָׁבֻעוֹת en Deut. 16:9, y τὰ σάββατα en los Evangelios (*e.g*. Mat. 28:1), es evidente que el predicado תְּמִימֹת, «completo», sería completamente inapropiado si se quisiera indicar días sábado, por cuanto un largo periodo podría ser contado por medias semanas en lugar de enteras, pero ciertamente no por medios días sábados. Consecuentemente el הַשְּׁבִיעִת מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת [día después del séptimo Sabbath] (ver. 16) es el día después de la séptima semana, no después del séptimo Sabbath. En este día, cincuenta días después del primer día de Mazzoth, Israel debía ofrecer una nueva ofrenda de oblación al Señor, *i.e.* hecha de los frutos de la nueva cosecha (cap. 26:10), «panes mecidos» de sus moradas, dos de dos décimos de un efa de fina harina cocida y leudada, como el pan que se servían para alimentarse diariamente, «como primeros frutos para el Señor», y de la cosecha del trigo (Ex. 34:22), que caía en la segunda mitad de mayo y las primeras semanas de junio (*Robinson, Palestine* II, pp. 308, 597, 633, 654, e.o. y *Seetzen*, I, pp. 87, 94, 119s.), y por lo tanto era terminada como un todo por la fiesta de las semanas. Los panes diferían de todas las otras ofrendas de oblación, siendo hechos de masa leudada, porque en ellos se ofrecía su pan diario al Señor, que había bendecido la cosecha, como una ofrenda de agradecimiento por su bendición. Por tanto eran dados al Señor simbólicamente por mecimiento, y después pertenecerían a los sacerdotes (ver. 20). La frase «de vuestras habitaciones» no debe entenderse, como *Calvino* y otros suponen, como que el dueño de cada casa debía presentar los dos panes; simplemente expresa la idea que debían ser panes de los que se acostumbraban para la comida diaria de un hogar, y no de los preparados con propósitos santos.

Vers. 18s. Además de los panes, debían ofrecer siete corderos de un año, y becerro, y dos carneros como ofrendas encendidas, junto con sus (las apropiadas) ofrendas de oblación y libación, un macho cabrío como

---

65. La perspectiva defendida por los *Baethoseans*, la cual más tarde ha venido a ser respaldada por *W. Schultz, deutsche Zeitschrift*, 1857, núm. 28, p. 225, no sólo es refutada por Jos. 5:11, sino por el artículo definido que se utiliza, הַשַּׁבָּת, que apunta retrospectivamente a uno de los días de fiesta ya mencionados, y aún más decisivamente por la circunstancia, que de acuerdo al ver. 15 las siete semanas, en cuyo cierre debía guardarse la fiesta de Pentecostés, debían ser contadas por este Sábado; y si el Sábado no estaba fijo, sino que pudiera caer en cualquier día de los siete de la fiesta de Mazzoth, y por lo tanto cinco o a lo máximo seis días después de la pascua, la fiesta de la pascua en sí sería sacada de su posición fundamental que ocupaba en la serie de las fiestas anuales (cf. *Ranke*, *Pentateuch* 2, 108). La hipótesis de *Hitzig* ha sido revivida por *Hupfeld* (*de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione* II, pp. 3s.) y *Knobel*, sin mencionar nada de la concluyente refutación dada a esto por *Bähr* (*Symb.* II, pp. 620s.) y *Wieseler (chronologische Synopse*, pp. 348s.); sólo *Knobel* hace el הַשַּׁבָּת no la conclusión sino la apertura de la fiesta de la pascua, sobre la base de que «de otro modo la fiesta de los primeros frutos no habría sido ofrecida hasta el día 22 del mes, y por la tanto habría llegado a ser *post festum*». Pero esta hipótesis, que hace necesario que el comienzo del año eclesiástico siempre sea asignado a un sábado (Sabath), para poder ganar sábados semanales para el 14 y 21 del mes, por cuanto la apertura y cierre de la fiesta de la pascua da tal forma al año judío que incluiría su invariable cierre con una semana partida; hipótesis que no sólo es incapaz de ser demostrada, sino que, por la santidad adherida a la división judía de las semanas, *a priori* es improbable, y de hecho inconcebible. La ley mosaica que daba tal santidad a la división del tiempo en semanas, por cuanto se fundaba en la historia de la creación, por la institución del mandamiento de guardar el sábado, hasta el punto de convertir el sábado en la base de un ciclo festivo, no podría hacer tal arreglo respecto al tiempo en que se debía guarda la pascua, por cuanto implicaría casi invariablemente la mutilación de la última semana del año, y una interrupción del antiguo y sagrado ciclo semanal con la fiesta del Sábado en su cierre. Los argumentos con que se defiende tan forzada hipótesis, ciertamente deben ser muy concluyentes para recibir alguna aceptación. Pero ni *Hitzig* ni sus discípulos *Knobel* y *Kurtz* han sido capaces de presentar argumentos así. Además de la palabra הַשַּׁבָּת y Jos. 5:11, que en definitiva no prueban nada, el único otro argumento aducido por *Knobel* es, que «es imposible porque precisamente el segundo día de la *azyma*, cuando el pueblo realizaba sus labores ordinarias, y no había reunión en el santuario, debía distinguirse por el presente para el sacrificio que era la característica peculiar de la fiesta», un argumento basado en el falaz principio de que algo a lo que no le veo razón, no es posible que haya ocurrido.

ofrenda por el pecado, y dos corderos de un año como ofrendas de paz.

Ver. 20. *«Y el sacerdote los presentará* (אֹתָם los dos corderos de la ofrenda de paz) *como ofrenda mecida delante de Yahvé, con el pan de las primicias y los dos corderos* (los dos recientemente mencionados)*, serán* (los panes) *cosa sagrada a Yahvé para el sacerdote».* En el caso de las ofrendas de paz de los individuos privados, la mayoría de la carne pertenecía al oferente; pero aquí, en el caso de la ofrenda de acción de gracias presentada por la congregación, se apartaba para el sacerdote. La circunstancia de que no sólo era una ofrenda encendida mucho más abundante que las otra ofrenda de las gavillas dedicatorias al comienzo de la cosecha (ver. 12), sino también una ofrenda por el pecado y una ofrenda de paz, debe atribuirse al significado de la misma fiesta, como una fiesta de agradecimiento por la rica bendición de Dios que acababa de ser recogida. La ofrenda por el pecado era para despertar el sentimiento y la conciencia del pecado por parte de la congregación de Israel, para que mientras comían su pan diario leudado, no sirvieran a la levadura de su vieja naturaleza, sino que buscaran e imploraran el perdón y la limpieza del pecado en el Señor su Dios. Por la incrementada ofrenda encendida, debían expresar en la práctica su gratitud por la bendición de la cosecha, por una fortalecida consagración y santificación de todos los miembros del hombre al servicio del Señor; mientras que por la ofrenda de paz entraban a una comunión de paz con el Señor a la cual habían sido llamados, y la cual disfrutarían eventualmente por medio de su bendición en su heredad prometida[66]. De este modo toda la cosecha del año era puesta bajo la misericordiosa bendición del Señor por la santificación de su comienzo y su cierre; y con ello se santificaba también su disfrute diario de los alimentos. Por causa de esta conexión interna, las leyes respecto al mecimiento de las gavillas y de los panes son unidas para formar un todo; y por esta conexión, la cual fue establecida por la cuenta del tiempo de la fiesta de las semanas desde el día de la dedicación de las gavillas, las dos fiestas se entrelazaban en una unidad interna. Los judíos reconocieron esta unidad desde los primeros tiempos, y la llamaron fiesta de Pentecostés עֲצֶרֶת (en griego, Ἀσαρθά), porque era el cierre de las siete semanas (véase en el ver. 36; *Josefo*, Ant. III. 10,6, *Mischna Rosch haschanah* I,2, *Mischna Chagiga* II,4 e.o.; cf. mi *Archäologie,* §83, nota 5)[67].

Ver. 21. En este día se debía tener una reunión sagrada, y toda labor se debía suspender, del mismo modo que en el primer y séptimo día de *Mazzoth*. Esto debía mantenerse como estatuto perpetuo (véase el ver. 14). No era suficiente, sin embargo, agradecer al Señor por la bendición de la cosecha con una fiesta de agradecimiento al Señor, sino que no debían olvidar al pobre y oprimido cuando recogieran sus frutos. Para indicar esto, la ley dada en el cap. 19:9, 10 se repite en el ver. 22.

Vers. 23-25. El primer día del séptimo mes debía haber שַׁבָּתוֹן, descanso, *i.e.* un día de reposo (véase Ex. 16:23), *una conmemoración al son de trompetas*, una santa convocación, la suspensión del trabajo, y la ofrenda de un fuego a Yahvé, lo cual se describe aún más minuciosamente en el calendario de las fiestas de sacrificios en Num. 29:2-6. תְּרוּעָה, un sonido de júbilo, de רוּעַ hacer ruido, es utilizado en el ver. 24 por תְּרוּעַת שׁוֹפָר, un sonido de trompetas (שׁוֹפַר תְּרוּעָה 25:9). En este día el שׁוֹפַר debía ser soplado, un sonido de trompetas debía sonar en conmemoración a Yahvé (Num. 10:10), *i.e*. invocar a la congregación para que recuerde a Yahvé, para que Él le devuelva su favor y gracia (véase en Ex. 28:12, 29; 30:16); y de aquí se da a la fiesta el nombre de «día de trompetas» (Num. 29:1). שׁוֹפָר, trompeta, era un largo cuerno que producía un tono grave, que alcanzaba muy lejos. *Buccina pastoralis est et cornu recurvo efficitur, unde et proprie hebraice sophar, graece* κερατίνη *appellatur* (*Jerónimo* sobre Hos. 5:8)[68]. El séptimo mes del año, como el séptimo día de la semana, era consagrado como Sabbath o mes sabático, por una santa convocación y la suspensión del trabajo, lo cual distinguiría el primer día del séptimo mes del principio de otros meses o de otros días de luna nueva a través del año. Porque todo el mes era santificado en el primer día, como el principio o la cabeza (רֹאשׁ) del mes; y por guardar el comienzo sabático, todo el curso del mes era elevado a Sabbath. Esto se demandaba, no sólo porque era el séptimo mes, sino porque el séptimo mes aseguraría a la congregación la expiación completa de todos sus pecados, y la limpieza de todas las inmundicias que la separaban de su Dios, en el día de expiación, el cual caía en este mes, y para dar una prueba de la bendición de una vida en comunión con el Señor, en la fiesta de los tabernáculos, la cual comenzaba cinco días después. Este significativo carácter del séptimo mes era indicado por el sonido de trompeta, por el cual la congregación presentaba el memorial suyo ruidosa y fuertemente delante de Yahvé el primer día del mes, para que Él les concediera las bendiciones prometidas de su gracia, para la realización de su pacto. El sonido de trompeta en este día era el preludio del sonido de trompeta con el que se proclamaba el comienzo del año del jubileo a toda la nación, en el día de expiación de cada séptimo año sabático, aquel gran año de gracia bajo el antiguo pacto (cap. 25:9); del mismo modo que el séptimo mes en general formaba el eslabón entre el Sabbath semanal y los años sabáticos y del jubileo, y correspondían como un mes Sabbath con el año del jubileo más que con el año sabático, que tenía su preludio en el día sábado semanal.

---

66. *Knobel* y *Vaihinger* (en *Herzog, Realencyclopeadie* XI, pp. 480s.) declaran de arbitrariamente que las palabras שִׁבְעַת כְּבָשִׂים (presentaréis corderos..., ver. 18) hasta לְחַטָּאת (por el pecado ..., ver. 19) fueron insertadas posteriormente en el documento elohísta. Basan sus argumentos en que el elohista no quería tratar aquí los sacrificios de las fiestas comunes sino que las quería presentar en Num. 28 y 29 y que las indicaciones acerca de los sacrificios en Lev. 23 no coinciden completamente con las indicaciones en Num. 28:27. Pero esto no demuestra nada porque nuestros versículos no tratan de los sacrificios del sábado, que son indicados en Num. 28:27, sino que tratan acerca de las ofrendas que acompañan a los panes de la pascua, tal como lo demuestran claramente tanto el contenido como el objetivo de ambas leyes en Lev. 23 y Num. 28. La antigüedad judía lo interpretó de la misma manera (cf. *Josefo, Ant*. III, 10.6; *Mishna Menachim* IV,2 y mi *Archäologie,* §83, nota 3). Asimismo puede tildarse de arbitraria y errada la afirmación hecha por *Wangemann* (*Opfercultus* II, p. 173), que se basa en una malinterpretación de Lev. 2:11ss: Las palabras מִנְחָה חֲדָשָׁה (ofrenda nueva, ver. 16) no se refieren a los dos panes levados sino que eran las ofrendas que formaban parte de las ofrendas de las fiestas que se definen en Num. 15:18-21.

67. Una conexión entre la fiesta de Pentecostés y el legado de la ley, la cual *Maimonides* (1205 d.C.) fue el primero en descubrir, no sólo es extraña para la ley mosaica, sino para toda la antigüedad judía; e incluso *Abarbanel* la niega expresamente (cf. mi *Archäologie,* §83, nota 6. Por eso Vaihinger trata en vano de interpretarla en la escritura en interés de la catéquesis de Wurtemberg).

68. La palabra תְּרוּעָה también se usa en Num. 10:5, 6 para denotar el soplido de las trompetas de plata; pero no parece haber base para suponer que signifique esas trompetas aquí, no sólo porque la analogía entre el séptimo día y la luna nueva como día de jubileo y el año del jubileo (cap. 25:9, 10), sino también porque las trompetas de plata son asignadas a un propósito diferente en Num. 10:2-10, y su uso está restringido a ser tocadas en la ofrenda de las ofrendas encendidas en la fiesta de los días de luna nueva. A esto debemos añadir la tradición judía, la cual favorece con perfecta unanimidad la práctica de tocar con cuernos (los cuernos de un animal, cf. *Lundius, jüdische Heiligthümer* V, cap. 17).

Vers. 26-32. El décimo día del séptimo mes debía celebrarse *el día de expiación* mediante una santa reunión, ayunando desde la noche del nueve hasta la noche del diez, descansando de toda obra bajo pena de muerte, y con sacrificios, de los cuales el gran sacrificio expiatorio peculiar de este día ya había sido designado en el cap. 16, y las fiestas generales de sacrificios son descritas en Num. 29:8-11. (Para particulares más completos, véase el cap. 16). Por la אַךְ restrictiva, la observancia del día de expiación es representada *a priori* como peculiar. La אַךְ se refiere menos al בֶּעָשׂוֹר וגו [décimo día], que a las instrucciones respecto a la fiesta: «a los diez días de este mes séptimo tendréis santa convocación, y afligiréis vuestras almas», etc.

Ver. 32. «Descansaréis vuestro descanso», *i.e.* observar el reposo que se da de todo tu laborioso trabajo.

Vers. 33-43. En el día quince del mismo mes debía guardarse la *fiesta de los tabernáculos* al Señor durante siete días; el primer día con una santa reunión y descansando de toda obra laboriosa, y durante siete días con sacrificios, como se designa para cada día en Num. 29:13-33. Además, al octavo día, *i.e.* el día 22 del mes, la fiesta final sería observada del mismo modo que en el primer día (vers. 34-36). El nombre, חַג הַסֻּכּוֹת [fiesta de los tabernáculos], debe explicarse por el hecho de que los israelitas debían morar en chozas hechas de ramas durante los siete días que duraba esta fiesta (ver. 42). עֲצֶרֶת, que se utiliza en el ver. 36 y Num. 29:35 para el octavo día que terminaba la fiesta de los tabernáculos, y en Deut. 16:8 para el séptimo día de la fiesta de *Mazzoth*, significa el solemne cierre de una fiesta de varios días, *clausula festi*, de עָצַר encerrar o cerrar (Gen. 16.2; Deut. 11:17, etc.), no *coagendo, congregando populo ad festum*, ni una *cohibitione laboris, ab interdicto opere*, porque la palabra sólo se aplica al último día de las fiestas de Mazzoth y de los tabernáculos, y no al primero, aunque también se guardaba en una asamblea nacional y en la suspensión de labores. Pero como estas *clausulae festi* eran festividades con una santa convocación y suspensión de trabajo, era muy natural que la palabra fuese transferida, en un periodo más tardío, a las fiestas en general, en las que el pueblo suspendiera el trabajo y se reuniera para la adoración y edificación (Joel 1:14; Isa. 1:13; 2 de Reyes 10:20). El *azereth*, como el octavo día, no pertenecía estrictamente a la fiesta de los tabernáculos, la cual sólo debía durar siete días; y era distinguida, además, de los siete días por un número más pequeño de ofrendas (Num. 29:35s.). El octavo día era más bien el cierre solemne de todo el círculo de las fiestas anuales, y por lo tanto estaba anexado al cierre de la última de estas fiestas como el octavo día de la fiesta en sí (véase en Num. 28s.).

Con el ver. 36, la enumeración de todas las fiestas anuales en que se debían convenir reuniones, llega a su fin. Esto se declara en la fórmula concluyente (vers. 37, 38), que corresponde al encabezado en el ver. 4, en que los sábados son exceptuados, por cuanto simplemente pertenecían a los מוֹעֲדִים en sentido más general de la palabra. En esta fórmula concluyente, por lo tanto, no hay indicación de que los vers. 2 y 3 y los vers. 39-43 sean adiciones más tardías a la lista original de las fiestas que debían ser observadas con una reunión para adorar. וגו לְהַקְרִיב (ofrecer, etc.) no depende de מִקְרָא־קֹדֶשׁ [santas convocaciones], sino de la idea principal, מוֹעֲדֵי יהוה [fiestas de Yahvé]. Yahvé había designado *moadim*, periodos fijos en el año, para que su congregación ofreciera sacrificios; no es como si no pudieran o no fueran a ser ofrecidos sacrificios excepto en estas fiestas, sino para recordar a su pueblo, por medio de estos días fijados, su responsabilidad de acercarse al Señor con sacrificios. El vocablo אִשֶּׁה es definido por la enumeración de cuatro clases principales de sacrificios —ofrendas encendidas, ofrendas de oblación, ofrendas sacrificadas (*i.e.* de paz) y ofrendas de libación—. דְּבַר יוֹם בְּ: «*cada cosa en su tiempo*», como en Ex. 5:13.

Ver. 38. «*Además de los días de reposo*», *i.e.* los sacrificios del sábado (véase Num. 28:9, 10), y los presentes y ofrendas, los cuales no formaban parte integral de la observancia de las fiestas y los días de reposo, sino que podrían ser ofrecidas en tales días. מַתְּנוֹת, presentes, incluye todas las ofrendas dedicatorias, las cuales eran presentadas al Señor sin el propósito de que fueran quemadas sobre el altar; tales, por ejemplo, como los presentes dedicatorios de los príncipes de las tribus (Num. 7), las primeras ofrendas y diezmos, y otras ofrendas llamadas ofrendas elevadas (Num. 18:11, 29). Por los «*votos*» y נְדָבוֹת־, «*ofrendas voluntarias*», no sólo debemos entender que se trate de pagar votos o de ofrecer voluntariamente ofrendas de paz, sino también holocaustos, y ofrendas de oblación (זְבָחִים), las cuales eran ofrecidas como consecuencia de un voto, o por un impulso espontáneo (véase Jue. 11:31, donde Jefté presenta como pago de voto un עוֹלָה [holocausto]).

En los vers. 39s. sigue una descripción más completa de la observancia de la última fiesta del año, para la que el título: «fiesta de los tabernáculos» (ver. 34), ha preparado el camino, como la fiesta que ha sido mencionada brevemente en Ex. 23:16 y 34:22 como «fiesta de reunión», aunque con esto no se había dado regla alguna respecto a la peculiar manera en que debía cumplirse. En conexión con este epíteto en Éxodo, se describe nuevamente en el ver. 39, como en los vers. 35, 36, como una fiesta de siete días, con un descanso sabático el primer y octavo día; y en los vers. 40s. se da la siguiente regla para su observación: «*Y tomaréis el primer día ramas con fruto de árbol hermoso, ramas de palmeras, ramas de árboles frondosos, y sauces de los arroyos, y os regocijaréis delante de Yahvé vuestro Dios por siete días... todo natural de Israel*». Si observamos que sólo hay tres clases de ramas que están unidas por la cópula vav en el ver. 40, y que no aparece delante de כַּפֹּת תְּמָ, difícilmente puede dudarse que עֵץ הָדָר פְּרִי es el término genérico, y que los nombres de árboles que siguen especifican las clases particulares de ramas. Por פְּרִי [el fruto], por lo tanto, entendemos los retoños y ramas de los árboles, del mismo modo que las flores y frutos que crecen de ellos. עֵץ הָדָר, «*árboles frondosos*», no debemos entender que se trate únicamente de árboles como la naranja y los cítricos, los cuales eran puestos en los jardines más como ornamentos que por su uso, como lo indican el *Caldeo* y la Siriaca, aunque estos árboles crecen en los jardines de Palestina (*Robinson, Palestine* I, p. 327; III, p. 420; *Schubert, Reisen* III, p. 115; *Seetzen, Reisen* II, p. 177). La expresión es muy general, e incluye mirtos, los cuales eran los grandes favoritos de los antiguos, a causa de su belleza y del fragante aroma que difundían, árboles de oliva, palmeras y otros árboles, que fueron utilizados como chozas en el tiempo de Esdras (Neh. 8:15). En las palabras, «tomaréis ramas con fruto de árbol hermoso», desde luego, no se declara expresamente que este fruto fuese a ser utilizado, como las ramas de las palmeras, para construir chozas; pero con certeza se implica en el contexto: «*Tomaréis... os regocijaréis... le haréis fiesta... en tabernáculos habitaréis*». בַּסֻּכֹּת con el artículo es equivalente «en los tabernáculos que os habéis construido con las ramas mencionadas» (cf. *Ges.*, 109,3). Era en este sentido en el que se entendía la ley y se cumplía en el tiempo de Esdras (Neh. 8:15s.)[69]. El carácter principal

69. Incluso en el tiempo de los macabeos, por otro lado (cf. 2 de Mac. 10:6, 7), la fiesta de la purificación del Templo era celebrada por los judíos conforme al estilo de la de los tabernáculos (κατὰ

de la fiesta de los tabernáculos, que es indicada por la enfática אַךְ (ver. 39, véase el ver. 29), consistiría en «gozarse delante del Señor». Como una «fiesta», *i.e.* fiesta de júbilo (חַג, de חָגַג = חוג, denotando el movimiento circular de la danza, 1 de Sam. 30:16), debía guardarse durante siete días; para que Israel «sólo se regocijara», y se entregara al gozo (Deut. 16:15). Ahora, aunque el motivo asignado en Deuteronomio es este: «porque Dios te bendecirá (Israel) en toda tu prosperidad, y en toda la obra de tus manos»; y aunque la fiesta, como «fiesta de cosecha», era una fiesta de agradecimiento por la recolección del producto de la tierra, «el producto de la tierra y de los lagares»; y la bendición que habían recibido en los frutos cosechados, el aceite y el vino, que contribuían incluso más, al disfrute de la vida, que el pan necesario para el alimento diario, proveía en un grado muy alto la ocasión y estímulo para un gozo pleno; el origen y el verdadero significado de la fiesta de los tabernáculos no deben buscarse en esta natural alusión a la bendición de la cosecha, sino que el morar en chozas (tabernáculos) era el punto principal de la fiesta; y fue instituida como ley perpetua (ver. 41), para que las generaciones siguientes supieran que Yahvé había hecho morar en chozas a los hijos de Israel cuando los sacó de Egipto (ver. 43). סֻכָּה, una choza o cabaña, no debe confundirse con אֹהֶל una tienda, sino que se deriva de סָכַךְ *texuit*, y significa *casa, embraculum ex frondibus ramisque consertum* [un lugar cubierto, entretejido con frondas y ramas] (*Ges. thes. s. v.*), sirviendo como defensa contra el calor del sol, y contra el viento y la lluvia (Sal. 31:21; Isa. 4:6; Jonás 4:5). Su habitar en chozas en absoluto tenía el propósito, como *Bähr* supone en *Reisen* II, pp. 653ss., de recordar al pueblo la vida sin rumbo del desierto, y de recordarles el sufrimiento padecido allí, por cuanto el recuerdo de privación y necesidad nunca puede ser una ocasión de gozo; sino que era para presentar ante los ojos de las generaciones futuras de Israel, un recordatorio de la gracia, el cuidado y la protección que Dios proveyó para su pueblo en el gran y terrible desierto (Deut. 8:15). Si los israelitas, en su viaje por el desierto, no sólo utilizaron las tiendas que podían llevar con ellos (cf. cap. 14:8; Ex. 16:16; 18:7; 33:8s.; Num. 16:26s.; 24:5, etc.), sino que erigieron chozas de ramas y arbustos en aquellos sitios de acampada donde permanecieron por un tiempo considerable, como los beduinos aún lo hacen algunas veces en la península de Sinaí (*Burckhardt, Syrien*, p. 858), o no; en todo caso, la defensora y protectora presencia del Señor en la columna de nube y fuego era, en las palabras del profeta: «un cobertizo (tabernáculo) para dar sombra contra el calor del día, y refugio y protección contra la tormenta y la lluvia» (Isa. 4:6) en el inhóspito desierto, para aquellos que acababan de ser redimidos de Egipto. Además, las chozas utilizadas en esta fiesta no se hacían de miserables ramas del desierto, sino de ramas de árboles frutales, de palmeras y de árboles de espeso follaje, el producto de la buena y gloriosa tierra en la que Dios los había introducido (Deut. 8:7s.); y a este respecto presentaban un cuadro vivo de la abundante plenitud de bendiciones con las que Dios había enriquecido a su pueblo. Esta plenitud de bendiciones sería recordada al habitar en chozas; para que, en la tierra «en la cual no comerás el pan con escasez, ni te faltará nada en ella; tierra cuyas piedras son hierro, y de cuyos montes sacarás cobre. Y comerás y te saciarás, y bendecirás a Yahvé tu Dios por la buena tierra que te habrá dado» (Deut. 8:9, 12, 13), ellos no podrían decir en su corazón, «Mi poder y la fuerza de mis manos han conseguido esta riqueza», sino que podrían recordar que Yahvé era su Dios, que les dio el poder para enriquecerse (vers. 17, 18), para que su corazón no «se enalteciera y se olvidara de Yahvé su Dios, quien los había sacado de la tierra de Egipto, la casa de servidumbre» (*vid.* mi *Archäologie*, pp. 415s.). Si, por lo tanto, el follaje de los árboles apuntaba a las gloriosas posesiones de la heredad, la cual dios había preparado para su pueblo redimido en Canaán, la alusión natural de la fiesta, la cual estaba supeditada a lo histórico, y subordinada a ello —a la abundante cosecha de ricos y hermosos frutos, los cuales habían recogido de esta heredad, y que ahora podrían disfrutar en paz después que el esfuerzo de cultivar la tierra hubiese terminado—, necesariamente elevaría sus corazones a un gozo aún más sublime por medio de la gratitud al Señor y Dador de todo, y harían de esta fiesta una figura contundente de las bendiciones del pueblo de Dios cuando descansaran de sus labores.

Ver. 44. Comunicación de estas leyes al pueblo.

Capítulo 24. Preparación de las lámparas sagradas y el pan de la proposición. Castigo del blasfemo

Vers. 1-9. Las instrucciones respecto al *aceite de las lámparas sagradas* (vers. 1-4) y la preparación del *pan de la proposición* (vers. 5-9) pierden la apariencia de interpolación, cuando consideramos y entendemos correctamente, por un lado, el modo en que ambas son introducidas en el ver. 2, y por otro lado, su significado en relación con la adoración de Dios. La fórmula introductoria, «manda a los hijos de Israel que te traigan», muestra que el mandato se relaciona con una ofrenda por parte de la congregación, a un presente de sacrificio, con el cual Israel debía servir al Señor continuamente. Este servicio consistía en el hecho de que en el aceite de las lámparas del candelero, las cuales ardían delante de Yahvé, la nación de Israel se manifestaba como congregación que hacía su luz brillar en las tinieblas de este mundo; y que en el pan de la proposición, ofrecía los frutos de su labor en el campo del reino de Dios, como un sacrificio espiritual a Yahvé. La ofrenda de aceite, por lo tanto, para la preparación del candelero, y la de fina harina para hacer los panes que serían puestos delante de Yahvé, formaban parte del servicio en el que Israel santificaba su vida y labor al Señor su Dios, no sólo en los periodos festivos designados, sino todos los días; y la ley está adjunta, muy apropiadamente, a la santificación del Sabbath y los días de fiesta, prescritos en el cap. 23. Las primeras instrucciones en los vers. 2-4 son una repetición verbal de Ex. 27:20, 21, y ya han sido explicadas. Su ejecución por Aarón está descrita en Num. 8:1-4; y el mismo candelero fue puesto en orden por Moisés en la consagración del tabernáculo (Ex. 40:25).

σκηνωμάτων τρόπον); de modo que ofrecían cantos y alabanzas, sosteniendo (ἔχοντες, llevando) palos con hojas (θύρσους, no ramas de hiedra, cf. *Grimm. Ad. l. c.*) y hermosas ramas, también palmas; y en el tiempo de Cristo se acostumbraba tener palos o postes (varas) o palmeras y árboles cítricos (Θύρσους ἐκ φοινίκων καὶ κιτρέων: *Josefo*, Ant. 13:13, 5), o llevar en la mano una rama de mirto y sauces rodeados de lino, con palmas en la cima y una manzana de la περσέα (durazno o granada) sobre ella (εἰρεσιώνην μυρσίνης καὶ ἰτέας σὺν κράδῃ φοίνικος πεποιημένην, τοῦ μήλου τοῦ τῆς Περσέας προσόντος). Esta costumbre, que se desarrolló aún más en el Talmud, donde un montón (לוּלָב) hecho de palmera, mirto, y ramas de sauce se ordena que sea llevado en la mano derecha, y un cítrico o naranja (אתרוג) en la izquierda, no tiene base en la ley; esta costumbre surgió de una imitación de la fiesta de la cosecha de los griegos de la *Pianesia* y las fiestas de *Baccus*, de donde fueron tomadas las palabras Θύρσοι y εἰρεσιώνη por *Josefo*, y fueron introducidas por los escribas al texto de la Biblia (ver. 40) de la mejor manera que pudieron. Véase *Bähr, Symbol.* 2, p. 625, y las innumerables leyes triviales en la *Misná Succa y en el Codex Succa talmud Babyl. sive de tabernaculorum festo ed. Dachs. Utre.*, 1726, 4).

Vers. 5-9. La preparación del pan de la proposición y el uso que se debía hacer de éste se describe aquí por primera vez; aunque ya había sido ofrecido por la congregación en la congregación del tabernáculo, y puesto por Moisés sobre la mesa (Ex. 39:36, 40:23). Debían hacerse doce tortas (חַלֹּת, 2. 4) de fina harina, de dos décimos de un efa cada una, y puestas en dos hileras, seis en cada hilera, sobre la mesa limpia delante de Yahvé (Ex. 25:23s.). Entonces se añadiría incienso puro a cada hilera, lo cual sería (serviría) de conmemoración (אַזְכָּרָה, véase el cap. 2:2), como ofrenda encendida a Yahvé. נָתַן עַל dar sobre, añadir a, no nos fuerza a concluir que el incienso debía extenderse sobre las tortas; sino que es fácilmente reconciliable con la tradición judía (*Josefo, Ant.* 3. 10, 7; *Misná, Menac.* 11. 7, 8), que el incienso haya sido puesto en platillos de oro con cada hilera de pan. El número doce correspondía con el número de las doce tribus de Israel. La disposición del pan en hileras de seis cada una estaba de acuerdo con la forma de la mesa, del mismo modo que la división de los nombres de las doce tribus sobre las piedras preciosas puestas en los hombros del vestido de Aarón (Ex. 28:10). Por la presentación o preparación de ellos de fina harina presentada por la congregación, y aún más por la añadidura de incienso, el cual era quemado sobre el altar cada sábado al quitar los panes como אַזְכָּרָה, *i.e.* como un recuerdo práctico de la congregación delante de Dios, la exposición de estos panes asumía la forma de un sacrificio sin sangre en el que la congregación traía el fruto de su vida y su trabajo delante del rostro del Señor, y se presentaba a su Dios como una nación diligente en la santificación para las buenas obras. Si el pan de la proposición era un מִנְחָה, u ofrenda de oblación, e incluso lo santísimo que sólo los sacerdotes tenían permitido comer en el lugar santo (ver. 9, cf. cap. 2:3 y 6:9, 10), naturalmente debe haber sido sin levadura, como el unánime testimonio de la tradición judía afirma que era (*Josefo*, Ant. III, 6,6 y 10,7, *Mischna Menachim* V,1). Y si por regla general ninguna ofrenda de oblación podía ser leudada, y de los panes de los primeros frutos preparados para la fiesta de Pentecostés, que eran leudados, no se permitía que se pusiese ninguno sobre el altar (cap. 2:11, 12; 6:10); aún menos podría ser traído el pan leudo al santuario, delante de Yahvé. La única suposición, por lo tanto, sobre la que *Knobel* puede mantener que aquellos panes eran leudados, es la de que tenían el propósito de representar el pan diario, el cual no podría faltar más en la casa de Yahvé que en cualquier otra casa bien dispuesta (véase *Bähr, Symbolik* 1, p. 410). El proceso de disponer estos panes delante de Yahvé continuamente sería un «pacto perpetuo» (ver. 8). *i.e.* una señal del pacto eterno, del mismo modo que la circuncisión, como el pacto en la carne, sería un pacto eterno (Gen. 17:13). A causa de la prescripción de poner los panes en dos hileras en la mesa, estos fueron llamados después לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת 1 Crón. 9:32; 23:29, שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת 2 Crón. 29:18 por לֶחֶם פָּנִים Ex. 25:30 y שֻׁלְחַן הַפָּנִים Num. 4:7.

Vers. 10-23. El relato del CASTIGO DE UN BLASFEMO es introducido en medio de las leyes, menos porque «trae a la vista, por medio de un ejemplo, la administración de la ley divina en Israel, y también introduce y provee la razón para muchas leyes importantes» (*Baumgarten*), que porque el suceso histórico en sí tuvo lugar por primera vez cuando las leyes relacionadas con la santificación de la vida delante del Señor fueron dadas, en tanto que el castigo denunciado contra el blasfemo exhibía en una forma práctica, como una advertencia para toda la nación, la santificación del Señor en los que despreciaban su nombre. Las circunstancias eran las siguientes: El hijo de una mujer israelí llamada Selomit, la hija de Dibri, de la tribu de Dan, y de un egipcio con quien se había casado la israelita, salió en medio de los hijos de Israel, *i.e.* salió de su tienda o lugar de acampada entre los israelitas. Como hijo de un egipcio, pertenecía a los extranjeros que habían salido de Egipto con Israel (Ex. 12:38), y que probablemente tenía su tienda en cierto sitio apartado de los israelitas que acampaban según sus tribus (Num. 2:2). Habiendo tenido riña con un israelí (no: con los hombres de Israel, porque אִישׁ הַיִּשְׂרְאֵלִי no es sinónimo de אִישׁ יִשְׂרָאֵל Jos. 9:6s y 10:24), este hombre blasfemó el nombre (de Yahvé) y maldijo. No se menciona la causa de la riña, y no puede determinarse. נָקַב vociferar, falsedad, por lo tanto incitar, metafóricamente separar, fijar (Gen. 30:28), de aquí viene designar (Num. 1:17, etc.), y zaherir en mala parte, mofarse, *i.e.* blasfemar, maldecir, = קָבַב Num. 23:11, 25, etc. Que la palabra se utiliza aquí en un sentido negativo, es evidente por la expresión «y maldijo», y por todo el contexto de los vers. 15 y 16. Los judíos, por otro lado, han tomado la palabra נָקַב en este pasaje desde tiempo inmemorable en el sentido de ἐπονομάζειν (pronunciar, LXX), y la han fundado sobre la bien conocida ley, contra mencionar el nombre de Yahvé (véase particularmente el ver. 16). הַשֵּׁם [El nombre] es el nombre «Yahvé» (cf. ver. 16), en que Dios manifestaba su naturaleza. Fue este pasaje el que hizo surgir la costumbre, tan prevaleciente entre los rabinos, de utilizar la expresión שֵׁם [nombre], o הַשֵּׁם [el nombre], por *Dominus*, o *Deus* (véase *Buxtorf, lex. Talmud.*, pp. 2432s.). El blasfemo fue traído delante de Moisés y luego puesto en confinamiento (לִפְרֹשׁ), «*hasta que les fuese declarado por palabra de Yahvé*». פָּרַשׁ: separar, distinguir, por tanto *determinar exactamente*, lo cual es el sentido tanto aquí como en Num. 15:34, donde sucede relacionado con algo similar.

Vers. 13-16. Yahvé ordenó que el blasfemo fuera sacado del campamento, y que los testigos (הַשֹּׁמְעִים) impusieran sus manos sobre él, y que toda la congregación lo apedrease; y que se publicara al mismo tiempo la ley general, que todo aquel que maldijese a su Dios, sufriría (*i.e.* expiar por) su pecado (cf. Ex. 22:27), y todo aquel que blasfemara el nombre de Yahvé sería apedreado, tanto el nativo como el extranjero. Al poner (סְמַךְ reposar, cf. 1:4) sus manos sobre la cabeza del blasfemo, los testigos se desprendían de la blasfemia que habían escuchado, y la devolvían a la cabeza del blasfemo, para que él la expiara. El lavado de las manos en Deut. 21:6 es análogo; pero la referencia hecha por *Knobel* a Deut. 17:7, donde se manda a los testigos que vuelvan su mano contra un idólatra que ha sido condenado a la muerte, *i.e.* para apedrearlo, está fuera de lugar.

Vers. 17-22. La decisión pedida a Dios respecto al crimen del blasfemo que era hijo de un egipcio, y por lo tanto no un miembro de la congregación de Yahvé, proveyó la ocasión para que Dios repitiera las leyes respecto al asesinato y a las heridas personales, infligidas a un hombre, las cuales sólo habían sido dadas para los israelitas (Ex. 21:12s.), y para proclamar su validez también entre los extranjeros (Vers. 17, 21s.). A estas leyes se agregan los mandamientos similares respecto a matar el ganado (vers. 18, 21, 22), los cuales, desde luego, no habían sido dados expresamente, pero estaban contenidos implícitamente en los derechos de Israel (Ex. 21:33s.), y también se extienden a los extranjeros. הִכָּה נֶפֶשׁ אָדָם, azotar el alma de un hombre, *i.e.* dar muerte; la expresión נֶפֶשׁ בְּהֵמָה [alma de una bestia], en el ver. 18, debe entenderse en el mismo sentido.

Ver. 19. נָתַן מוּם [Y el que causara lesión], *i.e.* producir una herida corporal. Esto se define aún más en los casos mencionados (romper, ojo, diente), donde se aplicaría el castigo de acuerdo a la *jus talionis* (véase el comentario de Ex. 21:23ss.).

Ver. 23. Después que estas leyes hubieron sido dadas, se infligió el castigo sobre el blasfemo.

Capítulo 25. Santificación de la posesión de la tierra por los años sabáticos y de jubileo

La ley para los años sabáticos y de jubileo lleva a su fin las leyes dadas a Moisés por Yahvé en el Monte Sinaí. Esto se demuestra por las palabras del encabezado (סִינַי בְּהַר ver. 1), las cuales apuntan retrospectivamente a Ex. 34:32, y enlazan en una unidad interna todo el círculo de leyes que Moisés recibió de Dios estando sobre el monte, y que luego anunció gradualmente al pueblo. Las mismas palabras se repiten, no sólo en Lev. 7:38 en el cierre de las leyes del sacrificio, sino también en el cap. 26:46, en el cierre de las promesas y amenazas que siguen a la ley para los años sabáticos y de jubileo, y finalmente, en el cap. 27:34, después de la ley concerniente a los votos. La institución de los años del jubileo corresponde con la institución del día de expiación (cap. 16). Del mismo modo que todos los pecados e inmundicias de la congregación, que habían permanecido sin expiar y sin limpiar durante el curso del año, debían ser limpiados por la expiación que lo abarcaba todo del recurrente día de expiación, y restaurar una relación sin interrupciones entre Yahvé y su pueblo; también, por la designación del año del jubileo, la interrupción y confusión de las relaciones divinamente designadas, que habían sido introducidas en el curso del tiempo por la inconstancia de todas las cosas humanas o terrenales, debían ser quitadas por la designación del año del jubileo, y el reino de Israel debía ser devuelto a su condición original. El próximo capítulo (cap. 26) guarda la misma relación con el legado de la ley en el Sinaí que Ex. 23:20-33 con los derechos del pacto en Ex. 20:22-23:19.

Versículos 2-7. El año sabático

Cuando Israel hubiese entrado en la tierra que el Señor le daba, debía santificarla al Señor por la observancia de un Sabbath. Al igual que la nación en general, con sus trabajadores y bestias de carga, debían guardar un Sabbath o día de reposo cada séptimo día de la semana, asimismo la tierra que labraban debía descansar (guardar, שָׁבַת שַׁבָּת como en el cap. 23:32) un Sabbath al Señor. Seís años debían sembrar el campo y cortar la viña, *i.e.* cultivar los campos de trigo, viñas, y olivos (Ex. 23:11, véase las anotaciones sobre כֶּרֶם en el cap. 19:10), y recoger su producto; pero en el séptimo año la tierra debía guardar un Sabbath de reposo (שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן, Ex. 31:15), un Sabbath consagrado al Señor (véase Ex. 20:10); y en este año la tierra no debía ser labrada ni cosechada (cf. Ex. 23:10, 11). זָמַר en *Kal* se aplica sólo al cortar las uvas, y también con la *Nifal*, Isa. 5:6; de aquí viene זְמוֹרָה, una rama de viña (Num. 13:23), y מַזְמֵרָה, una navaja de podar (Isa. 2:4, etc.)[70]. La omisión de sembrar y cosechar presuponía que el año sabático comenzaba con el año civil, en el otoño del séptimo año, cuando el cultivo de la tierra comenzaría nuevamente con la preparación de la tierra y la plantación de la simiente para el octavo día; y con esto, el mandamiento de proclamar el año del jubileo el «décimo día del séptimo mes» por toda la tierra (ver. 9), y con esto concuerda plenamente el cálculo de los versículos 21 y 22.

Ver. 5. «*Lo que de suyo naciere en tu tierra segada* (*i.e.* el grano que hubiese nacido de los granos que se hubiesen caído de la cosecha previa), *no lo segarás, y las uvas de tu viñedo no vendimiarás*». נזיר, el nazareo, que dejaba crecer su pelo libremente sin cortarlo (Num. 6:5), es utilizado figurativamente, tanto aquí como en el ver. 11, para denotar una viña no podada, porque al dejarla que sacara todo su poder productivo era consagrada al Señor. Los poetas romanos emplean una figura similar, y hablan de la *viridis coma* de la viña (*Tibull*. 1. 7, 34; *Propert*. 2.15, 12).

Vers. 6s. «*Mas el descanso de la tierra te dará para comer a ti, a tu siervo,... y a tu animal, y a la bestia que hubiere en tu tierra, será todo el fruto de ella para comer*». El significado es que lo que creciera por sí solo no debía ser cosechado por el dueño de la tierra, sino que los señores y siervos, trabajadores y visitantes, ganado y bestias, lo comerían del campo (cf. ver. 12). El producto que surgiera sin ser labrado o sembrado sería un bien común para el hombre y la bestia. De acuerdo con Ex. 23:11, pertenecería al pobre y necesitado; pero el dueño no tenía prohibido también participar de ello, de modo que no se puede descubrir discrepancia alguna entre este pasaje y el versículo presente. El producto al que se hace referencia de ningún modo sería pequeño, particularmente si no había una cuidadosa búsqueda después de la cosecha, o el grano se hubiese pasado de su punto. En las porciones fértiles de Palestina, especialmente en la llanura de Jezreel y en la meseta de Galilea, del mismo modo que en otras partes, aún se plantan por sí solos grandes cantidades de granos de trigo que caen de las espigas, lo cual nadie de la tierra cosecha (cf. *Schubert, Reisen* III, pp. 115 y 166, *Ritter, Erdkunde* XVI, pp. 2283, 482 y 693). *Strabo* da un relato similar de Albania, que en muchas partes un campo, una vez que ha sido cosechado, producirá fruto dos o incluso tres veces, produciendo el primer año hasta un cincuenta por ciento. La intención de la ley no era tanto asegurar la recreación física de la tierra y el pueblo, a pesar de lo necesario que esto pueda ser para los hombres, animales, y la tierra en este mundo bajo el sol; como que la tierra guardara el sábado al Señor el séptimo año. En el año sabático, la tierra que el Señor había dado a su pueblo, debía observar un periodo de santo reposo y refrigerio para su Señor y Dios, del mismo modo que la congregación lo hacía en día sábado; y la mano del hombre debía evitar trabajar en los campos y jardines frutales para que le dieran su producto. La tierra (הָאָרֶץ) debía quedar libre de la mano del hombre, que exhausta su poder con propósitos terrenales como su propiedad, y disfrutar el santo reposo con el que Dios había bendecido la tierra y todos sus productos después de la creación. Por esto, Israel, como nación de Dios, debía aprender por un lado, que aunque la tierra fue creada para el hombre, no fue meramente creada para que él le extrajera sus poderes para su uso propio, sino también para ser santa al Señor, y participar en su sagrado descanso; y por otro lado, que el gran propósito por el que existía la congregación del Señor, no consistía en el labrar la tierra sin interrupciones, relacionado con el amargo trabajo y el sudor de su frente (Gen. 3:17, 19), sino en disfrutar los frutos de la tierra en paz, los cuales el Señor su Dios les había dado, y que incluso les daría sin la obra de sus manos, si se esforzaban por guardar su pacto y satisfacerse con su gracia. Esta intención del año sabático surge aún más en el año del jubileo, en el cual la idea de la santificación de toda la tierra como propiedad del Señor se expresa aún con más fuerza, y cuya conexión interna con el año sabático es indicada por el hecho de que el tiempo para observarlo era regulado por los años sabáticos (ver. 8).

Vers. 8-55. La ley para EL AÑO DEL JUBILEO antes que nada hace referencia a su observancia (vers. 8-12), y en segundo lugar a sus efectos: a) sobre la posesión de propiedades (vers. 13-34), y b) sobre la libertad personal de los israelitas (vers. 35-55).

70. El significado cantar y tocar, que es peculiar de la palabra זָמַר *en Piel*, y se deriva de זמר, tarareo, difícilmente tendrá alguna relación con esto. En todo caso la conexión todavía no ha sido demostrada como probable. Véase *Hupfeld, Psalmen* IV, pp. 421-422, nota.

Versículos 8-12. Guardando el año del jubileo

Vers. 8, 9. Siete sábados de años —sábados de año o años sabáticos, o siete veces siete años, el tiempo de siete años sabáticos, es decir, 49 años— debían contar, y luego de que pasara ese tiempo se debía hacer sonar la trompeta del jubileo por toda la tierra el décimo día del séptimo mes, *i.e.* el día de expiación, para proclamar la entrada del año del jubileo. Este estilo de anuncio estaba estrechamente relacionado con la idea del año en sí. El soplar trompetas, o el sonido del cuerno (שׁוֹפָר, véase en el cap. 23:24), era la señal del descenso del Señor sobre el Sinaí, para elevar a Israel a la posición de pueblo suyo, para recibirlos en su pacto, para unirlos consigo mismo, y bendecirlos por medio de su pacto de gracia (Ex. 19:13, 16, 19; 20:18). Del mismo modo que el pueblo tenía que venir a la montaña ante el sonido de la יוֹבֵל, o al sonido de la trompeta (קוֹל שׁוֹפָר), para conmemorar su unión con el Señor, de modo que al final del séptimo año sabático el sonido de la trompeta debía anunciar a la nación del pacto la misericordiosa presencia de su Dios, y la venida del año que traería «libertad (דְּרוֹר) por toda la tierra a todo lo que morase allí» (ver. 10), libertad de las cadenas (vers. 40s.), regreso a sus propiedades y familia (vers. 10, 13), y libertad del amargo trabajo del cultivo de la tierra (vers. 11, 12). Este año de gracia era proclamado y comenzaba con el día de expiación de cada séptimo año sabático, para mostrar que era sólo con el pleno perdón de los pecados que la bendecida libertad de los hijos de Dios podría comenzar. Este gran año de gracia debía volver después de siete veces siete años; *i.e*. como se declara expresamente en el ver. 10, cada cincuentavo año tendría que ser santificado como año de jubileo. Por esta regulación del tiempo, la opinión mantenida por *R. Jehuda*, y los cronologistas y anticuarios que lo han seguido, que cada séptimo año sabático, *i.e*. el año cuarenta y nueve, debía guardarse como el año del jubileo, ha demostrado estar en variación con el texto (cf. mi *Archäologie,* §80, nota 1 y *Oehler, op.cit*., p. 207), y se muestra que el año cincuenta es el año de reposo, en el cual el año sabático alcanzaba su más plena realización, y alcanzaba su cierre terrenal y temporal.

Ver. 10. Las palabras, «y pregonaréis libertad en la tierra a todos sus moradores», son definidas más cercanamente por las dos cláusulas que comienzan con יוֹבֵל הִיא en los vers. 10 y 11. y volveréis cada uno a vuestra posesión, y cada cual volverá a su familia»; en los versículos 23-34 y 39-55 se da una explicación más detallada. Esto sería el fruto o efecto del sonido, *i.e*. del año que comienza con el sonido, y de aquí el año fue llamado שְׁנַת יוֹבֵל [el año de libertad], o año libre, en Ezeq. 46:17. יוֹבֵל, de יָבַל fluir con un ruido apremiante, no significa jubileo o tiempo de jubileo (*Gesenius, Knobel* y otros); sino que dondequiera que no se aplica al año del jubileo, sólo significa el fuerte sonido de la trompeta (Ex. 19:13; Jos. 6:5; *Bähr, Symb*. II, pp. 573ss. y *G. Wolde, de anno Hebraeorum jubilaeo,* pp. 12s.). Este significado también se aplica aquí en los vers. 10b, 11 y 12; mientras que en los vers. 15, 28, 30, 31, 33; 27:18, y Num. 36:4, se utiliza como una expresión abreviada para יוֹבֵל שְׁנַת, el año del sonido de la trompeta.

Vers. 11s. El otro efecto del año cincuenta proclamado con el sonido de la trompeta consistía en el hecho de que los israelitas no debían sembrar ni segar, del mismo modo que en el año sabático (véanse los vers. 4, 5). «Porque es יוֹבֵל», *i.e*. no «jubilo o tiempo de jubilo», sino «el tiempo o año del sonido de la trompeta, será santo para ti», *i.e*. un tiempo sabático, que será santo para ti como el día del sonido de la trompeta (vers. 23, 24).

Vers. 13-34. Uno de los efectos del año de libertad es mencionado aquí, *el regreso de todo hombre a su posesión;* y se prepara el camino para esto con una advertencia contra el engaño en la venta de una tierra, y la razón para esto.

Vers. 14-17. En la compra y venta de tierras, nadie debía abusar del otro, *i.e*. hacerle trampa con falsas declaraciones en cuanto a su valor y producción. הוֹנָה se aplica especialmente a la opresión de los extranjeros (cap. 19:33; Ex. 22:20), de esclavos (Deut. 23:17), de los pobres, las viudas y los huérfanos (Jer. 22:3; Ezeq. 18:8) en asuntos civiles, abusando de ellos o quitándoles sus propiedades. El *infinitivo absoluto* קָנֹה, como en Gen. 41:43. El sufijo singular en עֲמִיתֶךָ debe entenderse distributivamente de un israelita en particular.

Vers. 15s. Las compras y ventas debían regularse por el número de años que había pasado desde el año del jubileo, de manera que sólo debían vender el producto de los ingresos anuales hasta el próximo año de jubileo, y hacer el precio mayor o menor de acuerdo a la cantidad de años restantes.

Vers. 17ss. Dios vengaría la opresión y el engaño; por lo tanto debían temer delante de Él. Por otro lado, si ellos guardaban sus mandamientos y juicios, Él se encargaría de que morasen en la tierra con seguridad (seguros, libres de ansiedad), y estar satisfechos con la abundancia de su producto. De este modo los vers. 18-22 concuerdan excesivamente bien con lo que precede[71].

Vers. 20ss. Yahvé los preservaría de padecer necesidad sin tener que sembrar o segar. Él derramaría de sus bendiciones sobre ellos el sexto año, de modo que en él se recogería el producto de tres años (עָשְׂתָה por עָשְׂתָה como en Gen. 33:11); y cuando plantaran al octavo año, debían comer el producto viejo hasta el noveno año, es decir, hasta la cosecha de ese año. Es completamente evidente por los vers. 21 y 22, que en el sexto año se produciría lo suficiente para tres años, y que la siembra para el noveno tendría lugar al octavo, para que no sólo el año de jubileo, sino también el sabático comenzara en otoño, cuando empezaran a plantar para el año siguiente; de manera que la siembra se suspendía desde el otoño del sexto año hasta el otoño del séptimo, e incluso hasta el otoño del octavo, siempre que el año del jubileo viniera redondeado, en cuyo caso tanto la siembra como la cosecha se omitían por dos años sucesivos, y en consecuencia el producto del sexto año, que era cosechado el séptimo mes de ese año, debía ser suficiente para los tres años, no meramente hasta la siembra del otoño del octavo año o del año cincuenta, sino, hasta la cosecha del noveno o cincuenta y uno, como el Talmud y los rabinos de toda época entendieron la ley (cf. mi *Archäologie,* §80, nota 1).

Vers. 23-28. Lo que ya estaba implícito en las leyes relacionadas con la compra y venta del producto anual (vers. 15, 16), es decir, que la tierra no podría ser alienada, se expresa aquí claramente; y al mismo tiempo se establece la regla, mostrando cómo un hombre, que por causa de la pobreza había sido obligado a vender su patrimonio, debía recuperar su posesión por redención. En

71. Para demostrar que este versículo es una interpolación hecha por los jehovistas para convertirlo en un escrito elohista, *Knobel* se ve obligado a recurrir a dos suposiciones sin base: 1) considerar vers. 23 y 24, los cuales pertenecen a lo siguiente (vers. 25s.) y establecer la regla general respecto a la posesión y redención de la tierra, como perteneciente a lo que le precede y conectada con los vers. 14-17; y 2) explicar los vers. 18-22 de la manera más arbitraria, como una cláusula suplementaria relacionada con el año sabático, en tanto que la promesa de que el sexto año daría el fruto suficiente para tres años (vers. 21, 22) muestra tan claramente como es posible que tratan *el año del jubileo* junto con el séptimo año sabático que le precedía, y en el ver. 20 se menciona se menciona simplemente como el principio de los dos años sabáticos en que se mantendría la tierra sin plantar o segar.

primer lugar el ver. 23 contiene la regla: «la tierra no se venderá לִצְמִיתֻת» (*lit*. aniquilación, de צָמַת en Nifal, aniquilar, extinguir), *i.e*. como para desaparecer de, o para que se pierda por siempre del vendedor. Porque *«la tierra pertenece a Yahvé»*, los israelitas quien se la diera (ver. 2) no eran los verdaderos dueños o poseedores plenos, de modo que pudieran hacer con ella lo que les placiera, sino «extranjeros y forasteros para con Yahvé» en su tierra. Consecuentemente (ver. 24) en toda la tierra de su posesión otorgarían rescate גְּאֻלָּה libertad, redención a la tierra. Había tres formas en que esto se podría hacer. El primer caso (ver. 25) era este: si un hermano se empobrecía y vendía su propiedad, su más cercano rescatador debía venir y liberar lo que su hermano había vendido, *i.e*. comprarlo del comprador y restaurarlo a su primer dueño. El rescatador (קָרוֹב אֵלָיו, como en 21:2) más cercano sería un pariente sobre el que descansara esta obligación de acuerdo con las series mencionadas en los vers. 48 y 49. El segundo caso (vers. 26, 27) era éste: si alguien no tenía rescatador, ya fuera porque no hubiese parientes sobre quienes descansara la obligación, o porque todos fueran demasiado pobres, y él ganara (הִשִּׂיגָה יָדוֹ como 5:11) lo suficiente para redimir la posesión, debía calcular los años de la compra, y pagaría lo que faltase (הָעֹדֶף Ex. 26:12) al hombre que la hubiere comprado, *i.e.* tanto como lo que hubiese pagado por los años que aún quedaban hasta el próximo año del jubileo, para que él pudiera poseerla nuevamente. Por cuanto el comprador sólo había pagado el precio anual de las cosechas hasta el siguiente año del jubileo, todo lo que podría demandar que se le devolviese era cuanto había pagado por los años restantes hasta el jubileo.

Ver. 28. El tercer caso era este: si un hombre no había ganado todo lo necesario para pagar por la recuperación de la tierra que había vendido, ésta debía permanecer en posesión del comprador hasta el año del jubileo, y después «tenía que salir», *i.e.* quedar libre nuevamente (יָצָא), de modo que el empobrecido vendedor pudiera entrar a poseerla sin tener que compensar. El comprador no perdía nada con esto, porque habría recuperado plenamente todo lo que había pagado por las cosechas anuales hasta el año del jubileo, por la cantidad que esas cosechas producían. Por medio de estas regulaciones toda compra de tierra se convertía en un arrendamiento por un término de años.

Vers. 29-34. *Venta y redención de casas.* Vers. 29s. Cuando se vendiera una casa en un pueblo amurallado (un pueblo rodeado por una muralla) se podría redimir hasta el término de un año. יָמִים, «*un año será el término de poderse redimir* (*i.e.* un periodo definido); es decir, se retendría el derecho de rescate o compra. Si dentro del periodo de un año no era redimida, sería para el comprador y sus descendientes para siempre, y no era redimida en el año del jubileo. קָם elevar por posesión, *i.e*. convertirse en una posesión fija, como en Gen. 23:17. לֹא אֲשֶׁר por אֲשֶׁר לוֹ como en el cap. 11:21 (véase el comentario de Ex. 21:8). Esta ley se funda sobre la aseveración de que las casas en los pueblos sin amurallar no están tan estrechamente conectados con la posesión de la tierra, como si la alineación de las casas pudiera alterar la porción originalmente asignada para cada familia por posesión. Habiendo sido construidas por el hombre, pertenecían a sus dueños como posesión plena, ya sea que las hubieran recibido tal y como estaban en la conquista de la tierra, o que las hubiesen erigido por sí solos. Este último punto de vista, sin embargo, estaba completamente subordinado; porque en el caso de «las casas de las villas» (*i.e.* edificios de ranchos y villas, véase Jos. 13:23, etc.), las cuales no tenían murallas alrededor, no fueron tomadas en consideración.

Ver. 31. Tales casas debían ser contadas como parte de la tierra, y ser tratadas como propiedad de la tierra, respecto a la redención y restauración en el año del jubileo.

Ver. 32. Por otro lado, respecto a los pueblos levíticos, las casas de los levitas en los pueblos que pertenecían a ellos, debía haber un eterno rescate por los levitas; es decir, cuando tenían que vender, el derecho de volver a comprar nunca se perdía. עוֹלָם (eternal) debe entenderse en contraste con el año permitido en el caso de las otras casas (vers. 29-30).

Ver. 33. «Y el que comprare (si alguien lo hacía) de los levitas saldrá de la casa vendida, o de la ciudad de su posesión, en el jubileo, por cuanto las casas de las ciudades de los levitas son posesión de ellos entre los hijos de Israel». El significado es este: Si alguien compraba una casa de levitas en una de las ciudades levíticas, la casa que hubiese comprado debía ser devuelta al levita sin compensación en el año del jubileo. La dificultad relacionada con la primera cláusula es quitada, si entendemos la palabra יִגְאַל (redimir, *i.e*. comprar de regreso), como lo hacen los rabinos, en el sentido de קָנָה comprar, adquirir. El uso de גָּאַל por קָנָה puede explicarse por el hecho de que cuando la tierra fue dividida, los levitas no recibieron una heredad en la tierra, o incluso las ciudades designadas para ellos, para que morasen allí como en su propiedad. Las ciudades levitas fueron asignadas a las diferentes tribus en las regiones que fueron situadas, con la simple obligación de apartar un cierto número de casas para los levitas, junto con la tierra necesaria para pastar sus ganados en los precintos de los pueblos (cf. Num. 35:1ss. y mi *comentario sobre Josué*, p. 453). Si un no levita, por lo tanto, compraba la casa de un levita, en realidad era una compra de la propiedad que pertenecía a su tribu, o el rescate de lo que la tribu había concedido a los levitas como su morada y para sus necesidades[72]. Las palabras וְעִיר אֲח son una aposición explicativa, «o de la ciudad de su posesión», y no significan «todo lo que hubiera vendido de la propiedad de su casa o cualquier otra cosa de su ciudad», porque los levitas no tenían otra propiedad en la ciudad además de su casa, sino «la casa que había vendido, es decir, en la ciudad de su posesión». Esto implica que el derecho de retribución sólo se aplicaría a las casas cedidas a los levitas en sus propias ciudades, y no a las casas que hubieran adquirido en otras ciudades ya fuera por compra o herencia. El singular הִיא es utilizado después del sujeto en el plural, porque la cópula concuerda con el objeto (véase a *Ewald*, §319c). Por cuanto los levitas no tendrían propiedad heredada en la tierra, excepto las casas designadas para ellos en las ciudades, era necesario que la posesión de sus casas se les asegurara para todo el tiempo, si no iban a caer detrás de las otras tribus.

Ver. 34. El campo de la tierra para el ganado de las ciudades levitas no debía ser vendido. Además de las casas,

72. Éste es el modo en que se explica correctamente por *Hiskuni: Utitur scriptura verbo redimendi non emendi, quia quidquid Levita vendunt ex Israelitarum haereditate est, non ex ipsorum haereditate. Nam ecce non habent partes in terra, unde omnis qui accipit aut emit ab illis est acsi redimeret, quoniam ecce initio ipsius possessio fuit* [Se usa la escritura de palabra, para redimir no para comprar, porque todo lo que venden los levitas pertenece a la herencia de los israelitas, no a la herencia propia. Pues resulta que ellos (los levitas) no tienen una parte propia de tierras; de aquí que quienquiera que recibe o compra de ellos, es como si lo redimiera, porque al principio fue su propia posesión]. Por otro lado, la propuesta hecha por *Ewald, Knobel*, etc., siguiendo el ejemplo de la Vulgata, de suplir לֹא delante de יִגְאַל no sólo es una conjetura innecesaria, sino que es completamente inapropiada, por cuanto las palabras «si uno de los levitas no la rescata» restringirían el derecho de los levitas sin alguna razón perceptible; como si una relación de sangre del lado femenino, perteneciente a cualquier otra tribu, no pudiera haber hecho esto.

los levitas también debían recibir מִגְרָשׁ pastos para sus rebaños (de גָּרַשׁ conducir, conducir el ganado) alrededor de estas ciudades (Num. 35:2, 3). Estas praderas no debían ser vendidas, y ni siquiera ser dejadas hasta el año del jubileo; porque, si eran vendidas, a los levitas no les quedaría nada para alimentar su ganado.

Vers. 35-55. El *segundo* efecto del año del jubileo, *el regreso de un israelí, que hubiese llegado a ser esclavo, a la libertad y a su familia,* también es introducido con la exhortación de ayudar al hermano empobrecido (vers. 35-38), y preservar su libertad personal.

Ver. 35. «Y cuando tu hermano (conciudadano o miembro de la misma tribu) empobreciere y se acogiere a ti, tú lo ampararás»; *i.e.* si ya no puede sustentarse por sí solo, lo tomarás del brazo para ayudarlo en su infortunio. «como forastero y extranjero vivirá contigo». וְחַי introduce la apódosis (véase *Ges.*, §126, nota 1).

Vers. 36ss. Si él tomaba dinero prestado, no debían demandarle intereses; o si comida (אֹכֶל), no debían demandar algo más (מַרְבִּית aumento), cualquier cantidad, cuando fuere devuelta (cf. Ex. 22:24; Deut. 23:20, 21) por temor a Dios, quien había redimido a Israel de la esclavitud, para darle la tierra de Canaán. En el ver. 37 וְחַי es una abreviación de וָחָי, que sólo aparece aquí (*Ewald*, §142b).

Del ver. 39 en adelante siguen las leyes relacionadas con la esclavitud del israelita que se hubiera visto obligado a venderse por causa de su pobreza. Vers. 39-46 se relacionan con su servicio como esclavo de otro israelita. El hombre a quien se hubiese vendido como siervo no iba a hacer que realizara trabajo de esclavo (Ex. 1:14), sino que lo mantendría como un jornalero y extranjero, y lo dejaría trabajar con él hasta el día del jubileo. Entonces saldría en libertad con sus hijos, y regresaría con su familia y a la posesión de sus padres (a su patrimonio). Esta regulación es un suplemento de las leyes relacionadas con los derechos de Israel (Ex. 21:2-6), aunque sin el surgimiento de alguna contradicción, como *Knobel* mantiene, entre las diferentes reglas dadas. En Ex. 21 no se determina nada respecto al trato de un siervo israelí; simplemente se declara que al séptimo año de su servicio debía recuperar su libertad. Este límite no se menciona aquí porque el capítulo presente simplemente trata de la influencia del año del jubileo sobre las cadenas de los israelitas. Sobre este punto se ha decidido que el año del jubileo traería libertad incluso para el israelita que hubiera caído en la esclavitud por causa de la pobreza, por supuesto que sólo para el hombre que aún hubiese estado esclavizado cuando comenzara el año y no hubiese servido siete años completos, dando por hecho que él no hubiese renunciado a su libertad después de siete años de servicio, de acuerdo con Ex. 21:5, 6. No tenemos derecho a esperar que se mencione esta excepción expresamente aquí porque no interfería con el año del jubileo. Porque quienquiera que renunciara voluntariamente a su libertad, ya fuera porque el año del jubileo estuviese tan lejos que el esclavo no esperase vivir para verlo, o porque hubiese encontrado mejor suerte con su amo de la que podría asegurarse para sí mismo estando libre, y que por ello hubiese renunciado a la libertad que el año del jubileo podría haberle traído (véase el artículo de *Oehler,* en *Herzog, Realencyclopaedie* XIV, pp. 469s.), donde se dan las distintas perspectivas sobre este tema).

Vers. 42s. Porque los israelitas eran siervos de Yahvé, quien los había redimido de la esclavitud de Faraón y adoptado como su pueblo (Ex. 19:5; 18:10, etc.), no debían ser vendidos «una venta de esclavos», *i.e.* no ser vendido a la esclavitud real, y ninguno de ellos debía gobernar sobre otros con crueldad (ver. 43, cf. Ex. 1:13, 14). «Por este principio la esclavitud se abolía por completo en lo que respecta al pueblo de la teocracia» (*Oehler*).

Vers. 44ss. Por cuanto los israelitas sólo podrían mantener en esclavitud siervos y siervas que hubiesen traído de naciones extranjeras, o que se hubiesen establecido en la tierra, a estos los podrían dejar como herencia para los hijos, y בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ [por medio de ellos realizar su trabajo], *i.e.* hacer que se realizara trabajo de esclavo por medio de ellos, pero no por medio de sus hermanos los hijos de Israel (ver. 46, cf. ver. 43).

Vers. 47-55. La servidumbre de un israelita para con un extranjero que hubiese adquirido posesiones podría ser redimible en cualquier tiempo. Si un israelita se hubiese vendido a un extranjero establecido en Israel (תּוֹשָׁב גֵּר, para distinguir al morador no israelita del israelita, תּוֹשָׁב ver. 35), entonces uno de sus hermanos, o su tío o el hijo de su tío, o alguno de su parentela debía redimirlo; o si se hiciere poseedor de alguna propiedad (הִשִּׂיגָה יָדוֹ vers. 47 y 49 como en ver. 26), debía redimirse a sí mismo. Cuando esto se hiciera, se debía calcular el tiempo desde el año de su compra hasta el año del jubileo, «y ha de apreciarse el precio de su venta conforme al número de los años», *i.e.* el precio por el que se hubiese vendido sería distribuido entre el número de años que debía servir hasta el año del jubileo, «y se contará el tiempo que estuvo con él conforme al tiempo de un criado asalariado», *i.e.* el tiempo que hubiese trabajado le sería contado como el de un asalariado y le sería descontado de la deuda.

Vers. 51, 52. De acuerdo a los años que faltasen para el del jubileo, se pagaría poco o mucho dinero. רַבּוֹת בַּשָּׁנִים mucho en años; רַבּוֹת neutro, y בְּ como en Gen. 7:21; 8:17 etc. לְפִיהֶן de acuerdo con la medida de lo mismo.

Ver. 53. Durante el tiempo de servicio el comprador debía mantenerlo como un asalariado año tras año, *i.e.* como un trabajador comprometido por un número determinado de años, y no señorearse sobre él oprimiéndolo. לְעֵינֶיךָ [Delante de tus ojos], *i.e.* de modo que tú (la nación mencionada) lo veas.

Ver. 54. Si él no era redimido (בְּאֵלֶּה) por alguno de ellos (los familiares mencionados en los vers. 48, 49), debía quedar libre en el año del jubileo junto con sus hijos, *i.e.* ser liberado sin compensación. Porque (ver. 55) no podría permanecer en esclavitud, ya que los israelitas eran hijos de Yahvé (cf. ver. 42).

Pero aunque, por medio de estos arreglos, el año del jubileo ayudaba a todo israelita que hubiese caído en la pobreza y la esclavitud, para que recobrara su propiedad y libertad personal, y de ese modo, toda la congregación era restaurada a la condición original conforme fue designada por Dios, por medio del retorno de toda la propiedad de la tierra que hubiese sido alienada durante el curso de los años a su propietario original; la restauración del estado teocrático a su condición original no el último o más excelso objetivo del año del jubileo. La observancia del descanso sabático por toda la tierra, y por toda la nación, formaba parte de la libertad que éste traería a la tierra y sus habitantes. En el año del jubileo, como en el año sabático, la tierra de Yahvé debía disfrutar el santo reposo, y la nación de Yahvé debía ser liberada del amargo trabajo de cultivar la tierra, y vivir y refrescarse en el sagrado reposo con las bendiciones que le habían sido dadas por el Señor su Dios. De este modo, el año del jubileo se convirtió para el pobre, el oprimido, y para los que sufren, de hecho para toda la nación, un año de festividad y gracia que no sólo traía redención a los cautivos y libertad de la opresión a los pobres, sino libertad para toda la congregación del Señor del amargo trabajo de este mundo; un tiempo de refrigerio en el que debía cesar toda opresión, y todo miembro de la congregación hallaría en el Señor a su Redentor, quien los restauraba a su propiedad y hogar.

Porque Yahvé había sacado de Egipto a los hijos de Israel para darles la tierra de Canaán, donde debían vivir como sus siervos y servirle a Él; en el año del jubileo la nación y tierra de Yahvé debían celebrar un año de santo reposo y refrescarse delante del Señor, y en esta celebración recibir una prueba de los tiempos de refrigerio por la presencia del Señor, los cuales serían traídos a todos los hombres por medio del Ungido por el Espíritu del Señor, quien vendría a predicar el Evangelio a los pobres, para curar a los destrozados de corazón, para dar libertad al cautivo y abrir las prisiones a aquellos que estuvieran en cautividad, para proclamar el año agradable del Señor (Isa. 61:1-3; Luc. 4:17-21); y quien vendrá del cielo nuevamente en χρόνοις ἀποκαταστάσεως πάντων [los tiempos de la restitución de todas las cosas] para completar la ἀποκατάστασις τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, para glorificar a toda la creación a un reino de Dios, para restaurar todo lo que ha sido destruido por el pecado desde el principio del mundo, para abolir toda la esclavitud del pecado, establecer la verdadera libertad de los hijos de Dios, emancipar a toda criatura de las cadenas de la vanidad, bajo la cual se ven por causa del pecado del hombre, e introducir a todos sus escogidos al reino de paz y bendición eterna la cual fue preparada para los herederos antes de la fundación del mundo (Hech. 3:19, 20; Rom. 8:19ss.; Mat. 25:34; Col. 1:12; 1 de Ped. 1:4).

Capítulo 26. Promesas y amenazas

Del mismo modo que el libro del pacto, conteniendo los principios fundamentales de la comunión del pacto que el Señor estableció con los hijos de Israel, a quienes había adoptado como su nación, y la regla de vida para la nación del pacto (Ex. 20:22-23:19), concluye con promesas y amenazas (Ex. 23:20-33); de modo que el legado de la ley en Sinaí, como el despliegue del lado espiritual de toda la constitución del pacto, se cierra en este capítulo con un elaborado despliegue de la bendición que se aseguraría por una fiel observancia de las leyes, y la maldición que seguiría a la trasgresión de ellas. Pero mientras las primeras promesas y amenazas (Ex. 23) se relacionaban con la conquista de la tierra prometida de Canaán, las promesas de este capítulo se refieren a las bendiciones que serían concedidas a Israel cuando la tierra estuviese en su posesión (vers. 3-13), y las amenazas de los juicios con los que el Señor visitaría a su desobediente pueblo en su heredad, y el hecho de echarlos fuera y esparcirlos entre los paganos (vers. 14-39). Cuando esto se hubiere hecho, entonces, como se proclama aún más con una mirada profética al distante futuro, ellos sentirían remordimiento, reconocerían su pecado contra el Señor, y una vez más serían recibidos por Él, el eternamente fiel Dios del pacto (vers. 40-45)[73]. La bendición y maldición de la ley fueron impresas sobre los corazones del pueblo de una manera aún más comprensible al final de toda la ley (Deut. 28-30), y en el umbral de la tierra prometida.

Vers. 1 y 2 forman la introducción y la esencia de toda la ley, cuya observancia traería una rica bendición, y su trasgresión severos juicios, se suma en dos mandamientos principales, y son puestos a la cabeza de la bendición y maldición que debían ser proclamados. No te harás אֱלִילִים, dioses ajenos, ni escultura, no os levantaréis estatua, ni pondréis en vuestra tierra piedra pintada para inclinaros a ella, sino que adorarás a Yahvé tu Dios guardando sus Sabbaths, y temerás delante de su santuario. La prohibición de elilim, de acuerdo con el cap. 19:4, trae a la mente la ley fundamental del decálogo (Ex. 20:3, 4, cf. cap. 21:23; Ex. 23:24, 25). A פֶּסֶל (cf. Ex. 20:4) y מַצֵּבָה (cf. Ex. 23:24), que no debían ponerse, se añade el mandamiento de no poner אֶבֶן מַשְׂכִּית, «figuras de piedra» en la tierra, para adorar a (por) ellas. La «figura de piedra» es una piedra que recibe forma, un ídolo de piedra, no se trata sólo de una piedra con una inscripción o con figuras jeroglíficas; es un sinónimo de מַשְׂכִּית en Num. 33:52, y en consecuencia debemos entender por pesel que se trata de un ídolo de madera como el de Isa. 44:15, etc. La construcción de הִשְׁתַּחֲוָה con עַל puede explicarse sobre la base de que el adorador de una imagen de piedra erigida sobre la tierra se levanta sobre éste (para עַל en este sentido, véase Gen. 18:2).

En el ver. 3 se insta una vez más a los israelitas a que practiquen la verdadera adoración en palabras copiadas verbalmente del cap. 19:30.

Versículos 3-13. La bendición de la fidelidad a la ley

Vers. 3-5. Si los israelitas caminaban en los mandamientos del Señor (para la expresión véase el cap. 18:3s.), el Señor haría fructífera la tierra, para que ellos tuvieran pan en abundancia. «*yo daré vuestra lluvia en su*

73. Cuando los críticos modernos, que son alejados por el naturalismo, mantienen que Moisés no fue el autor de estas exhortaciones y advertencias, por sus contenidos proféticos, y las atribuyen al tiempo de los reyes, el final del octavo o principio del séptimo siglo (véase a *Ewald, Geschichte des Volkes Israel* I, p. 156), no han considerado, en su antipatía hacia cualquier revelación sobrenatural de Dios en el Antiguo Testamento, que incluso aparte de alguna iluminación más excelsa, la idea fundamental de estas promesas y amenazas debe haberse presentado por sí sola a la mente del legislador Moisés. Ésta requería muy poco conocimiento de la naturaleza del corazón humano, y una clara introspección en el carácter ético y espiritual de la ley, para capacitarlo a poder ver que la nación con su mentalidad terrenal e impía no cumpliría con la solemne demanda de la ley de que toda su vida fuera santificada a Dios el Señor, que ellos serían transgresores en muchos sentidos, y que se rebelarían contra Dios y sus santas leyes, y por lo tanto, que en cualquier caso, se alternarían tiempos de fidelidad y sus correspondientes bendiciones con tiempos de infidelidad y la correspondiente maldición, pero que, por todo ello, al final la gracia de Dios obtendría la victoria sobre la severamente castigada y profundamente humillada nación, y traería la obra de la salvación a un final glorioso. Es cierto que el carácter concreto de este capítulo no puede explicarse plenamente de este modo, pero provee una idea a la interpretación psicológica de la concepción de este discurso profético, y nos muestra los puntos subjetivos de contacto para la revelación divina que Moisés nos ha anunciado aquí. Porque, como *Auberlen, Jahrbücher für deutsche Theologie* III, p. 825, observa, «hay un maravilloso y gran despliegue de la grandeza de Dios en el hecho de que Él mantiene ante su pueblo, a quien acababa de liberar de las manos de los paganos y reunido en torno a sí mismo, el prospecto de ser esparcidos nuevamente ante los paganos, y que, incluso antes de que la tierra sea tomada por los israelitas, Él predice su retorno a la desolación. Estas palabras sólo podrían ser habladas por Uno que tiene el futuro delante de su mente, que ve a través de toda la profundidad del pecado, y que puede destruir su propia obra, y no obstante, alcanzar su fin. Pero cuánto más adorable y maravillosa es la gracia, que no obstante comienza su obra entre tales pecadores, y está segura de la victoria a pesar de todas las dificultades dilatorias y opuestas». El carácter peculiar de esta revelación, la cual debe haber afectado a Moisés profundamente, explicará las peculiaridades observadas en el estilo, de las cuales algunas aparecen una sola vez en el Antiguo Testamento, tales como דִּישׁ trillar ver. 5; פָּרַץ o הָלַךְ קֶרִי encuentro hostil vers. 21, 23, 24, 27, 28, 40, 41; קָמְמִיּוּת erguido; דּוּב agotar, ver. 16; נְקַם בְּרִית venganza a causa del pacto ver. 37; מְנוּסָה חֶרֶב huir de la espada ver. 36; מוֹרָךְ timidez ver. 36; תְּקוּמָה resistencia ver. 37; פִּגְרֵי גִלּוּלִים cadáveres de los ídolos ver. 30; en tanto que otras son utilizadas por los profetas que basaron su estilo en el Pentateuco como por ejemplo el plural נְשָׁמִים ver. 4, cf. Ez. 34:26; Sal. 105, 32; מַטֵּה־לֶחֶם ver. 26 cf. Ez. 4:16; 5:16; 14:13; יַעַן וּבְיַעַן ver. 43, cf. Ez. 13:10, 36:3.

tiempo». La alusión aquí es a los aguaceros que caen en las dos épocas de lluvia, y de lo cual depende la productividad de Palestina, la lluvia temprana y tardía (Deut. 11:14). La primera de estas ocurre después del equinocio otoñal, en el tiempo de la cosecha invernal del trigo y la cebada, en la segunda mitad de octubre y principios de noviembre. Generalmente cae en fuertes aguaceros en noviembre y diciembre, y después de eso sólo en largos intervalos, y no tan fuertemente. La tardía, o llamada lluvia tardía, cae en marzo, antes del comienzo de la cosecha de los plantíos invernales, en el tiempo de la siembra de la simiente otoñal, y sólo tarda unos días, algunos años tarda sólo algunas horas (véase a *Robinson*, *Pal*. 2, pp. 97ss. y mi *Archäologie* I, pp. 33s.).

Sobre los vers. 5, 6. véase el cap. 25:18, 19. Por causa de las lluvias la tierra debía rendir mucho fruto de tal manera que la trilla durará hasta la vendimia y la vendimia hasta el tiempo de la siembra (cf. Am. 9:13). La trilla se inicia simultáneamente con la cosecha a finales de abril (*vid.* el comentario de 23:9) mientras que la vendimia se inicia en septiembre (*vid.* mi *Archäologie* II, p. 117) y la siembra a finales de octubre y a principios de noviembre (p. 115). Acerca del ver. 5 cf. 25:18s.

Vers. 6-8. El Señor daría paz a la tierra, y haría que desaparecieran de la tierra las bestias de presa que pusieran en peligro la vida, y no permitiría que les sobreviniese guerra sino que haría huir de delante de Israel a los enemigos que los atacaran, y los haría caer ante su espada. שָׁכַב, yacer sin ser asustado por alguien, es una figura utilizada para denotar el quieto y pacífico disfrute de la vida, y tomado del descanso de un rebaño en buena tierra (Isa. 14:30) que está libre de ataques tanto de bestias salvajes como del hombre. מַחֲרִיד generalmente se aplica al temor del hombre causado por un hostil ataque (Miq. 4:4; Jer. 30:10; Ezeq. 39:26; Job 11:19); pero también se aplica al temor de los rebaños y animales (Isa. 17:2; Deut. 28:26; Jer. 7:33, etc.). חַיָּה רָעָה, *un animal malvado*, se utiliza para animal de presa, como en Gen. 37:20. חֶרֶב [Espada], como el arma principal aplicada, se utiliza para la guerra. El perseguir al enemigo se relaciona con las tribus vecinas que harían la guerra a Israel. נָפַל לֶחֶרֶב no significa ser derribado con la espada (*Knobel*), sino caer en la espada. Las palabras, «cinco de vosotros perseguirán a ciento, y ciento de vosotros perseguirán diez mil», son una expresión proverbial para la más victoriosa superioridad de Israel sobre sus enemigos. Se repite en el sentido opuesto y de forma intensificada en Deut. 32:30 e Isa. 30:17.

Ver. 9. Además el Señor derramaría su bendición del pacto sobre de ellos sin interrupción. פָּנָה אֶל significa una consideración simpatizante y misericordiosa (Sal. 25:16; 69:17). La multiplicación y fertilidad de la nación eran un constante cumplimiento de la promesa del pacto (Gen. 17:7); no meramente la preservación de él, sino la continua realización de la gracia por la que el mismo pacto era llevado más y más hacia su cumplimiento. Éste era el propósito real de la bendición, para la que todo el bien terrenal, como la garantía de que Dios habitaba constantemente en medio de su pueblo, simplemente servía como fundamento.

Ver. 10. A pesar de su numeroso incremento, no tendrían necesidad de alimento. *Multiplicabo vos et multiplicabo simul aynnonam vestram, adeo ut illam prae multitudine et copia absumere non possitis, sed illam diutissime servare adeoque abjicere cogamini, novarum frugum suavitate et copia superveniente* [Os multiplicaré a vosotros, y multiplicaré al mismo tiempo vuestra cosecha, de manera que no podréis acabarla a causa de su multitud y abundancia, y os veréis forzados a conservarla mucho tiempo e incluso a echarla, al cosechar abundantes y suaves frutos nuevos] *(C. a Lap.).* הוֹצִיא *vetustum triticum ex horreo et vinum ex cella promere* [el trigo añejo sobreabunda del granero y el vino de la bodega] *(Calvino).*

Ver. 11 «Y pondré mi morada en medio de vosotros, y mi alma no os abominará». מִשְׁכָּן, aplicado a la morada de Dios en medio de su pueblo en el santuario, encierra la idea de reposo satisfactorio.

Ver. 12. El andar en medio de Israel no se refiere a su compañía y dirección del pueblo en sus viajes, sino que denota el caminar de Dios en medio de su pueblo en la misma tierra de Canaán; de ese modo se manifestaría a la nación como su Dios y los haría un pueblo de su posesión, acercándolos más y más hacia sí, y dándoles todas las bendiciones salvadoras de su misericordioso pacto.

Ver. 13. Porque Él era su Dios que los había sacado de la tierra de Egipto, para que ya no fueran sus siervos (מִהְיוֹת fuera de lo suyo, cf. *Ew*., §337b), y había roto las ataduras de sus yugos, haciéndolos andar erguidos. עֹל מֹטֹת, *lit*. los palos del yugo (cf. Ezeq. 34:27), *i.e*. los palos que se ponen sobre los cuellos de las bestias de carga (Jer. 27:2) como un yugo, para inclinar sus cuellos y fortalecerlos para el trabajo. Era con la carga de tales yugos con la que Egipto había oprimido a los israelitas, de modo que no podían andar erguidos, hasta que Dios al romper los yugos los volvía a enderezar. Al igual que el yugo es una descripción de severa opresión, el caminar erguido es una descripción figurativa de la emancipación de las cadenas. קוֹמְמִיּוּת, *lit*. un sustantivo, una posición erguida; aquí es un adverbio (cf. *Ges*., §100,2).

Versículos 14-33. La maldición por desobedecer la ley

Se amenaza con los siguientes juicios, no por quebrantar la ley en una ocasión, sino por desdeñar todos los decretos de la ley, no ejecutando los mandamientos y quebrantando (הַפְרְכֶם, Infinitivo Hifil con la omisión de la ר reduplicada *vid. Ew*., §255a) el pacto (vers. 14, 15), por presuntuosa y obstinada rebelión, por lo tanto, contra Dios y sus mandamientos. Por esto, se anuncian severos juicios, los cuales serían llevados a su extremos en cuatro series, si el endurecimiento continuaba en su obstinación. Si Israel actuaba en oposición al Señor en la manera declarada, Él actuaría con ellos de la manera siguiente (vers. 16, 17): les enviaría בֶּהָלָה terror —una noción general que después se particulariza como formada por enfermedades, sembrar sin poder disfrutar de la cosecha, derrota en la batalla, y huida de delante de sus enemigos—. Se mencionan dos clases de enfermedades por las que se destruye la vida: extenuación y calentura, *i.e*. una fiebre ardiente, πυρετός *febris*, la cual hace que los ojos (la luz de esta vida) desaparezcan, y el alma (la misma vida) sea atormentada; en tanto que en Ex. 23:25; 15:26, se promete protección de las enfermedades si se obedece a la ley. De estas enfermedades, la extenuación es muy rara en Palestina y Siria en la actualidad, aunque ocurre en regiones más elevadas; pero la fiebre ardiente es una de las enfermedades que se mantiene. A esto se añadiría la invasión de los enemigos, de modo que trabajarían en vano y sembrarían su simiente para nada, por cuanto sus enemigos consumirían el producto, como realmente fue el caso (*e.g*. Jue. 6:3, 4).

Ver. 17. Sí, el Señor volvería su rostro contra ellos, para que fueran abatidos por el enemigo, y como consecuencia completamente humillados, de manera que huyeran cuando nadie los persiguiera (cf. ver. 36).

Pero si estos castigos no eran correspondidos con su propósito, y no traían a Israel de vuelta a la fidelidad con su Dios, el Señor castigaría a la nación aún más se-

veramente, y castigaría al rebelde por su pecado no sólo una vez, sino hasta siete veces. Esto haría, mientras Israel perseverara en su obstinada resistencia, y con este fin Él multiplicaría sus juicios por grados. Este avance gradual del castigo de Dios se describe de tal modo en el siguiente pasaje, en el que se anuncian castigos nuevos y multiplicados en cuatro ocasiones sucesivas: 1) completa infertilidad en su tierra, es decir, *un* castigo más fuerte (vers. 18-20); 2) la exterminación de su ganado por las bestias de presa, y la falta de hijos, *dos* castigos (vers. 21, 22); 3) guerra, plaga, y hambre, *tres* castigos (vers. 23-26); 4) la destrucción de todas las abominaciones idólatras, el derribamiento de sus ciudades y lugares sagrados, la devastación de la tierra, y la dispersión del pueblo entre los paganos, *cuatro* castigos con los que traería a los israelitas al filo de la destrucción (vers. 27-33). De este modo castigaría el Señor la dureza de cerviz de su pueblo. Estas amenazas divinas abarcan todo el futuro de la nación de Israel. Pero las series de castigos mencionados no deben entenderse históricamente, como una predicción de la sucesión temporal de los diferentes castigos, sino como un relato ideal de los castigos de Dios, presentándose con una necesidad interna de una manera correspondiente al desarrollo progresivo del pecado. Por cuanto la nación no resistiría al Señor continuamente, sino que los tiempos de obediencia y apostasía alternarían con tiempos de obediencia y fidelidad, de modo que los juicios de Dios alternarían con Sus bendiciones; y la oposición no se incrementaría en un progreso uniforme, debilitándose algunas veces, y otras ganando gran fuerza nuevamente, de modo que los castigos no se multiplicarían continuamente, sino que se corresponderían en todo caso con la cantidad del pecado, y sólo irrumpirían en la incorregible carrera con toda la intensidad predicha, cuando la impiedad ganara fuerza.

Vers. 18-20. *Primera* fase de los juicios agravados. Si no escuchaban עַד אֵלֶּה, «*aún con estas cosas*» (los castigos nombrados en los vers. 16, 17), es decir, si persistían en su desobediencia incluso cuando los castigos alcanzaran este nivel, Dios añadiría un castigo siete veces más severo por causa de su pecado, y quebrantaría su fuerte orgullo por una temible sequía. El siete, como el número de la perfección en las obras de Dios, denota la intensidad del castigo, incluso hasta la altura de su medida plena (cf. Prov. 24:16). גְּאוֹן עֹז, *lit*. la eminencia u orgullo de fuerza, incluye todo en lo que una nación descansa su poder; por lo tanto es el orgullo y la rebeldía que se apoyan en el poder terrenal y sus auxiliares (Ex. 30:6, 18; 33:28); aquí significa el orgullo de una nación, repleta por la fertilidad y el rico producto de su tierra. Dios haría su cielo (el cielo de su tierra) como acero y su tierra como bronce, *i.e*. tan duro y seco como un metal, de modo que ninguna gota de lluvia y rocío caería del cielo para humedecer la tierra, y ninguna planta podría crecer de la tierra (cf. Deut. 28:23); y cuando la tierra fuese cultivada, el pueblo agotaría su fuerza en vano. תָּמַם, *consumi* (כּוֹחַ la fuerza de trabajo y de vida).

Vers. 21s. La *segunda fase*. Pero si la resistencia del pueblo se incrementaba a una hostil rebelión contra Dios, Él los castigaría siete veces más por su pecado enviándoles bestias de presa que les arrebataran a sus hijos. Por medio de las bestias de presa destruiría su ganado, y por medio de la infertilidad empequeñecería tanto la nación que los caminos quedarían desiertos, que las calles con alto tráfico cesarían porque no habría viajeros sobre ellas por causa de la despoblación de la tierra (Isa. 33:8; Sof. 3:6), y los pocos habitantes que quedaran tendrían miedo de aventurarse por las bestias salvajes (Ezeq. 14:15). הָלַךְ קרי עם (*«encontrarse con alguien»*, *i.e.* encontrarse con una persona de manera hostil, pelear contra él) sólo aparece aquí en los vers. 21 y 23, y fortalecido en los vers. 24, 27, 28, 40, 41 con בְּקֶרִי עִם, tener un encuentro hostil con una persona. מַכָּה שֶׁבַע, un ataque siete veces más fuerte. כְּחַטֹּאתֵיכֶם [De acuerdo con tus pecados], *i.e.* correspondiéndoles al siete por uno. En el ver. 22 la primera cláusula corresponde a la tercera, y la segunda a la cuarta, de modo que los números 3 y 4 contienen los efectos de los números 1 y 2.

Vers. 23-26. La *tercera* fase. Pero si aún con estos castigos no fueran corregidos, sino que continuaran en su hostilidad contra el Señor, Él también procedería en contra de ellos aún siete veces más con guerra, plagas y hambre.

Ver. 25. Él traería sobre ellos «espada vengadora, en vindicación del pacto». La נְקַם בְּרִית [venganza por el pacto] sería infligida por un quebrantamiento del pacto, cuya severidad sería correspondiente con la grandeza de las bendiciones del pacto, abandonadas por una apostasía sin fe. Si ellos se retiraban a sus ciudades (lugares fortificados) de la espada del enemigo, el Señor enviaría una plaga sobre ellos, y entregaría a quienes se salvasen de la plaga, a manos del enemigo. También «quebrantaría el sustento del pan», y los obligaría a someterse al enemigo por la fuerza. Los medios para sustentarse se harían tan escasos, que las mujeres podrían cocer su pan en un solo horno mientras que en tiempos ordinarios cada mujer necesitaría un horno para sí sola; y ellos tendrían que comer el pan que trajesen a casa por peso, *i.e.* no tanto como uno quisiera, sino en raciones pesadas tan escasamente, que aquellos que comiesen no se satisfarían, y sólo serían capaces de sustentar su vida de la manera más miserable. En Israel y Judá surgieron calamidades como estas más de una vez cuando sus ciudades fortificadas fueron asediadas, particularmente en el tiempo de los últimos reyes, *e.g*. sobre Samaria durante el reinado de Joram (2 de Reyes 6:25s.), y sobre Jerusalén por la invasión de los caldeos (cf. Isa. 3:1; Jer. 14:18; Ezeq. 4:16; 5:12).

Vers. 27-33. *Cuarta* y más severa fase. Si persistían en su oposición, Dios los castigaría con ira (חֲמַת קֶרִי), sí, los castigaría con tanta severidad en su ira, que se verían obligados a comer la carne de sus hijos e hijas, *i.e.* sacrificar a sus propios hijos y comérselos en lo extremo de su hambre, un hecho que ocurrió así en Samaria en el periodo de los sirios (2 de Reyes 6:28, 29), y en Jerusalén en el de los caldeos (Lam. 2:20; 4:10), y en la guerra romana de la exterminación bajo Tito (*Josefo, de bello judaico* 5. 10, 3) de la manera más horrorosa. Se menciona primero el comer la carne de sus propios hijos, como indicando la extrema miseria y desdicha en que el pueblo perecería; y después de esto, el juicio por el que la nación sería traída a este extremo, se describe más minuciosamente en sus cuatro presentaciones principales: 1) la destrucción de todas las abominaciones idólatras (ver. 30); 2) el derribamiento de ciudades y santuarios (ver. 31); 3) la devastación de la tierra, para el asombro de los enemigos que moren allí (ver. 32); y 4) la dispersión del pueblo entre los paganos (ver. 33). Los בָּמוֹת [lugares altos] son altares erigidos sobre montículos y montes de la tierra, en los cuales se ofrecían sacrificios tanto para Yahvé, aparte de la ley como para las deidades paganas. חַמָּנִים, columnas de sol, son ídolos de la adoración cananea de la naturaleza, ya sea que se tratara de simples columnas dedicadas a Baal, o estatuas del dios sol (cf. *Movers, Phönizier* 1, pp. 343s.). *«y pondré vuestros cuerpos muertos sobre los cuerpos muertos de vuestros ídolos».* גִּלֻּלִים, *lit*. bloque de piedra, de גָּלַל rodar, una término despectivo para ídolos. Los idólatras perecerían con los ídolos, y con sus cuerpos contaminarían las imágenes, las cuales también eran cadáveres, por medio de su derri-

bamiento y destrucción. Para la ejecución de esta amenaza, véase Ezeq. 6:4s. Ésta será tu suerte, porque «mi alma os abominará». En virtud de su carácter interno de su santa naturaleza, Yahvé debe aborrecer y rechazar al pecador.

Ver. 31. Él destruiría sus ciudades y santuarios porque no se agradaba en sus sacrificios de adoración. מִקְדָּשִׁים son las cosas sagradas de la adoración de Yahvé, el tabernáculo y el templo, con el altar y el resto de sus utensilios sagrados, como en Sal. 68:36; 74:7. רֵיחַ נִיחֹחַ (cap. 1:9) es el aroma del sacrificio; y רִיחַ, oler, una designación antropomórfica de la satisfacción divina (cf. Amós 5:21; Isa. 11:3).

Vers. 32, 33. La tierra se convertiría en un desierto, de modo que incluso los enemigos que morasen allí estarían aterrorizados como consecuencia de ello (cf. Jer. 18:16; 19:8); y los israelitas serían esparcidos entre los paganos, porque Yahvé desenvainaría su espada detrás de ellos, *i.e.* echarlos fuera con la espada desenvainada, y esparcirlos por los cuatro confines de la tierra (cf. Ezeq. 5:2, 12; 12:14).

Versículos 34-35. Objetivo de los juicios divinos en relación con la tierra y la nación de Israel

Vers. 34 y 35. Entonces la tierra disfrutaría y guardaría sus sábados, en tanto que estuviera desolada e Israel en mano de sus enemigos. כֹּל יְמֵי הָשַּׁמָּה, durante todo el periodo de su devastación. הָשַּׁמָּה, *inf. Hofal* con el sufijo, en la cual falta la *mappik*, como en Ex. 2:3 (cf. *Ewald*, §131e). רָצָה tener satisfacción, con בְּ y un acusativo significa deleitarse, agradarse, en cualquier cosa, *e.g.* en descansar después que el día de trabajo ha terminado (Job 14:6); aquí también significa disfrutar el descanso (no «pagar su deuda», *Ges., Kn.*). El guardar el Sabbath no era un acto que se ligaba a la tierra, ni la tierra era tenida por culpable por no guardarse el sábado (הִרְצַתָה por הִרְצָתָה como en 25:21 en Hifil, mostrar agrado). Como la tierra gime bajo la presión del pecado del hombre, también se regocija en la liberación de tal presión, y en la participación en el sagrado reposo de toda la creación. תִּשְׁבֹּת אֵת אֲשֶׁר וגו, la tierra *«descansará entonces y gozará sus días de reposo»; i.e.* ésta descansará por lo que no reposó en tus días de reposo (diaria y anualmente). Se hace evidente por esto, que el guardar el Sábado y los años sabáticos fue suspendido cuando se incrementó la apostasía de la nación, un resultado que podría preverse claramente en consecuencia del desagrado interior de un pecador con los mandamientos del Dios santo, lo cual se describe en 2 de Crón. 26:31 como algo que realmente ocurrió.

Vers. 36-38. En cuanto a lo que correspondía a la nación, aquellos que fueran dejados cuando el reino fuera derribado no hallarían descanso en la tierra de sus enemigos, sino que perecerían entre los paganos por su iniquidad y la de sus padres, hasta que confesaran sus pecados y doblegaran sus incircuncisos corazones bajo la justicia de los castigos divinos. הַנִּשְׁאָרִים בָּכֶם (nominativo absoluto), «y a los que queden (como en el cap. 5:9) de vosotros, que no hayan perecido en la destrucción del reino y en la dispersión del pueblo, Dios infundirá en sus corazones tal cobardía, en la tierra de sus enemigos, que el sonido de una hoja que se mueva los perseguirá, y huirán como ante la espada, de modo que tropezarán entre ellos, y caerán sin que nadie los persiga. El Hapax Legomenon מֹרַךְ de מָרַךְ, relacionada con מָרַח y מָרַק frotar, moler, significa la angustia, temor y desesperación internos que muelen el corazón y destruyen la vida, δειλία, *pavor* (LXX, *Vulg.*), lo que se describe en Deut. 28:65 en términos incluso más fuertes: *«pues allí te dará Yahvé corazón temeroso, y desfallecimiento de ojos, y tristeza de alma»*. Allí no habrá para ellos תְּקוּמָה, *standi et resistendi facultas* [la facultad de soportar y resistir] (*Rosenmüller*), no podrán mantenerse delante del enemigo; sino que perecerán entre las naciones. «La tierra de vuestros enemigos os consumirá», *sc.* al caer bajo la presión de las circunstancias en que fueron puestos (cf. Num. 13:32; Ezeq. 36:13).

Ver. 39. Pero aquellos que aún queden bajo esta opresión decaerán en sus iniquidades (יִמַּקּוּ, *lit.* pudrirse, corromperse), y «también en las iniquidades de sus padres con ellos». אִתָּם se refiere a עֲנוֹת, «que están con ellos», que llevan con ellos y por los cuales deben expiar (véase en Ex. 20:5).

Vers. 40-43. En este estado de decaimiento bajo sus enemigos, confesarían sus pecados y los de sus padres, *i.e.* harían el descubrimiento de que sus sufrimientos eran un castigo de Dios por sus pecados, y reconocerían que sufrían lo que merecían, por su infidelidad y rebelión para con su Dios, por lo cual Él había sido obligado a ser hostil con ellos, y a llevarlos a la tierra de sus enemigos; o más bien sus incircuncisos corazones entonces los humillarían, y ellos verían con satisfacción este fruto de su pecado. La construcción es la siguiente: וְזָכַרְתִּי (ver. 42) corresponde con הִתְוַדּוּ (ver. 40) como la apódosis; de modo que, de acuerdo con la conexión más estrictamente lógica, la cual es común en nuestro lenguaje, podemos unir los vers 40, 41 en un punto con el ver. 42. «Si ellos confiesan su iniquidad... o mejor dicho, si sus incircuncisos corazones se humillan... yo recordaré mi pacto». Con בְּמַעַל se introduce una cláusula entre paréntesis en medio de la oración principal que explica su iniquidad, y llega hasta בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם [la tierra de sus enemigos]. En (Por) las infidelidades que cometieron contra mí y también porque procedieron con hostilidad contra mí, yo también (אֵלֵךְ, aoristo que expresa el constante proceder hostil) procedí con hostilidad contra ellos y los llevé a la tierra de sus enemigos. Con אוֹ־אָז יִכָּנַע, «o si, etc.», se resume la oración principal. אוֹ, «o más bien» (como en 1 de Sam. 29:3), haciendo visible la humillación del corazón como el resultado más importante al que la confesión del pecado debía profundizar. El corazón es llamado עָרֵל [incircunciso] por no estar santificado y no ser susceptible a las manifestaciones de gracia divina. יִרְצוּ אֶת־עֲוֹנָם εὐδοκήσουσι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (LXX), ellos se deleitarán, se regocijarán en sus malos actos —*i.e.* en las consecuencias y resultados de ellos—, para que sus malos hechos los humillen tan profundamente, y los traigan al conocimiento de la corrupción en la que han caído, una intrépida, y por decirlo de algún modo, paradójica expresión por su completo cambio de corazón que podríamos interpretar así: «ellos disfrutarán sus malos actos», como רָצָה puede interpretarse del mismo modo en el ver. 43[74]. Pero donde el castigo produce tal fruto, Dios ve al pecador nuevamente con agrado. Cuando Israel hubiese llegado tan lejos, Él recordaría su pacto con los padres («Mi pacto con Jacob», בְּרִיתִי יַעֲקֹב, el sufijo está anexado al sustantivo que gobierna, como en el cap. 6:3, porque el sustantivo gobernado, siendo un nombre propio, no podría

74. *Lutero* tradujo עָוֹן en este sentido, «castigo de la iniquidad», y observa en estas notas marginales en *Werke, Erlanger Ausgabe*, tomo 64, p. 31 «(deleite) Esto significa: del mismo modo que se deleitaban en sus pecados y se disgustaban con mis leyes, ahora se deleitarán en su castigo y dirán: «recibimos lo que nos merecemos. Esto lo debemos agradecer a nuestro maldito pecado. Es justo, Dios, completamente justo». Y estos son pensamientos y palabras de honesto arrepentimiento, detestándose a uno mismo desde el fondo del corazón, y gritando, me avergüenzo ¿qué he hecho? Esto agrada a Dios de tal modo que una vez más se vuelve misericordioso».

llevar al sufijo), y recuerda la tierra (הָאָרֶץ, la tierra incluyendo sus habitantes), los cuales, como se repite nuevamente en el ver. 43, serían dejados por ellos (quedar desolado) y disfrutaría (תִּרְצֶה como תִּרְצֵה ver. 34) sus días de reposo mientras estuviese vacía (despoblada, בְּהִשַּׁמָּה por בְּהָשַּׁמָּה *vid. Ewald*, §131e) de (*i.e.* lejos de, sin) ellos; y ellos disfrutarían su iniquidad, porque (יַעַן וּבְיַעַן) habían despreciado los juicios del Señor, y porque su alma había rechazado sus estatutos.

Ver. 44. «Y aun con todo esto, estando ellos en tierras de sus enemigos, yo no los desecharé». Es decir, si llegasen al punto de estar en la tierra de sus enemigos (las palabras גַּם־זֹאת, primeramente se mantienen en un sentido absoluto, y son fortalecidas o intensificadas por וְאַף y más plenamente explicadas por בִּהְיוֹתָם וגו), no los he rechazado, para destruirlos y romper mi pacto con ellos. Porque yo soy Yahvé su Dios, quien, como el absolutamente existente e incambiable, mantiene sus promesas y no se arrepiente de su llamado (Rom. 11:29).

Ver. 45. Por lo tanto él recordará el pacto que hizo con los padres, a quienes sacó de la tierra de Egipto ante los ojos de las naciones, para ser un Dios para ellos, y renovará el pacto de los padres con ellos (los descendientes), para sacarlos nuevamente de entre los paganos, y adoptarlos nuevamente como su nación (cf. Deut. 30:3-5). De este modo, el juicio eventualmente se convertiría en bendición, si ellos se inclinaban en verdadero arrepentimiento bajo la poderosa mano de su Dios.

El ver. 46. contiene el final de todo el libro, o mejor dicho, de toda la legislación del pacto desde Ex. 25 en adelante, aunque la expresión בְּהַר סִינַי [en el Monte Sinaí] apunta principalmente a Lev. 25:1.

Capítulo 27. Respecto a los votos

Las instrucciones respecto a los votos siguen el expreso fin del legado de la ley sinaítica (cap. 26:46), como un apéndice de esta, porque los votos no formaban parte integral de las leyes del pacto, sino que eran una libre expresión de piedad común casi para todas las naciones, y pertenecía a los modos de adoración habituales en todas las religiones, los cuales no fueron demandados y podrían ser omitidos por completo, y realmente yacían fuera de la ley, aunque era necesario armonizarlos con las demandas de la ley sobre Israel. Hacer un voto, por lo tanto, o dedicar algo al Señor con voto, no era mandado, pero era presupuesto como una manifestación de reverencia a Dios, santificado por la tradición antigua, y simplemente era regulado por el principio dado en Deut. 23:22-24, que no era pecado refrenarse de ofrecer voto, pero que todo voto, una vez que estuviera hecho, debía ser guardado consciente e inviolablemente (cf. Prov. 20:25, Ecl. 5:3-5), y la negligencia en mantenerlo debía ser expiada con una ofrenda por el pecado (cap. 5:4). Los objetivos de un voto podrían ser personas (vers. 2-8), ganado (vers. 9-13), casas (vers. 14, 15), y tierra (vers. 16-25), todo lo cual podría ser redimido con la excepción de los animales para el sacrificio; pero no el primogénito (ver. 26), ni personas y objetos dedicados al Señor para consagración (vers. 28, 29), ni ofrendas (vers. 30-33), porque todos estos serían entregados al Señor de acuerdo con la ley, y por lo tanto no podrían ser redimidos. Esto seguía de la misma idea del voto. Porque un voto era una promesa hecha por alguien para dedicar y entregar su propio ser o una porción de su propiedad, al Señor para evitar algún peligro y dolor, o para acarrear algún bien terrenal deseado sobre su posesión. Además del voto ordinario o de la promesa de dar, también había el voto de despojarse, o el voto de renunciación, como es evidente por Num. 30. El presente capítulo sólo trata del voto ordinario, y nos da instrucciones para redimir el objeto prometido, en lo cual se presupone que todo lo que se prometía al Señor entraría a su santuario como *corbán*, una ofrenda (Marc. 7:11); y por lo tanto, que cuando fuera redimido, el dinero también sería pagado a su santuario. (Sobre el voto, véase mi *Archaeologie*, §96; *Oehler,* en *Herzog, Realencyclopaedie* IV, p. 788).

Vers. 2-8. El voto de *personas*. «Cuando alguno hiciere especial voto, según tu estimación de las personas serán para el Señor». הַפְלִיא נֶדֶר no significa simplemente dedicar o apartar un voto, sino hacer un voto especial (véase en el cap. 22:21). Las palabras בְּעֶרְכְּךָ, «de acuerdo con tu estimación (de Moisés)», es más simple considerarlas como una apódosis, como para suplir a לַיהוָה con el sustantivo תִּהְיֶינָה, que como una descripción más plena de la prótasis en cuyo caso la apódosis seguiría en el ver. 3, y el verbo יַקְדִּישׁ debería ser suplido. Pero cualquiera que sea la conclusión adoptada, en cualquier caso este pensamiento es expresado en las palabras, que las almas, *i.e.* las personas, serían ofrecidas al Señor de acuerdo al valor que Moisés les diera, *i.e.* de acuerdo al precio fijado por Moisés. Esto implica lo suficientemente claro que siempre que una persona fuera ofrecida en voto, le seguiría la redención de acuerdo a su precio. De otro modo, ¿qué objetivo habría al evaluarlos? El valor supone la redención o la compra. Pero en el caso de los hombres (*i.e.* israelitas) no podrían ser comprados como esclavos, y por lo tanto el objetivo de darles valor sólo podría haber sido con el propósito de redimir, comprar al Señor la persona que fue ofrecida en voto, y el cumplimiento del voto sólo podría haber consistido en el pago al santuario del precio fijado por la ley[75].

Vers. 3-7. El valor debía ser, para personas entre veinte y treinta años de edad, 50 siclos por un hombre y treinta por una mujer; por un joven entre cinco y veinte años, veinte siclos; por una joven de la misma edad, 10 siclos; por un niño varón de entre un mes y cinco años, cinco siclos, por una niña de la misma edad, 3 siclos; por un hombre anciano con más de sesenta años, 15 siclos, por una mujer anciana de la misma edad, 10; todo debía ser pagado en siclos del santuario (véase en Ex. 30:15). El precio era regulado, por lo tanto, de acuerdo con la capacidad y el vigor de la vida, y el sexo femenino, como vasos más frágiles (1 de Pedro. 3:7), sólo era valorada por la mitad del precio del varón (acerca de הַזָּכָר בְּעֶרְכֶּךָ con el sufijo en el sustantivo regente ver. 6:3).

Ver. 8. Pero si la persona fuera «muy pobre para pagar tu estimación», *i.e.* demasiado pobre para pagar el precio fijado por la ley, debía ser traída delante del sacerdote, quien lo valoraría de acuerdo con la medida que su mano pudiera pagar (véase cap. 5:11), *i.e.* lo que fuera capaz de pagar. Esta regulación, la cual hacía posible que la persona pobre se ofreciera en voto al Señor, presuponía que la persona ofrecida en voto debía ser redimida. Porque, de otro modo, una persona de esta clase sólo necesitaría dedicarse al santuario, con toda su fuerza para trabajar, para cumplir su voto cabalmente.

---

75. *Saalschütz* (*Mosaisches Recht,* p. 363) adopta esta explicación de acuerdo con la *Misná*. *Oehler* se equivoca al citar 1 de Sam. 2:11, 22, 28 como una prueba de lo opuesto. Porque la dedicación de Samuel no consistió en un simple voto, sino que fue una dedicación como nazareo para toda su vida, y con ello Samuel fue comprometido al servicio del santuario, en tanto que la ley no menciona nada referente a quedar ligado al santuario en el caso de un simple voto de una persona. Pero porque la redención en el caso de las personas no fue dejada al gusto de la libre voluntad de la persona que hiciera el voto, como en el caso de la propiedad, no se añade nada al precio evaluado por posibles circunstancias.

Vers. 9-13. Cuando se ofrecieren animales en voto, del ganado que usualmente era ofrecido en sacrificio, todo lo que se diera a Yahvé de estos (*i.e.* dedicado a Él por voto) sería santo (קֹדֶשׁ) y no sería cambiado, *i.e.* cambiado por otro animal, ya fuera un animal bueno por uno malo, o uno malo por uno bueno. Pero si se hiciera tal cambio, tanto lo santificado (הוּא) como el substituto (תְּמוּרָתוֹ) serían santos (vers. 9, 10). La expresión יִהְיֶה קֹדֶשׁ [será santo] incuestionablemente implica que un animal de esta clase no podría ser redimido; sino que si era sin faltas, era ofrecido en sacrificio: si, no obstante, no era adecuado para el sacrificio por causa de alguna falta, pasaba a ser parte de la porción de los sacerdotes para su sostenimiento como primogénito del ganado (cf. ver. 33).

Vers. 11s. Toda bestia inmunda, sin embargo —un asno por ejemplo—, que no pudiera ser ofrecida en sacrificio, sería puesta delante del sacerdote para que él la evaluara «sea bueno o sea malo», *i.e.* ni muy alto como si fuera bueno, ni muy bajo como si fuese malo, sino al precio medio; y debía ser acuerdo a su valoración, *i.e.* valdría el valor que se le atribuyese (כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן de acuerdo a la valoración del sacerdote), es decir, cuando fuese vendido para beneficio del santuario y de sus siervos.

Ver. 13. Pero si la persona que ofrecía el voto quería redimirlo, debía añadir una quinta parte al precio en que fuera valorado, como una especie de compensación por tomar nuevamente el animal que había sido ofrecido en voto (cf. cap. 5:16).

Vers. 14s. Cuando una *casa* fuese dedicada, se aplicaban las mismas reglas que en el caso del ganado inmundo. La suposición de *Knobel*, que la persona que hiciere el voto debía pagar el precio en que se valorara si no deseaba recuperar la casa, carece de base. La casa que no era redimida, por supuesto que era vendida para beneficio del santuario.

Vers. 16-25. Respecto al ofrecimiento de un terreno, se hacía diferencia entre un campo heredado y uno comprado.

Ver. 16. Si alguien santificaba al Señor «de la tierra de su posesión», *i.e.* una porción de su herencia, esta debía valorarse de acuerdo a la medida de la semilla sembrada; y un homer de cebada sería valorado en cincuenta siclos. Como un homer era igual a diez efas (Ezeq. 45:11), y, de acuerdo a los cálculos hechos por *Thenius*, pesaba alrededor de 225 libras, los cincuenta siclos no pueden haber sido el promedio del promedio anual de tal campo, sino que debe entenderse, como lo entendían los rabinos, como el valor del producto de un periodo completo del jubileo de 49 o 50 años; de modo que cualquiera que deseara redimir el campo debía pagar, de acuerdo con la *Misná Erachin* 7. 1, un siclo y una quinta parte por *año* (*vid. Saalschütz, Mosaisches Recht*, p. 151).

Vers. 17s. Si él santificaba su campo desde el año del jubileo, *i.e.* inmediatamente después que expirara el año, debía quedar conforme a su estimación», *i.e.* no se debía alterar su evaluación. Pero si tenía lugar después del año del jubileo, *i.e.* algún tiempo o algunos años después, el sacerdote debía estimar el valor de acuerdo al número de años hasta el próximo jubileo, y «*se rebajará de tu estimación*», *sc. praeteritum tempus*, el tiempo que hubiese pasado desde el año del jubileo. De aquí que, por ejemplo, si el campo era dedicado diez años después del jubileo, el hombre que deseara rescatarlo sólo debía pagar cuarenta siclos por los cuarenta años restantes hasta el próximo año del jubileo, o, con la adición de una quinta parte, cuarenta y ocho siclos. La evaluación era necesaria en ambos casos, porque el campo heredado era inalienable, y devuelto a su dueño original o a sus herederos en el año del jubileo sin compensación (cf. ver. 21 y cap. 25:13, 23s.); de modo que, estrictamente hablando, no era el campo en sí, sino el producto de sus cosechas hasta el próximo año del jubileo, lo que era ofrecido, ya fuera que la persona dedicante lo dejara al santuario *in natura* hasta el año del jubileo, o que deseara redimirla nuevamente pagando el precio evaluado. En el último caso, sin embargo, debía añadir una quinta parte de su valor (ver. 19, como los vers. 13 y 15), que podría ser dejado para él (יָקוּם como en 25:30).

Vers. 20s. En caso de que no lo redimiese, es decir, antes del comienzo del próximo año del jubileo, o que lo vendiera a otro hombre, *i.e.* a un hombre no perteneciente a su familia, ya no podría redimirlo; sino que al salir, *i.e.* al hacerse libre en el día del jubileo (véase cap. 25:28), sería sagrado al Señor, como un campo consagrado (véase el ver. 28), y debía pasar a ser propiedad de los sacerdotes. *Hinc colligere est, redimendum fuisse ante Jubilaeum consecratum agrum, nisi quis vellet eum plane abalienari* [De aquí hay que colegir que el campo consagrado tenía que ser redimido antes del jubileo, a no ser que uno quisiera abiertamente enajenarlo] (*Clericus*). De acuerdo a las distintivas palabras del texto (observe la correspondencia de וְאִם...,וְאִם), el campo, que había sido ofrecido, pasaba a ser del santuario en el año del jubileo no sólo cuando el dueño lo hubiese vendido en el entretanto, sino también cuando no lo hubiese redimido previamente. La razón para vender la propiedad en un tiempo que la hubiera dedicado al santuario, no debe buscarse en el capricho y la deshonestidad, como hace *Knobel*. Si el campo era ofrecido en este sentido, que no fuese entregado al santuario (al sacerdocio) para ser cultivado, sino que permaneciere en las manos del propietario, de modo que él pagara anualmente al santuario el precio estimado —y ésta puede haber sido la regla, por cuanto los sacerdotes cuyas responsabilidades estaban en el santuario no podrían ocuparse en el cultivo del campo, sino que serían obligados a vender la tierra al momento, o trabajarla—, el dueño podría vender el campo hasta el año del jubileo, para ahorrar el problema de cultivarlo, y el comprador no sólo podría vivir de lo que el campo produjera además del precio que debía pagar cada año al santuario, sino posiblemente podría realizar algo más. En tal caso la culpa del vendedor, por lo cual él tendría que hacer expiación por la entrega de su campo al santuario en el año del jubileo, consistía simplemente en el hecho de que había tenido la tierra, que había ofrecido al Señor, como si fuera de su propiedad, entera y completamente a su disposición, y por lo tanto se había permitido violar los derechos del Señor por la venta de su tierra. En todo caso, es completamente inadmisible suplir un sujeto diferente a מָכַר del paralelo יִגְאַל, el sacerdote.

Vers. 22-24. Si, por otro lado, alguien dedicaba al Señor un «campo que hubiese comprado», *i.e.* un campo que hubiese sido comprado y no perteneciera a su patrimonio, debía entregar la cantidad de su valor (מִכְסָה Ex. 12:4) conforme a la estimación del sacerdote hasta el año del jubileo «en aquel día», *i.e.* inmediatamente, todo de una vez. Esta regulación respalda la conclusión de que en la dedicación de los campos heredados, no se pagaba toda la cantidad, sino año tras año. En el año del jubileo, el campo que había sido ofrecido, si se trataba de un campo adquirido por compra, no se devolvía al comprador sino al dueño heredero de quien se hubiese comprado, de acuerdo con la ley en el cap. 25:23-28 (acerca del artículo en הָעֶרְכְּךָ ver. 23 ver el comentario de Jos. 7:21).

Ver. 25. Todas las estimaciones debían hacerse de acuerdo al siclo del santuario (cf. el comentario del ver. 7).

Vers. 26-29. Lo que pertenecía al Señor por ley no se le podría dedicar por un voto, especialmente el primogénito (בְּכֹר denominativo de בְּכוֹר) del ganado limpio (cf.

Ex. 13:1, 2). El primogénito de los animales inmundos debía ser redimido de acuerdo a la valoración del sacerdote, con una quinta parte adicional; y si esto no se hacía, se debía vender por el valor estimado. Por medio de esta regulación la primera ley, cuya demanda era que un asno debía ser redimido con un cordero o si no ser matado (Ex. 13:13; 34:20), fue modificada a favor de los bienes del santuario y sus siervos.

Vers. 28s. Además, nada que hubiese sido consagrado, nada que el hombre hubiese ofrecido al Señor de su propiedad, del hombre, la bestia o del campo de su posesión, sería vendido o redimido, porque era santísimo (véase el cap. 2:3). El hombre que hubiese sido apartado como anatema indefectiblemente debía morir. De acuerdo con las palabras del ver. 28, el individuo israelita tenía la completa libertad de consagrar, no sólo su ganado y el campo, sino también los hombres que le pertenecieren, es decir, esclavos e hijos. הַחֲרִים significa dedicar algo al Señor de una manera irredimible, como חֵרֶם, *i.e*. ofrecer o retirar. חרם (ofrecer o consagrar), a juzgar por las palabras en el árabe, significa *prohibere, vetare, illicitum facere, llicitum, sacrum,* tiene el significado principal de «cortar», y denota aquello que es apartado del uso y abuso por parte del hombre, y entregado a Dios de una manera irrevocable e irredimible, los seres humanos siendo matados, el ganado y los objetos inanimados siendo entregados al santuario para siempre o siendo destruidos para la gloria del Señor. Lo último sucedía, sin duda, sólo con la propiedad de los idólatras; en todo caso, sólo se manda para infligir castigo en las ciudades idólatras (Deut. 13:13ss.). Se deduce de esto, sin embargo, que el voto de separación sólo se podría hacer en relación con las personas que obstinadamente resistieran la santificación de la vida que se les demandaba; y que un individuo no estaba en libertad de ofrecer un ser humano para que fuera matado por su simple deseo y voluntad, de ser así el ofrecimiento podría ser abusado con propósitos impíos, y habría quebrantado la ley, la cual prohibía que se matara hombre alguno, aunque se tratara de un esclavo (Ex. 21:20). De manera análoga a esto, también, el dueño del ganado y los campos sólo podrían entregarlos para su destrucción cuando hubiesen sido profanados por la idolatría o abusados para propósitos impíos. Por cuanto no hay duda de que la idea que yace en base de la dedicación, era la entrega de algo que se resistía o impedía la santificación; de manera que en todo caso en que fuera llevada a cabo por la comunidad o los magistrados, se trataba de un acto de la santidad judicial de Dios manifestándose en justicia y juicio (cf. mi *Archäologie,* §70).

Vers. 30-33. Finalmente, el diezmo de la tierra, tanto de la simiente como de la tierra, *i.e*. no de lo que fuera sembrado, sino de lo que fuera producido, el producto de la simiente (Deut. 14:22), la cosecha recogida, o «grano de la era», Num. 18:27, y también del fruto de los árboles, *i.e*. «el producto del lagar» (Num. 18:27) y el vino y el aceite (Deut. 14:23), pertenecían al Señor, eran sagrados para Él, y no podrían serle dedicados por un voto. Al mismo tiempo podrían ser redimidos por la adición de una quinta parte además de su valor real.

Ver. 32. Respecto a todas las ofrendas del rebaño, de todo lo que pasaba bajo la vara del pastor, el diezmo (de los animales) sería santo al Señor. No se debía hacer discriminación en este caso entre lo bueno y lo malo, y no se podría hacer intercambio: si, no obstante, esto tenía lugar, el animal del diezmo sería sagrado del mismo modo que el otro por el que sería cambiado, y no podría ser redimido. Las palabras «de todo lo que pasa bajo la vara» pueden explicarse por la costumbre de enumerar los rebaños haciendo pasar a las ovejas una a una al lado del pastor, quien las contaba con una vara extendida por encima de ellas (cf. Jer. 33:13; Ezeq. 20:37 y *Bochart, Hieroz*. I, p. 508). Significan todo lo que es sometido al proceso de la enumeración, y son explicadas correctamente por los rabinos, como refiriéndose al hecho de que cada año se ofrecía el diezmo del incremento de los rebaños, y no de todo el ganado (cf. *Hottinger, de decimis,* pp. 231ss.). En estas instrucciones se habla del diezmo como algo bien conocido. En las leyes publicadas hasta aquí, es cierto que no se hace mención de este; pero, como las ofrendas encendidas, las ofrendas de oblación, y las ofrendas de paz, el diezmo formaba desde tiempo inmemorable una parte esencial de la adoración de todos los pueblos antiguos[76]; de modo que Jacob no sólo ofreció lo que debía diezmar para el Señor de todo lo que debía darle en una tierra extraña (Gen. 28:22), sino que también Abraham dio del diezmo de su botín a Melquisedec el sacerdote (Gen. 14:20). Bajo estas circunstancias, era realmente innecesario demandar a los israelitas que dieran el diezmo a Yahvé la primera vez. Todo lo que se requería era que se incorporara en la legislación del pacto, y armonizarlo con el espíritu de la ley. Esto se hace aquí en conexión con las santas consagraciones; y en Num. 18:20-32 se dan instrucciones, en lugar apropiado, respecto a su apropiación, y se añaden más instrucciones en Deut. 12:6, 11; 14:22s. respecto al segundo diezmo. Las leyes contenidas en este capítulo se cierran en el ver. 34 con una nueva fórmula concluyente (véase el cap. 26:46), por la cual están unidas a la ley dada en el Sinaí.

76. Compárese *Selden, de decimis sectaris 3 en Clerici, monnentarius in Pentateucus* y la amplia gama de testimonios acerca del diezmo en las diversas culturas de la antigüedad en el artículo «Zehnten bei den Hebräern» de *Leyrer,* en *Herzog, Realencyclopaedie* XVIII, pp. 414ss. donde se comenta esta tradición religiosa antigua: Tal como el séptimo día es consagrado al Señor como día de la consumación de la creación y designa como confesión de que toda la vida pertenece al creador, así debería ser consagrado el diezmo al Señor como acción de gracias por las bendiciones dadas por él y promulgado así el reconocimiento de que todo lo que tenemos sacrificio expiatorio lo agradecemos a Él.

• NÚMEROS •

INTRODUCCIÓN, CONTENIDOS Y ARREGLOS DEL LIBRO DE NÚMEROS

El cuarto libro de Moisés que los judíos llaman *Vayedabber* (וידבר) por su palabra inicial, מספרים (Ἀριθμοί, *Numeri*, LXX, *Vulg*.), o פקודים *recensiones*, Orígenes en Eusebio, Historia Ecclesiam VI, 25 lo titula de *liber recensionum*, y al cual se le da el encabezado במדבר (*en el desierto*) en los textos masoretas con una referencia más directa a sus contenidos generales, narra la guía de Israel por el desierto, desde el monte Sinaí hasta la frontera de Canaán en el río Jordán, y abarca el periodo que va desde el segundo mes del segundo año después del éxodo de Egipto, hasta el décimo mes del año cuarenta.

Tan pronto como su modo de vida, desde un punto de vista espiritual, hubiese sido regulado plenamente por las leyes de Levítico, los israelitas debían iniciar su viaje a Canaán, y posesionarse de la herencia prometida a sus padres. Pero del mismo modo que el camino desde Gosén a Sinaí fue una preparación del pueblo elegido para su recibimiento en el pacto con Dios, también el camino desde Sinaí hasta Canaán fue una preparación para la posesión de la tierra prometida. En su viaje por el desierto, los israelitas experimentarían por un lado, el cuidado y la misericordiosa liberación de su Dios en toda ocasión de angustia y peligro, del mismo modo que la férrea severidad de los juicios divinos sobre aquellos que despreciaran a su Dios, para que aprendieran, con ello, a confiar enteramente en el Señor, y a esforzarse únicamente por su reino; y por otro lado, durante el viaje recibirían las leyes y ordenanzas relacionadas con su constitución política y civil, y con ello serían situados en una condición para formar y mantenerse como una nación consolidada al lado de y en oposición a los reinos terrenales formados por las naciones del mundo, y cumplir la tarea asignada por su Dios en medio de las naciones de la tierra. Estas leyes, de las cuales se dio una parte en el Sinaí, en relación con la organización externa e interna de las tribus de Israel como el ejército y la congregación de Yahvé, y en parte en varias ocasiones durante la marcha a través del desierto, del mismo modo que después de su llegada a las estepas de Moab, al otro lado del Jordán, frente a Jericó, con alusión especial a la conquista de Canaán y su asentamiento allí. Dichas leyes no sólo están adjuntas externamente a la misma historia en el orden que fueron dadas, sino que están tan incorporadas internamente en la narrativa histórica, de acuerdo a su peculiar carácter y contenidos, que forman un todo completo, el cual se divide a sí mismo en tres partes distintas correspondientes al desarrollo cronológico de la misma historia.

La PRIMERA parte que se extiende desde el cap. 1-10:10, contiene los preparativos para salir de Sinaí, y está diseñada en cuatro grupos: 1) el arreglo y la clasificación externos de las tribus en el campamento y en su marcha, o la enumeración y agrupación de doce tribus alrededor del santuario de su Dios (caps. 1 y 2), y la designación de los levitas en el lugar de los primogénitos de la nación para actuar como siervos de los sacerdotes en el santuario (caps. 3 y 4); 2) la organización interna o moral y espiritual de la nación como la congregación del Señor, por medio de leyes relacionadas con el mantenimiento de la limpieza del campamento, de la restitución por los abusos, la fidelidad conyugal, el cumplimiento del voto de los nazareos, y la bendición sacerdotal (caps. 5 y 6); 3) los eventos finales en Sinaí, la presentación de ofrendas dedicatorias por parte de los príncipes de la tribu para el transporte del tabernáculo y el altar del servicio (cap. 7), la consagración de los levitas (cap. 8), y la fiesta de la pascua, con un arreglo para una pascua suplementaria (cap. 9:1-14); 4) la designación de símbolos y señales para la marcha en el desierto (caps. 9:5-10:10). En la SEGUNDA PARTE (caps. 10:11-21); se da la historia del viaje en las tres etapas de su progreso desde el Sinaí hasta las alturas del Pisga, cerca del río Jordán: 1) desde su salida del desierto de Sinaí (cap. 10:11-36) hasta el desierto de Paran, en Cades, incluyendo los sucesos en Tabera,

en los sepulcros de lascivia, y en Azerot (caps. 11 y 12), y los eventos en Cades que llevaron a Dios a condenar al pueblo, que se había vuelto contra Él, a vagar por el desierto durante cuarenta años, hasta que la generación más vieja que salió de Egipto hubiera muerto (caps. 13 y 14); 2) todo lo que se relata de la ejecución de este juicio divino, extendiéndose desde el fin del segundo año hasta la reunión de la congregación en Cades al principio del año cuarenta, es la historia de la rebelión y destrucción de Coré (caps. 16-17:15), la cual va precedida por las leyes relacionadas con el ofrecimiento de sacrificios después de entrar a Canaán, con el castigo de los blasfemos, y con referencia al vestido (cap. 15), y es seguida por la institución divina del sacerdocio Aarónico (cap. 17:16-28), con directrices respecto a las responsabilidades y derechos de los sacerdotes y levitas (cap. 18), y la ley concerniente a la purificación de la inmundicia que surgía del contacto con lo muerto (cap. 19); 3) el viaje de Israel en el año cuarenta desde Cades hasta el monte Hor, alrededor de Seir, pasando Moab, y por el territorio de los amorreos hasta las alturas del Pisga, con la derrota de los reyes de los amorreos Sehón y Og, y la conquista de sus reinos en Galaad y Basán (caps. 20 y 21). En la TERCERA parte (caps. 22-36), los eventos que ocurrieron en las estepas de Moab, al lado oriental de la llanura del Jordán, son reunidos en cinco grupos, con las leyes que fueron dadas allí: 1) los intentos de los moabitas y madianitas de destruir el pueblo de Israel, primero por la fuerza de la maldición de Balaam, la cual fue convertida en bendición contra su voluntad (caps. 22-24), y luego por la seducción de los Israelitas a la idolatría (cap. 25); 2) el nuevo recuento del pueblo de acuerdo con sus familias (cap. 26), junto con una regla para la tierra heredada por hijas (cap. 27:1-11), y la designación de Josué como el sucesor de Moisés (cap. 27:12-23); 3) leyes relacionadas con los sacrificios que debían ser ofrecidos por la congregación el día de reposo y los días festivos, y respecto al carácter obligatorio de los hechos por las personas (caps. 28-30); 4) la derrota de los madianitas (cap. 31), la división de la tierra que había sido conquistada en el otro lado del Jordán entre las tribus de Rubén, Gad, y la media tribu de Manasés (cap. 32), y la lista de los lugares de acampada (cap. 33:1-49); 5) instrucciones respecto a la expulsión de los cananeos, la conquista de Canaán y la división de ella entre las tribus de Israel, los levitas y las ciudades de refugio, y los matrimonios de los herederos (cap. 33:50-36).

COMENTARIO AL LIBRO DE NÚMEROS

I. PREPARATIVOS PARA LA PARTIDA DE LOS ISRAELITAS DEL MONTE SINAÍ (capítulos 1:1-10:10)

Enumeración del pueblo de Israel en Sinaí (capítulos 1-4)

CUATRO semanas después de la construcción del tabernáculo (cf. cap. 1:1 y Ex. 40:17), Moisés hizo que se contara el número de la población, por mandato de Dios, de acuerdo con las familias y las casas de los padres de las doce tribus, y que se hiciera una lista de todos los varones de veinte años en adelante para que sirvieran en el ejército de Yahvé (cap. 1:1-3). Nueve meses antes, la cuenta del pueblo había tenido lugar con el propósito de recaudar dinero de expiación de todo varón que tuviese veinte años o más (Ex. 30:11s., comparado con el cap. 38:25, 26), y el resultado fue de 603.550, del mismo número que es dado aquí como la suma de todos los que se habían enumerado en las doce tribus (cap. 1:46). Esta correspondencia en el número de la población masculina después del lapso de un año debe explicarse, como ya hemos observado en Ex. 30:16, simplemente por el hecho de que el resultado del censo previo, el cual había sido tomado con el propósito de recaudar dinero de todos aquellos que fueran aptos para la guerra, fue tomado como la base de la cuenta de todos aquellos que eran aptos para la guerra, lo cual tuvo lugar después de la construcción del tabernáculo; de modo que, estrictamente hablando, este censo meramente consistió en el registro de aquellos que habían sido enumerados en las cuentas públicas, de acuerdo con sus familias y casas. Es más probable, sin embargo, que la enumeración y registro haya tenido lugar de acuerdo con la clasificación adoptada ante la sugerencia de Jetro, para la administración de la justicia, en miles, cientos y decenas, una conclusión que podríamos obtener por el hecho de que en ninguna tribu se mencionan unidades. Sobre este plan, las unidades de más pueden haber sido utilizadas para mantener equilibrados los cambios que hubiesen tenido lugar en la condición real de las familias y en las casas de los padres, entre la enumeración y el censo final, de modo que los pocos cambios que hubiesen ocurrido en el curso de nueve meses entre los que eran aptos para la guerra no fuesen tomados en cuenta, por ser tan mínimos en comparación con el resultado final. Un nuevo censo fue tomado 38 años más tarde en las estepas de Moab (cap. 26), para la división de la tierra de Canaán entre las tribus, de acuerdo con el número de sus familias (cap. 33:54). El número que dio dicho censo fue de 601.730 hombres de veinte años en adelante, ni uno de ellos, a excepción de Josué y Caleb, fue incluido entre aquellos que fueron congregados en Sinaí, porque toda aquella generación había muerto en el desierto (cap. 26:63s.). En el relato histórico, en lugar de los números exactos, se da la suma de varones adultos en un número redondeado de 600.000 (cap. 11:21; Ex. 12:37). A este debía añadirse el número de levitas, de quienes se cuentan 22.000 varones en el primer censo, y 23.000 en el segundo, contando a todos desde un mes de edad en adelante (caps. 3:39; 26:62). Por lo tanto, en la precaria suposición de que los resultados obtenidos por el registro oficial de nacimientos y muertes en nuestros propios días proveyeran un patrón aproximado para el pueblo de Israel, el cual se había desarrollado esencialmente bajo circunstancias históricas y territoriales diferentes, el número total de los israelitas en el tiempo de Moisés habría rondado los dos millones[1].

Los críticos modernos han criticado estos números, aunque sin razón suficiente[2]. Cuando David hizo que

---

1. La estadística enseña que, de 10.000 habitantes en cualquier país, aproximadamente 5.580 tienen más de veinte años (cf. Chr. Bernoulli, *Handbuch der Populationistik nach statisctischen Erhebnissen,* 1841). Éste es el caso en Bélgica, donde, de 1.000 habitantes, 421 tienen menos de 20 años de edad. De acuerdo con el censo Danés de 1840, de 1.000 habitantes que había en Dinamarca, con menos de veinte años de edad, 432; y sobre veinte, 568. En Schleswig, 436 con menos de veinte, y 564 con más; en Holstein, 460 con menos de veinte, y 540 con más; en Lauenburg, 458 con menos de veinte años, y 542 con más. De acuerdo con esta norma, si hubiese habido 600.000 varones en Israel con más de veinte años, habría habido un total de 1.000.000 o 1.100.000 habitantes varones, y por lo tanto, incluyendo a las mujeres, más de dos millones.

2. *Knobel* ha presentado las siguientes objeciones a la verdad o validez histórica de los números anteriormente dados: 1) Tan gran número no habría podido vivir por un tiempo considerable en la península de Sinaí, por cuanto los viajeros modernos estiman que la población actual es de no más de cuatro a siete mil, y declaran que la tierra nunca habría podido sustentar una población de 50.000. Pero los libros de Moisés no afirman que los israelitas hayan vivido cuarenta años del producto natural del desierto, sino que fueron alimentados milagrosamente con el maná de Dios (véase Ex. 16:31). Además, la península de Sinaí producía muchas más existencias en tiempos antiguos de las que se encuentran en el presente, como es generalmente admitido, y sólo negado por *Knobel* por intereses del racionalismo. *Ritter* observa en *Erdkunde* 14, pp. 926-927: «Repetidamente nos hemos referido al temprano estado del campo que debe haber sido inmensamente diferente al tiempo actual. La abundante vegetación, por ejemplo; el mayor número de árboles, y su superioridad en tamaño, cuya destrucción sería seguida por una disminución en la cantidad de arbustos pequeños, etc.; también la mayor abundancia de varias clases de comida de las que los hijos de Israel se podrían abastecer para sí mismos en su tiempo; el cultivo más general de la tierra, como se ve en el periodo monumental de los antiguos egipcios, el periodo de sus minas y ciudades, del mismo modo que en los periodos cristianos en los ampliamente expandidos restos de monasterios, ermitas, murallas, jardines, campos y pozos; y, finalmente, la posibilidad de un mejor empleo de las corrientes de agua temporales en los wadis y de la lluvia, que de ningún modo caía infrecuentemente, pero que necesitaría ser guardada con diligencia y por medios artificiales para los periodos del año no fructíferos, como en el caso de otros distritos de la misma latitud. Estas circunstancias, las cuales son sustentadas por las numerosas inscripciones de Sinaí y Serbal, junto con aquellas del wadi Mokatteb y cien otros valles, del mismo modo que sobre las rocosas y montañosas alturas, las cuales ahora se encuentran esparcidas en desértica soledad y completo abandono a través de todo el grupo central de montañas, demuestra que en un tiempo podría haber existido y existió una población más numerosa» (compárese con esto los comentarios de O. Fraas (Aus dem Orient. Geologische Beobachtungen am Nil, auf der Sinai-Halbinsel und in Syrien, Stuttgart 1867) acerca de los cambios climáticos de la peninsula de Sinaí en los tiempos históricos). 2) «Si los israelitas hubieran sido una nación de varios millones en la era mosaica, con su bravura en ese tiempo, habrían conquistado la pequeña tierra más fácil y rápidamente de lo que parece que lo hicieron de acuerdo a los relatos de los libros de Josué, Jueces y Samuel, los cuales demuestran que se vieron obligados a tolerar a los cananeos por un largo tiempo, que frecuentemente fueron oprimidos por ellos, y que no fue hasta el tiempo de David y Salomón que se estableció su supremacía por completo». Esta objeción de *Knobel* se fundamenta en la suposición de que las tribus de Canaán eran muy pequeñas y débiles. ¿Pero de dónde sabe eso? Por cuanto no tenían menos de 31 reyes, de acuerdo con Jos. 12, y moraban en muchos cientos de ciudades, difícilmente podrían haber sido numéricamente más débiles que los israelitas con sus 600.000 hombres, antes, con toda

Joab tomara el censo, en los años finales de su reinado, había 800.000 hombres capaces de llevar armas en Israel, y 500.000 en Judá (2 de Sam. 24:9). Ahora, si suponemos que toda la población tenga cuatro veces el tamaño de su ejército, habría alrededor de cinco millones de habitantes en Palestina en esa época. El área de esta tierra, de acuerdo con las fronteras dadas en el cap. 34:2-12, cuya superficie era ocupada por Israel y Judá en el tiempo de David, con la excepción de una pequeña franja de la costa fenicia, tenía más de quinientas millas cuadradas. De acuerdo con esto, habría 10.000 habitantes para cada milla cuadrada (alemana); una población densa aunque de ningún modo sin paralelo[3]; de manera que es ciertamente posible que en el tiempo de Cristo hayan sido aun más numerosos, de acuerdo con los relatos de *Josefo*, los cuales son confirmados por *Dio Cassius* (cf. *C. v. Raumer, Palästina*, p. 93). Y si Canaán podía contener y sostener cinco millones de habitantes en el floreciente periodo del reino israelí, dos millones o más se podrían establecer fácilmente y ser sostenidos en el tiempo de Josué y de los jueces, a pesar del hecho de que aún quedaban grandes porciones de tierra en posesión de los cananeos y los filisteos, y de que los israelitas moraban en medio de la población cananea la cual no había sido erradicada por completo (Jue. 3:1-15).

Si comparamos los resultados de los dos censos en el segundo y cuarentavo año de su marcha, encontraremos un considerable incremento en algunas de las tribus, y una gran disminución en otras. El número de los hombres de veinte años en adelante en las diferentes tribus era el siguiente:

	Primer Censo	Segundo Censo
Rubén	46.500	43.730
Simeón	59.300	22.200
Gad	45.650	40.500
Judá	74.600	76.500
Isacar	54.400	64.300
Zabulón	57.400	60.500
Efraín	40.500	32.500
Manasés	32.200	52.700
Benjamín	35.400	45.600
Dan	62.700	64.400
Aser	41.500	53.400
Neftalí	53.400	45.400
Total	603.550	601.730

Consecuentemente, en el segundo censo Dan se había incrementado por 1.700, Judá 1.900, Zabulón 3.100, Isacar 9.900, Benjamín 10.200, Aser 11.900, Manasés 20.900. Este incremento, que representaba un 19 por ciento, en el caso de Isacar, 29 por ciento en el de Benjamín y Aser, y 63 por ciento en el caso de Manasés, sin duda es muy grande; pero incluso el incremento de Manasés no es sin paralelo. La población total de Prusia creció de 10.349.031 hasta 17.139.288 entre el final del 1816 y el final de 1855, es decir, más de un sesenta y cinco por ciento en 39 años; en tanto que en Inglaterra la población aumentó un 47 por ciento entre 1815 y 1849, *i.e.* en 34 años. Por otro lado, hubo un descenso en Rubén de 2.770, en Gad de 5.150, en Efraín de 8.000, en Neftalí de 8.000, y en Simeón de 37.000. La causa de esta disminución del 6 por ciento en el caso de Rubén, del 12 por ciento en Gad, 15 por ciento en Neftalí, 20 por ciento en Efraín, y cerca de un 63 por ciento en Simeón, lo más natural es buscarlo en los diferentes juicios que cayeron sobre la nación. Si esto es cierto, como los primeros comentaristas suponían, con gran plausibilidad, por causa de la parte tomada por Zimri, un príncipe de la tribu (cap. 25:6, 14), que los simeonitas fueron los peores de aquellos que se unieron en la idólatra adoración de Baal, la plaga en que 24.000 hombres fueron destruidos (cap. 25:9), habría caído sobre ellos con mayor severidad que sobre las otras tribus; y esto serviría como la principal explicación de la circunstancia, que en el censo que fue tomado inmediatamente después, el número de hombres en esa tribu que era capaz de llevar armas había decrecido a 22.200. Pero con todo ello, el número total incluido en el censo sólo se había reducido en 1.820 hombres durante los cuarenta años de su viaje por el desierto.

La tribu de Leví parece muy pequeña en comparación con el resto de las tribus. En el segundo año de su viaje, cuando fue tomado el primer censo, sólo tenía 22.000 varones de un mes de edad en adelante; y el año número cuarenta, cuando fue tomado el segundo, sólo 23.000 (caps. 3:39; 26:62). «Contando», dice *Knobel*, «que en Bélgica, por ejemplo, en los distritos rurales, de 10.000 varones, murieron 1.074 durante el primer mes de su nacimiento, y 3.684 entre el primer mes y el año veinte, de modo que sólo 5.242 quedaron con vida, la tribu de Leví sólo habría tenido unos 13.000 hombres de 20 años en adelante, y consecuentemente no habría alcanzado la mitad del número de la más pequeña de las otras tribus, en tanto que difícilmente sería una sexta parte del tamaño de la tribu de Judá, la cual era la más fuerte de las tribus». Pero a pesar de esto, lo correcto de los números dados no debe ser puesto en duda. No sólo es respaldado por el hecho de que el número de los capaces de servir entre las edades de 30 y 50 años alcanzaban la cantidad de 8.580 (cap. 4:48) —un número que lleva la más perfecta proporción con los 22.000 de un mes en adelante—, pero también es confirmado por el hecho de que en el tiempo de David la tribu de Leví sólo contaba con 38.000 de treinta años de edad en adelante (1 de Crón. 23:3); de modo que en el intervalo entre Moisés y David su promedio de desarrollo seguía siendo menor que el de las otras tribus, las cuales se habían incrementado de 600.000 a 1.300.000 en el mismo tiempo. Ahora, si no podemos hallar ninguna razón para este menor incremento de la tribu de Leví, vemos, a cualquier nivel, que no era uniforme en las otras tribus. Si Leví no era la mitad de fuerte que Manasés en la primera enumeración, tampoco Manasés ni Benjamín eran la mitad de fuertes que Judá; y en la segunda cuenta, incluso Efraín no tenía la mitad del número de hombres que Judá tenía.

Una dificultad mucho mayor parece yacer en el hecho de que el número de todos los primogénitos varones de las doce tribus, que sólo era de 22.273 de acuerdo con el censo tomado con el propósito de su redención por los le-

probabilidad eran numéricamente más fuertes, y de ningún modo inferiores en braveza; sin hablar del hecho de que los israelitas nunca conquistaron Canaán bajo el liderazgo de Josué por la fuerza de sus manos, ni fallaron en exterminarlos por debilidad física. 3) Del resto de objeciones, que tan gran número no podría haber atravesado el Golfo de Arabia en una sola noche, o haber cruzado el Jordán en un día, que Josué no habría podido circuncidar a todos los varones, etc., la primera ha sido respondida en el comentario de Ex. 10:1-20, por una prueba de que era posible cruzar el mar rojo en el tiempo relatado, y las otras recibirán respuesta cuando lleguemos a los eventos particulares a los que se alude.

3. En el reino de Sajonia (de acuerdo con el censo de 1855) hay 7.501 personas por milla cuadrada; en Bélgica (de acuerdo con el censo de 1856) 8.462; y en el distrito de Dusseldorf hay 9.832 millas cuadradas y (de acuerdo con el censo de 1855) 1.000.570 habitantes, de modo que debe haber 10.248 personas por milla cuadrada. En consecuencia, no sólo podrían haber vivido en Palestina más de cinco millones, sino, si tomamos en cuenta por un lado lo que se confirma por los testimonios bíblicos y de otras fuentes, la extraordinaria fertilidad de la tierra en tiempos antiguos (cf. *v. Raumer, Pal.,* pp. 92s.), y por otro lado el bien conocido hecho de que los habitantes de los países cálidos requieren menos comida que los europeos que viven en climas más fríos, también habrían encontrado la comida suficiente para vivir.

vitas (cap. 3:43), no mantiene alguna clase de proporción con el número total de hombres capaces de llevar armas en toda la población, como se calcula de esto. Si los 603.550 hombres de veinte años de edad en adelante presupone, de acuerdo con lo que se ha declarado arriba, una población de más de un millón de varones; entonces, sobre la suposición de que 22.273 era la suma total de los hijos primogénitos en toda la nación, sólo habría nacido un único primogénito de cada 40 o 45 varones, y consecuentemente cada padre de una familia habría engendrado, o tenido de 39 a 44 hijos; en tanto que la proporción ordinaria de hijos primogénitos de toda la población masculina es de uno por cada cuatro. Pero el cálculo que lleva a esta enorme desproporción, o más bien a esta inconcebible proporción, está basado en la suposición de que la ley, la que mandaba la santificación del primogénito, tenía una fuerza retrospectiva, y debía entenderse como requiriendo que no sólo los hijos primogénitos, que nacieron desde el tiempo en que fue dada la ley, sino todos los primogénitos de toda la nación, debían ser ofrecidos al Señor y ser redimidos con cinco siclos cada uno, aunque fueran padres o abuelos, o incluso bisabuelos, en ese tiempo. Ahora, si la ley debía interpretarse en este sentido, como teniendo una fuerza retrospectiva, y siendo aplicable a aquellos que nacieron antes de que ésta fuese dada, como se ha interpretado desde el tiempo de *J.D. Michaeilis* hasta el de *Knobel*, el restringir su aplicación a los primogénitos que aún no eran padres, es una libertad tomada que no tiene respaldo, un mero subterfugio inventado con el propósito de eliminar la desproporción, pero sin alcanzar el fin deseado[4]. Si observamos la ley más de cerca, no podemos hallar en las palabras en sí כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם [todos los primogénitos que abren matriz] (Ex. 13:2, cf. Num. 3:12), o en la *ratio legis*, o en las circunstancias bajo las que fue dada la ley, una necesidad o garantía para tal explicación o extensión. De acuerdo con Ex. 13:2, después de la institución de la pascua y su primera conmemoración, Dios dio el mandato: «conságrame todo primogénito... tanto de hombre como de animal»; y añadió, de acuerdo con los vers. 11s., la explicación de que cuando los israelitas vinieran a la tierra de Canaán, debían apartar todo primogénito para el Señor, y redimir a sus hijos primogénitos. Esta definición establece más allá de toda duda que lo prescrito por Dios para su pueblo no era una santificación suplementaria de todos los primogénitos varones que hubiese en Israel, sino simplemente de aquellos que nacieran desde ese momento en adelante. Podemos hallar una confirmación de esto en la explicación dada en Num. 3:13 y 8:17: «porque mío es todo primogénito; el día en que herí a todos los primogénitos en la tierra de Egipto, consagré para mí a todos los primogénitos de Israel, desde el hombre hasta el animal». De acuerdo con esta distintiva explicación, Dios en realidad se había santificado para sí a todos los primogénitos de Israel por el hecho de que por la sangre del cordero pascual Él había protegido a su pueblo de la herida del destructor (Ex. 12:22, 23), e instituido la pascua, para poder adoptar con ello a toda la nación de Israel, con todos sus hijos, como el pueblo de su posesión, o introducir a la nación que había escogido como su primogénito (Ex. 4:22) a la condición de un hijo de Dios. Esta condición de hijo sería prácticamente manifestada por los israelitas de ahí en adelante, no sólo por la repetición anual de la celebración de la pascua, sino también por la presentación de todos los primogénitos de hombres y animales al Señor, siendo sacrificado al Señor sobre el altar el primogénito de los animales, y el primogénito de los hombres siendo redimido de la obligación que descansaba sobre él de servir en el santuario de su Dios. Por supuesto que la referencia sólo era respecto al primogénito de los hombres y del ganado que vinieran al mundo desde entonces en adelante, y no incluía a aquellos que Dios había santificado para sí mismo, al perdonar a los israelitas y su ganado[5].

4. Esto es evidente por los diferentes intentos que se han hecho para eliminar la dificultad, de acuerdo con esta hipótesis. *J.D. Michaelis, de censibus Hebraeorum* en los *comentatiria Gottingensis*, Bremen 1774, pp. 23ss., pensó que podría explicar la desproporción por la prevaleciente poligamia entre los israelitas; pero ha pasado por alto el hecho de que la poligamia nunca prevaleció entre los israelitas, o en algún otro pueblo, con la universalidad que esto supondría. *Hävernick, Handbuch der Einleitung* I,2, pp. 488s., adoptó este punto de vista, pero difiere tanto de *Michaelis* que él entendió por primogénito, sólo aquellos que lo eran tanto por el lado del padre como de la madre, una suposición que no elimina la dificultad, sino que sólo la hace perfectamente increíble. Otros imaginaban que sólo contaban los primogénitos que habían nacido como el resultado de matrimonios contraídos dentro de un periodo de seis años. *Baumgarten* apoya esto sobre la base de que de acuerdo con Lev. 27:6, el pago de la redención por los niños de esta edad era de cinco siclos (cap. 3:47); pero esto se aplica a los votos, y no demuestra nada en relación con los primogénitos que no podrían haber sido el objeto de un voto (Lev. 27:26). *Bunsen* llega a la misma conclusión sobre la base de que los niños eran dedicados a Moloc aproximadamente a esa edad. Finalmente, *Kurtz, Geschichte des Alten Bundes* II, pp. 345s., se esfuerza por resolver esta dificultad, primero, haciendo referencia a la gran fertilidad de las mujeres israelitas; en segundo lugar, excluyendo: a) el primogénito del padre, a menos que fuera a la vez el primogénito de la madre; b) a todos los primogénitos que fueran padres de familias; y en tercer lugar, observando que en una población de 600.000 varones con más de 20 años de edad, podemos asumir que habría unos 200.000 que tuvieran menos de quince años. Ahora, si deducimos estos doscientos mil que aún no cumplían los quince de los 600.000 que tenían más de veinte, quedarían 400.000 hombres casados. «En ese caso el número total de 22.273 primogénitos nos llevaría a la proporción de un primogénito por cada nueve varones nacidos. Y sobre la base asignada bajo el número 2 (a), esta proporción tendría que ser reducida a la mitad. De modo que por cada familia deberíamos tener un promedio de cuatro o cinco hijos varones, o nueve hijos en total, un resultado nada sorprendente, considerando la fertilidad de los matrimonios hebreos». Esto sería indudablemente cierto, y el cálculo completamente correcto, por cuanto 9 x 22.273 = 200.457, si la sustracción sobre la que se basa fuera reconciliable con las reglas de la aritmética, o si la reducción de 600.000 hombres a 400.000 pudiera ser justificada de algún modo.

5. También *Hengstenberg* (*Evangelische Kirchenzeitung*, 1864, núm. 16, p. 191) demostró en contra de *Colenso* (quien argumentaba en contra del carácter histórico del Pentateuco, que 22.273 primogénitos no se podrían convertir en 603.550 hombres de guerra) que el término primogénito entiende niños hasta una cierta edad. *Vitringa* concluyó correctamente de Ex. 13:11, 12, en combinación con el hecho de que esta ley no fue puesta en práctica antes de la adopción de los levitas al servicio del santuario en el lugar de primogénitos, que la ley fue pensada principalmente para el futuro: *Lex haec pertinet ad Tabernaculum postea erigendum et sacerdotes statos solenniter instituendos, ubi demum illa cum aliis multis similis speciei legibus observanda erat. Primogeniti designabatur a Deo sacerdotum et sacrarum rerum magistri, Deo solenniter consecrandi; sive per se ipsos sive in aliis, illis beneficio divino substituendis. Supponebatur itaque hoc praecepto, crigendum esse tabernaculum, ordinandos sacerdotes, formandum altare, instituendas sacri ministerii caeremonias, atque docebat ipsa rei natura, non posse ante hoc tempus hujus legis de Primogenitis usum esse ullum statum ordinatumque.* [Esta ley (observa en *Obs. ss.*, l. 2, caps. 2, 13) se relaciona con el tabernáculo que después sería erigido, y con los sacerdotes que serían solemnemente designados; cuando esta ley, con muchas otras similares, tendrían que ser observadas. Los primogénitos eran apartados por Dios para ser consagrados a Él, como siervos de los sacerdotes y de los utensilios sagrados, bien en sus propias personas, o en la de otros que después eran substituidos en la bondad de Dios. Este mandamiento, por lo tanto, presuponía la construcción del tabernáculo, la ordenación de sacerdotes, la edificación de un altar, y el ceremonial del servicio sagrado, y mostraba por la misma naturaleza del caso, que no podría haber aplicación alguna de esta ley de la primogenitura antes de ello»].

Estando establecido esto, se deduce que los 22.273 primogénitos que fueron cambiados por los levitas (cap. 3:45s.) constaban sólo de hijos primogénitos que habían nacido entre el tiempo del éxodo de Egipto y la enumeración de las doce tribus, lo cual tuvo lugar trece meses después. Ahora, si, para formar una idea de la proporción que este número llevaría con toda la población de varones de las doce tribus de Israel, nos aprovechamos de los resultados provistos por las estadísticas modernas, tal vez podríamos asumir, de acuerdo con estas, que en una nación de 603.550 varones de más de veinte años, habrían de 190.000 a 195.100 entre las edades de 20 y 30[6]. Y, suponiendo que esta era la edad en que se casaban los israelitas, habría un promedio de 19.000 a 19.500 matrimonios contraídos cada año; y en una nación que había crecido en una tierra tan celebre como lo era Egipto en el tiempo de la antigüedad por la extraordinaria fertilidad de sus habitantes, se espera que hubiese nacido casi la misma cantidad de primogénitos en ese mismo año. Este número promedio sería mayor si fijásemos la edad del matrimonio entre dieciocho y veintiocho, o si la redujéramos a los siete años entre dieciocho y veinticinco[7]. Pero incluso sin hacer esto, debemos considerar el importante hecho de que tales promedios, basados en periodos de tiempo considerables, sólo dan una idea aproximativa del estado real de las cosas en cualquier año, y que, de hecho, en los años de opresión y sufrimiento los números pueden haberse reducido a la mitad del promedio, mientras que en otros años, bajo circunstancias peculiarmente favorables, podrían haberse elevado nuevamente al doble de la cantidad[8]. Cuando los israelitas gemían bajo el duro látigo de los capataces egipcios, y después bajo el inhumano y cruel edicto de Faraón, el cual mandaba que todos los niños hebreos que nacieran fueran matados inmediatamente, el número de matrimonios indudablemente disminuyó de año en año. Pero cuanto más tardaba esta opresión, mayor sería el número de matrimonios que se llevaran a cabo de una vez (especialmente en una nación que se regocijaba en la promesa de un incremento numeroso que había sido prometido por su Dios), cuando Moisés hubo subido y demostrado, por las poderosas señales y maravillas con las que hirió a Egipto y a su obstinado rey, ser el hombre a quien el Dios de sus padres había enviado y dotado con el poder para redimir a su nación de las cadenas de Egipto, y llevarlo a Canaán, la buena tierra que había prometido a los padres. En ese tiempo, cuando los espíritus de la nación revivieron, y la esperanza de un futuro glorioso llenó todo corazón, fácilmente pudo haber alrededor de 38.000 matrimonios contraídos en un año, digamos que desde la séptima plaga, tres meses antes del éxodo, y alrededor de 37.600 niños nacieron el segundo mes del segundo año después del éxodo, 22.273 de ellos siendo niños, por cuanto la proporción de nacimientos varones con los femeninos varía muy remarcablemente, y podría demostrarse que algunas veces se ha elevado hasta 157 niños con cada 100 niñas, en tanto que entre los judíos de los tiempos modernos frecuentemente ha sido 6 con 5, e incluso se ha incrementado a 3 con 2 (o más exactamente 29 y 20)[9].

De este modo se podría resolver el problema que tenemos delante independientemente de la cuestión de si la ley se refería a todos los primogénitos por parte del padre, o sólo a aquellos que fueran primogénitos tanto del padre como de la madre, y sin que hubiese nacido una niña antes. Este último punto de vista lo consideramos sin base alguna, como un mero subterfugio al que se recurrió con el propósito de quitar la supuesta desproporción, y en apoyo de lo cual la expresión פֶּטֶר רֶחֶם [que abriere matriz] (*fisura uteri, i.e. qui findit uterum*) es presentada de la manera más insostenible. Sobre este punto *J. D. Michaelis* ha observado correctamente que *non nimis urgenda esse etyma, nec enim ex his sed ex usu pendere vocabulorum potestates* [la etimología no debe forzarse tan fuertemente, puesto que no es de ella, sino principalmente de su uso, de lo que depende la fuerza de las palabras]. Es un hecho común para todos los lenguajes, que en muchas palabras el significado literal cae en desuso más y más en el curso de los años, y a la larga se pierde de vista. Además, la expresión פֶּטֶר רֶחֶם [abrir la matriz] generalmente se emplea en casos donde se requiere un término común para designar el primer nacimiento tanto de un hombre como de un animal (Ex. 13:2, 12-15; 34:19,20; Num. 3:12, 13; 8:16, 17; 8:15; Ezeq. 20:16); pero incluso entonces, siempre que se distingue entre los dos, el término בְּכוֹר se aplica por regla general a los hijos primogénitos, y פֶּטֶר a los primogénitos de los animales (comp. Ex. 13:13b con los vers. 12 y 13a; y el cap. 34:20b con los vers. 19 y 20a). Por otro lado, donde sólo se hace referencia a los hijos primogénitos, como en Deut. 21:15-17, buscamos en vano la expresión פֶּטֶר רֶחֶם. Nuevamente, el Antiguo Testamento, como la ley moderna, sólo reconoce a los hijos primogénitos *varones*, y no aplica el tér-

6. De acuerdo con el censo del pueblo de Basilea, dado por *Bernoulli* en su *Populationistik*, p. 42, y clasificado por edad, de mil habitantes en el año 1837, había 326 con menos de veinte años, 224 entre veinte y treinta, y 450 de treinta años y más. Ahora, si aplicamos esta proporción al pueblo de Israel, de 603.550 varones de veinte años en adelante, habría 197.653 entre las edades de veinte y treinta. Las estadísticas de la ciudad de Viena y sus suburbios, conforme se dan por *Brachelli* (*Handbuch der Geographie und Statistik des Kaiserthums Oesterreich*, 1861, p. 161), dan aproximadamente los mismos resultados. Al final del año 1856 había 88.973 habitantes varones con menos de veinte años de edad, 44.000 entre veinte y treinta, y 97.853 de treinta años en adelante, sin incluir a los militares y a aquellos que estaban en los hospitales. De acuerdo con esta proporción, de 603.550 israelitas de más de veinte años, 187.209 tendrían entre veinte y treinta años.

7. Por una comparación con los desposorios que tienen lugar cada año en el estado de Prusia, es evidente que el número dado en el texto como el promedio de matrimonios contraídos cada año no es muy alto, sino que con seguridad es demasiado bajo. En el año de 1858 había 167.387 desposorios en una población de 17.793.900; en 1816, por otro lado, había 117.448 en una población de 10.402.600 (*vid. Brachelli, Handbuch der Geographie und Statistik von Preussen*, 1861). El primer promedio, si se aplicara a Israel con sus dos millones, daría como resultado 19.000 matrimonios anuales; el segundo, 22.580; en tanto que tenemos, además, que mantener en mente cuántos hombres hay en los estados europeos que felizmente se casarían, si no se lo impidiera la inhabilidad de encontrar los medios para sostener sus propias casas.

8. Cuán grandes son las variaciones en los números de matrimonios contraídos año tras año, incluso en los grandes estados que abarcan diferentes tribus, y cuando ninguna circunstancia inusual ha perturbado el curso ordinario de las cosas, es evidente, tomando como base las estadísticas del imperio austriaco conforme las presenta *Brachelli*, de donde podemos ver que en el año de 1851, con una población total de 36,5 millones, había 361.249 desposorios, y en el año de 1854, cuando la población se hubo incrementado en un medio millón, sólo 279.802. Las variaciones en distritos particulares son, como se puede suponer, considerablemente mayores.

9. De acuerdo con *Bernoulli* (p. 143), en la ciudad de Génova, nacían 157 niños con cada 100 niñas en el año de 1832. También observa en la p. 153: «Es interesante que, de acuerdo con una observación muy frecuente, hay un número de nacimientos de niños varones inusual entre los judíos»; y como prueba, cita el hecho de que de acuerdo con *Burdach*, las listas de nacimientos muestran que nacen ciento veinte niños varones por cada cien niñas, mientras que, de acuerdo con *Hufeland*, había 528 varones judíos y 365 mujeres nacidos en Berlín en el curso de dieciséis años, siendo la proporción de 145 a 100. Y, de acuerdo con esta misma proporción, hemos calculado arriba que habría 15.327 niñas y 22.273 niños.

mino primogénito a las hijas; y en relación con la herencia, incluso en el caso de dos esposas que hayan dado hijos a su marido, sólo reconoce un primogénito, de modo que el hecho de ser el primer nacido en el lado de la madre no es tomado en cuenta (cf. Gen. 46:8; 49:3; Deut. 21:15-17). Y la regla establecida en relación con el derecho de nacimiento, es decir —que el primer hijo del padre era llamado el primogénito, y poseía todos los derechos del primer nacido, independientemente de que hubiesen nacido hijas antes—, sin duda habría sido igualmente aplicable a la santificación de los hijos primogénitos (הַבְּכוֹר). ¿O debemos creer realmente, en tanto que el primogénito es a menudo niña como lo es niño, que Dios exceptuaría a cada padre en Israel, cuyo descendiente mayor fuera una hija, de la obligación de manifestar que él mismo era hijo al consagrar a su primogénito hijo a Dios, y demandar así el cumplimiento de esta responsabilidad sólo a la mitad de la nación? Ni por un momento podemos creer que tal interpretación de la ley estaría de acuerdo con la economía del pacto del Antiguo Testamento.

Capítulo 1. Censo de las doce tribus, con la excepción de la de Leví

Vers. 1-3. Antes de que Israel saliera de Sinaí, Dios mandó a Moisés, el primero del segundo mes en el segundo año del éxodo de Egipto, que tomara el número de toda la congregación de los hijos de Israel, *«por sus familias, por sus casas paternas* (véase Ex. 6:14)*, según el número de nombres», i.e.* cada uno contado una sola vez, pero sólo *«de veinte años arriba»* (véase Ex. 30:14), sólo צָבָא כָּל־יֹצֵא *«todos los que pueden salir a la guerra», i.e.* todos los hombres capaces de llevar armas, porque de acuerdo con este número se organizarían las tribus y sus divisiones como huestes de Yahvé, para que toda la congregación pudiera pelear como un ejército por la causa de su Señor (véase Ex. 7:4).

Vers. 4-16. Moisés y Aarón, que fueron mandados a contar, o más bien a pasar censo al pueblo, debían tomar consigo «*un hombre de cada tribu* (אִישׁ רֹאשׁ)*, jefe de su casa paterna», i.e.* un príncipe de la tribu, para ayudarles a realizar el censo. בֵּית אָבוֹת [casas de los padres], en el ver. 2, es una expresión técnica para las subdivisiones en que las מִשְׁפָּחוֹת, o familias de las tribus, eran colocadas, y en el ver. 4 se aplica de acuerdo a su uso original, basado en la división natural de las tribus en *mishpachoth* y familias, a las casas de los padres que cada tribu poseía en la familia de su primogénito. En los vers. 5-15, estas cabezas de tribus son mencionados por nombre, como en los caps. 2:3s.; 7:12s.; 10:14s. En el ver. 16 son designados como קְרִיאֵי הָעֵדָה [designados por la congregación], porque fueron llamados a reuniones de la congregación, como representantes de las tribus, para regular los asuntos de la nación; también נְשִׂיאֵי מַטּוֹת אֲבוֹתָם [príncipes de las tribus de sus padres], y רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל [cabezas de los miles de Israel]: נְשִׂיאִים [príncipes], por la nobleza de su nacimiento; y רָאשִׁים [cabezas] como jefes de *alafim* que componían las tribus. אֲלָפִים [miles] es equivalente a מִשְׁפָּחוֹת (familiares, cf. cap. 10:4; Jos. 22:14); porque el número de cabezas de familias en la *mishpachoth* de una tribu fácilmente podría elevarse a *mil* (véase el comentario de Ex. 18:25). En el segundo censo en Num. 26, 57 generaciones de las doce tribus fueron contados más de 600.000 hombres de guerra.

Vers. 17-47. Este mandato fue llevado a cabo por Moisés y Aarón. Con este propósito tomaron (יקח) los doce jefes de tribus que son indicados (נָקַב, véase en Lev. 14:11) por nombre, e hicieron que toda la congregación fuera reunida por ellos y anotada en tablas genealógicas. הִתְיַלֵּד, para *anunciarse como nacidos, i.e.* para que fueran introducidos en registros genealógicos (סִפְרֵי תוֹלְדוֹת). Este registro es llamado un פָּקַד, censo, en el ver. 19, e.o.

En los vers. 20-43 se da el número de aquellos que fueron censados de todas las diferentes tribus, y en los vers. 44-47 el total de toda la nación, con la excepción de la tribu de Leví. תּוֹלְדֹתָם [sus generaciones] (vers. 20, 22, 24, etc.), *i.e.* aquellos que fueron engendrados por ellos, de modo que «*los hijos de Rubén, Simeón,* etc., son mencionados como los padres de quienes la *mishpachoth* y las casas de los padres habían surgido. La לְ antes de בְּנֵי שִׁמְעוֹן en el ver. 22, y los nombres siguientes (en los vers. 24, 26, etc.) significa «*respecto a*» (como en Isa. 32:1; Sal. 17:4, etc.). הִתְפָּקֵד ver. 47 (constantemente sin reduplicación, *vid. Gesenius*, §54,3; *Ewald*, §132d) significa alistarse para el servicio militar.

Vers. 48-54. Moisés no debía censar la tribu de Leví junto con los hijos de Israel, *i.e.* con las otras tribus, o enumerarlos, sino designar a los levitas para el servicio de la morada del testimonio (Ex. 38:21), *i.e.* del tabernáculo, para que pudieran acampar alrededor de él, para que pudieran desarmarlo cuando el campamento fuera desmantelado, y montarlo cuando Israel acampara nuevamente, y para que ningún extraño (זָר, no levita, como en Lev. 22:10) pudiera acercarse y ser matado (véase el cap. 3). El resto de las tribus debía acampar en sus sitios correspondientes, y cerca de su bandera (véase en el cap. 2:2), en sus huestes (véase el cap. 2), para que la ira no cayera sobre la congregación, por la aproximación de un extraño. קֶצֶף, la ira de Yahvé, irrumpiendo en juicio sobre el impío que se acercara a su santuario en oposición a su mandamiento (caps. 8:19; 18:5, 22). Sobre la expresión שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת [tendrán a su cargo], véase en Gen. 26:5 y Lev. 8:35.

Capítulo 2. Orden de las doce tribus en el campamento y en la marcha

Vers. 1, 2. Cada una de las doce tribus debía acampar al lado de su bandera, por las insignias de sus casas paternas (מִנֶּגֶד, Gen. 21:16), frente al tabernáculo (a cierta distancia) alrededor, y, de acuerdo con instrucciones más precisas que fueron dadas después, en tal orden que a cada lado del tabernáculo acampaban tres tribus y eran unidas por una bandera, de modo que las doce tribus formaban cuatros grandes campamentos o divisiones de un ejército. Entre estas tribus y el patio que rodeaba el tabernáculo, las tres *mishpachoth* de los levitas debían acampar en tres lados, y Moisés y Aarón con los hijos de Aarón (*i.e.* los sacerdotes) sobre el cuarto, *i.e.* al lado oriental o del frente, delante de la entrada (cap. 3:21-38). דֶּגֶל, un estandarte, o bandera, denota primordialmente la mayor *insignia del campo*, poseída por cada división compuesta de tres tribus; también era el estandarte de la tribu que estaba a la cabeza de cada división; y secundariamente, en significado derivado, denota el ejército unido bajo un estandarte, como σημεία, o *vexillum*. Se utiliza de ese modo, por ejemplo, en los vers. 17, 31, 34, y en combinación con מַחֲנֶה en los vers. 3, 10, 18, y 25, donde «la bandera del campo de Judá, Rubén, Efraín y Dan» significa las huestes (צְבָאוֹת) de las tribus colocadas bajo estos estandartes. אוֹת, las *señales* (insignias), eran las banderas más pequeñas o estandartes que eran llevadas en la cabeza de las diferentes tribus y subdivisiones de las tribus (las casas paternas). Ni la ley mosaica ni el Antiguo Testamento en general, nos da ninguna intimación respecto a la forma o carácter del estandarte (דְּגָלִים). De acuerdo con la tradición rabínica, el estandar-

te de Judá llevaba la figura de un león, el de Rubén la semejanza de un hombre o de la cabeza de un hombre, el de Efraín la figura de un buey, y el de Dan la figura de un águila; de manera que las cuatro criaturas vivientes unidas en la forma de un querubín descrita por Ezequiel fueron representadas sobre estos estandartes[10].

Versículos 3-31. Orden de las tribus en el campamento y en la marcha

Vers. 3-9. La bandera de la tribu de Judá debía acampar enfrente (קֵדְמָה), es decir, hacia el este, con sus huestes; y a su lado las tribus de Isacar y Zabulón, los descendientes de Lea, bajo el mandato de la bandera de Judá, un ejército de 186.400 hombres que debían marchar primero cuando el campamento fuese desarmado (ver. 9), de manera que Judá dirigía el camino como el campeón de sus hermanos (Gen. 49:19).

Ver. 4. צְבָאוֹ וּפְקֻדֵיו y וּפְקֻדֵיהֶם [y su ejército, los enumerados] (cf. vers. 6, 8, 11, etc.), *i.e.* el ejército de acuerdo con su número de hombres.

Vers. 10-16. Al lado sur estaba la bandera de Rubén con la que Simeón y Gad, descendientes de Lea y Zilpa, fueron asociados, y a la cual fueron subordinados.

En el ver. 14, Reul es un error por Deuel (caps. 1:14; 7:42; 10:20), que es la lectura que se da aquí en 118 manuscritos, leído así por *Kennicott* y *De Rossi*, por muchas de las ediciones antiguas, y por el *Samaritano*, la *Vulgata*, y *Jon. Saad*., en tanto que la LXX, *Onk., Syr*., y *Pers*. leen Reuel. Este ejército de 151.450 hombres debía marchar como la segunda división.

Ver. 17. El tabernáculo, el campamento de los levitas, debía seguir después de estos en medio de los campamentos (*i.e*. de las otras tribus). «*tal como acampan así partirán*», es decir, con Leví en medio de las tribus, «*cada uno en su lugar, por sus banderas*». יָד, mano, parece también tener el significado de lado, pero no lugar. Tampoco en Deut. 23:13 el significado es seguro y en lo que respecta a Isa. 56:5 y 57:8 véase el comentario de Delitzsch de ese texto.

Vers. 18-24. Sobre el este la bandera de Efraín, con las tribus de Manasés y Benjamín, es decir, todos los descendientes de Raquel, 108.100 hombres, como la tercera división del ejército.

Vers. 25-31. Finalmente, hacia el norte estaba la bandera de Gad, con Aser y Neftalí, los descendientes de la sierva Zilpa, 157.600 hombres, que debían ser los últimos en salir, y formaban la retaguardia de la marcha.

Ver. 31. לְדִגְלֵיהֶם (*de acuerdo con sus banderas*) es equivalente a לְצִבְאֹתָם (*de acuerdo a sus ejércitos*) en los vers. 9, 16, y 24, *i.e*. de acuerdo con las huestes que se formaban.

Vers. 32-34. En el ver. 32 tenemos el número total, 603.550 hombres, sin incluir a los levitas (ver. 33, véase el cap. 1:49); y en el ver. 34 el énfasis concluyente con la subsiguiente ejecución del mandato divino, un aviso anticipatorio, como en Ex. 12:50, 40:16, etc.

Capítulo 3. Censo de la tribu de Leví

Como Jacob había adoptado a los dos hijos de José como sus propios hijos, y de ese modo los ascendió al nivel de cabezas de tribus, la tribu de Leví formaba, estrictamente hablando, la tribu número trece de toda la nación, y fue exceptuada del censo de las doce tribus que fueron destinadas a formar el ejército de Yahvé, porque Dios la había elegido para el servicio del santuario. De entre esta tribu, Dios no sólo había llamado a Moisés para ser el libertador, legislador, y líder de su pueblo, sino también al hermano de Moisés, Aarón con sus hijos, para ser los custodios del santuario. Y ahora, finalmente, toda la tribu había sido escogida, en lugar del primogénito de todas las tribus, para asistir a los sacerdotes en el cumplimiento de las tareas del santuario, y fue enumerada y censada para este llamado especial.

Vers. 1-4. Para indicar la posición que los levitas ocuparían en relación con los sacerdotes (Aarón y sus descendientes), el relato de su censo no sólo comienza con la enumeración de los hijos de Aarón que fueron elegidos como sacerdotes (vers. 2-4), sino con el encabezado: «*Y estos son los registros de los descendientes de Aarón y Moisés, el día que el Señor habló con Moisés en el Monte Sinaí* (ver. 1). La תּוֹלְדוֹת (véase en Gen. 2:4) de Moisés y Aarón no son sólo las familias que surgieron de Moisés y Aarón, sino las familias levíticas en general, las cuales fueron nombradas con los nombres de Aarón y Moisés porque ambos fueron elevados a la posición de cabezas o padres espirituales de toda la tribu, es decir, en el tiem-

---

10. *Jerónimo Prado*, en su comentario sobre Ezequiel (cap. 1, p. 44), da la minuciosa descripción de acuerdo con la tradición rabínica: *Singuli duces tribum propria gestabant insignia, parentum scilicet stemmata in vexillis depicta. Ad Orientem ergo, supra papilionem Naasson primogeniti Judae collucebat vexillum viridis coloris, quem sibi colorem assumpsit, quoniam in viridi lapillo, smaragdo scilicet, parentis Judae nomen erat exaratum in Rationali Pontificis (i.e. en los pectorales sacerdotales* Ex. 25:15ss.): *in quo vexillo depictus erat leo, stemma et hieroglyphicum parentis Judae: nam hunc leoni comparaverat Jacob dicens: Catulus leonis Juda. Ad Meridiem, supra tentorium Elisur filii Ruben eminebat vexillum rubrum, referens colorem sardii, in quo erat nomen patris, puta Ruben scriptum in Rationali: symbolum autem in hoc vexillo depictum visebatur humanum caput, eo quod Ruben esset primogenitus et familiae caput. Ad Occidentem surgebat in altum supra tentorium Elisama filii Ephraim vexillum aureum, in quo exaratum visebatur caput vitulli (eo quod avus ejus Joseph per visionem vitulorum sive boum praedixisset et providisset fami Aegypti Gen. 41, unde et Moses postea Deut. 33:17 benedicens tribum Joseph, puta Ephraim, ait: Primogeniti tauri pulchritudo ejus). Aureus vero splendor vexilli Ephraim aemulabatur fulgorem chrysolithi, in quo scriptum erat nomen Ephraim in Rationali. Ad Aquilonis plagam fluctuabat supra tentorium Ahiezer filii Dan variegatum signum ex albo et rubro colore adinstar jaspidis (al. carbunculi), in quo celatum erat nomen Dan in Rationali. Hujus stemma fuit aquila serpentibus inimica, ab archiduce vice serpentis electa, quoniam avus Jacob parentem Dan contulerat colubro dicens: Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita, cujus loco Ahiezer aquilam posuit serpentum exitium. Horruit enim in vexillo praeferre cerastem.* [Los diferentes líderes de las tribus tenían sus propios estandartes, con los nombres de sus ancestros descritos en ellos. Al oriente, sobre la tienda de Naasón, el primogénito Judá, brillaba una bandera de un color verde, habiendo sido adoptado dicho color por él porque era una piedra verde, una esmeralda, como la que había sido puesta sobre la coraza del sumo sacerdote donde había sido grabado el nombre de su padre Judá (Ex. 25:15s.), y sobre esta bandera se dibujaba un león, el nombre y jeroglífico de su ancestro Judá, a quien Jacob había comparado con un león, diciendo, Judá es un cachorro de león. Hacia el sur, sobre la tienda de Elisur el hijo de Rubén, flotaba una bandera roja, teniendo el color del sardus, sobre el cual estaba grabado el nombre de su padre, Rubén, estaba grabado sobre la coraza del sumo sacerdote. El símbolo descrito sobre este estandarte era una cabeza humana, porque Rubén era el primogénito, y cabeza de la familia. Al oeste, sobre la tienda de Elisama el hijo de Efraín, había una bandera dorada, sobre la cual se describía la cabeza de un becerro, porque fue a través de la visión de los becerros o toros que su ancestro José había predicho y provisto para la hambruna de Egipto (Gen. 41); y de aquí Moisés, cuando bendijo la tribu de José, *i.e*. Efraín (Deut. 33:17), dijo: «su gloria es como la del primogénito de un toro». El esplendor dorado del estandarte de Efraín se asemejaba al del crisolito, en el cual fue grabado el nombre de Efraín sobre el pectoral. Hacia el norte, sobre la tienda de Ahiezer el hijo de Dan, ondeaba un estandarte de rojo y blanco, como el jaspe (o, como dicen algunos, un carbunco), en el cual fue grabado el nombre de Dan sobre el pectoral. El grabado de ésta era un águila, el gran enemigo de las serpientes, que había sido elegida por el líder en lugar de la serpiente, porque su antecesor Jacob había comparado a Dan con una serpiente, diciendo: «Dan es una serpiente en el camino (*cerastes*, una serpiente); pero Ahiezer sustituyó el águila, la destructora de las serpientes, por cuanto no quiso llevar una serpiente sobre su bandera».]

po cuando Dios habló con Moisés en el Sinaí. Entendido de este modo, la alusión al tiempo no es una superflua repetición, ni es introducida con referencia a la subsiguiente enumeración del pueblo en las estepas de Moab (cap. 26:57s.). Aarón es puesto delante de Moisés aquí (véase en Ex. 6:26s.), no meramente por ser el mayor de los dos, sino porque sus hijos recibieron el sacerdocio, en tanto que los hijos de Moisés, por el contrario, fueron clasificados entre el resto de las familias levíticas (cf. 1 de Crón. 23:14).

Vers. 2s. Nombres de los hijos de Aarón como en Ex. 6:23, «*los sacerdotes ungidos* (véase Lev. 8:12), *los que fueron elegidos para ser sacerdotes*», *i.e.* quienes fueron designados para el sacerdocio (véase en Lev. 7:37). Sobre Nadab y Abiú, véase Lev. 10:2. Por cuanto ninguno de ellos tuvo ningún hijo cuando fueron matados, Elezar e Itamar fueron los únicos sacerdotes «*durante la vida de su padre Aarón*», *i.e.* mientras vivió. עַל־פְּנֵי [A la vista de] como en Gen. 11:28.

Vers. 5-10. Los levitas son puestos antes delante de Aarón el sacerdote, para ser sus siervos.

Ver. 6. הַקְרֵב [Haz que se acerque], como en Ex. 28:1. La expresión עָמַד לִפְנֵי se encuentra frecuentemente en relación con la posición de un siervo, como el que se mantiene de pie ante su señor para recibir sus mandamientos.

Ver. 7. Debían encargarse de las obligaciones para con Aarón y toda la congregación delante del tabernáculo, para servir en él, *i.e.* observar lo que Aarón (el sacerdote) y toda la congregación debían hacer en relación con el servicio del tabernáculo de Yahvé. שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת [encargarse] véase el cap. 1:53 y Gen. 26:5.

Esto se explica en el ver. 8 de manera más plena: debían guardar los enseres del tabernáculo, y asistir en todo lo que se imponía a los hijos de Israel en relación con ellos, *i.e.* para revisar los utensilios, mantenerlos seguros y limpios.

Ver. 9. Moisés también debía entregar a los levitas a Aarón y sus hijos. «*le son dedicados por completo de entre los hijos de Israel*». La repetición de נְתוּנִם aquí y en el cap. 8:16 es enfática, y expresiva de una entrega total (*Ewald*, 313). Los levitas, sin embargo, como נְתוּנִם, deben distinguirse de los נְתִינִם de la descendencia no israelita, que fueron entregados a los levitas en un periodo más tardío como esclavos del templo, para realizar las más bajas labores relacionadas con el santuario (véase en Jos. 9:27).

Ver. 10. Aarón y sus hijos debían ser designados por Moisés para encargarse del sacerdocio; por cuanto ningún extraño, nadie que no fuera hijo de Aarón, podría aproximarse al santuario sin ser matado (cf. cap. 1:53 y Lev. 22:10).

Vers. 11-13. Dios designó a los levitas para su servicio porque decidió adoptarlos como suyos en lugar de todos los primogénitos nacidos en Egipto. Cuando Él hirió a los primogénitos en Egipto, santificó para sí a todos los primogénitos de Israel, tanto de hombres como de bestias, para posesión suya (véase Ex. 13.1,2). Por virtud de esta santificación, la cual fue fundada sobre la adopción de toda la nación como su hijo primogénito, se requirió a la nación que dedicara a Él sus hijos primogénitos para el servicio en el santuario, y que sacrificara todos los primogénitos de su ganado para Él. Pero ahora los levitas y su ganado serían adoptados en su lugar, y los primogénitos de los hijos de Israel serían liberados en respuesta (vers. 40s.). Por este arreglo, el cuidado y servicio del santuario era transferido a una tribu, la cual podría y debía entregarse a esta vocación sin intereses divididos, no sólo se aseguró una realización de este servicio más ordenada de lo que podría efectuarse por medio de los primogénitos de todas las tribus; sino que en cuanto a lo concerniente a la nación, el cumplimiento de sus obligaciones en relación con el servicio que debía prestar, indudablemente fue facilitado. Además, los levitas habían demostrado ser los más aptos de todas las tribus para este puesto por medio de su firme y fiel defensa del honor del Señor en la adoración del becerro de oro (Ex. 32:26s.). Es en este espíritu, que distinguía a la tribu de Leví, donde indudablemente podemos descubrir la razón por la que fueron escogidos por Dios para servir en el santuario, y no en el hecho de que Moisés y Aarón pertenecían a la tribu, y desearan formar una casta jerárquica de los miembros de su tribu, como las que se pueden hallar entre otras naciones: los magi, por ejemplo, entre los medos, los caldeos entre los persas, y los brahamanes entre los hindúes. לִי אֲנִי יהוה, «*míos serán, Yo Yahvé*» (vers. 13, 41, y 45; cf. *Ges*., §121,3).

Vers. 14-20. El censo de los levitas incluía a todos los varones de más de un mes, porque debían ser santificados a Yahvé en lugar de los primogénitos; y era a la edad de un mes cuando los segundos debían ser entregados o redimidos (comp. vers. 40, 43 con el cap. 18:16). En los vers. 17-20 los hijos de Leví y sus hijos son enumerados, quienes fueron fundadores de las familias de los levitas, como en Ex. 6:16-19.

Vers. 21-26. Los gersonitas fueron divididos en dos familias que contenían 7.500 varones. Debían acampar bajo su jefe Eliasaf, detrás del tabernáculo, *i.e.* al lado occidental (vers. 23, 24), y se encargarían del tabernáculo y la tienda, la cubierta, las cortinas de la entrada, las cortinas del atrio y las cuerdas de la tienda, «*para todo su servicio*» (vers. 25s.); es decir, de acuerdo con la descripción más precisa en el cap. 4:25-27, debían llevar la tapicería del tabernáculo (la vestimenta interna, Ex. 26:1s.), y de la tienda (*i.e.* la cubierta hecha de pelo de cabra, Ex. 26:7s.), (la cubierta de las pieles de carnero teñidas de rojo, y la cubierta de foca sobre la cima de ésta, Ex. 27:16), las cortinas del atrio y la cortina de la puerta (Ex. 27:9,16) que rodeaban el altar (de ofrendas encendidas) y alrededor del tabernáculo, y sus cuerdas, *i.e.* las cuerdas de la tapicería, cubiertas y cortinas (Ex. 27:14), y todos los instrumentos de su servicio, *i.e.* los objetos utilizados en relación con su servicio (Ex. 27:19), y debían atender a todo lo que se les hiciera; en otras palabras, realizar todo lo que solía hacerse con las porciones del santuario mencionadas aquí, especialmente armar o desarmar el tabernáculo. El sufijo en מֵיתָרָיו (ver. 26) no se refiere al atrio mencionado inmediatamente antes, porque, de acuerdo con el ver. 37, los meraritas llevarían las cuerdas de las cortinas del atrio, sino a la מִשְׁכָּן וְאֹהֶל [tienda del tabernáculo] que estaba más lejos. Del mismo modo, con las palabras: לְכָל עֲבֹדָתוֹ [para todo su servicio], se refieren a todas aquellas porciones del santuario que son mencionadas y significan «todo lo que debía hacerse o ser asistido en relación con estas cosas». A esto corresponde וְכָל עֲבֹדָתוֹ en los vers. 31 y 36 así como todo lo que había que conseguir.

Vers. 27-32. Bajo la dirección de Elizafán, los coatitas, que fueron divididos en cuatro familias, y ascendían a 8.600, debían acampar al lado sur del tabernáculo, y de manera especial debían encargarse del santuario (ver. 28), cuidar del arca del pacto, la mesa (de los panes de la proposición), el candelero, los altares (de incienso y ofrenda encendida), con los utensilios sagrados requeridos para el servicio realizado en relación con ellos, y la cortina (el velo que estaba frente al lugar santísimo), y realizar todo lo que tuviera que hacerse כָּל עֲבֹדָתוֹ (todo el servicio de allí, véase el ver. 26), *i.e.* llevar los enseres sagrados después de haber sido envueltos por los sacerdotes (véase cap. 4:5s.).

Ver. 32. Como los sacerdotes también formaban parte de los coatitas, se menciona también a su jefe, Elezar, el

hijo mayor de Aarón el sumo sacerdote, que fue puesto sobre los jefes de las tres familias levitas, y llamado פְּקֻדָּה, «*jefe de los que tienen la guarda del santuario*», *i.e.* autoridad, superior de los siervos del santuario.

Vers. 33-37. Los meraritas que formaban dos familias, que comprendían 6.200 varones, debían acampar al lado norte del tabernáculo, bajo su príncipe Zuriel, y custodiar las tablas, las basas, las columnas, las barras del tabernáculo (Ex. 26:15, 26, 32, 37), junto con todos los enseres (los encastres y las herramientas), con todo su servicio, también las columnas del atrio con sus basas, las cuerdas y sus enganches (Ex. 27:10, 19; 35:18); es decir, debían encargarse de estos cuando el tabernáculo fuera desarmado, cargar con ellos en la marcha y volverlos a fijar cuando se volviese a armar el tabernáculo (cap. 4:31, 32).

Vers. 38s. Moisés y Aarón, con los hijos del segundo (los sacerdotes), debían acampar enfrente, delante del tabernáculo, al lado oriental, «*teniendo la guardia del santuario en lugar de los hijos de Israel*», *i.e.* atender a todo lo que se demandaba de los hijos de Israel en relación con el cuidado del santuario, por cuanto no se permitía a extraño que se acercara sin sufrir la muerte (véase el cap. 1:51).

Ver. 39. El número de los levitas censados, 22.000, no concuerda con los números asignados a las tres familias, por cuanto 7.500 + 8.600 + 6.200 = 22.300. Pero el total es correcto; porque, de acuerdo con el ver. 46, el número de los primogénitos, 22.273, excedía el número total de los levitas por 273. El intento hecho por los rabinos, para reconciliar los dos, al suponer que los 300 levitas restantes eran primogénitos, y que fueron omitidos en el censo general porque no calificaban para representar a los primogénitos de las otras tribus, evidentemente es forzado e insatisfactorio. Todo el relato es tan circunstancial que tal hecho nunca habría sido omitido. Más bien debemos asumir que hay un error en alguno de los números de las familias levitas; posiblemente en el ver. 28 deberíamos leer שְׁלֹשׁ por שֵׁשׁ (8.300 por 8.600). Los puntos extraordinarios sobre וְאַהֲרֹן tienen la intención de indicar que esta palabra es sospechosa o secundaria (véase el comentario de Gen. 33:5); y es omitido en Sam., Syr., y en 12 MSS, pero sin razón suficiente, porque aunque el mandato divino de censar a los levitas (vers. 5 y 14) fue dirigido sólo a Moisés, si comparamos el cap. 4:1, 34, 37, 41, 45, donde los levitas calificados para el servicio se dice que fueron censados por Moisés y Aarón, y aún más en el cap. 4:46, donde los ancianos de Israel se dice que tomaron parte en la enumeración de los levitas del mismo modo que en la de las doce tribus (cap. 1:3, 4), no puede existir razón para dudar de que Aarón también participó en el censo de todos los levitas, con el propósito de que fueran adoptados en lugar de los primogénitos de Israel; y no se adjunta sospecha alguna a esta introducción de su nombre en el ver. 39, aunque no se mencione en los vers. 5, 11, 14, 40 y 44.

Vers. 40-51. Después de esto, Moisés contó a los primogénitos de los hijos de Israel, para cambiarlos por los levitas de acuerdo con el mandato de Dios, lo cual se repite en los vers. 41 y 44-45 de los vers. 11-13, y para adoptar a los segundos en su lugar para el servicio del santuario (sobre los vers. 41 y 45, cf. vers. 11-13).

El número de los primogénitos de las doce tribus ascendía a 22.273 de un mes de edad para arriba (ver. 43). De este número, 22.000 fueron cambiados por los 22.000 levitas, y el ganado de los levitas también fue puesto en lugar de los animales primogénitos del ganado de las tribus de Israel, aunque sin ser contados y cambiados cabeza por cabeza.

En los vers. 44 y 45 se repite el mandato de Dios respecto a la adopción de los levitas, con el propósito de añadir las demás instrucciones respecto a los 273, el número de primogénitos que excedía al número de los levitas. «*Y para el rescate de los doscientos setenta y tres de los primogénitos de los hijos de Israel, que exceden a los levitas, tomarás cinco siclos por cabeza*», etc. Éste era el precio general establecido por la ley para la redención de los primogénitos de los hombres (véase el cap. 18:16). Sobre el siclo sagrado, véase en Ex. 30:13. El dinero del rescate por los 273 primogénitos, 1.365 siclos en total, debía ser pagado a Aarón y sus hijos como compensación por las personas que propiamente pertenecían a Yahvé, y que como primogénitos habían sido designadas para el servicio de los sacerdotes.

Ver. 49. פְּדוּיֵי הַלְוִיִּם [Los redimidos de los levitas] son los 22.000 que fueron rescatados por medio de los levitas. En el ver. 50, el Quetib הַפְּדָרִים es la lectura correcta, y el Keri הַפְּדוּיִם una enmendación innecesaria. El número de los primogénitos y el de los levitas ya se ha visto en las pp. 8, 9.

Capítulo 4. Reglas de servicio y enumeración de los levitas aptos para el servicio

Después de la adopción de los levitas para servir en el santuario, en lugar de los primogénitos de Israel, Moisés y Aarón censaron las tres familias de los levitas por mandato de Dios para el servicio que sería realizado por aquellos que tuvieran entre 30 y 50 años. En primer lugar se describen con detalle los particulares del servicio (vers. 4-33); y luego son tomados los hombres de cada familia, con la edad especificada para el servicio (vers. 34-49). Las tres familias no son ordenadas de acuerdo con las edades correspondientes de sus fundadores, sino de acuerdo con la importancia de la santidad de su servicio. Los coatitas toman la lid, porque las partes más sagradas del tabernáculo eran llevadas y guardadas por esta familia, la cual incluía los sacerdotes, Aarón y sus hijos. El servicio que debía realizarse por cada una de las tres familias levitas es introducido en cada caso por un mandamiento de Dios para hacer la suma de los hombres de 30 a 50 años de edad (véase los vers. 1-3; 21-23; 29 u 30).

Versículos 2-20. Servicio de los coatitas, y el número de hombres aptos para el servicio

Vers. 2s. «*Toma la cuenta de los hijos de Coat de entre los hijos de Leví*», *i.e.* destacándolos del total de los levitas, contando primero y de manera especial, los hombres de 30 a 50 años de edad, «*todos los que entran en compañía para servir*», *i.e.* que tienen que entrar al servicio «*para servir en el tabernáculo*». צָבָא [hueste] significa servicio militar, y se utiliza aquí con especial referencia al servicio de los levitas como la *militia sacra* de Yahvé.

Ver. 4. el servicio de los coatitas en el tabernáculo se relaciona con «*lo más sagrado del tabernáculo*» (véase en Ex. 30:10). Este término incluye, como se explica después, los enseres más sagrados del tabernáculo: el arca del pacto, la mesa de la proposición, el candelero, el altar de incienso y el altar de ofrenda encendida, junto con todos los otros utensilios pertenecientes a estos. Cuando el campamento era desarmado, los sacerdotes debían envolver los utensilios, y dárselos a los coatitas, para que ellos los llevaran (vers. 5-15). En primer lugar (vers. 5, 6), Aarón y sus hijos debían quitar la cortina que estaba entre el lugar santo y el lugar santísimo (véase Ex. 26:31), y cubrir el arca del testimonio con ella (Ex. 25:10). Sobre ello debían poner una piel (תַּחַשׁ, véase Ex. 25:5), y sobre

esto, nuevamente una manta de tela (בֶּגֶד) de color jacinto púrpura (כְּלִיל תְּכֵלֶת como en Ex. 28:31). La piel debía proteger la cortina interna, la cual cubría el arca, de las tormentas y la lluvia; el jacinto púrpura, para distinguir el arca del pacto como el trono de la gloria de Yahvé. Finalmente, debían poner las varas en los anillos, es decir, los palos para cargar que siempre eran dejados en su sitio sobre el arca (Ex. 25:15), pero que necesitaban ser sacados cuando se envolvía el arca.

Vers. 7s. Sobre la mesa del pan de la proposición (Ex. 25:23) debían extender un paño color jacinto, para poner los platos, tazones, jarras del vino, y los tazones de la ofrenda de libación (Ex. 25:29) encima de estos, y poner el pan de la proposición sobre ellos; y luego extender un paño carmesí sobre estos enseres y sobre el pan de la proposición, y luego cubrir todo con una piel de tejón, y finalmente pondrían las varas para cargar en sus sitios.

Vers. 9s. El candelero, con sus lamparillas, despabiladeras y sus platillos (Ex. 25:31, 37), y todos sus utensilios de aceite (recipientes de aceite), «con los que servían», *i.e.* preparados para el santo servicio, debían ser cubiertos con un paño color jacinto, y luego con una envoltura de piel de tejón, y puestos sobre el carrillo. מוֹט (vers. 10, 12).

Ver. 11s. Así que nuevamente debían envolver el altar de incienso (Ex. 30:1), para ajustar las varas con las que se llevaba; y habiéndolo envuelto en tales coberturas, junto con los utensilios pertenecientes a este, ponerlo sobre el armazón.

Vers. 13s. El altar de ofrenda encendida antes que nada debía ser limpiado de las cenizas; entonces un paño carmesí debía cubrirlo, y todos los utensilios pertenecientes a él serían puestos encima; y finalmente, todo debía ser cubierto con una piel de tejón. El único utensilio no mencionado es el lavatorio de cobre (Ex. 30:18), probablemente porque era transportado sin ser cubierto. La declaración en la Septuaginta y en texto Samaritano que sigue al ver. 14, respecto a que era cubierto y transportado sobre un armazón, es sin duda una interpolación espuria.

Vers. 15. Después que los sacerdotes hubiesen terminado de envolver y cubrir todos los enseres, los coatitas debían venir para transportarlos; pero no debían tocar «lo santo» (las cosas sagradas), para que no muriesen (véase el cap. 1:53; 18:3, y comp. 2 de Sam. 6:6, 7).

Ver. 16. El cuidado (פְּקֻדַּה) del aceite para el candelero (Ex. 27:20), el incienso (Ex. 30:34), la continua ofrenda de oblación (Ex. 29:40), y el aceite de la unción (Ex. 30:23), pertenecían a Eleazar como la cabeza de todos los levitas (cap. 3:32). También tenía el cuidado del tabernáculo y de todas las cosas sagradas y enseres que pertenecían a éste; y, como una comparación de los vers. 28 y 33 lo muestran claramente, también de los servicios de los coatitas.

Vers. 17-20. Para evitar tanto como fuera posible el que cayera alguna calamidad sobre los levitas mientras transportaban las cosas sagradas, se manda nuevamente a los sacerdotes, por mandato de Dios, que hagan lo que ya ha sido descrito en detalle en los vers. 5-15, para que las familias de los coatitas no fuesen cortadas de la tribu por causa de algún descuido, *i.e.* que causara su destrucción; si ellos se llegasen a acercar a las cosas sagradas antes de que fueran cubiertas por Aarón y sus hijos en el modo prescrito y entregadas a ellos para que las transportasen. Tan sólo con que los coatitas se acercaran a ver por un momento las cosas sagradas, morirían. אַל־תַּכְרִיתוּ, *«para que no seáis cortados», i.e.* «cuida que los cotatitas no sean cortados por tus errores y negligencia» (*Ros.*). אֶת־שֵׁבֶט מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי [la tribu de las familias de los coatitas] שֵׁבֶט, la tribu, no se utiliza aquí como frecuentemente se hace, en su sentido derivativo de la tribu (*tribus*), sino en el sentido literal original de estirpes.

Ver. 19. *«Esto haréis con ellos»: sc.* lo que se prescribe en los vers. 5-15 con referencia a su servicio.

Ver. 20. כִּבְלַע *«como tragar, atragantarse»*, probablemente sea una expresión proverbial, de acuerdo con la analogía de Job 7:19, por *«un solo instante»*, de lo cual también el árabe provee ejemplos (véase *A. Schultens* sobre Job 7:19). La interpretación de la LXX, ἐξάπινα, lleva el verdadero sentido. Una ilustración histórica del ver. 20 es dada por 1 de Sam. 6:19[11].

Vers. 21-28. *El servicio de los gersonitas* es introducido en los vers. 21-23 del mismo modo que el de los coatitas en los vers. 1-3; y en los vers. 24-26 es descrito de acuerdo con el breve anuncio y explicación ya dados en el cap. 3:24-26.

Ver. 27. Su servicio debía realizarse *«bajo las órdenes de Aarón y de sus hijos estará todo el ministerio de los hijos de los gersonitas, en relación con todas sus cargas», i.e.* todas las cosas que debían transportar. פָּקַד בְּמִשְׁמֶרֶת, dar para guardar. La combinación de פָּקַד con בְּ y el acusativo son análogos con נָתַן בְּ, entregar en la mano de una persona, en Gen. 27:17; y no existe razón satisfactoria para enmendaciones tales como las que *Knobel* propone.

Ver. 28. *«Sus deberes* (מִשְׁמַרְתָּם) *estarán bajo órdenes de Itamar», i.e.* debe ser llevado a cabo bajo su superintendencia (cf. Ex. 38:21).

Versículos 29-33. Servicio de los meratitas

Vers. 29 y 30, como los vers. 22 y 23. פָּקַד censar, *i.e.* contar, es equivalente a נָשָׂא רֹאשׁ, tomar número.

Vers. 31s., como el cap. 3:36s. *«Ésta es su responsabilidad de lo que han de transportar»* (sus cargas), *i.e.* las cosas que les correspondía transportar.

Ver. 32. לְכָל־כֵּלֵיהֶם: respecto a todos sus instrumentos, *i.e.* todas las cosas usadas para armar, sujetar o desarmar las columnas, las basas, etc; respecto a כֵּלִים véase el cap. 3:36 y Ex. 27:19.

Vers. 34-49. Terminación del censo prescrito, y alistamiento de los hombres aptos para el servicio en las tres familias levitas: 2.750 coatitas, 2.630 gersonitas, y 3.200 meraritas, un total de 8.580 levitas para el servicio, un número que guarda una proporción justa con el total de los levitas varones de un mes para arriba, 22.000.

Ver. 49. *«Fueron contados conforme al mandamiento del Señor dado por medio de Moisés, cada uno según su ministerio o según su cargo; y estos fueron los enumerados* (פְּקֻדָיו), *i.e.* las cosas asignadas a él en la hora del censo como su responsabilidad (véase Ex. 38:21).

Organización espiritual de la congregación de Israel (capítulos 5 y 6)

De la organización externa de las tribus de Israel como el ejército de Yahvé, la ley procede a su orden espiritual y moral interno con el propósito de dar un soporte in-

11. De acuerdo con *Knobel*, los vers. 17-20 han sido manipulados por los Jehovistas al texto Elohista. Pero las razones para esta suposición son completamente débiles. Ni el peculiar uso del vocablo שֵׁבֶט, para el cual no hay paralelo correspondiente en todo el Antiguo Testamento, ni la construcción de נָשָׂא con אֶת la cual sólo se encuentra en 1 de Sam. 9:18 y 30:21, ni el *Hifil* הִכְרִית pueden considerarse como criterios para un uso Jehovista. Y la aserción de que el Elohista pone el énfasis en el acercarse y tocar las cosas sagradas (ver. 15, caps. 8:19; 18:3, 22), y no en el ver y buscarlas, descansa sobre una antítesis que es arbitrariamente forzada sobre el texto, puesto que no sólo el ver (ver. 20), sino también el tocar (ver. 19), es descrito como causante de muerte; de manera que el ver y el tocar en absoluto forman una antítesis.

terno, tanto moral como religioso, a su unidad política y social externa. Éste es el objetivo de las instrucciones respecto a la remoción de las personas inmundas del campamento (cap. 5:1-4), la restitución de cualquier cosa injustamente apropiada (vers. 5-10), el curso que debía seguirse con una esposa de quien se sospechaba haber adulterado (vers. 11-31), y también de las leyes relacionadas con los nazareos (cap. 6:1-21), y con la bendición sacerdotal (vers. 22-27).

Capítulo 5:1-4. Mandato para que se saque del campamento a toda persona inmunda

Por cuanto Yahvé, el Santo, moraba en medio del campamento de su pueblo, aquellos que fueran afectados con la impureza de la lepra (Lev. 13), de enfermedad de flujo, o de menstruación (Lev. 15:2s.), y aquellos que llegasen a ser inmundos por tocar un cadáver (cap. 19:11s., cf. Lev. 21:1; 22:4), ya fuera varón o mujer, debían ser echados del campamento, para que no lo contaminaran con su inmundicia. El mandato de Dios para que se echase a tales personas del campamento, fue llevado a cabo al instante por la nación; y esto se observaba incluso en Canaán, los leprosos eran puestos en casas especiales para contaminados fuera de las ciudades (véase en Lev. 13:45, 46).

Versículos 5-10. Restitución en caso de infracción

Ningún crimen contra la propiedad del prójimo debía quedar sin expiación en la congregación de Israel, la cual acampaba o moraba alrededor del santuario de Yahvé; y el mal cometido no debía quedar sin restitución porque tales crímenes incluían infidelidad (מַעַל, véase Lev. 5:15) a Yahvé. «*El hombre o la mujer que cometa cualquiera de los pecados de la humanidad, actuando pérfidamente contra el Señor, esa persona es culpable; entonces confesará los pecados que ha cometido, y hará completa restitución por el daño causado*» (בְּרֹאשׁוֹ, como en Lev. 5:24), etc. מִכָּל־חַטֹּאת הָאָדָם, uno de los pecados que ocurren entre los hombres, no «un pecado contra el hombre» (*Lutero, Ros*., etc.). Se refiere a un pecado con el cual se cometía una מַעַל contra Yahvé, *i.e*. uno de los actos descritos en Lev. 5:21s., por medio del cual se hacía daño a la propiedad del prójimo, con esto el hombre contraía una deuda sobre sí, para borrar tal culpa se prescribía una restitución material de la propiedad del dañado, junto con una quinta parte más del valor de la propiedad afectada, y la presentación de una ofrenda por el pecado (Lev. 5:23-26). Para proteger contra la interrupción de la paz y comunión en la congregación que surgiría a causa de faltas como esta, la ley ya dada en Lev. 5:20 es renovada aquí y complementada por la estipulación adicional de que si el hombre que hubiese sido privado injustamente de algo de su propiedad no tenía *Goël*, a quien se pudiera hacer restitución por la deuda, la compensación debía ser pagada a Yahvé a los sacerdotes (לַיהוה לַכֹּהֵן como Lev. 23:20). El גֹּאֵל era el pariente más cercano sobre quien descansaba la responsabilidad de redimir a una persona que hubiese caído en esclavitud por la pobreza (Lev. 25:25). La alusión al *Goël* en esta relación presupone que la persona dañada ya no vivía. A ésta se adjuntan, en los vers. 9 y 10, las instrucciones que están substancialmente relacionadas con tales casos, que toda ofrenda elevada (*terumah*, véase en Lev. 2:9) en las dádivas santas de los hijos de Israel que presentaban al sacerdote, pertenecería a él (al sacerdote), y también todos los presentes sagrados que eran llevados por diferentes individuos. La referencia no es respecto a los sacrificios literales, *i.e.* presentes dirigidos al altar, sino a las ofrendas dedicatorias, a los primeros frutos y cosas por el estilo. אִישׁ אֶת־קָדָשָׁיו, *también toda ofrenda correspondiente a todas las cosas consagradas de los hijos de Israel que ofrecen al sacerdote, serán suyas... lo que una persona dé al sacerdote será de él»*. La segunda cláusula sirve para explicar y confirmar la primera. אֵת, en lo correspondiente a, respecto a, *quoad* (véase *Ewald*, §277d; *Ges*., §117,2, nota 1).

Versículos 11-31. Sentencia de Dios sobre mujeres sospechosas de adulterio

Por cuanto cualquier sospecha de un hombre contra su esposa, de que es o ha sido culpable de adulterio, ya sea que esté bien fundamentada o no, es suficiente para sacudir la relación matrimonial hasta lo más profundo, y de minar, junto con el matrimonio, el fundamento del bienestar social, era de la mayor importancia protegerse contra este mal moral, que era completamente irreconciliable con la santidad del pueblo de Dios, por medio de establecer un proceso que estuviese en armonía con el espíritu de la ley teocrática, y adaptado para traer a la luz la culpabilidad o inocencia de cualquier esposa que hubiese caído en tal sospecha, y al mismo tiempo advertir a las esposas volubles contra la infidelidad. Esto no sólo sirve para explicar la introducción de la ley respecto a la ofrenda por los celos en este lugar, sino también la importancia general del tema, y la razón por la que se describe tan elaboradamente[12].

Vers. 12-15. Si la esposa de un hombre se hubiese desviado, y fuera culpable de infidelidad hacia él (ver. 13 es una cláusula explicativa), por haberse acostado con otro hombre habiendo una eyaculación, y era oculto ante los ojos del marido, por haberse contaminado secretamente, y que no hubiese testigos contra ella, y ella no hubiese sido descubierta (en el acto); pero si por todo ello, viniese un espíritu de celos sobre él, y estuviese celoso, y ella fuera culpable,... o si no fuera culpable: el hombre debía llevar a su esposa al sacerdote, y ofrecer como una ofrenda de sacrificio por ella, la décima parte de un efa de cebada, sin poner aceite o incienso, «*porque es una ofrenda de cereal, de celos, una ofrenda memorial de cereal, un recordatorio de iniquidad*». Por cuanto el crimen de la mujer, por el que la acusaba su marido, naturalmente era negado por ella, y no podría ser defendido ni demostrado al no haber sido prendida en el acto, el único modo que quedaba para determinar si había alguna base o no para el espíritu de celos del marido, y para evitar una injusta división del matrimonio divinamente diseñado, se debía dejar que el veredicto lo decidiera el mismo Dios. Con esta finalidad el hombre debía traer a su esposa al sacerdote con un presente como sacrificio, el cual es expresamente llamado עָלֶיהָ קָרְבָּנָהּ, su ofrenda, «traída עָלֶיהָ por causa de ella», es decir, con una ofrenda de oblación, el símbolo del fruto de su caminar y su conducta delante de Dios. Siendo un presente de sacrificio por causa de una esposa que se había desviado y era sospechosa de adulterio, esta ofrenda de oblación no podría poseer el carácter de las ofrendas de oblación ordinarias, las cuales presentaban el fruto de la santificación de la vida en las buenas obras (vol. 2, p.

12. Las explicaciones talmúdicas de esta ley se encuentran en el tratado *Sota* con anotaciones eruditas, editado por *J. Chr. Wagenseil, Sote hoc est liber Mischnicus de uxore adulterii suspecto*, Altdorf 1674. Compárese además *J. Selden, uxor ebraica* III, cap. 15; *Bähr, Symbolik* II, pp. 441ss., mi *Archäologie* I, §61, *Kurtz, Alttestamentlciher Opfercultus*, pp. 392s., *Oehler*, «Art. Speiseopfer», en *Herzog, Realencyclopaedie* XIX, pp. 472ss. y *Wangemann, das Opfer* II, pp. 128s.

207); es decir, no podría ser de fina harina de trigo, sino sólo de cebada. La cebada sólo valía la mitad de lo que valía el trigo (2 de Reyes 7:1, 16, 18), de modo que sólo las clases más pobres, o el pueblo en general en tiempos de gran pobreza, utilizaban la cebada como su alimento diario (Jue. 7:13; 2 de Reyes 4:42; Ezeq. 4:12; Jn. 6:9, 13), mientras que aquellos que tenían más posibilidades lo utilizaban como forraje (1 de Reyes 5:8). La cebada no fue prescrita para este sacrificio como una señal de que la adúltera se había comportado como un animal irracional (*Filón, Jonathan, Talm., los Rabinos,* etc.), ni *quod offerentes non Dei gratiam sed vindictam sceleris invocarent* [porque el oferente estuviese invocando el castigo de un crimen, y no el favor de Dios] (*Cler., Ros.*), por cuanto la culpa de la mujer aún no estaba establecida; ni siquiera, tomando una perspectiva del asunto más ligera, para indicar que el oferente pudiera ser inocente, y en ese caso que la ofrenda no fuese requerida (*Knobel*), sino para representar la cuestionable reputación en la que se encontraba la mujer, o el ambiguo, sospechoso carácter de su conducta. Por cuanto tal conducta no procedía del Espíritu de Dios, y no era llevada a cabo en oración, el aceite y el incienso, los símbolos del Espíritu de Dios y la oración (véase vol. 2, pp. 174 y 209), no debían ser añadidos a su ofrenda. Se trataba de una ofrenda por los celos (קְנָאֹת, un plural intensivo), y su objetivo era traer a la luz la base de esos celos; y a este respecto es llamada *«un recordatorio de iniquidad»* de la mujer delante de Yahvé (cf. caps. 10:10; 31:54; Ex. 28:12, 29; 30:16; Lev. 23:24), es decir, מַזְכֶּרֶת עָוֹן [el recordatorio de iniquidad] trayendo su crimen a la memoria delante del Señor, para que éste sea juzgado por Él.

Vers. 16-22. El sacerdote debía acercarla al altar en el que él estaba, y ponerla delante de Yahvé, quien había declarado estar presente en el altar, y luego tomar agua sagrada, probablemente agua del recipiente que estaba delante del santuario, la cual servía para propósitos sagrados (Ex. 30:18), en un recipiente de barro, y poner polvo en él, del suelo del tabernáculo. Entonces tenía que soltar el cabello de la mujer que estaba delante de Yahvé, y poner la ofrenda por los celos en sus manos, y sosteniendo el agua en su propia mano, pronunciar un voto solemne de purificación delante de ella, el cual debía apropiarse para sí por medio de un confirmatorio amén, amén. El agua que el sacerdote había preparado para que la mujer bebiese era tomada del santuario, y el polvo que debía ser puesto en ella del suelo del tabernáculo, para impregnar esta bebida con el poder del Espíritu Santo que moraba en el santuario. El polvo era vaciado sobre el agua, no para indicar que el hombre fue formado del polvo y al polvo debía volver, sino como una alusión al hecho de que el polvo era comido por la serpiente (Gen. 3:14) como maldición por el pecado, y por tanto como el símbolo de un estado que merecía maldición, un estado de la más profunda humillación y desgracia (Miq. 7:17; Isa. 49:23; Sal. 72:9). Sobre la misma base, se utilizaba un recipiente de barro; es decir, uno completamente sin valor en comparación con el de cobre. El soltar el cabello (פָּרַע, véase Lev. 13:45), en otros casos una señal de duelo, debe considerarse aquí como el despojo del vestido de la cabeza, y un símbolo de la pérdida de la ornamenta propia de la moralidad femenina y la fidelidad conyugal. Durante la administración del voto, la ofrenda era puesta en sus manos, para que ella pudiera presentar los frutos de su propia conducta delante de Dios, y entregarlos a su santo juicio. El sacerdote, como representante de Dios, sostenía el vaso en su mano, con el agua en éste, la cual era llamada el *«agua de amargura que trae maldición»,* en tanto que, si el crimen imputado estaba bien fundado, esto traería sobre la mujer el amargo sufrimiento como maldición de Dios.

Ver. 19. El juramento que el sacerdote requería que ella hiciera es llamado, en el ver. 21, שְׁבֻעַת הָאָלָה *«juramento de maldición»* (אָלָה véase Gen. 26:28); pero dicho juramento antes que nada presupone la posibilidad de que la mujer sea inocente, y contiene la seguridad de que en ese caso el agua no le haría daño. *«Si ningún hombre se ha acostado contigo, y si no te has desviado a la inmundicia* (טֻמְאָה, acusativo, de una definición más precisa, como en Lev. 15:2, 18), *estando sujeta a tu marido», i.e.* como una esposa sujeta a su marido (Ezeq. 23:5; Os. 4:12), *sé inmune a esta agua de amargura que trae maldición», i.e.* de los efectos de esta agua de maldición. El imperativo es una señal de cierta seguridad (véase Gen. 12:2; 20:7; cf. *Ges.,* §130, 1). *«Pero si te has desviado, estando sujeta a tu marido, y te has corrompido, y otro hombre que no es tu marido se ha llegado a ti»,* ... (el sacerdote procederá a decir, este es el significado de la repetición de לְאִשָּׁה ... וְהִשְׁבִּיעַ, ver. 21): *El Señor te haga maldición y juramento entre tu pueblo, haciendo el Señor que tu muslo se enjute y tu vientre se hinche; y esta agua que trae maldición entrará en tus entrañas, y hará que tu vientre se hinche y tu muslo se enjute».* A este juramento que era pronunciado delante de ella, la mujer debía responder: אָמֵן אָמֵן «cierto, cierto», o «de cierto, de cierto», y así confirmarlo como tomado por ella misma (cf. Deut. 27:15s.; Neh. 5:13). Resulta imposible determinar con alguna certeza cual era la naturaleza de la enfermedad que amenazaba sobrevenir con esta maldición. *Michaelis* supone que se trataba de la caída del ovario (*hydrops ovarii*), en el cual se forma un tumor en el lugar del ovario, que puede inflamarse tanto como para contener hasta cien libras de fluido, y con lo cual el paciente se vuelve peligrosamente demacrado. Josefo dice que se trata de la caída ordinaria (*hydrops ascites: Ant.* 3, 11, 16). En cualquier caso, la idea de la maldición es esta: Δι' ὧν γὰρ ἡ ἁμαρτία, διὰ τούτων ἡ τιμωρία (por éstas viene el pecado, por aquéllas el castigo, *Theodoret*). El castigo debía corresponder exactamente con el crimen, y caer sobre esos órganos del cuerpo que habían sido los instrumentos del pecado de la mujer, los órganos para llevar hijos.

Vers. 23-28. Después del *Amén* de la mujer, el sacerdote debía escribir «*estas maldiciones*», aquellas contenidas en el juramento, en un rollo, y lavarlas en el agua amarga, *i.e.* lavar el escrito en el vaso con el agua, de modo que las palabras de la maldición pasaran al agua, y le fueran impartidas a ésta; un acto simbólico para presentar la verdad de que Dios impartía al agua el poder de actuar dañinamente sobre un cuerpo culpable, aunque no haría daño a uno inocente.

El énfasis en el ver. 24, que el sacerdote debía darle el agua para que la bebiese, es anticipatorio, porque de acuerdo con el ver. 26 esto no tenía lugar hasta después de la presentación del sacrificio y de la quema de éste como memorial sobre el altar. La ofrenda de la mujer, sin embargo, no era presentada a Dios hasta después del juramento de purificación, porque era por el juramento que ella se purificaba de la sospecha del adulterio, para que el fruto de su conducta pudiera ser entregado al fuego de la santidad de Dios. Como una adúltera conocida, ella no habría podido ofrecer una ofrenda de oblación. Pero como la sospecha que descansaba sobre ella no era quitada por completo a través de su juramento, ya que podría haber jurado falsamente, el sacerdote debía darle el agua de la maldición para que bebiese después del juramento, para que su culpa o inocencia fuese traída a la luz en los efectos producidos por la bebida.

Esto se da en el ver. 27 como el designio de la maldición prescrita: «*cuando le haya hecho beber el agua, sucederá que si ella se ha contaminado y ha sido infiel a su marido, el agua que trae maldición entrará en ella para producir amargura* (*i.e.* produciendo amargos sufrimientos), *y su vien-*

tre se hinchará, su muslo se enjutará y la mujer vendrá a ser una maldición en medio de su pueblo».

Ver. 28. «*Mas si la mujer no se ha contaminado y es limpia* (del crimen que era sospechosa), *quedará libre* (del castigo de Dios que la amenazaba) *y concebirá hijos*», *i.e.* será bendecida con la capacidad y el poder de concebir y dar a luz hijos.

Vers. 29-31 traen la ley de los celos a un cierre formal, con el énfasis adicional de que el hombre que adoptara este procedimiento con una esposa sospechosa de adulterio estaba libre de pecado, pero la mujer llevaría su culpa (נָשָׂא עָוֹן, véase Lev. 5:1), *i.e.* en caso de que ella fuera culpable, llevaría el castigo amenazado por Dios. No se dice nada en caso de que la mujer se negara a tomar el juicio prescrito, porque eso sería como una confesión de su culpa, cuando tuviera que ser matada como una adultera, de acuerdo con la ley en Lev. 20:10; y no sólo ella sino también el adúltero. En la ley recientemente mencionada el hombre es puesto en igualdad con la mujer respecto al pecado del adulterio; y así la aparente parcialidad, de que un hombre podía llevar a juicio a su mujer pero ella no, es quitada. Pero la ley que tenemos delante sólo se aplicaba a la mujer porque el hombre tenía la libertad de casarse con más de una esposa, o de tomar concubinas para su propia esposa; así que él sólo violaba la unión del matrimonio cuando tenía una relación ilícita con la esposa de otro hombre. En ese caso, el hombre cuyo matrimonio hubiese sido violado podría proceder contra su adúltera mujer, y en la mayoría de los casos atrapar también al adúltero, para que él también recibiera su castigo. Para una mujer realmente culpable no sería muy fácil decidirse a tomar el juramento requerido para la purificación, puesto que la maldición de Dios bajo la que caía no era más fácil de llevar que el castigo de la muerte. Por cuanto esta ley no prescribía ordenanzas cuyos efectos fueran inciertos, como las ordenanzas de otras naciones, sino un juicio de Dios, del cual el culpable no podría escapar porque había sido designado por el Dios viviente.

Capítulo 6:1-21. El nazareo

Las regulaciones legales concernientes al voto del nazareo están anexadas apropiadamente a las leyes pensadas para promover el orden espiritual de la congregación de Israel. Por cuanto el nazareo traía a la luz el carácter sacerdotal de la nación del pacto en una forma peculiar, la cual necesariamente debía ser incorporada en la organización espiritual de la comunidad, para que pudiera convertirse en un medio de aumentar la santificación del pueblo en el pacto con el Señor[13].

Vers. 1 y 2. Las palabras, «*el hombre o la mujer que haga un voto especial, el voto de nazareo, para dedicarse al Señor*», con las que se introduce la ley, muestra que no sólo el voto del nazareo era un asunto de elección libre, sino que era un modo de practicar santidad y piedad que ya era una costumbre entre el pueblo. נָזִיר, de נָזַר separar, *lit.* el separado, se aplica al hombre que hacía voto de que se apartaría para Yahvé, *i.e.* que viviría una vida separada para el Señor y su servicio. El origen de esta costumbre está envuelto en la oscuridad. No hay indicios ciertos para indicar que se haya derivado de Egipto, por cuanto los llamados votos de ofrenda del cabello se encuentran en muchas tribus de la antigüedad (véase las pruebas en *Spencer, de legibus hebraeorum ritualibus* IV 16, y *Knobel en loc.*), y no tienen relación especial con el nazareo, en tanto que los votos de abstinencia eran comunes para todas las religiones de la antigüedad. El voto nazareo primero era tomado por un tiempo particular, al final del cual la separación terminaba con la liberación del voto. Ésta es la única forma que se toma en consideración, o se dan reglas para éste en la ley que tenemos delante. Después, sin embargo, hallamos nazareos de por vida entre los israelitas, *e.g.* Sansón, Samuel y Juan el Bautista, que fueron dedicados al Señor por sus padres incluso antes de haber nacido (Jue. 13:5, 14; 1 de Sam. 1:1; Luc. 1:15)[14].

Vers. 3-8. En *primer* lugar, debía abstenerse de vino y bebidas embriagantes (שֵׁכָר, véase Lev. 10:9); y no debía beber vinagre de vino, bebida fuerte, ni jugo de la uva (מִשְׁרַת עֲנָבִים *lit.* disuelto de uvas, *i.e.* que hubiese sido exprimido), ni debía comer uvas frescas ni secas (pasas). De hecho, durante todo el periodo de su voto, no debía comer nada que se preparara de la vid, «*desde las semillas hasta el hollejo*», *i.e.* ni la más pequeña cantidad del fruto de la vid (así lo interpretan Gesenius, Onkelos y los rabinos. *Vilmar*, pp. 468s. identifica חַרְצַן con la uva agria y זָג con la uva transparente en parte ya madura que permite ver los granos en ella. «no comerá nada de lo que se hace de la vid, desde las semillas hasta el hollejo». El designio de esta prohibición difícilmente puede haber sido que, al abstenerse de bebidas embriagantes, el nazareo podría preservar perfecta claridad y templanza de mente, igual que los sacerdotes cuando se comprometían con sus responsabilidades, y de ese modo conducirse como un santificado al Señor (*Bähr*); esto va mucho más allá, y abarca la abstinencia completa de todas las delicias de la carne por lo cual se podría dañar la santidad. El vinagre, las uvas frescas y secas, y la comida preparada de uvas y pasas, *e.g.* tartas de pasas, no son embriagantes; pero las tartas de uva, al ser las exquisiteces buscadas por los gastrónomos y los lúculos, son citados en Os. 3:1 como el símbolo de la atracción a la idolatría, una clase de comida lujosa que no estaba en armonía con la solemnidad de la adoración a Yahvé. El nazareo debía evitar todo lo que procediera del vino, porque su fruto estaba considerado como la suma de la sustancia de todos los placeres sensuales[15].

Ver. 5. En segundo lugar, durante todo el tiempo de su voto de consagración, ninguna navaja debía pasar sobre su cabeza. Hasta que se cumplieran los días que él había consagrado al Señor, sería santo, «*dejará crecer* (פָּרַע, véase Lev. 10:6) *las guedejas del cabello de su cabeza*». El dejar crecer el cabello libremente es llamado en el ver. 7 נֵזֶר [la diadema de su Dios está sobre su cabeza], como la diadema de oro sobre el turbante del sumo sacerdote (Ex. 29:6), y el aceite de la unción sobre la cabeza del sumo sacerdote (Lev. 21:12). Por medio de esto santificaba su cabeza (ver. 11) al Señor, de modo que la consagración del nazareo

13. Las leyes del Talmud están fundadas en el tratado *Nasir en la Misná*. Véase también *Lundius, jüdische Heiligthümer* III, p. 53. *Bähr, Symbolik* II, pp. 430ss.; *Hengstenberg, Die Bücher Mose und Aegypten,* pp. 199s.; mi *Archaelogie* I, §67; *Oehler,* en *Herzog, Realencyclopaedie* X, pp. 206s.; *Kurtz, Alttestamentlicher Opfercultus,* pp. 388ss. y *Ed. Vilmar,* «die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes», en *Theologische Studien und Kritiken,* 1864, pp. 438ss.

14. Esto también se relata por *Hegesippo* (en *Eusebio, Historia Eclesiástica* II, 23) de Santiago el justo, el primer obispo de Jerusalén. En otros casos de este tipo en el Talmud, y particularmente en la última forma de voto de nazareo —por ejemplo, la del apóstol Pablo (Hechos 18:18)—, véase *Winer, biblisches Realwörterbuch* II, pp. 138-139, y *Oehler, op.cit.,* p. 209.

15. *Vilmar*, pp. 472ss., describe el cultivo de la vid como un símbolo de la cultura y la abstención del fruto de la vid como una separación simbólica de la relación con la cultura profana que pone en peligro la relación original con Yahvé, para lo cual la costumbre de los recabitas de no tomar vino (Jer. 35.5s.) no puede servir de base.

culminaba en su pelo sin rasurar, y expresaba el significado de su voto de la manera más perfecta (*Oehler*). Dejar crecer el cabello, por lo tanto, no era una señal de separación, porque era costumbre de los israelitas andar con el cabello rasurado; ni la profesión particular de una renunciación del mundo, y la separación de la sociedad humana (*Hengstenberg*, pp. 203s.); ni una señal de abstinencia de todo indicio de gratificación propia (*Baur* sobre Amós 2:11); ni siquiera un tipo de humillación y negación personal (*Lightfoot, Carpzov. Appar.,* p. 154); y aún menos una «señal de dependencia de *algún otro poder presente*» (*M. Baumgarten*), o «el símbolo de un estado de perfecta libertad» (*Vitringa*, *obss. ss.* 1, cap. 6, 9; cf. 6:22, 8). El crecimiento libre del pelo, sin ser tocado por la mano del hombre, era más bien «el símbolo de la fuerza y la abundante vitalidad» (cf. 2 de Sam. 14:25, 26). No era considerado por los hebreos como una señal de santidad, como *Bähr* supone, sino simplemente como un adorno en el que toda la fuerza y plenitud de la vitalidad eran exhibidos, y que el nazareo llevaba en honor del Señor, como una «señal de que él pertenecía al Señor, y se dedicaba por entero a su servicio», con todo su poder vital[16].

Vers. 6-8. Porque el nazareo llevaba la diadema de su Dios en el crecimiento del cabello, y era únicamente para el Señor durante todo el periodo de su consagración, no debía acercarse a ningún hombre muerto durante ese tiempo, ni siquiera debía contaminarse por sus padres o sus hermanos y hermanas, cuando murieran, de acuerdo con la ley dada para el sumo sacerdote en Lev. 21:11. Consecuentemente, debía guardarse más escrupulosamente de otras contaminaciones, no sólo como los israelitas ordinarios, sino también como los sacerdotes. La madre de Sansón tampoco tenía permitido comer cualquier cosa impura durante el periodo de su embarazo (Jue. 13:4, 7, 14).

Vers. 9-12. Pero si alguien moría repentinamente en un momento «cerca de él» (עָלָיו, en su cercanía), y por lo tanto él contaminaba involuntariamente su cabeza, debía raparse la cabeza el día de su purificación, *i.e.* el séptimo día (véase Ex. 19:11, 14, 16 y 19), no «porque tal inmundicia fuera atrapada y retenida de manera más especial por el pelo», como *Knobel* presume, sino porque era la נֵזֶר אֱלֹהָיו [diadema de su Dios] (ver. 7), el adorno de su condición que estaba santificada a Dios. Al octavo día, es decir, el día después de la purificación legal, debía traer al sacerdote ante el tabernáculo dos tórtolas o palominos, para que el sacerdote pudiera hacer expiación por él (véase en Lev. 15:14, 15, 29s., 14:30, 31 y 12:8), por haberse contaminado con un cadáver (נֶפֶשׁ ver. 11 corresponde a נֶפֶשׁ מֵת como Lev. 19:28), preparando una tórtola como ofrenda por el pecado, y la otra como ofrenda encendida; también debía «*consagrar su cabeza ese mismo día*», *i.e.* consagrarla a Dios nuevamente, por medio de dejar crecer el cabello sin impedimento.

Ver. 12. Entonces debía «*dedicar al Señor los días de su nazareato*», *i.e.* comenzar nuevamente el tiempo de dedicación que había prometido, y «*traerá un cordero de un año como ofrenda por su culpa*»; y los días que habían pasado antes «*caerían*», *i.e.* los días de consagración que ya habían pasado no le serían contados por haber caído, «*por cuanto su nazareato fue contaminado*». Por lo tanto debía comenzar todo el tiempo de su consagración nuevamente por entero, y observarlo como requisito del voto. Con este fin debía traer una ofrenda por la culpa, como pago o recompensa por ser reinstaurado en el primer estado de consagración, del cual había caído por su contaminación; pero no como compensación, «por haber extendido el tiempo durante el cual vivía una vida separada, retirada e inactiva, suspendiendo sus responsabilidades para con su familia y la congregación, y de ese modo haciéndoles daño e incurriendo en deuda con ellos por su negligencia» (*Knobel*). Por cuanto el tiempo que tardaba el voto del nazareo no era un tiempo sin hacer nada, que implicara el apartarse de las responsabilidades ciudadanas, por lo cual la congregación pudiera ser dañada, sino que era perfectamente reconciliable con la realización de todas las responsabilidades domésticas y sociales, exceptuando únicamente el dar sepultura a los muertos; y ningún daño se podría producir con esto, tanto para sus familiares como para la comunidad en general, que fuera lo suficientemente importante como para requerir que la omisión fuera reparada por una ofrenda por la culpa, de la cual ni los familiares ni la congregación obtendría ninguna ventaja. Ni era una especie de multa, por haber privado a Yahvé del tiempo dedicado a Él por el quebrantamiento del voto, o por retener el pago de su voto por tan largo tiempo (*Oehler,* en *Herzog, Realencyclopaedie* X, p. 644). Como la posición de nazareo sólo se asumía por un periodo definido, de acuerdo con el voto; y después que este hubiese sido interrumpido, debía ser comenzado nuevamente desde el principio, de modo que el tiempo dedicado a Dios no fuera acortado en ningún modo por la interrupción de un periodo de dedicación, y que nada se sustrajera de lo que había sido ofrecido a Dios como para requerir la presentación de una ofrenda por la culpa como multa o compensación. Y no existe ninguna otra razón para decir que el pago del voto fue retenido por cuanto el voto fue cumplido o pagado por la observancia puntual de los tres elementos que lo componían; y los sacrificios que debían presentarse después del tiempo en que la consagración hubiese terminado, no tenían en lo más mínimo el carácter de pago, sino que simplemente constituían una solemne conclusión, correspondiente con la misma idea de consagración, y eran los medios por los que el nazareo salía de su estado de consagración, sin involucrar la más mínima alusión a la satisfacción o reparación por algún mal que se hubiera hecho.

La posición del nazareo, por lo tanto, como *Filón, Maimonides*, y otros claramente han visto (*vid. Oehler*, *op.cit.*, p. 207), fue una condición de vida consagrada al Señor, asemejándose a la santificada relación en que los sacerdotes se mantenían con Yahvé, y difiriendo del sacerdocio solamente en el hecho de que éste no implicaba servicio oficial en el santuario, y no estaba basado en un llamado e institución divinos, sino que era emprendido espontáneamente durante cierto tiempo por medio de un voto especial. El objetivo era simplemente la realización de la idea de una vida sacerdotal, con su pureza y libertad de todas las contaminaciones de todo lo que tuviese relación con la muerte y la corrupción, una entrega personal a Dios extendiéndose más allá de los más profundos lazos terrenales, «una apropiación espontánea de lo que era impuesto al sacerdote en virtud del llamado relacionado con su descendencia, es decir, la obligación de conducirse como una persona entregada a Dios, y por lo tanto, evitar todo aquello que se opusiera a tal entrega» (*Oehler,* p. 207). A este respecto la santificación de la vida del nazareo era un paso hacia la realización del carácter sacerdotal, el cual había sido puesto delante de toda la nación como su meta en el tiempo de su primer lla-

16. Para apoyar esta explicación, *Oehler* trae a la mente aquellas ofrendas paganas de pelo de los jóvenes atenienses (*Plut. Thes.*, cap. 5), así como la costumbre trecénica (*Luciano, de Dea syra,* cap. 6), las cuales se basaban en la idea de que el pelo en general era un símbolo de vitalidad, y el pelo de la barba una señal de virilidad; y también, de manera más especial, el ejemplo de Sansón, cuyo cabello no sólo era el símbolo sino el vehículo del poder que lo hacía idóneo para ser el libertador de su pueblo.

mado (Ex. 19:5); y aunque era simplemente la realización de un voto, y por lo tanto una obra de perfecta espontaneidad, también era una obra del Espíritu de Dios que moraba en la congregación de Israel, de modo que Amós (2:11) pudo describir el surgimiento de un nazareo junto con los profetas como una manifestación de la gracia divina. Las ofrendas con las que finalizaba el voto, después que la consagración hubiese terminado, y el nazareo hubiese sido liberado de su consagración, también se correspondían con el carácter que hemos descrito.

Vers. 13-21. Las instrucciones respecto a quedar libre de la consagración son llamadas «*la ley del nazareo*» (ver. 13), porque la idea de los votos del nazareo culminaba en la fiesta de sacrificio con la que terminaba la consagración, y era en esto donde alcanzaba su más plena manifestación. «*cuando se hayan cumplido los días de su nazareato*», *i.e.* el día cuando expiraba el tiempo de consagración, el nazareo debía llevar al tabernáculo, u ofrecer como sus presentes al Señor, un cordero de un año en holocausto, y una cordera de un año como ofrenda por el pecado; la segunda como expiación por los pecados cometidos involuntariamente durante el periodo de consagración, el primero como una representación de la entrega de sí mismo, cuerpo y alma, al Señor, sobre lo cual debe descansar todo acto de adoración. Además de esto debía traer un carnero sin defecto como ofrenda de paz, junto con una cesta de tortas sin levadura y hojaldres horneados, que eran requeridos, de acuerdo con Lev. 7:12, para toda ofrenda de alabanza, «*junto con sus ofrendas de cereal y sus libaciones*», *i.e.* los presentes de alimento, aceite y vino que pertenecían, de acuerdo con el cap. 15:3s., a las ofrendas encendidas y de paz.

Ver. 16. La ofrenda por el pecado y la ofrenda encendida eran realizadas de acuerdo a las instrucciones generales.

Ver. 17. El cumplimiento del voto de consagración estaba concentrado en la preparación del carnero y en la cesta del pan sin levadura para la ofrenda de paz, junto con las ofrendas de oblación y de libación apropiadas.

Ver. 18. El nazareo también debía afeitar su consagrada cabeza, y poner el pelo en el fuego del altar bajo la ofrenda de paz que estaba ardiendo, y así dar y sacrificar al Señor el pelo de su cabeza que había sido llevado en honor de Él[17].

Vers. 19s. Cuando estaba hecho, el sacerdote tomaría la espaldilla (זְרֹעַ) hervida del carnero, y un pan sin levadura de la cesta, y un hojaldre, y pondría estas piezas en las manos del nazareo, y las mecería delante de Yahvé. Entonces vendrían a ser la porción del sacerdote, además del pecho mecido y la pierna elevada que le tocaba al sacerdote en el caso de cada ofrenda de paz (Lev. 7:32-34), para presentar la participación del Señor en la comida del sacrificio (véase vol. 2, pp. 329, 330). Pero el hecho de que, además de esto, la espaldilla hervida fuera entregada simbólicamente al Señor por el proceso del mecimiento, junto con una torta y un hojaldre, tenía el propósito de indicar que la comunión de la mesa con el Señor, presentada en la comida del sacrificio de la ofrenda de paz, tenía lugar aquí en un grado más sublime; por cuanto el Señor dirigía una porción de la comida del nazareo para que fuese entregada a sus representantes y siervos para que se alimentaran, para que así él pudiera disfrutar las bendiciones de tener comunión con su Dios, de acuerdo con esa condición de santidad sacerdotal en la que el nazareo había entrado por medio del voto que había hecho.

Ver. 20. «*Después el nazareo podrá beber vino*» (nuevamente), probablemente en la comida de sacrificio, después que el sacerdote hubiese recibido su parte del sacrificio, y que de ese modo su consagración hubiese sido completada.

Ver. 21. «*Ésta es la ley del nazareo que hace voto de su ofrenda al Señor, según su nazareato*», *i.e.* quien ofrecía su sacrificio de acuerdo con el estado de nazareo en el que había entrado. Por cuanto los sacrificios mencionados en los vers. 14s. no eran el objeto de un voto especial, sino que estaban contenidos en el voto del nazareo, por lo tanto ya habían sido prometidos (*Knobel*). «*Además de lo que sus recursos le permitan*», *i.e.* lo que de otro modo es capaz de realizar (Lev. 5:11), *según el voto que tome, así hará conforme a la ley de su nazareato*», *i.e.* él tenía que ofrecer los sacrificios previamente mencionados sobre la base del voto de su consagración. Más allá de esto estaba libre de prometer cualquier cosa de acuerdo a sus posibilidades, para presentar otros dones como ofrenda al Señor para su santuario y sus siervos, los cuales no necesariamente pertenecían al voto del nazareo, sino que frecuentemente eran añadidos. De aquí creció después la costumbre de que cuando las personas pobres tomaban el voto del nazareo sobre ellas, aquellos que tenían más recursos corrían con los gastos de los sacrificios (Hech. 21:24; *Josefo, Ant.* 19, 6, 1; *Misná Asir*, 2, 5s.).

Versículos 22-27. La bendición aarónica o sacerdotal

El carácter espiritual de la congregación de Israel culminaba en la bendición con la que los sacerdotes debían bendecir al pueblo. Las instrucciones respecto a esta bendición, por lo tanto, imprimían el sello de la perfección sobre todo el orden y organización del pueblo de Dios, por cuanto Israel fue verdaderamente convertido en congregación de Yahvé por el hecho de que Dios no sólo derramó su bendición sobre él, sino que puso la comunicación de su bendición en las manos de los sacerdotes, los elegidos y constantes mediadores de las bendiciones de su gracia, y la impuso sobre ellos como una porción de su responsabilidad oficial. La bendición que los sacerdotes debían impartir al pueblo, consistía en una triple bendición de dos partes cada una, las cuales se relacionaban entre sí de la manera siguiente: La segunda de cada una contenía una aplicación especial, de la primera, al pueblo, y las tres gradaciones desplegaban la sustancia de la bendición paso a paso con un énfasis siempre progresivo.

La primera (ver. 24), «*Yahvé te bendiga y te guarde*», conllevaba la bendición de la forma más general, describiéndola meramente como proviniendo de Yahvé, y estableciendo la protección del mal del mundo como su obra. *Benedicere Dei actualis est Dei liberalitas, qua ex ejus favore tanquam ex fonte unico nobis fluit bonorum omnium copia. Additur secundo: ut populum custodiat, qua particula significat unicum se Ecclesiae defensorem et qui eam praesidio suo tuetur* [La bendición de Dios es su bondad en acción, por la cual derrama sobre nosotros provisión de todo bien por su buena voluntad como la única fuente; luego sigue, en segundo lugar, la oración para que guarde al pueblo, lo cual significa que Él es el defensor de la iglesia, y que es Él quien la preserva con su cuidado de guardián] (*Calvino*).

17. *Vilmar*, p. 481 (en la interpretación de נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ ver. 7) no es tan correcto al interpretar el pelo largo como un símbolo del crecimiento corporal, la plenitud de vida y así un símbolo de la personalidad individual y define el sentido de la incineración del mismo en el fuego del altar de la siguiente manera: Después de que el nazareo haya sido por un tiempo propiedad de Yahvé entregó el producto de su cuerpo que surgió en ese tiempo a Dios como reconocimiento de que vivió durante este tiempo de consagración total sólo para Yahvé quemando el pelo en el fuego del altar.

La segunda (ver. 25), «*Yahvé haga resplandecer su rostro sobre ti, y tenga de ti misericordia*», define la bendición más estrechamente como la manifestación del favor y la gracia de Dios. El rostro de Dios es su personalidad vuelta hacia el hombre. El fuego se aparta del rostro de Yahvé, y consume al enemigo y a los rebeldes (Lev. 10:2, cf. 17:10; 20:3; Ex. 14:24; Sal. 34:17), y también una luz solar brillante con amor y llena de vida y bien (Deut. 30:30; Sal. 27:1; 20:3; 44:4). Si la «luz del sol es dulce, y agradable para los ojos» (Ecl. 11:7), «la luz del rostro divino, la luz eterna (Sal. 36:10), es la suma de toda delicia» (*Baumgarten*). Esta luz envía rayos de misericordia al corazón necesitado de salvación, y lo hace el recipiente de la gracia.

La *tercera* (ver. 26), «*Yahvé alce sobre ti su rostro, y te dé* (יָשֵׂם) *paz*» (salvación), presenta la bendición de Dios como una manifestación de poder, o una obra de poder sobre el hombre, cuyo fin es la paz (שָׁלוֹם), la suma de todo el bien que Dios dispone, prepara, o establece para su pueblo. נָשָׂא פָּנִים אֶל, levantar el rostro ante alguien, es equivalente a verle a él, y no difiere de נָשָׂא עֵינַיִם o שִׂים (Gen. 43:29; 44.21). Cuando se afirma de Dios, denota su obra providencial sobre el hombre. Cuando Dios mira al hombre, lo salva de su aflicción (Sal. 4:7; 33:18; 34:16). En estas tres bendiciones la mayoría de los padres y primeros teólogos vieron una alusión al misterio de la trinidad, y descansaron su conclusión: a) sobre la triple repetición del nombre *Yahvé*; b) sobre la *ratio praedicati*, que Yahvé, por quien se desea e imparte la bendición, es el Padre, Hijo, y Espíritu Santo; y c) sobre la *distinctorum benedictionis membrorum consideratio*, de acuerdo con lo cual *bis trina beneficia* [dos a tres beneficios] son mencionados (cf. *Calovii Bibl. Illustr. ad h.l.*). Existe verdad en esto, aunque las bases asignadas parezcan insuficientes. Por cuanto la triple repetición de una palabra o sentencia sirve para expresar el pensamiento lo más fuertemente posible (cf. Jer. 7:14; 22:29), la triple bendición expresa, de la manera más incondicional, el pensamiento de que Dios derramará sobre su congregación toda la plenitud de la bendición envuelta en su Divino Ser que fue manifestado como Yahvé. Pero el nombre Yahvé no sólo denota a Dios como el Ser absoluto, quien se reveló como Padre, Hijo y Espíritu en el desarrollo histórico de su propósito de salvación para la redención del hombre caído; sino que la sustancia de su bendición, la cual hizo que se pronunciara sobre su congregación, desplegó la gracia de Dios en las tres formas que se nos comunica por medio del Padre, Hijo y Espíritu Santo[18].

Ver. 27. Esta bendición no permanecería meramente como un deseo piadoso, sino que sería manifestada en el pueblo con todo el poder de una bendición de Dios. Esta seguridad concluye el divino mandato: «*Así invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel, y yo los bendeciré*».

Eventos finales en Sinaí (capítulos 7-9:14)

Capítulo 7. Presentación de las ofrendas dedicatorias de los príncipes de las tribus

Ver. 1. Esta presentación tuvo lugar en el tiempo (יוֹם) cuando Moisés, después de haber concluido la construcción del tabernáculo, ungió y santificó la morada y el altar, junto con sus enseres (Lev. 8:10, 11). Cronológicamente considerado, esto debe haberse visto después de Lev. 8-10. Pero para evitar la interrupción de las leyes sinaíticas, se introduce por primera vez en este punto, y es puesto a la cabeza de los eventos que precedieron inmediatamente a la partida del pueblo, de la tierra de Sinaí, porque estos presentes consistían en parte de los materiales que eran indispensablemente necesarios para el transporte del tabernáculo durante la marcha por el desierto. Además, sólo había un intervalo de un máximo de cuarenta días entre la unción del tabernáculo, lo cual comenzó después del primer día del primer mes (cf. Ex. 40:16 y Lev. 8:10), y tardó ocho días, y la partida de Sinaí, al veinteavo día del segundo mes (cap. 10:11), y de aquí debemos deducir seis días para la pascua, la cual tuvo lugar antes de su partida (cap. 9:1s.); y fue dentro de este periodo que las leyes y ordenanzas de Lev. 11 a Num. 6 tenían que ser publicadas, y las ofrendas dedicatorias ser presentadas. Ahora, como la misma presentación fue distribuida, de acuerdo con los vers. 11s., sobre los doce o trece días, podríamos asumir que no precedió por completo a la publicación de las leyes referidas, sino que en parte se llevó a cabo contemporáneamente con ésta. La presentación de los presentes dedicatorios del príncipe de una tribu posiblemente podría ocupar sólo unas cuantas horas del día designado con ese propósito; y el resto del día, por lo tanto, podría ser utilizado muy convenientemente por Moisés para publicar las leyes. En este caso, el corto espacio de un mes y unos cuantos días serían ampliamente suficientes para todo lo que tuvo lugar.

Vers. 2-9. *La presentación de seis carretas y doce bueyes* para transportar el material del tabernáculo se menciona en primer lugar, y sin duda fue lo primero que tuvo lugar. Los príncipes de Israel, las cabezas de las casas de la tribu (בֵּית־אָבוֹת, casas de los padres), o príncipes de la tribu (véase el cap. 1:4s.), «*los que estaban sobre los enumerados*», *i.e.* quienes eran sus líderes o gobernadores, ofrecieron como su presente en sacrificio, seis carretas cubiertas y doce bueyes, un buey por cada príncipe, y una carreta por cada dos. עֶגְלַת בָּקָר, ἁμάξας λαμπηνίκας (carros de caballos, LXX), *i.e.* de acuerdo con *Euseb. Emis.*, vehículos de dos ruedas, aunque los comentaristas griegos explican λαμπήνη como significando ἅμαξα περιφανής, βασιλικὴ (carros visibles, reales) y ῥέδιον περιφανὲς ὁ ἐστίν ἅρμα σκεπαστόν (carro visible, *i.e.* carro de defensa, cf. *Schleussner*, *Lex. en* LXX *s. v.*), y Aquila, ἅμαξαι σκεπασταί, *i.e. plaustra tecta* (*Vulg. y Rab.*). El significado «literas», que *Gesenius* y *De Wette* sostienen no puede explicarse ya sea etimológicamente, ni basándose en עֲגָלוֹת en Isa. 66:20.

Vers. 4-6. Ante el mandato de Dios, Moisés los recibió para aplicarlos al servicio del tabernáculo, y los entregó a los levitas, «*a cada uno conforme a su ministerio*», *i.e.* a las diferentes clases de los levitas, de acuerdo con los requisitos de sus respectivas responsabilidades.

---

18. Véase la admirable elaboración de estos puntos en la exposición de Lutero sobre la bendición (*Werke, Erlanger Ausgabe,* tomo 36, pp. 156ss.). Lutero relaciona la primera bendición con «la vida corporal y el bien». La bendición, dice, deseada por el pueblo «que Dios les diera prosperidad y todo bien, y también que los guardara y preservara». Esto se lleva aún más lejos, de una manera correspondiente con su exposición del primer artículo. La segunda bendición la relaciona con «la naturaleza espiritual y el alma», y observa, «del mismo modo que el sol, cuando surge y difunde su rica gloria y suave luz sobre todo el mundo, meramente levanta su rostro sobre todo el mundo;... también cuando Dios da su palabra, hace que su rostro brille clara y jubilosamente sobre todas las mentes, y las hace gozo y luz, y como si fueran corazones y hombres nuevos. Por cuanto trae perdón de los pecados, y muestra a Dios como un Padre misericordioso y bondadoso, quien consuela y simpatiza con nuestra pena y dolor. La tercera también la relaciona con la naturaleza espiritual y el alma, y es un deseo de consolación y victoria final sobre la cruz, la muerte, el diablo y todas las puertas del infierno, junto con el mundo y todos los malos deseos de la carne. El deseo de su bendición es que Dios el Señor levantará la luz de su palabra sobre nosotros, y la mantendrá sobre nosotros, para que brille en nuestros corazones con la fuerza suficiente para vencer toda la oposición del diablo, de la muerte, el pecado y toda adversidad, terror o desesperación».

Vers. 7-9. Él dio dos carretas y cuatro bueyes a los gersonitas, y cuatro carretas y ocho bueyes a los meraritas, por cuanto los primeros tenían que transportar menos peso, y las cubiertas y las cortinas del tabernáculo y las cortinas del atrio, que los segundos, que tenían que cargar las columnas y los travesaños (cap. 4:24s., 31s.). בְּיַד אִיתָמָר [Bajo la dirección de Itamar] (ver. 8); como en el cap. 4:28, 33. Los coatitas no recibieron carretas porque su posición era atender el «santuario» (lo santo) *i.e.* las cosas sagradas, las cuales debían ser llevadas sobre hombros, y se les había provisto de varas con ese propósito (cap. 4:4s.).

Versículos 10-88. Presentación de dádivas dedicatorias para el altar

Ver. 10. Todo príncipe ofreció אֵת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ [la ofrenda de dedicación del altar], *i.e.* lo que servía para la dedicación del altar, equivalente a su ofrenda de sacrificio para la consagración del altar, *«en el día», i.e.* en el tiempo *«que fue ungido».* יוֹם [Día] como en Gen. 2:4. Moisés fue dirigido por Dios para recibir las dádivas de los príncipes en días separados, uno después de otro; de manera que la ofrenda se extendió durante doce días. La razón para esta regulación no era hacer un mayor despliegue, como *Knobel* supone, o para evitar acortar la importancia de la ceremonia de la consagración, sino que estaba envuelta en la misma naturaleza de los presentes ofrecidos. Cada príncipe, por ejemplo, ofreció: 1) *una fuente de plata* (קְעָרָה, Ex. 25:29) de ciento treinta siclos de peso, *i.e.* aproximadamente 4 1/2 libras; 2) *un tazón de plata* (מִזְרָק, un tazón de sacrificio para el rociamiento de sangre como en Ex. 27:3) de setenta siclos, ambos llenados con fina harina mezclada con aceite para ofrenda de oblación; 3) *una bandeja de oro* (כַּף, como en Ex. 25:29) llena de incienso para la ofrenda del incienso; 4) un becerro, un carnero y un cordero de un año de edad para ofrenda encendida; 5) *un macho cabrío* como ofrenda por el pecado; 6) dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos, y cinco corderos de un año como ofrenda de paz. De entre estas ofrendas, la harina fina, el incienso, y los animales de sacrificio eran para ser ofrecidos sobre el altar, y no como provisiones para un largo periodo, sino para su uso inmediato de la manera prescrita. Esto no se habría podido realizar si más de un príncipe hubiera presentado sus ofrendas, y las hubiese traído para ser sacrificadas en un día. Por cuanto el limitado espacio del atrio del tabernáculo no habría permitido que se recibieran, sacrificaran y prepararan 252 animales a la vez, o en el mismo día; y también habría sido imposible quemar 36 animales enteros (bueyes, carneros y corderos), y las porciones de grosura de 216 animales sobre el altar.

Vers. 12-83. Todos los príncipes trajeron las mismas dádivas. El orden en que los doce príncipes, cuyos nombres ya han sido dados en el cap. 1:5-15, hicieron su presentación, correspondía al orden de las tribus en el campamento (cap. 2), tomando la delantera el príncipe de la tribu de Judá, y viniendo el último el príncipe de la tribu de Neftalí. En la declaración respecto al peso de los קְעָרַת de plata y los כַּפּת de oro, la palabra שֶׁקֶל [siclo] se omite sin excepción, como en Gen. 20:16, etc.

En los vers. 84-86, se suman los presentes de dedicación, y se da el peso total, doce platos de plata y doce tazones de plata, pesando juntos 2400 siclos, y doce cucharas de oro cuyo peso total es de 120 siclos. Sobre el siclo sagrado, véase en Éx. 30:13; y sobre el probable valor del siclo de oro, en Ex. 38:24, 25. Los animales del sacrificio son sumados de la misma manera en los vers. 87, 88.

Ver. 89. En tanto que los príncipes de las tribus hubieron dado de ese modo, al altar, la consagración de un santuario a su Dios, por medio de sus ofrendas de sacrificio, Yahvé lo reconoció como su santuario, haciendo que Moisés, cuando entraba al tabernáculo a hablar con Él, y a presentar sus propias peticiones y las del pueblo, oyera la voz de Aquel que le hablaba de entre los dos querubines sobre el arca del pacto. El sufijo en אִתּוֹ señala retrospectivamente al nombre de Yahvé, el cual, aunque no es mencionado antes de manera expresa, está contenido implícitamente en [la tienda de reunión]. Por cuanto la tienda sagrada se convirtió en אֹהֶל מוֹעֵד primeramente por el hecho de que era allí donde Yahvé se aparecía a Moisés o se reunía con él (נוֹעַד, Ex. 25:22). מְדַבֵּר, *part. Hitpael*, mantener conversación. Sobre el mismo acto, véase la explicación en Ex. 25:20, 22. «Esta voz desde el santuario más interno que se dirigía a Moisés, el representante de Israel, era la respuesta de Yahvé a la gozosa y pronta disponibilidad con la que los príncipes de Israel respondieron a Él, e hicieron la tienda, en cuanto a lo que ellos correspondía, un lugar de santa reunión» (*Baumg.*). Ésta fue la razón para conectar el énfasis en el ver. 89 con el relato de las ofrendas dedicatorias.

Capítulo 8. Consagración de los levitas

El mandato de Dios para que se consagrara a los levitas para su servicio es introducido en los vers. 1-4 por las instrucciones dadas a Aarón respecto a *el encendido del candelero* en la morada del tabernáculo. Aarón debía poner las siete lamparillas sobre el candelero de tal modo que brillaran אֶל־מוּל פָּנָיו. Estas instrucciones no son una mera repetición, sino también una definición más precisa de las instrucciones generales dadas en Ex. 25:37, cuando fue hecho el candelero, para poner las siete lamparillas sobre el candelero de tal manera que cada una diera su luz hacia el frente, *i.e.* para que arrojara su luz hacia el lado opuesto al frente del candelero (El פָּנֶיהָ עַל־עֵבֶר de Ex. 25:37 es aclarado por אֶל־מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה *vid.* el comentario de Ex. 20:10ss.). En sí, por lo tanto, no hay nada sorprendente en la renovación y explicación de aquellas direcciones, las cuales comprometían a Aarón para que encendiera las lamparillas, porque eso no se había hecho antes, ya que en Ex. 27:21 meramente se asigna la preparación diaria del candelero a Él y a sus hijos; y el ser puestos en la relación que los encontramos puede explicarse por el significado de las siete lamparillas en relación con la morada de Dios, como indicando que con esto Israel sería representado perpetuamente delante del Señor como un pueblo que hace brillar su luz en las tinieblas de este mundo. Y cuando Aarón es mandado para que se encargue de encender las lamparillas del candelero, para que éste alumbre el tabernáculo, se impone sobre él como responsabilidad el cumplimiento de su servicio en el tabernáculo. A este respecto, las instrucciones en sí, unidas con la declaración del hecho de que Aarón las había cumplido, se mantienen apropiadamente entre el relato de lo que los príncipes de la tribu habían hecho para la consagración del servicio del altar, como representantes de la congregación, y el relato de la solemne inauguración de los levitas en el servicio del santuario. La repetición en esta ocasión (ver. 4) de una alusión al carácter artístico del candelero, que había sido hecho de acuerdo al patrón visto por Moisés en el monte (Ex. 25:31s.), se mantiene con el anticuado estilo de narrativa adoptado en estos libros.

Vers. 5-22. *Consagración de los levitas* para su servicio en el santuario. La elección de los levitas para su servicio en el santuario, en lugar de los primogénitos del pueblo en general, ya ha sido mencionado en el cap. 3:5s., y las responsabilidades delegadas a ellos en el cap. 4:4. Pero an-

tes de comenzar sus responsabilidades debían ser consagrados a la obra, y luego ser entregados formalmente a los sacerdotes. Esta consagración es mandada en los vers. 7s., y no es llamada קִדֵּשׁ, como la consagración de los sacerdotes (Ex. 29:1; Lev. 8:11), sino טָהֵר, *limpiar*. Esto consistía en rociarlos con agua purificadora, afeitando todo el pelo de sus cuerpos, y lavando sus ropas, junto con una ceremonia de sacrificio, por la cual eran presentados simbólicamente al Señor como un sacrificio para su servicio. La primera parte de esta ceremonia hacía referencia a la purificación externa, y representaba el ser limpiado de la inmundicia del pecado; de aquí que su realización se llame הִתְחַטֵּא (limpiar del pecado) en el ver. 21. *«Rociar agua purificadora sobre ellos»*. Las palabras son dirigidas a Moisés, quien debía oficiar en la inauguración de los levitas, como ya lo había hecho en la de los sacerdotes. «Agua purificadora» es agua que se relaciona con el pecado, designada para quitarlo, del mismo modo que el sacrificio ofrecido para expiación es llamado חַטָּאת (pecado) en Lev. 4:14, etc.; en tanto que el מֵי חַטָּאת [agua de la inmundicia] en el cap. 19:9, 13, significa agua por la que eran quitadas o limpiadas las impurezas. No se explica la naturaleza de esta agua purificadora, y no puede determinarse con certeza. Hallamos instrucciones para preparar agua para rociar de una manera muy peculiar, con el propósito de limpiar personas que fueron curadas de la lepra, en Lev. 14:5ss., 50s.; y también para limpiar tanto personas como casas que hubiesen sido contaminadas por un cadáver en el cap. 19:9s. Ninguna de estas, sin embargo, era aplicable para la limpieza de los levitas, por cuanto ambas estaban compuestas con ingredientes significativos, los cuales mantenían la más estrecha relación con la limpieza especial que sería efectuada por ellas, y evidentemente no se adaptaban con la purificación de los levitas. Al mismo tiempo, la expresión «agua purificadora» excluye que entendamos que simplemente hace referencia al agua limpia. De manera que sólo queda considerar que se refiere al agua del lavatorio del santuario, la cual era provista con el propósito de limpiar a los sacerdotes para que realizaran sus responsabilidades (Ex. 30:18s.), y por lo tanto podría considerarse, en virtud de esa función, como limpiadora del pecado, y ser llamada «agua purificadora» en consecuencia. *«Y que ellos hagan pasar una navaja sobre todo su cuerpo* (בָּשָׂר)*»*, *i.e.* que se afeitaran todo el pelo de su cuerpo, *«laven sus ropas y quedarán purificados»*. הֶעֱבִיר תַּעַר debe distinguirse de גִּלַּח. La segunda significa dejar calvo o afeitar todo el pelo, lo cual era requerido del leproso cuando quedaba limpio (Lev. 14:8, 9); la primera significa meramente cortar el pelo, lo cual era parte de la costumbre regular de adornar el cuerpo. A los levitas tampoco se les requería que lavaran su cuerpo, como se le requería a los leprosos (Lev. 14:8, 9) y también a los sacerdotes en su consagración (Lev. 8:6), porque no estaban afectados por alguna impureza especial, y sus responsabilidades no les requerían tocar los instrumentos santísimos de adoración. El lavar las ropas, por otro lado, era algo generalmente requerido como una preparación para actos de adoración (Gen. 35:2; Ex. 19:10), y era omitido en el caso de la consagración de los sacerdotes, simplemente porque ellos recibían un vestido santo oficial. הִטַּהֲרוּ por הִטַּהֲרוּ, como en 1 de Crón. 30:18.

Ver. 8. Después de esta purificación, los levitas debían traer dos novillos, uno con la correspondiente ofrenda de oblación para ofrenda encendida, el otro como ofrenda por el pecado.

Ver. 9. Moisés entonces debía hacerlos acercarse delante del tabernáculo, *i.e.* entrar al atrio, y reunir toda la congregación de Israel, en las personas de sus jefes y representantes.

Ver. 10. Después de esto los levitas debían presentarse delante de Yahvé, *i.e.* enfrente del altar; y los hijos de Israel, *i.e.* los príncipes de las tribus en el nombre de los israelitas, debían imponer las manos (סָמַךְ, Lev. 1:4) sobre ellos, no meramente «como una señal de que los libertaban de la posesión de la nación, y los asignaban y entregaban a Yahvé» (*Knobel*), sino para que, a través de este acto simbólico, pudiesen transferir a los levitas la obligación que descansaba sobre toda la nación de servir al Señor en las personas de sus primogénitos, y que pudieran presentarlos al Señor como representantes de los primogénitos de Israel, para servirle como sacrificios vivos.

Ver. 11. Esta transferencia debía ser completada al ofrecer Aarón a los levitas como ofrenda mecida delante de Yahvé a favor de los hijos de Israel, *i.e.* por medio de ofrecerlos al Señor simbólicamente como un sacrificio presentado por parte de los israelitas. La ceremonia del mecimiento indudablemente consistía en conducir a los levitas solemnemente hasta el altar, y luego de regreso. Sobre el significado del הָנִיף, véase en Lev. 7:30. El designio del mecimiento se da en el ver. 11, *«para que ellos puedan cumplir el ministerio del Señor»* (vers. 24-26 comparados con el cap. 4:4-33).

Ver. 12. Los levitas entonces debían cerrar esta transferencia de ellos mismos al Señor con una ofrenda por el pecado y una ofrenda encendida, en la cual ponían sus manos sobre los animales del sacrificio. Por medio de esta imposición de manos hacían a los animales del sacrificio sus representantes, en los cuales presentaban sus propios cuerpos al Señor como sacrificio vivo y agradable a Él (véase vol. 2, pp. 279, 280).

El significado de la dedicación de los levitas, como aquí se manda, se explica aún más en los vers. 13-19. El significado del ver. 13s. es este: de acuerdo con el mandamiento ya dado (en los vers. 6-12), pondrás a los levitas delante de Aarón y sus hijos, y los mecerás como ofrenda mecida delante de Yahvé, y así los separarás de en medio de los hijos de Israel, para que sean míos. Entonces vendrían a servir al tabernáculo. Así los limpiarás y mecerás. La misma razón es asignada para esto en los vers. 16, 17, como en el cap. 3:11-13 (בְּכוֹר כֹּל por כָּל־בְּכוֹר, cf. cap. 3:13); y en los vers. 18 y 19, lo que se mandó en el cap. 3:6-9 se describe como llevado a cabo. Sobre el ver. 19b véase el cap. 1:53.

Los vers. 20-22. contienen un relato de la ejecución del mandato divino.

Vers. 23-26. *El periodo del servicio levítico* es fijado aquí a la edad de veinticinco años en adelante. *«Esto es lo que se refiere a los levitas»*, *i.e.* lo siguiente se aplica a los levitas. *«desde los veinticinco años en adelante entrarán a cumplir el servicio en el ministerio de la tienda de reunión. Pero a los cincuenta años se jubilarán de ejercer el ministerio, y no trabajarán más. Sin embargo, pueden ayudar a sus hermanos en la tienda de reunión a cumplir sus obligaciones»*, *i.e.* ayudarlos a cuidar los enseres del tabernáculo. מִשְׁמֶרֶת [obligación], en distinción del עֲבֹדָה [trabajo], significaba la supervisión de todos los enseres del tabernáculo (véase שָׁמַר אֶת־הַכֵּלִים en el cap. 3:8); עֲבֹדָה [trabajo, servicio] se aplicaba al servicio laborioso, como el desarmar y limpiar el tabernáculo, acarrear madera y agua para la adoración con sacrificios, sacrificar los animales para los sacrificios diarios y festivos de la congregación, etc.

Ver. 26b. *«Así harás con los levitas en cuanto a sus obligaciones»*. מִשְׁמֶרֶת de מִשְׁמֶרֶת, servir en un puesto oficial. Ambos, el encabezado y la cláusula final, con los que se relacionaba esta ley con el periodo del servicio de los levitas, y su posición inmediatamente después de la introducción de los levitas en su oficio, muestran inequívocamente que esta ley era perpetua, y que debía aplicarse al servicio de los levitas en el santuario; y consecuentemente, que no

estaba en variación con las instrucciones del cap. 4, de censar a los levitas entre treinta y cincuenta años de edad, y organizarlos para el transporte del tabernáculo en el viaje por el desierto (cap. 4:3-49). El transporte del tabernáculo requería la fuerza de un hombre adulto, y por lo tanto a los que tenían de treinta años en adelante; en tanto que los trabajos relacionados con el tabernáculo cuando estuviese de pie eran de descripción más ligera, y fácilmente podrían haber sido realizados por aquellos que tuviesen veinticinco años (véase *Hengstenberg, Beiträge* III, pp. 392ss.). En un periodo más tardío, cuando el santuario estuvo establecido permanentemente en el monte Sión, David empleó a los levitas desde que tenían los veinte años (1 de Crón. 23:24, 25), y declaró expresamente que lo hizo así porque los levitas ya no tenían que transportar el tabernáculo y sus enseres; y esta regulación se aplicó desde entonces en adelante (cf. 2 de Crón. 31:17; Esdras 3:8). Pero si la supuesta discrepancia entre estos versículos y el cap. 4:3, 47, es quitada por esta distinción, la cual es reunida de la manera más simple del contexto, no hay base para que los críticos nieguen que la regulación presente haya procedido de la pluma del elohista.

Capítulo 9:1-14. La Pascua en el Sinaí e instrucciones para una pascua suplementaria

Vers. 1-5. En la primera institución de la pascua, antes del éxodo de Egipto, Dios había designado la observancia de esta fiesta como un estatuto perpetuo para todas las generaciones futuras (Ex. 12:14, 24, 25). El primer mes del segundo año después del éxodo, es decir, inmediatamente después de la construcción del tabernáculo (Ex. 40:2, 17), este mandamiento fue renovado, y se mandó al pueblo בְּמוֹעֲדוֹ «guardar la pascua en el tiempo designado, de acuerdo con todos sus estatutos y derechos», que no la pospusieran, esto es, de acuerdo a una interpretación que posiblemente haya sido puesta sobre Ex. 12:24, 25, hasta que llegaran a Canaán, sino que la celebraran allí en Sinaí. Por tanto Israel la celebró en el desierto de Sinaí, según el mandato que Dios había dado antes (Ex. 12). Es cierto que no hay un mandato expreso de que la sangre del cordero pascual, en lugar de ser untada sobre el dintel y los postes de las puertas de las casas (o la entrada de las tiendas), fuera rociada sobre el altar de las ofrendas encendidas; ni tampoco se describe que se haya hecho esto; pero se deduce de manera natural por las circunstancias que eran distintas, por cuanto no había ángel destructor que pasara por el campamento en Sinaí para herir a los enemigos de Israel, en tanto que ahora había un altar real sobre el que toda la sangre del sacrificio debía ser derramada, y por lo tanto la sangre del sacrificio pascual también debía serlo[19].

Vers. 6-14. Había ciertos hombres que eran inmundos por cadáveres humanos (נֶפֶשׁ־אָדָם, véase Lev. 19:28), y no podían comer de la pascua en el día designado. Estos hombres vinieron a Moisés y le preguntaron: *¿Por qué seremos impedidos de ofrecer ofrenda a Yahvé a su tiempo entre los hijos de Israel, i.e.* (en conjunto con el resto de los israelitas)?» La exclusión de las personas contaminadas de la celebración de la pascua se seguía por la ley de que sólo personas limpias participarían en comidas de sacrificio (Lev. 7:21), y que nadie podría ofrecer sacrificio en un estado impuro.

Ver. 8. Moisés les dijo que esperaran, y él oiría lo que el Señor, a quien consultaría, mandaba.

Vers. 9s. Yahvé dio estas instrucciones generales: «*Cualquiera de vuestros descendientes, que estuviere inmundo por causa de muerto o estuviere de viaje lejos*[20]*, celebrará la*

19. Si consideramos aún más el hecho de que ya se había dado la ley de que la sangre de todos los animales sacrificados para alimento, tanto fuera como dentro del campamento, debía ser rociada sobre el altar (Lev. 17:3-6), no puede haber duda de que la sangre de los corderos pascuales también debía ser rociada sobre el altar, a pesar de las dificultades a las que hace referencia *Kurtz*, las cuales surgen por el pequeño número de sacerdotes para realizar la tarea, Aarón, Eleazar e Itamar porque Nadab y Abiú ahora estaban muertos. Pero: 1) *Kurtz* estima que el número de corderos era demasiado alto, de 100.000 a 140.000; por cuanto cuando cuenta que el número era de alrededor de dos millones de personas, y designa un cordero para cada quince o veinte personas, incluye a los niños y bebes de pecho entre aquellos que participaban de la pascua. Pero como sólo había 603.550 varones de veinte años de edad en adelante en las doce tribus, no podemos contar más de 700.000 varones que hayan participado en la comida pascual, ya que los niños con menos de doce años de edad no entrarían en el cálculo, incluso si aquellos que tenían entre ocho y doce años hubieran participado de la comida, ya que habría muchos adultos que no podrían comer la pascua, porque estuvieran impuros. Ahora, si, como *Josefo* afirma (*de bell. jud.* 6. 9, 3), nunca había menos de diez, y a menudo hasta veinte, que se reunían en el tiempo de Cristo (οὐκ ἔλασσον ἀνδρῶν δέκα - πολλοὶ δὲ καὶ σὺν εἴκοσιν ἀθροίζονται), no debemos asumir que hubiese más de 50.000 corderos requeridos para la fiesta de la pascua en Sinaí; porque incluso si todas las mujeres que estuviesen limpias hubiesen participado en la fiesta, se habrían confinado tanto como fuese posible a la cantidad que en realidad se necesitara, y un cordero de un año daría carne suficiente para cenar a quince varones y quince mujeres. 2) El sacrificio de todos estos corderos no necesitaba tener lugar en el estrecho espacio provisto por el atrio, incluso si después se llevaba a cabo en los atrios más espaciosos del postrer templo, como se ha inferido de 1 de Crón. 30:16 y 35:11. Finalmente, el rociamiento de la sangre sin duda era responsabilidad de los sacerdotes. Pero los levitas los ayudaron, de modo que ellos rociaron la sangre sobre el altar «de la mano de los levitas» (2 de Crón. 30:16). 3) De ningún modo estamos en condición de pronunciar positivamente si existían tres sacerdotes. Dado que Aarón contaba en esa fiesta de la pascua (Ex. 7:7) con una edad de 84 años, su hijo Eleazar habría tenido por lo menos 50 años e Itamar no mucho menos, de tal manera que ambos ya podían haber tenido hijos que podían servir como sacerdotes. Para el ejercicio de tal labor no hay una edad mínima prescrita en la ley por lo cual no hay argumento en contra de la suposición de que esto podía suceder a los veinte años de edad. Además se puede concluir que en el relato de la consagración sacerdotal Lev. 8 sólo estaban presentes Aarón y sus hijos aunque en el amplio uso de la palabra בָּנִים [hijos] no sólo se habría podido incluir exclusivamente a Aarón y sus cuatro hijos sino también a sus nietos. No se puede presentar el castigo de muerte en el desierto de la generación en Num. 14 como argumento contrario a esta posición porque esta sentencia fue dictada en contra de todo aquel que era mayor de veinte años (14:20). Por lo tanto no fue dirigido a los levitas y sacerdotes que fueron censados según 3:15 de un mes o más. Aunque es cierto que ni Moisés ni Aarón entraron a la tierra prometida, esto no se debió al juicio impuesto al pueblo de Israel, sino por las dudas presentadas por ellos en la peña de Meriba (Num. 20:12). Eleazar en cambio, quien debió haber tenido unos cuarenta años al salir de Egipto, entró a la tierra prometida. Después de todo esto no podemos dudar de la presencia de más de tres sacerdotes en la fiesta de la pascua aunque no sabemos cuántos fueron. Tampoco nos es posible decidir cuántos sacerdotes eran necesarios para efectuar los preparativos para el rociamiento de sangre porque no conocemos el proceso. El altar, sin duda, habría parecido demasiado pequeño para realizar todo en el corto tiempo de apenas tres horas (desde la hora novena del día hasta la onceava). Pero si era posible, en el tiempo del emperador *Nerón*, rociar la sangre de 256.500 corderos pascuales (porque ese número se contaba bajo *Cestius*; véase a *Josefo, l.c.*) sobre el altar del templo de ese tiempo, que era seis, ocho o incluso diez veces mayor, también debe haber sido posible, en el tiempo de Moisés, rociar la sangre de 50.000 corderos sobre el altar del tabernáculo, el cual medía cinco codos de largo, y lo mismo de ancho.

20. La רְחֹקָה está marcada como sospechosa por una *puncta extraordinaria*, probablemente sobre la base de que no se halla una definición más exacta en el ver. 13. Los rabinos suponen que las marcas indican que רְחֹקָה aquí no debe ser tomada en su sentido literal, sino que meramente denota la distancia de Jerusalén, o del contorno de los atrios del templo. Véase la *Misná Pesach* 9:2, con los comentarios de *Bartenora y Maimonides*, y las conjeturas de la *Pesikta* sobre los diez pasajes del Pentateuco con *punctis extraordinariis*, en *Drusii notae uberiores ad h. v.*

pascua a Yahvé en el segundo mes, a los catorce días del mes, entre las dos tardes», y que en todo aspecto conforme al estatuto de esta fiesta, los tres puntos principales de los que son repetidos aquí: el comer el cordero con pan sin levadura y hierbas amargas, sin dejar nada hasta el día siguiente, y sin romper un hueso (Ex. 12:8, 10, 46). Pero para que nadie pervirtiera este permiso, de celebrar la pascua un mes después en caso de dificultades insuperables, el cual sólo fue dado con el propósito de fortalecer la obligación de guardar la comida del pacto sobre todo miembro de la nación, en una excusa para posponerla sin necesidad y meramente por indiferencia, sobre la base de que podría hacerlo después, en el ver. 13 se da la amenaza de que todo aquel que omitiera guardar la fiesta en el tiempo específico, si no estaba impuro ni de viaje, sería cortado; y en el ver. 14 se repite el mandato refiriéndose a los extranjeros, que ellos también debían guardar la ley y ordenanza con la mayor minuciosidad cuando celebraran la pascua, cf. Ex. 12:48, 49; de acuerdo con lo cual, se requería al extranjero que primeramente fuese circuncidado.

En el ver. 14b, se utiliza la palabra יִהְיֶה por תִּהְיֶה, como en Ex. 12:49; cf. *Ewald*, 295, d. וְ ... ו, ambos ... y.

Símbolos y señales para la marcha (capítulos 9:15-10:10)

Con el censo del pueblo y la organización interna de la congregación, se completaron los preparativos para marchar del desierto de Sinaí a la tierra prometida de Canaán; y cuando la fiesta de la pascua hubo terminado, llegó el tiempo de salir de Sinaí. Nada faltaba por verse, excepto las instrucciones requeridas respecto a la guía del pueblo en su viaje por el desierto, a lo cual se anexa el relato de la partida y la marcha reales. El relato que tenemos delante describe la manera en que el mismo Dios condujo la marcha (cap. 9:15-23); y en segundo lugar, se dan instrucciones respecto a las señales que serían utilizadas para regular el orden de la marcha (cap. 10:1-10).

Capítulo 9:15-23. Señales para partir y acampar

En su camino por el desierto desde la frontera de Egipto hasta Sinaí, el mismo Yahvé había guiado a su pueblo por medio de una nube, como la señal visible y el vehículo de su misericordiosa presencia (Ex. 13:21s.). Esta nube había descendido sobre la morada cuando el tabernáculo fue erigido, mientras que la gloria de Yahvé llenó el lugar santísimo (Ex. 40:34-38). En el ver. 15 el narrador se refiere a este hecho, y luego describe de manera más plena lo que ya se había aludido brevemente en Ex. 40:36, 37, es decir, que cuando la nube se levantaba de la morada del tabernáculo era señal de que debían partir, y cuando descendía sobre su morada, era señal de acampar. En el ver. 15a, «*El día que el tabernáculo fue construido*», Ex. 40:34, 35, es resumido; y en el ver. 15b la aparición de la nube durante la noche, desde el ocaso hasta la mañana, se describe de acuerdo con Ex. 40:38. (Sobre el hecho en sí, véase la exposición de Ex. 13:21, 22). הָעֵדֻת לְמִשְׁכַּן, «*el tabernáculo sobre la tienda del testimonio*» (ל utilizada en lugar del genitivo para evitar un doble estado constructo, *Ewald*, §292[a]). En lugar de la אֹהֶל מוֹעֵד [tienda de reunión de Yahvé con su pueblo], tenemos aquí אֹהֶל הָעֵדוּת [tienda del testigo], *i.e.* de las tablas con el decálogo que fueron puestas en el arca del pacto (Ex. 25:16), porque el decálogo formaba la base del pacto de Yahvé con Israel, y la promesa de la misericordiosa presencia del Señor en el tabernáculo. En lugar de אֹהֶל הָעֵדוּת מִשְׁכַּן [moradas de la tienda del testimonio], tenemos הָעֵדֻת מִשְׁכַּן [morada del testigo] (testimonio) en el cap. 10:11, y אֹהֶל הָעֵדֻת [tienda del testimonio] en los caps. 18:2; 17:22, para denotar todo el tabernáculo, por cuanto se dividía en el lugar santo y el lugar santísimo, y no sólo era el lugar santísimo. Esto es inequívocamente evidente por una comparación del versículo que tenemos delante con Ex. 40:34, de acuerdo con la cual la nube no sólo cubría una porción del tabernáculo, sino toda la tienda de reunión (אֹהֶל מוֹעֵד). La explicación, «la nube cubría el tabernáculo en la tienda del testimonio», *i.e.* en la parte donde el testigo (o testimonio) era guardado, el lugar santísimo, que han adoptado *Rosenmüller* y *Knobel*, no puede sostenerse por cuanto לְ no tiene tal significado, sino que simplemente conlleva la idea de moción y paso a un lugar o condición (cf. *Ewald*, §217d); y la morada o tabernáculo no fue convertida primeramente en la tienda del testimonio por medio de la nube que la cubría.

Ver. 16. El tabernáculo era cubierto constantemente por la nube que brillaba por la noche como fuego, y no era sólo un fenómeno que apareció cuando el tabernáculo fue erigido por primera vez, y que luego se haya desvanecido.

Ver. 17. «*Cuando se alzaba la nube del tabernáculo, los hijos de Israel partían*», *i.e.* siempre que la nube ascendía de la tienda, inmediatamente después partían; «*y en el lugar donde la nube paraba, allí acampaban los hijos de Israel*». La palabra שָׁכַן, o asentamiento de la nube, *sc.* sobre el tabernáculo, sólo podemos entenderla de la manera siguiente, por cuanto el tabernáculo era desarmado durante la marcha: que la nube descendía visiblemente de la altura en que ordinariamente se movía por encima del arca del pacto, por cuanto era llevada frente al ejército, como señal de que el tabernáculo debía armarse allí; y cuando esto se hubiera hecho, se asentaba sobre la morada.

Ver. 18. Por cuanto Yahvé estaba con su pueblo en la nube, el ascender y descender de la nube era פִּי יהוה [el mandato del Señor] para que los israelitas partieran o acamparan. Por lo tanto, mientras la nube descansara sobre el tabernáculo, *i.e.* permanecía estacionada, ellos continuaban acampados.

Vers. 19s. Si descansaba por muchos días (הֶאֱרִיךְ, para alargar el descanso שָׁכַן), o sólo unos cuantos días (מִסְפָּר יָמִים Gen. 34.30), o sólo desde el anochecer hasta la mañana, y luego se levantaba nuevamente por la mañana, o por un día y una noche, o por dos días, o por un mes, o por días (יָמִים) *i.e.* un espacio de tiempo no determinado con precisión (cf. Gen. 4:3; 40:4), acampaban sin partir. עָמַד אֶת־מִשְׁמֶרֶת יהוה [al mandato de Yahvé acampaban] (vers. 19, 23), *i.e.* observar lo que debía observarse respecto a Yahvé (véase Lev. 8:35). Con וְיֵשׁ אֲשֶׁר, «era que», o «sucedía que», son introducidos otros dos posibles casos.

Después del ver. 20a, la apódosis, «*al mandato de Yahvé*», debe repetirse en pensamiento desde el ver. 19. La elaboración del relato (vers. 15-23), que abunda en repeticiones, tiene el propósito de destacar la importancia del hecho, y de despertar la conciencia no sólo de la absoluta dependencia de Israel en la dirección de Yahvé, sino también del misericordioso cuidado de su Dios, el cual era manifestado a los israelitas con esto a través de todos sus viajes.

Capítulo 10:1-10. La señal de las trompetas de plata

Aunque Dios mismo indicaba el tiempo de partida y acampada por el movimiento de la nube de su presencia, también las señales eran un requisito para ordenar

y conducir la marcha de tan numeroso cuerpo, por medio de las cuales Moisés, como comandante en jefe, podría dar a conocer sus mandatos a las diferentes divisiones del campamento. Con este fin lo dirigió Dios a preparar dos trompetas de plata labradas (מִקְשָׁה, véase Ex. 25:18), las cuales servirían «para convocar la asamblea, y para desarmar los campamentos», *i.e.* las cuales serían utilizadas con este propósito. La forma de dichas trompetas no se describe. Sin duda que eran rectas, no curvadas, como podemos inferir tanto por la representación de estas trompetas en el arco triunfal de Tito en Roma, como por el hecho de que no aparecen más que trompetas rectas en los monumentos egipcios antiguos (véase mi *Archäologie* II, p. 187). Respecto al uso de ellas para convocar a la congregación, se dan las instrucciones siguientes en los vers. 3, 4: «*Y cuando las tocaren, toda la congregación se reunirá ante ti a la puerta del tabernáculo de reunión. Mas cuando tocaren sólo una, entonces se congregarán ante ti los príncipes, los jefes de los millares de Israel*».

Vers. 5s. Para dar la señal de desarmar el campamento, debían soplar תְּרוּעָה, una alarma de ruido. En el primer toque las tribus del este, *i.e.* aquellos que estuviesen acampados en frente del tabernáculo, debían partir; al segundo, quienes estuvieren acampados al sur; y así en el orden prescrito en el cap. 2, aunque eso no se menciona aquí expresamente. La alarma debía ser tocada לְמַסְּעֵיהֶם, respecto a su salida o marcha.

Ver. 7. Pero para convocar la reunión de toda la congregación debían soplar, no retumbar. תָּקַע, significa soplar corto, tonos finos. תָּקַע תְּרוּעָה = הֵרִיעַ, tocar en un sonido continuo.

Vers. 8-10. Estas trompetas debían ser utilizadas generalmente para los propósitos sagrados de la congregación, y por lo tanto no sólo el modo de hacerlas, sino también de emplearlas fue prescrito por Dios. Sólo debían ser tocadas por los sacerdotes, y «*las tendréis por estatuto perpetuo por vuestras generaciones*», *i.e.* para ser preservadas y utilizadas por ellos en los tiempos futuros, de acuerdo con el designio de Dios. El sonido de estas trompetas recordaría a Israel delante de Dios sus tiempos de guerra y sus tiempos de fiesta.

Ver. 9. «*Y cuando saliereis a la guerra en vuestra tierra contra el enemigo que os molestare, tocaréis alarma con las trompetas, y seréis recordados por Yahvé vuestro Dios, y seréis salvos* (por Él) *de vuestros enemigos*». בּוֹא מִלְחָמָה, venir a la guerra, o ir a la guerra, debe distinguirse de בּוֹא לַמִּלְחָמָה, alistarse para la guerra, salir a la batalla (caps. 31:21; 32:6).

Ver. 10. *Y en del día de vuestra alegría, y en vuestras solemnidades, y en los principios de vuestros meses, tocaréis las trompetas sobre vuestros holocaustos, y sobre los sacrificios de paz, y os serán por memoria delante de vuestro Dios*». הַשִּׂמְחָה יוֹם es cualquier día en que se daba una expresión práctica de su gozo en forma de sacrificio. Las מוֹעֲדִים son las fiestas enumeradas en los caps. 28 y 29, y Lev. 23. El רָאשֵׁי חֳדָשִׁים [comienzo de los meses], o días de luna nueva, no eran, estrictamente hablando, días festivos, con la excepción de la séptima luna nueva del año (véase en el cap. 28:11). Sobre el objetivo, לְזִכָּרוֹן [por memoria] véase Ex. 28:29, y la explicación de Ex. 23:10-12. De acuerdo con esta designación divina, tan llena de promesas, hallamos que después de un tiempo, las trompetas eran tocadas por los sacerdotes en la guerra (cap. 31:6; 2 de Crón. 13:12, 14; 20:21, 22, 28) del mismo modo que en ocasiones de júbilo, tales como cuando el arca era movida (1 de Crón. 15:24; 16:6), en la consagración del templo de Salomón (2 de Crón. 5:12; 7:6), la puesta de los cimientos del segundo templo (Esdras 3:10), la consagración de los muros de Jerusalén (Neh. 12:35, 41), y otras festividades (2 de Crón. 29:27).

II. VIAJE DESDE SINAÍ HASTA LAS ESTEPAS DE MOAB (capítulo 10:11-capítulo 21

El camino más recto y corto de Sinaí a Cades, en la frontera sur de Canaán, era un viaje de sólo once días (Deut. 1:2). Por dicho camino guió Dios a su pueblo, al cual había recibido en el pacto de su gracia en Sinaí, y puesto bajo la disciplina de la ley, hasta el último objetivo de su viaje por el desierto; de modo que, unos meses después de haber abandonado Horeb o Sinaí, los israelitas ya habían llegado a Cades, en el desierto de Zin, en la frontera sur de la tierra prometida, y pudieron enviar hombres como espías, para escudriñar la heredad de la que tomarían posesión. El camino desde Sinaí hasta el desierto de Zin forma la primera fase en la historia de la guía de Israel por el desierto hasta Canaán.

Desde Sinaí a Cades (capítulos 10:11-14:45)

Capítulo 10:11-36. Salida del campamento del desierto de Sinaí

Vers. 11, 12. Después que todos los preparativos fueron terminados para el viaje de los israelitas desde Sinaí a Canaán, el día veinte del segundo mes, en el segundo año, la nube se levantó de la tienda del testimonio, y los hijos de Israel salieron del desierto de Sinaí, לְמַסְּעֵיהֶם, «de acuerdo con sus jornadas» (*lit.* salidas; véase en Gen. 13:3 y Ex. 37), *i.e.* en el orden prescrito en el cap. 2:9, 16, 24, 31, y descrito en los vers. 14s. de este capítulo. «*Y se detuvo la nube en el desierto de Parán*». Con estas palabras se da todo el viaje desde el desierto de Sinaí hasta el desierto de Parán sumariamente, o como un encabezado; y sigue una descripción más minuciosa desde el ver. 14 hasta el cap. 12:16. El «desierto de Parán» no fue la primera estación, sino la tercera; y los israelitas no llegaron allí hasta después de haber dejado Hazerot (cap. 12:16). El desierto de Sinaí se menciona como el punto inicial del viaje por el desierto, en contraste con el desierto de Parán, en las cercanías de Cades, de donde fueron enviados los espías a Canaán (cap. 13:2, 21), la meta y final de su viaje por el desierto. Que las palabras: «se detuvo la nube en el desierto de Parán» (ver. 12b), contienen una declaración preeliminar (como Gen. 27:23; 37:5, en comparación con el ver. 8, y 1 de Reyes 6:9 y con el ver. 14, etc.), es inequívocamente visible por el hecho de que las negociaciones de Moisés con Hobab, para que acompañara a los israelitas hasta Canaán, como guía que conocía el camino, son vistas por primera vez en los vers. 29s., aunque tuvieron lugar antes de que partieran de Sinaí, y que después de esto el relato de la partida es resumido en el ver. 33, y el mismo viaje descrito. De aquí que, aunque *Kurtz* (3.220) rechaza esta explicación del ver. 12b como «forzada», y considera el desierto de Parán como un lugar de acampada entre *Tabera* y Kibrot-taava, ni siquiera él puede ayudar a la identificación de la salida descrita en el ver. 33 con la mencionada en el ver. 12; es decir, respecto al ver. 12 como un sumario de los eventos que después se describen más exhaustivamente.

El desierto de Parán es la gran meseta desértica que está limitada al sur por el desierto Arabá, el profundo valle que se estrecha desde el punto sur del Mar Muerto hasta el Golfo Elanita, y se extiende hacia el oeste hasta el desierto de Shur (*Jifar*; véase Gen. 16:7; Ex. 15:22), que separa Egipto de Filistea; éste llega hacia el sur hasta Jebel et Tih, el pico más sobresaliente de las montañas de Horeb, y hacia el norte con las montañas de los Amorreos, la frontera sur de Canaán. El origen y la etimolo-

gía del nombre פָּארָן son oscuras. La opinión de que se derivaba de פער, abrir ampliamente, y que originalmente indicaba el amplio valle del wadi Murreh, entre el Negeb hebreo y el desierto de Tih, y que luego fue transferido a todo el sector, tiene muy pocas probabilidades (*Knobel*). Todo lo que puede considerarse como seguro es que, el אֵיל פָּארָן de Gen. 14:6 es una prueba de que en los tiempos más antiguos el nombre se aplicaba a todo el desierto de Tih hasta el Golfo Elanita, y que el *Parán* de la Biblia no tenía relación histórica ya sea con κώμη φαρὰν y con la tribu de los φαρανῖται mencionados por *Ptolomeo* (5:17; 1:3), o con la ciudad de φαράν, cuyos restos aún pueden ser hallados en el wadi *Feiran* en *Serbal*, o con la torre de *Faran Ahrun* de *Edrisi*, la *moderna Hamman Faraun*, sobre el Mar Rojo, hasta el sur del wadi *Garandel*. Por los geógrafos árabes, *Isztachri, Kazwini*, y otros, y también por los beduinos, es llamado *et Tih, i.e.* el deambular de los hijos de Israel, como la tierra sobre la que los hijos de Israel anduvieron errantes en el desierto cuarenta años (o más precisamente, treinta y ocho años, cf. *Tuch*, en *deutsch-morgenländische Zeitschrift* I, pp. 171 y 174). Esta meseta desértica, que tiene treinta millas de largo de norte a sur, y casi la misma anchura, consiste, de acuerdo con los geógrafos árabes, en parte de arena y en parte de tierra firme, y está intersectada, casi en toda su longitud, por el *wadi el Arish*, que comienza a poca distancia de la extremidad norte de los límites del sur de los montes de *et Tih*, y corre casi en línea recta de norte a sur, sólo girando en dirección noreste hacia el Mar Mediterráneo, al noreste de *Jebel el Helal*. Este wadi divide el desierto de Parán en una mitad oriental y una occidental. La mitad occidental yace más baja que la oriental, y desciende gradualmente, sin ningún límite natural perceptible, al llano desierto de Sur (Jifar), sobre la costa del Mar Mediterráneo. La mitad oriental (entre el Áraba y el wadi *el Arish*) consiste en un campo montañoso elevado, surcado por wadis grandes y pequeños, y con extensas mesetas entre las regiones más altas, que en cierto modo se inclinan hacia el norte, su orilla hacia el sur siendo formada por los espolones orientales de *Jebel et Tih*. Es cruzado por el wadi *el Jerafeh*, que comienza al pie de la caída norte de las montañas de Tih, y después de proceder en dirección norte, se vuelve ascendiendo en dirección noreste hacia el Arabá, pero se eleva en su porción norteña hasta convertirse en una fuerte montaña, la cual es llamada, por sus presentes habitantes, las tierras altas de *Azazimeh*, y está limitada tanto al norte como al sur por zonas montañosas elevadas y con precipicios. La frontera sur esta formada por la región que conecta el *Araif en Nakba* con el *Jebel el Mukrah* al este; la frontera norte, por una montaña que sirve de barrera, la cual se extiende a lo largo del wadi *Murreh* de oeste a este, y se eleva precipitadamente de él, del cual se ha dado la siguiente descripción por *Rowland y Williams*, el primero de los viajeros modernos en visitar este distrito, quien entró a la *terra incógnita* procediendo directamente hacia el sur desde Hebrón, pasado el *Arara* o *Aroër*, y lo exploró desde la frontera de la meseta de *Rachmah*, *i.e.* de las montañas de los amorreos (Deut. 1:7, 20, 44), o la meseta más al sur de las montañas de Judá (véase en el cap. 14:45): «Una gigantesca montaña se elevaba sobre nosotros con salvaje grandeza, con montones de rocas desnudas, asemejándose a los bastiones de algunas arquitecturas cíclope, cuyo fin era imposible alcanzar a ver para el ojo, tanto hacia el este como hacia el oeste. También se extendía largamente hacia el sur; y con sus escabrosas, quebradas y deslumbrantes masas de creta, que reflejaban los rayos ardientes del sol, parecía un horno al cual parecía imposible acercarse, el desierto más temido, sin el más mínimo trazo de vegetación. El amplío desfiladero, llamado wadi *Murreh*, que corre al pie de este baluarte, hacia el este; y después de un curso de muchas millas, al alcanzar la extrañamente formada, montaña de Modera (Madura), se divide en dos partes; la rama sur aún retiene el mismo nombre, y corre hacia el este hasta el Arabá, en tanto que la otra era llamada wadi Fikreh, y corre en dirección noreste hacia el Mar Muerto. Esta barrera montañosa nos demostró más allá de toda duda que nos encontrábamos en la frontera sur de la tierra prometida; y fuimos confirmados en esta opinión por la declaración del guía, que Cades sólo estaba a unas cuantas horas de distancia desde el punto donde nos encontrábamos» (*Ritter* XIV, p. 1084). El lugar de acampada en el desierto de Parán debe buscarse en la esquina noroeste de este elevado territorio (véase el cap. 12:16).

En los vers. 13-28 se describe de manera más exhaustiva el movimiento de los diferentes campamentos, de acuerdo al orden de marchas establecido en el cap. 2, siendo descrito particularmente, sólo en este lugar, el orden en que salieron y marcharon las diferentes secciones de los levitas (cf. vers. 17 y 21 con el cap. 2:17). En primer lugar (בָּרִאשֹׁנָה *lit. al principio*) salió la bandera de Judá, con Isacar y Zabulón (vers. 14-16; cf. cap. 2:3-9). Entonces se desarmó el tabernáculo, y salieron los gersonitas y los meraritas, llevando las porciones del tabernáculo que les fueron asignadas (ver. 17; cf. cap. 4:24s. y 31s.), para que ellos pudieran establecer el tabernáculo en el lugar que se escogiera para la próxima acampada, antes de que los coatitas llegaran con los enseres sagrados (ver. 21). Seguía la bandera de Rubén con Simeón y Gad (vers. 18-21; cf. cap. 2:10-16), y los coatitas se reunían con ellos llevando las cosas sagradas (ver. 21). הַמִּקְדָּשׁ (= הַקֹּדֶשׁ, cap. 7:9, y קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים, cap. 4:4) significa las cosas sagradas mencionadas en el cap. 3:31. En el ver. 21b el sujeto son los gersonitas y meraritas que salían antes con las partes componentes del tabernáculo, y lo armaban, עַד־בֹּאָם, antes de la llegada (de los coatitas), para que éstos pudieran poner las cosas sagradas dentro de la santa morada sin demora.

Vers. 22-28. Detrás de las cosas sagradas venían las banderas de Efraín, con Manasés y Benjamín (véase el cap. 2:18-24), y Dan con Aser y Neftalí (cap. 2:25-31); de modo que el campamento de Dan era la «*retaguardia de todos los campamentos*», *i.e.* formaba la división del ejército que mantenía a las huestes juntas. Con respecto a מְאַסֵּף cf. Jos. 6:9, 13 e Isa. 52:12.

Vers. 29-32. La conversación con la que Moisés persuadió a Hobab el madianita, el hijo de Regüel (véase Ex. 2:16), y cuñado suyo, que fuera con los israelitas, y por conocer bien el desierto, que actuara como su líder, que presidiera la partida en orden de tiempo; pero es puesto entre el establecimiento y la marcha misma, como siendo subordinado a los eventos principales. Cuándo y por qué vino Hobab al campamento de los israelitas —si vino con su padre Regüel (o Jetro) cuando Israel llegó a Horeb, y se quedó cuando Jetro se marchó (Ex. 18:27), o si no vino hasta después—, es dejado sin explicación porque fue un asunto sin consecuencias con relación a lo aquí narrado[21]. La petición dirigida a Hobab,

21. Las bases sobre las que *Knobel* afirma que el «elohista» no es el autor del relato en los vers. 29-36, y lo pronuncia como una manipulación jehovista, son perfectamente fútiles. La aserción de que el elohista ya había dado una descripción plena de la partida en los vers. 11-28, descansa sobre una omisión de las peculiaridades de los historiadores semitas. La expresión וַיִּסְעוּ [cuando partían] en el ver. 28 es una alusión anticipativa, como el mismo *Knobel* lo admite en otros sitios (*e.g.* Gen. 7:12; 8:3; Ex. 7:6; 12:50; 16:34). El otro argumento, que el cuñado de Moisés no se menciona en ningún otro sitio, envuelve una *petitio principii*, y es una prueba sin fuerza por

para que fuera con ellos al lugar que Dios había prometido darles, *i.e.* a Canaán, fue apoyada por la promesa de que él le haría bien (Hobab y su compañía), por cuanto Yahvé había hablado bien respecto a Israel, *i.e.* le había prometido prosperidad en Canaán. Y cuando Hobab rechazó la petición, y dijo que regresaría a su propia tierra, *i.e.* a Madián en el sureste de Sinaí (véase Ex. 2:15 y 3:1), y a su parentela, Moisés repitió la petición: *«te ruego que no nos dejes; porque tú conoces los lugares donde hemos de acampar en el desierto», i.e.* sabes donde debemos establecer nuestras tiendas; *«y nos serás en lugar de ojos», i.e.* sé nuestro líder y guía (cf. Job 29:15), y al mismo tiempo le prometió hacerle el bien que Yahvé le haría a ellos. Aunque Yahvé guiaba la marcha de los israelitas con la columna de nube, no sólo dando la señal para acampar y ponerse en marcha, sino generalmente mostrando la dirección que debían tomar; sin embargo Hobab, quien conocía bien el desierto, podría dar un servicio muy importante a los israelitas, tan sólo con indicar, en aquellos lugares donde se daba la señal de acampar por la nube, los manantiales, oasis, y campos con pastos que a menudo son sepultados completamente de la vista en las montañas y valles que se extienden por el desierto. No se nos dice lo que Hobab decidió hacer en última instancia; pero como «no se menciona más rechazo, y la partida de Israel es mencionada inmediatamente después, probablemente haya consentido» (*Knobel*). Esto es elevado a una certeza por el hecho de que, al comienzo del periodo de los Jueces, los hijos del cuñado de Moisés fueron al desierto de Judá al sur de Arad junto con los hijos de Judá (Jue. 1:16), y por lo tanto había entrado a Canaán con los israelitas, y aún continuaban viviendo en aquella cercanía en el tiempo de Saúl (1 de Sam. 15:6; 27:10; 30:29).

Vers. 33-36. *«Así partieron* (los israelitas) *del monte de Yahvé* (Ex. 3:1) *camino de tres días; y el arca del pacto de Yahvé fue delante de ellos camino de tres días, buscándoles lugar de descanso. Y la nube de Yahvé iba sobre ellos de día, desde que salieron del campamento».* Yahvé siguió haciendo como ya lo había hecho de camino al Sinaí (Ex. 13:21, 22): fue delante de ellos en la columna de nube, de acuerdo con su promesa (Ex. 33:13), en su viaje de Sinaí a Canaán; con esta simple diferencia, sin embargo, que de aquí en adelante la nube que representaba la presencia de Yahvé estaba conectada con el arca del pacto, como el trono visible de su misericordiosa presencia que había sido designado por el mismo Yahvé. Con este fin el arca del pacto era llevada separadamente del resto de las cosas sagradas, en frente de todo el ejército; de modo que la que iba delante de ellos flotaba sobre el arca, dirigiendo la procesión, y regulando sus movimientos y la dirección que tomaba de tal manera que la permanente conexión entre la nube y el santuario pudiera manifestarse visiblemente incluso durante la marcha. Es cierto que, en el orden observado en el campamento y en la marcha, no hace mención del arca del pacto en frente de todo el ejército; pero esta omisión no es más prueba de alguna discrepancia entre este versículo y el cap. 2:17, o de alguna diferencia de paternidad literal, que la separación de las distintas divisiones de los levitas en la marcha, lo cual tampoco se menciona en el cap. 2:17, aunque los gersonitas y meraritas en realidad marchaban entre las banderas de Judá y Rubén, y lo coatitas con las cosas sagradas entre las banderas de Rubén y Efraín (vers. 17 y 21)[22]. Las palabras, «y la nube de Yahvé iba sobre ellos» (los israelitas), pueden reconciliarse con esta suposición sin ninguna dificultad, ya sea que las entendamos como significando que la nube, que aparecía como una columna guiadora flotando sobre el arca, que se movía junto con ésta, también se extendía sobre toda la procesión, y se extendía como una sombra protectora sobre todo el ejército (como *O. v. Gerlach* y *Baumgarten* suponen), o que עֲלֵיהֶם [sobre ellos] debe considerarse como una expresión del hecho que ésta los acompañaba como protección y sombra. Ni el Sal. 105:39 que parece, en cuanto a lo que respecta a las palabras, favorecer la primera explicación, está en desacuerdo con este punto de vista; ya que la intención del salmista no es dar una descripción física del fenómeno, sino describir el abrigo protector de Dios en palabras poéticas como una expansión de la nube sobre el pueblo errante de Dios, en forma de una protección contra el calor y contra la lluvia (cf. Isa. 4:5, 6). Además, los vers. 33b y 34 tienen un carácter poético que corresponde a la elevada naturaleza de su tema, y deben interpretarse de la maneara siguiente, de acuerdo con las leyes de un paralelismo poético que el arca del pacto, con la nube extendiéndose por encima, dirigía el camino y cubría a quienes marchaban, está dividido en dos cláusulas; en el ver. 33b sólo se menciona que el arca del pacto va delante de los israelitas, y en el ver. 34 sólo a la nube como una protección sobre de ellos; en tanto que llevar el arca al frente del ejército sólo podría completar el fin propuesto, buscar un sitio de descanso para ellos, al ir Yahvé encima de ellos en la nube, mostraba a los que transportaban el arca tanto el camino que debían tomar como el lugar donde debían descansar. El arca con las tablas de la ley aquí no es llamada הָעֵדוּת [el arca del testimonio], de acuerdo con sus contenidos, como en Ex. 25:22; 26:33, 34; 30:6, etc., sino el arca del pacto de Yahvé, de acuerdo con su designio y significado para Israel que era el único punto, o hasta cierto nivel el punto principal que se debía considerar aquí[23]. El lugar de descanso que el arca del pacto halló al final de tres días no es mencionado en el ver. 34; sin embargo no era Tabera (cap. 11:3), sino *Kibrot hattava* (cap. 11:34, 35; cf. cap. 33:16).

En los vers. 35 y 36, las palabras que Moisés acostumbraba a mencionar, cuando el arca era puesta en marcha y cuando descansaba nuevamente, son dadas no sólo como prueba de la gozosa confianza de Moisés, sino como un ánimo para que la congregación disfrutara de la misma confianza. Cuando partían, el decía: *«Levántate, oh Yahvé, y sean dispersados tus enemigos, y huyan de tu presencia los que te aborrecen»;* y cuando se detenía: *«Vuelve, oh Yahvé, a los millares de millares de Israel».* Moisés podía hablar de ese modo porque sabía que Yahvé y el arca del pacto estaban inseparablemente conectados, y veía en el arca del pacto, como el trono de Yahvé, una señal material de la misericordiosa presencia del Dios Todopoderoso. El decía esto, sin embargo, no meramente respecto a

---

cuanto las peculiaridades de estilo como הַר יהוה [monte del Señor], אֲרוֹן בְּרִית יהוה [arca del pacto del Señor], הֵיטִיב hacer bien (ver. 29), y otras de clase similar, las cuales los críticos ni siquiera han intentado demostrar que están en desacuerdo con el estilo del elohista, sin decir nada respecto a que en realidad lo hayan estado.

22. Por cuanto los críticos no niegan que los vers. 11-28 fueron escritos por el «elohista» a pesar de esta diferencia, no tienen derecho a presentar el relato de que el arca iba delante como una contradicción con el cap. 2, y por lo tanto como prueba de que los vers. 33s. no sean de origen elohista.

23. Los diferentes términos usados para designar el arca no pueden ser aplicados de manera alguna para demostrar que existen diferentes autores porque, además de la brutalidad con la que Knobel separa lo que es un sólo texto en cap. 14, el término arca del testimonio no le es desconocido al así llamado «elohista» como se puede observar en Jos. 4:16, donde se puede leer en los vers. 16 y 18 el mismo nombre, lo cual produjo un sinnúmero de intentos de quitar u omitir a la fuerza el uno o el otro.

los enemigos que Israel podría encontrar en el desierto, sino con una confiada anticipación del llamado de Israel, a esforzarse por la causa del Señor en este mundo hostil, y a erigir su reino sobre la tierra. El poder humano no era suficiente para esto; para lograr este fin, era necesario que el Dios Todopoderoso fuera delante de su pueblo, y que esparciera a sus enemigos. La oración que pedía a Dios hacer esto es una expresión de una confianza que se atreve a creer, una oración segura de su respuesta; y para Israel era la palabra con la que la congregación de Dios debía llevar adelante el conflicto contra los poderes y autoridades de todo un mundo hostil. Es en este sentido que en Sal. 68:2, las palabras son sostenidas por David, frente a sí mismo y su generación como una bandera de victoria, *ut fiducia armaret ecclesiam et alacritate fulciret contra violentos hostium impetus* [para armar a la iglesia con confianza, y para fortalecerla contra los violentos ataques de sus enemigos] (*Calvino*). שׁוּבָה está construida con un acusativo: regresa a los diez miles de las huestes de Israel, *i.e*. después de haber esparcido a tus enemigos, vuélvete nuevamente a tu pueblo para morar entre ellos. Los אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל [miles de Israel], como en el cap. 1:16[24].

Capítulo 11. Sucesos en Tabera y Kibrot Hataava

Vers. 1-3. Después de una marcha de tres días los israelitas llegaron a un lugar de descanso; pero el pueblo al momento estuvo descontento con su situación[25]. *El pueblo era como aquellos que se quejan a oídos de Yahvé de algo malo; i.e.* se quejaron como personas que gimen y murmuran por algún infortunio (רַע) que les ha acontecido. No se menciona ocasión especial para la queja. Las palabras expresan, sin duda, el descontento y falta de satisfacción del pueblo ante las dificultades y privaciones relacionadas con el viaje por el desierto, lo cual expresaron tan fuertemente, que su queja alcanzó los oídos de Yahvé. Ante esto se encendió su ira por cuanto la queja fue dirigida contra Él y su dirección, *«y se encendió en ellos fuego de Yahvé, y consumió uno de los extremos del campamento»*. בָּעַר בְּ aquí significa, no quemar una persona (Job 1:16), sino quemar contra. אֵשׁ יהוה [Fuego de Yahvé], un fuego enviado por Yahvé, pero no procedente directamente de Él, o que hubiese brotado de la nube, como en Lev. 10:2. Que haya sido encendido por un rayo de luz, o de algún otro modo, no puede determinarse de manera exacta. No existe base suficiente para la suposición de que el fuego meramente azotó los arbustos alrededor del campamento y de las tiendas del pueblo, pero no sobre los seres humanos (*Ros., Knobel*). Todo lo que se enseña llanamente en las palabras es que el fuego no se extendió sobre todo el campamento, sino que sólo irrumpió en la retaguardia de éste, y que se extinguió nuevamente, *i.e*. fue extinguido rápidamente a la intercesión de Moisés; de modo que en este juicio el Señor meramente manifestó su poder para demostrar a los murmuradores, que Él podría introducir en toda la nación un completo terror de su santa majestad.

Ver. 3. Por causa de este juicio, el lugar donde el fuego ardió recibió el nombre de תַּבְעֵרָה *i.e*. incendio, o sitio en el que se incinera algo. Ahora, porque este lugar es distintivamente descrito como el fin de la orilla del campamento, este «lugar de incendio» no debe considerarse, como *Knobel* y otros lo consideran, «el sepulcro de lujuria». *Tabera* era únicamente el nombre local dado a una parte distante de todo el campamento, la cual rápidamente recibió el nombre de *Kibrot Hattava*, por causa del mayor juicio que el pueblo trajo sobre sí por su rebelión. Esto explica no sólo la omisión del nombre Tabera de la lista de campamentos en el cap. 33:16, sino también la circunstancia de que nada se dice respecto a la partida de Tabera hacia Kibrot Hattava, y que el relato de la murmuración del pueblo, por la falta de aquellas provisiones de alimentos a los que se habían acostumbrado en Egipto, esté anexado, sin más, a la narración precedente. No hay nada demasiado sorprendente ya sea en el hecho de que el pueblo haya expresado el deseo de los lujos de Egipto, de los cuales habían sido privados desde hace mucho tiempo, inmediatamente después de este juicio de Dios, tan sólo si entendemos todo el asunto como teniendo lugar en exacto acuerdo con las palabras del texto, que la incrédula y descontenta multitud no discernió la castigadora mano de Dios en la conflagración que surgió al final del campamento, porque no se declaró que hubiera sido un castigo de Dios, y no fue precedido por un anuncio previo; y por lo tanto expresaron sus quejas murmurando fuertemente por el descontento de sus corazones respecto a la falta de carne, sin prestar atención a lo que acababa de sucederles.

Vers. 4-9. El primer impulso para hacer esto vino del lloro de los extranjeros que habían venido de Egipto junto con los israelitas. הָאסַפְסֻף [La gente extranjera que se mezcló con ellos], véase el comentario de Ex. 12:38. Ellos sintieron y expresaron un deseo por la mejor comida que habían disfrutado en Egipto, la cual no podían tener en el desierto, y animaron a los israelitas para que lloraran por carne nuevamente, especialmente por la carne y los sabrosos vegetales que abundaban en Egipto. Las palabras וַיָּשֻׁבוּ וַיִּבְכּוּ [volvieron a llorar] (שׁוּב utilizado adverbialmente, como en Gen. 26:18, etc.) apuntan a las primeras quejas del pueblo respecto a la ausencia de carne en el desierto de Sin (Ex. 16:2s.), aunque no se dice nada de que hayan llorado allí. Por la carne que extrañaban, no debemos entender que se trate de los peces que mencionan expresamente en el versículo siguiente (como en Lev. 11:11), o meramente bueyes, ovejas y cabras; sino que la palabra בָּשָׂר significa carne en general, como sien-

---

24. Las nuns invertidas, נ, al principio y final de los vers. 35 y 36 que son halladas, de acuerdo con R. Menachem's de Lonzano Or Torah (f. 17), en todos los MSS en España y Alemania, y son sancionados por la Masora, se dice por el Talmud (tract de Sabbatho) que son meramente *signa parentheseos, quae monerent praeter historiae seriem versum 35 et 36 ad capitis finem inseri* [señales de paréntesis que estaban antes no la historia de los versos 335 y 36 colocadas al principio del final (cf. *Matt. Hilleri, de Arcano Kethib et Keri libri duo,* pp. 158s.)]. Los cabalistas, por otro lado, de acuerdo con *R. Menach., l.c*., hallan una alusión en esto a la *Shechinah, «quae velut obversa ad tertum facie sequentes israelitas ex impenso amore respiceret»* (véase la nota en *J.H. Michaelis Biblia Hebraica*)]. En otros MSS, no obstante, que son apoyados por la Masora *Erffurt*, la nun invertida se halla en las palabras בְּנָסְעַ (ver. 35) y וַיְהִי הָעָם כְּמִתְאֹנְנִים (cap. 11:1); la primera, *ad innuendum ut sic retrorsum agantur omnes hostes Israelitarum*; la segunda, *ut esset symbolum perpetuum perversitatis populi, inter tot illustria signa liberationis et maximorum beneficiorum Dei acerbe quiritantium, ad declarandam ingratitudinem et contumaciam suma* [para mostrar que así se echa para atrás a todos los enemigos de los israelitas; que fuera un símbolo perpetuo de la peversión del pueblo, entre tantos signos ilustres de liberación y de los más grandes beneficios de Dios, que claman fuertemente para declarar su ingratitud y contumacia (cf. *J. Buxtorf, Tiberias,* p. 169)].

25. Los argumentos por los que *Knobel* pretende probar que en los caps. 11 y 12 se han mezclado diferentes relatos extraños por los jehovístas, de la obra original, respecto al primer campamento después de haber dejado el Sinaí, están fundados en malas interpretaciones, presuposiciones y conclusiones, tales como la aserción de que el tabernáculo se mantenía fuera del campamento (caps. 11:25; 12:5); que Miriam (María) entraba al tabernáculo (cap. 12:4, 5); que la obra original ya había reportado la llegada de Israel a Parán en el cap. 10:12; y que nunca se hace referencia a un sitio de acampada llamado Tabera, y otros de la misma especie. Para la prueba, véase la explicación de los versículos a los que se ha hecho referencia.

do mejor comida que el pan del maná. Es cierto que poseían manadas de ganado, pero estas no habrían sido suficientes para suplir su necesidad, por cuanto el ganado no podría ser comprado para sacrificarlo, y era necesario ahorrar lo que tenían. El pueblo glotón también deseaba otro tipo de carne, y decía: «*Nos acordamos del pescado que comíamos en Egipto gratuitamente*». Aunque el pescado no pudiera obtenerse gratuitamente en Egipto, de acuerdo con las extravagantes aserciones de los murmuradores, es cierto que podría conseguirse por tan bajos precios que incluso la gente más pobre podría comerlo. La abundancia de pescado en el Nilo y en las aguas vecinas es testificada unánimemente tanto por los escritores clásicos (*e.g. Diod. Sic*. I, 36, 52; *Herod*. II, 93; *Strabo* XVII, p. 289) como por viajeros modernos (cf. *Oedmann, vermischte Sammlungen* I, p. 136, Rosenmüller, comentando este texto, *Hengstenberg*, *Die Bücher Mose und Aegypten*, pp. 221s.). Esto también se aplica a los vegetales que los israelitas deseaban en el desierto. Los קִשֻּׁאִים, pepinos (aram. קִטֵּי y קִטֵּי), que aún son llamados *catteh* o *chate* en la actualidad, son especies que difieren de los pepinos ordinarios en tamaño y color, y se distinguen por su suavidad y su dulce sabor, y son descritos por *Forskal* (*Flora Aeg*., p. 168), como *fructus in Aegypto omnium vulgatissimus, totis plantatus agris* [todas las frutas en Egipto eran muy comunes, todas plantadas en el campo]. אֲבַטִּחִים, sandías que aun son llamadas battieh en el moderno Egipto, y son cultivadas en inmensas cantidades y vendidas tan baratas en los mercados, que tanto los pobres como los ricos pueden disfrutar su refrescante carne y jugo (véase *Sonmini*, en *Hengstenberg, ut sup*., p. 212). חָצִיר aquí no significa pasto, sino, de acuerdo con las versiones antiguas, cebollino, por su parecido con el pasto; *laudatissimus porrus en Aegypto* (*Plin. h. n*. 19, 33). בְּצָלִים, cebollas, que florecen mejor en Egipto que en cualquier otro sitio, y tienen un sabor suave y agradable. De acuerdo con *Herod*. 2. 125, eran el alimento ordinario de los que trabajaban en las pirámides; y, de acuerdo con *Hasselquist, Sonnini*, y otros, aún constituyen casi el único alimento para los pobres, y son también un plato favorito con todas las clases, ya sea asadas, hervidas con vegetales, o comidas con alimento animal. שׁוּמִים (aram. תּוּמָא), se trata del ajo que sigue siendo llamado *tum, tom* en el oriente (*Setzeen* 3, p. 234; *Forskal, Flor.*, p. 65), y es mencionado por *Herodoto* en relación con las cebollas, como constituyendo un artículo principal para la alimentación de los trabajadores egipcios. De todas estas cosas, que habían sido baratas del mismo modo que refrescantes, ni una se podía tener en el desierto. De aquí que el pueblo se quejara incluso más, «*y ahora nuestra alma se seca*», *i.e.* desmaya por falta de alimento fuerte y refrescante, y por falta de poder refrescante (cf. Sal. 22:16, 102:5); «*pues nada* (אֵין כֹּל, no hay nada en existencia, equivalente a nada que podamos tener) *sino este maná ven nuestros ojos*», *i.e.* no vemos nada más delante de nosotros excepto este maná, *sc.* que no tiene jugo, y no da fuerza. La glotonería desea comida jugosa y sabrosa, y de hecho, como regla general el cambio de comida y sabor es estimulante. «Ésta es la pervertida naturaleza del hombre, la cual no puede continuar en el quieto disfrute de lo que está limpio y sin mezcla, sino, de su propia discordia interna, desea una mezcla estimulante de lo que es dulce y agrio» (*Baumgarten*). Para destacar esta perversión interna por parte del pueblo murmurador, Moisés describe una vez más la naturaleza, forma, y sabor del maná, y su modo de preparación, como una comida agradable que Dios hizo descender para su pueblo con el rocío del cielo (véase en Ex. 16:14, 15, y 31). Pero este dulce pan del cielo no tenía «el agridulce que el hombre requiere para dar un sabor estimulante a la comida del hombre, por causa de su deseos pecaminosos e incansables, y de los incesantes cambios de su vida terrenal» (*O. v. Gerlach*). A este respecto el maná se asemejaba a la comida espiritual suplida por la palabra de Dios, de la que el pecaminoso corazón del hombre también puede cansarse rápidamente, y volverse a las producciones más picantes del espíritu del mundo.

Vers. 10-15. Cuando Moisés oyó al pueblo llorar, «*cada uno a la puerta de su tienda*», *i.e.* oyó quejas en todas las familias enfrente de cada tienda, de modo que el lloro se había vuelto universal por toda la nación (cf. Zac. 12:12s.), y la ira del Señor se encendió por causa de ello, y la queja también desagradó a Moisés, trajo su queja delante del Señor. Las palabras וּבְעֵינֵי מֹשֶׁה רָע [también le pareció mal a Moisés], son introducidas como una cláusula circunstancial, para explicar el asunto más claramente, y para mostrar la razón por la que Moisés puso su queja delante del Señor, y no se refiere exclusivamente a la murmuración del pueblo o a la ira de Yahvé, sino a ambas. Esto se deduce evidentemente por la posición en que se mantiene la cláusula entre las dos cláusulas antecedentes en el ver. 10 y la apódosis en el ver. 11, y aún más evidentemente por la queja de Moisés que sigue. Porque «toda la actitud de Moisés muestra que su desagrado no sólo fue suscitado por la ilimitada rebelión del pueblo contra Yahvé, sino también por la ilimitada ira de Yahvé contra la nación» (*Kurtz*). ¿Pero en qué fue manifestada la ira de Yahvé? Ésta irrumpió contra el pueblo, en primer lugar, cuando estuvo saciado con carne (ver. 33). No hay mención de alguna manifestación más temprana. De aquí que Moisés sólo pudo haber descubierto una señal de la ira encendida de Yahvé en el hecho de que, aunque la falta de contentamiento por parte del pueblo explotó en gran llanto, Dios no ayudó, sino que se apartó con su ayuda, y dejó que toda la tormenta del pueblo furioso explotara sobre él.

Vers. 11s. En la queja de Moisés hay un inconfundible enojo que surge de la excesiva carga de su oficio. «*Por qué has hecho mal a tu siervo? ¿Y por qué no he hallado gracia en tus ojos, que has puesto la carga de todo este pueblo sobre mí?*» La «carga de todo este pueblo» es la expresión que utiliza para indicar *curam regendi populum eique de omnibus providendi* [el cuidado de gobernar al pueblo, y proveer todo para éste] (*C.A. Lap*.). Esta carga, la que Dios le impuso con relación a su oficio, le parecía un mal e inmisericorde trato por parte de Dios. Éste es el lenguaje del descontentamiento por desesperación, el cual difiere de la murmuración por incredulidad, en el hecho de que va dirigido a Dios con el propósito de obtener ayuda y libertad de Él; en tanto que la incredulidad se queja de los caminos de Dios, y mientras se queja de sus problemas, no ora al Señor su Dios. «*¿Concebí yo a todo este pueblo?*», continúa Moisés, «*¿Lo engendré yo, para que me digas: Llévalo en tu seno, como lleva la que cría al que mama, a la tierra de cual juraste a sus padres?*» Con estas palabras no intenta tirar por completo todo el cuidado por el pueblo, sino que simplemente ruega a Dios que la responsabilidad de llevar y proveer para el pueblo de Israel descanse con Él, el Creador y Padre de Israel (Ex. 4:22; Isa. 63:16). Moisés, un débil hombre, no tenía el omnipotente poder que por sí solo pudiera satisfacer el lloro del pueblo pidiendo carne. יִבְכּוּ עָלַי, «*lloran a mí*», *i.e.* vienen a mí llorando para que alivie su aflicción.

Ver. 14. «*No puedo yo solo soportar a todo este pueblo que me es pesado en demasía*».

Ver. 15. «*Y si así lo haces tú conmigo, yo te ruego que me des muerte* (אִתָּ palabra acotada de אֵת y corresponde a אִתָּהּ como en Deut. 5:24, Ez. 28:14, cf. *Ew.*, §184[a], הָרֹג, *infinitivo absoluto* expresa el proceso de matar sin interrupción; véase *Ewald*, §280b), «*si he hallado gracia en tus ojos (i.e.* si me mostrarás favor), *y que yo no vea mi mal*». רָעָתִי [Mi in-

fortunio], *i.e.* la calamidad a la que eventualmente sucumbiré.

Vers. 16-23. Existía buena base para esta queja. La carga del oficio puesto sobre los hombros de Moisés en realidad era demasiado pesada para un hombre; e incluso el descontento que surgió en la queja no era nada más que un derroche de celo por el oficio que Dios le había asignado, bajo cuya carga su fuerza al final fenecería, a menos que recibiera alguna ayuda. No estaba cansado del oficio, sino que entregaría su vida por éste si Dios no lo libraba en algún modo, por cuanto el oficio y la vida en realidad eran una misma cosa en él. Por lo tanto Yahvé lo liberó de la aflicción que le aquejaba, sin culpar las palabras de su siervo, las cuales rozaban la desesperación. «*Reúneme* (אֶסְפָּה *vid. Ges.*, §63, nota 1)», dijo Dios a Moisés (vers. 16s.), «*setenta varones de los ancianos de Israel, que tú sabes que son ancianos del pueblo y sus principales* (שֹׁטְרִים, véase Ex. 5:6)*; y tráelos a la puerta del tabernáculo de reunión, y esperen allí contigo. Y yo descenderé* (וְיָרַד véase el comentario del ver. 25) *y hablaré allí contigo, y tomaré del espíritu que está en ti, y pondré en ellos; y llevarán contigo la carga del pueblo*».

Vers. 18ss. Yahvé también aliviaría las quejas del pueblo, y de tal modo que los murmuradores experimentarían al mismo tiempo la santidad de sus juicios. El pueblo debía santificarse para el próximo día, y después comerían la carne (recibirían carne para alimentarse). הִתְקַדְּשׁ (como en Ex. 19:10), debían prepararse por medio de la purificación, para la revelación de la gloria de Dios en la milagrosa provisión de carne. Yahvé les daría carne para que comieran no sólo un día, o dos, o cinco, o diez, o veinte, sino todo un mes (de יָמִים [días], como en Gen. 29:14; 41:1), «hasta que os salga por las narices, y la aborrezcáis», como un castigo por haber despreciado a Yahvé en medio de ellos, en su contención por el maná dado por Dios, y por haber mostrado su arrepentimiento de haber dejado la tierra de Egipto en su deseo por las provisiones de esa tierra.

Vers. 21s. Cuando Moisés expresó su asombro ante la promesa de Dios de proveer carne para 600.000 varones durante un mes hasta la saciedad, y dijo: «*¿Se degollarán para ellos ovejas y bueyes que les basten* (מָצָא)*? ¿o se juntarán para ellos todos los peces del mar para que tengan abasto?*» se le respondió con las palabras: «*¿Acaso se ha acortado la mano de Yahvé* (*i.e.* ¿no alcanza lo suficiente?¿es tan débil y falto de poder?) *ahora verás si se cumple mi palabra, o no*».

Vers. 24-30. Después de haber recibido del Señor esta respuesta a su queja, Moisés salió (*sc.* «del tabernáculo», donde había presentado su queja delante del Señor) al campamento; y habiendo dado a conocer la voluntad de Dios al pueblo, reunió a setenta varones de los ancianos del pueblo, y les indicó que se pararan alrededor del tabernáculo. סְבִיבֹת הָאֹהֶל [Alrededor del tabernáculo], en este pasaje no significa los cuatro lados, sino un semicírculo alrededor del frente del tabernáculo; el verbo סָבַב es utilizado en este sentido en el cap. 21:4, cuando se aplica a la marcha alrededor de Edom.

Ver. 25. Entonces descendió Yahvé en la nube, la cual flotaba sobre el tabernáculo, y que ahora había descendido a la puerta de éste (cap. 12:5; Ex. 33:9; Deut. 31:15). La declaración en el cap. 9:18ss. y Ex. 40:37, 38, de que la nube moraba (שָׁכַן) sobre la morada del tabernáculo durante el tiempo de acampada, puede reconciliarse con esto sin dificultad alguna; ya que la única idea que podemos formar de שָׁכַן עַל [este morar sobre él] es, que la nube se mantenía quieta, flotando en silencio sobre el tabernáculo, sin moverse de un lado a otro como las nubes que son llevadas por el viento. Por tanto no hay tal discrepancia como la que *Knobel* halla en estas declaraciones. Cuando Yahvé hubo descendido, habló a Moisés, *sc.* para explicar a él y a los ancianos lo que estaba a punto de hacer, y luego dio a los setenta ancianos del Espíritu que había sobre él. No debemos entender esto como implicando que la plenitud del Espíritu que poseía a Moisés haya disminuido como consecuencia; y mucho menos considerarlo, con *Calvino*, como un *signum indignationis* [signo de indignación], o *nota ignominiae* [nota de ignominia], que Dios intentaba estampar sobre él. Porque el Espíritu de Dios no es algo material, que se disminuye al ser dividido, sino que se asemeja a una llama de fuego, la cual no disminuye en intensidad, sino que más bien aumenta al extenderse. Como Theodoreto ha observado: «del mismo modo que una persona enciende mil flamas con una sola y no disminuye la primera, en tanto que ésta comunica luz a las otras, del mismo modo Dios no disminuyó la gracia impartida a Moisés por el hecho de que comunicó de ella a los setenta». Dios hizo esto para mostrar a Moisés, del mismo modo que a toda la nación, que el Espíritu que Moisés había recibido era perfectamente suficiente para la realización de las responsabilidades de su oficio, y que ningún incremento sobrenatural de ese Espíritu era necesario, sino simplemente un fortalecimiento de los poderes naturales de Moisés por el apoyo de hombres que, cuando fuesen dotados con el poder del Espíritu que fue tomado de él, le ayudarían a llevar la carga de su oficio. No tenemos descripción del modo en que tuvo lugar esta transformación; es por lo tanto imposible determinar si fue efectuado por una señal que hubiera tocado los sentidos externos, o si todo sucedió dentro de la esfera de la vida del Espíritu, de una manera que correspondiera con la naturaleza del mismo Espíritu. En cualquier caso, no obstante, debe haberse efectuado de tal manera, que Moisés y los ancianos recibieran una prueba convincente de la realidad del asunto. Cuando el Espíritu descendió sobre los ancianos, «*profetizaron pero cesaron*», *i.e.* no repitieron más ninguna profecía. וְלֹא יָסָפוּ es interpretado correctamente por la LXX, καὶ οὐκ ἔτι προσέθεντο (y no volvieron a hacerlo); la interpretación sostenida por la *Vulg.* y *Onkelos, nec ultro cessaverunt* («y no cesaron»), es incorrecta. הִתְנַבֵּא, «*profetizar*», generalmente debe entenderse, y especialmente aquí, no como el predecir cosas futuras, sino como el hablar de un estado de éxtasis y elevado estado de mente, bajo el impulso e inspiración del Espíritu de Dios, del mismo modo que γλωσσάις λαλεῖν [hablar en lenguas], que frecuentemente seguía al don del Espíritu Santo en los días de los apóstoles. Pero no debemos inferir por el hecho de que la profecía no fue repetida, que el Espíritu se haya marchado de ellos después de esta extraordinaria manifestación. Esta milagrosa manifestación del Espíritu sólo tenía la intención de dar a toda la nación la prueba visible de que Dios los había dotado con su Espíritu, como ayudantes de Moisés, y les había dado la autoridad requerida para ejercer su llamado.

Ver. 26. Pero para demostrar a toda la congregación que el Espíritu del Señor estaba obrando allí, el Espíritu no sólo vino sobre los ancianos reunidos alrededor de Moisés, y enfrente del tabernáculo, sino también sobre las dos personas que habían sido escogidas, Eldad y Medad, que habían permanecido detrás en el campamento, por alguna razón que no se describe, de modo que también ellos profetizaron. כְּתֻבִים *conscripti*, por «llamado», porque el llamado de los ancianos generalmente tenía lugar por escrito, por lo cual podemos ver cuán generalmente habían adquirido los israelitas el arte de escribir en Egipto.

Vers. 27s. Este fenómeno en el mismo campo produjo tal excitación, que un muchacho (הַנַּעַר, con el artículo como הַפָּלִיט en Gen. 14:13) reportó a Moisés el suceso, sobre

lo cual Josué pidió a Moisés que prohibiera a los dos profetizar. Josué sintió tener el derecho de hacer esto porque había sido siervo de Moisés desde su juventud (מִבְּחֻרָיו, véase Ex. 17:9), y en esta capacidad consideró que la profecía de estos hombres en el campamento distraía de la autoridad de su señor, ya que no habían recibido este don de Moisés, al menos no por su mediación. Josué tenía el celo de defender el honor de Moisés, del mismo modo que los discípulos de Jesús en Marcos 9:38, 39, tenían celo por el honor del Señor; y fue reprobado por Moisés, como los segundos después lo fueron por Cristo.

Ver. 29. Moisés respondió: *¿Tienes tú celos por mí? Ojalá todo el pueblo de Yahvé fuese profeta, y que Yahvé pusiera su espíritu sobre ellos».* Como verdadero siervo de Dios, que no buscaba su propia gloria, sino la gloria de su Dios, y la expansión de su reino, Moisés se regocijó en esta manifestación del Espíritu de Dios en medio de la nación, y deseaba que todos pudieran participar de esta gracia.

Ver. 30. Moisés volvió al campamento con los ancianos, *sc.* del tabernáculo, que estaba sobre un espacio abierto en medio del campamento, a cierta distancia de las tiendas de los levitas y el resto de las tribus de Israel, las cuales estaban asentadas alrededor de éste, de modo que todo aquel que deseara ir a él, antes que nada debía salir de su tienda[26].

Respecto a más acciones de este comité de ancianos, carecemos de más datos. Es imposible determinar, por lo tanto, de qué modo asistieron a Moisés en llevar la carga de gobernar al pueblo. Todo lo que puede considerarse como consiguiente de manera incuestionable es que no formaron un cuerpo permanente que haya continuado desde el tiempo de Moisés hasta la cautividad, y después de la cautividad fue revivido en el Sanedrín, como talmudistas, rabinos y muchos de los primeros teólogos suponen (véase *Selden de Synedriis*, l. i, C. 14, 2, c. 4; *Jo. Marckii sylloge dissertattio philosophica atque theologica ad Vetus Testamentum exercitios* 12, pp. 343s.). Sobre el lado opuesto, véase *Relandi Antiquitates*, ss. 2. 7, 3; *Carpz. apparat*., pp. 573s., etc.

Vers. 31-34. Tan pronto como Moisés hubo regresado con los ancianos al campamento, Dios cumplió su segunda promesa. *«Y vino un viento de Yahvé, y trajo codornices* (שַׂלְוִים, véase Ex. 16:13) *del mar, y las dejó sobre el campamento, un día de camino a un lado, y un día de camino al otro, alrededor del campamento, y casi dos codos sobre la faz de la tierra».* El viento era un aire del sureste (Sal. 78:26), que sopló del Golfo de Arabia y trajo las codornices que vuelan hacia el norte en la primavera desde el interior del África en grandes cantidades (*vid.* comentario de Ex. 12:15-20, *Petermann, Reisen im Orient* I, p. 169) del mar hacia los Israelitas. גּוּז, que sólo ocurre aquí y en el Salmo de Moisés (Sal. 90:10), significa conducir por encima, en árabe y sirio, pasar por encima, no «cortar», como los rabinos suponen: el aire cortó las codornices del mar. נָטַשׁ, arrojar y esparcir (Ex. 29:5; 31:12, 32:4). La idea no es que el aire hizo que la bandada de codornices se esparcieran hasta dos días de camino sobre el campamento, y que volaran sobre hasta dos codos por la superficie de la tierra; de modo que, estando exhaustas con su vuelo a través del mar, cayeran en parte en las manos de los israelitas y en parte sobre la tierra, como *Knobel* sigue la Vulgata (*volabant in aëre duobus cubitis altitudine super terram* [volaban en el aire a dos codos de altura sobre la tierra]) y como muchos rabinos al suponer que עַל הַמַּחֲנֶה נָטַשׁ no significa hacer volar o esparcirse sobre el campamento, sino arrojarlas sobre o en el campamento. Las palabras, por lo tanto, no pueden entenderse de ningún otro modo que en el Sal. 78:27, 28, que el aire las arrojó sobre el campamento, de modo que cayeron sobre la tierra hasta un día de viaje sobre cada lado, y en tanta cantidad que yacían, por supuesto que no en toda la distancia mencionada, sino en lugares del campamento, incluso hasta dos codos de altura. Es sólo en este sentido de las palabras que le sería posible al pueblo reunir codornices durante todo el día, toda la noche, y todo el día siguiente, en tantas cantidades que quien recogió menos reunió diez gomeres. Un *gomer*, la medida más grande entre los hebreos, que contenía diez efas, abarcaba, de acuerdo con la cuenta más baja de *Thenius*, aproximadamente 73 litros. Por esta enorme cantidad, que sobrepasaba inmensamente el tamaño normal de las bandadas de codornices, Dios se proponía mostrar al pueblo su poder para darles carne no uno o varios días, sino durante un mes, para avergonzar su incredulidad, y para castigar su glotonería. Por cuanto no podían comer todo de una vez, las extendieron alrededor del campamento para secarlas al sol, del mismo modo que los egipcios acostumbran a secar los peces (*Herod*. 2. 77).

Ver. 33. Pero cuando la carne aún estaba entre sus dientes, y antes de ser molida (יִכָּרֵת), *i.e.* masticada, se encendió la ira del Señor contra ellos, y produjo entre el pueblo gran destrucción. Esta catástrofe no debe considerarse como el «efecto de la excesiva cantidad de codornices que habían comido, por causa de que las codornices se hubieran alimentado de cosas dañinas para el hombre, de modo que el comer la carne hubiese producido convulsiones y mareos (para pruebas véase a *Bochart*, *Hieroz*. 2, pp. 257s.)», como *Knobel* supone, sino como un juicio extraordinario infligido por Dios sobre el pueblo glotón, por el cual una gran multitud de gente fue repentinamente barrida.

Ver. 34. Por este juicio el lugar de acampada recibió el nombre de *Kibrot-hataava, i.e.* sepulturas de los codiciosos, porque el pueblo halló sus tumbas mientras daban lugar a sus codiciosos deseos.

Ver. 35. El pueblo se fue de las tumbas de codicia a Hazerot, y permanecieron allí (הָיָה como en Ex. 24:12). La ubicación de estos dos lugares de acampada es completamente desconocida. Aunque Hazeroth ha sido considerado por muchos desde *Burckhardt* (*Syr.*, p. 808) como idéntico a la moderna *Hadhra* (*Robinson* la llama Ain el Hudhera), dieciocho horas al noreste de Sinaí, en parte

---

26. Con el propósito de derribar el carácter histórico de este maravilloso evento, los críticos, desde *Vater* hasta *Knobel*, han identificado la designación de los setenta ancianos para ayudar a Moisés con los estatutos judiciales establecidos en Sinaí por consejo de Jetro (Ex. 18), y aducen las diferencias obvias entre dos enteramente diferentes instituciones como argumentos para la supuesta diversidad de documentos y leyendas. ¿Pero qué base existe para identificar cosas tan totalmente diferentes entre sí? La aseveración de *Knobel*, que en Deut. 1:9-18, Moisés, «evidentemente» se refiere a ambos eventos (Ex. 18 y Num. 11), es sin fundamento e incierta. ¿O son las mismas responsabilidades oficiales y rangos asignados a los ancianos que fueron elegidos como jueces en Ex. 18, como para ser setenta ancianos que fueron llamados por Dios, y dotados con su Espíritu, para que pudieran ayudar a Moisés a gobernar el pueblo que se había rebelado contra él y contra Yahvé por falta de carne, y para restaurar y sostener la autoridad de Moisés como el líder de Israel divinamente escogido, la cual había sido sacudida con esto? ¿Pueden los jueces de una tierra ser identificados sin reserva con los ejecutivos de la tierra? El mero hecho de que esta cámara ejecutiva haya sido elegida, igual que los jueces, de entre todo el cuerpo de ancianos, no es base suficiente para decir que ambas instituciones sean la misma. Ni se deduce del hecho de que en Sinaí ascendieran al monte setenta de los ancianos de Israel junto con Moisés, Aarón y sus hijos, y vieran allí a Dios (Ex. 24:9s.), que las setenta personas escogidas aquí hayan sido las mismas que las mencionadas allí. La igualdad de número no prueba que las personas hayan sido las mismas, sino simplemente que el número setenta era el más adecuado, por causa de su significado histórico y simbólico, para formar una representación de todo el cuerpo del pueblo. Para mayor refutación de esta fútil objeción, véase *Ranke, Unterss. üb. d. Pent*. 2, pp. 183s.

por su parecido en el nombre, y en parte no sólo porque hay palmeras bajas y arbustos allí, sino también un manantial, del cual *Robinson* dice (*Pal.* 1, p. 248) que es el único manantial en la cercanía, y emana tolerablemente buena agua, aunque algo salobre, durante todo el año. Pero *Hadhra* no corresponde con el hebreo חָצֵר, encerrar, de donde חֲצֵרוֹת [encierro] se deriva; y hay manantiales en muchos otros sitios en el desierto de *et Tih* con agua potable y salobre. Además, la ubicación de este pozo no apunta a *Hadhra*, la cual está a sólo dos días de camino desde Sinaí, de modo que los israelitas hubiesen podido sentar sus tiendas cerca de este pozo después de su primer viaje de tres días (cap. 10:33), en tanto que tardaron tres días en alcanzar las tumbas de los codiciosos, y luego marcharon de allí a Hazerot. Consecuentemente sólo habrían llegado a Hadhra suponiendo que hubiesen estado a punto de tomar el camino hacia el mar, y que intentaran marchar a lo largo de la costa hasta el Arabá, y a través del Arabá hasta el Mar Muerto (*Robinson*, p. 223); en dicho caso, sin embargo, no habrían llegado a Cades. La conjetura de que *Kibrot-hataava* es lo mismo que *Dizahab* (Deut. 1:1), la moderna *Dahab* (*Mersa Dahab*, *Minna el Dahab*), al este de Sinaí, sobre el Golfo Elanita, es incluso más insostenible[27]. ¿Qué fin se podría lograr por medio de tan circular ruta, la cual, en lugar de llevar a los israelitas más cerca del destino de su viaje, los habría llevado a la Meca antes que a Canaán. Por cuanto los israelitas procedieron de *Hazeroth* a Cades en el desierto de Parán (cap. 13:3 y 26), deben haber marchado de Sinaí a Canaán por la ruta más directa, por en medio del gran desierto de *et Tih*, lo más probable es que hayan marchado por la carretera del desierto que lleva del wadi *es Sheik* al wadi *ez-Zuranuk*, que atraviesa la frontera sur de las montañas de *et Tih*, y pasa a través del wadi *ez-Zalakah* sobre *el Ain* hacia *Bir-et-Themmed*, y luego hacia el norte pasando *Jebel Araif* hacia la carretera de *Hebrón*. Por esta ruta podrían ir de Horeb a Cades Barnea en once días (Deut. 1:2), y es aquí donde debemos buscar las dos estaciones en cuestión. *Hazeroth* probablemente deba hallarse, como *Fries* y *Kurtz* suponen, en *Bir-et. Themmed*, y *Kibrot-hataava* en la vecindad de la frontera sur de las montañas de *et Tih*.

Capítulo 12. Rebelión de María y Aarón contra Moisés

Vers. 1-3. Todas las rebeliones del pueblo hasta aquí habían surgido por no estar satisfechos con las privaciones de la marcha del desierto, y habían sido dirigidas contra Yahvé más que contra Moisés. Y si, en el caso de la última, en Kibrot-hataava, incluso Moisés estuvo a punto de desfallecer bajo la pesada carga de su oficio, el fiel Dios del pacto dio a toda la nación una prueba práctica, en la manera que Él le proveyó apoyo con los setenta ancianos, en que no sólo había puesto la carga de toda la nación sobre su siervo Moisés, sino que también le había comunicado el poder de su Espíritu, el cual era un requisito para capacitarlo para que pudiese llevar dicha carga. Así que no sólo su corazón fue llenado con nuevos deseos cuando estaba a punto de desesperarse, sino que su posición oficial en relación con todos los israelitas fue grandemente exaltada. Esta elevación de Moisés suscitó envidia en su hermano y hermana, a quienes Dios también había dotado ricamente y puesto en un lugar tan exaltado, que María fue distinguida como profetisa por encima de todas las mujeres de Israel, mientras que Aarón había sido elevado por su envestidura de sumo sacerdote a la cabeza espiritual de toda la nación. Pero el orgullo del corazón natural no estaba satisfecho con esto. Ellos disputarían con su hermano Moisés la preeminencia de su especial llamado y su exclusiva posición; ellos podrían considerarse cualificados para contender con él no sólo como su hermano y hermana, sino también como los sustentadores más cercanos de su vocación. María fue la instigadora de la abierta rebelión, como podemos darnos cuenta porque su nombre aparece antes que el de Aarón, y también por el uso del verbo femenino תְּדַבֵּר en ver. 1. Aarón la siguió, no siendo más capaz de resistir las sugerencias de su hermana, de lo que había sido primeramente para resistir el deseo del pueblo de un ídolo de oro (Ex. 32). María encontró ocasión para la manifestación de su descontento en la esposa cusita que Moisés había tomado. Esta esposa no puede haber sido Séfora la madianita, porque aunque María posiblemente la habría podido llamar cusita, ya sea porque las tribus cusitas habitaban en Arabia, o en un sentido contencioso como un Moor o Hamita, el autor seguramente no habría confirmado esto como inexacto, si no se trataba de un epíteto contencioso, añadiendo: «*porque él había tomado una mujer cusita*»; sin mencionar nada de la improbabilidad de que María utilizara el matrimonio que su hermano había contraído cuando fue fugitivo en una tierra extraña, mucho antes de haber sido llamado por Dios, como causa de reproche después de tantos años. Habría sido completamente diferente si, poco tiempo antes, probablemente después de la muerte de Séfora, había contraído un segundo matrimonio con una mujer cusita que bien hubiera surgido de los cusitas que moraban en Arabia, o de los extranjeros que habían salido de Egipto junto con los israelitas. Este matrimonio no debe haber estado mal en sí, por cuanto Dios meramente había prohibido a los israelitas que se casaran con las hijas de Canaán (Ex. 34:16), incluso si Moisés no lo hubiese contraído «con la deliberada intención de establecer, por medio de este matrimonio con una mujer hamita, la comunión entre Israel y los paganos en tanto que esta pudiera existir bajo la ley; y así prácticamente ejemplificando en su propia persona aquella igualdad entre los extranjeros e Israel que la ley demandaba en varios sentidos» (*Baumgarten*), o de «prefigurar por este ejemplo la futura unión de Israel con lo más remoto de lo pagano», como *O. v. Gerlach* y muchos de los padres suponen. En el insulto del hermano y la hermana, sin embargo, nos encontramos con esa exageración carnal de la nacionalidad israelita, característica tan difundida en esta nación, y es más reprendida cuanto más descansa sobre lo natural antes que sobre el llamado espiritual de Israel (*Kurtz*).

Ver. 2. María y Aarón dijeron: «*¿Solamente por Moisés ha hablado Yahvé? ¿No ha hablado también por nosotros?*» ¿No somos —el sumo sacerdote Aarón, quien presenta los derechos de la congregación delante de Yahvé en el Urim y Tumim (Ex. 28:30), y la profetisa María (Ex. 15:20)— también órganos y mediadores de revelación divina? *Dono prophetico superbiunt, quod ad modestiam potius debuerat ipsos instituere. Sed haec est ingenii humani pravitas, non solum donis Dei in fratrum contemptum abuti, sed impia et sacrilega gloriatione ea sic extollere ut auctoris gloriam obscurent* [Están orgullosos del don profético que más bien debía producir modestia en ellos. Pero tal es la deprava-

27. Las razones, por las cuales *von Raumer* asume esta posición ya fueron refutadas eficazmente por *Fries*, «über die Lage von Kades», en *theologische Studien und Kritiken*, 1854, p. 73 y *Kurtz*, *Geschichte des Alten Bundes* II, p. 370. *Knobel* en cambio no pudo presentar nada más como argumento que: este desvío debía haber sido más confortable que el camino directo subrayándolo con una etimología impresionante: תַּאֲוָה (Deseo, ansia) proviene del árabe *taua*, establo, una palabra que combina muy bien con las palabras árabes *dhi dhahab*, lugar áureo. ¡Encuéntrese un establo que esté en estrecha relación con un lugar áureo!

ción de la naturaleza humana, que no sólo abusan de los dones de Dios hacia el hermano que desprecian, sino que por una impía y sacrílega glorificación alaban los mismos dones de tal manera que ocultan al Autor de tales] (*Calvino*). *«Y lo oyó Yahvé».* Se menciona esto con el propósito de preparar el camino para la intervención judicial de Dios. Cuando Dios escucha lo que está mal, debe detenerlo por medio del castigo. Moisés también pudo haber escuchado lo que dijeron, pero *«aquel varón Moisés era muy manso* (עָנָו πραΰς LXX, *mitis*, *Vulg*.; no «plagado», como lo interpreta *Lutero*), *más que todos los hombres que había sobre la tierra».* Nadie se aproximaba a Moisés en mansedumbre, porque nadie había sido exaltado tan alto por Dios como él lo era. Cuanto más alta es la posición que un hombre ocupa entre sus prójimos, es más difícil para el hombre natural soportar ataques sobre sí con paciencia, especialmente si son dirigidos contra su rango y honor. Este énfasis respecto al carácter de Moisés sirve para destacar la perspectiva de la persona atacada, y destaca la razón por la que Moisés no sólo se abstuvo de toda autodefensa, sino que ni siquiera clamó a Dios venganza a causa del daño que se le había hecho. Porque era el más manso de todos los hombres, podría dejar este ataque sobre sí al Juez sabio justo, quien lo había llamado y cualificado para su oficio. Huc enim spectat elogium mansuetudinis: quasi diceret Moses, se injuriam illam tacitum verasse, quod pro sua mansuetudine patientiae legem sibi indiceret [Porque esta es la idea del elogio de su mansedumbre. Es como si Moisés hubiese dicho que se había tragado el daño en silencio, en tanto que había impuesto una ley de paciencia sobre sí mismo por causa de su bondad] (*Calvino*).

La auto-alabanza por parte de Moisés, que muchos han descubierto en esta descripción de su carácter, y por causa de la cual algunos, incluso de los expositores más antiguos, consideraban este versículo como un añadido postrero, mientras que críticos más recientes lo han utilizado como un argumento contra la paternidad mosaica del Pentateuco, no es una expresión de vana auto-exposición, o una glorificación de sus propios dones y excelencia con los que se haya enorgullecido por poseerlos más que los demás. Es simplemente una declaración que era indispensable para una interpretación plena y correcta de todas las circunstancias, la cual fue hecha de modo completamente objetivo, con referencia al carácter que Moisés no se había dado a sí mismo sino que había adquirido por la gracia de Dios, y el cual nunca falsificó desde el momento de su llamado hasta el día de su muerte, ya sea en la rebelión del pueblo en Kibrot-hataava (cap. 11), o en las aguas de la contención en Cades (cap. 20). Su abatimiento bajo la pesada carga de su oficio en el caso anterior (cap. 11), habla más bien a favor que contra la mansedumbre de su carácter; y el pecado en Cades (cap. 20) consistió simplemente en el hecho de que fue arrastrado a dudar de la omnipotencia de Dios, o en la posibilidad de la ayuda divina por causa de la incredulidad del pueblo[28]. Sin duda sólo un hombre como Moisés podría hablar de sí mismo en tal modo, un hombre que tan plenamente había sacrificado su propia personalidad al oficio asignado por el Señor, que estaba dispuesto a entregar su vida en cualquier momento por la causa y gloria del Señor (cf. cap. 11:15 y Ex. 22:32), y de quien *Calmet* observa con tanta verdad como fuerza: *comme il se loue ici sans orgueil, il se blamera ailleurs avec humilitè* [Como se alaba aquí sin orgullo, también se culpará en otro sitio con humildad], un hombre de Dios cuyo carácter no debe ser medido con el patrón de los hombres ordinarios (cf. *Hengstenberg, Beiträge* III, pp. 173s.).

Vers. 4-10. Yahvé reunió a los oponentes de su siervo para que se presentarán al momento delante del trono de su juicio. Mandó a Moisés, Aarón y María que salieran del campamento (véase en cap. 11:30) al tabernáculo. Entonces Él mismo descendió en una columna de nube a la puerta del tabernáculo, *i.e.* a la entrada del atrio, no a la misma morada, y llamó a María y Aarón, *i.e.* les mandó que salieran del atrio[29], y les dijo (vers. 6s.): *«Cuando haya entre vosotros profeta de Yahvé* (*i.e.* si tienen uno), *le apareceré en visión, en sueños hablaré con él* (בּוֹ, *lit.* «en él», por cuanto una revelación en sueño caía dentro de la esfera de la vida del alma). *No así a mi siervo Moisés, que es fiel en toda mi casa. Cara a cara hablaré con él, y claramente, y no por figuras; y verá la apariencia de Yahvé. ¿Por qué, pues, no tuviste temor de hablar contra mi siervo Moisés?»* נְבִיא לָכֶם = נְבִיאֲכֶם, el sufijo utilizado con el sustantivo en lugar de un pronombre separado está en el dativo, como en Gen. 39:21, Lev. 15:3, etc. El sustantivo Yahvé con toda probabilidad debe tomarse como genitivo, en conexión con la palabra נְבִיאֲכֶם («*un profeta a vosotros*»), como lo es en la LXX y la Vulg., y no debe construirse con Onkelos, Syr. Saad. y otros con las palabras que siguen («*le apareceré*»). La posición de יהוה a la cabeza de la cláusula sin una אֲנִי precedente, sería mucho más enfática que la separación del sustantivo dependiente del gobernante por el sufijo, lo cual también ocurre en otros casos (*e.g.* Lev. 6:3; 26:42, etc.); además, en absoluto correspondería con el sentido, por cuanto no se pone tal énfasis sobre el hecho de que era Yahvé quien se daba a conocer, como para requerir o por lo menos justificar tal construcción. *«Toda la casa de Yahvé»* (ver. 7) no es «primordialmente el tabernáculo, la tienda sagrada» (*Baumgarten*), porque, en ese caso, la palabra כֹּל [toda] sería completamente superflua, sino toda la casa de Israel, o la nación del pacto considerada como un reino, para cuya administración y gobierno había sido llamado Moisés; por lo tanto, de toda la economía del Antiguo Testamento, teniendo su punto central en la tienda sagrada, la cual Yahvé había hecho construir como la santa morada de su nombre. Esto no terminaba, sin embargo, en el servicio del santuario, como podemos verlo por el hecho de que Dios no convirtió a los sacerdotes, sobre quienes había confiado el servicio del santuario, en los órganos de su revelación salvadora, sino que levantó profetas después de Moisés para ese propósito. Compare la expresión en Heb. 3:6, οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς [cuya casa somos nosotros]. נֶאֱמָן con בְּ no significa ser, o llegar a ser, dotado con algo (*Baumgarten, Knobel*), sino simplemente ser duradero, firme, constante, en un sentido local y temporal (Deut. 28:59; 1 de Sam. 2:35; 2 de Sam.

28. No existe palabra alguna en Num. 20:10 o en Sal. 106:32 al efecto de que «su falta de satisfacción haya surgido en una pasión evidente» (*Kurtz*). Y es completamente un error observar que en el caso que tenemos delante no haya habido algo para provocar a Moisés para que apelara a su mansedumbre, ya que María no le disputaba su mansedumbre, sino sólo su llamado profético. Si tales bases son interpoladas a las palabras de Moisés, y ha de mantenerse que un ataque sobre el llamado profético no incluye un ataque sobre la persona que hubiera podido suscitar enojo, es ciertamente imposible mantener la paternidad mosaica de esta declaración respecto al carácter de Moisés; porque la vanidad de procurar el reconocimiento de su mansedumbre alabándola, con toda seguridad no puede ser imputada a Moisés el varón de Dios.

29. La discrepancia descubierta por *Knobel*, en el hecho de que, de acuerdo con el llamado elohista, nadie sino Moisés, Aarón, y los hijos de Aarón tenían permitido entrar al santuario, en tanto que, de acuerdo con el jehovista, también lo hicieron otros —*e.g.* aquí María, y Josué en Ex. 33:11—, descansa por completo en una suposición que surge de una mala interpretación, por cuanto no hay palabra que mencione su entrada al santuario, *i.e.* a la misma morada ya sea aquí o en Ex. 33:11.

7:16, etc.); en un sentido histórico, probar o verificar de uno mismo (Gen. 42:20); y en un sentido ético, ser hallado verificado, digno de confianza, veraz (Sal. 78:8; 1 de Sam. 3:20; 22:14, véase a *Delitzsch* sobre Heb. 3:2). En el participio, por lo tanto, significa comprobado, fiel, πιστός (LXX). פֶּה אֶל פֶּה [boca a boca] corresponde con פָּנִים אֶל פָּנִים [cara a cara] en Ex. 33:11 (cf. Deut. 34:10), *i.e.* sin mediación o reserva, sino con la misma cercanía y libertad con la que conversan los amigos (Ex. 33:11). Esto es fortalecido aún más y elucidado por las palabras en aposición, וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת [claramente y no con figuras]», *i.e.* visiblemente y no de un modo oscuro, oculto y enigmático. מַרְאֶה es un acusativo que define el modo, y aquí no significa visión, como en el ver. 6, sino *adspectus*, perspectiva, vista; por cuanto forma una antítesis con בַּמַּרְאָה en el ver. 6. «*La figura de Yahvé*» no era la naturaleza esencial de Dios, su gloria desvelada —porque ningún hombre mortal puede verla (*vid.* Ex. 33:18s.)—, sino una forma que manifestaba el Dios invisible al ojo humano de un modo claro y discernible, la cual era esencialmente diferente, no sólo de la vista visionaria de Dios en forma de hombre (Ezeq. 1:26; Dan. 7:9 y 13), sino también de la apariencia de Dios en el mundo externo de los sentidos, en la persona y forma del ángel de Yahvé, y se mantuvo en la misma relación con estas dos formas de revelación, en lo que se refería a claridad, como la visión de una persona en un sueño con la figura real de la persona en sí. Dios habló con Moisés sin figuras, en la clara distinción de una comunicación espiritual, en tanto que a los profetas sólo se les reveló por medio de éxtasis o sueños.

Por esta pronunciación por parte de Yahvé, Moisés es puesto por encima de todos los profetas, en relación con Dios y con toda la nación. La revelación divina a los profetas es restringida con esto a las dos formas de intuición interna (visión y sueño). Se sigue de esto que siempre ha tenido un carácter visionario, aunque pudiera variar en intensidad; y por lo tanto que siempre ha tenido más o menos oscuridad al respecto, porque la claridad de la conciencia personal y la distinta percepción de un mundo externo residían ante la intuición interna tanto en un sueño como en una visión. En consecuencia, los profetas eran simplemente órganos por los que Dios daba a conocer su consejo y lo hará en ciertas ocasiones, y en relación con circunstancias y representaciones especiales en el desarrollo de su reino. No era así con Moisés. Yahvé lo había puesto sobre toda su casa, lo había llamado para ser el fundador y organizador del reino establecido en Israel por su servicio mediador, y había sido hallado fiel en su servicio. Con este (עֶבֶד, θεράπων, LXX) su siervo, Él hablaba boca a boca, sin figuras o mantos figurativos, con la distinción de un intercambio de pensamientos humanos; de modo que en todo tiempo podía inquirir de Dios y esperar su divina respuesta. De aquí que Moisés no haya sido profeta de Yahvé, como muchos otros, ni siquiera como el más exaltado de los profetas, *primus inter pares*, sino que se mantuvo sobre todos los profetas, como el fundador de la teocracia y mediador del Antiguo Pacto (cf. *Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen,* pp. 50ss.). Sobre esta relación sin paralelo de Moisés con Dios y la teocracia, tan claramente expresada en el presente versículo, los rabinos han fundado justamente su punto de vista como el más alto grado de inspiración en la Torá (cf. *Carpzov, introduction in Vetuis Testamentum* I, p. 25 y mi *Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in das Alte Testament*, §155, nota 6). Este punto de vista es plenamente confirmado a través de la historia del reino de Dios del Antiguo Testamento, y de la relación que los escritos de los profetas mantienen con los de Moisés. Los profetas subsiguientes a Moisés simplemente continuaron construyendo sobre el fundamento que Moisés puso. Y si Moisés mantuvo esta relación sin paralelo con el Señor, María y Aarón pecaron gravemente contra él al hablar como lo hicieron.

Ver. 9. Después de dirigirse a ellos, «*la ira de Yahvé se encendió contra ellos; y se fue*». Como un juez se aparta de su asiento de juicio cuando ha pronunciado su sentencia, también Yahvé se fue (וַיֵּלֶךְ), por medio de la nube en que había descendido apartándose del tabernáculo, y ascendiendo a lo alto. Y al mismo tiempo, María, la instigadora de la rebelión contra su hermano Moisés, fue cubierta de lepra, y se volvió blanca como la nieve. כַּשָּׁלֶג como la nieve. מְצֹרַעַת ver el comentario de Lev. 13:2.

Vers. 11-16. Cuando Aarón vio que su hermana fue herida de este modo, dijo a Moisés: ¡*Ah! señor mío, no pongas ahora sobre nosotros este pecado; porque locamente hemos actuado*», *i.e.* no nos dejes sufrir este castigo. «*No quede ella ahora como el que nace muerto, que al salir del vientre de su madre, tiene ya medio consumida su carne*»; *i.e.* como un niño recién nacido que viene al mundo medio descompuesto. Su razón para hacer esta comparación era que la lepra produce descomposición en el cuerpo vivo.

Ver. 13. Moisés, con su suavidad, se compadeció de su hermana, sobre quien había sobrevenido el castigo, y clamó al Señor: «*Te ruego, oh Dios, que la sanes ahora*». La conexión de la partícula נָא con אֵל es inusual, no obstante es análoga con la construcción de exclamaciones tales como אוֹי (Jer. 4:31; 45:3) y הִנֵּה (Gen. 12:11; 16:2, etc.); puesto que אֵל en el vocativo debe considerarse como equivalente con una exclamación, en tanto que la alteración a אֵל, como es propuesto por *J. D. Michaelis y Knobel*, ni siquiera aporta un sentido adecuado, aparte del hecho de que la repetición de נָא, después del verbo, con אֵל נָא delante de éste, no sería un ejemplo.

Vers. 14s. Yahvé oyó la oración de su siervo, aunque no sin infligir una profunda humillación sobre María. «*Pues si su padre hubiera escupido en su rostro, ¿no se avergonzaría por siete días?*» *i.e.* que se mantenga oculta de Mí por pura vergüenza. Ella debía ser encerrada fuera del campamento, para ser excluida de la congregación como una persona leprosa por siete días, y luego sería recibida nuevamente. De modo que se le prometieron la restauración y purificación de la lepra después de soportar el castigo siete días. La lepra el castigo justo por su pecado. En su despectiva exageración del valor de su propio don profético, se había puesto a la par con Moisés, la cabeza de la nación divinamente asignado, y exaltado a sí misma por encima de la congregación del Señor. Por tal razón fue castigada con una enfermedad que la sacó del número de los miembros del pueblo de Dios, y así en realidad fue excluida del campamento; de manera que sólo podría ser recibida nuevamente después de haber sanado, y por medio de una purificación formal. Lo segundo debía hacerse como algo habitual en base a Lev. 13 y 14, y no hacía falta mencionarlo aquí de manera especial.

Vers. 15bs. El pueblo no continuó su marcha hasta la restauración de María. Después de eso se marcharon de Hazerot, y acamparon en el desierto de *Parán*, es decir en Cades, en la frontera sur de Canaán. Esto es evidente por el cap. 13, especialmente el ver. 26, al compararlo con Deut. 1:19ss., donde no meramente se declara que los espías, aquellos que fueron enviados desde este lugar de acampada a Canaán, regresaron a la congregación en Cades, sino que partieron de Cades-Barnea hacia Canaán, porque los israelitas habían llegado allí a las montañas de los amorreos que Dios les había prometido por heredad.

Respecto a la ubicación de Cades (קָדֵשׁ), ya se ha observado en Gen. 14:7, que probablemente deba hallarse en la cercanía de la fuente de *Ain Kades*, que fue descubierta

por *Rowland*, al sur de *Beer Seba* y *Khalasa*, sobre las alturas de *Jebel Helal, i.e.* en la esquina noroeste de la tierra montañosa de *Azazimeh*, que es mejor descrita en el cap. 10:12 (véase pp. 57, 589, donde las caídas occidentales de esta alta región se hunden suavemente en la ondulada superficie del desierto, el cual se extiende desde allí hasta *El Arish*, con una anchura aproximada de seis horas de viaje, y mantiene abierto el camino entre Arabia y el sur de Palestina. «En el tercio norte de esta depresión occidental, las montañas descienden hasta dejar un espacio de llanura con una anchura aproximada de una hora de viaje, la cual corre hacia el este y a la que se obtiene acceso por uno o dos de los mayores wadis que se pueden ver allí (tales como Retemat, Kusaime, el Ain, Muweileh)». Detrás de este llano, al lado nororiental, se forma una figura casi rectangular de nueve millas por cinco, o diez por seis, extendiéndose de oeste a este, lo suficientemente grande como para acoger al pueblo errante, y casi a nueve millas al E.S.E. de Muweileh, allí se eleva, como una gran masa solitaria, a la orilla de las montañas que corren hacia el norte, una roca desnuda, al pie de la cual hay un copioso manantial que cae en forma de cascada en la cama de un arroyo; dicho arroyo se pierde en la arena a trescientas o cuatrocientas yardas al oeste. Este lugar aún lleva el antiguo nombre de *Kudes*. No puede haber duda respecto a la identidad de este Kudés y la Cades bíblica. La ubicación corresponde con todas las declaraciones de la Biblia respecto a Cades; por ejemplo, que entonces Israel había alcanzado la frontera de la tierra prometida; también que los espías enviados a Cades retornaron allá viniendo de Hebrón al desierto de Parán (cap. 13:26); y finalmente, de acuerdo con las aserciones de los beduinos, como los cita *Rowland*, esta *Kudes* está a diez u once días de viaje de Sinaí (en perfecta armonía con Deut. 1:2), y estaba conectada por wadis con el monte *Hor*. Los israelitas procedieron, sin duda, por el wadi *Retemat, i.e. Ritma* (véase en cap. 33:18), a la llanura de Cades. (Sobre la ciudad de Cades, véase en el cap. 20:16)[30]. Acerca de la ciudad de Cades, ver el comentario de 20:16.

Espías enviados. Murmuración del pueblo y su castigo (capítulos 13 y 14)

Cuando hubieron llegado a Cades, en el desierto de Parán (cap. 13:26), Moisés envió espías por mandato de Dios, y de acuerdo con los deseos del pueblo, para explorar el camino por el que pudieran entrar a Canaán, y también la naturaleza de la tierra, de sus ciudades, y de su población (cap. 13:1-20). Los hombres que fueron enviados pasaron por la tierra, de la frontera sur a la frontera norte, y a su regreso reportaron que la tierra era sin duda fértil, pero que estaba habitada por gente fuerte que tenía gigantes entre ellos, y que poseían ciudades muy fortificadas (vers. 21-29); sobre lo cual Caleb declaró que era completamente posible conquistarla, mientras que los otros negaron poder vencer a los cananeos, y expandieron un malvado reporte entre el pueblo respecto a la tierra (vers. 30-33). La congregación entonces elevó una gran lamentación, y fue tan lejos en su murmuración contra Moisés y contra Aarón, como para hablar sin reserva o en secreto de matar a Moisés y volver a Egipto bajo algún otro líder; incluso querían apedrear a Josué y Caleb que trataban de calmar a la excitada multitud, y la instaban a confiar en el Señor. Pero repentinamente se interpuso la gloria del Señor con una repentina manifestación de Juicio (cap. 14:1-10). Yahvé dio a conocer a Moisés su resolución de destruir a la rebelde nación, pero permitió ser movido por la intercesión de Moisés hasta el punto de prometer que preservaría la nación, aunque excluiría a la murmurante multitud de la tierra prometida (vers. 11-25). Entonces ordenó a Moisés y Aarón que proclamaran al pueblo el siguiente castigo por su repetida rebelión: que llevarían su iniquidad por cuarenta años en el desierto; que toda la nación que había salido de Egipto debía morir allí, con la excepción de Josué y Caleb; y que sólo sus hijos entrarían a la tierra prometida (vers. 26-399. El pueblo se sorprendió ante este anuncio, y decidió forzar su entrada a Canaán; pero, como Moisés lo predijo, fueron derrotados por los cananeos y los amalecitas, y obligados a retroceder a Horma (vers. 40-45)[31].

Estos eventos forman un gran punto de cambio en la historia de Israel, en la cual toda la historia futura de la nación del pacto es reflejado en tipo. La constante repetición de la infidelidad de la nación no podría destruir la fidelidad de Dios, o alterar su propósito de salvación. En la ira Yahvé recordaba la misericordia; a través del juicio llevaba a cabo su plan de salvación para que todo el mundo supiese que ninguna carne era justa delante de Él, y que la incredulidad e infidelidad del hombre no podrían cambiar la verdad de Dios.

---

30. Véase a *Fries,* «über die Lage von Kades und den hiemit zusammenhängenden Theil der Geschichte Israels in der Wüste», en *theologische Studien und Kritiken,* 1854, pp. 50ss., *Tuch*, en *deutschmorgenländische Zeitschrift* I, pp. 185s., *Kurtz, Geschichte des Alten Bundes* II, pp. 359ss., donde la corriente noción de que Cades estaba situada en la frontera occidental del Arabá, debajo del Mar Muerto, bien por Ain Hasb o Ain el Weibeh, es refutada exitosamente.

31. De acuerdo con *Knobel*, el relato de estos eventos surgió de la unión de dos o tres documentos de la manera siguiente: caps. 13:1-17a, 21, 25, 26, 32 y 14:2a, 5-7, 10b, 36-38, fue escrito por el elohista, el resto por jehovista, caps. 13:22-24, 27-31; 14:1b, 11-25, 39-45, siendo tomado de su primer documento, y los caps. 13:17b-20; 14:2b-4, 8-10a, 26-33, 35, de su segundo; en tanto que, finalmente, cap. 13:33, y el comienzo del cap. 14:1, fueron añadidos de sus propias fuentes, porque contienen declaraciones contradictorias. «De acuerdo con el elohista», dice este crítico, «los espías fueron por toda la tierra (caps. 13:32; 14:7), y penetraron incluso a la parte norte del país (cap. 13:21); tomaron cuarenta días para hacer esto (caps. 13:25; 14:34); tenían entre ellos a Josué, cuyo nombre fue alterado en ese tiempo (cap. 13:16), y que se había portado tan valientemente como Caleb (caps. 13:8; 14:6, 38). De acuerdo con la terminación jehovista, los espías no fueron por toda la tierra, sino que sólo entraron en ella (cap. 13:27), llegando meramente a la cercanía de Hebrón, en el campo sur (cap. 13:22, 23); allí vieron a los gigantescos anacitas (cap. 13:22, 28, 33), cortaron los grandes racimos de uvas en el valle de Escol (cap. 13:23, 24), y luego regresaron a Moisés. Caleb fue el único que mostró coraje, y Josué no estaba con ellos (caps. 13:30; 14:24)». Pero estas discrepancias no existen en la narración bíblica; por el contrario, han sido introducidas por el mismo crítico, por la forzada separación de los pasajes de su contexto, y por una manipulación arbitraria. Las palabras de los espías en los caps. 13:27: *«Nosotros llegamos a la tierra a la cual nos enviaste, la que ciertamente fluye leche y miel»,* no implican que sólo hayan entrado a la porción sur de la tierra más que el hecho de que trajeron un racimo de uvas de la cercanía de Hebrón pruebe que no hayan ido más allá del valle de Escol. Además, no se declara en el cap. 13:30 que Josué no haya sido hallado entre las tribus. Nuevamente, la circunstancia de que en el cap. 14:11-25 y 26-35 se dice lo mismo dos veces —las instrucciones especiales respecto a la examinación de la tierra en el cap. 13:17b-20, que eran completamente innecesarias para líderes inteligentes—, el juramento de Dios (cap. 14:16, 21, 23), la forzada explicación del nombre Escol en el cap. 13:24, y otras cosas del mismo tipo, se dice que proveen más pruebas de la interpolación de las cláusulas en la narrativa elohista; y finalmente, un número de las palabras empleadas se supone que ponen esto más allá de toda duda. De estas pruebas, sin embargo, la primera descansa sobre una mala interpretación del pasaje en cuestión, y no toma en cuenta las peculiaridades de la historia hebrea; en tanto que el resto son conclusiones subjetivas, dictadas por el sabor del vulgar racionalismo, o inferencias y suposiciones cuya fuerza y sostenimiento necesitan ser establecidos antes que nada.

Capítulo 13:1-20. Despido de los espías a Canaán

Vers. 1s. El mandato de Yahvé, de enviar espías a la tierra de Canaán fue ocasionado, de acuerdo con el relato dado por Moisés en Deut. 1:22s., por una propuesta de la congregación que agradó a Moisés, de modo que presentó el asunto al Señor, quien luego mandó enviarlos con ese propósito, *«de cada tribu de sus padres enviaréis un varón, cada uno príncipe entre ellos, i.e.* ningún hombre que no fuera príncipe en su tribu, que ostentara la prominente posición de príncipe, *i.e.* personas distinguidas de rango; o, como se declara en el ver. 3, *«cabezas de los hijos de Israel», i.e.* no los príncipes de las doce tribus, sino aquellos hombres, de entre el número total de las cabezas de las tribus y familias de Israel que eran los más aptos para tal misión, aunque la selección sería hecha de tal modo que cada tribu sería representada por uno de sus jefes. Que no haya habido ninguno de los doce príncipes de la tribu entre ellos se demuestra por una comparación de sus nombres (vers. 4-15) con los (totalmente diferentes) nombres de los príncipes de las tribus (caps. 1:3s.; 7:12s.). Caleb y Josué son los únicos espías que son conocidos. El orden en que son puestas las tribus en la lista de los nombres en los vers. 4-15, difiere de la del cap. 1:5-15 sólo en el hecho de que en el ver. 10 Zabulón es separado de los otros hijos de Lea, y en el ver. 11 Manasés es separado de Efraín. La expresión לְמַטֵּה יוֹסֵף [de la tribu de José], en el ver. 11, toma el lugar de לִבְנֵי יוֹסֵף [los hijos de José], en los caps. 1:10; 34:23. Al cierre de la lista se declara aún más que Moisés llamó *Oseas* (*i.e.* ayuda), al hijo de Nun, *Jehoshua*, contraído a *Josué* (*i.e.* Yahvé ayuda, equivalente a, «cuya ayuda es Yahvé»). Esta declaración no presenta ninguna discrepancia cuando se compara con Ex. 17:9, 13; 24:13; 32:11, y Num. 11:28, donde Josué lleva este nombre como el siervo de Moisés en un periodo aún más temprano, como para indicar alguna diversidad de paternidad literal. Por cuanto no hay nada de carácter genealógico en ninguno de estos pasajes, como para garantizarnos que podemos encontrar el nombre de familia de Josué en ellos, el nombre Josué, por el que Oseas ha llegado a ser mejor conocido en la historia, podría haber sido utilizado anticipadamente en todos ellos. Por otro lado, sin embargo, no se declara distintivamente en el presente versículo que esta fuera la ocasión en que Moisés haya dado a Oseas el nuevo nombre de Josué. Por cuanto la ו *consecutiva* frecuentemente indica meramente el orden del pensamiento, las palabras pueden ser entendidas sin dudar en el sentido siguiente: Éstos son los nombres que tenían los príncipes de las tribus que serían enviados como espías; Oseas, sin embargo, es nombrado Josué por Moisés, lo cual en absoluto implicaría que la alteración del nombre no hubiese sido hecha hasta entonces. Es muy probable que Moisés le haya dado ese nombre antes o después de la derrota de los amalecitas (Ex. 17:9s.), o cuando lo tomó para que le sirviera, aunque no había sido mencionado antes; en tanto que las circunstancias de aquí requerían que se declarara que Oseas, como fue llamado en la lista preparada e introducida en las memorias documentarias de acuerdo a las tablas genealógicas de las tribus, había recibido de Moisés el nombre de Josué.

En los vers. 17-20 Moisés les da las necesarias instrucciones, definiendo más claramente el motivo que la congregación había asignado para enviarlos, es decir, para que ellos escudriñaran el camino en la tierra y en sus ciudades (Deut. 1:22). *«Subid de aquí al sur del país, y subid al monte». נֶגֶב, Negueb, i.e.* sur del país, *lit*. sequedad, aridez, de נגב, estar seco o árido (en *Syr, Cald., y Samar*.). De aquí que la seca, árida tierra, en contraste con el bien irrigado país (Jos. 15:19; Jue. 1:15), haya sido el nombre dado al distrito sur de Canaán que forma la transición del desierto a la estrictamente cultivada tierra, y lleva en su mayor parte, el carácter de una estepa en la que se entremezclan caminos de arena y calor con arbustos, pasto y vegetales, mientras que aquí y allí también se cultiva el trigo; un distrito que por lo tanto era más adecuado para pastar que para la agricultura, aunque contenía un número de ciudades y villas (véase en Jos. 15:21-32). הָהָר [La montaña] es la parte montañosa de Palestina que estaba habitada por los heteos, jebuseos y amorreos (ver. 29), y era llamada las montañas de los amorreos, por ser los más fuertes de las tribus cananeas (Deut. 1:7, 19s.). No debe limitarse, como *Knobel* supone, a los límites de las llamadas montañas de Judá (Jos. 15:48-62), sino que se deben incluir las montañas de Israel y Efraín también (Jos. 11:21; 20:7), y formaba, de acuerdo con Deut. 1.7, la espina dorsal de toda la tierra de Canaán hasta el Líbano.

Ver. 18. Ellos debían escudriñar la tierra, מָה־הִוא [lo que era], *i.e.* qué era en su carácter, y el pueblo que moraba en ella, si eran fuertes, *i.e.* con coraje y valentía o débiles, *i.e.* sin espíritu y tímidos, y si eran pequeños o grandes, *i.e.* numéricamente (ver. 19); cómo era la tierra, buena o mala, *sc.* respecto al clima y el cultivo, y si las ciudades eran campamentos, *i.e.* villas descubiertas y aldeas, o lugares fortificados; también (ver. 20) si la tierra estaba gruesa o estrecha, *i.e.* si tenía suelo fértil o no, y si había árboles en ella o no. Todo esto debían investigar valientemente (הִתְחַזַּק, mostrarse con valor en cualquier ocupación), y traer (algo) de los frutos de la tierra, ya que era tiempo de las primeras uvas maduras. En Palestina maduran las uvas temprano en agosto, y algunas veces incluso en julio (*vid. Robinson*, II, p. 309; III, p. 173; *Seetzen*, II, p. 92), en tanto que la vendimia tiene lugar en septiembre y octubre (cf. *Schubert, Reisen* III, pp. 112s.; *Tobler, Denkblätter aus Jerusalem*, p. 111.

Versículos 21-33. Viaje de los espías; su retorno y reporte

Ver. 21. De acuerdo con las instrucciones que habían recibido, los hombres que habían sido enviados pasaron por la tierra, desde el desierto de Zin hasta Rehob, en la cercanía de Hamat, *i.e.* en toda su extensión de sur a norte. El «*desierto de Zin*» (que no sólo aparece aquí, sino en los caps. 20:1; 27:14; 33:36; 44:3, 4; Deut. 32:51, y Jos. 15:1, 3) fue el nombre dado a la orilla norte del gran desierto de Parán, la gran garganta del wadi *Murreh* (véase p. 59), la cual separa la elevada y precipitosa frontera norte de la meseta de la *Azazimeh* del límite sur de la meseta *Rakhma*, *i.e.* de la meseta de montañas más al sur de los amorreos (o las montañas de Judá), y va de Jebel Madará (Modera) al este, hacia la llanura de Cades, la cual forma parte del desierto de Zin (cf. caps. 27:14; 33:36; Deut. 32:51), sobre el oeste. La frontera sur de Canaán pasaba al este desde la orilla sur del Mar Muerto, a lo largo del wadi *el Murreh* hacia el wadi *el Arish* (cap. 34:3). *«hasta Rehob, entrando en Hamat», i.e.* donde se entra a la provincia de Hamat, sobre la frontera norte de Canaán, difícilmente se trata de una de las dos Rehobs en la tribu de Aser (Jos. 19:28 y 30), es más probable que sea Beth-Rehob en la tribu de Neftalí, la cual estaba en la cercanía de Dan Lais, la moderna *Tell el Kadhy* (Jue. 18:28), y que Robinson imaginó haberla identificado en las ruinas del castillo de Hunin u Honin, en la villa con el mismo nombre, al suroeste de *Tell el Kadhy*, en la zona montañosa que limita la llanura hacia el oeste sobre el lago *Huleh* (*Neue biblische Forschung*, p. 486), lo cual no coincide con 2 Sam. 10:6, 8. *Hamat* es *Epifania* sobre el *Orontes*, ahora *Hamah* (véase en Gen. 10:18).

Después de la declaración general de que los espías fueron por toda la tierra, desde la frontera sur hasta la frontera norte, se mencionan dos hechos en los vers. 22-24, los cuales ocurrieron en relación con su misión, y fueron de gran importancia para toda la congregación. Estos aislados incidentes están unidos, sin embargo, en un estilo verdaderamente hebreo, con lo que precede, por un *imperfecto* con *vav consec*., del mismo modo en que, en 1 de Reyes 6:9, 15, el detallado relato de la construcción del templo está unido con la declaración previa de que Salomón construyó el templo y lo terminó[32]; de modo que la verdadera interpretación sería: «ascendieron en el sur del país y vinieron a Hebrón (וַיָּבֹא es aparentemente un error de escritura por וַיָּבֹאוּ), y estaban allí יְלִידֵי הָעֲנָק, los hijos de Anac», tres de los cuales son mencionados por nombre. Estos tres, que después fueron expulsados por Caleb, cuando la tierra fue dividida y Hebrón le fue dado por heredad (Jos. 15:14; Jue. 1:20), eran descendientes de Arba, el Señor de Hebrón, de quien recibió su nombre la ciudad de Kirjat-Arba, o ciudad de Arba, y es descrito en Jos. 14.15 como «el grande (*i.e*. el más grande hombre entre los anaceos)», y en Jos. 15:13 como el אֲבִי הָעֲנָק [padre de Anac], *i.e*. el fundador de la familia anacea allí. Como es suficientemente evidente que הָעֲנָק (Anac) no es el nombre propio de un hombre en estos pasajes, sino el nombre de una familia o tribu, por el hecho de que en el ver. 33, donde se habla de los hijos de Anac de manera indefinida, בְּנֵי עֲנָק no tiene el artículo; también por el hecho de que los tres anaceos que vivían en Hebrón casi siempre son llamados יְלִידֵי הָעֲנָק, hijos de Anac (vers. 22, 28), y que בְּנֵי הָעֲנָק (hijos de Anac), en Jos. 15:14, es definido aún más por la frase יְלִידֵי הָעֲנָק (hijos de Anac); y finalmente, por el hecho de que en lugar de los בְּנֵי עֲנָק [hijos de Anac], hallamos בְּנֵי עֲנָקִים [hijos de los anaceos] en Deut. 1:28 y 9:2, y los «anaceos» en Deut. 2:10; 9:21; Jos. 14:12, etc. Anac se supone significa cuello largo; pero esto no excluye la posibilidad de que el fundador de la tribu haya tenido dicho nombre. El origen de los anaceos está envuelto en la oscuridad. En Deut. 2:10, 11, son clasificados con los emitas y refaitas por su gigantesca estatura, y probablemente eran contados como pertenecientes a los habitantes pre-cananitas de la tierra, de quienes es imposible decidir si eran de origen semita o descendientes de Cam (véase el comentario de Gen. 11:27). También es dudoso si los nombres encontrados aquí en los vers. 21, 28, y en Jos. 15:14 son nombres de individuos, *i.e*. o de jefes de los anaceos, o los nombres de las tribus anaceas. La segunda suposición es favorecida por la circunstancia de que los mismos aparecen incluso después de la captura de Hebrón por Caleb, o al menos cincuenta años después del evento al que se hace referencia aquí. Respecto a Hebrón, se observa aún más en el ver. 22b, que fue construido siete años antes de *Zoan* en Egipto. *Zoan* —la *Tanis* de los griegos y romanos, la *San* de los árabes que es llamada *Jani*, *Jane* en los escritos coptos— estaba situada sobre el lado oriental del brazo tanita del Nilo, no muy lejos de su desembocadura (véase *Ges., Thes*., p. 1177), y fue la residencia de faraón en el tiempo de Moisés (véase el comentario de Ex. 7:8-13). La fecha de su construcción es desconocida; pero Hebrón ya existía en el tiempo de Abraham (Gen. 13:18; 23.2s.).

Ver. 23. Los espías también llegaron al valle de *Escol*, donde reunieron granadas e higos, y también cortaron una rama de vid con uvas en ella la cual fue llevada por dos hombres sobre un palo, probablemente por su extraordinario peso. Aun se encuentran racimos de uvas en Palestina que pesan hasta ocho, diez o doce libras, siendo las mismas uvas tan grandes como nuestras ciruelas más pequeñas (cf. *Tobler, Denkblätter*, pp. 111s.). Las uvas de Hebrón son especialmente célebres. Al norte de esta ciudad, camino a Jerusalén, se atraviesa un valle con viñas y rodeado por montañas a ambos lados, que contienen las mayores y más finas uvas en la región, y con higos, granadas y otras frutas en gran cantidad (*Robinson, Palestina* I, p. 316, comparado con 1, 314 y 22, 442). Se supone que este valle, y no sin buena base, que es la *Escol* de este capítulo la que recibió su nombre de אֶשְׁכֹּל (racimo de uvas), de acuerdo con el ver. 24, por el montón de uvas que fue cortado allí por los espías. Esta declaración, por supuesto, se aplica a los israelitas, y por lo tanto aún se mantendría, incluso si la conjetura estuviese bien fundada, que este valle hubiese recibido su nombre originalmente de la Escol mencionada en Gen. 14:13, 24, como el terebinto lo hizo de *Mamre*, el hermano de Escol.

Vers. 25s. En cuarenta días regresaron los espías al campo en Cades (véase el cap. 16:6), y reportaron la gran fertilidad de la tierra (*«está destilaba leche y miel»*, véase el comentario de Ex. 3:8), apuntando, al mismo tiempo, al fruto que habían traído con ellos; *«sin embargo»* añadieron (אֶפֶס כִּי, «sólo que»), *«el pueblo que habita aquella tierra es fuerte, y las ciudades muy grandes y fortificadas; y también vimos allí a los hijos de Anac»*. Los amalecitas moraban al sur (véase Gen. 36:12); heteos, jebuseos y amorreos en las montañas (véase Gen. 10:15, 16); y los cananeos por el Mar (Mediterráneo) y al lado del Jordán, *i.e*. en el Arabá o Gor (véase en Gen. 13:7 y 10:15-18).

Ver. 30. Por cuanto esta información respecto a las ciudades y los habitantes de Canaán tenían el carácter de excitar al pueblo, Caleb los calmó delante de Moisés diciendo: *«subamos luego, y tomemos posesión de ella; porque más podremos nosotros que ellos»*. El hecho de que sólo sea mencionado Caleb, aunque, de acuerdo con el cap. 14:6, Josué también estuvo a su lado, puede explicarse sobre la simple base de que al principio fue el único que habló y mantuvo la posibilidad de conquistar Canaán.

Ver. 31. Pero sus compañeros tenían una opinión opuesta, y declararon que el pueblo de Canaán era más fuerte que los israelitas, y que por lo tanto era imposible ir a ella.

Ver. 32. Y de ese modo extendieron un malvado informe sobre la tierra entre los israelitas, exagerando las dificultades de la conquista en su incrédula desesperación, y describiendo Canaán como una tierra que *«traga a sus moradores»*. Lo que significaban con certeza no era que *miseros homines in ea colenda se macerare assiduis laboribus, vel certe coeli inclementia esse pestiferam* o *culturam terreae difficilem esse plenamque multis molestiis* [los desgraciados habitantes estaban exhaustos por las laboriosas tareas del cultivo, o que la tierra fuera pestilente por la inclemencia del clima, o que el cultivo de la tierra fuera difí-

32. Una comparación de 1 de Reyes 6, donde no es posible suponer que se hayan unido o entremezclado dos relatos, está especialmente adaptada para darnos una visión clara de la peculiar costumbre adoptada por los historiadores hebreos, de poner el final y último resultado de los eventos que narran tanto como sea posible a la cabeza de su narración, y luego procediendo con un minucioso relato de lo más importante de las circunstancias, sin prestar alguna importancia al orden cronológico de los diferentes incidentes, o sin temor a repeticiones, y de esa manera probar cuán vanas y falsas son las conclusiones de aquellos críticos que fuerzan tales pasajes para sustentar sus hipótesis. Tenemos un pasaje similar en Jos. 4:11s., donde, después de relatar que todo el pueblo había pasado el Jordán, los sacerdotes también pasaron con el arca del pacto (ver. 11), el historiador procede en los vers. 12, 13, a describir el cruce de las dos tribus y media; y otro en Jue. 20, donde, en el comienzo (ver. 35), se relata el tema de todo, la derrota de los benjamitas, y después de eso hay una minuciosa descripción en los vers. 36-46 de la manera en que esto fue efectuado. Este estilo de narrativa también es común en las obras históricas de los árabes. Para pruebas véase *Ewald, die Komposition der Genesis*, pp. 153ss.

cil, y rodeado de muchos males], como *Calvino* mantiene. Su único deseo era el de hacer énfasis sobre las dificultades y peligros relacionados con la conquista y mantenimiento de la tierra, por causa de las tribus que la habitaban y rodeaban; la tierra era una manzana de discordia por su ubicación y fertilidad; y como las diferentes naciones luchaban por poseerla, sus habitantes eran consumidos (*Cler., Ros., O. v. Gerlach*). Los habitantes, añadieron, son אַנְשֵׁי מִדּוֹת, *«hombres de grande estatura», i.e.* de alta estatura (cf. Isa. 45:14), *«también vimos allí gigantes, i.e.* los tiranos primitivos (véase Gen. 6:4), *hijos de Anac, raza de los gigantes, y éramos nosotros, a nuestro parecer, como langostas; y así les parecíamos a ellos».*

Capítulo 14:1-10. Tumulto entre el pueblo

Vers. 1-4. Esta horrorosa descripción de Canaán tuvo tan deprimente influencia sobre la congregación (cf. Deut. 1:28, «hicieron derretir su corazón», *i.e.* los arrojaron a la completa desesperación), que elevaron un gran lamento, y como consecuencia lloraron por la noche. Toda la nación murmuró contra Moisés y Aarón, sus dos líderes, diciendo: «*¡Ojalá muriéramos en la tierra de Egipto; o en este desierto ojalá muriéramos! ¿Y por qué nos trae Yahvé a esta tierra para caer a espada, y que nuestras mujeres y nuestros niños sean por presa* (sean esclavizados por el enemigo; cf. Deut. 1:27, 28)? *¿No nos sería mejor volvernos a Egipto? Y decían uno al otro: Designemos un capitán, y volvamos a Egipto».*

Vers. 5-9. Ante esta murmuración que se estaba convirtiendo en abierta rebelión, Moisés y Aarón cayeron sobre sus rostros delante de toda la congregación reunida, es decir, para poner su aflicción delante del Señor, y moverlo a interponerse; esto es, después de haberlo intentado sin éxito, como podemos deducirlo de Deut. 1:29-31, para animar al pueblo, dirigiéndolos hacia la ayuda que hasta ahora habían recibido de Dios. *In tanta duritie nihil aliud restabat quam vota facere apud deum: sic tamen ut precatio publice in omnium conspectu suscepta fuerit ad flectendos animos* [En tal aflicción, no quedaba más que derramar sus deseos delante de Dios; ofreciendo sus oraciones en público, y a la vista del pueblo, con la esperanza de volver sus mentes] (*Calvino*). Josué y Caleb, que habían ido a explorar la tierra con los otros, también rasgaron sus ropas, como señal de su gran aflicción ante la rebelde actitud del pueblo (véase en Lev. 10:6), y trataron de convencerlos de lo bueno y glorioso de la tierra por la que habían viajado, y de incitarlos a confiar en el Señor. *«Si Yahvé se agradare de nosotros, él nos llevará a esta tierra, y nos la entregará... por tanto no seáis rebeldes contra Yahvé, ni temáis al pueblo de esta tierra; porque nosotros los comeremos como pan»; i.e.* nosotros podemos y debemos comérnoslos, o fácilmente los destruiremos (cf. caps. 22:4; 24:8; Deut. 7:16; Sal. 14:4). *«su amparo se ha apartado de ellos, y con nosotros está Yahvé; no los temáis».* צֵלָם [Su amparo] es la ayuda y protección de Dios (cf. Sal. 91; 121:5). El amparo (sombra) que protege del sol quemante, era una figura muy natural en el caluroso oriente, para describir la defensa de las heridas, un refugio contra el peligro y la destrucción (Isa. 30:2). La protección de Dios se había apartado de los cananeos, porque Dios había determinado destruirlos cuando la medida de su iniquidad estuviese llena (Gen. 15:16; cf. Ex. 34:24; Lev. 18:25; 20:23). Pero la airada multitud decidió (יֹאמְרוּ) apedrearlos, cuando Yahvé se interpuso con su juicio, y su gloria apareció en el tabernáculo a todos los israelitas; es decir, la majestad de Dios alumbró ante los ojos del pueblo con una luz que irrumpió del tabernáculo de modo repentino (véase Ex. 16:10).

Versículos 11-25. Intercesión de Moisés

Vers. 11s. Yahvé tomó la conducta del pueblo como una contención (נאץ) contra su deidad, y como una completa desconfianza en Él, a pesar de todas las señales que había obrado en medio de la nación; y declaró que Él heriría al pueblo rebelde con peste, y que lo destruiría, y que haría de Moisés un pueblo aún mayor y más poderoso. Esto es lo que había hecho antes, cuando tuvo lugar la rebelión en Sinaí (Ex. 32:10). Pero Moisés, como siervo que era fiel sobre toda la casa de Dios, y por lo tanto no buscaba su propio honor, sino sólo el honor de su Dios, también se mantuvo en la brecha en esta ocasión (Sal. 106:23), con una oración intercesora similar a la que presentó en Horeb, excepto porque en esta ocasión él rogó por el honor de Dios entre los paganos, y la gloriosa manifestación de la naturaleza divina con la que había sido favorecido en Sinaí, como motivo para perdonar a la rebelde nación (vers. 13-19; cf. Ex. 32:11-13, y 34:6, 7). Lo primero que expresó en estas palabras (vers. 13s.): *«Lo oirán luego los egipcios, porque de en medio de ellos sacaste a este pueblo con tu poder; y lo dirán a los habitantes de esta tierra, los cuales han oído que tú, oh Yahvé, estabas en medio de este pueblo, que cara a cara aparecías tú, oh Yahvé, y que tu nube estaba sobre ellos, y que de día ibas delante de ellos en columna nube, y de noche en columna de fuego; y que has hecho morir a este pueblo como a un solo hombre; y las gentes que hubieren oído tu fama hablarán, diciendo: Por cuanto no pudo Yahvé meter este pueblo en la tierra de la cual les había jurado, los mató en el desierto».* En ese caso Dios sería considerado como sin poder entre los paganos, y su honor sería perjudicado (cf. Deut. 32:27; Jos. 7:9). Fue por el bien de su propio honor que Dios, tiempo después, no permitió que los israelitas perecieran en el exilio (cf. Isa. 48:9, 11; 52:5; Ezeq. 36:22, 23). וְשָׁמְעוּ...וְאָמְרוּ (ves. 13, 14), *et audierunt et dixerunt* (no sólo escucharon sino que también hablaron); וְ — וְ = *et* — *et*, ambos — y. Los habitantes de esta tierra (ver. 13) no eran meramente los árabes, sino, de acuerdo con Ex. 15:14s., las tribus que moraban en y alrededor de Arabia, los filisteos, edomitas, moabitas y cananeos, a quienes habían llegado las noticias de los milagros de Dios en Egipto y en el Mar Muerto. שָׁמְעוּ, en ver. 14, no puede estar en lugar de כִּי שָׁמְעוּ (*dixerunt*) *se audivisse*, ni por אֲשֶׁר שָׁמְעוּ, *qui audierunt*. Ninguna de ellas son gramaticalmente admisibles, por cuanto el pronombre relativo no puede omitirse en prosa; y ninguna de ellas proporcionaría un significado realmente adecuado. Es más bien una reanudación retórica de la שָׁמְעוּ en el ver. 13, y el sujeto del verbo no es solamente «*los egipcios*», sino también «*los habitantes de esta tierra*» quienes mantenían comunicación con los egipcios, o גּוֹיִם [las naciones] que habían escuchado de las obras de Yahvé (ver. 15), *i.e.* todo lo que Dios había hecho hasta entonces por y entre los israelitas en Egipto, y en su viaje por el desierto. *«Ojo a ojo»: i.e.* Te has aparecido a ellos en la más cercana proximidad. Sobre la columna de nube y de fuego, véase en Ex. 13:21, 22. «*Como un hombre»,* es equivalente a «directamente» (Jue. 6:16).

En los vers. 17s., Moisés presenta un segundo argumento, la palabra con la que Dios mismo le había revelado su más profundo ser en Sinaí (Ex. 34:6s.). Las palabras יִגְדַּל־נָא כֹחַ [que sea magnificado el poder], equivalentes a «muéstrate grandioso en poder», no deben conectarse con lo que precede, sino con lo que sigue; *«Yahvé tardo para la ira y grande en misericordia, etc. Perdona ahora la iniquidad de este pueblo según la grandeza de tu misericordia, y como has perdonado a este pueblo desde Egipto hasta aquí».* נָשָׂא (ver. 19) = נָשָׂא עָוֹן (ver. 18).

Ver. 20. En respuesta a esta importuna oración, el Señor prometió perdón, es decir, la preservación de la na-

ción, pero no la remisión del meritorio castigo. En la rebelión de Sinaí había pospuesto el castigo «hasta el día de su visita» (Ex. 32:34). Y aquel día había llegado ahora, por cuanto la población había llevado su continuada rebelión contra el Señor hasta el más remoto extremo, incluso hasta la abierta declaración de su intención de deponer a Moisés, y regresar a Egipto bajo otro líder, y de ese modo habían llenado la medida de su pecado. «*Más*», añadió el Señor (vers. 21, 22), «*tan ciertamente como vivo yo, y mi gloria llena toda la tierra, todos los que vieron mi gloria y mis señales que he hecho en Egipto en el desierto, y me han tentado ya diez veces, y no han oído mi voz, no verán la tierra de la cual juré a sus padres*». La cláusula, וגו וְיִמָּלֵא [mi gloria llena toda la tierra], etc., forma una aposición con חַי־אָנִי [como vivo]. Yahvé demuestra estar vivo, por el hecho de que su gloria llena toda la tierra. Pero esto debía tomar lugar, no, como *Knobel* errando la verdadera conexión de las diferentes cláusulas, supone erróneamente, por la destrucción de toda aquella generación, de lo cual se hablaría por todo el mundo, sino más bien por el hecho de que a pesar del pecado y la oposición de estos hombres, Él llevaría a cabo su obra de salvación a una gloriosa victoria. La כי en el ver. 22 introduce el contenido del juramento, como en Isa. 49:18; 1 de Sam. 14:39; 20:3, y de acuerdo con la forma ordinaria de un juramento, אם en el ver. 23 y según la fórmula de juramento significa «no». «Me han tentado diez veces». El diez es utilizado como el número que indica lo completo y lleno de la medida; y esto corresponde con lo que realmente sucedió, si seguimos a los rabinos, y sumamos las murmuraciones: 1) en el Mar Rojo, Ex. 14:11, 12; 2) en Mara, Ex. 15:23; 3) en el desierto de Sin, Ex. 16:2; 4) en Refidim, Ex. 17:1; 5) en Horeb, Ex. 32; 6) en Tabera, Num. 11:1; 7) en las tumbas de la codicia, Num. 11:4s.; y 8) aquí nuevamente en Cades, la doble rebelión de algunos individuos contra los mandatos de Dios cuando dio el maná (Ex. 16:20 y 27). Ni uno de los que habían despreciado a Dios verían la tierra prometida.

Ver. 24. Pero porque había otro espíritu en Caleb, *i.e.* no la incredulidad, desesperación, el todavía rebelde y orgulloso espíritu de la gran multitud, sino el espíritu de obediencia y confianza creyente, de modo que אַחֲרַי יהוה וַיְמַלֵּא (*lit*. «caminó íntegramente detrás de Yahvé»), lo siguió con una fidelidad sin dobleces, Dios lo llevaría a la tierra donde había ido, y su simiente la poseería (מִלֵּא אַחֲרַי aquí y en el cap. 32:11, 12; Deut. 1:36; Jos. 14:8, 9; 1 de Reyes 11:6, es una construcción pregnante de מִלֵּא לָלֶכֶת אַחֲרֵי; cf. 2 de Crón. 34:31). De acuerdo con el contexto, la referencia no es hecha a Hebrón en particular, sino a Canaán en general, la cual Dios había prometido a los padres (ver. 23, y Deut. 1:36, comp. con el ver. 35); aunque, cuando la tierra fue dividida, Caleb recibió Hebrón como posición suya, porque, de acuerdo con su propia declaración en Jos. 14:6s., Moisés había jurado que él lo daría a él. Pero eso no se menciona aquí; del mismo modo que Josué no es mencionado en este sitio; como lo es en los vers. 30 y 38, sino sólo Caleb, quien se opuso a los exagerados relatos de los otros espías desde el principio, y se esforzó por tranquilizar a la excitada multitud declarando que eran capaces de vencer a los cananeos (cap. 13:30). Esta primera revelación de Dios a Moisés está restringida al hecho principal; los particulares se dan después en la sentencia de Dios, con la intención de que fueran comunicados al pueblo (vers. 26-38).

Ver. 25. La respuesta divina a la intercesión de Moisés terminó con un mandato para que el pueblo se volviera, y se fuera por el desierto al Mar Rojo, por cuanto los amalecitas y cananeos moraban en el valle. וְהָעֲמָלֵקִי [Los amalecitas], etc.; esta cláusula provee la razón para el mandato que le sigue. Sobre los amalecitas, véase en Gen. 36:12, y Ex. 17:8s. El término cananeos es un epíteto general aplicado a todos los habitantes de Canaán, en lugar de los amorreos mencionados en Deut. 1:44, que poseían las montañas sureñas de Canaán. הָעֵמֶק [el valle] sin duda es el amplio wadi *Murreh* (véase en el cap. 13:21), incluyendo una porción del *Negeb*, donde los amalecitas llevaban una vida nómada, en tanto que los cananeos en realidad habitaban sobre las montañas (ver. 45) cerca del wadi *Murreh*.

Versículos 26-38. Sentencia contra la murmurante congregación

Después que el Señor hubo declarado a Moisés en términos generales su resolución de castigar al pueblo incorregible, y no permitirles entrar a Canaán, procedió a declararle qué anuncio debía hacer al pueblo.

Ver. 27. Este anuncio comienza en un tono de ira, con una *aposiopesis*, «*¿Hasta cuando oiré esta depravada multitud*» (*sc.* "la perdonaré", siendo el plan más simple incluir אֶשָּׂא, como *Rosenmuller* sugiere, después del ver. 18) *que murmura contra mí*?».

Vers. 28-31. Yahvé juró que los murmuradores que habían hablado contra Él caerían en el desierto, todos los que habían sido contados de veinte años en adelante; ellos no verían la tierra sobre la cual Yahvé había levantado su mano (véase Ex. 6:8) para guiarlos, con la única excepción de Caleb y Josué. Pero sus hijos, que, como ellos dijeron, serían una presa (ver. 3), Yahvé los traería y ellos conocerían la tierra que los otros habían despreciado.

Vers. 32s. «*En cuanto a vosotros, vuestros cuerpos caerán en este desierto. Y vuestros hijos andarán pastoreando* (*i.e.* llevaran una vida de pastores sin descanso) *en el desierto cuarenta años, y ellos llevarán vuestras rebeldías* (*i.e.* sufrirán las consecuencias de su infiel apostasía; véase Ex. 34:16), *hasta que vuestros cuerpos sean consumidos en el desierto*», *i.e.* hasta que todos ustedes hayan muerto.

Ver. 34. «*Conforme al número de los días, de los cuarenta días que reconocisteis la tierra, llevaréis vuestras iniquidades cuarenta años* (contando), *un año por cada día, y conoceréis mi castigo*», o תְּנוּאָה, resistencia de נוּא, desaprobar (cap. 32:7).

Ver. 35. Tan cierto como que Yahvé lo había hablado, lo haría con la malvada congregación, a aquellos que se habían aliado contra Él (נוֹעָד, unirse entre ellos, conspirar; caps. 16:11; 27:3). No existe ningún tipo de base para cuestionar lo correcto de la declaración, que los espías habían viajado por Canaán durante cuarenta días, o considerándolo como un número redondeado, es decir, como no histórico. Y si este número es firmemente establecido, tampoco existe base para discutir respecto a los cuarenta años de estancia del pueblo en el desierto, aunque el periodo de la generación rebelde, consistiendo en aquellos que fueron enumerados en Sinaí, acabó a los cuarenta y ocho años, yendo desde el otoño del segundo año después de su partida de Egipto, hasta la mitad del cuarentavo año de su deambular, y terminando con el nuevo recuento (cap. 26) que fue tomado después de la muerte de Aarón, y tuvo lugar el primero del quinto mes del año cuarenta (cap. 20:23s., comparado con el cap. 33:38). En lugar de estos treinta y ocho años, los cuarenta años de estancia en el desierto son relacionados con los cuarenta días de los espías, porque el pueblo había caído de Dios frecuentemente, y sido castigado como consecuencia, incluso durante el año y medio antes de su rechazo; y a este respecto el año y medio podría combinarse con los treinta y ocho años que le siguieron en un continuo periodo durante el cual llevaron su iniquidad, para establecer distintivamente en la mente del desobediente pueblo el contraste entre el morar pacífi-

camente en la tierra prometida que ellos habían perdido, y vagar sin descanso por el desierto que se les había impuesto como castigo, y para imprimir sobre ellos la conexión causal entre el pecado y el sufrimiento. «Cada año que pasaba, y era deducido de los cuarenta años de castigo, había una nueva y solemne exhortación al arrepentimiento, por cuanto éste traía a la memoria la ocasión de su rechazo» (*Kurtz*, II, p. 400). Cuando *Knobel* observa, por otro lado, que «es completamente improbable que todos los que salieron de Egipto (es decir, todos los que tenían veinte años y más cuando salieron de Egipto) hayan caído en el desierto, con la excepción de dos, y que no fuesen hallados hombres, entre los israelitas, que tuvieran más de sesenta años de edad», la expresa declaración, que en la segunda enumeración no había un solo hombre que hubiese sido incluido en la cuenta de Sinaí, excepto Josué y Caleb (cap. 26:64ss.), es ampliamente suficiente para derribar esta «improbabilidad» como una declaración sin fundamento. Ni es cuestionable esta declaración por el hecho de que el hijo de Aarón, «Elezar, quien entró a Canaan con Josué» (Jos. 14:1, etc.), probablemente haya tenido más de veinte años en el tiempo de su consagración en Sinaí, por cuanto los levitas no eran cualificados para el servicio hasta que tenían treinta o veinticinco años. Porque, en primer lugar, la regulación concerniente a la edad de servicio de los levitas no debe aplicarse sin reserva también a los sacerdotes, de modo que podríamos inferir por esto que los hijos de Aarón deben haber tenido por lo menos entre veinticinco o treinta años de edad cuando fueron consagrados; y además de esto, los sacerdotes no entran en cuestión, por cuanto la tribu de Leví fue exenta de ser enumerada en el cap. 1, y por lo tanto los hijos de Aarón no fueron incluidos entre las personas enumeradas que fueron sentenciadas para morir en el desierto. Y aún menos se deduce de Jos. 24:7 y Jue. 2:7, donde se declara que, después de la conquista de Canaán, aún quedaban muchos vivos que habían presenciado las maravillas de Dios en Egipto, que debían haber tenido más de veinte años cuando salieron de Egipto; porque los jóvenes de diez a diecinueve años con toda seguridad habrían podido recordar tales milagros, incluso después del lapso de cuarenta o cincuenta años.

Vers. 36-38. Pero con el propósito de dar a toda la congregación una prueba práctica de la solemnidad de la divina amenaza del castigo, los espías que habían inducido al pueblo a rebelarse, por su malvado informe respecto a los habitantes de Canaán, fueron heridos por «una plaga delante de Yahvé», *i.e.* Por una muerte repentina que procedía de manera visible del mismo Yahvé, en tanto que Josué y Caleb permanecieron con vida.

Vers. 39-45 (cf. Deut. 1:41-44). El anuncio de la sentencia hundió al pueblo en profundo duelo. Pero en lugar de inclinarse penitenciariamente bajo el juicio de Dios, decidieron expiar por su error, preparándose la mañana siguiente para ir a la cima de la montaña y adentrarse en Canaán. Y ni siquiera tolerarían ser disuadidos de su acometido por los ruegos de Moisés, quien denunció la acción como una trasgresión de la palabra de Dios que no podría tener éxito, y predijo su derrota ante los enemigos, pero fueron (יַעַפְּלוּ לַעֲלוֹת) presuntuosamente sin el arca del pacto y sin Moisés, quien no salió del medio del campamento, y fueron vencidos por los amalecitas y los cananeos, quienes los hicieron huir hasta Horma. En tanto que al principio habían rechazado entrar en conflicto con los cananeos, por su incredulidad en la promesa del poder de Dios, ahora, por incredulidad en la severidad del juicio de Dios, decidieron involucrarse en este conflicto por su propio poder, y sin la ayuda de Dios, y cancelar el antiguo pecado de incrédula desesperación con el nuevo pecado de la presuntuosa confianza en sí mismos, un intento que nunca podría tener éxito, sino que con seguridad los sumergiría en una miseria más y más profunda. Donde estaba רֹאשׁ הָהָר [la cima (o altura) de la montaña] a la que los israelitas avanzaron, no puede determinarse con precisión, por cuanto no tenemos información minuciosa respecto a la naturaleza del terreno en la cercanía de Cades. Sin duda, la alusión es a alguna meseta de la frontera norte del valle mencionado en el ver. 25, el wadi *Murreh*, que formaba el pico más al sur de las montañas de los amorreos, de donde vinieron contra ellos los amalecitas y cananeos, y los hicieron retroceder. En Deut. 1:44, Moisés menciona a los amorreos en lugar de los amalecitas y cananeos, utilizando el nombre en un sentido más amplio para todos los cananeos, y contentándose con nombrar los enemigos principales con quienes los amalecitas que deambulaban por el *Negeb* se habían aliado, como beduinos sedientos de botines. Estas tribus descendieron (וַיֵּרֶד, ver. 45) de la altura de las montañas a la meseta más baja donde los israelitas habían ascendido, y los vencieron y יַכְּתוּם (de כָּתַת, con la reduplicación de la segunda radical anticipada en la primera; véase a *Ewald*, §193c), «persiguiéndolos hasta Horma», o como Moisés lo expresó en Deut. 1:44: ellos los «persiguieron como lo hacen las abejas», las cuales persiguen con gran fiereza a cualquiera que las ataca o interrumpe (cf. *Bochart*, *Hieroz.* III, pp. 363ss.), «y los destruyó en Seir, siguiéndolos hasta Horma». No existe base suficiente para alterar בְּשֵׂעִיר [en Seir] a מִשֵּׂעִיר [desde Seir], como la LXX, *Siriaca* y la *Vulgata* lo han hecho. Sino que בְּשֵׂעִיר podría significar «en Seir, hasta Horma». Por cuanto los edomitas habían extendido su territorio en ese tiempo a través del Arabá hacia el oeste, y tomado posesión de una porción de la región montañosa que rodeaba el desierto de Parán hacia el norte (véase el cap. 34:3), los israelitas, cuando fueron obligados a retroceder por ellos, fácilmente podrían haber sido perseguidos al territorio de los edomitas. חָרְמָה (*Horma*, *i.e.* el lugar prohibido) aquí es utilizado anticipadamente (véase en el cap. 21:3).

Sucesos durante los treinta y siete años de deambular por el desierto (capítulos 15-19)

Después del infeliz asunto del intento de penetrar en Canaán, en oposición a la voluntad de Dios y al aviso de Moisés, los israelitas permanecieron «muchos días» en Cades, por cuanto el Señor no escuchó sus lamentos respecto a la derrota que habían sufrido a manos de los cananeos y amalecitas. Entonces se volvieron, y emprendieron su viaje, como el Señor lo había mandado (cap. 14:25), al desierto en dirección al Mar Rojo (Deut. 1:45; 2:1); y en el primer mes del año cuarenta llegaron nuevamente al desierto de Zin, a Cades (cap. 20:1). Todo lo que sabemos respecto a este viaje desde Cades al desierto en dirección al Mar Rojo, y hasta el tiempo de su regreso al desierto de Zin, se limita a un número de nombres de lugares de acampada dados en la lista de las fases del viaje en el cap. 33:19-30, de la cual, como la ubicación de la mayoría de ellos es completamente desconocida, o en todo caso aún no ha sido determinada, no es posible obtener un relato que conecte los viajes de Israel durante este intervalo de treinta y siete años. El evento más importante relatado en relación con este periodo es la rebelión de la compañía de Coré contra Moisés y Aarón, y el reestablecimiento del sacerdocio aarónico y confirmación de sus derechos que esto ocasionó (caps. 16-18). Dicha rebelión probablemente ocurrió en la primera parte del periodo en cuestión. Además de es-

to sólo hay unas cuantas leyes escritas, las cuales fueron dadas durante este largo periodo de castigo, y proveyeron una prueba práctica de la continuidad del pacto que Dios había hecho con la nación de Israel en Sinaí. No existía nada más que relatar de estos treinta y siete años que formaron la *segunda fase* en la guía de Israel a través del desierto. Porque, como *Baumgarten* ha observado bien, «los hombres luchadores de Israel habían caído bajo el juicio de Yahvé, y la historia sagrada, por lo tanto, ya no estaba preocupada por ellos; mientras que los jóvenes, en quien se preservaba la vida y esperanza de Israel, todavía no tenían historia». En consecuencia no tenemos razón para quejarnos, como *Ewald* lo hace (*Geschichte* II, pp. 241s.), de que «el gran intervalo de cuarenta años permanece como un perfecto vacío»; y aún menos ocasión tenemos para disponer del intervalo, como este estudiante lo ha hecho, suponiendo que el último historiador dejó fuera mucho de la historia de los cuarenta años de vida errante. El supuesto «vacío» fue completamente llenado por la muerte gradual de la generación que había sido rechazada por Dios.

Capítulo 15. Varias leyes de sacrificio. Castigo de un quebrantador del día de reposo. Mandato de llevar franjas sobre los vestidos

Versículos 1-31. Regulaciones respecto a los sacrificios

Vers. 1-16. Con el propósito de revivir las esperanzas de la nueva generación que crecía, y dirigiendo sus mentes a la tierra prometida, durante el doloroso e infructífero tiempo cuando el juicio se estaba ejecutando sobre la raza que había sido condenada, Yahvé comunicó varias leyes a través de Moisés respecto a la presentación de sacrificios en la tierra que Él les daría (vers. 1 y 2), con lo que las primeras leyes de sacrificio fueron complementadas y terminadas. La *primera* de estas leyes hacía referencia a la relación entre las ofrendas de oblación y las ofrendas de libación por un lado, y las ofrendas en holocausto y las sacrificadas por otro.

Vers. 3s. En la tierra de Canaán, toda ofrenda encendida o sacrificada, ya fuese preparada en cumplimiento de un voto o espontáneamente, o en días de fiesta (cf. Lev. 7:16; 22:18, y 23:38), debía asociarse con una ofrenda de oblación de fina harina mezclada con aceite, y con una ofrenda de libación de vino, la cantidad sería regulada de acuerdo al animal que fuese sacrificado. (Véase Lev. 23:18, donde ya se ha mencionado esta relación en el caso de los sacrificios festivos). Para un cordero (כֶּבֶשׂ, *i.e.* oveja o cabra, cf. ver. 11), debían tomar la décima parte de un efa de fina harina, mezclada con la cuarta parte de un hin de aceite y el cuarto de un hin de vino, como ofrenda de libación. En el ver. 5 cambia la construcción de la tercera a la segunda persona. עָשָׂה, preparar, como en Ex. 29:38.

Vers. 6s. Para un carnero, debían tomar dos décimos de fina harina, con la tercera parte de un hin de aceite y la tercera parte de un hin de vino.

Vers. 8s. Para un buey, diez décimos de fina harina, con medio hin de aceite y medio hin de vino. La הִקְרִיב (3ª persona) en el ver. 9, entre תַּעֲשֶׂה en el ver. 8, y תַּקְרִיב en el ver. 10, con certeza es sorprendente e inusual, pero no tan ofensiva como para necesitar cambiarla en וְתַקְרִיב.

Vers. 11s. Las cantidades mencionadas debían ser ofrecidas con todo buey, o carnero, o cordero tanto oveja como cabra, y por lo tanto el número de las cantidades designadas para las ofrendas de oblación y libación debían corresponder con el número de animales para el sacrificio.

Vers. 13-16. Estas reglas debían aplicarse no sólo a los sacrificios de aquellos que fueran nacidos en Israel, sino también a los extranjeros que vivían entre ellos. Por אֶת־אֵלֶּה [estas cosas], en el ver. 13, debemos entender que se trata de las ofrendas de oblación y libación ya mencionadas.

Ver. 15. «*Un mismo estatuto tendréis vosotros de la congregación y el extranjero,... será estatuto perpetuo... delante de Yahvé*». הַקָּהָל, que está construida de modo absoluto, se refiere a la reunión de la nación delante de Yahvé, o a la congregación vista en su actitud respecto a Dios.

Una *segunda* ley (vers. 17-21) apunta, sobre la base de las regulaciones generales en Ex. 22:28 y 23:19, la presentación de una ofrenda elevada del pan que comerían en la tierra de Canaán, de las primicias de vuestra masa (רֵאשִׁית עֲרִיסֹת) horneada como torta (חַלָּה). *Arisoth*, sólo se utiliza en relación con la dádiva de los primeros frutos en Ezeq. 44:30; Neh. 10:38, y en el presente pasaje, y el pasaje que tenemos enfrente probablemente signifique avena, o alimento a medio moler, como la talmúdica עַרְסָן, *contusum, mola, far*, y ciertamente *far hordei*. Debían ofrecer esta torta de las primicias de la masa «*como ofrenda mecida de las primicias de vuestra masa*», *i.e.* como ofrenda mecida del grano mólido, del mismo modo que esto (por lo tanto, además de y junto con ello); y «*por vuestras generaciones*» (véase Ex. 12:14), es decir, perpetuamente, para consagrar la ofrenda de los primeros frutos al Señor, no sólo de los granos de trigo, sino también del pan hecho con el trigo, y «*para que repose la bendición en vuestras casas*» (Ezeq. 44:30). Como todos los presentes de los primeros frutos, esta torta también correspondía a la porción de los sacerdotes (véae Ezeq. y Neh. *ut. sup.*).

A estas leyes se añaden, en los vers. 22, 31, las que se relacionan con las *ofrendas por el pecado*; la primera de las cuales, en los vers. 22-26, se distingue del caso al que se hace referencia en Lev. 4:13-21, por el hecho de que el pecado no se describe aquí, como lo es allí, como «haciendo uno de los mandamientos de Yahvé que no debían hacerse», sino como «no haciendo todo lo que Yahvé había hablado por medio de Moisés». En consecuencia, aquí no es respecto a los pecados de comisión, sino a los de omisión, por no seguir la ley de Dios; «*todas las cosas que Yahvé os ha mandado por medio de Moisés, desde el día que Yahvé lo mandó, y en adelante por vuestras edades*», *i.e.* desde el principio cuando fue dada la ley, y durante todo el tiempo siguiente (*Knobel*). Estas palabras aparentemente señalan una completa caída de la congregación de toda la ley. Sólo la estipulación del ver. 24, «*si el pecado fue hecho por yerro con ignorancia de la congregación*» (pasando por alto), no puede reconciliarse fácilmente con esto, por cuanto parece difícilmente concebible que una apostasía de toda la ley permaneciera oculta a toda la congregación. Este «no hacer conforme a los mandamientos de Yahvé», por lo que la congregación incurriría en culpa sin percibirlo, podría consistir en el hecho de que en ocasiones particulares, ya fuese por negligencia o por pasar por alto, toda la congregación omitiera cumplir con los mandamientos de Dios, *i.e.* algunos preceptos de la ley, *sc.* en el hecho que habían descuidado el verdadero y apropiado cumplimiento de toda la ley, ya se tratase, como *Outram* supone: *alioqui patrios ritus retinens verique Dei cultum sequens communi tamen errore ductus contra legem vetantem* [de retener en cierta medida los ritos nacionales, y siguiendo la adoración del Dios verdadero, y no obstante, actuar inconscientemente en oposición a la ley, por haber sido desviados por algunos errores comunes]; o permitiendo que los ejemplos malignos de los gobernadores perversos los sedujeran a

descuidar sus responsabilidades religiosas, o tal vez adoptando y uniéndose en ciertas costumbres y usos de los paganos que parecían ser reconciliables con la ley de Yahvé, aunque en realidad sólo llevaran a la contención y el descuido de los mandatos del Señor[33]. Pero como un descuido o negligencia de los mandamientos de Dios debían ser expiados, se debía añadir una ofrenda encendida a la ofrenda por el pecado, para que la separación de la congregación del Señor, que había surgido por el pecado de omisión, pudiese ser enteramente eliminada. La apódosis comienza con וְהָיָה, en el ver. 24, pero es interrumpida por אם מעי, y resumida nuevamente con וְעָשׂוּ, *«si el pecado fue hecho... toda la congregación ofrecerá»*, etc. La ofrenda encendida, siendo el sacrificio principal, es mencionada como usual antes de la ofrenda por el pecado, aunque, cuando era presentada, seguía a la segunda porque era necesario que el pecado fuera expiado antes de que la congregación pudiera santificar su vida y esfuerzos nuevamente, al Señor, en la ofrenda encendida. שְׂעִיר עִזִּים [un macho cabrío], véase Lev. 4:23. כַּמִּשְׁפָּט (como en Lev. 5:10; 9:16, etc.) se refiere a la ley establecida en los vers. 8, 9 respecto a la combinación de las ofrendas de oblación y libación con la ofrenda encendida. La ofrenda por el pecado debía ser tratada de acuerdo con la regla dada en Lev. 4:14s.

Ver. 26. Esta ley no sólo se aplicaría a los hijos de Israel, sino también a los extranjeros que estuviesen en medio de ellos, *«por cuanto es yerro de todo el pueblo»*, como lo explicó correctamente Jonatan, al incluir אֵירָע. Por cuanto el pecado se extendía a toda la nación, en la que también se incluían los extranjeros, la expiación también debía aplicarse a todos.

Vers. 27-31. Del mismo modo, nuevamente, había una ley para los nativos y para los extranjeros, en relación con los pecados de omisión por parte de los individuos en particular. La ley dada en Lev. 5:6 (cf. Lev. 4:27s.) para los israelitas, se repite aquí en los vers. 27, 28, y en versículo 28 se extiende su validez también a los extranjeros. נֶפֶשׁ primero es construido en femenino, después en masculino, cf. Lev. 2:1. עֵז בַּת־שְׁנָתָהּ corresponde a שְׂעִירַת עִזִּים Lev. 4:28 y 5:6. בְּחֻטְאָהּ sin mappik se escribe como en Ex. 2:3; 9:18.

En el ver. 29, הָאֶזְרָח se escribe absolutamente por לְאֶזְרָח.

Vers. 30s. Pero eran sólo pecados cometidos por yerro (בִּשְׁגָגָה véase en Lev. 4:2) que podrían ser expiados por medio de ofrendas por el pecado. Cualquiera, por otro lado, ya fuese extranjero o nativo, que cometiere un pecado בְּיָד רָמָה [con soberbia, *lit*. con mano levantada] —*i.e.* de modo que levantara su mano, contra Yahvé, o que actuase en abierta rebelión contra Él—, que blasfemase contra Dios, debía ser cortado (véase Gen. 17:14); porque había despreciado la palabra de Yahvé, y quebrantado su mandamiento, y tendría que expiar por ello con su vida. עֲוֹנָהּ בָהּ, *«su iniquidad caerá sobre él»; i.e.* la iniquidad caería sobre tal alma con el castigo que sufriría.

Versículos 32-36. La historia del quebrantador del sábado

Sin duda es insertada aquí como una ilustración práctica del pecar «con la mano levantada». Ésta muestra, también, al mismo tiempo, cómo la nación, como un todo, estaba impresionada con la inviolable santidad del día del Señor. Por las palabras con que se introduce: *«estando los hijos de Israel en el desierto»*, todo lo que puede deducirse es que el suceso tuvo lugar en el tiempo cuando Israel fue condenado a vagar por el desierto durante cuarenta años. Ellos encontraron a un hombre recogiendo leña en el desierto en un día de reposo, y lo trajeron como declarado trasgresor de la ley del Sabbath delante de Moisés y Aarón y de toda la congregación, *i.e.* el colegio de ancianos, como las autoridades judiciales de la congregación (Ex. 18:25s.). Éstos lo mantuvieron custodiado, como el blasfemador en Lev. 24:12, porque aún no se determinaba lo que debía hacerse con él. Es cierto que en Ex. 31:14s., ya se había declarado, y en el 35:2, que cualquier quebrantamiento de la ley sería castigado con la muerte y el exterminio, pero no se había prescrito el modo. Esto se hizo ahora, y Yahvé mandó que se lapidara (רָגַם, véase Lev. 20:2), lo cual fue ejecutado sobre el criminal sin tardanza.

Vers. 37-41 (cf. Deut. 22:12). El mandato de llevar FRANJAS EN LOS BORDES DE LOS VESTIDOS parece haber sido ocasionado por el incidente recientemente descrito. Los israelitas debían llevar ציצת franjas, sobre los bordes de sus prendas superiores, o, de acuerdo con Deut. 22:12, en las cuatro esquinas de los mantos. כְּסוּת, la cobertura en la que se envuelve un hombre, sinónimo de בֶּגֶד, se trataba de la prenda exterior, formada de una tela o de algún otro material cuadrado que se llevaba encima de la ropa (véase mi *Biblische Archäologie* II, pp. 36s.), y no debe interpretarse, como *Schultz* supone, que también se refiera a las sábanas de la cama, aunque esta prenda la utilizaban los pobres como colcha (véase Ex. 22:25, 26). *«Y que pongan en el fleco de cada borde un cordón azul»*, es decir, sujetar las franjas al borde de la prenda de vestir. ציצת (*fem.*, de ציץ, relucir, el florecer de una flor) significa algo florido o que está echando flores, y es utilizado en Ezeq. 8:3 para un mechón de pelo; aquí se aplica para una franja (fleco) que ha sido hecha de hilos torcidos: LXX κράσπεδα; Mat. 23:5, «bordes». La medida de estas franjas no se prescribe. A los fariseos les gustaba hacerlos largos, para exhibir abiertamente su cumplimiento de la ley. Para las instrucciones rabínicas en cómo hacerlos, véase *Carpzov, apparat*., pp. 197s.; y *Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden* IV, pp. 11s.

Ver. 39. *«Y os servirá de franja», i.e.* el fleco atado con el hilo azul a las esquinas de vuestras prendas os serán una franja, *«para que cuando lo veáis os acordéis de todos los mandamientos de Yahvé, para ponerlos por obra; y no miréis en pos de vuestro corazón y de vuestros ojos, en pos de los cuales os prostituyáis»*. Los ציצת en el hilo azul cielo (cf. el comentario de Ex. 21:8-32) servirían como una señal de recordatorio para los israelitas, para recordarles los mandamientos de Dios, para que los tuvieran constantemente ante sus ojos y los siguieran, y para que no dirigieran su vista y corazón a las cosas de este mundo las cuales los apartarían de la palabra de Dios y los desviarían a la idolatría (cf. Prov. 4:25s.). Otra razón para estas instrucciones, como se añade después en el ver. 40, era el recordar a Israel todos los mandamientos del Señor, para que los pusieran por obra y fueran santos a su Dios, y que santificaran su diario vivir a Él que los había sacado de Egipto, para ser su Dios, *i.e.* para mostrarse como Dios para ellos.

---

33. *Maimonides* (véase *Outram, ex veterum sententia*) entiende esta ley en relación con la adoración extraña; y el mismo *Outram* la refiere al tiempo de los reyes malvados, «cuando el pueblo descuidó sus ritos hereditarios, y, olvidando las leyes sagradas, cayó por un pecado común en la observancia de los ritos religiosos de otras naciones». Indudablemente tenemos base histórica en 2 de Crón. 29:21s., y en Esdras 8:35, para esta interpretación de nuestra ley, pero no se excluyen las demás alusiones en consecuencia. No podemos estar de acuerdo con *Baumgarten*, por lo tanto, en restringir la diferencia entre Lev. 4:13s., y el presente pasaje al hecho de que el primero supone la trasgresión de un mandamiento en particular por parte de toda la congregación, mientras que lo segundo (vers. 22, 23) se refiere a una continua condición sin ley por parte de Israel.

Capítulo 16-17:5. Rebelión de la compañía de Coré

La sedición de Coré y su compañía, con la renovada sanción del sacerdocio aarónico por parte de Dios que esto ocasionó, es el único suceso importante descrito en relación con los treinta y siete años de andar errantes en el desierto. No se menciona el tiempo ni el sitio. El hecho de que, tal como lo considera *Kurtz* II, pp. 402s., la partida de Cades no se menciona en el cap. 14, mientras que, de acuerdo con Deut. 1:46, Israel permaneció allí muchos años, no es suficiente para sostener la conclusión de que tuvo lugar en Cades. La partida de Cades no se menciona ni siquiera después de la rebelión de Coré; y sin embargo leemos en el cap. 20:1, que toda la congregación vino nuevamente al desierto de Sin a Cades, al principio del año cuarenta, y por lo tanto previamente debe haberse marchado. Todo lo que se puede presentar como probable es que ocurrió en uno de los primeros años de los treinta y siete de castigo, aunque incluso para esta conjetura no tenemos una base sólida [34].

Vers. 1-3. Los autores de la rebelión fueron Coré el levita, un descendiente del coatita Izhar que era hermano de Amram, un ancestro (no el padre) de Aarón y Moisés (véase Ex. 6:18), y tres rubenitas, *Datán* y *Abiram*, hijos de Eliab, de la familia rubenita de Falú (cap. 26:8, 9), y *On*, el hijo de Pelet, un rubenita que no vuelve a ser mencionado. El último de éstos (On), no es mencionado en el curso de este evento, ya sea porque jugaba un papel subordinado en el asunto, o porque se retractó antes de que la conspiración fuera llevada adelante. Las personas nombradas tomaron (יִקַּח), *i.e.* ganaron adeptos para su plan, o persuadieron para que se unieran a ellos, 250 hombres distinguidos de otras tribus, y se levantaron con ellos contra Moisés y Aarón. Sobre la construcción וַיִּקַּח...וַיָּקֻמוּ (vers. 1 y 2), *Gesenius* observa correctamente en su *Thesaurus* (p. 760): *anacoluthon potius qum ellipsis, nedum scribarum vitium, est in his: «et sumserunt Korachus... et Dathan et Abiram... et surrexerunt contra Mosen cum 250 viris», pro: et sumserunt 250 viros et surrexerunt cum iis contra Mosen etc.* [Hay allí un *anakolouthon* más que una elipsis, y no meramente un error de un copista, en estas palabras, *«y Coré,... y Datán y Abiram, tomaron y se levantaron contra Moisés con 250 hombres»*, por cuanto tomaron 250 hombres, y se levantaron con ellos contra Moisés], etc. También apunta a la construcción análoga en 2 de Sam. 18:18. Consecuentemente no existe la necesidad de forzar un significado sobre לָקַח, lo cual es completamente ajeno a esto, o de intentar enmendar el texto. וַיָּקֻמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה [Y se levantaron ante Moisés], esto no significa que se «pararon frente a su tienda», como *Knobel* explica, con el propósito de relacionar el ver. 2 con el ver. 3, sino que crearon un tumulto delante de sus ojos; y con esta expresión el ver. 3: וַיִּקָּהֲלוּ וגו [y se juntaron contra Moisés y Aarón], puede ser combinada de una manera fácil y sencilla. Los 250 hombres de los hijos de Israel que se unieron a los rebeldes sin duda pertenecían a las otras tribus, como se implica indirectamente en la declaración en el cap. 27:3, que Zelofehad el manaseo no estuvo en la compañía de Coré. Estos hombres eran *«príncipes de la congregación», i.e.* cabezas de las tribus o de las grandes divisiones de las tribus, *«tomaron gente», i.e.* miembros del consejo de la nación que administraban los asuntos de la congregación (cf. 1:16), *«hombres de renombre»* (אַנְשֵׁי שֵׁם, véase Gen. 6:4). El líder era Coré; y por ello los rebeldes son llamados «compañía de Coré» (vers. 5, 6, caps. 26:9; 27:3). Él clamó igualdad con el sumo sacerdocio, o al menos una igualdad con Aarón (ver. 17). Entre sus asociados estaban los rubenitas, Datán y Abiram, quienes, sin duda, eran incapaces de olvidar el hecho de que la primogenitura había sido quitada a su ancestro, y con ésta el liderazgo de la casa de Israel (*i.e.* de toda la nación). Aparentemente su intención actual era la de apoderarse del gobierno de la nación bajo un sumo sacerdote elegido por ellos, y quitar a Aarón y Moisés del puesto que Dios les había asignado, es decir, derribar la institución que Dios había dado a su pueblo.

Ver. 3. רַב־לָכֶם, «¡basta ya de vosotros!» (רַב, como en Gen. 45:28), dijeron a Moisés y Aarón, *i.e.* «que el pasado les baste» (*Knobel*); ya han tenido el sacerdocio y el gobierno en sus manos por mucho tiempo. Ahora debe terminar; *«Porque toda la congregación, todos ellos son santos, y en medio de ellos está Yahvé; ¿por qué, pues, os levantáis vosotros sobre la congregación de Yahvé?»* La distinción entre עֵדָה y קָהָל es la siguiente: עֵדָה significa convento, la congregación de acuerdo a su organización natural; קָהָל significa convocación, la congregación de acuerdo a su llamado divino y a su propósito teocrático. El uso de las dos palabras en el mismo versículo contradice la teoría de que עֲדַת יְהוָֹה pertenece al estilo de la obra original, y קְהַל יְהוָֹה a la del jehovista. Los rebeldes apelan al llamado de todo Israel a ser nación de Yahvé (Ex. 19:5, 6), e infieren de esto la igualdad de derecho que todos tenían para mantener un sacerdocio, «dejando fuera de su vista, como acostumbra a hacer el ciego egoísmo, la transición del sacerdocio universal al oficio y sacerdocio mediador especial de Moisés y Aarón, lo cual tuvo sus fundamentos en los hechos» (*Baumgarten*); o pasando completamente por alto el hecho de que Dios mismo había elegido a Moisés y Aarón, y los había designado como mediadores entre Sí mismo y la congregación, para educar a la pecaminosa nación a convertirse en nación santa, y para entrenarlos en el cumplimiento de su propia vocación. Los rebeldes, por el contrario, pensaban que ya eran santos, porque Dios los había llamado a ser una nación santa, y en su propia justicia carnal se olvidaron de la condición unida a su llamado: *«si diereis oído a mi voz, y guardaréis mi pacto»* (Ex. 19:5).

Vers. 4-17. Cuando Moisés oyó estas palabras de los rebeldes, cayó sobre su rostro, para quejarse ante el Señor por el asunto, como en el cap. 14:5. Entonces dijo a Coré y su compañía: *«Mañana mostrará Yahvé quién es suyo, y quién es santo, y hará que se acerque Él; al que Él escogiere, Él acercará a sí»*. El significado de אֲשֶׁר לוֹ es evidente por אֲשֶׁר יִבְחַר בּוֹ. A quien Él escoja será de Yahvé, de modo que le pertenecerá por completo. La referencia es respecto al rango sacerdotal para lo cual había escogido a Aarón y sus hijos de entre toda la nación, y los había santificado por una consagración especial (Ex. 28:1; 29:1; Lev. 8:12, 30), y por medio de lo cual llegaron a ser per-

---

34. El intento de Stähelin, de demostrar que en este relato se encontrara una mezcla de dos revueltas totalmente diferentes (ver mi *Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in das Alte Testament*, pp. 78s.), fue abandonado por Knobel aunque trató de demostrar una fusión de tres relatos diferentes acerca del mismo acontecimiento. Pero las contradicciones en el texto que debían demostrar esta hipótesis, se produjeron todas a causa de interpretaciones erradas del texto bíblico. En 16:8 no dice que todos o gran parte de los insurrectos fueron levitas sino más bien dice que Moisés dirigió la palabra a Coré porque según el ver. 1 era el iniciador de la insurrección. Mucho menos puede constar una contradicción en el hecho que, según el ver. 2, Datán y Abiram se alzan con Coré y los demás en contra de Moisés mientras que en los vers. 12-14, cuando Moisés los llamó ante sí, éstos no aparecieron. Pero en el texto no consta que no estuvieran presentes cuando hubo la primera revuelta contra Moisés, tal como afirma Knobel. Finalmente no se puede encontrar un apoyo para la afirmación de que las palabras de Moisés, anunciando el castigo de Coré y sus compañeros, se encuentre dos veces (16:5-7 y 8-11) en el texto. Basta leer el texto y observar la diferencia de éstos porque la repetición de lo dicho en los vers. 6 y 7 es base de lo que está en vers. 16 y 17. Ver el comentario del vers. 16s.

sonas que se «mantenían cerca de Él» (Lev. 10:3), y estaban cualificados para presentarse ante su presencia en el santuario, y presentarle los sacrificios de la nación.

Ver. 6. Para dejar la decisión de esto al Señor, Coré y su compañía, quienes habían reclamado esta prerrogativa, debían tomar incensarios, y traer incienso encendido delante de Yahvé. A quien el Señor escogiera sería santificado. Esto debía satisfacerles.

Con la expresión רַב־לָכֶם en el ver. 7, Moisés responde a los rebeldes sus propias palabras del ver. 3. La decisión divina estaba relacionada con el ofrecimiento de incienso porque esta era la función más santa del servicio sacerdotal, la cual traía al sacerdote a la presencia inmediata de Dios, y en relación con lo cual Yahvé ya había mostrado a la congregación cómo se santificaba a sí mismo, por un juicio penal sobre aquellos que tomaran este oficio sin un llamado divino (Lev. 10:1-3).

Vers. 8s. Entonces Moisés les presentó la maldad de su cometido, para llevarlos a examinarse y evitarles el juicio que los amenazaba. Al hacer esto, hizo distinción entre Coré el levita y Datán y Abiram los rubenitas, de acuerdo a las diferencias en los motivos que incitaron su rebelión, y las protestas que presentaban. Antes de todo (vers. 8-11) recordó a Coré el levita el modo en que Dios había distinguido a su tribu al separar a los levitas del resto de la congregación, para que sirviera en el servicio del santuario (caps. 3:5s.; 8:6s.), y le preguntó: «*¿Os es poco que el Dios de Israel* (el epíteto es utilizado enfáticamente para Yahvé) *os haya apartado de la congregación de Israel, acercándoos a Él para que ministréis en el servicio del tabernáculo de Yahvé, y estéis delante de la congregación para ministrarles, y que te hizo acercar a ti, y a todos tus hermanos los hijos de Leví contigo? ¿Procuráis también el sacerdocio? Por tanto tú y todo tu séquito sois los que os juntáis contra Yahvé; pues Aarón, ¿qué es, para que contra él murmuréis?*» Estas últimas palabras, como una expresión de ira, son elípticas, o más bien una *aposiopesis*, y deben cumplirse de la manera siguiente: «por lo tanto,... ya que Yahvé os ha distinguido de tal modo,... ¿qué es lo que queréis? ¡Contra Yahvé os rebeláis! ¿Por qué murmuráis contra Aarón? Él no se ha apoderado del sacerdocio por su propia cuenta sino que Yahvé lo ha llamado para ello, y él es un insignificante siervo de Dios» (cf. Ex. 16:7). Entonces Moisés (vers. 12-14) envió por Datán y Abiram, quienes, como se asume tácitamente, se había retirado a sus tiendas durante la advertencia dada a Coré. Pero ellos respondieron: «*No iremos allá*». עָלָה, subir, se utiliza o bien con referencia al tabernáculo, por ser en un sentido espiritual el punto culminante de todo el campamento, o respecto a presentarse delante de Moisés, la cabeza y gobernador de la nación. «*¿Es poco que nos hayas hecho venir de una tierra que destila leche y miel* (aplican esta expresión en amarga ironía a Egipto)*, para hacernos morir en el desierto* (entregarnos a la muerte)*, sino que también te enseñoreas de nosotros imperiosamente?*» La idea de continuidad que está implícita en el *inf. abs.*, הִשְׂתָּרֵר, de שָׂרַר, exaltarse a uno mismo como gobernador (*Ges.*, §131,36), se intensifica aquí aún más por גַּם. «*Ni tampoco nos has metido tú en tierra que fluya leche y miel, ni nos has dado heredades de tierras y viñas* (*i.e.* no has mantenido tu promesa, Ex. 4:30 comparado con el cap. 3:7s.). «*¿Sacarás los ojos de estos hombres?*» *i.e.* ¿los cegarás en respecto a tus hechos y designios?

Ver. 15. Moisés estaba tan turbado por estos déspotas reproches que pidió al Señor, con una aseveración de su falta de egoísmo, que no mirara la ofrenda de ellos, *i.e.* que no aceptara el sacrificio que ellos debían traer (cf. Gen. 4:4). «*ni aun un asno he tomado de ellos, ni a ninguno de ellos he hecho mal*», *i.e.* no los he tratado como un gobernante, que demanda tributo de sus súbditos, y los oprime (cf. 1 de Sam. 12:3).

Vers. 16s. En conclusión, Moisés mandó a Coré y su séquito una vez más, para que se presentaran el día siguiente delante de Yahvé con incensarios e incienso.

Vers. 18-35. El día siguiente los rebeldes se presentaron con incensarios delante del tabernáculo, junto con Moisés y Aarón; y toda la congregación también se reunió allí ante la instigación de Coré. Entonces el Señor se interpuso en juicio. Apareciéndose en su gloria ante toda la congregación (del mismo modo que en el cap. 14:10), dijo a Moisés y Aarón: «*Apartaos de entre esta congregación, y los consumiré en un momento*». Al reunirse frente al tabernáculo, toda la congregación se había unido a los rebeldes. Dios los amenazó, por lo tanto, con una repentina destrucción. Pero los dos hombres de Dios, que habían sido despreciados por la rebelde manifestación, cayeron sobre sus rostros, intercediendo ante Dios, y rogando: «*Dios, Dios de los espíritus de toda carne, ¿no es un solo hombre el que pecó* (*i.e.* Coré, el autor de la conspiración)? *¿Por qué airarte contra toda la congregación?*» *i.e.* ¿por qué dejar que tu ira caiga sobre toda la congregación? El Creador y Preservador de todo ser, que ha dado y sigue dando vida y aliento a toda carne, es el Dios de los espíritus de toda carne. Como el autor del espíritu de vida en toda la carne perecedera, Dios no puede destruir a sus propias criaturas en la ira; esto se opondría a su propia misericordia y amor paternal. En este epíteto, como se aplica a Dios, por lo tanto, Moisés apela *ad generalem gratiam creationis. Sive autem de cunctis animalibus, sive tantum orat Moses, quum Deus creator sit et opifex mundi, ne homines quos creavit perdat, sed potius eorum miseratur tanquam operis sui* [a la bendición universal de la creación. Tiene pocas consecuencias si estas palabras deben entenderse como relacionadas con todo el reino animal, o sólo a la raza humana; porque Moisés simplemente oró que por cuanto Dios era el creador y arquitecto del mundo, no destruyera al hombre que había creado, sino que antes bien tuviera misericordia de la obra de sus manos] (*Calvino*). La intercesión del profeta Isaías, en Isa. 64:8, es similar a esta, aunque aquella se basa en la relación especial que Dios mantenía con Israel.

Vers. 23ss. Entonces instruyó Yahvé a Moisés, que la congregación debía apartarse (עָלָה, levantarse y retirarse) de las moradas de Coré, Datán y Abiram; y, como podemos suplir por el contexto, la congregación se apartó de las tiendas de Coré, mientras que Datán y Abiram, posiblemente ante la primera aparición de la gloria divina, se habían apartado a sus tiendas. Por tanto Moisés fue a las tiendas de Datán y Abiram, con los ancianos siguiéndole, y allí también mandó a la congregación que se apartara de estos hombres malvados, y que no tocaran nada que poseyeran, para que no fueran barridos con todos sus pecados.

Ver. 27. La congregación obedeció; pero Datán y Abiram salieron y se pusieron frente a sus tiendas (יָצְאוּ נִצָּבִים, cf. *Ewald*, §341b), junto con sus esposas e hijos, para ver lo que haría Moisés. Entonces anunció Moisés la sentencia: «*En esto conoceréis que Yahvé me ha enviado para que hiciese todas estas cosas, y que no las hice de mi propia voluntad* (*i.e.* que no obro por mi propia cuenta). *Si como mueren todos los hombres murieren éstos* (*i.e.* si estos hombres malvados murieren de modo natural igual que los otros hombres)*, o si ellos al ser visitados siguen la suerte de todos los hombres* (*i.e.* si la misma providencia los cuida como a todo hombre, y los preserva de la muerte repentina)*, Yahvé no me envió. Mas si Yahvé hiciere algo nuevo* (בָּרָא בְּרִיאָה, *i.e.* obra un milagro extraordinario)*, y la tierra abriere su boca y los tragare con todas sus cosas, y descendieren vivos al seol, entonces conoceréis que estos hombres irritaron a Yahvé*».

Vers. 31-33. E inmediatamente se abrió la tierra y los tragó, con sus familias y con todas sus posesiones, y se

cerró sobre ellos, de modo que perecieron sin dejar rastro en la congregación. אֹתָם se refiere a los tres cabecillas. בָּתֵּיהֶם [Sus casas]; *i.e.* sus familias, no sus tiendas, como en el cap. 18:31; Ex. 12:3. *«Todos los hombres de Coré»* eran sus siervos (אָדָם corresponde a נֶפֶשׁ Gen. 12:5); porque, de acuerdo con el cap. 26:11, sus hijos no perecieron con él, sino que perpetuaron su familia (cap. 26:58), a la cual pertenecían los célebres cantores del tiempo de David (1 de Crón. 6:18-22; 9:19).

Ver. 34. Esta atemorizadora destrucción de los tres cabecillas, por la cual Yahvé glorificó a Moisés nuevamente como su siervo de un modo milagroso, llenó a los israelitas con tal terror que huyeron לְקֹלָם, *«al grito de ellos», i.e.* ante la conmoción con la que descendieron los malvados al abismo que se les abrió bajo sus pies, *no sea*, dijeron, *que nos trague también la tierra*.

Ver. 35. Los otros 250 rebeldes, que probablemente aún estaban frente al tabernáculo, entonces fueron destruidos por el fuego que procedía de Yahvé, como lo habían sido antes Nadab y Abiú (Lev. 10:2).

Vers. 36-40. (o 17:1-5). Después de la destrucción de los pecadores, el Señor mandó que Eleazar tomara los incensarios *«de en medio del incendio», i.e.* de en medio de los hombres que habían sido quemados, y que esparciera el fuego (los carbones ardiendo en las charolas) lejos, para que no fueran más usados. Por cuanto (los incensarios) «*eran santos*» es decir, se habían hecho santos al ser presentados delante de Yahvé (ver. 39); y por lo tanto, cuando los hombres que los trajeron hubieron sido matados, pasaron a ser como artículos ofrecidos al Señor (Lev. 27:28). *«los incensarios de estos que pecaron contra sus almas» (i.e.* los hombres que habían perdido sus vidas por causa de su pecado, cf. Prov. 20:2; Hab. 2:10), *«y harán de ellos planchas batidas para cubrir el altar»* (de ofrenda encendida). Por medio de esta aplicación llegaron a ser señal, o, de acuerdo con el ver. 39, un memorial para todos los que se acercaban al santuario, que les recordaría continuamente este juicio de Dios, y advertiría a la congregación para que no se apoderara de las prerrogativas sacerdotales. Las palabras, וְלֹא יִהְיֶה, en el ver. 40, introducen el predicado en la forma de una apódosis del sujeto, la cual está escrita en absoluto, y consiste en una oración completa. הָיָה con כְּ significa: «experimentar el mismo destino que» otro.

Capítulos 16:41-17:13 (o capítulo 17:6-28). Castigo de la congregación murmuradora y confirmación del sumo sacerdocio de Aarón

Versículos 41-50. Castigo de la congregación murmuradora

El castigo sobre el séquito de Coré había llenado al pueblo de terror y desmayo, pero no había producido cambio en el corazón de la congregación que se había levantado contra sus líderes. Toda la congregación comenzó a murmurar contra Aarón y Moisés a la mañana siguiente, y a culparlos de haber dado muerte al pueblo de Yahvé. Se referían a Coré y su compañía, pero en especial a los 250 jefes de renombre a quienes habían considerado como la esencia de la nación y los llamaron: «el pueblo de Yahvé». Hacían a Moisés y Aarón responsables por sus muertes porque, en su opinión, fueron ellos los que trajeron el juicio sobre sus líderes; en tanto que fue por la intercesión de Moisés (cap. 16:22) que toda la congregación fue salva de la destrucción que los amenazaba. Hasta tal punto llega la necedad del orgulloso corazón del hombre, y la obstinación de una raza que ya ha sido expuesta al juicio de Dios.

Ver. 7. Cuando se reunió la congregación, Moisés y Aarón se volvieron hacia el tabernáculo, y vieron cómo la nube lo cubría, y la gloria del Señor apareció. Por cuanto la nube descansaba continuamente sobre el tabernáculo durante el tiempo de acampada (cap. 9:18s.; Ex. 40:38), debemos suponer que esta vez la nube lo cubrió en un sentido más pleno y conspicuo, del mismo modo que se hizo en la primera construcción del tabernáculo (cap. 9:15; Ex. 40:34), y que al mismo tiempo la gloria de Dios surgió de la oscura nube con un esplendor milagroso.

Vers. 8s. De allí ambos fueron al atrio del (אֶל פְּנֵי, como en Lev. 9:5) tabernáculo, y Dios les mandó levantarse (הֵרֹמּוּ, Nifal de רָמַם = רוּם; véase *Ges*., §65, nota 5). De entre la congregación, la cual destruiría inmediatamente. Pero ellos se postraron sobre sus rostros, como en el cap. 16:21, 22. Esta vez, sin embargo, no podrían evitar la explosión de la ira del juicio de Dios, como lo habían hecho antes (cap. 16:22). La plaga ya había comenzado, cuando Moisés dijo a Aarón que llevara los incensarios rápidamente al centro de la congregación, con carbones e incienso (הוֹלֵךְ, *imper. Hifil*), para hacer expiación por ellos con una ofrenda de incienso. Y cuando esto se hubo hecho, y Aarón se puso entre los vivos y los muertos, la plaga que ya había destruido a 14.700 hombres, se detuvo. La plaga, aparentemente consistía en una muerte repentina, como en el caso de una peste que arremete con extrema violencia, aunque no podemos considerarla en realidad como una peste.

El medio utilizado por Moisés para detener la plaga muestra nuevamente cuán fielmente llevaba el siervo de Dios sobre su corazón la carga de rescatar a su pueblo. Todos los motivos que hasta ahora había presentado, en su repetida intercesión para que esta malvada congregación fuera perdonada, ahora se habían terminado. Él no podría poner su vida por la nación, como en Horeb (Ex. 32:32), porque la nación lo había rechazado. Ya no podía apelar al honor de Yahvé ante las naciones paganas, viendo que el Señor, incluso cuando sentenció a la rebelde raza a caer en el desierto, le había asegurado que toda la tierra sería llena de su gloria (cap. 14:20s.). Y aun menos podía pedir a Dios que no derramara su ira sobre todos por causa de unos cuantos pecadores, como en el cap. 16:22, viendo que toda la congregación había tomado parte con los rebeldes. En esta condición sólo había un modo para evitar la amenazada destrucción de toda la nación, es decir, adoptar los medios que el mismo Señor había dado a la congregación, en el oficio del sumo sacerdocio, para limpiar sus pecados, y recuperar la gracia divina que habían perdido por el pecado, la ofrenda de incienso que representaba la oración del sumo sacerdote, y la fuerza y operación de la cual no dependían de la sinceridad u honestidad de una fe subjetiva, sino que tenía un fundamento inamovible en la fuerza objetiva de la designación divina. Éste fue el medio adoptado por el fiel siervo del Señor, y el juicio de la ira fue detenido en su curso; la plaga fue evitada. El efecto de la operación de la ofrenda del incienso del sumo sacerdote también sirvió para proporcionar al pueblo una prueba práctica del poder y la operación del sacerdocio verdadero y divinamente designado. «El sacerdocio que la compañía de Coré había usurpado tan malévolamente, había traído la muerte y destrucción sobre sí mismo por medio de su ofrenda de incienso; pero el sacerdocio divinamente asignado de Aarón evitó la muerte y destrucción de toda la congregación cuando ofreció incienso, y detuvo el merecido juicio que se había desatado sobre ellos» (*Kurtz*).

Capítulo 17:1-13 (o capítulo 17:16-28)[35]. Confirmación del sumo sacerdocio de Aarón

Mientras el Señor dio al pueblo, de ese modo, una prueba práctica de que Aarón era el sumo sacerdote designado por Él para su congregación, permitiendo que el incienso del sumo sacerdote expiara su ira, y quitando la plaga; también les dio una mayor confirmación de su sacerdocio, por un milagro que estaba bien adaptado para silenciar toda murmuración de la congregación.

Vers. 2-5 (16-20). Él mandó a Moisés que tomara doce varas de los príncipes de las tribus de Israel, una por la casa de los padres de cada tribu, y que escribiera sobre cada una el nombre de la tribu; pero sobre la tribu de Leví debía escribir el nombre de Aarón porque cada vara llevaría el nombre de la cabeza de la casa de sus padres, *i.e*. por la cabeza existente de la tribu; y en el caso de Leví, la cabeza de la tribu era Aarón. Por cuanto sólo fueron tomadas doce varas para todas las tribus de Israel, y Leví fue incluido entre ellos, Efraín y Manasés deben haber sido contados como una tribu de José, como en Deut. 27:12. Estas varas debían ser puestas por Moisés en el tabernáculo delante del arca del testimonio o del pacto (Ex. 25:21; 29:42). Y allí la vara del hombre que Yahvé escogió, *i.e*. que le confió el sacerdocio (véase cap. 16:5), florecería, para callar la murmuración del pueblo. שָׁכַךְ, *hifil*, provocar hundimiento, traer al descanso, construido con מֵעַל en un significado pregnante, hacer callar de tal modo que no vuelva a surgir.

Vers. 6-9 (21-24). Moisés llevó a cabo este mandato. Y cuando entró al tabernáculo la mañana siguiente, he aquí que la vara de Aarón de la casa de Leví había florecido, y echó retoños, y produjo flores y almendras maduras. Y Moisés sacó todas las varas del santuario, y dio a cada hombre la suya propia; el resto, como podemos deducir por el contexto, permaneciendo sin cambio, de modo que toda la nación pudiera quedar satisfecha de que Dios había elegido a Aarón. De ese modo se cumplió la palabra que Moisés había hablado en el comienzo de la rebelión de la compañía de Coré (cap. 16:5), y eso de un modo que no podría fracasar en acreditarlo delante de toda la nación como enviado de Dios.

En cuanto a lo que el mismo suceso puede alcanzar, difícilmente existiría alguna necesidad de destacar que la interpretación natural que últimamente ha intentado darle *Ewald*, que Moisés había puesto varias varas de almendro en el lugar santo, que recientemente habían sido cortadas, para que él pudiera ver a la mañana siguiente cuál de ellas florecería mejor durante la noche, está directamente en discrepancia con las palabras del texto, y también con el hecho de que incluso una vara recientemente cortada, cuando es puesta en un lugar seco, no produciría fruto en una sola noche. El milagro que Dios produjo aquí como el Creador de la naturaleza, era al mismo tiempo un símbolo significativo de la naturaleza y significado del sacerdocio. La elección de las varas también llevaba un significado sobre el asunto en cuestión. La vara de un hombre era el símbolo de su posición como gobernador en la casa y la congregación; con un príncipe la vara se convertía en cetro, la insignia del gobierno (Gen. 49:10). Como una rama cortada, la vara no podría florecer y producir fruto de manera natural. Pero Dios podría impartir nuevos poderes vitales incluso a la vara seca. Y de ese modo Aarón no tenía ventaja sobre las cabezas de las otras tribus. Pero el sacerdocio no estaba fundado sobre cualidades y dones naturales, sino sobre el poder del Espíritu que Dios comunica de acuerdo con la elección de su sabiduría, la cual había impartido a Aarón por medio de su consagración con el santo aceite de la unción. Era esto lo que el Señor intentaba mostrar al pueblo, haciendo que la vara de Aarón echara ramas, flores y fruto, por medio de un milagro de su omnipotencia; en tanto que las varas de los otros jefes de las tribus permanecieron tan secas como antes. De este modo, por lo tanto, no fue sin un profundo significado que la vara de Aarón no sólo echó retoños, por lo que podría reconocerse la elección divina, sino que incluso produjo flores y fruto maduro. Esto demostró que Aarón no sólo estaba cualificado para su llamado, sino que administraba su oficio en el pleno poder del Espíritu, y llevaba el fruto que se esperaba de él. La vara de almendro era especialmente idónea para exhibir esto, por cuanto un almendró florece y lleva fruto antes que todos los árboles, y ha recibido su nombre de שָׁקֵד, «el que vela», por este hecho (cf. Jer. 1:11).

Entonces mandó Dios (vers. 10s./25s.) que la vara de Aarón debía ser llevada nuevamente al santuario, y preservada delante del testimonio: «*para que se guarde por señal a los hijos de rebeldes; y harás cesar sus quejas de delante de mí, para que no mueran*». La preservación de la vara delante del arca del pacto, en la inmediata presencia del Señor, era una prueba para Aarón de la continuidad de su elección, y la duración permanente de su sacerdocio; aunque no es necesario asumir, que la vara se mantuvo verde y con flores por un milagro perpetuo. De este modo la vara llegó a ser señal para los rebeldes que no podrían parar su murmuración.

Vers. 12s. (27s.). Este milagro despertó un terror saludable en todo el pueblo, de modo que clamaron a Moisés con angustia mortal: «*He aquí nosotros somos muertos, perdidos somos todos... Cualquiera que se acercare al tabernáculo de Yahvé, morirá, ¿acabaremos por perecer todos?* Incluso si este temor a la muerte no fue fruto de la fe, era adecuado para evitar cualquier nuevo surgimiento de rebelión por parte de la generación rechazada.

Capítulo 18. Servicios y remuneración de los sacerdotes y levitas

La confirmación práctica del sacerdocio de Aarón y su familia, por parte de Dios, es seguida muy apropiadamente por las regulaciones legales respecto a las responsabilidades oficiales de los sacerdotes y los levitas (vers. 1-7), y el sostenimiento que se les debía asignar por sus servicios (vers. 8-32), por cuanto las leyes sobre este tema, dadas hasta aquí, aunque contenían muchas estipulaciones aisladas, no habían establecido ningún arreglo completo y comprensivo. Las instrucciones relacionadas con este tema fueron dirigidas directamente por Yahvé a Aarón (véase vers. 1 y 8), hasta la ley, que de los diezmos que los levitas recogerían del pueblo, debían pagar una décima parte a los sacerdotes; y esto fue dirigido a Moisés (ver. 25), como la cabeza de todo Israel.

Versículos 1-7. Responsabilidades y derechos oficiales de los sacerdotes y levitas

Ver. 1. Para imprimir sobre las mentes de los sacerdotes y levitas la santidad y responsabilidad de su oficio, el servicio de Aarón, de sus hijos, y de la casa de sus padres, *i.e*. de la familia de los coatitas, es descrito como «portadores del pecado del santuario», y el servicio que era peculiar para los hijos de Aarón, como «portadores del pecado del sacerdocio». נָשָׂא עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ [Llevar el pecado del santuario] no sólo significa «tener que hacer expiación

35. Ésta es la división de versículos en la Biblia Hebrea (N. del Trad.).

por todo lo que ofende contra las leyes de los sacerdotes y las cosas sagradas, *i.e.* la profanación de éstas» (*Knobel*), sino עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ [iniquidad o trasgresión en el santuario], *i.e.* la contaminación de éste con el pecado de aquellos que se acercaran al santuario; no sólo de los sacerdotes y levitas, sino de todo el pueblo que contaminara el santuario en medio de ellos con sus utensilios sagrados, no sólo por sus pecados (Lev. 16:6), sino incluso por sus presentes sagrados (Ex. 28:38), y de ese modo trayendo culpa sobre toda la congregación que el sacerdocio debía llevar, *i.e.* tomar sobre sí y borrar, en virtud de la santidad del poder santificador comunicado a su oficio (véase Ex. 28:38). La «iniquidad del sacerdocio», sin embargo, no sólo abrazaba toda ofensa contra el sacerdocio, toda negligencia del más escrupuloso y concienzudo cumplimiento de la responsabilidad en relación con su oficio, sino que se extendía a todo pecado que se anexara a los actos oficiales de los sacerdotes, por causa de la pecaminosidad de su naturaleza. Era para limpiar estos pecados y contaminaciones que la expiación anual de las cosas sagradas en el día de expiación había sido designada (Lev. 16:16s.). El padre de la casa de Aarón, *i.e.* la familia levita de Coat, también se debía unir en llevar la iniquidad del santuario, porque la supervisión de los utensilios sagrados del santuario estaba a cargo de ellos (cap. 4:4s.).

Vers. 2-4. Aarón también debía mandar a sus (otros) hermanos (*sc.* al santuario), la tribu de Leví, es decir, a los gersonitas y meraritas, para que se unieran a él y le sirvieran, tanto a él (וְאִתָּה) como a sus hijos, delante de la tienda del testimonio, y que descargaran las responsabilidades que pendían de ellos, de acuerdo con el cap. 4:24s., 31s. (cf. 3:6, 7; 8:26). Sólo tenían prohibido acercarse a los utensilios sagrados y al altar, porque eso les traería la muerte sobre ellos y sobre los sacerdotes (véase en cap. 4:15). Sobre el ver. 4, cf. caps. 1:53 y 3:7.

Vers. 5-7. la carga del santuario (*i.e.* el tabernáculo) y el altar (de ofrenda encendida) caía sobre Aarón y sus hijos, para que la ira de Dios no viniese nuevamente sobre los hijos de Israel (véase el cap. 8:19), es decir, por actos ilegales como los de Nadab y Abiú (Lev. 10:2), y la compañía de Coré (cap. 16:35), que habían cometido. Con esta finalidad Dios les había entregado a los levitas como un presente, para ser sus asistentes (véase los caps. 3:9 y 8:16, 19). Pero Aarón y sus hijos debían guardar el sacerdocio *«en todo lo relacionado con el altar, y del velo adentro» (i.e.* del lugar santísimo, véase Lev. 16:12). La alusión se hace a todas las responsabilidades sacerdotales desde el altar de las ofrendas encendidas hasta el lugar santísimo, incluyendo el lugar santo que estaba entre ambos. Este oficio que los ponía en la más estrecha comunión con el Señor, era un favor acordado para ellos por la gracia de Dios. Esto se expresa en las palabras: *Yo os he dado en don el servicio* (un servicio con el que te presento) *de vuestro sacerdocio*». Las palabras finales en el ver. 7 son las mismas que las del cap. 1:51; y «*extraño*» (זָר), como en Lev. 22:10.

Versículos 8-20. La remuneración de los sacerdotes

Esto se resume en el ver. 8 con las palabras siguientes: «*He aquí yo te he dado también el cuidado de mis ofrendas; todas las cosas consagradas de los hijos de Israel te he dado por razón de la unción, y a tus hijos, por estatuto perpetuo*». La noción de מִשְׁמֶרֶת, guardar, como en Ex. 12:6; 16:23,32, es definida en la segunda cláusula paralela como מִשְׁחָה, una porción (véase en Lev. 7:35). Los sacerdotes debían guardar todas las ofrendas elevadas, como la porción que les pertenecía a ellos, de entre los presentes de sacrificio que los hijos de Israel ofrecían al Señor. תְּרוּמוֹת, ofrendas mecidas (véase en Ex. 25:2 y Lev. 2:9), se utiliza aquí en el más amplio sentido, como incluyendo todas las dádivas sagradas (קָדָשִׁים, véase Lev. 21:22) que los israelitas levantaban de sus posesiones y presentaban al Señor (como en el cap. 5:9). Entre estos, por ejemplo, estaban *primero* que nada, las dádivas más sagradas en las ofrendas de oblación, por el pecado y por la culpa (vers. 9, 10; véase en Lev. 2:3). Las ofrendas encendidas no son mencionadas porque toda la carne de ellas era quemada sobre el altar, y sólo la piel caía en la porción de los sacerdotes (Lev. 7:8). מִן־הָאֵשׁ [Del fuego], *sc.* del altar. אֵשׁ, fuego, es equivalente a אִשֶּׁה, ardiendo (véase Lev. 1:9). Debían comer de esas ofrendas, como santísimas, en un lugar santísimo, *i.e.* en el atrio del tabernáculo (véase Lev. 6:9, 19; 7:6), que es llamado «*santísimo*» aquí, para hacer un énfasis más fuerte sobre el precepto. En *segundo* lugar, estos presentes incluían también «*las dádivas sagradas*»: a) (ver. 11) la ofrenda elevada de sus dádivas en todas las ofrendas mecidas (תְּנוּפַת), *i.e.* el pecho mecido y la espaldilla mecida de las ofrendas de paz, y todo lo demás que fuese mecido en conexión con los sacrificios (véase en Lev. 7:33); estos podrían ser comidos tanto por los varones como por las mujeres mientras estuvieran legalmente limpios (Lev. 22:3s.); b) (ver. 12) los presentes de los primeros frutos: «*De aceite, de mosto y de trigo* (*i.e.* lo mejor, como en Gen. 45:18)», רֵאשִׁיתָם, «*todo lo más escogido*», las בִּכּוּרִים, «*las primicias de ello*» de la tierra, y que de toda la fruta de la tierra (Deut. 26:2, 10; Prov. 3:9; Ezeq. 44:30), trigo, vino, aceite, miel, y fruta de árbol (Deut. 8:8; comparado con Lev. 19:23, 24), que eran ofrecidos de acuerdo con 2 de Crón. 31:5; Neh. 10:36, 38; Tob. 1:6, como primeros frutos cada año (véase la *Misná, Bikkur,* 1.3, 10, donde los primeros frutos son especificados de acuerdo con las producciones mencionadas en Deut. 8:8; la ley no prescribió nada respecto a la cantidad de los diferentes primeros frutos, sino que dejó esto completamente para el oferente; c) (ver. 14) todo lo que fuese puesto bajo juramento (véase en Lev. 27:28); y d) (vers. 15-18) los primogénitos de los hombres y de las bestias. Los primogénitos de los hombres y de las bestias impuras eran redimidos de acuerdo con el cap. 3:47; Ex. 13:12, 13; y Lev. 27:6, 27; pero los que eran aptos para ser ofrecidos, se ofrecían, siendo la sangre mecida contra el altar, y las porciones de grosura quemadas sobre éste, en tanto que toda la carne caía en la porción de los sacerdotes. En cuanto al rescate de los seres humanos (פְּדוּיָו ver. 16), debían «*hacer efectuar el rescate de ellos cuando tuvieren un mes*» *i.e.* al hijo primogénito tan pronto como cumpliese un mes de edad.

Ver. 19. «*Todas las ofrendas elevadas*» no son las ofrendas de agradecimiento (*Knobel*), sino, como en el ver. 8, todos los presentes sagrados enumerados en los vers. 9-18. Yahvé los da a los sacerdotes como algo que les pertenece eternamente: «*pacto de sal perpetuo es delante de Yahvé*», para Aarón y sus descendientes. Un «pacto de sal»; equivalente a un pacto indisoluble, o a un contrato inviolable (véase en Lev. 2:13).

Ver. 20. Por esta razón Aarón no recibiría tierra en heredad entre los hijos de Israel. Aarón, como la cabeza de los sacerdotes, representa a todo el sacerdocio; y respecto a la posesión, toda la tribu de Leví es puesta, en el ver. 23, en igualdad con los sacerdotes. Los levitas no debían recibir porción de la tierra como heredad en Canaán (cf. cap. 26:62; Deut. 12:12; 14:27; Jos. 14:3). Yahvé era la porción y heredad, no sólo de Aarón y sus hijos, sino de toda la tribu de Leví (cf. Deut. 10:9; 18:2; Jos. 13:33); o, como se expresa en Jos. 18:7, «el sacerdocio de Yahvé era su heredad», aunque no en el sentido que *Knobel* supone, «el sacerdocio con sus remuneraciones», lo cual haría la expresión «Yahvé, el Dios de Israel» (Jos. 13:33), para ser metonímico por «presentes de sacrificio, primeros frutos, y diezmos». La posesión de los sacerdotes y levitas no con-

sistía en la remuneración que se les había asignado por Dios, sino en la posesión de Yahvé, el Dios de Israel. En el mismo sentido que en que la tribu de Leví era la posesión peculiar de Yahvé de entre todo el pueblo de su posesión, Yahvé también era la posesión peculiar de Leví; y del mismo modo que las otras tribus debían vivir de lo que se produjera en la tierra asignada a ellos como posesión, Leví debía vivir de lo que Dios le concediera. Y en tanto que no sólo toda la tierra de las doce tribus, con la que Yahvé los había dotado, sino que toda la tierra pertenecía a Yahvé (Ex. 19:5), Él necesariamente debía ser considerado como la mayor posesión de todo, más allá de lo cual nada se puede concebir, y en comparación con lo cual toda otra posesión debe considerarse como nada. De aquí que haya sido evidente el mayor privilegio y más excelso honor tenerlo a Él por porción y posesión (*Bähr, Symbolik* 2, p. 44). *Nam profecto qui Deum possidet omnia possidet, estque infinitis modis hujus cultus quam omnium fundorum possidet, est que infinitis modis hujus cultus quam omnium fundorum cultus delectationis plenior atque fructursior* [Porque ciertamente quien posee a Dios lo posee todo; y la adoración (*cultus*) a Él está infinitamente más llena de deleite y es mucho más productiva que el cultivo (*cultus*) de cualquier tierra]. (Masius, comentario de Josué).

Versículos 21-24. Honorarios de los levitas

Para (חֵלֶף, en lugar de, por) su servicio en el tabernáculo Dios les asigna «*todos los diezmos en Israel por heredad*». Sobre el diezmo, véase en Lev. 27:30-33. La institución y descripción de su servicio en los vers. 22 y 23 es la misma que en los caps. 1:53 y 7:19. שֵׂאת חֵטְא [Para que no lleven pecado], véase en Lev. 19:17.

Versículos 25-32. El uso del diezmo

Vers. 26s. Cuando los levitas tomaran (recibieran) del pueblo el diezmo asignado por Yahvé, ellos debían levantar de éste una ofrenda elevada para Yahvé, un diezmo del diezmo para Aarón el sacerdote (*i.e.* para el sacerdocio; véase el ver. 20). «*Y se os contará vuestra ofrenda como grano de la era, y como producto* (מְלֵאָה, véase Ex. 22:28) *del lagar*», *i.e.* de acuerdo al ver. 30, como la remuneración de la era y del lagar; en otras palabras, como grano y vino que ellos mismos hubieran cosechado.

Ver. 29. Toda esta ofrenda mecida de Yahvé, *i.e.* el diezmo del diezmo, debían levantarlo de todos sus presentes, de todos los diezmos del pueblo que ellos recibieran, מִכֹּל־חֶלְבּוֹ [de todo lo mejor de ellos], *i.e.* de todo lo mejor de las ofrendas elevadas que recibieran, debían levantar אֶת־מִקְדְּשׁוֹ, «*su santa*», *i.e.* la parte sagrada que debía ser dedicada a Yahvé.

Ver. 30. Ellos podrían comerlo (el diezmo que hubieran recibido, después de haber apartado el diezmo de los sacerdotes) en cualquier lugar, con sus familias (בֵּיתְכֶם), por cuanto era la recompensa por su trabajo en el tabernáculo.

Ver. 32. No se acarrearían pecado por hacerlo (véase Lev. 19:17), tan sólo si levantaban lo mejor como diezmo (para los sacerdotes), y no profanaban los presentes sagrados, *sc.* comiendo en cualquier tipo de lugar donde no estuviese permitido, de acuerdo con el ver. 10, respecto a los presentes santísimos.

Estas regulaciones respecto a la remuneración de los sacerdotes y levitas estaban de perfecto acuerdo con la idea verdadera del reino israelí de Dios. En tanto que en los estados paganos, donde hubiera una casta sacerdotal, la casta generalmente era rica, y mantenía una firme posesión del suelo (en Egipto, por ejemplo; véase en Gen. 47:22) —«como sacerdote de un culto natural creció en éste como miembro principal en el contexto de su estado» (*O. v. Gerlach*)— los levitas no recibieron tierra por heredad en la tierra de Israel, sino sólo ciudades para morar entre las otras tribus, con pastizales para su ganado (cap. 35), porque Yahvé, el Dios de Israel, sería su heredad. De este modo su existencia terrenal se fundaba sobre la base y el terreno espiritual de la fe, de acuerdo con el llamado que les fue asignado, para ser los guardianes y promotores de los mandamientos, estatutos, y derechos de Yahvé; y su autoridad e influencia entre el pueblo estaban sujetas a su entrega al Señor sin reservas, y su firme confianza en la posesión de su Dios. Ahora, mientras esta posición debía ser un constante aliciente para los levitas a entregarse completamente al Señor y su servicio, también debía convertirse en constante amonestación para toda la nación, por cuanto era una prerrogativa conferida sobre ellos por el Señor, para que buscaran lo mejor de todo lo bueno en la posesión del Señor, como su porción y heredad. La recompensa en sí, sin embargo, que el Señor asignó a los levitas y sacerdotes, como sus siervos, consistiendo en los diezmos y primeros frutos, igual que ciertas porciones de las diferentes ofrendas de sacrificios que eran ofrecidos a Él, parece haber sido muy considerable, especialmente si adoptamos la computación de *J.D. Michaelis* (*Mosaisches Recht*, §1,52) con referencia a los diezmos. «Una tribu», comenta, «que sólo tenía 22.000 varones en ella (23.000 después), y por lo tanto difícilmente podría contar con más de 12.000 varones adultos, recibía los diezmos de 600.000 Israelitas; en consecuencia, un solo levita, sin la menor necesidad de sembrar, y sin ninguno de los gastos de la agricultura, cosechaba o recibía del producto de los rebaños y del ganado, hasta cinco veces más que el tanto de los otros israelitas». Pero esto pasa por alto el hecho de que los diezmos nunca se pagan tan exactamente como esto, y que sin duda había tan poca conciencia sobre el asunto en ese entonces como en el presente cuando aquellos que tienen el derecho de recibir una décima parte a menudo reciben menos de una veinteava. Además, el sostenimiento de la tribu, que el Señor tenía como su peculiar posesión, no fue escogida con la intención de que fuera miserable y limosnero; sino que era casi igual, en todo caso, al sostenimiento que las castas sacerdotales de otras naciones derivaban de sus dotes. Nuevamente, los levitas debían ceder el diezmo de todos los diezmos que ellos recibían a los sacerdotes; y los sacerdotes debían ofrecer a Yahvé una porción de los primeros frutos sobre el altar, ofrendas elevadas, y ofrendas mecidas que les fueron asignadas. Consecuentemente, como toda la nación debía hacer un reconocimiento práctico, en la presentación del diezmo y los primeros frutos, de que había recibido su propiedad hereditaria como un feudo del Señor su Dios, también los levitas, por medio de su pago del diezmo a los sacerdotes, y los sacerdotes, al presentar una porción de su pago sobre el altar, harían una confesión práctica de que habían recibido todo su sustento del Señor su Dios, y que le debían a Él alabanza y adoración como respuesta (véase *Bähr, Symbolik* 2, pp. 43s.).

Capítulo 19. Ley respecto a la purificación de la impureza de lo muerto

Para que la conciencia de una continuidad en la relación del pacto se mantuviera viva durante la muerte de la raza que había caído bajo el juicio de Dios, después del severo castigo con el que el Señor había visitado a toda la nación a consecuencia de la rebelión de la compañía de

Coré, Él dio la ley respecto a la purificación de la impureza de la muerte, en la que primero que nada se manda la preparación de un agua de rociar para la remoción de esta impureza (vers. 1-10a); y luego, en segundo lugar, el uso de tal agua purificadora fue mandado como un estatuto eterno (vers. 10b-22). El pensamiento de que la muerte y la putrefacción de la muerte, como representación del pecado, contaminaba y excluía toda comunión con el Dios santo, era un punto de vista de la caída y sus consecuencias que habían sido concedidas desde la edad primitiva, y que no sólo era compartido por los israelitas con muchas naciones de la antigüedad (*vid. Bähr, Symbolik* II, pp. 466s.; *Sommer, biblische Abhandlungen,* pp. 271s.; *Knobel* sobre este capítulo, y *Leyrer* en *Herzog, Realencyclopaedie* XII, p. 625), sino que se presuponía, por las leyes dadas en el Sinaí, como una verdad bien conocida en Israel; y al mismo tiempo confirmada, tanto en la prohibición de los sacerdotes para que no se contaminaran con los muertos, excepto en el caso de sus familiares más cercanos (Lev. 21:1-6; 10-12), como en el mandamiento de que todo aquel que fuese contaminado por un cadáver debía ser sacado del campamento (cap. 5:2-4). Ahora, en tanto que la mortandad dentro de la congregación no excedía los límites naturales, los modos tradicionales de purificación serían completamente suficientes. Pero cuando ésta prevalecía hasta un punto no oído antes, en consecuencia de la sentencia pronunciada por Dios, las contaminaciones necesariamente serían tantas, que toda la congregación estaría en peligro de ser infectada con la contaminación de la muerte, y de perder su vocación de ser la nación santa de Yahvé, a menos que Dios lo evitara con los medios para que se limpiara de sus impurezas sin perder la comunión de su pacto de gracia. La ley siguiente proveyó los medios. En el ver. 2 esta ley es llamada חֻקַּת הַתּוֹרָה, el *«el estatuto de la instrucción»,* o el estatuto de la ley. Esta combinación de las dos palabras se utiliza comúnmente para ley y estatuto, lo cual se encuentra nuevamente sólo en el cap. 31:21, y allí, como aquí, en relación con una regla relacionada con la purificación de la impureza de la muerte, probablemente tiene la intención de dar énfasis al designio de la ley que estaba a punto de darse, para destacarlo como algo de gran importancia, pero no como un *decretum absque ulla ratione*, un decreto sin razón, como los rabinos suponen.

Versículos 2-10a. Preparación del agua purificadora

Por cuanto el agua es el medio ordinario por el que son quitadas todo tipo de impurezas, sería empleada en la remoción de todas las inmundicias de la muerte. Pero como esta inmundicia sería la más fuerte de todas las contaminaciones religiosas, el agua fresca en sí sola no sería suficiente para quitarla; y consecuentemente se designó cierta clase de agua para rociar, la cual era fortalecida por las cenizas de la ofrenda por el pecado, y así era transformada en un álcali sagrado. El punto principal en la ley que sigue, por lo tanto, fue la preparación de las cenizas, y estas debían ser obtenidas por el *sacrificio de una novilla alazana*[36].

Vers. 2s. Los hijos de Israel debían traer a Moisés una novilla roja, sin defecto alguno, y entregarla al sacerdote Eleazar, para que él pudiera sacrificarla delante de su presencia fuera del campamento. פָּרָה generalmente no es una vaca, sino una vaca joven, una novilla, δάμαλις (LXX), *juvenca*, entre la becerra y la vaca adulta. אַדֻמָּה de color rojo, no debe relacionarse con תְּמִימָה en el sentido «completamente roja», como lo interpretan los rabinos; sino תְּמִימָה, *integra*, debe tomarse por sí sola, y las palabras que siguen: «*sin defecto*», deben tomarse como definiéndola de modo aún más preciso (véase Lev. 22:19, 20). El sacrificio de esta novilla es llamado חַטָּאת, una ofrenda por el pecado, en los vers. 9 y 17. Para recordar a la congregación que la muerte era la paga por el pecado, que el antídoto para la contaminación de la muerte debía ser tomado de una ofrenda por el pecado. Pero como el objetivo no era quitar y limpiar el pecado como tal, sino simplemente limpiar la congregación de las impurezas que procedían de la muerte, de la maldición del pecado, era necesario que la ofrenda por el pecado fuera modificada de una manera peculiar para concordar con este especial diseño. El animal que se sacrificara no debía ser un becerro, como en el caso de la ofrenda ordinaria por el pecado de la congregación (Lev. 4:14), sino una novilla, porque el sexo femenino es el portador de la vida (Gen. 3:20), una פָּרָה, *i.e. lit*. quien trae a la luz el fruto; y de color rojo, no porque el color rojo de la sangre apunta al pecado (como *Hengstenberg* sigue a los rabinos y los teólogos primitivos al suponerlo), sino como el color de la «vida más intensa», que tiene su base en la sangre, y se muestra a sí misma en el color rojo del rostro (las mejillas y los labios; *vid.* Bähr, Kurtz, Leyrer, e.o.); y sobre la cual «nunca se haya puesto yugo», *i.e.* cuya energía vital aún no haya sido sometida bajo el yugo del trabajo. Finalmente, igual que todos los animales para el sacrificio, no debía tener heridas ni faltas, en tanto que la idea de representación que yacía en la base de todos los sacrificios, y aun más especialmente en la de las ofrendas por el pecado, demandaba ausencia natural de pecado y una pureza original, tanto como pecado imputado e impureza transferida. Mientras que el último prerrequisito mencionado mostraba que la víctima era idónea para llevar el pecado, los otros atributos indicaban la plenitud de vida y el poder en sus formas más excelsas, y lo cualificaban para formar un poderoso antídoto contra la muerte. Como tal, designado para proveer un reactivo contra la muerte y la corrupción mortal, el animal del sacrificio debía poseer, en color, sexo y en el carácter de su cuerpo, la plenitud de la vida en su mayor frescura y vigor.

Ver. 3. El sacrificio en sí debía ser supervisado por Eleazar, el hijo mayor del sumo sacerdote, y su presunto sucesor en oficio; porque Aarón, o el sumo sacerdote, cuya responsabilidad era la de ofrecer las ofrendas por el pecado de la congregación (Lev. 4:16), no podría hacerlo, de acuerdo con su posición oficial que le requería evitar contaminarse con toda inmundicia de la muerte (Lev. 21:11, 12), el realizar un acto como este que se mantenía en la más estrecha relación con la muerte y su inmundicia, y por esa razón dicho sacrificio debía realizarse fuera del campamento. El sujeto de וְהוֹצִיא [presentarla] y וְשָׁחַט [sacrificarla], es indefinido; ya que no era responsabilidad del sacerdote sacrificar el animal, sino del mismo oferente, o en el presente caso, de la congregación, la cual designaría a uno de su propio número con ese propósito. Todo lo que el sacerdote debía hacer era rociar la sangre; al mismo tiempo el sacrificio debía tener lugar לְפָנָיו, delante de él, *i.e.* delante de sus ojos. Eleazar debía rociar algo de la sangre siete veces אֶל־נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל־מוֹעֵד [hacia el frente], *i.e.* hacia el frente del tabernáculo (siete veces, como

36. Sobre este sacrificio, que es muy rico en alusiones simbólicas, pero los detalles del cual son tan difíciles de explicar, compare los estatutos rabínicos en el tratado talmúdico *Para* (*Misná, v. Surenh.* 6, pp. 269s.); *Maimonides de vacca rufa; y Lundius jüd. Heiligth.*, pp. 680s. Entre los tratados modernos sobre este tema, están *Bähr, Symbolik* II, pp. 493s.; *Hengstenberg, Die Bücher Mose und Ägypten*, pp. 181s.; *Leyrer,* en *Herzog, Realencyclopaedie* XII, pp. 632ss.; *Kurtz* en *Theologische Studien und Kritiken,* 1846, pp. 629ss., también *Alttestamentlicher Opfercult*, pp. 369s.; mi *Archäologie* I, p. 58 y *Wangemann, das Opfer* II, pp. 132ss.

en Lev. 4.17). Por medio de este rociamiento de la sangre el animal degollado se convertía en sacrificio, siendo llevado de ese modo a una relación con Yahvé y el santuario; en tanto que la vida, que era sacrificada por el pecado de la congregación, era entregada al Señor, y ofrecida del único modo en que un sacrificio, preparado de este modo, fuera del campamento, podría ser ofrecido.

Después de esto (vers. 5, 6), debían quemar la novilla, con la piel, carne, sangre y estiércol delante de sus ojos (de Eleazar), y él debía echar leña de cedro, hisopo, y escarlata al fuego. La quema del animal sacrificado fuera del campamento tenía lugar en el caso de cada ofrenda por el pecado de toda la congregación, por las razones expuestas en el el comentario de Lev. 4:11s. Pero en el presente caso, todo el acto del sacrificio debía realizarse fuera del campamento, *i.e*. fuera de la esfera de la teocracia; porque el propósito de esta ofrenda por el pecado no era que la gente pudiese ser recibida por ella, a través de la expiación de su pecado, en la comunión del Dios y Señor que estaba presente en el altar y en el santuario, sino simplemente para que fuera provisto un antídoto para la congregación que había sido infectada por su relación con la muerte; y consecuentemente, la víctima representaba, no a la congregación viviente aún asociada con el Dios que estaba presente en su reino terrenal, sino a aquellos miembros de la congregación que habían caído victimas de la muerte temporal como la paga del pecado, y, como tal, estaban separados de la teocracia terrenal (véase mi *Archäologie* I, p. 283). En este sacrificio, la sangre que regularmente se derramaba al pie del altar, era quemada junto con el resto, y las cenizas que se obtenían eran impregnadas con su sustancia. Pero para incrementar aún más la fuerza de estas cenizas, las cuales ya eran adecuadas para servir como un poderoso antídoto contra la corrupción de la muerte, siendo el residuo incorruptible de la ofrenda por el pecado que no había sido destruido por el fuego, se echaba leña de cedro al fuego, como el símbolo de la continuidad incorruptible de la vida; e hisopo, como símbolo de la purificación de la corrupción de la muerte; y la escarlata, cuyo intenso rojo representaba la más fuerte energía vital (véase en Lev. 14:6), de modo que las cenizas fuesen consideradas «como la quintaesencia de toda aquella purificada y fortalecida vida, refinada y sublimada por el fuego» (*Leyrer*).

Vers. 7-10a, etc. Las personas que tomaron parte en esto —el sacerdote, el hombre que ayudaba en la incineración, y el hombre limpio que juntaba las cenizas, y las depositaba en un sitio limpio para su subsiguiente uso— se contaminaban a consecuencia de ello hasta la noche; no por el hecho de que ellos hubieran oficiado por las personas inmundas, y, en cierto sentido, habían participado en su inmundicia (*Knobel*), sino por la contaminación de la muerte y el pecado, que había pasado a la ofrenda por el pecado; del mismo modo que el hombre que llevaba al desierto la cabra que había sido hecha inmunda por la imposición del pecado, se hacía inmundo a consecuencia de ello (Lev. 16:26). Incluso el agua para rociar preparada con las cenizas contaminaba a todo el que tocase (ver. 21). Pero cuando las cenizas eran consideradas en relación con su designación como el medio de purificación, debían ser tratadas como limpias. No sólo debían ser recogidas por un hombre limpio; sino que debían ser guardadas para su uso en un lugar limpio, del mismo modo que las cenizas de los sacrificios que eran quitadas del altar debían ser llevadas a un lugar fuera del campamento (Lev. 6:4). Estas inmundicias, del mismo modo que otras que sólo tardaban hasta la noche, debían ser quitadas lavándose (véase el vol. 2, pp. 373-374). Las cenizas recogidas servirían a la congregación לְמֵי נִדָּה, *i.e*. literalmente como agua de inmundicia; en otras palabras, como agua por la que sería quitada la inmundicia. «*Agua de inmundicia*» es análoga a «agua de pecado» en el cap. 8:7.

Versículos 10b-22. Uso del agua de la purificación

Las palabras en el ver. 10b, «*y será un estatuto perpetuo para los hijos de Israel y para el extranjero que reside entre ellos*», se relacionan con la preparación y aplicación del agua para la impureza, y conectan las instrucciones dadas con las que les siguen.

Los vers. 11-13 contienen las reglas generales para el uso del agua; los vers. 14-22 una descripción más detallada de la ejecución de aquellas reglas.

Vers. 11s. Todo aquel que tocaba un cuerpo, «*el cuerpo de un hombre que ha muerto*», *i.e*. el cadáver de una persona, sin importar edad o sexo, era inmundo por siete días, y al tercer y séptimo día debía limpiarse (הִתְחַטֵּא, como en el cap. 8:21) con el agua (בּוֹ se refiere, en lo concerniente al significado, al agua de la purificación). Si descuidaba su purificación, no quedaba limpio, y contaminaba la morada de Yahvé (véase en Lev. 15:31). Tal hombre debía ser cortado de Israel (*vid*. en Gen. 17:14).

Vers. 14-16. Instrucciones especiales respecto a la contaminación. Si un hombre moría en una tienda, todo el que entrare en ella, o que estuviera allí cuando muriera, quedaba inmundo por siete días; del mismo modo que toda «*vasija abierta que no tenga la cubierta atada sobre ella, será inmunda*», *i.e*. que no tuviese una cobertura atada por un hilo, para evitar que el olor del cadáver penetrara. פָּתִיל, un hilo, está en aposición con צְמִיד, una cinta o atadura (véase *Ges*., §113; *Ewald*, §287e). Esto también se aplicaba a cualquiera que anduviera en el campo y tocara un hombre ya sea que hubiese sido sacrificado por la espada o que hubiese fallecido de muerte natural, o incluso un hueso (esqueleto), o una sepultura.

Versículos 17-19. Ceremonia de purificación

Debían tomar para la persona inmunda algo del polvo de la quema de la novilla, *i.e.* algo de las cenizas obtenidas al quemar la novilla, y poner agua viva, *i.e*. agua fresca (véase Lev. 14:5), sobre ésta en un vaso. Entonces un hombre limpio debía tomar un montón de hisopo (véase Ex. 12:22), por causa de su poder purificador inherente, y sumergirlo en el agua, el tercer y séptimo día después de haber tenido lugar la contaminación, y rociar la tienda, con sus enseres y personas en ella, del mismo modo que a todo aquel que hubiese tocado un cadáver, ya se tratase de una persona asesinada o de alguien que hubiese fallecido de muerte natural, o de un sepulcro; después de lo cual las personas debían lavar sus ropas y bañarse, para que pudieran estar limpias en la noche. Del mismo modo que la impureza en cuestión es mantenida como el grado más alto de inmundicia, por fijar su duración en siete días, *i.e*. toda una semana, de modo que la designación de una doble purificación con el agua purificadora muestra la fuerza de la inmundicia que debía ser quitada; mientras que la selección de los días tercero y séptimo simplemente era determinada por el significado de los números en sí.

En el ver. 20, se repite la amenaza de castigo del ver. 13, por la negligencia de la purificación con el propósito de hacerla más enfática.

Vers. 21s. Esto también debía ser un estatuto perpetuo, que quien rociara el agua de la purificación, o que sólo la tocara (véase los vers. 7s.), y también la persona que le tocara a él, sería inmunda hasta la noche, una regla que también se aplicaba a las otras formas de inmundicia.

Último viaje de Israel desde Cades hasta las alturas del Pisga en el campo de Moab (capítulos 20 y 21)

El primer mes del cuarentavo año, toda la congregación de Israel se reunió nuevamente en Cades, en el desierto de Zin, para comenzar la marcha hacia Canaán. En Cades, murió María (cap. 20:1), y el pueblo murmuró contra Moisés y Aarón por la falta de agua. El Señor alivió esta necesidad derramando agua de la roca; pero Moisés pecó en esta ocasión, de modo que no se le permitió entrar a Canaán (vers. 2-13). Desde Cades, Moisés envió mensajeros al rey de Edom, para pedir que les permitiera pasar pacíficamente por su tierra; pero esto les fue negado por el rey de Edom (vers. 14-21). Mientras tanto, los israelitas marcharon desde Cades al monte Hor, en las fronteras de la tierra de Edom; y allí murió Aarón, y Eleazar fue envestido con el sacerdocio en su lugar (vers. 22-29). En esta marcha fueron atacados por el rey cananeo Arad; pero ganaron una victoria completa, y pusieron a sus ciudades bajo voto (cap. 21:1-3). Por cuanto el rey de Edom se opuso a que pasaran por su tierra, se vieron obligados a ir del Monte Hor al Mar Rojo, y rodear la tierra de Edom. En el camino, el pueblo murmurante fue mordido por serpientes ponzoñosas; pero los penitentes entre ellos fueron sanados de la mordedura de la serpiente, mirando a la serpiente de bronce que Moisés levantó ante el mandato de Dios (vers. 4-9). Después de rodear las montañas moabitas, giraron al norte, y marcharon a lo largo del lado oriental del territorio edomita y moabita, hasta llegar al Arnón, en la frontera del reino amorreo de Sihón, con la intención de cruzar el Jordán, y de ese modo entrar en Canaán (vers. 10-20). Pero como Sihon no permitiría que los israelitas pasaran por su tierra, e hizo una demostración hostil contra ellos, ellos lo hirieron y conquistaron su tierra, y también el reino amorreo de Og, rey de Basán (vers. 21-35), y se abrieron paso entre el territorio amorreo hasta las alturas del Pisga, con el propósito de continuar adelante hacia las estepas de Moab por el Jordán (cap. 22:1). Estas marchas formaron la *tercera* fase en la guía de Israel a través del desierto de Canaán.

Capítulos 20-21:3. Muerte de María. Agua que emana de la roca. Negativa a que pasen por Edom. Muerte de Aarón. Victoria sobre el rey de Arad

Los eventos mencionados en el encabezado, los cuales tuvieron lugar ya sea en Cades o en la marcha de allí al Monte Hor, están agrupados en los caps. 20:1-21:3, más bien en un orden clasificado que en uno estrictamente cronológico. La muerte de María tuvo lugar durante el tiempo en que el pueblo fue reunido en Cades Barnea en el desierto de Zin (ver. 21). Pero cuando toda la nación se reunió en este desierto hubo una deficiencia de agua, la cual hizo que el pueblo murmurara contra Moisés, hasta que Dios alivió la necesidad con un milagro (vers. 2-13). Fue desde Cades desde donde fueron enviados mensajeros al rey de Edom (vers. 14s.); pero en lugar de esperar en Cades hasta que volvieran los mensajeros, Moisés parece haber procedido en el entretanto al Arabá. No se nos informa cuándo y dónde regresaron los mensajeros a Moisés. Sin embargo es seguro, que los edomitas no vinieron con un ejército contra los israelitas (vers. 20, 21), hasta que llegaron a su tierra con el propósito de pasar. Por cuanto fue en el Arabá, en el Monte Hor, donde Israel se dio vuelta por primera vez para rodear la tierra de Edom (cap. 21:4). El ataque de los cananeos de Arad (cap. 21:1-3), que intentaron evitar que los israelitas avanzaran al desierto de Zin, ocurrió en el intervalo entre la partida de Cades y la llegada en el Arabá al Monte Hor; de modo que si se hubiera adoptado un arreglo cronológico, este evento sería puesto en el cap. 20:22, entre la primera y la segunda cláusula de este versículo. Las palabras «*llegaron al monte Hor*» (ver. 22b) son una anticipación e introducen el evento más importante de todo ese periodo, la muerte de Aarón en el monte Hor (vers. 23-29)[37].

---

37. Incluso *Fries* (pp. 53s.) ha admitido que el relato en Num. 21:1, 33:40, debe considerarse como un ensayo de un evento que tuvo lugar antes de la llegada de los israelitas al monte Hor, y que el conflicto con el rey de Arad debe haber ocurrido inmediatamente sobre el avance de Israel en el desierto de Zin; y él observa correctamente que el escritor sagrado ha arreglado lo que se mantenía en relación práctica con el pecado de Moisés y Aarón, y la negativa de Edom, en la más estrecha yuxtaposición con aquellos envetos; en tanto que, una vez que hubo comenzado su relato de los trágicos sucesos en el cap. 20, no hubo lugar en todo ese capítulo para mencionar el conflicto con Arad; y consecuentemente esta batalla sólo podría hallar sitio en la segunda línea, después de anotar los eventos más memorables que ocurrieron entre la muerte de María y la de Aarón, y a lo cual se subordinaba en significado. Por otro lado, *Fries* objeta los arreglos que hemos adoptado arriba, y supone que Israel no fue directamente de Cades por el Wadi *Murreh* al Arabá, y a la frontera de la (verdadera) tierra de Edom, y que luego regresó al Mar Rojo; sino que después de fracasar las negociaciones con el Rey de Edom, Moisés se volvió al instante del desierto de Zin y de la llanura de Cades, y regresó en una dirección suroeste a la carretera de Hebrón; y siguiendo esta carretera a Jebel Araif, la columna suroeste del Edom occidental, se volvió en un ángulo recto y se fue al lado de Jebel Mukra al Arabá, donde fue obligado a alterar su curso nuevamente al encontrarse con el monte Hor, la columna fronteriza de Edom en ese punto, y que fue al sur hacia Mar Rojo. Pero aunque esta combinación se libra claramente de la dificultad relacionada con nuestra suposición —que cuando Israel avanzó al Arabá para acampar en el monte Hor, en realidad habían pisado territorio edomita en esa parte del Arabá que conectaba la tierra montañosa de Azazimeh, de la cual los edomitas habían tomado posesión por la fuerza, con su país hereditario, las montañas de Seir—, no podemos considerar que este punto de vista esté en armonía con el relato bíblico. Porque, aparte de la improbabilidad de que Moisés fuera una segunda vez al monte Hor en la frontera de Edom, después de haber sido obligado a desistir de este avance por el desierto de Zin (Wadi Murreh), y tomar una ruta circundante, o más bien hacer un movimiento retrógrado, al lado occidental del territorio edomeo de la tierra de Azazimeh, sólo para ser devuelto una segunda vez, el relato de la contención con el rey de Arad es difícil reconciliarlo con esta combinación. En dicho caso el rey de Arad debe haber atacado o caído sobre los israelitas cuando fueron reunidos en el desierto de Zin en Cades. Pero esto no concuerda con las palabras del cap. 21:1, «Cuando el cananeo... oyó que Israel subía por el camino de Atarim (de los espías)»; porque si Moisés se dio vuelta en Cades para descender por la carretera de Hebrón hasta Jebel Araif, a consecuencia del rechazo de Edom, los israelitas no tomaron el camino de los espías, porque su ruta iba hacia el norte, desde Cades a Canaán. La suposición de Fries (p. 54), de que las palabras en el cap. 21:1, בָּא...הַדֶּרֶךְ הָאֲתָרִים [subía por el camino de los espías], son una permutación de aquéllas en el cap. 20:1, וַיָּבֹאוּ...מִדְבַּר־צִן [subió al desierto de Zin], y que las dos coinciden perfectamente respecto al tiempo, es forzada; ya que los israelitas son descritos en el cap. 20:1 no sólo subiendo al desierto de Zin en general, sino reuniéndose allí en Cades.

Los críticos modernos (*Knobel* y otros) también han mutilado estos capítulos, y sólo dejaron el capítulo 20:1 (en parte), 2, 6, 22-29; 21:10, 11; 22:1, como partes de la obra original, mientras todo el resto es descrito como un añadido jehovista, en parte por fuentes antiguas y en parte por invención del mismo jehovista. Pero la supuesta contradicción —que mientras la obra original describe a los israelitas yendo por el norte de Edom, y bordeando el territorio moabita en el sentido más estricto, el jehovista los representa yendo alrededor de la tierra de Edom sobre el oeste, sur y este (caps. 20:21; 21:4), y también yendo alrededor de la tierra de Arnón en un circulo aún mayor, y pasando otros lugares también (cap. 21:12, 16, 18)— descansa sobre una falsa interpretación de los pasajes en cuestión. Los otros argumentos presentados —el hecho de que el

Versículo 1. Reunión de la congregación en Cades

El primer mes los hijos de Israel llegaron al desierto de Zin, *i.e.* el año cuarenta de su vagar, al comienzo del cual «toda la congregación» se reunió una vez más en el mismo sitio donde se había dado treinta y siete años y medio antes la sentencia de que permanecerían en el desierto por cuarenta años, hasta que la rebelde generación hubiese muerto. El año no se menciona en el ver. 1, pero, de acuerdo con el cap. 14:32s., este sólo puede ser el año con el que llegó a su fin el periodo de cuarenta años de la sentencia de que debían morir, es decir, el año cuarenta de su vagar errantes. Esto es puesto más allá de toda duda por lo que sigue. Por cuanto toda la congregación procede de Cades en el desierto de Zin hasta el monte Hor, donde Aarón murió, y eso sucedió, de acuerdo con el cap. 33:38, en el quinto mes del año cuarenta después del éxodo de Egipto. María murió durante el tiempo que el pueblo permaneció (יָשַׁב) en Cades, y allí fue sepultada.

Versículos 2-13. Pecado de Moisés y Aarón en el agua de la contienda en Cades

En el árido desierto la congregación tuvo necesidad de agua, y el pueblo porfió con Moisés en consecuencia. En relación con la primera estancia en Cades, no se dice nada respecto a que tuvieran falta de agua. Pero como el nombre de Cades abarca una gran región del desierto de Zin, y no está confinado a un sitio en particular, fácilmente pudo haber necesidad de agua en este lugar o en otro. En su infiel descontento, el pueblo deseó haber muerto cuando sus hermanos murieron delante de Yahvé. La alusión no es a la compañía de Coré, como *Knobel* supone, y la palabra גָּוַע, «expirar», no sería aplicable a su destrucción; sino que la referencia es a aquellos que habían muerto uno a uno durante los treinta y siete años. «*¿Por qué»*, murmuraron una vez más contra Moisés y Aarón, *«pues, has traído al pueblo del Señor a este desierto, para que nosotros y nuestros animales muramos aquí? ¿Y por qué nos hiciste subir de Egipto, para traernos a este miserable lugar? No es lugar de sementera, ni de higueras, ni de viñas, ni de granados, ni aun hay agua para beber»*.

Ver. 6. Entonces Moisés y Aarón se volvieron al tabernáculo, para pedir ayuda del Señor; y la gloria del Señor apareció inmediatamente (véase en los caps. 17:7 y 14:10).

Vers. 7s. El Señor alivió la necesidad de agua. Moisés debía tomar la vara, y con Aarón para reunir la congregación, y hablar a la roca delante de ellos, cuando esta daría agua para que bebiera la congregación y su ganado.

Vers. 9-11. Entonces tomó Moisés la vara «de la presencia de Yahvé», *i.e.* la vara con la que había realizado milagros en Egipto (Ex. 17:5), y había sido puesta en el santuario, no la vara de Aarón que floreció (cap. 17:25), y reunió a la congregación delante de la roca, y les dijo: *«Oíd, ahora, rebeldes, ¿sacaremos agua de esta peña para vosotros?»* Entonces golpeó la piedra dos veces con la vara, de la cual brotó mucha agua, de modo que la congregación y el ganado tuvieron agua para beber.

Ver. 12. Entonces dijo el Señor a ambos, a Moisés y Aarón: *«Porque vosotros no me creísteis a fin de tratarme como santo ante los ojos de los hijos de Israel, por tanto no conduciréis a este pueblo a la tierra que les he dado»*. La falta de fe o firme confianza en el Señor (לֹא הֶאֱמַנְתֶּם), por la que ambos habían pecado, en realidad no era una falta de fe o desconfianza en la omnipotencia y gracia de Dios, como si Dios no pudiera aliviar la falta de agua o extender su ayuda al pueblo murmurador; porque el Señor había prometido su ayuda a Moisés, y Moisés hizo lo que el Señor le había mandado. Era simplemente la falta de una plena creencia confiada, una oleada momentánea de esa inamovible certeza, que las dos cabezas de la nación debían haber mostrado a la congregación, pero no lo hicieron. Moisés hizo incluso más de lo que Dios le había mandado. En lugar de hablar a la roca con la vara de Dios en su mano, como Dios le mandó, habló a la congregación, y en estas inconsideradas palabras, «¿Sacaremos agua de esta peña para vosotros?» palabras que, si no expresaron alguna duda en la ayuda del Señor, ciertamente eran adecuadas para fortalecer al pueblo en su incredulidad, y por lo tanto son descritas en Sal. 106:33 como parloteo (hablar sin consejo), con los labios (cf. Lev. 5:4). Entonces golpeó la roca dos veces con la vara, «como si dependiera en la ejecución humana y no únicamente en el poder de Dios», o como si la promesa de Dios «no se hubiera cumplido sin los golpes de su parte» (*Knobel*). En la voluntad enferma expresada en estas palabras se manifestó la debilidad de la fe, por la cual el fiel siervo de Dios, cansado con las diferentes tentaciones, se dejó vencer, de modo que tropezó, y no santificó al Señor delante de los ojos del pueblo, como debía haberlo hecho. Aarón también tropezó junto con Moisés por cuanto no hizo nada para evitar la caída de Moisés. Pero su pecado se convirtió en grave, por el hecho de que actuaron de manera indigna a su oficio. Dios los castigó, por lo tanto, quitándoles su oficio antes de terminar la obra que les había sido confiada. No conducirían a la congregación a la tierra prometida, y por lo tanto ellos mismos no entrarían (cf. cap. 27:12-14; Deut. 32:48s.). La roca, de donde surgió el agua, es distinguida por el artículo הַסֶּלַע, no como ya conocida, o mencionada antes, sino simplemente como una roca particular en la cercanía; aunque la ubicación no es descrita como para hacer posible buscarla ahora[38].

Ver. 13. El relato se cierra con las palabras: *«Aquéllas fueron las aguas de Meriba porque los hijos de Israel contendieron con Yahvé, y Él manifestó su santidad entre ellos»*. Es-

jehovista da gran prominencia al odio de los edomitas (cap. 20:18, 20) y entrelaza oraciones poéticas (cap. 21:14, 15, 17, 18, 27, 28), la milagrosa vara en la mano de Moisés (cap. 20:8), y la etimología (cap. 21:3)— todos ellos son argumentos en círculo, ya que la suposición de que todas estas cosas son extrañas a la obra original, no es un hecho demostrado, sino una simple *petitio principii*.

38. *Moses Nachmanides* ha dado una correcta interpretación de las palabras: «hablad a la roca delante de sus ojos» (ver. 8): *Ad petram primum obviam et in oculis eorum positam* [a la primera roca en frente de ellos, y que estuviese a su vista]. La fábula atribuida a los rabinos, que la roca de *Refidim* siguió a los israelitas por todo el desierto, y les suplió de agua, no puede demostrarse por los pasajes rabínicos y talmúdicos dados por *Buxtorf, historia Petrea in deserto,* en su *exercitatt. c. v.*, sino que se basa simplemente en una interpretación literal de ciertas declaraciones rabínicas respecto a la semejanza del pozo en Refidim con el de Cades, las cuales evidentemente tenían el propósito de ser figurativas, como *Abarbanel* lo afirma expresamente (*Buxtorf, l.c.*, pp. 422s.): *vera mens et intentio illorum haec fuit, quod aquae illae, quae egressae sunt in Choreb, fuerint donum Dei Israelitis concessum et per totum desertum continuatum, sicut Manna. Nam quocunque profiscebantur, ex tempore aperta illis fuit vena aquarum vivarum. Et hac ratione fuit petra in Kadesch ipsa petra quae erat in Horeb* [Su verdadero significado era que aquellas aguas que surgieron en Horeb eran el don del Señor concedido a los israelitas, y continuó por todo el desierto, del mismo modo que el maná. Porque dondequiera que iban, se les abrían fuentes de agua viva conforme la ocasión lo requería. Y por esta razón, la roca en Cades era la misma roca que en Horeb]. Aún menos base existe para suponer que el apóstol Pablo aludió a alguna de tales fábulas rabínicas cuando dijo: ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας [bebieron de la roca espiritual que los seguía] (1 de Cor. 10:4), y le dio un significado espiritual en las palabras: ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ χριστός [y aquella roca era Cristo].

to no implica que la escena de este suceso recibió el nombre de «agua de contienda», sino simplemente que el agua que Yahvé hizo salir de la roca para los israelitas recibió ese nombre. Pero Dios se sacrificó por ellos, por el hecho de que, por un lado, Él avergonzó su incredulidad con un milagroso don de agua, y por otro lado castigó a Moisés y Aarón por la debilidad de su fe[39].

Versículos 14-21. Mensaje de los israelitas al rey de Edom

Como Israel estaba a punto de iniciar su marcha desde Cades hacia Canaán, pero deseaba entrar en ella desde el este atravesando el Jordán, y no desde el sur, donde la estepa y las elevadas montañas presentaban obstáculos que habría sido difícil vencer, si es que no eran completamente insuperables, Moisés envió mensajeros desde Cades al rey de Edom, para solicitar de la nación familiar, un paso amistoso y sin impedimento por su tierra. Él recordó al rey la relación de Israel, de haber sido llevado a Egipto, la opresión que sufrieron allí, y su liberación de la tierra, y le prometió que no atravesarían por campos y viñas, ni beberían el agua de sus pozos, sino que se mantendrían en el camino del rey, sin volver a la derecha ni a la izquierda, y de ese modo no harían daño alguno a la tierra (vers. 14-16)[40]. Por el מַלְאָךְ [ángel] que sacó a Israel de Egipto debemos entender, de manera natural, no la columna de nube y fuego (*Knobel*), sino el ángel del Señor, el revelador visible del Dios invisible, a quien los mensajeros describen indefinidamente como «un ángel», cuando se dirigen a los edomitas. Cades es representada en el ver. 16 como una ciudad en la frontera del territorio edomita. Se trata de *Cades-Barnea* (caps. 32:8; 34:4; Deut. 1:2, 19; 2:14; 19:23; Jos. 10:41; 14:6, 7; 15:3). Esta ciudad, sin duda se situaba en la vecindad de *Ain Kudes*, el pozo de Cades, descubierto por *Rowland*. Este pozo fue llamado *En-Mispat*, la fuente del juicio, en el tiempo de Abraham (Gen. 14:7); y el nombre Cades aparece por primera vez en la primera llegada de los israelitas a esa región, en el relato de los eventos que tuvieron lugar allí, como siendo el punto central del lugar de acampada «el desierto de Parán», o «desierto de Zin» (cf. cap. 13:26 con el ver. 21, y el cap. 12:16). E incluso en la segunda llegada de la congregación a esa localidad, no se menciona hasta después del desierto de Zin (cap. 20:1); en tanto que el nombre completo Cades-Barnea es utilizado por Moisés por primera vez en el cap. 32:8, cuando recuerda al pueblo aquellos lamentables sucesos en Cades en los caps. 13 y 14. La conjetura es, por lo tanto, muy natural, que el sitio en cuestión haya recibido el nombre de Cades por aquel trágico suceso (cap. 14), o posiblemente por la murmuración de la congregación por causa de la falta de agua, lo cual llevó a Moisés y Aarón a pecar, de modo que el Señor se santificó (וַיִּקָּדֵשׁ) sobre de ellos con un juicio, porque no lo habían santificado frente a los hijos de Israel (vers. 12 y 13); que Barnea era el nombre más antiguo u original de la ciudad, la cual se situaba en la cercanía del «agua de la contienda», y que este nombre después fue unido con Cades, y formado en un sustantivo compuesto. Si esta conjetura es correcta, el nombre Cades es utilizado anticipadamente, no sólo en Gen. 14:7, como una definición más precisa de *En-Mishpat*, sino también en Gen. 16:14; 20:1; y Num. 13:26, y 20:1; y por lo tanto no hay falta de analogías para esto. Es en esto donde probablemente también debamos buscar una explicación al hecho de que en la lista de las estaciones en el cap. 33, el nombre Cades no aparezca en relación con la primera llegada de la congregación al desierto de Zin, sino únicamente en relación con la segunda llegada (ver. 36), y que el lugar de acampada en la primera llegada sea llamado *Rithmah*, y no *Barnea*, porque los principales del campamento estaban en el Wadi Retemath, no en la ciudad de Barnea, la cual estaba más adentro en el desierto de Zin. La expresión «*ciudad del final del territorio*» no debe entenderse como significando que la ciudad pertenecía a los edomitas, sino que simplemente afirma que estaba situada en la frontera del territorio edomita. La suposición de que Barnea era un centro edomita es opuesta por la circunstancia de que, en el cap. 34:4, y Jos. 15:3, es contada como parte de la tierra de Canaán; que en Jos. 10:41 es mencionada como la ciudad más al sur, donde Josué hirió a los cananeos y conquistó su tierra; y finalmente, que en Jos. 15:23 probablemente esté clasificada entre los pueblos adjudicados a la tribu de Judá, por lo que se deduce que debe haber pertenecido a los amorreos. גְּבוּל קָצֶה [el fin del territorio] del rey de Edom debe distinguirse de גְּבוּל אֶרֶץ אֱדוֹם [el territorio de la tierra de Edom] en el ver. 23. La tierra de Edom se extendía hacia el oeste sólo hasta el Arabá, la llanura baja, la cual va desde el punto sur del Mar Muerto hasta la cima del Golfo Elanita. En ese tiempo, sin embargo, los edomitas se habían extendido más allá del Arabá, y posesionado de una porción del desierto de Parán que pertenecía a la península de Sinaí, la cual estaba bordeada hacia el norte por el desierto de Zin (véase el cap. 34:3). Por el no beber agua de los pozos (ver. 17), debemos entender, de acuerdo con el ver. 19, que no harían uso de los pozos de los edomitas ya fuera por violencia o sin compensación. El «camino del rey» es la carretera pública alta que probablemente fue construida bajo el costo del estado, y mantenida para que el rey sus ejércitos viajaran por ella, y es sinónimo de «camino del sultán» (Derb es Sultan), o «camino del emperador», como aún son llamadas las carreteras militares antiguas, anchas y abiertas en el oriente (cf. *Robinson*, *Pal.* II, p. 596; *Seetzen*, I, pp. 61, 132; II, p. 336, *Movers*, *die Phönizier* II,3, p. 132).

Esta carretera militar llevaba, sin duda, como *Leake* ha conjeturado (*Burckhardt*, *Syr.*, pp. 21, 22), por el amplio Wadi *el Ghuweir*, que no sólo forma un paso fácil y directo hacia el campo llano por la misma estepa montañosa que desciende al Arabá, sino un camino conve-

---

39. La suposición de los críticos neológicos, de que este suceso es idéntico al similar en Refidim (Ex. 17), y que este es sólo otra saga basada en el mismo evento, no tiene base firme en ningún caso. La falta de agua en el árido desierto es un hecho tan constantemente atestiguado por los viajeros, que sería un asunto de gran sorpresa si Israel no hubiera experimentado esta falta, y contendido con su Dios y sus líderes una vez en el curso de cuarenta años. Tan temprano como Ex. 15:22s. el pueblo murmuró por falta de agua potable, y el agua amarga fue transformada en dulce; e inmediatamente después del presente, el pueblo se quejó nuevamente. «No tenemos pan ni agua» (cap. 21:4, 5). Pero si la falta seguía siendo la misma, el alivio de tal necesidad sería necesariamente repetido de igual o similar manera. Además, el suceso en *Refidim* (o *Massah-Meriba*) y en Cades son completamente diferentes entre sí. En Refidim, Dios dio agua al pueblo de la roca, y la murmuración del pueblo se detuvo. En Cades, sin duda Dios alivió la preocupación del mismo modo; pero los mediadores de su misericordia, Moisés y Aarón, pecaron en esa ocasión, de modo que Dios se santificó sobre ellos por un juicio, porque no lo habían santificado delante de la congregación. (Véase *Hengstenberg*, *Beiträge* III, pp. 378ss.).

40. Nos damos cuenta por Jue. 11:17, que Moisés también envió mensajeros al rey de Moab, y con una comisión similar, y que también él rehusó conceder la petición de un paso sin impedimento por su tierra. Este pasaje es pasado por alto en silencio aquí, porque la negativa de los moabitas no tuvo mayor influencia en el mayor progreso de los israelitas. «Porque si no podían pasar por Edom, el permiso de los edomitas no habría servido de nada. Era sólo *eventualiter* que ellos buscaran este permiso». *Hengstenberg*, *Beiträge* III, p. 285.

niente por la tierra de Edom (*Robinson*, 2, pp. 552, 583, 610), y es célebre por sus espléndidas praderas que se trazan a sus muchos manantiales (*Burckhardt*, pp. 688, 689); porque el amplio Wadi *Murreh* corre desde la frontera norte de la tierra montañosa de Azazimeh, no sólo hasta la montaña de Modera (Madura), donde se divide, sino en su mitad más al sur, hasta el Arabá (véase la p. 59). Es muy probable que esta sea «la gran ruta por los amplios wadis», la cual los beduinos que acompañaban a *Rowland* le aseguraban que «era muy buena, y llevaba directamente al monte Hor, pero que ningún viajero europeo conocía» (*Ritter, Erdkunde* XIV, p. 1088). Probablemente se introduce en el Arabá en el Wadi el *Weibeh*, opuesto al Wadi *Ghuweir*.

Vers. 18s. Los edomitas rehusaron la visita de los israelíes de la manera más hostil, y los amenazaron con salir a buscarlos con la espada, sin prestar la más mínima atención a la repetida seguridad de los mensajeros israelitas, de que sólo marcharían sobre la carretera alta, y que pagarían por el agua para sí mismos y sus ganados. רַק אֵין־דָּבָר, *lit. «solamente déjame pasar a pie, nada más»; i.e.* no queremos la gran cosa; sólo utilizaremos el camino.

Ver. 20. Para dar énfasis a la negativa, Edom fue contra Israel *«con mucha gente y con mano fuerte». sc.* cuando llegaron a su territorio. Esta declaración, del mismo modo que la del ver. 21, que Israel se desvió de Edom, anticipa el orden histórico; porque, como un hecho, los edomitas no pudieron haber salido al instante, con un ejército, siguiendo la huella de los mensajeros, con el propósito de bloquear el camino hacia el Wadi *Murreh*, el cual corre a lo largo de su territorio hacia el oeste del Arabá.

Versículos 22-29. Muerte de Aarón en el monte Hor

Los israelitas dejaron Cades, y pasaron a lo largo del camino mencionado anteriormente, al monte Hor. Esta montaña, que estaba situada, de acuerdo con el cap. 33:37, en la frontera de la tierra de Edom, es situada por *Josefo* (Ant. 4.4, 7) en la cercanía de Petra; del mismo modo que por *Eusebio y Jerónimo*: *Or mons, in quo mortuus est Aaron, juxta civitatem Petram* [Or, montaña en la que murió Aarón, junto a la ciudad de Petra]. De acuerdo con los viajeros modernos, se trata del monte *Harun*, al lado noroeste del Wadi *Musa* (*Petra*), que es descrito por *Robinson* (vol. 2, p. 508) como «un cono truncado de manera irregular, teniendo tres puntos o picos escabrosos, de los cuales el más alto está al noreste, y tiene sobre sí la Wely mahometana, o tumba de Aarón», de donde la montaña ha recibido su nombre «*Harun», i.e. Aarón* (*vid. Burchardt, Syr*., pp. 715, 716; *vid. Schubert, Reise* 2, pp. 419s.; *Ritter, Erdkunde* XIV, pp. 1127s.). No puede existir duda respecto a lo correcto de esta tradición[41]; porque incluso en la tradición mahometana respecto al sepulcro de Aarón está bien acreditada, la ubicación de esta montaña está en perfecta armonía con la declaración en el ver. 23 y cap. 33:37, que los Israelitas habían alcanzado entonces la frontera de la tierra de Edom. El lugar donde el pueblo acampó es llamado *Mosera* en Deut. 10:6, y *Moserot* en la lista de estaciones en el cap. 33:30, y en todo caso debe buscarse en el Arabá, en la cercanía del monte *Hor*, aunque es completamente desconocido para nosotros. El campamento de 600.000 hombres, con sus esposas, hijos y ganado, ciertamente necesitaría un espacio de varias millas de ancho, y por lo tanto, fácilmente podrían haberse extendido desde las bocas del wadi el Weibeh y el wadi Ghuweir, en el Arabá, hasta la cercanía del monte *Harun*. El lugar de acampada es llamado por esta montaña, Hor, tanto aquí como en el cap. 33:37s., porque fue allí donde Aarón murió y fue sepultado. El Señor predijo su muerte a Moisés, y le mandó que quitara a Aarón sus ropas sacerdotales, y que las pusiera a Eleazar su hijo, ya que Aarón no entraría en la tierra prometida, porque ellos (Aarón y Moisés) se habían opuesto al mandato de Yahvé en el agua de la contención (véase el ver. 12). הֵאָסֵף אֶל עַמָּיו [será reunido a su pueblo], del mismo modo que los patriarcas (Gen. 25:8, 17; 35:29; 49:33).

Vers. 27s. Moisés ejecutó este mandamiento, y Aarón murió en la cima de la montaña, de acuerdo con el cap. 33:37, 38, el primer día del quinto mes, en el año cuarenta después del éxodo de Egipto, a la edad de 123 años (lo cual concuerda con Ex. 7:7), y todo Israel lloró por él durante treinta días.

Capítulo 21:1-3. Victoria de Israel sobre el rey cananeo de Arad

Cuando este rey cananeo, que moraba en el *Negeb, i.e.* al sur de Palestina (13:17), oyó que Israel venía por el camino de los espías, hizo guerra contra los israelitas, y tomó a algunos de ellos como prisioneros. *Arad* es mencionado tanto aquí como en el pasaje paralelo cap. 33:40, y también al lado de *Horma*, en Jos. 12:14, como el asiento del rey cananeo (cf. Jue. 1:16, 17). De acuerdo con *Jerónimo* y *Eusebio* en el *Onomasticon*, estaba a veinte millas romanas al sur de Hebrón, y ha sido preservada en las ruinas de *Tell Arad*, lo cual *vid. Schubert* (2, p. 457) y *Robinson* (2, pp. 473, 620 y 624) vieron a la distancia; y de acuerdo con *Roth* en *Petermann, geographische Mittheilungen* (1858, p. 269), estaba situada al sureste del Kurmul (Carmelo), en una llanura, sin árboles o arbustos, con colinas apartadas y radios de colinas en todas direcciones, entre las cuales se encontraba el *Tell Arad*. El significado de דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים es incierto. La LXX, *Saad*., y otros, toman la palabra אֲתָרִים como el nombre propio de un lugar no mencionado nuevamente; pero el Caldeo, Samaritano y Siríaco lo interpretan con mayor probabilidad como un sustantivo apelativo formado por תור con א *prosthet*., y sinónimo de הַתָּרִים, los espías (cap. 14:6). El camino de los espías era la vía que atravesaba el desierto de Zin, la

41. Sin embargo, no existe fuerza en los argumentos por los que *Knobel* se ha esforzado para demostrar que es incorrecta. La primera objeción, que los hebreos llegaron al monte Hor desde Cades en una sola marcha, no tiene fundamento en el texto bíblico, y no puede inferirse por la circunstancia de que no se menciona un lugar de acampada entre Cades y el monte Hor; porque, por un lado, podemos ver claramente, no sólo por el cap. 21:10, sino incluso por Ex. 17:1, en comparación con Num. 33:41s. y 12s., que sólo se mencionan los lugares de acampada, en el relato histórico, donde sucedieron eventos dignos de narrar; y, por otro lado, es evidente por el cap. 10:33, que los israelitas marcharon en varias ocasiones por varios días antes de volver a establecer un campamento. La segunda objeción —que si Hor estaba cerca de Petra, es imposible ver cómo podría ser considerado el avance de los hebreos, desde Cades a Hor, por el rey de Arad, que vivía a más de treinta horas de viaje al norte, como aproximándose (cap. 33:40), sin mencionar «acercándose por el camino de los espías» (cap. 20:1), y cómo podrían haber entrado este rey en conflicto con ellos cuando estaban en Petra— descansa sobre la errónea suposición de que el ataque del rey de Arad no tuvo lugar hasta después de la muerte de Aarón, porque se menciona después. Finalmente, la tercera objeción —que una marcha desde Cades en dirección suroeste al Wadi Susa, y luego hacia el norte pasando Zalmona hasta Punón (cap. 33:41), es demasiado arriesgada— es derribada por el cap. 21:4, donde se dice que los israelitas se fueron del monte Hor, por el camino del Mar Rojo. (Vea las notas sobre el cap. 21:10).

cual los israelitas habían tomado previamente hacia Canaán (cap. 13:21). El territorio del rey Arad se extendía a la frontera sur de Canaán, hacia el desierto de Zin, por el cual los israelitas fueron de Cades al monte Hor. Los cananeos los atacaron en su marcha, e hicieron prisioneros a algunos de ellos.

Vers. 2s. Entonces prometieron al Señor los israelitas, que si Él entregaba ese pueblo en sus manos, ellos «devastarían» sus ciudades; y el Señor oyó la petición, y entregó a los cananeos, de modo que los destruyeron a ellos y sus ciudades. (Sobre la destrucción, véase en Lev. 27:28). *«Y llamaron aquel lugar Horma», i.e.* cosa dedicada o destrucción. הַמָּקוֹם [El lugar] sólo puede significar el sitio donde los cananeos fueron derrotados por los israelitas. Si la ciudad de Zefat, o la capital de Arad, se hubiera querido indicar especialmente (según *Bachmann, das Buch der Richter*, pp. 126s.), sin duda que también habría sido mencionada, como en Jue. 1:17. Como no era intención de Moisés entrar a Canaán por el sur, atravesando las pendientes y las difíciles montañas, con el propósito de efectuar su conquista, los israelitas fácilmente podrían haber contendido entre sí por el presente con la derrota infligida sobre los cananeos, y diferir la completa ejecución de su voto hasta el tiempo en que se hubiesen afirmado en Canaán. La destrucción de los cananeos de Arad y sus ciudades necesariamente presupuso la conquista inmediata de todo el territorio, y el convertir todas las ciudades en cenizas. Y así, nuevamente, la introducción de un rey de Horma, *i.e. Zefat*, entre los reyes derrotados por Josué (Jos. 12:14), no es prueba de que Zefat haya sido conquistada y llamada Horma en el tiempo de Moisés. Zefat puede ser llamada Horma anticipadamente allí y en Jos. 19:4, por ser la ciudad fronteriza más al sur del reino de Arad, a consecuencia de la destrucción suspendida por Moisés del territorio del rey de Arad, y puede no haber recibido este nombre hasta después de su conquista por los judíos y simeonitas. Pero también es concebible que Zefat haya sido capturado en el tiempo de Josué (Jos. 10:40), junto con las otras ciudades del sur, y llamado Horma en ese tiempo, pero que los israelitas no hayan podido mantenerlo en ese entonces; y por lo tanto, después de la partida del ejército israelita, el antiguo nombre fue restituido por los cananeos, o más bien sólo retenido, hasta que la ciudad fue retomada y permanentemente mantenida por los israelitas, después de la muerte de Josué (Jue. 1:16s.), y recibió el nuevo nombre de una vez por todas. La alusión que se hace aquí a Horma, y en el cap. 14:45, en ningún caso respalda la opinión de que fue después de la muerte de Moisés y la conquista de Canaán bajo Josué, que tuvo lugar la guerra con los cananeos de Arad y su derrota.

Capítulo 21:4-35. Marcha alrededor de la tierra de Edom y Moab. Conquista de Sehón y Og, reyes de los amorreos

Versículos 4-9. Marcha de Israel por el Arabá. Plaga de serpientes y serpiente de bronce

Ver. 4. Como los edomitas rehusaron dejar pasar por su tierra a los israelitas cuando dejaron el monte Hor, se vieron obligados a tomar camino por el Mar Rojo, para bordear la tierra de Edom, es decir, para descender del Arabá hasta la cabeza del Golfo Elanita.

Vers. 5, 6. Conforme avanzaban a lo largo de este camino el pueblo se impacientó (תִּקְצַר נַפֶּשׁ [el alma del pueblo se desanimó], véase Ex. 6:9), y una vez más empezaron a murmurar contra Dios y Moisés, porque no tenían pan ni agua (cf. cap. 20:4s.), y estaban cansados de la miserable, *i.e.* pobre comida de maná (קְלֹקֵל de קָלַל). La baja llanura del Arabá que cruza entre paredes de montañas desde el Mar Muerto hasta el Mar Rojo, debe haber provisto muy poco alimento para los israelitas, excepto por el maná que Dios les daba; porque aunque no está completamente destituido de vegetación, especialmente en las bocas de los wadis, y en los torrentes invernales de las laderas, no obstante en su mayoría es un terrible desierto, con una tierra suelta y arenosa, y salientes de granito y otras piedras, donde las terribles tormentas de arena se levantan en ocasiones de la cercanía del Mar Rojo (véase *v. Schubert*, *Reisen* II, pp. 396s., y *Ritter, Erdkunde* XIV, pp. 1013s.); y la falta de alimentos podría ser acompañada con frecuencia por la ausencia de agua potable. Como consecuencia de esto se rebeló el pueblo y fueron castigados por el Señor con fieras serpientes cuyas mordeduras produjeron la muerte a muchos. שְׂרָפִים נְחָשִׁים, *lit.* serpientes ardientes, llamadas así por su quemante, *i.e.* inflamatoria mordedura, la cual llenaba de calor y ponzoña, del mismo modo que muchas de las serpientes eran llamadas por los griegos, *e.g.* las διψάς, πρηστῆρες, y καύσωνες (*Dioscoro*, 7:13; *Eliano, nat. anim.* 6:51), y no por la piel de estas serpientes que tenían manchas rojas como el fuego, que frecuentemente se encuentran en el Arabá, y son muy venenosas[42].

Ver. 7. Este castigo llevó al pueblo a la reflexión. Confesaron su pecado a Moisés, y le rogaron que los librara de la plaga por medio de su intercesión ante el Señor. Y el Señor los ayudó; de tal modo, sin embargo, que la recepción de ayuda se hizo depender de la fe del pueblo.

Vers. 8s. Al mandato de Dios, Moisés hizo una serpiente de bronce, y la puso sobre un asta[43]. Toda persona que hubiese sido mordida por una serpiente venenosa y mirara a la serpiente de bronce con fe en la promesa de Dios, viviría, *i.e.* se recuperaría de la mordedura de la serpiente. La serpiente debía ser hecha de bronce o cobre, porque el color de este metal, cuando el calor brillaba sobre él, tenía la apariencia de una serpiente abrasadora, y de ese modo el símbolo sería más parecido al mismo animal.

Incluso en el libro de la Sabiduría (cap. 16:6, 7), la serpiente de bronce es llamada σύμβολον σωτηρίας - οὐ διὰ τὸ θεωρουμενον, ἀλλὰ διὰ τὸν πάντων σωτῆρα [un símbolo de salvación; porque todo aquel que miraba hacia ella, no era salvo por el objeto que veía, sino por Ti, que eres el Salvador de todos]. Sin embargo, no era con el propósito, como *Ewald* supone (*Gesch.*, 2, p. 228), de ser una «señal de que del mismo modo que esta serpiente colgaba suspendida en el aire, atada y hecha inofensiva por el mandato de Yahvé, así todo aquel que mirara a ella con fe en el poder redentor de Yahvé, quedaba asegurado contra el mal, una señal figurativa, por lo tanto, como la de San Jorge y el Dragón entre nosotros»; porque, de acuerdo con esto, no habría unión causal entre

---

42. Éste es el relato dado por *v. Schubert*, *R.* 2, p. 406: «por la tarde nos trajeron una serpiente muy manchada de gran tamaño, marcada con manchas rojas como el fuego, y rayas ondulantes que pertenecía a la especie más venenosa, como lo mostraba claramente la formación de sus dientes. Según afirmaban los beduinos, estas serpientes, que tanto temían, eran muy comunes en esa cercanía».

43. Para las diferentes opiniones sostenidas por los primeros escritores respecto a la serpiente de bronce, véase *Buxtorf*, «historia serp. Aen.», en su *Exercitt.*, pp. 458s.; *Deyling, observatt. ss.* 2, obs. 15, pp. 156s.; *Vitringa, observ. ss.* 1, pp. 403s.; *Jo. Marck, Scripturariae Exercitt, exerc.* 8, pp. 465s.; *Iluth, Serpens exaltatus non contritoris sed conterendi imago, Erl.*, 1758; *Gottfr. Menken über die eherne Schlange*, 1829; *Sack, Apologetik*, pp. 355s.; *Hofmann, Weissagung u. Erfüllung* II, pp. 142, 143; *Kurtz, Geschichte des Alten Paktes* II, pp. 438s.; y los comentarios de Juan 3:14 y 15.

las serpientes abrasadoras y la imagen de bronce de una serpiente. Antes bien tenía el propósito de ser una representación figurativa de las serpientes venenosas, hechas inofensivas por la misericordia de Dios. Porque Dios no hizo que se tomara una serpiente real, sino la imagen de una serpiente, en la cual la abrasadora serpiente fue paralizada en bronce muerto, como una señal de que el veneno mortal de las serpientes fue vencido con esta serpiente de bronce. Esto no debe considerarse como un símbolo del poder sanador divino; ni es la selección de tal símbolo para deducirlo y explicarlo, como lo es por *Winer, biblisches Wörterbuch* II, p. 415, *Kurtz,* II, p. 440, *Knobel* y otros, por el punto de vista simbólico que era común para todas las religiones paganas de la antigüedad, que la serpiente era un poder beneficiario y portador de salud, que llevaba su ser exaltada a un símbolo del poder sanador, y a una representación de los dioses de la sanidad. Este punto de vista pagano no sólo es extraño para el Antiguo Testamento, y sin fundamento en el hecho de que, en el tiempo de Ezequías, el pueblo rindió una adoración supersticiosa a la serpiente de bronce erigida por Moisés (2 de Reyes 18:4); sino que es irreconciliablemente opuesta al punto de vista bíblico de la serpiente, considerada como representante del mal que se basa en Gen. 3:15, y es sólo trazable al arte mágico del encantamiento de serpientes que el Antiguo Testamento aborrecía como una abominación idólatra. A esto podemos añadir, que el pensamiento que yace en la base de esta explicación, que el veneno debe curarse con veneno, no tiene apoyo en Hos. 13:4, sino que es completamente ajeno a las Escrituras. Dios castiga el pecado, es cierto, con el pecado; pero no cura el pecado con el pecado, ni la muerte con la muerte. Por el contrario, para conquistar el pecado fue necesario que el redentor fuera sin pecado; y para quitar el poder a la muerte, era requerido que Cristo, el príncipe de la vida, que tenía vida en sí mismo, se levantara de la muerte y del sepulcro (Jn. 5:26; 11:25; Hechos 3:15; 2 de Tim. 1:10).

La serpiente de bronce se convirtió en símbolo de salvación (σύμβολον σωτηρίας) sobre las tres bases que destaca *Lutero*. En *primer* lugar, la serpiente que Moisés debía hacer sería de bronce o de cobre, es decir, de un color rojizo, y (aunque sin veneno) igual que las personas que estaban rojas y quemándose a causa de la mordedura de las abrasadoras serpientes. En *segundo* lugar, la serpiente de bronce debía ser puesta sobre un madero por señal. Y en *tercer* lugar, aquellos que desearan recuperarse de la mordedura de una serpiente y vivir, debían mirar a la serpiente que estaba sobre el asta, de otro modo no podrían recuperarse o vivir (Sermón de *Lutero* sobre Jn. 3.1-15 en *Luthers Werke, Erlanger Ausgabe* IV, pp. 173 y 183). Era en estos tres puntos, como también lo ha demostrado claramente Lutero, que el carácter que este símbolo tipificó, al cual Cristo se refirió en su conversación con Nicodemo (Juan 3:14). 1. La serpiente de bronce tenía la forma de una serpiente real, pero «no tenía veneno, y era completamente inofensiva». Del mismo modo Dios envió a su hijo en forma de carne pecaminosa, pero a pesar de ello no tenía pecado (Rom. 8:3; 2 de Cor. 5:21; 1 de Ped. 2:22-24). 2. En el levantamiento de la serpiente como estandarte. Esto era un δειγματίζειν ἐν παρρησία, un θριαμβεύειν («mostrarse abiertamente», o «triunfantemente»), una exhibición triunfal sobre las serpientes venenosas como si fuesen matadas por la imagen de bronce, del mismo modo que el levantamiento de Cristo sobre la cruz fue un triunfo público sobre los principados y poderes que están debajo del cielo (Col. 2:14, 15). 3. En la cura efectuada al mirar la imagen de la serpiente. Del mismo modo que los israelitas debían volver sus ojos a la serpiente de bronce creyendo obedientemente la palabra del Señor, para poder ser sanados de la mordedura de las serpientes venenosas, del mismo modo debemos ver al Hijo del hombre levantado sobre la cruz, si queremos ser librados de la mordedura de la serpiente antigua, del pecado, de la muerte del diablo y del infierno. «Cristo es el antitipo de la serpiente por cuanto tomó sobre sí la más perniciosa de todas las potencias perniciosas, pecado, e hizo una expiación vicaria por ella» (*Hengstenberg* sobre Juan 3:14). La imagen de bronce de la serpiente fue llevada a Canaán por los israelitas, y preservada hasta el tiempo de Ezequías, quien hizo que se demoliera porque el pueblo idólatra había presentado ofrendas de incienso a su sagrada reliquia (2 de Reyes 18:4).

Versículos 10-20. Marcha de Israel alrededor de Edom y Moab, hasta las alturas del Pisga en el campo de Moab

(Cf. cap. 33:41-47). Ver. 10. Desde el campo en el Arabá, que no se describe de manera más particular, donde fue castigado el pueblo murmurador con serpientes abrasadoras, Israel pasó a *Obot*. De acuerdo con la lista de estaciones en el cap. 33:41s., se fueron de *Hor* a *Zalmona*, cuya situación no ha sido determinada; porque la conjetura *C. v. Raumer* (*der Zug der Israeliten*, p. 45), que era el mismo sitio que la moderna *Maán*, no tiene base firme en el hecho de que Maán es una estación de las caravanas peregrinas de los sirios. De Zalmona se fueron a Punón, y sólo entonces a *Obot*. El nombre Punón sin duda es el mismo que Pinón, una tribu del edomita Filarc (Gen. 36:41); y de acuerdo con *Jerónimo* (*Onomasticpn s. v. Fenon*), era un *vinculus in deserto, ubi aeris metalla damnatorum suppliciis effodiuntur, inter civitatem Petram et Zoar* [pequeño valle en el desierto, donde se extraía cobre por los criminales condenados (véase en Gen. 36:41), entre Petra y Zoar]. Esta declaración es muy adecuada, si imaginamos que la ubicación de Punón no estaba en línea recta entre Petra y Zoar, sino más al oriente, entre las montañas colindantes con el desierto. Por cuanto los israelitas incuestionablemente fueron desde el final sur del Arabá hasta el lado oriental de Idumea, a través del wadi *el Ithm* (*Getum*), que se abre al Arabá desde el este, a pocas horas al norte de Akaba y la antigua Eziongeber. Entonces tuvieron que rodear las montañas de Edom, y empezar a «girar al norte» (Deut. 2:3), de modo que ahora procedieron más al norte, sobre el lado oriental de las montañas de Edom, «por el territorio de los hijos de Esaú», sin duda por el mismo camino que toman hoy en día las caravanas que van de Gaza a Maán, por el Ghor. «Éste corre sobre una cadena montañosa que forma la frontera occidental de la costa de Arabia, y la frontera oriental de la tierra cultivable, y se extiende desde la tierra de Edom hasta las fuentes del Jordán, al lado oriental del Ghor» (*v. Raumer*, *Zug.*, p. 45). En el lado occidental de sus montañas, los edomitas rehusaron dar permiso a los israelitas para que pasaran por su tierra (cap. 20:18s.), ya que las montañas de Seir terminan hacia el Ghor (el Arabá) en elevados y escabrosos precipicios, y sólo hay dos o tres estrechos wadis que los comunican de oeste a este; y de estos el wadi Ghuweir es el único que es practicable para un ejército, e incluso este podría ser guardado con tanta seguridad con un moderado ejército, que ningún enemigo podría entrar al corazón del país por la fuerza (véase *Leake* en *Burckhardt*, pp. 21s.; y *Robinson*, III, p. 140). Era distinto por el lado oriental, donde las montañas descienden hasta convertirse en una amplia tierra llana, la cual se eleva ligera-

mente sobre el desierto de Arabia. Aquí, en el lado más vulnerable de la frontera, los edomitas dispusieron su corazón para atacar a los israelitas, quienes ahora podrían responder a sus hostilidades. Pero el Señor les ordenó que no hicieran guerra contra los hijos de Esaú; sino que cuando pasaran por el territorio, que les compraran alimentos y agua con dinero (Deut. 2:4-6). Los edomitas los sometieron a la necesidad, y se esforzaron por aprovecharse de ésta, vendiendo provisiones, «del mismo modo que, en el presente, las caravanas de Meca son provistas con provisiones por los habitantes de las montañas a lo largo del camino del peregrino» (*Leake* en *Burckhardt*, p. 24). La ubicación de *Obot* no puede ser determinada.

Ver. 11. La próxima acampada fue «Ije-abarim, en el desierto que está enfrente de Moab», *i.e*. al lado oriental de Moab (cap. 33:44). Por cuanto el wadi *el Ashy*, que corre hasta el Mar Rojo, en una cama estrecha, profunda y rocosa, desde el sureste, y es llamada el *Kerahy* en su parte más baja (*Burckhardt, Syr*., pp. 673-674), separa Idumea de Moab; עִיֵּי הָעֲבָרִים (*i.e*. ruinas del cruce) debe buscarse en la frontera de Moab, al norte de este wadi, pero difícilmente puede hallarse, como *Knobel* supone, en la zona de colinas llamada *el Tarfuye* que es conocida por el nombre de *Orokaraye*, aún más al sur, y termina al suroeste de *Kerek*, en tanto que continúa hacia el norte en las montañas llamadas el *Ghoweithe*, y la región montañosa de el *Zoble*; incluso suponiendo que el término *Abarim*, «los pasadizos o lados», tuviera que entenderse como refiriéndose a estas zonas de colinas y montañas que son las faldas de la tierra de los amorreos y moabitas, y forman los lados fronterizos. Porque la línea fronteriza entre las colinas de *el-Tarfuye* y las de *el-Ghoweithe* está tan cerca del Arnón, que no hay el espacio necesario entre ésta y el Arnón para acampar en el arroyo de Zered (ver. 12). *Ije-Abarim* o *Jim* no puede haber estado lejos de la orilla norte de el *Ahsy*, y probablemente se encontraba en la cercanía de *Kalaat el Hassa* (*Ahsa*) la fuente del *Ahsy*, y una estación para las caravanas peregrinas (*Burckhardt*, p. 1035). Por cuanto los moabitas tampoco debían ser atacados por los israelitas (Deut. 2:9s.), pasaron a lo largo de la frontera oriental moabita hasta el arroyo de Zered (ver. 12). Éste difícilmente pudo haber sido el *wadi el-Ahsy* (*Robinson*, 2, p. 555; *Ewald, Gesch*. 2, p. 259; *Ritter, Erdk*. 15, p. 689); porque debe haber sido cruzado cuando llegaron a la frontera de Moab (ver. 11). Ni tampoco pudo haber sido «el arroyo de *Zaide*, que va desde el sureste, pasa por la zona montañosa de *Goweithe y Tarfuye*, y entra al Arnón, del cual forma la fuente principal», es el punto de vista adoptado por *Knobel* sobre la cuestionable base de que el nombre es una corrupción de *Zered*. Con toda probabilidad era el wadi *Kerek*, en la parte más alta de su curso, no muy lejos de *Katrane*, en el camino del peregrino (*v. Raumer*, *Zung*, p. 47; *Kurtz* y otros).

Ver. 13. La siguiente acampada fue «*al otro lado* (מֵעֵבֶר) *de Arnón, que está en el desierto, y que sale del territorio del amorreo*». El *Arnón*, *i.e*. el presente wadi *Mojeb*, está formado por la unión del *Seyl* (*i.e*. arrollo o río) *Saïde*, que sale del sureste, no muy lejos de *Katrane*, en el camino del peregrino, y el *Lejum* del noroeste que recibe los pequeños ríos el *Mekhreys* y *Valúa*, fluyendo el segundo desde la estación del peregrino *Kalaat Valúa*, y luego continúa su curso hasta el Mar Muerto, a través de un profundo y estrecho valle, encerrado por elevados y escabrosos acantilados, y cubierto con bloques de piedra que han sido arrastrados de las tierras más altas (*Burckhardt*, pp. 633s.), de modo que sólo hay pocos lugares por donde se puede pasar, y en consecuencia un pueblo errante como los Israelitas no podrían haber cruzado el mismo *Mojeb* para abrirse una entrada al hostil territorio del amorreo[44]. Porque el Arnón formaba la frontera entre Moab y el campo de los amorreos. El lugar donde acampó Israel en el Arnón debe buscarse en la parte más alta de su curso, donde aún fluye «en el desierto»; no en wadi *Zaïde*, sin embargo, aunque *Burckhardt* lo llama la fuente principal del *Mojeb*, sino en la *Balúa* que se une con el *Lejun*. Estos arroyos, de los que venía el *Lejum* desde el norte, con toda probabilidad ya llevaban el nombre de Arnón; como podemos recoger de la expresión: «que surge de las costas de los amorreos». El lugar de acampada de Israel, «*al otro lado del Arnón en el desierto*», debe buscarse, por lo tanto, en la cercanía de *Kalaat Valúa*, y al lado sur del *Arnón* (*Balúa*). Esto es lo suficiente evidente por Deut. 2:24, 26s., donde los israelitas son representados introduciéndose al territorio del rey amorreo de Sihón, cuando cruzaron el Arnón, habiendo enviado, primero que nada, una comitiva con una petición pacífica para que les dieran permiso de cruzar por su tierra (cf. vers. 21s.). Aunque esto tuvo lugar, de acuerdo con Deut. 2:26, «desde el desierto de Cademot», una ciudad amorrea, esto en absoluto significa que los israelitas ya habían cruzado el Arnón y entrado al territorio de los amorreos, sino únicamente que estaban en la frontera de éste, y en el desierto que tomó su nombre de Cademot, y se extendió hasta esta, la ciudad más oriental, tal como el nombre parece implicar, del país de los amorreos. Después de la conquista del país, Cademot fue asignada a los descendientes de Rubén (Jos. 13:18), y convertida en ciudad levítica (Jos. 21:37; 1 de Crón. 6:64).

Los israelitas recibieron instrucciones del Señor para cruzar el río Arnón, hacer la guerra contra el rey amorreo Sihón de Hesbón, y tomar posesión de su tierra, con la certeza de que el Señor había entregado a Sihón en la mano de Israel, y que llenaría de temor y temblor a todas las naciones que estuviesen delante de ellos (Deut. 2:24, 25). Estos llamados, con sus promesas de ayuda, no sólo llenaron a los israelitas con el coraje y la fuerza para entrar en conflicto con la más poderosa de todas las tribus de los cananeos, sino que inspiró a poetas de en medio de ellos a conmemorar con odas las guerras de Yahvé, y sus victorias sobre los enemigos. De entre estas odas se nos dan unos cuantos versos (vers. 14s.), no con el propósito de verificar la declaración geográfica, de que el Arnón llega a la frontera de los moabitas, o que los israelitas sólo habían llegado a la frontera del territorio amorreo y moabita, sino como evidencia de que allí, en las fronteras de Moab, los israelitas habían sido inspirados por las promesas divinas con la firme seguridad de que conquistarían la tierra de los amorreos que estaba delante de ellos.

Vers. 14s. «*Por lo tanto*», *sc*. porque el Señor había entregado al rey Sihón, con toda su tierra, en la mano de Israel, «*se dice en el libro de las batallas de Yahvé: lo que hizo en el Mar Rojo, y a la corriente de los arroyos que va a parar a Ar, y descansa en el límite de Moab*». El libro de las batallas de Yahvé (מִלְחֲמֹת יהוה) no es un libro amorreo de los conflictos de Baal, en que las batallas realizadas por Sihón y otros héroes amorreos, con la ayuda de Baal, fueron celebradas con versos, como *G. Unruh* fabulosamente asevera en su *Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaán* (p. 130), ni una obra «que datara desde el tiempo de Josafat, conteniendo la historia temprana de los israelitas, desde los patriarcas hebreos hasta pasado el

44. Es completamente irreconciliable que todo un pueblo, viajando con todas sus posesiones del mismo modo que con su ganado, hayan sido expuestos sin necesidad a los peligros y enormes dificultades que acarrearían el cruce de tan aterrador, salvaje y profundo valle, y eso meramente con el propósito de abrirse una entrada al territorio del enemigo. *Ritter, Erdk*. 15, p. 1207.

tiempo de Josué, con la ley entretejida», que es el carácter que la fantasía crítica de *Knobel* estamparía sobre ella, sino una recopilación de odas del tiempo del mismo Moisés, en celebración de los gloriosos actos del Señor a favor de los israelitas; y «las anotaciones guardan la misma relación con la misma historia, que los versos de Körner guardarían con los escritos de cualquier historiador de las guerras de libertad, que haya tenido parte en estas guerras, e introducido los versos en su propia obra histórica» (*Hengstenberg, Beiträge* III, p. 225)[45]. La estrofa seleccionada de la oda no tiene sujeto ni verbo en ella, por cuanto la oda era bien conocida para sus contemporáneos, y lo que debía suplirse podría obtenerse fácilmente del título, «Guerras de Yahvé». וָהֵב es sin duda el nombre de una fortaleza amorrea; y בְּסוּפָה, «en la tempestad», debe explicarse de acuerdo con Nahum 1:3, «El Señor, en la tempestad es su camino». «Avanzando en la tempestad, tomó Vaheb y los arroyos de Arnón», *i.e.* los diferentes wadis, valles cortados por arroyos que desembocan en el Arnón. אֲשֶׁר הַנְּחָלִים *lit.* torrente de los arroyos, de אָשַׁד ladera, el torrente, por lo tanto el sitio donde los arroyos desembocan, la caída de montañas o colinas, para lo cual se utiliza de modo general el término אַשְׁדָּה en plural, particularmente para denotar las caídas del monte Pisga (Deut. 3:17; 4:49; Jos. 12:3; 13:20), y הָאֲשֵׁדוֹת de la región montañosa de Palestina que formaba la transición de las montañas a la llanura (Jos. 10:40 y 12:8). שָׁבַת, la morada, utilizada poéticamente para describir el sitio donde se mora, como en 2 de Sam. 23:7 y *Obad*. 3. עָר (*Ar*), la forma anticuada por עִיר, una ciudad, es lo mismo que עָת מוֹאָב en el ver. 28 e Isa. 15:1, «la ciudad de Moab, sobre la frontera de Arnón que está al final del territorio (moabita)» (cap. 22:36). Fue llamada Ἀρεόπολις por los griegos, y estaba cerca de Aroër (Deut. 2:36 y Jos. 13:9), probablemente situada en la confluencia de Lejum y Mojeb, en la «tierra de fina pastura, en cuya mitad hay una colina con algunas ruinas», y no muy lejos de allí las ruinas de un pequeño castillo, con un lado de columnas rotas (*Burckhardt*, *Syr*., p. 636). Esta *Ar* no debe identificarse con la moderna *Rabba*, en la tierra de los moabitas, seis horas al sur de *Lejum*, a la cual se transfirió el nombre *Areopolis* en la era patrística, probablemente después de la destrucción de *Ar*, la antigua Areopolis, por un terremoto, del cual *Jerónimo* da un relato en relación con su propia niñez (véase su comentario sobre Is. 15), posiblemente el terremoto que sucedió en el año 342 d.C., y por el que muchas ciudades del este fueron destruidas, y entre otras, Nicomedia (cf. *Hengstenberg, Bileam,* pp. 234 y 237; *Ritter, Erdkunde* 15, pp. 1212ss.; *v. Raumer, Palästina*, pp. 270, 271).

Vers. 16-18. De allí procedieron a *Beer* (בְּאֵר, *un pozo*), un lugar de acampada que recibió su nombre por el hecho de que Dios dio agua al pueblo, no como antes proveyendo milagrosamente de una roca, sino mandando que se excavaran pozos. Esto es evidente por la oda con la que el pueblo conmemoró este divino don de gracia. *«Sube, oh pozo; a él cantad; pozo, el cual cavaron los señores. Lo cavaron los príncipes del pueblo, y el legislador, con sus báculos».* עָנָה, como en Ex. 15:21 y 32:18. מְחֹקֵק, vara de gobernador, cf. Gen. 49:10. Beer, probablemente lo mismo que Beer elim (Isa. 15:8), al noroeste de Moab, estaba en el desierto; por cuanto los israelitas procedieron desde allí, *«del desierto a Matana»* (ver. 18), de allí a Nahaliel, y de allí a Bamot. De acuerdo con *Eusebio* (cf. *Reland, Palestina ilustrata*, p. 495), *Matana* (Μαθθανέμ) estaba por el valle de Arnón, doce millas romanas al este (o más propiamente al sureste o sur) de *Medeba*, y probablemente deba hallarse en *Tedun*, un sitio que ahora yace en ruinas, cerca de la fuente del *Lejum* (*Burckhardt*, pp. 635, 636; *Hengstenberg, Bileam*, p. 240; *Knobel* y otros). El nombre de *Nahaliel* aún se retiene en la forma *Encheileh*. Éste es el nombre dado al Lejum, después que ha sido unido por el Balua, hasta su unión con el Saide (*Burckhardt*, p. 635). Consecuentemente los israelitas fueron de *Beer* en el desierto, en una dirección noroeste a Tedun, luego en dirección noroeste hacia el banco norte del *Encheileh*, y luego se introdujeron aún más en dirección noroeste y norte hasta *Bamot*. No puede existir duda de que Bamot es idéntico con *Bamot Baal*, *i.e.* altos de Baal (cap. 22:4). De acuerdo con Jos. 13:17 (cf. Isa. 15:2), Bamot estaba cerca de *Dibón* (*Dibán*), entre el wadi *Wale* y el wadi *Mojeb*, y también hacia *Bet Baal Meon, i.e. Myun*, media milla al sur de Hesbón; y, de acuerdo con el cap. 22:41, se podría ver *Bamot Baal* desde la extremidad del campamento israelita en los campos de Moab. Consecuentemente Bamot no puede ser la montaña al sur del wadi Wale, sobre cuya cima dice *Burckhardt* que hay un hermoso llano (p. 632; véase a *Hengstenberg*, *Bileam*, p. 242); porque los campos de Moab no pueden verse desde esta llanura, ya que están cubiertas por el Jebel Attarus. Es más bien una cima sobre la larga montaña *Attarus*, la cual se extiende a lo largo de la ribera del Zerka Maein, y posiblemente pueda ser un punto sobre la cima del Jebel Attarus, «el punto más alto en ese contorno», sobre el cual, de acuerdo con *Burckhardt* (p. 630), hay «un montón de piedras cubierto por un inmenso árbol de pistachos». Un poco más al sur de éste yace la caída ciudad de Kereiyat (llamada *Körriat* por *Setzeen* 2, p. 342), *i.e. Queriot*, Jer. 48:24; Amós 2:2.

Ver. 20. De Bamot se fueron *«al valle que está en los campos de Moab, y a la cumbre de Pisga, que mira hacia el desierto».* רֹאשׁ הַפִּסְגָּה, cabeza, o cumbre del Pisga, está en aposición con el campo de Moab. El שְׂדֵה מוֹאָב [campo de Moab] era una porción de la meseta que se extiende desde Rabat Amman hasta el Arnón, que está «sin árboles en una inmensa distancia en una parte (La vecindad de *Eleale*), pero cubierta con las ruinas de ciudades que han sido destruidas», y que «se extiende hasta el desierto de Arabia hacia el este, y desciende al Jordán y el Mar Muerto hacia el oeste» (*v. Raumer*, *Pal*., p. 71). Es idéntico a «toda la llanura desde Medeba hasta Dibón» (Jos. 13:9), y «toda la llanura (מִישֹׁר) por Medeba» (ver. 16), donde se situaban Hesbón y sus ciudades (ver. 17; cf. Ver. 21 y Deut. 3:10). El valle en esta meseta estaba sobre la cumbre del *Pisga, i.e.* la parte norte de las montañas de *Abarim*, y miraba hacia la superficie del desierto. הַיְשִׁימֹן, el desierto, es la llanura de *Ghor el Belka, i.e.* el valle de desolación en la frontera noreste del Mar Muerto que se extiende desde el wadi *Menshalla* o wadi *Ghuweir* (*el Guer*) hasta el pequeño arroyo *el Szueme* (wadi *es Suweimeh* sobre el mapa de *Van de Velde*) en el Mar Muerto, y se estrecha más y más en la extremidad norte de este lado. «*Ghor el Belka* consiste, en parte, en un suelo estéril, salado y pedregoso; aunque hay unas porciones que pueden ser cultivadas. La gran llanura del Jordán empieza al norte del arroyo *el Szueme*, la cual es completamente infértil hasta llegar al *Nahr Hesbán*, aproximadamente a dos horas de distancia, y no produce nada sino hierbas amargas y saladas para

45. «Que tal libro deba haber surgido en los últimos días de Moisés, cuando la generación joven comenzó a considerar y manifestarse, tanto vigorosa como generalmente, como el ejército de Yahvé, está lejos de ser un hecho sorprendente, tanto que escasamente podemos imaginar un tiempo más idóneo para el comienzo de tal obra» (*Baumgarten*). Y si este es el caso, la alusión a la recopilación de odas no puede presentarse como un argumento contra la paternidad mosaica del Pentateuco, ya que Moisés ciertamente no escribió la historia del viaje de Cades a la Arbot Moab hasta después que los dos reyes de los amorreos fueron derrotados, y la tierra al este del Jordán conquistada, o hasta que los israelitas hubieron acampado en las estepas de Moab, frente a Jericó.

los camellos» (*Seetzen*, 2, pp. 373, 374), la cual probablemente fue contada como parte de *Jesimón*, ya que *Bet-Jesimot* se situaba dentro de ella (véase el cap. 23:28). El valle donde acamparon los israelitas en Moab, sobre la cima del Pisga, por lo tanto debe buscarse al oeste de Hesbón, en la zona montañosa de Abarim, la cual desciende al *Ghor el Belka*. De aquí avanzaron los israelitas hacia Arbot Moab (véase el cap. 22:1).

Si comparamos los lugares de acampada nombrados en los vers. 11-20 con la lista de estaciones en el cap. 33:41-49, hallamos, en lugar de los siete lugares mencionados aquí, entre *Ije Abarim* y la *Arbot Moab* —Arroyo Zared, al otro lado del Arnón en el desierto, Beer, Mattana, Nahaliel, Bamot, y el valle en el campo de Moab sobre la cima del Pisga—, sólo se dan tres lugares, *Dibón* de Gad, *Almón Diblataim*, y el Monte *Abarim* antes del Nebo. Que el último de estos es sólo otro nombre para el valle en el campo de Moab sobre la cima del Pisga, está indudablemente demostrado por el hecho de que, de acuerdo con Deut. 34:1 (cf. cap. 3:27), el monte Nebo era un pico del *Pisga*, y que se situaba, de acuerdo con Deut. 32:49, sobre las montañas de Abarim, de donde se hace evidente que el Pisga era una porción de las montañas de Abarim, y de hecho se trataba de la porción norte opuesta a Jericó (véase el cap. 27:12). Las otras dos diferencias en los nombres pueden explicarse por la circunstancia de que el espacio ocupado por el campamento de los israelitas, un ejército de 600.000 hombres, con sus esposas, hijos y ganado, una vez que hubiesen llegado al campo habitado con sus ciudades y villas, donde cada lugar tenía su nombre fijo, debe haberse extendido por varios lugares, de manera que el mismo campamento podría haber sido nombrado por uno u otro de los sitios que tocaba. Si *Dibón Gad* (cap. 33:45) era la Dibón construida (*i.e.* reconstruida o fortificada) por los gaditas después de la conquista de la tierra (cap. 32:3, 34), y designada para los rubenitas (Jos. 13:9, 17), lo cual aún se puede percibir en las ruinas de Dibán, una hora al norte del Arnón (*v. Raumer, Pal.*, p. 261) (y no hay razón para dudarlo), entonces el lugar de acampada, Nahaliel (*Encheile*), era el mismo que Dibón de Gad, y fue nombrado por dicha ciudad en el cap. 33:45, porque el campamento de Israel se extendía hasta Dibón a lo largo de la rivera norte de ese río. *Almon Diblataim* probablemente sea idéntico con el *Bet Diblataim* que se menciona en Jer. 48:22 junto con *Dibón, Nebo* y otras ciudades moabitas, y debe hallarse al norte o noroeste de Dibón. Porque, de acuerdo con Jerónimo (*Onom. s. v. Jassa*), Jahza estaba entre *Medeba* y *Deblatai*, para lo cual *Eusebio* ha escrito Δηβούς por error, en lugar de Διβών; habiendo *Eusebio* determinado la posición relativa de Jahza en un lugar más al sur, por contraparte Jerónimo la ubica en un lugar más al norte. El campamento de los israelitas, por lo tanto, fácilmente pudo haberse extendido desde Almon o Bet-Diblataim hasta Bamot, y pudo haber tomado su nombre de cualquiera de los dos sitios[46].

Versículos 21-35. Derrota de los reyes amorreos, Sehón de Hesbón y Og de Basán, y conquista de sus reinos

Vers. 21-23. Cuando los israelitas alcanzaron la frontera oriental del reino del rey amorreo Sehón (véase el ver. 13), le enviaron mensajeros, como lo habían hecho previamente al rey de Edom, para pedir permiso de pasar pacíficamente por su territorio sobre la carretera alta (cf. ver. 22 y cap. 20:17); y Sehón rehusó esta petición, del mismo modo que el rey de Edom lo había hecho, y marchó con todo su pueblo contra los israelitas. Pero mientras que el Señor prohibió a los israelitas luchar contra sus primos los edomitas, ahora les mandó que hicieran la guerra al rey amorreo, y que se posesionaran de su tierra (Deut. 2:24, 25); por cuanto los amorreos pertenecían a las tribus cananeas que estaban listas para el juicio de la exterminación (Gen. 15:16). Y si, a pesar de esto, los israelitas les enviaron palabras de paz (Deut. 2:26), esto se hizo simplemente para dejar la decisión de su destino en su propia mano (véase en Deut. 2:24). Sehón salió contra los israelitas al desierto, hasta Jahaza, donde se libró una batalla, en la cual fue derrotado. Los relatos del *Onom.* respecto a Jahaza, que estaba situada, de acuerdo con *Eusebio*, entre Μηδαμών (*Medeba*) y Δηβούς (*Dibón*), y de acuerdo con *Jerónimo*, entre *Medeba* y *Deblatai*, puede reconciliarse con la declaración de que estaba en el desierto, asumiendo que no estaba en línea recta entre los sitios nombrados, sino en dirección más oriental sobre la orilla del desierto, cerca del comienzo del wadi Wale, una conclusión a la que la yuxtaposición de Jahaza y Mefaat en Jos. 13:18; 21:37, y Jer. 48:21, también apunta (véase en Jos. 13:18).

Ver. 24. Israel lo hirió a filo de espada, *i.e.* sin tregua (véase Gen. 34:26), y tomó posesión de su tierra «*desde Arnón hasta Jaboc, hasta los hijos de Amón*», *i.e.* hasta el alto Jaboc, la moderna *Nahr* o *Moiet Ammán*. El *Jaboc*, ahora llamado *Zerka, i.e.* el azul, no toma su curso, como *Seetzen* suponía, en el camino del peregrino por el castillo de *Zerka*; sino su fuente, de acuerdo con *Abulfeda* (*tab. Syr.*, p. 91) y *Buckingham*, es la *Nahr Ammán*, que fluía desde la antigua capital de los amonitas, y era llamada la *alta Jaboc*, y formaba la frontera occidental de los amonitas hacia el reino de Sehón, y subsiguientemente hacia Gad (Deut. 2:37; 3:16; Jos. 12:2). «*Porque la frontera de los hijos de Amón era fuerte*» (firme), *i.e.* fuertemente fortificada; «por tal razón Sehón sólo podía haber sido capaz de extender sus conquistas hacia el alto Jaboc, pero no hacia el territorio de los amonitas». Esta explicación de *Knobel* es perfectamente correcta; ya que la razón por la que los israelitas no hicieron fuerza para introducirse en el territorio de los amonitas, no fue la fuerza de su frontera, sino la palabra del Señor: «no les hagas la guerra, porque no te daré posesión de la tierra de los hijos de Amón» (Deut. 2:19). Dios sólo había prometido a los patriarcas, a favor de su posteridad, que les daría la tierra de Canaán, la cual

46. Ni esta diferencia en los nombres de los lugares de acampada, ni la diversidad material, que en el presente capítulo hay cuatro lugares introducidos más que en el cap. 33, en tanto que en todo otro caso la lista en el cap. 33 contiene un mayor número de estaciones de las que leemos en el relato histórico, en absoluto respalda la hipótesis de que el presente capítulo está fundado en un documento distinto al que se basa el cap. 33. Por cuanto pueden explicarse de un modo sencillo, como *Kurtz* lo ha demostrado del modo más concluyente (vol. 3, pp. 383-385), por la diversidad en el carácter de los capítulos. El cap. 33 es puramente estadístico. El catálogo dado allí «contiene una lista completa en orden regular de todas las estaciones propiamente llamadas, es decir, de aquellos sitios de acampada donde Israel se detuvo por un tiempo más largo que en otras ocasiones, y por lo tanto no sólo construyó un campamento organizado, sino que también armó el tabernáculo». En el relato histórico, por otro lado, los sitios mencionados son simplemente aquellos que eran de importancia histórica. Por dicha razón hay menos estaciones introducidas entre el Monte Hor e Ije Abarim que en el cap. 33, estaciones donde no ocurrió nada de importancia al ser pasadas por alto; pero, por otro lado, hay un mayor número mencionado entre Ije Abarim y Arbot Moab, y algunos de ellos son sitios donde no se construyó el campamento por completo, con el tabernáculo armado, probablemente porque fueron memorables por ser puntos de inicio para las expediciones que se introducían en los dos reinos amorreos.

estaba limitada hacia el este por el Jordán (cap. 34:2-12; comparado con Gen. 10:19 y 15:19-21), y los israelitas no habrían recibido establecimiento al lado oriental del Jordán, si la rama cananea de los amorreos no se hubiera extendido a ese lado en el tiempo de Moisés, y conquistado una gran porción de las posesiones de los moabitas, y también (de acuerdo con Jos. 13:25, como se compara con Jue. 11:13) de los amonitas, haciendo retroceder a los moabitas hasta el Arnón, y los amonitas detrás del *Nahr Ammán*. Con la derrota de los amorreos, toda la tierra que habían conquistado pasó a formar posesión de los israelitas que tomaron posesión de estas ciudades (cf. Deut. 2:34-36). La declaración en el ver. 25, que Israel se asentó (יֵּשֶׁב) en todas las ciudades de los amorreos, en cierto modo es una anticipación de la misma historia, por cuanto la ocupación no ocurrió hasta que Moisés entregó la tierra conquistada a las tribus de Rubén y Gad por posesión (cap. 32). Los únicos lugares mencionados aquí son *Hesbón* y sus hijas, *i.e.* las ciudades más pequeñas que le pertenecían (cf. Jos. 13:17), que están enumeradas singularmente en el cap. 32:34-38, y Jos. 13:15-28. Para explicar la expresión: «Hesbón y sus hijas», se añade en el ver. 26, que Hesbón era la ciudad, *i.e.* la capital del rey amorreo Sehón, quien había hecho la guerra contra el anterior rey de Moab, y le había quitado toda su tierra hasta el río Arnón. Consecuentemente, incluso hasta el tiempo del predecesor de Balac, el rey de los moabitas en ese tiempo, la tierra al norte de Arnón, y probablemente hasta el bajo Jaboc, hasta cuyo punto se extendía el reino de Sihón (véase Deut. 3:12, 13; Jos. 12:5), pertenecía a los moabitas. Y de acuerdo con esto, el campo donde los israelitas acamparon frente a Jericó, antes de cruzar el Jordán, es contado como parte de la tierra de Moab (Deut. 1:5; 28:69; 32:49; 34:5, 6), y llamada Arbot Moab (véase el cap. 22:1); en tanto que las mujeres que sedujeron a los israelitas para que se unieran en la idólatra adoración de Baal Peor son llamadas hijas de Moab (cap. 25:1).

Vers. 27-30. La gloriosa conquista y destrucción de la capital del poderoso rey de los amorreos, con el poder del Señor su Dios, inspiró a ciertos compositores de proverbios (מֹשְׁלִים *denom.* de מָשָׁל, dicho, proverbio) a escribir cantos en conmemoración de la victoria. Se nos dan tres estrofas de un canto de este tipo, y se introduce con las palabras *«por tanto», sc.* porque Hesbón había caído de este modo, «*dicen los proverbistas*».

La primera estrofa (vers. 27b y 28) se desarrolla así: «*Venid a Hesbón. Edifíquese y repárese la ciudad de Sehón. Porque fuego salió de Hesbón, y llama de la ciudad de Sehón, y consumió a Ar de Moab, a los señores de las alturas de Arnón*». Los llamados de venir a Hesbón y construir nuevamente esta arruinada ciudad, no estaban dirigidos a los israelitas, sino a los conquistados amorreos, y deben interpretarse como irónicos (*F. v. Meyes; Ewald, Gesch.*, 2, pp. 267, 268): *«Venid a Hesbón, vosotros victoriosos amorreos, y construid vuestra ciudad real nuevamente, la cual hemos dejado en ruinas. El fuego se ha extinguido de ella, y ha quemado Ar Moab, y los señores de las alturas de Arnón»*. La referencia se hace al fuego de la guerra que los victoriosos amorreos encendieron desde Hesbón en la tierra de Moab, bajo el anterior rey de Moab; es decir, la guerra con la que subyugaron Ar Moab y los poseedores de las alturas de Arnón. *Ar Moab* (véase el ver. 15) parece haber sido primeramente la capital de toda Moab, o al menos de esa porción que se situaba sobre el lado norte del Arnón; y la prominencia que se le da en Deut. 2:9, 18, 29, está en armonía con esto. Las alturas de Arnón son mencionadas como los límites hasta donde Sehón había llevado su victoriosa supremacía sobre Moab. Los בָּמֳתֵי de estas alturas son los moabitas.

Ver. 29. Segunda estrofa: «*¡Ay de ti, Moab! Pereciste, pueblo de Quemos. Fueron puestos sus hijos en huida, y sus hijas en cautividad, por Sehón rey de los amorreos*». El poeta se vuelve aquí a Moab, y anuncia su destrucción. *Quemos* (כְּמוֹשׁ, de כָּמַשׁ = כָּבַשׁ, someter, dominar) era la deidad principal de los moabitas (Jer. 48:7) al igual que de los amonitas (Jue. 11:24), y no sólo se relacionaba con *Milcom*, un dios de los amonitas, sino también con la primitiva deidad cananea *Baal* y *Moloc*. De acuerdo con una declaración de *Jerónimo* (sobre Isa. 15), se trataba sólo de otro nombre para *Baal Peor*, probablemente un dios del sol, que era adorado como el rey de su nación y el dios de la guerra. Se halla con este carácter sobre las monedas de Areopolis, parado sobre una columna, con una espada en su mano derecha y una lanza y escudo en la izquierda, y con dos antorchas de fuego a su lado (cf. *Ekhel doctr. Numm. Vet*. 3, p. 504), y era apaciguado por medio del sacrificio de niños en tiempos de gran malestar (2 de Reyes 3:27). Más información, y hasta cierto punto una perspectiva diferente, se encuentra en el artículo escrito por *J.G. Müller en Herzog,* Realencyclopaedie. El sujeto de נָתַן no es Moab ni Yahvé, sino Quemos. El pensamiento es el siguiente: como Quemos, el dios de Moab, no podía librar a su pueblo del rey amorreo; ahora que Israel ha conquistado al segundo, Moab está completamente perdido. En el triunfo que Israel celebraba sobre Moab al conquistar a sus conquistadores, hay un aviso expresado de la eventual sujeción de Moab bajo el cetro de Israel.

Ver. 30. *Tercera estrofa*, en la que se justifica el ay evocado sobre Moab: «*Mas devastamos el reino de ellos; pereció Hesbón hasta Dibón, y destruimos hasta Nofa y Medeba*». וַנִּירֵם es la *primera pers. pl. imperf. Kal* de יָרָה con el sufijo ־ֵם por ־ִם (como en Ex. 29:30). יָרָה, arrojar flechas, disparar (Ex. 19:13): figurativamente arrojar al suelo (Ex. 15:4). נִשִּׁים por נָשַׁם, *primera pers. pl. imperf. Hifil* de נָשָׁה, sinónimo de נָצָה, Jer. 4:7. Los sufijos de ambos verbos se refieren a los moabitas como habitantes de las ciudades nombradas. Acordemente *Hesbón* también es construida como un masculino, porque no era a la ciudad como tal, sino a los habitantes a los que se hacía la referencia. *Hesbón*, la residencia del rey Sehón, estaba muy céntrica entre el Arnón y el Jaboc (de acuerdo con el Onom. a veinte millas romanas desde el Jordán, frente a Jericó), y aún existe en extensas ruinas con profundos pozos tabicados, bajo el antiguo nombre de Hesbán (cf. *v. Raumer, Pal.*, p. 262). Sobre Dibón en el sur, a no más de una hora desde Arnón, véase p. 288. *Nofa* probablemente sea la misma *Nobac*, Jue. 8:11, pero no la misma *Kenat*, que fue cambiada a *Nobac* (cap. 32:42). De acuerdo con Jue. 8:11, estaba cerca de Jogbea, no muy lejos del desierto oriental; y con toda probabilidad aún existe en las ruinas llamadas *Nowakis* (*Burckhardt*, p. 619; *Buckingham*, 2, p. 46; *Robinson, App.*, p. 188), al noroeste de *Ammán* (*Rabat-Ammon*). Nofa, por tanto, es aludida como una ciudad noreste o fortaleza, y contrastada con Dibón que estaba al sur. Las palabras que siguen: אֲשֶׁר עַד מ, «que hasta Medeba», no proveen un significado inteligible. La LXX traduce πῦρ ἐπὶ Μηδέβα (fuego sobre Medeba), y parece haber adoptado la lectura אֵשׁ עַד. En la puntuación masoreta también la ר en אשר está marcada como dudosa por medio de un punto extraordinario. Aparentemente, por tanto, אשר fue un error de copista en lugar de אֵשׁ, y debe construirse como gobernada por el verbo נָשַׁם, «con fuego a *Medeba*». Esta ciudad estaba aproximadamente a dos horas al sureste de Hesbón, y aún se debe buscar en ruinas que llevan el nombre de *Medeba*, sobre la cima de una colina de alrededor de una hora y media de viaje en circunferencia

(*Burckhardt*, p. 625; *Seetzen,* I, pp. 407s.; IV, pp. 223s.; *Ritter*, *Erdkunde* XV, pp. 1181s. y *v. Raumer*, *Pal.*, pp. 264s.)[47].

Vers. 31, 32. Cuando Israel estuvo asentado, *i.e.* acampado, en la tierra de los amorreos, Moisés reconoció a *Jazer*, de quien los israelitas «tomaron sus hijas», *i.e.* los sitios más pequeños que dependían de Jazer, y destruyó a los amorreos que moraban en ellos. Es evidente por el cap. 32:35, que Jezer no sólo fue conquistado, sino destruido. Esta ciudad, que se situaba, de acuerdo con el *Onomasticon* (*s. v. Jazer*), a diez millas romanas al oeste de *Filadelfia* (Rabat-Ammon), y a quince millas romanas al norte de Hesbón, es más probable que se halle (como *Seetzen* supone, 1, pp. 397, 406; 4, p. 216) en las ruinas de *es Szír*, en la fuente del Nahr Szír, en cuya cercanía *Seetzen* encontró algunas pozas, que probablemente sean los restos del «mar de Jazer», mencionado en Jer. 48:32. Existe menos probabilidad en la conjetura de *Burckhardt* (p. 609), que debe hallarse en las ruinas de *Ain Hazir,* cerca de *Kerbet el Suk*, al suroeste de *es sal*; aunque *v. Raumer* (*Pal.,* p. 262) decide a su favor (véase mi comentario sobre Jos. 13:25).

Vers. 33-35. Entonces los israelitas dieron vuelta hacia el norte, y tomaron el camino a Basán, donde el rey Og vino contra ellos con su pueblo, para luchar en *Edrei*. No se dice desde qué punto comenzaron los israelitas su expedición contra Basán tanto aquí como en Deut. 3:1s., donde Moisés recapitula estos eventos, y da un relato más detallado de las conquistas, simplemente porque no era de importancia en relación con el objetivo principal de la historia. Probablemente debamos dibujar la conquista de los reinos de Sehón y Og como si hubiesen sucedido de la siguiente manera: es decir, que después que Sehón hubo sido derrotado en Jaza, y su capital tomada rápidamente a consecuencia de su victoria, Moisés envió destacamentos de su ejército desde los sitios de acampada mencionados en los vers. 16, 18-20, a las diferentes divisiones de su reino, con el propósito de posesionarse de sus ciudades. Después de la conquista de todo el territorio de Sehón, el ejército principal avanzó a Basán y derrotó al rey Og en una gran batalla en Edrei, donde ciertos destacamentos del ejército fueron despachados nuevamente, bajo valientes generales, para asegurar la conquista de las diferentes partes de su reino (cf. cap. 32:39, 41, 42). El reino de Og abarcaba la mitad norte de Galaad, *i.e.* el campo entre el Jaboc y el Mandur (Deut. 3:13; Jos. 12:5). La moderna Jebel Ajlun, y «todo Basán», o «toda la región de Argob» (Deut. 3:4, 13, 14), la moderna llanura de *Jaulán* y *Haurán* que se extendía hacia el este hasta *Salcha*, al noreste de *Edrei* (Deut. 3:10), y hacia el norte hasta *Gesur* y *Maaca* (Jos. 12:5). Para más señas, véase Deut. 3:10. Había dos ciudades en Basán con el nombre de *Edrei*. Una de ellas, mencionada en Deut. 1:4 y Jos. 12:4 y Jos. 12:4, junto con Astarot, como segunda residencia del rey Og, se describe en el Onom. (*s. v. Astarot* y *Edrei*) aproximadamente a seis millas romanas, *i.e.* a dos horas desde Astarot, y veinticuatro o veinticinco millas desde Bostra, y llamada *Adraa* o *Adara*. Ésta es la moderna Deraà o Draà (en *Burckhardt*, p. 385; *Seetzen,* I, pp. 363, 364), y *Draah, Idderat* (en *Buckingham, Syr.* 2, p. 146), un lugar que aún existe, consistiendo en un número de casas miserables, construidas en su mayoría de basalto, que se yerguen sobre una pequeña elevación, en una región con colinas sin árboles, con las ruinas de una antigua iglesia y otros edificios más pequeños que se supone pertenecen al tiempo cuando Draa, Adraa (como *urbs Arabiae*), era una vista episcopal, al este de la carretera del peregrino, entre *Remtha y Mezareib,* al lado de un pequeño wadi (véase *Ritter, Erdk.* 15, pp. 838s.). La otra Edrei, mencionada en Deut. 3:10 como la frontera noroeste de Basán, estaba más al norte, y aún se puede ver en las ruinas de Zora o Etra (véase en Deut. 3:10). En el presente ejemplo se habla de la ciudad sureña, la cual no estaba lejos de la frontera oeste sureste de Basán, puesto que Og ciertamaente no los dejó pasar a la frontera norte de su reino sin luchar contra ellos.

Vers. 34s. Igual que en el caso de Sehón, el Señor también les había prometido la victoria sobre Og, y lo había entregado a su poder, de modo que los Israelitas lo hirieron, con sus hijos y todo su pueblo, sin dejar uno, y se apoderaron de la tierra de ambos reyes según Deut. 2:34. (Véase las notas sobre Deut. 3).

III. SUCESOS EN LOS CAMPOS DE MOAB, CON INSTRUCCIONES RELACIONADAS CON LA CONQUISTA Y DISTRIBUCIÓN DE LA TIERRA DE CANAÁN (capítulos 22-36)

Cap. 22:1. Después de la derrota de los dos reyes amorreos, Sehón y Og, y la conquista de sus reinos en Galaad y Basán, los israelitas partieron de la cumbre del Pisga, sobre las montañas de Abarim frente al monte Nebo (véase el cap. 21:20), y acamparon en «עַרְבוֹת מוֹאָב (los campos de Moab), al otro lado del Jordán, frente a Jericó», *i.e.* aquella parte del Jordán que rodeaba la provincia de Jericó. *Arbot Moab* era el nombre dado a esa porción del Arabá, o larga llanura de Jericó, la presente *Ghor* (véase Deut. 1:1), que pertenecía al territorio de los moabitas antes de que los amorreos se extendieran, bajo Sehón, al este de la tierra del Jordán, y que probablemente alcanzaba desde el Mar Muerto hasta la boca del Jaboc. El sitio de acampada de los israelitas es, por tanto, definido con mayor minuciosidad por la cláusula «junto al Jordán, frente a Jericó». Este lugar de acampada, al que se alude frecuentemente (caps. 26:3, 63; 31:12; 33:48, 50; 35:1; 36:13; Jos. 13:32), se extendía, de acuerdo con el cap. 33:49, desde *Bet-jesimot* hasta *Abel-sitim*. בֵּית הַיְשִׁמוֹת (*i.e.* casa de desechos), sobre el desierto de la frontera noreste (הַיְשִׁימֹן, cap. 21:20) del mar Muerto, una ciudad designada a la tribu de Rubén (Jos. 12:3; 13:20), estaba situada, de acuerdo al *Onom.* (*s. v.* Βεθασιμούθ, *Betsimut*), a diez millas romanas, o cuatro horas al sur (S.E.) de Jericó, sobre el mar Muerto; de acuerdo con *Josefo* (*bell. Jud*. IV 7, 6), estaba al sur de *Julias* (*Livias), i.e.* Bet-harán, o Ramé, en la orilla norte del wadi Hesbán (véase el cap. 32:36), o en la *Ghor el Seisabán*, en la costa norte del Mar Muerto, y el final sur de la llanura del Jordán. *Abel Sitim* (הַשִּׁטִּים אָבֵל), *i.e.* la pradera de acacia, o, en su forma más breve, *Sitim* (cap. 25:1), se situaba, de acuerdo con Josefo (Anti. 4.8, 1), sobre el mismo sitio que la posterior ciudad de Abila, en una localidad rica en palmeras de dátiles, a sesenta estadios del Jordán, probablemente por el wadi Eshtah al norte del wadi Hesbán; incluso si la suposición de *Knobel* de que el nombre está conectado con אֲשָׁטָה = שָׁטָה con א *prost*., no es sostenible. Desde Shittim o Sittim los israelitas avanzaron, bajo Josué, al Jordán, para efectuar la conquista de Canaán (Jos. 3:1).

47. *Ewald y Bleek* (*Einleitung* en *das Alte Testament,* p. 200) están de acuerdo en que esta oda fue compuesta cuando los israelitas derrotaron a los amorreos, y particularmente en la captura de la capital Hesbón, por cuanto describe la caída de Hesbón de la manera más impactante; y esta ciudad fue reconstruida poco después por los rubenitas, y siempre permaneció después como una ciudad de cierta importancia. *Knobel,* por otro lado, ha malentendido el significado y sustancia de los versículos citados, y sigue a algunos de los más antiguos comentaristas, tales como *Clericus* y otros, al considerar la oda como una producción amorrea, e interpretándola en relación con la conquista y fortificación de Hesbón por Sehón.

Los israelitas acamparon en los campos de Moab, sobre la frontera de la tierra prometida, de la cual estaban separados únicamente por el Jordán. Pero antes de que esta línea divisoria pudiera ser atravesada, había muchos preparativos por hacer. En primer lugar, toda la congregación debía pasar por una prueba de gran importancia para todas las generaciones futuras, por llevar la relación que mantenía con el mundo pagano; y en segundo lugar, era aquí donde Moisés, quien no entraría en la tierra de Canaán por causa de su pecado en el agua de la contienda, debía finalizar su obra de legislación antes de su muerte, y no sólo dar las instrucciones necesarias respecto a la conquista de la heredad prometida, y la división de ella entre las tribus de Israel, sino imprimir una vez más sobre los corazones de toda la congregación, los contenidos esenciales de toda la ley, con todo lo que el Señor había hecho por Israel, para que fueran confirmados en su fidelidad al Señor, y preservados del peligro de la apostasía. Esta última obra del fiel siervo de Dios, con la que finalizó su obra mediadora, es descrita en el libro de Deuteronomio; en tanto que las leyes relacionadas con la conquista y partición de Canaán, con la experiencia de Israel en las estepas de Moab, llena la segunda porción del presente libro.

Balaam y sus profecías (capítulos 22:2-24:25)

La rápida derrota de los dos poderosos reyes de los amorreos inundó a los moabitas con tal alarma ante el irresistible poder de Israel, que Balac su rey, con los príncipes de Madián, buscó traer los poderes de la magia pagana para que luchara contra la nación de Dios; y con este fin envió mensajeros con presentes a Balaam, el célebre adivino, en Mesopotamia, quien tenía la reputación de ser capaz tanto de bendecir como de maldecir con gran éxito, para rogarle que viniese, y que debilitara a los israelitas con sus mágicas maldiciones, para que él pudiera herirlos y echarlos de su tierra (cap. 22:1-7). En principio Balaam rehúso su petición, obedeciendo instrucciones divinas (vers. 8-14), pero cuando una segunda embajada de príncipes moabitas se presentó delante de él, Dios le dio permiso de ir con ellos, pero con esta condición, que no hiciera nada más de lo que Dios le dijera (vers. 15-21). Cuando estaban de camino, fue advertido nuevamente por la milagrosa aparición del ángel del Señor, para que no dijera nada que no le dijera Dios (vers. 22-35). Por tanto, cuando Balaam vino a encontrarse con él, a su llegada a la frontera de su reino, para darle una gran recepción, Balaam le explicó que él sólo hablaría la palabra que Yahvé pusiera en su boca (vers. 36-40), y luego proclamó, en *cuatro* ocasiones distintas, lo que Dios le inspiró declarar. En primer lugar, mientras estaba sobre la altura de Bamot-Baal, desde donde podía ver el final del campamento de los israelitas, declaró que le era imposible maldecir a ese incomparable, numeroso, y justo pueblo, porque no habían sido maldecidos por su Dios (caps. 22:41-23:10). Entonces fue a la cima del Pisga, desde donde podía ver a todo Israel, y anunció que Yahvé bendeciría a ese pueblo, porque no vio injusticia en ellos, y que Él moraría entre ellos como su Rey, dándoles a conocer su palabra, y dotándolos con poder y actividad como de león (cap. 23:11-24). Y finalmente, sobre la cima de Peor, desde donde podía ver a Israel acampado conforme a sus tribus, él predijo, en dos declaraciones más, la expansión y el poderoso desarrollo de Israel en su heredad, bajo la bendición de Dios (caps. 23:25-24:9), el levantamiento de una estrella de entre Jacob en el distante futuro, y la aparición de un gobernador en Israel, que haría pedazos a todos sus enemigos (cap. 24:10-24); y con esto, Balac lo despidió (ver. 25).

Desde los tiempos más antiguos se han dividido las opiniones respecto al carácter de Balaam[48]. Algunos (*e.g. Filón, Ambrosio y Agustín*) lo han considerado como mago y falso profeta, entregado a la adoración de ídolos, que estaba destituido de cualquier susceptibilidad por la religión verdadera, y fue obligado por Dios, contra su voluntad, a pronunciar bendiciones en lugar de maldiciones sobre Israel. Otros (*e.g. Tertuliano, Jerónimo,* cf. *Deyling, observationes* III, pp. 81ss.) han supuesto que se trataba de un profeta genuino y verdadero, que simplemente cayó en la lascivia y ambición. Pero estas perspectivas son insostenibles en esta forma exclusiva. *Witsius* (*Miscell. ss*. 1, lib. 1, cap. 16, 33s.), *Hengstenberg* (Balaam y sus profecías), y *Kurtz* (Historia del Antiguo Pacto), lo han demostrado claramente. El nombre בִּלְעָם (LXX Βαλαάμ) no debe derivarse, como Gesenius sugiere, de בַּל y עָם, *non populus*, pueblo no existente, sino o bien de בָּלַע y עָם (omitiendo una ע), devorador del pueblo (*Simonis* y *Hengstenberg*), o más probablemente de בָּלַע, con la sílaba terminal ־ָם, devorador, destructor (*Fürst, Dietrich*), lo cual llevaría a la conclusión de que «él llevaba el nombre de un temido mago y conjurador; tanto si lo recibió en su nacimiento, como miembro de una familia en la que esta ocupación era hereditaria, y después en realidad se convirtió en la opinión pública lo que expresaba el nombre como una expectación y deseo; o si se le dio el nombre en un periodo más tardío, de acuerdo a la costumbre oriental, cuando el acto que indicaba el nombre hubo aparecido en la práctica» (*Hengstenberg*). En su significado verdadero, el nombre se relaciona con el de su padre, Beor[49]. בְּעוֹר, de בָּעַר, quemar, consumir, destruir; llamado así por causa del poder destructivo atribuido a sus maldiciones (*Hengstenberg*). Es muy probable, por lo tanto, que Balaam perteneciera a una familia en la que el carácter hechicero, o arte mágico, fuera hereditario. Estos nombres respaldan la conjetura de que Balaam era un conjurador o adivino pagano. Además, nunca es llamado נָבִיא, un profeta, o חֹזֶה, un visionario, sino הַקֹּסֵם, el adivino (Jos. 13:22), un título que nunca se utiliza en relación con los verdaderos profetas. Porque קָסַם, adivinar, se prohíbe a los israelitas en Deut. 18:10s., como una abominación a los ojos de Yahvé, y se habla de ello en todos sitios no sólo como un grave pecado (1 de Sam. 15:23; Ezeq. 13:23; 2 de Reyes 17:17), sino como la marca de un falso profeta (Ezeq. 13:9; 22:28; Jer. 14:14, e incluso en Isa. 3:2, donde קֶסֶם forma la antítesis de נָבִיא). Nuevamente, Balaam recurre a los augurios, igual que un adivino pagano (cap. 24:1, comparado con el cap. 23:3, 5), con el propósito de obtener revelaciones; por lo cual po-

48. Sobre Balaam y sus profecías, véase a *G. Moebius, Prophetae Bileami historia*, Lips. 1676; *Lüderwald, die Geschichte Bileams deutlich und Begreiflich erklärt* (Helmst. 1787); *B.R. de Geer, Diss. de Bileamo, ejus historia et vaticiniis; Tholuc, vermischte Schriften* (1, pp. 406s.); *Hengstenberg, die Geschichte Bileams und seine Weissagung* (Berlin 1842); *Kurtz, Geschichte des Alten Bundes* II, pp. 464ss.; y *Gust. Baur, Geschichte der alttestamentlichen Weissagung,* Giessen 1861, donde se da la literatura de un modo aún más pleno.

49. La forma Bosor en 2 de Ped. 2:15, que encontramos en lugar de Βεώρ (LXX) parece haber surgido de un modo peculiar de pronunciar la ע gutural (véase *Loescher de causis ling. ebr*., p. 246); en tanto que *Vitringa* mantiene (en sus *obss. ss*. l. 4, cap. 9), que el mismo Pedro inventó esta forma, *ut per sonum vocabuli Βοσόρ alluderet ad hebraeorum* בשׂר*, quod carneum notat, elegante hoc lusu subinnuens, Bileamum, falsum prophetam, suadendo voluptatum carnalium exercitium, merito dicendum esse filium Βοσόρ hoc est* בשׂר *carnalis* [para que por este sonido de la palabra pudiera jugar sobre el hebreo בשׂר, que significa carne, y así delicadamente indicar que *Balaam*, el falso profeta, merecía ser llamado hijo de Bosor, *i.e.* בשׂר, o carne, por perseguir la indulgencia de lujurias carnales].

demos ver que estaba acostumbrado a adoptar esto como su modo ordinario de adivinar[50]. Por otro lado, Balaam tenía cierta medida del verdadero conocimiento de Dios, y alguna susceptibilidad por las revelaciones del Dios verdadero como las que recibió; así que, sin ser realmente un profeta, era capaz de expresar verdaderas profecías de Yahvé. No sólo conocía a Yahvé, sino que confesaba a Yahvé, incluso en la presencia de Balac, del mismo modo que frente a los mensajeros moabitas. Él pidió su voluntad, y la siguió (caps. 22:8, 13, 18, 19, 38; 23:12), y no iría con los mensajeros de Balac, en consecuencia, hasta que Dios le diera permiso (cap. 22:20). Si hubiera estado completamente apartado del temor de Dios, habría cumplido con la petición de Balac. Y nuevamente, aunque es sólo Elohim quien da a conocer su voluntad (cap. 22:9, 20), e incluso cuando antes que nada sale en busca de oráculos, es Elohim quien viene a él (cap. 23:4), y además no sólo se encuentra con él, en el camino, el ángel de Yahvé (cap. 22:22s.), sino que Yahvé pone palabras en su boca, las cuales anuncia al rey de los moabitas (cap. 23:5, 12, 16), de modo que todas sus profecías brotan de una mente movida y gobernada por el Espíritu de Dios, y eso no por medio de algún constreñimiento físico que Dios hubiese ejecutado sobre él, sino de tal manera que él se introduce en ellas con todo su corazón y alma, y desea de corazón padecer la muerte de esos justos, *i.e.* del pueblo de Israel (cap. 23:10); y cuando encuentra que agrada a Yahvé bendecir a Israel, no recurre a ningún tipo de augurios (cap. 24:1), y eventualmente declara al airado monarca, que no puede transgredir el mandato de Yahvé, aunque el rey le diera toda su casa llena de plata y oro (cap. 24:13)[51].

Esta doblez y ambigüedad del carácter religioso y profético de Balaam puede explicarse sobre la suposición de que, estando dotado con una predisposición para la adivinación y la profecía, practicaba la adivinación como un negocio; y con el propósito de llevar este arte a la mayor perfección posible, no sólo llevó las tradiciones de las diferentes naciones, sino todos los fenómenos de sus tiempos, dentro del ámbito de sus observaciones. De este modo pudo haber derivado los primeros elementos del verdadero conocimiento de Dios por los diferentes ecos de la tradición de la edad primitiva, la cual en ese entonces no se había extinguido por completo, y posiblemente pudo haber oído en su tierra nativa algunas notas de las revelaciones patriarcales que salieron del hogar de los padres de las tribus de Israel. Pero estas tradiciones no son suficientes por sí solas para explicar su actitud hacia Yahvé, y sus predicciones respecto a Israel. El peculiar conocimiento que Balaam tenía de Yahvé, el Dios de Israel, y de todo lo que había hecho a su pueblo, y su íntimo conocimiento de las promesas hechas a los patriarcas, las cuales nos sorprenden en sus profecías (comp. cap. 23:10 con Gen. 13:16; 23:24; cap. 24:9 con Gen. 49:9; y el cap. 24:17 con Gen. 49:10), sólo puede explicarse por el hecho de que el relato de las grandes cosas que Dios hizo a y para Israel en Egipto y en el Mar Rojo, no sólo se había extendido entre las tribus vecinas, como fue predicho en Ex. 15:14, y es atestiguado por Jetro, Ex. 18:1s., y Rahab la cananea, Jos. 2:9s., sino que incluso había penetrado hasta Mesopotamia, por cuanto los países del Éufrates habían mantenido un intercambio comercial estable desde los tiempos más antiguos con Asia y la tierra de Egipto. Por medio de estas noticias sin duda Balaam fue inducido no sólo a procurar información más exacta respecto a los eventos en sí, para así poder hacer un uso más beneficioso de ella en relación con su propia ocupación, sino también para dedicarse a sí mismo al servicio de Yahvé, «con la esperanza de poder participar en los nuevos poderes conferidos a la raza humana; de modo que de ahí en adelante llamó a Yahvé su Dios, y se presentó como un profeta en su nombre» (*Hengstenberg*). A este respecto Balaam se asemeja más a los exorcistas judíos que echaban fuera demonios en el nombre de Jesús sin seguir a Cristo (Marcos 9:38, 39; Lucas 9:49), pero más especialmente a Simón el mago, su «antitipo del Nuevo Testamento», quien también estaba tan poderosamente atraído por los nuevos poderes divinos de la cristiandad que se convirtió en creyente, y se sometió al bautismo porque vio las señales y los grandes milagros que se hacían (Hechos 8:13). Y desde el tiempo en que Balaam buscó a Yahvé, parece que se difundió su arte profético. Sin duda fue el informe de que se mantenía en estrecha relación con el Dios de Israel, lo que indujo a Balac, de acuerdo con el cap. 22:6, a contratarlo para que se opusiera a los israelitas; por cuanto el rey pagano compartía la creencia, común a todos los paganos, de que Balaam era capaz de obrar por encima del Dios que servía, y determinar y regular su voluntad. Probablemente Dios había dado al visionario algunas pinceladas aisladas pero memorables de lo no visto, para así prepararlo para el servicio de su reino. Pero «el corazón de Balaam no era recto para Dios», y «amaba el salario de la injusticia» (Hechos 8:21; 2 de Ped. 2:5). Su sed de honor y riqueza no fue vencida por las revelaciones del Dios verdadero hasta el punto de llevarlo a abandonar su adivinación, y servir al Dios verdadero con un corazón sin doblez. Así que sucedió que, por medio de la petición que le dirigió Balac, fue introducido en una situación en que, aunque él no se aventuró a intentar algo en oposición a la voluntad de Yahvé, su corazón nunca llegó a cambiar por completo; de manera que, mientras rehusaba los honores y recompensas que le prometía Balac, y pronunciaba bendiciones sobre Israel con la fuerza del Espíritu de Dios que vino sobre él, inmediatamente después fue vencido por el poder del pecado de su pro-

---

50. «El hecho de que hizo uso de tan extremadamente incierto método como augurio, cuya insuficiencia era admitida incluso por los mismo paganos (*vid. Nägelsbach, homer. Theol.,* pp. 154s.), el cual ningún profeta verdadero empleó, debe atribuirse a la debilidad de la influencia ejercida sobre él por el Espíritu de Dios. Cuando el Espíritu obraba con poder, no había necesidad de buscar alrededor en la naturaleza con el propósito de conocer la voluntad de Dios» (*Hengstenberg*).

51. El significativo intercambio en el uso de los nombres de Dios, que se ve en el hecho de que Balaam siempre habla de Yahvé (cap. 22:8, 13, 18, 19) —en tanto que, de acuerdo con el historiador, es únicamente Elohim quien se le revela (cap. 22:9, 10, 12)—, ha sido destacado por Hengstenberg en sus disertaciones; e incluso *Baur*, en su *Geschichte der alttestl. Weissagung* (1, p. 334), lo describe como una «fina distinción»; pero ninguno de ellos explica esta diversidad de modo satisfactorio. Porque la suposición de que Balaam es acusado tácitamente de hipocresía por esta diferenciación (*Hengstenberg*), o que la intención del escritor es intimar que «en principio, el visionario pagano no tenía ningún tipo de relación con el Dios verdadero de Israel» (*Baur*), establece un abismo entre *Elohim* y *Yahvé*, con lo cual, de acuerdo con el cap. 22:22, la ira de Elohim por causa del viaje de Balaam fue manifestada en la aparición del ángel de Yahvé, es irreconciliable. La manifestación de Dios en forma del ángel de Yahvé, fue únicamente un nivel más alto de las manifestaciones previas de *Elohim*. Y todo lo que sigue de esto es, que la actitud original de Balaam hacia Yahvé fue muy imperfecta, y ni siquiera en armonía con la verdadera naturaleza del Dios de Israel. En su Yahvé, Balaam sólo adoraba a Elohim, *i.e.* únicamente a un ser divino, pero no al Dios de Israel, quien antes que nada se le reveló de acuerdo con su verdadera esencia, en la aparición del ángel de Yahvé, e incluso más claramente en las palabras que puso en su boca. Esto se indica por el uso de Elohim, en el cap. 22:9, 10, 12. En los otros pasajes, donde todavía aparece este nombre de Dios, se requiere en el pensamiento, en el cap. 22:22, que se exprese la verdadera identidad de *Elohim* y la *Maleach Yahvé*; y en los caps. 22:38; 23:27 y 24:2, para mostrar que Balaam no habló por su propia cuenta, sino por inspiración del Espíritu de *Dios*.

pio corazón inquebrantado, cayó nuevamente en el antiguo espíritu pagano, y aconsejó a los madianitas para que sedujeran a los israelitas a la licenciosa adoración de Baal Peor (cap. 31:16), y al final fue matado por los israelitas cuando conquistaron a sus enemigos (cap. 31:8)[52].

Capítulo 22:2-21. Balaam contratado por Balac para maldecir a Israel

Vers. 2-4. Conforme pasaban los israelitas por la frontera oriental de la tierra de Moab, los moabitas no se aventuraron a realizar ningún ataque contra ellos; por el contrario, les proveyeron de agua y pan por dinero (Deut. 2:29). En ese tiempo, sin duda acariciaron la esperanza de que Sehón, su propio terrible conquistador, sería capaz de aniquilar a este nuevo enemigo con facilidad, o de hacerlo retroceder al desierto de donde había venido. Pero cuando vieron esta esperanza frustrada, y los israelitas hubieron destruido a los dos reyes de los amorreos con poder victorioso, y hubieron conquistado sus reinos, y se abrieron paso por lo que antes era territorio moabita, hasta las riveras del Jordán, la cercana proximidad de tan poderoso pueblo llenó a Balac, su rey, con terror y desmayo (קוּץ como Ex. 1:12), de modo que empezó a pensar en la mejor manera de destruirlos. No había razón para tal alarma, ya que los israelitas, siguiendo instrucciones divinas (Deut. 2:9), no habían ofrecido hostilidad a los moabitas, sino que conscientemente habían perdonado su territorio y propiedad; e incluso después de la derrota de los amorreos, no habían vuelto sus armas contra ellos, sino que habían avanzado hacia el Jordán para tomar posesión de la tierra de Canaán. Pero el poder sobrenatural del pueblo de Dios era una fuente de tal incomodidad para el rey de los moabitas, que provocó horror hacia los israelitas. Sintiéndose demasiado débil para atacarlos con la fuerza de las armas, tomó consejo de los ancianos de Madián. Con estas palabras: *«ahora lamerá esta gente* (הַקָּהָל, *lit.* este montón) *todos nuestros contornos, como lame el buey la grama del campo», i.e.* consumir nuestras posesiones por completo; él llamó su atención al peligro que traería la proximidad de Israel sobre él y su territorio, para inducirlos a que se unieran con él en algunas medidas en común contra este peligroso enemigo. Esta intención está implícita en sus palabras, y se sigue claramente por las secuelas de la historia. De acuerdo con el ver. 7, los ancianos de Madián fueron a Balaam con los ancianos de Moab; y no hay duda de que los ancianos madianitas aconsejaron a Balac para que enviara por Balaam, con quien se habían familiarizado en sus viajes de mercaderes (cf. Gen. 37, 28), para que viniese y maldijere a Israel. Otra circunstancia también apunta a una íntima relación entre Balaam y los madianitas, es decir, el hecho de que, después de haber sido obligado a bendecir a los israelitas a pesar de la inclinación de su corazón, fue a los madianitas y les aconsejó que hicieran inofensivos a los israelitas seduciéndolos a la idolatría (cap. 31:16). Los madianitas que son mencionados aquí, deben distinguirse de la rama de la misma tribu que habitaba en la península de Sinaí (cap. 10:29, 30; Ex. 2:15, 16; 3:1). Ellos se habían establecido hacía mucho tiempo (cf. Gen. 36:35) en la frontera oriental del territorio moabita y amorreo, una tierra con pasto pero sin árboles, donde aún se encuentran muchas ruinas y pozos que pertenecen a tiempos muy antiguos (*Buckhingham, Syr.* 2, pp. 32s.) y vivían pastoreando (cap. 31:32s.) y del negocio en caravanas. No eran muy dados a la guerra, y no sólo fueron derrotados por los edomitas (Gen. 36:35), sino que también fueron subyugados y obligados a rendir tributo por Sehón, rey de los amorreos (véase el cap. 31:8). En el tiempo de los jueces, ciertamente invadieron una vez la tierra de Israel en compañía de los amalecitas y los hijos del este, pero fueron derrotados por Gedeón, y completamente rechazados (Jue. 6 y 7), y desde allí en adelante desaparecen de la historia por completo. Los «ancianos de Madián» eran cabezas de tribus que administraban los negocios del pueblo en general, quienes, como los israelitas, vivían bajo una institución patriarcal. El más poderoso de ellos llevaba el título de «rey» (cap. 31:8) o «príncipe» (Jos. 13:21). La cláusula, «y Balac, hijo de Zipor era entonces rey de Moab», se añade como nota suplementaria para explicar la relación de Balac con los moabitas.

Vers. 5s. Balac envió mensajeros a Balaam en Petor, Mesopotamia. La ciudad de Petor, o Petora (φαθοῦρα, LXX), es desconocida. Hay algo muy incierto en la suposición de *Knobel*, referente a que está relacionada con φαθοῦσαι, un lugar al sur de *Circesium* (Zozim. 3. 14), y con la Βέθαννα mencionada por Ptolomeo, 5. 18, 6, y que estas son las mismas que *Aná*, Ἀναθώ, *Anata* (*Ammian. Marcell.* 24:1, 6). Y la conjetura de que el nombre se deriva de פָּתַר, interpretar sueños (Gen. 41:8), y marca el lugar como la base de los poseedores de las artes secretas, también es más que dudoso, ya que פְּשַׁר corresponde a פָּתַר en arameo; aunque no puede dudarse que Petor pueda haber sido un lugar notable de asentamiento de la magia babilónica, puesto que estos hombres acostumbraban a congregarse en localidades particulares (cf. *Strabo*, 16:1, 6, y *Münter, Religion der Babylonier,* p. 86). Balac deseaba que Balaam viniese y maldijera al pueblo de Israel que había salido de Egipto, y era tan numeroso que cubría el ojo de la tierra (véase Ex. 10.5), *i.e.* toda la faz de la tierra, y se estableció (estaban acampados) frente a él; para que él pudiera herirlos y echarlos de la tierra. Sobre אֶרְרָה por אֹר, el imperativo de אָרַר, véase *Ges.*, §142,5, *Ewald*, §285c, *«pues yo sé que el que tú bendigas será bendito, y el que tú maldigas será maldito».* Balac creía, junto con todo el mundo antiguo, en el poder y la operación real de las maldiciones, anatemas y encantamientos pronunciados por sacerdotes y adivinos. Y había una verdad en la base de esta creencia, aunque pudo haber sido pervertida por el paganismo al convertirla en fantasía y superstición. Cuando Dios dota a un hombre con poderes sobrenaturales de su palabra y su Espíritu, también le confiere el poder de obrar sobre otros de manera sobrenatural. El hombre, de hecho, en virtud de una conexión real de su espíritu con el mundo espiritual más elevado, es capaz de apropiarse de poderes sobrenaturales, y hacerlos siervos de los propósitos del pecado y la maldad, hasta el punto de practicar magia y brujería con ellos, artes que no podemos pronunciar ya sea mera ilusión o superstición, puesto que las Escrituras tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento hablan de la brujería y la condenan como un poder real del mal y

52. Cuando los críticos modernos como *Knobel, Baur*, etc., afirman que la tradición en el cap. 31:8, 16; Jos. 13:22 —que Balaam era un קוֹסֵם, adivino, que aconsejó a los madianitas para que sedujeran a los israelitas a la adoración de Baal— es irreconciliable con el relato en el caps. 22-24, respecto al mismo Balaam, con su actitud hacia Yahvé, y con sus profecías respecto a Israel, ellos simplemente manifiestan su propia incapacidad de comprender o formar alguna apreciación psicológica de un carácter religioso como el de Balaam; pero de ningún modo demuestran que el relato en los caps. 22-24. sea interpolado por el jehovista al original elohista. Y todo lo que presentan como una mayor confirmación de esta hipótesis (es decir, que el tejido de anuncios proféticos en la narrativa histórica, el intercambio de los nombres de Dios, Yahvé y Elohim, la aparición del ángel del Señor, el asno hablando, etc., son ajenos al original elohista), son simplemente aserciones y suposiciones que no son más concluyentes por el hecho de que son invariablemente presentadas cuando no se pueden encontrar argumentos mejores.

del reino de las tinieblas. Incluso en la narración en sí, se admite el poder de Balaam para bendecir y maldecir; y, además de esto, es frecuentemente celebrado como un gran favor manifestado hacia Israel, que el Señor no escuchara a Balaam, sino que convirtiera la maldición en bendición (Deut. 23:5; Jos. 24:10; Mqueas 6:3; Neh. 13:2). Por tanto, este poder de Balaam ciertamente no es trazado, al poder de las deidades paganas, sino al poder de Yahvé, cuyo nombre confesó Balaam; pero sin embargo se asume la posibilidad de que su maldición produzca daño real y no imaginario a los israelitas. Además, el curso de la historia muestra que el corazón de Balaam estaba muy inclinado a cumplir el deseo del rey de los moabitas, y que esta subjetiva inclinación suya fue sometida por el poder objetivo del Espíritu de Yahvé.

Vers. 7-14. Cuando los ancianos de Moab y Madián vinieron a él con pagas de adivinación en su mano, él no los despidió, sino que les dijo que pasaran la noche en su casa, para que él pudiera traerles palabra de lo que le dijera Yahvé. קְסָמִים, de קֶסֶם, adivinación, aquí significa aquello que ha sido traído o ganado por la adivinación, el salario del adivino; igual que בְּשֹׂרָה, que literalmente significa nuevas de alegría, se utiliza en 2 de Sam. 4:10 para el pago de una buena nueva; y פְּעֻלָּה, פֹּעַל, lo cual significa trabajo, se utiliza frecuentemente para lo que es traído, el objeto adquirido, o el salario. Si Balaam hubiese sido un verdadero profeta y un fiel siervo de Yahvé, al momento habría despachado a los mensajeros y rehusado su petición, por cuanto habría sabido que Dios no maldeciría a su pueblo escogido. Pero Balaam amaba el salario de la injusticia. Esta corrupción de su corazón oscureció su mente, así que se volvió a Dios no como una mera forma, sino con la intención y la esperanza de obtener el consentimiento de Dios para su cometido. Y Dios vino a él por la noche, y le dio a conocer su voluntad. Si le fue traída por medio de un sueño o de una visión, no se describe, por cuanto el asunto en cuestión no se trataba de un momento. La pregunta de Dios en el ver. 9, «*¿Qué varones son estos que están contigo?*» no sólo sirvió para introducir la conversación (*Knobel*), sino que tenía el propósito de despertar «la somnolienta conciencia de Balaam, para llevarlo a reflexionar sobre la propuesta que los hombres habían hecho, y romper la fuerza de su pecaminosa inclinación» (*Hengstenberg*).

Ver. 12. Entonces Dios le prohibió expresamente que fuera con los mensajeros a maldecir a los israelitas, ya que el pueblo era bendito; y Balaam fue obligado a enviar de regreso a los mensajeros sin atender su objetivo, porque Yahvé le había negado el permiso de ir con ellos. קֹבָה־לִי, ver. 11, imperf. de נָקַב = קָבַב (véase en Lev. 24:11).

Vers. 15-21. La respuesta con la que Balaam había enviado a los mensajeros moabitas animó a Balac a acariciar la esperanza de ganar al célebre adivino para su propósito, y a enviar una embajada «de príncipes más numerosa y más honorable que la otra», y a intentar vencer su primera resistencia por medio de promesas más espléndidas; posiblemente porque consideraba su rechazo, que es lo más probable, «como los restos de un débil temor a Dios, o simplemente como un truco adoptado con el propósito de obtener mejores condiciones» (*Hengstenberg*). Como un pagano genuino, que no veía en el Dios de Israel nada más que un dios nacional del pueblo, creyó que era posible inclinar no sólo a los hombres, sino también a los dioses, favorablemente a su propósito, por medio de espléndidos honores y ricas recompensas[53].

Vers. 18s. Pero Balaam respondió a las propuestas de estos embajadores: «*Aunque Balac me diese su casa llena de plata y oro, no puedo traspasar la palabra de Yahvé mi Dios para hacer cosa chica ni grande*», *i.e.* para intentar cualquier cosa que se oponga a la voluntad del Señor (cf. 1 de Sam. 20:2; 22:15; 25:36). La inhabilidad fluyó de una reverencia moral de Dios y del temor a su castigo. «Desde el principio hasta el fin se estableció este hecho firmemente en la mente de Balaam, que en la obra a la que lo llamaba Balac no podría hacer nada que no fuese a través de Yahvé. Este conocimiento lo adquirió en virtud de sus dones naturales como vidente, y por su experiencia previa. Pero este claro conocimiento del Señor fue completamente oscurecido nuevamente por el amor al salario que gobernaba su corazón. Porque amaba a Balac, el enemigo de Israel, por causa del salario, en tanto que Yahvé amaba a Israel por causa de su nombre; Balaam se oponía a Yahvé en su naturaleza y voluntad más profundas, auque sabía que estaba al unísono con Él por virtud de su don natural. Consecuentemente cayó en la misma ceguera contradictoria donde Balac se encontraba prisionero» (*Baumgarten*). Y esta ceguera esperaba cambiar a Yahvé para que se opusiera a Israel, y favoreciera los deseos suyos y de Balac. Por tanto, nuevamente dijo a los mensajeros que esperaran, para que preguntara a Yahvé una segunda vez (ver. 19). Y esta vez (ver. 20) Dios le permitió ir con ellos, pero sólo con la condición de que no hiciera nada excepto lo que Él le dijera. La aparente contradicción al prohibir a Balaam ir la primera ocasión (ver. 12), y luego permitiéndoselo (ver. 20), y luego nuevamente, cuando Balaam partió a consecuencia del permiso concedido, encendiéndose de ira contra él (ver. 22), no indica ninguna variación en el consejo de Dios, sino que se desvanece al instante cuando tomamos en cuenta el propósito pedagógico del consentimiento divino. Cuando los primeros mensajeros vinieron y Balaam preguntó a Dios si podía ir con ellos y maldecir a Israel, Dios le prohibió que fuese y maldijese. Pero ya que Balaam obedeció este mandato con repugnancia interna, cuando preguntó la segunda vez a la llegada de la segunda comitiva, Dios le permitió ir, pero bajo la condición ya mencionada, es decir, que tenía prohibido maldecir. Dios hizo esto no meramente porque fuera su intención poner bendición en lugar de maldición en la boca del profeta, y «que las bendiciones del célebre profeta pudieran servir como medios para animar a Israel y desanimar a sus enemigos, aunque en realidad no tenía necesidad de ello» (*Knobel*), sino primero y principalmente por causa del mismo Balaam, para manifestar a este adivino, que tenía tan poca susceptibilidad por las influencias superiores, su omnipotencia y deidad, y también la elección divina de Israel, de una manera tan poderosa como para obligarlo a decidirse por o contra el Dios de Israel y su salvación. Con este fin Dios le permitió ir a Balac, aunque no sin advertirle una vez más por el camino, de manera poderosa, del peligro al que lo expondría su avaricia y ambición. Esta inmediata intención en la guía de Balaam, por la que Dios lo habría rescatado, si hubiese sido

53. Compare las siguientes anotaciones de Plinio (h. n. 28:4) respecto a esta creencia sobre los romanos: *Verius Flaccus auctores ponit, quibus credat, in oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari Deum, cujus in tutela id oppidum esset, promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum. Et durat in Pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occutatum, in cujus Dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo ogerent* [Verio Flaco dice que hay autores, según los cuales cree que, en el inicio de las batallas, los sacerdotes romanos invocaban al dios acostumbrado, en cuya tutela se hallaba la plaza fuerte, y que los romanos le ofrecían un culto parecido o aún mayor. Y este rito dura en la disciplina de los pontífices del dios en cuya tutela estaba Roma, pero permanece oculto para que ningún enemigo pudiera actuar de modo parecido]; y la mayor explicación de esta noción pagana en *Hengstenberg, Bileam und seine Weissagungen*, pp. 36s.

posible, del camino de la destrucción por el que había sido llevado a causa del pecado que gobernaba en su corazón, no excluye el designio de mucho mayor alcance de Dios, manifestado en las bendiciones de Balaam, es decir, glorificar su propio nombre entre los paganos y en Israel, por medio de este afamado adivino.

Versículos 22-35. El asna de Balaam que habla

Ver. 22. «*Y la ira de Dios se encendió porque él iba* (הוֹלֵךְ הוּא); *y el ángel de Yahvé se puso en el camino por adversario suyo*». Por el uso del participio הוֹלֵךְ en lugar del imperfecto, con el que no es intercambiable, es evidente, por un lado, que la ira de Dios no fue excitada por el hecho de que Balaam fuera con los ancianos de Moab, sino por su conducta ya sea al salir o por su viaje[54]; y, por otro lado, que el suceso que siguió no tuvo lugar al comienzo, sino al finalizar el viaje. Como era el deseo de recompensa y honor lo que había inducido al adivino a emprender el viaje, cuanto más se acercaba a su destino, bajo la dirección de los distinguidos embajadores moabitas, más se ocupaba su mente con los honores y riquezas en prospecto; y se posesionaron tan plenamente de su corazón, que estaba en peligro de arrojar al olvido la condición que Dios le había impuesto. La ira de Dios fue encendida nuevamente contra este peligroso enemigo de su alma, y mientras cabalgaba sobre su asna con dos siervos, el ángel del Señor se puso en su camino לְשָׂטָן לוֹ, «*como un adversario para él*», *i.e.* para evitarle avanzar por un camino que inevitablemente lo llevaría a la destrucción (cf. ver. 32). Esta manifestación visible de Dios (sobre el ángel del Señor véase el comentario de Gen. 6) fue vista por un asna; pero Balaam el adivino estaba tan cegado, que estaba completamente oculta a su vista, oscurecida como lo estaba por la lujuria pecaminosa; y esto sucedió tres veces antes de que Yahvé lo volviera a sus sentidos por medio de hacer hablar al animal, y de ese modo abrir sus ojos[55]. La «espada desenvainada» en la mano del ángel era una manifestación de la ira de Dios. El asna se apartó del camino hacia el campo ante la amenazante visión, y fue azotada por Balaam como consecuencia de ello para hacerla volver al camino (לְהַטּוֹתָהּ הַדֶּרֶךְ).

Vers. 24s. Entonces el ángel se paró en un pasadizo de las viñas donde las paredes (גָּדֵר, paredes de viñas, Isa. 5:5) estaban a ambos lados, de modo que el animal, aterrorizado por el ángel, se pegó contra la pared, y presionó el pie de Balaam contra la pared, por lo cual Balaam la golpeó nuevamente.

Vers. 26s. El ángel se movió aún más, y se paró frente a él, en un pasadizo tan estrecho que no tenía espacio para moverse a la derecha o a la izquierda. Por cuanto el asna en esta ocasión no podía hacerse a un lado, ni pasar, se echó. Balaam se enfureció aún más por esto, y la golpeó con un palo (בַּמַּקֵּל, que él llevaba; véase Gen. 38:18[56]).

Vers. 28s. «*Entonces Yahvé abrió la boca al asna, la cual dijo a Balaam: ¿qué te he hecho, que me has azotado estas tres veces?*» Pero Balaam, enfurecido por la réplica de su asna, respondió: «*Porque te has burlado de mí* (הִתְעַלַּל, véase Ex. 10:2). *¡Ojalá tuviera espada en mi mano, que ahora te mataría!*» Pero el asna respondió que había sido montada por él por mucho tiempo, y nunca había acostumbrado a actuar con él de ese modo. Estas palabras de la irracional bestia, cuya verdad Balaam se vio obligado a admitir, lo impresionaron, y lo despertaron de su ceguera, de manera que Dios ahora pudo abrirle los ojos y él vio al ángel del Señor.

En este milagroso suceso, que muchos de los que hacen burla de la Biblia constantemente presentan como arma de ataque sobre la veracidad de la palabra de Dios, el hecho de que el asna percibió la aparición del ángel del Señor antes que Balaam, no presenta la más mínima dificultad; porque es un hecho bien sabido, que los animales irracionales tienen un presentimiento instintivo mucho más agudo de muchos fenómenos naturales, tales como terremotos, tormentas, etc., de lo que el hombre tiene con sus cinco sentidos mentales. Y es igualmente innegable el fenómeno de que muchos animales, *e.g.* caballos y reses, ven la llamada segunda dimensión, y como consecuencia de ello son aterrorizados. La roca de ofensa en esta narración debe hallarse en las palabras racionales de un asna sin habla e irracional. Es cierto que en el significado real de las palabras no hay nada más allá de las sensaciones y sentimientos que los animales expresan constantemente por medio de gestos y sonidos inarticulados, cuando son sometidos a crueles tratos. Pero en este ejemplo se expresaron los sentimientos en las palabras racionales del lenguaje humano que un animal no posee; y de aquí surge la pregunta, ¿debemos entender este milagro como algo puramente interno de la naturaleza en éxtasis, o como un hecho que realmente se produjo bajo el conocimiento de los sentidos? Si examinamos los argumentos que *Hengstenberg* ha presentado a favor de lo primero, y *Kurtz* apoyando lo segundo, no hay nada en la circunstancia de la narración en sí que diga algo de que Balaam estuviese en éxtasis, ni en la declaración de que «Yahvé abrió la boca del asna», ni fi-

54. Por un fallo en observar el uso del participio en distinción del pretérito, y por una mala interpretación de las palabras del ángel del Señor (ver. 32), «he salido como un adversario, porque el camino lleva directamente a la destrucción», que han sido entendidas como implicando que el ángel quiso prohibir al vidente que fuera, en tanto que sólo quiso advertirle de la destrucción a la que se dirigía, los críticos han inventado una contradicción entre el relato del asna (vers. 22-35) y la parte precedente de la historia. Y a consecuencia de esto, A. G. *Hoffmann* y otros han pronunciado que la sección que va desde el ver. 22 al 35 es una interpolación producida después; en tanto que *Baur*, por otro lado (en su *Geschichte d. Alttestl. Weissagung*), considera el relato del asna como la forma original de la narración, y la porción precedente como una composición del jehovista. Pero no existe «contradicción» o «incongruencia evidente», a menos que supongamos que la única razón por la que apareció el ángel del Señor fue para prohibir al adivino que fuera, y luego darle permiso con ciertas limitaciones. Las otras diferencias que presenta *E. v. Ortenberg*, están envueltas en la misma naturaleza del caso. La manifestación de Dios, en la forma del ángel de Yahvé, era necesariamente diferente en su carácter por ser una revelación espiritual directa de la voluntad divina. Y finalmente, la diferencia en la expresión utilizada para significar «tres veces», en el cap. 22:28, 32, 33, y el cap. 24:10, etc., no prueban más que el rey Balac no moldeó su modo de hablar conforme al del asna.

55. Calvino afirma en relación con esto: *Cum magno prophetae dedecore patefactam prius asinae fuisse angeli gloriam. Visiones extraordinarias ante jactabat, nunc quod bestiae oculis expositum est eum fugit. Unde haec tanta caecitas, nisi ex avaritia, qua sic fuerat obstupefactus, ut turpe lucrum sanctae Dei vocatione praeferret* [Para la gran desgracia del profeta, la gloria del ángel fue visible primeramente al asna... Él había presumido antes de esto de sus extraordinarias visiones, y ahora lo que era visible para una bestia era invisible para él. ¿De dónde vino esta ceguera, si no de la avaricia por la que había caído en la necedad hasta el grado de preferir el lucro contaminado antes que el llamado de Dios?].

56. Para apoyar esto simplemente citaremos lo siguiente de las anotaciones hechas por Martín sobre este tema, y citadas por *Hengstenberg*, *Bileam*, p. 61, de la obra de Passavant sobre el magnetismo y la clarividencia animal: «que los caballos lo ven (la segunda dimensión), también es evidente por su violento y rápido bufido, cuando su cabalgante ha tenido una visión de cualquier tipo ya sea de día o de noche. Y en el caso del caballo puede observarse que rehusará continuar adelante en el mismo camino hasta que no se tome un camino que evite ese paso, e incluso entonces se muestra alerta».

nalmente, en las palabras de 2 de Pedro 2:16, «pues una muda bestia de carga, hablando con voz de hombre, refrenó la locura del profeta», para dar pruebas concluyentes, por no decir irresistibles, de la aseveración de que «por cuanto el asna era corporal y externamente visible, su hablar debe haber sido externa y corporalmente audible» (*Kurtz*). Todo lo que está contenido en los dos testimonios escriturarios es, que el asno habló de un modo perceptible para Balaam, y que este hablar fue efectuado por Yahvé como algo completamente extraordinario. Pero si Balaam escuchó las palabras del animal con los sentidos, *i.e.* el oído corporal, o con un oído interno espiritual, ellos no lo deciden. Por otro lado, ni el hecho de que Balaam no expresara sorpresa cuando habló el asna, ni el hecho de que sus acompañantes —sus dos siervos (ver. 22) y los mensajeros moabitas, que también estaban presentes, de acuerdo con el ver. 35— no vieran el ángel u oyeran al asna hablar, lleva con certeza a la conclusión de que todo el suceso haya sido puramente interno, que sólo Balaam lo haya experimentado en un estado de éxtasis, ya que *argumenta e silentio* confesadamente demuestra muy poco. Respecto a Balaam, podemos decir con *Agustín* (*quoest*. 50 en Num.), *iste tanta cupiditate ferebatur ut nec tanti monstri miraculo terreretur et responderet quasi ad hominem loquens, cum Deus utique non asinae animam in naturam rationalem vertisset, sed quod illi placuerat, ex illa sonare fecisset, ad illius vesaniam cohibendam* [fue arrastrado tanto por su codicia, que no se atemorizó por este maravilloso milagro, y respondió del mismo modo que si estuviera hablando con un hombre, cuando Dios, aunque no cambió la naturaleza del asno en la de un ser racional, le hizo expresar todo lo que Él quería, con el propósito de refrenar su locura]. Pero respecto a los mensajeros moabitas, es muy dudoso si presenciaron y oyeron del asunto. Es muy posible que hayan ido a cierta distancia adelante, o a cierta distancia por detrás cuando Balaam tuvo la visión. Por otro lado, no existía una necesidad en particular de mencionar que ellos vieron la aparición del ángel, y que oyeron hablar al animal, ya que eso no tenía la menor importancia en relación con el propósito principal de la narración. E incluso menos se puede decir que «al hablar el asna, si se transfirió a la esfera de la realidad externa, obviamente rompería la eterna línea límite que fue establecida en Gen. 1. entre el mundo animal y humano». La única cosa que podría romper esta línea, habría sido que las palabras del asna hubiesen sobrepasado los sentimientos y sensaciones de un animal; es decir, que el asna hubiese expresado verdades que fueran esencialmente humanas, y sólo comprensibles por el razonamiento humano. Pero ese no fue el caso. Todo lo que el asna dijo estaba dentro de la esfera de la vida física del animal.

La verdadera explicación yace entre la noción de que todo el suceso fue puramente interno, y consistió exclusivamente en un éxtasis traído por Dios sobre Balaam, y la grotescamente realista reducción de todo el asunto a la esfera de los sentidos y al mundo material externo. El ángel que se encontró con el adivino en la carretera, mientras cabalgaba sobre su asna, y que fue visto al instante por el asna, aunque no fue visto por Balaam hasta que Yahvé le abrió los ojos, realmente apareció en la carretera, en el mundo externo de los sentidos. Pero la forma en que apareció no fue sensual o material, como el marco corporal de un ser visible ordinario; porque en ese caso Balaam lo habría visto de modo inevitable cuando su bestia se alarmó y se resistía vez tras vez a continuar adelante, ya que no vemos en ningún sitio que Dios lo haya herido de ceguera, como a los hombres de Sodoma (Gen. 19:11, o el pueblo en 2 de Reyes 6:18). Éste más bien se asemejaba a la apariencia de un espíritu, el cual no puede ser visto por todo aquel que tiene los ojos sanos, sino sólo por aquellos que tienen sus sentidos despiertos para las visiones del mundo espiritual. Del mismo modo que, por ejemplo, los hombres que iban a damasco con Pablo no vieron a nadie cuando el Señor se le apareció en una luz milagrosa desde el cielo, y le habló, aunque ellos también oyeron la voz (Hech. 9:7). Balaam necesitaba el sentido espiritual para discernir al ángel del Señor, porque sus ojos espirituales estaban cegados por su sed de riqueza y honor. Esta ceguera se incrementó hasta tal extremo, con la excitación interna, causada por la repetida insubordinación de su bestia, que perdió todo autocontrol. Por cuanto el asna nunca antes se había resistido tanto, si hubiese estado calmado y pensando, habría buscado alrededor para descubrir la causa de este notable cambio, y entonces, sin duda habría descubierto la presencia del ángel. Pero como perdió toda consideración, Dios se vio obligado a abrir la boca del mudo e irracional animal, para mostrar al vidente de profesión, su propia ceguera. *Poterat statim angeli verbis ipsum castigare, sed quia absque gravi ignominia non satis severa fuisset objurgatio, bestiam ei constituit magistram* [Él podría haberle hecho la advertencia por medio de las palabras del ángel; pero porque la advertencia no habría sido lo suficiente severa sin alguna clase de humillación, hizo a la bestia su maestra] (*Calvino*). El habla del asna fue producida por la omnipotencia de Dios; pero es imposible determinar si la modulación fue milagrosamente comunicada a la voz del animal, de modo que en realidad haya expresado las palabras humanas que cayeron en los oídos de Balaam (*Kurtz*), o si los rebuznos del animal fueron transformados en un discurso en el alma de Balaam, por operación directa de Dios, de modo que sólo él haya oído y entendido el discurso del animal, en tanto que los presentes sólo hubiesen escuchado los ininteligibles sonidos[57]. En cualquier caso Balaam recibió una profunda y humillante amonestación de la boca de una bestia irracional, y eso no sólo para avergonzarlo, sino para hacerlo volver a sus sentidos, y hacerlo capaz de escuchar la voz de Dios. El adivino, quien se enorgullecía de tener ojos para la revelación divina, estaba tan ciego, que no pudo discernir la aparición del ángel que incluso la bestia irracional fue capaz de ver[58]. Por medio de esto fue enseñado que incluso una bestia es más capaz de discernir las cosas del mundo superior, que un hombre cegado por sus deseos pecaminosos. No fue hasta después de esta humillación que Dios abrió sus ojos, de modo que pudo ver al ángel del Señor con una espada desenvainada, parado en el camino, y cayó sobre su rostro ante esta atemorizadora visión.

Vers. 32-34. Para humillarlo profunda e internamente, el Señor le reprendió por la injusticia de su cruel trato al asna, y al mismo tiempo le dijo que le había salvado la vida al hacerse a un lado. «*Yo he salido*», dijo el ángel del Señor «*como un adversario, porque tu camino lleva a la destrucción delante de mí*»; *i.e.* el camino por el que vas te lle-

57. Véase el caso análogo mencionado en Juan 12:28, 29, respecto a la voz que descendió sobre Jesús desde el cielo, cuando algunos de los testigos allí presentes dijeron que eran truenos, mientras que otros decían que un ángel había hablado con Él.

58. *Usus est Deus voce asinae, tum quia congrue bruta mens per brutum docetus, tum, ut ait Nyssenus l. de vita Moses sub finem, ut eruditetur et castigaretur vanitas auguris (Balaam), qui ruditum asinae et garritum avium, quasi omnia praefutura quae significarent, observare solebat* [Dios utilizó la voz de un asna, tanto porque era adecuado que una mente embrutecida fuera enseñada por un bruto, y también, como *Nyssenus* dice: para instruir y castigar la vanidad del agorero (Balaam), que estaba acostumbrado a observar el significado del rebuznar de un asno y el trinar de las aves] (*C.A. Lap.*).

va, delante de mis ojos, ante mi vista, a la destrucción. יָרַט, sumergir, *sc.* en la destrucción, en ambos lados, aquí y en Job 16:11, el único otro pasaje donde aparece.

Ver. 33. El ángel del Señor buscó preservar a Balaam de la destrucción que le amenazaba, parándose en su camino; pero no lo vio, aunque su asna sí. אוּלַי נָטָתָה וגו «*y si de mí no se hubiera apartado, yo también ahora te mataría a ti, y a ella dejaría viva*». La primera cláusula debe considerarse, como Hengstenberg supone, como una aposiopesis. El ángel no declara positivamente cuál fue la razón por la que el asna se apartó del camino; meramente habla de ello ligeramente, y deja que Balaam entienda por esa alusión que la bestia se había apartado por afecto a su amo, con una tenue previsión del peligro que lo amenazaba, y no obstante por esa razón, como si fuera una recompensa por su servicio de amor, había sido maltratada por él. La interpretación tradicional: «si el asna no se hubiera apartado, seguramente», etc., no puede ser defendida de acuerdo con las reglas del lenguaje; y no hay base suficiente para alguna alteración del texto como *Knobel* sugiere, en לוּלֵי. Estas palabras produjeron una impresión, y Balaam hizo este reconocimiento (ver. 34): «*He pecado, porque no sabía que tú te ponías delante de mí en el camino; mas ahora, si te parece mal, yo me volveré*». Sin embargo el ángel del Señor respondió (ver. 35): «*Vé con esos hombres; pero la palabra que yo te diga, esa hablarás*». Esto fue suficiente para mostrarle que no era el viaje en sí lo que desagradaba a Dios, sino los sentimientos e intenciones con los que iba. Todo el procedimiento tenía el propósito de agudizar su conciencia y desembriagar su mente, para que pudiera prestar atención a las palabras que el Señor le hablaría. Al mismo tiempo, la impresión que produjeron sobre su corazón (envuelto en la bruma por la sed de oro y honor), la aparición y las palabras, no fue muy profunda, ni una que le llevó a un completo conocimiento de su propio corazón; de otro modo, después de tal advertencia, nunca habría continuado su viaje.

Versículos 36-41. Recepción de Balaam por el rey de los moabitas

Vers. 36, 37. Tan pronto como Balac oyó que venía Balaam, fue a encontrarse con él en una ciudad sobre la frontera del Arnón, que fluía al extremo (norte) de la frontera (del territorio moabita), en Areopolis (véase el cap. 21:15), probablemente fue la capital del reino en una época, pero ahora estaba reducida a una ciudad fronteriza, ya que Sehón el amorreo había tomado toda la tierra hasta el Arnón; mientras Rabá, que estaba más al sur, había sido seleccionada como la residencia del rey. Al venir hasta la frontera de su reino para encontrarse con el célebre adivino, Balac intentó hacerle un honor especial. Pero no pudo evitar recibirlo con una suave reprimenda por no haber venido en su primera invitación, como si él, el rey, no hubiera estado en condiciones de honrarlo de acuerdo con sus méritos.

Ver. 28. Pero Balaam, teniendo aún presente la advertencia que recibió del Señor, respondió: «*He aquí yo he venido a ti; mas ¿podré ahora hablar alguna cosa* (por mi propia cuenta)*? La palabra que Dios pusiere en mi boca, esa hablaré*». Con esta respuesta buscó, desde el principio, disuadir las expectativas de Balac, por cuanto debió concluir que al aceptar su invitación demostraba que estaba dispuesto a maldecir (*Hengstenberg*). De hecho, Balaam no dijo nada distinto al rey de lo que había explicado a sus mensajeros desde el principio (cf. ver. 18). Pero del mismo modo que no les había dicho toda la verdad, sino que había ocultado el hecho de que Yahvé, su Dios, al principio le había prohibido viajar porque no maldeciría la nación que era bendita (ver. 12), de modo que no podría dirigirse al rey con palabras abiertas y sin ambages.

Vers. 39s. Entonces fue con Balac a Kiriat-Huzot, donde el rey hizo que se mataran bueyes y ovejas en sacrificio, y envió carne a Balaam del mismo modo que a los príncipes que estaban con él para una comida de sacrificio, para honrar con ello al adivino. Los sacrificios no fueron tanto ofrendas de agradecimiento por la feliz llegada de Balaam, como ofrendas suplicatorias por el éxito de lo que se emprendía delante de ellos. «Esto es evidente», como *Hengstenberg* correctamente observa, «por el lugar y el tiempo de su presentación; porque el sitio no era donde Balac se encontró con Balaam por primera vez, y ellos sólo estuvieron presentes al oscurecer del gran evento». Además, los sacrificios no fueron ofrecidos a los ídolos moabitas, de quienes Balaam no esperaba ayuda, sino a Yahvé, a quien Balac quería apartar, con la ayuda de Balaam, de Su propio pueblo (Israel), para poder asegurarse su favor para los moabitas. La ubicación de Kiriat-huzot, que sólo se menciona aquí, no puede determinarse con absoluta certeza. Por cuanto Balac fue con Balaam a Bamot-Baal a la mañana siguiente después de la comida del sacrificio, que se celebró allí, Kiriat-huzot no puede haber estado muy distante. *Knobel* supone, con cierta probabilidad, que puede haber sido la misma *Keriot* (Jer. 48:24), *i.e.* Kereijat o Körriat, al pie de Jebel Attarus, sobre cuya cima se situaba Bamot-Baal (véase el cap. 21:19).

Ver. 41. Pero Balac condujo al adivino a Bamot-Baal, no porque estuviese consagrado a Baal, sino porque era el primer lugar alto en el camino a los campos de Moab, desde donde podían ver el campamento de Israel, o en todo caso: «a los más cercanos del pueblo», *i.e.* la parte externa del campamento. Porque «Balac suponía que Balaam necesariamente debía tener a la vista a los israelitas si su maldición iba a surtir efecto» (*Hengstenberg*).

Capítulo 23:1-24. Primeras palabras de Balaam

Vers. 1-3. Preparativos para el *primer* acto que fue realizado en Bamot-baal. Al mandato de Balaam, Balac construyó siete altares, y luego seleccionó siete becerros y siete carneros que inmediatamente sacrificaron, es decir, un becerro y un carnero sobre cada altar. Las naciones de la antigüedad generalmente acompañaban todos sus cometidos más importantes con sacrificios, para asegurarse la protección y ayuda de los dioses; pero esto se hacía especialmente con las ceremonias de imploración. De acuerdo con *Diod. Sic.* 2. 29, los caldeos intentaban evitar la calamidad y asegurar prosperidad por medio de sacrificios y rogativas. Lo mismo se relata de otras naciones (véase *Hengstenberg, Bileam,* pp. 69s. y *Nägelbach, Homerische Theologie,* p. 181). Así, Balaam también hizo todo lo que parecía necesario de acuerdo a sus propias nociones religiosas, para asegurar el éxito de lo que Balac se proponía, y obtener el resultado deseado. La edificación de *siete* altares, y el sacrificio de *siete* animales de cada clase, deben explicarse por el significado sagrado que ese número había adquirido, por medio de la creación del mundo en siete días, como sello de que la obra era agradable a Dios. Los sacrificios eran ofrendas encendidas, y fueron ofrecidos a Yahvé por ellos mismos, a quien Balaam reconoció como su Dios.

Vers. 3s. Después de ofrecer los sacrificios, Balaam mandó al rey que se pusiera junto a su holocausto, *i.e.* cerca de los sacrificios que habían sido ofrecidos por él sobre los siete altares, para que él pudiera consultar los augurios. El significado de las palabras: «*y yo iré; quizá*

Yahvé me vendrá al encuentro», es claro por el cap. 24:1; y «*no fue, como la primera y segunda vez, en busca de agüero*» (נְחָשִׁים, véase en Lev. 19:26). Balaam fue a buscar una manifestación de Yahvé en el significante fenómeno de la naturaleza. La palabra que Yahvé le mostrara, él la revelaría a Balac. Tenemos aquí lo que es tan característico en relación con la base de la religión de Balaam, como lo es significante el llevar sobre el carácter genuino e histórico de la narrativa, es decir, una mezcla de las ideas religiosas de los israelitas y los paganos, en tanto que Balaam esperaba recibir o descubrir, en el fenómeno de la naturaleza, una revelación de Yahvé. Porque el paganismo no tenía «una palabra de profecía segura», esta buscaba descubrir la voluntad y el consejo de Dios, que están manifestados en los eventos de la historia humana, a través de varias señales que eran discernibles en el fenómeno natural, o, como *Chrysippus* el estoico lo expresa en *Cicero de divin*. 2. 63, «*Signa quae a Diis hominibus portendantur*» [59]. Para buscar una palabra de Yahvé de este modo, Balaam se fue a «*un monte descubierto*». Éste es el único significado de שְׁפִי, procedente de שָׂפָה, frotar, rascar, desnudar, el cual es sostenido por el uso del lenguaje; también está en perfecta armonía con el contexto, por cuanto los agoreros paganos estaban acostumbrados a seleccionar siempre lugares elevados para sus súplicas, con un prospecto extensivo, especialmente las cimas como torres de las montañas que raramente eran visitadas por el hombre (véase a *Hengstenberg, ut. sup.*). *Ewald*, sin embargo, propone el significado de «solo», o «espiar», para lo cual no existe el más mínimo fundamento gramatical.

Ver. 4. «*Y vino Dios al encuentro de Balaam*», quien creyó ser necesario, como un verdadero agorero, atraer la atención de Dios a los altares que habían sido construidos para Él, y los sacrificios que habían sido ofrecidos sobre ellos. Y Dios le dio a conocer su voluntad, aunque no con una señal natural de significado dudoso. Puso una palabra muy distintiva e inequívoca en su boca, y le mandó que la diera a conocer al rey.

Vers. 7-10. *Primer* proverbio de Balaam. Habiendo regresado al holocausto, Balaam comenzó a hablar delante del rey y los príncipes reunidos. מָשָׁל, *lit*. un símil, por tanto un proverbio, porque lo segundo consiste en comparaciones y figuras, y finalmente una sentencia o dicho. La aplicación de este término a los anuncios hechos por Balaam (vers. 7, 18; 24:3, 15, 20), en tanto que nunca se utiliza en las profecías de los verdaderos profetas de Yahvé, sino sólo en ciertos símiles y cantos insertados en ellas (cf. Isa. 14:4; Ezeq. 17:2; 24:3; Miq. 2:4), debe ser tenido en cuenta no meramente por la forma poética en que se expresa Balaam, por la predominancia de la imaginación poética, por el paralelismo que mantiene la construcción de todo el discurso en breves sentencias puntuadas, y por otras peculiaridades del lenguaje (*e.g.* בְּנוֹ, cap. 24:3, 15), sino en que al mismo tiempo indica la diferencia que en realidad existe entre estas expresiones y las predicciones de los profetas verdaderos. Las segundas son oraciones dirigidas a la congregación que se deducen de la general y peculiar relación de Israel con el Señor y con su ley; la actitud del Señor para con su pueblo ya sea en su propio tiempo o en el futuro, proclamando juicio sobre el impío y salvación para los justos. «El ojo mental de Balaam», por el contrario, como *Hengstenberg* correctamente observa, «simplemente se fijó en lo que vio; y esto lo reprodujo sin tomar en cuenta la impresión que tenía el propósito de producir en aquellos que lo oyeran». Pero el primer comunicado fue de un carácter capaz de privar a Balac de toda esperanza de que sus deseos se cumplirían.

Ver. 7. «*De Aram me trajo Balac, Rey de Moab, de los montes del oriente*», *i.e.* de Mesopotamia, la cual había sido descrita en Gen. 29:1, como la tierra de los hijos del oriente (cf. cap. 22:5). Balaam menciona las montañas de su hogar en distinción con las montañas de la tierra de los moabitas sobre las que ahora estaba. «*Ven, maldíceme a Jacob, y ven, execra a Israel*». Balac ha enviado por él con este propósito (véase el cap. 22:11, 17). זְעֲמָה, por זְעָמָה, imperativo (véase *Ewald*, 228b). זָעַם estar enojado, aquí dar expresión a la ira de Dios, sinónimo de נָקַב o de קָבַב, maldecir. Jacob: un nombre poético para la nación, equivalente a Israel.

Ver. 8. «*¿Por qué maldeciré yo al que Dios no maldijo? ¿Y por qué he de execrar al que Yahvé no ha execrado?*» Balac imaginó, como todos los paganos, que Balaam, como *goetes* y hechicero, podría distribuir bendiciones y maldiciones conforme a su voluntad, y poner tal constreñimiento sobre su Dios como para convertirlo en siervo de su propia voluntad (véase el cap. 22:6). El adivino se opone a esta ilusión; el Dios de Israel no maldice a su pueblo, y por tanto su siervo no puede maldecirlos. Los versículos siguientes (vers. 9 y 10) dan la razón del porqué: «*Porque de la cumbre de las peñas lo veré, y desde los collados lo miraré; he aquí un pueblo que habitará confiado, y no será contado entre las naciones. ¿Quién contará el polvo de Jacob, o el número de la cuarta parte de Israel? Muera yo la muerte de los rectos, y mi postrimería sea como la suya*». Había dos razones que imposibilitaban a Balaam para poder maldecir Israel: 1) Porque era un pueblo interna y externamente diferente a las otras naciones, y 2) porque eran un pueblo ricamente bendecido y altamente favorecido por Dios. Desde la cima de las montañas Balaam veía al pueblo de Israel. La altura externa y terrenal sobre la que estaba era el sustrato de la altura espiritual sobre la que el Espíritu de Dios lo había puesto, y había iluminado su visión mental de tal modo, que era capaz de discernir todas las peculiaridades y la verdadera naturaleza de Israel. En este sentido lo primero que encontró fue que el pueblo habitaba solo. Habitar solo no denota un retiro seguro y en quietud, como muchos comentaristas han inferido por Deut. 33.28; Jer. 49:31, y Miq. 7:14; antes, de acuerdo con la cláusula paralela, «no es contado entre las naciones», esto expresa la separación de Israel del resto de las naciones. Esta separación fue manifestada exteriormente a la vista del vidente en el hecho de que «la hueste de Israel habitaba solo en un campamento separado sobre la llanura. Su espíritu discernió en esto la separación interna y esencial de Israel con todos los paganos» (*Baumgarten*). El morar externamente solos era un símbolo de su separación interna del mundo pagano, en virtud de lo cual Israel no sólo fue librado del destino del mundo pagano, sino que no podía ser vencido por los paganos; por supuesto que esto su-

59. Véase *G.Fr. Oehler,* «über das Verhältnis der alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik», en *Glückwünschungschreiben der Tübinger Universität zum Jubiläum der Universität Breslau,* Tubinga 1861, pp. 6ss. y las anotaciones de *Nägelsbach* y *Hartung* sobre la naturaleza de los auspicios paganos, en *Hengstenberg, Bileam und seine Weissagungen,* pp. 74s. *Hartung* observa en la p. 96 por ejemplo: «Como los dioses no vivían fuera del mundo, o separados de éste, sino que las cosas del tiempo y espacio eran llenadas con su esencia, se seguía, como consecuencia, que las señales de su presencia fueron buscadas y vistas en todos los sucesos visibles y audibles de la naturaleza, ya fueran animados o inanimados. De aquí que todo fenómeno que afectara a los sentidos, ya fuera en los elementos o en las varias criaturas, sonidos o movimientos, producciones naturales o eventos, de una clase mecánica o física, voluntaria o involuntaria, podrían servir como medio de revelación». Y nuevamente (p. 98): «la señal en sí era inútil, si ésta no era observada. Por tanto era necesario que el hombre y Dios salieran a encontrarse, y que la señal no sólo fuera dada, sino también recibida».

cedería mientras ellos mantuvieran esta separación interna con los paganos, y continuaran fielmente en pacto con el Señor su Dios, quien los había separado de entre las naciones para ser posesión suya. Tan pronto como Israel se perdió en los caminos paganos, también perdió su independencia externa. Esta regla se aplica al Israel del Nuevo Testamento del mismo modo que al del Antiguo, a la congregación o iglesia de Dios de todas las edades. לֹא יִתְחַשֵּׁב, «*no es contado entre las naciones paganas*», *i.e.* no comparte la suerte de las otras naciones, porque tiene un Dios protector diferente al de los paganos (cf. Deut. 4:8; 33:29). La verdad de esto se ha realizado tan maravillosamente en la historia de los israelitas, a pesar de haber caído de la idea de su llamado divino, «pues mientras todos los reinos más poderosos del mundo antiguo, Egipto, Asiria, Babel, etc., han perecido sin dejar rastro, Israel, después de haber sido rescatado de muchos peligros que lo amenazaban con la completa destrucción en el Antiguo Testamento, aún florece en la iglesia del Nuevo Testamento, y continúa existiendo en esa parte donde, aunque ahora es rechazado, está destinado a ser exaltado un día» (*Hengstenberg*).

En este estado de separación de las otras naciones, Israel se regocijó en la bendición de su Dios, la cual ya era visible en la innumerable multitud que había crecido. «*¿Quién contará el polvo de Jacob?*» Del mismo modo que el polvo no puede ser enumerado, así de innumerable es la multitud de Israel. Estas palabras apuntan a la promesa de Gen. 13:16, y se aplican al presente estado tanto como al futuro de Israel. El comienzo del milagroso cumplimiento de la promesa dada a los patriarcas de una innumerable posteridad, ya estaba ante sus ojos (cf. Deut. 10:22). Incluso entonces no se podía contar la cuarta parte de Israel. Balaam habla de la cuarta parte haciendo referencia a la división de la nación en cuatro campamentos (cap. 2), de lo cual sólo podría ver una desde su punto de vista (cap. 22:41), y por tanto sólo la cuarta parte de la nación. מִסְפָּר es un acusativo de definición, y el sujeto y verbo deben repetirse de la primera cláusula, de modo que no hay necesidad de cambiar מִסְפָּר a מִי סָפַר. Pero Israel no sólo fue bendecido por Dios visiblemente con un numeroso incremento; también fue exaltado interiormente para ser pueblo de יְשָׁרִים, hombres justos u honorables. El predicado יְשָׁרִים se aplica a Israel por causa de su llamado divino, porque tenía un Dios que era צַדִּיק וְיָשָׁר [justo y recto], un Dios de verdad y sin iniquidad (Deut. 32:4), o porque el Dios de Israel era santo, y santificaba a su pueblo (Lev. 20:7, 8; Ex. 31:13) y los convirtió en יְשֻׁרוּן (Deut. 32:15; 33:5, 26). Justicia, probidad, es la idea y destino de este pueblo, la cual nunca ha perdido por completo, aunque nunca la ha alcanzado por completo. Incluso en tiempos de apostasía general, siempre ha habido un ἐκλογή en la nación, de quien se podía predicar justicia y probidad (cf. 1 de Reyes 19:18). La justicia de los israelitas era «un producto de la institución que Dios había establecido entre ellos, de la revelación de su santa voluntad que les había dado en su ley, del perdón de los pecados que Él había unido con el ofrecimiento de sacrificios, y de la comunicación de su Espíritu que siempre ha estado vivo y obrando en su iglesia, y él solo» (*Hengstenberg*). Tal pueblo Balaam no podía maldecir; sólo podía desear que el final de su propia vida fuera semejante al final de estos justos hombres. La muerte es introducida aquí como el fin y cumplimiento de la vida. «Balaam desea para sí la entera, plena e inalienable bendición del israelí, cuya muerte es ambas cosas, el cierre y cumplimiento, y también el sello de la confirmación» (*Kurtz*). Este deseo no implicaba la certeza de esperar una vida bendecida más allá de la tumba, la cual no poseían los israelitas en ese entonces; simplemente expresó el pensamiento de que la muerte de un piadoso israelita era un bien deseado. Y así era, ya se viera a la luz del pasado, el presente o el futuro. A la hora de la muerte el israelí piadoso podría ver hacia el pasado, con sagrada satisfacción, una larga vida, rica «en el rastro de la benévola, perdonadora, libertadora y salvadora gracia de Dios»; podría consolarse con la deliciosa esperanza de vivir en sus hijos y los hijos de sus hijos, y en ellos participar en el futuro cumplimiento de las promesas divinas de gracia; y finalmente, al morir en posesión del amor y gracia de Dios, podría partir con la gozosa confianza de que sería reunido con sus padres en el seol (Gen. 25:8).

Vers. 11-17. Balac reprochó a Balaam por lo que había hablado, por haber anunciado bendiciones en lugar de maldiciones para los israelitas. Pero sus reproches se encontraron con la respuesta de que él estaba atado por el mandato de Yahvé. El infinitivo absoluto, בָּרֵךְ, después del verbo finito, expresa el hecho de que Balaam continuó expresando nada más que bendiciones. שָׁמַר לְדַבֵּר, observar hablar; שָׁמַר, escuchar cuidadosamente, como en Deut. 5:1, 29, etc. Pero Balac pensó que la razón de dichas bendiciones podría hallarse en la desfavorable localidad; por tanto llevó al adivino «*al campo de Zofin, a la cumbre del Pisga*», desde donde podría ver todo el pueblo de Israel. Las palabras אֲשֶׁר תִּרְאֶנּוּ וגו (ver. 13) deben interpretarse, «*desde donde lo verás* (Israel); *solamente ves los más cercanos, pero no a todos*» (*sc*. aquí sobre Bamot-baal). Esto es requerido tomando como base una comparación del presente versículo con el cap. 22:41, donde se relata de modo más incuestionable, que sobre la cima de Bamot-baal Balaam sólo veía «la orilla del pueblo». Por tal razón Balac consideró ese sitio como desfavorable, y quiso llevar al vidente a un lugar desde donde pudiera ver el pueblo, sin ningún tipo de limitaciones. Consecuentemente, a pesar de la omisión de כִּי (por), las palabras אֶפֶס קָצֵהוּ sólo pueden tener el propósito de asignar la razón por la que Balac supuso que la primera declaración de Balaam fue desfavorable. קְצֵה הָעָם = קָצֵהוּ, la orilla del pueblo (cap. 22:41), es imposible que pueda significar toda la nación, o, como *Marck, de Geer, Gesenius y Kurtz* suponen: «desde un extremo del pueblo hasta el otro», en tal caso קְצֵה הָעָם (la orilla del pueblo) significaría lo opuesto de קָצֵהוּ (el final de éste); porque קְצֵה הָעָם no es intercambiable, ni puede identificarse con מִקְצֵה כָּל־הָעָם (Gen. 19:4), «todo el pueblo, desde el final o la extremidad de éste», o desde su último hombre; en otras palabras, «hasta el último hombre». Aún menos significan las palabras אֶפֶס קְצֵה הָעָם «la orilla más externa de todo el pueblo, el final de toda la población», a pesar del hecho de que *Kurtz* considera la expresión; «la orilla de la orilla del pueblo», como una intolerable tautología. קָבְנוּ, imperativo con *nun epent*., proviene de קָבַב. El «campo de los vigías», o «espías (צֹפִים), sobre la cumbre del Pisga», sin duda corresponde a «el campo de Moab sobre la cima del Pisga», al oeste de Hesbón (véase el cap. 21:20). El monte *Nebo*, desde donde Moisés inspeccionó la tierra de Canaán en toda su longitud y anchura, era una cima, y posiblemente la cima del Pisga (véase Deut. 3:27; 34:1). El campo de los espías probablemente era un trozo de meseta sobre el Nebo; y llamado así bien porque en tiempos de conflicto los vigías se estacionaban allí, para mantener a la vista todos los contornos, o posiblemente porque era un sitio donde los agoreros hacían sus observaciones del cielo y de las aves (*Knobel*). La localidad no ha sido explorada por completo por los viajeros; pero por el sitio al que se alude, debe haber sido posible ver una gran porción del *Arbot-Moab*. Más al norte, cerca del campamento de los israelitas en este Arbot, estaba la cumbre de *Peor*, a la cual Balac condujo después a Ba-

laam (ver. 28), y desde donde no sólo vio todo el pueblo, sino que pudo ver distintivamente el campamento de las diferentes tribus (cap. 24:2).

Vers. 14b-17. Sobre el Pisga, Balac y Balaam hicieron los mismos preparativos para una nueva revelación de Dios como la de Bamot-baal (vers. 1-6). כֹּה en el ver. 15 no significa «aquí» o «allá», sino «entonces» o «así que», como en todos los otros casos. El pensamiento es este: «quédate aquí (donde estás), y yo iré a encontrar» (*sc*. de la manera requerida). אִקָּרֶה (yo iré a encontrarme) es un término técnico que se utiliza aquí para salir en busca de augurios (cap. 24:1), o de una revelación divina.

Vers. 18-24. El segundo proverbio. «*Balac levántate y oye; escucha mis palabras hijo de Zipor*». קוּם, «levántate», es un llamado a la elevación mental, a la percepción de la palabra de Dios; porque Balac estaba de pie junto a su sacrificio (ver. 17). הַאֲזִין con עַד, como en Job 32:11, significa un oír que presiona al hablante, *i.e*. con aguda y minuciosa atención (*Hengstenberg*). בְּנוֹ, con la anticuada vocal de unión por בִּן; véase Gen. 1:24.

Ver. 19. «*Dios no es hombre, para que mienta, ni hijo de hombre para que se arrepienta. El dijo, ¿y no hará? Habló, ¿y no lo ejecutará?*»

Ver. 20. «*He aquí he recibido orden de bendecir; Él dio bendición, y no podré revocarla*». Balaam responde a la expectación de Balac de que apartara la bendición que había hablado, con la declaración de que Dios no cambia sus propósitos como el cambiante e inconstante hombre, sino que mantiene su palabra inalterable, y la ejecuta. Lo inmutable de los propósitos divinos es una consecuencia necesaria de la inmutabilidad de la naturaleza divina. Respecto a sus propios consejos, Dios no se arrepiente de nada; pero esto no evita el arrepentimiento de Dios, entendido como una expresión antropomórfica, denotando el amor experimentado por el amor de Dios, a causa de la destrucción de sus criaturas (véase en Gen. 6:6, y Ex. 32:14). La ה antes de הוּא (ver. 19) es la ה interrogativa (ver *Ges*., §100,4). Las dos oraciones del versículo 19b, «Él dijo», etc., tomadas por sí solas, sin duda que son de aplicación universal; pero tomadas en conexión con el contexto, se relacionan especialmente con lo que Dios ha hablado por medio de Balaam, en su primer proverbio respecto a Israel, como podemos verlo por la explicación del ver. 20 que es más precisa: «He aquí, he recibido orden de bendecir» (לָקַח, tomado, aceptado), etc. הֵשִׁיב, revocar, hacer retroceder, hacer algo retrogrado (Isa. 43:13). Samuel también rechazó la petición de Saúl con estas palabras de Balaam (ver. 19a), cuando le pidió que revocara su rechazo por parte de Dios (1 de Sam. 15:29).

Ver. 21. Después de este decidido revés de la expectativa de Balac, Balaam describió aún con más plenitud la bendición que sólo había sido indicada brevemente en su primer proverbio. «*No ha notado iniquidad en Jacob, ni ha visto perversidad en Israel. Yahvé su Dios está con él, y júbilo de rey en él*». El sujeto de הִבִּיט y רָאָה en la primera oración es Dios (véase Hab. 1:3, 13). Dios no ve אָוֶן, indignidad, maldad, y עָמָל, tribulación, miseria, como consecuencia del pecado, y por tanto no encuentra razón para maldecir la nación. Que esto se aplicaba únicamente al pueblo en virtud de su llamado como nación de Yahvé, y consecuentemente que no hay una negación del pecado de los individuos, es evidente por el segundo hemistiquio que expresa el pensamiento del primero de forma positiva; de modo que las palabras «Yahvé su Dios está con él», corresponden con las palabras: «no ha notado iniquidad»; y «el júbilo de rey en él», con el no ver sufrimiento. Israel por tanto se regocija en la bendición de Dios sólo mientras se mantiene fiel a la idea de su divino llamado, y continúa en la comunión pactada con el Señor. Hasta entonces el poder del mundo no podría dañarlo. El «júbilo de un rey» en Israel es el regocijo de Israel ante el hecho de que Yahvé mora y gobierna como Rey en medio de él (cf. Ex. 15:18; Deut. 23:5). Yahvé se había manifestado como rey, al sacarlos de Egipto.

Ver. 22. «*Dios los ha sacado de Egipto; tiene fuerzas como de búfalo*». אֵל es Dios como el fuerte o el poderoso. El participio מוֹצִיאָם no se usa por el pretérito, sino que designa el ser sacados como algo que aún se está llevando a cabo, y que durará hasta su introducción en Canaán. El sufijo plural, ־ָם, se utiliza *ad sensum*, con referencia a Israel como un pueblo. Porque Dios los guía, avanzan con la fuerza de un búfalo. תּוֹעֲפוֹת, de יָעַף, cansar, significa aquello que produce cansancio, esfuerzo, el poner el poder; de aquí proviene la plenitud de la fuerza, la habilidad de soportar esfuerzos. רְאֵם es el búfalo o toro salvaje, un animal indomable al que se teme especialmente por sus cuernos (Job 39:9-11; Deut. 33:17; Sal. 22:22).

Ver. 23. La comunión de su Dios en la que se regocijaba Israel, y a la cual debía su fuerza era verdadera. «Porque contra Jacob no hay agüero, ni adivinación contra Israel. Como ahora será dicho de Jacob y de Israel: ¡lo que ha hecho Dios!» כִּי no significa «así que», como una introducción a la secuencia, como Knobel supone, sino «por», como una partícula causal. El hecho de que Israel no era dirigido, como otras naciones, a la incierta y engañosa instrumentalidad de augurios y adivinaciones, sino que en todas sus preocupaciones disfrutaba de la revelación inmediata de su Dios, proveía la prueba de que tenía a su Dios en medio de él, y que era dirigido y dotado de poder por el mismo Dios. נַחַשׁ y קֶסֶם, οἰωνισμός y μαντεία, auguriuo y adivinación (LXX y *Vulg*.), eran los dos medios empleados por los paganos para ver el futuro, *vid*. *Oehler, über das Verhältnis der alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik,* pp. 7ss. נַחַשׁ (ver el comentario de Lev. 19:26) es la investigación del futuro por medio de señales en eventos naturales o sucesos inexplicables en la vida de animales o de personas. בָּעַת auguración mediante una presunta o pretendida revelación de una deidad en lo profundo del espíritu de una persona, la mántica en el sentido propio de la palabra. בָּעֵת, «de acuerdo con el tiempo», *i.e*. en el tiempo correcto, Dios revelaba sus actos, su consejo, y su voluntad para con Israel en su palabra, la cual había hablado primeramente a los patriarcas, y luego por medio de Moisés y los profetas. En esto se revelaba a su pueblo en verdad, y de un modo que no podría engañar, lo que los paganos vanamente intentaban descubrir por medio de augurios y adivinación (cf. Deut. 18:14-19) [60].

Ver. 24. Por medio del poder de su Dios, Israel era invencible, y aplastaría a todos sus enemigos. «*He aquí el pueblo que como león se levantará, y como león se erguirá. No se echará hasta que devore la presa, y beba la sangre de los muertos*». Lo que el patriarca Jacob profetizó de Judá, el gobernador entre sus hermanos, en Gen. 49:9, Balaam lo transfiere aquí a toda la nación, para avergonzar todas las esperanzas que guardaba el rey moabita de conquistar y destruir a Israel.

---

60. Lo que aquí se afirma de Israel, se aplica a la iglesia de todas las edades, y a todo creyente individual. La iglesia de Dios sabe por su palabra lo que Dios hace, y lo que tiene que hacer como respuesta. La sabiduría de este mundo se asemeja al augurio y la adivinación. La iglesia de Dios, que está en posesión de su palabra, no tiene necesidad de ello, y eso sólo lleva a sus seguidores a la destrucción, por su inhabilidad para discernir la voluntad de Dios. La iglesia de Dios tiene el gran privilegio de discernir la voluntad de Dios con certeza» (*Hengstenberg, Bileam,* pp. 127s.).

Capítulos 23:25-24:25. Últimas palabras de Balaam

Vers. 25-30. Sin embargo Balac no fue disuadido de hacer otro intento. Al principio, ciertamente exclamó con indignación ante este segundo proverbio de Balaam: «*Ya que no lo maldices, tampoco lo bendigas*». La doble גַּם con לֹא significa «tampoco, ni»; y la interpretación: «si no lo maldices, tampoco lo bendigas», debe descartarse como insostenible. En su contrariedad ante el segundo fracaso, no quería oír nada más de Balaam. Pero cuando él le replicó nuevamente, que desde el principio le había dicho que no podría hacer nada que Dios no le dijera (cf. cap. 22:38), Balac cambió de opinión y decidió llevar a Balaam a otro sitio con esta esperanza: *Haec enim fuit ethnicorum opinio, quod non obtinebatur prima, secunda aut tertia victima, id interdum impetrari quarta* [por ventura parecerá bien a Dios que desde allí me lo maldigas]. *Clericus* observa sobre este pasaje: «los paganos opinaban que lo que no se obtiene por medio de la primera, segunda o tercera víctima, podría asegurarse por medio de una cuarta»; y presenta pruebas de *Suetonio, Curtios, Gellius* y otros.

Ver. 28. Lleva al adivino «*a la cumbre de Peor, que mira hacia el desierto*» (Jesimón: véase el cap. 21:20), y por tanto cerca del campamento de los israelitas. El monte Peor era un pico de la parte norte de las montañas de Abarim, cerca de Bet-peor, que vino a pertenecer a los rubenitas (Jos. 13:20), y frente a ella acamparon los israelitas en los campos de Moab (Deut. 3:29; 4:46). De acuerdo con *Eusebio* (*Onom. s. v.* Φογώρ), *Peor* estaba sobre *Libias, i.e. Bet-haram* (Ὑπέρκειται δὲ τῆς νῦν Λιβιάδος καλουμένης. Jerónimo tiene «*in supercilio Libiados*»), la cual estaba situada en el valle del Jordán; y de acuerdo con el relato dado bajo *Arabot Moab* (Καὶ ἔστι τόπος εἰς δεῦρο δεικνῦμενος παρὰ τῶ ὄρει Φογὼρ ὁ παράκειται ἀνιόντων ἀπὸ Λιβιάδος ἐπὶ ἐσσεβοὺς (*i.e.* Hesbón) τῆς Ἀραβίας ἀντικρὺ Ἰεριχώ), estaba cerca de Arbot Moab, frente a Jericó, en el camino de Libia a Hesbón. *Peor* se encontraba a siete millas romanas de Hesbón, de acuerdo con el relato dado por *s. v. Danaba*; y *Bet-peor* (*s. v. Bet-fozor*) estaba cerca del monte *Peor*, frente a Jericó, seis millas romanas más altas que Libia, *i.e.* al este de ella (véase a *Hengstenberg*, *Balaam*, p. 538).

Vers. 29s. Los sacrificios ofrecidos en preparación de esta nueva transacción fueron los mismos que en los casos anteriores (ver. 14, y vers. 1, 2).

Capítulo 24:1-9. El tercer proverbio

Vers. 1 y 2. Por las dos revelaciones que había recibido previamente, Balaam vio, *i.e.* percibió que a Yahvé le agradaba bendecir a Israel. Esto lo indujo a no salir a buscar augurios, como en las ocasiones anteriores. כְּפַעַם־כְּפַעַם, «como vez tras vez», *i.e.* como las primeras veces (cap. 23:3 y 15). Por tanto volvió su rostro hacia el desierto, *i.e.* a las estepas de Moab, donde Israel acampaba (cap. 22:1). Y cuando levantó sus ojos, «*vio a Israel alojado por sus tribus; y el Espíritu de Dios vino sobre él*». La impresión que le causó ver las tribus de Israel, sirvió como la preparación subjetiva para la recepción del Espíritu de Dios para que lo inspirase. En ambas declaraciones previas se declara que «Yahvé puso palabra en su boca» (cap. 23:5 y 16); pero de esta tercera se afirma que «el Espíritu de Dios vino sobre él». Lo primero le fue comunicado, cuando salió en busca de revelación divina, sin ser arrojado a un estado de éxtasis; oyó dentro de sí la voz de Dios diciéndole lo que debía decir. Pero esta vez, como los profetas al profetizar, fue puesto por el Espíritu de Dios en un estado de éxtasis; de modo que, con los ojos cerrados como un clarividente, vio la esencia de la revelación de Dios con los ojos internos de la mente, los cuales fueron abiertos por el Espíritu de Dios. De manera que no sólo describe su propia condición en los vers. 3 y 4, sino que su descripción armoniza con el anuncio en sí, el cual es manifiestamente el resultado tanto en forma como en contenido de la intuición efectuada dentro de sí por el Espíritu de Dios.

Vers. 3 y 4 contienen el prefacio de la profecía: «*Y dijo el varón de ojos abiertos; dijo el que oyó los dichos de Dios, el que vio la visión del omnipotente; caído, pero abiertos los ojos...*»: Por el sustantivo participio נְאֻם el significado de proverbio divino (*effatum*, no *inspiratum, Domini*) se establece indudablemente por la expresión נְאֻם יהוה, la cual reaparece en el cap. 14:28 y Gen. 22:16, y se usa constantemente en las predicciones de los profetas; y esto se aplica incluso a los pocos pasajes donde se menciona un autor en lugar de Yahvé, tales como los vers. 3, 4 y 15 y 16; también 2 de Sam. 23:1; Prov. 30:1; y Sal. 36:2, donde se adscribe una נְאֻם a la maldad personificada. De aquí que, cuando Balaam llama a la siguiente profecía una נְאֻם, se hace con el propósito de designarla como revelación divina recibida del Espíritu de Dios. Él la había recibido, y ahora proclamado como un hombre שְׁתֻם הָעַיִן, con los ojos cerrados. שָׁתַם no significa abrir, significado que sólo podría defenderse por un solo pasaje de la Misná, sino cerrar, como סָתַם en Dan. 8:26, y שָׁתַם en Lam. 3:8, con la שׁ suaada en ם o שׂ (véase *Roediger* en *Ges., Thes.*, y el Léxico hebreo de *Dietrich*). «Balaam se describe a sí mismo como el varón con los ojos cerrados refiriéndose a su estado de éxtasis en el que el cierre de los sentidos externos iba de la mano con la apertura de los internos» (*Hengstenberg*). El cese de toda percepción por medio de los sentidos externos, en lo concerniente a la reflexión consciente, era algo común tanto para las visiones como para los sueños, las dos formas en que se manifestaba el don de la profecía (cap. 12:6), y era seguido por la misma naturaleza de la intuición interna. En el caso de los profetas cuya vida espiritual estaba muy avanzada, la inspiración podía tener lugar sin cerrar los sentidos externos. Pero sobre hombres como Balaam, cuya vida religiosa interior era aún muy impura y sin desarrollo, el Espíritu Santo sólo podría operar cerrando sus sentidos externos a las impresiones del bajo mundo externo, y elevándolos a visiones del mundo espiritual más alto[61]. Lo que Balaam oyó en este estado de éxtasis fue אִמְרֵי אֵל, los proverbios de Dios, y lo que vio מַחֲזֵה שַׁדַּי, la visión del Todopoderoso. El Espíritu de Dios vino sobre él con tal poder que cayó (נפל), como Saúl en 1 de Sam. 19:24, no meramente «postrándose con asombro reverente al ver y ser portador de las cosas de Dios» (*Knobel*), sino arrojado al suelo por el Espíritu de Dios que «vino como hombre armado sobre el vidente», y de tal modo que cuando cayó sus ojos (espirituales) se abrieron. Esta introducción a su profecía no es una expresión de vana jactancia; sino, como observa *Calvino*, *non alio tendit tota praefatio, nisi ut se verum Dei prophetam esse probet et benedictionem quam proferet se habere ex coelesti oraculo* [todo el prefacio no tiene otra tendencia que demostrar que era un verdadero profeta de Dios, y que había recibido la bendición que profirió de un oráculo celestial].

---

61. De aquí que, como *Hengstenberg* observa (*Balaam*, p. 449), debemos imaginarnos a Balaam expresando sus profecías con los ojos de su cuerpo cerrados; aunque no podemos argumentar por el hecho de que haya estado en dicha condición, que un Isaías estaría precisamente igual. Compare la instructiva información respecto al fenómeno análogo en la esfera de la auguración natural y el éxtasis en *Hengstenberg* (pp. 137s.), y *Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen*, pp. 49s.

La bendición en sí, en los vers. 5s. contiene dos pensamientos: 1) la gloriosa prosperidad de Israel, y la exaltación de su reino (vers. 5-7); 2) el terrible poder, tan fatal para todos sus enemigos, del pueblo que fue puesto para ser bendición o maldición para todas las naciones (vers. 8, 9).

Vers. 5-7. *¡Cuán hermosas son tus tiendas oh Jacob, tus habitaciones oh Israel! Como arroyos están extendidas, como huertos junto al río, como áloes plantados por Yahvé, como cedros junto a las aguas. De sus manos destilarán aguas, y su descendencia será en muchas aguas; enaltecerá su rey más que Agag, y su reino será enaltecido».* Lo que Balaam había visto ante su éxtasis con sus ojos corporales, formaba el sustrato para su visión interna, en la que la morada de Israel se presentó delante de sus ojos espirituales adornada con las más ricas bendiciones del Señor. La descripción comienza, ciertamente, desde el tiempo entonces presente, pero abarca todo el futuro de Israel. En la bendecida tierra de Canaán las moradas de Israel se expandirán como valles. נְחָלִים aquí no significa arroyos, sino valles irrigados por arroyos. נָטָה, desplegarse, extenderse o expandirse a lo largo y ancho. Sí, «como jardines al lado del río», que son más adorables que los valles llenos de pastos y flores atravesados por arroyos. Este pensamiento es desarrollado aún más en las figuras siguientes. אֲהָלִים son árboles de áloe que crecen en las indias orientales, en Siam, en Cochin China, y sobre las Moluccas, de los cuales se obtenía la madera de áloe que era tan altamente valorada para la preparación de incienso, por causa de su fragancia llamado por los griegos ἀγάλλοχον y después ξυλαλόη, cf. *Gesenius, Thesauros*, p. 33 y *Rosenm*., *biblische Alterthumskunde* IV, 1, pp. 225s. Del mismo modo que los áloes eran valorados por su fragancia, los cedros lo eran por su elevado y lujoso crecimiento, y por la durabilidad de su madera. El predicado, «que Yahvé ha plantado», corresponde, en cuanto al significado, con עֲלֵי מַיִם «al lado del agua»; porque esta era una expresión utilizada para designar árboles *quae ob singularem praestantiam excedunt communem naturae modum* [que, por su peculiar excelencia, eran superiores que los árboles ordinarios] (*Calvino*; cf. Sal. 104:16).

Ver. 7. Y no sólo sus moradas, sino el mismo Israel prosperaría abundantemente. Tendría abundancia de agua, esa fuente principal de toda bendición y prosperidad en el ardiente oriente. La nación es personificada como un hombre llevando dos cubos rebosando de agua. דְּלָיָו es la דְּלִיִּים dual. El dual se utiliza generalmente en conexión con objetos que están arreglados en pares tanto natural como artificialmente (*Ges.*, §88,2). «*Su simiente*» (*i.e*. posteridad, no su grano de siembra cuya introducción aquí sería, por decir lo mínimo, muy insignificante) «está», *i.e*. crece, «en *muchas aguas*», es decir, disfruta las más ricas bendiciones (comp. Deut. 8:7 y 11:10 con Isa. 44:4; 65:23). יָרֶם (optativa) «*Enaltecerá su rey más que Agag*». *Agag* (אַגַג, el fiero) no es el nombre propio del rey amalecita derrotado por Saúl (1 de Sam. 15:8), sino el título (*nomen dignitatis*) de los reyes amalecitas en general, del mismo modo que todos los reyes egipcios tenían el nombre común de *Faraón*, y los reyes filisteos el de *Abimelec*[62]. La razón por la que se mencionó al rey de los amalecitas fue porque fue seleccionado como la personificación de la enemistad del mundo con el reino de Dios, la cual culminaba en el rey de los paganos; habiendo sido los amalecitas la primera tribu pagana que atacó a Israel en su viaje a Canaán (Ex. 17:8). La introducción de un rey en particular no habría sido coherente con el contexto, ni reconciliable con el carácter general de las palabras de Balaam. Tanto antes como después, Balaam predice a grandes rasgos el bien que sobrevendrá a Israel; y ¿cómo va a irrumpir repentinamente en medio de ello para comparar el reino de Israel con la grandeza de un rey de los amalecitas en particular? Incluso su cuarta y última profecía meramente anuncia, en rasgos generales, la destrucción de las diferentes naciones que se levantaron hostilmente contra Israel, sin entrar en detalles que, como la conquista de los amalecitas por Saúl, no tuvo influencia material o permanente sobre la actitud de los paganos hacia el pueblo de Dios; porque después de la derrota que Saúl infligió sobre esta tribu, rápidamente volvieron a invadir el territorio israelí, y procedieron a saquearlo y destruirlo del mismo modo que antes (cf. 1 de Sam. 27:8; 30:1s.; 2 de Sam. 8:12)[63]. מַלְכּוֹ, su rey, no es ningún rey de Israel en particular, sino de modo muy general se refiere al rey que los israelitas recibirían después. Porque מַלְכּוֹ es sustancialmente lo mismo que el paralelo מַלְכָּתוֹ, el reino de Israel, que ya había sido prometido a los patriarcas (Gen. 17:6; 35:11), y en el cual los israelitas obtendrían antes que nada el pleno desarrollo del poder que correspondía a su designación divina; del mismo modo que el desarrollo de cualquier pueblo generalmente culmina en un reino organizado. El rey de Israel, cuya grandeza fue celebrada por Balaam, no era el Mesías en especial, ni el reino terrenal sin el Mesías, sino el reino de Israel que fue establecido por David, y que fue exaltado por el Mesías a un reino eterno, cuyos enemigos serían puestos al estrado de sus pies (Sal. 2 y 110).

En los vers. 8 y 9, Balaam proclama aún más: «*Dios lo sacó de Egipto; tiene fuerzas como de búfalo. Devorará a las naciones enemigas, desmenuzará sus huesos, y las traspasará con sus saetas. Se encorvará para echarse como león, y como leona; ¿quién la despertará? Benditos los que te bendijeren, y malditos los que te maldijeren».* La plenitud de poder que habitaba en el pueblo de Israel era visible por la fuerza y valor con los que Dios lo sacó de Egipto. Este hecho es repetido por Balaam desde el proverbio anterior (cap. 23:22), con el propósito de añadirle el anuncio de la manera en que el poder de la nación se mostraría sobre sus enemigos en el tiempo venidero. Las palabras: «devorará a las naciones», se refieren a la presencia de un león que es empleada en el ver. 9 para describir el indómito poder heroico de Israel, en palabras tomadas de la ben-

---

62. Véase *Hengstenberg* (*Beiträge* III, pp. 306ss., y *Bileam*, pp. 149ss.). Incluso Gesenius no podría evitar expresar cierta duda en el hecho de que en esta profecía se haga referencia al evento descrito en 1 de Sam. 15:8s.: *nisi Agagi nomen Amalekitarum regibus fere commune fuisse dicas* [a menos que supongamos que el nombre Agag haya sido un nombre que era común para los reyes de los amalecitas» (*Thes*., p. 19). También apunta al nombre *Abimelec*, del cual dice (p. 9): *nomen complurium regum in terra Philistaeorum, ut regio Gerariticitempore Abrahami Gen. 20:2s., 21:22s., et Isaaci Gen. 26:1s., item regis urbis Gath tempore Davidis Ps. 34:1 cf. 1 Sam. 21:10, ubi idem Achis vocatur. Commune fere illud horum regum nomen titulusve fuisse videtur, ut Pharao regum priscorum Aegypti, Caesar et Augustus imperatorum romanorum* [era el nombre de muchos reyes en la tierra de los filisteos, como del rey de Gerar en el tiempo de Abraham (Gen. 20:2, 3; 21:22, 23), y de Isaac (Gen. 26:1, 2), y también del rey de Gat en el tiempo de David (Sal. 34:1; comp. con 1 de Sam. 21:10, donde el mismo rey es llamado Aquis). Parece que era el nombre y título común de aquellos reyes, como faraón lo era de los primeros reyes de Egipto, y Cesar y Augusto de los emperadores de Roma].

63. Incluso sobre la suposición (que está completamente en variación con el carácter de todas las profecías de Balaam) de que en el nombre de Agag, el contemporáneo de Saúl, tengamos una *vaticinium ex eventu*, la alusión a este rey en particular sería excesivamente extraña, por cuanto los amalecitas no realizaron ninguna parte prominente entre los enemigos de Israel en el tiempo de Saúl; y el mandato de exterminarlos fue dado a Saúl, no por algún daño que hubieran hecho a Israel en ese tiempo, sino por lo que habían hecho a Israel cuando salió de Egipto (comp. 1 de Sam. 15:2 con Ex. 17:8).

dición de Jacob en Gen. 49:9. El *Piel* גֵּרַם es un verb. *denom*. proveniente de גֶּרֶם, con el significado de destruir, romper los huesos, como שָׁרַשׁ, desarraigar (cf. *Ges*., §52,2; *Ewald*, §120e). חִצָּיו no es el objeto de יִמְחַץ; porque מָחַץ, hacer pedazos, no se aplica a las saetas, las cuales pueden ser despedazadas; y el sufijo singular en חִצָּיו sólo puede aplicarse a la idea singular en el versículo, *i.e*. a Israel, y no a sus enemigos, de quienes se habla en plural. Las *saetas* son destacadas como representantes de las armas en general[64]. Balaam cierra esta profecía, como lo había hecho previamente, con una cita de la bendición de Jacob, la cual introduce para mostrar a Balac que de acuerdo con las palabras de Yahvé, dirigidas a los israelitas por el mismo padre de la tribu, ellos vencerían a sus enemigos de tal modo que ninguno se aventuraría a levantarse nuevamente contra ellos. A esto también añade la palabra que Isaac había transferido a Jacob en Gen. 27:29, la bendición de Abraham en Gen. 12:3, con el propósito de advertir a Balac que desistiese de su enemistad con el pueblo elegido de Dios.

Vers. 10-14. Esta repetida bendición sobre Israel arrojó a Balac en tan violenta ira, que batió sus manos y advirtió a Balaam que huyera a su lugar, añadiendo: «*yo dije que te honraría, mas he aquí que Yahvé te ha privado de honra*». «Batiendo sus manos» era o bien una señal de horror (Lam. 2:15) o de violenta ira; es el segundo sentido el que aparece aquí y en Job 27:33. En las palabras, «Yahvé te ha privado de honra», la ironía con la que Balac se burla de la confianza de Balaam en Yahvé es inequívoca.

Ver. 12. Pero Balaam le recuerda, por otro lado, la declaración que hizo a los mensajeros desde el principio (cap. 22:18), que de ningún modo podría hablar en oposición al mandato de Yahvé, y añade: «*He aquí, yo me voy ahora a mi pueblo; por tanto, ven, te indicaré lo que este pueblo ha de hacer a tu pueblo en los postreros días*». יָעַץ, avisar; aquí denota un anuncio que incluye advertencia. El anuncio de lo que Israel haría a los moabitas en el futuro, contiene el consejo a Balac de qué actitud debía asumir hacia Israel, si esta gente iba a acarrear bendición y no maldición sobre su propio pueblo. En אַחֲרִית הַיָּמִים [los postreros días], véase el comentario de Gen. 49:1.

Vers. 15-24. La cuarta y última profecía de Balaam se distingue de las previas por el hecho de que, de acuerdo con el anuncio en el ver. 14, se ocupa exclusivamente del futuro, y predice la victoriosa supremacía de Israel sobre todos sus enemigos, y la destrucción de todos los poderes del mundo. Esta profecía se divide en cuatro profecías diferentes por las cuatro veces que se repite: וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ [tomó su parábola] (vers. 15, 20, 21 y 23). La *primera* de estas se refiere a las dos naciones que se relacionaban con Israel, Edom y Moab (vers. 17-19); la *segunda* a Amalec, el archi-enemigo de Israel (ver. 20); la *tercera* a los ceneos, que fueron aliados de Israel (vers. 21 y 22); y la *cuarta* proclama la derrota de los grandes poderes del mundo (vers. 23 y 24). La introducción en los vers. 15 y 16 es la misma que la profecía previa en los vers. 3 y 4, a excepción de las palabras: יֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן [el que sabe la ciencia del Altísimo], que son añadidas a la expresión, «*el que oyó los dichos de Yahvé*», para mostrar que Balaam poseía el conocimiento del Altísimo, *i.e*. que la palabra de Dios a punto de ser anunciada ya le había sido comunicada, y que no se le estaba dando a conocer ahora por primera vez; aunque sin implicar que había recibido la revelación divina que estaba a punto de anunciar, al mismo tiempo que había anunciado los mensajes previos.

Ver. 17. La misma profecía comienza con una imagen de «los postreros días», que se yergue ante los ojos mentales del vidente. «*Lo veré, mas no ahora; lo miraré, mas no de cerca: Saldrá estrella de Jacob, y se levantará cetro de Israel, y destruirá a todos los hijos de confusión (Set)*». Los sufijos de אֲשׁוּרֶנּוּ y אֶרְאֶנּוּ se refieren a la estrella que se menciona después, la cual Balaam ve en espíritu, pero «no ahora», *i.e*. no como si ya hubiese aparecido, y «no de cerca», *i.e*. no para que aparezca inmediatamente, sino para surja de Israel en el futuro distante. «Una estrella es imagen y símbolo tan natural de grandeza y esplendor imperial, que ha sido empleada en este sentido casi por toda nación. Y el hecho de que esta figura y símbolo sean tan naturales, puede servir para explicar la creencia del mundo antiguo, de que el nacimiento y ascenso de grandes reyes era anunciada por la aparición de estrellas» (*Hengstenberg* que cita a *Justino, hist*. 37.2; *Plinio h. n*. 2. 23; *Suetonio. Jul. Ces*., cap. 78; y *Dio Cass*. 45, p. 273). Si, no obstante, hubiese alguna duda de que la estrella representaba la aparición de un rey o regidor glorioso, ésta sería eliminada por completo por la frase paralela: «se levantará cetro de Israel». El cetro que fue introducido como símbolo de dominio incluso en la bendición de Jacob (Gen. 49.10), se emplea aquí como la representación figurativa y símbolo del futuro gobernador en Israel. Este gobernador destruiría todos los enemigos de Israel. *Moab* y (ver. 18) *Edom* son los primeros enemigos mencionados, las dos naciones que se relacionaban con Israel por descendencia, pero que se habían levantado hostilmente contra él en ese tiempo. Moab se mantiene en primera línea, no meramente porque Balaam estaba a punto de anunciar al rey de Moab lo que Israel haría a su pueblo en el futuro, sino también por la hostilidad de los paganos para con el pueblo de Dios que había aparecido más fuertemente en el deseo de Balac por maldecir los israelitas. פַּאֲתֵי מוֹאָב, «*Y herirá las sienes de Moab*», es equivalente a Moab por ambos lados, desde un extremo hasta el otro. Porque קַרְקַר, el *inf. Pilp*. de קוּר o קִיר, el significado destruir está plenamente establecido por el paralelo מָחַץ, y por Isa. 22:5, a pesar de cualquier cosa que se piense de su etimología y significado primario. Y ni el texto Samaritano ni el pasaje de Isa. (48:45), que se basa en esta profecía, en absoluto respalda una alteración de la lectura de קַרְקַר en קָרְקֹד (la corona de la cabeza), ya que Jeremías casi invariablemente utiliza escritos más antiguos de este libre modo, alterando las expresiones empleadas, y sustituyendo las palabras inusuales por otras más comunes, o por algunas similares en sonido (cf. *Küper, Jerem. Libror, ss. interpres atque vindez*, pp. 13s. y 43). כָּל־בְּנֵי־שֵׁת no significa «todos los hijos de Set», *i.e*. toda la raza humana, por cuanto la raza humana nunca es llamada con el nombre de Set; y la idea de que el gobernador que saldrá de Israel destruiría a todo hombre sería inapropiada. Más bien significa «*todos los hijos de confusión*», por lo que, de acuerdo con la analogía de Jacob e Israel (ver. 17), Edom y Seir (ver. 18), los moabitas deben ser entendidos como hombres de salvaje, guerrera confusión. שֵׁת es una contracción de שְׁאֵת (Lam. 3:47), y se deriva de שָׁאָה; y en Jer. 48:45 se interpreta correctamente בְּנֵי שָׁאוֹן[65].

64. La dificultad que pueda apreciarse en relación con la palabra חִצָּיו no puede ser eliminada por alteraciones del texto. La única conjetura posible חֶלְצָיו (sus lomos) se estrella en el sufijo singular, porque el desmenuzar los lomos de Israel no se puede pensar ni por un momento. La propuesta de *Knobel*, que debemos leer קָמָיו, no tiene apoyo en Deut. 33:11, y es demasiado violenta para darle alguna aprobación.

65. En el otro extremo, la interpretación: כָּל־בְּנֵי שֵׁת [todos los hijos del bebedor], *i.e*. de Lot, que ha sido propuesta por *Hiller*, y *v. Hofmann y Kurtz* han renovado, es evidentemente insostenible. Porque, en primer lugar, el hecho relatado en Gen. 19:32s. no respalda la suposición de que Lot hubiese recibido el nombre de «bebedor», especialmente porque la palabra empleada en Gen. 19 no es שָׁתָה, sino שָׁקָה. Además, la alusión a «todos los hijos de Lot», *i.e*. los moa-

En el anuncio de la destrucción que caería sobre los enemigos de Israel por la estrella y el cetro de en medio de éste, Moab es seguido por «su vecino del sur Edom».

Ver. 18. *«Será tomada Edom, será también tomada Seir por sus enemigos, e Israel se portará varonilmente»*. No se declara expresamente de quién serán posesión Edom y Seir, pero es evidente por el contexto, y por אֹיְבָיו (sus enemigos), que no es un genitivo dependiente de Seir, sino una aposición de Edom y Seir, del mismo modo que צָרָיו en el ver. 8 es una aposición de גּוֹיִם. Edom y Seir eran sus, enemigos *i.e*. enemigos de Israel; por tanto serían tomadas por el gobernador que surgiría de Israel. Edom es el nombre del pueblo, Seir del país, del mismo modo que en Gen. 32:4; de modo que Seir no debe entenderse como si se refiriera a la población pre-edomita de la tierra, la cual había sido subyugada por los descendientes de Esaú, y habían perdido su independencia mucho tiempo atrás. En el tiempo de Moisés los israelitas no tenían permitido luchar con los edomitas, incluso cuando estos les negaron pasar pacíficamente por su territorio (véase el cap. 20:21), antes se les ordenó dejarlos en su posesión como nación hermana (Deut. 2:4, 5). En el futuro, sin embargo, la relación entre ellos sería muy diferente; porque la hostilidad de Edom, ya en existencia, creció más y más hasta convertirse en obstinada y desafiante enemistad, la cual rompió todos los lazos de afecto que Israel debía considerar como santos, y de ese modo los edomitas se acarrearon la destrucción. El cumplimiento de esta profecía comenzó con la subyugación de los edomitas bajo David (2 de Sam. 8:14; 1 de Reyes 11:15, 16; 1 de Crón. 18:12, 13), pero esta no culminará hasta «los postreros días», cuando todos los enemigos de Dios y su iglesia sean puestos a los pies de Cristo (Sal. 110:1s.). Que David no completó la subyugación de Edom es evidente, por un lado, por el hecho de que los edomitas se rebelaron nuevamente bajo Salomón, aunque sin éxito (1 de Reyes 11:14s.); se emanciparon del yugo impuesto sobre ellos bajo Joram (2 de Reyes 8:20); y a pesar de su derrota por Amasías (2 de Reyes 14:7; 2 de Crón. 25:11) y Uzías (2 de Reyes 14:22; 2 de Crón. 26:2), invadió Judá una segunda vez, bajo Acaz (2 de Crón. 28:17), y después estuvieron dispuestos a aprovechar toda oportunidad para manifestar su hostilidad al reino de Judá y a los judíos en general. Podemos tomar como ejemplo la conquista de Jerusalén por los caldeos (Ezeq. 35:15; 36:5; Obad. 10 y 13), y en las guerras entre los macabeos y los sirios (1 de Macabeos 5:3, 65; 2 de Macabeos 10:15; 12.38s.), hasta que fueron conquistados por Juan Hircano en el año 129 a.C. y obligados a someterse a la circuncisión, e incorporados en el estado judío (*Josefo, Ant*. XIII, 9, 1; XV, 7, 9; de bello judaico IV, 5, 5). Pero a pesar de esto, tuvieron el gobierno sobre los judíos en su propia mano a través de *Antipas* y *Herodes* (*Josefo, Ant*. 14. 8, 5), y sólo desapareció del escenario de la historia con la destrucción del estado judío por los romanos. Por otro lado, las declaraciones de los profetas (Amós 9:12; Abd. 17s.), que predijeron, con inequívoca alusión a esta profecía, la posesión del remanente de Edom por el reino de Israel, y los anuncios en Isa. 34 y 63:1-6; Jer. 49:7ss.; Ezeq. 25:12s. y 35, comparado con Sal. 137:7 y Lam. 4:321:22, prueban incluso más claramente que Edom, como el enemigo principal del reino de Dios, sólo será completamente destruido cuando la victoria del segundo sobre el hostil poder del mundo haya sido asegurado final y plenamente. En tanto que Edom cae, Israel adquirirá poder. עָשָׂה חַיִל, adquirir habilidad o poder (Deut. 8:17, 18; Rut 4:11), no meramente para mostrarse valiente o fuerte. *Onkelos* lo interpreta correctamente: *prosperabitur in opibus* [prosperará en bienes]; y *Jonathan*, *praevalebunt in opibus et possidebunt eos* [prevalecerán en riquezas y las poseerán].

Ver. 19. *«De Jacob saldrá el dominador, y destruirá lo que quedare de la ciudad»*. El sujeto de יֵרֵד es indefinido, y debe ser suplido por el mismo verbo. Debemos considerar al gobernador como estrella y cetro. La forma abreviada וְיֵרֶד no se utiliza para el futuro יִרְדֶּה, sino que es jussive en su fuerza. Reinará uno de entre Jacob. מֵעִיר es empleada en un sentido colectivo y general, como en Sal. 72:16. De toda ciudad donde haya un remanente de Edom, éste será destruido. שְׁרִיד es equivalente a שְׁאֵרִית אֱדוֹם (Amós 9:12). La explicación: «destruir el remanente de la ciudad, es decir, de entre la ciudad sagrada de Jerusalén» (*Ewald y Baur*) es forzada, y no puede sostenerse con el paralelismo.

Ver. 20. El segundo proverbio en esta profecía se relaciona con los *amalecitas*. Balaam los ve, no con sus ojos corporales, sino en un estado de éxtasis, del mismo modo que a la estrella que sale de Jacob. *«Amalec, cabeza de naciones, mas al fin perecerá para siempre»*. Amalec es llamado רֵאשִׁית גּוֹיִם el principio de las naciones (cabeza de naciones) no por «pertenecer a la primera y distinguida de las naciones en edad, poder y celebridad» (*Knobel*) —porque en todos estos aspectos, dicha tribu beduina, que descendía de un nieto de Esaú, era sobrepasada por muchas otras naciones—, sino como la primera nación pagana que inició el conflicto entre las naciones paganas e Israel como el pueblo de Dios (véase en Ex. 17:8s.). Por cuanto su comienzo (רֵאשִׁים) había sido enemistad contra Israel, su fin (אַחֲרִיתוֹ) sería «perecer para siempre» (עֲדֵי אֹבֵד), *i.e*. alcanzar la posición de uno que estaba pereciendo, cayendo en la destrucción, la cual comenzó con Esaú y fue completada bajo Ezequías (véase el comentario de Gen. 24:31-35).

Vers. 21 y 22. El tercer *proverbio* se relaciona con los ceneos, cuyo origen está inmerso en la oscuridad (véase en Gen. 15:19), por cuanto no hay otros ceneos mencionados en todo el Antiguo Testamento, con la excepción de Gen. 15:19, que los ceneos que fueron a Canaán con Hobab el cuñado de Moisés (cap. 10:29s.; véase Jue. 1:16; 4:11); 1 de Sam. 15:6; 27:10; 30:29); de modo que no hay terreno suficiente para distinguir entre los ceneos cananitas y madianitas, como *Michaelis, Hengstenberg*, y otros suponen. La hipótesis de que Balaam está hablando de los ceneos cananitas, o de los ceneos como representantes de los cananeos, es tan incierta como la hipótesis de que por ceneos debemos entender que se trata de los madianitas (*Kurtz, Knobel*), o que los ceneos mencionados aquí y en Gen. 15:19 son una rama de los supuestos amalecitas aborígenes (*Ewald*). El proverbio respecto a los ceneos va así: «*Fuerte es tu habitación; pon en la peña tu nido; porque el ceneo será echado cuando Asiria te llevará cautivo*». Este proverbio se «aplica a los amigos y no a los enemigos de Israel» (*v. Hofmann, Schriftbeweis* II,2, p. 519), de modo que se aplica perfectamente a los ceneos que fueron amistosos con Israel. La asociación antitética de los amalecitas y ceneos corresponde perfectamente con la actitud asumida en Horeb hacia Israel, por un lado por los amalecitas, y por otro los ceneos, en la persona de Jetro, el líder de su tribu (véase Ex. 17:8s.; 18). La morada de los ceneos era de larga duración porque su nido estaba puesto sobre la roca (שִׂים es un participio pasivo, como en 2 de Sam. 13:32;

---

bitas y amonitas, ni se adecuan por completo al sinónimo paralelismo en el dicho de Balaam, ni se corresponde con el carácter general de sus profecías, las cuales anunciaron destrucción principalmente para aquellas naciones que se levantaron hostilmente contra Israel, Moab, Edom, y Amalec, en tanto que hasta entonces los amonitas no habían asumido actitud alguna contra Israel ya fuera amigable u hostil. Finalmente, todas las naciones condenadas a la destrucción son mencionadas por nombre. Ahora, los amonitas no eran una rama de los moabitas por descendencia, ni su territorio estaba incluido dentro del territorio moabita, de modo que pudieran ser incluidos, como *Hofmann* supone, dentro «de las sienes de Moab».

y Abdías 4). Esta descripción de la morada de los ceneos no puede ser tomada literalmente, porque no puede demostrarse que los ceneos o madianitas hayan habitado en montañas inaccesibles, como se dice que lo hicieron los edomitas en Abdías 3, 4; Jer. 49:16. Las palabras deben interpretarse figurativamente, y con toda probabilidad la figura es tomada de las montañas rocosas de Horeb, en cuya cercanía los ceneos llevaban una vida nómada antes de asociarse con Israel (véase en Ex. 3:1). Como *v. Hofmann* correctamente observa: «el ceneo que había dejado su inaccesible hogar en la montaña de Horeb, rodeada por el desierto, para unirse a un pueblo que sólo vagaba buscando un hogar, por medio de ese acto en realidad sólo puso su descanso en una roca aún más segura». Esto es sostenido en el ver. 22 por la declaración de que el ceneo no sería entregado a la destrucción hasta que Asiria lo llevara a la cautividad. כִּי אִם no significa «*el último*». Significa «*a menos*» después de una cláusula negativa, ya sea que la negación se exprese directamente por לֹא, o indirectamente por una pregunta; y «*sólo*» donde no es precedido por una negación directa o indirecta, como en Gen. 40:14; Job 42:8. El último significado, sin embargo, aquí no es aplicable, porque es incompatible con la עַד־מָה (hasta) que sigue. Consecuentemente אִם sólo puede entenderse en el sentido «es este», como en 1 de Reyes 1:27; Isa. 29.16; Job 31:16, etc., y como introduciendo una duda en un sentido negativo: «porque ¿será (el caso) que el ceneo caerá en la destrucción hasta...?» —equivalente a «Kain no será exterminado hasta que Asiria lo lleve en cautiverio»—; Kain sólo será derrotado por el poder imperial de Asiria. קֵן, el padre de la tribu, es utilizado poéticamente por el הַקִּינִי, de cuya tribu fue fundador. בָּעַר, exterminar, el sentido en que aparece frecuentemente, como en Deut. 13:6; 17:7, etc. (cf. 2 de Sam. 4:11; 1 de Reyes 22:47). Para el cumplimiento de esta profecía no sólo debemos ver el hecho de que una rama de los ceneos, la cual se separó, de acuerdo con Jue. 4:11, de sus camaradas del sur de Judá, y se estableció en Neftalí, cerca de Cades, probablemente fue llevada en cautiverio por Tiglat Pileser junto con la población de Galilea (2 de Reyes 15:29); sino que el nombre Asiria, como el nombre del primer gran reino del mundo que se levantó del oriente contra la teocracia, es empleado, como claramente podemos verlo por el ver. 24, para designar todos los poderes del mundo que se levantaron en Asiria, y avanzaron desde allí (véase también Esdras 6:22, donde el rey persa aun es llamado rey de Assur o de Asiria). Balaam no predijo que este poder mundano también oprimiría a Israel, y que lo llevaría en cautiverio, porque la opresión de los israelitas era simplemente un juicio transitorio que sirvió para refinar la nación de Dios y no para destruirla, el cual incluso fue designado de acuerdo al consejo de Dios para abrir y preparar el camino para la conquista de los reinos del mundo por el reino de Dios. La cautividad sólo se convirtió en juicio de destrucción para los ceneos porque, aunque tenían amistad con Israel, y externamente estaban asociados con ellos, no obstante, como 1 de Sam. 15:6 lo demuestra claramente, ellos nunca se introdujeron en la comunión que Israel tenía con Yahvé a través del pacto de gracia, sino que buscaron mantener su propia independencia, y de ese modo se perdieron la bendición que descansaba sobre Israel[66].

Vers. 23, 24. El *cuarto* proverbio se aplica a Asiria, y es introducido por una exclamación de ¡Ay!: «*¡Ay! ¿quién vivirá cuando hiciere Dios estas cosas? Vendrán naves de la costa de Quitim, y afligirán a Asiria, afligirán también a Heber; mas él también perecerá para siempre*». Las palabras «Ay, ¿quién vivirá?» apuntan a la temeridad del juicio venidero que se introdujo profundamente en el corazón del vidente, porque caería sobre los hijos de su propio pueblo (véase el cap. 22:5). El significado es «¿quién preservará su vida en la catástrofe universal que viene?» (*Hengstenberg*). מִשָּׂמוֹ, ya sea «desde que comience», equivalente a «desde el tiempo en que Dios establece (determina) esto» (ὅταν θῇ ταῦτα ὁ Θεός, *quando faciet ista Deus*; LXX *Vulg*.), o «por establecer esto», *i.e.* porque Dios lo determina. שׂוּם, establecer, aplicado a eso que Dios establece, ordena o hace que suceda, como en Isa. 44:7; Hab. 1:12. El sufijo en שׂוּמוֹ no es para referirse a Asiria, como *Knobel* supone, porque la profecía no se relaciona con Asiria «como el poder por el que todo fue aplastado y derrocado», sino a un poder que vendría del lejano oeste y aplastaría a la misma Asiria. El sufijo se refiere más bien al contenido de la profecía que sigue, y debe ser entendido en un sentido neutro. אֵל es «Dios», y no una abreviación de אֱלֹהַּ, la cual, en el Pentateuco siempre se escribe con artículo (הָאֵל, Gen. 19:8, 25; 26:3, 4; Lev. 18.27; Deut. 4:42; 7:22; 19:11), y sólo aparece una vez sin el artículo, en 1 de Crón. 20:8. צִים, de צִי (Isa. 33:21), significa barcos, como צִיִּים en el pasaje en Dan. 11:30 que se basa en la presente profecía. מִיַּד, del lado, como en Ex. 2:5; Deut. 2:37, etc. כִּתִּים es Chipre con su capital Quitim (véase en Gen. 10:4), el cual se menciona interviniendo entre Grecia y Fenicia, y la principal estación para el comercio marítimo de Fenicia, de modo que todos los fletes que pasaran de oeste a este necesariamente tomaban a Chipre en su camino (Isa. 23:1). Las naciones que vendrían por el mar del lado de Chipre para humillar a Asiria, no son mencionadas por nombre, porque esto iba más allá del alcance visionario de Balaam. Él simplemente expresa el pensamiento: «Vendrán naves de la costa de Quitim, ante el que Asiria y Heber, la Sem oriental y occidental, sucumbirían» (*v. Hofmann*). עֵבֶר no se refiere a los israelitas meramente como hebreos (LXX, *Vulg*.), ni a la raza de más allá del Éufrates, como *Onkelos* y otros suponen, sino, como «a todos los hijos de Heber» en Gen. 10:21, a la posteridad de Abraham que descendió de Heber a través de Peleg, y también a los descendientes de Heber por medio de Joctán; de modo que Asiria, como la representante de los semitas que moraban en el lejano oriente, incluyó a Elam dentro de sí; en tanto que Heber, por otro lado, representaba a los semitas occidentales, los pueblos que surgieron de Arfaxad, Lud y Aram (Gen. 10:21). «*Mas él también perecerá para siempre*»; estas palabras no pueden referirse a Asiria y Heber, por cuanto su destino ya ha sido anunciado con la palabra ענו (afligir, oprimir), sino sólo al nuevo poder occidental que vendría sobre el mar, y ante el cual sucumbirían los otros. «Todo poder que pudiera levantarse en el mundo de la gente, el pagano profeta de Yahvé lo ve caer, uno por medio de otro, y uno tras otro; porque al final pierde en la distancia el poder de discernir de donde recibirá el golpe fatal el último poder que ve levantarse» (*v. Hofmann*, p. 520). La derrota de este último poder del mundo, respecto al cual el profeta Daniel fue el primero en recibir y proclamar nuevas revelaciones, pertenece a «los postreros días», en que la estrella de Jacob se levantará sobre Israel como una «brillante estrella de la mañana» (Ap. 22:16).

Ahora, si de acuerdo con esto, se establece firmemente el hecho de que en esta última profecía de Balaam, «el juicio de la historia, incluso sobre los poderes imperiales

66. Esta simple pero históricamente establecida interpretación borra por completo la objeción, «que Balaam no podría predecir más la destrucción de los amigos de Israel que del mismo Israel», por lo cual *Kurtz*, II, p. 507 excluiría el intento de referir esta profecía a los ceneos, que estaban aliados con Israel. Sus otras objeciones a *v. Hofmann* son inconclusas en algunos casos, y en otros no afectan la explicación que hemos dado.

del oeste, y la victoria final del rey del reino de Dios fueron proclamadas, aunque en borrosas líneas, más de mil años antes de los mismos eventos», como *Tholuck* ha expresado en *Propheten und ihre Weissagung*, p. 98; los anuncios de la estrella que surge de Jacob, y el cetro de Israel, *i.e.* del Rey y Regidor del reino de Dios, quien haría pedazos a Moab y se apoderaría de Edom, no puede haber recibido su cumplimiento pleno en las victorias de David sobre estos enemigos de Israel; sino que será cumplida plenamente en el futuro derrocamiento de todos los enemigos del reino de Dios. Por «el final de los días», tanto aquí como en todo otro sitio, debemos entender la era mesiánica, y no meramente a su comienzo, sino en todo su desarrollo, hasta el cumplimiento final del reino de Dios y el retorno de nuestro Señor para juzgar. En la «estrella de Jacob», Balaam no contempla a David como el rey de Israel, sino al Mesías, en quien la realeza de Israel prometida a los patriarcas (Gen. 17:6, 16; 35:11) alcanza su más plena realización. La estrella y cetro no son símbolos de «la realeza de Israel personificada» (*Hengstenberg*), sino del Rey real en una forma concreta, por cuanto Él surgiría de Israel un día futuro. Es cierto que Israel recibió al rey prometido en David, quien conquistó y subyugó a los moabitas, edomitas y otras naciones vecinas que eran hostiles con Israel. Pero en la persona de David y su reinado, el gobierno reinante de Israel sólo fue realizado en sus primeros e imperfectos comienzos. Su cumplimiento pleno no fue alcanzado hasta la venida del segundo David (Os. 3:5; Jer. 30:9; Ezeq. 34:24; 37:24, 25), el mismo Mesías, quien desmenuza a todos los enemigos de Israel, y establece un reino eterno, al cual todos los reinos y poderes de este mundo deben ser sometidos (2 de Sam. 7:12-16; Sal. 2; 72 y 110)[67].

Si, no obstante, la estrella que brota de Jacob primero surgió sobre el mundo en Cristo, la estrella que mostró a los sabios de oriente el camino al recién nacido «Rey de los Judíos», y fue delante de ellos, hasta que se detuvo sobre el pesebre en Belén (Mat. 2:1-11), está íntimamente relacionada con nuestra profecía. Únicamente que no debemos pensar que la alusión haya sido tan directa como para que Balaam hubiese visto la misma estrella que apareció a los magos, y les dio a conocer el nacimiento del Salvador del mundo. La estrella de los magos fue más bien una representación de la estrella vista por Balaam, la cual les anunció el cumplimiento de la profecía de Balaam, una señal visible por la que Dios les reveló el hecho de que la aparición de la estrella que Balaam contempló en lejano futuro se había cumplido en Belén en el nacimiento de Cristo, el Rey de los judíos. Los μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν [magos del oriente], que se habían familiarizado con las revelaciones de Dios para con Israel por medio de los judíos de la *diáspora*, podrían haberse sentido especialmente atraídos en su búsqueda por la salvación del mundo por las predicciones de Balaam, por el hecho de que este adivino perteneció a su propio país, y ἐξ ὀρέων ἀπ' ἀνατολῶν [surgió de las montañas del oriente] (cap. 23:7); de modo que convirtieron sus proverbios en el centro de sus expectativas de salvación, y también fueron conducidos por ellos al Salvador de todas las naciones por medio de una iluminación sobrenatural. «Dios desveló a sus mentes, las cuales ya estaban llenas de un deseo por la «estrella que saldría de Jacob» predicha por la profecía de Balaam, el significado de las estrella que proclamaba el cumplimiento de la profecía de Balaam; Él les reveló el hecho de que la estrella anunciaba el nacimiento del «Rey de los judíos». Y del mismo modo que Balaam había exclamado gozosamente: «lo veo», y «lo miro», ellos también pudieron exclamar: εἴδομεν αὐτοῦ τὸν ἀστέρα [su estrella hemos visto] (*Hengstenberg*).

Si, en conclusión, comparamos la profecía de Balaam referente a la estrella que saldría de Jacob, y el cetro que se levantaría de Israel, con la predicción del patriarca Jacob, del cetro que no se apartaría de Judá, hasta la venida de *Siloh*, a quien obedecerían las naciones (Gen. 49:10), es fácil observar que Balaam no sólo predijo más claramente la actitud de Israel para con las naciones del mundo, y la victoria del reino de Dios sobre todo reino hostil del mundo; sino también proclamó al Portador de paz que Jacob esperaba al final de los días para que fuera un gran regidor, cuyo cetro desmenuzara y destruyera a todos los enemigos de la nación de Dios. Las tribus de Israel estuvieron ante la vista mental del patriarca en su pleno desarrollo hasta convertirse en la nación que sería de bendición para todas las familias de la tierra. Desde esta perspectiva, la salvación que florecería en el futuro para los hijos de Israel culminaba en el pacífico reinado de *Siloh*, en quien el dominio del victorioso león de Judá alcanzaría su más plena perfección. Pero el ojo de Balaam, el vidente, que había sido abierto por el Espíritu de Dios, contempló la nación de Israel acampada, conforme a sus tribus, ante sus enemigos, las naciones de este mundo. Éstos se esforzaban por destruir a Israel; pero de acuerdo al consejo del Todopoderoso Dios y Señor de todo el mundo, en su guerra contra la nación que era bendita de Yahvé, sucumbirían uno tras otro, y serían destruidos por el Rey que surgiría de Israel. Este determinado consejo del Dios viviente sería proclamado por Balaam, el adivino pagano de Mesopotamia, el centro del desarrollo nacional del mundo antiguo; y, primero que nada, a los representantes de las naciones del mundo que eran hostiles con Israel, para que vieran lo que sucedería siempre con su paz, es decir, que en su hostilidad contra Israel se rebelaban contra el Dios Todopoderoso de cielo y tierra, y que con toda seguridad perecerían en el conflicto, ya que la vida y salvación sólo podrían ser hallados con el pueblo de Israel, a quienes Dios había bendecido. Y aunque Balaam tenía que dar a conocer el propósito del Señor principalmente para su pueblo, y de hecho únicamente para ellos, a los moabitas y sus vecinos que compartían la misma opinión que ellos, el anuncio también estaba pensado para el mismo Israel, y sería una promesa perpetua para la congregación de Israel del seguro cumplimiento de las promesas de Dios; y de ese modo llenarlos con fuerza y valor, para que en todos sus conflictos con los poderes de este mundo, se apoyaran en el Señor su Dios con la más fir-

---

67. La aplicación de la estrella que sale de Jacob al Mesías se encuentra incluso en *Onkelos*; y esta interpretación estaba tan ampliamente difundida entre los judíos, que el seudo-Mesías que se levantó bajo Adrián, y a quien incluso *R. Akiba* reconoció, tomó el nombre de בַּר כּוֹכְבָא [*Bar Cochba* (hijo las estrellas)], a consecuencia de esta profecía, del cual se formó después el sobrenombre de בַּר כּוֹזִיבָא [*Bar Coziba* (hijo de la mentira)] cuando se hubo sometido a los romanos, con todos sus seguidores. En la iglesia cristiana también ha sido la explicación mesiánica la que ha prevalecido, desde el tiempo de *Justino* e *Ireneo* en adelante (véanse las pruebas en *Calovii Bibl. ad h.l.*), aunque, de acuerdo con una observación de *Theodoret* (*qu.* 44 ad *Num*), hubo algunos que no la adoptaron. La aplicación exclusiva a David fue tan calurosamente defendida, primero por *Grotius*, y aun más por *Verschuir*, que incluso *Hengstenberg* y *Tholuck* dejaron la interpretación mesiánica. Pero ambos regresaron a ella, el primero en su «Balaam» y la segunda edición de su Cristología, y el segundo en su tratado sobre «los profetas». En el presente, el carácter mesiánico de la profecía no es negado por nadie a excepción de los defensores del más vulgar racionalismo, tales como *Knobel* y otros; en tanto que *G. Baur* (en *Geschichte der alttestamentlichen Weissagungen* I, p. 346) no duda que la predicción de la estrella que sale de Jacob apunta al excelso y glorioso Rey, lleno con el Espíritu Santo, a quien Isaías (9:5; 11:1s.) y Miqueas (5:2) esperaban como el fundador real de la teocracia. *Reinke* da una historia completa de la interpretación de este pasaje en *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments* IV, pp. 186s.

me confianza de la fe, para que se esforzaran con una fidelidad que persiguiera el fin de su divino llamamiento, y que construyeran el reino de Dios en la tierra, el cual sobrevivirá a todos los reinos del mundo. Cómo llegaron a familiarizarse los israelitas con las profecías de Balaam, de modo que Moisés haya podido incorporarlas en la Torá, no se nos dice, pero podemos inferirlo con tolerable certeza por el subsiguiente destino del mismo Balaam.

Ver. 25. Al cierre de este anuncio Balaam y Balac se fueron por distintos caminos. «*Entonces se levantó Balaam y se fue, y volvió a su lugar*» (*i.e.* se puso de camino a su casa); «*y también Balac se fue por su camino*». יָשַׁב לִמְקֹמוֹ no significa: «se volvió a su lugar», a su casa más allá del Éufrates (equivalente a יָשַׁב אֶל־מְקֹמוֹ), sino meramente «se volvió hacia su lugar» (tanto aquí como en Gen. 18:33). Esto no implica que realmente haya regresado a casa; y la pregunta, si lo hizo o no debe determinarse por otras circunstancias. En el curso más avanzado de la historia, aprendemos que Balaam fue a los madianitas, y les aconsejó que sedujeran a los israelitas para que fueran infieles a Yahvé, tentándolos a unirse en la adoración a Peor (cap. 31:16). Aún estaba con ellos cuando los israelitas se enfrascaron en la guerra de la venganza contra ese pueblo, y fue matado por los israelitas junto con los cinco príncipes de Madián (cap. 31:8; Jos. 13:22). En el tiempo cuando cayó en manos de los israelitas, sin duda dio un completo comunicado al general israelí, o a Finees, quien acompañaba al ejército como sacerdote, respecto a sus bendiciones y profecías, probablemente con la esperanza de salvar su vida; aunque fracasó en lograr su fin[68].

Capítulo 25. Prostitución de Israel y celo de Finees

Vers. 1-5. El Señor había defendido a su pueblo Israel de la maldición de Balaam; pero los mismos israelitas, en lugar de guardar el pacto de su Dios, cayeron en las trampas de la seducción pagana.

Vers. 1s. Mientras acampaban en Sitim, en los campos de Moab, el pueblo empezó a cometer adulterio con las hijas de Moab; aceptaron invitaciones de ellas y asistieron a fiestas de sacrificio a sus dioses, participaron en sus comidas de sacrificio, e incluso adoraron a los dioses de los moabitas, y se involucraron en la licenciosa adoración de *Baal-peor*. Al igual que los príncipes de Madián, que estaban aliados con Moab, habían sido consejeros y asistentes del rey moabita cuando intentaron destruir a los israelitas por una maldición de Dios; también ahora, después de fracasar el plan, fueron el alma del nuevo acometido para debilitar a Israel y hacerlo inofensivo, al seducirlo a la idolatría, y de ese modo llevarlo a apostatar de su Dios. Pero fue Balaam, como después se observa casualmente en el cap. 31:16, quien dio ese consejo antes que nadie. Esto se pasa por alto aquí porque el punto de principal importancia en relación con el objetivo de la narración no era la parte de Balaam en la propuesta, sino el llevar a cabo la propuesta (cf. *Ranke, Untersuchungen* II, p. 240). Las hijas de Moab, sin embargo, también participaron en llevarla a cabo, al formar asociaciones amistosas con los israelitas, y luego invitándolos a sus fiestas de sacrificios. Sólo son mencionadas en los vers. 1, 2, como las hijas de la tierra. La participación de los madianitas aparece más que nada en la vergonzosa vida de Cozbi (ver. 6), la hija del príncipe madianita, por lo que no sólo vemos que los príncipes de Madián realizaron su parte, sino que también obtenemos explicación de la razón por la que el juicio de estos artificiosos destructores de Israel debía ejecutarse sobre los madianitas[69].

Sitim (שִׁטִּים), una abreviación de Abel-sitim (véase el comentario del cap. 22:1), hasta donde alcanzaba el campamento de los israelitas en las estepas de Moab (cap. 33:49), se menciona aquí en lugar de Arbot-moab, porque fue en este punto norte del campamento donde los israelitas tuvieron contacto con los moabitas, y los segundos los invitaron a participar en sus comidas de sacrificio; y en Jos. 2:1 y 3:1, porque fue desde este punto desde el que los israelitas comenzaron su viaje a Canaán, por ser el más cercano al lugar por donde atravesarían el Jordán. זָנָה, construido con אֶל, como en Ezeq. 16:28, significa inclinarse a una persona, apegarse a él, como para cometer fornicación. La palabra se aplica a la prostitución carnal y espiritual. La lujuria de la carne indujo a los israelitas a acercarse a las hijas de Moab, y a establecer lazos y amistad con ellos, a consecuencia de lo cual fueron invitados por ellos «para ofrecer sacrificios a sus dioses», *i.e.* a las comidas y fiestas de sacrificio y como consecuencia de ello también «adoraron a sus dioses», *i.e.* participaron en la idólatra adoración conectada con la fiesta de los sacrificios. Estas comidas eran celebradas en honor del dios moabita *Baal-peor*, de modo que los israelitas se unieron a él. צָמַד en *Nifal* significa atarse a ofrenda aliarse con una persona. Baal-peor es el Baal de *Peor*, que era adorado en la ciudad de *Bet-peor* (Deut. 3:29; 4:46; véase el cap. 23:28), un *Priapo* moabita en cuyo honor se prostituian mujeres y vírgenes. Jerónimo escribió (ad Hos. 4:14): *...colentibus maxime feminis Beel Phegor ob obscoeni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appelare* [las mujeres adoraban a Baal-Peor extrordinaria y obscenamente, a quien podemos llamar también Priapo]. Como el dios de la guerra, era llamado *Quemos* (véase el cap. 21:29).

Vers. 3-5. Y la ira del Señor se encendió contra el pueblo, de modo que Yahvé mandó a Moisés que trajera (לְקַח) los jefes del pueblo, *i.e.* que los reuniera, y «colgara» a los hombres que se habían unido a Baal-peor «delante del Señor ante el sol», para que la ira de Dios se apartara de Israel. La encendida ira del Señor que sería apartada del pueblo por el castigo de la culpa, como se ordena a Moisés, consistía, como podemos apreciarlo en los vers. 8, 9, en una plaga infligida sobre la nación, la cual acabó con un gran número de gente, una muerte repentina, como la de los caps. 14:37; 17:11. הוֹקִיעַ de יָקַע, ser arrancado, o apartado violentamente (*Ges., Winer*), se refiere al castigo de la crucifixión, un modo de castigo capital que fue adoptado por la mayoría de las naciones de la antigüedad (véase *Winer, Biblisches Realwörterbuch* I, p. 680) y algunas veces se llevaba a cabo introduciendo una estaca en el cuerpo y

68. Es posible, sin embargo, como *Hengstenberg* imagina en *Bileam,* p. 217, que, después que Balaam se apartó de Balac, se haya introducido al campamento de los israelitas, y que allí les haya dado a conocer sus profecías a Moisés o a los ancianos de Israel, con la esperanza de obtener de ellos la recompensa que Balac le había retirado, y que no haya sido hasta después de su fracaso en obtener plena satisfacción de su ambición y avaricia aquí, que se fue a los madianitas, para vengarse de los israelitas, por la propuesta que les hizo. Las objeciones de *Kurtz,* II, p. 513 a esta conjetura no son lo suficientemente fuertes para mostrar que es inadmisible, aunque la posibilidad de ello no implica su probabilidad o su certeza.

69. En consecuencia no existe discrepancia entre los vers. 1-5 y 6-18, para respaldar la violenta hipótesis de *Knobel*, de que hay dos relatos mezclados en este capítulo, un relato elohista en los vers. 6-18, del cual se ha omitido el comienzo, y un relato jehovista en los vers. 1-5, del cual se ha cortado la parte final. Los particulares puntos aducidos para demostrar esto son derribados cuando la historia se explica correctamente; y aseveraciones como estas, que el nombre Sitim y la alusión a los jueces en el ver. 5, y a la ira de Yahvé en los vers. 3 y 4, son extraños al elohista, no son pruebas sino suposiciones vacías.

así atravesándolos (ἀνασκολοπίζειν), el modo practicado por los asirios y persas (*Herodoto* III, p. 159, y *Layard, Niniveh und seine Überreste*, p. 379 y la figura número 59), en otras ocasiones atándolos a un poste o clavándolos en una cruz (ἀνασταυροῦν). En el presente ejemplo, sin embargo, los idólatras no fueron empalados o crucificados vivos, sino, como podemos ver por la palabra הֹרֵגוּ en el ver. 5, y de acuerdo con la costumbre frecuentemente adoptada por otras naciones (véase *Herzog, Realencyclopaedie* VIII, p. 65), antes eran matados, y empalados a una estaca o atados a una cruz, de modo que el empalamiento o crucifixión sólo era una agravación del castigo capital, como el ser quemados en Lev. 20:14, y el ser colgado (תָּלָה) en Deut. 21:22. La interpretación adoptada por la LXX y la *Vulgata* es παραδειγματίζειν, *suspendere*, en este pasaje, y en 2 de Sam. 21:6, 9, ἐξηλιάζειν (exponer al sol), y *crucifigere*. לַיהוה, por Yahvé, como satisfacción para Él, *i.e*. para apaciguar su ira. אוֹתָם (*ellos*) no se refiere a las cabezas de la nación, sino a los culpables sobre los que debían pronunciar sentencia los jefes de la nación.

Ver. 5. Cada uno de los jueces debían dar muerte a sus hombres, *i.e*. a los hacedores del mal por pertenecer a su foro, de acuerdo con los arreglos judiciales instituidos en Ex. 18. Sin embargo este mandato de Moisés a los jueces no fue llevado a cabo, porque el asunto dio un giro diferente.

Vers. 6-9. En tanto que los jefes del pueblo deliberaban sobre el tema, y toda la congregación se encontraba reunida delante del tabernáculo, llorando por la ira divina, vino un israelita, un príncipe de la tribu de Simeón, que traía una mujer madianita, la hija del príncipe de los madianitas (ver. 14), a sus hermanos, *i.e*. al campamento de los israelitas, ante los ojos de Moisés y toda la congregación, para cometer adulterio con ella en su tienda. Esta desvergonzada maldad, en la que se manifestaba la profunda corrupción que había penetrado en la congregación, encendió el celo de Finees, hijo del sumo sacerdote Eleazar, a tal punto que cogió una lanza, y apresurándose hacia la tienda del adúltero, alanceó a ambos en el mismo acto. הַקֻּבָּה, *lit*. el arqueado, o arco, de ahí se deriva la palabra española alcoba, aquí se aplica a la división posterior de la tienda, el cuarto de dormir y la habitación de las mujeres en las tiendas más anchas de las clases más altas (cf. *Arvieux, Sitten der Beduinen-Araber*, trad. por *Rosenmüller*, pp. 186s.). En cambio קֻבָּה o קֻבָּה de נָקַב *lit*. cavidad según los rabinos: año, pero mejor cavidad abdominal ofrenda genitales femeninos. אֶל־קֻבָּתָהּ LXX: Διὰ τῆς μήτρας Vulg.: in locis genitalibus.

Vers. 8s. Por medio de este juicio, el cual fue ejecutado por Finees con celo sagrado sobre los atrevidos pecadores, se restringió la plaga de tal modo que finalizó. El ejemplo que Finees dio de estos pecadores fue un acto de intercesión por el que el sumo sacerdote mitigó la ira de Dios, y evitó el castigo de destrucción a toda la congregación (קִנֵּא לֵאלֹהָיו וַיְכַפֵּר [él era celoso por su Dios], ver. 13). El pensamiento sobre el que se basa esta expresión es que el castigo infligido como castigo purificador sirvió como una «cubierta» contra el juicio exterminador (véase *Oehler*, en *Herzog, Realencyclopaedie* X, p. 630)[70].

Ver. 9. Veinticuatro mil hombres murieron por esta plaga. El apóstol Pablo deriva de esta declaración en 1 de Cor. 10:8, y da el número de los que fallecieron como de veintitrés mil, probablemente por una interpretación tradicional de las escuelas de los escribas, de acuerdo a la cual de los veinticuatro mil se dedujeron mil de los veinticuatro mil que perecieron, como si fuera el número de aquellos que fueron colgados por los jueces, de modo que sólo habrían muerto veintitrés mil a causa de la plaga; y es a estos a los que Pablo hace referencia.

Vers. 10-15. Por causa de este acto de celo divino se prometió a Finees y su posteridad la posesión eterna del sacerdocio como pacto de paz de Yahvé. בְּקַנְאוֹ, por manifestar mi celo en medio de ellos (los israelitas). קִנְאָתִי, no es «celo por mí», sino «mi celo», el celo de Yahvé con el que Finees fue llenado, y obligado a dar muerte a los intrépidos pecadores. Al hacer esto evitó que los israelitas fueran destruidos, y restringió la obra del celo de Yahvé, el cual se había manifestado en la plaga. *«Yo establezco mi pacto de paz con él»* (el sufijo está unido al sustantivo principal, como en Lev. 6:3). נָתַן בְּרִית, como en Gen. 17:2, dar, *i.e*. cumplir el pacto, conceder lo que fue prometido en el pacto. El pacto dado a Finees consistía en el hecho de que «se le aseguraba un sacerdocio eterno (*i.e*. la posesión eterna del sacerdocio), no sólo para él, sino también para sus descendientes, como un pacto, *i.e*. en un pacto, o de forma irrevocable, ya que Dios nunca quebranta un pacto que ha hecho. De acuerdo con esta promesa, el sumo sacerdocio que pasó de Eleazar a Finees (Jue. 20:28) continuó en su familia, con la excepción de una breve interrupción en los días de Elí (véase 1 de Sam. 1-3 y 14:3), hasta el tiempo de la última disolución gradual del estado judío por medio de la tiranía de Herodes y sus sucesores (véase mi *Archäologie*, 38).

En los vers. 14, 15, se dan los nombres de los dos atrevidos pecadores. El padre de Cozbi, la princesa madianita, fue nombrado Zur, y es descrito aquí como «príncipe de las tribus (אֻמּוֹת, vea Gen. 25:16) de la casa de su padre en Madián», *i.e*. como príncipe de muchas de las tribus madianitas que descendían de un solo padre de tribus; en el cap. 31:8, sin embargo, es descrito como un rey (מֶלֶךְ), y clasificado entre los cinco reyes de Madián que fueron sacrificados por los israelitas.

Vers. 16-18. El Señor mandó ahora a Moisés que mostrara hostilidad (צָרַר) a los madianitas, y que los hiriera, por causa de la estratagema que habían practicado sobre los israelitas tentándolos con la idolatría, «para que el celo práctico de Finees contra el pecado, por el que se había hecho expiación por la culpa, fuera adoptado por toda la nación» (*Baumgarten*). El *inf. abs*. צָרוֹר, en lugar del *imperativo*, como en Ex. 20:8, etc. עַל־דְּבַר פ, en consideración de *Peor*, y ciertamente, o especialmente, en consideración de *Cozbi*. La repetición es enfática. La maldad de los madianitas culminó en la vergonzosa falta de Cozbi la princesa madianita. «*Su hermana*», *i.e*. uno de los miembros de su tribu.

El versículo 19 pertenece al siguiente capítulo, y forma la introducción al cap. 26:1).

Capítulo 26. Censo de Israel en las estepas de Moab

Antes de vengarse de los madianitas, como se les había mandado, los israelitas debían censarse como ejército de Yahvé, por medio de una nueva cuenta, ya que la generación censada en Sinaí (caps. 1-4) había muerto en el desierto, con la única excepción de Caleb y Josué (vers. 64, 65). Sobre esta base se dio el mandato de Dios, «después de la plaga», de un nuevo censo. Porque con la

70. Sobre este acto de Finees, y los ejemplos similares de Samuel (1 de Sam. 15:33) y Matatías (1 de Macabeos 2:24), los postreros judíos erigieron el llamado «derecho de celo», *jus zelotarum*, de acuerdo con el cual cualquiera, aunque no estuviera cualificado por su posición oficial, poseía el derecho, en casos de alguna atrevida contención contra las instituciones teocráticas, o alguna violación desafiante del honor de Dios, de proceder a vengarse de los criminales. (Véase *Salden, otia theologica*, pp. 609s., y *Buddeus, de jure zelotarum apud Hebraeorum*, 1699, y en *Oelrich's colect*., t. 1, diss. 5). La lapidación de Esteban Hech. 7:58s. provee un ejemplo de esto.

plaga habían sido barridos los últimos de los que salieron de Egipto, y que no debían entrar en la tierra de Canaán, y de ese modo la sentencia quedó ejecutada por completo. No obstante, el objetivo de un nuevo censo no era únicamente contar el pueblo para luchar contra los madianitas, y conquistar la tierra prometida de los cananeos, sino que tenía el propósito de servir, al mismo tiempo, como una preparación para su asentamiento en Canaán, para la división de la tierra conquistada entre las tribus y familias de Israel. Por esta razón (cap. 26) se enumeran aquí las familias de las diferentes tribus, lo cual no fue el caso en el cap. 1; también se dan instrucciones generales en los vers. 52-56, respecto a la división de Canaán. La enumeración sólo se extendió, como antes, a la población masculina que tenía de veinte años para arriba, y sin duda fue llevada a cabo, como el previo censo en Sinaí, por Moisés y el sumo sacerdote (Eleazar), con la ayuda de los jefes de las tribus, aunque los últimos no son mencionados aquí de manera expresa. Los nombres de las familias corresponden, con muy pocas excepciones, las cuales ya han sido destacadas anteriormente, a los nietos y bisnietos de Jacob mencionados en Gen. 46. Respecto al número total del pueblo, y al número de las distintas tribus, compare las observaciones hechas en ese texto.

Versículos 1-51. Censo de las doce tribus

Vers. 1-4. El mandato de Dios a Moisés y Eleazar es el mismo que en los caps. 1, 2 y 3, a excepción de que éste no entra mucho en detalles.

Ver. 3. «*Y Moisés y el sacerdote Eleazar hablaron con ellos*» (דִּבֶּר con el acusativo, como en Gen. 37:4). El pronombre se refiere a «los hijos de Israel», o más correctamente, a las cabezas de la nación como representantes de la congregación, que debían llevar a cabo el censo. Sobre la Arbot-moab, véase el comentario del cap. 22:1. Sólo se menciona el punto principal en las palabras mencionadas, «de veinte años adelante» (*sc.* tomaréis el número de los hijos de Israel), ya que era tan fácil suplir las palabras שְׂאוּ אֶת־רֹאשׁ וגו [toma la suma] del ver. 2[71]. Las palabras desde «los hijos de Israel» en el ver. 4 en adelante forman la introducción a la enumeración de las diferentes tribus (vers. 5s.), y el verbo יִהְיוּ (fueron) debe suplirse. «*y los hijos de Israel que salieron de Egipto, fueron Rubén*», etc.

Vers. 5-11. Las familias de *Rubén* corresponden con Gen. 46:9; Ex. 6:14, y 1 de Crón. 5:3. El plural בְּנֵי (hijos), en el ver. 8, donde sólo se menciona un hijo, debe explicarse por el hecho de que muchos hijos de este particular hijo (*i.e.* nietos) se mencionan después. Sobre *Datán* y *Abiram*, véase el cap. 16:1 y 32s. Véase también la anotación hecha aquí en los vers. 10b y 11, que quienes fueron destruidos con la compañía de Coré fueron por señal (נֵס, aquí es una advertencia); pero los hijos de Coré no fueron destruidos junto con su padre.

Vers. 12-14. Los simeonitas contaban sólo con cinco familias, ya que *Ohad* (Gen. 46:10) no dejó familia. *Nemuel* es llamado allí *Jemuel* por cuanto la *yod* y *nun* a menudo son intercambiadas (cf. *Ges., thes.*, pp. 833 y 557); y זֶרַח [Zerac] es otro nombre con el mismo significado por צֹחַר [Zoar] (*Zerac*, el surgimiento del Sol; *Zoar*, candor, esplendor).

Vers. 15-18. Los Gaditas son los mismos que en Gen. 46:16, excepto porque *Ozni* (אָזְנִי) es llamado *Ezbón* (עָצְבֹן) allí.

Vers. 19-22. Los hijos y familias de Judá concuerdan con Gen. 46:12 (cf. Gen. 38:6s.); también con 1 de Crón. 2:3-5.

Vers. 23-25. Las familias de *Isacar* se corresponden con los hijos mencionados en Gen. 46:13, con la excepción de que allí aparece el nombre de *Job* (יוֹב) en lugar de *Jasub* (יָשׁוּב). Ambos nombres tienen el mismo significado, por cuanto Job se deriva de la palabra árabe volver.

Vers. 26 y 27. Las familias de *Zabulón* corresponden con los hijos nombrados en Gen. 46:14.

Vers. 28-37. Los descendientes de *José* fueron clasificados en dos familias principales, de acuerdo a sus dos hijos *Manasés* y *Efraín*, que nacieron antes de que Israel emigrara a Egipto, y fueron elevados a fundadores de tribus a consecuencia de que el patriarca Israel los adoptó como sus propios hijos (Gen. 48).

Vers. 29-34. *Ocho familias descendieron de Manasés*; una de su hijo *Maquir*, la segunda de Maquir o el nieto de Manasés, Galaad, y las otras seis de los seis hijos de *Galaad*. Los relatos genealógicos en los caps. 27:1; 36:1 y Jos. 17:1s. armonizan plenamente con esto a excepción de *Iezer* (אִיעֶזֶר ver. 30) que es llamado *Abiezer* (אֲבִיעֶזֶר) en Jos. 17:2; en tanto que sólo una parte de los nombres mencionados aquí aparecen en los fragmentos genealógicos en 1 de Crón. 2:21-24, y 7:14-29. En el ver. 33 es mencionado un hijo de *Hefer*, llamado *Zelofehad*. Él no tuvo hijos, sino sólo hijas cuyos nombres se dan aquí para preparar el camino a las regulaciones mencionadas en los caps. 27 y 31, a las cuales dio lugar este hecho.

Vers. 35-37. Cuatro familias descendieron de *Efraín*; tres de sus hijos, y una de su nieto. De los descendientes de *Sutela* se dan varias uniones sucesivas en 1 de Crón. 7:20s.

Vers. 38-41. Los hijos de *Benjamín* formaban *siete* familias, cinco de las cuales fueron fundadas por sus hijos, y dos por nietos. (Sobre las diferencias que aparecen entre los nombres dados aquí y los de Gen. 46:21, véase el vol. 1, pp. 372, 373). Algunos de los hijos y nietos de Benjamín mencionados aquí también se encuentran en los fragmentos genealógicos de 1 de Crón. 7:6-8, y 8:1s.

Vers. 42s. Los descendientes de Dan formaban sólo una familia, nombrada por un hijo de Dan, llamado Súham aquí pero Husim en Gen. 46:23; aunque sin duda esta familia se ramificaba en muchas pequeñas familias que no se mencionan aquí, simplemente porque esta lista contiene únicamente las familias principales en que se dividieron las tribus.

Vers. 44-47. Las familias de Aser concuerdan con los hijos de Aser mencionados en Gen. 46:17 y 1 de Crón. 7:30, con la excepción de que Isúa es omitido aquí, porque no fundó familia alguna.

Vers. 48-50. Las familias de *Neftalí* corresponden con los hijos de Neftalí en Gen. 46:24 y 1 de Crón. 7:30.

Ver. 51. El número total de las personas censadas fue de 601.730.

Versículos 52-56. Instrucciones respecto a la distribución de la tierra

En los vers. 53s., se da el mandato de distribuir la tierra como heredad entre las doce tribus (לָאֵלֶּה [a estos]), conforme al número de los nombres (cap. 1:2-18), *i.e.* de las personas contadas por nombre en cada una de las fa-

71. Esto es, en todo caso, más fácil y sencillo que las alteraciones del texto que han sido sugeridas con el propósito de eliminar la dificultad. *Knobel* propone cambiar וַיְדַבֵּר en וַיְדַבֵּר, y לֵאמֹר en לִפְקֹד; «Moisés y Eleazar ordenaron a los hijos de Israel contándolos». Pero הִרְבִּיר no significa ordenar, sino simplemente llevar en pares, subyugar (Sal. 18:48, y 47:4), una expresión que, como debe ser visible inmediatamente, es completamente inaplicable a la distribución del pueblo en familias con el propósito de realizar el censo.

milias. Debían dar una gran heredad a una tribu numerosa; a las más pequeñas, *i.e.* a las tribus y familias que contenían sólo unas cuantas personas, debían dársela pequeña; a cada uno conforme a la medida de sus personas censadas (לְ debe repetirse antes de אִישׁ). En los vers. 55, 56, se dice que la tierra sería repartida por suerte. «*por los nombres de las tribus de sus padres heredarán*». El significado de estas palabras sólo puede ser que cada tribu debía recibir una provincia para sí como heredad, la cual sería llamada por su nombre para siempre. La otra regulación en el ver. 56, «*conforme a la suerte será repartida su heredad entre el grande y el pequeño*», sin duda debe entenderse que en la división de los territorios de la tribu, de acuerdo a los tamaños comparativos de las diferentes tribus, debían adherirse a esa porción de tierra que tocase a cada tribu al echar suertes. La magnitud y límites de las posesiones de las diferentes tribus no podría ser determinada por las suertes conforme a la magnitud de las mismas tribus; todo lo que posiblemente podría determinarse era la ubicación que sería ocupada por la tribu; de modo que *R. Bechai* está en lo correcto al observar: *sortitionem factam esse propter portiones melioris deteriorisque conditionis commodius distribuendas, ne rixae et concupiscentiae pravae locus esset* [el echar suertes tuvo lugar para una distribución más conveniente de las distintas porciones, ya fueran de mejores o inferiores condiciones, para que no se produjera ocasión de contienda o ambición], aunque el motivo asignado es demasiado parcial en su carácter. La suerte determinaría la porción de cada tribu, no meramente para evitar descontentos y quejas, sino para que cada tribu pudiera recibir con gratitud la posesión que le tocase en suerte como heredad asignada por Dios, siendo considerado el resultado de la suerte, casi por todas las naciones, como determinado por Dios mismo (cf. Prov. 16:33; 18:18). Sobre esta base no sólo recurrían a la suerte los griegos y romanos en la distribución de tierras conquistadas (véase las pruebas en *Clericus, Rosenmüller* y *Knobel*), sino que aún se emplea en la división de tierras. (Para más datos, véase en Jos. 14:1s.).

Versículos 57-62. Censo de los levitas

La enumeración de las diferentes tribus levitas en que las tres familias principales de Leví fueron divididas, que fueron fundadas por sus tres hijos Gersón, Coat y Merari, no es completa, sino que es partida en el ver. 58 después de avistar cinco diferentes familias, con el propósito de trazar una vez más la descendencia de Moisés y Aarón, las cabezas no sólo de esta tribu, sino de toda la nación, y de dar los nombres de los hijos del segundo (vers. 59-61). Y después de esto se concluye el todo con el anuncio del número total de quienes fueron censados de la tribu de Leví (ver. 62). De las diferentes familias mencionadas, Libni pertenecía a Gersón (cf. cap. 3:21), *Hebroni* a Coat (cap. 3:27), Mahli y Musi a Merari (cap. 3:33), y Corchi, *i.e.* la familia de Coré (de acuerdo con el cap. 16:1; cf. Ex. 6:21 y 24), a Coat. Moisés y Aarón fueron descendientes de Coat (véase en Ex. 6:20 y 2:1). La cláusula relativa אֲשֶׁר יָלְדָה אֹתָהּ וגו [que le nació a Leví en Egipto] (ver. 59), causa alguna dificultad por dejar el sujeto indefinido. No puede ser la esposa de Leví, como *Jarchi, Abenezra*, y otros suponen; porque Jocabed, la madre de Moisés, no era hija de Leví en el sentido estricto de la palabra, sino sólo una levita o descendiente de Leví, quien vivió aproximadamente 300 años después de Leví; del mismo modo que su marido Amram en realidad no era hijo de Amram, quien llevó ese nombre (Ex. 6:18), sino un postrer descendiente de este Amram. El sujeto que falta debe derivarse del mismo verbo, ya sea הַיֹּלֶדֶת o אִמָּהּ (su madre), como en 1 de Reyes 1:6, otro pasaje en que אִמּוֹ [su madre] no debe suplirse (cf. *Ewald*, §294b) (FN).

Vers. 60s. Hijos de Aarón; cf. cap. 3:2 y 4; Ex. 6:23; Le. 10:1, 2.

Ver. 62. Los levitas no fueron censados junto con el resto de las tribus de Israel, porque el censo tuvo lugar con referencia especial a la conquista de Canaán, y los levitas no recibirían territorio como tribu (véase el cap. 18:20).

Vers. 63-65. Fórmula concluyente con la anotación en el ver. 65 de que la sentencia penal que Dios había pronunciado en el cap. 14:29 y 38 sobre la generación que salió de Egipto había sido ejecutada por completo.

Capítulo 27. Las hijas de Zelofehad piden heredad. Predicción de la muerte de Moisés y consagración de Josué como su sucesor

Versículos 1-11. Petición de las hijas de Zelofehad por obtener heredad en la tierra prometida

Vers. 1-4. Las instrucciones divinas de contarse las tribus que fueron dadas, por el hecho de que la tierra debía ser dividida entre las tribus en proporción al mayor o menor número de sus familias (cap. 26:52-56), indujo a las hijas de *Zelofehad* el manaseo, de la familia de Galaad, el hijo de Maquir, a presentarse delante del príncipe de la congregación, que se encontraba reunida con Moisés y Eleazar en el tabernáculo, con la petición de que asignaran una heredad a la familia de su padre, por cuanto había muerto en el desierto sin dejar hijos, y no había participado en la rebelión de la compañía de Coré, lo cual habría ocasionado su exclusión de cualquier participación en la tierra prometida, sino que simplemente había muerto בְּחֶטְאוֹ [por su pecado], *i.e.* por causa del pecado que todos cometen, y como el que todos los que murieron en el desierto habían cometido igual que él. «*¿Por qué será quitado el nombre de nuestro padre de entre su familia?*» Éste habría sido el caso, por ejemplo, si no se le hubiese asignado heredad en la tierra, porque no dejó hijo. En ese caso su familia se habría extinguido, si sus hijas se hubieran casado con otras familias o tribus. Por otro lado, si sus hijas recibían posesión entre los hermanos de su padre, el nombre de su padre sería preservado por ello, ya que entonces ellas podrían casarse con maridos que entraran en su propiedad, y el nombre y posesión de su padre sería perpetuado por medio de sus hijos. Este deseo por parte de las hijas se fundaba en una suposición que indudablemente descansaba en una costumbre antigua, es decir, que en el caso de matrimonios donde la esposa tenía tierras como su heredad, los hijos que heredaban la propiedad maternal eran recibidos en la familia de su madre a través de su heredad, *i.e.* de su abuelo por parte de la madre. Tenemos un ejemplo de esto en el caso *Jarha*, que pertenecía al tiempo premosaico (1 de Crón. 2:34, 35). Con toda probabilidad esto tenía lugar en cada caso en que las hijas recibían una porción de las posesiones paternales como herencia, aunque hubiese hijos varones vivos. Esto explicaría la introducción de Jair entre los manaseos en el cap. 32:41; Deut. 3:14. Su padre *Segub* era hijo de *Hezrón*, de la tribu de Judá, pero su madre era hija de *Maquir* el manaseo (1 de Crón. 2:21, 22). Hallamos otro ejemplo similar en Esdras 2:61 y Neh. 7:63, donde los hijos de un sacerdote que se había casado con una de las hijas de *Barzilai*, el rico galaadita, son llamados hijos de *Barzilai*.

Vers. 5-7. Moisés llevó delante de Dios esta cuestión de derecho (מִשְׁפָּט), y recibió instrucciones en respuesta para dar a las hijas de Zelofehad una heredad entre los hermanos de su padre, por cuanto habían hablado correctamente. Se añadieron más instrucciones después en el cap. 36, respecto a los matrimonios con las herederas.

Vers. 8-11. En esta ocasión Dios dio una ley general para las herencias, la cual debía aplicarse en todo caso como חֻקַּת מִשְׁפָּט [un estatuto de juicio] (o derecho), *i.e.* un estatuto que determinaba el derecho. Si alguien moría sin dejar hijo, su propiedad pasaría a su hija (o hijas); en ausencia de hijas, a sus hermanos; en la ausencia de hermanos, a sus tíos paternos; y si no había ninguno de ellos, al familiar más cercano (שְׁאֵרוֹ הַקָּרוֹב, como Lev. 21:2). Sobre la intención de esta ley, véase mi *Archäologie*, §142 (II, pp. 212s.), y sobre la ley de la herencia en general, véase *J. Selden, de successibus ad leges Hebraeorum in bona defunctorum*, Frankfurt a. O. 1695.

Versículos 12-14. Predicción de la muerte de Moisés

Después de estas instrucciones respecto a la división de la tierra, el Señor anunció a Moisés su cercano final. Vería la tierra que los israelitas recibirían desde las montañas de Abarim, y luego sería reunido con su pueblo igual que Aarón, porque también había pecado igual que él en las aguas de la contención en Cades. Se hizo este anuncio «para que pudiera proceder a su muerte con la más plena conciencia, y que pudiera poner su casa en orden, es decir, para que concluyera tanto como le fuera posible mientras siguiera con vida, y que proveyera tanto como le fuera posible de lo que haría falta después de su muerte por la ausencia de su propia persona, de la cual Israel dependía tanto (*Baumgarten*). El cumplimiento de este anuncio es descrito en Deut. 32:48-52. El sitio en particular sobre las montañas de Abarim de donde Moisés vio la tierra de Canaán, también se describe allí minuciosamente. Fue sobre el monte *Nebo* donde también murió. Las montañas de Abarim (הָרֵי הָאֲבָרִים, cf. cap. 33:47) son la zona montañosa que forma la meseta moabita que desciende a las estepas de Moab. Es sobre esta zona, la porción norte frente a Jericó que llevaba el nombre de Pisga, donde debemos buscar el monte Nebo, el cual se describe en algunas ocasiones como una de las montañas de *Abarim* (Deut. 32:49), y en otras ocasiones como la cima del *Pisga* (Deut. 3:27; 34:1; véase el cap. 21:20). Nebo no debe identificarse con Jebel Attarus, sino buscarse más al norte, ya que, de acuerdo con Eusebio (*s. v.* Ἀβαρείμ), estaba frente a Jericó, entre Livias, la cual estaba en el valle del Jordán casi frente a Jericó, y *Hesbón*; por consiguiente, muy cerca del punto que se marca como las «*alturas del Nebo*» en el mapa de *Van de Velde*. La panorámica desde las alturas del Nebo debe haber sido muy extensa. De acuerdo con *Burckhard* (*Syr.* 2, pp. 106-107), incluso la misma ciudad de *Hesbón* (*Hhuzban*) se encontraba en tal eminencia, que la panorámica se extendía al menos treinta millas inglesas en todas direcciones, y hacia el sur probablemente hasta sesenta». Sobre la expresión, נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו [reunido a tu pueblo], véase en Gen. 25:8, y acerca de la muerte de Aarón véase Num. 20:28. כַּאֲשֶׁר מְרִיתֶם; «*pues fuisteis rebeldes a mi mandamiento*». Por el doble uso de כַּאֲשֶׁר (*quomodo*, «como»), la muerte de Aarón y también la de Moisés, son relacionadas estrechamente con el pecado de estos dos líderes de Israel. Porque ambos pecaron en Cades contra el mandato del Señor, ambos morirían sin entrar a la tierra de Canaán. Sobre el pecado, véase el comentario del cap. 20:12, 13, y sobre el desierto de Zin, el cap. 13:21.

Versículos 15-23. Consagración de Josué como sucesor de Moisés

Vers. 15-17. El anuncio dado a Moisés lo llevó a pedir al Señor que designara un líder para su pueblo, para que la congregación no fuera como un rebaño sin pastor. Como «Dios de los espíritus de toda carne», *i.e.* como el dador de vida y aliento a todas las criaturas (véase el cap. 16:22), pide a Yahvé que designe un hombre sobre la congregación, que salga y entre delante de ellos, y que los dirija, *i.e.* que los presida y dirija en todos sus asuntos. צֵאת וָבוֹא («salir», y «entrar») es una descripción de la conducta de los hombres en su vida diaria (Deut. 28.6; 31:2; Jos. 14:11). הוֹצִיא וְהֵבִיא («sacar» y «traer adentro») significa la superintendencia de los asuntos de la nación, y se fundamenta sobre la figura de un pastor.

Vers. 18-21. Entonces designó Dios a Josué como hombre «en quien había espíritu». רוּחַ [espíritu] no significa «intuición y sabiduría» (*Knobel*), sino el poder más alto inspirado por Dios en el alma, que fortalece la moral y la vida religiosa, y determina su desarrollo; en este caso, por lo tanto, era la capacitación espiritual requerida para el oficio que fue llamado a cumplir. Moisés debía consagrarlo para iniciar este oficio por medio de la imposición de manos, o, como se explica de manera más plena en los vers. 19 y 20 (סָמַכְתָּ אֶת־יָדְךָ עָלָיו), debía presentarlo delante del Sumo sacerdote Eleazar y de la congregación, para mandarle (צִוָּה), *i.e.* instruirle delante de ellos respecto a su oficio, y poner de su eminencia (הוֹד) sobre él, *i.e.* transferirle una porción de su propia dignidad y majestad por la imposición de manos, para que toda la congregación lo escuchara o confiara en su dirección. El objeto de יִשְׁמְעוּ (oír) debe suplirse del contexto, אֵלָיו (a él), como Deut. 34:9 lo demuestra claramente. La palabra מִן (de) en el ver. 20 es partitiva, como en Gen. 4:4, etc. La eminencia y autoridad de Moisés no serían completamente transferidas a Josué, porque estaban unidas únicamente a su propia persona (cf. cap. 12:6-8), sino sólo la necesaria para la realización de las responsabilidades de su oficio. Josué no sería el legislador ni gobernador absoluto de Israel, sino que sería puesto bajo el juicio del *Urim*, el cual había sido confiado a Eleazar, en lo correspondiente a las decisiones supremas de los asuntos de Israel. Éste es el significado del ver. 21: «*él se pondrá delante del sacerdote Eleazar, y le consultará por el juicio del Urim delante de Yahvé*». הָאוּרִים es una abreviación de הָאוּרִים וְהַתֻּמִּים [Urim y Tumim (Ex. 28:30)], y denota los medios con los que el sumo sacerdote debía alcanzar la voluntad y el consejo divino en todas las cuestiones importantes de la congregación. «*por el dicho de él*» (*i.e.* conforme a la decisión del sumo sacerdote, en virtud del derecho del Urim y Tumim confiado a él), Josué y toda la congregación debían salir y entrar, *i.e.* para regular su conducta y decidir en sus acometidos. כָּל־הָעֵדָה [Toda la congregación], en distinción de «todos los hijos de Israel», denota todo el cuerpo de los jefes del pueblo, o el colegio de ancianos que representaba a la congregación y administraba sus asuntos.

Vers. 22, 23. Ejecución del mandato divino. Cf. en cuanto a esto *Hoelemann, Neue Bibelstudien*, pp. 297s.

Capítulos 28 y 29. Orden de las ofrendas diarias y festivas de la congregación

Cuando Israel estuvo preparado para la conquista de la tierra prometida por el nuevo censo de sus hombres, y por la designación de Josué como comandante, su relación con el Señor fue regulada por una ley que determinaba los sacrificios por los que debía mantener su comunión con su Dios día a día, y servirle como su pueblo (caps. 28 y 29). Por medio de este orden de sacrificio, cuyo objetivo era

formar y santificar toda la vida de la congregación en una continua adoración, las leyes concernientes a las fiestas y los sacrificios ya dados en Ex. 23.14-17, 29:38-42; 31:17-17; Lev. 23; y Num. 25:1-12, fueron completadas y arregladas en un todo unido y bien organizado. «Fue muy propio que esta ley fuese dada poco antes de su avanzada a Canaán; porque fue allí donde los israelitas por primera vez estuvieron en posición de llevar a cabo su adoración con sacrificios en toda su extensión, y de observar todas las leyes para los sacrificios y fiestas» (*Knobel*). La ley comienza con la ofrenda diaria que se ofrecía por la tarde y por la mañana (vers. 3-8), la cual fue establecida en Sinaí en la dedicación del altar. No se introduce aquí únicamente por incluir todos lo sacrificios nacionales que debían ofrecerse durante todo el año en una contemplación general; sino también por una razón interna, que el sacrificio diario también debía ofrecerse en sábados y días festivos, para acompañar las fiestas de sacrificios generales y especiales, y formar el sustrato común para todas ellas. Después, en los vers. 9-15 siguen los sacrificios que debían ofrecerse los días de reposo y lunas nuevas; y desde el ver. 16-cap. 29:38, los sacrificios generales con las diferentes fiestas anuales, las cuales debían añadirse a los sacrificios que correspondían a cada fiesta en particular, habiendo sido designados desde su primera institución, y habiendo sido adaptados especialmente para expresar su carácter específico, de modo que, en las fiestas anuales, la congregación tenía que ofrecer sus diferentes clases de sacrificios: a) el sacrificio diario matutino y vespertino; b) los sacrificios generales que se ofrecían cada día de fiesta; y c) los sacrificios que eran peculiares para cada fiesta en particular. Esta organización acumulativa debe explicarse por el significado de los sacrificios diarios y festivos. En las ofrendas encendidas diarias, la congregación de Israel, como una congregación de Yahvé, debía santificar su vida, cuerpo, alma y espíritu al Señor su Dios; y en los días de fiesta para el Señor debía dar expresión a esta santificación de una forma intensificada. Esta fuerte exhibición práctica de la santificación de la vida estaba representada en la adoración por la elevación y graduación de los sacrificios diarios a través de añadir una segunda y más considerable ofrenda encendida, de oblación y de libación. La graduación era regulada por el significado de las fiestas. En los días de reposo se incrementaban los sacrificios al doble, por la presentación de una ofrenda encendida que consistía en dos corderos. Los otros días de fiesta se incrementaba por una ofrenda encendida compuesta por bueyes, carneros, y corderos de un año, la cual era siempre precedida por una ofrenda por el pecado. El séptimo día de la semana, siendo un sábado, se distinguía por encima de los otros días de la semana, como un día que era santificado al Señor en un grado más alto que el resto, por medio de una ofrenda encendida, una de oblación, y una libación; del mismo modo que el séptimo mes, siendo un mes sabático, era elevado sobre los otros meses del año, y santificado como mes festivo por el hecho de que, además del sacrificio ordinario de la luna nueva de los dos becerros, un carnero, y siete corderos de un año, se ofrecía también un sacrificio especial que consistía de un becerro, un carnero, y siete corderos de un año (cap. 29:2), lo cual se repetía el día de expiación, y al final de la fiesta de los tabernáculos (cap. 29:8, 36); y también la fiesta de los tabernáculos, que caía en este mes, debía celebrarse con un mayor número de ofrendas encendidas por ser la fiesta más larga y sagrada de la congregación de Israel[72].

Todas las fiestas de todo el año, por ejemplo, formaban un ciclo de días de fiesta, distribuidos de acuerdo con el número siete, el cual tenía su punto inicial y centro en el sábado, y fue regulado de acuerdo con la división del tiempo establecido en la creación, en semanas, meses, años, y periodos de años, ascendiendo del día de reposo semanal a los mensuales, anuales y hasta el año del jubileo. En este ciclo de sagrados periodos, regulado por el número siete, y expandiéndose cada vez más a círculos mayores, estaba representada toda la revolución de las repetidas fiestas, establecidas para conmemorar las poderosas obras del Señor para la preservación e inspiración de su pueblo. Y esto se hizo de la manera siguiente: en *primer* lugar, el número de las fiestas anuales era siete, de las cuales, las dos principales (*Mazzoth* y la fiesta de los *tabernáculos*) duraban *siete* días; y en *segundo* lugar, en todas las fiestas, la duración de algunas era de un solo día, en tanto que otras tardaban siete, sólo había siete días que debían ser observados con el reposo sabático y una santa reunión; y en *tercer* lugar, las siete fiestas eran formadas en dos grandes círculos festivos, consistiendo cada uno en una fiesta introductoria, la principal de siete días, y una fiesta de clausura de un día de duración. El *primero* de estos círculos festivos era conmemorativo de la elevación de Israel a nación de Dios, y su subsiguiente preservación. Comenzaba el 14 de Abib (Nisan) con la pascua, que fue designada para conmemorar la liberación de Israel del ángel destructor que hirió a los primogénitos de Egipto, como la fiesta introductoria. Culminaba con los siete días de fiesta de los panes sin levadura, como la fiesta de la liberación de Israel de sus cadenas, y su elevación a nación de Dios; y se clausuraba con la fiesta de las semanas, Pentecostés, o la fiesta de la cosecha, que era guardada *siete* semanas después de ofrecer las gavillas de los primeros frutos, el segundo día de Mazzoth. Este círculo de fiestas contenía sólo tres días que debían ser guardados con descanso sabático y santa reunión (el primer y séptimo días de Mazzoth, y el día de Pentecostés). El *segundo* círculo festivo caía por entero en el séptimo mes, y su objetivo principal era inspirar a los israelitas en su disfrute de las bendiciones de su Dios; por tal razón fue celebrado por la presentación de un gran número de ofrendas encendidas. Este círculo festivo se abría con el día de expiación, de-

72. Las observaciones de *Knobel*, p. 163 respecto a la diferencia en los sacrificios no son sólo erróneas, sino mal encaminadas, y tienden a oscurecer y distorsionar la realidad. «En esos días festivos», argumenta, «que fueron creados como una fiesta general para Yahvé, la porción sabática de la séptima luna nueva, el día de expiación, y el día de cierre de las fiestas anuales, los sacrificios consistían en un becerro, un carnero y siete corderos de un año (cap. 29:2, 8, 36); en tanto que en las fiestas más antiguas que hacían referencia a la naturaleza, tales como las lunas nuevas, los días de panes sin levadura, y la fiesta de las semanas, consistían en dos becerros, un carnero, y siete corderos de un año (caps. 28:11, 19, 24, 27; 29:6), y la fiesta de los tabernáculos, de un número inclusive mayor, especialmente de becerros (cap. 29:12s.). En la última, Yahvé era honrado de manera especial, por haber derramado su bendición sobre la naturaleza, y concedido una abundante cosecha al cultivo de la tierra. El buey era la bestia de la agricultura». Éstas no eran las llamadas «antiguas fiestas que hacían referencia a la naturaleza» que se distinguían por un mayor número de animales sacrificados, sobre aquellos días de fiesta que fueron dedicados como fiestas generales a Yahvé, sino sólo las fiestas del séptimo mes. Así que el séptimo día de luna nueva era celebrado por un doble sacrificio de luna nueva, con tres becerros, dos carneros, y catorce corderos de un año; la fiesta de expiación, como fiesta introductoria de las fiestas de los tabernáculos, por medio de un sacrifico, en tanto que el día de la pascua, que coincidía con este en el primer ciclo de la fiesta, como fiesta introductoria de la fiesta de los panes sin levadura, no tenía fiestas de sacrificios generales; y, finalmente, la fiesta de los tabernáculos, no sólo por un considerable incremento en el número de los sacrificios en cada uno de los siete días, sino también por la añadidura de un octavo día, como el octavo de la fiesta, y un sacrificio de fiesta correspondiente con los del primer y séptimo días de este mes.

signado para el décimo día del séptimo mes, como la fiesta introductoria, que culminaba en la fiesta de siete días de los tabernáculos, y se cerraba con el octavo día, el cual se añadía a los siete días de fiesta como el octavo de este círculo festivo, o el solemne cierre de todas las fiestas del año. Esto también incluía sólo tres días que debían ser conmemorados con el reposo sabático y una santa reunión (el 10, 15 y 22 del mes); pero a esto debemos añadir el día de las trompetas con el que comenzaba el mes, que también era un sábado de reposo con una santa reunión; y esto completa los siete días de reposo (véase mi *Archaeologie* I, p. 76). Los argumentos de *Kurtz* (*Opfercultus,* pp. 299s.) contra la aserción de dos ciclos de fiestas no logran poner en duda la cuestión.

Cap. 28. El ver. 2. contiene las instrucciones generales para ofrecer al Señor su ofrenda de sacrificio בְּמוֹעֲדוֹ [en el tiempo designado por Él]. Sobre el קָרְבָּן, véase en Lev. 1:2; sobre לֶחֶם יהוה [el pan de Yahvé], en Lev. 3:11; sobre el אִשֶּׁה [sacrificio hecho por fuego], y רֵיחַ נִיחוֹחַ [un olor grato], en Lev. 1:9; y sobre מוֹעֵד [a su tiempo], en Lev. 23:2, 4.

Vers. 3-8. *El sacrificio diario*, como ya había sido instituido en Sinaí (Ex. 29:38-42).

Ver. 7. «*En el santuario*», *i.e.* περὶ τὸν Βωμόν (alrededor del altar), como *Josefo* lo parafrasea (Ant. 3. 10); no «con (en) utensilios sagrados», como *Jonathan* y otros lo interpretan. «*derramarás libación de vino superior* שֵׁכָר *ante Yahvé*». שֵׁכָר aquí no significa bebida embriagante (véase en Lev. 10:9, sino una *bebida* fuerte, en distinción del agua como una bebida simple. La ofrenda de libación consistía sólo en vino (véase el cap. 15:5s.); y de ahí *Onkelos* lo parafrasea: «*de vino añejo*».

Vers. 9s. La *ofrenda del día de reposo*, que debía añadirse al sacrificio diario (עַל, sobre esta), consistía en dos corderos de un año como holocausto, con las correspondientes ofrendas de oblación y libación, de acuerdo a la regla general dada en el cap. 15:3s., y aquí se designa por primera vez; en tanto que la fiesta sabática ya había sido instituida en Ex. 20:8-11 y Lev. 23:3. עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבָּתוֹ [Es el holocausto de cada día de reposo], *i.e.* tanto como había sábados, cada sábado.

Vers. 11-15. Al comienzo del mes, *i.e.* en las lunas nuevas, debía añadirse una gran ofrenda encendida a la ofrenda encendida diaria, consistiendo en dos becerros (toros jóvenes), un carnero, y siete corderos de un año, con las ofrendas de oblación y libación correspondientes, como holocausto del mes en su (*i.e.* cada) mes, en relación con los meses del año», *i.e.* correspondiente a ellos. A esto también se debía añadir un macho cabrío como ofrenda por el pecado (שְׂעִיר עִזִּים véase en Lev. 4:23). La costumbre de distinguir el principio de los meses o nuevos días de luna nueva por un peculiar sacrificio festivo, sin ser, estrictamente hablando, días de fiesta, con descanso sabático y una santa reunión[73], surgió de la relación que mantenía el mes con el día. «Si la congregación iba a consagrar su vida y labor al Señor cada día por medio de una ofrenda encendida, no podría omitirse al principio de la división más larga de tiempo formada por el mes; por el contrario, sólo era correcto que el comienzo de un nuevo mes fuera santificado por un sacrificio especial. Entonces, mientras una ofrenda encendida, en la que la idea de expiación estaba subordinada a una entrega consagrada al Señor, era suficiente para ese solo día; era necesario para todo el mes, que, considerando los pecados que habían sido cometidos en el curso del mes pasado, y habían permanecido sin expiación, para que, sobre la base del perdón y la reconciliación con Dios que había sido obtenida por ello, las vidas del pueblo pudieran ser santificadas nuevamente al Señor en la ofrenda encendida. Este significado del sacrificio de la luna nueva se intensificaba aún más por el hecho de que durante la presentación del sacrificio, los sacerdotes hacían sonar las trompetas de plata para que esto fuera para la congregación por memoria delante de Dios (cap. 10:10). El sonido de trompeta tenía el propósito de presentar delante de Dios las oraciones de la congregación representadas en el sacrificio, para que Dios los recordará con misericordia, concediéndoles el perdón de sus pecados y el poder de santificarlos, restaurándolos nuevamente en la comunión de su gracia» (véase mi *Archäologie* I, p. 369).

Vers. 16-25. El mismo número de sacrificios que los de la luna nueva debía ser ofrecido en cada uno de los siete días de la fiesta de los panes sin levadura (*Mazzoth*), desde el 15 hasta el 21 del mes, por cuanto no había una fiesta de ofrenda general el día de la pascua, o el 14 del mes (Ex. 12:3-14). Respecto a la fiesta de Mazzoth, se repite la regla de Ex. 12:15-20 y Lev. 23:6-8, en el hecho de que en el primer y séptimo día debían tener un sábado de reposo y una santa reunión.

Vers. 23s. Los sacrificios festivos de los siete días debían prepararse «además de la ofrenda matutina que servía como ofrenda encendida continua». Esto implica que los sacrificios festivos mandados debían ser preparados y ofrecidos cada día después del sacrificio matutino.

Vers. 26-31. El mismo número de sacrificios se designa para el día de los primeros frutos, *i.e.* para la *fiesta de las semanas* o *fiesta de la cosecha* (cf. Lev. 23:15-22). Las ofrendas encendidas y por el pecado eran independientes de la ofrenda encendida y por el pecado suplementaria de los panes mecidos designada en Lev. 23:18, y debía ser ofrecida antes de ésta y después de los sacrificios matutinos diarios.

Cap. 29:1-6. El sacrificio festivo para la *luna nueva del séptimo mes* consistía en el holocausto de un becerro, un carnero, y siete corderos de un año, con las correspondientes ofrendas de oblación y libación y la ofrenda por el pecado de un macho cabrío, «al lado» (*i.e.* además de) las ofrendas encendidas, de oblación y libación, mensuales y diarias. Consecuentemente, los sacrificios presentados el séptimo día de luna nueva eran: 1) un cordero de un año por la mañana y por la tarde, con su ofrenda de oblación y libación; 2) por la mañana, después del sacrificio diario, los sacrificios ordinarios de luna nueva, consistiendo en dos becerros, un carnero, y siete corderos de un año, con sus correspondientes ofrendas de oblación y libación (véase el ver. 11); 3) la ofrenda por el pecado del macho cabrío, junto con la ofrenda encendida del becerro, el carnero, y siete corderos de un año, con sus correspondientes ofrendas de oblación y libación, cuyo significado ha sido destacado en Lev. 23:23s.

Vers. 7-11. El día de expiación, el décimo día del séptimo mes, se debía ofrecer un sacrificio festivo similar al presentado en el séptimo día de la luna nueva (una ofrenda encendida y una ofrenda por el pecado), además de la ofrenda por el pecado de expiación prescrita en Lev. 16 y las ofrendas encendidas diarias. Para una descripción más minuciosa de esta fiesta, véase el comentario de Lev. 16 y 23:26-32.

Vers. 12-34. La *fiesta de los tabernáculos*, cuyas regulaciones para su celebración están contenidas en Lev. 23:34-36 y 39-43, se distinguía por encima de todas las otras fiestas del año por el gran número de ofrendas en-

73. En tiempos postreros, sin embargo, la luna nueva llegó a ser cada vez más un día de fiesta, se suspendía el comercio (Amós 8:5), los israelitas piadosos buscaban instrucción en los profetas (2 de Reyes 4:23), muchas familias y casas presentaban ofrendas anuales de agradecimiento (1 de Sam. 20:6, 29), y en un periodo aún más tardío, los más devotos ayunaban (Judit 8:6); consecuentemente los profetas hacían referencia a ella como una fiesta que se asemejaba al día de reposo (Isa. 1:13; Os. 2:3; Ezeq. 46:1).

cendidas que la elevaban a la mayor fiesta de gozo. En los siete días de fiesta, de los que el primero debía celebrarse con un descanso sabático y una santa reunión, debían ofrecerse, además de las ofrendas encendidas diarias, un macho cabrío todos los días como ofrenda por el pecado, y setenta becerros en total como holocausto durante los siete días, así como dos carneros y catorce corderos de un año todos los días, con las ofrendas de oblación y libación requeridas. Por tanto, mientras el número de carneros y corderos doblaba al número ofrecido en la pascua y la fiesta de Pentecostés, el número de bueyes era cinco veces mayor; porque, en lugar de catorce, eran setenta los que se ofrecían durante los siete días. Esta multiplicación de los becerros era distribuida de tal modo, que en lugar de ofrecer diez cada día, se ofrecían trece el primero, doce el segundo, y así, restando uno cada día, de modo que el séptimo día se llegaba al número exacto de setenta; la distribución probablemente fue hecha con el propósito de asegurar el número sagrado de siete para este último día, e indicando al mismo tiempo, por medio de la disminución gradual en el número de becerros, el descenso gradual en el carácter de los siete días de fiesta. La razón para esta multiplicación en el número de ofrendas encendidas debe hallarse en la naturaleza de la misma fiesta. Su vivir en cabañas ya había representado visiblemente al pueblo la defensa y salvación de su Dios; y el follaje de estas cabañas apuntaba a las gloriosas ventajas de la herencia recibida del Señor. Pero a esta fiesta seguía la reunión de los frutos de los huertos y las viñas, y por lo tanto estaba aún más adaptado, por causa de la rica cosecha de espléndidos y costosos frutos que su heredad había producido, los cuales estaban a punto de disfrutar ahora que había terminado el trabajo de la agricultura, para llenar sus corazones con el mayor gozo y gratitud hacia el Señor y Dador de todos ellos, y para hacer de esta fiesta una representación elocuente de la bendición del pueblo de Dios cuando descansaba de su trabajo. Esta bendición que el Señor había preparado para su pueblo, también se expresaba en las numerosas ofrendas encendidas que se sacrificaban cada uno de los siete días, y en las que la congregación se presentaba en alma y cuerpo al Señor, sobre las bases de una ofrenda por el pecado, como sacrificio vivo y santo, para ser más y más santificados, transformados y perfeccionados por el fuego de su santo amor (véase mi *Archäologie* I, p. 416).

Vers. 35-38. El *octavo* día debía ser עֲצֶרֶת, una fiesta de clausura, y sólo pertenecía a la fiesta de los tabernáculos en tanto que el descanso sabático y la santa reunión de la fiesta del séptimo día eran transferidos a él; mientras, en lo concerniente a los sacrificios; se asemejaba al séptimo día de luna nueva y al día de expiación, y así demostraba ser el octavo o cierre del segundo círculo festivo (véase en Lev. 23:36).

Ver. 39. Los sacrificios ya mencionados debían ser presentados al Señor por la congregación, además de las ofrendas encendidas, de oblación, libación y de paz que los individuos o familias pudiesen desear ofrendar espontáneamente o como consecuencia de votos. Sobre los votos de ofrendas encendidas y ofrendas de paz, véase el cap. 15:3, 8; Lev. 22:18-21.

El ver. 40 forma la conclusión de la lista de sacrificios en los caps. 28 y 29.

Capítulo 30. Instrucciones respecto a la fuerza de los votos

Las reglas por las que legalmente serían regulados los votos, en lo referente a sus objetivos y ejecución, ya han sido dadas en Lev. 27; pero el presente capítulo contiene instrucciones con referencia a la fuerza de los votos y renunciaciones. Éstas están ubicadas en relación con las reglas generales del sacrificio, que los votos se relacionan con los sacrificios en su mayor parte; y que incluso los votos de renunciación participaban del carácter de la adoración. Las instrucciones en cuestión fueron dirigidas (ver. 1) a «los príncipes de las tribus», porque entraron a la esfera de los derechos civiles, es decir, en la los de la vida familiar.

Ver. 2. A la cabeza se mantiene la ley general: «*Cuando alguno hiciere voto a Yahvé, o hiciere juramento ligando su alma con obligación, no quebrantará su palabra; hará conforme a todo lo que salió de su boca*»: *i.e.* guardará o cumplirá el voto y la promesa de abstinencia en perfecto acuerdo con su palabra. נֶדֶר es un voto o promesa positivo de entregar o santificar cualquier parte de la propiedad de uno al Señor. אִסָּר, de אָסַר, ligar o encadenar, el voto de negación o voto de abstinencia. אָסַר אִסָּר עַל־נַפְשׁוֹ, tomar una abstinencia sobre su alma. No se explica en qué consistía tal abstinencia porque era algo que se comprendía bien por la costumbre tradicional; con toda probabilidad consistía mayormente en ayunar y en abstenerse de alguna otra cosa lícita. El voto de los nazareos, que generalmente es contado entre los votos de abstinencia, es llamado נֶדֶר en el cap. 6:2s., no אִסָּר, porque no consistía únicamente en abstenerse del fruto de la vid, sino también en el acto positivo de permitir que el cabello creciera libremente en honor al Señor. La expresión הִשָּׁבֻע שְׁבֻעָה [hacer voto] (ver. 2. cf. ver. 13) muestra que, como regla, se ligaban a la abstinencia por medio de un voto. El *inf. constructo*, הִשָּׁבֻע, se utiliza aquí, como en otros sitios, por el *inf. abs*. (cf. *Ges*., §131,4, nota 2). יַחֵל, de חָלַל, por יְחַל, como en Ezeq. 39:7 (cf. *Ges*., §67, nota 8), profanar (su palabra), *i.e*. dejarla inconclusa o quebrantarla.

Vers. 3-15. contienen las reglas relacionadas con votos positivos y negativos hechos por una mujer, y se dan cuatro ejemplos distintos. El primer caso (vers. 3-5) es el de una mujer en su juventud, mientras está soltera, y viviendo en la casa de su padre. Si ella hacía un voto o realizaba alguna abstinencia, y su padre lo oía y permanecía en silencio, debía mantenerse (הֵנִיא), *i.e*. ejecutarlo. Pero si su padre se lo prohibía cuando lo escuchaba, *i.e*. le prohibía cumplirlo, el voto o la abstinencia no se mantenía, y Yahvé la perdonaría por la prohibición de su padre. La obediencia al padre se mantenía en una posición más alta que la auto-imposición de servicios religiosos.

El *segundo* caso (vers. 6-8) era el voto o la realización de alguna abstinencia, hecha antes de su matrimonio, y traído junto con ella (עָלֶיהָ, «sobre ella») a su matrimonio. En tal caso el marido debía decidir respecto a la validez, del mismo modo que el padre antes de su matrimonio. El día que él oyera hablar de ello podría prohibírselo a su esposa, *i.e*. disolver su voto; pero si no lo hacía en ese momento, después no podría evitar su cumplimiento. מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ, pronunció de sus labios, aquello que se habla sin pensar o sin reflexión (cf. Lev. 5:4). Esta expresión implica que los votos de abstinencia a menudo se hacían por mujeres solteras sin pensar o reflexionar.

El *tercer* caso (ver. 9) era el voto hecho por una mujer viuda o divorciada. Tal voto tenía una fuerza plena, porque la mujer no dependía del marido.

El *cuarto* caso (vers. 10-12) era el de un voto hecho por una esposa estando casada. Tal voto se mantendría si su marido se mantenía en silencio cuando oyera de él, y no se lo vedaba. Por otro lado, éste no tendría fuerza si su marido se lo prohibía. Después de esto sigue la declaración general (vers. 13-16), que un marido podría establecer o disolver todo voto de realización o abstinencia hecho por su esposa. Sin embargo, si permanecía en si-

lencio «día tras día», lo confirmaba con su silencio; y si después lo declaraba inválido, tendría que llevar la iniquidad de su esposa. עֲוֹנָהּ, el pecado que la mujer tendría que llevar si quebrantaba el voto por sí sola. Esto consistía bien en una ofrenda para expiar su pecado (Lev. 5:4s.), o si esto se omitía, en el castigo que Dios imponía por el pecado (Lev. 5:1).

Ver. 16. fórmula concluyente.

Capítulo 31. Guerra de venganza contra los madianitas

Vers. 1-12. La *campaña*. Después que el pueblo de Israel hubo sido censado como ejercito de Yahvé, y su relación futura se estableció firmemente por el orden de sacrificios que les fue dado inmediatamente después, el Señor ordenó a Moisés que llevara a cabo contra los madianitas la hostilidad que ya se había mandado en el cap. 25:16-18. Moisés debía vengar (*i.e.* ejecutar) la venganza de los hijos de Israel sobre los madianitas, y luego reunirse con su pueblo, *i.e.* morir, como ya se le había revelado (cap. 27:13). «La venganza de los hijos de Israel» fue a causa de la maldad que las tribus de los madianitas que moraban en el este de Moab habían practicado sobre los israelitas, seduciéndolos a la idólatra adoración de Baal Peor. Esta venganza es llamada «la venganza de Yahvé» en el ver. 3, porque la seducción había violado la divinidad y honor de Yahvé. Las hijas de Moab también habían participado en la seducción (cap. 25:1, 2); pero lo habían hecho así ante la instigación de los madianitas (véase la p. 203), y no por su propia cuenta, y por tanto sólo los madianitas debían ser castigados por su maldad.

Vers. 3-6. Para poder llevar a cabo esta venganza, Moisés hizo que se entregaran 1.000 hombres de cada tribu (יִמָּסְרוּ, véase el ver. 16) de las familias (אֲלָפִים, véase el cap. 1:16) de las tribus, equipados para la guerra; y envió a éstos al ejército (a la guerra) junto con Finees el hijo de Eleazar el sumo sacerdote, quien llevaba los utensilios sagrados, las trompetas, en su mano. Finees fue unido al ejército, no como líder de los soldados, sino como sumo sacerdote con las trompetas sagradas (cap. 10:9), porque la guerra era una guerra santa de la congregación contra los enemigos propios y de su Dios. Finees se había distinguido tanto por el celo que había demostrado contra los idólatras (cap. 25:7), que era imposible encontrar a otro hombre en todo el sacerdocio para que se uniera al ejército, que lo igualara en celo sagrado, o que fuese igual de cualificado para inspirar al pueblo con el celo sagrado necesario para el conflicto. כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ [Los utensilios sagrados] no pueden significar el arca del pacto por causa del plural, lo cual sería inaplicable para ella; ni el Urim y Tummim, porque Finees aún no era sumo sacerdote, y la expresión כְּלֵי también sería inaplicable para esto. La alusión sólo puede ser a las trompetas mencionadas inmediatamente después, la וְ delante de הַחֲצֹצְרוֹת siendo la ו explicativa, «y de hecho». Finees tomó estos en sus manos, porque el Señor los había asignado a su congregación, para que los presentaran delante de Él en tiempo de guerra, y para asegurar su ayuda (cap. 10:9).

Vers. 7-10. De la misma campaña en sí todo lo que se describe son los resultados. Sin duda terminó con una gran batalla en la que los madianitas fueron tomados desprevenidos y derrotados por completo. Por cuanto era una guerra de la venganza de Yahvé, los vencedores mataron a todos los varones, *i.e.* todos los varones adultos, como lo muestra el relato, sin tregua; y «sobre aquellos que fueron matados», *i.e.* además de ellos, los cinco reyes madianitas y Balaam, quien aconsejó a los madianitas, de acuerdo con el ver. 16, que tentaran a los israelitas con la idolatría. Los cinco reyes eran jefes de las mayores o más poderosas de las tribus madianitas, como se dice expresamente que era Zur en el cap. 25:15. En Jos. 13:21 son llamados «vasallos de Sehón», porque Sehón los había subyugado y hecho tributarios cuando conquistó la tierra en el principio. Las mujeres y niños de los madianitas fueron llevadas prisioneras; y su ganado (בְּהֵמָה, bestias de carga, como en Ex. 20:10), sus rebaños y bienes (הֵילָם) llevados como botín. Las ciudades, sus moradas y todas sus villas (טִירֹת, aldeas de tiendas, como en Gen. 25:16), fueron incendiados. Las expresión *«aldeas y habitaciones»* lleva a la conclusión de que las ciudades no eran propiedad de los madianitas, que eran un pueblo nómada, sino que con toda probabilidad, originariamente pertenecían a los moabitas, y habían sido poseídas por los amorreos bajo el mandato de Sehón. Esto es confirmado por Jos. 13:21, de acuerdo con lo cual estos cinco vasallos madianitas de Sehón moraban en la tierra, *i.e.* en el reino de Sehón. Esto también sirve para explicar por qué no se menciona la conquista de ellos en el presente relato, aunque se declara en Josué (*l.c.*), que fue designada a los rubenitas con el reino de Sehón.

Vers. 11s. Todo este botín (שָׁלָל, botín en bienes) y todas las presas en hombres y bestias (מַלְקוֹחַ), fueron traídos por los conquistadores a Moisés y Eleazar y la congregación, al campamento en las estepas de Moab. En el ver. 12, שִׁבְי se aplica a las mujeres y niños que fueron tomados como prisioneros, מַלְקוֹחַ al ganado tomado como botín, y שָׁלָל al resto de lo obtenido.

Vers. 13-18. *Trato de los prisioneros.* Cuando Moisés salió al frente del campamento con Eleazar y la princesa de la congregación para encontrarse con los guerreros que retornaban, se enojó con los comandantes porque habían dejado con vida a las mujeres, ya que habían sido ellas, ante la instigación de Balaam, la causa de la caída de los israelitas en la adoración de Baal Peor y de que se apartaran de Yahvé; y mandó que se sacrificaran todos los niños varones, y toda mujer que hubiese conocido varón, y sólo las jovencitas que hasta entonces no habían estado con hombre, fueron dejadas con vida. פְּקוּדֵי הֶחָיִל, *lit.* las personas designadas, *i.e.* los oficiales del ejército, que entonces fueron divididos en príncipes (capitanes) sobre miles y cientos. הַבָּאִים מִצְּבָא הַמִּלְחָמָה [Que volvían de la guerra], *i.e.* que habían regresado. La pregunta en el ver. 15, *«¿por qué habéis dejado con vida a todas las mujeres?* Es una expresión de descontento, y desaprobación por haber hecho eso (בִּדְבַר בִּלְעָם según la palabra de Balaam). לְמַסָּר־מַעַל ... הָיוּ, «*ellas fueron causa de que los hijos de Israel prevaricasen contra Yahvé»*, *i.e.* ellas los han inducido a cometer un acto de infidelidad hacia Yahvé. La palabra מָסַר, que sólo aparece en este capítulo, en los vers. 5 y 16, parece haber sido utilizada en el sentido de dar, entregar, y luego, como נָתַן, haciendo, realizando, efectuando. Sobre el hecho en sí, véase el cap. 25:6s. El objetivo del mandato de que se diera muerte a todos los hijos, era exterminar toda la nación, por cuanto esta no podría ser perpetuada en las mujeres. Del sexo femenino serían matadas todas las que se hubiesen acostado con varón (מִשְׁכַּב, Lev. 20:13; 18:12), y por lo tanto posiblemente se hubieran involucrado en la licenciosa adoración de Peor (cap. 25:2), para preservar al pueblo de toda contaminación producida por la abominable idolatría.

Vers. 19-24. *Purificación de los guerreros, los prisioneros y el botín.* Moisés mandó a los guerreros que permanecieran fuera del campamento de la congregación durante siete días, para realizar el tercer y séptimo día la purificación legal de tales personas y objetos, ya que habían sido contaminados por el contacto con los cuerpos

muertos. Todo aquel que hubiese dado muerte a un alma (persona), o que hubiese tocado a algún muerto, debía purificarse, ya se tratara de un guerrero o de un prisionero. Y del mismo modo sucedía con las ropas, artículos de cuero, materiales de pelo de cabra, y todos los objetos de madera.

Vers. 21-24. Con esta finalidad, Eleazar, cuya responsabilidad como sumo sacerdote era supervisar que las leyes de purificación fuesen observadas apropiadamente, dio más instrucciones con referencia a la purificación de los diferentes artículos, de acuerdo con la ley en el cap. 19. הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה, aquellos que fueron a la guerra, *i.e.* que entraron a la batalla (véase el cap. 10:9). חֻקַּת הַתּוֹרָה [La ordenanza de la ley], como en el cap. 19:2. El metal (oro, plata, cobre, estaño, plomo), todo lo que suele introducirse al fuego, *i.e.* que soportaría el fuego, debía ser pasado por el fuego, para que fuera limpiado, y luego debía ser rociado con agua de purificación (cap. 19:9); pero todo lo que no soportara el fuego debían ser pasado por el agua. El lavado de las ropas el séptimo día era de acuerdo a la regla dada en el cap. 19.

Vers. 25-47. *Distribución del botín.* Dios dirigió a Moisés, con Eleazar y los jefes de las casas de los padres (אָבוֹת [padres] por בֵּית־אָבוֹת [padres de las casas], véase en Ex. 6:14) de la congregación, para que tomaran todo el botín de hombres y ganado, y que lo dividieran en dos mitades, una para los hombres de guerra (תִּפְשֵׂי הַמִּלְחָמָה, aquellos que se involucraron en la guerra), la otra para la congregación, y para imponer tributo sobre este (מִכְסָה = מִכְסָה, *computatio*, una cierta cantidad; véase Ex. 12:4) para Yahvé. De la mitad que tocaba a los guerreros, una persona y una cabeza de ganado debían ser entregadas a Eleazar de cada 500 (*i.e.* 1/5 por ciento), como ofrenda elevada a Yahvé; y de la otra mitad que era apartada para los hijos de Israel, *i.e.* para la congregación, una de cada 50 (*i.e.* dos por ciento) debía ser tomada para los levitas. אֶחֹז, sujetar, *i.e.* apartar del número total durante el proceso de contar; no diezmar o tocar por suerte, como en 1 de Crón. 24:6, por cuanto no había razón para recurrir a la suerte en este caso. La división del botín en dos mitades iguales, una de ellas entregada a los guerreros, y la otra a la congregación que no había participado en la guerra, era perfectamente razonable y justa. Por cuanto los 12.000 guerreros habían sido escogidos de entre la congregación para ir a la guerra a su favor, la misma congregación propiamente podía reclamar su parte del botín. Pero como los 12.000 habían tenido todos los problemas, dificultades, y los peligros de la guerra, justamente podían reclamar parte del botín por su servicio; y esto les era concedido al recibir la misma cantidad que toda la congregación que no había participado en la guerra, de hecho, más, porque los guerreros sólo daban 1/5 por ciento de su parte a Yahvé para el beneficio de los sacerdotes y levitas. El arreglo, sin embargo, sólo se hizo para este caso particular, y no como ley para todo tiempo, aunque era norma general que aquellos que permanecían en casa recibieran una parte del botín traído por los guerreros (cf. Jos. 22:8; 1 de Sam. 30:24, 25; 2 de Mac. 8:28, 30).

Vers. 31s. El botín, «el resto del botín que los guerreros habían tomado», *i.e.* todos los prisioneros a los que no se les había dado muerte, y todo el ganado tomado como botín que no había sido consumido durante el regreso a casa, era de 675.000 cabezas de ganado pequeño, 72.000 bueyes, 61.000 asnos, y 32.000 doncellas. Cada mitad, por tanto, consistía en 337.500 cabezas de ganado pequeño, 36.000 bueyes, 30.500 asnos, y 16.000 doncellas (vers. 36 y 43-46). De una mitad los sacerdotes recibieron 675 cabezas de ganado pequeño, 72 bueyes, 61 asnos, y 32 doncellas para Yahvé; y Moisés entregó todo eso a Eleazar, con toda probabilidad para el mantenimiento de los sacerdotes, del mismo modo que los diezmos (cap. 18:26-28, y Lev. 27:30-33), de modo que ellos pudieran poner el ganado en sus propios rebaños (cap. 30:3), y sacrificar bueyes u ovejas conforme los necesitaran, en tanto que vendían los asnos y hacían esclavas a las doncellas; y no con el carácter de un voto, en cuyo caso los animales tendrían que ser sacrificados, y los animales inmundos, del mismo modo que los seres humanos, ser redimidos (Lev. 27:2-13). De la otra mitad, los Levitas recibían la cincuentava parte (vers. 43-47), es decir, 6.750 cabezas de ganado pequeño, 720 bueyes, 610 asnos y 320 doncellas. La palabra מַחֲצִית וגו («la mitad», etc.), en el ver. 42, es resumida en el ver. 47, y la enumeración de las partes componentes de esta mitad en los vers. 43-46 debe considerarse como explicativa.

Vers. 48-54. *Oblaciones sagradas de los oficiales.* Cuando los oficiales pasaran revista de los hombres que estuvieron «en su mano», *i.e.* que habían peleado la batalla bajo su mando, y encontraran que no les faltara un solo hombre, se sentían constreñidos a dar una expresión práctica de su gratitud por esta milagrosa preservación de todos los hombres, presentando un sacrificio a Yahvé como presente; por tanto traían todos los artículos que habían recibido como botín (מָצָא), y los ofrecían al Señor «para expiación de sus almas» (véase el comentario de Lev. 1:4), es decir, con el sentimiento de que no eran merecedores de tal gracia, y no «porque hubiesen hecho mal en destruir todos los enemigos de Yahvé» (*Knobel*). Este presente, que era ofrecido a Yahvé como ofrenda elevada, constaba de los siguientes artículos de oro (זָהָב *vid.* Ex. 25:22): אֶצְעָדָה, *argollas para el brazo»*, de acuerdo con 2 de Sam. 1:10 (LXX χελιδῶνα; Suidas, χελιδόναι κοσμοὶ περὶ τοὺς βραχιόνας, καλοῦνται δὲ Βραχιάλια); צְמִיד, pulseras, generalmente brazaletes (Gen. 24:22, etc.); טַבַּעַת, anillos; עָגִיל, colgantes, de acuerdo con Ezeq. 16:12, aretes; y כּוּמָז, bolas de oro (Ex. 35:22). En total eran 16.750 siclos; y los hombres de guerra habían recibido su propio botín además de esto. Este presente, ofrecido por parte de los oficiales, era traído al tabernáculo «como un memorial de los hijos de Israel delante de Yahvé» (cf. Ex. 30:16); es decir, era puesto en el tesoro del santuario.

El hecho de que los israelitas no perdieran un solo hombre en la batalla es ciertamente una prueba impactante de la protección de Dios; pero no es tan maravillosa como para proveer razón suficiente para poner en duda lo correcto de la narración[74]. Los madianitas eran una tribu nómada que vivían cuidando rebaños y ganado, y por tanto no eran un pueblo guerrero. Además, probablemente fueron atacados estando desprevenidos, y no estando preparados, fueron desarraigados y derribados sin tregua. La cantidad del botín tampoco es tan cuantiosa como para parecer increíble. Juzgando por las 32.000 doncellas que no habían conocido varón, las tribus gobernadas por los cinco reyes pueden haber alcanzado un número de 130.000 o 150.000, y por tanto no haber contenido más de 35.000 hombres capaces de luchar, los cuales fácilmente podrían haber sido sorprendidos por 12.000 bravos guerreros, y destruidos por completo. Y nuevamente, no hay nada sorprendente en la declaración de que 675.000 ovejas y cabras, 72.000 bueyes, y 61.000 asnos fueron tomados de estas tribus como botín, si se tienen nociones correctas de la riqueza que tenían las tribus nómadas en ganados y rebaños. Lo único que

74. *Rosenmüller* ha citado un ejemplo de *Tácito* (Annales XIII, 39), donde los romanos sacrificaron a todos sus enemigos sin perder un solo hombre en la captura de un castillo de los Partos; y otro de *Strabo* (XVI, 1128), de una batalla en la que murieron 1.000 árabes y dos romanos. Y *Hävernick* menciona un relato similar de la vida de Saladino en su introducción (1.2, p. 452).

parecería ser sorprendente es el hecho de que no se mencionen camellos. Pero es cuestionable, en primer lugar, si los madianitas acostumbraban a llevar camellos; y, en segundo lugar, si los poseían, aún sigue siendo cuestionable si el ejército israelí se los arrebató, o si tal vez les dio muerte al no ser de valor alguno para ellos en las circunstancias existentes. Finalmente, la cantidad de joyas quitadas como botín concuerda correctamente con el bien conocido amor de los nómadas, e incluso de las tribus bárbaras por los adornos de este tipo; y el gusto peculiar de los madianitas por tales cosas es confirmado por el relato en Jue. 8:26, de acuerdo con el cual Gedeón tomó hasta 1.700, siclos en peso de anillos de oro de mano de los madianitas, además de los adornos de otro tipo. Si tomamos los siclos de oro a 10 talentos, el valor de las ornamentas tomadas por los oficiales bajo Moisés serían 167.500 talentos (L. 25, 125). Es muy posible que los reyes y otros jefes, junto con sus esposas, hayan poseído tanto como eso.

Capítulo 32. División de la tierra conquistada al otro lado del Jordán entre las tribus de Rubén, Gad y la media tribu de Manasés[75]

Vers. 1-5. Los rubenitas y gaditas que tenían grandes rebaños y ganados, pidieron a Moisés y Eleazar, y a los príncipes de la congregación, que les dieran la tierra conquistada de Galaad por posesión, por ser una tierra apta para los rebaños, y que no los hicieran pasar el Jordán. עָצוּם מְאֹד, «muy fuerte», es una aposición introducida al final de la oración para dar énfasis a la רַב. El gran tamaño de los rebaños de los rubenitas y los gaditas no se encuentra en contradicción con la escasez de carne descrita en 11:4 y 22 porque estos rebaños no eran originalmente de ellos sino que fueron comprados. Rubén y Gad no sólo recibieron su parte del botín al vencer a los midianitas (cap. 31) sino que probablemente recibieron también la parte principal del botín que surgió de la conquista de las tierras del rey amorreo Sihon obteniendo así un considerable número de animales. Aunque en 21:21s. se adscribe la conquista de las tierras de Sihon a los israelitas en general, pero se puede deducir de la repartición de las tierras hecha por Moisés a petición de ellos, que las diferentes tribus alistadas después de la batalla principal, tal como lo presenta 32:39s. donde la mitad de la tribu de Manasés conquistó a Basán (véase el comentario de 21:33-35). La tierra que deseaban la llamaron «tierra de *Jaëzer* (véase el cap. 21:32), y tierra de *Galaad*». Le pusieron Jaëzer primero, probablemente porque este sector era especialmente rico en tierras de pastos. *Galaad* era la tierra al sur y norte de Jaboc (véase en Deut. 3:10), las modernas provincias de *Jebel Ajlun* al norte del Jaboc, que van hasta el Mandur. El antiguo Galaad aún muestra numerosos trazos de gran fertilidad incluso en la presente desolación, cubierta como está por cientos de ruinas de antiguas ciudades y aldeas. *Belka* es montañosa hacia el norte, pero hacia el sur, hasta el Arnón, en su mayoría es una meseta; y en las montañas, como *Buckingham* declara: «encontramos en todos sitios una sombra agradable de finos robles y árboles de pistacho silvestres, en tanto que toda la pradera tiene un carácter europeo. Los pastizales en *Belka* son mucho mejores que en cualquier otro sitio por todo el sur de Siria, de modo que los beduinos dicen: «no puedes hallar campo alguno como Belka». Los asnos y ovejas de este distrito son consideradas como los mejores» (véase *Buckingham* y *Burckhard*, en *v. Raumer*, *Pal*., p. 82). Las montañas de Galaad por ambos lados del Jaboc están cubiertas de frondosos bosques de robles. «*Jebel Ajlun*», dice *Robinson* (*Pal.* III, p. 916), «presenta el escenario rural más encantador que he visto en Siria. Un continuado bosque de árboles, mayormente el roble siempre verde (Sindián), cubre una gran porción de éste, en tanto que la tierra está cubierta por exuberantes pastos que encontramos al pie o más arriba, y cubierto por una rica variedad de flores» (véase *v. Raumer, ut. sup.*). Esto también se aplica a la antigua Basán, la cual incluía las modernas llanuras de *Jaulán* y *Haurán*, que también fueron cubiertas con ruinas de los primeros pueblos y aldeas. La llanura de Haurán, aunque completamente sin árboles, es muy fértil, rica en trigo, y en algunas partes está cubierta por tan exuberantes pastos que los caballos tienen dificultad para atravesarlos; por dicha razón es uno de los favoritos recursos de los beduinos (*Burckhardt*, p. 393). «Todo Haurán», dice *Ritter* (*Erdkunde* XV, pp. 988s.), «se extiende como una espléndida llanura sin límites, entre Hermón al oeste, Jebel Haurán al este, y Jebel Ajlun al sur, pero no hay un solo río en que haya agua durante todo el verano. Sin embargo, está cubierta con un gran número de villas, y cada una tiene sus cisternas, sus estanques, o su *birket*; y éstas son llenadas en la época de lluvias, y por los torrentes invernales de la nieve de Jebel Haurán. Dondequiera que el suelo, que en todos sitios es negro, profundo, marrón oscuro, o de un colorido ocre, y altamente fértil, se cultiva apropiadamente, se encuentran ilimitables campos de grano, y principalmente campos dorados de trigo, que proveen la alimentación principal de Siria. La mayor parte de esta llanura, la cual era un exuberante jardín en el tiempo de los romanos, ahora está sin cultivar, vacía y sin habitantes, y por tanto provee a los beduinos de la zona el deseado paraíso para ellos y sus ganados». En su descenso occidental, *Jebel Haurán* está cubierta con espléndidos bosques de roble, y es rica en prados para los rebaños (*Burckhardt*, pp. 152, 169, 170, 173, 358; *Wetzstein, Reisebericht,* pp. 39ss. y 88). Sobre la naturaleza del suelo de Haurán, véase en Deut. 3:4. La llanura de Jaulán a distancia parece la continuación de Haurán (*Robinson, App.,* p. 162); ésta tiene mucho territorio con arbustos, pero el clima no es tan saludable como en Haurán (*Seetzen,* 1, pp. 353, 130, 131). «En general, *Haurán, Jaulán, el Bottin, el Belka y Ejlun*, son el paraíso de los nómadas, y en todo su camino hacia el este no encuentran pastos como esos» (*Seetzen,* 1, p. 364). מָקוֹם, una localidad o distrito. אֶרֶץ מִקְנֶה = מְקוֹם מִקְנֶה (ver. 4), un distrito adaptado para pastar. En el ver. 3 se define el campo de manera más distintiva por la introducción de los nombres de un número de pueblos importantes, en tanto que la cláusula

75. Este pasaje también es despedazado por *Knobel*: vers. 1, 2, 16-19, 24, 28-30, y 33-38, siendo asignados al elohista; y el resto, vers. 3-5, 6-15, 20-23, 25-27, 31, 32, y 39-42 al jehovista. Pero como las supuestas porciones elohistas son fragmentarias, en tanto que se asume, por ejemplo, en el ver. 19, que las tribus de Rubén y Gad ya habían pedido la tierra del Jordán y Moisés se la había prometido, cuando no se menciona nada similar en los vers. 1 y 2, se dice que el relato elohista fue dado en un estado fragmentado. La base principal para esta violenta hipótesis es la imaginación del crítico de que las tribus mencionadas no podrían ser tan desvergonzadas como para desear permanecer al lado oriental del Jordán, y dejar la conquista de Canaán a las otras tribus, y que la disponibilidad de ayudar a sus hermanos a conquistar Canaán, la cual expresan después en los vers. 16ss., es irreconciliable con su negativa previa para hacerlo, argumentos que no necesitan ser refutados para un lector de la Biblia sin prejuicios, que conoce el egoísmo natural del corazón. Los argumentos fundados sobre el lenguaje empleado también son completamente débiles; porque en los vers. 1 y 29 hay palabras que los críticos dicen ser jehovistas, y para que eso tenga fuerza, deben proceder, tanto aquí como en otro sitio, a quitar todo lo que les ofende con su tijeras de la crítica para así ellos poder mantener toda la fuerza de su dictamen.

«la tierra que Yahvé hirió delante de la congregación de Israel», en la que se refiere a la derrota de Sehón, la describe como una que no tenía gobernador, y por tanto podría ser tomada en posesión fácilmente. Para detalles más minuciosos de las ciudades en sí, véase los vers. 34ss. Sobre la construcción de יִתֵּן אֹת véase en Gen. 4:18. Las palabras, *«no nos hagas pasar el Jordán»*, pueden entenderse como expresando que los que hablaban no deseaban recibir su heredad al oeste del Jordán, sin tener intención alguna de abstenerse de ayudar a las otras tribus con relación a la conquista de Canaán, de acuerdo con su subsiguiente declaración (vers. 16ss.); pero también pueden entenderse como expresando el deseo de establecerse al este del Jordán de una vez, y dejar que las otras tribus conquistaran Canaán solas. Moisés lo entendió en el último sentido (vers. 6ss.), y el significado podría ser el siguiente: como Moisés los reprendió, los hablantes no respondieron diciendo no haber acariciado la intención atribuida a ellos, sino simplemente se restringieron a la promesa de cooperación en la conquista de Canaán. Pero incluso en este sentido su petición no manifestó «una falta de vergüenza que difícilmente sea verdad histórica» (*Knobel*). Ésta puede explicarse perfectamente por la opinión que acariciaban, la cual es perfectamente entendible después de la rápida y fácil derrota de los dos poderosos reyes de los amorreos, Sehón y Og, de que el resto de las tribus eran lo suficientemente fuertes como para conquistar la tierra de Canaán al oeste del Jordán. Pero por todo ello, la petición de los rubenitas y gaditas no indicaba una falta de sentimientos de hermandad, y completa indiferencia a los intereses comunes de toda la nación, de modo que merecieran la reprimenda que Moisés les había dado.

Vers. 6-15. Primero que nada Moisés culpa su falta de sentimientos de hermanos: *«¿Irán vuestros hermanos a la guerra* (בַּמִּלְחָמָה לָבֹוא, 10:9), *y vosotros os quedaréis aquí?»* Entonces llama su atención al hecho de que por su falta de inclinación desanimarían a las otras tribus para que no cruzaran el Jordán y conquistaran la tierra, y acarrearían la ira de Dios sobre los israelitas incluso más que sus padres, los cuales fueron enviados desde Cades a espiar la tierra, y desviaron el corazón del pueblo a la rebelión al dar un informe desfavorable de los habitantes de Canaán, y de ese modo atrajeron un severo castigo sobre la congregación. הֵנִיא אֶת־לֵב מִן, apartar el corazón, *i.e.* hacer que una persona tenga aversión contra cualquier cosa. La *Keri* תְּנִיאוּן, como en el ver. 9, incuestionablemente debe preferirse antes que la *Kal* תְּנוּאוּן, en la *Ketib* del ver. 7.

En los vers. 8-13, Moisés les recuerda el suceso descrito en los caps. 13 y 14. Sobre la expresión: *«perfectos en pos de Yahvé»*, cf. cap. 14:24. Las palabras: *«los hizo andar errantes cuarenta años por el desierto»*, los hizo retroceder y avanzar en éste por cuarenta años, apunta retrospectivamente al cap. 14:33-35.

Ver. 14. *«He aquí vosotros habéis sucedido en lugar de vuestros padres»*, *i.e.* habéis tomado su lugar, *«prole de hombres pecadores, para añadir* (תַּרְבּוּת de רָבָה; equivalente a una generación) *aún a la ira de Yahvé contra Israel»*. סָפָה עַל, añadir a, o incrementar.

Ver. 15. *«Si os volviereis de en pos de Él»*, *i.e.* resistir el cumplimiento de la voluntad de Dios, de introducir en Canaán a Israel, *«él volverá otra vez a dejaros en el desierto, y destruiréis a todo este pueblo»*.

Vers. 16-27. Las personas reprendidas de ese modo, se acercaron a Moisés, y replicaron, *«Edificaremos aquí majadas para nuestro ganado, y ciudades para nuestros niños; y nosotros nos armaremos* (חֲשִׁים, part. pas., diligentemente), *e iremos con diligencia delante de los hijos de Israel, hasta que los metamos en su lugar»* (*i.e.* a Canaán). גְּדֵרֹת צֹאן, rediles o apriscos para rebaños, que se hacían de piedras apiladas una sobre otra (1 de Sam. 24:4)[76]. Por la edificación de ciudades debemos entender la reedificación y fortificación de ellas. טַף, los hijos, incluyendo a las mujeres, y otros miembros indefensos de la familia que tenían necesidad de protección (véase en Ex. 12:37). Cuando sus familias estuviesen aseguradas en ciudades fortificadas contra los habitantes de la tierra, los hombres que pudieran llevar arma no regresarían a sus casas hasta que los hijos de Israel, *i.e.* el resto de las tribus, hubieran recibido su heredad; por cuanto ellos no deseaban heredad al otro lado del Jordán y más allá, si (כִּי) se les asignaba heredad a este lado del Jordán hacia el este. La aplicación de la expresión מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן a la tierra del este del Jordán, del mismo modo que a la del oeste, apunta a un tiempo en que los israelitas aún no se habían afirmado en Canaán. En ese tiempo se podía hablar de esa tierra de un modo muy natural como la tierra del «otro lado del Jordán», por el punto subjetivo donde se encontraba el historiador, quien en ese entonces se encontraba al este del río; en tanto que, de acuerdo con el uso objetivo y geográfico, la tierra «del otro lado del Jordán» significa el campo al este del río. Pero para evitar un malentendido, la expresión עֵבֶר הַיַּרְדֵּן en este caso particular es definida de modo más preciso como מִזְרָחָה, *«hacia el este»*, cuando se intenta aplicar a la tierra del este del Jordán.

Vers. 20-24. Por esta declaración Moisés los absuelve de toda culpa, y les promete la tierra deseada por posesión, con la condición de que cumplan con lo prometido; pero les recuerda nuevamente el pecado que cometerán y tendrán que expiar, si no cumplen la promesa, y cierra con la amonestación de construir casas para sus familias y apriscos para sus rebaños, y que hagan lo prometido. Sobre esto prometieron nuevamente (vers. 25-27), por medio de sus representantes (como el singular וַיֹּאמֶר en el ver. 25, y el sufijo en אֲדֹנִי en el ver. 27 lo muestran claramente), que ellos cumplirían su mandato. El uso de la expresión לִפְנֵי יהוה [delante de Yahvé] con las palabras: «ir delante de Yahvé a la guerra», en los vers. 20 y 21, puede explicarse por el hecho de que en la guerra que peleaban al mandato de su Dios, los israelitas eran el ejército de Yahvé, con Yahvé en medio de ellos. De aquí que el arca del pacto fuese llevada a la guerra, como el vehículo y sustrato de la presencia de Yahvé; en tanto que se quedaba en el campamento, cuando el pueblo quería introducirse en Canaán por su propia cuenta (cap. 14:44). Pero si este es el significado de la expresión לִפְנֵי יהוה, podemos entender fácilmente por qué los rubenitas y gaditas no la utilizan en el ver. 17, es decir, porque sólo prometen ir equipados «delante de los hijos de Israel», *i.e.* para ayudar a sus hermanos en la conquista de Canaán. En el ver. 32 también adoptan la expresión, después de oírlo de boca de Moisés (ver. 20)[77]. נְקִיִּם, inocente, «libre de culpa ante Yahvé y ante Israel». Al sustraerse de la participación en la guerra de Israel contra los cananeos, no sólo pecarían contra Yahvé, quien había prometido Canaán a todo Israel, y que luego les mandó

---

76. De acuerdo con *Wetzstein* (*Reisebericht*, p. 29), es costumbre regular dentro de los nómadas en *Leja*, el rodear todo lugar, donde asientan sus tiendas, con una sira, *i.e.* con un borde de piedras de la altura aproximada de un hombre, para que las ovejas no sean esparcidas por la noche, y para darse cuenta, por el ruido que provoca la caída de las piedras pequeñas que se ponen en la cima, si un lobo intenta introducirse durante la noche.

77. Esto elimina por completo la supuesta discrepancia que *Knobel* presenta en apoyo de su hipótesis fragmentaria, que el elohista escribe «delante de Israel», en los vers. 17 y 29, cuando el jehovista escribiría לִפְנֵי יהוה [delante de Yahvé], una declaración que ni siquiera es correcta; ya que hallamos לִפְנֵי יהוה [delante de Yahvé] en el ver. 29, lo cual *Knobel* se ve obligado a borrar del texto para poder establecer su aserción.

tomarla, sino también contra el mismo Israel, *i.e.* contra el resto de las tribus, como se declara más plenamente en los vers. 7-15.

En el ver. 22b, «delante de Yahvé» significa de acuerdo con el juicio de Yahvé, con aprobación divina. וּדְעוּ חַטַּאתְכֶם, *«vuestro pecado os alcanzará»,* el cual te alcanzará (מְצָאָ) o herirá, *i.e.* tendréis que hacer expiación por ellos.

Vers. 28-33. Entonces Moisés mandó a Eleazar, Josué y los príncipes de las tribus de Israel, *i.e.* las personas que en el cap. 34:17ss. habían sido encargadas de la división de la tierra de Canaán, que dieran a los rubenitas y gaditas la tierra de Galaad como posesión, después de la conquista de Canaán, si los acompañaban a través del Jordán equipados para la batalla. Pero si no lo hacían, serían hechos poseedores (*i.e.* ser establecido; נאחז en un sentido pasivo, en tanto que en Gen. 34:10; 47:27, es reflexivo, establecerse uno mismo firmemente, establecer) en la tierra de Canaán junto con las otras tribus. En el último caso, por tanto, no sólo se quedarían sin recibir posesión en la tierra del este del Jordán, sino que serían obligados a cruzar el Jordán con sus esposas e hijos, y recibir heredad allí con el propósito de evitar un cisma de la nación.

Ver. 31. Los gaditas y rubenitas repitieron su promesa una vez más (ver. 25), y añadieron aún más (ver. 32): *«Nosotros pasaremos armados delante de Yahvé a la tierra de Canaán, y la posesión de nuestra heredad será a este lado del Jordán».*

Ver. 33. Entonces Moisés entregó a los hijos de Gad, Rubén y la media tribu de Manasés, el reino de Sehón, rey de los amorreos, y de Og, rey de Basán, es decir, *«la tierra con sus ciudades y sus territorios, las ciudades del país alrededor», i.e.* toda la tierra con sus ciudades y los distritos que les pertenecían, o que las rodeaban. Parece extraño que la media tribu de Manasés sea incluida por primera vez aquí, en el cierre de las negociaciones, en tanto que no se menciona con relación a las negociaciones en sí. Sin embargo, este sorprendente hecho puede explicarse fácilmente, sobre la suposición de que fue sobre las dos tribus de Rubén y Gad que se hizo la petición de poseer la tierra de Galaad; pero que cuando Moisés concedió la petición, no pasó por alto el hecho de que algunas familias de Manasés habían conquistado varias porciones de Galaad y Basán (ver. 39), y por tanto dio a estas familias por heredad, al mismo tiempo, los distritos que habían conquistado, para que toda la tierra conquistada fuera distribuida de una vez. Como *O. v. Gerlach* observa, «la participación de esta media tribu en la posesión es debida al ver. 39». Moisés, sin embargo, se restringió a una transmisión general de la tierra que había tomada al este del Jordán para estas dos tribus y media como heredad, sin repartirla entre ellos, o fijando los límites del territorio de cada tribu en particular. Eso fue dejado a los representantes de la nación mencionados en el ver. 28, y probablemente no se realizó hasta el retorno de los hombres de guerra que pertenecían a estas dos tribus, que habían cruzado el Jordán con los demás.

En los versículos siguientes, sólo encontramos las ciudades mencionadas que fueron fortificadas por las tribus de Gad y Rubén, en las cuales construyeron apriscos (vers. 34-38), y los distritos que las familias de Manasés habían tomado y recibido como posesión suya (vers. 39-42).

Vers. 34-36. Los *gaditas* construyeron, *i.e.* restauraron y fortificaron los siguientes lugares: *Dibón*, también llamado Dibón-Gad, a una hora de viaje al norte del Arnón central. עֲטָרֹת, probablemente preservada en las extensas ruinas de *Attarus*, en Jebel Attarus, entre el Körriat (Kureyat) y Mkaur, *i.e.* Machaerus (véase a *Seetzen*, 2, p. 342). Aroer, no la Aroer frente a Rabá, la cual fue concedida a los gaditas (Jos. 13:25), como *v. Raumer* supone, sino la Aroer de Rubén en el centro del valle de Arnón (Jos. 12:2; 13:9, 16), que aún puede verse en las ruinas de *Araayr*, en la orilla de la elevada pared rocosa que rodea la Modjeb (*Burckhardt*, p. 633). *Atarot-sofán*, sólo se menciona aquí y su ubicación es desconocida. *Jazer*, probablemente deba hallarse en las ruinas de *es Szir*, al oeste de Ammán (véase el cap. 21:32). *Jogbeha*, sólo se menciona nuevamente en Jue. 8:11, y es preservada en las ruinas de Jebieha, aproximadamente a dos horas al noroeste de Ammán (*Burckhardt*, p. 618; *Robinson*, *Palestina*, p. 168). *Bet-nimra*, contraída a Nimra (ver. 3), de acuerdo con Jos. 13:27, en el valle del Jordán, y de acuerdo con *Onomast*. (*s. v.* Βηθναβράν) Bet-amnaram, a cinco millas romanas al norte de *Libias* (*Betaram*), ahora puede verse en las ruinas de Nimreim o Nemrin, donde entra al Jordán el wadi *Shaib* (*Burckhardt*, pp. 609, 661; *Robinson*, II, p. 523), en un sitio abundante en agua y pastos (*Seetzen*, II, pp. 318, 716). Betarán, o Bet-aram (Jos. 13:27); Βηθραμφθά, de acuerdo con *Josefo*, Ant. 18:2, 1, que fue llamada Julia, en honor de la esposa de Augusto. De acuerdo con el Onomasticon fue llamada Bet-ramta por los sirios (בֵּית רַמְתָא, la forma del status empphaticus Arameo) y fue llamada Livias por Herodes Antipas, en honor de *Livia*, la esposa de Augusto. Ésta ha sido preservada en las ruinas de Ramá, no muy lejos de la boca del wadi *Hesbán* (*Burckhardt*, p. 661, y *Robinson* II, p. 554). Las palabras עָרֵי מִכְצָר וגו en el ver. 36 dependen de וַיִּבְנוּ en el ver. 34: «las construyeron como ciudades fortificadas y apriscos para los rebaños», *i.e.* las fortificaron y construyeron apriscos dentro de ellas.

Vers. 37 y 38. Los rubenitas construyeron Hesbón, la capital del rey Sehón (véase el cap. 21:16), que fue designada a la tribu de Rubén (Jos. 13:17), pero la cedieron a los gaditas porque estaba situada en la frontera de su territorio, y estos la concedieron a los levitas (Jos. 21:39; 1 de Crón. 6:66). Ésta se encontraba casi en el centro entre el Arnón y el Jaboc, frente a Jericó, y, de acuerdo con la *Onomasticon*, a veinte millas romanas del Jordán, donde las ruinas de una gran ciudad de alrededor de una milla de circunferencia todavía se pueden ver, con profundos pozos de ladrillo, y una gran reserva, llevando el nombre antiguo de *Hesbán* o *Hüsban* (*Seetzen*; *Burckhardt*, p. 623; *Robinson*, *Pal.* II, p. 522; cf. *v. Raumer, Pal.*, p. 262; y *Ritter, Erdkunde* XV, p. 1176). *Eleale*, a media hora de viaje al noroeste de Hesbón, ahora llamado *el Aal, i.e.* la altura, sobre la cima de una colina, de donde se puede ver todo el sur de Belka; ahora está en ruinas con muchas cisternas, piezas de muros, y fundamentos de casas (*Burckhardt*, p. 623). *Quiriataim*, probablemente al suroeste de Medeba, donde ahora se encuentran las ruinas de *el Teym* (véase en Gen. 14:5). Nebo, sobre el monte Nebo (véase el cap. 27:12). El *Onomasticon* sitúa la ciudad a ocho millas romanas al sur de Hesbón, en tanto que la montaña se encuentra a seis millas romanas al oeste de dicha ciudad. Baal-meon, llamado Beón en el ver. 3, Bet-meón en Jer. 48:23, y más plenamente Bet-baal-meón en Jos. 13:17; probablemente se encuentre, no en las ruinas de *Maein* descubiertas por *Seetzen* y *Legh*, a una hora de viaje al suroeste de *Tueme* (*Teim*), y la misma distancia al norte de *Habbis*, al noroeste de Jebel Attarus, y a nueve millas romanas al sur de Hesbón, como la mayoría de comentaristas desde *Rosenmüller* hasta *Knobel* suponen; sino en las ruinas de *Myun*, mencionadas por *Burckhardt* (p. 624), a tres cuartos de hora hacia el sureste de Hesbón[78], donde lo hallamos marcado sobre los

78. Aunque *Baal-meón* es incuestionablemente identificado con *Maein* en el *Onomasticon* (véase *v. Raumer, Pal.*, p. 259), 1 de Crón. 5:8 está decididamente en discrepancia con esto. Se declara allí que «Bela moraba en Aroer, e incluso hasta *Nebo* y *Baal-meón*», una declaración que sitúa a Baal-meón en la cercanía de Nebo, como el presente pasaje, y es irreconciliable con la suposición de que era

mapas de *Van de Velde*. *Sibma* (ver. 3, *Shebam*), que estaba a sólo 500 pasos de Hesbón, de acuerdo con Jerónimo (sobre Isa. 14:8), aparentemente ha desaparecido sin dejar rastro tras sí[79]. De modo que todos los lugares construidos por los rubenitas estaban a corta distancia de Hesbón, y rodeaban esta capital; en tanto que los construidos por los gaditas se encontraban al sur de éste en algunos casos, sobre el Arnón, y otros al norte, hacia Rabat-ammón. Se hace perfectamente obvio por esto, que la restauración de estos centros tuvo lugar antes de la distribución de la tierra entre estas tribus, sin considerar las posesiones que tuvieron después. En la distribución, por tanto, lo más al sur de las ciudades construidas por los gaditas, Aroer, Dibón y Atarot tocaron a la tribu de Rubén; y Hesbón, que fue construida por los rubenitas, tocó a la tribu de Gad. Las palabras מוּסַבֹּת שֵׁם «cambiadas de nombre», son gobernadas por בָּנוּ: «construyeron las ciudades con una alteración en los nombres», *mutatis nominibus* (por סָבַב, en el sentido de cambiar, véase a Zac. 14:10). No hay base suficiente para alterar el texto שֵׁם en שׁוּר (*Knobel*), de acuerdo con la περικυκλωμένας de la LXX, o la περιτετευχισμένας de *Symmachus*. El texto masoreta no sólo puede encontrarse en el caldeo, el siríaco, la Vulgata y otras versiones, sino también en el texto samaritano. La expresión en sí, también, no puede ser descrita de manera justa como «mal redactada», ni es objeción válida que el nombre se mencione después; porque el alterar el nombre de una ciudad y darle uno nuevo no es tautológico. La inserción de las palabras, «mudados los nombres», antes de Sibma es una indicación de que el último sitio no recibió otro nombre. Además, los nuevos nombres que dieron los constructores a estas ciudades no se mantuvieron en uso por mucho tiempo, sino que los antiguos fueron sacados a la luz de nuevo rápidamente. «Y pusieron nombre a las ciudades que edificaron»; este es un modo indirecto de expresar que llamaron a las ciudades por (otros o nuevos) nombres; cf. 1 de Crón. 6:50.

Vers. 39-42. Moisés concedió a los descendientes de *Manases* la tierra que fue conquistada por ellos; de hecho, todo el reino de *Basán*, no sólo incluyendo la provincia de *Basán*, sino la mitad norte de *Galaad* (véase el cap. 21:33,34). De esto, los hijos de *Maquir* recibieron *Galaad*, la moderna *Jebel Ajlun*, entre el *Jaboc* (*Zerka*) y la *Mandur* (Hieromax, *Yarmuc*), porque ellos la habían tomado, echado al amorreo y los habían destruido (véase Deut. 3:13). Los imperfectos en el ver. 39 deben entenderse en el sentido pluscuamperfecto, siendo unidas las diferentes partes por la ו *consec*. de acuerdo con el sencillo estilo de los escritos históricos semitas explicados en la nota sobre Gen. 2:19, y siendo precedido el pensamiento principal por las cláusulas que lo explican, en lugar de ellas estar lógicamente subordinadas a éste. «*Y los hijos de Maquir hijo de Manasés, fueron a Galaad, y la tomaron... y Moisés dio*», etc., en lugar de «Moisés dio Galaad a los hijos de Maquir, quienes habían ido allí y la habían tomado...» las palabras בָּהּ וַיֵּשֶׁב, «Maquir habitó en ella (en Galaad)», no señalan un periodo más tardío que el tiempo de Moisés, sino simplemente declaran que los maquiritas se posesionaron de Galaad. Tan pronto como Moisés les hubo dado como posesión la tierra conquistada, sin duda llevaron a sus familias, del mismo modo que los rubenitas y gaditas, y las establecieron en ciudades fortificadas, para que estuviesen allí seguras, en tanto que los hombres de guerra ayudaban al resto de tribus en la conquista de Canaán. יָשַׁב no significa meramente «morar», sino literalmente situarse uno mismo, o establecerse (*e.g*. Gen. 36:8, etc.), e incluso se aplica a la estancia temporal de los israelitas en determinados campamentos (cap. 20:1).

Maquir (ver. 40), por los hijos de Maquir o maquiritas (cap. 26:29). Pero como Galaad no significa toda la tierra que tiene este nombre, sino sólo la mitad norte, de modo que los hijos de Maquir no son toda su posteridad, sino simplemente aquellos que formaban la familia de los maquiritas que llevaban el nombre de su padre (cap. 26:29), *i.e*. los siete padres de las casas o divisiones de la familia, cuyas cabezas son nombradas en 1 de Crón. 5:24. Los otros descendientes de Maquir a través de Galaad, que formaban las seis familias de Galaad mencionadas en el cap. 26:29-33, y Jos. 17:2, recibieron su heredad en Canaán (Jos. 17).

Ver. 41. La familia de Manasés nombrada por Maquir incluía a «Jair el hijo (*i.e*. descendiente) de Manasés». Jair, como aclaración, era el nieto de una hija de Maquir el hijo de Manasés, y por tanto un tataranieto de Manasés por parte de su madre. Su padre Segub fue el hijo de Hezrón de la tribu de Judá, el cual se casó con una hija de Manasés (1 de Crón. 2:21, 22); así que Jair, o más bien Segub, pasó a sus descendientes en la tribu materna, contrario a la regla ordinaria, y esto probablemente sucedió porque Maquir había dado a su hija una fortuna como herencia. *Jair* se posesionó de toda la provincia de *Argob* en Basán, *i.e*. en la llanura de Haurán y Jaulán (Deut. 3:4 y 14), y dio a las ciudades conquistadas el nombre de *Havot-Jair, i.e*. vidas de Jair (véase Deut. 3:14).

Ver. 42. Noba, a cuya familia nunca se hace referencia, pero que probablemente pertenecía, igual que Jair, a una de las familias de los maquiritas, tomó la ciudad de Kenat y sus hijas, *i.e*. los pequeños centros que dependían de ella (véase el cap. 21:25), y la llamó conforme a su nombre. El nombre no ha sido preservado, y no debe buscarse, como *Kurtz* supone, en el valle de *Nowa* (*Newe*), en Jotán, que es mencionado por *Burckhardt* (p. 443), y en un tiempo fue una ciudad de media hora de viaje alrededor de ella. Porque Kenat, que sólo se menciona nuevamente en 1 de Crón. 2:23 como habiendo sido tomada de los israelitas por Gesur y Aram, es Κάναθα, la cual *Josefo* (*de bell. Jud*. 1. 19, 2) y *Ptolomeo* mencionan como perteneciente a Coelesyria, y *Plinio* (h. n. 5, 16) a Decápolis, que se situaba, de acuerdo con *Jerónimo*, «en la región de Traconite, cerca de Bostra». Las ruinas son muy extensas incluso ahora, teniendo no menos de 2,5 o 3 millas de circunferencia, y contiene magníficos restos de palacios de los tiempos de Trajano y Adriano. Está en la pendiente occidental de Jebel Haurán, y sólo es habitada por unas cuantas familias de Druses. El nombre actual es Kanuat. (Para descripciones, véase a *Seetzen*, 1, pp. 78s.; *Burckhardt*, pp. 157s.; *Ritter*, *Erdkunde* XV, pp. 931ss.).

---

idéntica con *Maein* en la vecindad de *Attarus*. En el caso de Seetzen, sin embargo, la identificación de Maein con Baal-meón está relacionada con la suposición, que ahora generalmente es considerada errónea, es decir, que Nebo es el mismo que Jebel *Attarus*. (Véase, por otro lado, a *Hengstenberg, Balaam;* y *Ritter, Erdkunde* XV, pp. 1187ss.).

79. La diferencia en las formas *Sibma, Baal-meón* (ver. 38), y *Betnimra* (ver. 36) en lugar de *Shebam, Beón, y Nimra* (ver. 3), es inservible como prueba de que el ver. 3 es jehovístico y los vers. 36-38 elohistas, por el simple hecho de que Baal-meón en sí es una contracción *de Bet-baal-meón* (Jos. 13:17). Si el elohista pudo escribir el nombre completo en un sitio y abreviarlo en otro, del mismo modo podría contraerlo aún más, y cambiando las labiales llamarlo Beón; y sin duda también pudo omitir la *Bet* en el caso de *Nimra*, y utilizar la forma masculina de *Shebam* en lugar de *Sibma*. La contracción de los nombres en el ver. 3 está especialmente relacionada con el hecho de que esa exactitud diplomática no era requerida para un relato histórico, sino que el uso de las formas abreviadas comunes era completamente suficiente.

Capítulo 33:1-49. Lista de las acampadas de Israel

Por cuanto los israelitas ya habían terminado su éxodo en el desierto, cuando llegaron a los campos de Moab, a la orilla del Jordán, frente a Jericó (cap. 32:1), y como ya habían comenzado a tomar posesiones cuando la tierra del otro lado del Jordán, que había sido conquistada, fue repartida (cap. 32), la historia del andar errantes en el desierto se cierra con una lista de estaciones que habían dejado detrás de ellos. Esta lista fue escrita por Moisés «por mandato de Yahvé» (ver. 2), como memoria permanente para sus generaciones, ya que cada estación que Israel dejó atrás en su viaje de Egipto a Canaán «por en medio del gran y terrible desierto», era un memorial de la gracia y fidelidad con la que el Señor dirigió a su pueblo a salvo «en la tierra del desierto, y en las desérticas tierras silvestres, y lo guardo como la niña de su ojo, como un águila protege a sus polluelos, que extiende sus alas por encima de ellos, los toma y los lleva bajo la protección de sus alas» (Ex. 19:4; Deut. 32:10ss.).

Vers. 1-15. El primer y segundo versículos del encabezado: «*estas son las jornadas de los hijos de Israel, que salieron*», *i.e.* las marchas que hicieron de un sitio a otro al salir de Egipto. מַסָּע no significa una estación, sino el desarmar un campamento, y luego un viaje o marcha (véase en Ex. 12:37 y Gen. 13:3). לְצִבְאֹתָם (véase Ex. 7:4). בְּיַד, bajo la guía, como en el cap. 4:28, y Ex. 38:21. מוֹצָאֵיהֶם לְמַסְעֵיהֶם, «*sus salidas* (propiamente, sus sitios de partida) *conforme a sus jornadas*», en realidad es equivalente a la cláusula que sigue: «*sus marchas conforme a sus sitios de salida*». La marcha del pueblo no es descrita por las estaciones o lugares de acampada, sino por los sitios particulares de donde salían. De aquí que se repita constantemente la palabra וַיִּסְעוּ, «*salieron de*».

En los vers. 3-5, se describe la partida de acuerdo con Ex. 12:17, 37-41). Acerca de los juicios de Yahvé sobre los dioses de Egipto, véase en Ex. 12:12. בְּיָד רָמָה [Con mano levantada], como en Ex. 14:8. Los sitios de acampada desde *Sucot* hasta el *desierto de Sinaí* (vers. 5-15) concuerdan con los del relato histórico, a excepción de las estaciones en el *mar Rojo* (ver. 10) y las de Dofca y Alús (vers. 13 y 14) que allí son pasadas por alto. Para Ramesés, véase en Ex. 12:37. Sucot y Etam (Ex. 13:20). Pi-hahirot (Ex. 14:2). הַמִּדְבָּרָה [El desierto] (ver. 8) es el desierto de *Shur*, de acuerdo con Ex. 15:22. Sobre *Mara*, véase Ex. 15:23. elim. (Ex. 15:27). Para el Mar Rojo y el desierto de Sin, véase Ex. 16:1). Para *Dofca*, *Alús* y *Refidim*, ver Ex. 17:1; y para el desierto de Sinaí, Ex. 19:2.

En los vers. 16-36 siguen veintiún nombres de sitios donde acamparon los israelitas desde que dejaron *el desierto de Sinaí* hasta que acamparon en el desierto de *Zin*, *i.e. Cades*. La descripción del segundo como «el desierto de Zin, que es Cades», lo cual concuerda casi palabra a palabra con Num. 20.1, e incluso más el acuerdo de los lugares mencionados en los vers. 37-49, como los sitios de acampada de Israel, después de dejar Cades hasta su llegada a los campos de Moab, con la marcha del pueblo en el año cuarenta, conforme se describe en los caps. 20:22-32:1, pone más allá de toda duda que la acampada en el desierto de Zin, *i.e.* Cades (ver. 36), debe entenderse que hace alusión a la segunda llegada a Cades, después de los treinta y ocho años a los que la congregación fue condenada a vagar por el desierto. Por consiguiente, los veintiún nombres en los vers. 16-36 no sólo contienen los sitios de acampada en que los israelitas estuvieron en el segundo año que salieron de Sinaí al desierto de Parán en Cades, cuando los espías fueron enviados a Canaán, sino también aquellos en los que acamparon por un periodo de tiempo más prolongado durante los treinta y ocho años de castigo en el desierto. Este punto de vista se confirma incluso más por el hecho de que las dos primeras estaciones nombradas después de la partida del desierto de Sinaí, *Kibrot-hattava* y *Hazerot*, concuerdan con las nombradas en el relato histórico en el cap. 11:34, 35. Ahora, si, de acuerdo con el cap. 12:16, cuando el pueblo dejó Hazerot, acamparon en el desierto de Parán, y enviaron a los espías desde el desierto de Zin (cap. 13:21), los cuales retornaron a la congregación después de cuarenta días «al desierto de Parán en Cades» (cap. 13:26), es muy natural buscar este sitio de acampada en el desierto de Parán o Zin en Cades, bajo el nombre de *Ritma*, la cual sigue a *Hazerot* en la presente lista (ver. 18). Esta natural suposición alcanza el mayor grado de probabilidad, por el hecho de que en el relato histórico, el lugar de acampada de donde fueron enviados los espías, es descrito de un modo tan indefinido como «el desierto de Parán», ya que este nombre no pertenece a un pequeño desierto, sólo capaz de albergar el campamento de los israelitas, sino que abarca toda la gran meseta desértica que se extiende desde las montañas centrales de Horeb, en el sur, hasta las montañas de los amorreos, que en realidad forma parte de Canaán, y no contiene menos de 400 millas cuadradas. En este desierto los israelitas sólo podrían establecer su campamento en un sitio en particular, que en la presente lista es llamado Ritma; en tanto que en el relato histórico el pasaje se describe de acuerdo a lo que los israelitas realizaron y experimentaron en este campamento, muy cerca de la frontera sur de Canaán, y es destacado de ese modo con suficiente claridad por el propósito del relato histórico. A esto debemos añadir la coincidencia del nombre *Ritma* con el wadi *Abu Retenat*, el cual no está muy lejos al sur de Cades; «una amplia llanura con arbustos y *retama*», *i.e.* ingesta (*Robinson*, I, p. 313), en su cercanía, y por detrás la formación de la cresta que la rodea hacia el este, hay un copioso manantial de agua dulce llamado *Ain el Kudeirát*. Este sitio estaba bien adaptado como lugar de acampada para Israel, el cual era tan numeroso que fácilmente podría extenderse hasta el desierto de Zin, y llegar hasta Cades.

Los diecisiete lugares de acampada, por tanto, que son mencionados en los vers. 19-36 entre *Ritma* y *Cades*, son los sitios donde Israel acampó durante los treinta y siete años de su vagar por el desierto, desde su retorno de Cades hacia «el desierto por el camino del Mar Rojo» (cap. 14:25), hasta que se volvió a reunir toda la congregación en el desierto de Zin en Cades (cap. 20:1)[80]. De los diecisiete lugares no se conoce ni uno solo, ni puede ser seña-

80. Las diferentes hipótesis para reducir el viaje de los israelitas a unos cuantos años, han sido refutadas por *Kurtz* (II, p. 41) de la manera más concluyente posible, y en algunos aspectos más elaborada de lo que era necesario. No obstante *Knobel* ha hecho un nuevo intento, por el interés de su hipótesis fragmentaria, de explicar los veintiún lugares de acampada, dados en los vers. 16-37 como veintiuna marchas hechas por Israel desde el Sinaí hasta su primera llegada a Cades. Por cuanto toda la distancia desde Sinaí hasta Cades, por una carretera recta por en medio del desierto, consiste únicamente en once días de viaje, *Knobel* se esfuerza por armonizar estas veintiuna marchas con el relato, contando cada marcha como consistiendo en cinco horas, y añadiendo algunas desviaciones, en las que el pueblo ocupó cien horas o más. La objeción que puede anteponerse a esto, es decir, que los israelitas hicieron marchas mucho más largas que las que él afirma en su camino desde Egipto a Sinaí, trata de hacerla a un lado objetando que los israelitas dejaron sus ganados en Egipto, y que compraron unos nuevos a los beduinos en Sinaí. Pero esta aserción es tan arbitraria y sin base, que no merece la pena malgastar una sola palabra en ese tema (véase Ex. 12:38). La reducción de los sitios de acampada a simples marchas se ha demostrado que está en disonancia con el texto por la expresa declaración en el cap. 10:33, que cuando los israelitas dejaron el desierto de Sinaí hicieron un viaje de tres días, hasta que la nube les mostró un sitio para descansar. Porque es perfectamente evidente por esto, que la marcha de un sitio a otro no puede entenderse como si sólo consistiera en cinco horas por día.

lado con certeza, a excepción de *Ezión-geber*. Sólo los cuatro mencionados en los vers. 30-33, *Moserot, Bene-jaacán, Hor-gidgad, y Jotbata*, se mencionan nuevamente en Deut. 10:6, 7, donde Moisés hace referencia a la protección divina que disfrutaron los israelitas cuando anduvieron errantes por el desierto con estas palabras: «salieron los hijos de Israel de *Beerto-bene-jaacán* a *Mosera*; allí murió Aarón, y allí fue sepultado... De allí se fueron a *Gudgoda*, y de *Gudgoda* a *Jotbata*, una tierra de arroyos de aguas». De las identidades de los lugares mencionados en los dos pasajes no puede haber duda. *Bene-jaacán* es simplemente una abreviación de Beerot-bene-jaacán, pozos de los hijos de Jaacán. Ahora, si los hijos de Jaacán eran los mismos que la familia horea de Jacán mencionada en Gen. 36:27 —y la lectura de יַעַקָן por וַעֲקָן en 1 de Crón. 1:42 parece favorecerlo—, los pozos de *Jaacán* deberían encontrarse en las montañas que limitan el *Arabá* ya sea al este o al oeste. הַגִּדְגֹּדָה es sólo una forma ligeramente alterada y abreviada de la cueva de *Hor-gidgad* o *Gudgodá*; y finalmente, *Moserot* es simplemente el plural de *Mosera*. Pero a pesar de la identidad de estos cuatro lugares, los dos pasajes se refieren a distintas jornadas. Deut. 10:6 y 7 se refieren a la marcha en el año cuarenta, cuando los israelitas fueron de Cades a través del wadi *Murreh* al Arabá, al monte *Hor*, y antes que nada acamparon en el Arabá, junto a los pozos de los hijos, y luego en *Mosera*, donde Aarón murió sobre el monte *Hor*, que estaba en la cercanía, y de donde viajaron aún más al sur, hasta *Gidgad* y *Jotbata*. En el relato histórico de los caps. 20 y 21, los tres sitios de acampada, *Bene-jaacán, Gudgoda, y Jotbata*, no son mencionadas porque no sucedió algo digno de ser contado. Gidgad posiblemente haya sido el sitio de acampada mencionado en el cap. 21:4, cuyo nombre no se da, donde el pueblo fue castigado con serpientes ardientes; y Jotbata probablemente deba situarse antes de *Zalmona* (ver. 41). La clausula, «una tierra de arroyos de agua» (Deut. 10:7), apunta a un sitio dentro o cerca de la parte sur del Arabá, donde algún wadi o valle con un arroyo que lo atravesaba, se introducía al Arabá ya sea desde las montañas del este u oeste, y formaba un verde oasis por su copiosa provisión de agua en medio de la árida estepa. Pero los israelitas ya habían acampado antes en los mismos sitios, es decir, durante sus treinta y siete años de deambular en que el pueblo, después de volver de Cades al Mar Rojo por en medio del gran desierto de *et Tih*, después de andar errantes durante un tiempo por la amplia meseta desértica, fueron a través del wadi *el Jerafeh* al Arabá hasta la frontera oriental de éste, en la pendiente del monte Hor, y acamparon allí en Mosera (Moserot) cerca de Ain et Taiyibé (en el mapa presentado por Robinson), y luego cruzaron a Bene-jaacán, que probablemente se encontraba en la frontera occidental del Arabá, cerca de *Ain el Ghamr* (*Robinson*), y luego girando al sur pasaron junto al wadi *el Jeib* por el Mar Rojo cerca de *Hor-gidgad* (*Gudgodá*) *Jotbata*, y *Abrona* hacia *Ezión-geber* sobre el Mar Rojo; por cuanto no puede existir duda de que la Ezión-geber en los vers. 35, 36, y la de Deut. 2:8, son una y la misma ciudad, el bien conocido puerto en la extremidad norte del Golfo Elanita, donde los israelitas, en tiempo de Salomón y Josafat construyeron una flotilla para navegar hacia *Ofir* (1 de Reyes 9:26; 22:49). No estaba muy lejos de *Elat* (*i.e. Akaba*), y se supone que fue «la gran y hermosa ciudad de *Asziun*», que primero se encontraba, de acuerdo con *Makrizi*, cerca de Aila, donde había muchos campos de dátiles y de árboles frutales (*Burckhard*, *Syrien*, p. 831 y *Seetzen*, en *Zach, monatliche Korrespondenz*, octubre 1809, p. 306), aunque hace mucho tiempo que ha desaparecido (cf. *Robinson*, I, pp. 279s.).

Por consiguiente, los israelitas pasaron dos veces por una parte del Arabá con dirección sur hacia el Mar Rojo, la segunda vez desde el wadi Murreh por el Monte Hor, para bordear la tierra de Edom, casi a la cabeza del golfo, pero sólo hasta el wadi Ithm, por el cual cruzaron al lado oriental de los edomitas (p. 142); la primera vez durante los treinta y siete años de peregrinar desde el wadi el Jerafeh hasta Maserot y Bene-jaacán, y de allí a Ezión-geber.

Ver. 36. «*Salieron de Ezión-geber y acamparon en el desierto de Zin, que es Cades*». Aquí se hace referencia al retorno a Cades a finales del año treinta y nueve. El hecho de que no se den sitios de acampada entre Ezión-geber y Cades, no debe atribuirse al «plan del autor, para evitar mencionar los mismos lugares de acampada una segunda vez», porque cualquier plan así es mera conjetura; sino que puede explicarse sencilla y llanamente por el hecho de que en esta ruta de regreso —que todo el pueblo, con sus esposas, hijos y ganados, podrían completar sin hacer un gran esfuerzo en diez o catorce días, ya que la distancia de Aila a Cades, por el desierto de Parán, sólo está a cuarenta horas de viaje sobre camellos, y Robinson viajó desde Akaba hasta el wadi Retemat, cerca de Cades, en cuatro días y medio—, no se estableció campamento formal alguno, probablemente porque el tiempo del castigo llegó a su fin en Ezión-geber, y había llegado el momento en que la congregación debía reunirse nuevamente en Cades, y de allí salir hacia Canaán. De aquí que los once nombres dados en los vers. 19-30, entre Ritma y Moserot, sólo puedan referirse a esas estaciones en que la congregación armó su campamento por un periodo de tiempo largo o corto durante sus treinta y siete años de castigo, en su lento regreso de Cades al Mar Rojo, y antes de entrar al Arabá y acampar en Moserot.

Este número de estaciones, que es muy pequeño para treinta y siete años (sólo diecisiete de Ritma o Cades a Ezión-geber), es prueba suficiente de que la congregación de Israel no andaba viajando constantemente durante todo ese tiempo, sino que pudo haber permanecido en muchos de los sitios de acampada, probablemente en aquellos que había provisión abundante de agua y pastos, no sólo semanas o meses, sino incluso años, extendiéndose el pueblo en todas direcciones alrededor del tabernáculo, y haciendo uso de los medios que el desierto proveía para sustentarse, y reuniéndose nuevamente cuando todo se terminaba, con el propósito de viajar más y buscar en algún otro lugar un sitio apropiado para acampar nuevamente. Además, las palabras de Deut. 1:46, «y estuvisteis en Cades por muchos días», cuando se comparan con el cap. 2:1, «luego volvimos y salimos al desierto, camino del Mar Rojo», muestran de modo más distintivo, que después que la sentencia pasó sobre el pueblo en Cades (cap. 14), no comenzaron su viaje de regreso al momento, sino que permanecieron en Cades por un tiempo considerable antes de dirigirse al sur introduciéndose en el desierto. Respecto a la dirección que tomaron, todo lo que se puede decir, en tanto que ninguno de los lugares mencionados en los vers. 19-29 son descubiertos, es que se abrieron camino por una ruta circular, y con una gran desviación, a Ezión-geber, por el Mar Rojo[81].

---

81. Por tanto estamos de acuerdo con el punto de vista adoptado por *Fries*, y seguido por *Kurtz* (*Geschichte des Alten Bundes* II, pp. 412ss.) y *Schultz* (Deut., pp. 153s.), que consideran que las estaciones dadas en los vers. 19-35, entre Ritma y Ezión-geber, se refieren a las jornadas de Israel, después de su condena en Cades, durante los treinta y siete años de vagar por el desierto. Pero no consideramos que esté bien fundamentada la perspectiva que estos escritores han formado de las marchas en sí, o de acuerdo con el texto, es decir, que el pueblo de Israel en realidad no vino una segunda vez en plena procesión desde el sur a Cades, sino que nunca abandonaron Cades por completo; como la nación fue rechazada en Cades, el pueblo se dividió en grupos grandes y pequeños, y la porción que estaba alejada de Moisés, o más bien del Señor, permaneció en Ca-

Vers. 37-49. Los sitios de acampada en el viaje del cuarentavo año desde Cades al Monte Hor, y alrededor de Edom y Moab hasta los campos de Moab, se han discutido en los caps. 20 y 21. Sobre el Monte Hor y la muerte de Aarón allí, véase el cap. 20:22. Para la observación en el ver. 40 respecto a los cananeos de Arad, véase el cap. 21:1. Sobre *Zalmona*, *Funón* y *Obot*, véase el cap. 21:10; sobre *Ijje Abarim*, el cap. 21:11; sobre *Dibón Gad*, *Almon Diblataim*, y las montañas de *Abarim*, frente a Nebo, cap. 21:16-20 (véase la p. 149). Sobre *Arbot Moab*, véase el cap. 22:1.

Instrucciones en cuanto a la conquista y distribución de Canaán (capítulos 33:50-36:13)

Estas instrucciones, con las que los ojos de los israelitas fueron dirigidos al final de todo su deambular, la posesión de la tierra, prometida, están distribuidas en dos secciones por fórmulas introductorias más largas (caps. 33:50 y 35:1). La *primera* contiene los mandatos divinos: a) respecto a la exterminación de los cananeos y su idolatría, y la división de la tierra entre las tribus de Israel (cap. 33:50-56), b) respecto a las fronteras de Canaán (cap. 34:1-15), c) respecto a los hombres que dividirían la tierra (cap. 34:16-29). La *segunda* contiene mandatos: a) respecto a las ciudades que serían entregadas a los levitas (cap. 35:1-8); b) respecto al establecer ciudades de refugio para hombres que mataran involuntariamente, y el procedimiento a seguir en relación con el causante de la muerte (cap. 35:9-34); y c) una ley respecto al casamiento de las herederas dentro de su propia tribu (cap. 36). La cuidadosa armonía de todas estas regulaciones legales por fórmulas introductorias, es una prueba distintiva de que la sección del cap. 33:50-56 no debe considerarse, como *Baumgarten*, *Knobel* y otros suponen, de acuerdo con la división tradicional de los capítulos, como un apéndice o conclusión admonitoria de la lista de estaciones, sino como el fundamento general para las minuciosas instrucciones de los caps. 34-36.

Capítulo 33:50-56. Mandato de exterminar a los cananeos y dividir su tierra entre las familias de Israel

Vers. 51-53. Cuando los israelitas pasaran el Jordán introduciéndose en la tierra de Canaán, debían exterminar a todos los habitantes de la tierra, y destruir toda memoria de sus idolatrías; para tomar posesión de la tierra y morar allí, por cuanto Yahvé se la había concedido por posesión. הוֹרִישׁ, tomar posesión de (vers. 53, etc.), por tanto echar fuera toda su posesión, exterminar (ver. 52; cf. cap. 14:12, etc.).

Sobre el ver. 52, véase Ex. 34:13. מַשְׂכִּית, un ídolo de piedra (cf. Lev. 26:1). צַלְמֵי מַסֵּכָה, ídolos cubiertos de bronce. *Masseca*, véase Ex. 32:4. *Bamot*, altares de los cananeos en lugares altos (véase Lev. 26.30).

Ver. 54. El mandato de dividir la tierra por suertes en parte es una repetición verbal del cap. 26:53-56. יָצָא לוֹ וגו אֲשֶׁר־שָׁם, literalmente, «donde le cayere la suerte, allí la tendrá» (*i.e.* a cada familia); en otras palabras, recibiría la porción de tierra que le indicara la suerte que tocase en la urna. לְמַטּוֹת אֲבֹתֹם [por las tribus de vuestros padres], véase el cap. 26:55.

El mandato se cierra en los vers. 55, 56, con la amenaza de que si no exterminaban a los cananeos, no sólo se convertirían en «aguijones en sus ojos y espinas en sus costados», *i.e.* infligirían las más dolorosas heridas sobre ellos, y les harían la guerra en la tierra; sino que el mismo Yahvé les haría las cosas que eran para los cananeos, *i.e.* echarlos fuera de la tierra y destruirlos. Esta amenaza es repetida por Josué en su último discurso dirigido a la congregación (Jos. 23:13).

---

des incluso después que el resto fue esparcido; de modo que, en cierto sentido, Cades formó el sitio permanente de acampada y reunión incluso durante los treinta y siete años. De acuerdo con este punto de vista, las salidas y acampadas mencionadas en los vers. 19-36 no describen las marchas de toda la nación, sino que deben entenderse como el circuito hecho por los principales durante los treinta y siete años, con Moisés a la cabeza y el santuario en medio (*Kurtz*), o tal vez como mostrando «que Moisés y Aarón, con el santuario y la tribu de Leví, cambiaron su sitio de reposo, tal vez cada año, y de ese modo aseguraron a cada parte de la nación, en turnos, la presencia del santuario, de acuerdo con las señales designadas por Dios (Num. 10:11, 12), y así pasaron por el espacio entre Cades y *Ezión-geber* los primeros dieciocho años, y luego, por un cambio de lugar parecido, se acercaron a Cades gradualmente durante los dieciocho o diecinueve años restantes, y al final, en el último año convocaron a toda la nación (כָּל־הָעֵדָה, toda la congregación) para que se reuniera en este punto de encuentro». Ahora bien, no podemos admitir que en este punto de vista «encontramos todas las diferentes y esparcidas declaraciones del Pentateuco explicadas e interpretadas inteligiblemente». En primer lugar, no hace justicia siquiera a la lista de estaciones; porque si la constantemente repetida expresión: «y ellos (los hijos de Israel, ver. 1) וַיִּסְעוּ־וַיַּחֲנוּ [salieron ... y acamparon]», denota la salida y acampada de toda la congregación en los vers. 3-18 y 37-49, ciertamente está en desacuerdo con el texto para explicar las mismas palabras en los vers. 19-36 significando la salida y acampada sólo de los líderes, o de Moisés, con Aarón y los levitas y el tabernáculo. Nuevamente, en todas las leyes que fueron dadas y los eventos que son descritos como ocurridos entre la primera parada de la congregación en Cades (caps. 13 y 14) y su retorno allí al comienzo del cuarentavo año (cap. 20), se da por hecho la presencia de toda la congregación. Las leyes de los sacrificios en el cap. 15, que Moisés debía dirigir a los hijos de Israel (ver. 1), fueron dadas a «toda la congregación» (cf. vers. 24, 25, 26). El hombre que recogía leña el día de reposo fue sacado del campamento y lapidado «por toda la congregación» (cap. 15:36). «Toda la congregación» tuvo parte en la rebelión de la compañía de Coré (caps. 16:19; 17:6, 21ss.). Es cierto que *Kurtz* supone que este suceso tuvo lugar «durante la estancia en Cades», pero las razones dadas en absoluto son concluyentes (p. 105). Además, si asignamos todo lo que se relata en los caps. 15-19 al tiempo en que toda la congregación habitaba en Cades, esto priva la hipótesis de donde obtienen su mayor apoyo en Deut. 1:46, «y estuvisteis en Cades por muchos días, los días que habéis estado allí». Porque en ese caso, la larga estancia en Cades incluiría el periodo de las leyes e incidentes descritos en los caps. 15-19, y no obstante, después de todo, «toda la congregación» se marchó. De hecho en ningún caso podrían entenderse las palabras como que una porción de la nación permaneció allí durante los treinta y siete años. Ni puede inferirse en modo alguno por el hecho de que su partida no se mencione expresamente; porque, en todo caso, la declaración en el cap. 20:1, «llegaron los hijos de Israel, toda la congregación, al desierto de Zin», presupone que habían salido. Y la «inconcebible idea de que en el último año de su peregrinaje, cuando su expresa intención era cruzar el Jordán y entrar a Canaán por el este, que se hayan ido de Ezión-geber a la frontera sur de Canaán, la cual habían dejado treinta y siete años antes, únicamente para volver nuevamente a la vecindad de Ezión-geber, después de fracasar en sus negociaciones con el rey de Edom, las cuales pueden haberse llevado a cabo desde un sitio mucho más al sur, y tomar la carretera desde ese punto hasta el cabo del este del Jordán, después de todo» (*Fries*), pierde todo el carácter sorpresivo que aparentemente tiene, si tan solo abandonamos la suposición sobre la que se basa, pero que no tiene apoyo en la historia bíblica, que durante sus treinta y siete años de deambular en el desierto, Moisés se familiarizó con el hecho de que los israelitas debían entrar en Canaán por el este, o por lo menos que él había hecho ese plan por algún tiempo. Si por el contrario, cuando el Señor rechazó a la murmuradora nación (cap. 14:26), no decidió nada respecto al camino por el que la generación que crecería en el desierto debía entrar a Canaán —y no fue hasta después del regreso a Cades que Moisés fue informado por Dios que entrarían a Canaán desde el este y no desde el sur—, era perfectamente natural que cuando el tiempo del castigo hubiese expirado, los israelitas se reuniesen nuevamente en Cades, e iniciaran su viaje desde ese punto.

Capítulo 34:1-15. Fronteras de la tierra de Canaán

Ver. 2. «*Cuando hayáis entrado en la tierra de Canaán, esto es, la tierra que os ha de caer en herencia, la tierra de Canaán según sus límites; i.e.* recibiréis la tierra de Canaán por heredad, dentro de los límites siguientes.

Vers. 3-5. La *frontera sur* es la misma que la dada en Jos. 15:2-4 como la frontera del territorio de la tribu de Judá. En primer lugar tenemos la descripción general de «*el lado del sur desde el desierto de Zin hasta la frontera de Edom*», *i.e.* la tierra se extendería hacia el sur, hasta el desierto de Zin en las fronteras de Edom. עַל־יְדֵי, «sobre las fronteras», en este respecto difiere de עַל־יַד, «sobre la frontera» (Ex. 2:5; Jos. 15:46; 2 de Sam. 15:2), porque lo segundo sirve para designar un punto de contacto o un pequeño trozo, en tanto que lo primero אתנך contacto en una larga distancia o en su totalidad (= כָּל־יַד, Deut. 2:37). עַל־יְדֵי אֱדוֹם [En las fronteras de Edom] por tanto, significa que el desierto de Zin se extendía a lo largo de la frontera de Edom, y que Canaán estaba separado de Edom por el desierto de Zin. De aquí se sigue que Edom, en este pasaje, no es las montañas de Edom, las cuales tenían su frontera occidental en el Arabá, sino el campo al sur del desierto de Zin o el wadi *Murreh*, la tierra montañosa del Azazimeh, la cual aún lleva el nombre de *Seir* o *Serr* entre los árabes (véase a *Seetzen* y *Rowland*, en *Ritter, Erdkunde* XIV, pp. 840 y 1087). La declaración en Jos. 15:1 también concuerda con esto, «la parte que tocó en suerte a la tribu de los hijos de Judá,... llegaba hasta la frontera de Edom, teniendo el desierto de Zin al sur como extremo meridional», de acuerdo con lo cual el desierto de Zin dividiría el territorio de Edom de la tierra de Judá (véase las anotaciones sobre el cap. 14:45). Con el ver. 3b comienza una descripción más minuciosa de la frontera sur: «*y será el límite del sur al extremo del Mar Salado hacia el oriente*», *i.e.* empieza desde «la bahía que mira hacia el sur» (Jos. 15:2), desde el punto sur del Mar Muerto, donde hay ahora una marisma de sal con la montaña de sal en el límite suroeste del lago. «Este límite os irá rodeando desde el sur (מִנֶּגֶב) hasta la subida de *Acrabim*» (*ascensus scorpionum*), *i.e.* la subida «difícilmente es el paso de *es Sufah*, a 1.434 pies de altura, que lleva en dirección suroeste desde el Mar Muerto a lo largo del lado norte del wadi *Fikreh*, un wadi con una anchura de tres cuartos de hora de viaje, sobre el cual atraviesa la carretera que va desde Petra a Hesbón[82]», como *Knobel* mantiene; por cuanto la expresión נָסַב (girar), en el ver. 4, de acuerdo con la cual la frontera sur giraba a la altura de Acrabim, es decir, que no continuaba de dirección N.E. a S.O. más allá de la extremidad sur del Mar Salado hasta este punto, y que luego haya continuado en línea recta desde este a oeste, no es aplicable a la posición de este paso, ya que no habría curva en la línea fronteriza en el paso de *es Sufah*, si éste corría desde el Arabá a través del wadi Fikreh, y así atravesaba hasta Cades. La «altura de *Acrabim*», por la que el campo fue llamado después Ἀκραβαττίνη o Ἀκραβατήνη (1 de Mac. 5:3; *Josefo, Ant.* 12:8, 1)[83], lo más probable es que sea la empinada vereda de «acantilados blancos» de sesenta u ochenta pies de altura, la cual corre oblicuamente a través del Arabá a una distancia aproximada de ochenta millas por debajo del Mar Muerto, y vista desde un punto suroeste del Mar Muerto, parece cerrarse en el Ghor, lo cual forma la línea divisoria entre los dos lados del gran valle que por un lado es llamado el Ghor, y el Arabá por el otro (*Robinson*, III, pp. 32, 37, 48). Consecuentemente no se trataba del wadi Fikreh, sino un wadi que desembocaba en el Arabá, un poco más al sur, posiblemente haya sido la rama sur del mismo wadi *Murreh* la que formaba la frontera. «*y pasará hasta Zin*» (*i.e.* el desierto de Zin, el gran wadi Murreh, véase el cap. 14:21), «*y se extenderá del sur a Cades-barnea*», en la extremidad occidental del desierto de Zin (véase el cap. 20:16). La frontera se extendía desde este punto (יָצָא) «*a Hasar-adar, y pasará hasta* (עָבַר) *Asmón*». De acuerdo con Jos. 15:3, 4, se extendía por el sur de Cades-barnea (עָבַר) hasta Hezrón, y ascendía (עָלָה) a Adar, y luego giraba hacia Carca, y pasaba a Asmón. Por consiguiente Hazar-adar corresponde a Hezrón y Adar (en Josué); probablemente los dos sitios estaban tan cerca entre sí que podrían haberse juntado. Hasta ahora ninguno de ellos ha sido descubierto. Esto también se aplica a Carca y Asmón. El segundo nombre (עַצְמֹן, Asmón) nos recuerda a la tribu beduina Azazimé, que habitaba las montañas en la parte sur del desierto de Zin (*Robinson*, I, pp. 308, 317, 322; *Seetzen*, III, pp. 45, 47). *Asmón* probablemente se encuentre cerca del wadi *el Ain*, al oeste de la carretera de Hebrón, y no muy lejos de su entrada al wadi *el Arish*; porque este es «*el río* (arroyo) *de Egipto*», hacia el que se dirigía la frontera desde Asmón, y por el cual tuvo «sus extensiones hacia el mar», *i.e.* terminaba en el Mar Mediterráneo. El נַחַל מִצְרַיִם [arroyo de Egipto], por tanto, se menciona con frecuencia como la frontera sur de la tierra de Israel (1 de Reyes 8:65; 2 de Reyes 24.7; 2 de Crón. 7:8, e Isa. 27:12, donde la LXX expresa el nombre por Ῥινοκορούρα). De aquí que la frontera sur haya ido, en toda su longitud, desde el Arabá al este, hacia el Mediterráneo en el oeste, a lo largo de valles que forman una división natural, y constituyen, más o menos, la línea divisoria entre el desierto y la tierra cultivada[84].

82. Véase a *Robinson*, vol. III, pp. 145, 149; y *v. Schubert*, II, pp. 443, 447ss.

83. Debe diferenciarse, sin embargo, de la Ἀκραβαττά mencionada por Josefo en Guerras de los judíos (3.3, 5), la moderna Acrabé en la Palestina central (*Robinson, neue biblische Forschung*, pp. 388s.), y de la toparquia Ἀκραβαττηνή mencionada en *Josefo* (Guerras de los judíos, 2. 12, 4; 20, 4; 22,2), que recibió su nombre por este lugar.

84. Sobre las altas montañas de Madara, donde se divide el wadi Murreh en dos (Fikreh y Murreh) que corren hacia el Arabá, *v. Schubert*, III, p. 447, observó «algunos árboles mimosen», con los que, como lo expresa, la vegetación de Arabia nos abandonó, y fueron los últimos que vimos en nuestra carretera». Y *Dieterici* (*Reisebilder* 2, pp. 156-157) describe la sierra de Nakb es Sufá como «la línea fronteriza entre el desierto amarillo y las verdes estepas», y observa incluso más, que al otro lado de la montaña (*i.e.* hacia el norte) la llanura se extiende delante de él con su fresca vestidura verde. «La jornada por el desierto había terminado, el imperio de la muerte ahora yacía detrás nuestro, y una nueva vida soplaba hacia nosotros desde los árboles cubiertos de verde». Del mismo modo el campo entre Cades y la carretera de Hebrón, que se ha hecho mejor conocida para nosotros por medio de las descripciones de viajeros, se describe como una frontera natural. *Seetzen*, en el relato de su viaje desde Hebrón hasta Sinaí (3, p. 47), observa que las montañas de *Tih* comienzan en el wadi *el Ain* (valle de la fuente), que toma su nombre de una fuente que irriga treinta palmeras de dátiles y unos pequeños campos de trigo (*i.e.* Ain el Kuderat, en *Robinson*, I, p. 314), y describe el campo al sur del pequeño wadi *el Kdeis* (*el Kideise*), en que crecían muchos tamariscos (*i.e.* sin duda un wadi que proviene de Cades, de lo cual deriva su nombre), del mismo modo que «el temible desierto que se extiende a una inmensurable extensión en todas direcciones, sin árboles, arbustos, o una sola mancha de verde» (p. 50), aunque al siguiente día «halló como una inesperada rareza, otro pequeño campo de cebada que podría haber sido de un acre de extensión» (pp. 52, 53). *Robinson* (I, p. 314) también encontró, sobre la ruta desde el Sinaí hasta Hebrón, más vegetación en el desierto entre el wadi el Sinaí hasta Hebrón, más vegetación en el desierto entre el wadi el *Kusaimeh y el Ain* que en cualquier otro sitio de todo su viaje; y después de pasar el wadi el Ain al oeste de Cades, «llegó a un amplio trozo de tierra tolerablemente fértil, que podía ser arada y aparentemente lo había sido alguna vez». A través de todo este trozo de tierra había largas zonas de paredes de piedra bajas (llamadas «*el Muzeririat*», «pequeñas

Ver. 6. El límite occidental (גְּבוּל יָם) sería «el mar grande y su territorio», *i.e.* el Mar Mediterráneo con su territorio o costa (cf. Deut. 3:16, 17; Jos. 13:23, 27; 15:47).

Vers. 7-9. La *frontera norte* no puede determinarse con certeza. «*desde el mar grande trazaréis al monte de Hor* (אֹהָר הָהָר, de תָּאָה = תָּוָה, marcar o destacar) *i.e.* fijar, el monte Hor como límite», de allí «*del monte Hor trazaréis a la entrada de Hamat; y seguirá aquel límite hasta Zedad. Y seguirá este límite hasta Zifrón, y terminará en Hazar-enán*». De todos estos sitios, Hamat, la moderna Hamá, o la Epifania de los griegos y romanos en el Orontes (véase el cap. 13:21 y Gen. 10:18), es la única cuya ubicación es bien sabida; pero la descripción geográfica de la frontera norte de la tierra de Israel לְבֹא חֲמָת (cap. 13:21; Jos. 13:5; Jue. 3:3; 1 de Reyes 8:65; 2 de Reyes 14:25; 1 de Crón. 13:5; 2 de Crón. 7:8; Amós 6:14; Ezeq. 47:15, 20; 48:1) es tan indefinida, que la línea fronteriza no puede determinarse con exactitud. Por cuanto no hace falta prueba alguna en el presente de que לְבֹא חֲמָת no puede significar «hasta Hamat» (*Ges., Thes*., 1, p. 185; *Studer* sobre Jue. 3:3, y *Baur* sobre Amós 6:2), en el sentido de que convierta la ciudad de Hamat en ciudad fronteriza, y בֹּא un pleonasmo completamente superfluo. En todos los pasajes mencionados, Hamat no se refiere a la ciudad con ese nombre (*Epifania* sobre el Orontes), sino al reino de Hamat que fue nombrado por su capital, como se demuestra más allá de toda duda por 2 de Crón. 8:4, donde se dice que Salomón construyó ciudades de almacenaje «en Hamat». La ciudad de Hamat nunca perteneció al reino de Israel, ni siquiera bajo David y Salomón, y nunca fue reconquistada por Jeroboam II, como *Baur* supone (véase el comentario de 2 Ramesés 14:25 de *Thenius, Robinson, Neue Biblische Forschungen,* pp. 741s. y *de Velde, Reise* II, p. 390). Según *Robinson*, se usa este término para designar el espacio intermedio entre el sector norte del Líbano y los montes de Nusairijeh, el cual permite viajar cómodamente de la costa a la región del Orontes. *Bachmann* (*Buch der Richter*, p. 187) en cambio intervino correctamente afirmando que esta suposición no corresponde a la apreciación bíblica según la cual la entrada a Hamat no sucedió desde el oeste sino desde el sur, cruzando el desierto de Bekâa. Por lo tanto hay que aplicar בּוֹא חֲמָת a una región que se encuentra al sur de Hamat, tal cual lo admite *Robinson* en relación a Num. 13:21. Además hay que considerar que la frontera norte del territorio de Israel jamás se extendió tan al norte. Con razón afirma *van de Welde* que este término geográfico describe todo el sector norte que se puede ver desde el monumento Kamoâ-Hermel (Kamua el Hurmul), «porque en Kamoâ-Hermel se ingresa realmente en otro mundo. Este punto es la puerta natural del altiplano celesirio y de sus grandes cordilleras». Bachmann adoptó para sí esta posición, aunque la modificó de tal manera que si la frontera sur de la región de Hamat se encontraba aquí, seguramente no sólo ésta sino también la completa región sureña del desierto de Bekâa se ha de considerar como región «por la que se llega a Hamat», considerando la flexibilidad de tales términos geográficos. En ningún sitio se nos informa hasta donde se extendía hacia el sur el reino de Hamat en tiempos de Moisés, y cuánto de este fue conquistado por Salomón (2 de Crón. 8.4). Simplemente sabemos por 2 de Reyes 25:21, que Ribla (si se trataba de la misma Ribla mencionada en el ver. 11 como una ciudad sobre la frontera oriental, es muy dudoso) se situaba en la tierra de Hamat en el tiempo de los Caldeos. Ahora, si esta Ribla ha sido preservada en la presente Rible, una mísera villa en el Orontes, en la parte norte de Beca, a diez o doce horas de viaje al suroeste de Hums, y a catorce horas al norte de *Baalbek* (*Robinson,* III, p. 747, y *biblische Forschungen,* p. 931), la tierra de Canaán habría llegado un poco más al norte, y casi hasta *Hums* (*Emesa*). *Knobel* mueve el límite incluso más al norte. Supone que el monte Hor es Mons Casius, al suroeste de Antioquia, sobre el Orontes, y concuerda con *Robinson* (III, p. 747) en identificar Zedad, en el gran valle de Zadad (Sudad en Rob.), que está habitado exclusivamente por cristianos sirios, que aún hablan siríaco de acuerdo con *Seetzen* (I, pp. 32 y 279), una ciudad que contiene aproximadamente 3.000 habitantes (*Wetzstein, Reiseber*., p. 88), al sureste de *Hums*, al este de la carretera que va de Damasco a Hunes, a un corto viaje de un día al norte de *Nebk*, y a cuatro (o, de acuerdo con *Van de Velde, Memoiren,* pp. 205, 355) de diez a doce horas de viaje al sur de *Hasya* (*Robinson,* III, p. 747; *Ritter, Erdkunde* XVII, pp. 1443-1444). *Zifrón*, que se situaba sobre la frontera del territorio de Hamat y Damasco, si es la misma que la mencionada en Ezeq. 47:16, *Knobel* y *Wetzstein* (p. 88) suponen que está preservada en las ruinas de *Zifran*, que con toda probabilidad nunca ha sido visitada por ningún europeo, a catorce horas al noroeste de Damasco, cerca de la carretera de Palmira. Finalmente, *Hazar-enán* (equivalente a el patio de la fuente) se supone que es la estación llamada *Centum Putea* (Πούτεα en Ptol. 5.15, 24), mencionada en la *Tabul. Peuting*. 10. 3, sobre la carretera que va de *Apamia* a *Palmira*, veintisiete millas, o aproximadamente a once horas al noroeste de Palmira. Pero podemos decir con certeza que todas estas conclusiones son incorrectas porque son irreconciliables con la frontera oriental descrita en los vers. 10, 11. Por ejemplo, de acuerdo con los vers. 10, 11, los israelitas debían trazar (fijar) la frontera oriental «desde *Hazar-enán* hasta *Sefán*», lo cual, como *Knobel* observa, «no puede determinarse con exactitud, sino que estaba más al sur de *Hazar-enán*, ya que era un punto en la frontera este que se traza aquí de norte a sur, y también más al oeste, como podemos inferirlo por la alusión a Ribla, probablemente en el límite norte del Anti-líbano» (¿). La frontera descendería desde *Sefam* a *Ribla*, la cual *Knobel* encuentra en la *Rible* mencionada arriba. Ahora, si nos esforzamos por fijar la ubicación de estos sitios de acuerdo a los últimos y más fiables mapas, lo incorrecto de las conclusiones a las que se hace referencia salta a la vista al instante. Desde Zedad (Sudad) hasta Zifrón, la línea de la frontera norte no habría ido de oeste a este, sino de norte a sur, o más bien hacia el suroeste, y de Zifrón a Centum Putea incluso más decididamente en dirección suroeste. En consecuencia la frontera norte habría descrito un completo semicírculo, comenzando al noroeste y terminando en el sureste. Incluso si esto parece increíble en sí, se hace completamente imposible cuando consideramos la frontera oriental. Porque si esta descendía al suroeste desde Hazar-enán hasta Sefam, de acuerdo con la conclusión de *Knobel*, en lugar de descender (יָרַד, ver. 11) desde Sefam a Ribla, habría ascendido seis o siete millas geográficas de sur a norte, y luego descendido nuevamente a lo largo de la costa del lago de Genesaret. Es imposible que Moisés haya fijado tal límite a la tierra de Israel en la parte noreste, e igualmente imposible que un

---

plantaciones», por los árabes), que probablemente habían servido como límites entre los campos cultivados. Un poco más al norte se abre el wadi es Serám a una extendida llanura, la cual casi se asemejaba a una pradera con sus arbustos, pasto y pequeños parches de trigo y cebada. Unos cuantos árabes de Azazimeh alimentaban sus camellos y rebaños allí. Toda la tierra de alrededor se hizo más abierta, y mostró amplios valles que podían ser cultivados, que estaban separados por colinas bajas y gradualmente inclinadas. El campo se hizo más frecuente en los valles, y se hallaron hierbas sobre las colinas. «Oímos (comenta en la p. 283) por vez primera los cantos de las aves esa mañana, y entre ellas la alondra».

hebreo de un tiempo más tardío, conocedor de la geografía de este país, la haya descrito de ese modo.

Si, para obtener una perspectiva más exacta de la extensión de la tierra hacia el norte y noreste, comparamos las declaraciones en el libro de Josué respecto a la tierra conquistada con los distritos que aún quedaban por ser tomados en el tiempo de la distribución; Josué había tomado la tierra «desde la montaña que asciende hasta Seir», *i.e.* probablemente la cordillera norte de las montañas del *Azazimeh*, con sus blancas masas de caliza (*Fries. ut. sup.*, p. 76; véase también en Jos. 11:17), «hacia *Baal-Gad*, en el valle de Líbano, abajo del Monte Hermón» (Jos. 11:17; cf. cap. 12:7). Pero Baal-Gad en el valle (בִּקְעָה) de Líbano no es *Heliopolis* (ahora *Baal-bec*, en el *Beca* o *Caelesyria*), como muchos, desde *Iken* y *J. D. Michaelis* hasta *Knobel*, suponen; porque «el Beca no está bajo el Hermón», y «no hay prueba, o incluso probabilidad, de que la conquista de Josué haya alcanzado hasta allí, o que Baalbec haya sido considerado alguna vez como frontera norte de Palestina, ni siquiera que la porción adjunta de Anti-Líbano haya sido llamada Hermón alguna vez» (*Robinson*, *neue biblische Forschung*, pp. 626ss.). *Baal-Gad*, que es llamada *Baal-Hermón* en Jue. 3:3 y 1 de Crón. 5:23, fue la *Paneas* o *Cesarea de Filipos*, la moderna *Banías*, al pie del Hermón (cf. *v. Raumer*, *Pal.*, p. 245; *Rob.*, *Biblische Forschung*., pp. 535ss., *Pal*. III, pp. 626ss.). Esto es puesto más allá de toda duda por 1 de Crón. 5:23, de acuerdo con lo cual los manaseos, que se incrementaban en número, moraban «desde Basán hasta Baal-Hermón, y Senir, y las montañas de Hermón», ya que esta declaración demuestra que Baal-hermón estaba entre Basán y las montañas de Hermón[85]. En armonía con esto, los siguientes lugares al norte de Canaán son mencionados en Josué 13:4, 5, y Jue. 3:3, como no conquistados por Josué: 1) «toda la tierra de los cananeos (*i.e.* de los fenicios que habitaban en la costa), y la cueva de los sidonios hasta Afec»; מְעָרָה, probablemente la *spelunca inexpugnabilis in territorio Sidoniensi, quae vulgo dicitur cavea de Tyrum* (*Wilh. Tyr*. 19:11), la presente *Mughr Jezzin, i.e.* cuevas de *Jezzin*, al este de Sidón sobre el Líbano (*Ritter, Erdkunde* XVII, pp. 99s.); y *Afec*, probablemente sea la moderna Afca, al noreste de *Beirut* (*Robinson*, *neue Forschung*, pp. 789ss.). 2) «La tierra de los *giblitas*», *i.e.* el territorio de Biblos, y «todo el líbano hacia el este, desde Baal-gad por debajo de Hermón, hasta llegar a Hamat», *i.e.* no el anti-Líbano, sino Líbano, que yace al este de la tierra de los giblitas. La tierra de los *giblitas* o territorio de *Gebal*, que es citado aquí como el distrito más al norte de la tierra sin conquistar, de modo que su límite norte debe haber coincidido con la frontera norte de Canaán, difícilmente puede haberse extendido a la latitud de Trípoli, sino que probablemente sólo alcanzaba hasta los cedros de *Bjerreh*, en cuya cercanía se encuentran los picos más altos del Líbano. El territorio de las tribus de Aser y Neftalí (Jos. 19:24-39) no llegaba más allá de esto. Por todos estos relatos, no podemos desplazar la frontera norte de Canaán hasta el *Eleuterus*, *Nahr el Kebir*, sino que debe ser trazada más al sur, a través de la porción sur del Líbano; de modo que podamos buscar Hazar-enán (el patio de la fuente), que es mencionado como el final de la frontera norte, y el punto inicial de la oriental, cerca de la fuente de *Lebweh*. Esta fuente forma la división en el Beca, entre el Orontes, que fluye al norte, y el Leontes, que fluye hacia el sur (cf. *Robinson, Neue Forschung*, p. 692), y no sólo es una fuente muy grande de la mejor agua limpia, que emana en diferentes puntos, de un trozo de roca como grava, la cual yace al oeste de una vena de piedra caliza, pero todo el suelo es de tal característica que «sólo hay que cavar en la grava, para obtener tantos veneros como apetezca». La cantidad de agua que se encuentra allí probablemente sea mayor que la de *Anjar*. Además de los cuatro arroyos principales, hay tres o cuatro más pequeños (*Robinson, neue Forschung*, p. 693), de modo que este lugar podría ser llamado, con razón, *patio de la fuente*. La probabilidad de esta conjetura también aumenta de modo considerable por el hecho de que Ain, mencionada en el ver. 11 como un punto en la frontera oriental, también puede identificarse sin dificultad alguna (véase el ver. 11).

Vers. 10-12. El *límite oriental*. Si nos esforzamos por trazar la línea superior del límite oriental desde el lugar de la fuente recién mencionada, éste iba desde *Hazar-enán* hasta *Sefam*, cuya ubicación es desconocida, y «desde *Sefam* descendería hasta *Ribla*, al este de *Ain*» (la fuente). En vez de הַתְאִוִיתֵם, el cual según las versiones antiguas sirve como denominado de אוּת con el significado «nombrar», Böttcher quiere leer הִתְאֲוִיתֵם (Hitpael de תאה, *neue kritische Aehrenlese* I, pp. 61s.) porque sino הִתְאַוֹּה significaría desear para sí. El artículo הָרִבְלָה, y aún más la precisa descripción, «al este de Ain, la fuente, o la localidad de la fuente» (*Knobel*), muestra claramente que esta *Ribla* debe distinguirse de la *Ribla* en la tierra de Hamat (2 de Reyes 23:33; 25:21; Jer. 39:9; 52:27), con la que es mayormente identificada. Se supone que Ain es «la gran fuente de Neba Anjar, al pie del anti-Líbano, que a menudo es llamada *Birket Anjar*, por nacer en una pequeña reserva o pozo» (*Robinson, Neue Biblische Forschung*, p. 648), y cerca de la cual se puede ver *Mej-del-Anjar*, que consiste en «las ruinas de murallas y torres de una ciudad fortificada, o más bien de una ciudadela grande» (*Robinson*, p. 646; cf. *Ritter,* XVII, pp. 181ss.)[86]. La frontera descendía desde este punto aún más, y se pegaba (מָחָה) «sobre la orilla del lago de Cineret hacia el este», *i.e.* sobre la costa noreste del Mar de Galilea (כִּנֶּרֶת, véase a Jos. 19:35). De aquí se extendía a lo largo del Jordán al Mar Salado (Mar Muerto). De acuerdo con estas declaraciones, por tanto, la frontera oriental iba desde Beca a lo largo de las faldas occidentales del anti-Líbano, sobre o más allá de de *Rasbeya* y *Banyas*, al pie del Hermón, a lo largo de la orilla de las montañas que limitan la cuenca *Huleh* hacia el este, hasta la esquina noreste del mar de Galilea; de modo que el mismo Hermón (*Jebel es Sheik*) no pertenecía a la tierra de Israel.

Vers. 13-15. Esta tierra, de acuerdo con los límites descritos de ese modo, los israelitas debían distribuirla por suerte (cap. 26:56), para darla a las nueve tribus y media, ya que las tribus de Rubén, Gad y la media de Manasés ya habían recibido su heredad al otro lado del Jordán (cap. 32:33ss.).

---

85. *Bachmann, Buch der Richter,* p. 186 argumentó en contra de que Banjas (Paneas) se encontrara en un valle al pie del monte Hermón pero no en el valle del Líbano y por eso quería ubicar a Baal-gad más al norte, en la región de Hasbeya, lo cual correspondría más al valle del gran Wadi et Teim, en medio de las cimas más sureñas del Líbano y del Djebel es Sheik o al monte Hermón (*vid. Ritter* XVI, p. 9; cf. XV, pp. 153 y 156). Esta posición sería correcta si el valle del Líbano fuera idéntico al Bekâa actual, la Κοίλη Συρία de los griegos, tal como lo presuponen *Bachmann*, *Petermann* (*Reiseerlebnisse* I, p. 49) y otros. Pero Bekâa no se encuentra al pie del monte Hermón. *Bachmann* no registró este inconveniente presentado por *Robinson*, el cual también se opuso a identificarlo con Hasbeya. El valle del Líbano al pie del monte Hermón es el valle en la pendiente sur del Djebel esh Sheik (Hermón) y en este valle se encuentra Banjas.

86. *Knobel* considera *Ain* como la fuente del Orontes, *i.e. Neba Lebweh*, y todavía, a pesar de esto, identifica *Ribla* con el valle de *Ribleh* mencionado antes. Pero, ¿puede esta *Ribleh*, que se encuentra al menos a ocho horas al norte de *Neba Lebweh*, ser descrita al este *de Ain, i..e Neba Lebweh*?

Versículos 16-29. Lista de los hombres designados para distribuir la tierra

Además de Eleazar y Josué, el primero de los cuales debía mantenerse a la cabeza como sumo sacerdote, de acuerdo con la designación divina en el cap. 27:21, y el segundo debía ocupar el segundo lugar como comandante del ejército, se seleccionó un príncipe de cada una de las diez tribus que estaban interesadas en la distribución, ya que Rubén y Gad no tendrían parte en ella. De estos príncipes, es decir, cabezas de las casas de los padres de las tribus (Jos. 14:1), no cabezas de tribus (véase el cap. 13:2), Caleb, quien es bien conocido por el cap. 13, es el único cuyo nombre es conocido. Los otros no se mencionan en ningún otro sitio. La lista de tribus, en la enumeración de sus príncipes, corresponde, con algunas excepciones, con la ubicación del territorio que las tribus recibieron en Canaán, contando de sur a norte, y se desvía considerablemente del orden en que cayó la suerte para las diferentes tribus, como se describe en Jos. 15-19. נָחַל en la *Kal*, en los vers. 17 y 18, significa dar por heredad, del mismo modo que en Ex. 34:8, poner en posesión. No existen razones suficientes para cambiar *Kal* en *Piel*, especialmente porque el *Piel* en el ver. 29 está construida con el acusativo de la persona, y con el objeto gobernado por ב; en tanto que en el ver. 17 la *Kal* está construida con la persona gobernada por ל, y el acusativo del objeto.

Capítulo 35:1-8. Designación de ciudades para los levitas

Puesto que los levitas no recibirían heredad para sí, *i.e.* territorio por separado como tribu, en la tierra de Canaán (cap. 18:20 y 23), Moisés mandó a los hijos de Israel, *i.e.* el resto de las tribus, de acuerdo con las instrucciones divinas, que dieran (dejar) a los levitas, ciudades con pastos alrededor, de la heredad que les había tocado por posesión, para que viviesen y tuvieran su ganado». Ciudades para morar en», *i.e.* no todas las ciudades como su propiedad, sino las casas suficientes para satisfacer las necesidades de los levitas como herencia que podría ser redimida, si la vendían en alguna ocasión, y la cual debía serles devuelta sin recompensa en el año del jubileo, aunque no fuese redimida antes (Lev. 25:32,33), pero cualquier porción de las ciudades que no fuese tomada por posesión de ellos, junto con los campos y villas, seguía siendo propiedad de las tribus que se les había asignado por suerte (cf. Jos. 21:12, y mi comentario sobre este pasaje; también a *Bahr, Symbolik* II, p. 50; *Ewald, Gesch.* II, p. 403). También debían darles מִגְרָשׁ (de נָגַשׁ, conducir, conducir fuera), pastos o campos, para alimentar sus rebaños, alrededor de las ciudades; y de acuerdo con Lev. 25:34, estos no debían ser vendidos, sino permanecer como posesión perpetua de los levitas. לִבְהֶמְתָּם para sus bueyes y bestias de carga, y לִרְכוּשָׁם, para sus (restantes) posesiones en rebaños (ovejas y cabras), que generalmente se describen en otros casos como מִקְנֶה, en distinción de בְּהֵמָה (*e.g.* cap. 32:26; Gen. 34.23; 36:6). לְכָל־חַיָּתָם, y por todos sus animales, es meramente un sumario generalizado significando todos los animales que poseían.

Ver. 4. Las tierras para pastos de las diferentes ciudades debían medir «*mil codos alrededor*», *i.e.* por cada uno de los cuatro lados. «*luego mediréis fuera de la ciudad al lado del oriente dos mil codos, al lado del sur dos mil codos, al lado del occidente dos mil codos, y al lado del norte dos mil codos, y la ciudad estará en medio*», *i.e.* de modo que las ciudades se mantenían en el centro de las líneas medidas, y el espacio que ocupaban no estaba incluido en los 2.000 codos. El significado de estas instrucciones, que han causado gran perplejidad a los comentaristas, y que últimamente han sido explicadas por *Saalschütz* (*Mosaisches Recht*., pp. 100s.) de una manera asombrosamente errónea, fue correctamente expuesta por *J.D. Michaelis* en las notas a su traducción. Debemos imaginarnos las ciudades y los campos que las rodeaban como cuadrados, extendiéndose los pastizales a mil pies desde el muro de la ciudad en todas direcciones, como lo muestra la figura acompañante, y la longitud de cada lado exterior de dos mil codos, además de la longitud de la muralla de la ciudad; de modo que, si la ciudad en sí ocupaba un cuadrado de mil codos (véase la fig. a), el lado exterior de los campos de la ciudad mediría 2.000 + 1.000 codos en toda dirección; pero si cada lado de la ciudad sólo media 500 codos de largo (véase fig. b), el lado externo de los campos de la ciudad medirían 2.000 + 500 codos en cada dirección.

Fig. A

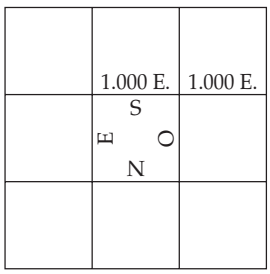
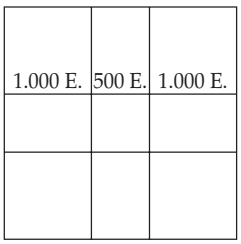


Fig. B



Vers. 6-8. De estas ciudades que fueron dadas a los levitas, *seis* servirían como ciudades de refugio (véase el ver. 12) para los que asesinaban por accidente, y además de estas (עֲלֵיהֶם, sobre ellos) los israelitas debían entregar otras cuarenta y dos, es decir, cuarenta y ocho en total; y debían hacer lo siguiente: dar mucho de cada tribu que poseía mucho, y poco de las que tenían poco (cap. 26:54). Con los acusativos אֵת שֵׁשׁ עָרֵי y אֵת הֶעָרִים (ver. 6), el escritor ya tiene en mente los verbos תַּרְבּוּ y תַּמְעִיטוּ del ver. 8, donde retoma el objetivo nuevamente con la palabra וְהֶעָרִים. De acuerdo con Jos. 21, los levitas recibieron nueve ciudades en el territorio de Judá y Simeón, cuatro en el territorio de cada una de las otras tribus, con la excepción de Neftalí, donde sólo había tres, es decir, diez en la tierra del este del Jordán, y treinta y ocho en la propia Canaán, de las cuales, las trece que fueron dadas por Judá, Simeón y Benjamín fueron asignadas a las familias de los sacerdotes, y las otras treinta y cinco a las tres familias levíticas. Esta distribución de los levitas entre todas las tribus —por la que el curso de la división y dispersión en Israel, que había sido pronunciada sobre Leví en la bendición de Jacob (Gen. 49:7), fue convertida en bendición tanto para los mismos levitas como para todo Israel—, estaba en perfecto acuerdo con la elección y destino de esta tribu. Llamada de entre toda la nación para ser posesión especial de Yahvé, para velar por su pacto, y enseñar a Israel sus derechos y su ley (Deut. 33:9, 10; Lev. 10:11; Deut. 31:9-13), los levitas debían formar y establecer entre las otras tribus la ἐκλογή de la nación de la posesión de Yahvé, y por su caminar del mismo modo que por su llamado recordarían a Israel constantemente su llamada divina; para cuidar y preservar la ley y testimonio del Señor en Israel, y para despertar y extender el temor de Dios y la piedad entre todas las tribus. En tanto que su distribución entre todas las tribus correspondía a esta designación, el hecho de que no fueron esparcidos en todas las ciudades y villas de las otras tribus,

sino que fueron congregados en ciudades separadas entre las diferentes tribus, los preservó de las desventajas de estar solos, y los defendió del peligro de la declinación moral y espiritual. Finalmente, en el número cuarenta y ocho, es inequívoco el cuádruple del número de las tribus (doce). Ahora, como el número cuatro es el sello del reino de Dios en el mundo, la idea del reino de Dios también es representada en las cuatro veces doce ciudades (cf. *Bähr, Symbolik* 2, pp. 50, 51).

Versículos 9-34. Selección y designación de ciudades de refugio para homicidas que hirieren de muerte involuntariamente

Vers. 10, 11. Cuando los israelitas hubiesen entrado a la tierra de Canaán, debían elegir ciudades convenientemente situadas como ciudades de refugio, a las cuales el homicida, que hubiese herido de muerte (נֶפֶשׁ) por accidente (בִּשְׁגָגָה, véase en Lev. 4:2), pudiera huir. הִקְרָה, de קָרָה, golpear, *occurrit*, del mismo modo que *accidit*, aquí significa dar o hacer, *i.e*. elegir algo apto (*Dietrich*), pero no «construir o completar» (*Knobel*), en el sentido de קֹרָה, porque el único significado que esta palabra tiene es *contignare*, unir con travesaños o vigas, y eso es obviamente inaplicable aquí. Por estas directrices, que son repetidas y extendidas aún más en Deut. 19:1-13, Dios cumplió la promesa que dio en Ex. 21:13: que Él designaría un lugar para el hombre que hiriera a su prójimo inintencionadamente, a donde pudiese huir del vengador de la sangre.

Vers. 12-15. Estas ciudades servirían para refugiarse del vengador de la sangre, para que el homicida no muriese antes de haber tenido juicio en presencia de la congregación. El número de ciudades se fijó en seis, tres al otro lado del Jordán, y tres en este lado, en la tierra de Canaán, a las que tanto los hijos de Israel como los extranjeros y visitantes que habitasen entre ellos, pudieran huir. En Deut. 19:3ss., Moisés anuncia a la congregación que prepare (הָכִין) el camino a dichas ciudades, y que divida el territorio que Yahvé les daría en tres partes (שָׁלַשׁ) *i.e*. para que aparte una ciudad libre en cada tercio de la tierra, de modo que los homicidas puedan huir allí, *i.e*. que pueda alcanzar la ciudad sin ser detenido por la distancia o lo malo del camino, para que, como se añade en el ver. 6, el vengador de la sangre no persiga al homicida mientras su corazón está enardecido (יְחַם, *imperf. Kal* de חָמַם), y lo alcance y le de muerte por ser el camino demasiado largo (הִכָּה נֶפֶשׁ, como en Gen. 37:21), sin ser merecedor de la muerte (*i.e*. no había una razón justa para darle muerte), «porque no lo había hecho por odio». Las tres ciudades de refugio al otro lado fueron seleccionadas por el mismo Moisés (Deut. 4:41-43); las tres en Canaán no fueron designadas hasta que la tierra fue distribuida entre las nueve tribus y media (Jos. 20:7). Fueron seleccionadas seis ciudades levíticas o de sacerdotes, no sólo porque se buscaría a los sacerdotes o levitas antes que a nadie para administrar justicia (*Schultz* sobre Deut. 19:3), sino también porque estas ciudades eran propiedad de Yahvé en un sentido más sublime que el resto de la tierra, y por esta razón se correspondía con la idea de ciudades de refugio, donde el homicida, una vez recibido, era puesto bajo protección de la gracia divina mejor que en cualquier otro sitio.

El establecimiento de ciudades de refugio presuponía el derecho y la costumbre de la venganza. La costumbre en sí retrocede hasta el tiempo más antiguo de la humanidad (Gen. 4:15, 24; 27:45); esta prevaleció entre los israelitas, del mismo modo que en otras naciones de la antigüedad, y aún continúa entre los árabes con fuerza ilimitada (cf. *Niebuhr*, *Arab.*, pp. 32ss.; *Burckhardt*, *Beduinen*, pp. 119, 251ss.). «El vengar la sangre prevaleció casi en todos sitios, mientras no se generó vida nacional, o en tanto que estuvo en las primeras fases de su desarrollo; y por consiguiente la expiación de cualquier violación personal de la justicia era dejada a la venganza privada, y más especialmente al celo familiar» (*Oehler,* en *Herzog, Realencyclopaedie* II, pp. 260ss., donde pueden verse las pruebas). Lo que respaldaba estas acciones era el principio de la retribución, la jus talionis, que yacía en la base del orden divino del mundo en general, y en la ley mosaica en particular, que era sancionada por Dios, en lo que respecta a la muerte, incluso en tiempos de Noé, por el mandato: «el que derrame sangre de hombre», etc. (Gen. 9:5,6). Sin embargo, esta responsabilidad, o más bien obligación de vengar el asesinato, estaba subordinada al principio esencial de la teocracia, bajo la ley mosaica. Mientras el mismo Dios vengaría la sangre que fuese derramada, no sólo en el hombre, sino también en los animales (Gen. 9:5), y demandaba venganza por la sangre, retiró la ejecución de esta del capricho subjetivo, y la restringió a casos de asesinato premeditado, designando ciudades de refugio, las cuales protegerían al homicida de la venganza, hasta que tuviera su juicio ante la congregación. גֹּאֵל, redentor, «el familiar en particular cuya responsabilidad era restaurar la integridad de la familia violada, quien tendría que redimir no sólo las propiedades que hubiesen sido alienadas de la familia (Lev. 25:25ss.), o algún miembro de la familia que hubiese caído en la esclavitud (Lev. 25:47ss.), sino también la sangre que hubiese sido arrebatada de la familia por el asesinato» (*Oehler*). En el último sentido, era llamado גֹּאֵל הַדָּם, (vers. 19, 21, 24ss.; Deut. 19:6, 12). Por 2 de Sam. 14:7, podemos ver que era responsabilidad de toda la familia cuidar que se llevara a cabo la venganza. La realización de la responsabilidad en sí, sin embargo, probablemente era regulada por la cercanía de la relación, y correspondía a la responsabilidad de redimir de las cadenas (Lev. 25:49), y al derecho de la heredad (cap. 27:8ss.). En qué consistiría el mantenerse delante de la congregación, se nos define más plenamente en lo que sigue (vers. 24, 25). Si comparamos Jos. 20:4ss. con esto, el homicida que huía del vengador a la ciudad de refugio, debía pararse frente a las puertas de la ciudad, y exponer su causa ante los ancianos. Entonces ellos lo recibirían en la ciudad, y le otorgarían un sitio para que habitase entre ellos, y no lo entregarían al vengador de la sangre hasta que se hubiese presentado ante la congregación para ser juzgado. En consecuencia, si el asesino de un hombre se presentaba con la petición de ser recibido, los ancianos de la ciudad de refugio debían hacer una investigación provisional de su caso, para decidir si le darían protección en la ciudad; y después, si aparecía el vengador de la sangre, no debían entregar a la persona que hubiesen recibido, sino que lo entregarían, por el cargo del vengador de la sangre, a la congregación que perteneciese, o a aquellos entre quienes hubiese tenido lugar el acto, para que pudiesen investigar el caso, y juzgar si el hecho en sí fue intencionado o accidental.

En los vers. 16-28 se dan instrucciones especiales respecto al procedimiento judicial. En primer lugar (vers. 16-21), respecto al modo del homicidio o asesinato. Si alguna persona hubiese herido a otra con un *instrumento de hierro* (un hacha, cuchillo, martillo, etc.), o «*y si con piedra en la mano, que puede dar muerte*», *i.e.* con una piedra que llenara la mano, por tanto una piedra que fuese lo suficientemente grande para dar muerte, o «*y si con instrumento de palo en la mano, que pueda dar muerte*», *i.e*. con un garrote grueso, o instrumento de madera grande y

fuerte, y muriere como consecuencia de ello, sería un asesino que tendría que ser matado. «Porque la sospecha de que dio muerte a propósito descansaría sobre cualquiera que hubiese utilizado un instrumento que pusiese la vida en peligro» (*Knobel*).

Ver. 19. El vengador de la muerte podría darle muerte, *i.e.* en cualquier sitio donde lo encontrara.

Ver. 20. Del mismo modo sucedería con el hombre que hiriese a otro con odio, o que le echase algo por asechanzas, o que lo hiriere con la mano y muriere. Y si un asesino de tal calaña huyese a la ciudad de refugio, los ancianos de la ciudad harían que fuese sacado y entregado al vengador (Deut. 19:11, 12).

Luego siguen, en los vers. 22-28, los procedimientos que debían tomarse con un homicida por accidente, si alguien hería a otro «en el momento», *i.e.* repentinamente, sin darse cuenta (cap. 6:9), sin enemistad, o arrojando algo sobre él, sin acecharlo, o sin dejar una piedra, por la que un hombre pudiese morir, que cayese sobre él sin verlo, de modo que muriera, pero sin ser su enemigo o sin acecharlo para hacerle daño. Al utilizar la expresión בְּכָל־אֶבֶן, el escritor probablemente aún tenía en mente הַשְׁלִיךְ; pero omitió dicha palabra, y escribió וַיַּפֹּל en forma de un nuevo enunciado. Lo que intentaba decir se explica aún más claramente en Deut. 19:4, 5. En lugar de בְּפֶתַע, hallamos allí בִּבְלִי דַעַת, sin saber, sin intención. Las palabras, «sin ser su enemigo», se parafrasean allí por, «sin odiarlo desde ayer y antes de ayer» (*i.e.* previamente), y son explicadas por un ejemplo tomado de la vida: «*como el que fuere con su prójimo al monte a cortar leña, y al dar su mano el golpe con el hacha para cortar algún leño, saltare* (נָשַׁל Nifal de שָׁלַל) *el hierro del cabo, y diere contra su prójimo*».

Vers. 24s. En un caso como este, la congregación debía juzgar entre el homicida y el vengador, de acuerdo con los juicios delante de ellos. Tendrían que rescatar al inocente de la mano del vengador de la sangre, para regresarlo (*i.e.* a la más cercana) a la ciudad de refugio donde había huido, para que pudiese morar allí hasta la muerte del sumo sacerdote que hubiese sido ungido con el aceite sagrado.

Vers. 26-28. Si abandonase la ciudad de refugio antes de esto, y el vengador lo encontrara, y le diera muerte fuera de los límites (precintos) de la ciudad, no sería inculpado de sangre (אֵין לוֹ דָּמִים, como אֵין לוֹ דָּמִים, Ex. 22:1). Pero después de la muerte del sumo sacerdote, «podría regresar a la tierra de su posesión», *i.e.* a su heredad (cf. Lev. 27:22), *sc.* sin que se permitiera al vengador de la sangre que lo persiguiera.

En estas regulaciones «se manifiesta todo el rigor de la justicia divina en la más hermosa consonancia con su compasiva misericordia. A través de la destrucción de la vida, incluso cuando no fuese voluntaria, la sangre había sido derramada, y demandaba expiación. Sin embargo, esta expiación no consistía en la muerte del mismo ofensor, porque este no había pecado voluntariamente». Por ello se le proporcionaba asilo en la ciudad de refugio, a la cual podría escapar, y donde estaría protegido. Esta estancia en la ciudad de refugio no debía ser considerada como destierro, aunque la separación del hogar y la familia ciertamente era un castigo, sino que era un encierro bajo «la protección de la misericordia de Dios, la cual proveía vías de escape en las ciudades de refugio para que el homicida pudiera librarse de la ira carnal del vengador de la sangre, donde el homicida permanecía confinado hasta que su pecado era expiado por la muerte del sumo sacerdote». Porque el hecho de que la muerte del sumo sacerdote era considerada como expiatoria, como muchos de los rabinos, padres y comentaristas antiguos mantienen (véase mi comentario sobre Josué, p. 448), es inequívocamente evidente por la adición de la cláusula: «que ha sido ungido con el aceite sagrado», la cual sería sin sentido y superflua si se entendiese de algún otro modo. Esta cláusula apunta a la conexión interna entre el retorno del homicida y la muerte del sumo sacerdote. «La unción con el aceite sagrado era un símbolo de la comunicación del Espíritu Santo por la que el sumo sacerdote era capacitado para actuar como mediador y representante de la nación ante Dios, de modo que él solo pudiera llevar a cabo la expiación anual y general para toda la nación en el gran día de expiación. Pero como su vida y obra adquiría un significado representativo a través de esta unción con el Espíritu Santo, su muerte también podía considerarse como una muerte por los pecados del pueblo, en virtud del Espíritu Santo que se le había impartido, por la cual el homicida recibía los beneficios de la propiciación por sus pecados delante de Dios, de modo que podría regresar a su ciudad natal limpio, sin tener que ser expuesto a la venganza del vengador de la sangre» (*Comentario sobre Josué,* p. 448). Pero en tanto que, de acuerdo con este punto de vista, en cierto sentido, la muerte del sumo sacerdote tenía el mismo resultado que su función lo tenía cada año en el día de expiación, con ello, la muerte del sumo sacerdote terrenal se convertía en tipo de la muerte del sumo sacerdote celestial, quien, a través del Espíritu eterno, se ofrecía a Dios sin mancha, para que pudiésemos ser redimidos de nuestras transgresiones, y recibiéramos la prometida herencia eterna (Heb. 9:14,15). Del mismo modo que la sangre de Cristo traía redención eterna, sólo porque διὰ πνεύματος αἰωνίου [a través del Espíritu eterno] se ofreció a Dios ἄμωμος [sin mancha], también la muerte del sumo sacerdote del Antiguo Testamento aseguraba la completa libertad de su pecado al homicida, sólo porque había sido ungido con el aceite sagrado, el símbolo del Espíritu Santo.

Por tanto, si el confinar al hombre que mataba sin intención, en la ciudad de refugio, no era un exilio ordinario ni meramente un medio para rescatarlo de la venganza del vengador de la sangre, sino una designación del Dios justo y misericordioso para la expiación de la sangre humana, aunque no hubiese sido derramada voluntariamente, para que, mientras no hubiese violación de los derechos judiciales, se pudiera establecer una barrera para la injusticia del familiar vengador; era necesario poner una protección contra cualquier abuso de esta misericordiosa provisión de la justicia de Dios, como el caso del derecho de asilo en que había sido degenerada por parte de los paganos[87]. Las instrucciones que siguen en los versículos 29-34 tienen la intención de asegurar dicho objetivo. En el ver. 29 antes que nada está la regla general de que estas instrucciones (הָאֵלֶּה las dadas en los vers. 11-28) serían por estatuto para los juicios (véase el cap. 27:11) por todas las edades futuras (לְדֹרֹתֵיכֶם [por sus generaciones], véase Ex. 12:14, 20). Luego, en el ver. 30, se demanda un justo juicio al tratar con el homicida. «*Cualquiera que diere muerte a alguno* (estas palabras están construidas en absoluto), *por dicho de testigos morirá el homicida; mas un solo testigo no hará fe* (el testimonio de una

87. Sobre el asilo en general, véase *Winer biblisches Realwörterbuch,* art. Freistatt; *Pauly, Realencyklopaedie der classischen Alterthumswissenschaft* I, *s. v.,* Asylum; pero más especialmente en *K. Dann,* «uber den Ursprung des Asylrechts und dessen Schicksale und Ueberreste in Europa», en *Reischer* y *Wildoy, Zeitschrift für deutsches Recht,* Lpz. 1840. «El asilo de los griegos, romanos y germanos difiere completamente del de los hebreos; porque en tanto que el último nunca tuvo la intención de salvar al criminal que actuaba voluntariamente del castigo que merecía, sino que fue establecido para asegurar una sentencia justa, los primeros en realidad correspondían con el propósito de rescatar al criminal del castigo que legalmente merecía».

sola persona) *contra una persona para que muera»; i.e.* si estuviera en cuestión el quitar la vida, el castigo capital no debía infligirse sólo por el testimonio de una persona, sino cuando hubiese varios testigos. Un solo testigo no sólo podría equivocarse más fácilmente que varios, sino que probablemente sería más parcial que varias personas que fuesen unánimes al atestiguar una y la misma cosa. El número de testigos después fue fijado en dos como mínimo, en el caso de los crímenes capitales (Deut. 17:6), y dos o tres en todo caso de crímenes (Deut. 19:15; cf. Juan 8:17; 2 de Cor. 13:1; Heb. 10:28).

Finalmente (vers. 31s.), se da la orden de no tomar dinero de redención ni por la vida del homicida, que fuera un hombre perverso, *i.e.* merecedor de muerte (tal hombre debía morir); «*ni tampoco tomaréis precio del que huyó a su ciudad de refugio, para que vuelva a vivir en su tierra, hasta la muerte del sumo sacerdote»:* es decir, no debían permitir que quien asesinaba voluntariamente llegara a un acuerdo con el familiar del asesinado, por el pago del precio de la redención, y de ese modo salvar su vida, como se hace con frecuencia en la actualidad en el oriente (cf. *Robinson, Pal.* I, p. 233, y *Lane, Sitten und Gebrüuche* I, pp. 106s.); ni siquiera debían permitir al que matara por accidente que comprara un permiso para retornar a su casa de la ciudad de refugio, antes de la muerte del sumo sacerdote, por medio del pago de una compensación monetaria.

Ver. 33. Los israelitas no debían profanar su tierra perdonando al asesino; por cuanto la sangre, *i.e.* el derramamiento de sangre por el homicida, profanaba la tierra, y no había expiación (יְכֻפַּר) para la tierra por la sangre que había sido derramada, si no era por la sangre del hombre que la había derramado, *i.e.* a través de la ejecución del homicida, por lo cual se satisfaría la justicia.

Ver. 34. Y ellos no debían profanar la tierra en que moraban tolerando asesinatos, porque Yahvé, el Santo, habitaba en ella, entre los hijos de Israel (cf. Lev. 18:25ss.).

Capítulo 36. Ley sobre el matrimonio de las herederas

Vers. 1-4. La ocasión para esta ley fue una presentación hecha a Moisés y los príncipes de la congregación por los jefes de las casas de los padres (רָאשֵׁי הָאָבוֹת por, בֵּית־הָאָבוֹת, como en Ex. 6:25, etc.) de la familia de Galaad el manaseo, al cual pertenecía Zelofehad (cap. 26:33) al efecto de que, al conceder una posesión como heredad a las hijas de Zelofehad, el territorio de la tribu asignado a los manaseos sería disminuido si ellas se casaban con alguien de otra tribu. Ellos basaron su opinión en el mandato de Yahvé, de que la tierra sería distribuida como heredad entre los israelitas por suerte (ver. 2 comparado con los caps. 26:55, 56 y 33:54); y aunque no se declara expresamente, también sobre la base de la promesa de poseer Canaán por siempre (Gen. 17:8), y la provisión hecha por la ley de que una heredad no debía ser alienada (Lev. 25:10, 13, 23ss.), la habían entendido como significando que la porción asignada a cada tribu se mantendría sin cambio por todas las edades. (El pronombre singular, אֲדֹנִי [*mi* Señor], en el ver. 2, se refiere al hablante, como en el cap. 32:27). Ahora, por cuanto la herencia de su hermano, *i.e.* su compañero de tribu Zelofehad, había sido entregada a sus hijas (cap. 27:1), si ellas eran escogidas por esposas por alguno de los hijos de las otras tribus de Israel, *i.e.* si se casaban con alguien de otra tribu, su heredad sería quitada del territorio de la tribu de Manasés, y sería añadido a la tribu que las recibiera. El sufijo לָהֶם (ver. 3) se refiere *ad sensum* a מַטֶּה, la tribu considerada de acuerdo con sus miembros.

Ver. 4. Y cuando se acercara el año del jubileo (véase en Lev. 25:10), su heredad sería completamente quitada de la tribu de Manasés. Estrictamente hablando, la propiedad heredada pasaría al momento, cuando el matrimonio tuviese lugar, a la tribu con la que se casara la heredera, y no meramente en el año del jubileo. Pero hasta el año del jubileo siempre era posible que la propiedad heredada fuese devuelta a la tribu de Manasés, bien porque el matrimonio no tuviese hijos, o por medio de la compra de la heredad. Pero en el año del jubileo toda la tierra que hubiese sido alienada debía volver a manos del propietario original (Lev. 25:33ss.). De este modo la transferencia de la heredad de una tribu a otra, que hubiese tenido lugar a consecuencia de un casamiento, se establecería perpetuamente. Y era en este sentido que los ancianos de la tribu de Manasés decían que en el año del jubileo podrían perder una parte de la tierra que les había tocado por suerte.

Vers. 5-9. Moisés declaró que lo que habían afirmado era correcto (כֵּן), y luego, por mandato de Yahvé, dijo a las hijas de Zelofehad que podrían casarse con quien quisieran (el sufijo הֶם, unido a בְּעֵינֵי, en lugar de הֵן, como en Ex. 1:21; Gen. 31.9, etc.), pero que él debía pertenecer a la tribu de la familia de su padre, es decir, debía ser descendiente de Manasés. Porque (ver. 7) la herencia no debía pasar de una tribu a otra (no debía transferirse de una a otra), sino que cada israelí debía mantener la herencia de sus padres, y ninguno pasaría a tomar posesión de otra por medio de casarse con una heredera que perteneciese a esa tribu. Esto se amplía después en los vers. 8 y 9, para convertirse en una ley general para toda heredera en Israel.

En los vers. 10-12 se relata que, de acuerdo con estas instrucciones, las cinco hijas de Zelofehad, cuyos nombres son repetidos de los caps. 26:33 y 27:1 (véase también Jos. 17:3), se casaron con hombres de las familias de los manaseos, es decir, hijos de sus primos y de ese modo la heredad continuó en la tribu de su padre (הָיָה עַל, estar y permanecer sobre algo).

Ver. 13. La conclusión no solo se refiere a las leyes y derechos contenidos en los caps. 33:50-36:13, sino que incluye el resto de las leyes dadas en las estepas de Moab (caps. 25-30), y forma la conclusión de todo el libro, la cual sitúa el legado de la ley en el campo de Moab al lado de la ley dada en el Monte Sinaí (Lev. 26:46; 47:34) y la lleva a su conclusión, aunque sin implicar en absoluto que la explicación (בֵּאֵר, Deut. 1:5), el posterior desarrollo, y la aplicación de la ley y sus testimonios, estatutos y juicios (Deut. 1:5; 4:44ss.; 12:1ss.), que siguen en Deuteronomio, no sean de origen mosaico.

• DEUTERONOMIO •

INTRODUCCIÓN, CONTENIDOS, ARREGLO Y CARÁCTER DE DEUTERONOMIO

El quinto libro de Moisés, encabezado por אלה הדברים, o brevemente por דברים, en las Biblias hebreas, por sus palabras iniciales; es llamado מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה (*repetitio legis*), o meramente מִשְׁנֶה por los judíos helenistas y algunos de los rabinos, refiriéndose especialmente a sus contenidos conforme se describen en el cap. 17:18. La explicación rabínica de lo segundo, dada por *Münster* y *Fagius* es זכרון דראשונים, «*memoria rerum priorum, quae in aliis scribuntur libris* [memoria de las primeras cosas que fueron escritas en otros libros]». El libro también es llamado סֵפֶר תּוֹכָחוֹת, *liber redargutionum* por algunos de los rabinos. El primero de estos títulos se ha hecho corriente en la iglesia cristiana por la traducción dada por la LXX y la Vulgata, Δευτερονόμιον, *Deuteronomium*; y aunque ha surgido de una interpretación incorrecta del cap. 17:18 (véase el comentario del pasaje), es muy apropiado en que describe correctamente los contenidos principales del libro. El libro de Deuteronomio no contiene tanto ἀνακεφαλαίωσιν τῶν ἐν τῇ Ἐξόδῳ καὶ τῷ Λευϊτικῷ καὶ τοῖς Ἀριθμοῖς νενομοτετημένων τε καὶ πεπραγμένων [una recapitulación de las cosas mandadas y hechas, conforme se relatan en Éxodo, Levítico, Números] (*Theod*.), como *compendium et summam totius legis et sapientiae populi Israel, in quo, praetermissis illis quae ad Levitas et sacerdotes pertinent, tantum ea docentur quae populo et vulgo scitu sunt necessaria* [un compendio y sumario de toda la ley y sabiduría del pueblo de Israel, por cuanto las cosas que se relacionaban con los levitas y sacerdotes son omitidas, y sólo se incluyen las cosas que el pueblo requería saber] (*Lutero, annotationes in Deuteronomio*). Por consiguiente no es una mera repetición y sumario de las leyes más importantes contenidas en los libros previos, incluso menos una «suma de la ley y el testimonio», o un «nuevo e independiente legado de la ley que se mantuviese a la par con la ley previa», una «transformación de la antigua ley para responder a las alteradas circunstancias», o meramente un segundo libro de ley, destinado al pueblo que no conocía la ley» (*Ewald, Riehm*, etc.); sino *una descripción, explicación y aplicación de los contenidos más esenciales de la revelación de las leyes del pacto, dando un énfasis prominente al principio espiritual de la ley y su cumplimiento, y con un desarrollo mayor de la organización eclesiástica, judicial, política y civil, la cual tenía el propósito de servir como fundamento de la vida y el bienestar del pueblo en la tierra de Canaán.* No hay el más mínimo trazo, en todo el libro, de intención alguna de dar una nueva o segunda ley. En tanto que las leyes, del mismo modo que las promesas y amenazas divinas en los tres libros intermedios del Pentateuco son introducidos como palabras de Yahvé a Moisés, las cuales debía dar a conocer al pueblo, e incluso donde el anuncio es transmitido en forma de un mensaje —como, por ejemplo en Ex. 23:20ss., Lev. 26—, no son habladas por Moisés en su propio nombre, sino habladas por Yahvé a Israel por medio de Moisés; el libro de Deuteronomio, con la excepción de los caps. 31-34, no contiene más que palabras dirigidas por Moisés al pueblo, con la intención, como afirma expresamente en el cap. 1:5, de explicar (בֵּאֵר) la ley al pueblo. Acordemente no cita aquellas leyes que fueron dadas antes y son meramente repetidas aquí, ni los preceptos y arreglos que les fueron añadidos, tales como los concernientes al sitio para la adoración de Dios, los requisitos regios y proféticos, la administración de la justicia y el llevar una guerra, en el lenguaje categórico de la ley; sino que los arropa, del mismo modo que a los otros mandamientos, dirigiéndose al pueblo de una manera paternal, lleno de una amonestación solemne y afectuosa, añadiendo reminiscencias y motivos que parecían más adecuados para imprimir su observancia en los corazones del pueblo. Por cuanto la repetición no sólo del decálogo, que Dios dirigió al pueblo directamente desde Sinaí, sino también de muchas otras leyes, las cuales dio por medio de Moisés en el Sinaí y durante el viaje por el desierto, no tenía otro objetivo que éste: hacer inteligibles los

contenidos de la legislación del pacto a todo el pueblo, e imprimirlos en sus corazones; de modo que aquellas leyes que son peculiares de nuestro libro no son añadiduras hechas a esta legislación con el propósito de completarla, sino simplemente proveer explicaciones e ilustraciones de su significado por cuanto serían necesarias para las relaciones y formas de la vida religiosa, social y política de la nación en la tierra prometida de Canaán. A través de todo el libro, la ley, con sus mandamientos, estatutos y juicios que Dios dio «ese día» delante del pueblo, nunca se describe como nueva o alterada; por el contrario, es sólo la ley del pacto que Yahvé había concluido con su pueblo en Horeb (cap. 5:1ss.); y los mandamientos, estatutos y juicios de esta ley Moisés los había recibido del Señor sobre el monte (Sinaí), para que pudiera enseñar a Israel a guardarlos (cap. 5:31ss.; comp. con el cap. 6:20-25). Los detalles del libro también corroboran esto.

La *primera* parte del libro, la cual abarca la mayor porción de éste, caps. 1-30, consiste en tres largos discursos que Moisés habló a todo Israel, de acuerdo con el encabezado del cap. 1:1-4, en la tierra de Moab, el primer día del onceavo mes, en el cuarentavo año de su éxodo de Egipto. El *primero* de estos discursos (caps. 1:6-4:40) tiene el propósito de preparar el camino para la exposición y aplicación de la ley que seguía después. Moisés les recuerda los hechos más importantes relacionados con la historia de sus cuarenta años de deambular en el desierto, bajo la protección y misericordiosa guía del Señor (caps. 1:6-3:29); y a esto adjunta la exhortación de que no olviden la revelación del Señor, que habían visto en Horeb, o las palabras del pacto que habían escuchado, sino que siempre mantuvieran en mente que sólo Yahvé es Dios en el cielo y en la tierra, y que guardaran sus mandamientos y derechos, para que disfrutaran de larga vida y prosperidad en la tierra de Canaán (cap. 4:1-40). Esto es seguido por la declaración, en el cap. 4:41-43, de que Moisés apartó tres ciudades de refugio en la tierra, al este del Jordán, para los homicidas sin intención. El *segundo* discurso (caps. 5-26) es descrito en el encabezado en el cap. 4:44-49 como la ley que Moisés presentó ante los hijos de Israel, y consiste en dos partes, una *general* y la otra *particular*. En la parte *general* (caps. 5-11), Moisés repite los diez mandamientos del pacto que Yahvé habló a Israel desde Sinaí de en medio del fuego, junto con las circunstancias que asistieron su promulgación (cap. 5), y luego amplía los contenidos de los primeros dos mandamientos del decálogo, que sólo Yahvé es el Dios absoluto y verdadero, y requiere que su pueblo lo ame con todo su corazón y con toda su alma, y por tanto no tolerará ninguna adoración a otro dios aparte de Él (cap. 6). Por esta razón los israelitas no sólo debían evitar toda alianza con los cananeos después de conquistarlos, y posesionarse de la tierra prometida, sino exterminarlos sin tregua, y destruir sus altares e ídolos, porque el Señor los había escogido para ser su nación santa por amor a sus padres, y guardaría el pacto de su gracia, y derramaría las más ricas bendiciones sobre de ellos, si observaban sus mandamientos (cap. 7); pero cuando estuviesen en posesión y disfrutando lo más rico de esta bendecida tierra, debían recordar siempre la tentación, humillación y castigo que habían experimentado sus padres en manos de su Dios en el desierto, para que no se olvidaran del Señor y sus manifestaciones de misericordia en su exaltación (cap. 8), sino que pudieran recordar constantemente que no debían su conquista y posesión de la tierra de Canaán a su propia justicia, sino únicamente a la compasión y fidelidad del Señor, a quien habían provocado repetidamente a la ira en el desierto (caps. 9:1-10:11), y que pudieran esforzarse para servirle en el amor y temor verdadero, y guardar sus mandamientos, para que pudiesen heredar la bendición prometida, y no ser expuestos a la maldición que sobrevendría a los transgresores y adoradores de ídolos (caps. 10:12-11:32). A esto se añade en la parte *especial* (caps. 12-26), un recuento de las leyes más importantes que todo Israel debía observar en la tierra de su heredad: 1) Directrices para la conducta de Israel hacia Dios el Señor, *e.g.* respecto a la presentación de ofrendas de sacrificio y la celebración de comidas de sacrificio en ningún otro sitio que el elegido por Dios para la revelación de su nombre (cap. 12); respecto a la destrucción de todos los seductores a la idolatría, ya fueran profetas que se levantaran con señales y prodigios, los familiares más cercanos o las ciudades de la tierra que se apartarían a la idolatría (cap. 13); respecto al abstenerse de las ceremonias de duelo de los paganos, y de la comida inmunda, y al apartar diezmos para comidas de sacrificio y para los pobres (cap. 14); respecto a la observancia del año de remisión,

la emancipación de los esclavos hebreos en el séptimo año, y la dedicación de los primogénitos de los bueyes y las ovejas (cap. 15), y respecto a la celebración de la fiesta de la pascua, de las semanas y de los tabernáculos, por medio de comidas de sacrificio en el santuario (cap. 16:1-17). 2) Leyes respecto a la organización del estado teocrático, y especialmente a la designación de jueces y oficiales en cada ciudad, y el juicio de los idólatras y hacedores de maldad en sus formas bajas y altas (caps. 16:18-17:13); respecto a la elección de un rey en el futuro, y sus responsabilidades (cap. 18:1-8); y respecto a los profetas falsos y verdaderos (vers. 9-22). 3) Regulaciones para la santificación de la vida humana: instrucciones legales respecto al establecimiento de ciudades de refugio para los homicidas por accidente (cap. 19:1-13); con relación al mantenimiento de la santidad de los límites de la propiedad, y la abstinencia de los falsos cargos contra el prójimo (vers. 14-21); con relación al comportamiento en la guerra, con referencia especial a la responsabilidad de perdonar a sus propios hombres de guerra, y también a los enemigos indefensos y sus ciudades (cap. 20); con relación a la expiación de los asesinatos inexplicables (cap. 21:1-9); sobre el trato amable de las mujeres tomadas en la guerra (vers. 10-14); el uso justo de la autoridad paternal (vers. 15-21); y la sepultura de los criminales que hubiesen sido ejecutados (vers. 22, 23). 4) La responsabilidad de considerar afectuosamente la propiedad del prójimo, y acariciar un temor sagrado para no violar el orden moral y natural del mundo (cap. 22:1-12), con varios preceptos para la santificación de la unión del matrimonio (caps. 22:13-23:1), de la unidad teocrática como congregación (cap. 23:2-26), y también de la vida doméstica y social, en todas sus múltiples relaciones (caps. 24 y 25); y finalmente, la designación de oraciones de acción de gracias en la presentación de los primeros frutos y los diezmos de los frutos del campo (cap. 26:1-15); junto con una amonestación concluyente (vers. 16-19) para que observaran todas estas leyes y preceptos con todo el corazón. El *tercer* discurso (caps. 27-30) hace referencia a la renovación del pacto. Este solemne acto es introducido con un mandato de escribir la ley sobre piedras largas cuando Canaán fuese conquistada, y que pusieran las piedras sobre el monte Ebal, que construyeran un altar allí; y después de presentar ofrendas encendidas y sacrificios, que proclamaran de la manera más solemne tanto las bendiciones como las maldiciones de la ley, lo primero sobre Gerizim, y lo segundo sobre Ebal (cap. 27). Moisés aprovecha este mandamiento para declarar más plenamente qué bendiciones y maldiciones vendrían sobre el pueblo, conforme oyeran o dejaran de oír la voz del Señor (cap. 28). Luego sigue la renovación del pacto que consistía en el hecho de que Moisés repetía una vez más, dirigiéndose solemnemente a toda la asamblea nacional, todo lo que el Señor había hecho por ellos y para ellos; y después de señalar nuevamente las bendiciones y maldiciones de la ley, les suplicó que entraran en el pacto de Yahvé su Dios, el cual había concluido con ellos en aquel día, y poniendo delante de ellos bendición y maldición, vida y muerte, para que hicieran su elección. La *segunda* y mucho más corta porción del libro (caps. 31-34) contiene el final de la vida y obras de Moisés: a) la designación de Josué para que introdujera a Israel en Canaán, y la entrega del libro de la ley, cuando fue completado, a los sacerdotes, para que lo guardaran y leyeran al pueblo en la fiesta de los tabernáculos y el año del jubileo (cap. 31); b) el canto de Moisés (cap. 32:1-47), y el anuncio de su muerte (vers. 48-52); c) la bendición de Moisés (cap. 33); y d) el relato de su muerte (cap. 34).

Por esta panorámica general de los contenidos, es suficientemente evidente que la exposición de los mandamientos, estatutos y preceptos de la ley no tenían otro objetivo que éste: comprometer a la nación de la manera más solemne a una observancia inviolable, en la tierra de Canaán, del pacto que Yahvé había hecho con Israel en Horeb (cap. 28:69). Con esta finalidad, Moisés no sólo repite la ley fundamental de este pacto, el decálogo, sino muchos de los mandamientos, estatutos, y preceptos separados de la expandida ley sinaítica. Éstos raramente se dan de forma amplia (*e.g.* las leyes de la comida en el cap. 14) sino en su mayoría simplemente en breves indicios, destacando con ejemplos algunas de las leyes más importantes, con el propósito de enlazarlas con algunas explicaciones de la ley en sus aplicaciones a las circunstancias peculiares de la tierra de Canaán. Y la intención de todo el libro es, como *F.W. Schultz* (*das Deuteronomium erklärt*, Berlin 1859, p. 7) correctamente observa, «por medio de ciertas reglas suplementarias y auxiliares, asegurar el cumplimiento de las leyes o instituciones de los

primeros libros, cuya plena validez presupone; y no meramente en alguna presentación o en otra, sino en su verdadera esencia y de acuerdo con su objetivo e idea más sublimes, a pesar de todas las dificultades que puedan presentar en Canaán o algún otro sitio». No sólo son pasadas por alto, sin ser mencionadas por ser conocidas, las instrucciones relacionadas con la edificación del santuario, el servicio de los sacerdotes y levitas, y las leyes de los sacrificios y purificaciones; sino que de las celebraciones de las fiestas, sólo se mencionan las tres anuales y muy brevemente: la Pascua, Pentecostés, y los Tabernáculos, con el propósito de mandarles que observaran las comidas de sacrificio que se realizarían en el santuario en relación con estas fiestas (cap. 16). Los diezmos y primeros frutos son mencionados varias veces, pero sólo en tanto que se fuesen a aplicar a las comidas de sacrificio comunes delante del Señor. Se manda en todas las ciudades de la tierra la designación de jueces, y se dan leyes por las que se determine minuciosamente la forma judicial de proceder; pero no se da ninguna ley respecto a la elección de los jueces, simplemente porque esto se había hecho antes. Por otro lado, se dan instrucciones respecto al rey que el pueblo desearía ponerse sobre sí un día; acerca de los profetas que el Señor levantaría; y también respecto a cualquier otra guerra que se tuviese con naciones no cananeas, siendo mandada una vez más la exterminación de los segundos, y muchas otras cosas. Y si esta selección de materiales indica la intención, no tanto de completar la legislación de los primeros libros añadiendo nuevas leyes, como de promover su observancia e introducción en la vida nacional, y asegurar su cumplimiento permanente; esta intención se hace aún más visible cuando consideramos cómo Moisés, después de repetir el decálogo, no sólo suma los contenidos esenciales de todos los mandamientos, estatutos y preceptos que Yahvé ha mandado en el mandamiento de amar a Dios con todo su corazón, etc., y presenta este mandamiento como la suma de toda la ley, sino que en todas sus exposiciones de la ley, todas sus exhortaciones a la obediencia, y todas las promesas y amenazas apunta a este único objetivo: despertar en el corazón del pueblo un estado de mente apto para guardar los mandamientos de Dios, un sentimiento de humildad y amor y una obediencia dispuesta, y destruir ese amor a la legalidad externa y la farisaica justicia propia que es inherente en el hombre natural, para que el pueblo circuncide el prepucio de su corazón, y se introduzca en el pacto de su Dios con todo su corazón, y que mantenga ese pacto con verdadera fidelidad.

Es en esta característica y designio peculiares de las palabras legislativas que contiene el libro, y no en el propósito atribuido a este, de anexar una ley general para la nación a la legislación de los primeros libros, los cuales hacían referencia a los sacerdotes y levitas[1], donde debemos buscar esa terminación de la ley que suple el libro de *Deuteronomio*. Y en esto podemos hallar la más fuerte prueba del origen mosaico de esta concluyente parte de la Torá. Lo que el encabezado declara distintivamente (cap. 1:1-14) —que Moisés dirigió estas palabras a todo Israel poco antes de su muerte en la tierra de Moab, al otro lado del Jordán, y por tanto en el umbral de la tierra prometida—, es confirmado tanto por la forma como por el contenido del libro. Como *Hengstenberg* bien ha observado (*Evangelische Kirchenzeitung*, 1862, núm. 5, pp. 49ss.), «las palabras de Moisés están en perfecta armonía con esta situación. Habla como un padre agonizante a sus hijos. Las palabras son honestas, inspiradas, impresionantes. Mira retrospectivamente los cuarenta años de su deambular en el desierto, recuerda al pueblo todas las bendiciones que han recibido, de la ingratitud con la que tan a menudo habían pagado, y de los juicios de Dios y el amor que continuamente surgía detrás de ellos; explica las leyes vez tras vez, y añade lo que es necesario para completarlas, y nunca se cansa de exhortarlos a la obediencia con las más cálidas y enfáticas palabras, porque la misma vida de la nación estaba ligada a esto; examina todas las tormentas y

1. En oposición a este punto de vista de *Ed. Riehm, die Gesetzgebung Mmosis im Lande Moab*, Gotha 1854, p. 11; *Schultz, das Deuteronomium*, p. 3 argumenta justamente que el libro de Deuteronomio está muy lejos de contener todo lo que preocupaba al pueblo y era de gran importancia para ellos. Ni siquiera repite aquellas leyes del primer libro del pacto en Ex. 20-23, las cuales afectaban a la vida social diaria del pueblo. No contiene nada sobre la circuncisión, lo cual ciertamente no podría ser omitido del libro nacional de la ley; no se dan más detalles de la Pascua, Pentecostés y la fiesta de los Tabernáculos; ni siquiera menciona el gran día de expiación en que todo israelí debía ayunar so pena de muerte, ni la fiesta de las trompetas y el año del jubileo; y el mandamiento del día de reposo sólo se introduce brevemente con el decálogo. De todas las inmundicias y limpiezas, que eran de la mayor importancia, de acuerdo con la perspectiva del Antiguo Testamento, para todo individuo, no hay una sola palabra.

conflictos por los que han pasado, y, viendo el futuro en el pasado, también hace un examen de la historia futura de la nación, y ve, con una mezcla de dolor y gozo, cómo las tres grandes presentaciones del pasado —apostasía, castigo y perdón—, también se continúan repitiendo en el futuro. Toda la situación se da en el tiempo en que Israel estaba parado en la frontera de la tierra prometida, y preparándose para cruzar el Jordán; y nunca se hace alusión a lo que formó el centro de la vida nacional en tiempos futuros —a Jerusalén y su templo, o la monarquía davídica—. La cercana conquista de la tierra es tomada meramente como un todo; toda la tierra está vestida con todos los encantos de un bien deseado, y no se hace referencia, en absoluto, a las circunstancias especiales de Israel en la tierra que estaba a punto de conquistar». A esto debe añadirse aquello que hace su aparición constantemente —la más vivida memoria de Egipto, y la condición del pueblo cuando vivía allí (cf. caps. 5:15; 7:15; 11:10; 15:15; 16:12; 24:18; 28:27, 35, 60), y un conocimiento exacto de las circunstancias más primitivas de las naciones con las que Israel llegó a tener un contacto amigable u hostil en la era mosaica (cap. 2)—, junto con muchas otras cosas que fueron enteramente cambiadas poco después de la conquista de Canaán por los israelitas.

Y del mismo modo que estas palabras, las cuales completaron el legado de la ley y la llevaron a una conclusión, forman una parte integral de la *Torá*, también el relato histórico de la terminación del libro de la ley, y el ser entregado a los sacerdotes, junto con el canto y la bendición de Moisés (caps. 31-33), forma una conclusión apropiada de la obra de Moisés, el legislador y mediador del pacto; y a esto, el relato de su muerte, con la que se cierra el Pentateuco (cap. 34), forma un apéndice muy apropiado.

COMENTARIO AL LIBRO DE DEUTERONOMIO

Capítulo 1:1-5. Encabezado e introducción

Los vers. 1-4 contienen el encabezado de todo el libro; y a este se anexa la introducción al primer discurso en el ver. 5. Por la expresión: אֵלֶּה הַדְּבָרִים [estas son las palabras], etc., Deuteronomio es unido a los libros previos; la palabra «estas», que se refiere a los discursos que siguen, conecta lo que sigue con lo que le precede, como en Gen. 2.4; 6:9, etc. Los datos geográficos en el ver. 1 no presentan pequeña dificultad; por cuanto mientras la declaración general respecto al lugar donde Moisés dio los discursos de este libro, בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן [más allá del Jordán], está particularizado en la introducción al segundo discurso (cap. 4:46), como «*en el valle delante de Bet-Peor*», aquí está descrito como «*en el desierto, en el Arabá*», etc. Este contraste en el presente versículo y el cap. 4:45, 46, e incluso más la introducción de muy general y suelta expresión: «*en el desierto*», que es tan poco apta para una definición geográfica de la localidad, tanto que debe ser definida por las palabras adicionales בָּעֲרָבָה [en el Arabá], sugiere la conclusión de que los nombres particulares introducidos no tienen el propósito de proporcionar un relato geográfico tan exacto como sea posible del sitio donde Moisés explicó la ley a todo Israel, sino llamar la atención a la escena del discurso que seguía, y destacar la ubicación de todo Israel en ese tiempo. Israel estaba «*en el desierto*», todavía no estaba en la tierra prometida de Canaán, y de hecho «*en el Arabá*». Éste es el nombre dado a la profunda llanura que yace a ambos lados del Jordán, la cual corre del lago de Genesaret al Mar Muerto, y se extiende hacia el sur desde el Mar Muerto hasta *Aila*, en la extremidad norte del Mar Rojo, como podemos ver claramente por el cap. 2:8, donde el camino que los israelitas tomaron pasado Edom a *Aila* es llamado «*camino del Arabá*», y también por el hecho de que el Mar Muerto es llamado «el mar del *Arabá*» en los caps. 3:17 y 4:49. En el presente, el nombre Arabá simplemente está unido a la mitad sur de este valle, entre el Mar Muerto y el Mar Rojo; mientras la parte norteña, entre el Mar Muerto y el Mar de Galilea, es llamado *el Ghor*; aunque *Abulfeda, Ibn Haukal*, y otros geógrafos árabes, extienden el nombre *Ghor* desde el lago de Genesaret hasta Aila (cf. *Ges., thes*., p. 1166; *Hengstenberg, Balaam,* p. 520; *Robinson, Pal.* 2, p. 596). מוֹל סוּף, «*frente a suf*» (מוֹל por מוּל, caps. 2:19; 3:29, etc., por causa de una eufonía, para evitar la conexión unida de los dos sonidos de la u). סוּף probablemente sea una contracción de יַם־סוּף, «el mar rojo» (véase en Ex. 10:19). Este nombre no sólo se da al golfo de Suez (Ex. 13:18; 15:4, 22, etc.), sino también al de Akaba (Num. 14:25; 21:4, etc.). No hay otra *suf* que pudiese ser aplicable aquí. La LXX la ha interpretado πλήσιον τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης, y *Onkelos* y otros adoptan la misma interpretación. Esta descripción no puede servir como una descripción más precisa del Arabá, en cuyo caso אֲשֶׁר (lo cual) debería ser puesto antes de מוֹל, ya que «el Arabá en realidad toca el Mar Rojo». Esto tampoco destaca el punto particular en el Arabá donde se dieron los discursos, como *Knobel* supone; o indica la conexión entre la Arbot-Moab y la continuación del Arabá al otro lado del Mar Muerto, y destaca el Arabá en toda su extensión como el corazón del campo sobre el que se habían movido los israelitas durante su deambular por el desierto durante cuarenta años. Las palabras «frente a suf», cuando se toman en conexión con los nombres subsiguientes, no pueden tener otro objetivo que definir con mayor exactitud el desierto en el que los israelitas se habían movido durante cuarenta años. Moisés habló a todo Israel al otro lado del Jordán, cuando aún estaba en el desierto, en el Arabá, todavía frente al Mar Rojo, después de cruzar el cual había entrado al desierto (Ex. 15:22), «entre *Parán*, y *Tofel*, y *Labán* y *Hazerot*, y *Dizahab*». *Parán* no es, en todo caso, el desierto con este nombre en toda su extensión (véase el vol. II, pp. 58, 59), sino el lugar de acampada en el «desierto de *Parán*» (Num. 10:12; 12:16), *i.e*. el distrito de Cades en el desierto de *Zin* (Num. 13:21, 26); y *Hazerot* lo más probable es que sea el lugar de acampada de ese nombre mencionado en Num. 11.35; 12:16, desde el que Israel entró al desierto de *Parán*. Ambos sitios han sido muy significativos para los israelitas. En *Hazerot*, María la profetisa y Aarón el sumo sacerdote habían tropezado por rebelarse contra Moisés (Num. 12). En el desierto de *Parán* por *Cades*, la generación más vieja había sido rechazada y sentenciada a morir en el desierto por causa de su repetida rebelión contra el Señor (Num. 14); y cuando la generación más joven que había crecido en el desierto, se reunió una vez más para partir hacia Canaán, incluso Moisés y Aarón, las dos cabezas de la nación, pecaron allí en las aguas de la discordia, de modo que a ninguno de los dos se les permitió entrar a Canaán, en tanto que María murió allí en ese tiempo (Num. 20). Pero si Parán y Hazerot son mencionados por causa de los trágicos eventos relacionados con estos lugares, es natural concluir que hubo razones similares para mencionar los otros tres nombres también. *Hengstenberg* (*Bileam*, pp. 223s.) y *Robinson* (*Pal.* III, p. 160) y todos los demás escritores modernos suponen que *Tofel* es la gran villa de *Tafyleh*, con seiscientos habitantes, el lugar principal en *Jebal*, al lado occidental de las montañas edomitas, en un valle bien irrigado del wadi con el mismo nombre, con grandes plantaciones de árboles frutales (*Burckhardt, Syr*., pp. 677s.). Los israelitas pueden haber llegado a este lugar por la cercanía de *Obot* (Num. 21:10, 11); y cómo sus habitantes, de acuerdo con *Burckhardt*, p. 680, suplen a las caravanas sirias con una cantidad considerable de provisiones, las cuales les venden en el castillo de *el Ahsa, Schultz* conjetura que puede haber sido aquí donde el pueblo de Israel compró comida y bebida de los edomitas por dinero (cap. 2:29), y que *Tafyleh* es mencionada como un lugar de refrigerio, donde los israelitas tomaron por primera vez una comida distinta a las provisiones del desierto. Hay mucho que se puede decir a favor de esta conjetura; porque incluso si los israelitas no obtuvieron una comida distinta en este sitio por primera vez, la ubicación de *Tofel* respalda la suposición de que fue aquí donde pasaron del desierto a una tierra habitada; por cuya causa el lugar fue tan memorable para ellos, que bien pudo haber sido mencionado como el extremo oriente de su deambular por el desierto, como el punto opuesto a la acampada de *Parán*, donde llegaron por primera vez al lado occidental de su andar errantes, en la frontera sur de Canaán. *Labán* generalmente es identificado con *Libna*, el segundo lugar de acampada en el viaje cuando regresaban de Cades (Num. 33:22), y posiblemente haya podido ser el lugar al que se hace alusión en Num. 16, pero que no se define con más precisión, donde sucedió la rebelión de la compañía de Coré. Finalmente, *Dizahab* ha sido identificada, por los comentaristas modernos, con *Mersa Dahab* o *Mina Dahab, i.e*. bahía de oro, un lugar sobre una lengua de tierra en el Golfo elanita, aproximadamente a la misma latitud de Sinaí, donde no se ve nada a excepción de unos árboles de dátiles, unas cuantas colinas de arena, y alrededor de doce

montones de piedras apiladas de modo irregular, pero todas dando muestras de haber estado unidas una vez (cf. *Burkchardt*, pp. 847s.; y *Ritter, Erdkunde* 14, pp. 226s.). Pero esto es difícilmente correcto. Como *Roediger* ha observado (en *Wellsted, Reisen* II, p. 127), «la conjetura ha sido basada exclusivamente en la similitud del nombre, y no existe la más mínima tradición exegética que la favorezca». Pero la similitud de los nombres no puede probar nada por sí sola, ya que el número de sitios con un mismo nombre, pero en diferentes localidades, que hallamos en la Biblia, es muy considerable. Además, la mayor suposición que se basa en esta conjetura, es decir, que los israelitas se fueron de Sinaí pasada *Dahab*, no sólo parece insostenible por las razones dadas anteriormente, sino que se hace imposible por la misma localidad. La aproximación a esta lengua de tierra, que se proyecta entre dos acantiladas líneas de costa, con empinadas cordilleras de montañas que van de 800 a 2.000 pies de altura tanto al norte como al sur, conduce de Sinaí por un valle demasiado estrecho y no práctico para que los israelitas pudieran marchar allá y fijar su campamento[1]. Y si Israel no pudo haber tocado *Dahab* en su marcha, toda probabilidad de que haya mencionado dicho nombre aquí se desvanece, y el nombre *Dihazab* continúa sin determinarse en el presente. Pero aunque ignoremos este lugar, y a pesar del hecho de que incluso la conjetura expresada sobre Labán es muy incierta, no puede haber una duda bien fundada de que las palabras «entre Parán y Tofel» deban entenderse como si abarcaran todo el periodo de los treinta y siete años de duelo, en cuyo comienzo Israel estaba en Parán, mientras que al final buscaban entrar en Canaán por *Tofel* (la *Tafyleh* edomita), y que la expresión «*frente a Suf*» apunta retrospectivamente a su primera entrada al desierto. Mirando desde las estepas de Moab sobre las tierras que los israelitas habían atravesado, *Suf*, donde entraron por primera vez al desierto de Arabia, estaría entre *Parán*, donde llegó la congregación en las fronteras de Canaán hacia el oeste, y *Tofel*, donde terminaron su vagar errantes por el desierto durante treinta y siete años.

En el ver. 2 también es inequívoca la mirada retrospectiva a la guía por el desierto. «*Once jornadas hay desde Horeb, camino del monte de Seir, hasta Cades-barnea*». Con estas palabras, las cuales incuestionablemente tenían la intención de ser algo más que un anuncio de la distancia entre Horeb y Cades-barnea, Moisés recordó al pueblo que habían completado su viaje desde Horeb, el escenario del establecimiento del pacto, a Cades, el límite de la tierra prometida, en once días, para poder dirigirlos a poner en su corazón los eventos que habían tenido lugar en la misma Cades. El «camino de las montañas de Seir» no es el camino que está a lo largo del lado de las montañas, *i.e.* el camino a través del Arabá, que está limitado por las montañas de Seir al este, sino el camino que lleva a las montañas de Seir, del mismo modo que el cap. 2:1 el camino del Mar Rojo es el camino que lleva a este mar. Por estas palabras, por lo tanto, de ningún modo se deduce que Cades-barnea deba buscarse en el Arabá, y que Israel haya pasado de Horeb a Cades a través del Arabá. De acuerdo con el ver. 19, partieron de Horeb, fueron a través del gran y terrible desierto por el camino de las montañas de los amorreos, y vinieron a Cades-barnea. De aquí que el camino a las montañas de los amorreos, *i.e.* la parte sur de lo que después fueron las montañas de Judá (véase en Num. 13:17), sea el mismo que el camino a las montañas de Seir; en consecuencia la Seir referida aquí no es la cordillera al lado oriental del Arabá, sino la *Seir* por *Horma* (ver. 44), *i.e.* la meseta fronteriza por el Wadi *Murreh*, frente a las montañas de los amorreos (Jos. 11:17; 12:7; véase en Num. 24:3).

Vers. 3s. A la descripción de la tierra a la que se refieren las siguientes palabras, se adjunta una alusión al no menos significativo tiempo cuando Moisés los liberó, «*a los cuarenta años, en el mes undécimo, el primero del mes*», en consecuencia hacia el final de su vida, después de la conclusión del legado de la ley divina; de modo que fue capaz de hablar «*conforme a todas las cosas que Yahvé le había mandado acerca de ellos*» (los israelitas), es decir, en la legislación de los primeros libros, a la cual siempre se hace referencia de este modo (caps. 4:5, 23; 5:29, 30; 6:1). El tiempo también era significativo por el hecho de que Sehón y Og, los reyes de los amorreos, entonces ya habían sido derrotados. Al darles la victoria sobre estos poderosos reyes, el Señor había comenzado a cumplir sus promesas (véase el cap. 2:25), y con ello puesto a Israel bajo la obligación de amar, agradecer y obedecer (véase Num. 21:21-35). El sufijo en הִכּוּ se refiere a Moisés, quien había herido a los amorreos por el mandato y poder de Yahvé. De acuerdo con Jos. 12:4; 13:12, 31, *Edrei* era la segunda capital de Og, y es mencionada como tal, y no como el lugar donde *Og* fue derrotado (cap. 3:1; Num. 21:33). La omisión de la וְ copulativa antes de בְּאֶדְרֶעִי debe ser debida al carácter oratorio de la introducción al discurso que sigue. *Edrei* es la presente Draà (véase en Num. 21:33).

En el ver. 5, se resume nuevamente la descripción de la localidad con las palabras «*de este lado del Jordán*», y se define aún más por la expresión «*en la tierra de Moab*»; y el discurso en sí es introducido por la cláusula: «*resolvió Moisés declarar esta ley*», la cual explica más plenamente la דִּבֶּר (habló) del ver. 3. «En la tierra de Moab» es una expresión general y retórica por «en la Arbot Moab». הוֹאִיל no significa empezar, sino emprender, tomar en la mano, en algunas ocasiones con la idea subordinada de aventurarse o arriesgarse (Gen. 18:27), algunas veces con una decisión intrépida; aquí denota emprender algo impelido por un impulso interno. En lugar de estar construido con un infinitivo, aquí está construido retóricamente con el verbo finito sin la copulativa (cf. *Ges.*, §143,3b). בֵּאַר probablemente significaba excavar en *Kal*; pero esto no es común. En *Piel* significa explicar (διασαφῆσαι, *explanare*, LXX, *Vulg.*), nunca grabar o estampar, ni siquiera aquí o en el cap. 27:8 y Hab. 2:2. Aquí significa «exponer esta ley claramente», aunque la exposición estaba relacionada con una amonestación para que se preservase y obedeciese. זֹאת [Ésta] sin duda se refiere a la ley explicada en lo que sigue, pero en esencia no es otra cosa que la ley ya dada en los libros previos. «Sustancialmente sólo hay una ley en todo esto» (*Schultz*). Que el libro de Deuteronomio no fue escrito con la intención de proveer una nueva o segunda ley, es tan evidente como puede ser posible por la palabra בֵּאַר.

I. EL PRIMER DISCURSO PREPARATIVO (Capítulos 1:6-4:40)

Con el propósito de imponer al pueblo la obligación de ser verdaderamente fieles al pacto, Moisés comenzó su discurso con una mirada retrospectiva a los eventos que tuvieron lugar durante los cuarenta años de su viaje por el desierto desde Sinaí a los campos de Moab, y les mostró de la manera más impactante cómo, cuando el

1. Desde la boca del valle por la masa de las primeras montañas a la costa del mar, hay una superficie de roca primaria por donde cruzan corrientes de aire, cuyo radio es de treinta y cinco minutos de largo, la obra progresiva de las inundaciones de un curso indefinible de miles de años» (*Rüppell, Nubien*, p. 206).

Señor había llamado a los israelitas en Horeb para que se levantaran y tomaran posesión de la tierra de Canaán, la cual había sido prometida a los patriarcas para su descendencia (cap. 1:6-8), puesto que se habían incrementado grandemente, y estaban bien organizados por jefes y jueces (vers. 9-18); cómo ellos habían procedido a Cades-barnea en la frontera de esta tierra (ver. 19), y allí se habían negado a entrar, a pesar del informe de los espías, que habían sido enviados, de lo buena que era la tierra (vers. 20-25), ya que temieron el poder y fuerza de los cananeos por falta de confianza en la ayuda del Señor, y se rebelaron contra su Dios, y como consecuencia habían sido dejados fuera de la tierra prometida (vers. 26-46). Era cierto que al expirar este periodo de castigo el Señor no les había permitido hacer la guerra a Edom y Moab, y echar estas naciones de las posesiones que habían recibido de Dios; sino hasta después que hubieron rodeado las montañas de Edom y la tierra de Moab (cap. 2:1-23), entregó a Sehón y Og, los reyes de los amorreos, al poder de los israelitas, para que pudieran tomar posesión de sus tierras en Galaad y Basán (caps. 2:24-3:17); y después de conquistarlos, hizo que se impusiera sobre la tribu de Gad, Rubén y la media tribu de Manasés, quienes recibieron la tierra conquistada por heredad, la obligación de ir con sus hermanos atravesando el Jordán y ayudarlos a conquistar Canaán, y también designó a Josué como su comandante, quien dividiría la tierra entre ellos, ya que a él (Moisés) mismo no se le permitiría entrar con ellos por el enojo de Dios que se había acarreado sobre sí por causa de ellos (cap. 3:18-29). Por tanto apeló a Israel para que escuchara los mandamientos del Señor, que los cumplieran sin añadirles ni quitarles; que mantuvieran en mente el pacto que el Señor había hecho con ellos; que no se hicieran imágenes ni semejanza de Yahvé, para que no les sobreviniera su ira y fuesen esparcidos entre las naciones paganas, sino que permanecieran por siempre en la tierra que estaban a punto de tomar por posesión (cap. 4).

En este discurso, por lo tanto, Moisés recordó a toda la congregación cómo el Señor había cumplido su promesa desde Horeb hasta las estepas de Moab, pero también cómo habían pecado contra su Dios por su incredulidad y rebelión, y habían traído sobre sí mismos su largo peregrinar por el desierto, para poder anexar a este mensaje, la advertencia de no perder la permanente posesión de la tierra que estaban a punto de conquistar, por una continuada y nueva trasgresión del pacto. Ciertamente una preparación muy adecuada para la exposición de la ley que sigue.

Capítulo 1:6-46. Recuento de la guía divina de Israel desde Horeb hasta Cades

Vers. 6-18. Moisés comenzó con el llamamiento que el Señor hizo a Israel en Horeb, para que se levantara y fuera a Canaán.

Ver. 6. Al igual que el epíteto aplicado a Dios, «*Yahvé nuestro Dios*», presupone la recepción de Israel en el pacto con Yahvé, el cual tuvo lugar en Sinaí, también las palabras «*Habéis estado bastante tiempo en este monte*», implican que el propósito por el que Israel había sido llevado a Horeb se había cumplido, *i.e*. que habían sido provistos con las leyes y ordenanzas requeridas para el cumplimiento del pacto, y ahora podrían ser llevados a Canaán para tomar posesión de la tierra prometida. La palabra de Yahvé mencionada aquí no se encuentra de esta forma en la historia previa, sino que está contenida en las instrucciones divinas que fueron preparatorias para esta salida (Num. 1-4 y 9:15-10:10), y el levantamiento de la nube del tabernáculo, que siguió inmediatamente después (Num. 10:11). El nombre fijado de *Horeb* para designar el grupo de montañas en general, en lugar del nombre especial de *Sinaí*, que se da a la particular montaña sobre la cual se dio la ley, está en consonancia con el estilo retórico del libro.

Ver. 7. *Volveos e id al monte del amorreo y a todas sus comarcas*». El monte de los amorreos es la región montañosa habitada por esta tribu, el distintivo principal en la tierra de Canaán, y es sinónimo de «la tierra de los cananeos» que sigue; los amorreos se mencionan como representantes de todos, como la más poderosa de las tribus de Canaán, como en Gen. 15.16 (véase en Gen. 10:16). שְׁכֵנָיו, *aquellos que habitan cerca de ella*», son los habitantes de todo Canaán, como se muestra por la enumeración de las diferentes partes de la tierra que sigue inmediatamente después. Canaán estaba dividido de manera natural, de acuerdo con el carácter de la tierra, en el *Arabá*, la moderna *Ghor* (véase el ver. 1); la הָהָר, las subsiguientes montañas de Judá y Efraín (véase en Num. 13:17); la *tierra baja* (שְׁפֵלָה), *i.e*. la llanura baja que yace entre las montañas de Judá y el mar Mediterráneo, extendiéndose desde el promontorio del Carmelo hasta Gaza que es interceptado sólo por pequeñas ondulaciones y colinas, y generalmente incluye el campo que forma la transición de las montañas a la llanura, aunque las dos son distinguidas en Jos. 10:40 y 12:8 (véase en Jos. 15:33ss.); la *tierra sur* (נֶגֶב, véase en Num. 13:17); y חוֹף הַיָּם [la costa], *i.e*. la generalmente estrecha línea de costa que corre a lo largo del Mar Mediterráneo desde Jope hasta la escalera tirrense, o *Rás el Abiad*, un poco debajo de Tiro (*vid. v. Raumer, Pal.*, p. 49). La mención especial del Líbano en relación con la tierra de los cananeos, y la enumeración de las partes separadas de la tierra, del mismo modo que la extensión de la frontera oriental hasta el Éufrates (véase en Gen. 15:18), deben atribuirse a la plenitud del estilo retórico que se emplea. La referencia, sin embargo, no es al anti-Líbano, sino al propio Líbano, que estaba dentro de la frontera norte de la tierra de Israel, conforme se fija en Num. 34:7-9.

Ver. 8. El Señor había puesto esta tierra a disposición de los israelitas para que la tomaran por posesión, como lo había jurado a los padres (patriarcas) que la entregaría a su posteridad (cf. Gen. 12:7; 13:15; 15:18ss., etc.). El «juramento» por parte de Dios apunta a Gen. 22:16. La expresión «*a ellos y a su descendencia*» es la misma que «a ti y a tu simiente» en Gen. 13:15; 17:8, y no debe entenderse como que los mismos patriarcas tomarían posesión de Canaán; sino «*a su simiente*» es una aposición, y también una definición más precisa (comp. Gen. 15:7 con el ver. 18, donde la simple declaración «a ti» es explicada por la declaración más completa «a tu simiente»). רְאֵה se ha convertido en una interjección = הִנֵּה. לְפָנַי, dar delante de una persona, equivalente a dar a una persona, o poner a su libre disposición (para el uso de la palabra en este sentido, véase Gen. 13:9; 34:10). Yahvé (ésta es la idea de los vers. 6-8), cuando concluyó su pacto con los israelitas en Horeb, había intentado cumplir de una vez la promesa que había dado a los patriarcas, y ponerlos en posesión de la tierra prometida; y Moisés también había hecho lo que se requería de su parte, como lo explicó en los vers. 9-18, llevar al pueblo a salvo a la tierra de Canaán (cf. Ex. 18:23). Por cuanto la nación se había multiplicado como las estrellas del cielo, de acuerdo con la promesa del Señor, y él se había sentido incapaz de llevar las cargas solo y resolver toda disputa, había puesto sobre ellos, en ese tiempo, hombres sabios e inteligentes de los príncipes de las tribus para actuar como jueces, y los había instruido para juzgar sobre los asuntos pequeños de disputas rectamente, y sin hacer

acepción de personas. Para más particulares respecto a la designación de los jueces, véase en Ex. 18:13-26, donde se relata cómo Moisés adoptó este plan siguiendo el consejo de Jetro, incluso antes del legado de la ley en Sinaí. La expresión בָּעֵת הַהִיא [en aquel tiempo], en el ver. 9, no está en discrepancia con esta. El imperfecto וְאֹמַר con la *vav relativa*, expresa el orden de pensamiento y no del tiempo. Porque Moisés no intentó recordar las diferentes circunstancias para contárselas al pueblo en su orden cronológico, sino que las arregló de acuerdo con su importancia relativa en conexión con el propósito principal de su discurso. Y esto requería que comenzara con lo que Dios había hecho para el cumplimiento de su promesa, y luego que procediera con lo que él, el siervo de Dios, había hecho en su oficio, como un asunto completamente subordinado. En cuanto a lo que este tema concernía, era completamente indiferente respecto a quién le había aconsejado adoptar este plan, en tanto que era de gran importancia aludir al hecho que fue el gran incremento en el número de los israelitas que lo hizo necesario, para que él pudiera recordar a la congregación cómo el Señor, incluso en ese tiempo, había cumplido la promesa dada a los patriarcas, y en ese cumplimiento había dado una garantía práctica del cumplimiento de las otras promesas. Moisés logró esto describiendo el incremento de la nación de tal modo que sus oyentes recordaran involuntariamente la promesa pactada en Gen. 15:5ss. (cf. Gen. 12:2; 18:18; 22:17; 26:4).

Ver. 11. Pero para evitar alguna mala interpretación de las palabras «yo solo no puedo llevaros», Moisés añadió, «Yahvé vuestro Dios os ha multiplicado ¡Yahvé Dios de vuestros padres os haga mil veces más de los que ahora sois!» «*Yahvé, el Dios de vuestros padres* (*i.e.* que se manifestó a sí mismo como Dios de vuestros padres), *os haga mil veces más,* כָּכֶם, *de lo que sois, y os bendiga como ha prometido*». La «bendición» después de «multiplicar» apunta a Gen. 12:2. Por consiguiente no debe restringirse a «fortaleciendo, haciendo fructífero y multiplicando», sino que debe entenderse como incluyendo la bendición espiritual prometida a Abraham.

Ver. 12. *¿Cómo llevaré yo solo vuestras molestias, vuestras cargas y vuestros pleitos?»* Las cargas y molestias de la nación son la nación en sí, con todos sus asuntos y transacciones, que pesaban sobre los hombros de Moisés.

Vers. 13s. הָבוּ לָכֶם, dar aquí, proveer para vosotros mismos. לכם es dativus commodi; acerca de la forma הָבוּ cf. *Ew.*, §227[a]. La congregación debía nominar, de acuerdo con sus tribus, hombres sabios, inteligentes y de renombre, a quienes Moisés designaría como cabezas, *i.e*. como jueces, sobre la nación. En su instalación les dio las instrucciones requeridas (ver. 16): «*oid entre vuestros hermanos», i.e.* escuchad ambas partes como mediadores, «*y juzgad justamente entre el hombre y su hermano... No hagáis distinción de persona en el juicio*». הַכִּיר פָּנִים, mirar al rostro, equivalente a נָשָׂא פָּנִים (Lev. 19:15), *i.e*. actuar parcialmente (cf. Ex. 23:2,3). «*El juicio es de Dios», i.e.* designado por Dios, y debe administrarse en nombre de Dios, o de acuerdo con su justicia; de aquí proviene la expresión «traer delante de Dios» (Ex. 21:6; 22:7, etc.). Sobre los casos difíciles que los jueces debían presentar a Moisés, véase en Ex. 18.26.

Vers. 19-46. Por parte de Dios y Moisés se había hecho todo para llevar a Israel rápidamente y con seguridad a Canaán. La razón por la que fueron obligados a permanecer en el desierto cuarenta años debía hallarse exclusivamente en su resistencia a los mandamientos de Dios. El descontento del pueblo con la guía de Dios se manifestó desde los primeros sitios de acampada en el desierto (Num. 11 y 12); pero Moisés pasó esto por alto y simplemente les recordó la rebelión en Cades (Num. 13 y 14), porque esto fue seguido por la condenación de que la rebelde generación perecería en el desierto.

Ver. 19. «*Y salidos de Horeb, anduvimos todo aquel grande y terrible desierto que habéis visto», i.e.* familiarizarse con, el desierto de *et Tih* (véase p. 57) «*por el camino del monte del amorreo, como Yahvé nuestro Dios nos lo mandó; y llegamos hasta Cades-barnea*» (véase en Num. 12:16). הָלַךְ, con un acusativo, pasar por un campo (cf. cap. 2:7; Isa. 50:10, etc.). Moisés había explicado allí a los israelitas, que habían alcanzado la región montañosa de los amorreos, lo que Yahvé estaba a punto de entregarles; que la tierra estaba delante de ellos, y que podrían tomar posesión de ella sin temor (vers. 20, 21). Pero ellos propusieron enviar hombres a examinar la tierra, con sus ciudades y los caminos para entrar en ella. Moisés aprobó esta propuesta, y envió doce hombres, uno de cada tribu, quienes fueron por la tierra, etc. (conforme se relata más detalladamente en Num. 13, y ha sido expuesto en conexión con ese pasaje, vers. 22-25). El llamamiento de Moisés para que tomen la tierra (vers. 20, 21) no se menciona allí de manera expresa, pero está contenido implícitamente en el hecho de que los espías fueron enviados; porque la única razón posible para hacer esto debe haber sido el poder abrirse camino a la tierra, y tomar posesión de ella.

En el ver. 25, Moisés simplemente menciona algo del informe de los espías que hacía referencia a la naturaleza del terreno, que era buena, para poder hacer un contraste inmediato con la negativa del pueblo a entrar.

Vers. 26s. «*Sin embargo, no quisisteis subir, antes fuisteis rebeldes al mandato de Yahvé vuestro Dios; y murmurasteis en vuestras tiendas, diciendo: porque Yahvé nos aborrece, nos ha sacado de tierra de Egipto, para entregarnos en manos del amorreo para destruirnos*». שִׂנְאָה, puede ser un infinitivo con una terminación femenina, o un sustantivo verbal construido con un acusativo (véase *Ges*., §133; *Ewald*, §238[a]). Hablando acerca de la murmuración en las tiendas, Moisés alude a Num. 14:1, y luego procede a describir la rebelión de la congregación que tuvo lugar allí (vers. 2-4), de tal modo que los ánimos manifestados en esa ocasión presentan la más vil ingratitud, por cuanto el pueblo declaró que la más grande bendición conferida por Dios, su liberación de Egipto, era un acto de odio por parte de Él. Al mismo tiempo, al dirigirse a los miembros existentes de la nación, como si ellos hubiesen hablado así, ya que toda la congregación que se había rebelado en Cades había perecido en el desierto, y ahora se había reunido en torno a él una nueva generación, Moisés apunta al hecho de que la pecaminosa corrupción que emergió en ese tiempo, y produjo tan amargo fruto, no había muerto con la generación antigua, sino que aún germinaba en el Israel existente, y aunque podría estar más profundamente oculta en sus corazones, seguramente podría surgir nuevamente.

Ver. 28. «*¿a dónde subiremos? Nuestros hermanos* (los espías) *han atemorizado nuestro corazón*». הֵמַס, *lit*. hacer irse; cf. Jos. 2:9), por causa de su informe (Num. 13:28, 29, 31-33), cuyo contenido es repetido aquí. La expresión בַּשָּׁמַיִם, «*en el cielo*», amuralladas hasta el cielo, que se añade a «*ciudades grandes y amuralladas»,* no es una exageración, sino, como Moisés también lo utiliza en el cap. 9:1, una descripción retórica de la impresión que tuvieron del tamaño de las ciudades[2]. בְּנֵי עֲנָקִים [Los hijos de Anac], véase el comentario de Num. 13:22.

2. «Los ojos de la fe débil o la incredulidad en realidad vieron que las ciudades estaban amuralladas hasta el cielo. Ni la altura parecía menos, incluso para los ojos de la fe, en relación con su propio poder. La fe no oculta las dificultades, para no robar al Señor, quien nos ayuda a vencerlas, la alabanza que justamente merece» (*Schultz*).

Vers. 29-31. El intento hecho por Moisés de inspirar al abatido pueblo con coraje, cuando habían perdido la esperanza de conquistar a los cananeos, dirigiéndolos a la ayuda del Señor, la cual habían experimentado de una manera tan visible y poderosa en Egipto y el desierto, y de animarlos a renovar su confianza en el Todopoderoso Ayudador y Guía, fue completamente sin éxito. Y sólo porque el intento de Moisés no tuvo éxito, es pasado por alto en el relato histórico de Num. 14; todo lo que se menciona allí (vers. 6-9) es el esfuerzo hecho por Josué y Caleb para animar al pueblo, y eso debido a los efectos que produjo el coraje de estos dos hombres en lo concerniente a su futuro.

Las palabras הַהֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם [va delante de vosotros], en el ver. 30, son resumidas en el ver. 33, y explicadas incluso más. *«Yahvé,... él peleará por vosotros, conforme a todas (כְּכֹל) las cosas», i.e.* exactamente del mismo modo que *«hizo por vosotros en Egipto»,* especialmente al cruzar el Mar Rojo (Ex. 14), *«Y en el desierto has visto* (רָאִיתָ, como en el ver. 19), *que* (אֲשֶׁר sin בּוֹ en una conexión suelta; véase a *Ewald*, §§331c y 333ª) *Yahvé tu Dios te ha traído, como trae el hombre a su hijo»; i.e.* sostenido, cuidado y provisto para ti del modo más paternal (véase la figura similar en Num. 11:12, y extendida aún más plenamente en Sal. 23).

Vers. 32s. *«Y aun con esto no creísteis a Yahvé vuestro Dios»; i.e.* a pesar del hecho de que yo os recordé toda la misericordiosa ayuda que habíais experimentado de vuestro Dios, persististeis en vuestra incredulidad. El participio מַאֲמִינִם אֵינְכֶם, *«no creísteis»,* intenta describir su incredulidad como una condición permanente. Esta incredulidad era el pecado más grave, porque el Señor su Dios había ido con ellos en la columna de nube y fuego, para guiarlos y defenderlos. Sobre el hecho en sí, compare Num. 9:15ss., 10:33, con Ex. 13:21, 22.

Vers. 34-36. Por tanto, Yahvé se enojó cuando escuchó esas fuertes quejas, y juró que no dejaría a ninguno de esos hombres, esa malvada generación, entrar a la tierra prometida, con la excepción de Caleb, porque él había seguido al Señor fielmente (cf. Num. 14:21-24). La *yod* en זוּלָתִי es la vocal de conexión anticuada del estado constructo (ver el comentario de Gen. 31:39).

Pero para poder imprimir sobre el pueblo el juicio de Dios con toda su fuerza y severidad, Moisés añadió en el ver. 37: *«también contra mí se airó Yahvé por vosotros, y me dijo: tampoco tú entrarás allá»;* e hizo esto antes de mencionar a Josué, quien fue exceptuado del juicio del mismo modo que Caleb, porque su intención principal era grabar en la mente del pueblo el hecho de que incluso en la ira el Señor tenía en mente su pacto, y cuando pronunció la sentencia sobre su siervo Moisés, ya había dado al pueblo un líder en la persona de Josué, quien los introduciría en la heredad prometida. No debemos inferir por la estrecha conexión en la que este evento, que no tuvo lugar de acuerdo con Num. 20:1-13 hasta la segunda llegada de la congregación a Cades, es puesto con el primer juicio de Dios en Cades, que los dos eran contemporáneos, y de ese modo suplir, después «que el Señor se enojó conmigo», las palabras «en esa ocasión». Porque Moisés no intentó enseñar al pueblo historia y cronología, sino poner delante de ellos la santidad del juicio del Señor. Al utilizar la expresión בִּגְלַלְכֶם [por vuestra culpa], Moisés no intentaba librarse de la culpa. Incluso en este libro no se pasa por alto en silencio su pecado en el agua de la contienda (cf. cap. 32:51). Pero en la presente ocasión, si él hubiese dado prominencia a su propia culpa, habría debilitado el objetivo por el que se refirió a dicho evento, para estimular la conciencia del pueblo, e inculcarles temor a pecar, exponiendo delante de ellos la magnitud de su culpa. Pero para no dar falsa seguridad respecto a su propio pecado, sobre la base de que incluso los hombres de Dios, altamente dotados de dones, también caen en pecado, Moisés simplemente destacó el hecho de que la contienda del pueblo con él ocasionó que la ira de Dios también le sobreviniese a él.

Ver. 38. *«Que está delante de ti»,* equivalente a «en tu servicio» (Ex. 24:13; 33:11; para el significado de עָמַד לִפְנֵי [estar ante tí] véase los caps. 10:8; 18:7; 1 de Reyes 1:28). *«Fortalécelo»,* comp. cap. 31:7; y referente a la instauración de Josué como el líder de Israel, véase Num. 27:18, 19. El sufijo en נַחֲלֶנָּה apunta retrospectivamente a הָאָרֶץ en el ver. 35. Josué dividiría la tierra como heredad entre los israelitas (ver. 39), entre los israelitas jóvenes, los hijos de la generación condenada, a quienes Moisés, cuando comunicó más extensamente la sentencia judicial de Dios (Num. 14:31), los había descrito como no partícipes de los pecados de sus padres, añadiendo: לֹא יָדְעוּ טוֹב וָרָע [que hasta ahora no saben entre el bien y el mal]. Esta expresión es utilizada para denotar una condición de infancia espiritual y responsabilidad moral (Isa. 7:15, 16). Es diferente en 2 de Sam. 19:36.

En los vers. 40-45 procede a describir aún más, de acuerdo con Num. 14:39-45, cómo el pueblo, al resistir el mandato de Dios de retornar al desierto (ver. 41), comparado con Num. 14:25, simplemente se había acarreado aún mayores calamidades sobre sí, y tuvo que expiar por el presuntuoso intento de abrirse camino a Canaán, en oposición a la expresa voluntad del Señor, soportando una miserable derrota. En lugar de ello יַעְפְּלוּ לַעֲלוֹת [se obstinaron en subir a la cima del monte] (Num. 14:44), Moisés dice aquí, en el ver. 41: *«os preparasteis para subir al monte»;* y en el ver. 43, תָּהִינוּ לַעֲלוֹת [con altivez subisteis al monte]. הֵזִיד, de זוּד, hervir, o rebosar (Gen. 25:29), significa actuar sin pensar, altivamente, o apresuradamente. Sobre el hecho particular mencionado en el ver. 44, véase en Num. 14:45.

Vers. 45, 46. *«Y volvisteis y llorasteis delante de Yahvé», i.e.* delante del santuario; *«pero Yahvé no escuchó vuestra voz».* שׁוּב no se refiere al retorno a Cades, sino a un volverse interno, ciertamente no una conversión al arrepentimiento, sino simplemente a abandonar su apresurado acometido, el cual habían emprendido en oposición al mandato de Dios, el retorno de una actitud desafiante a una queja incrédula a causa de la mala fortuna que les había sobrevenido. Tales quejas nunca son oídas por Dios. *«Y estuvisteis en Cades por muchos días»; i.e.* «no «tantos días como los que ya habíais estado allí antes del regreso de los espías», o «tanto como habíais permanecido en todas las otras estaciones juntas, la mitad de 38 años» (como *Seder Olam* y muchos de los rabinos lo interpretan); sino «sólo en tanto que permanecisteis allí», como podemos verlo por una comparación del cap. 9:25. Parecía superfluo mencionar más precisamente el tiempo que pasaron en Cades, porque eso era bien sabido para el pueblo al que Moisés se dirigía. Por tanto, se contentó con fijarlo simplemente refiriéndose a su duración, la cual era bien sabida por todos ellos. Sin duda es imposible para nosotros determinar el tiempo que permanecieron en Cades, porque la expresión «muchos días» es simplemente relativa, y puede significar muchos años, del mismo modo que muchos meses o semanas. Pero en absoluto respalda la suposición de *Fries* y otros, que nunca tuvo lugar una salida de todo el pueblo. Tal suposición está en discrepancia con el cap. 2:1. El cambio de sujetos, *«estuvisteis»,* etc. (ver. 46), y *«nosotros* volvimos y salimos al desierto» (cap. 2:1), de ningún modo demuestra que Moisés sólo fue con la parte de la congregación que se había unido a él, mientras que la otra porción, que estaba más distanciada de él, o más bien del Señor, haya permanecido allí. El cambio del sujeto más bien debe explicarse por el hecho de que Moisés es-

taba pasando de considerar los eventos en Cades, los cuales presentó al pueblo como advertencia, a una descripción de la continuación de la guía de Israel. La referencia a esos eventos lo habían llevado involuntariamente, del ver. 22 en adelante, a distinguir entre él y el pueblo, y a dirigirles sus palabras con el propósito de destacar su rebelión contra Dios. Y ahora que había terminado con esto, volvió al modo de comunicarse con ellos con el que había iniciado en el ver. 6, pero que había suspendido nuevamente hasta el ver. 19.

Repaso de la guía divina de Israel alrededor de Edom y Moab hasta la frontera de los amorreos, y de la misericordiosa ayuda provista por el Señor en la conquista de los reinos de Sehón y Og (capítulos 2 y 3)

Versículos 1-23. Marcha de Cades hasta la frontera de los amorreos

Ver. 1. Después de una larga estancia en Cades, comenzaron su retorno al desierto. Las palabras, *«salimos... camino del Mar Rojo»,* apuntan a Num. 14:25. Esta salida es designada expresamente como un acto de obediencia al mandato divino recordado allí por la expresión *«como Yahvé me había dicho»*. En consecuencia Moisés no está hablando aquí de la segunda salida de Cades por parte de la congregación hacia el monte Hor (Num. 20:22), sino de la primera salida después de la condena de la congregación que salió de Egipto. *«y rodeamos el monte de Seir por mucho tiempo»*. Este rodeo del monte de Seir incluye los treinta y ocho años de deambular, aunque por ello no debemos describirlo como «yendo y viniendo, y luego entrando al Arabá nuevamente» (*Schultz*). Del mismo modo que Moisés pasó por alto el volverse a reunir de la congregación en Cades (Num. 20:1), también pasó por alto el ir y venir por el desierto, y fijo sus ojos más estrechamente sobre el último viaje de Cades al monte Hor, para poder recordar a la congregación cómo los había guiado el Señor hasta el final de todo su vagar errantes.

Vers. 2s. Cuando hubieron pasado el Arabá hasta la extremidad sur, el Señor les mandó que giraran al norte, *i.e*. que rodearan el extremo sur del monte Seir, y que procedieran hacia el norte en el extremo oriental de este (véase en Num. 21:10), sin tener guerra contra los edomitas (הִתְגָּרָה, revolverse contra una persona en conflicto, מִלְחָמָה), ya que Él no les daría un solo metro de su tierra; porque había dado a Esaú (los edomitas) el monte Seir por posesión. Por esta razón debían comprar víveres y agua de ellos por dinero (כָּרָה, excavar, excavar agua, *i.e*. procurar agua, por cuanto a menudo era necesario excavar pozos, y no meramente sacar agua, Gen. 26:25. El verbo כָּרָה no significa comprar).

Ver. 7. Y esto lo podían hacer porque el Señor los había bendecido en toda la obra de sus manos; *i.e*. no únicamente en el cuidar rebaños y ganado, lo cual habían llevado por el desierto (Ex. 19:13; 34.3; Num. 20:19; 22:1ss.), sino en todo lo que hacían para vivir; ya se tratase, por ejemplo, cuando se detenían por largo tiempo en un sitio, y sembraban y cosechaban en lugares apropiados, o de vender el producto de su labranza a los árabes del desierto. «*Él sabe que andas por este gran desierto*» (יָדַע, saber, por tanto preocuparse, Gen. 39:6; observar cuidadosamente, Prov. 27:23, Sal. 1:6); y Él no ha permitido que te falte nada durante cuarenta años, sino que siempre que ha habido necesidad, ha provisto milagrosamente para cada necesidad.

Ver. 8. De acuerdo con este divino mandato, se alejaron del territorio edomita al lado de sus montañas, *«por el camino del Arabá desde Elat* (véase el comentario de Gen. 14:6) *y Ezión-geber»* (véase el comentario de Num. 33:35), a los campos de Moab, donde estaban acampados en ese tiempo.

Dios les mandó que se comportaran del mismo modo con los moabitas, cuando se acercaran a su frontera (ver. 9). No debían tocar su tierra porque el Señor había dado *Ar* a los descendientes de Lot por posesión. En el ver. 9 son mencionados los moabitas, y en el ver. 19 también los amorreos. Los moabitas son designados como «hijos de Lot», por la misma razón que los edomitas son llamados «hermanos de Israel» en el ver. 4. Los israelitas debían guardar el lazo de sangre que los unía con estas tribus de la manera más sagrada. *Ar*, la capital de los moabitas (véase en Num. 21:15), se utiliza aquí para describir la misma tierra, que fue nombrada por su capital y gobernada por ella.

Vers. 11s. Para confirmar el hecho de que también los moabitas y los edomitas habían recibido de mano de Dios la tierra que habitaban como posesión, Moisés interpola en las palabras de Yahvé ciertos avisos etnográficos respecto a los primeros habitantes de estas tierras, por lo cual se hace obvio que Edom y Moab no los habían destruido por su propio poder, sino que Yahvé los había destruido delante de ellos, como se relata expresamente en los vers. 21s. *«Habitaron en ella gigantes en otro tiempo», sc.* en Ar y su territorio, en Moab, *«pueblo grande y numeroso, y alto, como los hijos de Anac»*. אֵמִים, *i.e.* temible, terrible, fue el nombre que los moabitas les habían dado. No puede determinarse si la raza que habitaba antes en Moab era de ascendencia camita o semita más de lo que se puede determinar la relación entre *Emim* y *Refaim*. Sobre *Refaim*, véase el comentario de Gen. 6; y sobre los anaceos, en Num. 13:22.

Ver. 12. El origen de los horeos (*i.e*. los habitantes de las cuevas) del monte Seir, que fueron echados de su posesión por los descendientes de Esaú, y completamente exterminados (véase en Gen. 14:6, y 26:20), está inmerso en la oscuridad. Las palabras *«como Israel ha hecho a la tierra de su posesión, la cual Yahvé les ha entregado»*, no presuponen la conquista de Canaán o la autoría post-mosaica; sino אֶרֶץ יְרֻשָּׁתוֹ [la tierra de su posesión] es la tierra al este del Jordán (Galaad y Basán), que fue conquistada por los israelitas bajo Moisés, y dividida entre las dos tribus y media, lo cual también es descrito en el cap. 3:20 como la יְרֻשָּׁה [posesión] que Yahvé había dado a estas tribus.

Vers. 13-15. Por esta razón Israel debía apartarse del desierto de Moab (*i.e*. el desierto limitaba a Moab por el este), y cruzar el arroyo de *Zered*, para avanzar contra el campo de los amorreos (véase en Num. 21:12, 13). Esto sucedió treinta y ocho años después de la condena del pueblo en Cades (Num. 14:23, 29), cuando la generación rechazada por Dios hubo perecido por completo (תָּמַם, acabarse por completo, desaparecer), de modo que ninguno de ellos vio la tierra prometida. No todos ellos tuvieron una muerte natural, sino que «*y también la mano de Yahvé vino sobre ellos para destruirlos*» (הָמַם, *lit*. arrojar a la confusión, por tanto se utiliza con especial referencia a los terrores con los que Yahvé destruyó a sus enemigos; Ex. 14:24; 23:27, etc.), *sc*. por juicios extraordinarios (como en Num. 16:35; 17:14; 21:6; 25:9).

Vers. 16-19. Cuando esta generación hubo muerto por completo, el Señor hizo saber a Moisés, y a través de él al pueblo, que debían cruzar la frontera de Moab (*i.e*. el Arnón, ver. 24; véase en Num. 21:13), *la tierra de Ar* (véase el ver. 9), *«y cuando te acerques a los hijos de Amón», i.e.* avanzar a la cercanía de los amonitas, que vivían al este de Moab; pero no debían molestar a estos descendientes

de Lot, porque Él no les daría nada de la tierra que había sido dada por posesión a ellos (ver. 19, como en los vers. 5 y 9). Para confirmar esto, se introducen anuncios etnográficos nuevamente en los vers. 20-22 en la palabra de Dios (como en los vers. 10, 11), respecto a la primera población del país de los amonitas. La tierra de los amonitas también era considerada como la tierra de los refaitas, porque los refaitas moraron allí, a quienes los amonitas llamaban zomzoneos. זַמְזֻמִּים [zomzoneos] de זָמַם, zumbar, por tanto rumiar, equivalente al pueblo rumiante o rugiente, probablemente sea el mismo pueblo de los זוּזִים [zumitas] mencionado en Gen. 14:5. Yahvé había destruido esta gigante tribu delante de los amonitas (ver. 22), del mismo modo que lo había hecho por los hijos de Esaú que moraban sobre el monte Seir, es decir, destruyó a los horitas delante de ellos, de modo que los edomitas «habitaron en su lugar hasta hoy».

Ver. 23. Como los horeos habían sido exterminados por los edomitas, también los aveos (עַוִּים) que moraban en ranchos (villas) en la esquina suroeste de Canaán, hasta Gaza, habían sido echados de sus posesiones y exterminados por los caftoritas, que descendían de Caftor (véase en Gen. 10:14), aunque, de acuerdo con Jos. 13:3, se encontraban algunos remanentes de ellos incluso en esa época. Estos datos parecen estar unidos a los datos principales simplemente por la sustancial analogía entre ellos, sin tener intención alguna de implicar que los israelitas debían asumir la misma actitud hacia los caftoritas, que después surgieron en las personas de los filisteos, que la que asumieron los descendientes de Esaú y Lot.

Versículos 24-37. La ayuda de Dios en la conquista del reino de Sehón

Vers. 24ss. En tanto que los israelitas no debían hacer la guerra a las tribus hermanas de los edomitas, moabitas y amonitas, o echarlas de las posesiones que Dios les había conferido, el Señor había entregado a los amorreos, quienes se habían abierto paso en Galaad y Basán, en sus manos.

Vers. 24s. Mientras acampaban en el Arnón, la frontera del rey amorreo de Sehón, les mandó que cruzaran la frontera y se posesionaran de la tierra de Sehón, y prometió que les entregaría al rey y su territorio, y que de ahí en adelante (הַיּוֹם הַזֶּה [este día], el día en que Israel cruzó el Arnón) él pondría el temor y terror sobre todas las naciones bajo el cielo, de modo que cuando escucharan de Israel temblaran y se angustiaran delante de ellos. הָחֵל רָשׁ, *«empezar, tomar»*, una expresión oratoria para «empezar a tomar» (רָשׁ en pausa por רַשׁ, cap. 1:21). La expresión, *«los pueblos debajo de todo el cielo»*, es hiperbólica; sin embargo no debe restringirse a las tribus cananeas y otras tribus vecinas, sino, de acuerdo a lo que sigue, debe entenderse refiriéndose a todas las naciones a las que alcanzaría el informe de las grandes proezas que el Señor haría a favor de Israel (cf. cap. 11:25 y Ex. 23:27). אֲשֶׁר, *de modo que* (como en Gen. 11:7; 13:16; 22:14). וְחָלוּ con el acento sobre la última sílaba, por causa de la ו consecutiva (*Ewald*, §234[a]), proviene de חוּל, temblar, o angustiarse con dolor, aquí con ansiedad.

Vers. 26-29. Si Moisés, a pesar de esto, envió mensajeros al rey de Sehón con palabras de paz (vers. 26s.; cf. Num. 21:21), se hizo para mostrar que era por culpa de los amorreos que su reino, tierras y vida estaban perdidas. El deseo de pasar pacíficamente por su tierra fue expresado con toda seriedad; aunque Moisés previó, a consecuencia del comunicado divino, que él rechazaría su propuesta, y que recibiría a Israel con hostilidad. Porque el reino de Sehón no formaba parte de la tierra de Canaán, la cual Dios había prometido a los patriarcas para su descendencia; y la presciencia divina de la dureza del corazón de Sehón no destruyó la libertad de su voluntad para decidir, o la libertad de sus acciones, más que las circunstancias de que en el ver. 30 se describe la falta de disposición de Sehón como la causa de su ser endurecido por el mismo Dios. El endurecimiento fue tanto el producto de la libertad y culpa humana, como la consecuencia de un decreto divino; del mismo modo que el caso de Faraón (véase la discusión en el vol. I, pp. 453ss.). Sobre *Cademot*, véase la p. 144. בַּדֶּרֶךְ בַּדֶּרֶךְ, equivalente a «sobre el camino, y siempre por el camino», *i.e.* sólo sobre la carretera alta, como en Num. 20:19. Sobre la conducta de los edomitas para con Israel, mencionada en el ver. 29, véase la p. 142. Del mismo modo los moabitas también suplieron a Israel con provisiones por dinero. Esta declaración no está en variación con la mala conducta por la que son culpados los moabitas en el cap. 23:4, que no recibieron a Israel con pan y agua. Porque קִדֵּם, encontrar y anticipar, significa una recepción hospitalaria, el ofrecimiento de alimento y agua sin pedir recompensa, lo cual es esencialmente diferente a vender por dinero. בְּעָר [En Ar] (ver. 29), como en el ver. 18. El sufijo en בּוֹ (ver. 30) se refiere al rey, que es mencionado como el señor de la tierra, en lugar de la tierra, del mismo modo que en Num. 20:18.

Ver. 31. La negativa de Sehón le fue contada por Dios como un juicio de endurecimiento que llevó a la destrucción. כַּיּוֹם הַזֶּה [Como hasta hoy], una abreviación de «como ha sucedido este día», *i.e.* como lo ha demostrado ahora la experiencia (cf. cap. 4:20, etc.).

Vers. 32-37. Derrota de Sehón, como ya se ha descrito en Num. 21:23-26. La guerra era de exterminio, en la que todas las ciudades eran incluidas en el mandamiento (véase Lev. 27:29), *i.e.* toda la población de los hombres, mujeres y niños debía morir, y sólo los rebaños y posesiones materiales eran tomadas por los conquistadores como botín.

Ver. 34. עִיר מָתֹם (ciudad de hombres) es la cantidad de hombres en un pueblo.

Ver. 36. Procedieron de ese modo con todo el reino de Sehón. *«Desde Aroer, que está junto a la ribera del arroyo de Arnón* (véase en Num. 32:34)*, y la ciudad que está en el valle», i.e. Ar,* o *Areopolis* (véase en Num. 21:15), siendo Aroer mencionado como el término inclusivo y la capital moabita Ar como término exclusivo, como en Jos. 13:9 y 16; *«y hasta Galaad»*, que surge en el norte, cerca de Jaboc (o Zerka, véase el cap. 3:4), *«no había ciudad que escapase de nosotros», i.e.* tan fuerte que no pudiésemos tomarla.

Ver. 37. Los israelitas no llegaron únicamente a lo largo de la tierra de los amonitas, es decir a lo largo de la orilla del arroyo Jaboc, o el campo de los amonitas, que se ubicaba al lado oriental del alto Jaboc, y las ciudades de los montes, *i.e.* de las tierras altas de los amonitas, y *ni a lugar alguno que Yahvé nuestro Dios había prohibido», sc.* que les había mandado no echar. La declaración en Jos. 13:25, que la mitad del campo de los amonitas fue entregada a la tribu de Gad, no está en discrepancia con esto; porque la alusión hecha allí es a la porción de los amonitas que estaba entre el Arnón y el Jaboc, la cual ya había sido tomada de los amonitas por los amorreos bajo el mando de Sehón (cf. Jue. 11:13ss.).

Capítulo 3:1-11. La ayuda de Dios en la conquista del reino de Og de Basán

Vers. 1ss. Después de la derrota de Sehón y la conquista de su tierra, los israelitas pudieron avanzar hacia el Jordán. Pero como el poderoso rey amorreo Og aún te-

nía la mitad norte de Galaad y todo Basán, procedieron hacia el norte y tomaron la carretera a Basán, para derrotar también a este rey, a quien el Señor había entregado también en sus manos, y conquistar su país (cf. Num. 26:33,34). Lo hirieron en Edrei, la moderna Draà (véase la p. 155), sin dejarle al menos un remanente; y tomaron todas sus ciudades, *i.e.* como se declara aquí de manera más plena en los vers. 4s., *«sesenta ciudades, toda la tierra de Argob, del reino de Og en Basán»*. Estas tres definiciones se refieren a uno y el mismo país. Toda la región de Argob incluía las sesenta ciudades que formaban el reino de Og en Basán, *i.e*. todas las ciudades de la tierra de Basán (de acuerdo con el ver. 5), todas las ciudades fortificadas, además de las ciudades sin fortificar del campo de Basán. חֶבֶל, la cadena para medir, por tanto la tierra o país medido con la cadena. El nombre «región de Argob», que se da al país de Basán aquí, y en los vers. 4, 13, 14, y también en 1 de Reyes 4:13, probablemente se deriva de רגוב, montones de piedra, relacionada con רֶגֶב, un macizo o terrón de tierra (Job 21:33; 38:38). Los targumistas lo han interpretado correctamente טְרָכוֹנָא (*Tracona*), de τραχών, un distrito escabroso, desnivelado y lleno de piedras, llamado así por las colinas basálticas de Haurán; del mismo modo que la llanura al este de Jebel Haurán, que se asemeja a la misma Haurán; algunas veces es llamada *Tellul*, por sus tells o colinas (*Burckhardt, Syr.*, p. 173)[3]. Este sector también ha recibido el nombre de Basán, por el carácter de su suelo; porque בָּשָׁן significa un suelo suave y nivelado. Por el nombre que le han dado los traductores árabes, el nombre griego Βαταναία, *Batanaea*, y posiblemente también el moderno nombre del campo en la pendiente noreste de Haurán detrás del monte Haurán, *Gethenije*, se deriven de su carácter. El nombre *Argob* probablemente se originó en la parte noreste del campo de Basán, la moderna *Leja*, con su suelo pedregoso cubierto con montones de grandes bloques de piedra (*Burckhardt*, p. 196), o más bien en la extensa región volcánica al este de Haurán, que antes que nada fue reconocida distintivamente en los viajes de *Wetzstein*, y de la cual dice que la porción sur, que lleva el nombre de *Harra*, está gruesamente cubierta con piedras volcánicas gruesas, con unas cuantas colinas entre ellas, que evidentemente han sido producidas por erupciones (*Wetzstein*, p. 6). El punto central de todo es *Safa*, un monte de aproximadamente siete horas de viaje de largo, y aproximadamente igual en anchura», en el que «la negra masa que fluía de los cráteres se amontonó ola sobre ola, de modo que el centro alcanzó la altura de una montaña, sin adquirir la suavidad de forma que se puede observar en las montañas en general», «el negro fluido de lava, estando lleno de innumerables ríos de olas de piedra, a menudo de un color rojo encendido, hacían puentes con finos arcos, los cuales descendían por las pendientes del interior de los cráteres y a través de la meseta alta» (*Wetzstein*, pp. 6 y 7). En tiempos postreros, este nombre fue transferido a todo el distrito de Haurán (= Basán), porque no sólo Jebel Haurán es completamente de formación volcánica, sino que la llanura consiste en un suelo marrón rojizo producido por la acción del clima sobre las piedras volcánicas, e incluso en «la llanura Leja ha sido empapada por los cráteres de las montañas de Haurán» (*Wetzstein*, p. 23). Haurán difiere esencialmente de Belka, Jebel, Ajlun, y la llanura de Jaulán, la cual se sitúa entre el mar de Galilea y el Jordán alto por un lado, y la llanura de Haurán por el otro, y llega hasta la pendiente sur de Hermón, por el carácter volcánico de su suelo. En estas regiones permanecen las formaciones de piedras calizas, lo cual presenta el mismo contraste con la formación basáltica que el blanco tiene con el negro (cf. *v. Raumer*, *Pal.*, pp. 75ss.). La tierra de las formaciones de piedra caliza abunda en las cuevas, lo cual realmente no hace falta en Haurán (como *v. Raumer* supone), aunque sólo se encuentran el Haurán este y sureste, donde la mayoría de las elevaciones volcánicas han sido perforadas por los troglodítas (véase *Wetzstein*, pp. 92 y 44ss.). Pero la verdadera tierra de cuevas al este del Jordán es la Galaad norte, *Reved* y *Suet* (*Wetzst*., p. 92). Aquí predominan las moradas troglodítas, en tanto que en Haurán se encuentran, en su mayoría, ciudades y villas con casas de uno o más pisos construidas sobre la superficie de la tierra, aunque incluso en la pendiente oriental de las montañas de Haurán hay aldeas que se pueden ver, en las que el estilo de construcción forma una transición entre las cuevas reales y las moradas construidas sobre la tierra. Antes de nada se hace una excavación en la meseta rocosa, con la anchura y profundidad de una habitación, y después es arqueada con un techo sólido de piedra. Las moradas construidas de ese modo tienen la apariencia de celdas o túneles. Este estilo de edificio, como ha encontrado *Wetzstein* en *Hibbike* por ejemplo, pertenece a la más remota antigüedad. En algunos casos, las aldeas de este tipo incluso estaban rodeadas por una muralla. Aquellas villas de Haurán que están construidas sobre la superficie de la tierra, cuando son vistas a distancia, atraen la atención y estimulan la imaginación en varias maneras. En primer lugar, el color negro de los materiales de construcción presenta el mayor contraste con lo verde que le rodea, y también con la transparente atmósfera. En segundo lugar, la altura de los muros y lo compacto de las casas, que siempre forman un todo conectado, son muy imponentes. En tercer lugar, son coronadas por fuertes torres. Y en cuarto lugar, se encuentran tan bien conservadas, que involuntariamente se llega a pensar que deben estar habitadas, y se espera ver gente entrando y saliendo» (*Wetzstein*, p. 49). Las ciudades más grandes están rodeadas por murallas; pero las pequeñas por regla general no tienen nada: «las partes posteriores de las casas podrían servir como murallas». El material del que están construidas las casas es una dolerita gris, impregnada con partículas relucientes de olivino. «Las piedras raramente son cementadas, pero los finos, y en su mayor parte grandes bloques cuadrados yacen uno sobre el otro como si estuviesen fusionados». «La mayoría de las puertas de las casas que conducen a la calle o al campo abierto son tan bajas, que es imposible entrar en ellas sin detenerse; pero los grandes edificios y los finales de las calles tienen elevadas puertas que siempre están construidas con buen gusto, y a menudo decoradas con esculturas e inscripciones griegas». Las «puertas mayores tienen o bien una sola hoja o (lo que es más común) doble. Éstas consisten en una plancha de dolerita. No existen puertas de otro tipo». Estas puertas de piedra giran sobre bisagras, profundamente incrustadas en los umbrales y dinteles. Incluso un hombre sólo puede cerrar y abrir las puertas de este tipo, presionando con la espalda o los pies contra la pared, y empujando la puerta con ambas manos» (*Wetzstein*, pp. 50ss.; compare con esto, el testimonio de *Buckingham, Burckhardt, Seetzen* y otros en *v. Raumer, Palestina,* pp. 78ss.).

Ahora, aunque las ruinas existentes de Haurán daten, en su mayoría, de un postrer periodo, y posiblemente sean de origen nabateo, perteneciente a los tiempos de Trajano y Antonino, considerando la estabilidad del

3. La derivación es muy improbable, «de la ciudad de Ἀργοβ πρὸς Γέρασαν πόλιν Ἀραβίας, de acuerdo al *Onomasticon*, a quince millas romanas al oeste de Gerasa, la cual es llamada Ῥαγαβᾶ por *Josefo* (Ant. XIII,15, 5)».

oriente, y la peculiar naturaleza del suelo de Haurán, dan una idea tolerablemente correcta de las sesenta ciudades del reino de Og de Basán, todas las cuales estaban fortificadas con altos muros, puertas, y barras, o como se declara en 1 de Reyes 4:13, «con muros y cerraduras de bronce»[4]. Las cerraduras de bronce sin duda eran como las mismas portadas, de basalto o dolerita, que fácilmente podría ser confundido con el bronce. Además de las sesenta ciudades fortificadas, los israelitas tomaron un gran número de עָרֵי הַפְּרָזִי, *«otras muchas ciudades sin muro», i.e.* aldeas no fortificadas y villas en Basán, y las destruyeron, como las del rey Sehón (vers. 6, 7; cf. cap. 2:34, 35). El infinitivo, הַחֲרֵם, debe construirse como un gerundio (cf. *Ges*., §131,2; *Ewald*, §280[a]). La expresión, «reino de Og *en* Basán», implica que el reino de Og no estaba limitado a la tierra de Basán, sino que también incluía la mitad norte de Galaad.

En los vers. 8-11, Moisés echa una mirada retrospectiva a toda la tierra que había sido tomada al otro lado del Jordán; en primer lugar (ver. 9) en toda su extensión desde Arnón hasta Hermón, luego (ver. 10) en sus partes separadas, para destacar en toda su grandeza lo que el Señor había hecho por Israel. La mención de los diferentes nombres de Hermón (ver. 9), y de la cama del rey de Og (ver. 11), también sirven para este propósito. *Hermón* es el pico más al sur del anti-Líbano, la presente *Jebel es Sheik*, o Jebel *et Telj*. El nombre hebreo no está relacionado con חֵרֶם, *anatema*, como *Hengstenberg* supone (*Beiträge* III, pp. 241s.); ni tampoco fue dado a este monte por los israelitas, el cual formaba parte del límite norte de la tierra que habían tomado; sino que debe trazarse a una palabra árabe que significa *prominens montis vertex* [la cima prominente de la montaña], y era un nombre conocido desde mucho antes, por lo cual los israelitas utilizaron el nombre hebreo שִׂיאֹן (Sión = נְשִׂיאָן, el alto, eminente, cap. 4:48), aunque este nombre no suplantó el nombre tradicional de *Hermón*. Los sidonios lo llamaban *Sirion*, una forma modificada de שִׂרְיוֹן (1 de Sam. 17:5), o סִרְיוֹן (Jer. 46:4), «corazas de hierro»; los amorreos lo llamaron שְׂנִיר, una palabra que probablemente tenía el mismo significado. En Sal. 29:6, שִׂרְיוֹן es usado poéticamente por *Hermón*; y Ezequiel (27:4) utiliza *Senir*, en un canto fúnebre sobre Tiro, como sinónimo del Líbano; mientras que שְׂנִיר se menciona en 1 de Crón. 5:23, y שְׂנִיר en Cantares 4:8, en relación con Hermón, como una parte del anti-Líbano, como de modo muy natural podría suceder que el nombre amorreo continuara anexado a uno u otro de los picos de la montaña, del mismo modo que hallamos que incluso los geógrafos árabes, como *Abulfeda* y *Maraszid*, llaman esa porción del anti-Líbano, la que se extiende desde Baalbek hasta Emesa (Homs, Heliopolis) por el nombre de *Sanir*.

Ver. 10. Las diferentes partes de la tierra conquistada fueron las siguientes: הַמִּישֹׁר, *la llanura, i.e.* la meseta amorrea, extendiéndose desde el Arnón hasta Hesbón, y en dirección noreste casi hasta Rabat-ammon, con las ciudades de *Hesbón, Bezer, Medeba, Jahza, y Dibón* (cap. 4:43; Jos. 13:9, 16, 17, 21; 20:8; Jer. 48:21ss.), que originalmente pertenecía a los moabitas, y por tanto es llamada «el campo de Moab» en Num. 21:20 (véase la p. 148). *«Y todo Galaad», i.e.* la región montañosa a los lados norte y sur del río Jaboc, la cual estaba dividida en dos mitades por este río. La mitad sur, que alcanzaba hasta Hesbón, pertenecía al reino de Sehón (Jos. 12:2), y fue asignada por Moisés a los rubenitas y gaditas (ver. 12); mientras que la mitad norte, que es llamada «el resto de Galaad» en el ver. 13, la moderna Jebel *Ajlun*, que se extiende hasta la tierra de Basán (Haurán y Jaulán), pertenecía al reino de Og (Jos. 12:5), y fue asignada a la familia manasea de maquir (ver. 15, y Jos. 13:31; cf. *v. Raumer, Pal.,* pp. 229s.). *«Y todo Basán hasta Salca y Edrei».* Todo Basán no sólo incluye el campo de Haurán (la llanura y montaña), sino incuestionablemente también el distrito de *Jedur* y *Jaulán*, al oeste del mar de Galilea y el alto Jordán, o la antigua *Gaulonitis* (*Jos. Ant*. XVIII, 4, 6, etc.), por cuanto el reino de Og se extendía hasta las costas de Gesur y Maaca (véase el ver. 14). Sin embargo, Og no había conquistado toda la tierra de Hurán, sino únicamente la mayor parte de ella. Su territorio se extendía al este hasta Salca, *i.e.* la presente *Szalcat* o *Szarcad*, aproximadamente a seis horas al este de *Bozra*, al sur de *Jebel Haurán*, una ciudad con 800 casas, y un castillo sobre una roca de basalto, pero deshabitado (cf. *v. Raumer, Pal.,* p. 255); y al norte hasta *Edrei, i.e.* la norteña Edrei (véase el comentario de Num. 21:33), una ruina considerable al noroeste de Bozra, con tres o cuatro millas inglesas de extensión, en cuyos antiguos edificios aún viven 200 familias (turcos, drusos, y cristianos). (*Abulfeda, Ibn Batuta*) es llamada *Sora* por los geógrafos árabes, *Adra* o *Edra* por los viajeros modernos (*v. Richter, Wallfahrten,* pp. 172s.), u *Oezraa* (*Seetzen, Reisen* I, pp. 50ss.), o *Ezra* (*Burckhardt, Syrien,* pp. 118s.), y *Edra* (*Robinson, Palestina* III, p. 908). Consecuentemente casi toda Jebel Haurán, y la porción norte de la llanura, la *Leja*, estaban fuera del reino de Og y la tierra de Basán, la cual tomaron los israelitas por posesión, aunque *Burckhardt* cuenta Ezra como parte de la Leja.

Ver. 11. Inclusive en tiempos de Abraham, la gigante tribu de Refaím vivía en Basán (Gen. 14.5). Pero del remanente de estos, el rey Og, a quien los israelitas derrotaron, era el único que quedaba. Con el propósito de recordar la grandeza de la gracia de Dios que se había manifestado en esa victoria, y no meramente para establecer la credibilidad de las declaraciones relacionadas con el tamaño de Og («del mismo modo que las cosas pertenecientes a una época que ha pasado desde hace mucho se demuestran ser ciertas por los restos», *Spinoza*, etc.), Moisés señala la cama de hierro de dicho rey, que aún estaba en Rabat-amón, y medía nueve codos de largo por cuatro de ancho, «según el codo de un hombre», *i.e.* el codo que era comúnmente usado (véase la expresión análoga, «la pluma de un hombre», Isa. 8:1). הֲלֹא, por הֲנֵה, sinónimo de הֲנֵה. No hay nada que nos sorprenda en la medida de la cama o del armazón de la cama dada aquí. El codo hebreo ordinario sólo medía un pie y medio, probablemente sólo dieciocho pulgadas, *i.e.* 45 cm. (véase mi *Archäologie* II, p. 126, nota 4). Ahora, la cama siempre es más grande que quien duerme en ella. Pero en este caso, *Clericus* presume que Og *ut posteritas ex lecti magnitudine de statura ejus, qui in eo cubare solitus erat, magnificentius sentiret* [excedía intencionadamente la medida necesaria de la cama, para que la posteridad fuese llevada a sacar conclusiones más grandes en base a la medida de la cama, del hombre que dormía en ella]. También se refiere al caso análogo de Alejando el Grande, de quien *Diod. Sic*. (17:95) afirma, que siempre que se vio obligado a detenerse en su viaje a India, hizo arreglos colosales de todo tipo, haciendo, entre otras cosas, que se arreglaran dos sofás en las tiendas por cada pie

4. En absoluto es imposible que muchas de las moradas más antiguas de las torres arruinadas de Haurán daten de un tiempo anterior a la conquista de la tierra por los israelitas. «Sencillas, construidas de pesados bloques de basalto apenas labrados, y tan duros como el hierro, con muy gruesas paredes, portadas y puertas de piedra muy fuertes, muchas de las cuales tenían como medio metro de grosor, y primeramente se sujetaban con inmensos cerrojos, de los cuales aún quedan trazos, tales casas pueden haber sido obra de la antigua tribu gigante de Refaim, cuyo Rey, Og, fue derrotado por los israelitas hace 3.000 años» (*C. v. Raumer, Pal.,* p. 80, según *J.L. Porter, Five Years in Damascus*).

de soldado, cada cinco codos de largo, y dos casillas de establo para cada jinete, dos veces más grande que el tamaño ordinario, «para representar un campamento de héroes, y dejar detrás memorias impactantes para los habitantes de la tierra, de hombres gigantes y su fuerza sobrenatural». Og también pudo haber dejado tras de sí una gigantesca cama, con la misma intención, como memorial de su grandeza sobrehumana, en alguna de sus expediciones contra los amonitas; y esta cama pudo haber sido preservada en su capital como prueba de la grandeza del enemigo[5]. Entonces Moisés se podría referir a esta gigantesca cama de Og, la cual era conocida por los israelitas; y no existe razón para recurrir a la improbabilidad de la conjetura de que los amonitas se habían posesionado de una cama del rey Og en alguna de sus expediciones contra los amorreos, y que la hayan llevado a su capital como un trofeo[6]. *«Rabat* de los hijos de Amón», o brevemente *Rabá, i.e.* la grande (Jos. 13:25; 2 de Sam. 11:1), era la capital de los amonitas, llamada después *Filadelfia*, probablemente por Ptolomeo Filadelfo; por *Polibio*, Ῥαββατάμανα; por *Abulfeda, Ammán*, que es el nombre que aún se da a las inhabitadas ruinas del *Nahr Ammán, i.e.* el Jaboc alto (véase a *Burckhardt*, pp. 612s., y *v. Raumer*, *Pal.*, p. 268).

Versículos 12-20. Repaso de la distribución de la tierra conquistada

La tierra que los israelitas habían tomado perteneciente a estos dos reinos fue dada por Moisés a las dos tribus y media por posesión, la porción sur desde Aroer en el valle del Arnón (véase en Num. 32:34), y media Galaad (hasta el Jaboc; véase el ver. 10) con sus ciudades, las cuales son enumeradas en Jos. 13:15-20 y 24-28, a los rubenitas y gaditas; y la mitad norte de Galaad, con toda Basán (*i.e.* toda la región de Argob, véase el ver. 4 y Num. 32:33), a la media tribu de Manasés. לְכָל־הַבָּשָׁן, *«y todo Basán»*, es una aposición de כָּל־הֶחֶבֶל הָאַרְגֹּב [toda la región de Argob], y la לְ simplemente sirve para enlazarla; porque «toda la región de Argob» no era meramente un sector de Basán, sino que era idéntica a «todo Basán», por cuanto pertenecía al reino de Og (véase el ver. 4). Toda esta región era contada como tierra de gigantes. הִקָּרֵא, ser llamado, *i.e.* ser, estar, y ser reconocido como siendo.

Ver. 14. La región de Argob, el campo de Basán, fue dado a Jair (vea Num. 32:41), hasta el territorio de Gesur y Maaca (cf. Num. 32:41). עַד [Hasta], tan lejos como, debe entenderse como inclusiva. Esto es evidente por la declaración en Jos. 13:13: *«Mas a los gesureos y a los maacateos no los echaron los hijos de Israel, sino que Gesur y Maaca habitaron entre los israelitas hasta hoy»*. Por consiguiente Moisés concedió el territorio de estas dos tribus a los manaseos, porque éste formaba parte del reino de Og. הַגְּשׁוּרִי y הַמַּעֲכָתִי [gesureos y maacateos] son los habitantes de *Gesur* y *Maaca*, dos provincias que formaban pequeños reinos independientes incluso en la época de David (2 de Sam. 3:3; 13:37, y 10:6). *Gesur* colindaba con Aram. Los gesureos y amorreos, con el paso del tiempo, tomaron de los israelitas las ciudades de Jair y Kenat, con sus ciudades hijas (1 de Crón. 2:23). En el tiempo de David, Gesur tenía un rey Talmai, con cuya hija David contrajo matrimonio. Esta hija fue la madre de Absalón; y fue en Gesur donde Absalón vivió exiliado por un tiempo (2 de Sam. 3:3; 13:37; 14:23; 15:8). La ubicación exacta de Jesur áun no ha sido determinada. Seguramente estaba en un sitio cerca del Hermón, al lado oriental del Jordán alto, y cerca de un *puente* del Jordán, ya que גְּשׁוּר significa puente en todos los dialectos semitas. En 1 de Crón. 19:6 se hace referencia a *Maaca* como un reino bajo el nombre de אֲרָם מַעֲכָה [Aram-Maaca], probablemente deba encontrarse al noreste de Gesur. De acuerdo con la Onomast. (*s. v.* Μαχαθί), era la cercanía del Hermón. *«Y les puso por nombre* (las ciudades de la región de Argob) *como su nombre; Basán* (*sc.* llamó) *Havot Jair hasta hoy día»* (cf. Num. 32:41). La palabra חַוֹּת (*Havot*), que sólo aparece en relación con las ciudades de *Jair*, no significa ciudades o campos de una clase en particular, villas de tiendas, como algunos suponen, sino que es el plural de חַוָּה, vida (*Leben*, una terminación alemana común, *e.g. Eisleben*), por lo cual después se utilizó la palabra חַיָּה (comp. 2 de Sam. 23:13 con 1 de Crón. 11:15). Se aplica a cualquier tipo de morada, siendo utilizada en los pasajes recientemente mencionados para denotar meramente un campamento de guerra. Las *vidas de Jair* (*Jairsleben*), por tanto, no eran una clase particular de ciudades en las regiones de Argob, sino que Jair daba su nombre colectivo a las sesenta ciudades fortificadas, como es perfectamente evidente por el presente versículo cuando se compara con el ver. 5 y Num. 32:41, y expresamente confirmado por Jos. 13:30 y 1 de Reyes 4:13, donde las sesenta ciudades fortificadas del distrito de Argob son llamadas *Havot Jair*. El enunciado en 1 de Crón. 2.22, 23, que *«Jair tenía veintitrés ciudades en Galaad* (lo cual se utiliza aquí como en el cap. 34:1; Jos. 22:9; 13:15; Jue. 5:17; 20:1, para denotar toda la Palestina al este del Jordán), *y Gesur y Aram tomaron la Havot Jair de ellos* (y) *Kenat y sus hijas, sesenta ciudades* (*sc.* en total)», en absoluto está en discrepancia con esto, sino por el contrario, armoniza de la manera más perfecta. Porque es evidente por este pasaje, que las veintitrés *Havot Jair*, con *Kenat* y sus hijas, formaban el total de las sesenta ciudades. La distinción entre las veintitrés Havot Jair y las otras treinta y siete ciudades, Kenat y sus hijas, debe explicarse por el simple hecho de que, de acuerdo con Num. 32:42, *Noba*, sin duda familiar de los hijos de Maquir, relacionado con Jair, conquistó Kenat y sus hijas, y llamó a las ciudades conquistadas por su nombre, es decir, cuando Moisés se las concedió. En consecuencia, Basán, o la región de Argob, con sus sesenta ciudades fortificadas, fue dividida entre las dos familias principales de Maquir el manaseo, las familias de *Jair* y *Noba*, recibiendo cada familia los distritos que habían conquistado, junto con sus ciudades; es decir, la familia de Noba, Kenat y sus ciudades hijas, o la porción oriental de Basán; y la familia de Jair, veintitrés ciudades al oeste, las cuales son llamadas *Havot Jair* en 1 de Crón. 2:23, en armonía con Num. 32:41, donde se dice que Jair puso su nombre a las ciudades que fueron conquistadas por él. Sin embargo en el presente discurso, en el cual Moisés no tenía intención de entrar en detalles históricos, todas las (sesenta) ciudades de todo el sector de Argob, o todo Basán, están comprendidas bajo el nombre de *Havot Jair*, probablemente porque Noba era una rama subordinada de la familia de Jair, y las ciudades con-

5. «Se hallará a menudo que los hombres muy altos con frecuencia están dispuestos a aparentar ser más altos de lo que en realidad son» (*Hengstenberg, Beiträge* III, p. 246). Además, aún existen gigantes que miden ocho pies de altura y más. «De acuerdo con la *Neue Preussische Zeitung* de 1857, vino a Berlín un hombre que medía 8 pies y 4 pulgadas de alto, y que posiblemente todavía estaba creciendo, por cuanto sólo tenía veinte años de edad; y se dice que tenía un tío-abuelo que era nueve pulgadas más alto» (*Schultz*).

6. Hay aún menos probabilidad en la conjetura de *J.D. Michaelis, Vater, Winer*, y otros, de que la cama de hierro de Og era un sarcófago de basalto, como los que a menudo se encuentran en esas regiones, de unos 9 pies de largo y 3,5 de ancho, o incluso de hasta 12 pies de largo y 6 de ancho y alto (*vid. Burckhardt*, pp. 220, 246; *Robinson*, III, p. 658; *Seetzen*, I, pp. 355, 360); y la suposición de que el cuerpo del rey caído fue llevado a *Rabá*, y allí sepultado al estilo de la realeza, es completamente improbable.

quistadas por él estaban bajo la supremacía de Jair. La expresión «hasta este día» con certeza no apunta a un periodo posterior a la era mosaica. Esta definición de tiempo es relativa. No presupone necesariamente una larga duración, y aquí meramente sirve para destacar el maravilloso cambio que era debido a la gracia divina: que las sesenta ciudades fortificadas del gigante rey Og de Basán ahora se habían convertido en posesión de Jair[7]. Cf. *Schultz, de Deuteronomio,* pp. 33s.

Ver. 15. Maquir recibió Galaad (véase Num. 32:40).

En los vers. 16 y 17 se describe la posesión de las tribus de Rubén y Gad más plenamente conforme a sus fronteras. Ellos recibieron la tierra de Galaad (al sur del Jaboc) hasta el arroyo Arnón, la mitad del valle y su territorio. תּוֹךְ הַנַּחַל es una definición más precisa de נַחַל אַרְנֹן, expresa el hecho de que el territorio de estas tribus no sólo llegaría hasta la orilla norte del valle del Arnón, sino hasta la mitad de éste, hasta el río Arnón que fluía por en medio del valle; y וּגְבוּל (y la frontera) es una aposición explicativa de lo que precede, como en Num. 34:6, significando, «*la frontera del valle del Arnón hasta el río*». Sobre el este, «*hasta el arroyo de Jaboc, el cual es límite de los hijos de Amón*» (*i.e.* hasta el alto *Jaboc*, la *Nar Ammán*, véase en Num. 21:24); y al oeste «*el Arabá* (la *Ghor*, véase el cap. 1:1) *con el Jordán* (desde su rivera oriental) *como límite desde Cineret*» (*i.e.* la ciudad por la que el Mar de Galilea recibió el nombre de mar de Cineret, Num. 34:11; véase en Jos. 19:35) «*hasta el mar del Arabá, el mar Salado, al pie de las laderas del Pisga* (ver en Num. 21:15 y 27:12) *al oriente*» (*i.e.* meramente el lado oriental del Arabá y del Jordán).

En los vers. 18-20 Moisés les recuerda las condiciones por las que había conferido la tierra a las dos tribus y media por heredad (cf. Num. 32:20-32).

Versículos 21-29. Nombramiento de Josué como su sucesor

Esta reminiscencia también recuerda la bondad de Dios al designar a Josué como su sucesor (Num. 27:12s.), lo cual tuvo lugar *«en aquel tiempo», i.e.* después de la conquista de la tierra al este del Jordán. De acuerdo con el objetivo de su discurso, el cual debía mantener a la vista lo que el Señor había hecho por Israel, aquí relata cómo, al principio, dirigió a Josué a las cosas que él había visto con sus ojos (עֵינֶיךָ הָרֹאֹת, tus ojos veían; cf. *Ewald*, §335b), es decir, a la derrota de los dos reyes de los amorreos, la cual contenía la promesa de que el fiel Dios del pacto completaría la obra que había comenzado, y que haría lo mismo con todos los reyes a los que José se enfrentaría (*i.e.* al otro lado del Jordán).

Ver. 22. Por esta razón no debían temer; porque el mismo Yahvé pelearía por ellos. הוּא [Él] es enfático, y añade fuerza al sujeto.

Vers. 23ss. Entonces describió Moisés cómo, a pesar de su oración, el Señor le había negado el permiso de entrar a Canaán y ver la gloriosa tierra. Esta oración (אֶתְחַנַּן) no se menciona en el relato histórico dado en el cuarto libro; pero debe haber precedido a la petición de designar un pastor para la congregación en Num. 27:16, ya que el Señor le manda en su respuesta (ver. 28) que designe a Josué como el líder del pueblo. En su oración, Moisés apeló a la manifestación de la gracia divina que ya había recibido. Como el Señor ya había comenzado a mostrarle su grandeza y su mano poderosa, también le podría mostrar el cumplimiento de su obra. La expresión, «comenzado a mostrar tu grandeza», no se refiere tanto a los poderosos hechos del Señor en Egipto y el Mar Rojo (como en Ex. 32:11, 12, y Num. 14:13ss.), como a la manifestación de la omnipotencia divina en la derrota de los amorreos, por la cual el Señor había comenzado a introducir a su pueblo en la posesión de la tierra prometida, y se había dado a conocer como el Dios que es incomparable tanto en el cielo como en la tierra. אֲשֶׁר antes de מִי אֵל (ver. 24) es explicativa y causal relativa, por (*quod, quia*), o por. «*Porque ¿qué Dios hay en el cielo ni en la tierra que haga obras y proezas, etc.*». Estas palabras recuerdan Ex. 15:11, y son eco de muchos de los salmos, en el Sal. 86:8 es casi literal. El contraste trazado entre Yahvé y otros dioses no implica la realidad de las deidades paganas, sino que simplemente presupone una creencia en la existencia de otros dioses, sin decir nada respecto a la veracidad de esa creencia. גְּבוּרֹת, manifestaciones de גְּבוּרָה, poderosos hechos.

Ver. 25. «*Pase yo, te ruego*». אֶעְבְּרָה־נָּא, una forma de deseo, utilizada en vez de una forma gramatical formal para una petición, como en el cap. 2:27; Num. 21:22, etc. הַהַר הַטּוֹב [aquel buen monte] no es un sector específico de la tierra de Canaán, como las montañas de Judá, o el monte del templo (de acuerdo con Ex. 15:17), sino toda Canaán considerada como una tierra montañosa, siendo mencionado especialmente el Líbano como la muralla fronteriza hacia el norte. Como Moisés estaba en la parte baja del Arabá, la tierra prometida se le presentaba no sólo a sus ojos, sino también a su alma, como una larga cordillera montañosa; y no meramente sugiriendo el contraste en las partes más bajas de que, *in Oriente loca plana plerumque ob fontium et pluviarum defectum sterilia sunt, regiones vero montanae, fontibus rivisque irriguae, admodum fertiles et amoenae* [en tanto que las llanuras del oriente en su mayoría son estériles, por falta de manantiales o lluvia, las regiones montañosas, que son bien irrigadas por manantiales y arroyos, son muy fértiles y agradables] (*Rosenmüller*), sino también en el terreno mucho más alto, como una tierra alta y espaciosa, la cual se mantendría al lado del Horeb, «donde había pasado lo mejor y más sagrado de su vida, y donde había visto el comienzo del pacto entre Dios y su pueblo» (*Schultz*).

Ver. 26. Pero el Señor no quería escuchar su oración. הִתְעַבֵּר es sinónimo de הִתְאַנַּף 1:37 y לְמַעַנְכֶם (que equivale a בִּגְלַלְכֶם). רַב־לָךְ [esto debe bastarte] como en 1:6, esencialmente equivalente a ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου [Bástate de mi gracia] en 2 Cor. 12:8 (*Schultz*). דַּבֵּר בְּ, hablar acerca de algo (como en los caps. 6:7; 11:19, etc.).

El ver. 27 es una paráfrasis retórica de Num. 27:12, donde se mencionan las montañas de *Abarim* en lugar del *Pisga*, que era la porción norte de Abarim. (Sobre el ver. 28, cf. cap. 1:38 y Num. 27:23).

Ver. 29. «*Y paramos en el valle delante de Bet-peor*», *i.e.* en la Arbot Moab (Num. 22:1), *sc.* donde todavía estamos. El Kal וַנֵּשֶׁב es utilizado porque Moisés fija sus ojos sobre el pasado, y mira los eventos ya descritos en Num. 28-29, como habiendo sucedido allí. Sobre Bet-peor, véase en Num. 23:28.

Capítulo 4:1-40. Exhortación a que se guarde la ley fielmente

Con la palabra וְעַתָּה, «y ahora», Moisés pasa de una contemplación de lo que el Señor había hecho por Israel, a una exhortación para que se guarde la ley del Señor. Las manifestaciones divinas de gracia ponían a Israel ba-

7. La conquista de estas ciudades, de hecho, no parece haber sido de larga duración, y su posesión por parte de los israelitas es muy disputada (cf. 1 de Crón. 2:22, 23). En el tiempo de los jueces hallamos treinta en posesión del juez Jair (Jue. 10:4), lo cual hizo que el antiguo nombre de *Havot Jair* fuese revivido.

jo la obligación de observar la ley a conciencia, para que pudieran continuar disfrutando las bendiciones del pacto. La exhortación comienza apelando a que se oigan y guarden los mandamientos y preceptos del Señor, sin añadirles o quitarles; porque no sólo dependía de ello la vida y la muerte, sino que era en esto en lo que consistía la sabiduría y grandeza de Israel delante de todas las naciones (vers. 1-8). Entonces procede con una advertencia para que no olviden lo acontecido en Horeb (vers. 9-14) y caigan en la idolatría, la adoración de ídolos o de imágenes de deidades (vers. 15-24), y cierra con la amenaza de la dispersión como castigo de la apostasía, y con una promesa de restauración como consecuencia del arrepentimiento y la conversión sincera (vers. 25-31), y también con una razón para esta amenaza y promesa extraída de la historia del pasado inmediato (vers. 32-34), con el propósito de fortalecer la nación en su fidelidad para con Dios, el único autor de su salvación (vers. 35-40).

Vers. 1-8. Los israelitas debían escuchar las leyes y preceptos que Moisés enseñó hacer (que debían hacer), para que vivieran y alcanzaran la posesión de la tierra que el Señor les daría. «Escuchar» implica disponer el corazón y observar. Las palabras הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים [estatutos y juicios] (como en Lev. 19:37) denotan el todo de la ley del pacto en sus dos presentaciones principales. חֻקִּים, estatutos, incluye los mandamientos morales y los estatutos de las leyes del pacto, para lo cual se utilizan mayormente חֹק y חֻקָּה en los primeros libros; es decir, todo lo que el pueblo estaba obligado a guardar; מִשְׁפָּטִים, *derechos*, todo lo que se le debía a ellos, ya fuera en relación con Dios o con sus prójimos (cf. cap. 26:17). Algunas veces הַמִּצְוָה, *el mandamiento*, está conectado con este, ya sea puesto primero en singular, como una noción general exhaustiva (caps. 5:28; 6:1; 7:11), o en plural (caps. 8:11; 11:1; 30:16); o הָעֵדֹת, los testimonios, los mandamientos como una manifestación de la voluntad de Dios (ver. 45; 6:17, 20). La misma vida, o la larga vida en la tierra prometida dependía de su cumplimiento (Ex. 20.12), como Moisés había remarcado constantemente (cf. ver. 40; caps. 5:30; 6:2; 8:1; 11:21; 16:20; 25:15; 30:6, 15ss.; 32:47). יִרְשֶׁתֶם por יְרִשְׁתֶּם (como en el ver. 22; Jos. 1:16; cf. *Ges.*, 44,2, Anm. 2).

Ver. 2. El guardar la ley, sin embargo, requería que se mantuviera conforme había sido dada, que nada se le añadiera o quitase, sino que los hombres debían someterse a ella como inviolable palabra de Dios. El mandamiento se debilitaba no sólo por omisión, sino también por añadirle, y la palabra de Dios se convertía en mandamientos de hombre, como demostraron suficientemente los fariseos. Este precepto es repetido en el cap. 13:1; luego es revivido por los profetas (Jer. 26:1; Prov. 30:6), y ejecutado nuevamente al cierre de toda la revelación (Ap. 22:18, 19). En el mismo sentido también Cristo dijo que Él no había venido a destruir la ley o a los profetas, sino para cumplirla (Mat. 5:17); y el antiguo pacto no fue abrogado, sino únicamente glorificado y perfeccionado por el nuevo.

Vers. 3s. Los israelitas acababan de experimentar cómo el guardar la ley fielmente daba vida, en lo que el Señor había hecho por causa de Baal Peor, cuando Él destruyó a aquellos que adoraron el ídolo (Num. 25:3, 9), en tanto que los fieles seguidores del Señor permanecieron con vida. דָּבַק בְּ, aferrarse a alguien, sujetarse fuertemente a él. Moisés presentó este ejemplo porque la congregación había pasado por todo eso recientemente; y los resultados de la fidelidad al Señor por un lado, y de la infiel apostasía por el otro, se habían hecho completamente manifiestos a ella. עֵינֵיכֶם הָרֹאוֹת [Vuestros ojos vieron], como en el cap. 3:21.

Vers. 5s. Pero las leyes que Moisés enseñó eran mandamientos del Señor. Guardarlos y ejecutarlos sería la sabiduría y entendimiento de Israel ante los ojos de las naciones, que, cuando oyeran todas estas leyes, dirían, «*ciertamente* (רַק, sólo, no otro aparte) *pueblo sabio y entendido, nación grande es esta*». La historia ha confirmado esto. No sólo la sabiduría de Salomón asombró a la reina de Saba (1 de Reyes 10:4ss.), sino que la verdad divina que Israel poseía en la ley de Moisés atrajo a todas las mentes más honestas del mundo pagano para buscar la satisfacción de las necesidades más íntimas de su corazón y la salvación de su alma en el conocimiento que Israel tenía de Dios, cuando, después de un corto periodo de florecimiento, la disolución interna de las religiones paganas se hubo realizado; y al final, en la cristiandad, ha traído nación tras nación al conocimiento del Dios verdadero, y a la eterna salvación, a pesar del hecho de que la verdad divina era y sigue siendo considerada como una necedad por los orgullosos filósofos y los epicúreos y estoicos de los tiempos antiguos y modernos que proclaman su propia justicia.

Vers. 7s. Esta poderosa y atractiva fuerza de la sabiduría de Israel consistía en el hecho de que en Yahvé poseían un Dios que estaba a mano con su ayuda cuando clamaban a Él (cf. cap. 23:29; Sal. 34:19; 145:18; 1 de Reyes 2:7), como nunca lo había estado ninguno de los otros dioses de las naciones; y que en la ley de Dios poseían unos estatutos y derechos que los paganos nunca habían tenido. El verdadero derecho tiene sus raíces en Dios; y con el oscurecimiento del conocimiento de Dios, la ley y el derecho, con sus fundamentos divinamente establecidos, también son conmovidos y oscurecidos (Rom. 1:26-32).

Vers. 9-14. Por lo tanto, Israel no debía olvidar las cosas que había visto en Horeb con sus propios ojos.

Ver. 9. «*guárdate, y guarda tu alma con diligencia*». שָׁמַר נַפְשׁ [Guardar el alma], *i.e.* cuidar el alma como el asiento de la vida, defender la vida de uno del peligro y las heridas (Prov. 13:3; 19:16). «*para que no te olvides* אֶת־הַדְּבָרִים (los hechos descritos en Ex. 19-24), *ni se aparten de tu corazón todos los días de tu vida*», *i.e.* que no sean olvidados mientras vivas, «*antes bien, los enseñarás a tus hijos, y a los hijos de tus hijos*». Estos hechos de Dios formaban el fundamento de la verdadera religión, las verdaderas bases de la legislación del pacto, y la firme garantía de la verdad objetiva y la divinidad de todas las leyes y ordenanzas que Moisés dio al pueblo. Y era esto lo que constituía la distinción esencial entre la religión del Antiguo Testamento y todas las religiones paganas, cuyos fundadores, es cierto, profesaban derivar sus doctrinas y estatutos de la inspiración divina, pero sin dar ninguna garantía práctica de que su origen fuera realmente divino.

Vers. 10-12. En las palabras «*el día* (הַיּוֹם, acusativo adverbial) *que estuviste delante de Yahvé tu Dios en Horeb*», *etc.*, Moisés recuerda al pueblo lo principal de aquellos grandes eventos: en primer lugar el hecho de que Dios le ordenó reunir el pueblo, para que Él pudiera darles a conocer su palabras (Ex. 19:9ss.), que debían aprender a temerle todos los días de su vida, y también enseñar a sus hijos (יִרְאָה, inf., como שִׁנְאָה, cap. 1:27); y en segundo lugar (ver. 11), que se acercaron al pie de la montaña que ardía en fuego (cf. Ex. 19:17ss.). La expresión, arder en fuego «*hasta en medio de los cielos*», *i.e.* hasta el cielo, es una descripción retórica de la terrible majestad de la columna de fuego en que apareció la gloria del Señor sobre el Sinaí, con el propósito de grabar profundamente en las mentes del pueblo el recuerdo de esta manifestación de Dios. Y la expresión, «*tinieblas, nube y oscuridad*», que es equivalente al humear del gran monte (Ex. 19:18), es empleado con el mismo objetivo. Y finalmente (vers. 12, 13), les recuerda que el Señor habló de en medio del fuego, y añade esta importante observación, para preparar el camino para lo que sigue, «*oísteis la voz de su pala-*

bras, mas a excepción de oír la voz, ninguna figura visteis»,lo cual no sólo concuerda plenamente con Ex. 24, donde se declara que la visión de la gloria de Yahvé sobre la montaña apareció al pueblo mientras estaban al pie de la montaña «como fuego devorador» (ver. 17), y que incluso los ancianos que «vieron a Dios» sobre la montaña en la conclusión del pacto no vieron forma de Dios (ver. 11), sino también con Ex. 33:20, 23, de acuerdo con lo cual ningún hombre puede ver el rostro (פָּנִים) de Dios. Incluso la similitud (תְּמוּנָה) de Yahvé, que Moisés vio cuando el Señor le habló boca a boca (Num. 12:8), no era la forma del ser esencial de Dios que fue visible a sus ojos corporales, sino simplemente una manifestación de la gloria de Dios correspondiendo a su propia intuición y facultad perceptiva, la cual no debe considerarse como una forma de Dios, que fue una adecuada representación de la naturaleza divina. El Dios verdadero no tiene una forma que sea visible para el ojo humano.

Ver. 13. Los israelitas, por lo tanto, no podrían ver forma de Dios alguna, sino que sólo podrían oír la voz de sus palabras, cuando el Señor les proclamó su pacto, y les expresó los diez mandamientos, los cuales después entregó a Moisés escritos sobre dos tablas de piedra (Ex. 20:1-14) (17), y 31:18, comparado con el cap. 24:12). Sobre לֻחֹת אֲבָנִים [las tablas de piedra], véase en Ex. 34:1).

Ver. 14. Cuando el mismo Señor hubo dado a conocer al pueblo, en los diez mandamientos, el pacto que les mandaba hacer, ordenó a Moisés que les enseñara las leyes y preceptos que debían observar en Canaán, los derechos y estatutos de la legislación sinaítica, desde Ex. 21 en adelante.

Vers. 15-24. Por cuanto los israelitas no habían visto forma de Dios en Horeb, tenían que cuidarse por el bien de sus almas (por sus vidas) de actuar corruptamente, y de hacerse cualquier tipo de imagen de Yahvé su Dios, es decir, como el contexto lo muestra, adorar a Dios en esto. (Sobre פֶּסֶל, véase en Ex. 20:4). Las palabras que siguen, תְּמוּנַת כָּל־סָמֶל [imagen de alguna figura] y תַּבְנִית זכ [efigie de varón o hembra] (para תַּבְנִית, véase el comentario de Ex. 25:9), son una aposición de פֶּסֶל [imagen esculpida], y sirven para explicar y enfatizar la prohibición.

Vers. 17s. Tampoco debían hacerse imagen de alguna bestia; una precaución para evitar imitar la adoración egipcia de los animales.

Ver. 19. No debían permitir ser desviados (נִדַּח) a adorar las estrellas del cielo, es decir, por la influencia seductiva ejercida sobre los sentidos al ver los cuerpos celestes cuando brillan en su glorioso esplendor. La razón para esta prohibición es dada en la cláusula relativa, *«porque Yahvé tu Dios los ha concedido a todos los pueblos debajo de todos los cielos»*. El pensamiento no es, «Dios ha dado a los paganos el sol, la luna, y las estrellas para su servicio, *i.e.* para servirles con su luz», como *Onkelos*, los *Rabinos*, *Jerónimo* y otros suponen, sino que se los ha concedido para adoración, *i.e*. les ha permitido elegirlos como objeto de su adoración, lo cual es el punto de vista adoptado por *Justino Mártir, Clemente de Alejandría* y otros. De acuerdo con la perspectiva bíblica, incluso la idolatría de los paganos existía por permiso y arreglo divino. Dios entregó a los paganos a la idolatría y a la vergonzosa lujuria, porque, aunque lo conocían por sus obras, no le alabaron como Dios (Rom. 1:21, 24, 26).

Ver. 20. Los israelitas no debían imitar a los paganos a ese respecto, porque Yahvé, que los había sacado del horno de hierro de Egipto, los había tomado (לָקַח) para sí, *i.e*. los había sacado o separado del resto de las naciones, para ser un pueblo de su heredad. Por tanto no debían buscar a Dios y orarle por medio de alguna criatura, sino adorarlo sin imagen ni forma, de un modo que correspondiera a su naturaleza, la cual se había manifestado sin forma, y por tanto no podría ser imitado. בַּרְזֶל כּוּר, un horno de hierro, u horno para derretir hierro, es una figura descriptiva significativa de los terribles sufrimientos que soportó Israel en Egipto. עַם נַחֲלָה (un pueblo de heredad) es sinónimo de עַם סְגֻלָּה (un pueblo especial, cap. 7:6; véase en Ex. 19:5, «un tesoro peculiar»). כַּיּוֹם הַזֶּה [Este día], como en el cap. 2:30.

Vers. 21s. El sacar de Egipto a Israel recuerda a Moisés la finalidad, Canaán, y lo lleva a mencionar nuevamente cómo el Señor le había negado el permiso de entrar en esta buena tierra; y a esto añade la renovada advertencia de no olvidar el pacto o hacer alguna imagen de Dios, ya que Yahvé, como un Dios celoso, nunca toleraría esto. עַל־דִּבְרֵיכֶם por vuestra causa es esencialmente similar a בִּגְלַלְכֶם 1:37, cf. 3:26. El juramento atribuido a Dios en el ver. 21 no se menciona en Num. 20 ni en el anuncio de la muerte de Moisés en Num. 27:12ss.; pero no debe ser puesto en duda como *Knobel* supone. Es perfectamente obvio por el cap. 3:23ss. que no se dan todos los detalles en el relato histórico del evento al que se hace referencia. תְּמוּנַת כֹּל פֶּסֶל, *no os hagáis escultura o imagen de ninguna cosa que Yahvé tu Dios te ha prohibido», sc.* que no se hiciera (vers. 16-18). אֵשׁ אֹכְלָה [Un fuego consumidor] (ver. 24); este epíteto se aplica a Dios con especial referencia a la manifestación de su gloria en el fuego ardiente (Ex. 24:17). Sobre el significado simbólico de este modo de revelación, véase el comentario de Ex. 3:2. אֵל קַנָּא [Un Dios celoso], véase en Ex. 20:5.

Vers. 25-31. Para dar énfasis a esta advertencia, Moisés presenta la futura dispersión de la nación entre los paganos como el castigo por apostatar del Señor.

Vers. 25s. Cuando los israelitas hubiesen engendrado hijos y nietos, y se hicieran viejos en la tierra, y se hicieran imágenes de Dios, e hicieran lo que desagrada a Dios para provocarlo, en ese caso Moisés llamaba cielo y tierra como testigos contra ellos, de que serían rápidamente destruidos y echados de la tierra. «*Hayáis envejecido en la tierra*» (נוֹשַׁן) incluía el olvido de las primeras manifestaciones de gracia por parte del Señor, pero no necesariamente hacerse voluptuoso por el disfrute de las riquezas de la tierra, aunque esto también podría conducir a olvidarse de Dios y las manifestaciones de su gracia (cf. caps. 6:10ss.; 32:15). La apódosis comienza con el ver. 26. הֵעִיד con בְּ y el acusativo, tomar o convocar como testigos contra una persona. Cielo y tierra no son presentados aquí por los seres racionales que moran en ellos, sino que son personificados, representados como vivos y capaces de sentir y hablar, y son mencionados como testigos que se levantarían contra Israel, no para proclamar su culpa, sino para ser testigos de que Dios, el Señor de cielo y tierra, había advertido al pueblo, y, como se describe en el pasaje paralelo en el cap. 30:19, había puesto delante de ellos la elección de la vida y la muerte, y por tanto sólo en el castigo por su infidelidad (cf. Sal. 50:6; 51:6). יָמִים הָאָרֵךְ [Días prolongados], como en Ex. 20:12.

Ver. 27. Yahvé los esparciría entre las naciones, donde perecerían de necesidad y sufrimiento, y sólo unos cuantos (מְתֵי מִסְפָּר, Gen. 34:30) serían dejados. אֲשֶׁר שָׁמָּה [Adónde] se refiere a la tierra de las naciones (בַּגּוֹיִם) que se pensaba (cf. caps. 12:29; 30:3). Para lo que se intentaba, véase Lev. 26:33, 36, 38, 39; y Deut. 28:64s., de donde se evidencia que el autor no «tenía en mente el destino de la nación en el tiempo de los Asirios» (*Knobel*), sino que más bien todas las dispersiones que sobrevendrían a la rebelde nación en tiempos futuros, incluso hasta la dispersión bajo los romanos, que aún continúa; de modo que Moisés contemplaba el castigo en su más plena extensión.

Ver. 28. Entre las naciones paganas serían obligados a servir a dioses que fueran obra de manos de hombre,

dioses de madera y de piedra, que no podrían oír ni oler, *i.e.* que no poseían sentidos, que no mostraban señales de vida. Con lo que Moisés los amenaza aquí procede de las leyes eternas del gobierno divino. La más refinada idolatría en la adoración de imágenes conduce a formas cada vez más grotescas en las que se manifiesta toda la naturaleza de la adoración de ídolos con toda su miseria. «Una vez que el Dios de la revelación es olvidado, el Dios de la razón e imaginación rápidamente también debe ser abandonado, y hacer camino para los poderes más bajos, que concuerden perfectamente con el yo soy exaltado sobre el trono, y en el tiempo de la pretendida «iluminación» acudir al ateísmo y al materialismo» (*Schultz*).

Ver. 29. Desde allí volvería Israel en sí nuevamente en el tiempo de su más profunda miseria, como el hijo pródigo del Evangelio (Luc. 15:17), buscaría al Señor su Dios, y lo encontraría si lo hacía de todo corazón y alma (cf. caps. 6:5; 10:12).

Ver. 30. «*Cuando estuvieres en angustia* (en tus problemas), *y te alcanzaren todas estas cosas* (los castigos y sufrimientos amenazados), *si en los postreros días* (אַחֲרִית הַיָּמִים véase en Gen. 49:1) *te volvieres a Yahvé tu Dios, y oyeres su voz*». Con este pensamiento exhaustivo Moisés lleva su visión del futuro a un final. (Sobre el asunto en cuestión, *vid.* Lev. 26:39, 40). Volverse al Señor y escuchar su voz presupone que el Señor será hallado por aquellos que lo busquen sinceramente; «*porque* (ver. 31) *Dios misericordioso es Yahvé tu Dios; no te dejará, ni te destruirá, ni se olvidará del pacto que les juró a tus padres*» (cf. Lev. 26:42 y 45). הִרְפָּה, dejar suelto, apartar la mano de una persona (Jos. 10:6).

Vers. 32-40. Pero para lograr algo más que el mero preservar al pueblo de la apostasía por medio de la amenaza del castigo, es decir, para asegurar una unión fiel y una obediencia continuada a sus mandamientos por medio de despertar el sentimiento del amor cordial, Moisés les recuerda nuevamente los gloriosos milagros de la gracia divina realizados en relación con la elección y liberación de Israel, como nunca se había oído desde el principio del mundo; y con esta fuerte prueba práctica del amor del Dios verdadero, concluye su primer discurso. Este pensamiento final en el ver. 32 está conectado con כִּי (porque) con la idea principal en el ver. 31, «misericordioso es Yahvé tu Dios», para mostrar que la única razón para la elección y redención de Israel era la compasión de Dios hacia la raza humana. «*Porque pregunta ahora si en los tiempos pasados que han sido antes de ti, desde el día que creó Dios al hombre sobre la tierra, si desde un extremo del cielo al otro se ha hecho cosa semejante a esta gran cosa, o se haya oído otra como ella*»; *i.e.* la historia de todos los tiempos, desde la creación del hombre, y de todos los lugares bajo el cielo, no puede relatar hechos tan grandes como los que acontecieron con Israel, en Sinaí (ver. 33; cf. ver. 12). Por esta terriblemente gloriosa manifestación de Dios, Moisés retrocede en el ver. 34 a los milagros con los que Dios efectuó la liberación de Israel del poder de Egipto. «*¿O ha intentado Dios* (hacer el intento) *venir a tomar para sí una nación de en medio de otra nación (i.e.* a sacar el pueblo de Israel de en medio de la nación egipcia), *con pruebas* (los sucesos en Egipto por los que se puso a prueba la relación de Faraón con el Señor; cf. caps. 6:22 y 7:18, 19), *con señales, con milagros* (las plagas egipcias, véase Ex. 7:3), *y con guerra* (en el Mar Rojo, Ex. 14:14; 15:3), *y mano poderosa y brazo extendido* (véase Ex. 6:6), *y hechos aterradores como todo lo que hizo con vosotros Yahvé vuestro Dios en Egipto ante sus ojos?* En los tres puntos mencionados al final se encierran todos los hechos realizados por Dios en Egipto, de acuerdo a la causa y el efecto. Fueron revelaciones de la omnipotencia del Señor, y produjeron grandes terrores (cf. Ex. 12:30-36).

Ver. 35. Israel fue hecho para ver todo esto (אַתָּה הָרְאֵת, te ha sido mostrado), para que supiera que Yahvé es Dios (הָאֱלֹהִים, el Dios al que justamente pertenecía el nombre de Elohim), no había nadie aparte de Él (cf. ver. 39; 32:39; Isa. 45:5, 6).

Ver. 36. Pero el Señor había hablado a Israel principalmente desde el cielo (cf. Ex. 20:19 (22), y desde el gran fuego en el que había descendido sobre el Sinaí, para castigarlo. יִסַּר no significa «instruir al pueblo respecto a su verdad y soberanía», como piensa *Schultz*, sino «para ponerlos bajo disciplina sagrada» (*Knobel*), para inspirarlos con un temor saludable de la santidad de sus caminos y de sus juicios por el terrible fenómeno que acompañaba su descenso, y ensombrecía la sublime y santa majestad de su naturaleza.

Vers. 37-40. Todo esto lo hizo por amor a los padres de Israel (los patriarcas): «*y por cuanto él amó a tus padres, escogió a su descendencia después de ellos, y te sacó de Egipto con su presencia y con su gran poder, para echar de delante de tu presencia... y para introducirte y darte su tierra... y guarda sus estatutos y mandamientos*», etc. Respecto a la construcción de estos versículos, la cláusula וְתַחַת כִּי (y porque) en el ver. 37 no debe considerarse como dependiente de lo que precede, como *Schultz* supone; ni los vers. 37 y 38 deben ser tomados como la prótasis, y los vers. 39, 40 como la apódosis (como *Knobel* mantiene). Ambas formas de construcción son forzadas e innaturales. Los versículos forman un pensamiento independiente; y el punto más importante, el que ligaría a Israel a ser fiel con Yahvé, es dado como la suma y esencia de todo el discurso, y puesto como una prótasis al principio del punto. Lo único que admite disputa es si la apódosis comienza con וַיִּבְחַר («*Él escogió*», ver. 35), o sólo con וַיּוֹצִאֲךָ («*te sacó*»). Ambas cosas son posibles, y no hacen diferencia, en lo referente al pensamiento principal, ya sea que consideremos la elección de Israel, o simplemente la liberación de Egipto, en lo cual la elección se llevó a cabo en términos prácticos, como consecuencia del amor de Yahvé para con los patriarcas. La cópula וְ delante de תַחַת es especialmente enfática, «*y ciertamente*», e indica que la suma y sustancia de todo el discurso está a punto de venir, o el pensamiento en que culmina toda la apelación. Fue el amor de Dios a los patriarcas, no la justicia de Israel (cap. 9:5), lo que yacía en la base de la elección de su posteridad para ser nación poseída por Yahvé, y también de los milagros de gracia que fueron realizados en relación con su liberación de Egipto. Moisés retorna a este pensamiento nuevamente en el cap. 10:15, con el propósito de grabarlo en las mentes del pueblo como el motivo que los ponía bajo la más fuerte obligación de circuncidar el prepucio de su corazón, y de andar en el temor y amor del Señor su Dios (cap. 10:12ss.). Los sufijos singulares en זַרְעוֹ (su simiente) y אַחֲרָיו (después de él) se refieren a Abraham, a quien Moisés tenía en mente de manera especial cuando hablaba de «tus padres», porque él era preeminentemente el amado de Dios (Isa. 41:8; 2 de Crón. 20:7), y también el amado o amigo de Dios (φιλός, Stg. 2:23; cf. Gen. 18:17s.). בְּפָנָיו [Con su presencia] señala retrospectivamente a Ex. 33:14). El rostro de Yahvé era Yahvé en su presencia, en persona, quien sacó a Israel de Egipto, para desarraigar grandes y poderosas naciones delante de él, y darle su tierra por heredad. «*Como hoy*» (claramente muestra), por la destrucción de Sehón y Og, lo cual dio a los israelitas una promesa práctica de que los cananeos serían desarraigados del mismo modo delante de ellos. La expresión כַּיּוֹם הַזֶּה [como hoy] no implica, por lo tanto, que los cananeos ya hubiesen sido echados de su tierra.

Vers. 39s. Por medio de esto los israelitas debían conocer y poner en su corazón, que sólo Yahvé era Dios en el

cielo y en la tierra, y que debían guardar sus mandamientos, para que (אֲשֶׁר) les fuese bien a ellos y su descendencia, y vivieran larga vida en Canaán. כָּל־הַיָּמִים, «todo el tiempo», por todo el futuro (cf. Ex. 20.12).

Versículos 41-43. Selección de tres ciudades de refugio para los homicidas sin intención al este del Jordán

El relato de esta designación de la ciudades de refugio en la conquista de la tierra al este del Jordán es insertada entre el primer y segundo discurso de Moisés, con toda probabilidad sin ninguna otra razón que porque Moisés apartó las ciudades de refugio en ese tiempo, de acuerdo con el mandato de Dios en Num. 35:6, 14, no sólo para dar a la tierra de ese lado la más plena consagración, y confirmar por completo la posesión de los dos reinos amorreos al otro lado del Jordán, sino también para dar al pueblo, en esta observancia puntual de la responsabilidad delegada sobre él, un ejemplo para que imitaran en el consciente cumplimiento de los mandamientos del Señor, los cuales ahora estaba a punto de presentar ante la nación. La afirmación de que esta sección no estaba después de Num. 34-36, y que en realidad no pertenece ahí, tiene tan poca base como la declaración de que sus contenidos están en discrepancia con los preceptos del cap. 19. מִזְרַח שָׁמֶשׁ [Al nacimiento del sol] es introducido como una definición más precisa; עִבֶר הַיַּרְדֵּן, como מִזְרָחָה en Num. 32:19 y 34:15. Sobre los contenidos del ver. 42, comp. Num. 35:15ss. Las tres ciudades que fueron apartadas eran las siguientes: «*Beser en el desierto, en tierra de la llanura*» (הַמִּישֹׁר la meseta amorrea, cap. 3:10). La ubicación de esta ciudad levítica y ciudad de refugio, que sólo se vuelve a mencionar en Jos. 20:8; 21:36, y 1 de Crón. 6:63, aún no ha sido descubierta. *Beser* probablemente haya sido la misma Bοσόρ (1 de Mac. 5:36), y posiblemente pueda hallarse en la Bersa mencionada por *Robinson* (*Pal.* III, p. 925). Ramot en Galaad, *i.e.* Ramot-mizpa (comp. Jos. 20:8 con 13:26), se situaba, de acuerdo con el onomásticon a quince millas romanas, o seis horas, al oeste de *Filadelfia* (*Rabat-Ammón*); por tanto, probablemente sobre el sitio de la moderna *Salt*, que está a seis horas de viaje desde *Ammán* (cf. *v. Raumer*, *Pal.*, pp. 265s.). *Golán*, en *Basán*, de acuerdo con Eusebio (*s. v.* Γαυλών *o* Γολάν), incluso en sus días era una villa en Betania (κώμη μεγίστη ἐν Καταναίᾳ (leer Βαταναίᾳ), por lo que la región recibió el nombre de *Gaulanita* o *Jolán*; pero no ha vuelto a ser descubierta.

II. SEGUNDO DISCURSO O EXPOSICIÓN DE LA LEY (capítulos 4:44-26:19)

Este discurso (4:44-49), que está descrito en el encabezado como la ley que Moisés presentó ante los israelitas, comienza con una repetición del decálogo, y un aviso de la poderosa impresión que fue hecha, por medio de la proclamación de esta por el mismo Dios, sobre el pueblo que estaba reunido alrededor de Horeb (cap. 5). En la parte primera y más general, muestra que la verdadera esencia de la ley, y esa justicia por la que los israelitas debían esforzarse, consistía en amar a Yahvé su Dios con todo su corazón (cap. 6); que el pueblo estaba obligado, por virtud de su elección como pueblo para posesión de Yahvé, a exterminar a los cananeos con su idólatra adoración, para poder regocijarse en las bendiciones de Dios (cap. 7); pero más especialmente que, considerando por un lado el castigo divino y la humillación que habían experimentado en el desierto (cap. 8), y por otro lado la frecuencia con la que se habían rebelado contra su Dios (caps. 9:1-10:11), debían cuidarse de la auto-exaltación y la propia justicia, para que en la tierra de Canaán, la cual estaban a punto de tomar por posesión, no se olvidaran de su Dios cuando estuviesen disfrutando los ricos productos de la tierra, sino que retuvieran las bendiciones de su Dios perpetuamente guardando el pacto fielmente (caps. 10:12-11:32). Entonces, después de esto sigue una exposición de los diferentes mandamientos de la ley (caps. 12-26).

Capítulo 4:44-49. Anuncio del discurso sobre la ley

En primer lugar, en el ver. 44 tenemos el anuncio general en forma de un encabezado: «*Ésta, pues, es la ley que Moisés puso delante de los hijos de Israel*»; y luego, en los vers. 45, 46, una descripción más completa de la Torá de acuerdo con sus crónicas principales, «*estatutos, testimonios y decretos*» (véase el ver. 1), junto con un aviso del lugar y el tiempo en que Moisés dio este discurso. מִמִּצְרַיִם בְּצֵאתָם [Cuando salieron de Egipto], *i.e.* no «después que habían salido», sino durante la marcha, antes de haber alcanzado la meta de sus viajes (ver. 46), cuando aún estaba al otro lado del Jordán. בַּגַּיְא וגו [En el valle], como en el cap. 32:29. «*En la tierra de Sehón*», y por tanto ya en la tierra que Yahvé les había dado por posesión. La importancia de esta posesión como el primer fruto de la promesa del cumplimiento de las demás promesas, llevó a Moisés a mencionar nuevamente, aunque de forma breve, la derrota de los dos reyes de los amorreos, junto con la conquista de su tierra, del mismo modo que lo había hecho antes en los caps. 2:32-36 y 3:1-17. Sobre el ver. 48, cf. cap. 3:9, 12-17. שִׂיאֹן [Sion], por Hermón (véase en el cap. 3:9).

A. La verdadera esencia de la ley y su cumplimiento

Capítulo 5. Exposición del Decálogo, y su promulgación

La exposición de la ley comienza con una repetición de los diez mandamientos del pacto, los cuales fueron hablados a todo Israel directamente por el Señor.

Los vers. 1-5 forman la introducción, y destacan la importancia y gran significado de la exposición que sigue. De aquí que, en lugar de la simple oración «*y dijo Moisés*», tenemos la declaración más formal «*Llamó Moisés a todo Israel y les dijo*». El gran significado de las leyes y decretos que estaban a punto de serles presentados, consistía en el hecho de que contenían el pacto de Yahvé con Israel.

Vers. 2s. «*Yahvé nuestro Dios hizo pacto con nosotros en Horeb. No con nuestros padres, sino con nosotros todos los que estamos aquí hoy vivos*». Los «padres» no son aquellos que murieron en el desierto, como *Agustín* supone, ni los padres de Egipto, como imagina *Calvino*; sino los patriarcas, como en el cap. 4:37. Moisés se refiere al cierre del pacto en Sinaí, el cual era esencialmente distinto al pacto hecho con Abraham (Gen. 15:18), aunque el segundo puso la base para el pacto sinaítico. Pero Moisés pasó eso por alto, por cuanto no era su intención trazar el desarrollo histórico de la relación del pacto, sino simplemente imprimir sobre los corazones de la existente generación el significado de entrar en el pacto con el Señor. Es cierto que la generación con la que Dios hizo el

pacto en Horeb ya había muerto, con la excepción de Moisés, Josué y Caleb, y sólo vivían en los hijos, quienes, aunque en parte habían nacido en Egipto, todos tenían menos de veinte años cuando se llevó a cabo el pacto en Sinaí, y por tanto no estaban entre las personas con quienes el Señor concluyó el pacto. Pero el pacto no se hizo de modo particular con los individuos que estaban entonces vivos, sino más bien con la nación como un todo orgánico. De aquí que Moisés haya podido identificar, justamente, a aquellos que constituían la nación en ese tiempo, con aquellos que habían hecho el pacto con el Señor en Sinaí. El pronombre separado (אֲנַחְנוּ, nosotros) es añadido al sufijo pronominal para dar énfasis, del mismo modo que en Gen. 4:26, etc.; y אֱלֹהֵ nuevamente está tan conectado con אֲנַחְנוּ, como para incluir lo relativo en sí mismo.

Ver. 4. «*Cara a cara habló Yahvé con vosotros en el monte de en medio del fuego*». *i.e.* Se acercó a ustedes tanto como una persona a otra. פָּנִים בְּפָנִים no es exactamente sinónimo de פָּנִים אֶל פָּנִים, que se utiliza en Ex. 33:11 con referencia a las palabras que Dios dirigió a Moisés (cf. cap. 34:10, y Gen. 32:31), y expresa la misma relación confidencial con la que el Señor habló a Moisés como un amigo a otro; en tanto que פָּנִים בְּפָנִים דִּבֶּר [cara a cara habló] simplemente denota lo directamente que Yahvé habló al pueblo.

Antes de repetir los diez mandamientos que el Señor dirigió directamente al pueblo, Moisés introduce la observación siguiente en el ver. 5: «*Yo estaba entonces entre Yahvé y vosotros, para declararos la palabra de Yahvé; porque vosotros tuvisteis temor del fuego, y no subisteis al monte*», con el propósito de mostrarles la posición mediadora que ocupaba entre el Señor y el pueblo, no tanto en la proclamación de los diez mandamientos del pacto, como en relación a llevar el pacto a cabo en general, en realidad sólo tal mediación hizo posible que el pacto se realizara, por causa del temor que tuvo el pueblo ante la terrible manifestación de la majestad del Señor. La palabra de Yahvé que Moisés como mediador debía anunciar al pueblo, no hacía referencia a las instrucciones que precedían a la promulgación del decálogo (Ex. 19:11ss.), sino, como es evidente por los vers. 22-31, primordialmente a los demás comunicados que el Señor estaba a punto de dirigir a la nación con relación a la conclusión del pacto, además de los diez mandamientos (Ex. 20:18; 22:23-33), a la que realmente pertenece toda la legislación sinaítica, por ser la continuación del desarrollo de las leyes del pacto. El temor del pueblo ante el fuego se describe más plenamente en los vers. 25ss. La palabra לֵאמֹר (de la siguiente manera) al final del ver. 5 depende de דִּבֶּר (ver. 4), ya que el ver. 5 sólo contiene una observación parentética.

En los vers. 6-18, los diez mandamientos son repetidos según Ex. 20, sólo con muy pocas variaciones, lo cual ya ha sido discutido en la exposición del decálogo en Ex. 20:1-14.

En los vers. 19-30 Moisés expande aún más el corto relato en Ex. 20:18-21, que después que el pueblo hubo oído los diez mandamientos del pacto, en su miedo ante el terrible fenómeno en que el Señor reveló su gloria, le pidieron que ejerciera como mediador, para que Dios ya no les hablara directamente, y por consiguiente que no murieran, y luego prometieron que ellos escucharían todo lo que el Señor le hablara a él (vers. 20-28). Su propósito al hacer eso era enlazar la exhortación de los vers. 29s., de que guardaran todos los mandamientos del Señor y los obedecieran, la cual pavimenta el camino para pasar a la exposición que sigue. קוֹל גָּדוֹל [Una gran voz] (ver. 19) es un acusativo adverbial, significa «*con una gran voz*» (cf. *Ges.*, §118,3). וְלֹא יָסָף [y no añadió más]; como en Num. 11:25. Dios habló los diez mandamientos directamente al pueblo, y luego no más, *i.e.* todo lo demás lo dirigió sólo a Moisés y, por su mediación, al pueblo. Como mediador les dio las tablas de piedra, sobre las que Él había escrito el decálogo (cf. Ex. 31:18). Esta declaración en cierto modo anticipa el curso histórico; y en el cap. 9:10, 11, se repite nuevamente en su conexión histórica apropiada.

Los vers. 21-24. contienen un relato retórico, y al mismo tiempo más exacto de los eventos descritos en Ex. 20:18-20 (15-17), que ya han sido explicados en el comentario de Éxodo. וְאַתָּה (ver. 24), una contracción de וְאַתָּה, como en Num. 11:15 (cf. *Ewald*, §184[a]). La respuesta de Dios a las palabras del pueblo (vers. 25-28) es pasada por alto en Ex. 20. Dios aprobó lo que el pueblo dijo, porque surgió de una conciencia que reconoce cuán indigno es cualquier pecador de presentarse ante el Dios santo; y Él añadió, «*¡Quién diera* (מִי יִתֵּן) *que tuviesen tal corazón, que me temiesen...*», *i.e.* que siempre mantuviesen en mente mi temor y guardasen todos mis mandamientos, para que les fuera bien a ellos y sus hijos por siempre. Entonces mandó al pueblo que volviese a sus tiendas, y designó a Moisés como mediador, a quien daría toda la ley, para que la enseñara al pueblo (cf. cap. 4:5). Habiéndole pedido el pueblo que tomara el oficio de mediador, y sido designado para tal oficio por el Señor, Moisés podía llevar perfectamente el relato de estos sucesos a un fin (vers. 32, 33), exhortándolos a observar cuidadosamente todos los mandamientos del Señor, y a no apartarse a la derecha ni a la izquierda, *i.e.* a que no se apartaran por ningún motivo del estilo de vida destacado por los mandamientos (cf. caps. 17:11, 20; 28:14; Jos. 1:7, etc.), para que les fuera bien, etc. (cf. cap. 4:40). וְטוֹב, perfecto con ו relativa, en lugar del imperfecto.

Capítulo 6. Sobre el amar a Yahvé, el único Dios, con todo el corazón

Vers. 1-3. Anuncio de los mandamientos que siguen, con una declaración de la razón por la que los comunicaba, y los benéficos resultados de guardarlos. הַמִּצְוָה, aquello que es mandado, *i.e.* la esencia de todo lo que Yahvé había mandado, por tanto sinónimo de הַתּוֹרָה (la Torá, cap. 4:44). Las palabras, הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים [los estatutos y decretos], son explicativos y una aposición de הַמִּצְוָה [el mandamiento]. Moisés debía enseñar estos mandamientos a los israelitas para que los guardaran en la tierra que estaban preparándose para poseer (cf. cap. 4:1).

Ver. 2. La razón por la que comunicaba la ley era despertar el temor a Dios (cf. caps. 4:10; 5:26), y, de hecho, tal temor a Yahvé como el que se manifestaría siempre al observar todo mandamiento. אַתָּה וּבִנְךָ וגו [Tu y tu hijo], esto forma el sujeto de תִּירָא [para que temas], y es puesto al final para dar mayor énfasis. El *Hifil* הֶאֱרִיךְ no tiene el significado transitivo, «*alargar*», como en el cap. 5:30, sino el intransitivo, «*durar mucho*», como en el cap. 5:16; Ex. 20:12, etc.

Ver. 3. El mantener el temor del Señor traería prosperidad, y el incremento de la nación prometido a los padres. Este pensamiento no está conectado con el ver. 33 en forma, como la apódosis, pero está anexado al pensamiento principal en el ver. 1 por las palabras, לְלַמֵּד [que os enseñase] que se corresponden con la expresión יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַעְתָּ [¡Oye oh Israel!] en el ver. 1. אֲשֶׁר, *que, para que* (como en los caps. 2:25; 4:10, etc.). El incremento de la nación había sido prometido a los patriarcas desde el principio (Gen. 12:1; cf. Lev. 26:9). אֶרֶץ זָבַת es acusativo de libre subordinación, indicando el lugar dónde se han de reproducir, cf. *Ew.*, §24[a]. Sobre זָבַת וגו [leche y miel], véase el comentario de Ex. 3:8.

Vers. 4-9. El discurso de la ley comienza con el ver. 4, la cual no es una nueva ley añadida a los diez mandamientos, sino simplemente el desarrollo y despliegue de las leyes y decretos del pacto envueltos como un germen en el decálogo, simplemente una exposición de la ley, sólo un בָּאַר הַתּוֹרָה, como ya se había anunciado en el cap. 1:5. La exposición comienza con una explicación y aplicación del primer mandamiento. Hay dos cosas contenidas en éste: 1) que Yahvé es el Dios absoluto; 2) que Él requiere que le amen con todo el corazón, con toda el alma y con toda la fuerza. *«Yahvé nuestro Dios, Yahvé uno es»*[8]. Esto no significa Yahvé es un Dios, Yahvé solo (Abenezra), porque en tal caso se utilizaría יְהוָה לְבַדּוֹ en lugar de יְהוָה אֶחָד; y aún menos Yahvé nuestro Dios, es decir Yahvé es uno (*J. H. Michaelis*). יְהוָה אֶחָד juntas forman el predicado de la oración. La idea no es, Yahvé nuestro Dios es un (el único) Dios, sino «*un* (o el único) *Yahvé*»: sin embargo no en este sentido, que «Él no ha adoptado un modo de revelación o aparición aquí y otro allí, sino sólo un modo, la revelación que ha recibido Israel» (*Schultz*); porque יהוה nunca denota meramente un modo en que se revela o aparece el Dios verdadero, sino como Dios el absoluto, incondicionado, o el Dios de acuerdo a la absoluta independencia y constancia de sus acciones. Por esto se deduce que lo que se predica aquí de Yahvé (יהוה אֶחָד, Yahvé uno es) no se refiere a la unidad de Dios, sino simplemente declara que es sólo a Él que justamente pertenece el nombre de Yahvé, que Él es el Dios absoluto, con quien ningún otro Elohim puede ser comparado. También es este el significado de la misma expresión en Zac. 14:9, donde las palabras añadidas: וּשְׁמוֹ אחד [y uno su nombre], sólo pueden significar que en el futuro Yahvé sería reconocido como el Dios absoluto, como Rey sobre toda la tierra. Esta cláusula no sólo excluye el politeísmo, sino también el sincretismo que reduce al Dios absoluto a una deidad nacional, como Baal (Os. 2:18), y toda forma de teísmo y deísmo, que crea por sí solo a un Dios supremo de acuerdo a las ideas y abstracciones filosóficas. Porque Yahvé, aunque es el Absoluto, no es una noción abstracta como «ser absoluto» o «la idea absoluta», sino el absoluto Dios viviente, como se ha dado a conocer en sus hechos en Israel para salvación del mundo.

Ver. 5. Como al único Dios, por tanto, Israel debía amar a Yahvé con todo su corazón, con toda su alma, y con toda su fuerza. El motivo para ello se halla en las palabras אֱלֹהֶיךָ [tu Dios], en el hecho de que Yahvé era el Dios de Israel, y se le había manifestado como un solo Dios. La demanda «con todo el corazón» excluye toda mediocridad, toda división del corazón en su amor. Primero se menciona el corazón, como la base de las emociones en general y del amor en particular; luego sigue el alma (נֶפֶשׁ) como el centro de la personalidad en el hombre, para describir el amor como inundando toda la conciencia; y a esto se añade, בְּכָל־מְאֹד [con toda la fuerza], *sc.* de cuerpo y alma. Amar al Señor con todo el corazón, alma y fuerza se pone a la cabeza, como el principio espiritual de donde debía fluir el observar los mandamientos (véase también los caps. 11:1; 30:6). Era en el amor que el temor del Señor (cap. 10:12), escuchar sus mandamientos (cap. 11:13), y el guardar toda la ley (cap. 11:22), serían manifestados; pero el amor en sí debía demostrarse por un andar en todos los caminos del Señor (caps. 1:22; 19:9; 30:16). Por lo tanto Cristo llama el mandamiento de amar a Dios con todo el corazón πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολή [el primer y gran mandamiento], y lo pone a la par con el mandamiento contenido en Lev. 19:8 de amar al prójimo como a uno mismo, y luego observa que sobre estos dos mandamientos descansa toda la ley y los profetas (Mat. 22:37-40; Marcos 12.29-31; Lucas 10:27)[9]. Ni siquiera el evangelio conoce mandamientos más sublimes que éstos. La distinción entre el nuevo pacto y el antiguo consiste simplemente en esto, que el amor de Dios que demanda el evangelio a quienes lo profesan, es más intenso y cordial que el que la ley de Moisés demandaba de los israelitas, de acuerdo con la manifestación gradual del amor de Dios mismo, el cual se manifestó de un modo mucho más grande y glorioso en el don de su Hijo unigénito por nuestra redención, que en la redención de Israel de las cadenas de Egipto.

Vers. 6ss. Pero para que el amor de Dios fuese el correcto, los mandamientos de Dios debían ser puestos en el corazón, y ser el tema constante del pensamiento y la conversación. עַל־לְבָבֶךָ [Sobre tu corazón], *i.e.* los mandamientos de Dios debían ser un asunto del corazón, y no meramente de la memoria (cf. cap. 11:18). Debían ser mandados a los niños, hablados en la casa y en el camino, por la noche al acostarse y por la mañana al levantarse, *i.e.* en todo sitio y en todo tiempo; debían ser atados en la mano por señal, y llevados como frontales entre los ojos (véase en Ex. 13:16). Del mismo modo que estas palabras son figurativas, y enfatizan el observar los mandamientos divinos sin desviarse, también el mandamiento que sigue, escribir las palabras sobre las puertas de las casas, y también sobre las puertas de la ciudad, deben entenderse espiritualmente; y el cumplimiento literal de tal mandamiento sólo podría ser una costumbre digna de alabanza o agradable a Dios cuando se recurriera a ella como el medio de guardar los mandamientos de Dios a la vista constantemente. El precepto en sí, sin embargo, presupone la existencia de esta costumbre, la cual no sólo se encuentra en los países mahometanos del este en el presente (cf. *A. Russell, Naturgesh. v. Aleppo* I, p. 36*; Lane, Sitten u. Gebr*. I, pp. 6, 13; 2, p. 71), sino también era una costumbre común en el antiguo Egipto (cf. *Wilkinson, manners and customs* II, p. 102)[10].

Vers. 10-19. A la positiva declaración del mandamiento se adjunta, en el siguiente lugar, el lado negativo, o una advertencia contra el peligro al que exponen la prosperidad y la abundancia de bienes terrenales, el olvidar-

8. Sobre las *mayúsculas* ע y ד en שְׁמַע y אֶחָד, *R. Bochin* observa lo siguiente: Potest quis oretenus unum Deum confiteri, etiamsi cor ejus longissime absit; ideo ע et ד sunt majuscula, ex quibus substrato Tsere fit עֵד testis, ut sciat quisque, cum unitatem Dei profitetur, cor intendi et ab omni alia cogitatione vacare debere, quia Deus sit Testis et sciens rem omnem [Es posible confesar un Dios con la boca, aunque el corazón esté lejos de Él. Por esta razón ע y ד son *mayúsculas*, por lo cual la palabra עֵד está formada con *tsere* suscrita», un testigo», para que cada uno supiese, al profesar la unidad de Dios, que su corazón debía estar comprometido y libre de todo otro pensamiento, porque Dios es un *testigo* y conoce todas las cosas] (*J. H. Michaelis, Biblia Hebraica h.l.)*

9. Al citar este mandamiento, Mateo (22.37) ha sustituido διάνοια, «tu mente», por «tu fuerza», como siendo de importancia para el amor espiritual, mientras que en la LXX la mente (διάνοια) es sustituida por el corazón. Marcos (12.30) da la tríada de Deut. (corazón, alma y fuerza); pero ha insertado «*mente*» (διάνοια) delante de fuerza (ἰσχύς), mientras que en el ver. 33 el entendimiento (σύνεσις) es mencionado entre el corazón y el alma. Finalmente, Lucas ha dado las tres ideas del pasaje original completamente correctas, pero ha añadido al final, καὶ ἐξ ὅλης διανοίας σου [y con toda tu mente]. Aunque el término διάνοια (mente) se originó con la Septuaginta, ninguno de los Evangelistas se ha adherido estrictamente a esta versión.

10. La costumbre judía de la *Mesusá* no es nada sino una observancia formal y externa fundada en este mandamiento. Ésta consiste en escribir las palabras de Deut. 6:4-9 y 11:13-20 sobre un trozo de pergamino, el cual luego se pone sobre la puerta de la entrada de las casas y habitaciones, encerrada en una caja moderna; dicha caja la tocan con el dedo y luego se besan el dedo al salir o entrar. *S. Buxtor, Synag. Jud*., pp. 582ss.; y *Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der Juden* 4, pp. 19ss.

se del Señor y sus manifestaciones de misericordia. Los israelitas eran los más expuestos a este peligro, por cuanto su entrada en Canaán los llevaba a la posesión de todas las cosas que conducían al bienestar, las cuales abundaban en la tierra, sin tener la necesidad de procurar estas cosas por el trabajo de sus manos —a una posesión de grandes y hermosas ciudades que ellos no habían construido, de casas llenas de toda clase de bienes que ellos no habían llenado, de pozos ya hechos que no habían excavado, de viñas y olivos que ellos no habían plantado—. Los sustantivos עָרִים, etc. son formalmente dependientes de לְךָ תֵּת, y sirven como una descripción detallada de la tierra en la que el Señor estaba a punto de introducir a su pueblo.

Ver. 12. בֵּית עֲבָדִים [Casa de servidumbre], como en Ex. 13:3. *«No olvidarte»* se describe desde un punto de vista positivo, como temiendo a Dios, *«a Él sólo servirás, y por su nombre jurarás»*. El temor es puesto primero como la característica fundamental de la adoración israelí de Dios; no era un temor de esclavo, sino simplemente el temor sagrado de un pecador ante el Dios santo, lo cual incluye el amor antes que excluirlo. יָרֵא [Temer] es un asunto del corazón; עָבַד [servir], un asunto de trabajo y esfuerzo; y «jurar en su nombre», la manifestación práctica de la adoración de Dios en palabra y conversación. No meramente se refiere a un solemne voto ante una corte judicial, sino más bien a las aseveraciones bajo voto en el curso normal de la vida, por las que la actitud religiosa del hombre se revela involuntariamente.

Vers. 14s. La adoración de Yahvé no sólo excluye toda idolatría, que el Señor, como un Dios celoso, no tolerará (véase en Ex. 20:5), sino que lo castigará con raerlos de la tierra (מִפְּנֵי הָאֲדָמָה [de la faz de la tierra], como en Ex. 32:12); sino también excluye tentar al Señor por una murmuración incrédula contra Dios, si Él no quitara alguna aflicción inmediatamente, como el pueblo ya había pecado en *Masah, i.e.* en *Refidim* (Ex. 17:1-17).

Vers. 17-19. Antes bien debían observar todos sus mandamientos diligentemente, y hacer lo que fuera recto y bueno ante Sus ojos. El infinitivo לַהֲדֹף וגו contiene el desarrollo de לְמַעַן יִיטַב וגו: *«para que él arroje a tus enemigos de delante de ti, como Yahvé ha dicho»* (Ex. 23:27ss., 34:11).

En los vers. 20-25, la enseñanza a los niños (שִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ), que sólo se menciona brevemente en el ver. 7, se explica de modo más pleno. Los israelitas debían instruir a sus hijos y descendientes respecto a la naturaleza, significado y objetivo de los mandamientos del Señor; y en respuesta a las preguntas de sus hijos, enseñarles lo que el Señor había hecho por la redención de Israel al liberarlos de Egipto, y cómo los había llevado a la tierra prometida, y de ese modo despertar el amor al Señor y sus mandamientos en las generaciones más jóvenes. Las *«señales y milagros grandes y terribles»* (ver. 22), eran las plagas egipcias, como מַכּוֹת, en el cap. 4:34. לְיִרְאָה אֶת יהוה [para temer al Señor], etc., *i.e.* para que temamos al Señor.

Ver. 25. *«Y tendremos justicia cuando cuidemos de poner por obra», i.e.* nuestra justicia consistirá en el observar la ley; seremos considerados y tratados por Dios como justos, si somos diligentes en observar la ley. לִפְנֵי יהוה [Delante de Yahvé] sin duda se refiere primordialmente a la expresión לַעֲשׂוֹת וגו [hacer todos estos mandamientos]; pero, como podemos ver por el cap. 24:13, esto no evita la mayor referencia también a la justicia (צְדָקָה). Esta justicia delante de Yahvé es cierto que no es δικαιοσύνη ἐκ πίστεως [la justicia de la fe] del evangelio; pero no existe oposición entre ambas, ya que la justicia mencionada aquí no se haya en la justicia externa (farisaica) de las obras, sino en un honesto esfuerzo por cumplir la ley, amor a Dios con todo el corazón; y este amor es completamente imposible sin una fe viviente.

Capítulo 7. Mandato de destruir a los cananeos y su idolatría

Vers. 1-11. Como los israelitas fueron advertidos contra la idolatría en el cap. 6:14, también aquí son exhortados a tener cuidado de la falsa tolerancia de perdonar a los cananeos y soportar su idolatría.

Vers. 1-5. Cuando el Señor hubiese echado a las tribus de Canaán delante de Israel, y se los hubiere entregado y herido, debían acabarlos (הַחֲרֵם véase en Lev. 27:28), no debían tener trato con ellos ni contraer matrimonio. נָשַׁל sacar, echar, *e.g.* las sandalias (Ex. 3:5); aquí y en el ver. 22 significa sacar, o echar a una nación de su país y posesión; ocurre en este sentido *Piel* en 2 de Reyes 16:6. Sobre las tribus cananeas, véase en Gen. 10.15ss., y 15:20,21. Siete de ellas se mencionan aquí, como en Jos. 3:10 y 24:11; en siete «como los primeros representantes del imperio satanizado (*Leyrer,* en *Herzog, Realencyclopaedie* XVIII, p. 368) por otro lado, hay sólo seis en el cap. 20:17, como en Ex. 3:8, 17; 23:23, y 33:2, siendo omitidos los gergeseos. La prohibición de hacer pacto, como en Ex. 23:32 y 34:12, y de casarse, como en Ex. 34:16, donde el peligro de los israelitas de ser arrastrados a la idolatría es mencionado como una razón más para estos mandamientos. כִּי יָסִיר, *Porque desviará tu hijo de en pos de mí», i.e.* lo tentará para que no me siga, *«y servirán a dioses ajenos»*. Moisés dice «de seguirme (en pos de) a *mí*», porque está hablando en el nombre de Yahvé. La consecuencia de la idolatría, como en los caps. 6:15; 4:26, etc.

Ver. 5. En lugar de aliarse, los israelitas debían destruir los altares e ídolos de los cananeos, de acuerdo con el mandato en Ex. 34:13; 23:24. אֲשֵׁירֵהֶם en escritura plena, escrito con Jod como en Miq. 5:13 y 2 R. 17:16.

Vers. 6-8. Estaban obligados a hacer esto en virtud de su elección como nación santa, la nación de su posesión, que Yahvé había elegido de entre todas las naciones, y sacado de la esclavitud de Egipto, no por causa de su grandeza, sino por amor a ellos, y por causa del juramento dado a los padres. Israel no debía desechar este exaltado honor apostatando del Señor. Éste se fundaba en la palabra del Señor en Ex. 19:5, 6, que Moisés trajo al recuerdo del pueblo, la cual desarrolló expresa y enfáticamente. *«No por ser vosotros más que todos los pueblos* (porque hayáis sido más numerosos que todas las naciones) *os ha querido Yahvé* (חָשַׁק, unirse uno a, prenderse a una persona por amor) *y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos»* (el menos numeroso). Moisés podría decir esto a Israel con relación a su descender de Abraham, a quien Dios escogió de entre todo el mundo, en tanto que naciones, estados, y reinos ya se habían formado por todo alrededor (*Baumgarten*). *«Sino por cuanto Yahvé os amó, y quiso guardar el juramento que juró a vuestros padres, os ha sacado Yahvé con mano poderosa, y os ha rescatado»*, etc. En lugar de decir: Él te ha escogido por amor a tus padres, como en el cap. 4:37, Moisés destaca en este lugar el amor al pueblo de Israel como el motivo divino, no para escoger a Israel, sino para sacarlo y librarlo de la casa de esclavitud en Egipto, por lo que Dios había llevado a cabo la elección del pueblo de un modo práctico, para con esto atraer a los israelitas al amor recíproco.

Vers. 9-11. Por medio de esto Israel conocería que Yahvé su Dios era el Dios verdadero, el Dios fiel que guarda su pacto, mostrando misericordia a aquellos que lo aman, hasta mil generaciones, pero dando también lo que merecen a quienes lo odian. Moisés introduce este desarrollo de la naturaleza de Dios de Ex. 20:5, 6, como una luz que advierte contra el olvidarse de la misericordia de Dios, o acarrearse sobre sí su santa ira cayendo en la idolatría. Con esta finalidad desarrolla aún más el pensamiento de la retribución, añadiendo לְהַאֲבִידוֹ, *«para*

destruirlo» (al que lo odia), y וְאַחֵר וגו, *«y no se demora con el que le odia, en persona le dará el pago». In faciem cujusque eorum ut ipsi videant et sentiant se a Deo plecti* [En la persona de cada uno de ellos, para que vean y sientan que son heridos por Dios (*Rosenmüller*).

Ver. 11. Esta energía de la gracia y santidad del fiel Dios del pacto era una poderosa amonestación para que guardaran los mandamientos divinos.

Vers. 12-26. El guardar estos mandamientos también traería grandes bendiciones (vers. 12-16). *«Y por haber oído estos decretos»* (מִשְׁפָּטִים) del Dios del pacto sobre su pueblo del pacto, y por haberlos guardado y puesto por obra, *«Yahvé tu Dios guardará contigo el pacto y la misericordia que juró a tus padres»*. En עֵקֶב, por עֵקֶב אֲשֶׁר (Gen. 22:18), no sólo está envuelta la idea de reciprocidad, sino en todo lugar también se alude a la recompensa o castigo (cf. cap. 8:20; Num. 14:24). חֶסֶד era el favor manifestado en las promesas dadas a los patriarcas con juramento (Gen. 22:16).

Ver. 13. Esta misericordia fluía del amor de Dios para con Israel, y el amor fue manifestado en la bendición y multiplicación del pueblo. Luego se particulariza la bendición, por una mayor exposición de Ex. 23:25-27, como una bendición sobre el fruto del cuerpo, los frutos del campo y de la tierra, y de la crianza de ganado. שֶׁגֶר, véase Ex. 13:12. עַשְׁתְּרֹת צֹאן sólo aparece nuevamente en Deut. 28:4, 18, 51, y ciertamente significa el joven incremento de los rebaños. Probablemente sea una palabra cananea, derivada de עַשְׁתֹּרֶת (Astarté), la deidad femenina de los cananeos, que era considerada como el principio de la concepción y el dar a luz de la naturaleza, literalmente *Veneres, i.e. amores gregis*, de aquí viene *soboles* (*Ges.*); del mismo modo que los poetas latinos emplean el nombre *Ceres* para significar el grano, *Venus* para el amor y el intercambio sexual, y *Lucina* para el alumbramiento. Sobre los vers. 14 y 15, véase Ex. 23:26.

En el ver. 15, es fortalecida la promesa de la preservación de Israel de toda enfermedad (Ex. 15:26, y 23:25) por la adición de la cláusula, *«todas las malas plagas de Egipto»,* por las que, de acuerdo con el cap. 28:27, probablemente debamos entender mayormente las especies malignas de lepra llamadas elefantiasis, y posiblemente también la plaga y otras formas malignas de enfermedad. En Egipto, la mayoría de las enfermedades asumen un carácter muy peligroso rápidamente. *Plinio* (*h. n*. 26. 1) llama a Egipto la *genitrix* de pestilencia contagiosa, y los naturalistas modernos lo confirman (véase a *Hengstenberg, Die Bücher Moses und Aegypten*, pp. 225s. y *Pruner, Krankheiten des Orients*, pp. 460s.). El Señor traería este tipo de enfermedades sobre los enemigos de Israel. Los israelitas, por otro lado, debían ser tan fuertes y vigorosos, que devoraran, *i.e*. exterminaran, todas las ciudades que su Dios les entregara (cf. Num. 14:9). Con este pensamiento Moisés vuelve con énfasis al mandato de arrojar a los israelitas sin reserva, y que no sirvan a sus dioses, porque se convertirían en trampa para ellos (מוֹקֵשׁ véase Ex. 10:7); y luego en los vers. 17-26 desarrolla aun más la promesa de Ex. 23:27-30 de la triunfal subyugación de los israelitas por medio de la ayuda del Señor, y acaba con toda objeción que pudiera elevar cualquier fe débil respecto a la ejecución del mandato divino.

Vers. 17-26. Para suprimir el pensamiento que se estaba gestando en su corazón, cómo podrían destruir esas naciones que eran más numerosas que ellos, los israelitas debían recordar lo que el Señor había hecho en Egipto y a Faraón, es decir, las grandes tentaciones, señales, y maravillas relacionadas con su liberación de Egipto (cf. caps. 4:34 y 6:22). Él haría lo mismo a los cananeos.

Ver. 20. También enviaría avispas contra ellos, como ya lo había prometido en Ex. 23.28 (véase el comentario del pasaje), hasta que todos los que hubiesen quedado y se hubiesen escondido perecieran por completo.

Ver. 21ss. Israel no debía temerles, puesto que Yahvé estaba en medio de él como Dios poderoso y terrible. Él echaría fuera las naciones (נָשַׁל, como en ver. 1), pero gradualmente, como ya lo había declarado a Moisés en Ex. 23:30, 31, y los heriría con gran confusión, hasta que fueran destruidos, como fue el caso, por ejemplo, en Gabaón (Jos. 10.10, cf. Ex. 23:27, donde la forma הָמַם es utilizada en lugar de הוּם), y también entregaría a los reyes en la mano de Israel, de modo que sus nombres desaparecieran bajo el cielo (cf. caps. 9:14; 25:19); y para su cumplimiento, Jos. 10:22ss. 11:12; 12:7-24. Nadie podría mantenerse ante Israel.

Ver. 24. הִתְיַצֵּב בְּפָנִים [nadie te hará frente]; *lit.* ponerse ante una persona como para contenerla. הַשְׁמִיד, por הַשְׁמֵיד, como en Lev. 14:43, etc.

Vers. 25s. Confiando en esta promesa, los israelitas debían quemar los ídolos de los cananeos, y no desear la plata y el oro de ellos (con el que las estatuas eran cubiertas), o tomarla para sí mismos, para que no fueran atrapados en ellas, *i.e*. para que el oro y la plata no se convirtieran en trampas para ellos. Esto podría suceder, no por el peligro de que ellos practicasen idolatría con ello, sino porque la plata y el oro que habían sido utilizados en relación con la idólatra adoración eran una abominación a Yahvé, la cual los israelitas no debían introducir en sus casas, para que ellos no cayeran bajo el juramento, al que todos los objetos relacionados con la idolatría eran entregados, como la historia de Acam en Jos. 7 lo demuestra claramente. Por esta razón, cualquier abominación como esa debía ser aborrecida y destruida por fuego o haciéndola polvo (cf. Ex. 32:20; 2 de Reyes 23:4,5; 2 de Crón. 15:16).

Capítulo 8. Repaso de la guía del Señor y la humillación en el desierto como una advertencia contra el enaltecerse y olvidarse de Dios

Vers. 1-6. Además del peligro de ser desviados a transgredir el pacto, por perdonar a los cananeos y sus ídolos por una compasión pusilánime y falsa tolerancia, los israelitas estarían especialmente en peligro, después de establecerse en Canaán, de caer en el orgullo y el olvidar a Dios, cuando estuviesen disfrutando los abundantes productos de la tierra. Para guardarse contra este peligro, Moisés les expone cómo el Señor había buscado dirigirlos y entrenarlos para obedecer por medio de tentaciones y humillaciones durante su viaje por el desierto. Para que se pudiera ver su propósito al hacer esto, comenzó (ver. 1) con la renovada amonestación de guardar toda la ley que les habían mandado en ese día, para que pudieran vivir, multiplicarse y alcanzar la posesión de la tierra prometida (cf. caps. 4:1; 6:3).

Ver. 2. Con esta finalidad debían recordar cómo habían sido guiados por el desierto durante cuarenta años (caps. 1:31; 2:7), por medio de lo cual Dios deseaba humillarlos, y probar el estado de su corazón y su obediencia. La humillación era el método para probar su actitud para con Dios. עָנָה, *humillar, i.e*. hacerlos sentir su necesidad de ayuda y dependencia en Dios por medio de aflicciones y necesidad. נָסָה, probar, poniéndolos en situaciones en la vida que los llevaran a revelar lo que había en su corazón, si creían en la omnipotencia, el amor, y la justicia de Dios o no.

Ver. 3. La humillación en el desierto no consistía meramente en el hecho de que Dios dejó pasar hambre al pueblo, *i.e*. tener falta de pan y su alimento ordinario, sino también en el hecho de que los alimentó con maná, el

cual era desconocido para ellos y sus padres (cf. Ex. 16:16ss.). Alimentar con maná es llamado una humillación en tanto que Yahvé intentaba mostrar al pueblo, con este alimento, el cual era desconocido para ellos, que el hombre no vive sólo de pan, que el poder para sustentar la vida no descansa únicamente en el pan (Isa. 38.16; Gen. 27:40), ni pertenece simplemente a éste, sino a todo lo que procede de la boca de Yahvé. Aquello que פִּי יהוה מוֹצָא [sale de la boca de Dios] no es la palabra de la *ley*, como los rabinos suponen, sino, como la palabra כל (todo, cada) lo muestra, «*la palabra*» en general, la voluntad de Dios revelada para preservar la vida del hombre en cualquier sentido (*Schultz*); de aquí provienen todos los medios diseñados y designados por el Señor para sustentar la vida. En este sentido cita Cristo las palabras para resistir al tentador (Mat. 4:4), no para decirle, el Mesías no sólo vive por el pan material, sino por cumplir la voluntad de Dios (*Usteri, Ullmann*), o confiando en la sustentadora palabra de Dios (*Olshausen*); sino que Él había dejado que Dios se encargara del sustento de su vida, por cuanto Dios podría sostener su vida de maneras extraordinarias, incluso sin las provisiones de comida comunes, por el poder de su todopoderosa palabra y voluntad.

Ver. 4. Como el Señor proveyó para su alimentación, también lo hizo por su vestido de un modo maravilloso durante estos cuarenta años. *«Tu vestido nunca se envejeció sobre ti, ni el pie se te ha hinchado en estos cuarenta años».* בָּלָה con מִן, caerse por la edad. בָּצֵק sólo aparece nuevamente en Neh. 9:21, donde se repite este pasaje. El significado es dudoso. La palabra está ciertamente relacionada con בָּצַק (masa), y probablemente signifique ablandarse o hincharse, aunque בָּצַק también se utiliza para la masa sin leudar. La interpretación de la Septuaginta aquí es ἐτυλώθησαν, endurecerse la piel; por otro lado, en Neh. 9.21, hallamos la interpretación ὑποδήματα αὐτῶν οὐ διερράγησαν, «sus sandalias no se acabaron» (desgastaron por completo), por el pasaje paralelo en Deut. 29:5. Estas ropas afirman algo más que «ropas y calzado nunca os faltó», por cuanto siempre tuvisteis lino, cuero y otros tipos de material en suficiente cantidad para ropas y zapatos, como no sólo *J. D. Michaelis* y otros suponen, sino también *Calmet* e incluso *Kurtz*. *Knobel* está en lo correcto al observar que «esto sería un asunto demasiado trivial al lado de la provisión del maná, y además que esto no está incluido en la misma expresión, la cual más bien afirma que sus ropas no se les acabaron teniéndolas puestas, o que se les hayan caído de la espalda en pedazos, porque Dios les dio una durabilidad milagrosa» (*Lutero, Calvino, Baumgarten, Schultz*, etc.). Al mismo tiempo no hay necesidad de seguir a *Justino Mártir* (*Diálogo con Trifon,* cap. 131) y algunos de los rabinos, quien magnificó tanto el milagro de providencia divina como para mantener no sólo que las ropas de los israelitas no envejecieron, sino que conforme crecían las generaciones más jóvenes, las ropas también crecían sobre ellos, igual que las conchas de los caracoles. No es necesario eliminar los diferentes recursos naturales que tenía el pueblo ante su mandato de proveer ropas y sandalias, más de lo que el don del maná excluía el uso de las provisiones ordinarias que podían procurarse.

Ver. 5. Yahvé humilló y tentó a su pueblo de este modo, para que aprendieran en su corazón, *i.e.* se convencieran por experiencia, que su Dios los estaba educando como un padre a sus hijos יסר, amonestar, castigar, educar; como παιδεύειν. *Omnes rectae educationis partes comprehendit* [Éste incluye todo lo que pertenece a una educación apropiada] (*Calvino*).

Ver. 6. El designio de esta educación era entrenarlos para guardar sus mandamientos, para que anduvieran en sus caminos y le temiesen (cap. 6:24).

Vers. 7-20. Los israelitas debían recordar esta disciplina paternal por parte de su Dios, cuando el Señor los introdujera a la buena tierra de Canaán. Moisés describe esta tierra en los vers. 8s. en contraste con el estéril y seco desierto, como una tierra bien irrigada y fructífera, la cual proveía sustento en abundancia para sus habitantes; una tierra de arroyos con agua, manantiales, y corrientes (תְּהוֹמוֹת, véase Gen. 1:2), que tenían su fuente (surgían) en valles y montañas; una tierra de trigo y cebada, de viñas, higos, y granadas, y llena de aceite y miel (véase en Ex. 3:8); finalmente, una tierra *«en la cual no comerás el pan con escasez, ni te faltará nada en ella; tierra cuyas piedras son hierro, y de cuyos montes sacarás cobre».* Las piedras son hierro, *i.e.* contienen hierro. Esta declaración es confirmada por los viajeros modernos, aunque los israelitas no continuaron la minería, y no parece que hayan obtenido hierro o cobre de su propia tierra. El hierro y bronce que David recogió para la edificación del templo (1 de Crón. 22:3, 14), lo consiguió de Beta y Berotai (2 de Sam. 8:8), o Tibhat y Cun (1 de Crón. 18:8), ciudades de Hadad-ezer, es decir, de Siria. De acuerdo con Ezeq. 27:19, sin embargo, los danitas llevaron obras de hierro al mercado de Tiro. No sólo contienen hierro los manantiales cerca de Tiberias (*v. Schubert, R.* 3, p. 239), puesto que el suelo en Hasbeya y los manantiales de la cercanía también están fuertemente impregnados de hierro (*Burckhardt, Syrien*, p. 83), sino que en las montañas del sur probablemente también hay estratos de hierro entre Jerusalén y Jericó (*Russegger, R.* III, p. 250). Pero el Líbano abunda especialmente en piedras de hierro; hallándose minas y hornos para derretirlo en muchos sitios (*Volney, Reisen* I, pp. 233s.; *Burckhardt*, p. 73; *Seetzen*, 1, pp. 145, 187s., 237s.). También aparece el basalto, una piedra ferrosa, en grandes masas, al norte de Canaán, al lado de las piedras calizas, desde la llanura de Jezreel en adelante (*Robinson*, III, p. 313), y es muy predominante en Basán. También se encuentran trazos de obras de cobre extinguidas sobre el Líbano (*Volney, Reisen,* pp. 233s.; *Ritter, Erdkunde* XVII, p. 1063).

Vers. 10-18. Pero si los israelitas iban a comer y satisfacerse allí, *i.e.* vivir en medio de la abundancia, debían cuidarse de olvidar a su Dios; para que cuando su posteridad —sus posesiones, en forma de grandiosas casas, ganado, oro y plata, y otras buenas cosas— aumentara, su corazón no se elevara, *i.e.* que no se enorgullecieran, y, olvidando su liberación de Egipto y la milagrosa preservación y guía en el desierto, atribuyeran la propiedad adquirida a su propia fuerza y a la obra de sus manos. Para guardar al pueblo del peligro de olvidarse de Dios, lo cual viene fácilmente por el orgullo de la riqueza, Moisés enumera una vez más en los vers. 14b-16 las manifestaciones de gracia divina, su liberación de Egipto —la casa de esclavitud—, el haber sido guiados por el gran y terrible desierto, cuyos terrores describe al mencionar una serie de cosas nocivas e incluso fatales, como serpientes, serpientes abrasadoras (שָׂרָף, véase en Num. 21:6), escorpiones, y la sedienta tierra (צִמָּאוֹן) donde no había agua. Las palabras desde נָחָשׁ en adelante, están unidas retóricamente a lo que precede por simple aposición, sin ninguna partícula que las conecte lógicamente; aunque esto no pasaría enteramente por alto la forma retórica de la enumeración, y suplir la preposición בְּ antes de נָחָשׁ y las palabras que siguen, sin decir nada del hecho de que estaría fuera de orden antes de estos sustantivos en el singular, ya que todo un pueblo no podría atravesar por una serpiente, etc. En esta tierra seca el Señor sacó agua de la roca, la más dura de las piedras, y los alimentó con maná, para humillarlos y tentarlos (cf. ver. 2), para (esta era la intención última del suplicio y la humillación) «*a la postre hacerte bien*». La «postre» de cual-

quiera es «el tiempo que sigue algún punto distinto en su vida, particularmente en la época que se hace un punto importante, el cual puede considerarse como el principio» (*Schultz*). Moisés se refiere en este ejemplo al periodo de la vida del pueblo en Canaán, en contraste con lo cual el periodo de su estancia en Egipto y su deambular en el desierto es considerado como el principio; por consiguiente la expresión no se refiere a la muerte al final de la vida, como en Num. 23:10, aunque esta alusión no se debe excluir por completo, ya que una muerte bendecida es únicamente el completar una vida bendecida. Del mismo modo que toda la dirección que Dios dio a Israel, lo que se declara aquí es aplicable a todos los creyentes. Es a través de la humillación y suplicios que el Señor dirige a su pueblo la bendición. A través del desierto de tribulación, ansiedad, sufrimiento, e interposición misericordiosa, Él los conduce a Canaán, a la tierra de descanso, donde son refrescados y satisfechos con el disfrute pleno de las bendiciones de su gracia y salvación; pero solo a aquellos que se mantienen humildes, no atribuyendo la buena fortuna y prosperidad que al final obtienen, a su propio esfuerzo, fuerza, perseverancia y sabiduría, sino disfrutando agradecidos este bien como un don de la gracia de Dios. עָשָׂה חַיִל, crear propiedad, prosperar en la riqueza (como en Num. 24:18). Dios dio fuerza para esto (ver. 18), no por causa del mérito y el valor de Israel, sino para cumplir sus promesas con juramento que había hecho a los patriarcas. כַּיּוֹם הַזֶּה [Como en este día], porque entonces era completamente evidente cuando había comenzado el establecimiento del pacto, e Israel había atravesado el desierto hasta la frontera de Canaán (véase el cap. 4:20).

Vers. 19s. Para fortalecer su amonestación, Moisés indicó nuevamente, como conclusión, conforme lo había hecho en el cap. 6:14 (cf. cap. 4:25s.), a la destrucción que sobrevendría a Israel si apostataba de su Dios.

Capítulo 9-10:11. Advertencia contra la justicia propia, fundada sobre el recital de sus pecados previos

Además del orgullo más vulgar que se olvida de Dios por completo, y atribuye el éxito y la prosperidad a su propio poder y esfuerzo, existe uno con un carácter más refinado que se extiende muy fácilmente, esto es, el orgullo que reconoce las bendiciones de Dios, pero que, en lugar de recibirlas agradecidamente, como dones inmerecidos de la gracia del Señor, no ve en ellas más que pruebas de su propia justicia y virtud. Por tanto Moisés advirtió a los israelitas de modo más particular de este peligroso enemigo del alma, declarando antes que nada, sin reserva, que el Señor no estaba a punto de entregarles Canaán por causa de su justicia, sino que exterminaría a los cananeos por su propia maldad (vers. 1-6); y luego mostrándoles para su humillación, por medio de pruebas del pasado inmediato, cómo habían acarreado sobre sí la ira del Señor, por su apostasía y rebelión contra su Dios, directamente después de la conclusión del pacto en Sinaí; y eso de tal modo que sólo por su sincera intervención pudo evitar la destrucción del pueblo (vers. 7-24), y para asegurar una mayor renovación de las promesas del pacto (ver. 25-cap. 10:11).

Vers. 1-6. Advertencia contra la vanidad de la justicia propia, con la ocasión para la advertencia. Por cuanto ahora se encontraban los israelitas a punto de cruzar el Jordán (הַיּוֹם [este día], para indicar que el tiempo estaba presto), para tomar posesión de las naciones que eran superiores a ellos en tamaño y fuerza (las tribus de Canaán mencionadas en el cap. 1:28), es decir, la gran y alta nación de los anaceos (cap. 1:28), ante los cuales, como era bien sabido, nadie podía mantenerse en pie (הִתְיַצֵּב, como en el cap. 7:24); y porque también sabían que Yahvé su Dios iba delante de ellos para destruir y humillar a estas naciones, no debían decir en su corazón, cuando esto se hubiese hecho, por mi justicia Yahvé me ha hecho poseer esta tierra. En el ver. 3, הַיּוֹם וְיָדַעְתָּ no debe tomarse en un sentido imperativo, sino como expresando el hecho real, y correspondiendo con el ver. 1, הִתְעֹבֵר [tu vas a pasar]. Israel sabía ahora con certeza —es decir, por el hecho, que hablaba tan poderosamente, de haber sido vencedor de enemigos que nunca habría podido conquistar por sí solo, especialmente contra Sehón y Og— que el Señor iba delante de él, como líder y capitán de Su pueblo (*Schultz*; véase el cap. 1:30). La triple repetición de הוּא en el ver. 3 es peculiarmente enfática. אֵשׁ אֹכְלָה [Un fuego consumidor], como en el cap. 4:24. יַשְׁמִידֵם וגו es definido más particularmente por la frase הוּא יַכְנִיעֵם וגו וְהוּא, que sigue, sin embargo, no como implicando que הִשְׁמִיד no signifique destrucción completa en este pasaje, sino más bien explicando cómo tendría lugar la destrucción. Yahvé destruiría a los cananeos derribándolos y humillándolos delante de Israel, de modo que ellos fuesen capaces de echarlos de la tierra y destruirlos rápidamente. «מַהֵר, rápidamente, no se opone más al cap. 7:22, «no podrás acabar con ellas enseguida», de lo que la frase, «Dios no se tarda en pagar» (cap. 7:10), se opone a su paciencia» (*Schultz*). En cuanto a lo que se refiere a la todopoderosa ayuda de Dios, los israelitas acabarían rápidamente con los cananeos; pero por el bienestar de Israel, la destrucción se llevaría a cabo gradualmente. *«Como Yahvé te ha dicho»;* Ex. 23:23, 27ss., y al principio del conflicto, cap. 2:24ss.

Ver. 4. Por tanto cuando Yahvé echará todas estas naciones delante de ellos (הָדַף, como en el cap. 6:19), los israelitas no debían decir en su interior, בְּצִדְקָתִי [Por mi justicia me ha traído Yahvé a poseer esta tierra]. La palabra siguiente, וּבִרְשָׁעַת, es adversativa: *«pues por la impiedad de estas naciones»,* etc. Para grabar esta verdad profundamente en el corazón del pueblo, Moisés repite el pensamiento una vez más en el ver. 5. Al mismo tiempo menciona, además de la justicia, rectitud u honradez de corazón, para indicar brevemente que las obras externas no constituyen la justicia, sino que es indispensable un corazón honrado, y luego entra más de lleno en las razones positivas. La impiedad de los cananeos era sin duda suficiente para destruirlos, pero no para dar la tierra al pueblo de Israel, ya que no podrían reclamarla por causa de su justicia. La razón para entregar la tierra de Canaán a los israelitas era simplemente la promesa de Dios, la palabra que el Señor había hablado a los patriarcas bajo juramento (cf. cap. 7:8), y por tanto nada más que la libre gracia de Dios, ningún mérito por parte de los israelitas que vivían entonces, porque eran «pueblo de dura cerviz», *i.e.* una generación rebelde e intratable. Con estas palabras que el Señor había aplicado a Israel en Ex. 32:9; 33.3,5, Moisés prepara el camino para pasar a las razones de su advertencia contra el orgullo de la propia justicia, es decir, los graves pecados de los israelitas contra el Señor.

Vers. 7-24. Moisés recordó al pueblo cómo habían provocado al Señor en el desierto, y se habían mostrado rebeldes contra Dios, desde el día de su partida de Egipto hasta la llegada a las estepas de Moab. אֲשֶׁר־אֶת, por אֲשֶׁר es el objeto de תִּשְׁכַּח (*Ewald*, §33[a]); «como has provocado». הִמְרָה, generalmente con אֶת־פִּי (cf. cap. 1:26), ser rebelde contra el mandamiento del Señor; aquí acompañada con עִם, construida con una persona, significa tratar con Dios rebeldemente, actuar rebeldemente en relación con Él (cf. cap. 31:27). Las palabras, *«desde el día que saliste»*, etc.,

no deben ser enfatizadas. Sin embargo, debe observarse que la rebelión contra la dirección de Dios comenzó antes de que atravesaran el Mar Rojo (Ex. 14:11). Moisés siguió esta declaración general con los hechos, describiendo primeramente la adoración del becerro en Horeb, de acuerdo con sus sucesos destacados (vers. 8-21), y luego apuntando brevemente a las otras rebeliones del pueblo en el desierto (vers. 22, 23).

Ver. 8. «*En Horeb provocasteis a ira a Yahvé*». Por medio de la *vav explic*. se destaca este pecado por haber sido especialmente grave. Fue así por las circunstancias bajo las que se cometió.

Vers. 9-12. Cuando Moisés subió a la montaña, y permaneció allí durante cuarenta días, completamente ocupado con las cosas más sagradas, de modo que no comió ni bebió, habiendo ascendido para recibir las tablas de la ley, sobre las cuales se escribieron las palabras por el dedo de Dios, del mismo modo que el Señor se las había dicho directamente al pueblo desde el medio del fuego —en ese tiempo, por tanto, cuando los israelitas también debían haber estado meditando profundamente sobre las palabras del Señor, las cuales acababan de oír—, actuaron tan corruptamente, que se apartaron del camino que se les había señalado, y se hicieron una imagen esculpida (comp. Ex. 31:18-32:6, con los caps. 24:12-31:17). יוֹם הַקָּהָל [El día de la asamblea], *i.e.* el día que Moisés reunió al pueblo delante de Dios (cap. 4:10), sacándolos del campamento y llevándolos al Señor al pie de Sinaí (Ex. 19:17). La construcción de la oración es esta: la apódosis de בַּעֲלֹתִי [cuando yo subí] comienza con וַיִּתֵּן [y me dio], en el ver. 10; y la cláusula, וָאֵשֵׁב [estuve entonces], etc., en el ver. 9, es un paréntesis. Las palabras de Dios en los vers. 12-14 son tomadas casi palabra por palabra de Ex. 32:7-10. הֶרֶף (ver. 14), imperativo Hifil de רָפָה, desistir de mí, para que yo los destruya, por הַנִּיחָה לִי, en Ex. 32.10. Pero a pesar de la apostasía del pueblo, el Señor entregó a Moisés las piedras del pacto, no sólo para que fueran un testimonio de su santidad delante de la infiel e incrédula nación, sino aún más como un testimonio que, a pesar de su decisión de destruir a la rebelde nación, sin dejar rastro, todavía mantendría su pacto, y haría a Moisés un pueblo aún mayor. No hay nada que favorezca la opinión de que el entregar las tablas (ver. 11) era la primera manifestación de su ira divina (*Schultz*); y esto también está en discrepancia con el pretérito נָתַן, en el ver. 11, por el que se hace muy evidente que el Señor ya había entregado las tablas a Moisés, cuando le mandó que descendiera deprisa, no sólo para declarar al pueblo la santidad de Dios, sino para detener la apostasía, y por medio de su intervención mediadora evitar que la ejecución del propósito divino cayera sobre el pueblo. Es cierto que cuando Moisés descendió y vio la idólatra conducta del pueblo, arrojó las dos piedras, y las hizo pedazos frente a los ojos del pueblo (vers. 15-17; comp. con Ex. 32:15-19), como una declaración práctica de que el pacto del Señor había sido roto por su apostasía. Pero este acto de Moisés no proporciona prueba alguna de que el Señor le haya dado las tablas para que declarara su santa ira a los ojos del pueblo. E incluso si las tablas del pacto fueron «en cierto sentido la indicación en las manos de Moisés, acusándolos de un crimen capital» (*Schultz*), este no era el propósito por el que Dios se las había entregado. Porque si hubiese sido así, Moisés no las habría hecho pedazos, destruyendo, como lo hizo, las mismas acusaciones, antes de que el pueblo hubiese sido probado. Moisés pasó por alto el hecho de que incluso antes de descender de la montaña se había esforzado por mitigar la ira del Señor con su intercesión (Ex. 32:11-14), y simplemente mencionó (en los vers. 15-17) cómo, tan pronto como descendió, culpó al pueblo por su gran pecado; y luego, en los vers. 18, 19, cómo pasó otros cuarenta días sobre la montaña, orando delante de Dios, por causa de este pecado, hasta que apartó de Israel la destructiva ira del Señor, por medio de su intercesión. Los cuarenta días que pasó Moisés sobre la montaña, כָּרִאשֹׁנָה [como la primera vez], en oración delante del Señor, son los días mencionados en Ex. 34:28 como habiendo sucedido sobre el Sinaí para la perfecta restauración del pacto, y con el propósito de obtener las segundas tablas (cf. cap. 10:1ss.).

Ver. 20. No fue sólo del pueblo sino también de Aarón de quien Moisés apartó la ira de Dios por medio de su intercesión, cuando estaba a punto de destruirlo. En el relato histórico en Ex. 32, no hay referencia especial a esta intercesión, como se incluye en la intercesión por toda la nación. En la presente ocasión, sin embargo, Moisés dio prominencia especial a este particular distintivo, no sólo para que el pueblo se diera cuenta de que en ese tiempo Israel no podía jactarse ni de la justicia de sus hombres eminentes (cf. Isa. 43:27), sino también para destacar el hecho, que se describe más plenamente en el cap. 10:6ss., de que la investidura de Aarón con el sacerdocio, y el mantenimiento de esta institución, era una obra de pura gracia divina. Es cierto que en ese tiempo Aarón todavía no era sumo sacerdote, pero había sido puesto a la cabeza de la nación junto con Hur, como el representante de Moisés (Ex. 24.14). y ya había sido designado por Dios para el sumo sacerdocio (Ex. 28.1). Sin embargo, el hecho de que Aarón había acarreado sobre sí la ira de Dios en grado muy alto, se intuía lo suficiente en lo que Moisés le dijo en Ex. 32:21.

En el ver. 21 Moisés menciona nuevamente cómo destruyó ese manifiesto pecado de la nación, es decir, el becerro fundido (véase en Ex. 32:20).

Vers. 22-24. Y no fue sólo en esta ocasión, en Horeb, cuando Israel suscitó la ira del Señor su Dios por su pecado, sino que lo hizo vez tras vez en otros sitios; en Tabera, por el descontento con relación a la dirección de Dios (Num. 11:1-3); en Masah, al murmurar por la falta de agua (Ex. 17.1ss.); en los sepulcros de la lujuria, lo cual ya se les había recordado en el cap. 1:26ss. La lista no está colocada cronológicamente, sino que avanza gradualmente desde las formas de culpa más pequeñas hasta las más serias. Porque Moisés buscaba agudizar la conciencia del pueblo, e imprimir sobre ellos el hecho de que habían sido rebeldes contra el Señor (מַמְרִים הֱיִיתֶם עִם véase el ver. 7) desde el principio, «desde el día que yo os conozco».

Vers. 25-29. Después de vindicar de este modo el pensamiento expresado en el ver. 7, por medio de la enumeración de las rebeliones principales del pueblo contra su Dios, Moisés retorna en los vers. 25ss., a la apostasía en Sinaí, con el propósito de mostrar aún más que Israel no tenía justicia o base para jactarse delante de Dios, y que debían su preservación, con todas las bendiciones salvadoras del pacto, solamente a la misericordia de Dios y su fidelidad pactada. Con esta finalidad repite en los vers. 26-29 los puntos esenciales de su intercesión por el pueblo después de pecar en Sinaí, y luego procede a explicar todavía más, en el cap. 10:1-11, cómo el Señor no sólo había renovado las tablas del pacto a consecuencia de su intercesión (vers. 1-5), sino que también había establecido la misericordiosa institución del sacerdocio para el tiempo venidero al designar a Eleazar en lugar de Aarón tan pronto como su padre murió, y apartando la tribu de Leví para que llevara el arca del pacto y ayudara al servicio sagrado, y les había mandado que prosiguieran su marcha a Canaán, y tomaran posesión de la tierra prometida a los padres (vers. 6-11). Con las palabras «me postré», en el ver. 25, Moisés regresa a la intercesión ya mencionada

brevemente en el ver. 18, y trae a la memoria del pueblo los distintivos esenciales de su plegaria en esa ocasión. Para las palabras *«cuarenta días y cuarenta noches estuve postrado»*, véase el cap. 1:46. El contenido de la intercesión en los vers. 26-29 es esencialmente el mismo que en Ex. 32:11-13; pero dado con una libertad que difícilmente se habría podido permitir otro que no fuera Moisés (*Schultz*), y de tal modo que lo trae a la más obvia relación con las palabras de Dios en los vers. 12, 13. אַל־תַּשְׁחֵת, *no destruyas a tu pueblo y a tu heredad»*, dice Moisés, con referencia a las palabras que le había dicho el Señor: *«tu pueblo que sacaste de Egipto se ha corrompido»* (שִׁחֵת ver. 12). Israel no era la nación de Moisés, sino nación y heredad de Yahvé; no había sido Moisés sino Yahvé quien lo había sacado de Egipto. Cierto, el pueblo era duro de cerviz (cf. ver. 13); pero Moisés pidió que recuerde el Señor a los padres, el juramento dado a Abraham que es expresamente mencionado en Ex. 32:13 (véase el cap. 7:8), y no mire la necedad del pueblo (קְשִׁי equivalente a קְשֵׁה עֹרֶף, vers. 13 y 6), ni su maldad y pecado (*i.e.* no se los tomes en cuenta ni los castigues). El honor del Señor era importante en esto (ver. 28). La tierra de donde salió Israel (הָאָרֶץ = el pueblo de la tierra, como en Gen. 10:25, etc., los egipcios. La palabra está construida como un colectivo con un verbo plural) no debe tener motivos para decir, que Yahvé no había llevado a su pueblo a la tierra prometida por incapacidad u odio. מִבְּלִי יְכֹלֶת recuerda Num. 14:16. Del mismo modo que «inhabilidad» se opondría a la naturaleza del Dios absoluto, también el «odio» se opondría a la elección de Israel como heredad de Yahvé, la cual había sacado de Egipto por medio de su poder divino y todopoderoso (cf. Ex. 6:6).

Cap. 10:1-11. En los vers. 1-5 Moisés relata brevemente los sucesos de su honesta intercesión. *«En aquel tiempo»*, el tiempo de su intercesión, Dios le mandó que labrara nuevas tablas, y preparara un arca donde guardarlas (cf. Ex. 34:1ss.). Aquí Moisés vuelve a enlazar las cosas que estaban esencialmente relacionadas, sin restringirse estrictamente al orden cronológico, el cual ya era bien sabido por el relato histórico, en tanto que éste no era requerido para el objetivo general de su discurso. Dios ya había dado instrucciones para la preparación del arca del pacto, antes de la apostasía de la nación (Ex. 25:10ss.); pero no fue hecha hasta después que el tabernáculo hubo sido terminado, y las tablas de la ley sólo fueron depositadas en el arca cuando el tabernáculo fue consagrado (Ex. 40:20). הַקָּהָל ver. 4 como en 9:10.

Vers. 6s. Y los israelitas debían a la gracia de su Dios, la cual se manifestó a su favor una vez más, por la intercesión de Moisés, no sólo la restauración de las tablas del pacto como seña de que el pacto en sí estaba restaurado, sino también la institución y mantenimiento del sumo sacerdocio y el sacerdocio en general con el propósito de que mediaran entre ellos y el Señor[11]. Moisés recuerda al pueblo este don de misericordia por parte de su Dios, trayendo a su memoria el tiempo cuando Aarón murió y su hijo Eleazar fue investido con el sumo sacerdocio en su lugar. Para poder transportar a sus oyentes a lo más distintivo del periodo en cuestión, deja que la historia hable por sí sola, y cita del relato de sus viajes el pasaje que suplía la prueba práctica de lo que deseaba decir. En lugar de decir: y también el sumo sacerdocio, con el que Aarón fue investido por la gracia de Dios a pesar de su pecado en Sinaí, el Señor aún lo ha preservado para ustedes, porque cuando murió, Él invistió a su hijo con el mismo honor[12], y también los dirigió para que continuaran su viaje, procede con el siguiente estilo histórico: *«Después salieron los hijos de Israel de Beerot-bene-jaacán (los pozos de los hijos de Jaacán) a Mosera; allí murió Aarón, y allí fue sepultado, y en lugar suyo tuvo el sacerdocio su hijo Eleazar. De allí partieron a Gudgoda, y de Gudgoda a Jotbata, tierra de arroyos de aguas»*. La alusión a estas marchas, junto con los eventos que habían tenido lugar en Mosera, enseñaron en muy pocas palabras «no solo que Aarón fue perdonado ante la intercesión de Moisés, e incluso honrado con el sumo sacerdocio, el medio de gracia y bendición para el pueblo de Dios (*e.g.* en los pozos de Beene-jaacan) hasta el tiempo de su muerte; sino también que a través de esta misma intercesión, el sumo sacerdocio fue mantenido perpetuamente, de modo que cuando Aarón tuvo que morir en el desierto a consecuencia de un nuevo pecado (Num. 20:12), éste continuó a pesar de ello, y en absoluto disminuyó en fuerza, como se podría haber temido, ya que los dirigió por el camino de los pozos a los arroyos de agua, ayudó en el viaje a Canaán, que era el objetivo de su dirección inmediata, e incluso sustentó su ánimo y su fe» (*Schultz*). Los primeros comentaristas observaron la relación interna entre la continuación del sumo sacerdocio y los arroyos de agua. *J. Gerhard*, por ejemplo, observa: spiritualibus beneficiis Deus plerumque conjungit corporalia; quam diu inter nos viget ministerium verbi et cultus divini exercitium, etiam de temporalibus Deus nobis prospiciet [Dios generalmente asocia las bendiciones materiales con las espirituales; mientras el ministe-

11. Incluso *Clericus* destacó esta conexión, parafraseó los vers. 6 y 7 de la siguiente manera: Cum vero Deus ut dixi condonasset populo hebraeo, Aharoni quoque fratri meo ignovit, nec mortuus est nisi quadragesimo anno, postquam Aegypto egressi essemus et circumiremus Idumaeorum fines, ut huc ceniremus. Ita etiam se ei placatum ostendit Deus, ut in eum sacerdotium contulerit, quod Deo volente a filio ejus Eleazare nunc geritur [Pero cuando, como he dicho, Dios perdonó al pueblo hebreo, también perdonó a mi hermano Aarón, quien no murió hasta el cuarentavo año después que salimos de Egipto, y cuando nos acercábamos a las fronteras de los edomitas para llegar allí. Dios también mostró que Él estaba reconciliado para con él confiriéndole el sacerdocio, el cual lleva ahora su hijo Eleazar de conforme a la voluntad de Dios]. *Clericus* también ha destacado correctamente el hecho de que Moisés se refería a lo que había dicho en el cap. 9:20 respecto a la ira de Dios contra Aarón y su intercesión a su favor, o más bien que él mencionó su intercesión a favor de Aarón en ese pasaje, porque quería llamar la atención, de manera más particular, al éxito adquirido en ello. *Hengstenberg* (*Beiträge* III, p. 428) ha destacado brevemente, pero de un modo muy concluyente, la conexión de pensamiento entre los vers. 6, 7, y lo que les precede y lo que les sigue. «Moisés», dice, «enfatiza al pueblo cómo el Señor había continuado inmutable en Su misericordia a pesar de todos sus pecados. Aunque se habían hecho inmerecedores de tal bondad por la adoración del becerro, Él les dio el arca del pacto con las nuevas tablas de la ley en ella (cap. 10:1-5). Él acompañó este don de su gracia instituyendo el sumo sacerdocio, y cuando Aarón falleció hizo que se trasmitiese a su hijo Eleazar (vers. 6, 7). Apartó la tribu de Leví para servirle y bendecir al pueblo en Su nombre, y de ese modo para ser los mediadores de su misericordia (vers. 8, 9). En resumen, no omitió nada que fuese requerido para poner a Israel en plena posesión de la dignidad del pueblo de Dios». No existe base para considerar los vers. 6, 7, como una glosa, como *Capellus, Dathe, y Rosenmüller* lo hacen, o los vers. 6-9 como «una manipulación de una declaración histórica respecto a los portadores del arca del pacto, y de las personas sagradas en general, lo cual no tiene relación con el discurso de Moisés», como *Knobel* mantiene. La falta de alguna conexión formal concuerda con el espíritu de sencillez que la caracteriza la dicción hebrea antigua y a los escritos históricos. Hebraeorum sytlus non est ad Rhetorum canones exigendus [El estilo de los hebreos no debe probarse por las reglas de la retórica] (*Clericus*).

12. In morte Aharon poenam suae rebellionis agnoscere poterant. Quod autem suffectus in ejus locum fuerat Eleazar, id signum fuit paternae Dei gratiae, qui eo destitui passus non est [En la muerte de Aarón ellos podrían discernir el castigo de su rebelión. Pero el hecho de que Eleazar fue designado en su lugar, fue una señal de la paternal misericordia de Dios, quien no permitió que fueran abandonados por esa causa] (*Calvino*).

rio de la palabra de Dios y la obediencia al mandato divino florezca entre nosotros, Dios también proveerá para nuestras necesidades temporales]. Sobre los sitios mencionados, véase pp. 378s.

En el ver. 8, Moisés retorna a la forma de un discurso nuevamente, y se refiere a la separación de la tribu de Leví para el santo servicio, como una manifestación de la misericordia por parte del Señor hacia Israel. La expresión בָּעֵת הַהִוא [en ese tiempo] no debe entenderse como refiriéndose al tiempo del fallecimiento de Aarón en el cuarentavo año de su marcha, en lo cual *Knobel* encuentra una contradicción con los otros libros. Se refiere muy generalmente, como en los caps. 9:20 y 10:1, al tiempo del que Moisés habla aquí, al tiempo cuando se restauró el pacto en Sinaí. La designación de la tribu de Leví para el servicio del santuario tuvo lugar en conexión con la elección de Aarón y sus hijos para el sacerdocio (Ex. 28 y 29), aunque su llamado a este servicio, en lugar de los primogénitos de Israel, no fue ejecutado hasta la enumeración y el censo del pueblo (Num. 1:49ss., 4:17ss., 8:6s.). Moisés habla aquí de la elección de toda la tribu de Leví, incluyendo a los sacerdotes (Aarón y sus hijos), por cuanto es muy evidente por el relato de su servicio. Es cierto que llevar el arca en la marcha por el desierto era asunto de los (no sacerdotes) levitas, los coatitas (Num. 4:4s.); pero en ocasiones solemnes debían llevarla los sacerdotes (cf. Jos. 3:3, 6, 8; 6:6; 1 de Reyes 8:3ss.). «Presentarse delante del Señor, para servirle, y para bendecir su nombre», era algo que correspondía exclusivamente a los sacerdotes (cf. caps. 18.5; 21:5 y Num. 6:23ss.), en tanto que los levitas eran únicamente asistentes de los sacerdotes en su servicio (véase el cap. 18:7). Por lo tanto, esta tribu no recibió parte en la posesión de la tierra con las otras tribus, como ya se había dicho en Num. 18:20 con referencia a los sacerdotes, y en el ver. 24 con relación a todos los levitas; a tales pasajes se refieren las palabras «como el Señor tu Dios le dijo».

Finalmente, en los vers. 19, 11, Moisés suma el resultado de su intercesión con las palabras: *«Y yo estuve en el monte como los primeros días* (una reanudación del cap. 9:18 y 25), *cuarenta días y cuarenta noches; y Yahvé también me escuchó esta vez* (palabra por palabra, como en el cap. 9:19), *y no quiso Yahvé destruirte* (Israel)». Por tanto Yahvé mandó a Moisés que se levantara y partiera delante del pueblo, *i.e.* como líder del pueblo para mandar y supervisar su partida y su marcha. Este mandamiento está conectado en forma con Ex. 34:1; pero Moisés no sólo se refiere aquí a aquella palabra del Señor con la limitación añadida en el ver. 2, sino a la última, plena e incondicional seguridad de Dios, en la cual el mismo Señor prometió ir con su pueblo y llevarlos a Canaán (Ex. 34:14ss.).

Capítulos 10:12-11:32. Amonestación a temer y amar a Dios. La bendición o maldición que conlleva el cumplimiento o la trasgresión de la ley

Vers. 12-15. La prueba de que Israel no tenía justicia delante de Yahvé va seguida, por el lado positivo, por una expansión de la ley principal presentada en el cap. 6:4ss., de amar a Dios con todo el corazón, lo cual es introducido por las palabras, וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל [ahora, pues, Israel], *sc.* ahora que tienes todo sin haberlo ganado y sin merecerlo, puramente por la gracia perdonadora. «*¿Qué pide Yahvé tu Dios de ti...?*» Nada más que le temas, «que andes en todos su camino, y que lo ames, y sirvas a Yahvé tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma». אִם כִּי, *a menos, o excepto que*, presupone una cláusula negativa (cf. Gen. 39:9), que está implicada aquí en la cuestión previa, o tal vez para ser suplida como la respuesta. La demanda de temor, amor, y reverencia hacia el Señor, es sin duda muy difícil para que el hombre natural pueda cumplirla, y más difícil cuanto más profundo se introduce en el corazón; pero después de tales manifestaciones de la gracia y el amor de Dios, esto sigue como una consecuencia. «Temor, amor y obediencia se arraigarían en el corazón del hombre de manera natural, si el hombre no lo hubiese corrompido». El amor que es la única cosa demandada en el cap. 6:5, es precedido aquí por el temor, que es la única cosa mencionada en los caps. 5:26 y 6:24[13]. El temor del Señor, que surge del conocimiento de la impiedad propia ante la presencia del Dios santo, debe formar la emoción principal en el corazón que instigue al hombre a caminar en todos los caminos del Señor, y a mantener una conducta moral en su forma más estricta. Este temor, que antes de nada nos capacita para comprender la misericordia de Dios, despierta el amor, cuyo fruto se manifiesta en servir a Dios con todo el corazón y con toda el alma (véase el cap. 5). לְטוֹב לָךְ [Para que os vaya bien], como en los caps. 5:30 y 6:24.

Vers. 14s. El Señor había puesto esta obligación sobre Israel por el amor con el que Él, a quien cielos y tierra, con todo lo que hay sobre ella, pertenecen, había escogido a los patriarcas y su simiente de entre todas las naciones. Por וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם [los cielos de los cielos], la idea de cielo queda completamente terminada. Este Dios, que podría haber escogido cualquier otra nación del mismo modo que Israel, o todas las naciones juntas, había dirigido su amor especial sólo a Israel. הָאָשַׁק como en 7:7 y הַזֶּה כַּיּוֹם como en 8:18.

Vers. 16-22. Por lo tanto, sobre todas las cosas debían circuncidar el prepucio de su corazón, *i.e.* hacer a un lado toda insensibilidad de corazón a las manifestaciones del amor de Dios (cf. Lev. 26.41; y sobre el significado espiritual de la circuncisión), y no endurecer más su cerviz, *i.e.* no persistir en su obstinación, o en su obstinada resistencia contra Dios (cf. cap. 9:6, 13). Sin una circuncisión de corazón, el verdadero temor y amor de Dios son imposibles. Como una razón para esta amonestación, Moisés aduce en los vers. 17ss. la naturaleza y actos de Dios. Yahvé como el Dios y Señor absoluto es poderoso y terrible para con todos, sin hacer acepción de personas, y al mismo tiempo es un juez justo y amante protector de los necesitados y oprimidos. Se deduce de aquí que el Dios verdadero no tolera la arrogancia y dureza de cerviz ya sea hacia sí mismo o hacia otros hombres, sino que la castigará sin reserva. Para presentar enfáticamente la infinita grandeza y poder de Dios, Moisés describe a Yahvé el Dios de Israel como el *«Dios de todos los dioses»*, *i.e.* el Dios supremo, la esencia de todo lo que es divino, de toda la fortaleza y poder divino (cf. Sal. 136:2), y como el *«Señor de Señores»*, *i.e.* el supremo, el Regidor sin restricciones (μόνος δυνάστης [el único Potentado], 1 de Tim. 6:15), sobre todos los poderes de cielo y tierra, *«un gran Rey sobre todos los dioses»* (Sal. 95:3). Compare Ap. 17:14 y 19:16, donde estos predicados son transferidos al exaltado hijo de Dios, como el Juez y conquistador de todos los dominios y poderes que son hostiles a Dios. El predicado que sigue describe la manifestación de la omnipotencia de Dios en el gobierno del mundo, en la cual Yahvé se manifiesta como el Dios grandioso, poderoso y terrible (Sal. 89:8), que no hace acepción de personas (cf. Lev. 19.15), o acepta presentes (cf. cap. 16:19), como un juez humano.

---

13. Conjungendus timor Dei cum dilectione Dei; dilectio absque timore facit homines remissos, timor absque dilectione serviles et desperatos [El temor de Dios debe unirse con el amor a Dios; porque el amor sin temor hace al hombre negligente, y el temor sin amor lo hace servil y desesperado] (*J. Gerhard*).

Vers. 18s. Como tal, Yahvé hace justicia a los indefensos (huérfano y viuda), y ejercita un cuidado amoroso hacia el extranjero en su opresión. Por esta razón los israelitas no debían cerrar su corazón egoístamente contra el extranjero (cf. Ex. 22:20). Esto mostraría si tenían algún amor a Dios, y habían circuncidado sus corazones (cf. 1 de Jn. 3.10, 17).

Vers. 20ss. Después de presentar la condición fundamental de una relación apropiada hacia Dios, Moisés describe el temor de Dios, *i.e*. la verdadera reverencia a Dios, en su triple manifestación, de hecho (עָבַד, servir a Dios), de corazón (aferrándose a Él; cf. cap. 4:4), y de boca (jurando por su nombre; cf. cap. 6:13). Israel debía ese tipo de reverencia a su Dios, porque «*Él es objeto de tu alabanza, y Él es tu Dios*» (ver. 21). Él os ha dado fuertes incentivos para alabar. Por medio de las grandes y terribles cosas que han visto tus ojos, Él se ha manifestado como Dios para ti. נוֹרָאוֹת [Cosas terribles] son aquellos hechos de omnipotencia divina, la cual llenó al hombre de temor y temblor ante la majestad del Todopoderoso (cf. Ex. 15.11). עָשָׂה אִתְּךָ, «Hechos contigo», *i.e*. manifestados a ti (אֵת en el sentido de ayuda práctica).

Ver. 22. Una maravilla entre estos grandiosos y terribles hechos del Señor se vería en el mismo Israel, el cual había descendido a Egipto en las personas de sus padres como una familia formada de setenta almas, y ahora, a pesar de la opresión que sufrió allí, se había convertido en una nación innumerable. El Señor había cumplido su promesa en Gen. 15:5 de ese modo tan maravilloso. Al referirse a esta promesa, Moisés intentaba, sin duda alguna, traer a la memoria del pueblo el hecho de que la esclavitud de Israel en una tierra extraña durante 400 años también había sido predicha (Gen. 15.13ss.). Sobre las setenta almas, véase en Gen. 46:26, 27.

Cap. 11. En los vers. 1-12 se desarrolla más plenamente el otro distintivo de los requisitos divinos (cap. 10:12), amor al Señor su Dios. El amor debía manifestarse en la distintiva percepción de lo que tenía que observarse para con Yahvé (שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת [guardar su ordenanza], véase en Lev. 8:35), *i.e*. en el guardar sus mandamientos y derechos perpetuamente. Las palabras y sus estatutos sirven para explicar la noción general de מִשְׁמֶרֶת [sus ordenanzas]. «*Todos los días*», como en el cap. 4:10.

Vers. 2ss. Para despertar ese amor ahora debían conocer, *i.e*. reflexionar y aplicar a su corazón, la disciplina del Señor su Dios. Las palabras de «*porque* (yo hablo) *no*» por «*no haber visto*» son una cláusula parentética por la que Moisés imprimiría sus palabras más fuertemente sobre los corazones de la generación más vieja, la cual había presenciado los hechos del Señor. La cláusula no tiene verbo ni predicado, pero eso puede suplirse fácilmente por el sentido que tiene. La mejor sugerencia es la de *Schultz*, הַדָּבָר הַהוּא, «porque no es con tus hijos que tengo que hacer», esta amonestación no se aplica a ellos. Moisés se refiere a los hijos que habían nacido en el desierto, en distinción de aquellos que, aunque todavía no tenían veinte años cuando los israelitas salieron de Egipto, no obstante habían visto con sus propios ojos las plagas infligidas sobre Egipto, y que ahora tenían una edad madura, entre cuarenta y sesenta años de edad, y formaban, como la generación más anciana y experimentada, la cabeza y corazón de la congregación reunida allí ahora. Es fácil suplir las palabras לֹא יָדְעוּ וְלֹא רָאוּ [*que no han sabido ni visto*], «lo que habéis sabido y visto», del contexto. Los acusativos desde «el castigo» en adelante pertenecen al verbo de la oración principal, «comprended hoy». Los acusativos que siguen muestran lo que debemos entender por «el castigo del Señor», los poderosos hechos del Señor a Egipto e Israel en el desierto. El objetivo de todos ellos era *educar* a Israel en el temor y amor de Dios. En este sentido Moisés los llama מוּסָר, παιδεία, *i.e*. no sólo castigo, sino educación por la manifestación del amor del mismo modo que del castigo (como יָסַר en los caps. 3:24 y 4:34. Sobre las señales y actos en Egipto, véase los caps. 4:34; 6:22; y sobre los del Mar Rojo, en Ex. 14. אֲשֶׁר הֵצִיף־עַל־פְּנֵיהֶם, «*como precipitó las aguas del Mar Rojo sobre ellos*»; cf. Ex. 14:26ss.

Por los hechos de Dios en el desierto (ver. 5) no debemos entender que se refiera a los castigos en Num. 11:15 ya sea única o principalmente, sino a todas las manifestaciones de la omnipotencia de Dios al guiar a Israel, a pruebas de amor del mismo modo que a las maravillas para castigar. De lo segundo, se menciona especialmente la milagrosa destrucción de la compañía de Coré en el ver. 6 (cf. Num. 16:31-33). Moisés solo menciona aquí a Datán y Abiram, los seguidores de Coré, y no al mismo Coré, probablemente por sus hijos, que no fueron tragados por la tierra junto con su padre, sino que habían vivido para perpetuar la familia de Coré. «*Todo lo existente que estaba en su posesión*» (בְּרַגְלֵיהֶם véase Ex. 11:8), no significa sus posesiones, sino sus siervos, y corresponde a «todos lo hombres que pertenecían a Coré» en Num. 16:32, en tanto que las posesiones (הָרְכוּשׁ) mencionadas allí se incluyen aquí en las «tiendas». הַיְקוּם sólo se aplica a seres vivientes, como en Gen. 7:4 y 23.

En el ver. 7 se da la razón para la amonestación del ver. 2: los ancianos debían saber (discernir) el propósito educativo de Dios en aquellos poderosos hechos del Señor, porque los habían visto con sus propios ojos.

Vers. 8s. Y este conocimiento debía animarlos a cumplir la ley, para que fueran fuertes, *i.e*. espiritualmente fuertes (חָזַק, cap. 1:38), y no sólo entraran a la tierra prometida, sino que vivieran por largo tiempo (caps. 4:26; 6:3).

En los vers. 10-12 Moisés aduce un nuevo motivo para su amonestación a guardar la ley con fidelidad, basado sobre la peculiar naturaleza de la tierra. Canaán era una tierra cuya fertilidad no dependía de ser irrigada por la mano del hombre, como la tierra de Egipto, sino que era mantenida por la lluvia del cielo que era enviada por Dios el Señor, de modo que dependía enteramente del Señor por cuánto tiempo podrían vivir allí los habitantes. Egipto es descrito por Moisés como una tierra que Israel sembraba con simiente, y la irrigaba con los pies como un jardín de hierbas. En Egipto apenas llueve (cf. *Herod*. II, 4, *Diod. Sic*. I, 41, y otra evidencia en *Hengstenberg, Die Bücher Mose und Ägypten*, pp. 228s.). La irrigación de la tierra, que produce su fertilidad, depende de las crecidas anuales del Nilo, y, por cuanto esto sólo dura unos cien días, del modo en que se hace disponible para todo el año, es decir, por la construcción de canales y presas por toda la tierra, a los cuales se conduce el agua desde el Nilo a través de máquinas que la empujan, o llevándola en contenedores a los campos y plantaciones[14]. La expresión, «con tu pie», probablemente se refiera a unas grandes ruedas para bombear que aún se utilizan allí, la cuales se trabajan con los pies, y sobre las cuales pasa una interminable cuerda con cubos atados, para sacar el agua (cf. *Niebuhr, Reise* I, 149), cuya identidad con la ἔλιξ descrita por *Filón* como ὑδρηλὸν ὄργανον (*de cofus. ling*. I, 410) no es posible poner en cues-

14. Sobre los monumentos antiguos no sólo hallamos el pozo con la larga cuerda, lo cual ahora es llamado *Shaduf* (*Lane, Sitten und Gebrüuche* II, p. 158), descrito en varias formas (véase *Wilkinson*, I, p. 35; II, p. 4); sino que en *Beni-Hassan* hay una representación de dos hombres llevando un contenedor de agua con un palo sobre sus hombros, el cual llenaban de una presa o de un pozo, y luego lo llevaban al campo (cf. *Hengstenberg, Die Bücher Mose und Ägypten,* pp. 231s.).

tión; siempre y cuando no confundamos esta ἕλιξ con la rosca de Arquímides para el agua mencionada por *Diod., Sic.* 1. 34, y descrita más minuciosamente en el ver. 37, cuya construcción era completamente distinta (véase mi *Archäologie* II, pp. 111-112).

Los egipcios, como genuinos paganos, eran tan conscientes de esta peculiar característica de su tierra, la cual hacía la fertilidad mucho más dependiente de la labor de las manos humanas que de la lluvia del cielo o de la providencia divina, que *Herodoto* (II, 3) los representa diciendo: «Los griegos, con su dependencia de los dioses, podrían ser desconcertados en sus mayores esperanzas y sufrir aterradoramente de hambre». La tierra de Canaán no proporcionaba apoyo para tal exaltación propia sin tomar en cuenta a Dios, porque era «una tierra de montes y de vegas, que bebe las aguas de la lluvia del cielo» (לְ antes de מָטָר, para denotar la causa externa; véase a *Ewald*, §217d); *i.*e. esta recibía su irrigación, la principal condición de toda fertilidad, de la lluvia, por medio de la lluvia, y por tanto a través del cuidado providencial de Dios.

Ver. 12. Era una tierra por la que Yahvé se preocupaba, *i.e.* que le importaba (דָּרַשׁ, como en Prov. 31.13; Job 3:4); Sus ojos siempre estaban dirigidos hacia ella desde el principio del año hasta el final; por tanto era una tierra que dependía de Dios, y esta dependencia de Dios estaba peculiarmente adaptada a Israel, quien debía vivir enteramente para su Dios, y dependiendo únicamente de su gracia.

Vers. 13-32. Esta peculiaridad en la tierra de Canaán llevó a Moisés al cierre de la primera parte de su discurso sobre la ley, su exhortación a temer y amar al Señor, con una referencia a la bendición que seguiría al fiel cumplimiento de la ley, y una amenaza de la maldición que asistiría a quienes apostataran con la idolatría.

Vers. 13-15. Si Israel servía a su Dios con amor y fidelidad, Él mandaría la lluvia temprana y la tardía a su tiempo, y con ello una abundancia de provisiones para el hombre y la bestia (véase en Lev. 26:3 y 5; y para la mayor expansión de esta bendición, el cap. 28:1-12).

Vers. 16 y 17. Pero si, por otro lado, su corazón era necio (יִפְתֶּה) y se apartaba del señor para servir a otros dioses, la ira del Señor se encendería contra ellos, y Dios cerraría el cielo, para que no cayese lluvia y la tierra no diera su fruto, y ellos perecerían rápidamente (cf. Lev. 26:19, 20 y Deut. 28:23, 24). Por tanto grabad estas palabras profundamente sobre vosotros y vuestros hijos (vers. 18-21, donde en parte hay una repetición verbal del cap. 6:6-9). Las palabras, «*como los días de los cielos sobre la tierra*», *i.e.* mientras el cielo siga estando sobre la tierra —en otras palabras, por toda la eternidad (cf. Sal. 89:30; Job 14:12)—, pertenece a la oración principal, «*para que vuestros días sean multiplicados*», etc. (En cuanto a לִתְרֻמָּעַן יִרְבּוּ, ver. 21). «La promesa de entregar la tierra a Israel por siempre no fue hecha incondicionalmente; una promesa incondicional queda excluida por las palabras, «para que sean vuestros días... tan numerosos» (*Schultz*). (Para más detalles, véase el cap. 30:3-5). Porque (vers. 22-25) si se adherían fielmente al Señor, Él echaría delante de ellos a todas las naciones que moraban en la tierra, y les entregaría la tierra que pisaran en toda su largura y amplitud, y llenaría a los cananeos de temor delante de ellos, para que nadie pudiera mantenerse delante de ellos. (Sobre el ver. 23, cf. caps. 7:1, 2; 9:1 y 1:28). Las palabras, «todo lugar que pisare la planta de vuestro pie será vuestro», son definidas de modo más preciso, y restringidas a la tierra de Canaán en ambos lados del Jordán por las fronteras que siguen: «*desde el desierto* (de Arabia al sur) *hasta el Líbano* (al norte), *desde el río Éufrates* (al este) *hasta el mar occidental será vuestro territorio*» (el Mar Mediterráneo al oeste; véase en Num. 34:6). El Éufrates es dado como el límite oriental, como en el cap. 1:7, de acuerdo con la promesa en Gen. 15:18. (Sobre el ver. 25, cf. caps. 7:24; 2:25 y Ex. 23:27).

Vers. 26-28. Sumario concluyente. «*Yo pongo hoy delante de vosotros la bendición y la maldición*». La bendición, si (אֲשֶׁר, ὅτε, como en Lev. 4:22) oís los mandamientos de vuestro Dios; la maldición, si no les prestáis atención, sino que os apartáis del camino indicado, para seguir a otros dioses. A esto se añaden instrucciones en los vers. 29 y 30, de que cuando tomaran posesión de la tierra que pondrían su bendición sobre el monte Gerizim y la maldición sobre el monte Ebal, *i.e.* serían expresadas allí, y las transferirían a la tierra que sería proporcionada a sus habitantes de acuerdo con su actitud para con el Señor su Dios. (Para más comentarios, véase el cap. 27:14). Las dos montañas mencionadas sin duda fueron seleccionadas para este acto, porque eran opuestas entre sí, y se mantenían a una altura de uno 2.500 pies, en el mismo centro de la tierra no sólo de este a oeste, sino también de norte a sur. Ebal está sobre el lado norte, Gerizim sobre el sur; entre los dos está *Siquem*, la presente *Nabulus*, en un valle tolerablemente elevado, fértil, atractivo, e irrigado por muchos manantiales, que va desde el sureste hasta el noroeste desde el pie de Gerizim hasta el de Ebal, y tiene unos 1.600 pies de ancho. La bendición sería dada sobre Gerizim, y la maldición sobre Ebal; aunque no, como suponen los comentaristas antiguos, por causa de las peculiaridades de estos montes, la fertilidad de Gerizim y la esterilidad de Ebal parece concordar con este arreglo; porque cuando se ve desde el valle que está en medio, «los lados de estas montañas están igualmente desnudos y estériles»; y «la única excepción a favor del primero es un pequeño barranco que desciende, frente al lado occidental de la ciudad, el cual ciertamente está llenó de fuentes y árboles» (*Rob. Palestina* III, 231s.). La razón por la que se seleccionó Gerizim para la bendición probablemente fue, como *Schultz* supone, el hecho de que estaba situada al sur, hacia la región de la luz. «La luz y la bendición son esencialmente una. La bendición y la vida viene de la presencia de Dios que da luz (Sal. 16:11)».

En el ver. 30 se define más claramente la ubicación de estos montes: estaban «*al otro lado del Jordán*», *i.e.* en la tierra del este del Jordán, «*tras el camino del occidente*», *i.e.* al otro lado del camino del oeste, el cual atraviesa la tierra al oeste del Jordán, del mismo modo que otra carretera la tierra por el este (*Knobel*). La referencia se hace a la carretera principal que va desde la alta Asia a través de Canaán hasta Egipto, como se mostró por los viajes de Abraham y de Jacob (Gen. 12:6; 33:17, 18). Incluso en la actualidad, la carretera principal conduce desde Beisán hasta Jerusalén alrededor del lado oriental de Ebal hasta el valle de Siquem, y luego hacia el este desde Gerizim a través del valle de Mucra hacia el sur (cf. *Rob.*, 3, p. 94; *Ritter*, *Erdkunde* 16, pp. 658-659). «*En la tierra del cananeo que habita en el Arabá*». Por el Arabá, *Knobel* entiende la llanura de Nabulus, la cual no está a mucho menos de cuatro horas de viaje, y a un promedio de entre la mitad y tres cuartos de ancho, «la mayor de todas sobre el elevado trozo de tierra entre la llanura occidental y el valle del Jordán» (cf. *Rob*. III, 101). Sin embargo esto es decididamente equívoco, ya que es opuesto al uso que se ha fijado a la palabra, y es irreconciliable con el carácter de esta llanura, la cual, a decir de *Robinson*, «toda ella es cultivada y cubierta con el rico verde del mijo entrelazado con el amarillo del grano maduro, que la gente del campo estaba cosechando» (*Pal.* III, 93). El *Arabá* es la porción occidental del *Ghor* (véase el cap. 1:1), y se menciona aquí como la porción de la tierra del oeste del Jordán que se extendía ante los ojos de los is-

raelitas que acampaban en los campos de Moab. «*Frente a Gilgal*», *i.e.* no el Gilgal del sur entre el Jericó y el Jordán, que recibió su nombre por primera vez en Jos. 4:20 y 5:9; sino probablemente sea el Gilgal mencionado en Jos. 9:6; 10:6ss., y muy frecuentemente en la historia de Samuel, Elías, y Eliseo, que no sólo está a doce millas y media desde Gerizim en dirección al sur, y ha sido preservado en el gran valle de Jiljilia al suroeste de Sinjil, y que se ubica a tan elevada posición, «cerca de la cumbre de la región de la montaña», que desde allí se tiene una visión muy extensa de toda la llanura baja, y también sobre el mar, en tanto que las montañas de Galaad se pueden ver al este» (*Rob. Pal.* III, 81). Juzgando por esta descripción de la ubicación, el monte Gerizim debe ser visible desde el Gilgal, de modo que Gerizim y Ebal pueden describirse fácilmente como frente a Gilgal[15]. La última definición, «*junto al encinar de Moré*», sin duda tiene el propósito de traer a la mente la consagración de la localidad incluso desde el tiempo de los patriarcas (*Schultz,* véase en Gen. 12:6, y 35:4).

Los vers. 31-32 contienen la razón para estas instrucciones, fundada sobre la certeza de que los israelitas pasarían el Jordán y tomarían posesión de la tierra prometida, y por tanto debían cuidar de guardar los mandamientos del Señor (cf. cap. 4:5, 6).

B. Exposición de las leyes principales (capítulos 12-26)

Los estatutos y derechos que siguen en la segunda o especial mitad de este discurso, que consistían en parte en las reglas que hacían referencia a las circunstancias no contempladas por las leyes sinaíticas, y en parte en repeticiones de las leyes que ya habían sido dadas, fueron designadas como un todo para regular la vida eclesiástica, civil y doméstica de Israel en la tierra de Canaán, en armonía con su llamado a ser la nación santa del Señor. Moisés describe, primero que nada, la vida religiosa y eclesiástica de la nación en sus varias relaciones con el Señor (caps. 12-16:17); y luego la organización política de la congregación, o los derechos y responsabilidades de los líderes civiles y espirituales de la nación (caps. 16:18-18:29; y finalmente busca establecer el bienestar civil y doméstico de toda la nación y sus miembros a nivel individual sobre una base permanente, por una multiplicidad de preceptos, con el propósito de poner ante el pueblo, como una obligación consciente por parte de ellos, reverencia y temor sagrado en relación con la vida humana, con la propiedad y con los derechos personales; una consideración piadosa por las leyes fundamentales del mundo; santificación de la vida doméstica y de los compromisos sociales; amor fraternal práctico para con los pobres, los oprimidos, y los necesitados; y rectitud en el andar y el hablar (caps. 19-26).

En lo que corresponde al arreglo de este discurso, las primeras dos series de estas leyes pueden considerarse fácilmente como exposiciones, expansiones y terminaciones de los mandamientos en el decálogo con relación al día de reposo, y al deber de honrar a los padres; y en la tercera serie incuestionablemente hay muchas alusiones a los mandamientos de la segunda tabla del decálogo. Pero el orden en que están dispuestas las diferentes leyes y preceptos en estas últimas series, no sigue el orden del decálogo como para animarnos a buscar allí el principio principal de la disposición del discurso, como *Schultz* ha hecho. Moisés se deja guiar, mucho más, por analogías y la libre asociación de ideas que por alguna consideración estricta al decálogo; aunque sin duda todo el libro de Deuteronomio puede ser descrito, como *Lutero* afirma, *explanationem decalogi plane copiosissimam et luculentissimam, qua cognita nihil desiderare queas, quae ad intelligentiam decem praeceptorum opus sit* [como una explicación copiosa y lúcida del decálogo; el familiarizarse con el cual suplirá todo lo necesario para un pleno entendimiento de los diez mandamientos].

Capítulo 12. El lugar para la adoración de Dios y el modo correcto de adorarle

Las leyes relacionadas con la adoración de los israelitas comienzan con un mandamiento de destruir y aniquilar todos los lugares y memorias de la adoración cananea (vers. 2-4), y luego se da como una regla establecida, que los israelitas debían adorar al Señor su Dios con sacrificios y dones, sólo en el lugar que Él escogería (vers. 5-14). Por otro lado, en la tierra de Canaán se podría sacrificar el ganado para comer, y la carne ser consumida en cualquier sitio; aunque las comidas de sacrificio sólo podrían celebrarse en el lugar del santuario designado por el Señor (vers. 15-19). Además, sobre la extensión de los límites de la tierra, se podrían sacrificar bueyes, ovejas y cabras para ser consumidas en cualquier sitio; pero la sangre no debía ser comida, y los presentes consagrados y los sacrificios de los votos no podrían ser preparados como comida en ningún sitio, excepto en el altar del Señor (vers. 20-28). Finalmente, los israelitas no debían ser desviados por los cananeos imitándolos en su adoración (vers. 29-31).

Vers. 1-14. Sobre el encabezado en el ver. 1, véase los caps. 6:1 y 4:1. כָּל־הַיָּמִים וגו [Todos los días que vosotros viviréis] se relaciona con la cláusula distintiva: «que observarás», etc. (cf. cap. 4:10).

Vers. 2s. Destruiréis todos los lugares donde los cananeos adoraban a sus dioses, sobre los montes, sobre las colinas, y bajo todo árbol verde (cf. Jer. 2:20; 3:6; 17:2; 2 de Reyes 16:4; 17:10). La elección de montañas y colinas como sitios de adoración por la mayoría de las naciones paganas, tuvo su origen en la creencia ampliamente extendida de que los hombres estaban más cerca de las deidades y del cielo allí. Los árboles verdes están relacionados con los bosques sagrados, de los cuales eran muy amantes las naciones paganas, y con el sombroso pesimismo que llenaba el alma con temor sagrado ante la cercanía de la Deidad. Ante la ausencia de bosques, escogían árboles verdes con espeso follaje (Ezeq. 6.13; 20:28), como el vigoroso roble, que alcanza una gran edad, la encina siempre verde (Isa. 1:29, 30; 57:5), el álamo y el olmo que se mantienen verdes incluso en el calor del verano (Os. 4:13), y cuya profunda sombra es idónea para disponer la mente a la devoción.

Ver. 3. Además de los lugares de adoración, también debían destruir a todos los ídolos de la adoración cananea, como ya se había mandado en el cap. 7:5, y borrar incluso sus nombres, *i.e.* todo rastro de su existencia (cf. cap. 7:24).

---

15. Existe menos base para la opinión de *Winer, Knobel y Schultz*, de que el Gilgal es el Jiljule mencionado por *Robinson* (*Pal.* III, 47; y *Bibl. Researches*, p. 138), que evidentemente corresponde al Galgula ubicado por *Eusebio* y *Jerónimo* a seis millas romanas de *Antipatris*, y está situado al sureste de *Kefr Saba* (*Antipatris*), sobre el camino que va de Egipto a Damasco. Porque este lugar no solo está más lejos de Gerizim y Ebal, alrededor de diecisiete millas, sino que por su posición en la tierra baja al lado de la costa no presenta un punto destacado para determinar la ubicación de las montañas de Ebal y Gerizim. Incluso menos podemos estar de acuerdo con *Knobel*, que habla del valle de *Kilkilia*, al noreste de Kefr Saba, ya que el nombre en sí no tiene nada en común con Gilgal.

Ver. 4. *«No haréis así a Yahvé vuestro Dios», i.e.* no construiréis altares ni le ofreceréis sacrificios en cualquier lugar que elijáis (vers. 5ss.), sino que os limitaréis (דָּרַשׁ אֶל) al lugar *«al lugar que Yahvé vuestro Dios escogiere de entre todas vuestras tribus, para poner allí su nombre para su habitación»*. En tanto que el pagano busca y adora sus dioses de la naturaleza, en cualquier sitio que crea que puede discernir en la naturaleza algún rastro de la divinidad, el Dios verdaderos no sólo ha revelado su eterno poder y Divinidad en las obras de la creación, pero su ser personal, que se manifiesta al mundo en amor y santidad, en gracia y justicia, lo ha dado a conocer al hombre, que fue creado a su imagen, con las palabras y obras de salvación; y en estos testimonios de su presencia salvadora se ha fijado para sí un nombre, en el cual habita entre su pueblo. Este nombre presenta su personalidad, como se comprende en la palabra יהוה, en una señal visible, la promesa tangible de su presencia esencial. Esto se efectuó durante los viajes de los israelitas en la columna de nube y fuego; y después de la erección del tabernáculo, por medio de la nube en el lugar santísimo, sobre el arca del pacto, con el querubín sobre ella, en la cual Yahvé había prometido aparecer al sumo sacerdote como representante de la nación del pacto. Por medio de esto, el tabernáculo, y después el templo de Salomón, que tomó su lugar, se convirtieron en la morada del nombre del Señor. Pero si el conocimiento del Dios verdadero descansaba sobre las manifestaciones directas de la naturaleza divina —y Dios el Señor se había dado a conocer a su pueblo por esa razón con palabras y hechos como su Dios—, por consiguiente el modo de su adoración no podría depender en la designación del hombre, sino que debía ser determinado exclusivamente por Dios. El lugar de su adoración dependía de la elección que Dios hiciera, la cual sería dada a conocer por el hecho de que Él «pondría su nombre», *i.e.* realmente manifestaría su presencia inmediata en un sitio definido. Por la construcción del tabernáculo que el mismo Señor prescribió como el sitio verdadero para la revelación de su presencia entre su pueblo, el lugar donde su nombre habitaría entre los israelitas ya estaba determinado, sólo quedaba por decidir la ciudad o localidad particular entre las tribus de Israel donde se debía establecer el tabernáculo, después de la conquista de Canaán. Al mismo tiempo, Moisés no sólo dice que el Señor elegiría lugar entre todas las tribus para erigir su santuario, sino que también escogería el lugar donde pondría su nombre, para habitar allí (לְשַׁכְּנוֹ de שָׁכַן, por שָׁכְנוֹ de שָׁכַן). Porque la presencia del Señor no estaba, y no tenía el propósito de estar, exclusivamente confinada al tabernáculo (o al templo). Como Dios de toda la tierra, Él podría dar a conocer su presencia dondequiera que fuese necesario, para la preservación y promoción de su reino, y aceptar los sacrificios de su pueblo en otros lugares, independientemente de su santuario; y hubo tiempos en que realmente se hizo esto. Por tanto, la unidad de la adoración que Moisés demanda aquí, no consistía en el hecho de que todo el pueblo de Israel llevara todas sus ofrendas de sacrificio al tabernáculo, sino en el ofrecerlas únicamente donde el Señor diera a conocer Su nombre (es decir, Su presencia).

Lo que Moisés mandó aquí fue sólo una explicación y repetición más enfática del mandamiento divino en Ex. 20:23, 24 (21 y 22), y entender «el lugar que Yahvé escogería» como refiriéndose exclusivamente a Jerusalén o la colina del templo, es una suposición completamente arbitraria. Siloh, el lugar donde se estableció el tabernáculo después de la conquista de la tierra (Jos. 18:1), y donde estuvo durante todo el tiempo de los jueces, también fue elegido por el Señor (cf. Jer. 7:12). No fue hasta después que David hubo puesto una tienda para el arca del pacto en Sion, en la ciudad de Jerusalén, la cual había elegido como capital de su reino, y hubo erigido un altar para sacrificar allí (2 de Sam. 6:17; 1 de Crón. 16), que la voluntad del Señor le fue dada a conocer por medio del profeta Gad, que debía construir un altar en la era de Arauna, donde el ángel del Señor se le había aparecido; y por medio de este mandato se fijó el sitio para el futuro templo (2 de Sam. 24.18; 1 de Crón. 21:18). דָּרַשׁ con אֶל, girar en cierta dirección, inquirir o buscar. שׂוּם־אֶת־שְׁמוֹ, «poner su nombre», *i.e.* dar a conocer su presencia; se define aún más por la palabra siguiente לְשָׁכְּנוֹ, como significando que su presencia sería de duración permanente. Es cierto que esta palabra está separada por una *athnac* de la cláusula previa; pero con certeza no puede ser conectada con תִּדְרְשׁוּ (*ese buscaréis*), no sólo por la frase principal, לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם (*«para poner allí su nombre para su habitación»*, ver. 11, caps. 14:23; 16:2, 6, etc.), sino también porque esta conexión no daría un sentido que correspondiese, ya que el infinitivo שָׁכֵן no significa «un lugar de morada».

Vers. 6s. Allá debían llevar todos sus dones de sacrificio, y allí debían celebrar sus comidas de sacrificio. Los presentes son clasificados en cuatro pares: 1) los sacrificios para el altar, ofrendas encendidas, y ofrendas sacrificadas, siendo mencionadas de modo particular como las dos clases principales con las que, de acuerdo con Num. 15:4ss., las ofrendas de libación y de oblación se les asociarían; 2) «Vuestros diezmos y la ofrenda elevada de vuestras manos». Por los diezmos debemos entender los diezmos de los productos del campo y del ganado, mandado en Lev. 27:30-33 y Num. 18:21-24, que debían ser traídos al santuario porque debían ofrecerse al Señor, como se dio el caso bajo Ezequías (2 de Crón. 31:5-7). Que los diezmos mencionados aquí deberían restringirse a las ofrendas vegetales (de maíz, vino nuevo, y aceite), no es permitido por el carácter general de la expresión, ni requerido por el contexto. Por ejemplo, aunque de acuerdo con los vers. 7, 11 y 12, en comparación con el ver. 17, una porción del diezmo vegetal debía aplicarse a las comidas de sacrificio, no hay base para suponer que todos los sacrificios y dones consagrados, mencionados en el ver. 6, fueran ofrendas de este tipo, y que hayan servido como comidas de sacrificio, o que hayan tenido tales comidas relacionadas con ellas. Las ofrendas encendidas, por ejemplo, no estaban asociadas en absoluto con las comidas de sacrificio. La dificultad, o como algunos suponen «la imposibilidad», de entregar todos los diezmos desde cada parte de la tierra en el lugar del santuario, no nos respalda en que partamos desde el sencillo significado de las palabras de Moisés en el presente versículo. El arreglo permitido en el cap. 14:24, 25, con referencia al llamado segundo diezmo —que si el santuario estaba demasiado lejos, el diezmo podría venderse en casa, y todo lo que fuese necesario para las comidas de sacrificio podría ser comprado en el santuario con el dinero obtenido—, posiblemente también pudo haberse adoptado en el caso de otros diezmos. En todo caso, el hecho de que no se haga referencia a tales casos no nos garantiza que debamos asumir lo opuesto. Por cuanto la institución de los diezmos no se originó con la ley de Moisés, sino que se presupone que es una costumbre tradicional y bien conocida —todo lo que se hace es para definirlos con precisión, y regular el modo en que deben aplicarse—, Moisés no entra aquí en detalles respecto a como deben ser entregados, sino que meramente presenta la ley de que todos los presentes para el Señor debían ser llevados a Él en su santuario, y conecta con esto el mandato de que los israelitas debían regocijarse allí ante el Señor, es decir, debían celebrar sus

comidas de sacrificio en el lugar que había escogido para estar presente. Los presentes, de donde se debían preparar las comidas de sacrificio, no se particularizan aquí, sino que se da por hecho que ya eran conocidos, bien por las primeras leyes o por la tradición. Aprendemos por las primeras leyes que toda la carne de las ofrendas encendidas debía ser consumida sobre el altar, pero que la carne de las ofrendas sacrificadas, excepto en el caso de las ofrendas de paz, debía aplicarse a las comidas de sacrificio, con la excepción de las partes de grosura, y el pecho mecido, y la espaldilla elevada. Respecto a los diezmos, se declara en Num. 18:21-24 que Yahvé los había entregado a los levitas como heredad, y que debían dar el diez por ciento de ellos a los sacerdotes. En las leyes contenidas en los primeros libros, no se dice nada respecto a la apropiación de cualquier porción de los diezmos a las comidas de sacrificio. Sin embargo, en Deuteronomio simplemente se asume como algo acostumbrado, y no se introduce como un mandato nuevo, cuando se da la ley (en el ver. 17, caps. 14:22 y ss., 26:12ss.), de que no debían comer el diezmo del grano, el vino nuevo, y del aceite, dentro de sus puertas (en las ciudades de la tierra), más que el primogénito del buey y las ovejas, sino únicamente en el santuario escogido por el Señor; y que si la distancia era demasiada para que pudiese llevarse todo, debían vender sus diezmos y primeros frutos en casa, y luego comprar en el santuario todo lo que se requiriese para las comidas de sacrificio. Por medio de estas instrucciones se hace muy visible que las comidas de sacrificio estaban asociadas con la entrega de los diezmos y de las primicias al Señor, para las cuales se aplicaba una décima parte del grano, del mosto y del aceite, del mismo modo que del primogénito del ganado comestible. Este diezmo formaba el llamado segundo diezmo (δευτέραν δεκάτην, Tob. 1:7), el cual se menciona aquí por primera vez, pero no es introducido como una nueva regla o apéndice de las primeras leyes. Se toma más bien como una costumbre fundada sobre la tradición, y armonizada con la ley de la unidad del santuario y de la adoración[16]. תְּרוּמַת יָדְךָ [Las ofrendas mecidas de tu mano], las cuales se mencionan nuevamente en Malaquías 3:8 junto con los diezmos, no deben restringirse a los primeros frutos, como podemos verlo por Ezeq. 20:40, donde los *terumoth* son mencionados junto con los primeros frutos. Antes bien deberíamos entenderlos como dones de amor, los cuales eran consagrados al Señor además de los primeros frutos y los diezmos legales, sin ser sacrificios, y que luego se aplicaban a las comidas de sacrificio. Los otros presentes eran: 3) נְדָרִים y נְדָבוֹת, sacrificios ofrecidos en parte como consecuencia de votos y en parte por voluntad propia (véase en Lev. 23:38 comparado con Lev. 7.16; 22:21, y Num. 15:3; 29:29); y finalmente, 4) «las primicias de vuestras vacas y de vuestras ovejas», lo mandado en Ex. 13:2, 12ss., y Num. 18:15ss.

Conforme a Ex. 13:15, los israelitas debían sacrificar (זָבַח) sus primicias al Señor; y de acuerdo con Num. 18:8ss., éstas pertenecían a los presentes sagrados que el Señor había asignado a los sacerdotes para su manutención, con instrucciones más precisas en los vers. 17, 18, que los primogénitos de las reses, de las ovejas y de las cabras no debían ser redimidos, sino que al ser santos debían ser quemados sobre el altar del mismo modo que la *shelamim*, y que la carne pertenecería a los sacerdotes, como el pecho mecido y la espaldilla del shelamim. Es cierto que estas últimas palabras no deben entenderse como significando que las únicas porciones de carne que debían ser dadas a los sacerdotes eran el pecho mecido y la espaldilla, y que el resto de la carne fuese dejado para que el oferente lo utilizara para la comida de sacrificio (*Hengstenberg*); sino que declaran de la manera más inequívoca que el sacerdote debía aplicar la carne a una comida de sacrificio, del mismo modo que el pecho mecido y la espaldilla elevada de todas las ofrendas de paz, lo cual ni siquiera el sacerdote tenía permitido consumir con su propia familia en casa, como la carne ordinaria, pero para lo cual eran aplicables las instrucciones dadas para todas las comidas de sacrificios, es decir, que «todo aquel que estuviese limpio de la familia del sacerdote» podría comer de ella (Num. 18.11), y que la carne debía ser consumida el día que se ofreciere el sacrificio (Lev. 7:15), o como más tarde a la mañana siguiente, como en el caso de las ofrendas de voto (Lev. 7:16), y que todo lo que sobrase debía ser quemado. Estas instrucciones respecto a la carne de las primicias que sería ofrecida al Señor no prohibía al sacerdote que permitiera, a las personas que presentaban las primicias, participar en las comidas de sacrificio, o que les diera alguna porción de la carne que le pertenecía a él para tener una comida de sacrificio, más de lo que alguna otra ley lo prohíbe; por el contrario, la responsabilidad de hacer esto fue manifiesta por el hecho de que la presentación de las primicias se describe como זֶבַח לַיהוה en Ex. 13:15, en la primera de las instrucciones generales para su santificación, ya que incluso en los tiempos de los patriarcas, la זֶבַח siempre estaba conectada con una comida de sacrificio en la que participaba el oferente. En consecuencia no puede demostrarse que haya alguna contradicción entre Deuteronomio y las primeras leyes respecto a la apropiación del primogénito. El mandamiento de presentar las primicias del sacrificio animal, como todo el resto de sacrificios, al lugar de Su santuario que el Señor escogería, y de tener comidas de sacrificio allí con los diezmos del grano, el vino nuevo, el aceite y también con las primicias de los rebaños y ganados, no sólo se da al laicado de Israel, sino a todo el pueblo, incluyendo a los sacerdotes y levitas, sin hacer distinción entre la tribu de Leví y las otras tribus, establecida en las primeras leyes, incluso siendo alterado, pero ni mucho menos abrogado. Los israelitas debían llevar todos sus presentes de sacrificio al lugar del santuario que escogiese el Señor, y allí, no en todas sus ciudades, comerían sus ofrendas voluntarias o de voto en las comidas de sacrificio. Esto, y sólo esto, es lo que Moisés manda al pueblo tanto aquí en los vers. 7, 17 y 18, como también en los caps. 14:22ss.

16. Los argumentos empleados por *De Wette* y *Vater* contra este arreglo respecto a la ofrenda de aceite, que es establecida más allá de toda duda por la costumbre de los mismos judíos, han sido respondidos tan plenamente por *Hengstenberg* (*Beiträge* III, pp. 407s.), que *Riehm* no tiene nada que presentar en respuesta, excepto la aserción de que en Deut. 18, donde se dan los salarios de los sacerdotes y levitas, no se dice nada respecto al diezmo, y al diezmo del diezmo, y tampoco que el pueblo sería sobrecargado con un segundo diezmo. Pero, aparte del hecho que *argumenta e silentio* generalmente no prueba mucho, la primera aserción descansa sobre la errónea suposición de que en Deut. 18, todos los beneficios de los sacerdotes son dados por separado; en tanto que Moisés se confina a este sumario general de los salarios de los sacerdotes y levitas enumerados únicamente en Num. 18, «A los levitas he dado por heredad los diezmos (נַחֲלָה) de los hijos de Israel que ofrecerán a Yahvé», y luego demanda al pueblo en los vers. 3-5 una adición a los beneficios ya establecidos. La segunda objeción es refutada por la historia. Porque si en tiempos postreros, cuando el pueblo de Israel tuvo que pagar impuestos considerables a los reyes extranjeros bajo cuyo reinado vivieron, podían dar un segundo diezmo de los frutos de la tierra, además del diezmo de los sacerdotes, como podemos verlo en Tobías 1:7, tal impuesto no pudo haber sido tan gravosa carga para la nación en su tiempo de independencia; eso sin mencionar el hecho de que este segundo diezmo pertenecía, en gran parte, a los mismos donantes, ya que era consumido en las comidas de sacrificio a las que sólo eran invitados los pobres y necesitados, y por tanto no podría ser considerado como un impuesto real.

y 15:19ss.[17] *«Y os alegraréis,* בְּכָל־מִשְׁלַח יֶדְכֶם *con vuestras familias, en toda obra de vuestras manos...»* La frase מִשְׁלַח יָד (cf. ver. 18, caps. 15:10; 23:21; 28:8, 20) significa aquello para lo que se extiende la mano, aquello que emprende un hombre (sinónimo de מַעֲשֶׂה), y también lo que un hombre adquiere por su actividad; de aquí proviene Isa. 11:14, מִשְׁלוֹחַ יָד, lo que el hombre se apropia para sí con su mano, o de lo que toma posesión אֲשֶׁר delante de בֵּרַכְךָ depende de מִשְׁלַח יֶדְכֶם, y בֵּרַךְ está construida con un doble acusativo, como en Gen. 49:25. La razón para estas instrucciones se da en los vers. 8, 9, es decir, que hasta ahora esto no había tenido lugar, sino que hasta entonces cada uno había hecho lo que pensó era correcto, porque aún no habían llegado al reposo y a la heredad que el Señor estaba a punto de entregarles. La frase הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו עָשָׂה [cada uno lo que bien le parece] es aplicada a las acciones realizadas de acuerdo al juicio de cada hombre, antes que de acuerdo con el estándar del derecho objetivo y de la ley de Dios (cf. Jue. 17:6; 21:25). La referencia probablemente no se refiere tanto a la abierta idolatría, la cual realmente se practicaba, de acuerdo con Lev. 17.7, Num. 15; Ezeq. 20:16, 17; Amós 5:25, 26, como a los actos de ilegalidad, para los cuales se podría haber encontrado algún tipo de excusa en las circunstancias en que fueron puestos cuando vagaban por el desierto, por ejemplo, tales como la omisión de los sacrificios diarios cuando se tuviese que establecer el tabernáculo, y otros de tipo similar.

Vers. 10-14. Pero cuando los israelitas hubiesen cruzado el Jordán, y habitasen pacíficamente en Canaán, seguros contra sus enemigos de alrededor, estas irregularidades no debían ocurrir más; sino que todos los sacrificios serían ofrecidos en el lugar escogido por el Señor para morada de Su nombre, y allí se tendrían las comidas de sacrificio con gozo delante del Señor. «Todo lo escogido de los votos», equivalente a tus votos escogidos, en tanto que cada voto era algo especial, como la frase principal פָּלָא נָדַר (Lev. 22:21, y Num. 15:3, 8) lo muestra distintivamente. «Os alegraréis delante de Yahvé», que es la frase aplicada en Lev. 23:40 a la celebración de la fiesta de los tabernáculos, debía ser el distintivo de todas las comidas de sacrificio tenidas por el pueblo en el santuario, como se afirma repetidamente (caps. 14:26; 16:11; 27:7). Este gozo sagrado en la participación de la bendición concedida por el Señor debía ser compartido no sólo por hijos e hijas, sino también por los esclavos (siervos y siervas), para que ellos también saborearan la amistad de su Dios, y también para *«el levita que habite en vuestras poblaciones»* (*i.e.* tus ciudades y aldeas; véase en Ex. 20:10). Esta frecuente descripción de los levitas (cf. ver. 18; caps. 14:27; 16:11, 14; 18:6; 26:12) no asume que hayan sido gente sin hogar, lo cual estaría en discrepancia con la concesión de ciudades en las que pudiesen morar (Num. 35); sino simplemente implica lo que a menudo se añade en la explicación, que los levitas חֵלֶק וְנַחֲלָה [no tenían parte ni heredad], no tenían parte de la tierra que fuese de su propiedad, y en este sentido se asemejaban a los גֵּרִים [extranjeros] (caps. 14:21, 29; 16:11, etc.)[18].

Y el repetido mandato de invitar a los levitas a las comidas de sacrificio no está en discrepancia con Num. 18:21, donde se asignan los diezmos a la tribu de Leví para su sustento. Porque sin importar cuán amplio pudo haber sido este beneficio de acuerdo con la ley, dependía tan enteramente, como hemos observado en la p. 120, de la honestidad y conciencia del pueblo, que los levitas pudieron ser llevados fácilmente a una condición de apuros, si prevalecía por toda la nación una indiferencia para con el Señor y sus siervos.

En los vers. 13, 14, Moisés concluye por medio de resumir una vez más estas instrucciones en la amonestación de que se cuidaran de ofrecer sacrificios en cualquier lugar que escogieran, siendo mencionado *instar omnium* el holocausto, como el sacrificio principal.

Vers. 15-19. Pero para que estas leyes fuesen realmente observadas por el pueblo en Canaán, era necesario que la ley que había sido dada con relación al viaje por el desierto, que ningún animal debía ser sacrificado en cualquier sitio que no fuera el tabernáculo del mismo modo que una ofrenda sacrificada (Lev. 17.3-6), que fuese abolida. Esto se hace en el ver. 15 donde Moisés, en conexión directa con lo que precede, permite al pueblo, como una excepción (רַק, sólo) de las reglas dadas en los vers. 4-14, que mate y coma carne como alimento conforme al deseo de su alma. La carne que fuese sacrificada para alimento podría ser consumida tanto por limpios como por inmundos, como por ejemplo la gacela y el ciervo, animales que no podrían ser ofrecidos en sacrificio, y en los cuales, por lo tanto, no se consideraba la distinción entre lo limpio e inmundo por parte de los consumidores.

Ver. 16. Pero se prohibía que se comiese la sangre (véase en Lev. 17:10ss.). La sangre debía ser derramada en la tierra como agua, para que esta la chupara, la recibiera en su seno (véase el vol. II, p. 410).

Vers. 17ss. Las comidas de sacrificio sólo podrían celebrarse en el santuario; y el levita no debía ser olvidado o descuidado en relación con ellas (véase los vers. 6, 7 y 12). לֹא תוּכַל *«No podrás»,* como en el cap. 7:22.

Vers. 20-31. Estas reglas debían mantenerse en activo, incluso cuando Yahvé extendiera los límites de la tierra de acuerdo con su promesa. Esta extensión se relaciona en parte con la exterminación gradual pero completa de los cananeos (cap. 7:22, comp. con Ex. 23:27-33), y en parte con la extensión del territorio de los israelitas más allá de los límites de Canaán, de acuerdo con la promesa divina en Gen. 15:18). Las palabras «como Él te ha dicho» se refieren primordialmente a Ex. 23:27-33. (Sobre el ver. 20b, véase el ver. 15).

En el ver. 21a, *«Si estuviere lejos de ti el lugar...»,* se suple la razón para la revocación de la ley dada en Lev. 17:3, que restringía todos los sacrificios al lugar del santuario. Las palabras *«podrás matar..., como te he mandado yo»* se refieren al ver. 15.

Ver. 22. Sólo la carne que fuese sacrificada debía ser comida, como la gacela y el ciervo (cf. ver. 15), *i.e.* no sería convertida en sacrificio. יַחְדָּו, junto, *i.e.* uno igual que lo otro, como en Isa. 10:8, sin que el limpio necesariamente comiera junto al inmundo.

Vers. 23s. La ley relacionada con la sangre, como en el ver. 16, *«solamente que te mantengas firme en no comer sangre», i.e.* resistir con firmeza la tentación de comerla.

Ver. 25. Sobre la promesa de hacer lo que era recto ante los ojos del Señor, véase el comentario de 6:18.

---

17. Por tanto, si las supuestas discrepancias entre la ley de Deuteronomio y la de Éxodo y Levítico respecto a los diezmos y las primicias se desvanecen a meras apariencias cuando los pasajes en Deuteronomio se explican correctamente, las conclusiones a las que llega *Riehm* (pp. 43ss.) —que en Deuteronomio los diezmos y primicias ya no son propiedad de los sacerdotes y levitas, y que todas las leyes respecto a la redención y venta de ellos son abrogadas allí—, son aseveraciones sin base, fundadas sobre la no demostrada y sin fundamento suposición de que Deuteronomio tenía el propósito de contener una repetición de toda la primera ley.

18. La explicación dada por *De Wette*, y adoptada por *Riehm*, de la expresión, «el levita que habite en vuestras poblaciones», es completamente arbitraria y sin fundamento: que «los levitas ya no vivían en las ciudades asignadas a ellos por las primeras leyes, sino que estaban *esparcidos* en las diferentes ciudades de las otras tribus».

En los vers. 26s., el mandamiento de ofrecer todos los presentes sagrados en el lugar elegido por el Señor es demandado una vez más, como en los vers. 6, 11, 17, 18; también el de preparar los sacrificios en Su altar. קָדָשִׁים, las ofrendas sagradas prescritas en la ley, como en Num. 18:8; véase en Lev. 21:22. «Las ofrendas por voto» son mencionadas en relación con estas, porque los votos procedían de un impulso espontáneo. אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ, *«que son para ti»*, que te mando. En el ver. 27, הַבָּשָׂר וְהַדָּם [la carne y la sangre] están en oposición con «tus ofrendas encendidas», «tus ofrendas encendidas, es decir la carne y sangre de ellas», las prepararás en el altar de Yahvé; *i.e.* la carne y sangre de las ofrendas encendidas debían ser puestas sobre y contra el altar (véase en Lev. 1:5-9). De las ofrendas sacrificadas, *i.e.* la *shelamim*, la sangre debía ser derramada sobre el altar (Lev. 3:2, 8, 13); «podrás comer la carne» (cf. Lev. 7:11ss.). No hay base para buscar una antítesis en יִשָּׁפֵךְ, como *Knobel* hace, a la זָרַק en el ritual de sacrificio. La expresión indefinida puede explicarse por la alusión retrospectiva al ver. 24 y al carácter puramente sugestivo de todo el pasaje, siendo supuesto que la cosa en sí era suficientemente conocida por las leyes anteriores.

Ver. 28. La amonestación concluyente es una mayor expansión del ver. 25 (véase el cap. 11:21).

En los vers. 29-31, la exhortación retrocede nuevamente al comienzo, a una advertencia contra la idolatría cananea (cf. vers. 2ss.). Cuando el Señor hubiese cortado las naciones de Canaán de delante de los israelitas, ellos debían cuidarse de no introducirse en la trampa que yacía detrás de ellos, *i.e.* en el pecado de la idolatría que había sumergido a los cananeos en la destrucción (cf. cap. 7:16, 25). La cláusula *«Cuando Yahvé tu Dios haya destruido delante de ti»* no es mera tautología, sino que sirve para describir el peligro de la trampa, delante de sus ojos, de la manera más viva. La segunda cláusula, *«no preguntes acerca de»* (sus dioses), etc., explica a los israelitas de manera más plena el peligro que los amenazaba. Este peligro era tan fuerte, que todo el mundo pagano se animaba con la convicción de que, el descuidar los dioses de la tierra, con toda certeza traería mala fortuna (cf. 2 de Reyes 17:26).

Ver. 31a, como el ver. 4, con la razón asignada en el ver. 31b: «porque toda cosa abominable que Yahvé aborrece hicieron (עָשָׂה, como en el ver. 27) ellos a sus dioses», *i.e.* presentaron ofrendas a ellos, las cuales Yahvé odia y aborrece; incluso quemaron sus hijos a sus ídolos, por ejemplo a Moloc (véase en Lev. 18:21).

Capítulo 13. Castigo de los idólatras y tentadores a la idolatría

Ver. 1 (cap. 12:32). La amonestación para que se observase toda la ley, sin añadirle ni quitarle (cf. cap. 4:2), es considerada por muchos comentaristas como la conclusión del capítulo anterior. Pero es más correcto entenderla como una unión intermediaria, concluyendo lo que la precede, e introduciendo lo que sigue. Estrictamente hablando, la advertencia contra inclinarse a la idolatría de los cananeos (cap. 12:29-31) forma una transición de la ejecución del modo verdadero de adorar a Yahvé a las leyes relacionadas con los tentadores y adoradores de ídolos (cap. 13). Los israelitas no sólo debían cortar a los tentadores a la idolatría, sino también a aquellos que se hubiesen desviado a la idolatría. Se mencionan tres casos diferentes.

Vers. 2-6 (1-5). El *primer* caso. Si un profeta, o alguno que tuviese sueños se levantara para llevar al pueblo a la adoración de otros dioses, con señales y prodigios que se cumpliesen, los israelitas no debían oír sus palabras, sino que debían darle muerte. La introducción de חֹלֵם חֲלוֹם, *«un soñador de sueños»*, junto con el נָבִיא [profeta], responde a los dos medios de revelación divina, la visión y el sueño, por el cual, de acuerdo con Num. 12:6, Dios dio a conocer su voluntad. Respecto a las señales y maravillas (*mofet*, véase en Ex. 4:21) con las que el profeta podría buscar acreditar su misión, se da por hecho que sucederían (בּוֹא); no obstante, a pesar de ello, los israelitas no debían prestar atención al profeta en seguir a otros dioses. Se deduce de aquí, que la persona no había sido enviada por Dios, sino que era un falso profeta, y que las señales y prodigios presentados no eran efectuados por Dios, sino σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους («señales y prodigios mentirosos», 2 de Tes. 2:9); *i.e.* no meramente milagros ficticios, sino milagros obrados en el poder del maligno, Satanás, cuya posibilidad y realidad la atestigua incluso Cristo (Mat. 24:24). La palabra לֵאמֹר, *diciendo*, depende del verbo principal de la oración: «si un profeta se levantare... vamos en pos de dioses ajenos».

Ver. 4. Dios permitiría que se levantaran falsos profetas con tales prodigios, para probar a los israelitas si en verdad lo amaban, al Señor su Dios, con todo su corazón (נָסָה como en Gen. 22:1). הֲיִשְׁכֶם אֹהֲבִים, si amáis, *i.e.* si mantenéis vuestro amor para con el Señor fielmente. De aquí se hace evidente que, «sin importar la grandeza de la importancia dada a las señales y maravillas, no debían ser consideradas entre los israelitas como la mayor prueba, ni como absolutamente decisivas, sino que había una certeza en Israel que era mucho más segura y firme que cualquier milagro, y que las señales podrían estar en contra de ella del modo más decidido» (*Baumgarten*). Esta certeza, sin embargo, no era «el conocimiento de Yahvé», como *B.* supone; sino como *Lutero* observa correctamente, *quod jam receptum signisque suis confirmatum est* [la palabra de Dios que ya había sido recibida y confirmada por sus propias señales], la cual debían preservar los israelitas y aferrarse a ella, sin añadirle ni disminuirle. *Adversus tale verbum non sunt admittendi prophetae ulli, etiamsi pluerent signa et prodigia, ne angelus quidem de coelo, ut Paulus ad Gal. 1s. dicit* [Ningún profeta que se opusiera a dicha palabra debía ser recibido, aunque hiciese llover señales y proezas; ni siquiera un ángel del cielo, como afirma Pablo en Gal. 1:8]. El mandamiento de oír a los profetas a quien el Señor mandaría en tiempo futuro (cap. 18:18ss.), no está en discrepancia con esto, porque incluso sus anuncios debían ser juzgados de acuerdo con el estándar fijado de la palabra de Dios que ya había sido dada; y en tanto proclamaran algo nuevo, el hecho de que lo que anunciasen no sucediera, no sería el criterio para decidir que no habían hablado en el nombre del Señor, sino en el invitarlos a servir a otros dioses (cap. 18:21, 22); de modo que incluso allí las señales y prodigios de los profetas no son convertidos en el criterio para acreditar su misión divina.

Vers. 5s. Israel debía adherirse firmemente al Señor su Dios (cf. cap. 4:4), y dar muerte al profeta que predicara el apostatar de Yahvé, el Redentor de Israel de la casa de esclavitud de Egipto. לְהַדִּיחֲךָ, «trató de apartarte del camino por el cual Yahvé tu Dios te mandó que anduvieses». La ejecución de los seductores a la idolatría es mandada al *pueblo, i.e.* a toda la comunidad, no sólo sobre individuos particulares, sino a las autoridades que debían mantener y administrar la justicia. *«Y así quitarás el mal de en medio de ti»*. הָרָע es neutral, como podemos ver por el cap. 17:7 en comparación con el ver. 2. La fórmula, בְּעֵר הָרָע מִקִּרְבֶּךָ [y así quitarás el mal de en medio de ti], que aparece nuevamente en los caps. 17:7, 12; 19:19; 21:21; 22:21, 22, 24 y 24:7 (cf. caps. 19:13 y 21:9), pertenece al carácter de Deuteronomio, de acuerdo con el cual

se da una razón por todos los mandamientos, y la observancia de ellos es demandada a la congregación como asunto sagrado del corazón, lo cual no podría esperarse en la legislación objetiva de los primeros libros[19].

Vers. 7-12. El *segundo* caso era la tentación a la idolatría que procedía de los familiares más cercanos y de los amigos. La oración אָחִיךָ [hijo de tu madre], no tiene la intención de describir al hermano como hermanastro, sino simplemente de destacar la cercanía de la relación; como la descripción de la esposa como esposa de tu regazo, que se acuesta a tu regazo, descansa sobre tu pecho (como en el cap. 28:54; Miqueas 7:5), y del amigo como «tu amigo que es como tu propia alma», *i.e.* a quien amas como a tu propia vida (cf. 1 de Sam. 18:1, 3). בַּסֵּתֶר pertenece a יְסִיתְךָ: si la tentación sucedía en secreto, y por tanto el hecho pudiera estar oculto a otros. El poder del amor y la relación que la carne y sangre encuentran difícil resistir, se pone aquí en contraste con la supuesta autoridad divina o lo alto de los seductores. Por cuanto la persuasión ya era muy seductora, por el hecho de que procedía de los familiares más cercanos y de los amigos más íntimos, y era ofrecida en secreto, se podría hacer incluso más tentadora por el hecho de que recomendaba la adoración de una deidad que no tenía nada en común con los ídolos prohibidos de Canaán, y cuya adoración, por tanto, podría parecer de menor consecuencia, o elogiada por el encanto de su peculiaridad y originalidad. Para evitar esta descriptiva influencia del pecado, se añade expresamente en el ver. 8, «*de los dioses de los pueblos que están en vuestros alrededores, cerca de ti o lejos de ti, desde un extremo de la tierra hasta el otro extremo de ella», i.e.* cualquier clase de dioses que pueda haber sobre todo el círculo de la tierra.

Vers. 9ss. Israel no debía ceder a tal persuasión, ni debía perdonar a los tentadores. La acumulación de sinónimos תָּחוֹס [consentir], תַּחְמוֹל [compadecer], תְּכַסֶּה [encubrir] sirve para hacer el pasaje más enfático. כִּסָּה, cubrir, *i.e.* mantener en secreto, encubrir. Debían darle muerte sin compasión —lapidarlo—, (cf. Lev. 20:2). Que la ejecución, incluso en este caso, debía llevarse a cabo por las autoridades regulares, es evidente por las palabras: «tu mano se alzará primero sobre él para matarle, y después la mano de todo el pueblo», las cuales presuponen el procedimiento judicial prescrito en el cap. 17:7, que los testigos debían arrojar las primeras piedras a la persona condenada.

Ver. 12. Esto debía hacerse, y todo Israel lo escucharía y temería, para que tal maldad no se volviese a hacer en la congregación. El temor del castigo, que se da aquí como el último fin del mismo castigo, no debe considerarse como el principio que yace en la base de la ley, sino simplemente, como *Calvino* lo expresa, como «la utilidad y fruto de la severidad», una razón para cumplir la ley, la cual no debe confundirse con la disuasiva teoría, *i.e.* el intento de disuadir del crimen por el modo del castigo (véase mi *Archäologie* II, p. 262).

Vers. 13-19. El *tercer* caso es el de una ciudad que se había desviado a la idolatría. «*Si oyeres que se dice de alguna de tus ciudades*». בְּאַחַת, no *de una*, de una, lo cual שָׁמַע con בְּ nunca puede significar, y ni siquiera lo significa en Job 26:14. El pensamiento no es que ellos escucharían en una ciudad acerca de otra, como si una ciudad fuese supervisora de la otra; sino que hay una inversión en la oración: «*si oyeres que se dice de alguna de tus ciudades... que han salido de en medio de ti hombres impíos que han instigado a los moradores de su ciudad, diciendo: vamos y sirvamos a dioses ajenos*». לֵאמֹר introduce el contenido de lo que se ha oído, lo cual sigue en el ver. 14. יָצְאוּ meramente significa levantar, ir hacia delante. מִקִּרְבֶּךָ, de en medio del pueblo.

Ver. 15. Sobre este informe, el pueblo como un todo, por supuesto que por medio de sus gobernadores, debían examinar el asunto muy de cerca (הֵיטֵב, un adverbio, como en el cap. 9:21, cf. *Ew.*, §280c), si la palabra se estableciera como verdad, *i.e.* que el asunto estuviese fundado en la verdad (cf. caps. 17:4; 22:20), y si realmente era así, debían herir a los habitantes de esa ciudad a filo de espada (cf. Gen. 34:26), dejando la ciudad y todo lo que hubiese en ella en ruinas. כָּל־אֲשֶׁר־בָּהּ [Todo lo que en ella hubiere] se refiere a los hombres, el ganado, y a la propiedad material de la ciudad, y no únicamente a los hombres (*Schultz*). La cláusula desde הַחֵרֶם [destruyendo] hasta בָּהּ [en ella] es una definición más minuciosa del castigo introducido como un paréntesis; porque וְאֶת־בְּהֶמְתָּהּ [sus ganados], que sigue todavía depende de תַּכֶּה [herirás]. El mandato debía ejecutarse con toda su severidad como sobre una ciudad idólatra: hombres y bestias serían matados sin reserva; y todo su botín, *i.e.* todo lo que se encontrase en ella como botín —por tanto, todos los bienes materiales— debían ser amontonados en la plaza, y quemados junto con la ciudad. כָּלִיל לַיהוָה («como holocausto a Yahvé tu Dios») significa «*como toda una ofrenda para el Señor*» (*vid.* Lev. 6.15, 16), *i.e.* sería santificada al Señor por completo al ser destruida. La ciudad permanecería como una colina eterna (o montón de ruinas), que nunca más volvería a ser construida.

Ver. 18. Para dar aún más fuerza a este mandato, se declara expresamente que de todo lo que se quemara, nada debía quedar asido o colgado a la mano de Israel, para que el Señor se volviera de su ira y tuviera compasión de la nación, *i.e.* que no castigara a toda la nación por el pecado de la ciudad, sino que tuviera misericordia de ella y la multiplicara, que reemplazara la disminución producida a consecuencia de la destrucción de los habitantes de esa ciudad, y de ese modo cumpliera la promesa dada a los patriarcas respecto a la multiplicación de su simiente.

Ver. 19. Yahvé haría esto si Israel escuchaba su voz, haciendo lo recto delante de Sus ojos. En el ejemplo de Acán se nos muestra de qué modo acarreaba la ira de Dios el apropiarse de las propiedades puestas bajo maldición (Jos. 7).

Capítulo 14. Abstención de las costumbres de duelo de los paganos y de la comida inmunda. Aplicación del diezmo de los frutos

Vers. 1-21. Los israelitas no sólo debían evitar que surgiera cualquier tipo de idolatría en medio de ellos, sino que en todo su comportamiento en la vida debían mostrarse como nación santa del Señor; y tampoco debían desfigurarse los cuerpos por medio de expresiones apasionadas de duelo por los muertos (vers. 1 y 2), ni se contaminarían con comidas inmundas (vers. 3-21). Ambas cosas eran opuestas a su llamado. Para recordarles esto, Moisés introduce la ley siguiente con las palabras: «*Hijos sois de Yahvé vuestro Dios*». La adopción divina de Israel estaba fundada en su elección y llamado a ser la nación santa de Yahvé, la cual es considerada en el Antiguo Testamento no como generación por el Espíritu de Dios, sino simplemente como una adopción que surge del amor libre de Dios, como la manifestación de un amor

19. Basando su derecho a la aniquilación de los herejes en este texto (cf. *Varenii, Decad. in Pent.*, p. 79), la iglesia romana no ha entendido la diferencia del Antiguo y del Nuevo Testamento (cf. Lc. 9:54s.) y no comprendió que la iglesia de Cristo sólo debe llevar la espada del Espíritu y aniquilar el mal de una forma espiritual (1 Cor. 5:9 y 13).

paternal por parte de Yahvé para con Israel, el cual ata al hijo a la obediencia, la reverencia y a la confianza de un hijo para con un Creador y Padre que lo enseñará hasta convertirlo en pueblo santo. Las leyes en el ver. 1b son simplemente una repetición de Lev. 19:28 y 21:5. לָמֵת, con relación a, o por causa de, una persona muerta, es más expresiva que לָנֶפֶשׁ (por un alma) en Lev. 19:28. La razón asignada para este mandamiento en el ver. 2 (como en el cap. 7:6) es simplemente una elucidación enfática de la primera cláusula del ver. 1. (Sobre la esencia del texto, véase Ex. 19:5, 6).

Vers. 3-20. Respecto a la comida, los israelitas no debían comer nada que fuese abominable. Para explicar esta prohibición, se repiten las leyes de Lev. 11 que se relacionan con los animales limpios e inmundos en todos los puntos esenciales de los vers. 4-20 (para la exposición, véase en Lev. 11); en el ver. 21 también se prohíbe comer cualquier tipo de animal que hubiese caído muerto (como en Ex. 32:30 y Lev. 17:15), y contra cocer un cabrito en la leche de su madre (como en Ex. 23.19).

Vers. 22-29. Como los israelitas debían santificar sus alimentos, por un lado, positivamente por la abstinencia de todo lo inmundo, también, por otro lado, debían hacerlo negativamente entregando los diezmos y las primicias en el lugar donde el Señor haría que habitase su nombre, y teniendo comidas en la ocasión, y alegrándose allí delante de Yahvé su Dios. Esta ley es introducida con el precepto general: «*diezmarás todo el producto del grano que rindiere tu campo* (יָצָא se construye con un acusativo, como en Gen. 9:10, etc.) *cada año*» (שָׁנָה שָׁנָה, *i.e.* cada año; cf. *Ewald,* §313[a]), lo cual recuerda las primeras leyes respecto al diezmo (Lev. 27:30, y Num. 18.21, 26ss.), sin repetirlas una a una, con el propósito de unir el mandato de celebrar las comidas de sacrificio en el santuario de los diezmos y las primicias. Moisés ya había instruido (cap. 12:6ss.), que todas las comidas de sacrificio debían tener lugar en el santuario, y luego había aludido a las comidas de sacrificio que serían preparadas de los diezmos, aunque solo por casualidad, porque tenía la intención de hablar después de manera más plena. Eso es lo que hace aquí, e incluye también las primicias en tanto que la representación de ellas generalmente se asociaba con la de los diezmos, aunque sólo casualmente ya que intentará volver a hablar de las primicias nuevamente, lo cual hace en el cap. 15:19ss. La relación entre los diezmos de los frutos de la tierra y las primicias del ganado que eran entregados para las comidas de sacrificio, y los diezmos de los primeros frutos que debían ser entregados a los levitas y sacerdotes ya la hemos discutido en el cap. 12. Las comidas de sacrificio debían celebrarse delante del Señor, en el lugar donde Él hiciere morar su nombre (véase el comentario de 12:5), para que Israel aprendiera a temer a Yahvé su Dios siempre; sin embargo, no como *Schultz* supone, que por la confesión de su dependencia en Él, el pueblo se acostumbraría más y más al sentimiento de dependencia. Porque el temor del Señor no es meramente un sentimiento de dependencia en Él, sino que también incluye la noción de la bendición divina, que es la idea predominante aquí, ya que las comidas de sacrificio proveerían la ocasión y objeto para regocijarse delante del Señor. Por lo tanto, el verdadero significado es que Israel podría regocijarse con santa reverencia en su comunión con Dios.

Vers. 24ss. En la tierra de Canaán, sin embargo, donde el pueblo sería esparcido sobre una gran extensión de tierra, habría muchos para los que fuera muy difícil el cumplimiento de este mandamiento, de hecho parecería casi imposible. Para resolver esta dificultad, se dio permiso a aquellos que vivieran a gran distancia del santuario, para que vendieran los diezmos en su casa, anticipando que no podrían llevarlos en especie, y luego que gastaran el dinero obtenido en la compra de las cosas necesarias para las comidas de sacrificio en el santuario. כִּי יִרְבֶּה מִמְּךָ, «*Y si el camino fuere tan largo (demasiado lejos)... para ti*», etc., *sc.* para poder llevar el diezmo. La cláusula parentética, «cuando Yahvé tu Dios te bendijere», difícilmente significa «si Él extendiera tu territorio» (*Knobel*), sino y si Él te bendijera con abundante producto del campo y del ganado.

Ver. 25. וְנָתַתָּה בַכֶּסֶף [y guardarás el dinero], *lit.* «entrégalo por plata», *sc.* el producto del diezmo; «y ata la plata a tu mano», una descripción pregnante por «átalo en un bolso y llévalo en tu mano... y entrega la plata por todo lo que deseare tu alma, por bueyes y ganado pequeño, por vino y bebidas fuertes», para tener una comida jubilosa, a la cual también serían invitados los levitas (como en el cap. 12:12, 18 y 19).

Vers. 28s. Por otro lado, cada tercer año debían separar el diezmo de todo el producto («presentar», *sc.* de los graneros), y dejarlo en las puertas (*i.e.* sus ciudades), y alimentar a los levitas, los extranjeros y las viudas y huérfanos con ello. Por lo tanto, no debían llevarlo al santuario; sino de acuerdo con el cap. 26:12ss., después de haberlo sacado, debían confesar al Señor lo que habían hecho, y rogar por su bendición. «*Al final* (מִקְצֵה) *de los tres años*», *i.e.* cuando el tercer año, es decir el año civil, que cerraba con la cosecha (véase en Ex. 23:16), hubiese llegado a su fin. Esta regulación respecto al tiempo se fundaba sobre la observancia del año sabático, como podemos verlo en el cap. 15:1, donde el séptimo año no es otro que el sabático. Por lo tanto, dentro del periodo sabático, es decir en el tercer y sexto año, los diezmos apartados para la comida de sacrificio no serían comidos en el santuario, sino que serían utilizados en las diferentes ciudades de la tierra para proveer comidas para aquellos que no tuvieran posesiones, los levitas, extranjeros, viudas y huérfanos. Por consiguiente este diezmo no puede ser propiamente llamado el «tercer diezmo», como lo llaman muchos rabinos, sino más bien «diezmo de los pobres», ya que simplemente se diferenciaba del «segundo» en el modo de aplicarlo (véase a *Hottinger, de decimis, exerc*. 8, pp. 182ss., y mi *Archäologie* I, p. 339). Para animarlos a llevar a cabo estas instrucciones, Moisés cierra en el ver. 29 con una alusión a la bendición divina que seguiría al guardarlas.

Capítulo 15. Sobre el año de liberación, la emancipación de los esclavos hebreos y la santificación de los primogénitos del ganado

Versículos 1-11. Sobre el año de liberación

Las primeras dos regulaciones en este capítulo, vers. 1-11 y 12-18, son simplemente una continuación de la ley con relación al diezmo de los pobres en el cap. 14:28, 29. Los israelitas no sólo harían que aquellos que no tenían posesiones (levitas, extranjeros, viudas y huérfanos) tuvieran un refrigerio con el producto de su heredad, sino que no debían obligar ni oprimir al pobre. En especial los deudores no debían ser privados de las bendiciones del año sabático (vers. 1-6). «*Cada siete años harás remisión*». La expresión מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים [cada siete años], debe entenderse del mismo modo que la frase correspondiente, מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים [al fin de cada tres años], en el cap. 14:28. El fin de siete años, *i.e.* del círculo de siete años formado por el año sabático, se menciona como el tiempo en que las deudas que se habían adquirido normalmente eran demandadas o borradas, después de que

se hubiese recogido la cosecha del año (cf. cap. 31:10, de acuerdo con lo cual, la fiesta de los tabernáculos ocurría al final del año). שְׁמִטָּה, de שָׁמַט, dejar ir (cf. Ex. 23:11), no significa remisión de una deuda, el abandono de exigir pago, como Filo y los talmudistas afirman, sino simplemente alargar el plazo, no presionar para que se haga el pago. Ésta es la explicación en el ver. 2: *«esta es la manera de la remisión»* (שְׁמִטָּה); cf. cap. 19:4 y 1 de Reyes 9:15. *«Perdonará a su deudor todo aquel que hizo empréstito de su mano, con el cual obligó a su prójimo; no su hermano, porque es pregonada la remisión de Yahvé».* Por cuanto שְׁמוּט (remisión) apunta inequívocamente a Ex. 23:11, aquí debe interpretarse del mismo modo que allí. Y porque allí no se utiliza para denotar a la renunciación entera de un campo o posesión, aquí tampoco puede significar la entera renunciación de lo que había sido prestado, sino simplemente dejarlo, *i.e.* no demandarlo en el séptimo año. Esto es favorecido por lo siguiente: *«no lo demandará más a su prójimo»*, lo cual simplemente prohíbe una demanda sin reserva, pero no requiere que se remita la deuda o que se presente al deudor (véase también a *Bähr, Symbolik* II, p. 570). מַשֵּׁה יָד [El préstamo de la mano], lo que la mano ha prestado a otro como מַשֵּׁה יָד en Neh. 10:32 y en analogía a תְּשׁוּמֶת יָד en Lev. 5:21. בַּעַל מַשֵּׁה יָד [El señor de la mano del préstamo], *i.e.* el dueño de un préstamo, el prestamista. וְאֶת אָחִיו [Su hermano] define con mayor precisión la idea de רֵעַ [un prójimo]. Pregonar la remisión, presupone que el año sabático era proclamado públicamente, como el año del jubileo (Lev. 25:9). קָרָא es impersonal («ellos llaman»), como en Gen. 11:9 y 16:14. לַיהוה [Por Yahvé] *i.e.* en honor de Yahvé, santificado a Él, como en Ex. 12:42. Esta ley apunta retrospectivamente a la institución del año sabático en Ex. 23:10, Lev. 25:2-7, aunque no debe considerarse como un apéndice de la ley del año sabático, o una expansión de ella, sino simplemente como la exposición de lo que ya estaba implícito en la provisión principal de la ley, que el cultivo de la tierra debía suspenderse en el año sabático. Si no se recogía cosecha, e incluso el producto que hubiese crecido sin haber sido plantado debía ser dejado en el campo para los pobres y las bestias, el dueño de la tierra no tendría ingresos para pagar sus deudas. El hecho de que el *«año sabático»* no se mencione expresamente, puede deberse al hecho de que dicho nombre no aparece ni siquiera en la ley principal; y simplemente se ordena que cada séptimo año debía haber un Sabbath de reposo para la tierra (Lev. 25:4). En los pasajes subsiguientes en que se menciona (ver. 9 y cap. 31:10), todavía no se le llama año sabático, sino simplemente «el año de la remisión» y no sólo con relación a los deudores, sino también respecto a la libertad (*shemittah*) que se debían permitir al campo (Ex. 23:11).

Ver. 3. «Del extranjero demandarás el reintegro; pero lo que tu hermano tuviere tuyo, lo perdonará tu mano». נָכְרִי es un extranjero de otra nación que no tiene relación interna con Israel, y debe distinguirse de גֵּר, del extranjero que vivía entre los israelitas, que podía pedir su protección y compasión. Esta regla no inspira odio contra los extranjeros, sino que simplemente permite a los israelitas el derecho de cada acreedor de demandar su pago, y ejecutarlo sobre los extranjeros, incluso en el año sabático. No había severidad en esto porque los extranjeros podrían obtener sus ingresos ordinarios en el séptimo año igual que en cualquier otro.

Ver. 4. *«Para que así no haya en medio de ti mendigo».* יִהְיֶה es yusiva, como los imperfectos anteriores. El significado en esta relación es: «no necesitas remitir una deuda a los extranjeros en el séptimo año; sólo tienes que preocuparte porque no haya hombres pobres en medio tuyo o contigo, para que no provoques o aumentes su pobreza oprimiendo al hermano que haya tomado prestado de ti». Entendido de este modo, el enunciado no está en discrepancia con el ver. 11, donde se declara que el pobre nunca desaparecería de la tierra. La cláusula siguiente: «porque Yahvé te bendecirá», etc., da una razón para el pensamiento principal, de que ellos no debían oprimir al deudor israelí. El acreedor, por tanto, no debía temer sufrir necesidad, si se refrenaba de demandar la deuda a su hermano en el séptimo año.

Vers. 5s. Esta bendición no faltaría si los israelitas escuchaban la voz del Señor; *«porque Yahvé te habrá bendecido»* (por medio del perfecto בֵּרַכְךָ, la bendición no se representa únicamente como posible y futura, sino como ya concedida conforme al consejo de Dios, y, en lo referente a su comienzo, como ya cumplida), *«como te ha dicho»* (véase el cap. 1:11). *«prestarás entonces a muchas naciones, mas tú no tomarás prestado...»* עָבַט, un verbo *denom.* proviene de עֵבוֹט, una promesa, en *Kal* significa dar una promesa con el propósito de tomar prestado; en *hifil*, hacer que una persona dé una promesa (que se comprometa), o proveer la ocasión para dar una promesa, *i.e.* prestar sobre promesa. *«Tendrás dominio sobre muchas naciones»*, etc. El tener dominio se menciona aquí como el resultado de la superioridad en riquezas (cf. cap. 28:1, *Schultz*).

Vers. 7-11. En general Israel debía estar dispuesto a prestar al pobre de entre sus hermanos, no endurecer su corazón, estar endurecido de corazón, sino prestar al hermano pobre דֵּי מַחְסֹרוֹ, «lo suficiente para su necesidad», todo lo que necesitase para aliviar sus necesidades.

Vers. 9s. De modo que también debían cuidar *«de tener en su corazón pensamiento perverso»*, *i.e.* que no surgiera en sus corazones pensamiento perverso (בְּלִיַּעַל es el predicado de la oración, como la definición más precisa de la palabra que estuviese en el corazón); de modo que uno debía decir: «*cerca está el año séptimo, el de la remisión* (*sc.* cuando no podré demandar lo que he prestado), *«y mires con malos ojos a tu hermano menesteroso para no darle»*, *i.e.* lo cual trae sobre ti la ira de Dios.

Ver. 10. «Sin falta le darás, y no serás de mezquino corazón, *i.e.* descontento con hacerlo (2 de Cor. 9:7), porque Yahvé te bendecirá por ello (cf. Prov. 22:9; 28:27; Sal. 41:2; Mat. 6:4).

Ver. 11. Porque el pobre nunca faltará en la tierra, incluso en la tierra que es ricamente bendecida, porque la pobreza no es únicamente el castigo del pecado, sino que es ordenada por Dios para castigo y disciplina.

Vers. 12-18. Estas provisiones a favor del pobre son seguidas, de modo muy natural, por las reglas que los israelitas son exhortados a seguir con referencia a la *manumisión* de los esclavos hebreos. No es la referencia al año sabático en los preceptos de renunciación lo que forma la introducción a las leyes que siguen respecto a la manumisión de hebreos que se habían convertido en esclavos, sino la pobreza y la necesidad que obligaba a los hombres y mujeres hebreos a venderse como esclavos. Por tanto, el séptimo año en que debían ser liberados no es lo mismo que el año sabático, sino el séptimo año de esclavitud. La emancipación al séptimo año de servicio ya había sido mandada en Ex. 21:2-6, en los derechos dados para la nación, con referencia especial a la conclusión del pacto. Este mandamiento no se repite aquí con el propósito de extender la ley a las mujeres hebreas, que no son expresamente mencionadas en Ex. 21; porque eso se haría por lógica en una ley que fuese tan aplicable tanto para el hombre como para la mujer, y que fue dada sin reserva para toda la congregación. Más bien se repite aquí como una ley que ya existía como derecho con el propósito de explicar el verdadero modo de cum-

plirla, que no era suficiente con otorgar su libertad al siervo y a la sierva después de seis años de servicio, lo cual no sería libertad suficiente para aquellos que se hubiesen vendido como esclavos por causa de su pobreza, si no tenían nada con lo que pudieran establecer un hogar propio; antes bien el amor al pobre requería que se hiciese más que eso, es decir, dar algunas provisiones para que continuara la prosperidad de aquellos que fuesen dejados en libertad. *«Cuando lo despidieres libre, no le enviarás con las manos vacías»;* este es el nuevo distintivo que Moisés añadió aquí a la ley previa. *«Le abastecerás* (הַעֲנִיק, *lit*. poner sobre el cuello) *liberalmente de tus ovejas, de tu era y de tu lagar; le darás de aquello en que Yahvé te hubiere bendecido».*

Ver. 15. Serían inducidos a hacer esto por el recuerdo de su propia redención de la esclavitud sufrida en Egipto, el mismo motivo que se da para las leyes y exhortaciones que demandan compasión para con los extranjeros, siervos, siervas, viudas, huérfanos y para con los pobres, no sólo en los caps. 5:15; 10:19; 16:12; 24:18, 22, sino también en Ex. 22:20, 23:9, y Lev. 19:34.

Vers. 16s. Pero si el siervo y la sierva no quisieran ser liberados después de seis años, porque estuviesen bien en la casa de su señor, no serían obligados a marcharse, sino que serían ligados a una esclavitud de por vida en el modo prescrito en Ex. 21:5, 6[20]. Esto se repite de Ex. 21, para que se guardasen de tal aplicación de la ley, ya que bajo ciertas circunstancias sería realmente cruel en lugar de amorosa. La manumisión era sólo un acto de amor cuando la persona a ser liberada tuviese esperanza de tener éxito y hacer su vida por sí solo; y donde no hubiera tal prospecto, el obligarlo a aceptar la libertad sería equivalente a echarlo.

Ver. 18. Si, por otro lado, el siervo (o sierva) deseara su libertad, al señor no debía parecerle duro; *«pues por la mitad del costo de un jornalero te sirvió seis años», i.e.* no «el doble de tiempo que un jornalero, de modo que mereciera dos sueldos» (*Vatablius, Ad. Osiander, J. Gerhard*), porque eso no se puede demostrar tomando como base Isa. 16:14, que un jornalero se comprometiera generalmente por tres años; ni tampoco que «haya sido obligado a trabajar mucho más duro que un jornalero tanto por el día como por la noche» (*Clericus, J. H. Michaelis, Rosenmüller, Baumgarten*), sino simplemente se debían entender que «el esclavo había ganado y producido tanto que si se hubiera visto obligado a tener un jornalero en su lugar, le habría costado el doble» (*Schultz, Knobel*).

Versículos 19-23. Aplicación del primogénito del ganado

Después de las leyes respecto a los pobres y esclavos, a las cuales habían dado ocasión las instrucciones con relación a los diezmos (cap. 14:22-29), Moisés retorna a la apropiación del primogénito de los rebaños y del ganado para destinarlo a comidas de sacrificio, lo cual ya había tratado en los caps. 12:6, 17 y 14:23, y concluye con una explicación de este punto. El mandato que el Señor había dado a su salida de Egipto (Ex. 13:2, 12), que todo primogénito del rebaño y del ganado debía ser santificado para Él, es repetido aquí nuevamente por Moisés, con la prohibición expresa de utilizar al primogénito de las vacas para trabajar (unciéndolo al arado o al carro), y de trasquilar al primogénito de las ovejas; expresado en otras palabras, no debían utilizar los animales que fuesen consagrados al Señor para sus fines terrenales, sino ofrecerlos año tras año como sacrificios al Señor, y consumirlos en comidas de sacrificio, de la manera explicada en la p. 357. A esto añade (vers. 21, 22) la explicación de que los primogénitos que naciesen ciegos o cojos, o que tuviesen alguna otra mala falta, no debían ser ofrecidos al Señor en sacrificio, sino ser utilizados como alimento, del mismo modo que los animales ordinarios, en todas las ciudades de la tierra. Aunque la primera parte de esta ley fue incluida en las leyes generales respecto al tipo de animales que podrían ser ofrecidos en sacrificio (Lev. 22:19ss.), en absoluto era sin importancia destacar distintivamente su aplicabilidad al primogénito, y añadir algunas instrucciones respecto al modo en que debían aplicarse. (Sobre los vers. 22 y 23, véase el cap. 12:15 y 16).

Capítulo 16:1-17. Sobre la celebración de las fiestas de la Pascua, de Pentecostés y de los Tabernáculos

Las fiestas anuales designadas por la ley debían ser celebradas, como las comidas de sacrificio, en el lugar que el Señor escogería para revelar su nombre; e Israel debía regocijarse allí delante del Señor con la presentación de sus sacrificios. Moisés discute las fiestas de la Pascua, Pentecostés, y de los Tabernáculos desde este punto de vista, asumiendo las leyes previamente dadas respecto a estas fiestas (Ex. 12; Lev. 23 y Num. 28 y 29) como ya conocidas, y simplemente repite los puntos que se relacionaban con las comidas de sacrificio que se tenían en estas fiestas. Esto sirve para explicar la razón por la que sólo se mencionan esas tres fiestas, en las cuales ya se había ordenado a Israel que debía presentarse ante el Señor en Ex. 23:14-17, y 34:18, 24, 25, y no en la fiesta de las trompetas o del día de expiación; porque no se requería al pueblo de toda la tierra que se congregara en el santuario en esas dos fiestas[21].

Vers. 1-8. Israel debía hacer Pascua al Señor en el mes de Abib (véase en Ex. 12:2). Se da por sentado que el día exacto es conocido por Ex. 12, como por Ex. 23:15. עָשָׂה פֶּסַח (*preparar la pascua*), que se utiliza primordialmente para denotar la preparación del cordero pascual para la comida de la fiesta; aquí se utiliza con un sentido más amplio, «*para guardar la pascua*». En esta fiesta debían sacrificar corderos y becerros al Señor por Pascua, en el lugar, etc. En el ver. 2, como en el 1, la palabra פֶּסַח [Pascua] se emplea en un sentido más amplio, y no sólo incluye el cordero pascual, sino los sacrificios pascuales en general, lo que los rabinos enmarcan dentro del nombre común de *chagiga* (*Lightfoot, Opera* I, p. 741 y *horae ebraeorum ad Marcus 15:25*); sin embargo, no las ofrendas encendidas y por el pecado (*L.G. Rosenmann* y *Hengstenberg, Beiträge* III, p. 378), prescritas en Num. 28:19-26, sino todos los sacrificios que se hacían en la fiesta de la Pascua (*i.e.* durante

20. La afirmación de Knobel de que el proceso judicial mandado en Ex. 21:6 no parece haber sido usual en el tiempo del autor, es un *argumentum et silentio* sin valor.

21. Que la reunión del pueblo en el santuario central es el punto de vista principal bajo el que se consideran aquí las fiestas, ya ha sido destacado por *Bachmann* (*die, Feste,* p. 143), quien ha llamado la atención al hecho de que «el lugar que Yahvé tu Dios escogerá» aparece seis veces (vers. 2, 6, 7, 11, 16); y «ante la presencia de Yahvé» tres veces (vers. 11 y 16 dos veces); y que la celebración de la fiesta en cualquier otro sitio es expresamente declarada como nula e inválida. Al mismo tiempo, ha expuesto completamente una vez más las contradicciones que se dice existen entre este capítulo y las primeras leyes de las fiestas, lo cual *Hupfeld* ha revivido en sus comentarios sobre las fiestas, sin preocuparse de examinar la cuidadosa discusión del tema por *Hävernick* en su introducción, y de *Hengstenberg* en sus Dissertations.

los siete días de la *Mazzoth*, que están incluidos dentro del nombre de *pascua*) con el propósito de tener comidas de sacrificio. Esto se hace evidente por la expresión וּבָקָר צֹאן [de las ovejas y de las vacas]; como se presentó expresamente, que sólo un שֶׂה, *i.e.* un animal de un año de las ovejas o de las cabras debía ser sacrificado para la comida pascual el catorce del mes por la tarde, y nunca se sacrificaba buey en lugar del cordero. Pero si existiese alguna duda sobre este punto, sería completamente eliminada por el ver. 3: «*no comerás con ella* (עָלָיו) *pan con levadura; siete días comerás con ella pan sin levadura*». Como la palabra «*con ella*» no es posible que se refiera a algo que no sea la פֶּסַח del ver. 2, se declara distintivamente que el sacrificar y comer la pascua debía durar siete días, en tanto que el cordero pascual debía ser sacrificado y comido en la tarde del catorce de Abib (Ex. 12:10). Moisés llamó al pan sin levadura לֶחֶם עני [el pan de la aflicción], porque los israelitas tuvieron que dejar Egipto deprisa (חָפָזוֹן Ex. 12:11) y por tanto no pudieron leudar la masa (Ex. 12:39), con el propósito de recordar a la congregación la opresión sufrida en Egipto, y para instarlos a ser agradecidos para con el Señor su libertador, para que recordaran ese día mientras vivieran. (Sobre el significado del *Mazzoth*, véase el comentario de Ex. 12:8 y 15). Por causa de la importancia del pan sin levadura como una sombra simbólica del significado de la Pascua, como una fiesta de la renovación y santificación de la vida de Israel, Moisés repite en el ver. 4, dos de los puntos en la ley de la fiesta: en primer lugar el dispuesto en Ex. 13:7, de que no se vería levadura en la tierra durante los siete días; y en segundo lugar, el expuesto en Ex. 23:18 y 34:25, que nada de la carne del cordero pascual debía quedar hasta la mañana siguiente, para que toda corrupción pudiese ser mantenida a distancia de la comida pascual. La levadura, por ejemplo, fermenta la masa, de lo cual surge la putrefacción, y en el oriente, si se guarda la carne, se descompone muy deprisa. Entonces fija una vez más el tiempo y sitio para que se celebre la Pascua (lo primero conforme a Ex. 12:6 y Lev. 23:5, etc.), y añade en el ver. 7 la expresa regulación de que no sólo el sacrificar, sino el cocer (véase el comentario de Ex. 12) y comer del cordero pascual debían tener lugar en el santuario, y que a la mañana siguiente se podrían volver a sus hogares. Esta regla contiene un nuevo distintivo que Moisés prescribe con referencia al guardar la pascua en la tierra de Canaán, y por el cual modifica las instrucciones para la primera Pascua en Egipto, para adecuarla a las circunstancias que habían sido alteradas. En Egipto, cuando la nación todavía no había sido elevada a nación de Yahvé, y como tal todavía no tenía santuario ni altar común, las diferentes casas necesariamente sirvieron como altares. Pero cuando esta necesidad se acabó, el sacrificar y comer de la pascua en las diferentes casas debía cesar, y ambas cosas debían tener lugar en el santuario ante el Señor, como fue el caso con la fiesta de la Pascua en Sinaí (Num. 9:1-5). De modo que el untar los postes de las puertas fue tácitamente abolido, ya que la sangre debía ser rociada sobre el altar como sangre de sacrificio, como ya se había hecho en Sinaí. La expresión לְאָהֳלֶיךָ [a tus tiendas], para ir a «casa», apunta al tiempo cuando Israel aún moraba en tiendas, y aún no tenía moradas y casas fijas en Canaán, aunque esta expresión se mantuvo en periodos postreros (*e.g.* 1 de Sam. 13:2; 2 de Sam. 19:9, etc.). El irse a casa por la mañana después de la comida pascual, no debe entenderse como marcharse a su casa en las diferentes ciudades de la tierra, sino simplemente, como incluso *Riehm* admite, a sus hogares o moradas en el lugar del santuario. Cuán lejos estaba Moisés de la intención de dejar ir a los israelitas sin cumplir con la responsabilidad de guardar la fiesta durante siete días, se evidencia por el hecho de que el ver. 8 demanda una vez más la observancia de los siete días de fiesta. Las dos cláusulas, «seis días comerás pan sin levadura (mazzoth)», y «el séptimo día será עֲצֶרֶת [fiesta solemne] a Yahvé tu Dios», no están puestas como antítesis entre sí, como para implicar (en contradicción con los vers. 3 y 4; Ex. 12:18, 19; 13:6, 7; Lev. 23:6; Num. 28:17) que la fiesta de Mazzoth debía durar sólo seis días en lugar de siete; sino que se da prominencia especial al séptimo día como el *azereth* de la fiesta (véase en Lev. 23:36), simplemente porque, además de comer del *mazzoth*, debían abstenerse de trabajar por completo, y este particular distintivo podría caer en el descuido fácilmente al final de la fiesta. Pero del mismo modo que el comer del mazzoth durante siete días no es abolido por la primera cláusula, tampoco el suspender el trabajo el primer día es abolido por la primera cláusula más de lo que en Ex. 13:6 se representa el primer día como un día de trabajo por el hecho de que el séptimo día es llamado «una fiesta a Yahvé».

Vers. 9-12. Con relación a la FIESTA DE LAS SEMANAS (véase en Ex. 23:16), se declara que el tiempo para su observancia debía ser contado desde la Pascua. Siete semanas debían contar «*desde que comenzare a meterse la hoz en las mieses*», *i.e.* desde el tiempo en que se empezare a aplicar la hoz al grano, o desde el comienzo de la cosecha del trigo. Como la cosecha del grano se abría con la presentación de los primeros frutos en el segundo día de la pascua, esta regulación respecto al tiempo coincide con la regla dada en Lev. 23:15. «*Y harás la fiesta solemne de las semanas a Yahvé tu Dios; de la abundancia voluntaria de tu mano será lo que dieres, según Yahvé tu Dios te hubiere bendecido*». El ἁπ. λεγ. מַסַּת es la interpretación estándar en el caldeo para דַּי, suficiencia, necesidad; probablemente signifique abundancia, derivada de מָסָּה = נָסַס, abundar, sobreabundar, derivar. La idea es esta: Israel debía guardar esta fiesta con presentes para sacrificio que todo el mundo pudiese presentar, en la medida que Dios los había bendecido, y (ver. 11) regocijarse delante del Señor en el lugar donde moraba su nombre con comidas de sacrificio, a las cuales eran invitados los necesitados (cf. 14:29), en memoria de que ellos también habían sido esclavos en Egipto (cf. 15:15). La נְדָבוֹת [ofrenda voluntaria] que los israelitas debían llevar consigo a esta fiesta, y con la cual debían regocijarse ante el Señor, pertenecía a los dádivas voluntarias de las ofrendas encendidas, de las de oblación, de libación, y de acción de gracias, las cuales podrían ofrecerse, de acuerdo con Num. 29:39 (cf. Lev. 23:38), en toda fiesta, junto con los sacrificios de las fiestas demandados a la congregación. Los segundos se demandaban de los sacerdotes y la congregación, y se describen plenamente en Num. 28 y 29, de modo que no hubo necesidad de que Moisés dijera algo más respecto a ellos.

Vers. 13-17. En conexión con la FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS, simplemente demanda el observarla en el santuario central, y exhorta al pueblo a que se regocije en esta fiesta, y no sólo a que permitan participar a sus hijos e hijas en este gozo, sino también a los siervos y siervas, y la porción de los levitas, extranjeros, viudas y huérfanos. Después de lo que ya había sido declarado, Moisés no consideró necesario mencionar expresamente que este regocijo en la fiesta también debía manifestarse en jubilosas comidas de sacrificio; le fue suficiente destacar la bendición que Dios había derramado sobre sus cultivos de trigo, olivos, viñas, y sobre toda la obra de sus manos, *i.e.* sobre su labor en general (vers. 13-15), ya que no había nada más que destacar después de las instrucciones que ya habían sido dadas también con relación a la fiesta (Lev. 23:34-36, 39-43; Num. 29:12-38).

Vers. 16s. En conclusión, se repite la ley de que los hombres debían presentarse ante el Señor tres veces al año en las tres fiestas recientemente mencionadas (compare Ex. 23:17 con el ver. 15, y el cap. 34:23), con la cláusula adicional, «*en el lugar que Él escogiere*», y la explicación siguiente de las palabras לֹא יֵרָקֵם [no con las manos vacías]: «*cada uno con la ofrenda de su mano, conforme a la bendición que Yahvé tu Dios te hubiere dado*», *i.e.* con presentes para sacrificio, tanto como cada uno pudiese ofrecer conforme a la bendición que hubiere recibido de Dios.

Sobre la administración de la justicia y la elección de un rey (capítulos 16:18-17:20)

Del mismo modo que en su adoración religiosa, la nación israelí debía mostrar ser la nación santa de Yahvé en sus relaciones políticas. Este pensamiento forma la unión entre las leyes ya dadas y las que seguían. El orden civil —la condición indispensable de la estabilidad y prosperidad de las naciones y estados— descansa sobre un mantenimiento consciente del derecho por medio de una constitución judicial bien ordenada y una administración de justicia imparcial. Con el propósito de resolver las disputas del pueblo, Moisés ya les había dado jueces en Sinaí, y había dado a los mismos jueces las instrucciones necesarias para el cumplimiento de sus responsabilidades (Ex. 18). Este arreglo podría ser suficiente en tanto que el pueblo estuviese unido en un campamento y tuviere a Moisés como líder, quien podía presentar ante Dios cualquier caso difícil que le fuera traído, y dar una decisión absoluta con autoridad divina. Pero para tiempos futuros, cuando Israel ya no tuviera un profeta y mediador como Moisés, y después de la conquista de la tierra de Canaán, cuando vivieran esparcidos en las ciudades y villas de toda la tierra, serían necesarias ciertas modificaciones y añadidos suplementarios para adaptar esta constitución judicial a las alteradas circunstancias del pueblo. Moisés anticipa esta falta en las provisiones siguientes, en las que, en primer lugar, manda la designación de jueces y oficiales en cada ciudad, y da ciertos mandatos precisos respecto a sus procedimientos judiciales (caps. 16:18-17:7); y en segundo lugar, designa un tribunal supremo en el lugar del santuario para los casos más difíciles (cap. 17:8-13); y en tercer lugar, les da una ley para el futuro con relación a la elección de un rey (vers. 14-20).

Capítulos 16:18-17:7. Designación e instrucción de los jueces

Ver. 18. «*Jueces y oficiales pondrás en todos los portales* (en cuanto a las localidades vid. Ex. 20:10) *todas tus ciudades que Yahvé tu Dios te dará en tus tribus*». La nación es mencionada como un todo, y se le dirige a designar para sí jueces y oficiales, *i.e.* a escogerlos, y designarlos como sus jueces, del mismo modo que se hizo en Sinaí, donde el pueblo escogió a los jueces, y Moisés introdujo al oficio a las personas escogidas (cf. cap. 1:12-18). Que el mismo proceso sería adoptado en el futuro, es evidente por la expresión, לִשְׁבָטֶיךָ [en tus tribus], *i.e.* conforme a tus tribus, lo cual apunta retrospectivamente al cap. 1:13. La elección por mayoría era desconocida para la ley mosaica. Los שֹׁטְרִים, oficiales (*lit.* escribas, véase en Ex. 5:6), que fueron asociados con los jueces, de acuerdo al cap. 1:15, incluso bajo el arreglo previo, no eran meramente mensajeros y siervos de los tribunales, sino secretarios y consejeros de los jueces, quienes derivaron su título del hecho de que tenían que dibujar y mantener las listas genealógicas, los cuales son mencionados como ya existentes en Egipto como supervisores del pueblo y de su labor (véase en Ex. 5:6; y para las diferentes opiniones respecto a su posición oficial, véase a *Selden, de Synedriis* I, pp. 342-343). Los nuevos distintivos que Moisés introduce aquí, consisten simplemente en el hecho de que cada lugar debía tener sus propios jueces y oficiales, en tanto que hasta entonces sólo habían sido designados para las divisiones mayores y menores de la nación, de acuerdo con su organización genealógica. Moisés no da instrucciones respecto al número de jueces y *shoterim* que debían ser designados en cada lugar, porque esto dependería del número de los habitantes; y la distribución existente de jueces sobre diez, sobre cien, etc. (Ex. 18:21), aún seguiría proporcionando el estándar necesario. Las declaraciones hechas por *Josefo* y los *Rabinos* con relación al número de jueces en cada lugar son contradictorias, o en todo caso están fundadas sobre las circunstancias de tiempos mucho más tardíos (véase mi *Archäologie* II, pp. 257-258). Estos jueces debían juzgar al pueblo con juicios justos. La amonestación en el ver. 19 corresponde con las instrucciones en Ex. 23:6 y 8: הַכִּיר פָּנִים [No hacer acepción de personas], como en el cap. 1:17. A esto se añade, en el ver. 20, una amonestación enfática para que se esfuercen celosamente por mantener la justicia. La repetición de la palabra צֶדֶק [justicia] es para dar énfasis: justicia y nada más que justicia, como en Gen. 14:10, etc. Pero para dar al pueblo y a los jueces designados por ellos, una breve amonestación práctica respecto a las cosas que debían observar en su administración de la justicia, Moisés menciona como ejemplo algunos delitos que merecían castigo (vers. 21, 22, y cap. 17:1), y luego procede en el cap. 17:2-7 a describir, de manera más completa, los procedimientos judiciales en el caso de los idólatras.

Ver. 21. «*No plantarás ningún árbol para Asera cerca del altar de Yahvé tu Dios*». נָטַע, plantar, se utiliza figurativamente, plantar o erigir, como en Ec. 12:11; Dan. 11:25; cf. Isa. 51:16. *Asera*, el símbolo de אֲשֵׁרָה (véase en Ex. 34:13), no puede significar un árbol verde o un bosque (como *Movers, Religion der Phönizier*, p. 572, supone), por la simple razón de que en otros pasajes hallamos las palabras עָשָׂה, hacer (1 de Reyes 14:15; 16:33; 2 de Reyes 17.16; 21:3; 2 de Crón. 33:3), o הִצִּיב, establecer (2 de Reyes 17:10), הֶעֱמִיד, erigir (2 de Crón. 33:19), y בָּנָה, construir (1 de Reyes 14:23), utilizadas para denotar la erección de una *asera*, y ninguna de ellas se puede aplicar a un árbol o a una arboleda. Pero lo que es completamente decisivo es el hecho de que en 1 de Reyes 14:23; 2 de Reyes 17:10; Jer. 17:2, se habla de la *asera* como puesta bajo, o al lado de, el árbol verde. Este ídolo generalmente consistía en una columna de madera; y el lugar favorito para erigirlo era al lado de los altares de Baal.

Ver. 22. También debían abstenerse de erigir cualquier מַצֵּבָה, *i.e.* piedra de recuerdo, o pilar de piedra dedicado a Baal (véase en Ex. 23:24).

Cap. 17:1. No sólo la inclinación a la adoración de la naturaleza, como el erigir los ídolos de Asera y Baal, pertenecen a los crímenes que merecían castigo, sino también una trasgresión manifiesta de las leyes respecto a la adoración de Yahvé, como el ofrecimiento de una oveja o becerro que tuviesen alguna falta, lo cual era una abominación ante los ojos de Yahvé (véase en Lev. 22:20ss.). כָּל־דָּבָר רַע [Alguna cosa mala], *i.e.* alguna de las faltas enumeradas en Lev. 22:22-24.

Vers. 2-7. Si se diera el caso de que un hombre o una mujer transgrediera el pacto del Señor y se fuera tras otros dioses para adorarlos; cuando se diera a conocer, se debían inquirir cuidadosamente en los hechos; y si el cargo fuera comprobado, el criminal sería sacado a la puerta de la ciudad y lapidado. El trasgresor sería casti-

gado sobre el testimonio de dos o tres testigos, no sólo de uno (Num. 35:30); y la mano del testigo sería la primera en caer sobre el culpable para matarlo, *i.e*. en arrojar la primera piedra, y todo el pueblo debía seguirlo. Respecto a las distintas clases de idolatría en el ver. 3, véase el cap. 4:19. (Sobre el ver. 4, véase el cap. 13:15). «*Entonces sacarás a tus puertas*», *i.e.* a una de las puertas de la ciudad en que fuese cometido el crimen. Por portales debemos entender que se refiere al espacio abierto que hay cerca de las puertas, donde tenía lugar el procedimiento judicial (cf. Neh. 8.1, 3; Job 29:7), siendo ejecutada la sentencia fuera de la ciudad (cf. cap. 22:24; Hech. 7:58; Heb. 13:12), del mismo modo que lo habían hecho fuera del campamento durante su viaje por el desierto (Lev. 24:14; Num. 15:36), para indicar la exclusión del criminal de la congregación, y de la comunión con Dios. El infligir castigo en los vers. 5ss. es como lo descrito en el cap. 13:10s., por aquellos que tentaran a otros con la idolatría; con esta excepción, que se requería el testimonio de más de un testigo antes de que pudiese ejecutarse la sentencia, y que los testigos serían los primeros en levantar sus manos contra el criminal para apedrearlo, para que con ello dieran prueba práctica de la veracidad de su declaración, y su firme convicción de que el condenado era merecedor de la muerte, «una regla que de manera natural llevaría a la suposición de que ningún hombre se presentaría como testigo sin la más plena certeza de la mayor depravación» (*Schnell, das israelitische Recht in seinen Grundzügen*, Basel 1853, p. 12)[22]. הַמֵּת (ver. 6), el hombre expuesto a la muerte, que en realidad ya estaba muerto *ipso facto*. «*Así quitarás el mal de en medio de ti*», etc.; cf. cap. 13:6.

Versículos 8-13. El tribunal judicial supremo en el lugar del santuario

Del mismo modo que los jueces designados en Sinaí debían llevar a Moisés los casos que fueran demasiado difíciles para que ellos decidieran, para que él los juzgara de acuerdo a la decisión de Dios (Ex. 18:26 y 19); también, en el futuro los jueces de las diferentes ciudades llevarían los casos difíciles, sobre los que no fueran capaces de decidir, delante de los sacerdotes levitas y de los jueces del santuario, para que se diera allí una decisión final.

Vers. 8ss. «*Cuando alguna cosa te fuere difícil en el juicio* (נִפְלָא, con מִן, demasiado maravilloso, incomprensible, o más allá de poderse llevar a cabo, Gen. 18:14, *i.e*. demasiado difícil para dar una decisión judicial sobre ello), *entre una clase de homicidio y otra, entre una clase de derecho legal y otra, y entre una clase de herida y otra* (*i.e*. demasiado difícil para decidir sobre qué bases judiciales actuar), *en negocios de litigio en tus ciudades* (una aposición dispuesta vagamente en este sentido: disputas de diferentes tipos, como las que pueden surgir en tus ciudades); «*entonces te levantarás y recurrirás al lugar que Yahvé tu Dios escogiere; y vendrás a los sacerdotes levitas, y al juez que hubiere en aquellos días, y preguntarás*». Se habla a Israel aquí como a una nación, pero no debe suponerse que las palabras sean dirigidas «primeramente a los tribunales locales (cap. 16:18), y finalmente a las partes contendientes» (*Knobel*), ni «directamente a las partes que se aplicaría» (*Schultz*), sino simplemente a las personas cuya responsabilidad fuera administrar justicia en la nación, *i.e*. a los jueces normales en las diferentes ciudades y distritos de la tierra. Esto es evidente por el hecho general de que la ley mosaica nunca reconoce ninguna apelación a los tribunales superiores por parte de los partidos involucrados en un litigio, y que en este caso tampoco se asume, ya que todo lo que se manda es, que si el asunto era demasiado difícil para que lo decidieran los jueces locales, ellos mismos debían llevarlo al tribunal superior. Como *Oehler* ha observado correctamente en *Herzog, Encyclopaedia*: «este tribunal superior no era de apelación; porque esta no sentenciaba después de que el tribunal local hubiese dado su veredicto, sino en casos donde el segundo no tuviese la confianza en sí mismo de dar un veredicto». Y esto es especialmente evidente por lo que se relata en el ver. 10, respecto a las decisiones del tribunal superior, es decir, que debían hacer cualquier cosa que decidieran los jueces superiores, sin desviarse hacia la derecha o hacia la izquierda. Esto es incuestionablemente mucho más aplicable a los jueces de las distintas ciudades, quienes debían ejecutar de manera exacta la sentencia del tribunal supremo, que a las partes de litigio, por cuanto los segundos, en todo caso aquellos que fuesen condenados por sangre (*i.e*. asesinato), no podrían estar en posición de alterar la decisión del tribunal conforme les placiera, ya que no dependía de ellos, sino de las autoridades de su ciudad, el llevar a cabo la sentencia.

Moisés no instituyó un tribunal supremo directamente en el lugar del santuario en esta ocasión, sino que más bien asumió su existencia; sin embargo, no como si ya existiera en ese momento (como *Riehm* y otros críticos modernos suponen), sino su establecimiento y existencia en el futuro. Del mismo modo que no da instrucciones minuciosas directas con referencia a la organización de los distintos tribunales locales, sino que deja esto al desarrollo natural de las instituciones judiciales ya en existencia, también se restringe, en lo referente al tribunal supremo, a alusiones generales que podrían servir como guía para los gobernadores nacionales de un día futuro, para que lo organizaran conforme a los modelos existentes. Moisés no tenía a una desorganizada multitud frente a él, sino una nación bien ordenada, ya posesionada de instituciones civiles, con gérmenes fructíferos para una mayor expansión y organización. Además de su clasificación civil en tribus, familias, padres de casas, y grupos familiares, las cuales poseían sus gobernadores y sus propios jefes, la nación había recibido en el sacerdocio, con el sumo sacerdote a la cabeza, y los levitas como sus asistentes, una clase espiritual que mediaba entre la congregación y el Señor, y no sólo mantenía el conocimiento del derecho como guardiana de la ley, sino que por virtud del oficio del sumo sacerdote era capaz de exponer los derechos del pueblo delante de Dios, y en casos difíciles podría pedirle Su decisión. Además ya se había designado un líder para la nación que sucediera a Moisés cuando falleciera; y en esta nominación de Josué, se dio la promesa de que el Señor nunca dejaría a su pueblo sin un gobernador supremo de sus asuntos civiles, sino que, junto con el sumo sacerdote, también asignaría un juez en lugar del santuario central que administraría la justicia en el tribunal supremo en asociación con los sacerdotes. Sobre la base de estos hechos, era suficiente mencionar los sacerdotes levitas y el juez

22. *Testibus maxime has partes mandavit, quia multorum nimis lubrica est lingua, ne dicam futilis, ut audacter voce jugulare non dubitent, quem non auderent digito attingere. Optimum ergo huic levitati coercendae remedium fuit, non admittere testimonium ullius nisi ad exequendum judicium parata esset manus* [Él asignó esta parte a los testigos, mayormente porque hay muchos cuya lengua es tan resbalosa, sin decir que buena para nada, que estrangularían al hombre con sus palabras, cuando no se atreverían a tocarlo con la punta de sus dedos. Por tanto éste era el mejor remedio que se podría probar para restringir tal liviandad, para evitar admitir el testimonio de cualquier hombre que no estuviese dispuesto a ejecutar el juicio con su propia mano] (*Calvino*).

que estaría en el santuario en tiempos futuros, constituyendo el tribunal por el que se decidirían las cuestiones difíciles[23]. Por ejemplo, las palabras en sí muestran de forma suficientemente distintiva que por הַשֹּׁפֵט [el juez] no debemos entender que se refiera al sumo sacerdote, sino al juez temporal o presidente del tribunal superior; y es evidente por el singular: «*al sacerdote que está para ministrar allí delante de Yahvé tu Dios*» (ver. 12), que el sumo sacerdote está incluido entre los sacerdotes. La expresión הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם [los sacerdotes levitas] que también aparece en el ver. 18, caps. 18:1; 21:5; 24:8; 27:9; 31:9, en lugar de «hijos de Aarón», que hallamos en los libros intermedios, está completamente en armonía con el tiempo y carácter del presente libro. Mientras Aarón vivía con sus hijos, el sacerdocio sólo consistía en él y sus hijos, es decir, de una familia. De aquí que todas las instrucciones en los libros de en medio sean dirigidas a ellos, y en su mayor parte a Aarón en particular (*vid.* Ex. 28 y 29; Lev. 8-10; Num. 18, etc.). Todo esto cambió cuando Aarón murió; desde entonces el sacerdocio se formaba simplemente de los descendientes de Aarón y sus hijos, quienes ya no eran más una sola familia, sino que formaban una clase social distinta en la nación, cuya legitimidad surgió de su conexión con la tribu de Leví, a la que el mismo Aarón había pertenecido. Por tanto, evidentemente era más apropiado describirlos como hijos de Leví que como hijos de Aarón, lo cual había sido el título dado a los sacerdotes, con la excepción del sumo sacerdote, el mismo Aarón. Sin embargo, en conexión con el tribunal supremo, los sacerdotes son más bien introducidos como sabiendo y enseñando la ley (Lev. 10:11), que como jueces. Por esta razón la apelación no se debía hacer sólo a ellos, sino también al juez, cuya responsabilidad era hacer la investigación judicial y pronunciar la sentencia. El objeto del verbo «*preguntarás*» (ver. 9) sigue después de «*ellos te enseñarán*», «*la sentencia del juicio*», la sentencia judicial que se busca (2 de Crón. 19:6).

Vers. 10s. Ellos harán «*según la sentencia que te indiquen*» (seguir su decisión con exactitud), y eso «*según la ley que te enseñen*», y «*según el juicio que te digan*». La sentencia debía fundarse en la Torá, sobre la ley que los sacerdotes debían enseñar.

Ver. 12. Nadie debía proceder con soberbia negándose a escuchar al sacerdote o al juez. El resistirse al sacerdote tenía lugar cuando alguien no estaba satisfecho con su interpretación de la ley; al juez, cuando alguien estaba descontento con la sentencia que se había dado tomando la ley como base. Tal obstinada conducta sería castigada con la muerte, como rebelión contra Dios, en cuyo nombre se había pronunciado sentencia (cap. 1:17). וּבַעַרְתָּ como en 13:16. (Sobre el ver. 13, véase el cap. 13:12).

Versículos 14-20. Elección y derecho del rey

Vers. 14, 15. Si Israel, cuando habitara en la tierra que le fue entregada por el Señor como posesión, deseara designar un rey, como las naciones de alrededor, designaría al hombre que Yahvé su Dios escogería, y tendría que ser de entre sus hermanos, *i.e.* de su propio pueblo, no un extranjero o no israelita. El reinado terrenal en Israel no se oponía a la teocracia, *i.e.* al gobierno de Yahvé como rey sobre el pueblo de su posesión, tomando en cuenta que nadie que no fuera elegido por Dios podría ser rey. La designación de un rey no es *mandada*, como la institución de los jueces (cap. 16:18), porque Israel podría existir bajo el gobierno de Yahvé, incluso sin un rey terrenal; es simplemente *permitida*, en caso de que surgiera la necesidad de un gobierno real. No había más necesidad de describir minuciosamente el curso que debía ser adoptado, ya que el pueblo poseía la instrucción natural para la administración de sus asuntos nacionales en sus bien organizadas tribus, por quienes se podría decidir este punto. Moisés también omite declarar más particularmente de qué modo Yahvé haría saber su elección del rey que sería designado. La congregación, sin duda, poseía el medio de pedir la voluntad del Señor en el Urim y Tumim del sumo sacerdote, si el Señor no revelaba su voluntad de una manera diferente, es decir, por medio de un profeta, como lo hizo en la elección de Saúl y David (1 de Sam. 8s. y 16). El mandamiento de no elegir un extranjero, reconocía el derecho de la nación a elegir. En consecuencia la elección por parte de Dios puede haber consistido simplemente en mostrar al pueblo, de una manera muy evidente, a la persona que debían elegir, o en su confirmación de la elección de palabra y hecho, como conforme a su voluntad.

En los vers. 16-20 se despliegan tres leyes para el mismo rey. En *primer* lugar no debía tener muchos caballos, o hacer que el pueblo volviera a Egipto, para aumentar caballos, porque Yahvé había prohibido al pueblo que volviera por ese camino. La noción de los críticos modernos, de que en esta prohibición se alude a la constitución del reino bajo Salomón, está tan lejos de tener algún fundamento, que la razón asignada, es decir, el temor de que el rey dirigiera al pueblo de regreso a Egipto por su amor de los caballos, «con la finalidad de multiplicar sus caballos», realmente excluye el tiempo de Salomón, ya que había pasado mucho tiempo desde que se había dejado de contemplar el dirigir el pueblo nuevamente a Egipto. Pero tal razonamiento estaría en su sitio en el tiempo de Moisés, y sólo entonces, «cuando no habría parecido imposible volver a unir las cadenas rotas, cuando el pueblo estaba dispuesto a expresar su anhelo, e incluso su intención de volver a Egipto en la más mínima ocasión; en tanto que la razón asignada para la prohibición habría dado a Salomón una excusa para considerar la prohibición en sí como temporal, la cual ya no los obligaba» (*Oehler,* en *Herzog, Realencyclopaedie* VIII, p. 10 según *Hengstenberg, Beiträge* III, p. 247)[24].

23. El simple hecho de que el tribunal judicial en el sitio del santuario nacional esté descrito en tales términos generales, provee una prueba convincente de que tenemos aquí las palabras de Moisés, y no las de algún escritor profético que hubiese copiado el tribunal superior en Jerusalén de los tiempos de los reyes, como *Riehm* y otros críticos asumen.

24. Cuando *Riehm* objeta a esto, que si tal prohibición hubiese sido innecesaria en una edad futura, en la que el pueblo hubiese alcanzado la conciencia plena de su independencia nacional, y todo pensamiento de la posibilidad de una reunión con los egipcios hubiese desaparecido, Moisés nunca la habría dado, ya que él había previsto la independencia nacional del pueblo; la fuerza de esta objeción simplemente descansa sobre su confundida previsión con el asumir, y una perspectiva completamente errada de la visión futura del profeta. Incluso si Moisés, como gran profeta», previó la independencia nacional de Israel, él también había tenido tal experiencia del inconstante carácter del pueblo, que no podría considerar el pensamiento de volver a Egipto como absolutamente imposible, incluso después de la conquista de Canaán, o rechazarlo como inconcebible. Además, la visión futura de Moisés no era, como Riehm la imagina, un conocimiento previo de todos los puntos en el desarrollo histórico de la nación, mucho menos un conocimiento previo de los pensamientos y deseos del corazón que podrían surgir en el curso del tiempo en medio de los cambios que tendrían lugar en la nación. Una visión del desarrollo futuro de Israel hasta tener su independencia nacional, en tanto que podemos atribuirla a Moisés como profeta, no se fundaba sobre el carácter del pueblo, sino sobre la elección divina y el destino de Israel, que en absoluto excluía la posibilidad de sus deseos de volver a Egipto, incluso en un tiempo futuro, ya que el mismo Dios había amenazado al pueblo con la dispersión entre los paganos como castigo

La *segunda* amonestación de que el rey no debía tomar muchas esposas, y volver su corazón (*sc*. del Señor), ni multiplicar para sí el oro y la plata sobremanera, puede explicarse sin la hipótesis de que haya una alusión al reinado de Salomón, aunque este rey sí transgredió ambos mandamientos (1 de Reyes 10:14ss., 11:1ss.). Un ricamente provisto harén, y la acumulación de plata y oro estaban inseparablemente conectados con el lujo de los monarcas orientales en general; de modo que el temor a que el rey futuro de Israel siguiera las costumbres de los paganos en ese aspecto era muy natural.

Vers. 18ss. Y en *tercer* lugar, en lugar de poner su corazón en estas cosas terrenales, cuando se sentara en el trono, debía obtener una copia de la ley escrita por los sacerdotes levitas, para poder mantener la ley con él, y leerla todos los días de su vida. כָּתַב no incluye escribirla con su propia mano (Filón), sino simplemente hacer que se escriba. מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת no significa τὸ δευτερονόμιον τοῦτο (LXX), «esta repetición de la ley», como הַזֹּאת no puede ser empleada en lugar de הַזֶּה; sino una copia de esta ley, como la mayoría de los rabinos lo explican correctamente de acuerdo con la versión caldea פַּתְשֶׁגֶן, hicieron de מִשְׁנֶה un duplo, dos copias (véase *Hävernick*, *Introducción* I,2, p. 25). Cada copia de un libro en realidad es una repetición de él. מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים [De delante de los sacerdotes], *i.e.* de la ley que yace delante de los sacerdotes o que es guardada por ellos. El objetivo de la lectura diaria de la ley (vers. 19b y 20) era «*para que aprenda a temer a Yahvé su Dios, para guardar todas las palabras de esta ley*» (cf. vers. 5:26; 6:2; 14:23), para que su corazón no se enalteciera sobre sus hermanos, para que no se ensoberbeciera (cap. 8:14), y que no se apartara de los mandamientos a la derecha o a la izquierda, para que él y sus descendientes vivieran largamente sobre el trono.

por la continuada trasgresión de su pacto, y todavía, a pesar de esta dispersión, había predicho la realización última de su pacto de gracia. Y cuando *Riehm* observa aún más, que el gusto por los caballos, que yace en la base de este temor, evidentemente apunta a un tiempo postrero, cuando la antigua repugnancia a la caballería que existía en la nación, en los días de los jueces, e incluso bajo David, hubo desaparecido; esta supuesta repugnancia a la caballería es una ficción del mismo crítico, sin fundamento histórico alguno. Porque en la historia sólo se relata que antes del tiempo de Salomón, los israelitas no habían desarrollado la cría de caballos, y que David sólo tenía para sí, cien de los caballos de guerra tomados de los sirios, y que había dado muerte a los otros (2 de Sam. 8:4). Y en tanto que los caballos no eran criados ni poseídos por los israelitas, no puede existir base para hablar de la antigua repugnancia a la caballería. Por otro lado, la imposibilidad de trazar esta prohibición a las circunstancias históricas de Salomón, o incluso a una edad más tardía, se manifiesta en el desesperado subterfugio al que ha recurrido Riehm, cuando conecta este pasaje con la amenaza en el cap. 28:68, que si todos los castigos suspendidos sobre ellos fueran ineficaces, Dios los volvería a Egipto en barcos, y que habrían sido vendidos allí a sus enemigos como siervos y siervas, y luego descubre una prueba de esto en que el rey egipcio Psamético, que buscó soldados extranjeros y los empleó, había dejado algunos caballos al rey Manasés, con la única condición de que le enviara algo de la infantería israelí, y que los pusiera a su disposición. Pero esto no lo dice la Escritura; esto es introducir una hipótesis en ella. Como *Oehler* ya ha observado, esta hipótesis no tiene fundamento en el Antiguo Testamento, ni (podemos añadir) en los relatos de *Herodoto* y Diodorus Siclus respecto a Psamético. De acuerdo con *Diod*. (1. 66), Psamético contrató soldados de Arabia, Caria e Ionia; y de acuerdo con *Herodoto* (1. 152) contrató ionianos y carios armados con bronce, para poder conquistar a los reyes rivales con su ayuda. Pero ninguno de estos historiadores dice nada acerca de la infantería israelí. E incluso si fuera concebible que cualquier rey de Israel o Judá pudiera realizar tal tráfico de hombres, como para vender sus propios hombres a los egipcios por caballos, es muy seguro que los profetas, quienes condenaban toda alianza con reyes extraños, y que no se callaron respecto a la idolatría de Manasés, no habrían pasado por alto una abominación como esta sin reprimirlos con énfasis especial.

Capítulo 18. Derechos de los Sacerdotes, Levitas y Profetas

Además del orden judicial y del futuro rey de Israel, era necesario que la posición de los sacerdotes y levitas, cuyas responsabilidades y derechos habían sido reguladas por leyes previas, al menos fuesen mencionadas brevemente y finalmente establecidas (vers. 1-8), y también que el orden profético fuese plenamente acreditado al lado de las otras autoridades del estado, y que sus operaciones fuesen reguladas por una ley definida (vers. 9-22).

Versículos 1-8. Derechos de los Sacerdotes y Levitas

Con relación a esto, Moisés repite literalmente las prescripciones de Num. 18:20, 23, 24, la parte esencial de la ley dada en Num. 18: «*Los sacerdotes levitas, es decir, toda la tribu de Leví, no tendrán parte ni heredad en Israel*». Las palabras כָּל־שֵׁבֶט לֵוִי y הַלְוִיִּם están relacionadas retóricamente sin cópula, de manera que לְ ante כֹּהֲנִים también vale para estos términos. הַלְוִיִּם aquí es sustantivo y no adjetivo como en 17:9 y 18:24. «Toda la tribu de Leví» incluye a los sacerdotes y levitas. Ellos debían comer «de las ofrendas quemadas a Yahvé y de la heredad de Él», conforme se describe detalladamente en Num. 18. La heredad (נַחֲלָה) de Yahvé consistía en presentes sagrados y sacrificios (אִשֵּׁי, *vid.* Lev. 1:9), *i.e.* los diezmos, las primicias de los animales, y los primeros frutos. Moisés consideró superfluo el enumerar estos presentes uno a uno por las leyes previas, y también describir el modo de su aplicación, o definir cuánto pertenecía a los sacerdotes y cuánto a los levitas. Sin importar cuán cierto pueda ser que el autor asigne todos estos presentes a los levitas en general, la conclusión extraída de aquí, que no estaba familiarizado con la distinción entre sacerdotes y levitas, sino que ponía a los levitas completamente a la par con los sacerdotes, es completamente falsa. Porque, además de la evidente distinción entre los sacerdotes y levitas en el ver. 1, donde no habría significado en la cláusula, «toda la tribu de Leví», si los levitas fueran idénticos a los sacerdotes, se reconoce y asevera la distinción tan claramente como puede ser posible en lo que sigue, cuando una porción de las ofrendas sacrificadas es concedida a los sacerdotes en los vers. 3-5, mientras que en los vers. 6-8 se permite al levita que se una a comer los presentes del altar si viene al lugar del santuario y realiza su servicio allí[25]. La repetición en el ver. 2 es una confirmación con énfasis: «*como Él les ha dicho*»; como en el cap. 10:9.

Vers. 3-5. «*Y este será el derecho de los sacerdotes de parte del pueblo, de los que ofreciern en sacrificio buey o cordero: darán al sacerdote la espaldilla, las quijadas y el cuajar*». הַזְּרֹעַ, la espaldilla, *i.e*. la pierna frontal; véase en Num. 6:19. הַלְחָיַיִם las quijadas. הַקֵּבָה, el vientre, τὸ ἤνιστρον (LXX), *i.e*. el cuarto estómago de los animales rumiantes, donde se completa la digestión de la comida; Lat. *omasus* o *abomasus*, aunque en este caso la Vulgata traduce *ventriculus*. Sobre la elección de estas tres partes en particular, *Münster* y *Fagius* observan que *habet pecus tres praecipuas partes, caput, pedes et truncum corpus: et de qualibet sacerdoti offerenti aliquid dari jubetur* [las ovejas poseen tres partes principales: la cabeza, las patas, y el torso; y de cada una

25. A pesar de afirmar que el Deuteronomio carece de la diferencia entre los sacerdotes y los levitas (p. 34) presentada en los demás libros del Pentateuco, *Riehm* afirma en la p. 41: no es posible interpretar al sacerdote en Deut. 18:3 con los levitas, tal como lo hizo *Vater*.

de estas se debía dar alguna porción al sacerdote que oficiara] «De cada una de estas tres partes principales del animal», comenta *Schultz*: «se debía presentar alguna parte de valor: por lo menos la espaldilla, y el estómago, que eran considerados como particularmente gordos, parecen haber sido especialmente buenos». Que este arreglo no discrepa con el mandato en Lev. 7:32ss., de dar el pecho mecido y la pierna elevada, de las ofrendas de paz, al Señor para los sacerdotes, además de las porciones que debían ser entregadas al Señor para sus siervos, es suficientemente evidente por el contexto, ya que la espaldilla elevada y el pecho mecido pertenecían a las ofrendas encendidas de Yahvé mencionadas en el ver. 1, que los sacerdotes habían recibido como heredad del Señor, es decir, para los תְּנוּפוֹת de los hijos de Israel, lo cual podrían comer los sacerdotes con sus hijos e hijas, aunque únicamente con los miembros de su casa que fueran leviticamente limpios (Num. 18:11); y también por las palabras del presente mandamiento, que las porciones mencionadas serían un derecho de los sacerdotes *por parte del pueblo,* por parte de aquellos que sacrificaban ofrendas, *i.e*. debían ser pagadas a los sacerdotes como un derecho que se les debía por parte del pueblo. מִשְׁפָּט era lo que los sacerdotes podrían demandar justamente. Este derecho probablemente fue concedido a los sacerdotes como una compensación por la caída que tendría lugar en sus beneficios como consecuencia de la revocación de la ley de que todo animal debía ser sacrificado en el santuario como sacrificio (Lev. 17; *vid.* cap. 12:15ss.).

Lo único que admite disputas es si este presente debía ser ofrecido de todo animal que fuese sacrificado en casa para el uso privado, o sólo de aquellos que fuesen sacrificados para las comidas de sacrificio, y por tanto en el lugar del santuario. Contra el primer punto de vista, por el que apela *Filón*, *Josefo* (*Ant.* IV. 4, 4), y el *Talmud*, podemos aducir no sólo «la dificultad de llevar a cabo tal plan» (¿Podría todo israelita que sacrificara un buey, una oveja, o una cabra, llevar las partes mencionadas a la ciudad de los sacerdotes, la cual podría estar a muchas millas de distancia, o designarían los sacerdotes a personas para que las recogieran?), sino también el uso general de las palabras זֶבַח זָבַח. El sustantivo זֶבַח siempre significa sacrificar para comida de sacrificio o un sacrificio de sangre, y el verbo זָבַח nunca se aplica al sacrificio ordinario (para lo cual se utiliza el verbo שָׁחַט), excepto en el cap. 12:15 y 21 en conexión con la revocación de la ley de que todo sacrificio sería un זֶבַח שְׁלָמִים (Lev. 17:5); y el uso de la palabra זָבַח allí, en lugar de שָׁחַט, puede deberse a la alusión a esta ley en particular. Al mismo tiempo, la tradición judía probablemente esté en lo correcto cuando entiende por las palabras זִבְחֵי הַזֶּבַח en este versículo, κατ᾽ οἶκον θύειν εὐωχίας ἕνεκα (Josefo), o ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένοις ἕνεκα κρεωφαγίας (Filón), o, como en la *Misná Chol*. (10:1), refiere el presente prescrito en este pasaje a la חולין, *profana*, y no a la מוקדשין *consecrata*, en otras palabras, la sitúa en la misma categoría que los primeros frutos (תרומה), el diezmo de los diezmos, y otros presentes menos sagrados, los cuales podrían ser consumidos fuera del atrio del templo y de la santa ciudad (compare *Reland, Antiquitates. ss.*, p. II, caps. 4, 11, con p. II, caps. 8, 10). Con toda probabilidad la referencia se haga al sacrificio de bueyes, corderos o cabras que no eran para שלמים en sentido más limitado, *i.e*. para una de las tres clases de ofrendas de paz (Lev. 7:15, 16), sino para comidas de las fiestas en el más amplio sentido, las cuales se tenían en relación con las comidas de sacrificio preparadas para el *shelamim*. Porque es evidente que las comidas tenidas por el pueblo en las fiestas anuales cuando tenían que presentarse ante el Señor no eran todas comidas de *shelamim*, sino que se tenían otras comidas en conexión con estas fiestas en las que los sacerdotes y levitas debían recibir parte, por las leyes dadas con referencia al llamado segundo diezmo, que no sólo podría ser convertido en dinero por aquellos que vivieran a gran distancia del santuario (ese dinero que debía ser aplicado a la compra de las cosas requeridas para las comidas de sacrificio en el santuario), sino que también podría ser apropiado cada tercer año para la preparación de las fiestas de amor para los pobres en las diferentes ciudades de la tierra (cap. 14:22-29). Porque en este caso los animales no eran sacrificados como *shelamim*, por lo menos no en el segundo ejemplo, porque el sacrificio no tenía lugar en el santuario. Por lo tanto, si restringimos el presente prescrito aquí, al sacrificio de bueyes, corderos y cabras para tales comidas de sacrificio en el sentido más amplio, no sólo se eliminan las dificultades relacionadas con la ejecución de este mandato, sino también la objeción que surge del uso general de la expresión זֶבַח זָבַח, a la aplicación de esta expresión a todo sacrificio que tuvo lugar para el uso doméstico. Y además de esto, el pasaje en 1 de Sam. 2:13-16, sobre el que *Calvino* llama la atención, provee una prueba histórica de que los sacerdotes podrían reclamar una porción de la carne de las ofrendas sacrificadas además de la espaldilla elevada y el pecho mecido, ya que se carga sobre los hijos de Elí como pecado, no sólo que sacaran del caldero tanta carne como pudieran, de la que se cocía, con un garfio de tres dientes, sino que antes de que la grosura se quemara sobre el altar, ellos pedían las partes que correspondían al sacerdote, para que se las dieran crudas. En base a esto, *Michaelis* ha concluido correctamente que incluso en ese tiempo los sacerdotes tenían el derecho de demandar que, además de las porciones de los sacrificios que les habían sido designadas por Moisés en Lev. 7:34, se les diera una porción de las ofrendas de gratitud; aunque no considera que el pasaje se refiera a la presente ley que tratamos, puesto que él supone que esto se relaciona con todo animal sacrificado que no era puesto sobre el altar.

En el ver. 4, Moisés repite la ley respecto a los primeros frutos descrita en Num. 18:12, 13 (cf. Ex. 22:28), con el propósito de extenderla al primer producto del esquile de las ovejas.

Ver. 5. La razón del derecho acordado para los sacerdotes fue su elección para el oficio «de ministrar en el nombre de Yahvé», *sc.* por todas las tribus. «*En el nombre de Yahvé*», no meramente por la designación, sino también en el poder del Señor, como mediadores de su gracia. Las palabras «*él y sus hijos*» indican retrospectivamente el tiempo mosaico en que Aarón y sus hijos mantenían el oficio del sacerdocio.

Vers. 6-8. Del mismo modo que los sacerdotes debían ser recordados por su servicio, por parte del pueblo (vers. 3-5), también el levita que venía de una de las ciudades de la tierra, con todo el deseo de su alma, al santuario, para ministrar allí en nombre del Señor, debía comer una porción similar a la de todos sus hermanos levitas que estuviesen allí sirviendo delante del Señor. El verbo גּוּר (permanecer) no presupone que los levitas no tuviesen casa, sino simplemente que no tenían heredad territorial en la tierra (נַחֲלָה) como las otras tribus, sólo vivían israelitas en las ciudades asignadas a ellos como גֵּרִים (véase en el cap. 12:12). כָּל־אֲחֵיו הַלְוִיִּם [Todos los hermanos los levitas] son los sacerdotes y aquellos levitas que oficiaban en el santuario como asistentes de los sacerdotes. Se asume, por lo tanto, que sólo una parte de los levitas estaba comprometida en el santuario, y que los otros vivían en sus ciudades. La apódosis sigue en el ver. 8, «*igual ración a la de los otros comerá*», *sc.* el nuevo que entrara y los que ya estuvieran allí. El primero debía obtener la misma ración que los demás, y ser mantenido de

los beneficios del santuario. Estos beneficios se supone que ya habían sido distribuidos por las leyes previas, de modo que en absoluto abolieran la distinción entre sacerdotes y levitas. No debemos pensar únicamente en las porciones de los sacrificios y de los primeros frutos que correspondían a los sacerdotes, ni del diezmo por sí solo, o en la propiedad que fluía para el santuario por medio de votos u ofrendas voluntarias, o de algún otro modo, que se mantenían en el tesoro y en las bodegas, sino en los diezmos, las porciones de sacrificio, y las ofrendas voluntarias en general que no eran apartadas exclusivamente para los sacerdotes. לְבַד מִמְכָּרָיו וגו, «*además de sus patrimonios*», *i.e.* independientemente de lo que reciba de la venta de su patrimonio. מִמְכָּר, la venta, por consiguiente el objeto vendido, y el precio o producto de lo que se vende, como מֶכֶר en Num. 20:19. לְבַד es inusual sin מִן, y *Knobel* leería מִמִּכָּרָיו, proveniente de מִכָּרָיו y מִן como consecuencia. עַל בֵּית־אֲבוֹת está en lugar de עַל אֲבוֹת (véase en Ex. 6:25; κατὰ τὴν πατρίαν, LXX), de acuerdo a o con las casas de los padres, *i.e.* el producto de la propiedad que posee de acuerdo a su ascendencia familiar, o que está en su parentela. Ya sea que עַל en este pasaje signifique «de acuerdo con la medida de», o «con», en el sentido de guardar o administrar, no puede ser decidido. Por cuanto la ley en Lev. 25:33, 34, simplemente prohíbe la venta de tierras de pastizales que pertenecían a los levitas, pero permite la venta de sus casas, un levita que iba al santuario podría dejar su propiedad en la ciudad levítica, y obtener la renta anual, o vender la casa que le pertenecía allí. En cualquier caso, estas palabras nos dan una prueba convincente de que no hay fundamento para la aseveración de que el libro de Deuteronomio asuma o afirme que los levitas no tenían posesión alguna.

Versículos 9-22. Los Profetas

Los sacerdotes levíticos, como guardianes y promotores de la ley, debían conducir todos los asuntos de Israel con el Señor, no sólo instruyendo al pueblo con la ley respecto a la voluntad de Dios, sino sustentando y promoviendo la comunión viva con el Señor tanto de individuos como de la congregación, por medio de la ofrenda de sacrificios y de su servicio en el altar. Pero para que la comunión del pacto con Él y su gracia, en la que Yahvé había situado a Israel como el pueblo de su posesión, fuese manifestada y preservada como una realidad viviente en medio de todos los cambios en el desarrollo político de la nación y en las circunstancias de la vida privada, era necesario que las revelaciones de Dios no cesaran con el legado de la ley y la muerte de Moisés. Porque, como *Schultz* observa: «por mucho que la revelación de la ley pueda apuntar a una cabalidad, e incluso haga referencia a las más remotas circunstancias del futuro, como, por ejemplo, donde se refiere a los reyes; aún, en la transición de las circunstancias extraordinarias a una condición más establecida, la cual se predice en el cap. 17:14, y que en realidad tuvo lugar bajo Samuel cuando la nación envejeció (cap. 4:25), y en el descenso y la apostasía que ciertamente la aguardaba de acuerdo con el cap. 31:16-29, cuando surgieran los falsos profetas, por los cuales estarían en peligro de ser desviados (caps. 13:2 y 18:20), del mismo modo que en la restauración que vendría después de la ejecución del castigo (caps. 4:29, 30; 30.1 ss.); en estos grandes cambios que esperaban a Israel por una necesidad interna, la revelación de la voluntad del Señor que poseían en la ley sería insuficiente». El sacerdocio, con sus ordenanzas, no sería suficiente para ello. Por cuanto la promesa de las comunicaciones directas de Dios a través del Urim y Tumim del sumo sacerdote estaba restringida a la sola circunstancia de que estuviera en peligro el derecho de toda la nación, y no se extendía a la satisfacción de las necesidades religiosas de los individuos, ésta no podría proporcionar satisfacción piadosa a ese deseo del conocimiento sobrenatural que surgía ocasionalmente en los corazones de los individuos, y para lo cual los oráculos paganos hacían amplia provisión de maneras impías. Por lo tanto, si Israel iba a ser preservado en su fidelidad para con Dios, y alcanzar la finalidad de su llamado como congregación del Señor, era necesario que el Señor diera a conocer su consejo y voluntad, en el tiempo apropiado, por la mediación de los profetas, y manifestarles, con palabras proféticas seguras, lo que las naciones paganas se esforzaban por descubrir y asegurar por medio de augurios y visiones. Éste es el punto de vista por el que Moisés les promete el envío de profetas en los vers. 15-18, y expone en los vers. 19-22 el criterio para distinguir entre profetas verdaderos y falsos, como lo podemos ver claramente por el hecho de que en los vers. 9-14 introduce esta promesa con una advertencia contra el recurrir a augurios, visiones y hechizos paganos.

Vers. 9ss. Cuando Israel entrara a la tierra de Canaán, no debía «*aprender a hacer según las abominaciones de aquellas naciones*» (los cananeos o paganos). No debía hallarse entre ellos a nadie que hiciese pasar a su hijo o hija por el fuego, *i.e.* ningún adorador de Moloc (véase en Lev. 18.21), o alguno que practicara adivinación (קֹסֵם véase en Num. 23:23), o hechicero (מְעוֹנֵן véase en Lev. 19:26), o encantador de serpientes (מְנַחֵשׁ véase en Lev. 19:26), o conjurador (מְכַשֵּׁף) o alguno que pronunciara maldición (חֹבֵר חָבֶר, probablemente refiriéndose a la costumbre de atar o vetar por medio de nudos mágicos), alguno que practicase la necromancia o la adivinación (véase en Lev. 19.31), o alguno que consultara a los muertos, *i.e.* que buscara oráculos de los muertos. Moisés agrupa todas las palabras que contenía el lenguaje para los diferentes modos de explorar el futuro y descubrir la voluntad de Dios, con el propósito de prohibir todo tipo de visiones, y pone la prohibición de adorar a Moloc a la cabeza, para mostrar la conexión interna entre las visiones y la idolatría, posiblemente porque el pasar niños por el fuego en la adoración a Moloc estaba relacionado más íntimamente con las visiones y la magia que cualquier otra descripción de la idolatría.

Ver. 12. Todo aquel que hiciera esto sería una abominación para el Señor, y era por causa de esta abominación que Él echaba a los cananeos delante de Israel (cf. Lev. 18:24ss.).

Vers. 13s. Israel, por otro lado, debía ser תָּמִים [sin mancha] delante de Yahvé (עִם, en su relación con el Señor). Aunque los paganos que exterminaran delante de ellos oyeran conjuros y visiones, Yahvé su Dios no les permitía nada de ello. וְאַתָּה es puesta primero como un nominativo absoluto, para dar énfasis a: «*mas a ti no te ha permitido esto*». כֵּן. así que, solo que, tales cosas (cf. Ex. 10:14). נָתַן, conceder, permitir (como en Gen. 20.6, etc.).

Ver. 15. «*Profeta de en medio de ti, de tus hermanos, como yo, te levantará Yahvé tu Dios; a él oiréis*». Cuando Moisés adjunta a la prohibición de oír adivinos y practicar adivinación, la promesa de que Yahvé levantaría un profeta, etc., y contrasta lo que el Señor haría por su pueblo con lo que Él no permitía, es perfectamente evidente por esta conexión en sí, aparte del contexto del pasaje, en el que Moisés habla de los gobernadores temporales y espirituales de Israel (caps. 17 y 18), que la promesa no se relaciona con un profeta en particular, ni directa y exclusivamente con el Mesías, sino que habla del envío de profetas en general. Esto es también confirmado por lo que sigue con referencia a los profetas verdaderos y fal-

sos, lo cual presupone el levantamiento de una pluralidad de profetas, y muestra de la manera más incontrovertible que no es sólo un profeta, ni el Mesías exclusivamente, el que es prometido aquí. En absoluto se deduce que por el uso del singular, נָבִיא [un profeta], Moisés esté hablando únicamente de un profeta en particular; antes bien la idea expresada es esta: que en cualquier tiempo, cuando el pueblo tuviera la necesidad de un mediador con Dios como Moisés, Dios enviaría un profeta como lo reconoció correctamente *Hävernick* en *Einleitung* II, p. 9. Las palabras, «de en medio de ti, de tus hermanos», implican que Israel no tendría necesidad de volverse a los videntes o profetas paganos, sino que dentro de sí mismo hallaría al hombre que daría a conocer la palabra del Señor. La expresión כָּמֹנִי [como a mí], es explicada por lo que sigue en los vers. 16-18 respecto a las circunstancias bajo las que el Señor había dado la promesa de que Él enviaría un profeta. Fue en Sinaí; cuando el pueblo se llenó de terror mortal, después de haber oído los diez mandamientos que Yahvé les dirigió de en medio del fuego, y pidió a Moisés que actuara como mediador entre el Señor y ellos, para que Dios ya no les hablara directamente. En ese tiempo el Señor dio la promesa de que Él levantaría un profeta, y pondría sus palabras en su boca, para que hablara al pueblo todo lo que el Señor mandara (cf. cap. 5:20ss.). El profeta prometido, por tanto, debía asemejarse a Moisés a este respecto, que actuaría como mediador entre Yahvé y el pueblo y daría a conocer las palabras o la voluntad del Señor. En consecuencia, el significado contenido en la expresión כָּמֹנִי [como yo] no era que el futuro profeta (נָבִיא) se asemejaría a Moisés en todos los aspectos, un significado que ha sido introducido por medio del uso sin fundamento de Num. 12:6-8; Deut. 34:10 y Heb. 3:2, 5, con el propósito de demostrar la directa aplicación de la promesa únicamente al Mesías, a la exclusión de los profetas del Antiguo Testamento. Si la semejanza de los profetas futuros con Moisés, expresada en las palabras כָּמֹנִי, fueran entendidas como indicando la forma precisa en que Dios se reveló a Moisés, hablando con él cara a cara, y no en un sueño o visión, se introduciría una discrepancia entre esta expresión y las palabras que siguen en el ver. 18, נָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו [y pondré mis palabras en su boca]; ya que esto no expresa el modo particular en que Moisés recibió las revelaciones de Dios, en contraste con el resto de los profetas, sino simplemente aquella forma de comunicación o inspiración divina que era común para todos los profetas (*vid*. Jer. 1:9; 5:14).

Pero en tanto que nos vemos obligados a ceder la directa y exclusiva referencia de esta promesa al Mesías, que fue la opinión que prevaleció en la iglesia primitiva, y ha sido revivida por *Kurtz* (*Geschichte* II, pp. 523ss.), *Auberlen* (*Jahrbücher für deutsche Theologie* III, p. 787) y *Tholuck* (*die Propheten*, pp. 25s.), como no estando de acuerdo con el contexto de las palabras; por otro lado, no podemos estar de acuerdo con *v. Hofmann* (*Weissagungen und Erfahrungen* I, pp. 253s.; *Schriftbeweis* II,1, pp. 138s.), *Baur* (*Geschichte der alttestametnlichen Weissagungen* I, pp. 349s.) y *Knobel*, en restringir el pasaje a los profetas del Antiguo Testamento y a la exclusión del Mesías. No hay base para esta limitación de la palabra נָבִיא puesto que la expectación del Mesías no fue desconocida para Moisés y el Israel de su tiempo, sino que en realidad fue expresada en la promesa de la simiente de la mujer, y en la profecía de Jacob respecto a *Siloh*; de modo que *O. v. Gerlach* está perfectamente en lo correcto al observar que esta «es una predicción de Cristo como el verdadero Profeta, precisamente como la de la simiente de la mujer en Gen. 3:15». La ocasión en que Moisés recibió la promesa del נָבִיא por parte del Señor, la cual comunicó aquí al pueblo —es decir, cuando el pueblo deseó un mediador entre ellos y el Señor en Sinaí, y este deseo por parte de ellos fue agradable al Señor—, muestra que la promesa debía ser entendida en el pleno sentido de las palabras, sin poner ningún tipo de limitación; es decir, que Cristo, en quien culminaba y era completado el carácter profético, debe ser incluido. Incluso *Ewald* (*Geschichte* III, p. 686) admite que «el profeta como Moisés que Dios levantaría de entre Israel, sólo puede ser el verdadero profeta en general»; y *Baur* también admite que «una exposición histórica no errará la anticipadora referencia que hace esta expresión a Cristo, la cual está envuelta en la expectación de que en la futura culminación del plan de salvación, el don de la profecía formaría un elemento esencial». Y finalmente, la comparación instituida entre el profeta prometido y Moisés, nos obliga a considerar las palabras como una referencia al Mesías. Las palabras כָּמֹנִי [como yo], כָּמוֹךָ [como tú], no nos respaldan en excluir al Mesías por un lado, más que el excluir a los profetas del Antiguo Testamento por el otro, puesto que se afirma incuestionablemente que el profeta del futuro será tan perfectamente igual a su llamado como Moisés lo fue al suyo[26], que él llevaría a cabo la mediación entre el Señor y el pueblo del modo y con el poder de Moisés[27]. A este respecto ninguno de los profetas del Antiguo Testamento fue plenamente igual a Moisés[28], como se declara distintivamente en el cap. 34:10. Todos los profetas del Antiguo Testamento se mantuvieron dentro de la esfera de la economía de la ley, la cual fue fundada por el oficio mediador de Moisés; e incluso en sus predicciones del futuro, ellos simplemente continuaron construyendo sobre el fundamento que fue puesto por Moisés, y por tanto profetizaron sobre la venida del Siervo del Señor, quien, como el Profeta de todos los profetas, restauraría a Jacob, y ejecutaría la ley y derecho del Señor a las naciones, hasta el fin del mundo (Isa. 42; 49; 50; 61). Esta profecía, por lo tanto, es muy propiamente aplicada a Jesucristo en el Nuevo Testamento, como habiendo sido cumplida en Él. No sólo Felipe tenía este pasaje en su mente cuando dijo a Natanael; «Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la ley, a Jesús de Nazaret», y Esteban vio la promesa del profeta como Moisés cumplida en Cristo (Hech. 7:37); sino que también Pedro lo cita expresamente en Hech. 3:22, 23, como refiriéndose a Cristo; e incluso el Señor se lo aplica a sí mismo en Jn. 5:45-47, cuando dice a los judíos: «Moisés, en quien confiáis, os acusará; porque si creyereis a Moisés, también creeríais en mí; porque Moisés escribió de mí». En Juan 12:48-50, la referencia a los vers. 18, 19 es inequívoca; y en las palabras:

---

26. Que alguien parafrasee el pasaje de este modo: «Ciertamente un profeta inferior a mí, pero no obstante el canal de revelaciones divinas», y rápidamente se dará cuenta cuán inapropiado es (*Hengstenberg*).

27. «Descríbase de la siguiente manera: Un profeta menor a mí, pero que también es portador de la Revelación Divina, y se podrá sentir inmediatamente la contradicción». *Hengstenberg, Christologie des Alten Testaments* I, pp. 118s.

28. De manera precisa afirma *Dr. Küper, das Prophetenthum des Alten Bundes,* 1870, p. 27: «La proclamación da a un profeta como Moisés un significado que sobrepasa el significado de los profetas históricos. Esto produce una posición intermedia entre Moisés y el segundo Moisés al llevar al Israel que quebrantó el pacto a vivir el nuevo orden proclamado por Moisés. Tal como lo hizo el Espíritu de Cristo, que hablaba por medio de los profetas (1 P. 1:11), también lo hicieron figuras como Samuel, Elías, Isaías y Jeremías, tomando una posición mediadora como la de Moisés, cumpliendo esta predicción en el antiguo pacto de que por lo general hubo una persona principal en cada época de la historia de la salvación que también cumplía con diferentes funciones teocráticas, tal como lo hacía Moisés».

αὐτοῦ ἀκούετε [a Él oíd], que fueron pronunciadas desde la nube en la transfiguración de Jesús (Mat. 17:5), la expresión en el ver. 15, אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן [a Él oíd], se utiliza *literalmente* con referencia a Cristo. Incluso los samaritanos basaron su expectación de Mesías (Jn. 4:25) en estas palabras de Moisés[29].

Vers. 16-22. Con esta seguridad el Señor había concedido plenamente la petición del pueblo, *«conforme a todo lo que pediste a Yahvé tu Dios»;* e Israel, por lo tanto, estaba obligado a oír a los profetas que Dios levantaría de en medio de él, y no recurrir a los videntes paganos. (Sobre el acto en sí, comp. cap. 5:20ss. con Ex. 20:15-17). בְּיוֹם הַקָּהָל [El día de la asamblea], como en los caps. 9:10; 10:4. Las instrucciones respecto a su conducta para con los profetas son dadas por Moisés (vers. 19, 20) en el nombre del Señor, con el propósito de fortalecer la obediencia con el mayor énfasis posible. Todo aquel que no atendiera las palabras del profeta que hablara en nombre del Señor, el Señor se lo demandaría, *i.e.* le pagaría su desobediencia con castigo (cf. Sal. 10:4, 13). Por otro lado, el profeta que hablara en el nombre del Señor lo que Dios no le había mandado, *i.e.* que proclamara los pensamientos de su corazón como revelaciones divinas (cf. Num. 16:28), debía morir, del mismo modo que el profeta que hablara en el nombre de otros dioses. Con la palabra ומת, se introduce el predicado en forma de una apódosis.

Vers. 21s. El falso profeta sería descubierto por el hecho de que la palabra proclamada por él no sucedería, *i.e.* no se cumpliría. No debían tenerle temor. Por medio de este mandato se establece el criterio de que la verdadera profecía era aquella que se cumplía, y no las señales y prodigios que los falsos profetas también podrían realizar (cf. cap. 13:2ss.).

Capítulo 19. Leyes respecto a las ciudades de refugio, a lo sagrado de los límites de la tierra y con relación al castigo de los falsos testigos

Después de haber expuesto los distintivos más importantes en la constitución nacional, Moisés echa un vistazo a las muchas circunstancias de la vida civil y familiar, y menciona en este y los dos capítulos siguientes, las diferentes maneras en que la vida de los individuos podría ser amenazada, con el propósito de despertar en medio del pueblo una reverencia sagrada por la vida humana.

Vers. 1-13. Las leyes relacionadas con LAS CIUDADES DE REFUGIO PARA EL HOMICIDA SIN INTENCIÓN no eran una mera repetición de las leyes dadas en Num. 35:9-34, sino más bien una amonestación para que se ejecutaran esas leyes, con referencia especial a la futura extensión de los límites de la tierra.

Vers 1-7. Como Moisés ya había apartado las ciudades de refugio para la tierra del este del Jordán (cap. 4:41ss.), aquí habla simplemente de la tierra al oeste, la cual Israel debía tomar como posesión; y complementa las instrucciones de Num. 35:14, con instrucciones para que se mantuvieran las carreteras que llegaban a las ciudades de refugio (הַכִּין) que serían apartadas en Canaán, y para que dividieran la tierra en tres partes, con el propósito de apartar estas tres ciudades, de modo que se escogiera una ciudad con ese propósito para cada tercio de la tierra. Para más detalles sobre este punto, así como respecto al uso de estas ciudades (vers. 4-7), véase en Num. 35:11ss.

En los vers. 8-10 siguen las nuevas instrucciones de que si el Señor extendía los límites de Israel, de acuerdo con su promesa dada a los patriarcas, y les entregaba toda la tierra desde el Nilo hasta el Éufrates, de acuerdo con Gen. 15:18, debían añadir tres ciudades de refugio a estas tres, con el propósito de evitar el derramamiento de sangre inocente. Las tres nuevas ciudades de refugio no pueden ser las tres designadas en Num. 35:14 para la tierra a este lado del Jordán, ni las tres mencionadas en el ver. 7 al otro lado del Jordán, como *Knobel* y otros suponen. Tampoco podemos adoptar el punto de vista de *Hengstenberg* (*Beiträge* III, p. 441) de que las tres nuevas son las mismas que las tres mencionadas en los vers. 2 y 7, ya que esas son expresamente distinguidas de הָאֵלֶּה הַשָּׁלֹשׁ [estas tres]. El significado es completamente distinto. Las circunstancias supuestas por Moisés nunca habían existido, ya que los israelitas no cumplieron con las condiciones dadas en el ver. 9, de que debían guardar la ley fielmente, y amar al Señor su Dios (cf. caps. 4:6; 6:5, etc.). La extensión del poder de Israel hasta el Éufrates bajo David y Salomón, no llegó a someter la tierra hasta dicho río, ya que los reinos conquistados de Aram siguieron siendo habitados por los arameos que, aunque conquistados, sólo fueron hechos tributarios. Y lo tirios y fenicios que pertenecían a la población cananea, ni siquiera fueron atacados por David.

Ver. 10. La sangre inocente podría ser derramada si el asesino por accidente no era protegido contra el vengador de la sangre, por medio de la erección de ciudades de refugio en todas las partes de la tierra. Si Israel descuidaba esta responsabilidad, traería culpa de sangre sobre sí (וְהָיָה עָלֶיךָ דָּמִים [será sobre ti (culpa de) sangre], porque no había hecho lo que se requería para evitar el derramamiento de sangre inocente.

Vers. 11-13. Pero con todo el cuidado que se tomara por medio de las ciudades de refugio para evitar el derramamiento de sangre, las ciudades de refugio no debían servir como asilo para criminales que merecieran la muerte, ni dar protección a aquellos que hubiesen asesinado a su prójimo por odio. Si tales asesinos huían a la ciudad de refugio, los ancianos (magistrados) de su propia ciudad debían sacarlo, y entregarlo al vengador de la sangre, para que muriera. La ley entregada en Num. 35:16-21 se define aquí todavía más minuciosamente; pero esta no transfiere a los ancianos la responsabilidad de instituir una investigación judicial, y de decidir sobre el asunto, como *Riehm* siguiendo a *Vater* y *De Wette* a mantener, con el propósito de demostrar que hay una discrepancia entre Deuteronomio y la legislación previa. Simplemente se les manda realizar la responsabilidad de devolverlos a ellos como magistrados y administradores de los asuntos locales. (Sobre el ver. 13, véase el cap. 13:8 y 5).

Ver. 14. La prohibición contra REDUCIR LOS LÍMITES DE LA PROPIEDAD DEL PRÓJIMO, que los ancestros habían puesto, es insertada aquí, no porque los límites de la tierra fueran de importancia especial en relación con las ciudades de refugio, y porque la remoción de ellos pudiese ser fatal para el homicida sin intención (como *Clericus y Rosenmüller* asumen), porque los términos generales de la prohibición están en discrepancia con esto, «los límites de la propiedad de tu prójimo», y «en la heredad que poseas en la tierra que Yahvé tu Dios te da»; sino por causa de la estrecha relación que la posesión de un hombre, como el medio de sostén, mantenía con la vida del mismo hombre, «porque la propiedad por la que se mantiene la vida participa en lo sagrado de la misma vida, del mismo modo que en el cap. 20:19, 20, se menciona el perdonar los árboles frutales en relación con los hombres que serían perdonados» (*Schultz*). Se

29. Sobre la historia de la exposición de este pasaje, véase *Hengstenberg, Christologie* I, pp. 111s. y sobre todo *Reinke, Beiträgezur Erklärung des Alten Testaments* IV, pp. 289ss.

debía pronunciar maldición sobre quien moviera las marcas de los límites de la tierra, de acuerdo con el cap. 27:17, del mismo modo que sobre quien maldijera a su padre, que desviara a un hombre, o que pervirtiera el derecho de las viudas y de los huérfanos (cf. Os. 5:10; Prov. 22:28; 23:10). Las marcas de la tierra eran consideradas como sagradas también en otras naciones; para los romanos, por ejemplo, eran tenidas como algo tan sagrado que cualquiera que las moviera sería matado.

Versículos 15-21. El castigo de un testigo falso

Para asegurar la vida y la propiedad contra las falsas acusaciones, Moisés da la ley en el ver. 15, de que «no se tomará en cuenta a un solo testigo contra ninguno en cualquier delito ni en cualquier pecado, en relación con cualquiera ofensa cometida» (*i.e.* aparecer ante un tribunal de justicia, o ser aceptado como suficiente), sino que todo debía establecerse sobre el testimonio de dos o tres testigos. La regla dada en el cap. 17:6 y Num. 35:30 para pecados capitales, es elevada aquí a una ley de aplicación general (véase en Num. 35:30). קוּם (en el ver. 15b), pararse, *i.e.* adquirir fuerza legal. Pero como no era siempre posible presentar a dos o tres testigos, y la declaración de un testigo no podría ser descartada, en los vers. 16-18 Moisés dirige las acusaciones de este tipo al tribunal supremo en el santuario para una investigación y decisión, y designa el mismo castigo para un testigo falso, que el que habría recaído sobre la persona acusada, si hubiese sido convicta del crimen con el que se le acusaba. לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה, «*testificar contra su partida*», *sc.* de la ley de Dios, no meramente cayendo en la idolatría (יהוה סָרָה עַל cap. 13:6), sino cualquier clase de crimen, como podemos darnos cuenta por el ver. 19, lo cual sería pagado con el castigo capital.

Ver. 17. Los dos hombres entre los que estuviese la disputa, el acusado y el testigo, debían presentarse delante de Yahvé, ante los jueces y los sacerdotes que hubiese en esos días, es decir, en el lugar del santuario donde Yahvé habitaba entre su pueblo (cf. cap. 17:9), y no ante los tribunales locales, como *Knobel* supone. Estos jueces debían investigar el caso por completo (דָּרַשׁ הֵיטֵב, cf. cap. 13:15); y si el testigo hubiese hablado mentiras, debían hacer con él lo que había pensado hacer a su hermano. Las palabras desde וְהִנֵּה [y si] hasta בְּאָחִיו [su hermano] son cláusulas circunstanciales explicativas: «*y si aquel testigo resultare falso, y hubiere acusado falsamente a su hermano, entonces haréis*», etc. זָמַם, generalmente significa meditar el mal. וּבִעַרְתָּ וגו׳ como en 13:6. Sobre el ver. 20, véase el cap. 13:12.

Ver. 21. La *lex talionis* sería aplicada sin reserva (véase en Ex. 21:23; Lev. 24:20). De acuerdo con *Diod. Sic*. (1. 77), la misma ley existía en Egipto en relación con los acusadores.

Capítulo 20. Instrucciones para guerras futuras

Las instrucciones en este capítulo hacen referencia a las guerras que Israel podría enfrentar en el futuro contra las naciones no cananeas (vers. 15ss.), y demandan como una responsabilidad sobre el pueblo de Dios el perdonar las vidas de sus propios soldados tanto como fuera posible, e incluso la vida de sus enemigos. Todas las guerras contra sus enemigos, aunque fueran superiores a ellos en recursos, debían ser afrontadas sin temor, confiando en el poder de su Dios; y por tanto debían exentar del servicio militar no sólo a aquellos que acabasen de iniciar nuevas relaciones sociales, y que no hubiesen disfrutado los placeres de ellas, sino también a los medrosos y pusilánimes (vers. 1-9). Además, siempre que sitiaran ciudades hostiles, debían ofrecer paz a sus enemigos, exceptuando únicamente a los cananeos; e incluso si no eran aceptados, debían dejar vivir a los indefensos (mujeres y niños), y no destruir los árboles frutales de las fortificaciones (vers. 10-20).

Versículos 1-9. Instrucciones relacionadas con el servicio militar

Si los israelitas salían a la guerra, y veían caballos y carros, un pueblo más numeroso que ellos, no debían temer porque Yahvé su Dios estaba con ellos. Los caballos y carros constituían la fuerza principal de los enemigos que rodeaban a Israel; no sólo de los egipcios (Ex. 14:7), y de los cananeos y filisteos (Jos. 17:16; Jue. 4:3; 1 de Sam. 13:5), sino también de los sirios (2 de Sam. 8:4; 1 de Crón. 18.4; 19:18; cf. Sal. 20:8).

Vers. 2-4. Y cuando se acercasen a la guerra (acerca de la forma קְרַבְכֶם véase *Ges*., §61,2; *Ew*., §255d), *i.e*. alineándose para la guerra con el propósito de ser censados y marchar en orden a la batalla (no sólo cuando comenzaba la guerra), el sacerdote debía dirigirse a los guerreros, e infundirles ánimo recordándoles la ayuda del Señor. הַכֹּהֵן [El sacerdote] no es el sumo sacerdote, sino el sacerdote que acompañaba al ejército, como Finees en la guerra contra los madianitas (Num. 31:6; cf. 1 de Sam. 4:4, 11; 2 de Crón. 13:12), a quien los rabinos llaman מָשִׁיחַ הַמִּלְחָמָה (el ungido de la batalla), y lo elevan a la más alta dignidad después del sumo sacerdote, sin duda únicamente sobre la base de Num. 31:6 (véase *Lundius, jüdische Heiligthümer*, p. 523).

Vers. 5-9. Además, los *shoterim*, cuya responsabilidad era, como los guardianes de las tablas genealógicas, designar a los hombres que estaban obligados a servir, debían dejar libres a los hombres que hubiesen sido convocados a la guerra cuando acababan de iniciar relaciones domésticas, lo cual les haría más difícil el exponerse a la muerte que a cualquier otro; por ejemplo, cualquier hombre que hubiese construido una casa nueva y todavía no la hubiere consagrado, o que hubiere plantado una viña y todavía no hubiera comida de su fruto, o que hubiese contraído matrimonio con una mujer y todavía no la hubiere tomado, para que esos hombres no murieran antes de haber disfrutado el fruto de lo que había hecho. מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר [¿Quién es el hombre que], *i.e.* quienquiera, todo hombre que. חֲנָכוֹ [Consagrado la casa], al tomar posesión y habitando en ella; el entrar en la casa probablemente estaba relacionado con un recibimiento de visitas hospitalario. De acuerdo con *Josefo* (*Ant*. IV. 8, 41), el disfrutar de estas cosas debía durar un año (de acuerdo con la analogía del cap. 24:5). Los rabinos elaboraron ceremonias especiales, entre las cuales *Jonathan* en su Tárgum describe la sujeción de escritos a los postes de las puertas con sentencias sacadas de la ley, como siendo lo más importante (véase el cap. 6:9; para más detalles, véase a *Selden, de Synedriis* 50, III, caps. 14, 15). כֶּרֶם difícilmente puede restringirse a las viñas, sino que también se puede aplicar a las plantaciones de olivos (véase en Lev. 19:10). חִלֵּל, hacer común, debe explicarse por el hecho de que cuando los árboles frutales eran plantados (Lev. 19:23ss.), o las viñas, el fruto de los primeros tres años no debía ser comido, y el del cuarto año debía ser consagrado al Señor; y era sólo el fruto recogido el quinto año el que podría ser utilizado para sí mismo, en otras palabras, podría hacerse común. El mandato de enviar a su casa al hombre que estuviese desposado pero que todavía no hubiese tomado a su esposa, se extiende aún

más en el cap. 24:5, donde se relata que un hombre recién casado sería exento durante todo un año del servicio militar y de las cargas públicas. El propósito de estas instrucciones no era enviar a casa a todo aquel que estuviese indispuesto para ir a la guerra, y de ese modo evitar el peligro de su interferencia con la disponibilidad y ánimo del resto del ejército ante la batalla, ni el perdonar la vida de aquellos cuya vida era especialmente valorada; sino más bien evitar el que algún miembro de la nación del pacto fuese privado del goce de las buenas cosas de esta vida que el Señor le hubiese concedido.

Ver. 8. La primera intención sólo existía en el caso de los tímidos (רַךְ לְבָב, el de corazón indeciso). וְלֹא יִמַּס, para que el corazón de tus hermanos *«no sea apocado como el tuyo»*, יִמַּס es imperfecto nifal y construido en la 3ª persona con את como en Gen. 17:15.

Ver. 9. Cuando esto hubiese terminado, los *shoterim* debían designar capitanes a la cabeza del pueblo (de guerra). פָּקַד para inspeccionar, para censar, por consiguiente para supervisar, poner a una persona sobre cualquier cosa (Num. 3:10; 4:27). El significado «para dirigir el mando» (*Schultz*) no puede mantenerse; y si שָׂרֵי צְבָאוֹת [capitanes de los ejércitos] fuera el sujeto, y se hiciera referencia a los comandantes en la guerra, el artículo no sería omitido. Si los *shoterim* tenían que llamar hombres para la guerra y organizar el ejército, la división de los hombres en huestes (צְבָאוֹת) y la designación de los líderes (שָׂרִים) también formaría parte de su oficio.

Versículos 10-20. Instrucciones sobre los asedios

Vers. 10, 11. Al aproximarse a una ciudad para atacarla, debían *«intimarle la paz», i.e.* llamarlos a someterse y entregarse pacíficamente (cf. Jue. 21:13). *«Y si respondiere: paz», i.e. si* dieran una respuesta que condujera a la paz, y «abrieran» (*sc.* sus puertas), todos sus habitantes se convertirían en tributarios de Israel, y lo servirían; en consecuencia ni siquiera los que portaran armas serían matados, porque Israel no debía derramar sangre innecesariamente. מַס no significa servicio *feudal*, sino esclavo feudal (véase en Ex. 1:11).

Vers. 12s. Sin embargo, si la hostil ciudad no hiciera la paz con ellos, sino que se preparara para la guerra, los israelitas la sitiarían (צַרְתָּ עָלֶיהָ); y si Yahvé se la entregaba en sus manos, matarían a todo hombre sin reserva (לְפִי חֶרֶב [a filo de espada], véase en Gen. 34:26); pero las mujeres y niños y todo lo que hubiese en la ciudad, todos sus restos, los tomarían como presa para ellos, y consumirían (comer) del botín, *i.e.* hacer uso de ello para su sustento.

Vers. 15-18. Era de este modo que Israel debía actuar con las ciudades que estuvieran lejos; pero no con las ciudades de los cananeos que Yahvé les había dado por heredad. En éstas nadie debía quedar con vida; sino que debían ser puestas bajo la maldición, *i.e.* ser exterminadas por completo, para que no enseñaran a los israelitas sus abominaciones y pecados (cf. caps. 7:1-4; 12:31). כָּל־נְשָׁמָה, *lit.* todo aliento, *i.e.* todo lo que tuviera vida, por lo que, sin embargo, se debe entender que se refiere únicamente a los seres humanos (comp. Jos. 10:40; 11:11, con el cap. 11:14).

Vers. 19s. Cuando sitiaran una ciudad por largo tiempo para conquistarla, no debían destruir sus árboles, arremeter con el hacha contra ellos. Que debemos entender por עֵצָה, los árboles frutales de los alrededores y jardines de la ciudad, es evidente por el motivo anexado: *«porque de ellos* (מִמֶּנּוּ se refiere a עֵץ como un colectivo) *podrás comer; y no los talarás»*. El significado es: podrás oprimir y destruir a los hombres, pero no a los árboles que te suplen alimento. *«Porque el árbol del campo no es hombre para venir contra ti en el sitio»*. Evidentemente esta es la única interpretación adecuada de las difíciles palabras כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה, y la que ha sido expresada por todos los comentadores, aunque de diferentes maneras. Pero sólo puede sostenerse gramaticalmente adoptando el punto de vista presentado por *Clericus* y otros: indicando el sustantivo הֵאָדָם con ה *interrogativo*, en lugar de הָאָדָם, y tomando אָדָם como el objeto, lo cual respalda plenamente su posición en el enunciado (cf. *Ewald*, §§324b y 306b). La puntuación masoreta está fundada en la explicación dada por *Aben Ezra, homo est lignum campi i.e. vivit et alitur fructibus arborum* [El hombre es un árbol del campo, *i.e.* vive de y es alimentado por los frutos de los árboles], la cual es interpretada por Schulz: El hombre está relacionado con el árbol del campo, *i.e.* vive de o en el árbol del campo. Sin embargo, es una explicación que no puede defenderse apelando al cap. 24:6, Ecl. 12:13, Ezeq. 12:10, ya que estos tres pasajes son de distinta clase. De ningún modo puede tomarse הָאָדָם como sujeto de la oración, ya que no daría ningún significado racional. Y si fuera interpretado como el objeto, en un sentido como este: el árbol del campo es una cosa o asunto del hombre, difícilmente llevaría el artículo.

Ver. 20. *«Mas el árbol que sepas que no lleva fruto, podrás destruirlo y talarlo, para construir baluarte contra la ciudad que te hace la guerra, hasta que caiga* (עַד רִדְתָּהּ*)», i.e.* caer de su eminencia. Para la aplicación de יָרַד a la caída o hundimiento de las elevadas fortificaciones, véase el cap. 28:52, Isa. 32:19. מָצוֹר, reduciendo o derribando; de aquí, conforme se aplica a las ciudades, בּוֹא בַמָּצוֹר, venir al asedio, *i.e.* ser asediado (ver. 19; 2 de Reyes 24:10; 25:2). En el ver. 20 se utiliza para denotar el objeto, los medios para cercar una ciudad, *i.e.* el baluarte para el asedio (cf. Ez. 4:2).

Capítulo 21. Expiación de un asesinato cuyo autor se desconoce. Trato de una mujer que fuese tomada cautiva. Derecho del primogénito. Castigo de un hijo rebelde. Sepultura de un hombre que hubiese sido colgado

La razón por la que se agrupan estas cinco leyes, las cuales en apariencia son muy diferentes entre sí, del mismo modo que por adjuntarlas a las regulaciones previas, debe hallarse en el deseo de destacar distintivamente lo sagrado de la vida y de los derechos personales desde toda perspectiva, y grabarlo sobre la nación del pacto.

Versículos 1-9. Expiación de un asesinato cometido por una mano desconocida[30]

Vers. 1 y 2. Si se llegase a encontrar a alguien tendido en un campo de la tierra de Israel (נֹפֵל caído, por tanto tendido, Jue. 3:25; 4:22), que hubiese sido asesinado sin saber quién le había dado muerte (לֹא נוֹדַע וגו, una cláusula circunstancial, unida sin una conjunción, véase a *Ewald*, §341b3), los ancianos y jueces, *sc.* de las ciudades vecinas —los primeros como representantes de las comunidades, los segundos como administradores del derecho—, debían salir y medir hacia las ciudades que estuviesen alrededor del hombre muerto, *i.e.* medir la distancia que había desde el cuerpo hasta las ciudades

30. Las interpretaciones rabínicas de este rito se puede encontrar en *Selden, de Synhedrin* III, p. 7; *Wagenseil, ad Sota*, p. 9 y sobre todo en *Lundius, jüdische Heiligthümer* III, p. 59. Compárese mi *Archäologie* I, §62.

que estuviesen alrededor, en primer lugar para decidir cuál era la ciudad más cercana.

Vers. 3s. Entonces se requería que la ciudad más cercana expiase la culpa de la sangre, no sólo porque la sospecha del crimen o de la participación en el crimen caía más rápidamente sobre ella, sino porque la culpa relacionada con el derramamiento de sangre inocente caía como carga sobre ella antes que sobre el resto. Con esta finalidad los ancianos debían tomar una novilla (vaca joven), con la que no se hubiese realizado trabajo, y que no hubiese llevado yugo, *i.e*. cuya fuerza vital no hubiese sido disminuida por el trabajo (véase en Num. 19.2), y llevarla al valle de un arroyo por donde fluyera el agua constantemente, y romperle allí el cuello. La expresión וְהָיָה הָעִיר [y la ciudad más cercana], es definida más plenamente por לָקְחוּ זִקְנֵי עִיר [los ancianos de la ciudad traerán]. Los ancianos debían realizar el acto de expiación en el nombre de la ciudad. Por cuanto el asesino no sería hallado, debía darse muerte a un animal en su lugar, para que sufriera el castigo del homicida. El sacrificio del animal no era expiatorio, y por consecuencia no había degüello y rociamiento de la sangre; sino, como el modo de la muerte, romper el cuello (עָרַף, v*id*. Ex. 13:13), claramente lo muestra, era una aplicación simbólica del castigo que debía haber llevado el homicida, sobre el animal por el que era sustituido. Para poder tomar la culpa sobre sí y llevarla, el animal debía estar en la plena posesión de sus poderes vitales. El sacrificio tendría lugar en un אֵיתָן נַחַל, valle con agua que estuviese fluyendo constantemente por él, en el que no se hubiese labrado (cultivado) y plantado. La instrucción respecto a la localidad en que debía realizarse el acto de expiación probablemente se fundaba en la idea de que el agua del valle del arroyo consumiría la sangre y la limpiaría, y que la sangre consumida por la tierra no volvería a ser sacada a la luz por el cultivo y trabajo que se hace en la tierra.

Ver. 5. Los sacerdotes debían acercarse durante esta transacción; *i.e*. algunos sacerdotes de la ciudad levítica más cercana debían estar presentes, no para conducir el asunto, sino como quienes Yahvé había escogido para servirle y para bendecir en su nombre (cf. cap. 18:5), y para que de acuerdo con sus palabras se solucionara toda disputa y toda contienda (cf. cap. 17:8), *i.e*. simplemente como quienes estaban autorizados por el Señor, y como representantes del derecho divino, para recibir la explicación y petición de los ancianos, y reconocer la validez legal del acto.

Vers. 6-8. Los ancianos de la ciudad debían lavar sus manos sobre la becerra sacrificada, *i.e*. para limpiarse, por medio de este acto simbólico, de la sospecha de cualquier culpa por parte de los habitantes de la ciudad en el asesinato que se había cometido (cf. Sal. 26:6; 73:13; Mat. 27:24), y luego responder (a los cargos implicados en lo que había sucedido), y decir: «*Nuestras manos no han derramado esta sangre* (sobre el singular שָׁפְכָה, véase *Ewald*, §317[a]), *ni nuestros ojos lo han visto*» (*sc.* el derramamiento de sangre), *i.e*. no tuvimos parte alguna en el crimen ni conocimiento de él. «*Perdona a tu pueblo* (*lit*. cubre, bis. la culpa de la sangre) *Israel,... y no culpes de sangre inocente a tu pueblo Israel*», *i.e.* no nos culpes de la sangre inocente que ha sido derramada por imputación y castigo. «*Y la sangre les será perdonada*», *i.e.* el derramamiento de sangre o asesinato no les sería imputado. Sobre וְנִכַּפֶּר, una forma mezclada de *Nifal* e *Hitpael*, véase *Ges*., §55, y *Ewald*, §132c.

Ver. 9. De este modo limpiaría Israel la sangre inocente (el derramamiento de sangre) de en medio de sí (cf. Num. 35:33). Si el asesino era descubierto después, por supuesto que el castigo que había infligido vicariamente sobre el animal, simplemente porque no se había podido encontrar al criminal, aún caería sobre él.

Versículos 10-14. Trato de una mujer que ha sido prisionera de guerra

Si un israelita veía entre los cautivos, que hubieran sido tomados en la guerra contra las naciones extrañas, una mujer de figura hermosa, y se enamorare de ella (חָשַׁק, 7:7; 10:15), y la tomare como esposa, le debía permitir que estuviese en su casa durante un mes, para que llorara la separación de su casa y parentela, que se acostumbrara a su nueva condición de vida, antes de casarse con ella. Lo que se dice aquí no se aplica a las guerras con los cananeos, los cuales debían ser cortados (*vid*. cap. 7:3), sino, como lo muestra claramente una comparación de las palabras introductorias en el ver. 1 con el cap. 20:1, a las guerras que Israel tendría con las naciones de alrededor, después de la conquista de Canaán. El sufijo singular en נָתְנוֹ son los enemigos resumidos en la figura singular del enemigo. שִׁבְיוֹ y שִׁבְיָהּ, la cautividad, en vez de los cautivos.

Vers. 12s. Cuando la mujer fuese llevada al hogar del hombre que la amó, debía raparse, y hacer, *i.e*. cortar sus uñas (cf. 2 de Sam. 19:25), ambas señales de purificación que se acostumbraban (sobre el significado de este corte de cabello, véase en Lev. 14:8 y Num. 8:7), como símbolo de su dejar de ser esclava, y de su recepción en la comunión de la nación del pacto. Esto es perfectamente obvio al dejar sus ropas de prisionera a un lado. Después de haberse quitado los símbolos de la cautividad, debía sentarse (morar) en la casa, y llorar a su padre y a su madre durante un mes (יֶרַח יָמִים, cf. Gen. 29:14), *i.e*. consolarse por la separación de sus padres, a quienes había perdido, para que pudiera olvidar a su pueblo y la casa de su padre (Sal. 45:11), y desde ahí en adelante entregarse en amor a su marido, sin un corazón dividido. La intención de estas leyes no era proteger a la mujer de un arrebato o de una pasión ruda por parte del hombre, sino más bien darle tiempo y descanso para que se desligara internamente de la comunión natural de su nación y parentela, y para que adquiriera afecto para con su comunión con el pueblo de Dios, en el cual había sido introducida en contra de su voluntad, para que su corazón pudiera amar al Dios de Israel, quien le había concedido favor ante los ojos de su señor, y le había quitado la miseria y el reproche de la esclavitud. Al convertirse su señor en su marido, ella pasaba a participar de los derechos de una hija de Israel, que había sido vendida por su padre a un hombre para que fuera su esposa (Ex. 21:7ss.). Si después de esto su marido no hallaba deleite en ella, debía dejarla ir (לְנַפְשָׁהּ), *i.e*. a su libre voluntad, y no la podría vender por dinero (cf. Ex. 21:8). «*no la venderás por dinero, ni la tratarás como esclava, por cuanto la humillaste*». הִתְעַמֵּר, que sólo aparece nuevamente en el cap. 24:7, probablemente signifique arrojarse uno mismo sobre una persona, hacer violencia contra él (cf. *Ges., thes*., p. 1046).

Versículos 15-17. El derecho del primogénito

En tanto que la ley previa tiene el propósito de proteger a la esclava de guerra de los caprichos de su dueño israelita, la ley siguiente va dirigida contra el abuso de la autoridad paternal a favor de una esposa favorita. Si un hombre tuviera dos esposas, de las cuales una fuera amada y la otra aborrecida —como era el caso, por poner un ejemplo, de Jacob—, y tuviera hijos de las dos esposas, pero el hijo primogénito hubiese nacido de la esposa aborrecida, cuando dividiera su propiedad como herencia de ellos, no debía convertir en primogénito al hijo de la esposa que amaba, *i.e*. no debía darle (לֹא יוּכַל,

como en 12:17) la herencia correspondiente al primogénito, sino que debía tratar al hijo de la esposa aborrecida, que en realidad era el primogénito, como tal, y darle la doble porción de sus posesiones. בכר, hacer o instituir como primogénito. עַל־פְּנֵי בֵּן ונו, sobre (por) el rostro de, *i.e.* opuesto al primogénito de la aborrecida, cuando estuviere presente; en otras palabras, «durante su vida» (cf. Gen. 11:28). נַכִּיר, considerarlo como lo que realmente es, el primogénito legítimo. La herencia del primogénito consistía en פִּי שְׁנַיִם [el doble] (*i.e.* una boca llena, porción, parte de dos) de todo lo que él tuviera, todo lo que poseía. En consecuencia el primogénito heredaba el doble de lo que heredaban sus otros hermanos. רֵאשִׁית אֹנוֹ [El principio de su fuerza] (como en Gen. 49:3). Este derecho de primogenitura no se originó con Moisés, sino que simplemente fue asegurado por él contra la invasión arbitraria. Sin duda se fundamentaba en la herencia tradicional; así como hallamos en muchas otras naciones que ciertos privilegios son asegurados para los hijos primogénitos por encima de aquellos que nacen después.

Versículos 18-21. Castigo de un hijo rebelde

Las leyes sobre este punto no sólo apuntan a la defensa, sino también a la limitación o a la autoridad de los padres. Si el hijo de uno era inmanejable (סוֹרֵר) y rebelde (מוֹרֶה), desobedeciendo la voz de sus padres, incluso cuando lo castigaran, su padre y madre debían tomarlo y llevarlo a los ancianos de la ciudad, y a la puerta del lugar donde viviera. Los ancianos no son considerados aquí como jueces en el sentido estricto de la palabra, sino como magistrados que debían mantener la autoridad paterna, y administrar la corrección local. El portal de la ciudad era el foro donde se discutían los asuntos públicos del lugar (cf. caps. 22:15; 25:7); como se hace en la actualidad en Siria (*Seetzen, R.* II, p. 88), y entre los moros (*Höst, Nachrichten v. Marokkos,* p. 239).

Ver. 20. En dicho sitio debían acusar a su hijo como contumaz, rebelde, desobediente, como זוֹלֵל וּמֹרֶה [un glotón y borracho]. Estas últimas acusaciones muestran la razón por la que era contumaz y rebelde.

Ver. 21. A consecuencia de esta acusación, todos los hombres de la ciudad debían apedrearlo hasta que muriera. Por medio de esto se quitaba al padre el derecho de dar muerte a un hijo incorregible (cf. Prov. 19:18), en tanto que a la vez se preservaba la autoridad paterna. No se dice nada respecto a la evidencia de las acusaciones que presentaran los padres, o acerca de una investigación judicial en general. «En tal caso la acusación era una prueba en sí sola. Porque si el corazón de un padre y una madre era llevado hasta el punto de entregar a su hijo a los jueces delante de la congregación, se habría hecho todo lo que un juez necesitara conocer» (*Schnell, das israelitische Recht*., p. 11).

Sobre el ver. 21b, véase el comentario de 13:6, 12.

Versículos 22 y 23. Sepultura de los que morían colgados en un madero

Si algún hombre tuviere un pecado, מִשְׁפַּט מָוֶת, *lit*. un derecho de muerte, *i.e*. un crimen capital (cf. caps. 19:6 y 22:26), y se le diera muerte, y lo colgaran sobre un árbol (madero), su cuerpo no debía pasar la noche colgado del madero, sino que debían sepultarlo el mismo día que fuera colgado; *«porque el colgado es maldición de Dios»*, y no debían contaminar la tierra que Yahvé les había dado por heredad. El colgar, no a los criminales que debían recibir la muerte, sino a aquellos que habían sido ejecutados con la espada, era una intensificación del castigo de la muerte (véase en Num. 25:4), en tanto que el cuerpo era expuesto a algunas clases peculiares de abominación. Moisés mandó que se diera sepultura a quienes habían sido colgados el mismo día de su ejecución —es decir, como podemos apreciarlo por la aplicación de esta ley en Jos. 8:29; 10:26, 27, antes de la puesta del sol—, porque el hombre colgado, siendo maldición de Dios, contaminaba la tierra. La tierra no sólo era contaminada por crímenes y vicios (cf. Lev. 18:24, 28; Num. 35:34), sino también por la exposición de criminales que hubiesen sido castigados con la muerte, y así que hubiesen sido heridos por la maldición de Dios, en tanto que con ello se exponían públicamente sus vergonzosos hechos. No debemos creer que se refiera a algún tipo de contaminación de la tierra por la descomposición del cuerpo que trae la muerte, como *J.D. Michaelis* y *Sommer* (*biblische Abhandlungen*, p. 245) suponen; de modo que no hay base para hablar de alguna discrepancia entre esta y la antigua ley. (Sobre la aplicación de esta ley a Cristo, véase Gal. 3:13). Esta regulación está unida muy ligeramente a la que le precede. El eslabón que hace la conexión está contenido en el pensamiento de que con el castigo del malvado también se eliminaba el recuerdo de sus crímenes.

Capítulo 22. Responsabilidad de amar al prójimo y advertencia contra la violación del orden natural de las cosas. Instrucciones para santificar el estado del matrimonio

Profundizando más y más en las múltiples relaciones de la vida nacional, Moisés explica, antes que nada en los vers. 1-12 la actitud de un israelita, por un lado, hacia su prójimo; y, por otro lado, para con la clasificación natural y disposición de las cosas, y muestra cómo el amor debe gobernar en medio de todas estas relaciones. Las diferentes relaciones puestas en consideración son más bien seleccionadas por medio de ejemplos, y por tanto se siguen entre sí sin ningún vínculo de conexión, con el propósito de exhibir la verdad en ciertos casos concretos, y mostrando cómo el pueblo del pacto debía mantener todas las disposiciones de Dios en santidad, ya fuera en la naturaleza o en la vida social.

Vers. 1-12. En los vers. 1-4 Moisés muestra, por una expansión incluso mayor de Ex. 23:4, 5, cómo debía considerarse y preservarse la propiedad del prójimo. Si un hombre hallaba un buey u oveja de su hermano (conciudadano) perdido (נִדָּח), no debía pasarlo por alto, sino traerlo de regreso a su hermano; y si el dueño vivía a cierta distancia, o era desconocido, debía llevarlo a su propia casa o rancho, hasta que viniera a buscarlo. Debía hacer lo mismo con un asno o cualquier otra propiedad que otro hubiera perdido.

Ver. 4. También debía ayudar a levantarse al animal caído que perteneciera a otro (como en Ex. 23:5, excepto porque en este caso, en lugar de un hermano en general, se menciona a un enemigo o alguien que se aborrece).

Ver. 5. Del mismo modo que la propiedad del prójimo debía ser sagrada a la estima de un israelita, también lo sería la distinción divina de los sexos, la cual era mantenida sagradamente en la vida civil por medio de vestimenta especial para cada sexo, lo cual no sería menos sino más sagradamente guardado. *«No vestirá la mujer traje de hombre, ni el hombre vestirá ropa de mujer»*. כְּלִי no significa meramente vestirse, ni tampoco designa únicamente armas, sino que incluye todo tipo de utensilios domésticos y de otros tipos (como en Ex. 22:6; Lev. 11:32; 13:49). El designio inmediato de esta prohibición no era

evitar la vida licenciosa, u oponerse a las prácticas idólatras (según *Maimonides, de more Nebochaeorum* III, cap. 37; *Spencer, de legibus iudaeorum* II, cap. 29; *Saalschütz, Mosaisches Recht*, p. 377; *Movers*, e.o.) porque las pruebas que *Spencer* ha aducido de la existencia de tales usos entre las naciones paganas son muy lejanas; sino para mantener la santidad de esa distinción entre los sexos que fue establecida por la creación del hombre y la mujer, en relación con lo cual Israel no debía pecar. Toda violación o intento de borrar esta distinción —incluso tales como la emancipación de una mujer— era contra natura, y por tanto una abominación a la vista de Dios.

Vers. 6s. La relación afectuosa de los padres para con los jóvenes, que Dios había establecido incluso en el mundo animal, también debía mantenerse con la misma santidad. Si alguien encontraba el nido de un ave por el camino sobre un árbol, o sobre la tierra, con sus polluelos o sus huevos, no debía llevarse a la madre con los polluelos o con los huevos, sino que dejaría escapar a la madre, y sólo se llevaría a sus crías. נִקָּרָא por נִקְרָה, como en Ex. 5:3, combinado con לְפָנַי hacer que alguien se encuentre con uno 2 Sam. 18:9. El mandamiento se relaciona con el dado en Lev. 22:28 y Ex. 23:19, y es puesto a la par con el mandamiento que se relaciona con los padres, por el hecho de que se anima al pueblo a la obediencia por la misma promesa en ambos ejemplos (*vid*. cap. 5:16; Ex. 20:12).

Ver. 8. Aún menos debían exponer la vida humana al peligro por falta de cuidado. *«Cuando edifiques casa nueva, harás pretil* (מַעֲקֶה) —*i.e.* una barandilla— *«para que no eches culpa de sangre sobre tu casa, si de él cayere alguno».* Los tejados de las casas israelitas eran planos, como la mayoría en esa región, de modo que los habitantes solían pasar el día sobre éstos (Jos. 2:6; 2 Sam. 11:2; Mat. 10:27).

En los vers. 9-11, siguen varias prohibiciones contra el mezclar las cosas que están separadas en la creación de Dios, consistiendo en parte en una repetición verbal de Lev. 19:19 (véase la explicación de este pasaje).

A esto se adjunta en el ver. 12 la ley respecto a los flecos que se debían hacer en las cuatro puntas de su manto (Num. 15:37ss.), lo cual debía recordar a los israelitas su llamado, para que anduvieran delante del Señor cumpliendo fielmente los mandamientos de Dios (véase el comentario sobre este pasaje).

Versículos 13-29. Leyes de castidad y matrimonio

Más sublime e incluso más sagrado que el orden de la naturaleza, se mantiene el orden moral del matrimonio, sobre el cual dependía el bienestar no sólo de la vida doméstica, sino también del bienestar común de la nación. El matrimonio debe fundarse en la fidelidad y la castidad por parte de los que estuvieran casados. El propósito y objetivo de las leyes que siguen era fomentar esto, y asegurarlo contra los brotes de malicia y lujuria maligna. La primera (vers. 13-21) se relaciona con la castidad de una mujer al introducirse al estado del matrimonio, la cual podría ser puesta en duda por su marido, bien por malicia o por justicia. El primer caso es el que trata Moisés en primer lugar. Si un hombre tomaba una esposa, y venía a ella (וּבָא, *i.e.* convive con ella), y la aborrecía, *i.e.* se volvía en contra de ella después de satisfacer sus deseos carnales (como Ammón, por ejemplo en 2 de Sam. 13:15), y para quitarse de ella nuevamente, atribuía דְּבָרִים עֲלִילֹת [hechos o cosas de palabras] a ella, *i.e.* cosas que daban ocasión a que se hablara, y de ese modo darle mala fama, diciendo que al llegarse a ella él no había encontrado virginidad en ella. בְּתוּלִים, virginidad, aquí son las señales de ella, de acuerdo con el ver. 17, las marcas de un primer intercambio en las ropas de la cama o el vestido.

Vers. 15ss. En tal caso los padres de la joven (הַנַּעַר por הַנַּעֲרָה, como en Gen. 24:14, 28, de acuerdo al idioma arcaico de los libros de Moisés, una virgen, también una joven, *e.g.* Rut 2:6; 4:12) debían exponer el asunto a los ancianos de una ciudad en su puerta (el foro judicial; véase el cap. 21:19), y establecer la castidad e inocencia de su hija extendiendo las ropas de la cama ante ellos. No era necesario que, con esta finalidad, los padres se apoderaran de las manchadas ropas de la cama directamente después de la noche de la boda, conforme se acostumbra hacer por los beduinos y las clases más bajas de los musulmanes en Egipto y Siria (cf. *Niebuhr, Beschreibungen von Arabien Arab*., pp. 35ss.; *Arvieux, Merkwürdige Nachrichten* III, p. 258; *Burckhardt, Beduinen*, p. 214, etc.). Era suficiente con que se guardara la ropa en caso de que se requiriera tal prueba.

Vers. 18ss. Los ancianos, como magistrados del lugar, debían enviar entonces por el hombre que hubiese calumniado a su joven esposa, y castigarlo (יִסְּרוּ, como en el cap. 21:18, utilizado para denotar castigo corporal, aunque la limitación del número de azotes hasta cuarenta menos uno, descrita por *Josefo, Ant*. IV, 8,23 y los rabinos, puede haber sido una institución más tardía de las escuelas); y además de esto debían imponerle una multa de 100 siclos de plata, lo cual debía pagar al padre por el reproche que se le había hecho al humillar a una virgen israelita, el doble de lo que tenía que pagar el que seducía a una virgen al padre de ésta por la vergüenza de la hija (ver. 29) y finalmente, debían privar al hombre del derecho de divorciarse de su esposa.

Vers. 20s. En el caso opuesto, sin embargo, si las palabras del hombre fueran verdaderas, y se hubiese hallado que la joven no era virgen, los ancianos la llevarían frente a la casa del padre, y los hombres de la ciudad debían apedrearla hasta darle muerte, porque habría cometido vileza en Israel (cf. Gen. 34:7), cometer fornicación en la casa de su padre. El castigo de la muerte debía infligirse sobre ella, no tanto por haber cometido fornicación, sino porque a pesar de ello había permitido que un hombre se casara con ella como si hubiese sido una virgen sin mancha, y posiblemente incluso después de su matrimonio, se había ido con otro hombre (cf. vers. 23s.). No existe base para pensar en un desenfreno, como *Knobel* lo hace.

Ver. 22. Si alguien se acostaba con una mujer casada, ambos recibirían la muerte como adúlteros (cf. Lev. 20:10). וּבְעָרְתָּ como en 13:6.

Vers. 23-29. En relación con la seducción de una virgen (נַעַר, *puella*, una joven casadera; בְּתוּלָה, *virgo inmaculata*, una virgen), dos, o en realidad tres casos se distinguen: 1) si estaba desposada (vers. 23-27), o no desposada (vers. 28, 29); 2) si ella estaba desposada, ya sea que estuviera: a) en la ciudad (vers. 23, 24), o b) en el campo abierto (vers. 25-27) cuando fuera violada por un hombre.

Vers. 23, 24. Si una virgen había permitido a un hombre que tuviera sexo con ella (*i.e.* uno que no fuera su prometido), tanto él como ella serían sacados a la puerta de la ciudad, y serían lapidados: la joven porque no había gritado en la ciudad, *i.e.* no había pedido ayuda, y en consecuencia debía ser considerada como consentidora del hecho; el hombre, porque había humillado a la esposa de su prójimo. En este caso la mujer desposada era puesta a la par con una mujer casada, y de hecho es expresamente llamada una esposa en el ver. 24. El desposorio era el primer paso hacia el matrimonio, incluso si no era un acto solemne llevado a cabo ante testigos. Los acuerdos de matrimonio escritos no fueron

introducidos hasta un periodo más tardío (Tobías 7:14; *Tr. Ketuboth* 1. 2).

Vers. 25-27. Si, por otro lado, un hombre se encontraba a una mujer comprometida en el campo, y la forzaba a acostarse con él, sólo moriría el hombre, y a la joven no se le haría nada. «*No hay en ella culpa* (*i.e*. no hay pecado que deba ser castigado con la muerte); *pues como cuando alguno se levanta contra su prójimo y le quita la vida, así es este caso*». En el campo la joven habría pedido ayuda, pero no habría nadie que la ayudase. Por tanto eso era una violación forzada.

Vers. 28s. El último caso: si una virgen no estaba comprometida, y un hombre la hallaba y se acostaba con ella, y eran descubiertos, *i.e*. descubiertos o convictos del hecho, el hombre pagaría al padre de la joven cincuenta siclos de plata, por la afrenta traída sobre él y su casa, y se casaría con la joven que hubiere humillado, sin poder divorciarse de ella nunca. Este caso es similar al mencionado en Ex. 22:15, 16. El omitir mencionar la posibilidad de que el padre se negara a dar su hija por esposa, no supone una diferencia esencial. Se asume aquí como evidente que el padre poseía tal derecho.

Ver. 23:1. Este versículo, en el que se renueva la prohibición de incesto por una repetición del primer legado en la ley previa (Lev. 18:7, 8), sin duda es mucho más apto para formar la conclusión de las leyes de castidad y matrimonio, que la introducción de las leyes que siguen respecto al derecho de ciudadanía en la congregación del Señor.

Capítulo 23:2-26. Instrucciones con relación al derecho de ciudadanía en la congregación del Señor

De la santificación de la casa y la relación doméstica, a las que apuntaban las leyes de matrimonio y castidad en el capítulo previo, Moisés procede a las instrucciones respecto a la santificación de su unión como una congregación: les instruye con relación a excluir de la congregación del Señor a ciertas personas, y a recibir a otras en ella (vers. 1-8); respecto a la preservación de la pureza del campamento en tiempo de guerra (vers. 9-14); respecto a la recepción de esclavos extranjeros en la tierra, y a la expulsión de personas licenciosas (vers. 15-18); y finalmente, respecto a ciertas responsabilidades como ciudadanos (19-25).

Versículos 2-9. El derecho de ciudadanía en la congregación del Señor

Ver. 2. En la congregación del Señor no debía entrar, *i.e*. no sería recibido, persona alguna que estuviese mutilada de su miembro sexual. פְּצוּעַ־דַּכָּה, literalmente herido por estrujamiento, *i.e*. mutilado por estrujamiento de los testículos; *Vulg. eunucus attritis vel amputatis testiculis* [un eunuco con los testículos quebrados o amputados]. No sólo los animales (véase en Lev. 22:24), sino también los hombres eran castrados de ese modo. כְּרוּת שָׁפְכָה era alguien cuyo miembro sexual estaba mutilado; *Vulg. abscisso veretro* [con el miembro sexual amputado]. De acuerdo con *Misná Jebam*. 6:2, *contusus* דַּכָּה (*est) omnis, cujus testiculi vulnerati sunt, vel certe unus eorum; exsectus* (כְּרוּת), *cujus membrum virile praecisum est* [Está mutilado todo aquel cuyos testículos están heridos, o al menos uno de ellos, mutilado también es aquél cuyo miembro viril ha sido cortado]. En el oriente moderno, la castración se realiza generalmente de este modo (véase *Tournefort, Reisebericht* II, p. 259, y *Burckhardt*, *Nubien*, pp. 450, 451). La razón para la exclusión de las personas castradas de la congregación de Yahvé, *i.e*. no meramente del oficio (*officio et publico magistratu, Lut.)* y del casamiento con una mujer israelita (*Fag., C. a Lap.* y otros), sino de la admisión en la comunión del pacto de Israel con el Señor, debe hallarse en la mutilación de la naturaleza del hombre conforme fue creado por Dios, lo cual era irreconciliable con el carácter del pueblo de Dios. La naturaleza no es destruida por la gracia, sino santificada y transformada. Esta ley, sin embargo, era una de las ordenanzas dirigidas para el periodo de la infancia, y ha perdido su significado con el esparcimiento del reino de Dios sobre todas las naciones de la tierra (Isa. 56:4).

Ver. 3. Lo mismo se aplicaba a los מַמְזֵר, *i.e*. no a las personas que eran engendradas fuera del matrimonio, a los hijos ilegítimos en general (LXX, *Vulg*.), sino, de acuerdo con el *Talmud* y los *rabinos*, a aquellos que eran engendrados en incesto o adulterio (cf. *Ges., thes*., p. 781). La etimología de la palabra es oscura. El único otro sitio donde aparece es en Zac. 9:6; y no es una contracción de מום y זר (de acuerdo con el *Talmud*, y *Hitzig* sobre Zac. 9:6), ni de מִעַם זָר (*Geiger Urschr*., p. 52), sino que con toda probabilidad se derive de una raíz מָזַר, sinónima de la palabra árabe «estar corrompido o sucio». La cláusula adicional, «*ni hasta la décima generación*», excluye toda posibilidad de que alguna vez fueran recibidos. Diez es el número de la exclusión completa.

En el ver. 4, por tanto se añade «*para siempre*». La razón es la misma que en el caso de las personas mutiladas, es decir, su surgimiento de una relación opuesta al orden divino de la creación.

Vers. 4-7. Tampoco debían recibir amonita o moabita alguno, ni siquiera en la décima generación; sin embargo, no porque sus ancestros hubiesen sido engendrados en incesto (Gen. 19:30ss.), como *Knobel* supone, sino por causa de la hostilidad que habían manifestado contra el establecimiento del reino de Dios. No sólo habían faltado en dar a Israel una recepción hospitalaria en su viaje (véase el cap. 2:29), sino que (el rey de los moabitas) incluso habían contratado a Balaam para que maldijese a Israel. De este modo habían acarreado sobre sí la maldición que cae sobre aquellos que maldice Israel, de acuerdo con la infalible palabra de Dios (Gen. 12:3), cuya verdad incluso Balaam fue obligado a atestiguar en presencia de Balac (Num. 24:9); aunque por amor a Israel Yahvé convirtió la maldición de Balaam en bendición (cf. Num. 22-24). Por esta razón Israel nunca debía buscar el bienestar y prosperidad de ellos, *i.e*. convertirlo en objeto de su preocupación (דָּרַשׁ [buscar] Jer. 29:79); ciertamente no por causa de algún odio personal, con el propósito de pagar mal por mal, ya que esto no indujo a Moisés a publicar la prohibición, ni es lo que instigó a Esdras cuando ejecutó la ley, al demandar la separación de todas las esposas amonitas, moabitas y cananeas de la recientemente establecida congregación en Jerusalén (Esdras 9:12).

Es evidente cuán lejos estaba Moisés de ser influenciado por motivos de revancha personal o nacional, además de la prohibición del cap. 2:9 y 19 contra hacer guerra a los moabitas y amonitas, por el mandato que sigue en los vers. 8 y 9 con referencia a los edomitas y egipcios. Estas naciones también habían mostrado hostilidad a los israelitas. Edom había salido contra ellos cuando ellos deseaban pasar pacíficamente por medio de su tierra (Num. 20:18ss.), y los faraones de Egipto los habían oprimido pesadamente. No obstante, Israel debían guardar los lazos familiares como sagrados («él es tu hermano»), y no debía olvidar, en el caso de los egipcios, los beneficios que obtuvieron de la estancia en su tierra. Sus hijos podrían introducirse en la congregación del Señor en la

tercera generación, *i.e.* los bisnietos de los edomitas o egipcios, que hubieren vivido como extranjeros en Israel (דּוֹר שְׁלִישִׁי corresponde a שְׁלִשִׁים 5,9; véase el comentario de Ex. 20:5). Tales personas podrían ser incorporadas en la nación del pacto por medio de la circuncisión.

Versículos 10-15. Preservación de la pureza del campamento en tiempo de guerra

La apariencia corporal del pueblo de Israel también debía corresponderse con lo sagrado de Israel como congregación del Señor, especialmente cuando se reunieran en huestes alrededor de su Dios. *«Cuando salieres a campaña contra tus enemigos, te guardarás de toda cosa mala».* Lo que se implica con דָּבָר רַע [cosa mala] es declarado en los vers. 11-14, impurezas e inmundicias del cuerpo.

Vers. 11s. La persona que se hubiese contaminado por un suceso nocturno, debía salir del campamento y permanecer allí hasta que se hubiese limpiado por la noche. מִקְרֵה לַיְלָה es acusativo determinativo (cf. *Ew.*, §279d y en cuanto al Dagesh forte eufonicum *Ges.*, §20,2b) «por una ocurrencia en la noche» significa la polución nocturna Lev. 15:16s. En su viaje por el desierto, nadie sino aquellos que eran afectados con la inmundicia de larga duración debían ser sacados del campamento (Num. 5:2); pero cuando estaban acampados, esta ley se aplicaría incluso a las contaminaciones más ligeras.

Vers. 13s. El campamento de la guerra tampoco debía ser contaminado con la impureza de los excrementos. Fuera del campamento debía haber un espacio o lugar (יָד, como en Num. 2:17) para las necesidades naturales, y entre sus implementos debían tener una espada, con la cual debían cavar cuando se sentaran, y luego cubrir el agujero nuevamente. יָתֵד, generalmente es un arado, aquí es una herramienta para enterrar, *i.e.* para excavar la tierra.

Ver. 15. Porque el campamento debía ser (mantenerse) santo, porque Yahvé andaba en medio de él, *«para que Él no vea en ti cosa inmunda», i.e.* algo de que avergonzarse (véase el cap. 24:1) en el pueblo, *«y se vuelva de en pos de ti».* No había nada vergonzoso en el excremento en sí; pero la falta de reverencia que el pueblo mostraría al no quitarlo, ofendería al Señor y lo echaría del campamento de Israel.

Versículos 16-19. Tolerancia e intolerancia en la congregación del Señor

Vers. 16s. Un esclavo que hubiese escapado de su señor a Israel no debía ser entregado, sino que se le permitiría morar en la tierra, dondequiera que eligiese, y no sería oprimido. Se hace referencia a un esclavo extranjero que hubiese huido a Israel por causa del duro trato que hubiere recibido de su señor pagano. El plural אֲדֹנִים denota el señorío.

Vers. 18s. Por otro lado, no serían toleradas las prostituciones de hombres y mujeres que fuesen de ascendencia israelí; *i.e.* no se permitiría que tanto el hombre como la mujer de entre los israelitas se entregaran a la prostitución como un acto de adoración religiosa. La exclusión de las prostitutas extranjeras estaba incluida en el mandato de aniquilar a los cananeos. קָדֵשׁ y קְדֵשָׁה eran personas que se prostituían en la adoración de la Astarot cananea (véase en Gen. 38:21). *«No traerás la paga de una ramera ni el precio de un perro a la casa de Yahvé tu Dios por ningún* (לְ, por la causa más remota, *Ewald*, §217d) *voto; porque abominación es a Yahvé tu Dios tanto lo uno como lo otro* (tanto la prostituta como el perro, no meramente sus deshonrosos juegos)». אֶתְנַן זוֹנָה [La contratación de una prostituta] es la קְדֵשָׁה que se pagaba por entregar su cuerpo. מְחִיר כֶּלֶב [El precio de un perro] no es el precio que se paga por la venta de un perro (*Bochart, Spencer, Iken, Baumgarten*, etc.), sino que es una expresión figurativa utilizada para destacar el *kadesh*, que era llamado κίναιδος por los griegos, y recibió su nombre por su manera similar a la de los perros en que el *kadesh* masculino se degradaba (véase Ap. 22:15, donde los inmundos son distintivamente llamados «perros»).

Versículos 20-26. Diferentes derechos teocráticos de la ciudadanía

Vers. 20s. El israelita no debía cobrar intereses de su hermano (*i.e.* su paisano), cuando le prestare dinero, comida o alguna otra cosa; sino sólo de los extranjeros (no israelitas; cf. Ex. 22:24 y Lev. 25:36, 37; הַשִּׁיךְ נַשֶּׁךְ שׂוּם נַשֶּׁךְ = Ex. 22:24 imponer los intereses). הָיָה בְךָ חֵטְא como 15:9; מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ como Num. 30:13; cf. el comentario del ver. 3.

Vers. 22-24. Los votos hechos al Señor debían ser cumplidos sin tardanza; pero el omitir hacer voto no era pecado. (Sobre los votos, véase en Lev. 27 y Num. 30:2ss.). נְדָבָה es un acusativo que define el significado más plenamente: voluntariamente, espontáneamente.

Vers. 25s. Podrían comer de la viña o de la mies del prójimo para mitigar su hambre, pero no debían poner en su cesto, o pasar la hoz para cortar espigas del campo de otro, es decir, llevar consigo algo de uvas o espigas del trigo. כְּנַפְשְׁךָ, conforme a tu deseo o apetito (cf. cap. 14:26). *«Arrancar las espigas»;* cf. Mat. 12:1; Luc. 6:1. El derecho de las personas con hambre, de arrancar espigas cuando pasaran por el campo, y sacar los granos para comerlos, todavía se reconoce entre los árabes (*vid. Rob., Pal.* II, p. 419).

Capítulo 24. Sobre el divorcio. Advertencias contra la falta de afecto o la injusticia

Los vers. 1-5. contienen dos leyes respecto a la relación del hombre con su esposa. La primera (vers. 1-4) hace referencia al divorcio. En estos versículos, sin embargo, no se establece el divorcio como un derecho; todo lo que se hace es que, en el caso de un divorcio, se prohibía que el marido se volviera a unir con la mujer divorciada, si entretanto ella se había casado con otro hombre, aunque su segundo marido también la hubiera despedido, o hubiera muerto. Los cuatro versículos forman un punto en el que los vers. 1-3 son las cláusulas de la prótasis que describen el asunto que se trata; y el ver. 4 contiene la apódosis con la ley concerniente al punto en cuestión. Si un hombre se casaba con su esposa, y la despedía con una carta de divorcio, porque ella ya no le agradaba, y la mujer divorciada se casaba con otro hombre, y él, bien la despedía del mismo modo que el otro, o moría, el primer marido no podría volver a tomarla como esposa. El despedir (divorcio) a una esposa con una carta de divorcio que el marido había dado a la esposa que había despedido, se asume como una costumbre basada en la tradición. Esta tradición dejaba la cuestión del divorcio enteramente a la voluntad del marido: *«si no le agradare por haber hallado en ella alguna cosa indecente»* (עֶרְוַת דָּבָר cap. 23:15). עֶרְוָה, desnudez, vergüenza, desgracia (Isa. 20.4; 1 de Sam. 20:30); en relación con דָּבָר, la vergüenza de algo, *i.e.* algo vergonzoso (LXX ἄσχημον πρᾶγμα; *Vulg. aliquam foetiditatem*). El significado de esta expresión como base para el divorcio fue discutido incluso entre los rabinos. La escuela de *Hillel* lo interpreta de la manera más amplia y laxa posible, de acuerdo con

la explicación de los fariseos en Mat. 19:3, «por toda causa». Sin duda que seguían la interpretación de *Onkelos*, עֲבִירַת פִּתְגָם, la trasgresión de algo; pero esto es contrario al uso de la palabra עֶרְוָה, a la cual, la interpretación dada por *Shammai* se adhería más estrictamente. Su explicación de עֶרְוַת דָּבָר es «*rem impudicam, libidinem, lasciviam, impudicitiam* [algo impúdico, libidinoso, lascivo, vergonzoso]». Adulterio, a lo que algunos de los rabinos restringirían la expresión, ciertamente no debe ser considerado, porque este sería castigado con la muerte[31]. סֵפֶר כְּרִיתֻת, Βιβλίον ἀποστασίου, una carta de divorcio; כְּרִיתָה, talando, cortando, *sc.* del hombre con quien la mujer debía ser una sola carne (Gen. 2:24). La costumbre de dar cartas de divorcio probablemente fue adoptada por los israelitas en Egipto, donde la práctica de la escritura ya había encontrado su camino en todas las relaciones de la vida[32]. La ley de que el primer marido no podría volver a tomar a su esposa divorciada, si ella se había casado con otro hombre durante su divorcio, incluso suponiendo que el segundo marido estuviese muerto, necesariamente pondría un alto a los divorcios frívolos. Moisés no podría abolir por completo la costumbre tradicional «por la dureza del corazón del pueblo» (Mat. 19:8). El pensamiento, por lo tanto, de la imposibilidad de reunirse con el primer marido, después que la esposa hubiese contraído un segundo matrimonio, pondría cierta restricción a las rupturas frívolas de matrimonio; tendría este efecto, que mientras, por un lado, el hombre reflexionaría cuando se presentaran los alicientes para divorciarse de su mujer, y actuaría rápidamente para que volviera, antes de que la mujer que había despedido volviera a casarse; por otro lado, la mujer estaría más dispuesta a obedecer la voluntad de su marido, y buscaría evitar proporcionarle alicientes para querer divorciarse. Pero este efecto se produciría incluso más rápidamente por la razón asignada por Moisés, es decir, que la mujer divorciada estaba contaminada (הֻטַּמְּאָה *Hotpael*, como en Num. 1:47) por su matrimonio con un segundo marido. El segundo matrimonio de una mujer que hubiese sido divorciada es designado por Moisés como una contaminación de la mujer, sin duda principalmente con referencia al hecho de que la *emisio seminis* en el intercambio sexual hacía inmundo, aunque no meramente en el sentido de la inmundicia que se podría lavar por la noche, sino como una contaminación moral, *i.e.* una mancha por la profanación de la comunión sexual que se santificaba por el matrimonio, en el mismo sentido que el adulterio es llamado una inmundicia en Lev. 18:20 y Num. 5:13, 14. Así que el segundo matrimonio de una mujer divorciada era puesto implícitamente a la par con el adulterio, y con algunos acercamientos hechos a la enseñanza de Jesucristo respecto al matrimonio: ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται [y el que se casa con la divorciada, comete adulterio] (Mat. 5:32). Pero si el segundo matrimonio de una mujer divorciada era una contaminación moral, por supuesto que la esposa no podría casarse nuevamente con el primer marido incluso si el segundo moría, no sólo porque tal unión rebajaría la dignidad de la mujer, y la mujer aparecería demasiado como una propiedad, la cual podría ser abandonada ahora y reclamada mañana (*Schultz*), sino porque la contaminación de la esposa sería repetida con ello, e incluso aumentada, ya que la contaminación moral que adquiría la mujer divorciada por medio del segundo matrimonio no era quitada por el divorcio de su segundo marido, ni siquiera por su muerte. Tal inmundicia era una abominación delante de Yahvé, por la cual harían pecar la tierra, *i.e.* la mancharían con el pecado, tanto como por los pecados de incesto y de la vida licenciosa que va contra la naturaleza (Lev. 18.25).

Adjunta a esta ley, la cual tiene como propósito evitar que el lazo del matrimonio se rompa tan frívolamente, hay otra en el ver. 5, que era de un carácter más positivo, y adaptada para fortificar la unión del matrimonio. Al hombre recién casado no se le exigía realizar servicio militar durante un año; «*ni en ninguna cosa se le ocupará*». El significado de esta última cláusula debe hallarse en lo siguiente: «*libre estará en su casa por un año*», *i.e.* no debían poner cargas públicas sobre él, para que se dedicara por completo a su recientemente establecida relación doméstica, y pudiera alegrar a su mujer (compare el cap. 20:7).

Vers. 6-9. *Varias prohibiciones.* Ver. 6. «*No tomarás en prenda la muela del molino,... porque sería tomar en prenda la vida del hombre*». רֵחַיִם, el molino de mano; רֶכֶב, *lit.* el corredor, *i.e.* la piedra superior del molino. No se debía pedir como prenda el molino ni la piedra superior de este, sin la cual el molino sería inservible, ya que el molino de mano era indispensable para preparar la comida diaria para la casa; de modo que cualquiera que los tomase como prenda dañaba la misma vida, al quitarles lo que les era indispensable para preservar la vida. El molino es mencionado como una especie de los artículos de esta clase, como el vestido en Ex. 22:25, 26, que servía a los pobres también como ropa para cubrirse en la cama. El quebrantamiento de estos mandamientos es reprobado en Amós 2:8; Job 22:6; Prov. 20:16; 22:27; 23:13.

Ver. 7. Repetición de la ley contra el robo (Ex. 21:16).

Vers. 8s. El mandamiento: «*En cuanto a la plaga de la lepra, ten cuidado de observar diligentemente y hacer según todo lo que os enseñaren los sacerdotes levitas*», etc., no significa que cuando vieran señales de lepra debían estar en guardia, observar todo lo que los sacerdotes les dijeran, como *Knobel* y muchos otros suponen. Porque, en primer lugar, la referencia al castigo de lepra que sufrió María en absoluto es apropiada con un pensamiento como este, ya que María no actuó en oposición a los sacerdotes después de haber sido herida con la lepra, sino que acarreó la lepra sobre sí como un castigo por su rebelión contra Moisés (Num. 12:10ss.). Y en segundo lugar, este punto de vista no puede reconciliarse con הִשָּׁמֶר בְּנֶגַע, ya que הִשָּׁמֶר con בְּ, puede implicar, «estar en guardia contra (ante) cualquier cosa (2 de Sam. 20:10), o cuando se toma en conexión con בְּנַפְשׁ, tener cuidado por el alma, *i.e.* por causa del valor del alma (Jer. 17:21). Por tanto, el pensamiento aquí es: «estad en guardia por causa de la plaga de la lepra», *i.e.* para que no la contraigas, tengas que llevarla, como la recompensa por tu rebelión contra lo que enseñan los sacerdotes conforme al mandamiento del Señor. *Observa diligenter, ne incurras plagam leprae* [Cuida diligentemente que no incurras en la plaga de la lepra] (*Vulgata*); o *ne pecces, ut lepra puniaris* [para que no peques y seas castigado con la lepra] (*J. H. Michaelis*).

Vers. 10-15. *Advertencia contra la opresión del pobre*

Vers. 10s. Si se hacía un préstamo de cualquier tipo al prójimo, el prestador no debía ir a su casa a tomar prenda, sino que dejaría sacar la prenda al que pidiera prestado. El significado de esto es que debían dejar al que pidiera prestado, dar prenda por su cuenta, y no obligarlo a dar en prenda algo que pudiera serle indispensable.

---

31. Para los distintos puntos de vista de los rabinos sobre este tema, véase *Misná tract. Gittin* 9. 10; *Buxtorf, de sponsal et divortio,* pp. 88ss.; *Seldem, uxor ebraeorum* 50, III, caps. 18 y 20; y *Ligthfoot, horae ebraeorum et talmudi ad. Matth.* 5:31ss.

32. Las reglas rabínicas que servían de base para el divorcio y las cartas de divorcio, de acuerdo con *Maimonides,* habían sido reunidas por *Surenhusius, ad Mishn. tr. Gittin*, cap. 1 (t. III, pp. 322ss. de la *Misná de Sur*), donde se dan diversas especies de cartas de divorcio; lo segundo también en *Lightfoot, l.c.*

Vers. 12s. Y si el hombre fuere pobre (עָנִי), el prestamista no se acostaría (dormir) sobre su prenda, ya que los pobres a menudo no tenían nada más que su manta exterior, en la que dormían, para dar como prenda. Ésta le debía ser devuelta al anochecer. (Una repetición de Ex. 12:25, 26). Sobre la expresión, לְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה [y te será justicia], véase el cap. 6:25.

Vers. 14s. No debían oprimir al obrero pobre y afligido reteniendo su salario. Este mandamiento se repite de Lev. 19:13, con referencia especial a la aflicción del pobre. נֹשֵׂא נַפְשׁוֹ [Con él sustenta su vida]; *i.e.* esta deseoso de recibirlo. «*Sustenta su vida*», como en Sal. 24:4; Os. 4:8; Jer. 22:27. Sobre el ver. 15b, véase el cap. 15:9 y Stg. 5:4.

Vers. 16-18. *Advertencia contra la injusticia.* Ver. 16. Los padres no debían morir por (junto con) los hijos, ni los hijos por (junto con) sus padres, *i.e.* no debían sufrir con ellos por crímenes en que no hubieran participado; sino que cada cual sería castigado por su pecado. Este mandamiento era importante para evitar la abusiva aplicación de la ley que se manifiesta en los movimientos de la justicia divina hacia la jurisprudencia criminal de la tierra (Ex. 20:5), ya que era algo común en las naciones paganas —*e.g.* los persas, macedonios, y otros— que también se diera muerte a los hijos y familiares de los criminales (cf. Ester 9:13, 14; *Herod*. III, 9; *Ammian Marcell*. 23. 6; *Curtius*, 6:11, 20, etc.). Un ejemplo de la ejecución de esta ley lo hallamos en 2 de Reyes 14:6; 2 de Crón. 25:4. En los vers. 17, 18, se repite la ley contra pervertir el derecho de los extranjeros, huérfanos y viudas de Ex. 22:20, 21, y 23:9; y se añade algo, es decir, que no debían tomar como prenda la ropa de la viuda (cf. Lev. 19:33, 34).

Vers. 19-22. Directrices para que se permitiera a los extranjeros, las viudas y los huérfanos espigar en tiempo de la cosecha (como en Lev. 19:9, 10, y 23:22). La razón se da en el ver. 22, lo mismo que en el ver. 18 y el cap. 15:15.

Capítulo 25. Leyes relacionadas con el castigo corporal, matrimonios de levirato y pesos y medidas justas

Versículos 1-3. Castigo corporal

La regla respecto al castigo corporal es introducida en el ver. 1 con la ley general de que en una disputa entre dos hombres, el tribunal absolvería al que estuviere en lo justo, y pronunciaría culpable al que lo fuere (cf. Ex. 22:8 y 23:7).

Ver. 2. Si el culpable era sentenciado a ser azotado, debía recibir su castigo en presencia del juez, y no más de cuarenta azotes, para que no se hiciera vil ante el pueblo. בֶּן הַכּוֹת, hijo de azotes, *i.e.* un hombre sujeto a golpes, como hijo de muerte en 1 de Sam. 20:31. «Según su delito será el número de azotes», *i.e.* recibiría tantos azotes como ameritara el crimen.

Ver. 3. «*Se podrá dar cuarenta azotes, no más*», *i.e.* como mucho cuarenta azotes y ni uno más. Los azotes eran administrados con un palo sobre la espalda (Prov. 10:13; 19:29; 26:3, etc.). Éste era el estilo egipcio de azotar, como podemos verlo expuesto en los monumentos, cuando los culpables yacían tendidos sobre la tierra, y estando sujetos de las manos y pies, recibían los azotes en presencia del juez (*vid. Wilkinson*, II, p. 1 y *Rosellini* II, 3, p. 274, nota 78). No se debía exceder el número cuarenta porque un número mayor de azotes con un palo no sólo pondría en peligro la salud y la vida, sino que desgraciaría al hombre: «*no sea que... se sienta tu hermano envilecido* (נִקְלָה) *delante de tus ojos*». Si hubiese merecido un castigo más severo, debía ser ejecutado. El castigo que se inflinge en Turquía es mucho más severo, de cincuenta a cien azotes con un látigo; y al mismo tiempo esos golpes son inhumanos (véase *v. Tornauw, Moslemisches Recht*, p. 234). El número cuarenta probablemente era elegido con referencia a su significado simbólico que había derivado de Gen. 7:12ss., como la medida de juicio plena. Los rabinos fijaron el número en cuarenta menos uno (*vid*. 2 de Cor. 11:24), por un escrupuloso temor a transgredir el mandato del Señor en caso de que hubiese una equivocación en la cuenta; sin embargo no tenían remordimiento de conciencia en usar un látigo de correas trenzadas en lugar de un palo (*vid*. *tract. Mac*. *3:12*; *Buxtorf*, *Synagoga Judaica,* pp. 522-523; y *Lundius, Jüdische Heiligthümer,* p. 472).

Ver. 4. El mandato de no poner bozal en al buey que trilla, es sin duda proverbial en su naturaleza, e incluso en el presente contexto no tiene el propósito de ser aplicado únicamente, de manera literal, al buey que trilla, sino para ser entendido en el sentido general que lo utiliza el apóstol Pablo en 1 de Cor. 9:9 y 1 de Tim. 5:18, que no se debía privar al obrero de su salario. Como el modo de trillar presupuesto aquí, es decir, con bueyes uncidos con un yugo, y llevados de un lado para otro sobre el trigo que había sido esparcido sobre el suelo, para que ellos pudieran patear el grano con sus cascos, ha sido retenido hasta el presente en el oriente, también se ha retenido la costumbre de dejar sin bozal a los animales empleados para trillar (*vid. Hoest, Marokos*, p. 129; *Wells., Arabien* I, p. 194; *Robinson, Pal.* II, pp. 520s.; III, p. 6), aunque las ordenanzas mosaicas no son guardadas por los cristianos tan estrictamente como por los mahometanos (*Robinson*, II, p. 521).

Versículos 5-10. Sobre matrimonios de levirato

Vers. 5s. Si los hermanos vivieren juntos, y uno de ellos muriere sin hijos, la esposa del fallecido no debía casarse fuera (הַחוּצָה apartada de la familia), con un extraño (uno que perteneciera a otra parentela); su cuñado debía venir a ella y tomarla como esposa, y así cumplir la responsabilidad que tenía para con ella. יְבִם *denom*. de יָבָם, un cuñado, hermano del marido, *lit*. el cuñado debía actuar, *i.e.* realizar la responsabilidad de cuñado que consistía en casarse con la viuda de su hermano fallecido, y tener hijo o hijos con ella, cuyo primogénito «llevaría el nombre de su hermano fallecido», *i.e.* ser puesto en la familia del fallecido, y reconocido como el heredero de su propiedad, para que su nombre (el nombre del varón que hubiese muerto sin hijos) no desapareciera de Israel. La explicación «y no tuviere hijo» (בֵּן), ha sido interpretada correctamente por la LXX, *Vulg. Josefo* (*Ant.* IV. 8, 23), y los *rabinos*, como sin hijos (μὴ ἔχων σπέρμα [sin tener simiente], Mat. 22:25); porque si el fallecido sólo tenía una hija, de acuerdo con Num. 27:4ss., la perpetuación de su casa y nombre sería asegurada por medio de ella. La obligación de que un cuñado se casara sólo existía en casos donde los hermanos hubieren vivido juntos, *i.e.* en uno y el mismo sitio, no necesariamente en una casa o con un establecimiento doméstico y de hogar común (יַחְדָּו יֵשְׁבוּ, *vid.* Gen. 13:6; 36:7). Esta costumbre del casamiento con el cuñado (levirato), que se encuentra en diferentes naciones, y que era una antigua costumbre tradicional entre los israelitas (véase en Gen. 38:8ss.), tuvo sus raíces naturales en el deseo inherente en el hombre, que ha sido formado para la inmortalidad, y relacionado con la hasta entonces no desarrollada creencia en la vida eterna, para asegurar una existencia personal continuada para sí, y una inmortalidad para su nombre, por medio de la perpetuación de su familia en la vida del hijo que

tomaba su lugar. Este deseo no fue suprimido en Israel por revelación divina, sino que más bien fue aumentado en tanto que las promesas dadas a los patriarcas estaban unidas con la preservación y propagación de su simiente y nombre. La promesa dada a Abraham para su simiente, necesariamente no sólo elevaría el engendrar hijos en la perspectiva religiosa de los israelitas a una obra deseada por Dios y agradable a Él, sino que también daría este significado a la costumbre tradicional de preservar el nombre y la familia por la sustitución de un matrimonio por responsabilidad, para con ello poder asegurarse para sí y su familia una parte en la bendición de la promesa. Por lo tanto Moisés reconoció esta costumbre como perfectamente justificable; pero buscó restringirla dentro de unos límites para que no presentara ningún impedimento a la santificación del matrimonio que buscaba la ley. Eliminó el carácter compulsivo, que hasta entonces poseía, al prescribir en los vers. 7ss., que si el hermano sobreviviente rehusaba casarse con la enviudada cuñada, debía presentar el asunto en la puerta ante los ancianos de la ciudad (*vid*. cap. 21:19), *i.e.* ante los magistrados; y si el cuñado persistía en su negativa, debía quitarle el calzado del pie y escupir en su rostro, con estas palabras: «*Así será hecho al varón que no quiere edificar la casa de su hermano*». El quitar el calzado era una costumbre antigua en Israel, adoptada, de acuerdo con Rut 4:7, en casos de redención e intercambio, con el propósito de confirmar transacciones comerciales. El uso surgió del hecho de que cuando alguno tomaba posesión de tierras, lo hacía pisando sobre el suelo, y aseverando su derecho de posesión parándose sobre ella con sus zapatos. De este modo, el quitar el zapato y entregarlo a otro se convirtió en un símbolo de la renunciación que hacía un varón de su propiedad y posición, un símbolo que también era común entre los indios de la antigüedad y los germanos (véase mi *Archäologie* II, p. 66). Pero la costumbre era ignominiosa en casos como este: cuando el zapato era quitado públicamente del pie del cuñado, por la viuda con la que había rehusado casarse. De ese modo era privado de la posición que debía haber ocupado en relación con ella y su hermano fallecido, o con su casa paterna; y la desgracia que esto implicaba era aumentada por el hecho de que su cuñada escupía en su rostro. Tal es el significado de las palabras יָרַק בְּפָנָיו (cf. Num. 12:14), y no meramente escupir sobre la tierra ante sus ojos, como *Saalschütz* y otros del mismo modo que los talmudistas (*tr. Jebam*. 12. 6) lo interpretan, con el propósito de disminuir la desgracia. «*Edificar la casa de su hermano*», *i.e.* poner el fundamento de una familia o posteridad para él (cf. Gen. 16:2).

Ver. 10. Además de esto, el indispuesto cuñado recibiría un nombre de ridículo en Israel: «*La casa del descalzado*» (חֲלוּץ הַנָּעַל, descalzado porque se le había quitado el zapato; cf. *Ewald*, §288b), *i.e.* del hombre con el pie desnudo, equivalente a «el hombre miserable»; porque los hebreos sólo iban descalzos en condiciones miserables (*vid*. Isa. 20:2, 3, Miq. 1:8; 2 de Sam. 15:30). Si el cuñado llevaba este reproche sobre sí y su casa, era liberado de su responsabilidad como cuñado. Por estas regulaciones, el matrimonio del cuñado sin duda era reconocido como una responsabilidad de afecto para con el hermano fallecido, pero no era convertido en mandato cuya negligencia conllevara culpa y castigo. Dentro de estos límites podría coexistir el matrimonio del cuñado con la prohibición de casarse con la esposa del hermano; «en tanto que, si el hermano fallecido hubiese tenido hijo o hijos, tal matrimonio sería prohibido por ser perjudicial para la relación fraternal. En los casos en que el hermano fallecía sin hijos, se mandaba al sobreviviente que le diera hijos, como una responsabilidad de afecto, para la edificación de la casa del hermano, y la preservación de su familia y nombre. Por la primera prohibición, la casa (familia) del hermano era guardada en integridad, en tanto que en el segundo mandamiento se aseguraba su permanente duración. En ambos casos era honrado el hermano fallecido, y el afecto fraternal preservado como el fundamento moral de su casa» (*vid*. mi *Archäologie*, pp. 64s.).

Vers. 11s. «Pero para que la gran independencia que se acuerda aquí para la viuda sin hijos en relación con su cuñado, no fuese interpretada como falsa libertad concedida al sexo femenino» (*Baumgarten*), se añade inmediatamente después la ley de que a una mujer cuyo marido estuviese riñendo con otro, y ella viniere en su auxilio asiendo las partes secretas del hombre que estuviese golpeando a su marido, se le cortaría la mano.

Vers. 13-19. La responsabilidad de la integridad se demanda una vez más en los vers. 13-16 (como en Lev. 19:35, 36). אֶבֶן וָאֶבֶן [Piedra y piedra], *i.e.* dos clases de piedra para pesar (cf. Sal. 12:3), grandes para comprar y pequeñas para vender. Sobre la promesa en el ver. 15b, véase los caps. 4:26; 5:16; ver. 16a, como en los caps. 22:5; 18:12, etc. En las palabras concluyentes, ver. 16b: «*cualquiera que hace injusticia*», Moisés resume todos los quebrantamientos de la ley.

Vers. 17-19. Pero mientras los israelitas debían convertir el amor en el principio que los guiara en su conducta, en su trato con el prójimo, e incluso con los extranjeros y el enemigo, este amor no debía degenerar en debilidad o indiferencia con relación a la impiedad. Para grabar esta verdad en el pueblo, Moisés concluye el discurso sobre la ley recordándoles la artificiosa enemistad manifestada contra ellos por Amalec cuando marchaban de Egipto, con el mandato de desarraigar a los amalecitas (cf. Ex. 17:9-16). Esta nación pagana había salido contra Israel en su viaje, en *Refidim* en *Horeb*, y había atacado su retaguardia: «*y te desbarató la retaguardia de todos los débiles que iban detrás de ti, cuando tú estabas cansado y trabajado; y no tuvo ningún temor de Dios*». זָנָב, *lit*. cola, por tanto se refiere a atacar o destruir la retaguardia de un ejército o de un pueblo que va de viaje (cf. Jos. 10:19). Por esta razón, cuando el Señor hubiere dado descanso a Israel en la tierra de su heredad, debía arrancar la memoria de Amalec de debajo del cielo. (Sobre la ejecución de este mandato, véase 1 de Sam. 15). לֹא תִשְׁכַּח [No lo olvides]. Es un refuerzo para dar énfasis al זָכוֹר [acuérdate] del ver. 17.

Capítulo 26. Acción de gracias y oración en la presentación de los primeros frutos y diezmos

Moisés añade a la exposición de los mandamientos y derechos de Israel, al concluir, otra ordenanza respecto a aquellos presentes que estaban relacionados más íntimamente con la vida social y doméstica, los primeros frutos y los segundos diezmos, con el propósito de dar la consagración adecuada a la actitud de la nación para con el Señor su Dios.

Vers. 1-11. De lo primero del fruto de la tierra, que era presentado de la tierra recibida del Señor, el israelita debía tomar una porción (מֵרֵאשִׁית con מִן partitivo), y llevarlo en una cesta al lugar del santuario, y entregarlo a los sacerdotes que estuvieren allí, con las palabras: «*Declaro hoy a Yahvé tu Dios, que he entrado en la tierra que juró Yahvé a nuestros padres que nos daría*», sobre lo cual el sacerdote debía tomar la canasta y ponerla delante del altar de Yahvé (vers. 1-4). No podemos inferir por el partitivo מִרֵאשִׁית, como *Schultz* supone, que los primeros frutos no serían entregados en el santuario en su totalidad, más de lo que puede inferirse por Ex. 23:19 (véase la explicación

de ese pasaje). Todo lo que se implica es que, por el propósito descrito después, no era necesario echar todas las ofrendas de los primeros frutos en una canasta y ponerlas delante del altar. טֶנֶא (vers. 2, 4, y cap. 28:5, 17) es una canasta de obra de mimbre, y no, como *Knobel* mantiene: la palabra del deuteronomista para צִנְצֶנֶת (la jarra, cf. Ex. 16:33). הַכֹּהֵן [El sacerdote] no es el sumo sacerdote, sino el sacerdote que tenía que atender el servicio del altar y recibir los presentes de sacrificio. Las palabras, «declaro hoy a Yahvé tu Dios», se refieren a la confesión práctica de que estaban en deuda con el Señor por la tierra. Esta confesión debía incluirla el oferente en una oración de agradecimiento, después que la canasta hubiese sido recibida por el sacerdote, en la cual confesaría que él y su pueblo debían su existencia y bienestar a la gracia de Dios, manifestada en la milagrosa redención que dio a Israel de la opresión de Egipto y en su guía hasta introducirlos a la tierra de Canaán.

Ver. 5. אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי, *«un arameo a punto de perecer fue mi padre»* (no el arameo *Labán*, quería destruir a mi padre *Jacob*, como el C*aldeo, Arab., Lutero* y otros lo interpretan). אֹבֵד no sólo significa desviándose, deambulando, sino pereciendo, en peligro de perecer, como en Job 29:13, Prov. 31:6, etc. Se hace referencia a Jacob porque fue él quien descendió a Egipto con pocos hombres. El es mencionado como el padre de las tribus de la nación, porque la nación descendió directamente de sus hijos, y también obtuvo el nombre de Israel por él. Jacob es llamado un arameo no sólo por su larga estancia en Aram (Gen. 29-31), sino también porque obtuvo a sus esposas e hijos allí (cf. Os. 12:13); y los parientes de los patriarcas habían acompañado a Abraham desde Caldea a Mesopotamia (Aram; véase en Gen. 11:30). בִּמְתֵי מְעַט, consistiendo en unos pocos hombres (בְּ, la llamada *bet essentiale*, como en el cap. 10:22; Ex. 6:3, etc; *vid*. *Ewald*, §299q). Compare Gen. 30, donde el mismo Jacob describe su familia como «pocos en número». Sobre el número de familiares que emigraron a Egipto, que ascendía a setenta, véase la explicación en Gen. 46:27. Sobre su multiplicación en Egipto hasta convertirse en un pueblo grande y fuerte, véase Ex. 1:7, 9; y sobre la opresión sufrida allí, Ex. 1:11-22, y 2:23ss.

La salida de Egipto entre grandes señales (ver. 8), como en el cap. 4:34.

Ver. 10. *«Y lo dejarás delante de Yahvé* (la canasta con los primeros frutos)*».* Estas palabras no deben entenderse como *Clericus, Knobel* y otros suponen, en oposición directa a los vers. 4 y 5, implicando que el oferente había sostenido la canasta en su mano durante la oración, sino simplemente como una señal que concluye las instrucciones.

Ver. 11. Alegrarse en todo el bien, etc., apunta al gozo relacionado con la comida de sacrificio, que seguía al acto de adoración (como en el cap. 12:12). La presentación de los primeros frutos tenía lugar, sin duda, en sus peregrinajes al santuario en las fiestas tri-anuales (cap. 16); pero es completamente sin base que *Riehm* restringe estas palabras a las comidas de sacrificio que debían prepararse de los diezmos, como si hubiesen sido las únicas comidas de sacrificio (véase el cap. 18:3).

Vers. 12-15. La entrega de los diezmos, así como la presentación de los primeros frutos, también debía ser santificada por medio de la oración ante el Señor. Es cierto que aquí sólo se manda una oración después de tomar el segundo diezmo en el tercer año; pero eso se debe simplemente al hecho de que este diezmo era entregado en todas partes de la tierra para fiestas de sacrificio para los pobres y destituidos (cap. 14:28), ya que la oración delante del Señor no seguiría en analogía a la ordenanza previa respecto a la presentación de los primeros frutos, como sucedería en el caso de los diezmos con los que se preparaban las comidas de sacrificio en el santuario (cap. 14:22ss.). לְהַעֲשֵׂר es el infinitivo hifil de לְעַשֵּׂר, como en Neh. 10:39 (sobre esta forma, *vid. Ges*., §53,3, notas 2 y 7, y *Ewald*, §§131b y 244b). הַעֲשֵׂר אֶת־מַעֲשַׂר pagar el diezmo. וְנָתַתָּ es el segundo elemento de la prótasis. La apódosis sigue en el ver. 13. «Dirás delante del Señor» no denota la oración en el santuario (en el tabernáculo), sino, como en Gen. 27:7, simplemente orar delante de Dios el omnipresente, quien está entronizado en el cielo (ver. 15), y bendice a su pueblo desde arriba, desde su santa morada. La declaración de haber cumplido los mandamientos de Dios se refiere primordialmente a las directrices respecto al diezmo, y tal interpretación surge del ser consciente de que el hombre incumple los mandamientos de Dios fácilmente, y no tiene nada en común con la ceguera farisaica de la auto-justicia. בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ [He sacado lo consagrado de mi casa]; הַקֹּדֶשׁ [lo consagrado] es aquello que es santificado a Dios, aquello que pertenece al Señor y a sus siervos, como en Lev. 21:22. בִּעֵר significa no sólo quitar, sino limpiar, eliminar. Lo que era santificado a Dios aparecía como una deuda que debía ser quitada de la casa del hombre (*Schultz*).

Ver. 14. *«No he comido de ello en mi luto».* אוֹנִי, de אֹנִי, tribulación, sufrimiento, con toda probabilidad aquí significa *duelo*, y a juzgar por lo que sigue, es un duelo por los muertos, equivalente a «en una condición de duelo», *i.e.* en un estado de inmundicia (levítica) legal; de modo que בְּאֹנִי en realidad se correspondía con בְּטָמְאִי que le sigue, excepto porque טָמֵא incluye toda clase de inmundicia. *«Ni he gastado de ello estando yo inmundo», i.e.* en tanto que estaba en un estado de persona inmunda. No únicamente no comí nada de, sino, no he sacado nada de la casa, llevado fuera en un estado de inmundicia, en el que se les prohibía tocar los presentes sagrados (Lev. 22:3). *«Ni de ello he ofrecido a los muertos».* Lo más probable es que esto se refiera a la costumbre de enviar provisiones a la casa del duelo, para preparar comidas para los que estuvieran de duelo (1 de Sam. 3:25; Jer. 16:7; Os. 9:4; Tobías 4:17). Una casa de duelo, con sus habitantes, era considerada como inmunda; en consecuencia no se podría llevar a ella cosa alguna de lo que estuviese santificado. No existe buena base para creer que se refiera a costumbres idólatras, o a alguna superstición especial unida al pan de duelo; ni tampoco hay buena base para entender que las palabras se refieran a una costumbre judía más tardía que consistía en poner provisiones en la tumba junto con el cuerpo, a lo cual apunta la interpretación de la Septuaginta: οὐκ ἔδωκα ἀπ᾽ αὐτῶν τῷ τεθνηκότι. (Sobre el ver. 15, véase Isa. 63:15).

Vers. 16-19. En el cierre de este discurso, Moisés suma todo en la más honesta amonestación para que Israel diera al Señor su Dios ocasión para cumplir la glorificación prometida de su pueblo, por medio de guardar sus mandamientos con todo su corazón y alma.

Ver. 16. En este día el Señor mandaba a Israel que guardara sus leyes y derechos con todo el corazón y con toda el alma (cf. caps. 6:5; 10:12ss.). La aceptación de las leyes puestas delante de ellos por parte de los israelitas involucraba una declaración práctica de que la nación aceptaría a Yahvé como su Dios, y que andaría en su camino (ver. 17); y el legado de la ley por parte del Señor era una confirmación práctica de su promesa de que Israel sería el pueblo de su posesión, al cual glorificaría sobre todas las naciones (vers. 18s.). *«Has declarado solemnemente hoy que Yahvé es tu Dios», i.e.* le has dado ocasión para decirte que Él será tu Dios, que se manifestará a ti como tú Dios. *«Y que andarás en sus caminos, y guardarás sus estatutos»,* etc., por «y que andarás en sus caminos, y guardarás sus leyes». La aceptación de Yahvé como su Dios incluía *eo ipso* una disposición de andar en sus caminos.

Vers. 18s. Al mismo tiempo, Yahvé había hecho que se dijera al pueblo que eran especial tesoro de su posesión, como lo había dicho en Ex. 19:5, 6; y que si ellos guardaban todos sus mandamientos, Él los exaltaría por encima de todas las naciones que había creado, «para loor, fama y gloria», *i.e.* hacerlos un objeto de alabanza, para darles renombre y glorificación de Dios, el Señor y Creador de Israel, entre todas las naciones (*vid.* Jer. 33:9 y 13:11; Sof. 3:19, 20). *«Y para que sean un pueblo santo a Yahvé tu Dios»,* como ya lo había dicho en Ex. 19:6. La santificación de Israel era el designio y fin de su divina elección, y sería lograda en la gloria a la que sería exaltado el pueblo de Dios (véase el comentario sobre Ex. 19:5, 6). El *Hifil* הֶאֱמִיר, que sólo se encuentra aquí, no tiene otro significado que este: «hacer decir a una persona», o «darle ocasión de decir»; y esto es perfectamente apropiado aquí, en tanto que el otro significado sugerido, «exaltar», no tiene base sostenible ya sea en la interpretación parafrástica de estos versículos en las versiones antiguas, o en el *Hithpael* en Sal. 94:4, y además es completamente inaplicable en el ver. 17.

III. TERCER DISCURSO O RENOVACIÓN DEL PACTO (capítulos 27-30)

La conclusión del pacto en la tierra de Moab, como el último discurso en esta sección (caps. 29 y 30) es introducido en el encabezado (cap. 28:69) y en la introducción (cap. 29:9ss.), *i.e.* la renovación del pacto concluido en Horeb, comienza con instrucciones para establecer la ley en una manera solemne en la tierra de Canaán después de cruzar el Jordán (cap. 27). Después de esto sigue una elaborada exposición de las bendiciones y maldiciones que vendrían sobre el pueblo de acuerdo con su actitud hacia la ley (cap. 28). Y finalmente, Moisés pone a toda la nación, con un solemne discurso, ante la presencia del Señor, y pone delante de ellos una vez más la bendición y la maldición con palabras poderosas y atemorizadoras, con la exhortación de elegir la bendición y la vida (caps. 29 y 30).

Capítulo 27. Sobre el establecimiento de la ley en la tierra de Canaán

Las instrucciones sobre este punto son divisibles en dos: a) poner piedras grandes cubiertas con caliza sobre el monte Ebal, después de cruzar a Canaán, y construir un altar allí para la presentación de holocaustos y ofrendas sangrientas, y escribir la ley sobre estas piedras (vers. 1-8); y b) proclamar la bendición y maldición de la ley sobre el monte Gerizim y el monte Ebal (vers. 11-26). Estas dos instrucciones están unidas por el mandato de observar la ley (vers. 9 y 10), en el cual la conexión interna o esencial de las dos también se manifiesta externamente. El cumplimiento de estas directrices después de la entrada de Israel en Canaán es descrito en Jos. 8:30-35. El acto en sí tenía un significado simbólico. El escribir la ley sobre piedras, con la solemne proclamación de bendiciones y maldiciones, era un reconocimiento práctico de la ley del Señor por parte de Israel, una declaración sustancial de que ellos convertirían la ley en la regla y estándar de su vida y conducta en la tierra que el Señor les había dado por heredad.

Vers. 1-10. El mandamiento en el ver. 10 de guardar toda la ley (שָׁמֹר, *infinfinitivo absoluto* por el imperativo, como en Ex. 13:3, etc.), con el que se introducen las instrucciones que siguen, indica desde su comienzo el propósito por el que debían establecerse en Canaán las leyes que habían sido escritas sobre piedras, es decir, como testimonio público de que los israelitas que entraban en Canaán poseían en la ley sus reglas la fuente de vida. El mandato en sí es dado por Moisés, junto con los ancianos, porque los segundos debían buscar que se ejecutara después de la muerte de Moisés; por otro lado, los sacerdotes se mencionan junto con Moisés en el ver. 9, porque era su responsabilidad el supervisar el cumplimiento de los mandamientos de Dios.

Los vers. 2s. contienen las instrucciones generales; los vers. 4-8 contienen detalles más minuciosos. En la designación del tiempo, *«cuando, pues, hayas pasado el Jordán», etc.,* la palabra יוֹם [día] no debe ser interpuesta, sino que se entiende en un amplio sentido, como significando el tiempo cuando Israel hubiese entrado a la tierra y tomado posesión de ella. Las piedras que se pusieran debían ser cubiertas con cal o yeso (si שִׂיד significa cal o yeso, no puede determinarse), y todas las palabras de la ley debían ser escritas sobre ellas. El escrito, por tanto, no sería esculpido en las piedras y luego cubierto con cal (como *J.D. Mich., Ros.*), sino que sería escrito sobre las piedras, como se acostumbraba en Egipto, donde los muros de los edificios, e incluso las piedras monumentales que estaban a punto de ser pintadas con figuras y jeroglíficos, antes de nada eran revestidos con una capa de cal o yeso, y luego se pintaban las figuras encima (véase los testimonios de *Minutoli, Heeren, Prokesch,* en *Hengstenberg, Beiträge* II, pp. 464s., y *Die Bücher Mose und Ägypten,* p. 89). El objetivo de este escrito no era el dar la ley de este modo a la posteridad sin alteraciones, sino, como ya se ha declarado, simplemente establecer un reconocimiento público de la ley por parte del pueblo, en primer lugar por el bien de la generación que tomó posesión de la tierra, y para la posteridad, sólo en tanto que este acto fue grabado en el libro de Josué y de ese modo transmitido a las generaciones futuras.

Ver. 3. Sobre las piedras debían escribirse *«todas las palabras de esta ley»,* obviamente, por tanto, no sólo las bendiciones y maldiciones de los vers. 15-26 (como *Josefo, Ant.* IV. 8, 44, *Masius, Clericus* y otros mantienen), ni siquiera únicamente Deuteronomio (*J. Gerhard, A. Osiander, Vater,* etc.), ya que este no contenía una segunda ley independiente, sino toda la ley mosaica; ciertamente no todo el Pentateuco, con sus narrativas históricas, sus descripciones geográficas y etnográficas y otras cosas, sino simplemente la parte legal de este, los mandamientos, estatutos y derechos de la Torá. Pero si los 613 mandamientos contenidos en el Pentateuco, de acuerdo con la cuenta de los judíos (*vid. Bertheau, die 7 Gruppen Mos. Ges.*, p. 12), o sólo la quintaesencia de ellos, con la omisión de las numerosas repeticiones de diferentes mandamientos, no puede decidirse, y no es importante para el asunto que se está tratando. El objetivo deseado sería alcanzado con escribir el corazón esencial de toda la ley; aunque la posibilidad de que se hubiesen escrito todos los mandamientos, por supuesto que sin las razones y exhortaciones relacionadas con ellos, no puede negarse, ya que no se declara cuántas piedras fueron erigidas, sino simplemente que se debían tomar piedras grandes, las cuales, por su tamaño, contendrían mucho. בְּעָבְרְךָ (v-3) alude a אֲשֶׁר תַּעֲבֹרוּ (ver. 2). En la cláusula: *«el día que pases el Jordán a la tierra que Yahvé tu Dios te da»,* etc., el pasar envuelve la posesión permanente de la tierra. No sólo se había prometido a Israel el pisar o conquistar Canaán, sino el mantenimiento de la tierra conquistada como permanente posesión heredada; pero sólo se regocijaría permanentemente en el cumplimiento de esta promesa si establecía la ley de su Dios en la tierra, y la guardaba. אֶרֶץ זָבַת *vid.* el comentario de Ex. 3:8.

Vers. 4-8. En la mayor expansión de este mandamiento, Moisés fija antes que nada el lugar donde serían

puestas las piedras, es decir, sobre el monte Ebal (véase el cap. 11:29), no sobre Gerizim, de acuerdo con la lectura del Pentateuco samaritano; porque desde la discusión del asunto por *Verschuir* (*dissertt. phil. exeg. diss*. 3) y *Gesenius* (de *Pent. Samar*., p. 61), se puede considerar como hecho establecido, que esta lectura es una alteración arbitraria. La siguiente oración וְשַׂדְתָּ [las revocarás], es una repetición en la forma más antigua del escrito más antiguo entre los hebreos.

A esto se anexa en los vers. 5-7 las nuevas instrucciones de que se debía construir un altar sobre el Ebal, y que se sacrificarían allí ofrendas encendidas y sacrificadas. La noción de que este altar sería construido con las piedras que tenían la ley escrita sobre sí, o incluso con una porción de ellas, no necesita refutación, ya que no tiene el más mínimo apoyo en las palabras del texto. Porque de acuerdo con estas el altar debía ser construido con piedras sin labrar (por tanto no de piedras cubiertas con cemento), en obediencia a la ley descrita en Ex. 20:22 (véase la exposición de este pasaje donde se discute la razón para esto). El sitio seleccionado para poner las piedras con la ley escrita, del mismo modo que para el altar de las ofrendas de sacrificio, fue Ebal, la montaña sobre la cual se proclamarían las maldiciones; no Gerizim, el monte que había sido designado para la publicación de las bendiciones, por la misma razón por la que sólo se dan las maldiciones que serían proclamadas en los vers. 14ss. y no las bendiciones, no, como *Schultz* supone, porque la ley relacionada con la maldición hable más fuertemente al hombre pecaminoso que la relacionada con la bendición, o porque la maldición, que se manifiesta a cada instante en la vida humana, suene más creíble que la promesa; sino, como la Biblia de Berleburg expresa: «para mostrar cómo la ley y la economía del Antiguo Testamento denunciaría la maldición que descansa sobre toda la raza humana por causa del pecado, para despertar un deseo por el Mesías que eliminaría la maldición y traería la verdadera bendición en su lugar». Porque sin importar cuán remota parezca la alusión al Mesías aquí, la verdad se destaca incuestionablemente en estas instrucciones de que la ley, primaria y mayormente trae una maldición sobre el hombre por causa de su naturaleza pecaminosa, como el mismo Moisés lo anuncia al pueblo en el cap. 31:16, 17. Y por esta razón el libro de la ley debía ser puesto al lado del arca del pacto como un «testimonio contra Israel» (cap. 31:26). Pero el altar fue construido para el ofrecimiento de sacrificios, para moldear y consagrar el establecimiento de la ley sobre las piedras en una renovación del pacto. En las ofrendas encendidas Israel se entregó al Señor con toda su vida y trabajo, y en la comida de sacrificio entró en el gozo de las bienaventuranzas de la gracia divina, para probar las bendiciones de una comunión vital con su Dios. Al conectar la ceremonia de sacrificio con el establecimiento de la ley, Israel dio testimonio práctico al hecho de que su vida y bienaventuranzas se fundamentaban en la observancia de la ley. Los sacrificios y las comidas de sacrificio aquí tienen el mismo significado que el de la conclusión del pacto en Sinaí (Ex. 24:11).

En el ver. 8 se manda una vez más que se escriba la ley sobre piedras, y se añade el mandato בְּאֵר הֵיטֵב [muy claramente] en lo que respecta a בָּאַר 1:5 y הֵיטֵב como en 9:21. El escribir la ley se menciona al final, como si fuera lo más importante, y no porque tuviese que hacerse después de la ceremonia de sacrificio. Las diferentes instrucciones se disponen de acuerdo con su carácter y no en orden cronológico.

Las palabras de Moisés que siguen en los vers. 9 y 10: «*Calla* (הַסְכֵּת) *y escucha, oh Israel; hoy has venido a ser pueblo de Yahvé tu Dios*», muestran el significado del acto mandado; aunque principalmente llaman a los israelitas a escuchar atentamente los demás mandamientos. Cuando Israel renovó el pacto con el Señor, al establecer la ley en Canaán solemnemente, llegó a ser con ello la nación de Dios, y se comprometió, al mismo tiempo, a escuchar la voz del Señor y guardar sus mandamientos, como ya lo había hecho (cf. cap. 26:17s.).

Vers. 11-26. Con la solemne construcción de las piedras con la ley escrita sobre sí mismas, Israel transferiría a la tierra la bendición y maldición de la ley, como ya se había mandado en el cap. 11:29; es decir, de acuerdo con la explicación minuciosa del mandamiento que se da aquí, el mismo pueblo debía dar expresión de la bendición y maldición solemnemente: de la bendición sobre el monte Gerizim y de la maldición sobre el monte Ebal. Sobre la ubicación de estos montes, véase el cap. 11:29. Con esta finalidad se debían estacionar seis tribus sobre la cima o al lado de Gerizim, y seis sobre la cima o al lado del Ebal. La bendición debía ser proclamada por las tribus de Simeón, Leví, Judá, Isacar, José y Benjamín, que surgieron de las dos esposas de Jacob; y la maldición por Rubén, con los dos hijos de la sierva de Lea, Zilpa, y por Zabulón, con Dan y Neftalí, los hijos de la sierva de Raquel, Bilha. Era natural que la pronunciación de la bendición se asignare a las tribus que surgieron de las esposas legítimas de Jacob, ya que los hijos de las esposas ocupaban una posición más alta que la de los hijos de las siervas, del mismo modo que la bendición tenía preeminencia sobre la bendición. Pero para asegurar la división en dos grupos de seis, era necesario que dos de los ocho hijos de las esposas fueran asociados con quienes pronunciaran las maldiciones. La elección cayó sobre Rubén, porque había perdido su derecho de primogenitura por causa de su incesto (Gen. 49:4), y sobre Zabulón, como el más joven de Lea. «*Y estos estarán sobre el monte Ebal para pronunciar la maldición*», *i.e.* para pronunciar la maldición.

Ver. 14. «*Y hablarán los levitas, y dirán a todo varón de Israel en alta voz*»: *i.e.* pronunciarán los diferentes formularios de bendición y maldición, volviéndose hacia las tribus a las que se aplicaban estos pronunciamientos; y todos los hombres de Israel responderán: «*Amén*», para tomar sobre sí la bendición y la maldición, conforme fuera proclamado por ellos; de un modo similar al caso de la bendición sacerdotal en Num. 5:22, y en relación con todo voto en que la persona que hacía el juramento, tomaba sobre sí el voto que era pronunciado, respondiendo «Amén». הַלְוִיִּם [Los levitas] no son todos los miembros de la tribu de Leví, sino aquellos «en que se manifestaba más decididamente el carácter de Leví» (*Baumgarten*), *i.e.* los sacerdotes levitas, como guardianes y maestros de la ley, y aquellos que llevaban el arca del pacto (Jos. 8:33). Por el pasaje de Josué, donde se recuerda el cumplimiento de los mandatos mosaicos, aprendemos que los sacerdotes levíticos se estacionaron en el centro, en medio de las dos montañas, con el arca del pacto, y que el pueblo se posicionó, a ambos lados, frente al arca, seis tribus sobre Gerizim, y seis sobre Ebal. Los sacerdotes, que estaban en medio, cerca del arca del pacto, pronunciaron los diferentes formularios de bendición y maldición, a lo que las seis tribus contestaron, «amén». Por la expresión כָּל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל [todos los hombres de Israel], se hace perfectamente evidente que en esta particular ceremonia el pueblo no era representado por sus ancianos o cabezas, sino que estaban presentes en las personas de todos los hombres adultos que tenían de veinte años de edad para arriba; y con Jos. 8:33, cuando se interpreta correctamente, armoniza plenamente.

En los vers. 15-26 siguen *doce* maldiciones, correspondientes al número de las tribus de Israel. La *primera* es

dirigida contra aquellos que hacen esculturas o imágenes fundidas de Yahvé, y las ponen en oculto, es decir, violando el segundo mandamiento (Ex. 20:4); la *segunda* es dirigida contra la contienda o falta de reverencia para con los padres (Ex. 21:17); la *tercera* contra aquellos que mueven los límites de las propiedades (cap. 19:14); la *cuarta* contra el hombre que desvía al ciego (cap. 19:14); la *quinta* contra aquellos que pervierten el derecho de los huérfanos y las viudas (cap. 24:17); la *sexta* contra el incesto con una madre (cap. 23:1; Lev. 18:8); la *séptima* contra los vicios no naturales (Lev. 18:23); la *octava* y *novena* contra el incesto con una hermana y con una suegra (Lev. 18:9 y 17); la *décima* contra el asesinato secreto (Ex. 20:13; Num. 35:16ss.); la *onceava* contra el asesinato judicial («maldito el que recibiere soborno para quitar la vida al inocente», es decir, sangre inocente, Ex. 23:7, 8); la *doceava* contra el hombre que no confirmara las palabras de esta ley para obedecerlas, que no hace de las leyes el modelo y estándar de su vida y conducta. Por esta última maldición, la cual se aplicaba a toda violación de la ley, se deduce evidentemente que los diferentes pecados y transgresiones ya mencionados fueron seleccionados únicamente como ejemplos, y en su mayoría se trata de aquellos que podrían ser conciliados fácilmente por las autoridades judiciales. Al mismo tiempo, «el oficio de la ley es mostrado en esta última proclamación, en la suma de todo el resto, como siendo principalmente para proclamar condenación. Todo acto consciente de transgresión sujeta al pecador a la maldición de Dios, de la cual nadie sino aquel que se ha hecho maldición puede rescatarnos» (Gal. 3:10, 13. *O. v. Gerlach*). Sobre la razón por la que no se dan las bendiciones, véase las anotaciones sobre el ver. 4. Como las maldiciones contra las transgresiones particulares de la ley simplemente mencionan algunos pecados particularmente graves a modo de ejemplo, sería fácil destacar bendiciones correspondientes por los contenidos generales de la ley: *e.g.* «bendito el que sigue fielmente al Señor su Dios, o que lo ama con el corazón, que honra a su padre y madre», etc.; y finalmente, todas las bendiciones de la ley podrían resumirse en las palabras: «Bendito el que confirma estas palabras en su corazón para obedecerlas».

Capítulo 28:1-68. Bendición y maldición

Con el propósito de grabar sobre el corazón del pueblo, con el mayor énfasis, la bendición que Israel debía proclamar en Gerizim, y la maldición que proclamaría sobre Ebal, Moisés expone ahora la bendición a la fidelidad de la ley y la maldición de transgredirla en un discurso más largo, en el cual resume una vez más, suma y expande todavía más, las promesas y amenazas de la ley en Ex. 23:20-33, y Lev. 26.

Versículos 1-14. La bendición

Ver. 1. Si Israel oía la voz del Señor su Dios, el Señor lo haría la más excelsa de todas las naciones. Este pensamiento, con el cual terminó el discurso de la ley en el cap. 26:19, forma el tema y, en cierto sentido, el encabezado de la siguiente descripción de la bendición por la que el Señor, de acuerdo con la declaración distintiva en el ver. 2, glorificaría a su pueblo por encima de todas las naciones de la tierra. La condición indispensable para obtener esta bendición era obediencia a la palabra del Señor, o el guardar sus mandamientos. Para grabar esta *conditio sine qua non* por completo sobre el pueblo, Moisés no sólo la repite en el comienzo (ver. 2), y en el medio (ver. 9), sino también al final (vers. 13, 14) tanto en forma negativa como positiva.

En el ver. 2 se destaca «el modo en que Israel sería exaltado» (*Schultz*); y de ese modo se indica el tema de manera más precisa, y se introduce la elaboración de éste. «Todas estas bendiciones (הָאֵלֶּה aquellas mencionadas singularmente en lo que sigue) vendrán sobre ti y te alcanzarán». Las bendiciones son representadas como poderes reales, los cuales siguen los pasos de la nación y la toman.

En los vers. 3-6, se describe la plenitud de la bendición de Dios en todas las relaciones de la vida en una séxtuple repetición de la palabra בָּרוּךְ [Bendito]. Israel será bendecido en la ciudad y en el campo, los dos ámbitos donde se desarrolla su vida (ver. 3); bendito será el fruto del cuerpo, de la tierra, y del ganado, *i.e.* en todas sus producciones (ver. 4; para cada uno, véase el cap. 7:13, 14); bendita será la canasta (cap. 26:2) en que se guardan los frutos, y la artesa de amasar (Ex. 12:34) en que se prepara el pan diario (ver. 5), bendita será la nación en todas sus empresas (בּוֹא וְצֵאת [en sus entradas y salidas]; *vid*. Num. 27:17).

Los vers. 7-14. describen la influencia y efecto de la bendición sobre todas las circunstancias y situaciones en que podría ser puesta la nación; en los vers. 7-10 con referencia: a) a la actitud de Israel hacia sus enemigos (ver. 7); b) a sus negocios y sus obras (ver. 8); c) a su actitud con relación a las naciones de la tierra (vers. 9, 10). Las formas optativas, וְיִתֵּן y וְיָצוּ (en los vers. 7 y 8), son dignas de notar. Ellas muestran que Moisés no sólo proclamó la bendición al pueblo, sino que la deseaba para ellos, porque sabía que Israel no siempre cumpliría perfectamente con lo requerido para que la bendición le fuere concedida. *«Que Yahvé se agrade en entregarte a tus enemigos que se levantaren contra ti», i.e.* que te los entregue heridos (נָתַן לִפְנֵי, entregar ante una persona, entregar a él, cf. cap. 1:8), para que salgan contra ti por un camino y huyan de ti por siete, *i.e.* en una salvaje dispersión (cf. Lev. 26:7, 8).

Ver. 8. *«Yahvé te enviará su bendición sobre los graneros, y sobre todo aquello en que pusieres tu mano»* (otra traducción que se hace es: מִשְׁלַח יָד [en todos tus negocios], véase el cap. 12:7).

Vers. 9s. *«Te confirmará Yahvé por pueblo santo suyo... y verán todos los pueblos de la tierra que el nombre de Yahvé es invocado sobre ti, y te temerán».* El Señor había llamado a Israel su nación santa cuando concluyó su pacto con ella (Ex. 19:5s.). Esta promesa, a la cual apuntan retrospectivamente las palabras «como te lo ha jurado», y que es llamada juramento, porque estaba fundada sobre la promesa dada a los patriarcas con juramento (Gen. 22:16), y fue dada en ellas implícitamente, el Señor la cumpliría para su pueblo, y haría que la santidad y gloria de Israel fueren manifestadas tan claramente que todas las naciones percibieran o vieran *«que el nombre del Señor es invocado sobre Israel».* El nombre del Señor es la revelación de su gloriosa naturaleza. Es nombrado sobre Israel cuando Israel es transformado en la gloria de la naturaleza divina (cf. Isa. 63:19; Jer. 14:9). Esta bendición fue cumplida sobre Israel bajo el Antiguo Testamento únicamente en insignificantes comienzos; y no será hasta la restauración de Israel, que debe tomar lugar en el futuro, de acuerdo con Rom. 11:25ss., que se alcanzará su pleno cumplimiento.

En los vers. 11s. Moisés retorna a la bendición terrenal, con el propósito de explayarla todavía más. *«Y te hará Yahvé sobreabundar en bienes* (*i.e.* para felicidad y prosperidad; *vid*. cap. 30:9)*, en el fruto de tu vientre»*, etc. (cf. ver. 4). Él abriría su buena casa del tesoro, el cielo, para dar a la tierra lluvia a su tiempo (cf. cap. 11:14; Lev. 26:4, 5), y bendición a la obra de sus manos, *i.e.* el cultivo de la

tierra, de modo que Israel estaría en condiciones de prestar a muchos, de acuerdo con el prospecto presentado en el cap. 15:6.

Vers. 13s. Por tales bendiciones él «*haría a Israel la cabeza y no la cola*», una figura tomada de la vida (*vid*. Isa. 9:13), cuyo significado es obvio, y es dado literalmente en la siguiente oración: «*y estarás encima solamente, y no estarás debajo*», *i.e.* te alzarás más y más, y te incrementarás en riqueza, poder y dignidad. Con esto vuelve el discurso a su comienzo; y la promesa de la bendición se cierra dando énfasis a la repetición de la condición de la que dependía su cumplimiento (vers. 13b y 14. Sobre el ver. 14, véase los caps. 5:29; 11:28).

Vers. 15-68. La MALDICIÓN que vendría en caso de que Israel no oyera la voz de su Dios, para guardar sus mandamientos. Después de anunciar que todas estas maldiciones sobrevendrían a la desobediente nación (ver. 15), se proclama la maldición en toda su extensión, como cubriendo todas las relaciones de la vida, es una séxtuple repetición de la palabra אָרוּר [maldito] (vers. 16-19, como arriba en los vers. 3-6); y el cumplimiento de esta amenaza con plagas y enfermedades, sequía y hambre, guerra, devastación de la tierra, y cautivad del pueblo, es tan descriptiva que la aplicación de estos castigos se mantiene a la vista en una extensión que aumenta cada vez más en magnitud y temor. Sin embargo no debemos registrar esto como un aumento gradual de los juicios de Dios, en proporción con el incremento con la rebelión de Israel, como en Lev. 26:14ss., aunque es obvio que los castigos amenazados no cayeron sobre la nación a la vez.

Los vers. 16-19 se corresponden precisamente con los vers. 3-6, hasta el punto de establecer la maldición como homóloga a la bendición, con la excepción de que la canasta y la artesa son mencionadas antes del fruto del vientre.

Vers. 20-26. La primera visión en que se proclama el surgimiento de la amenazada maldición, sobre el pueblo desobediente, es proclamada en todas sus formas. En primer lugar, de modo muy general en el ver. 20. «*Yahvé enviará contra ti la maldición, quebranto y asombro en todo cuanto pusieres mano e hicieres* (מִשְׁלַח יָד, véase el cap. 12:7), *hasta que seas destruido y perezcas pronto a causa de la maldad de tus obras por las cuales me habrás dejado*». Las tres palabras, מְאֵרָה, מְהוּמָה, y מִגְעֶרֶת, son sinónimas, y están unidas para dar fuerza al pensamiento. מְאֵרָה, maldición; הַמְּהוּמָה, la consternación producida por la maldición de Dios, es decir, la confusión con la que Dios hiere a sus enemigos (véase el cap. 7:23); הַמִּגְעֶרֶת es la palabra amenazante de la ira divina.

Luego los vers. 21ss. detallan: «*Yahvé traerá sobre ti mortandad, hasta que te consuma de la tierra... Yahvé te herirá de tisis, de fiebre* (cf. Lev. 26:16), *de inflación de ardor, con sequía, con calamidad repentina y con añublo* (de la simiente)»; por tanto siete enfermedades (siete como el sello de la obra de Dios), en tanto que la peste se menciona primero de modo particular como el más terrible enemigo de la vida. דַּלֶּקֶת, de דָּלַק quemar, y חַרְחֻר, de חָרַר inflamar, significa enfermedades inflamatorias, fiebres ardientes; la distinción entre estas y קַדַּחַת no puede ser determinada. En lugar de חֶרֶב, la espada como el instrumento de muerte, utilizada para designar sacrificio y muerte, la traducción de la *Vulgata, la Arábiga y la Samaritana* han adoptado la interpretación חֹרֶב, *aestus*, calor (Gen. 31:40) o sequía, de acuerdo con lo cual habría cuatro males mencionados por los que la vida humana es atacada, y tres que son dañinos para el grano. Pero como la LXX, *Jon., Syr*. y otros leen חֶרֶב, esta alteración es muy cuestionable, especialmente porque esta lectura puede ser defendida plenamente en esta conexión; y una objeción a la alteración es que la amenaza de sequía es utilizada por primera vez en los vers. 23s. שִׁדָּפוֹן, de שָׁדַף chamuscar, o carbonizar, y יְרָקוֹן, de יָרַק estar amarillento, se refiere a las dos enfermedades que atacan el grano, la primera secando o quemando las espigas, causada por el viento del este (Gen. 41:23); la otra al efecto producido por un cálido aire en Arabia, por medio del cual las espigas verdes se vuelven amarillas, de modo que no producen granos de trigo.

Vers. 23s. A esto debe añadirse la terrible sequía, sin una gota de lluvia del cielo (cf. Lev. 26:19). En lugar de lluvia caería polvo y cenizas del cielo. נָתַן construida con un doble acusativo: convertir la lluvia en polvo y cenizas, dar la lluvia en forma de polvo y cenizas. Cuando el calor es muy fuerte, el aire en Palestina está a menudo lleno de polvo y arena, el aire tiene la forma de un siroco ardiente, de modo que el aire se asemeja al calor de la boca de un horno (*Robinson*, II, p. 50).

Vers. 25, 26. Derrota en la batalla, lo opuesto de la bendición prometida en el ver. 7. Israel sería לְזַעֲוָה, «un ir y venir», *i.e*. por decirlo de un modo, «una pelota con la que jugarían todos los reinos de la tierra» (*Schultz*). זַעֲוָה, aquí y en Ez. 23:46, no es una forma traspuesta y postrera de זִוָּעָה, que tiene un significado diferente en Isa. 28:19, sino la forma original sin ser contraída, que después fue condensada en זִוָּעָה; porque es así y no זִוָּעָה, el modo en que debe leerse la *Quetib* en Jer. 15:4; 24:9; 29:18; 34:17 y 2 de Crón. 29:8, donde se repite esta amenaza (*vid. Ewald*, §53b). Los cuerpos de aquellos que fueran sacrificados por el enemigo servirían como alimento de las aves de presa y las bestias salvajes, la mayor ignominia que podría suceder a un muerto, y frecuentemente es mantenida como la amenaza contra los impíos (Jer. 7:33; 14:4; 1 de Reyes 14:11, etc.).

Vers. 27-34. La segunda visión describe aún más la visitación de Dios en la enfermedad tanto del cuerpo como del alma, y también por medio de los saqueos y la opresión por parte de sus enemigos.

En el ver. 27 se amenaza con cuatro enfermedades incurables del cuerpo: la úlcera de Egipto (שְׁחִין, véase el comentario de Ex. 9:9), *i.e*. la forma de lepra peculiar de Egipto, *elefantiasis* (*Aegypti peculiare malum; Plin*. 26, cap. 1, s. 5), la cual difería de la *lepra tuberosa*, o lepra tuberculosa (ver. 35; cf. Job 2:7), aunque sólo en grado y no en sus características esenciales (véase *Tobler, medizinische Topographie von Jerusalem*, p. 51). עָפֳלִים, de עֹפֶל, hinchazón, levantamiento, significa un tumor, y de acuerdo con los rabinos se trata de una enfermedad del ano; en el hombre, *tumor in posticis partibus* [un tumor en las partes traseras]; en la mujer se trata de *durius quoddam* [una cierta dureza] οἴδημα en el útero. Fue con esta enfermedad con la que fueron heridos los palestinos (1 de Sam. 5). גָּרָב (véase Lev. 21:20) y חֶרֶס de חָרַס, rascar o refregar, es también un tipo de picazón, de la que hay varias formas en Siria y Egipto (cf. *Pruner, Krankheiten des Orients*, pp. 142s.; *Tobler, op.cit*., pp. 46s.).

Vers. 28s. Además de esto, también vendría locura, ceguera y turbación de mente, tres males físicos; porque aunque עִוָּרוֹן signifique primordialmente ceguera del cuerpo, la posición de la palabra entre locura y turbación de mente, *i.e*. del entendimiento, aquí indica una ceguera mental.

El ver. 29 lleva a la misma conclusión, donde se declara que Israel palpará al mediodía, del mismo modo que un ciego en la oscuridad, y no hará sus caminos prosperar, *i.e*. no llegar al camino que guía a la meta y a la salvación, no tendría éxito ni buena fortuna en sus acometidos (cf. Sal. 37:7). Siendo herido de ese modo en cuerpo y alma, sólo sería (אַךְ como en el cap. 16:15), *i.e*. completamente oprimido y despojado eternamente. Estas pala-

bras introducen el cuadro de la otra calamidad, el saqueo de la nación y de la tierra por sus enemigos (vers. 30-33). Esposa, casa, viñas, bueyes, asnos y ovejas serían arrebatados por el enemigo; los hijos y las hijas serían llevados en cautiverio ante los ojos del pueblo que lo vería y se lamentaría por sus hijos, *i.e.* con duelo y nostalgia por ellos; *«y no habrá fuerza en tu mano», i.e.* todo poder y ayuda te abandonarán. (Sobre esta expresión proverbial, véase Gen. 31:29; y sobre חִלֵּל, en el ver. 30, véase el cap. 20:6).

En los vers. 33s., se resume la amenaza de la siguiente manera: el fruto del campo y todos sus productos serían devorados por una nación extraña, e Israel sólo sería oprimido y quebrantado en pedazos todos sus días, y enloquecería por causa de lo que sus ojos serían obligados a ver.

Vers. 35-46. La tercera visión. Con las palabras יַכְּךָ יהוה [Te herirá Yahvé], Moisés resume en el ver. 35 la amenaza del ver. 27, para presentar las calamidades que ya habían sido amenazadas bajo un nuevo aspecto, es decir, como señales del rechazo de Israel de la comunión del pacto que tenía con el Señor.

Ver. 35. El Señor heriría al pueblo con graves abscesos en las rodillas y caderas que serían incurables, desde la planta del pie hasta la coronilla de la cabeza. שְׁחִין רָע es la llamada lepra de las coyunturas, una forma de la *lepra tuberosa* (*vid. Pruner*, p. 167). Sin embargo, por la cláusula *«desde la planta de tu pie hasta tu coronilla»*, es evidente que la amenaza no debe restringirse a estas especies de lepras, ya que «las partes superiores del cuerpo a menudo permanecen en un estado perfectamente normal en casos de lepra en las coyunturas; y después que las partes enfermas han caído, los pacientes recuperan su salud previa hasta cierto grado» (*Pruner*). Moisés menciona que esta enfermedad sería de tal naturaleza que aquellos que fueran afligidos con ella serían completamente incapaces de ponerse de pie o caminar, y luego agudiza la amenaza añadiendo las palabras: «desde la planta del pie hasta la coronilla de la cabeza». La lepra excluía al pueblo de la comunión con el Señor y privaba a la nación del carácter de ser una nación de Dios.

Vers. 36s. La pérdida de su carácter espiritual sería seguida por la disolución del pacto. Este pensamiento conecta el ver. 36 con el ver. 35, y no la idea de que Israel al ser afligido con la lepra sería obligado a ir en cautiverio, y que en este estado se convertiría en objeto de repulsión por parte de los paganos (*Schultz*). El Señor llevaría a la nación y su rey a una nación extraña que no conociera, y los entregaría a la esclavitud, de modo que serían obligados a servir a otros dioses —a la madera y la piedra (*vid*. cap. 4:28)—, «Y serás motivo de horror (לְשַׁמָּה), y servirás de refrán (מָשָׁל) y de sátira (שְׁנִינָה) a todos los pueblos a los cuales te llevará Yahvé» (*vid.* 1 de Reyes 9:7; Jer. 24:9).

Vers. 38ss. La maldición caería incluso en su propia tierra, manifestándose en toda obra y labranza. Mucha semilla produciría muy poca cosecha porque la langosta devoraría la simiente; el plantar y labrar viñas no produciría vino porque el gusano devoraría las viñas. תּוֹלַעַת probablemente sea el ἴψ o ἴξ de los griegos, el *convolvulus* de los romanos, nuestro gusano de la viña.

Ver. 40. Tendrían muchos árboles de oliva en la tierra, pero no se ungirían con aceite, porque los olivos serían arrancados o saqueados (יִשַּׁל, *Nifal* de שָׁלַל, como en el cap. 19:5, no la *Kal* de נָשַׁל, de la cual no se puede demostrar que haya tenido en significado intransitivo *elabi*).

Ver. 41. Engendrarían hijos e hijas pero no los podrían mantener porque serían llevados en cautividad.

Ver. 42. Todos los árboles y frutos de la tierra serían tomados como posesión por la langosta. צְלָצַל, de צָלַל zumbar, un epíteto retórico aplicado a las langostas, no al saltamontes que no daña las frutas de los árboles o de la tierra lo suficiente como para aplicarle el término יָרַשׁ, «posesionarse de».

Ver. 43. Israel sería completamente empobrecido, y se hundiría más y más en tanto que el extranjero que habitare en medio de él, por el contrario, se elevaría sobre él muy alto; ciertamente no porque no tuviera posesiones, o por depender en recursos de otros tipos» (*Schultz*), sino más bien porque sería exceptuado, con todas sus posesiones, de la maldición de Dios, del mismo modo que los israelitas no sufrieron las plagas que sobrevinieron a los egipcios (Ex. 9:6, 7, 26).

Ver. 44. Sucedería lo opuesto a los vers. 12 y 13.

En el ver. 45 el discurso retorna a su comienzo del ver. 15, con la terrible amenaza: *«y serán para ti por señal y por maravilla, y en tu descendencia para siempre»*, con el propósito de hacer una pausa o llegar a una conclusión. Las maldiciones serían por señal y maravilla (מוֹפֵת, aquello que provoca asombro y terror), en tanto que su magnitud y carácter manifestaría de la manera más clara la interposición sobrenatural de Dios (*vid*. cap. 29:23). עַד עוֹלָם [Por siempre] se aplica a la generación herida por la maldición, la cual sería rechazada por siempre, aunque sin incluir el rechazo perpetuo de toda la nación, o la imposibilidad de la conversión y restauración de un remanente (שְׁאָר, κατάλειμμα), o de una simiente santa (Isa. 10:22; 6:13; Rom. 9:27; 11:5).

Vers. 47-57. La cuarta visión. Aunque todo aspecto de la vida nacional ha sido incluido bajo la maldición en el texto que precede, el amor a su pueblo, y el deseo de preservarlos de la maldición, por medio de presentar ante ellos la terrible severidad de la ira de Dios, obliga al fiel siervo del Señor a ir incluso más adelante, y describe inclusive más minuciosamente los terribles horrores que vendrían como consecuencia de que Israel fuera entregado al poder de los paganos; y en primer lugar describe en los vers. 47-57 las horribles calamidades que irrumpirían sobre Israel en la conquista de su tierra y sus fortalezas por el enemigo.

Vers. 47s. Porque no había servido al Señor su Dios con gozo y alegría de corazón, *«por la abundancia de todas las cosas», i.e.* por la abundancia de todas las bendiciones derramadas sobre él por su Dios, serviría a sus enemigos con hambre, sed y desnudez, y con necesidad de todo, llevando un yugo de hierro, *i.e.* ser obligado a realizar los más duros servicios tributarios hasta que fuera destruido (הַשְׁמִיד por הַשְׁמִיד, como en el cap. 7:24).

Vers. 49s. El Señor traería, desde muy lejos, contra Israel una nación bárbara, con el corazón endurecido, desconocedora de la piedad. La expresión מֵרָחוֹק [desde muy lejos] es fortalecida al añadírsele las palabras מִקְצֵה הָאָרֶץ [del extremo de la tierra]. Cuanto mayor es la distancia, más terrible parece el enemigo. Tal nación vuela como águila, la cual ataca su presa con violencia, y se la lleva con sus garras; e Israel no entiende su lengua, de modo que no es capaz de ablandar su dureza, o llegar a un acuerdo. Un pueblo עַז פָּנִים [fiero de rostro], *i.e.* a quien nada impresiona (*vid*. Isa. 50:7), una descripción de la audacia y desvergüenza de su apariencia (Dan. 8:23; cf. Prov. 7:13; 21:29), que no perdona a los ancianos ni a los niños. Sin duda que esta descripción se aplica a los caldeos que son descritos como águilas que vuelan en Hab. 1:6ss., Jer. 48:40; 49:22; Ezeq. 17:3, 7, como en los presentes versículos; pero además de ellos se aplica a otros enemigos de Israel, es decir, a los grandes poderes imperiales de los asirios, caldeos y romanos que el Señor levantó como ejecutores de su maldición sobre su rebelde pueblo. Por tanto Isa. describe a los asirios de manera similar, es decir, como pueblo con un lenguaje ininteligible

(caps. 5:26; 28:11; 33:19), y describe la crueldad de los medos en el cap. 12:17, 18, con una inequívoca alusión al ver. 50 de la presente amenaza.

Vers. 51ss. Este enemigo consumiría todo el fruto del ganado y de la tierra, *i.e.* todo aquello que la nación hubiere adquirido por medio de la agricultura y la ganadería, sin dejar nada, hasta que fuera destruida por completo (שָׁנַי וגו véase el cap. 7:13), y oprimiría, *i.e.* lo asediaría en todas sus puertas (ciudades, *vid.* cap. 12:12), hasta que cayeran los fuertes y elevados muros en los que se apoyaban (יָרַד como en el cap. 20:20).

Ver. 53. Esto afligiría tanto a Israel, que en su aflicción y asedio serían llevados a comer el fruto de su vientre, y la carne de sus propios hijos (con relación al cumplimiento de esto, véase las anotaciones sobre Lev. 26:29). Esta horrible aflicción se describe todavía más plenamente en los vers. 54-57, donde las palabras בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק וגו- בָּהּ [en el asedio y en el apuro], etc. (ver. 53b), son repetidas como un refrán, con su espantoso sonido, en los vers. 55 y 57.

Vers. 54s. «El hombre tierno en medio de ti, y el muy delicado, mirará con malos ojos a su hermano, y a la mujer de su seno, y al resto de sus hijos que le quedaren; para no dar a alguno de ellos de la carne de sus hijos, que él comiere, por no haberle quedado nada, en el asedio». *«Mirará con malos ojos», i.e.* ver con envidia o favor enfermizo (cf. cap. 15:9). מִבְּלִי הַשְׁאִיר, por no haber quedado nada para sí. כל con בְּלִי literalmente significa «*todo no*», *i.e.* absolutamente nada. הַשְׁאִיר, un infinitivo como en el cap. 3:3 (véase el ver. 48).

Vers. 56s. La delicada y exuberante mujer que nunca intentaría poner la planta de su pie sobre la tierra (por tanto, que siempre había sido llevada sobre una camilla o sobre un asno; cf. Jue. 5:10, y *Arvieux, Sitten der Beduinen Ar.,* p. 143), por ternura y delicadeza su ojo vería con envidia al marido de su seno y a sus hijos (וּבִשְׁלִיָּתָהּ), y ello (vav explicativa) por causa de (por) su parto, por lo que surge de entre sus pies, y por causa del hijo que diere a luz (*sc.* durante el asedio); *«pues lo comerá ocultamente, por la carencia de todo»,* es decir, en primer lugar intentaría apaciguar su hambre con el recién nacido, y luego, cuando no quedase nada, con sus propios hijos. ¡A tal extremo se incrementaría el hambre!

Vers. 58-68. La *quinta* y última visión. Todas estas calamidades no serían el final de la aflicción. La medida plena de la maldición divina sería derramada sobre Israel cuando su desobediencia se hubiese endurecido hasta el punto de hacer caso omiso del glorioso y temible nombre del Señor su Dios. Para destacar esto, Moisés describe la resistencia del pueblo en el ver. 58, no como en los vers. 15 y 45, no oyendo la voz del Señor para guardar todos sus mandamientos, que él (Moisés) les había mandado ese día, o que Yahvé les había mandado (ver. 45), sino como «*no cuidando de poner por obra todas las palabras de esta ley que están escritas en este libro, temiendo este nombre glorioso y temible: Yahvé tu Dios*». הַסֵּפֶר הַזֶּה [Este libro] no es Deuteronomio, incluso si asumimos que Moisés no entregó los discursos de este libro al pueblo y luego los escribió, sino que en primer lugar los escribió y luego los leyó al pueblo (véase el cap. 31:9), sino el libro de la ley, *i.e.* el Pentateuco, hasta donde ya había sido escrito. Esto es evidente por los vers. 60, 61, de acuerdo con los cuales, las graves enfermedades de Egipto habían sido escritas en este libro de la ley, lo cual apunta al libro de Éxodo, donde vemos que suceden estas graves enfermedades entre los egipcios. De hecho, Moisés no podría haber pensado en sujetar al pueblo meramente bajo la obligación de guardar las leyes del libro de Deuteronomio, ya que este libro no contiene todas las leyes esenciales del pacto, y no fue escrito con el propósito de formar un libro de la ley independiente. La oración infinitiva, לְיִרְאָה [temiendo], sirve para explicar la oración anterior לַעֲשׂוֹת [poner por obra], ya sea que consideremos ambas cláusulas como coordinadas, o la segunda como subordinada a la primera. El poner por obra todos los mandamientos de la ley debe mostrar y demostrar por sí solo que se teme al nombre del Señor que ha sido revelado. Donde no existe este temor, la observancia externa de los mandamientos sólo puede ser una obra farisaica de justicia propia que equivale a transgredir la ley. Pero el objetivo de este temor no debía ser Dios, de acuerdo con las ideas humanas de la naturaleza y obra de Dios; debía ser *«este nombre glorioso y temible», i.e.* Yahvé el Dios absoluto, por cuanto se glorifica a sí mismo y demuestra ser temible en sus actos sobre la tierra. הַשֵּׁם [El nombre], como en Lev. 24:11. נִכְבָּד en un sentido reflexivo, como en Ex. 14:4, 17, 18; Lev. 10:3.

Ver. 59. Si Israel no hacía esto, entonces Yahvé aumentaría maravillosamente sus plagas y las de su descendencia, *i.e.* visitaría al pueblo y su descendencia con azotes extraordinarios, con grandes y duraderos azotes, y con enfermedades malignas y duraderas (ver. 60), y traería sobre ellos todas las pestes de Egipto. הִשִּׁיב, volver, en tanto que Israel había quedado libre de ellas cuando fue libertado de Egipto. מַדְוֶה está construida con el plural como un sustantivo colectivo.

Ver. 61. Yahvé también enviaría toda plaga y toda enfermedad que no estuviese escrita en este libro de la ley (גַּם es incrementante), no sólo aquellas que estaban escritas en el libro de la ley, sino también aquellas que no lo estuviesen. Las enfermedades de Egipto que estaban escritas en el libro de la ley incluyen la mortandad del ganado, los granos y forúnculos, y la muerte del primogénito (Ex. 9:1-10; 12:29); y las plagas (מַכָּה) el resto de las plagas, las ranas, los mosquitos, las moscas, el granizo, las langostas y las tinieblas (Ex. 8-10). יַעְלֵם, una forma no común y más fuerte de יַעֲלֵם (Jue. 16:3; cf. *Ewald,* §138[a]).

Ver. 62. Moisés declara que el pueblo sería casi aniquilado con esto. *«Y quedaréis pocos en número* (un pequeño número; cf. cap. 26:5), *en lugar de haber sido como las estrellas del cielo».*

Vers. 63ss. Sí, el Señor hallaría deleite en la destrucción y aniquilación de Israel, como previamente se había regocijado en bendecirlo y multiplicarlo. Con esta atrevida expresión antropomórfica, Moisés busca quitar de la nación el último atisbo de la falsa confianza en la misericordia de Dios. Tanto como el pecado del hombre aflige a Dios, y tan poco como el placer que Él pueda tener en la muerte del impío, no obstante la santidad de su amor demanda el castigo y la destrucción de aquellos que desprecian la riqueza de su bondad y longanimidad; de modo que Él manifiesta su gloria en el juicio y la destrucción del malvado, no menos que bendiciendo y prosperando a los justos.

Vers. 63b-64. Aquellos que no hubiesen sucumbido a las plagas y las heridas de Dios, serían arrancados de la tierra de su heredad (נָסַח), y esparcidos entre las naciones hasta el fin de la tierra, y allí serían obligados a servir a otros dioses, los cuales son madera y piedra, que no tienen vida y sentimientos, y por tanto no pueden oír la oración, y no pueden librar de la aflicción (cf. cap. 4:27ss.).

Vers. 65s. Cuando los hubiese esparcido de ese modo entre las naciones, Israel no hallaría tranquilidad ni reposo, ni siquiera descanso para la suela de su pie, *i.e.* ningún sitio donde pudiera reposar su pie tranquilamente, y permanecer y tener paz en su corazón. A esta extrema aflicción de estar sin hogar se añadiría: *«corazón temeroso, y desfallecimiento de ojos, y tristeza de alma»* (*vid.* Lev. 26:36ss.).

Ver. 66. *«Y tendrás tu vida como algo que pende delante de ti», i.e.* te desesperará su preservación (Job 24:22)[33].

Ver. 67. Durante la mañana desearían que fuera tarde, y por la tarde desearían que fuera de mañana por el temor perpetuo de lo que traería cada día o noche.

Ver. 68. Al final de todo, Moisés menciona lo peor, es decir, el ser llevados de regreso a Egipto en ignominiosa esclavitud. «Si el éxodo fue el nacimiento de la nación de Dios como tal, el retorno sería su muerte» (*Schultz*). בָּאֳנִיּוֹת [en barcos], *i.e.* de un modo que eliminaría toda posibilidad de escape. La cláusula, *«por el camino del cual te ha dicho: nunca más volverás»,* no es una explicación más precisa de «en barcos», porque no fue en barcos como Israel salió de Egipto, sino por tierra, a través del desierto; por el contrario, esta simplemente sirve para fortalecer el anuncio: «Yahvé te hará volver a Egipto», es decir, en el sentido de que Dios los haría tomar un camino que nunca más habrían visto si hubieran continuado en fiel dependencia en el Señor. Éste era el camino a Egipto, en realidad un retorno tal a esta tierra, que Israel nunca había experimentado, un retorno a la esclavitud. *«Allí seréis vendidos a vuestros enemigos por esclavos y esclavas, y no habrá quien os compre», i.e.* nadie os comprará como esclavos. Esta cláusula que indica el mayor desprecio, es completamente suficiente para derribar la opinión de *Ewald, Riehm*, y otros, a los que ya se ha hecho referencia en las pp. 385-386, es decir, que este texto se refiere a *Psammeticus*, quien consiguió algo de infantería israelí de Manasés. Egipto se menciona simplemente como una tierra donde Israel había vivido en vergonzosa esclavitud. «Como un cumplimiento hasta cierta medida; sin duda podríamos aducir el hecho de que Tito envió 17.000 judíos adultos a Egipto para realizar allí trabajo pesado, e hizo que se vendieran públicamente a aquellos que tenían menos de 17 años de edad (*Josefo, de bell. Jud*. 6. 9, 2), y también que bajo Adriano, se vendió una cantidad innumerable de judíos en el sepulcro de Raquel (*Jerónimo, ad* Jer. 31). Pero la palabra de Dios no está tan contraída como para poder ser limitada a un solo hecho. Las maldiciones se cumplieron en el tiempo de los romanos en Egipto (*vid. Filo en Flacc*. y *leg. ad. Caium*), pero también se cumplieron de una terrible manera durante las edades medias (*vid. Depping, die Juden im Mittelalter*); y aún están en proceso de cumplimiento, aunque frecuentemente se sienten menos» (*Schultz*).

Ver. 69. (o cap. 29:1) no es el cierre del discurso de los caps. 5-28, como *Schultz, Knobel* y otros suponen; sino el encabezado de los caps. 29, 30, los cuales se relacionan con el pacto hecho y que es mencionado en este versículo (*vid*. cap. 28:12, 14).

Capítulos 29 y 30. Conclusión del pacto en la tierra de Moab

Los discursos que siguen en los capítulos 29 y 30 son anunciados en el encabezado del cap. 29:1 como *«palabras del pacto que Yahvé mandó a Moisés que celebrase con los hijos de Israel en la tierra de Moab, además del pacto que concertó con ellos en Horeb»,* y consiste, de acuerdo con los vers. 10ss., en una solemne apelación a todo el pueblo para que se involucre en el pacto que el Señor hizo con ellos aquel día; es decir, consistía literalmente en una declaración renovada del pacto que el Señor había concluido con la nación en Horeb, o en una nueva obligación impuesta sobre la nación para que cumpliera con el pacto que se había realizado en Horeb, por medio de la ofrenda de sacrificios y el rociamiento del pueblo con la sangre del sacrificio (Ex. 24). No había necesidad de que se repitiera este acto porque, a pesar de las constantes transgresiones por parte de la nación, éste no había sido abrogado por parte de Dios, sino que continuaba con plena validez y fuerza. La obligación que sujetaba al pueblo para que cumpliese el pacto es introducida por Moisés con una apelación a todo lo que el Señor había hecho por Israel (cap. 29:1-9); y esto va seguido de un llamado para que entraran al pacto que el Señor concluía con ellos ahora, para que Él pudiera ser su Dios, y cumplir las promesas hechas respecto a ellos (vers. 9-14), con una repetida alusión al castigo que los amenazaba en caso de apostasía (vers. 15-28), y la eventual restauración sobre la base de un sincero arrepentimiento y retorno al Señor (cap. 30:1-14), y finalmente otra solemne ordenanza, con una bendición y maldición delante de ellos, para que eligieran la bendición (vers. 15-20).

Cap. 29:1-8. La introducción en el ver. 1a se asemeja a la del cap. 5:1. «Todo Israel» es la nación con todos sus miembros (véase vers. 9s.). Sin duda Israel había visto los poderosos hechos del Señor en Egipto (vers. 2b y 3; cf. caps. 4:34; 7:19), pero Yahvé no les había dado un corazón, *i.e*. entendimiento para percibir, ojos para ver, y oídos para escuchar hasta este día. Con esta queja, Moisés no intenta disculpar la falta de susceptibilidad previa, por parte de la nación, a las manifestaciones del Señor, sino simplemente explicar la necesidad de la repetida alusión a los misericordiosos actos de Dios, y para apremiar al pueblo para que los graben en su corazón. *Paeteriti temporis socordiam exprobando ad studium intelligendi eos stimulat: acsi diceret, nimis diu obstupuisse ad tot miracula, ideoque non esse amplius cunctandum, quin expergefacti melius ad Deum attendant* [Al reprobar la torpeza del pasado, los estimularía a desear entender, del mismo modo que si hubiera dicho, que por un largo tiempo habían sido insensibles a muchos milagros, y por tanto no debían tardarse más, sino levantarse para escuchar a Dios mejor] (*Calvino*). El Señor no había dado aún al pueblo un corazón entendido, porque el pueblo todavía no lo había pedido, simplemente porque no había sentido la necesidad de él (cf. cap. 5:26).

Vers. 4ss. Con la apelación a la misericordiosa dirección que Israel había recibido por parte de Dios en medio del desierto, el discurso de Moisés pasa imperceptiblemente a un discurso del Señor, del mismo modo que en el ver. 11:14. (Sobre los vers. 4s., *vid*. cap. 8:3, 4; sobre el ver. 6, *vid.* caps. 2:26ss. y 3:1ss. y 12ss.).

Ver. 8. Estos beneficios del Señor demandaban obediencia y fidelidad. *«Guardaréis pues las palabras de este pacto»,* etc. (cf. cap. 8:18). הַשְׂכִּיל, actuar sabiamente (como en el cap. 32:29), teniendo en mente que el mismo Yahvé es la sabiduría de Israel (cap. 4:6), y la búsqueda de esta sabiduría trae prosperidad y salvación (cf. Jos. 1:7, 8).

Vers. 9-14. Llamados para que entren en el pacto del Señor, es decir, entrar internamente, hacer del pacto un asunto del corazón y la vida.

Vers. 9ss. *«Hoy»,* cuando la ley del pacto y el derecho del pacto fueron presentados delante de ellos, toda la nación estuvo delante del Señor, sin excepción —los jefes y las tribus, los ancianos y los oficiales, todos los hombres de Israel—. Los dos miembros son paralelos. Los jefes del pueblo son los ancianos y oficiales, y las tribus consistían en todos los hombres. La interpretación

33. Non vidi locum qui clarius miseriam malae conscientiae disserat, tam aptis et propriis tum verbis tum sententiis. Sic enim affectus est qui Deum offensum habet *i.e.* qui peccati conscientia vexatur [Nunca he visto un pasaje que describa más claramente la miseria de una conciencia culpable, con palabras y pensamientos tan a la medida y adecuados. Porque es así como se ve afectado el hombre que conoce que Dios está ofendido, *i.e.* que es perseguido por la conciencia del pecado] (*Lutero*).

dada por la LXX y la versión Siríaca, «*cabezas* (capitanes) *de tus tribus*», está en variación con el lenguaje.

Ver. 10. Sin embargo, el pacto del Señor no sólo incluía a los hombres de Israel, sino también a las esposas e hijos, y al extranjero que se hubiese ligado a Israel, como los egipcios que salieron con Israel (Ex. 12:28; Num. 11:4), y los madianitas que se unieron a los israelitas con Hobab (Num. 10:29), y hasta el último siervo, «*desde el que corta tu leña hasta el que saca tu agua*» (cf. Jos. 9:21, 27).

Ver. 11. «*Para que entres en el pacto de Yahvé tu Dios, y en su juramento, que Yahvé tu Dios concierta hoy contigo*». עָבַר con בְּ, como en Job 33:28, «entrar en», expresa una entrada completa, que va a través del territorio en que se entra por completo, y es más expresiva que בּוֹא בִּבְרִית (2 de Crón. 15:12). «En el juramento», el pacto confirmado con un juramento, siendo los pactos acompañados siempre con juramentos (*vid.* Gen. 26:28).

Ver. 12. «*Para confirmarte hoy como su pueblo, y para que él te sea a ti por Dios*» (*vid*. caps. 28:9; 27:9; Ex. 19:5, 6).

Vers. 13s. Este pacto lo hizo Moisés no sólo con los que estaban presentes, sino con todos, presentes o ausentes; porque no sólo incluiría a aquellos que vivieran entonces, sino también a sus descendientes, para que llegara a ser un pacto de bendición para todas las naciones (cf. Hech. 2:39, y la intercesión de Cristo en Jn. 17:20). יֶשְׁנוֹ con nun epenth. como en 1. Sam. 14:39; 23:23; cf. *Ges.*, §100,5.

Vers. 15-28. El llamado a establecerse en el pacto del Señor es explicado por Moisés en primer lugar a través de una exposición de los malignos resultados que seguirían a una apostasía del Señor, o del incumplimiento de su pacto. Introduce esta exposición con una alusión a la experiencia del pueblo con referencia a lo inservible de los ídolos, tanto en el mismo Egipto como en su marcha por las naciones, cuyo territorio atravesaron (vers. 15 y 16). Las palabras, «*Porque vosotros sabéis cómo habitamos en la tierra de Egipto, y cómo hemos pasado por en medio de las naciones... y habéis visto sus abominaciones y sus ídolos*» (גִּלֻּלִים, *lit*. terrones, véase en Lev. 26:30), tienen este significado: «En nuestra estancia en Egipto, y en nuestra marcha a través de diferentes tierras, habéis llegado a conocer los ídolos de estas naciones, que no son dioses, sino sólo madera y piedra (véase el cap. 4:28), plata y oro. אֶת־אֲשֶׁר, como en el cap. 9:7, literalmente «conocéis aquello con lo que moramos», *i.e*. conocer lo que nos mostró nuestra estancia allí, la experiencia que adquirimos allí respecto a la naturaleza de los ídolos paganos.

Ver. 17. «*No sea que haya entre vosotros*», etc. Esta oración puede explicarse fácilmente introduciendo un pensamiento que podría suplirse fácilmente como «considerad esto», o «no olvidéis lo que habéis visto, para que nadie, mujer u hombre, familia o tribu, se aparte de Yahvé nuestro Dios». «*no sea que haya en medio de vosotros raíz que produzca veneno y ajenjo como fruto*». Una sorprendente imagen del fruto destructivo que produce la idolatría (cf. Heb. 12:15). רֹאשׁ o רוֹשׁ describe una planta de sabor muy amargo, como podemos ver por la frecuencia con la que se combina con לַעֲנָה, ajenjo; no es, estrictamente hablando, una planta venenosa, aunque dicha palabra se utiliza en Job 20:16 para denotar el veneno de serpientes, porque, en la apreciación de un hebreo, el amargor y el veneno eran términos familiares. No hay otro pasaje en que se pueda demostrar que haya tenido el significado de «veneno». El sentido de la figura es dado en términos llanos en el ver. 19, «*y suceda que al oír las palabras de esta maldición, él se bendiga en su corazón, diciendo: tendré paz, aunque ande en la dureza de mi corazón*». El bendecirse a uno mismo en el corazón, es felicitarse a sí mismo. שְׁרִירוּת, firmeza, una *vox media*; en el siríaco significa firmeza en un buen sentido, equivalente a verdad; en hebreo se utiliza generalmente en un sentido malo, denotando dureza de corazón; y este es el sentido que Moisés utiliza aquí. «*A fin de que con la embriaguez quite la sed*», una expresión proverbial de la que se han dado muchas interpretaciones distintas (véase a *Rosenmüller ad h.l.*), tomada sin duda de la tierra y transferida a las personas o almas como por ejemplo הִרְוָה Ecl. 3:15 y צָמָא, Am 8:11 y Sal. 42:3, de modo que podríamos suplir el término נֶפֶשׁ en este sentido: «destruirlo todo, tanto a quienes han bebido su veneno como a aquellos que todavía tienen sed de él» (*Knobel*). Pero incluso si tratáramos אֶרֶץ (la tierra), no deberíamos pensar en la tierra en sí, sino simplemente en sus habitantes, de modo que la idea seguiría siendo la misma.

Vers. 18s. «*No querrá Yahvé perdonarlo* (a quien habla o piensa de ese modo) *sino que entonces humeará la ira de Yahvé* (se manifestará en fuego; *vid*. Sal. 74:1), *y su celo sobre el tal hombre, y se asentará sobre él toda maldición escrita en este libro, y Yahvé borrará su nombre de debajo del cielo* (*vid*. cap. 25:19; Ex. 17:14). *Y lo apartará Yahvé de todas las tribus de Israel para mal*—de modo que será expulsado de la nación del pacto y de su salvación, y expuesto a la destrucción—, *conforme a todas las maldiciones del pacto*». Aunque el sufijo pronominal se refiere primariamente al hombre, también se aplica, de acuerdo con el ver. 18, a la mujer, la familia y la tribu. הַכְּתוּבָה [Que está escrito], como en el cap. 28:58, 61.

Vers. 21-23. Cuán plenamente lleno estaba Moisés con el pensamiento de que no sólo los individuos, sino todas las familias, y de hecho la mayor parte de la nación, caería en la idolatría, es evidente por la mayor expansión de la amenaza que sigue, y en la cual prevé en el Espíritu, y predice la exterminación de familias enteras, y la devastación de la tierra por naciones distantes; como en Lev. 26:31, 32. Las generaciones futuras de Israel, y el extranjero de una tierra distante, cuando vieren las plagas del Señor que brotaran sobre la tierra, y la completa desolación de la tierra, preguntarían de dónde venía esta devastación, y recibirían la respuesta: que el Señor había herido la tierra en su ira, porque sus habitantes (los israelitas) habían abandonado su pacto. Respecto a la construcción, observe que el vocablo וְאָמַר en el ver. 21, se retoma en וְאָמְרוּ en el ver. 23, siendo expandido el sujeto del ver. 21 a la noción general: «todas las naciones» (ver. 23). Con וְרָאוּ, en el ver. 21b, se inserta una cláusula parentética, dando la razón para el pensamiento principal, en forma de una cláusula circunstancial (cf. *Ew.*, §341ª); y a esto se adjunta, por una aposición suelta en el ver. 22, un cuadro de los golpes divinos de acuerdo con su efecto producido sobre la tierra. וְרָאוּ אֶת־מַכּוֹת es de traducir con «viendo las plagas», וְאֶת־תַּחֲלֻאֶיהָ אֲשֶׁר las mismas enfermedades que Yahvé formó en ellos, que trajo sobre la tierra. חִלָּה תַּחֲלוּאִים traer enfermedades; בָּהּ es un determinativo local. En cuanto a esto *vid.* 28:60s. Los sustantivos en el ver. 22, «*azufre y sal abrasadora*», están en aposición con los golpes (plagas), y hasta cierto punto dependen de וְרָאוּ [y ellos vieren]. La descripción es tomada del carácter del Mar Muerto y su vecindad, a la cual hay una alusión expresa en las palabras: «*como sucedió en la destrucción de Sodoma y de Gomorra*», *i.e*. de las ciudades del valle de Sidim (véase el comentario de Gen. 14:2), que se asemejaba al paraíso, el jardín de Yahvé, antes de su destrucción (*vid*. Gen. 13:10 y 19:24ss.).

Ver. 23. מֶה חֲרִי וגו [¿Qué significa el ardor de esta gran ira?] *i.e.* ¿qué significa, de dónde viene? La respuesta a tal pregunta sería (vers. 24-28): los habitantes de la tierra han abandonado el pacto del Señor, el Dios de sus padres; por tanto la ira del Señor se ha encendido sobre la tierra.

Ver. 25. וְלֹא הָלַךְ לָהֶם [Fueron y sirvieron a dioses ajenos] (*vid*. cap. 4:19). כָּל־הַקְּלָלָה וגו [Todas las maldiciones], son

las maldiciones contenidas en el cap. 28:15-68, Lev. 26:14-38.

Ver. 28. Aquellos que dan la respuesta finalizan sus palabras con una expresión de sumisión piadosa y solemne amonestación. «*Las cosas secretas pertenecen a Yahvé nuestro Dios; mas las reveladas son para nosotros y para nuestros hijos para siempre, para que cumplamos todas las palabras de esta ley*». Las cosas reveladas incluyen la ley con sus promesas y amenazas; en consecuencia aquello que es oculto sólo puede referirse al modo en que Dios llevará su consejo y voluntad a cabo en el futuro, la cual ha revelado en la ley, y el modo en que culminará su obra de salvación a pesar de la apostasía de su pueblo[34].

Cap. 30:1-10. No obstante, el rechazo de Israel y su dispersión entre los paganos no serían el final. Si el pueblo se volvía al Señor su Dios en el exilio, Él volvería su favor para con ellos nuevamente, y los reuniría nuevamente de entre su dispersión, como ya se había proclamado en el cap. 4:29ss. y Lev. 26:40ss., donde también se observó que lo extremo de su aflicción haría reflexionar al pueblo y los induciría a volver.

Vers. 1-3. «*Sucederá que cuando hubieren venido sobre ti todas estas cosas, la bendición y la maldición que he puesto delante de ti*». La alusión a la bendición en esta conexión puede explicarse sobre la base de que Moisés estaba describiendo el futuro en general, en el cual no sólo una maldición sino también una bendición vendría sobre la nación, de acuerdo con su actitud hacia el Señor como un todo y en sus muchos miembros, ya que incluso en tiempos de la mayor apostasía por parte de la nación, siempre habría una simiente santa que no podría morir; porque de otro modo, la nación necesariamente habría sido rechazada por completo y para siempre, y con ello las promesas de Dios habrían sido reducidas a nada, un resultado que era absolutamente imposible. «*Y te arrepintieres en medio de todas las naciones*», etc., *sc.* lo que te ha sucedido —no sólo la maldición que te oprime, sino también la bendición que acompaña a la obediencia de los mandatos de Dios—, «*y te convirtieres a Yahvé tu Dios, y obedecieres a su voz... con todo tu corazón*», etc. (cf. cap. 4:29); «*Yahvé hará volver a tus cautivos, y tendrá misericordia de ti, y volverá a recogerte...*» שׁוּב אֶת־שְׁבוּת no significa traer de regreso a los prisioneros, como los más modernos lexicógrafos erróneamente suponen (*Kal* שׁוּב nunca tiene el significado del *Hifil*), sino impedir el aprisionamiento, y eso en un sentido figurado, poner fin a la aflicción (Job 42:10; Jer. 30:8; Ezeq. 16:53; Sal. 14:7; también Sal. 85:2; 126:2, 4), sólo que en algunos pasajes la miseria del exilio en que el pueblo perecía es representada como aprisionamiento. El presente pasaje es plenamente decisivo contra el significado de traer de regreso a los prisioneros, ya que el recogerlos de entre los paganos se menciona como la consecuencia del שׁוּב אֶת־שְׁבוּת [volver a tus cautivos]; también lo es Jer. 29:14, donde el traer de regreso (הֲשִׁיב) se distingue expresamente de esto. Pero se da el caso de manera especial en Jer. 30:18, donde יַעֲקֹב שׁוּב שְׁבוּת אָהֳלָי [volver la cautividad de las tiendas de Jacob] es sinónimo de tener misericordia de sus moradas, y construir la ciudad nuevamente, de modo que la ciudad que yacía en ruinas es representada como שְׁבוּת, una prisión[35].

Vers. 4, 5. Entonces seguiría el recogimiento de Israel de entre todas las naciones de la tierra. Aunque el pueblo rechazado estuviera al final del cielo, el Señor los traería de allí, y los haría volver a la tierra de sus padres, y haría el bien a la nación, multiplicándolos más que a sus padres. Estas últimas palabras muestran que la promesa no apunta directamente a juntar a Israel de la dispersión en su última conversión a Cristo, ni provee prueba alguna de que entonces los judíos sean llevados de regreso a Palestina. Es cierto que incluso estas palabras hacen cierta referencia a la redención final de Israel. Esto es evidente por el curso de la dispersión, la cual no puede restringirse a las cautividades asiria y babilónica, sino que también incluye la dispersión romana en la que todavía se encuentra la nación y es incluso más claro por la renovación de esta promesa en Jer. 32:37 y otros pasajes proféticos. Pero esta aplicación debe ser hallada en el espíritu, y no en la letra. Porque si debe haber un incremento en el número de los judíos, cuando sean reunidos de su dispersión por todo el mundo, más que el número de sus padres, y por tanto superior al número de los israelitas del tiempo de Salomón y de los primeros monarcas de los dos reinos, Palestina nunca podría proporcionar espacio suficiente para una nación multiplicada de ese modo. La multiplicación prometida aquí, en tanto que se aplica a la edad mesiánica, consistirá en la realización de la promesa dada a Abraham, de que su simiente se convertiría en naciones (Gen. 17:6 y 16), *i.e.* en la innumerable multiplicación, no del Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα [Israel conforme a la carne], sino del Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα [Israel de acuerdo al espíritu], cuya tierra no está restringida a las fronteras de la Canaán o Palestina terrenal. La posesión perpetua de la Canaán terrenal no se promete a la nación israelí en la ley (véase el comentario de 11:21).

Ver. 6. Entonces el Señor circuncidará su corazón, y el corazón de sus hijos (véase el cap. 10:6), de modo que lo amarán con todo su corazón. Cuando Israel se volviere al Señor con verdadera humildad, Él sería hallado por ellos —los guiaría al verdadero arrepentimiento, y los santificaría por el poder de su gracia, quitaría el corazón de piedra de entre su carne, y les daría un corazón de carne, un nuevo corazón y un nuevo espíritu—, para que lo conocieran en verdad y guardaran sus mandamientos (*vid.* Ezeq. 11:19; 36:26; Jer. 31.33ss. y 32.39ss.). לְחַיֶּיךָ [A fin de que vivas], *i.e.* para que puedas vivir, *sc.* alcanzar la vida verdadera. El cumplimiento de esta promesa no tuvo lugar en una sola ocasión. Comenzó con un pequeño principio en la liberación del exilio babilónico, y en un grado aún mayor en la aparición de Cristo en el caso de todos los israelitas que lo recibieron como Salvador. Desde entonces se ha ido llevando a cabo por todas las edades en la conversión de los hijos individuales de Abraham a Cristo; y será realizada en el futuro de una manera más gloriosa en la nación (Rom. 11:25ss.). Las palabras de Moisés no se refieren a alguna época en particular, sino que comprenden todos los tiempos. Porque Israel nunca ha sido endurecido y re-

34. El significado de los puntos extraordinarios sobre וּלְבָנֵינוּ עַד לָנוּ, es incierto. La conjetura de *Hiller* (*de arcano Keri*, p. 158) es la más probable, *variam lectionem, ex omissione undecim consonantium ac transpositione reliquarum conflatam* והנגדלות עולם *at magnalia saeculi sunt* [que tienen el propósito de indicar una lectura variada, formada por la omisión de la undécima consonante, y la transposición del resto והנגדלות עולם (*at magnalia saeculi sunt* [no obstante son grandes hechos de la vida])»; en tanto que no existe base para la noción de *Lightfoot* (*Opp.* I, p. 39), de que servían *ad commonendum, ne per curiositatem in Dei secreta inquirere velimus atque voluntate illius revelata simus contenti* [como advertencia para que no deseemos jugar con la curiosidad en las cosas secretas de Dios, sino contentarnos con su voluntad revelada], una noción que descansa sobre la suposición de que los puntos son inspirados.

35. *Hupfeld* no ha podido presentar una sola prueba en su comentario de Sal. 14:7 acerca de su aseveración de que שְׁבוּת sea una forma tardía de las formas más simples y antiguas שְׁבִי, שְׁבִיָה. La forma abstracta de שְׁבִי es שְׁבִית, aprisionamiento (Num. 21:29), por tanto prisioneros. Esta forma ha sido sustituida en Job 42:10; Jer. 29:14; 49:39 y Ez. 16:53 por la forma שְׁבוּת, lo que llevó a los puntuadores masoretas a confundir a menudo estas dos palabras.

chazado en su totalidad, aunque la mayoría de la nación vive bajo la maldición incluso en la actualidad.

Ver. 7. Pero después de su conversión, las maldiciones que hasta ahora habían descansado sobre Israel, caerían sobre sus enemigos y sobre quienes los odiaren, conforme a la promesa de Gen. 12:3.

Vers. 8ss. Israel entonces atendería nuevamente la voz del Señor y guardaría sus mandamientos, en consecuencia se regocijaría con las más ricas bendiciones de su Dios. En la expresión, וְשָׁמַעְתָּ אַתָּה תָּשׁוּב («*y tú volverás, y oirás*»), תָּשׁוּב («*tú volverás*») tiene un significado adverbial. Esto es evidente por la expresión que le corresponde en el ver. 9b, «porque Yahvé volverá a gozarse sobre ti para bien» (*lit*. «volverá y se regocijará»), en la cual se pone el significado adverbial más allá de toda duda.

Los vers. 8-10 contienen el pensamiento general de que Israel volvería entonces a su relación normal con Dios, que se afirmaría en una comunión verdadera y perfecta pactada con el Señor, y disfrutaría todas las bendiciones del pacto.

Ver. 9a es una repetición del cap. 28:11. El Señor se gozaría nuevamente sobre Israel, para hacerles bien (*vid*. cap. 28:63), como se había gozado sobre sus padres. Los padres no son únicamente los patriarcas, sino todos los antecesores piadosos del pueblo.

Ver. 10. Una aplicación renovada de la condición indispensable de la salvación.

Vers. 11-20. El cumplimiento de esta condición no es imposible, ni muy difícil. Este pensamiento natural lleva al motivo que Moisés graba sobre los corazones del pueblo en los vers. 11-14, que Él podría volver la bendición a ellos. Dios había hecho todo para hacer posible la observancia de sus mandamientos a Israel. «*Este mandamiento*» (utilizado como en el cap. 6:1 para denotar toda la ley) no es «*demasiado maravilloso para ti*», *i.e*. no es muy difícil de entender, o ininteligible (*vid*. cap. 17:8), ni está demasiado lejos: no está en *el cielo, i.e*. a una altura inaccesible; ni *más allá del mar, i.e*. a una distancia inalcanzable, al fin del mundo, de modo que nadie podría decir, ¿quién es capaz de traerlo desde allí? sino que está *muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón para que lo cumplas*. No sólo yacía ante el pueblo en escrito, sino que también les fue predicado con la boca, y de ese modo les fue traído el conocimiento, de modo que pudo convertirse en tema de conversación del mismo modo que de reflexión y examen minucioso. Pero a pesar de cuán cerca del hombre había sido traída la palabra, el pecado había distanciado el corazón humano de la palabra de Dios tanto que hacer y guardar la ley se había hecho muy difícil, y de hecho, imposible; de modo que la declaración: «la palabra está en tu corazón», sólo alcanza su realización plena por medio de la predicación del Evangelio de la gracia de Dios, y la justicia que es por la fe; y a esto aplica el apóstol Pablo el pasaje de Rom. 10:25ss.

Vers. 15-20. En conclusión, Moisés suma los contenidos de toda su predicación de la ley con las palabras: «vida y bien, y muerte y mal», como ya lo había hecho en el cap. 11:26, 27, en la primera parte de este discurso, para poner al pueblo por medio de un solemne mandato bajo la obligación de ser fiel al Señor y, por medio de esta obligación, concluir el pacto nuevamente. Él había puesto delante de ellos en este día la vida y lo bueno (טוֹב [bueno], prosperidad y salvación), del mismo modo que la muerte y el mal (רָע, adversidad y destrucción), mandándoles amar al Señor y andar en sus caminos (אֲשֶׁר אָנֹכִי). Primero se pone el amor, como en el cap. 6:5, como el principio esencial del cumplimiento de los mandamientos. Exponer la ley era poner delante de ellos la vida y la muerte, salvación y destrucción, porque la ley, como palabra de Dios, era viva y poderosa, y demostró tener poder de vida y de muerte sobre todo hombre, de acuerdo con la actitud que este asumiera para con ella (*vid*. cap. 32:47). נִדַּח, permitir ser llevado a la idolatría (como en el cap. 4:19).

Ver. 18, como los caps. 4:26; 8:19. Llama a cielo y tierra como testigos (ver. 19, como en el cap. 4:26), de que había puesto delante de ellos la vida y la muerte. וּבָחַרְתָּ, en el ver. 19, es la apódosis: «*por tanto elegid la vida*».

Ver. 20. כִּי הוּא חַיֶּיךָ, *porque eso* (es decir, amar al Señor) *es tu vida*, esa es la condición de la vida, y de una larga vida, en la tierra prometida (*vid*. cap. 4:40).

IV. DESPEDIDA Y MUERTE DE MOISÉS (capítulos 31-34)

Con la renovación del pacto, por la elección puesta delante del pueblo entre la bendición y la maldición, la vida y la muerte, Moisés había terminado la interpretación y aplicación de la ley (cap. 1:5), y traído la obra de legislación a un cierre. Pero para que la obra que el Señor lo había llamado a realizar fuere terminada por completo, todavía le faltaba, antes de la llegada de su muerte, pasar a Josué la tarea de introducir al pueblo en la tierra de Canaán, quien había sido designado como su sucesor, para terminar de escribir las leyes, y entregar el libro de la ley a los sacerdotes. El Señor también lo dirigió a escribir una oda, como testigo contra el pueblo, por causa de su obstinación, y enseñarla a los israelitas. A estos últimos arreglos y actos de Moisés, los cuales se narran en los caps. 31 y 32, se añade en el cap. 33, la bendición con la que este hombre de Dios deseó bien para las tribus de Israel, y en el cap. 24, el relato de su muerte, con la cual se cierra el Pentateuco.

Capítulo 31. Arreglos finales de Moisés. Conclusión y entrega del libro de la ley

Los arreglos finales que realizó Moisés antes de su partida, en parte por su propia cuenta, y en parte por mandato de Dios, se relacionan con la introducción de los israelitas en la tierra prometida, y con la confirmación de su fidelidad para con el Señor su Dios.

Los vers. 1-13 describen cómo Moisés prometió la ayuda del Señor en la conquista de la tierra, tanto al pueblo en general, como a Josué, su líder, que los introduciría en Canaán (vers. 2-8), y mandó a los sacerdotes que guardaran el libro de la ley, leyéndolo públicamente cada séptimo año (vers. 9-13); y los vers. 14-23, cómo el Señor se apareció a Moisés delante del tabernáculo y lo dirigió para que compusiera una oda como testimonio contra la apostasía del pueblo, y prometió a Josué Su ayuda. Y finalmente, los vers. 24-27 relatan cómo el libro de la ley, cuando hubo sido terminado, fue entregado a los levitas; y los vers. 28-30 describen la lectura de la oda al pueblo[36].

Vers. 1-8. En el ver. 1 se anuncian los arreglos finales de Moisés. וַיֵּלֶךְ no significa «él se retiró» (a su tienda), lo cual no concuerda con lo que sigue (וַיְדַבֵּר y habló]); ni es meramente equivalente a *porro, amplius* (*Hengstenberg,*

36. Las contradicciones que *Vater* y *Bleek* (*Studien und Kritiken,* 1832, p. 3) trataron de evidenciar en este capítulo ya fueron refutadas por *Hengstenberg* en *Beitr. III*, pp. 149ss., sin que lo hayan registrado tanto *Bleek,* al escribir su *Einleitung in das Alte Testament,* p. 307 como *Riehm,* quien en pp. 107s. adopta la posición de Bleek. Las críticas de *Knobel* serán registradas y refutadas en el comentario de los diferentes textos, siempre y cuando éstas sean racionales y necesiten ser refutadas. Cf. también las notas introductorias de *Schultz* al comentar este capítulo.

Beiträge III, p. 158). Esto sirve, del mismo modo que en Ex. 2:1 y Gen. 35:22, como una descripción pictórica de lo que estaba a punto de hacer, en el sentido de que «se preparó», o se levantó. Después de cerrar la exposición de la ley, Moisés se había retirado, o en todo caso hecho una pausa, antes de proceder a hacer sus arreglos finales para entregar su oficio y dejar al pueblo.

Ver. 2. Comenzó estos últimos arreglos con la declaración de que ahora debía despedirse de ellos, ya que tenía 120 años de edad (lo cual corresponde con Ex. 17:7), y que ya no podía salir y entrar, *i.e*. ya no podía trabajar en y por la nación (véase en Num. 27:17); y que el Señor le había prohibido cruzar el Jordán y entrar en Canaán (véase Num. 20:24). La primera de estas razones no discrepa con la declaración del cap. 34:7, que hasta el día de su muerte, sus ojos no se oscurecieron, ni su fuerza fue abatida. Porque esto es meramente una afirmación de que él retuvo la habilidad de ver y trabajar hasta el último momento de su vida, lo cual en absoluto excluye el que se diera cuenta del decaimiento de su fuerza, y que sintiera la aproximación de su muerte.

Vers. 3-5. Pero aunque Moisés no podría, y no iba a introducir el pueblo a la tierra de Canaán. El Señor cumpliría su promesa, de ir delante de Israel y destruir al cananeo, como lo había hecho con los dos reyes amorreos; sólo que ellos (los israelitas) debían hacerles como el Señor les mandaba, *i.e*. desarraigar a los cananeos (*vid*. cap. 7:2ss.; Num. 33:51ss.; Ex. 34:11ss.).

Ver. 6. Por tanto Israel debía tener buen ánimo, y no tener miedo de ellos (*vid*. caps. 1:21; 20:3). En cuanto a הֹרְפָּה *vid.* el comentario de 4:31.

Vers. 7s. Entonces Moisés anima a Josué ante la presencia de todo el pueblo, sobre la fuerza de la promesa de Dios en el cap. 1:38 y Num. 27:18ss. תָּבוֹא אֹתּ־הָעָם, *«tú entrarás con este pueblo a la tierra...»*. Estas palabras son completamente apropiadas; y la alteración de תָּבוֹא en תָּבִיא, de acuerdo con el ver. 23 (*Samar., Syr. Vulg*.), es una conjetura perfectamente innecesaria; porque Josué no fue designado líder del pueblo aquí, sino que simplemente se le prometió que entraría en Canaán con todo el pueblo.

Vers. 9-13. Entonces Moisés entregó la ley que había escrito a los sacerdotes levitas que llevaban el arca del pacto, y a todos los ancianos de Israel, con instrucciones de que la leyeran al pueblo al final de cada siete años (מִקֵּץ como en 15:1), durante la época de la fiesta de los tabernáculos (véase Lev. 23:34), cuando se presentaran delante del Señor. Es evidente por el contexto y el contenido de estos versículos, además del ver. 24, que el noveno versículo debe entenderse del modo descrito, *i.e*. que las dos cláusulas, las cuales están unidas con la *vav. relat*. (וגו׳ וַיִּכְתֹּב [y Moisés escribió esta ley], וַיִּתְּנָהּ [y la entregó]), no están subordinadas de forma lógica, sino que aquí se debe destacar la entrega de la ley escrita como el punto principal. Respecto a la entrega de la ley, el hecho de que Moisés no sólo entregó la ley escrita a los sacerdotes, para que la pusieran al lado del arca del pacto, sino también *«a todos los ancianos de Israel»*, prueba con suficiente claridad que Moisés no tenía intención de entregar en esta ocasión el libro de la ley enteramente de sus propias manos, sino que esta entrega era meramente una asignación de la ley a las personas que debían cuidar que en el futuro la ley escrita fuese mantenida delante del pueblo, como la regla de su vida y conducta, y que les fuera leída públicamente. La explicación de יִּתְּנָהּ que da *J. H. Michaelis* es perfectamente correcta: *dedit docendam et servandam* [se las dio para que la guardaran y enseñaran]. El libro de la ley sólo habría sido entregado a los sacerdotes, si el objetivo hubiese sido simplemente el ponerlo al lado del arca del pacto, o como máximo, en presencia de los ancianos, pero ciertamente no a todos los ancianos, ya que no tenían permitido tocar el arca. Lo correcto de este punto de vista es puesto más allá de toda duda por los contenidos de los vers. 10ss. El punto principal no era escribir la ley, o la transferencia de esta a los sacerdotes y ancianos de la nación, sino el mandato de leer la ley en presencia del pueblo en la fiesta de los tabernáculos en el año de la redención. El escribir y entregar simplemente formaba el sustrato de este mandamiento, de modo que no podemos inferir de ellos, que por medio de este acto que Moisés haya entregado formalmente la ley, con sus propias manos. Él confió la lectura al sacerdocio y al colegio de ancianos, como gobernadores espirituales y seculares de la congregación; y de aquí viene el singular תִּקְרָא «leerás esta ley delante de todo Israel a oídos de ellos». Las reglas respecto a las personas que harían la lectura, y al tiempo particular durante los siete días de fiesta, y a las porciones que debían ser leídas, las dejó a los gobernadores de la congregación. Aprendemos por Neh. 8:18, que en el tiempo de Esdras leían en el libro de la ley todos los días desde el primero hasta el último de la fiesta, por lo cual podemos ver por una parte, que no era leída toda la Torá (o Pentateuco), desde el principio hasta el fin; y por otro lado, al comparar la expresión del ver. 18, בְּסֵפֶר תּוֹרַת הָאֱלֹהִים [el libro de la ley de Dios], con בַּתּוֹרָה [la ley], en el ver. 14, que la lectura no se restringía a Deuteronomio; porque de acuerdo con el ver. 14, ya habían estado leyendo en Levítico (cap. 23) antes de que se tuviera la fiesta, una prueba evidente de que Esdras el escriba no consideraba el libro de Deuteronomio, como los críticos de hoy en día, como el libro verdadero de la ley nacional, que todo lo que se requiriese del pueblo fuera estar relacionado con él. Moisés no fijó la fiesta de los tabernáculos o del año sabático como el tiempo para leer la ley, porque caía al principio del año[37], como *Schultz* equívocamente supone, que el pueblo pudiera ser incitado con ello a ocupar este año de reposo completo en el empleo sagrado con la palabra y obra de Dios. Y la lectura en sí no tenía la intención de promover una familiarización más general con la ley por parte del pueblo, un objetivo que no sería posible asegurarse con una lectura cada siete años; ni era meramente una promulgación y restauración solemne de la ley como la regla para la vida nacional, con el propósito de quitar cualquier irregularidad que pudiera haberse hallado en el curso del tiempo tanto en la vida política como religiosa de la nación (*Bähr, Symbol*. II, p. 603). Para satisfacer esta finalidad, habría sido relacionada con la Pascua, la fiesta del nacimiento de Israel. La lectura se mantenía más bien en una estrecha relación con la idea de la fiesta en sí; tenía el propósito de alentar el alma con la ley del Señor, de refrescar el corazón, de iluminar los ojos, en resumen, ofrecer a la congregación la bendición de la ley, la cual David celebró por su propia experiencia en Sal. 19:8-15, para hacer la ley amada y valorada por toda la nación, como un don precioso de la gracia de Dios. Por consiguiente (vers. 12, 13), no sólo

37. De ningún modo se deduce que porque el año sabático comenzara con la omisión de la siembra usual, *i.e*. que comenzaba en el otoño con el año civil, que por tanto este haya comenzado con la fiesta de los tabernáculos, y que el orden de las fiestas haya sido invertido en el año sabático. De acuerdo con Ex. 23:16, la fiesta de los tabernáculos no caía al principio, sino al final del año civil. El comienzo del año con el primero de *Tisri* fue un arreglo introducido después de la cautividad, que los judíos probablemente adoptaron de los sirios (véase mi *Bibl. Archaeol*. I, §74, nota 15). Ni se sigue, que porque el año del jubileo debía ser proclamado en el día de expiación en el año sabático con un sonido de trompeta (Lev. 25:9), el año del jubileo haya tenido que comenzar con la fiesta de los tabernáculos. La proclamación de las fiestas generalmente se hacía algún tiempo antes de que comenzaban.

los hombres, sino también las mujeres y niños debían reunirse con este propósito, para que pudieran oír la palabra de Dios, y aprender a temer al Señor su Dios, mientras vivieran en la tierra que Él les dio por posesión. Sobre el ver. 11, véase Ex. 23:17, y 34:23, 24, donde también hallamos לְרָאוֹת por לְהֵרָאוֹת (ver. 24).

Vers. 14-23. Después de entregar el oficio a Josué, y la ley a los sacerdotes y ancianos, Moisés fue llamado por el Señor al tabernáculo con Josué, para mandarle (צַוֵּה) *i.e*. para que lo designara, confirmarlo en su oficio. Con esta finalidad apareció el Señor en el tabernáculo (ver. 15), una columna de nube, la cual permaneció delante de éste, como en Num. 12:5 (véase la exposición de Num. 11:25). Pero antes de designar a Josué, Dios anunció a Moisés que después de su muerte la nación se prostituiría con otros dioses, y que quebrantaría el pacto, por lo cual sería visitada con severas aflicciones, y lo dirigió a escribir una oda y a enseñarla a los hijos de Israel, para que cuando la apostasía tuviere lugar, y el castigo de Dios se hiciera sentir como consecuencia, pudiera hablar como testigo contra el pueblo, ya que no se desaparecería de su memoria. El Señor comunicó esta comisión a Moisés en presencia de Josué, para que él también escuchara de la boca de Dios que el señor conocía la futura apostasía del pueblo, y que a pesar de ello los introduciría en la tierra prometida. En esto iba implícita una amonestación a Josué, no sólo para que cuidara que los israelitas aprendieran la oda y la mantuvieran en su memoria, sino también para que se esforzara con toda su fuerza por evitar esa apostasía, en tanto que fuera líder de Israel; lo cual Josué hizo de la manera más fiel hasta el mismo fin de su vida (*vid*. Jos. 23 y 24). El anuncio de la separación de los israelitas de su Dios a la idolatría, y la inflamación de la ira de Dios como consecuencia (vers. 16-18), sirve como base para el mandato en los vers. 19ss. En este anuncio simplemente se unen los diferentes puntos con «y», en tanto que en su significado real están subordinados entre sí: «He aquí, tú vas a dormir con tus padres, y este pueblo se levantará y fornicará tras los dioses ajenos de la tierra... y se encenderá mi furor contra él», etc. קוּם, levantarse, preparar, sirve para destacar distintivamente el curso que tomará la cosa. La expresión אֱלֹהֵי נֵכַר־הָאָרֶץ [dioses ajenos de la tierra], indica que en la tierra que Yahvé dio a su pueblo, Él (Yahvé) sólo era Dios y Señor, y que sólo Él debía ser adorado allí. בָּקֶרְבּוֹ es una aposición de שָׁמָּה, *«adonde va para estar en medio de ella»*. הֵפֵר בְּרִית como en Gen. 17:14. El castigo anunciado en el ver. 17 corresponde más estrechamente al pecado de la nación. La ira del Señor se increparía contra ellos por prostituirse con dioses ajenos; por abandonarlo, Él los abandonaría; y por quebrantar su pacto, Él ocultaría su rostro de ellos, *i.e*. apartar su favor de ellos, de modo que serían destruidos. הָיָה לֶאֱכֹל, esta (la nación) estaría para ser devorada, *i.e*. será devorada o destruida (véase a *Ewald*, §237c; y sobre אָכַל en este sentido, véase el cap. 7:16 y Num. 14:9). *«Y vendrán sobre ellos muchos males y angustias, y dirán en aquel día: ¿No me han venido estos males porque no está mi Dios en medio de mí?»* Cuando los muchos males y angustias surgiesen en la nación, el pueblo investigaría la causa, y la hallaría en el hecho de que fueron abandonados por su Dios; pero el Señor (וְאָנֹכִי [pero Yo] en el ver. 18 forma la antítesis de וְאָמַר [y él dijo] en el ver. 17) aún ocultaría su rostro, es decir, porque el simple extrañar a Dios no es un verdadero arrepentimiento.

Ver. 19. *«Ahora pues»*, *sc*. como lo que fue anunciado en los vers. 16-18 tendría lugar, *«escribió este cántico»*. הַזֹּאת [Éste] se refiere al canto que sigue en el cap. 32. Moisés y Josué escribirían el cántico, porque ambos debían esforzarse por evitar la apostasía del pueblo; y Moisés, como el autor, debía enseñarlo a los hijos de Israel, hacer que lo aprendieran, para que fuera testigo del Señor (לִי [por mí]) contra los hijos de Israel. «Éste» se define incluso más en los vers. 20, 21: si Israel, al saciarse y engordar en su tierra, la cual era muy rica en bienes costosos, se volvía a otros dioses, y el Señor la visitaba como consecuencia de ello con graves males y aflicciones, el canto contestaría ante Israel como testigo; *i.e*. no sólo serviría al Señor como testigo contra el pueblo de que él había predicho todas las malignas consecuencias de una apostasía, de que había dado a Israel una advertencia adecuada (*Knobel*), sino que serviría, como podemos apreciar por los vers. 20, 21, y por los contenidos del canto, como testigo, por un lado, de que el Señor había conferido al pueblo muchos beneficios y derramado sobre ellos tal abundancia de bendiciones de su gracia, que el apostatar de Él era la mas despreciable ingratitud por la que serían justamente castigados; y, por otro lado, que el Señor no había rechazado a su pueblo a pesar del castigo infligido sobre ellos, sino que una vez más tendría compasión de ellos y acabaría con sus enemigos, y de ese modo se santificaría y glorificaría como el único Dios verdadero por su juicio sobre Israel y las naciones. La ley, con sus mandamientos, promesas y amenazas, ya era un testigo de este tipo contra Israel (cf. ver. 26); pero del mismo modo que en todo otro ejemplo la aparición de una pluralidad de testigos unánimes convierte el asunto en una verdad indisputable, así el Señor establecería otro testigo contra los israelitas además de la ley, en la forma de este canto que estaba adaptado para dar la advertencia más fuerte, «pues será recordado por la boca de sus descendientes» (ver. 21). El canto, una vez que hubiese pasado a las bocas del pueblo, no se desvanecería de sus memorias fácilmente, sino que sería transmitido de generación en generación, y oído de las bocas de sus descendientes (זֶרַע), como una voz de advertencia perpetua, como sería usado por Israel; porque Dios conocía las intenciones del pueblo (יֵצֶר como en Gen. 6:5; 8:21), *i.e*. los pensamientos y propósitos de su corazón, los cuales acariciaban (עָשָׂה utilizado para denotar el actuar del corazón, como en Isa. 32:6) incluso antes de que los hubiere introducido en Canaán. (Sobre el ver. 20a, *vid*. caps. 7:5; 9:5 y Ex. 3:8).

En el ver. 22 se anticipa el resultado, y el mandato de Dios es inmediatamente seguido por un relato de su conclusión por Moisés (igual que en Ex. 12:50; Lev. 16:34, etc.). Después de este mandato, que se refería al canto, el Señor designó a Josué para el oficio que se le había mandado tomar, animándole, al mismo tiempo, para que tuviera valor, y prometiéndole su ayuda en la conquista de Canaán. Que el sujeto de וַיְצַו no es Moisés, sino Yahvé, es evidente parcialmente por el contexto, por la mirada retrospectiva al ver. 14, y en parte por las palabras en sí: «Yo estaré contigo» (*vid*. Ex. 3:12)[38].

Vers. 24-27. Con la instauración de Josué por parte de Dios, la vida oficial de Moisés llegó a su fin. Habiendo regresado del tabernáculo, terminó de escribir las leyes, y luego entregó el libro de la ley a los levitas, con el mandato de que lo pusieran al lado del arca del pacto, para que estuviese allí por testigo contra el pueblo, ya que conocía su rebeldía y dureza de cerviz (vers. 24-27). עַל־סֵפֶר כָּתַב, escribir sobre un libro, equivalente a escribir, comprometerse a escribir. עַד תֻּמָּם, hasta que fuesen termina-

38. La aserción de *Knobel* (sobre Num. 27:23) de que la designación de Josué por parte de Moisés con la imposición de las manos, conforme se describe en este pasaje, está en discrepancia con este versículo, escasamente necesita refutación. ¿O es realmente el caso, que la instauración de Josué por parte de Dios sea irreconciliable con su ordenación dada por Moisés?

das, *i.e*. completas. Por *«los levitas que llevaban el arca del pacto»* no debemos entender que se trate de levitas ordinarios, sino los sacerdotes levitas que estaban encargados del cuidado del arca. הַלְוִיִּם [los levitas] es simplemente una contracción de la expresión plena הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי [los sacerdotes hijos de Leví] (ver. 9). Es cierto que de acuerdo con Num. 4:4ss., los coatitas fueron designados para llevar los utensilios sagrados, entre los cuales se incluía el arca del pacto, en su viaje por el desierto; pero eran los sacerdotes y no ellos, los que eran los verdaderos portadores y guardianes de las cosas sagradas, como podemos verlo por el hecho de que antes de nada los sacerdotes debían envolver los objetos sagrados de un modo cuidadoso, antes de entregarlos a los coatitas, para que estos no tocaran las cosas sagradas y murieran (Num. 4:15). Por esta razón hallamos que en ocasiones solemnes, cuando el arca debía ser sacada en todo su significado y gloria —como por ejemplo, al cruzar el Jordán (Jos. 3:3ss.; 4:9, 10), al rodear Jericó (Jos. 6:6, 12), en el establecimiento de la ley sobre Ebal y Gerizim (Jos. 8:33)—, el arca del pacto no fue llevada por los levitas, sino por los sacerdotes. De hecho, los levitas eran, estrictamente hablando, sólo sus (de los sacerdotes) siervos, que los libraban de esta y otras labores, de modo que lo que los sacerdotes hacían, en cierto sentido lo hacían a través de ellos. Si los (no sacerdotes) levitas no debían tocar el arca del pacto, y ni siquiera ponerla en las varas (Num. 4:6), Moisés no les habría entregado a ellos el libro de la ley, para ser guardado junto al arca del pacto, sino a los sacerdotes. מִצַּד אֲרוֹן, al lado del arca, o, de acuerdo con la paráfrasis de Jonathan, *in capsa ad latus dextrum arcae foederis* [en una caja al lado derecho del arca del pacto], lo cual puede ser correcto, aunque no debemos pensar en esta caja, como muchos de los teólogos primitivos hacen, como si se tratara de un arca secundaria atada al arca del pacto (véase *Lundius, Jüdische Heiligthümer,* pp. 73, 74). Las tablas de la ley fueron depositadas en el arca (Ex. 25:16; 40:20), y el libro de la ley debía ser guardado al lado de ella. Por cuanto formaba, por su naturaleza, simplemente un elaborado comentario del decálogo, también debía tener su lugar externamente como un acompañante de las tablas de la ley, por testigo contra el pueblo (בְּךָ לְעֵד), del mismo modo que el canto debía estar en la boca del pueblo (ver. 21). Porque, como Moisés añade en el ver. 27, explicando sus instrucciones: *«Porque yo conozco tu rebelión, y tu dura cerviz; he aquí que aun viviendo yo con vosotros hoy, sois rebeldes a Yahvé* (*vid*. cap. 9:7)*; ¿cuánto más después que yo haya muerto?»*

Con estas palabras entregó Moisés a los sacerdotes levitas el libro de la ley completo. Porque aunque no se menciona expresamente la entrega, está incuestionablemente implicada en las palabras: «Tomad este libro de la ley, y ponedlo al lado del arca del pacto de Yahvé», ya que inmediatamente antes, se menciona que había terminado de escribir la ley. Pero si Moisés terminó de escribir la ley después que hubo recibido instrucciones del Señor para componer la oda, lo que él escribió habría llegado hasta el ver. 23; y lo que sigue a partir del ver. 24 formaría el apéndice de su obra por una mano distinta[39].

La suposición de que el mismo Moisés insertó sus instrucciones respecto a la preservación del libro de la ley, y la oda que sigue, es ciertamente posible, pero no probable. La decisión en cuanto al lugar donde debía ser guardada no era de tanta importancia como para requerir ser insertada en el libro de la ley, ya que se había provisto lo suficiente para que se guardara con seguridad por las instrucciones de los vers. 9ss.; y aunque Dios le había mandado escribir la oda, no fue con el propósito de insertarla en la Torá como una porción esencial de ella, sino para que el pueblo la aprendiera, para ponerla en la boca del pueblo. La alusión a esta oda en los vers. 19ss. no provee evidencia concluyente, ya sea de que el mismo Moisés la incluyó en el libro de la ley que había escrito con el relato de su oración en los vers. 28-30 y el cap. 32:1-43, o que el apéndice que no escribió Moisés comience con el ver. 14 de este capítulo. Porque todo lo que se deduce con certeza de la expresión «este canto» (vers. 19, 22), que ciertamente apunta al canto del cap. 32, es que el mismo Moisés entregó la oda a los sacerdotes con el libro completo de la ley, como un suplemento de la ley, y que esta oda fue entonces insertada por el escritor del apéndice en el mismo apéndice.

Vers. 28-30. Directamente después de entregar el libro de la ley, Moisés manda a los ancianos de todas las tribus, junto con las personas oficiales, que se reúnan alrededor de él, para que él les repita la oda que había sido escrita para el pueblo. El llamado, הַקְהִילוּ וגו [congregad a mí], fue dirigido a las personas que él había entregado el libro de la ley. Los ancianos y oficiales, como autoridades civiles de la congregación, fueron reunidos por él para que oyeran la oda, porque debían ponerla en la boca del pueblo, *i.e.* preocuparse porque toda la nación la aprendiera. Las palabras, *«y llamaré por testigos contra ellos a los cielos y a la tierra»*, se refieren a la esencia de la oda que estaba a punto de ser ensayada, la cual comenzaba con una apelación al cielo y a la tierra (cap. 32:1). La razón asignada para esto en el ver. 29 es un breve sumario de lo que el Señor había dicho a Moisés en los vers. 16-21, y Moisés creyó necesario comunicarlo a los representantes de la nación. קָרָאת por קָרְאָה *vid.* el comentario de Gen. 33:11 de קרא, encontrarse con. אַחֲרִית הַיָּמִים como 4:30. *«La obra de vuestras manos»* se refiere a los ídolos (*vid*. cap. 4:28).

El ver. 30 forma la introducción al ensayo de la oda.

Capítulo 32. Canto de Moisés y anuncio de su muerte

Versículos 1-43. El canto de Moisés

De acuerdo con el objetivo anunciado en el cap. 31:19, este canto contrasta la incambiable fidelidad del Señor con la perversidad de su infiel pueblo. Después de una solemne introducción destacando la importancia de la instrucción que estaba a punto de darse (vers. 1-3), se pone este pensamiento al frente como el tema del todo: el Señor es intachable y justo en sus hechos, mas Israel actúa corrupta y perversamente; y esto es llevado a cabo, en primer lugar, mostrando la necedad de los israelitas al rebelarse contra el Señor (vers. 6-18); en segundo lugar, manifestando el propósito de Dios de rechazar y castigar la rebelde generación (vers. 19-23); y finalmente, anunciando y describiendo el cumplimiento de su propósito, y el juicio en que el Señor tendría misericordia de sus siervos y aniquilaría a sus enemigos (vers. 34-43).

El canto abarca toda la historia futura de Israel, y lleva todas las marcas de un testimonio profético de la bo-

39. La objeción presentada contra este punto de vista por *Riehm*, es decir, que «se funda en el hecho de que el estilo y el lenguaje en los caps. 31:24-30 y 32:44-47 son iguales que en la primera porción del libro», simplemente muestra que no ha considerado que, con el sencillo estilo adoptado por la narrativa hebrea, difícilmente podríamos esperar en once versículos, que en su mayoría contienen simples palabras y dichos de Moisés, encontrar una diferencia bien marcada de estilo o lenguaje. Esta objeción, por tanto, meramente prueba que no se pueden aducir argumentos válidos contra el punto de vista en cuestión.

ca de Moisés, al presentar al pueblo su historia completa hasta el final de sus días: la creación y ensalzación de Israel, su ingratitud y decaimiento, el acercamiento de Israel a los paganos y finalmente la aceptación y nueva ensalzación de Israel. «Este canto, remontándose hasta las cimas más altas, moviéndose entre la más rica abundancia de cuadros del presente y del futuro, con su conciso, comprimido y pictórico estilo, brutal, penetrante y agudo, pero lleno de la más santa solemnidad, un testigo contra la desobediente nación, una celebración del pacto de Dios, pone frente a nosotros un cuadro en miniatura de toda la vida y conducta del gran hombre de Dios, cuyo oficio principalmente fue el predicar condenación» (*O. v. Gerlach*). Es cierto que las personas aludidas en esta oda no son los contemporáneos de Moisés, sino los israelitas en Canaán, cuando hubiesen aumentado su arrogancia en medio de la rica abundancia de sus bendiciones, y se hubieren apartado del Señor, de modo que los tiempos cuando Dios guió al pueblo por el desierto a Canaán son representados como días acaecidos tiempo atrás. Pero esto, el punto base de la oda, no debe identificarse con el propio tiempo del poeta. Es más bien una anticipación profética del futuro que tiene su analogía en una absorción del poeta de un futuro ideal, y difiere de esto meramente en la certeza y distintivo con los que se prevé y proclama el futuro. La aserción de que toda la oda se mueve dentro de la época de los reyes que vivieron muchos siglos después del tiempo de Moisés, descansa sobre un concepto erróneo de la naturaleza de la profecía, y en un equívoco intento de convertir el lenguaje figurativo en una historia prosaica. En todo el canto no existe palabra alguna que indique que las personas aludidas ya estuvieren «suspirando bajo la opresión de un pueblo violento y hostil, las hordas bárbaras de los asirios y caldeos» (*Ewald, Kamphausen*, etc.)[40]. Ciertamente el Señor había determinado rechazar a la idólatra nación, e incitarla al celo por medio de aquellos que no eran «pueblo», y apilar todos los males sobre ella, hambre, peste y espada; pero la ejecución de este propósito todavía no había tenido lugar, y, aunque era absolutamente seguro, aun estaba en el futuro. Además, los beneficios que el Señor había conferido sobre su pueblo, no eran de un carácter tal que imposibilitaran a Moisés para poder hacer alusión a ellos. Todo lo que el Señor había hecho por Israel, al librarlo de las cadenas y guiarlo milagrosamente por el desierto, ya había sido atestiguado por Moisés; y la descripción en los vers. 13 y 14, que va más allá de ese tiempo, en realidad no es nada más que una expansión pictórica del pensamiento de que Israel fue provisto abundantemente con los más ricos productos de la tierra de Canaán, la cual fluía con leche y miel. Es cierto que la satisfacción de Israel con estas bendiciones no había tenido lugar en el tiempo de Moisés, sino que aún era objeto de esperanza; pero una esperanza tal, que Moisés no podía acariciar un momento de duda con referencia a su cumplimiento. A través del todo no hallamos una sola alusión a circunstancias peculiares o a eventos históricos que pertenecieran a una época más tardía. Por otra parte, todo el círculo de ideas, figuras y palabras de la oda señalan decididamente a Moisés como el autor. Incluso si dejásemos a un lado el número de peculiaridades de estilo (ἅπ. λεγόμενα), que en absoluto es mínimo, y tales palabras intrépidas, originales, como לֹא־אֵל (*no es Dios*, ver. 21; cf. ver. 17) y לֹא־עָם (*no es pueblo*, ver. 21), que apuntan a una antigüedad muy remota, y proveen evidencia del vigor de la poesía antigua, la figura de un *águila* en el ver. 11 apunta retrospectivamente a Ex. 19:4; la descripción de Dios como una *roca* en los vers. 4, 15, 18, 30, 31, 37, recuerdan Gen. 49:24; el *fuego* de la ira de Dios, quemando incluso el mundo de debajo (ver. 22), apunta a la representación de Dios en el cap. 4:24 como fuego consumidor; la expresión הִקְנִיא [mover a celos], en los vers. 16, 21, recuerda el אֵל קַנָּא [celo de Dios] en los caps. 4:24; 6:15; Ex. 20:5; 34:14; la descripción de Israel como בָּנִים [hijos] en el ver. 5, y «hijos infieles» en el ver. 20, sugiere el cap. 14:1; y las palabras לוּ חָכְמוּ [ojalá fueran sabios], en el ver. 29, recuerdan el cap. 4:6, עַם־חָכָם [un pueblo sabio]. Nuevamente, es sólo en el Pentateuco donde la palabra גֹּדֶל (*grandeza*, ver. 3) se utiliza para indicar la grandeza de Dios (*vid*. Deut. 3:24; 5:21; 9:26; 11:2; Num. 14:19); el nombre de honor dado a Israel en el ver. 15, *Jesurún*, sólo aparece nuevamente en el cap. 33:5 y 26, con la excepción de Isa. 44:2, donde es tomado de estos pasajes; y la forma plural ימות, en el ver. 7, sólo se halla nuevamente en la oración de Moisés, Sal. 90:15[41].

Vers. 1-5. *Introducción y Tema.* En la introducción (vers. 1-3) «*Escuchad, cielos, y hablaré; y oiga la tierra los dichos de mi boca. Goteará como la lluvia mi enseñanza; destilará como el rocío mi razonamiento; como la llovizna sobre la grama, y como las gotas sobre la hierba; porque el nombre de Yahvé proclamaré. Engrandeced a nuestro Dios*». Moisés convoca a cielo y tierra para que oigan sus palabras, porque la instrucción que estaba a punto de proclamar tenía que ver con cielo y tierra, *i.e*. todo el universo. Era así no sólo porque trataba del honor de su Creador, el cual era desechado por el pueblo murmurante (*Kamphausen*), o para justificar a Dios, como el testigo de la rectitud de sus hechos, en oposición a la infiel nación, cuando la castigara por su apostasía (como en los caps. 4:26; 30:19; 31:28, 29, donde se apela a cielo y tierra como testigos contra el rebelde Israel), sino por cuanto cielo y tierra serían afectados por el juicio que Dios derramare sobre el infiel pueblo de Israel y las naciones, para vengar la sangre de sus siervos (ver. 43); ya que la fidelidad y justicia de Dios se manifestarían de ese modo en el cielo y en la tierra, y con ello sería santificado y glorificado el universo. El vav consecutivo ante אֲדַבֵּרָה expresa la secuela buscada o deseada: para que entonces yo hable, o «y hablaré» (*vid. Köhler* en su *comentario de Hageo*, p. 44, nota 1).

Ver. 2. Pero como lo que estaba a punto de anunciar era completamente importante, deseaba que las palabras gotearan como lluvia y rocío sobre la grama y la hierba. El

40. Cuán poca base firme existe para esta aseveración de los contenidos de la oda, es indirectamente admitido incluso por el mismo *Kamphausen* en las siguientes observaciones: «Las palabras de la oda nos dejan completamente en las tinieblas respecto a su autor»; y «si fuere realmente cierto que Deuteronomio fue compuesto por el mismo Moisés, la pregunta respecto a la autenticidad de la oda, naturalmente sería decidida en el modo tradicional». En consecuencia, la solución del todo debe hallarse en el *dictum*, de que «las circunstancias que son asumidas en cualquier profecía como ya existentes, y a las cuales se adjuntan las pronunciaciones proféticas como algo bien conocido (¿?), en realidad determinan el tiempo de la misma profecía»; y, de acuerdo con este canon, que es mantenido como «seguro e infalible», pero que realmente carece completamente de sentido crítico, y está fundado sobre la puramente dogmática aseveración de que cualquier conocimiento previo del futuro es imposible, la oda que tratamos debe ser asignada a una fecha que date alrededor de los 700 años antes de Cristo.

41. De la literatura especializada acerca de este texto es de mencionar: *Camp. Vitringa, a commentario ad Canticum Mosis Deut. XXXII cum prolegomena etc., Opus posthumum ed. Herman Venema*, Harling 1734; *Guillermus Volck, Mosis canticum cygneum (Deut. XXXII) denuo illlustratus*, 1861; *Ad. Hermann Heinrich Kamphausen, Das Lied Moses Deut. 32:1-43 erklärt*, Leipzig 1865 y *K.H. Sack, Die Lieder in den historischen Büchern des Alten Testaments*, pp. 65ss., quien evidencia la autenticidad del canto. Además cf. *Auberlen*, en *Jahrbücher für deutsche Theologie* III, pp. 829ss.

punto de comparación yace en el poder refrescante, fertilizante, y vivificador del rocío y la lluvia. ¡Que pudiera el canto insertar lo mismo sobre los corazones de los oyentes! עָרַף sólo vuelve en 33:28 y tiene el mismo significado de רָעַף en Isa. 45:8, gotear. לֶקַח, aceptar, por tanto, en un sentido pasivo, aquello que es aceptado, *instrucción* (doctrina, Prov. 16:21, 23; Isa. 29:24). שָׁעִירִם llovizna en este significado es un Hapax Legomenon.

Ver. 3. קָרָא שֵׁם יהוה [Proclamar el nombre del Señor]; *lit*. llamar, *i.e*. proclamar (no «llamar a»), o *alabar*. No era por sí solo que Moisés deseaba alabar el nombre del Señor; los oyentes del canto también debían unirse en esta alabanza. La segunda cláusula requiere esto: *«engrandeced* (*i.e*. dar por medio de palabra y conducta) *a nuestro Dios»*. גֹּדֶל, aplicado aquí a Dios (como en los caps. 3:24; 5:21; 9:26, 11:2), lo cual sólo repite en Sal. 150:2, es la grandeza manifestada por Dios en sus omnipotentes hechos; es similar en significado al término «gloria» del Sal. 29:1, 2; 96:7, 8.

Vers. 4s. *«El es la roca cuya obra es perfecta, porque todos sus caminos son rectitud; Dios de verdad, y sin ninguna iniquidad en él; es justo y recto. La corrupción no es suya; de sus hijos es la mancha, generación torcida y perversa»*. El vocablo הַצּוּר es puesto primero para darle la mayor prominencia. Dios es llamado «la roca», como el refugio inamovible, que concede una firme defensa y recurso de seguridad para su pueblo, por virtud de su inmutable o impregnable firmeza (véase el sinónimo: «la piedra de Israel», en Gen. 49:24). Este epíteto apunta a la era mosaica; y se demuestra claramente por el uso que se hace de este título de Dios (*Zur*) en la construcción de apellidos en la era mosaica; por ejemplo como el פְּדָהצוּר (Num. 1:10), que es equivalente a *Pedael* («Dios redimió», Num. 34:28, cf. *Ew.*, §273d), *Elizur* (Num. 1:5), *Zuriel* (Num. 3:35), y *Zurisadai* (Num. 1:6; 2:12). David, que a menudo había experimentado la protección de su Dios como una roca, lo adoptó en sus Salmos (2 de Sam. 22:3, 32 = Sal. 18:3, 32; también en Sal. 19:15; 31:3, 4; 71:3). Perfecta (*i.e*. sin falta, sin mancha o culpa) es su obra; porque sus caminos, los que adopta al gobernar el mundo, son rectos. Como la roca, Él es «un Dios de fidelidad», sobre el que el hombre puede apoyarse y construir en todas las tormentas de la vida, y sin עָוֶל [iniquidad], *i.e.* sin alguna falsedad torcida o falsedad en su naturaleza.

Ver. 5. Su pueblo Israel, por el contrario, había actuado corruptamente para con Él. שָׁחֵת como en 9:12 y Ex. 32:7 con לְ constructo como en Num. 32:15 y 1 Sam. 23:10. El sujeto de שִׁחֵת [actuado corruptamente], es la rebelde generación del pueblo; pero antes del sujeto se introduce entre paréntesis, y en aposición, לֹא בָנָיו מוּמָם [no sus hijos, sino su mancha]. Mancha (מוּם) se utiliza aquí en un sentido normal, como en Prov. 9:7; Job 11:15; 31:7, equivalente a manchar. Los rebeldes e impíos no eran hijos del Señor, sino una mancha sobre ellos. Si estas palabras hubiesen estado después del sujeto, en lugar de «antes», no habrían presentado dificultad. Otras explicaciones fantasiosas *vid.* Kamphausen, que en general se decidió por la opinión correcta aunque quiere cambiar מוּמָם por מוּמִים. Este versículo es el original de la expresión: «hijos que son depravados», en Isa. 1:4.

Vers. 6-18. Expansión del tema de acuerdo al pensamiento expresado en el ver. 5. La perversidad de la generación rebelde se manifestaba a sí misma en el hecho de que pagaba al Señor, a quien debía su existencia y bienestar, por todos sus beneficios, con una necia apostasía de su Creador y Padre. Este pensamiento se expresa en el ver. 6, en una reprochable cuestión dirigida al pueblo, y luego apoyada en los vers. 7-14 por una enumeración de los beneficios conferidos por Dios, y en los vers. 15-18 por una descripción de la ingratitud del pueblo.

Ver. 6. *«¿Así pagáis a Yahvé? ¡Pueblo loco e ignorante! ¿No es Él tu padre que te creó? Él te hizo y te estableció»*[42]. נָבָל, la primera idea que es dudosa, significa propiamente «*mostrar*» o «*hacer*», en la mayor parte «*bueno*», pero algunas veces «*malo*» (*vid*. Sal. 7:5). Con el propósito de describir la locura de su apostasía distintivamente ante los ojos del pueblo, Moisés junta palabras para describir lo que Dios era para la nación, «tu Padre», a quien Israel adeudaba amor por su exaltación a pueblo independiente; compare Isa. 63:16, donde los términos Padre y Redentor son sinónimos, con Isa. 64:7, Dios es el Padre e Israel el barro con el que lo ha formado, y Mal. 2:10, donde se dice que Dios como padre ha creado a Israel; véase también las anotaciones del cap. 14:1 sobre la nación de Israel como hijo. קָנָךְ, Él te ha adquirido; קָנָה, κτᾶσθαι, obtener, adquirir (Gen. 4:1), por tanto incluye la idea de κτίζειν (Gen. 14:9), aunque sin ser idéntico a בָּרָא. קָנָה denota aquí el establecimiento de Israel como nación, por su liberación del poder de Faraón. Los verbos que siguen (hizo y estableció) se refieren a la elevación y preparación de la nación redimida, como la nación del Señor, por la conclusión de un pacto, el legado de la ley, y su guía a través del desierto.

Ver. 7. *«Acuérdate de los tiempos antiguos, considera los años de las generaciones pasadas; pregunta a tu padre, y él te declarará; a tus ancianos, y ellos te dirán»*. Con estas palabras Moisés insta al pueblo a que reflexione sobre lo que el Señor había hecho por ellos. Los tiempos antiguos (עוֹלָם) y los años de las generaciones pasadas, *i.e*. años por los que generación tras generación había vivido, son los tiempos de la liberación de Egipto, incluyendo los tiempos pre-mosaicos, así como los inmediatamente post-mosaicos, cuando Israel hubiese entrado a tomar posesión de la tierra de Canaán. Estos tiempos son descritos por Moisés como pertenecientes a un pasado muy lejano, porque él se había transportado en espíritu a los אַחֲרִית הַיָּמִים [días postreros] (cap. 31:29), cuando la nación se hubiese apartado de su Dios, y hubiese sido abandonada y castigada por Dios como consecuencia de ello. «*Días de eternidad*» son días que yacen en una eternidad detrás del hablante, sin embargo, no necesariamente antes de todo el tiempo, sino simplemente en un periodo muy lejano del presente, y del cual incluso los padres y sólo los ancianos pueden relatar lo que les había sido dado por la tradición.

Vers. 8, 9. «*Cuando el Altísimo hizo heredar a las naciones, cuando hizo dividir a los hijos de los hombres, estableció los límites de los pueblos según el número de los hijos de Israel. Porque la porción de Yahvé es su pueblo; Jacob la heredad que le tocó»*. Moisés comienza su enumeración de las manifestaciones de misericordia divina con el pensamiento de que desde el principio de la formación de las naciones, Dios se había preocupado por su pueblo Israel. El significado del ver. 8, en general es dado correctamente por *Calvino*: *in tota mundi ordinatione finem hunc fuisse Deo propositum, ut electo populo consuleret* [en toda la distribución del mundo Dios ha mantenido delante de sí como finalidad esto: consultar los intereses de su pueblo elegido]. Las palabras, «cuando el Altísimo hizo heredar a las naciones» (הַנְחִיל es una abreviatura de הַנְחִיל como en 26:12, así como lo es יַצֵּב de יַצִּיב), no deben restringirse al hecho de la confusión de lenguas y la división de las naciones como se describe en Gen. 11, sino que abarcan todo el periodo del desarrollo de la familia humana en separadas

42. La mayúscula ה ante לִיהוה probablemente es un indicio para diferentes explicaciones. Algunos rabinos interpretaban הֲל como partícula interrogativa, ta como lo muestran los códices Nahardeenses. En cuanto a otras interpretaciones véase en *J.H. Michaelis*.

tribus y naciones, junto con su establecimiento en diferentes tierras; porque no es doctrina de la leyenda israelita, como *Kamphausen* supone, que la división de las naciones fue completada en una sola vez. El libro de Génesis simplemente enseña, que después de la confusión de lenguas, cuando se construyó la torre de Babel, Dios esparció a los hombres sobre toda la superficie de la tierra (cap. 11:9), y que se dividieron las naciones, *i.e*. se formaron naciones separadas de las familias de los hijos de Noé (Gen. 10:32); es decir, las naciones fueron formadas del modo divinamente designado de generarse y multiplicarse, y de ese modo expandirse sobre la tierra. Y las Escrituras no dicen nada respecto a una división de países entre las diferentes naciones en una época en particular; simplemente muestran que, del mismo modo que la formación de naciones de tribus y familias, la posesión de la tierra por las naciones debe ser trazada hasta Dios, fue la obra del gobierno y la providencia divinos, por lo cual Dios determinó los límites de las naciones (עַמִּים [las naciones] no son las tribus de Israel, ni simplemente las naciones de alrededor de Canaán, sino las naciones en general), para que Israel pudiera recibir como heredad una tierra conforme al número de sus hijos[43].

Ver. 9. Dios hizo esto porque había escogido a Israel como nación de su propiedad, incluso antes de que comenzara a existir. Como pueblo de la posesión del Señor (cf. caps. 7:6; 10:15 y Ex. 19:5), Israel era חֵלֶק יהוה [porción de Yahvé], y la חֶבֶל נַחֲלָתוֹ [herencia asignada para Él]. חֶבֶל, *una cuerda*, o medida, por tanto un trozo de tierra medido; aquí se aplica figurativamente a la nación.

Vers. 10ss. Él había manifestado su cuidado paternal y amor a Israel como propiedad suya.

Ver. 10. «*Le halló en tierra de desierto, y en yermo de horrible soledad; lo trajo alrededor, lo instruyó, lo guardó como a la niña de su ojo*». Estas palabras no se refieren «especialmente a la instauración del pacto en Sinaí» (*Lutero*), ni meramente a todas las pruebas del cuidado paternal con el que Dios visitó a su pueblo en el desierto, para llevarlos a Sinaí, para adoptarlos allí como su nación del pacto, y luego para guiarlos a Canaán, a la exclusión de su liberación de la esclavitud de Egipto. La razón por la que Moisés no menciona este hecho, o el paso por el Mar Rojo, no debe buscarse, ya sea en su totalidad o en parte, en el hecho de que «el canto no descansa sobre el punto de apoyo de los tiempos mosaicos»; porque podemos ver claramente que la distancia del tiempo no proporcionaría la base adecuada para «destacar y elaborar ciertos puntos únicamente sobre la base de las renombradas historias de la antigüedad», como del Salmo 105, del cual nadie pensaría en pronunciar una producción más temprana que este canto. Ni es porque la gracia de Dios, que el pueblo experimentó en el tiempo del éxodo de Egipto, hubiese sido inferior en importancia al cuidado divino ejercitado sobre él durante la marcha por el desierto (un hecho que necesitaría ser demostrado), o por la solemne instauración del pacto, por el cual Israel llegó a ser pueblo de Dios, que por primera vez tuvo lugar durante la estancia en Sinaí, por lo que Moisés habla de Dios como hallando al pueblo en el desierto y adoptándolo allí; sino simplemente porque no era su intención hacer un relato histórico de los hechos realizados por Dios sobre y a favor de Israel, sino describir cómo Israel estaba en la más indefensa condición cuando el Señor se compadeció de él, para sacarlo del más miserable estado en el que habría perecido, e introducirlo a la posesión de la ricamente bendecida tierra de Canaán. Toda la descripción de lo que Dios hizo por Israel (vers. 10-14) es figurativa. Israel se presenta como un hombre en el horrible desierto, y en peligro de perecer en la desolada miseria, donde no sólo habían faltado el pan y el agua (como Calvino indica: *ubi nec mica panis nec aquae gutta reperiebatur*), sino que las bestias rapaces aullaban en espera de la vida humana, cuando el Señor lo tomó y libró de todas sus aflicciones. La expresión יִמְצָאֵהוּ [lo halló] también debe ser explicada por esta figura. Encontrar presupone buscar, y en la búsqueda se manifiesta el amor que busca al amado. Del mismo modo, la expresión «tierra del desierto» —una tierra que es un desierto, sin el artículo que define al desierto de modo más preciso— muestra que no se hace referencia a hallar a Israel en el desierto de Arabia, y que estas palabras no deben entenderse como refiriéndose al hecho de que cuando su pueblo entró al desierto, el Señor se les apareció en la columna de humo y fuego (Ex. 13:20, *Schultz*). Ya que aunque se escoge la figura del desierto, porque el Señor realmente había guiado a Israel por el desierto de Arabia hacia Canaán, no debemos pasar por alto el carácter figurativo de toda la descripción como para referir la expresión בְּאֶרֶץ מִדְבָּר [en una tierra desértica] directa y exclusivamente al desierto de Arabia. Las medidas adoptadas por los faraones, cuyo objetivo era la exterminación y total desaparición de Israel, convirtió incluso a Egipto en una tierra de desierto para los israelitas, donde inevitablemente habrían perecido si el Señor no los hubiera buscado, hallado, y rodeado allí. Para describir todavía más la indefensa e irremediable situación de Israel, se exalta incluso más la idea del desierto por la adición de וּבְתֹהוּ וגו׳, «*y en yermo* (ו es explicativa) *de horrible soledad», o desierto* (תֹּהוּ recuerda a Gen. 1:2). יְלֵל יְשִׁימֹן [aullar del desierto] está en aposición de *tohu* (*soledad*), y no es un genitivo que dependa de éste, «soledad del aullar del desierto, o del desierto en que aúllan las bestias salvajes» (*Ewald*), como si יְלֵל estuviera después de יְשִׁימֹן. «Aullido del desierto» no significa el desierto en que aúllan las bestias salvajes, sino el aullido de las bestias salvajes que se oye en el desierto. El significado del pasaje, por tanto es, «en medio del aullar de las bestias salvajes del desierto». Esta cláusula sirve para fortalecer la idea de תֹּהוּ (soledad), y describe la soledad como un lugar donde se oye el más horrible aullido de las bestias salvajes. Fue en esta situación en la que el Señor rodeó a su pueblo. סוֹבְבֶנְהוּ, rodear con amor y cuidado, no meramente para proteger (*vid*. Sal. 26:6; Jer. 31:22). בּוֹנְנֵהוּ, de בִּין o הֵבִין prestar atención, en el sentido de «no perderlos de vista». «Guardar como la niña de los ojos» es una descripción figurativa del más tierno cuidado. La niña del ojo es preservada de la manera más cuidadosa (*vid*. Sal. 17:8; Prov. 7:2).

Ver. 11. «*Como el águila que excita su nidada, revolotea sobre sus pollos, extiende sus alas, los toma, los lleva sobre sus plumas*». Bajo la figura de un águila, la cual enseña a sus polluelos a volar, y al hacerlo los protege de heridas con una supervisión afectuosa, Moisés describe el cuidado con el que el Señor vino a aliviar a su pueblo en su incapacidad, y los ayudó a desarrollar su fuerza. Esta figura, sin duda, se refiere de modo más especial a la protección y asistencia de Dios experimentada por Israel en su viaje por el desierto árabe; pero no debe restringirse a esto. Abarca tanto la liberación de Israel de la tierra de Egipto por medio del brazo extendido del Señor, como podemos ver por medio de una comparación con Ex. 19:4, donde se dice que el Señor sacó a su pueblo sobre alas de águila, así como la introducción en la tierra de Ca-

43. La traducción de la Septuaginta, «de acuerdo al número de los ángeles de Dios», no es de valor crítico, de hecho, no es nada más que una arbitraria interpretación fundada en la tardía noción judía de los ángeles guardianes de las diferentes naciones (Sir. 17. 14), lo cual probablemente se originó por un mal entendido del cap. 4:19, en comparación con Dan. 10:13, 20, 21 y 12:1.

naán, cuando el Señor echó a los cananeos de delante de ellos, destruyéndolos. Este versículo contiene un pensamiento independiente; la primera mitad es la prótasis, la segunda, la apódosis. El nominativo «extiende» es Yahvé; y los sufijos en יִקָּחֵהוּ y יְשָׂאֵהוּ («toma» y «lleva») se refieren a Israel o Jacob (ver. 9), como los sufijos en el ver. 10. Por cuanto כְּ no puede abrir una oración כַּאֲשֶׁר, debemos suplir el relativo אֲשֶׁר después de נֶשֶׁר קִנּוֹ הָעִיר, despertar, levantar su nido, *i.e.* animar a los polluelos para que vuelen. Es interpretada correctamente por la *Vulgata*, *provocans ad volandum pullos suos* [provocando a que vuelen sus polluelos]; y libremente por *Lutero*, «saca a sus polluelos». יְרַחֵף [Revolotea sobre sus polluelos]; es decir, para que, cuando intentaran volar, si alguno estuviere en peligro de caer por el cansancio, podría tomarlo al momento sobre sus poderosas alas, y preservarlos de hacerse daño. Ejemplos como estos son dados, de acuerdo con la creencia popular, por *Bochart* (*Hieroz*. II, p. 762). רִחֵף, de רָחַף, estar suelto o flojo (Jer. 23:9): en *Piel* se aplica a las aves en el sentido de desplegar sus alas, en distinción de sujetarlas al cuerpo; de aquí se deriva: 1) sentarse sobre los huevos con las alas abiertas, y 2) volar con las alas extendidas. Aquí se utiliza en el último sentido, porque se hace referencia a los polluelos. El punto de comparación entre la conducta de Dios para con Jacob y los actos del águila para con sus hijos, es el cuidado amoroso con el que enseñó a Israel a ser independiente. El llevar a Israel sobre las alas de águila del amor divino y la omnipotencia fue manifestado del modo más glorioso al guiarlos por medio de la columna de humo y fuego, aunque no puede restringirse la misericordiosa presencia de Dios únicamente a este fenómeno. La interpretación de *Lutero* es más correcta que esto, *his verbo significat, quomodo eos in deserto foverit, mores eorum tulerit, atque tentaverit ac benefecerit, ut descerent volare i.e. fidere in eum* [Moisés destaca en estas palabras cómo los cuidó en el desierto, los llevó con sus costumbres, los entrenó y bendijo para que pudieran aprender a volar, *i.e.* a confiar en Él], con la excepción de que la explicación de la expresión «volar» se estrecha demasiado.

Vers. 12-14. *«Yahvé solo le guió, y con él no hubo dios extraño. Lo hizo subir sobre las alturas de la tierra, y comió los frutos del campo, e hizo que chupase miel de la peña, y aceite del duro pedernal; mantequilla de vacas y leche de ovejas, con grosura de corderos, y carneros de Basán; también machos cabríos, con lo mejor del trigo; y de la sangre de la uva bebiste vino».* Moisés destaca el hecho de que Yahvé condujo a Israel por sí solo, para privar al pueblo de toda excusa por su apostasía del Señor, y pone su ingratitud a la luz más fuerte. Si no había dioses a su lado para ayudarlo, con ello sujetaba a Israel a servirle únicamente a Él como su Dios. נָחָה como término de la guía divina a través del desierto como en Ex. 13:21; 15:13 sin alusión a la imagen del pastor como en Sal. 23:25. עִמּוֹ [Con él] se refiere a Yahvé, y no a Israel.

Vers. 13s. El Señor hizo que los israelitas tomaran posesión de Canaán con poder victorioso, y que entraran a disfrutar sus abundantes bendiciones. La frase «lo hizo subir sobre las alturas de la tierra», es una expresión figurativa para indicar la victoriosa subyugación de la tierra; no se toma del Sal. 18:34, como *Ewald* asume, sino que es original tanto aquí como en el cap. 33:29. רָכַב [hizo subir] (*montar*) es únicamente una expresión majestuosa para describir דָּרַךְ [avanzar]. La referencia a este pasaje en Isa. 58:14 es inequívoca. Todo aquel que obtuviese posesión de los lugares altos de un país sería Señor de la tierra. Los בָּמוֹתֵי אֶרֶץ [lugares altos de la tierra] (acerca del Keri בָּמֳתֵי cf. *Ew.*, §§211s.; al contrario *Ges., Thes.*, p. 189) no sólo significan los lugares altos de Canaán, sino tan sólo la tierra, aunque la expresión en este ejemplo se relaciona con la posesión de Canaán. וַיֹּאכַל [Y él (Jacob) comió]; porque ahora podría comer los productos del campo, y todas las riquezas de la fructífera tierra, que son luego descritas en términos de sobreabundancia. Chupar miel de la roca y aceite del duro pedernal, *i.e.* los productos más valiosos de los sitios más improductivos, ya que Dios había bendecido la tierra tanto que incluso las rocas y las piedras eran productivas. La figura se deriva del hecho de que Canaán tiene abundancia de abejas silvestres, las cuales hacen sus colmenas en hendiduras de las rocas (*Rosenmann, biblische Alterthumskunde* IV,2, pp. 425s.), y en los árboles de oliva que crecen en el suelo rocoso. חַלְמִישׁ צוּר [Pedernal], *i.e.* piedra ligera. Los sustantivos del ver. 14 dependen del verbo יְנִיקֵהוּ del ver. 13, ya que la expresión no es empleada literalmente. *Quae dulcia sunt et esu jucunda, ea sugere solent* [La gente tiene el hábito de chupar las cosas que son dulces y agradables para comer] (*Ges., thes.*, p. 601). חֶמְאָה y חֶלֶב (aunque חֵלֶב parece requerir una forma de חָלֶב; *vid. Ewald*, §213b) denota las dos formas en que se utilizaba la leche que producía el ganado; חָלָב leche en general, y חֶמְאָה, leche cuajada, crema, y posiblemente también mantequilla (cf. mi *Archäologie* II, §97, nota 3). Las dos se dividen aquí poéticamente, siendo asignada la crema al ganado, y la leche a las ovejas y cabras. *«Con grosura de corderos», i.e.* «corderos de la mejor descripción cargados de gordura» (*Vitringa*). La gordura es una expresión figurativa para denotar lo mejor (*vid.* Num. 18:12). וְאֵלִים [Y carneros]; sin duda que gramaticalmente esto podría depender de חֵלֶב [la gordura], pero desde un punto de vista poético es improbable, ya que la enumeración sería realizada prosaicamente, también es difícilmente reconciliable con la aposición בְּנֵי בָשָׁן, *i.e.* criados en Basán (*vid.* Ezeq. 39:18), lo cual implica que Basán era célebre por sus carneros, y no únicamente por sus toros. Este epíteto que *Kamphausen* interpreta «de la clase de Basán», se utiliza incuestionablemente para la mejor descripción de carneros. La lista se hace poética, si tomamos «carneros» como un acusativo gobernado por el verbo יְנִיקֵהוּ [chupar] (ver. 13). *«Con lo mejor del trigo»*, el trigo más fino y nutritivo. El vino se menciona al final, y en este caso la lista pasa con libertad poética a la forma de un discurso. *«Sangre de uva»* por vino rojo (como en Gen. 49:11). חֶמֶר, de חָמַר fermentar, espumar, *lit.* el espumajear, *i.e. vino ardiente*, sirve como una definición más precisa de la «sangre de la uva».

Vers. 15-18. Israel había pagado a Dios por todos estos beneficios con una infame apostasía.

Ver. 15. *«Pero engordó Jesurún, y tiró coces (engordaste, te cubriste de grasa); entonces abandonó al Dios que lo hizo, y menospreció la Roca de su salvación».* Lo que es cierto respecto a יְשֻׁרוּן es que era un apellido honorable dado a Israel; este se deriva de יָשָׁר, y describe a Israel como una nación de hombres justos o rectos (una descripción similar a la dada por Balaam en Num. 23:10), porque Yahvé, que es צַדִּיק וְיָשָׁר [justo y recto] (ver. 4), lo había llamado a la justicia, a que anduviera en su justicia, y escogido como su siervo (Isa. 44:2). La prevaleciente opinión de que יְשֻׁרוּן es diminutivo, y que significa *rectulus*, o «pequeño piadoso» (*Ges.* y otros), no tiene más base que la derivación de Israel, y la explicación, יִשְׂרָאֵל [pequeño Israel], ya que no hay prueba filológica de que la terminación *un* haya tenido alguna vez un significado diminutivo en Hebreo (véase *Hengstenberg*, *Balaam*, p. 415); y una *appellatio blanda et caritativa* en absoluto es adecuada para este pasaje, y mucho menos con el cap. 33:5. El epíteto *nación justa*, como podrían interpretar יְשֻׁרוּן, tenía el propósito de recordar a Israel su llamado, e incluía la más severa reprobación de su apostasía. *Nomen Recti pro Israele ponens, ironice eos perstringit qui a rectitudine defece-*

rant, ac in memoriam revocans, quanta praediti essent dignitate, acrius exprobrat perfidiae crimen. Alibi enim (sc. 33:5; 26) sine sinistra nota ornatur Israel ejusmodi elogio, vocationis respectu, hic vero objurgatorie docet Moses quam procul discesserint a studio pietatis, ad quam colendam vocati erant [Al poner el adjetivo de *justa* delante de Israel, censuraba irónicamente a aquellos que se habían apartado de la justicia; y al recordarles con esto la dignidad con que habían sido dotados, los reprendió con la mayor severidad por su culpa de infidelidad. Porque en otros lugares (*sc*. cap. 33:5, 26) Israel es honrado con un elogio de la misma clase, sin ningún significado siniestro, sino simplemente con relación a su llamado, en tanto que aquí Moisés muestra con reproche cuánto se habían apartado de aquella búsqueda de la piedad a la que habían sido llamados, al cultivo] (*Calvino*). Las palabras, «engordó y tiró coces», se basan en la figura de un toro que engorda y como consecuencia se hace intratable (*vid*. Isa. 10.27; Os. 4.16; y para el hecho en sí, Deut. 6:11, 8:10; 31:20). Para agudizar esta reprimenda, Moisés repite el pensamiento en la forma de un discurso directo al pueblo: «Engordaste, te cubriste de grasa». El engordar les llevó a abandonar a Dios, el Creador y base de su salvación. «Un estómago lleno no promueve la piedad, porque se siente seguro, y descuida a Dios» (*Lutero*). נִבֵּל es sin duda un *verb. denom*. que proviene de נָבָל, *lit*. tratar como un necio, *i.e*. despreciar (*vid*. Miq. 7:6).

Vers. 16-18. *«Le despertaron a celos con los dioses ajenos; lo provocaron a ira con abominaciones. Sacrificaron a los demonios, y no a Dios; a dioses que no habían conocido, a nuevos dioses venidos de cerca, que no habían temido vuestros padres. De la roca que te creó te olvidaste; te has olvidado de Dios tu creador»*. Estos tres versículos son sólo una ampliación del ver. 15b. Olvidando la roca de su salvación, Israel se entregó al servicio de los vanos ídolos. La expresión הִקְנִיא [despertar a celos] está fundada sobre la figura del pacto de un matrimonio bajo el cual se representa la relación del Señor con Israel (*vid*. cap. 31:16, y el comentario sobre Ex. 34:15). *Hic zelus pendet a sacro et spirituali conjugio, quo sibi Deus populum devinxerat* [Este celo descansa sobre el lazo sagrado y espiritual del matrimonio, por el que Dios había ligado al pueblo para consigo mismo] (*Calvino*). זָרִים [Dioses ajenos] con los que Israel cometió adulterio, como en Jer. 2:25; 3:13. Los ídolos son llamados תּוֹעֵבוֹת [abominaciones] porque Yahvé los aborrece (caps. 7:25; 27:15; cf. 2 de Reyes 23:13). שֵׁדִים significa demonios en siríaco, como ha sido traducido por la LXX, y la Vulgata aquí; *lit*. señores, como בְּעָלִים. También se emplea en el Sal. 106:37. לֹא־אֱלוֹהַּ [No-Dios], un sustantivo compuesto, aposición de שֵׁדִים (diablos), como las otras expresiones que siguen: «dioses que no habían conocido», *i.e*. que no se habían dado a conocer a ellos como dioses por algún tipo de beneficio o bendición (*vid*. cap. 11:28); «nuevos dioses venidos de cerca», *i.e*. habían sido levantados y adoptados por los israelitas más tarde. «Cerca», no en un sentido local sino temporal, en contraste con Yahvé, que se había manifestado y demostrado como Dios desde la antigüedad (מֵעוֹלָם, ver. 7). שָׂעַר, estremecerse, aquí está construido con un acusativo, indica experimentar un estremecimiento sagrado ante una persona, reverenciar con asombro santo.

En el ver. 18 Moisés retorna al pensamiento del ver. 15, con el propósito de expresarlo enfáticamente una vez más, y así pavimentando el camino para hacer una transición a la descripción de los actos del Señor hacia su rebelde nación. Para destacar incluso más la vergonzosa ingratitud del pueblo, Moisés representa la creación de Israel por Yahvé, la roca de su salvación, bajo la figura de una generación y alumbramiento en la que se había manifestado el amor maternal y paternal del Señor para su pueblo. חוֹלֵל, torcer, por tanto se aplica a los dolores de parto. El ἅπ. λεγ. תְּשִׁי debe trazarse a שָׁיָה, y es una forma pausal como la יֵחִי del cap. 4:33. שָׁיָה corresponde a שָׁהָה, olvidar, descuidar.

Vers. 19-33. El Señor visitaría a su pueblo severamente a causa de esta necia apostasía. Esta visita es ciertamente representada en el ver. 19, como la consecuencia de una apostasía que había tenido lugar —sin embargo, no como un castigo ya infligido, sino simplemente como una resolución que Dios había formado y que llevaría a cabo—, una prueba evidente de que no tenemos aquí un canto que pertenezca al tiempo cuando Dios visitó a los israelitas que habían caído en la idolatría con severos castigos.

En el ver. 19 se anuncia la determinación de rechazar a los hijos degenerados, y en los vers. 20-22 se define y explica esto con más detalle.

Ver. 19. *«Y lo vio Yahvé, y se encendió en ira por el menosprecio de sus hijos y de sus hijas»*. El objeto «vio» puede suplirse fácilmente por el contexto: Él vio la idolatría del pueblo, y rechazó a aquellos que siguieron a los ídolos, y por la indignación de que sus hijos e hijas practicaron tales abominaciones. La expresión וַיַּרְא [él vio] simplemente sirve para destacar la unión causal entre la apostasía y el castigo. וַיִּנְאַץ ha sido interpretado muy bien por *Kamphausen*: «Él decidió rechazarlos», ya que los vers. 20ss. muestran claramente que el rechazo sólo había sido decidido por Dios, y todavía no se ejecutaba. En lo que sigue, Moisés pone esta decisión en boca del mismo Dios.

Vers. 20-22. *«Y dijo: Esconderé de ellos mi rostro, veré cuál será su fin; porque son una generación perversa, hijos infieles. Ellos me movieron a celos con lo que no es Dios; me provocaron a ira con sus ídolos; yo también los moveré a celos con un pueblo que no es pueblo, los provocaré a ira con una nación insensata. Porque fuego se ha encendido en mi ira, y arderá hasta las profundidades del Seol; devorará la tierra y sus frutos, y abrasará los fundamentos de los montes»*. El propósito divino contiene dos cosas: en *primer* lugar (ver. 20) el lado negativo, ocultar el rostro, *i.e*. apartar su favor y ver cuál será su fin, *i.e*. que su apostasía no traería nada más que mal y destrucción; porque ellos דּוֹר תַּהְפֻּכֹת [eran una generación perversa] (תַּהְפֻּכֹת es una perversidad moral, Prov. 2:14; 6:14), *i.e*.» una generación completamente perversa e infiel» (*Knobel*); y luego, en segundo lugar (ver. 21), el lado positivo, el castigo de acuerdo con el derecho de la completa retaliación. Los israelitas habían despertado el celo y la ira de Dios con lo que *no es Dios* y con vanidades; por tanto Dios despertaría su celo e ira con lo que *no es pueblo* y con nación insensata. Cómo se manifestaría este castigo no se define plenamente aquí, sino que debe intuirse por la conducta de Israel para con el Señor. Israel había provocado los celos de Dios prefiriendo *lo que no es dios*, o הַבְלֵיהֶם, nada, *i.e*. dioses que eran vanidad o nada (אֱלִילִים, Lev. 19.4), antes que al Dios verdadero, su Padre y Creador. Dios, por tanto, los provocaría a celos e ira por un *pueblo que no era pueblo*, una nación insensata, *i.e*. por medio de preferir a un pueblo que no es pueblo antes que a los israelitas, transfiriendo su favor a ellos, y dando la bendición que Israel había despreciado a una nación insensata. Es sólo con esta explicación de las palabras que se hace plena justicia a la idea de retribución; y fue en este sentido que Pablo entendió este pasaje como refiriéndose a la adopción de los gentiles como el pueblo de Dios (Rom. 10:19), y eso no meramente por la adaptación, o conectando otro significado con las palabras, como *Umbreit* supone, sino interpretándolas exactamente de acuerdo con el sentido verdadero de las pa-

labras[44]. La adopción del mundo gentil en el pacto del Señor incluía el rechazo del desobediente Israel; y este rechazo sería consumado en severos juicios, en los cuales perecerían los impíos. De este modo la retribución infligida por el Señor sobre la infiel y perversa generación de su hijos e hijas se convertía en juicio para todo el mundo. El celo del Señor enciende su ira y arde hasta las profundidades del Seol. Este aspecto de la retribución divina toma relevancia en lo que sigue desde el ver. 23 en adelante; en tanto que la adopción del mundo gentil, que el apóstol Pablo destaca como la idea principal de este versículo, de acuerdo con el propósito especial de este canto, recae detrás del pensamiento de que el Señor no destruiría a Israel por completo, sino que cuando hubiese desaparecido toda su fuerza, tendría compasión de sus siervos, y vengaría su sangre de los enemigos. La idea de un pueblo *que no es pueblo* debe obtenerse de la antítesis *que no es dios*. Como *Schultz* justamente observa: «la expresión que no es pueblo no puede denotar más un pueblo de monstruos, que el que no es dios, fuera un monstruo, con el cual Israel había despertado el celo del Señor». Esta observación es completamente suficiente para demostrar que la opinión de *Ewald* y otros es insostenible y falsa, es decir, que «la expresión que no es pueblo signifique un pueblo verdaderamente inhumano, terrible y repulsivo». Alguien que no es Dios es un dios al que no se le puede aplicar propiamente el predicado de divinidad; y del mismo modo un pueblo que no es pueblo, es un pueblo que no merece el nombre de pueblo o nación en absoluto. La definición de un dios que no es Dios debe hallarse en la palabra «*vanidad*». Los ídolos que no son dioses son llamados vanidad o nada porque engañan la confianza del hombre en su divinidad; porque, como Jeremías declara (Jer. 14:22), no pueden dar abundancia de lluvia o gotas de agua desde el cielo. La noción de un pueblo que no es pueblo es explicada por «una nación insensata». Una «nación insensata» es lo opuesto de un pueblo sabio y entendido, como Israel es llamado en el cap. 4:6, porque poseía estatutos y preceptos justos en la ley del Señor. Por tanto una nación insensata no es *gens impia, quae jura divina humanaque omnia contemnit* [una nación impía que desprecia las leyes tanto divinas como humanas] (*Ros., Maur.*), sino un pueblo cuyas leyes y derechos no están fundados en revelación divina. Por consiguiente, los que no son pueblo, no son *populus barbarus et inhumanus* [un pueblo bárbaro e inhumano] (*Ros.*); o *hominum colluvies populi nomine indigna* [una horda de hombres que no merecen ser llamados pueblo] (*Maurer*), sino un pueblo al que se le debe negar el nombre de pueblo o nación a causa de su institución política es obra del hombre, y porque no tiene al Dios verdadero como su Dios y Rey; o, como *Vitringa* explica, *populus a Deo vero non electus, in electione populi praeteritus, exclusius divina communione et gratia, abalienatus a politia Israelis et extraneus quod ad pacta promissionum gratiae Eph 2:12* [un pueblo no escogido por el Dios verdadero, pasado por alto cuando se eligiera un pueblo, dejado fuera de la comunión y gracia de Dios, alienado del bienestar de Israel, y un extraño del pacto de la promesa (Ef. 2:12)]. En este aspecto toda nación pagana «no era pueblo», aunque no hubiese estado muy por detrás de la nación de Israel en lo referente a su organización externa. Esta explicación no puede ser apartada, ya sea por la objeción de que en ese tiempo Israel había descendido al nivel de los paganos, por su apostasía del Eterno —porque la noción de pueblo y no pueblo no es tomada de la apariencia externa de Israel en cualquier tiempo particular, sino que se deriva de su idea y llamado divinos—, o por una apelación al singular: «una nación insensata», en tanto que deberíamos esperar que «las naciones insensatas» correspondan a las «vanidades», si tuviéramos que entender por el *no pueblo*, no una nación pagana en particular, sino las naciones paganas en general. El singular, נָבָל גּוֹי [una nación insensata], era requerido por la antítesis sobre la que se fundaba גּוֹיִם נְבֹנִים [nación sabia], de la cual recibe su definición precisa la expresión «*que no es pueblo*», lo cual sería completamente obliterado por el plural. Además, Moisés no intentó dar expresión al pensamiento de que Dios provocaría celos a Israel por pocas o muchas o todas las naciones gentiles.

En el ver. 22, la determinación del Señor con relación a la infiel generación se explica por la amenaza de que la ira del Señor que se había encendido contra esta infidelidad pondría a todo el mundo en llamas hasta el más bajo incendio. Podemos apreciar cuán lejos están los contenidos de este versículo de favorecer la conclusión de que un «no pueblo» signifique una horda bárbara e inhumana, por la dificultad que los sustentadores de este punto de vista han encontrado al tratar la palabra כִּי. *Ewald* la interpreta *doch* (todavía), desatendiendo en su totalidad los usos del lenguaje; y *Venema, certe, profecto* (seguramente); en tanto que *Kamphausen* supone que se utilizó de algún modo descuidado. Los contenidos del ver. 22 que son introducidos con כִּי, en absoluto armonizan con el pensamiento: «yo enviaré una horda bárbara e inhumana»; en tanto que el anuncio de un juicio que envolvería todo el mundo en llamas podría proporcionar una explicación muy apropiada del pensamiento de que el Señor provocaría al infiel Israel a celos con un pueblo «que no es pueblo». Este juicio, por ejemplo, haría manifestarse la vanidad de los ídolos y la omnipotencia del Dios de Israel en toda la tierra, y llevaría a la nación a buscar refugio y salvación con el Dios viviente; y, como aprendemos por la historia del reino de Dios, y las alusiones del apóstol Pablo a este misterio de los consejos divinos; los mismos paganos serían los primeros en hacerlo cuando vieran que todo su poder y gloria cayendo en las ruinas, y luego los israelitas, cuando vieran que

---

44. Pero cuando *Kamphausen*, por otra parte, mantiene que este pensamiento, el que el apóstol halla en el presente pasaje, sería «completamente erróneo si se tomara como una exposición de las palabras», la aserción es sostenida por argumentos completamente sin valor, por ejemplo: 1) que a través de todo el canto nunca se habla de los exaltados paganos como la novia de Dios, sino simplemente como vara de disciplina utilizada contra Israel, 2) que este versículo se refiere a toda la nación de Israel, y que no hay trazo de distinción entre la justicia y la maldad; y 3) que la idea de que Dios escogería a otro pueblo como la nación del pacto habría sido lo opuesto a la esperanza mesiánica con la que se había inspirado el autor de este canto. Para empezar con la última, la esperanza mesiánica del canto consistía incuestionablemente en la idea de que el Señor haría justicia a su pueblo, sus siervos, y vengaría su sangre, incluso cuando la fuerza de la nación hubiese desaparecido (vers. 36 y 43). Pero la idea de que el Señor tendría compasión de Israel al final, en absoluto excluye la recepción de los paganos en el reino de Dios, como se hace suficientemente visible en Rom. 9:11. La aserción de que este versículo se refiere a toda la nación es completamente incorrecta. Los sufijos plurales utilizados en los vers. 20 y 21 muestran claramente que ambos versículos simplemente se refieren a aquellos que se habían apartado del Señor; y a través de todo el canto no hallamos que se asuma que toda la nación se apartaría, de modo que no hubiera remanente de fieles siervos del Señor, a quienes el Señor manifestaría su favor nuevamente. Y finalmente, no se afirma en ningún sitio que Dios simplemente utilizaría a los paganos como vara contra Israel. La referencia se hace únicamente a los enemigos y opresores de Israel; y el castigo de Israel a través de los enemigos un segundo lugar (y por tanto subordinado) entre los males con los que Dios castigaría a los rebeldes. Es cierto que los paganos no son descritos como la novia de Dios en este canto, pero eso se debe a que el término del אַקְנִיאֵם בְּלֹא־עָם no fue desarrollado plenamente.

Dios había arrebatado el reino de ellos y elevado a los paganos que se convirtieran a Él para ser su pueblo. El fuego en la nariz del Señor es una descripción figurativa de la ira y celo ardientes (*vid*. cap. 29:19). El fuego en realidad no significa nada más que su celo, su energía vital, y en cierto sentido, su aliento; por tanto arde de manera natural en su nariz (*vid*. Sal. 18:9). En este sentido, el Señor, como אֵל קַנָּא [un Dios celoso] es fuego consumidor (*vid*. cap. 4:24, y la exposición de Ex. 3:2). Este fuego arde hasta el más bajo infierno. El infierno más bajo, *i.e*. la región más profunda del Seol, o las regiones más bajas, forman el más fuerte contraste con el cielo; aunque de esta expresión no podemos deducir ninguna conclusión doctrinal respecto a la existencia de más de un infierno. Este fuego יְבוּלָהּ [consume la tierra con sus frutos], *i.e*. todas sus producciones vegetales, y abrasa los fundamentos de las montañas. Esta descripción no es un cuadro hiperbólico del juicio que caería solo sobre los hijos de Israel (*Kamphausen, Aben-Ezra,* etc.); porque es un error suponer que el juicio predicho sólo afectaba a la nación israelí. La idea es debilitada por la suposición de que el lenguaje es hiperbólico. Las palabras no tienen el propósito de predecir un juicio penal particular, sino que se refiere al juicio en su totalidad y universalidad, como se ha realizado en el curso de los siglos en diferentes juicios sobre las naciones, y sólo será cumplido plenamente al fin del mundo. Por tanto *Calvino* acierta cuando afirma: *Dei indignatio et ira uti hostes ejus infernum prosequitur, ad aeternas flammas et cruciatus infernales, sic etiam terram eorum devorat cum gramine suo et montium comburit fundamenta. Ita non opus est hypperbolem in verbis ad infernum inferiorem fingerem* [Como la indignación e ira de Dios sigue a sus enemigos hasta el infierno, a las flamas y tormentos infernales, así devoran su tierra con sus productos, y queman los fundamentos de los montes; ...por tanto no existe necesidad de imaginar que hay alguna hipérbole en las palabras «hasta el infierno más bajo»]. Luego se describe este juicio en los vers. 23-33 como si fuera descargado sobre la rebelde nación de Israel.

Ver. 23. *«Yo amontonaré males sobre ellos, emplearé en ellos mis saetas».* Los males (רָעוֹת como en 31:17 y 21) amenazados contra los que despreciaran al Señor y sus mandamientos serían derramados con gran abundancia por el Señor sobre la insensata generación. סָפָה, añadir uno sobre el otro (*vid*. Num. 32:14); de aquí que en *Hifil* signifique «amontonar», hacer un montón. Estos males son representados en la segunda cláusula del versículo como saetas que el Señor, como guerrero, dispararía contra sus enemigos (como en el ver. 42; cf. Sal. 38:3; 91:5; Job 6:4). כָּלָה, llevar a un fin, utilizar hasta lo último.

Ver. 24. *«Consumidos serán de hambre, y devorados de fiebre ardiente y de peste amarga; diente de fieras enviaré también sobre ellos, con veneno de serpientes de la tierra».*

Ver. 25. *«Por fuera desolará la espada, y dentro de las cámaras el espanto; así al joven como a la doncella, al niño de pecho como al hombre cano».* Los males mencionados aquí son hambre, peste, plaga, bestias salvajes, serpientes ponzoñosas y la guerra. El primer hemistiquio en el ver. 24 contiene únicamente sustantivos construidos en absoluto, lo cual puede ser considerado como un tipo de cláusula circunstancial. El significado literal es: «con relación a aquellos que están muriendo de hambre, etc., yo enviaré contra ellos»; *i.e*. cuando el hambre, la peste y las plagas los hayan traído al filo de la destrucción, yo enviaré, etc. מְזֵי, estado constructo de מָזֶה, ἅπ. λεγ., con lo que *Cocceius* compara מָצָה y מָצַץ, chupar, y para lo que *Schultens* ha citado analogías del árabe. «Chupado por el hambre», consumido. *«Diente de fieras y veneno de serpientes»,* es una frase poética para las bestias de presa y los animales venenosos. Véase Lev. 26:22, donde se mencionan las bestias salvajes como plagas, junto con la peste, el hambre y la espada.

Ver. 25. Éstas son acompañadas con los males de la guerra, la cual barre a los hombres de fuera con la espada, y a los indefensos —jóvenes y señoritas, niños de pecho y ancianos— con el terror y el espanto. אֵימָה es un terror mortal repentino, y *Knobel* se equivoca al aplicarlo al hambre y la plaga. El uso del verbo שִׁכֵּל, hacer estéril, debe explicarse sobre la suposición de que la nación o tierra es personificada como una madre cuyos hijos son los miembros de la nación, viejos y ancianos. Ezequiel ha tomado los cuatro juicios más graves de estos dos versículos: espada, hambre, bestias salvajes y peste (Ezeq. 14:21; véase también 5:17 y Jer. 15:2, 3).

Vers. 26s. *«Yo había dicho que los esparciría lejos, que haría cesar de entre los hombres la memoria de ellos, de no haber temido la provocación del enemigo, no sea que se envanezcan sus adversarios, no sea que digan: Nuestra mano poderosa ha hecho todo esto, y no Yahvé».* El significado es que el pueblo merecería ser destruido por completo, y que fue sólo por causa de su nombre que Dios se abstuvo de la destrucción total. El vocablo אָמַרְתִּי para ser construido de modo condicional requiere לוּלֵי: si no hubiese temido (como era el caso) habría resuelto destruirlos, sin dejar rastro. אָמַרְתִּי [Yo había dicho], se utiliza para indicar el propósito de Dios, como וַיֹּאמֶר [él dijo] en el ver. 20. El ἅπ. λεγ. אַפְאֵיהֶם, que ha sido interpretada de modos muy diferentes (cf. *Ges., Thes.,* p. 1089 y *Kamphausen*), no puede considerarse, como hacen los rabinos, como un *verb. denom*. de פֵּאָה, una esquina; y la interpretación de *Calvino*: *dispergere per angulos* [esparcir por los cuatro puntos cardinales], no concuerda con el contexto; en tanto que el significado *ex omnibus angulis ejicere* [arrojar o asustar de todas las esquinas de la tierra], no puede deducirse de esta derivación. El contexto requiere el significado de aniquilar, ya que el recuerdo de ellos sería borrado de la tierra. Obtenemos este significado si lo trazamos a פָּאָה, soplar —relacionado con פָּעָה (Isa. 42:14) y פָּהָה, de donde procede פֶּה—, con el *Hifil* «hacer desaparecer», no separar. En cuanto al Jod en la forma verbal como הַכִּינִי 1 R. 20:35; cf. *Ew.*, §252[a]. הַשְׁבִּית, no implica «hacer descansar», sino hacer cesar, *delere* (como en Amós 8:4). כַּעַס אוֹיֵב [Ira sobre el enemigo], *i.e*. *aegritudo quam Deus conciperet ex arrogante jactantia hostiium, gloriae divinae adversa* [desagrado por parte de Dios ante la arrogante jactancia del enemigo que era opuesta a la gloria de Dios] (*Vitringa*). פֶּן, *para que no*, después de גּוֹר, significa temer, que. Para más detalles sobre esta razón de perdonar a Israel, véase el cap. 9:28; Ex. 32:12; Num. 14:13ss.; Isa. 10:5ss. *Enemigo* es un término genérico y por ello es seguido por el plural. נָכַר, *Piel*, extrañarse de, *sc*. la destrucción de Israel, *i.e*. no entender la razón por ello, o, como se muestra por lo que sigue, atribuir la destrucción de Israel a sí mismos y a su propio poder, en tanto que se trataba de la obra de Dios. *«Nuestra mano poderosa», i.e.* se ha exaltado a sí misma o se ha mostrado poderosa, un juego intencionado sobre la «mano elevada» del Señor (Ex. 14:8; cf. Isa. 26:11).

La razón por la que Israel no merecía ser perdonado se da en el ver. 28: *«Porque son nación privada de consejos, y no hay en ellos entendimiento».* אֹבַד עֵצוֹת [Privada de consejo], *i.e.* completamente destituida de consejo. El plural עֵצוֹת tiene un significado intensivo, las decisiones rectas y veraces que uno toma. En cuanto a אֹבַד en status constructus, cf. *Ew.*, §213b.

Esta falta de entendimiento por parte de Israel se amplía todavía más en los vers. 29-32, donde las palabras de Dios pasan imperceptiblemente a las palabras de Moisés, quien se siente impelido una vez más a grabar la palabra que el Señor había hablado sobre los corazones del pueblo.

Vers 29-31. *«¡Ojalá fueran sabios, que comprendieran esto, y se dieran cuenta del fin que les espera! ¿Cómo podría perseguir uno a mil, y dos hacer huir a diez mil, si su Roca no los hubiese vendido, y Yahvé no los hubiera entregado? Porque la roca de ellos no es como nuestra Roca, y aun nuestros enemigos son de ello jueces».* לוּ presupone un caso, que o bien es conocido como no existente, o del cual se asume esto; «si fueran sabios», lo cual no son (cf. *Ew.*, §358ª). הַשְׂכִּיל entender, comprender, explicar con objeto en acusativo tratar algo, entender algo. זאת [Esto] se refiere al pensamiento principal del todo, que a la apostasía de Dios el Señor la seguía con el más severo juicio. אַחֲרִיתָ [Su fin], como en el ver. 20, el fin hacia el que se dirigían por una obstinada perseverancia en su pecado, *i.e.* completa destrucción, si el Señor no lo evitaba por el bien de su nombre.

Ver. 30. Si Israel fuese sabio, fácilmente habría conquistado a todos sus enemigos con el poder de su Dios (*vid*. Lev. 26:8); pero como habían abandonado al Señor su Roca, Él, su roca (de Israel), los había entregado al poder del enemigo. אֵיכָה es una expresión de admiración o de queja. אִם לֹא כִּי es más enfático o distinto que אִם לֹא solo, e introduce una excepción que no permite que tenga lugar el evento deseado. Israel podría haber hecho huir a todos sus enemigos si no hubiese sido que su Dios lo había abandonado enteramente a ellos (venderlos como esclavos). La suposición de que esto había ocurrido en absoluto demuestra, como *Kamphausen* cree, «que el poeta estaba hablando del estado existente de la nación», sino meramente que Moisés piensa en las circunstancias como algo seguro que ocurriría cuando el pueblo hubiese abandonado a su Dios. El pasado implicado en los verbos מָכַר [vendió] y הִסְגִּיר [entregó] es un ideal proféticamente pasado o presente, pero no uno real e histórico. La aseveración de *Hupfeld* y *Kamphausen*, que נָכַר, por cuanto se utiliza con referencia especial a la entrega de una nación al poder de los paganos, «pertenece a un uso del lenguaje algo más tardío», es igualmente sin base.

Ver. 31. La entrega de Israel al poder de los paganos surgió, no del poder superior de los paganos y sus dioses, sino únicamente de la apostasía de Israel de su Dios. «Nuestra roca», como Moisés llama al Señor, identificándose con la nación, no es como su roca, *i.e*. los dioses en quienes confían los paganos. Que el pronombre en צוּרָם [su roca] se refiere a los paganos, es tan perfectamente obvio por la antítesis צוּרֵנוּ [nuestra roca], que no es posible que exista duda al respecto. El segundo hemistiquio en el ver. 30 contiene una cláusula circunstancial, introducida para fortalecer el pensamiento que le precede. Los paganos en sí podrían ser árbitros (פְּלִלִים *vid*. Ex. 21:22), y decidir si los dioses de los paganos no eran inofensivos delante del Dios de Israel. *qui saepe experti formidabilem Dei potentiam, certe sciebant, Deum Israelis suis idolis esse dissimilem* [Habiendo experimentado tan a menudo el poder formidable de Dios, sabían con certeza que el Dios de Israel era muy diferente a sus propios ídolos] (*Calvino*). La objeción ofrecida por *Schultz*, es decir, que «los paganos no admitirían que sus ídolos eran inferiores a Yahvé, y en realidad negarían esto en el tiempo cuando tuvieren su mano levantada (Isa. 10:10, 11)», ha sido completamente anticipado por *Calvino*, cuando observa que Moisés *Judicium defert incredulis, non quasi pronuntiaturi sint quod verum est, sed quoniam eos experientia convictos teneat* [deja la decisión a los incrédulos, no como si ellos hablaran la verdad, sino porque él sabía que ellos debían estar convencidos por la experiencia]. Como una confirmación de esto, *Lutero* y otros se refieren no sólo al testimonio de Balaam (Num. 23 y 24), sino también a los egipcios (Ex. 14:25) y filisteos (1 de Sam. 5:7ss.), a lo que podríamos añadir Jos. 2:9, 10.

Vers. 32 y 33. *«Porque de la vid de Sodoma es la vid de ellos, y de los campos de Gomorra; las uvas de ellos son uvas ponzoñosas, racimos muy amargos tienen. Veneno de serpientes es su vino, y ponzoña cruel de áspides».* La conexión es destacada por *Calovius* de la manera siguiente: *Redit ad Judaeos, causam reddens, cur, quum testibus ipsis gentibus inimicis eorum longe alia sit Judaeorum petra, quam dii gentilium, nihilo secius fugandi ipsi ab hostibus sint et vendendi, et cur Jehova ipsos vendiderit, quia nempe vinea eorum de vinea Sodomorum, h.e. pessime facta est, imitata Sodomitas et Gomorrhaeos, acsi ab eis, non a sanctis patribus prognati fuissent* [Moisés retorna a los judíos, mostrando por qué, aunque la roca de los judíos era muy diferente a los dioses de los gentiles, incluso de acuerdo con el testimonio de los mismos paganos, que eran sus enemigos, a pesar de ello no iban a ser vendidos y puestos a huir por sus enemigos; y por qué los vendió Yahvé, es decir, porque *su vino era* del vino de Sodoma, *i.e.* de la peor clase, asemejándose a los habitantes de Sodoma y Gomorra, como si hubieran descendido de ellos, y no de sus santos patriarcas]. El כִּי [porque] en el ver. 32 no es coordinado ni subordinado al del ver. 31. Interpretarlo como subordinado no daría un sentido inteligible; y la suposición de que es coordinado se excluye por el hecho de que en ese caso los vers. 32 y 33 contendrían una descripción de la corrupción de los paganos. Las objeciones a este punto de vista han sido expresadas por *Schultz*, con perfecta justicia, de este modo: «Es *a priori* inconcebible, que en tan corta oda hubiese tan elaborada digresión sobre el tema de los paganos, viendo que su locura es completamente ajena a todo el tema». A esto podemos añadir que a través del Antiguo Testamento es la corrupción moral e impiedad de los israelitas, y nunca los vicios de los paganos, lo que se compara con los pecados de Sodoma y Gomorra. Los israelitas que fueron abandonados por el Señor, fueron designados por Isa. (1:10) como un pueblo de Gomorra, y sus gobernantes como gobernadores de Sodoma (cf. Isa. 3:9); todos lo habitantes de Jerusalén fueron como Sodoma y Gomorra (Jer. 23:14); y el pecado de Jerusalén fue mayor que el de Sodoma (Ezeq. 16:46ss.). El único sentido en que se puede considerar el כִּי [porque] en el ver. 32 como coordinado con es del ver. 31, es sobre la suposición de que el primero provee la razón para el pensamiento del ver. 30b, en tanto que el segundo sirve para sostener la idea del ver. 30a. El orden del pensamiento es el siguiente: Israel habría sido capaz de herir al enemigo con muy poca dificultad, porque los dioses de los paganos no son una roca como Yahvé; pero Yahvé había entregado su pueblo a los paganos, porque había producido frutos como Sodoma, *i.e.* se había asemejado a Sodoma en su maldad. La viña y sus frutos son términos figurativos, aplicados a la nación y sus productos. Populum vitem esse non tantum degenerem sed veneficam, quae nihil nisi lethale producat [La nación no era una viña únicamente degenerada, sino también ponzoñosa, produciendo nada más que lo mortal] (*Calvino*). Esta figura se expande aún más por Isa. 5:2ss. Israel fue una viña plantada por Yahvé, para que produjera buenos frutos, pero en lugar de lo cual produjo uvas silvestres (*vid*. Jer. 2:21; Sal. 80:9ss.; Os. 10:1). «Su viña» son los mismos israelitas, comparándose su naturaleza a una viña que había sido degenerada tanto como si hubiera sido un retoño de una viña sodomita. שָׁדְמוֹת, el estado constructo de שְׂדֵמוֹת, suelos, campos. Las uvas de esta viña son peores que las uvas silvestres, son amargas, venenosas. רֹאשׁ corresponde a רֹאשׁ, *vid.* el comentario de 29:17. אַשְׁכְּלֹת status constructus plural de אֶשְׁכֹּל, *vid.* Gen. 40:10.

Ver. 33. El vino de estas uvas es veneno de serpiente. תַּנִּין, véase Ex. 7:9, 10. פֶּתֶן, el áspid o la víbora, una de las clases de serpiente más venenosas cuya mordedura era

inmediatamente letal (*vid. Rosenmüller, biblische Alterthumskunde* 4:2, pp. 364ss.). Estas figuras expresan la idea de que *nihil ista gente deterius vel magis abominandum fingi posse* [no podría imaginarse nada que fuera peor o más aborrecido que esa nación] (*Calvino*). Ahora, aunque esta comparación sólo se refiere a la maldad de Israel, yace detrás de ella el juicio que cayó sobre la misma Sodoma. *Imitantur Sodomitas, pessimos produunt fructus omnis impietatis, digni qui sicut Sodoma pereant* [Imitaron a Sodoma, produjeron los peores frutos de toda impiedad, por tanto merecían perecer como Sodoma] (*J.H. Michaelis)*.

La descripción de este juicio comienza con el ver. 34. Israel merecía ser destruido de la tierra por su corrupción (ver. 26); sin embargo, por causa de su nombre el Señor tendría compasión de él, cuando hubiese sido humillado con sus duros castigos, cuando su fuerza estuviere a punto de extenuarse.

Ver. 34. «*¿No tengo yo esto guardado conmigo, sellado en mis tesoros?*» La alusión en este versículo ha sido disputada; muchos la entienden como refiriéndose a lo que le precede, otros a lo que le sigue. Existe cierta verdad en ambas. El versículo forma la transición, cerrando lo que precede, e introduciendo lo que sigue. La aserción de que la figura de preservar los tesoros excluye la suposición de que הוּא [esto] se refiera a lo que le sigue, no puede sostenerse. Porque aunque en Os. 13:12, y Job 14:17, se habla de atar y sellar los pecados en un manojo, es muy evidente por el Sal. 139:16, Mal. 3:16, y Dan. 7:10, que no sólo los malos actos del hombre, sino sus días en general, *i.e*. no sólo sus hechos, sino las cosas que les acontecen, están escritas en un libro delante de Dios. *O. v. Gerlach* lo ha explicado correctamente: «Todas estas cosas han sido decretadas desde hace mucho tiempo; su venida es infaliblemente cierta». הוּא [Esto] no sólo incluye los pecados de la nación, sino también los juicios de Dios. La apostasía de Israel, del mismo modo que el consecuente castigo, está puesto en Dios —sellado en sus tesoros— y por tanto, todavía no ha ocurrido, una prueba evidente de que tenemos ante nosotros una profecía, y no la descripción de una apostasía que ya había tenido lugar, y del castigo infligido como consecuencia. La ἅπ. λεγ. כָּמַס en esta conexión significa tener, preservar, guardar, aunque su etimología es disputada. La figura en el segundo hemistiquio no se toma de archivos secretos, sino de tesoros o bodegas, en las que se debía guardar todo lo que se fuese a preservar, para ser sacado en el cumplimiento del tiempo.

Vers. 35s. «*Mía es la venganza y la retribución; a su tiempo su pie resbalará, porque el día de su aflicción está cercano, y lo que les está preparado se apresura. Porque Yahvé juzgará a su pueblo, y por amor de sus siervos se arrepentirá, cuando viere que la fuerza pereció, y que no queda siervo ni libre*». El Señor castigará los pecados de su pueblo a su debido tiempo. «Mía es la venganza»; a mí me pertenece, es la parte que debo infligir. שִׁלֻּם es un sustantivo utilizado aquí en lugar de la usual שִׁלּוּם, retribución (*vid. Ewald*, 156b). לְעֵת en status constructus sin אֲשֶׁר consiguiente antepuesto a una oración dependiente con un verbo infinito, cf. *Ew.*, §§286i con 208b. El resbalar del pie es una figura que representa el comienzo de una caída, o de un tropiezo (*vid*. Sal. 38:17; 94:18). La idea de esta cláusula no es «en o cuando se aproxime el tiempo en que comienza su infortunio, los sumergiré en la mayor calamidad», como *Kamphausen* infiere por el hecho de que el resbalar denota el principio de la calamidad; y sin embargo la venganza sólo puede completarse sumergiéndolos en la calamidad, un pensamiento que justamente él considera como insostenible, aunque como consecuencia de ello recurre a enmendaciones del texto. Pero la supuesta incompatibilidad se desvanece tan sólo considerando las palabras, «mía es la venganza y la retribución», no como el mero anuncio de una cualidad fundada en la naturaleza de Dios, y residiendo en el mismo Dios, sino como una expresión de la energía divina, con este significado: Yo me manifestaré como el que venga y retribuya cuando su pie resbale. Por tanto, lo que hasta ahora había estado oculto con Dios, sellado en sus tesoros, saldría a la luz, y se manifestaría a la pecaminosa nación. Dios no se tardaría en esto; porque el día de su destrucción estaba cerca. אֵיד significa infortunio, y algunas veces destrucción total. El significado primario de la palabra no puede determinarse con certeza. Que no significa destrucción total puede inferirse por la cláusula paralela. עֲתֹדֹת לָמוֹ [Lo que les está preparado], que les espera, o que está preparado para ellos, es, de acuerdo con el contexto, tanto en el ver. 26 como en los vers. 36ss., no destrucción, sino simplemente una calamidad o juicio penal que los llevará cerca de la destrucción. Nuevamente, estas palabras no se relacionan con el castigo de «los malvados hechos de la horda humana», o con la venganza de Dios sobre los enemigos de Israel (*Ewald, Kamphausen*), sino con la venganza o retribución que Dios infligirá sobre Israel. Esto es evidente, aparte de lo que se ha dicho con anterioridad contra la aplicación de los vers. 33s., a los paganos, simplemente por el ver. 36b, donde כִּי אָזְלַת יָד que explica תֻּמּוּט רַגְלָם incuestionablemente se refiere a Israel, y que ha sido interpretado de ese modo por todo comentarista. La primera cláusula se cita en Rom. 12:19 y Heb. 10:30, en la primera para advertir contra la venganza personal, y en la segunda para mostrar la energía con la que Dios castigaría a aquellos que se apartaran de la fe, en relación con el ver. 36a, «el Señor juzgará a su pueblo».

En el ver. 36 se da la razón para el pensamiento del ver. 35. La palabra דִּין mayormente se toma aquí en el sentido de «procurar lo justo», ayudar para lo justo, lo cual hace a menudo (*e.g*. Sal. 54:3), y que no debe excluirse aquí; pero este sentido no representa la totalidad de la idea de la palabra. El vocablo paralelo יִתְנֶחָם no nos impulsa a abandonar la idea de castigo que está incluida en el juicio; porque esto es una cuestión de si las dos cláusulas son perfectamente sinónimas. «Juzgará a su pueblo» no consistía meramente en el hecho de que Yahvé castigaba a los paganos que oprimían a Israel, sino también en el hecho de que Él castigaba al malvado de Israel que oprimía al justo. עַמּוֹ [Su pueblo] es sin duda Israel como un todo (como, por ejemplo en Isa. 1:3), pero este todo estaba compuesto de justos y malvados, y Dios sólo podría ayudar al justo en la justicia castigando y destruyendo al malvado. De este modo el juzgar a su pueblo se convirtió en acto de compasión para con sus siervos. Según su forma y significado יִתְנֶחָם se debe interpretar como en Num. 23:19. עֲבָדָיו [Sus siervos] son los justos, o hablando correctamente, todos los que son hallados siervos del Señor en el tiempo del juicio, y que son salvos. Porque Israel era su nación, el Señor no la juzgaba de un modo que le trajera la destrucción, sino simplemente para castigar sus pecados, y para mostrar compasión a sus siervos, cuando veía que la fuerza de la nación se había extenuado. יָד, la mano, con la que uno agarra y trabaja, es una figura empleada para denotar fuerza y poder (*vid*. Isa. 28:2). אָזְלַת por אָזְלָה como en Gen. 33:11. אָזַל, acabarse, o llegar a un fin (1 de Sam. 9.7; Job 14:11). Esto significa, «cuando todo soporte se haya ido», cuando todas los apoyos corruptos de su poder, sobre los que había descansado, se hubiesen roto (*Ewald*). El sustantivo אֶפֶס, cese, desaparición, toma el lugar de un verbo (cf. *Ew*., §286i). Las palabras עָצוּר וְעָזוּב son una frase proverbial para denotar a todos los hombres, como

podemos ver claramente por 1 de Reyes 4:10; 21:21; 2 de Reyes 4:8; 14:6. El significado literal de esta forma, sin embargo, no puede decidirse con certeza. La explicación dada por *L. de Dieu* es la más plausible, el hombre que está encadenado, restringido, *i.e.* casado, y el soltero o libre. Para עָזוּב se establece el significado soltero del árabe, aunque el árabe difícilmente puede ser apelado para demostrar que עָצוּר signifique padre de familia, ya que este significado, que *Roediger* (en *Ges., Thes.*, p. 104) asigna a la palabra árabe, se funda en una errónea interpretación de un pasaje en *Kamus*.

Vers. 37-39. Entonces el Señor convencería a su pueblo de la inutilidad de los ídolos y de la necedad de la idolatría, y lo haría admitir el hecho de que sólo Él es Dios. «*Y dirá: ¿Dónde están sus dioses, la roca en que se refugiaban; que comían la grosura de su sacrificios, y bebían el vino de sus libaciones? Levántense, que os ayuden y os defiendan. Ved ahora que yo, yo soy, y no hay dioses conmigo; y hago morir, y yo hago vivir; yo hiero, y yo sano; y no hay quien pueda librar de mi mano*». וְאָמַר podría tomarse impersonalmente, como han hecho *Lutero* y otros, «se dirán»; pero como ciertamente es Yahvé quien habla en el ver. 39, y lo que Yahvé dice allí es simplemente una deducción de lo que se dice al pueblo en los vers. 37s., difícilmente puede haber duda de que Yahvé esté hablando en los vers. 37s., del mismo modo que en los vers. 34s., y por tanto que Moisés simplemente se distingue de Yahvé en el ver. 36, cuando explica la razón del juicio predicho por el Señor. Los sufijos en «*sus dioses*», no se relacionan con los paganos, sino con los israelitas sobre quienes había caído el juicio. La inutilidad de sus dioses se había hecho manifiesta, es decir, de los dioses o ídolos extraños que los israelitas habían preferido antes que el Dios viviente (*vid*. vers. 16s.), y a los cuales habían traído sus sacrificios y libaciones. חָסִיו es una forma poética de חָסוּ cf. *Ew*., §194[a].

En el ver. 38, אֲשֶׁר es el sujeto —los dioses que consumieron la gordura de los sacrificios ofrecidos a ellos por los adoradores (los necios israelitas)—, y no debe tomarse como el relativo con וְזִבְחֵימוֹ y relacionar יֹאכְלוּ con los israelitas, como lo han interpretado la LXX, *Vulg*. y *Lutero*, «cuyos sacrificios comieron», lo cual no concuerda con el contexto ni con la palabra חֵלֶב (gordura), que denota las partes con grasa de los animales que fueron quemados sobre el altar en sacrificio, y por tanto presentados a Dios. El vino de las ofrendas de libación también era derramado sobre el altar, y así entregado a la deidad adorada. La entrega de las porciones de sacrificio a la deidad se describe aquí con ironía santa, como si los mismos dioses hubiesen consumido la gordura de sus sacrificios, y bebido el vino derramado para ellos, con el propósito de expresar esta idea: «los dioses a los que entretuvieron tan bien, y para los cuales proveyeron abundantes sacrificios, que se levanten ahora y les ayuden, y que de ese modo se den a conocer a ustedes claramente». El discurso convierte en un tratamiento directo a los idólatras y en el último elemento del versículo. El imperativo toma el puesto del optativo para presentar la idea de que el hombre necesita la protección de la deidad y para hablar sobre el cuidado que éste puede esperar de sus dioses: sea sobre vosotros una defensa. סִתְרָה por סֵתֶר, refugio o defensa. Acerca de la palabra masculina יְהִי ante el sujeto femenino *vid. Ew.*, §316[a].

Ver. 39. La apelación a su propia experiencia de la ineficacia de los ídolos es seguida por una demanda para que reconozcan a Yahvé como su único Dios verdadero. La repetición de «Yo» es enfática. «*Yo, yo soy*», como una expresión de ser; Yo soy esto, ἐγώ εἰμι, Juan 8:24; 18:5). El predicado *Elohim* (*vid*. 2 de Sam. 7:28; Isa. 38:16) es omitido porque está contenido en la idea en sí, y además se expresa claramente en la cláusula paralela que sigue: «y no hay dioses conmigo». Yahvé se manifiesta en sus hechos, los cuales Israel ya había experimentado, y continuaba experimentando. Él mata y da vida, etc., *i.e*. Él tiene el poder de la vida y la muerte. Estas palabras no se refieren a la inmortalidad del alma, sino a la restauración del pueblo de Israel a la vida, al cual Dios había entregado a la muerte (1 de Sam. 2:6; 2 de Reyes 5:7; cf. Isa. 26:19; Os. 13:10; Sab. 16:13; Tobías 13:2). Este pensamiento y el siguiente, que es igualmente consolador, que Dios hiere y sana, son frecuentemente repetidos por los profetas (*vid*. Os. 6:1; Isa. 30:26; 57:17, 18; Jer. 17:14). Nadie puede librar de su mano (*vid*. Isa. 43:13; Os. 5:14; 2:12).

Vers. 40-43. El Señor se manifestará como el único Dios verdadero, que mata y da vida, etc. Él se vengará de sus enemigos, vengará la sangre de sus siervos, y expiará su tierra, su pueblo. Con esta promesa, que está llena de confort para todos los siervos del Señor, concluye la oda. «*Porque yo alzaré a los cielos mi mano, y diré: vivo yo para siempre, si afilare mi reluciente espada, y echare mano del juicio, yo tomaré venganza de mis enemigos, y daré la retribución a los que me aborrecen. Embriagaré de sangre mis saetas, y mi espada devorará carne; en la sangre de los muertos y de los cautivos, en las cabezas de larga cabellera del enemigo*». Alzar la mano al cielo era un gesto por el que la persona que hacía voto invocaba a Dios, quien está entronizado en el cielo, como un testigo de la verdad y vengador de la falsedad (Gen. 14:29. Aquí, como en Ex. 6:8 y Num. 14:30, se utiliza antropomórficamente de Dios, quien está en el cielo, y no puede jurar por alguien mayor que Él (*vid*. Isa. 45:23; Jer. 22:5; Heb. 6:17). חַי אָנֹכִי es una fórmula de juramento como en Num. 14:21 y 28. El juramento sigue en los vers. 41 y 42. אִם, sin embargo, no es la partícula empleada para jurar, la cual tiene un significado negativo (*vid*. Gen. 14:23), sino que es condicional e introduce la prótasis. Como el vengador de su pueblo sobre sus enemigos, el Señor es representado como un héroe de guerra, que blande su espada, y tiene su aljaba llena de saetas (como en Sal. 7:13). «En tanto que la iglesia tenga que hacer guerra contra el mundo, la carne y el diablo, necesita un jefe de guerra» (*Schultz*). בָּרַק חַרְבִּי, el refulgir de la espada, *i.e*. la espada encendida (*vid*. Gen. 3:24; Nahum. 3:3; Hab. 3:11). En la próxima cláusula, «y echaré mano del juicio», מִשְׁפָּט (juicio) no significa castigo o destrucción lanzado por Dios sobre sus enemigos, ni las armas empleadas en la ejecución, sino que el juicio es introducido poéticamente como el objeto que Dios toma en su mano con propósito de llevarlo a cabo. נָקָם הֵשִׁיב, devolver la venganza, *i.e*. pagar por ello. El castigo es la retribución por el mal hecho. Por enemigos y aborrecedores de Yahvé no debemos entender que se refiera únicamente a los enemigos paganos de Israel, porque los impíos de Israel eran enemigos de Dios tanto como los paganos impíos. Si es evidente por los vers. 25-27, donde se dice que Dios castigaría a Israel de la manera más fuerte cuando hubiese caído en la idolatría, pero no lo destruiría por completo, que el castigo que Dios infligiría, también caería sobre los paganos que habrían hecho cesar la memoria de Israel; no es menos evidente por los vers. 37 y 38, especialmente por la apelación en el ver. 38, «levántense que os ayuden y os defiendan» (ver. 38), que va dirigida, como todos admiten, a los israelitas idólatras, y no a los paganos, para que aquellos israelitas que habían hecho de los ídolos inservibles su roca, fueren expuestos a la venganza y retribución del Señor.

En el ver. 42 se revive la figura de un guerrero, y el juicio de Dios se desarrolla incluso más bajo esta figura. De las cuatro distintas cláusulas en este versículo, la tercera se relaciona con la primera, y la cuarta con la segunda. Dios haría que sus saetas se emborracharan con la sangre, no sólo de los sacrificados, sino también de los cau-

tivos, cuyas vidas generalmente eran perdonadas, pero que no lo serían en este juicio. Esta espada devoraría la carne cabelluda de la cabeza del enemigo. El filo de la espada se representa poéticamente como la boca con la que come (2 de Sam. 2:26; 18:8, etc.), *gladius corpora vorare dicitur, dum ea dilaniando interficit* [se dice que la espada devora los cuerpos cuando los despedaza] (*Ges., thes.*, p. 1088). פְּרָעוֹת de פֶּרַע, un ostentoso cabello crecido sin cortar (Num. 6:5; véase en Lev. 10:6). La cabeza cabelluda no es una figura utilizada para denotar al «salvaje y cruel enemigo» (*Knobel*), sino una ostentosa abundancia de fuerza, y el indomable orgullo del enemigo, que había engordado y se había olvidado de su Creador (ver. 15). Esta explicación es confirmada por el Sal. 68:22; en tanto que la interpretación de פְּרָעוֹת con ἄρχοντες, príncipes, líderes, que se da en la Septuaginta no tiene fundamento en el mismo lenguaje, y no encuentra apoyo en Jue. 5:2.

Ver. 43. Las naciones alabarían al pueblo del Señor por esta retribución que Dios realizaría sobre sus enemigos. Así como el canto se inició con una apelación a cielo y tierra para que dieran gloria a Dios (vers. 1-3), también termina muy adecuadamente con una apelación a los paganos para que se regocijen con Su pueblo por los maravillosos hechos del Señor. «*Alabad, naciones, a su pueblo, porque Él vengará la sangre de sus siervos, y tomará venganza de sus enemigos y hará expiación por la tierra de su pueblo*». רָנַן significa en Hifil hacer celebrar Sal. 65:9, Job 29:13 y celebrar como en Sal. 81:2 con לְ. Aquí se usa la palabra con acusativo como el piel en Sal. 51:19 y 59:17 alabar a alguien. עַמּוֹ [Su pueblo] es un acusativo, y no una aposición de las naciones en el sentido de «naciones que son su pueblo». Porque, además del hecho de que tal combinación sería innatural, la idea de que los paganos habían llegado a ser pueblo de Dios no se expresa distintivamente en ninguna parte del canto (ni siquiera en el ver. 21); ni siquiera está el camino preparado para ello como podríamos esperarlo aquí, aunque la apelación a las naciones para que se regocijen con su pueblo por causa de lo que Dios había hecho envuelve la idea mesiánica de que todas las naciones vendrían al conocimiento del Señor (*vid*. Sal. 47:2; 66:8; 67:4). La razón de este regocijo es el juicio por el que el Señor venga la sangre de sus siervos y retribuye a sus enemigos. Por cuanto los enemigos de Dios no son los paganos como tales (véase el ver. 41), tampoco los siervos de Yahvé son la nación de Israel como un todo, sino los siervos fieles que el Señor siempre ha tenido entre su pueblo, que han sido perseguidos, oprimidos y matados por los impíos. Por medio de los impíos se contaminó la tierra, fue cubierta con la culpa por la sangre, de modo que el Señor se vio obligado a interponerse como Juez, para dar un final al camino de los impíos, y para expiar (כִּפֶּר como en Num. 35:33) su tierra, su pueblo, *i.e*. para limpiar la culpa que descansaba sobre la tierra y sobre la gente, por medio del castigo del malvado, y la exterminación de la idolatría y la impiedad, y para santificar y glorificar la tierra y la nación (*vid*. Isa. 1:27; 4:4, 5).

En los vers. 44-47 se declara que Moisés, con Josué, habló el canto al pueblo; y al terminar el ensayo, grabó una vez más sobre sus corazones la importancia de observar todos los mandamientos de Dios. Este relato procede del autor del suplemento de la *Torá* de Moisés, que insertó el canto de Moisés en el libro de la ley. Esto explica el nombre Oseas, en lugar de *Jehoshúa* (Josué), que Moisés había dado a su siervo (Num. 13:8, 16), y que utiliza invariablemente (compare el cap. 31:3, 7, 14, 23, con los caps. 1:38; 3:21, 28, y la exposición de Num. 13:16).

Sobre el ver. 46, *vid*. caps. 6:7 y 11:19; sobre מֵעִיד בָּכֶם *vid.* 31:26 y sobre el ver. 47, *vid*. cap. 30:20.

Vers. 48-52. «*Aquel mismo día*», el día en que Moisés había ensayado el canto con los hijos de Israel, el Señor renovó el anuncio de su muerte, repitiendo el mensaje que ya le había sido dado (Num. 27:12-14) que ascendiera al monte Nebo, para ver desde allí la tierra de Canaán, y luego ser reunido junto a su pueblo. Esta repetición difiere del anuncio previo en forma, parcialmente por el hecho de que la ubicación del monte Nebo se describe más plenamente (en la tierra de Moab, etc., como en los caps. 1:5; 28:69), y en parte en el uso continuado del imperativo, y otros puntos insignificantes. Todas estas diferencias pueden explicarse por el hecho de que el relato de aquí no fue escrito por el mismo Moisés.

Capítulo 33. Bendición de Moisés

Antes de ascender al monte Nebo para dejar esta vida, Moisés se despidió de su pueblo, las tribus de Israel, con la bendición que está insertada, muy apropiadamente, en el libro de la ley, entre el anuncio divino de la aproximación de su muerte y el relato de su propia muerte, como siendo las últimas palabras del hombre de Dios que se marchaba. La bendición se inicia con una alusión a la solemne instauración del pacto y el legado de la ley en Sinaí, por medio de lo cual el Señor llegó a ser Rey de Israel, para indicar desde el principio la fuente desde donde debe fluir toda bendición para Israel (vers. 2-5). Entonces siguen las bendiciones, por separado, sobre las diferentes tribus (vers. 6-25). Y el todo concluye con una expresión de alabanza al Señor, como el poderoso sostén y refugio de su pueblo en sus conflictos con todos los enemigos (vers. 26-29). Esta bendición no fue escrita por Moisés, como el canto del cap. 32, sino simplemente pronunciada ante la presencia de las tribus reunidas. Esto es evidente, no sólo por el hecho de que no se dice nada con referencia a estar sujeta a la escritura, sino también por el encabezado del ver. 1, donde el editor se distingue claramente de Moisés, al hablar de Moisés como «el varón de Dios», como Caleb en Jos. 14:6, y el autor del encabezado de la oración de Moisés en Sal. 90:1. En tiempos más tardíos, «varón de Dios» era el título que normalmente se asignaba a un profeta (*vid*. 1 de Sam. 9:6; 1 de Reyes 12:22; 13:14, etc.), como un hombre que disfrutaba de un trato directo con Dios, y que recibía revelaciones sobrenaturales de Él. A pesar de todo, tenemos las propias palabras de Moisés, no sólo en las bendiciones de Moisés sobre las muchas tribus (vers. 6-25), sino también en la introducción y conclusión de la bendición (vers. 2-5 y 26-29). Las palabras introductorias antes de las bendiciones, tales como: «y esta bendición profirió para Judá» en el ver. 7, «y a Leví dijo» (ver. 8), y las fórmulas similares en los vers. 12, 13, 18, 20, 22, 23 y 24, son las únicas añadiduras hechas por el editor que insertó la bendición en el Pentateuco. La distribución de las bendiciones en el presente orden probablemente también sea obra suya. No se corresponde con el orden respectivo de los hijos de Jacob, ni con la distribución de las tribus en el campamento, tampoco con la ubicación de sus posesiones en la tierra de Canaán. Es cierto que Rubén está en primer lugar como el mayor de los hijos de Jacob; pero luego se pasa por alto a Simeón, y Judá, a quien concedió el derecho de primogenitura que quitó a Rubén, es el próximo; y luego Leví, la tribu sacerdotal. Luego siguen Benjamín y José, los hijos de Raquel; Zabulón e Isacar, los últimos hijos de Lea (en ambos casos se nombran los menores antes que los mayores); y finalmente, las tribus descendientes de los hijos de las siervas. Gad, el hijo Zilpa; Dan y Neftalí, los hijos de Bilha; y finalmente, Aser, el segundo hijo de Zilpa. Para descu-

brir el principio que dirigió esta distribución, debemos buscar en las mismas bendiciones, las cuales indican en parte la posición ya obtenida por cada tribu, como miembros de toda la nación, en el reino terrenal de Dios, y en parte el lugar que debían alcanzar y ocupar en el desarrollo futuro de Israel, no sólo en su relación con el Señor, sino también en relación con las otras naciones. La única excepción a esto es la posición asignada a Rubén, que ocupa el lugar más destacado como primogénito, a pesar de haber perdido su derecho de primogenitura. De acuerdo con este principio, el primer lugar pertenecía propiamente a la tribu de Judá, quien fue elevada a la posición de señorío sobre sus hermanos, y el segundo a la tribu de Leví, la cual había sido apartada para encargarse de las cosas sagradas; en tanto que Benjamín es asociado con Leví como el «amado del Señor». Luego sigue José, como el representante del poder que Israel manifestaría en su conflicto con las naciones; Zabulón e Isacar, como las tribus que se convertirían en canales de bendición para las naciones por medio de su riqueza en bienes terrenales; y finalmente, las tribus que descendían de los hijos de las siervas, siendo separado Aser de su hermano Gad, y puesto al final, con toda probabilidad simplemente porque era en la bendición prometida a él donde las bendiciones terrenales del pueblo de Dios recibiría su más plena manifestación.

Al comparar la bendición de Moisés con la de Jacob, deberíamos esperar, desde el inicio, que si las bendiciones de estos dos hombres de Dios en realidad han sido preservadas hasta nosotros, y no son inventos postreros, sus contenidos serían esencialmente iguales, de modo que la bendición de Moisés contendría simplemente una confirmación de la del agonizante patriarca, y se fundaría sobre ella en varios sentidos. Esto es más visible en la bendición sobre José; pero también hay varias bendiciones en que es inequívoco, aunque la bendición de Moisés no es sobrepasada en originalidad e independencia por la de Jacob, ya sea en sus figuras, sus símiles, o en sus pensamientos. Pero el parecido es mucho más profundo. Se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que en el caso de varias tribus, Moisés, como Jacob, no hace nada más que expandir sus nombres, y sobre la base de los caracteres expresados en los nombres, predice a las tribus su llamado peculiar y su desarrollo futuro dentro de la nación del pacto. En consecuencia no tenemos ninguna predicción en especial, sino sólo miradas proféticas hacia el futuro, descritas de un modo puramente ideal, en tanto que en el caso de la mayoría de las tribus, la falta de información precisa respecto a su historia futura nos evita mostrar de qué modo se cumplieron. La diferencia en los tiempos en que se pronunciaron ambas bendiciones también es muy visible. Las circunstancias existentes desde las que Moisés vio la futura historia de las tribus de Israel a la luz de la revelación divina, fueron alteradas grandemente desde el tiempo en que Jacob bendijo a las cabezas de las doce tribus antes de su muerte, en las personas de sus doce hijos. Estas tribus no se habían convertido en pueblo numeroso con el que el Señor había establecido su pacto que había hecho con los patriarcas. La maldición de la dispersión en Israel, que el patriarca había pronunciado sobre Simeón y Leví (Gen. 49:5-7), había sido convertida en bendición en lo que a Leví se refería. A la tribu de Leví se le había confiado la «luz y el derecho» del Señor, había sido llamada a ser maestra de la justicia y la ley de Dios en Israel, porque había preservado el pacto del Señor, después del establecimiento del pacto en Sinaí, aunque esto envolvía la negación de carne y sangre. Rubén, Gad y la media tribu de Manasés ya habían recibido su heredad, y las otras tribus tomarían posesión de Canaán inmediatamente. Estas circunstancias formaron el punto inicial de las bendiciones de Moisés, no sólo en el caso de Leví y Gad, donde se mencionan expresamente, sino también en el de las otras tribus, donde no se mantienen al frente de manera prominente, porque en su mayoría, Moisés simplemente repite los distintivos principales de su desarrollo futuro en la heredad prometida, como ya se había indicado en la bendición de Jacob, y «así dio testimonio del patriarca que lo anticipó, de que el espíritu de su profecía era verdadero» (*Ziegler*, p. 159).

En esta peculiar característica de la bendición de Moisés, tenemos la más fuerte prueba de su autenticidad, particularmente en el hecho de que no existe el más mínimo trazo de las circunstancias históricas de la nación en general y de las tribus en particular que hayan sido peculiares de los tiempos pre-mosaicos. La poca base que existe para la aseveración que *Knobel* repite, que la bendición revela una familiarización tan estrecha con los tiempos post-mosaicos, que Moisés no podría haber poseído, es suficientemente evidente por las exposiciones totalmente diferentes que han dado los diferentes comentaristas del proverbio respecto a Judá en el ver. 7, que es aducido para demostrar esto. En tanto que *Knobel* halla en este versículo el deseo expresado a favor de Judá, para que David, quien había huido de Saúl, pudiera regresar, obtener posesión del gobierno, y convertir a su tribu en la tribu real, *Graf* imagina que esto expresa el deseo del reino de Judá por reunirse con el de Israel; y *Hofmann* y *Maurer* incluso trazan una alusión a los habitantes de Judea que fueron llevados al cautiverio junto con Joacín, siendo una suposición tan arbitraria y opuesta al texto como la otra. Todas las objeciones presentadas contra la autenticidad de esta bendición están basadas en una negación de su carácter profético, o bien en no prestarle atención y sobre interpretaciones insostenibles que dan a ciertas expresiones particulares que sustraen de la bendición. No sólo no existe en toda la bendición alguna referencia distintiva a las circunstancias históricas peculiares de Israel que surgieron después de la muerte de Moisés, sino que hay algunos puntos en el cuadro, que Moisés ha dibujado de las tribus, imposibles de reconocer en estas circunstancias. Incluso *Knobel,* desde su punto de vista naturalista, se ve obligado a admitir que en este canto no se pueden encontrar trazos que hagan alusión a las calamidades que sobrevinieron a la nación en los periodos sirio, asirio y caldeo. Y hasta aquí, esto ha demostrado ser igualmente imposible destacar ninguna alusión distintiva a las circunstancias de la nación en el periodo de los jueces. Por el contrario, como *Schultz* observa, el orador se eleva a una altura de idealidad que ningún autor sagrado habría podido alcanzar, cuando las confusiones y divisiones de una edad postrera tuvieran lugar. No ve nada de las calamidades de fuera, las cuales cayeron sobre la nación vez tras vez con furia destructora, nada de los cananeos que aún permanecían en medio de los israelitas, y nada de la hostilidad de las diferentes tribus entre sí; simplemente ve cómo obran juntas en la más perfecta armonía, contribuyendo cada una con su parte para llevar a cabo el sublime ideal de Israel. Y nuevamente sujeta este ideal y su realización de un modo tan elemental, y tan completamente del lado externo, sin considerar alguna transformación y glorificación, que debe haber vivido en un tiempo precedente a la era profética, y antes de que los conflictos morales tuviesen lugar (FN).

Vers. 2-5. En la introducción Moisés describe la exaltación de Israel a nación de Dios, en su origen (ver. 2), su naturaleza (ver. 3), su intención y su meta (vers. 4s).

Ver. 2. «*Yahvé vino de Sinaí, y de Seir les esclareció; resplandeció el monte de Parán, y vino de entre diez millares de*

santos, con la ley de fuego a su mano derecha». Para presentar la gloria del pacto que Dios hizo con Israel, Moisés describe la majestad y gloria en que el Señor apareció a los israelitas en Sinaí, para darles la ley, y ser su Rey. Las tres cláusulas, «Yahvé vino de Sinaí... de Seir... del monte de Parán», no se refieren a las diferentes manifestaciones de Dios (*Knobel*), sino a la aparición de Dios en Sinaí. Como el Sol cuando surge, y llena todo el horizonte con sus rayos, la gloria del Señor, cuando apareció, no fue confinada a ese punto particular, sino que brilló sobre el pueblo de Israel desde Sinaí, sobre Seir, y sobre los montes de Parán, conforme venían del oeste a Sinaí. El Señor apareció al pueblo desde la cima del Sinaí, cuando acampaban al pie de la montaña. Esta aparición surgió como un manantial de luz de Seir, y brilló al mismo tiempo desde los montes de Parán. *Seir* es la tierra montañosa de los edomitas del este de Sinaí; y las montañas de Parán con toda probabilidad no son los montes de *et-Tih*, que forman la frontera sur del desierto de Parán, sino más bien las montañas de *Azizemeh*, que ascienden a gran altura sobre Cades, y desde la muralla fronteriza de Canaán hacia el sur. La gloria del Señor, que apareció en el Sinaí, envió sus rayos hasta el extremo oriental y norte del desierto. זָרַח del despertar del sol como en Isa. 60:1s. Esta manifestación de Dios formó la base para todas las manifestaciones subsiguientes de la omnipotencia y gracia del Señor para la salvación de su pueblo. Esto explica las alusiones a la presente descripción por el canto de Débora (Jue. 5:4) y en Hab. 3:3. El Señor no sólo vino de Sinaí, sino del cielo, «de entre miríadas santas», *i.e.* de en medio de miles de ángeles santos que rodeaban su trono (1 de Reyes 22:19; Job 1:6; Dan. 7:10), los cuales son introducidos en Gen. 28:12 como sus siervos sagrados, y en Gen. 32:2,3, como las huestes de Dios, y forman la asamblea de santos alrededor de su trono (Sal. 89:6, 8; cf. Sal. 68:18; Zac. 14:5; Mat. 26:53; Heb. 12:22; Ap. 5:11; 7:11). La última cláusula es difícil. El escrito דַּת אֵשׁ en dos palabras, «fuego de la ley», no sólo no provee un sentido adecuado, sino que tiene contra sí el hecho de que דַּת, ley, edicto, ni siquiera es una palabra semita, sino que fue adoptada de los persas al caldeo, y sólo ha sido aplicada a la ley de Dios por los gentiles (Esdras 7:12, 21, 25, 26; Dan. 6:6). Debe leerse como una sola palabra אשׁדת, como lo es en muchos manuscritos y ediciones, sin embargo, no como si estuviera relacionada con אֲשֻׁדוֹת, אַשְׁדּוֹת la corriente de los arroyos, las caídas de las montañas (Num. 21:15), sino en la forma de אַשְׁדָּת, compuesta, de acuerdo con la probable conjetura de *Böttcher*, de אֵשׁ, fuego, y שָׁדָה (en el caldeo y siríaco), arrojar, disparar saetas, en el sentido de «arrojando fuego», disparando fuego, una descripción figurativa de la luz de los rayos. *Gesenius* adopta esta explicación, excepto porque deriva דת de יָדָה, arrojar. Esto es favorecido por el hecho de que, de acuerdo con Ex. 19:16, la aparición de Dios sobre el Sinaí fue acompañada por truenos y relámpagos; y los resplandores de los relámpagos a menudo son llamados saetas de Dios, en tanto que שָׁדָה, en hebreo, es establecido por el nombre שׁדיאור (Num. 1:5; 2:10). A esto podemos añadir el pasaje paralelo de Hab. 3:4, «rayos brillantes salían de su mano», lo cual hace esta explicación algo muy probable. Por «ellos», en la segunda y quinta cláusulas, se implica a los israelitas, a quienes se dirigía esta terrible teofanía. Sobre el significado de la manifestación de Dios en fuego, véase el cap. 4:11, y la exposición de Ex. 3:2.

Ver. 3. *«Aun amó a su pueblo; todos los consagrados a Él estaban en su mano; por tanto, ellos siguieron en tus pasos, recibiendo dirección de ti».* La palabra אַף pertenece a la primera oración completa. חֹבֵב עַמִּים es el sujeto puesto primero en absoluto: «amando naciones», *sc.* es él; o «como naciones amadas - todos tus santos están en tu mano». En los diferentes dialectos hebreos חָבַב (ἅπ. λεγ.) significa «amar». עַמִּים [Las naciones] no son las tribus de Israel, más que las del cap. 32:8 o Gen. 28:3; 35:11 y 48:4; en tanto que Jue. 5:14 y Os. 10:14 no pueden ser tenidos en cuenta porque la palabra עַמִּים en estos pasajes es definida por un sufijo. El significado de las palabras depende de si כָּל־קְדֹשָׁיו [todos sus santos] son los piadosos de Israel, o los israelitas en general, o los ángeles. No existe nada que favorezca la primera explicación, ya que la distinción entre el piadoso y el impío estaría fuera de lugar en la introducción de una bendición sobre todas las tribus. La segunda tiene un aparente apoyo en Dan. 7:21ss. y Ex. 19:6. No se deduce al instante del llamado de Israel a ser la nación santa de Yahvé, que todos los israelitas fueran o pudiesen ser llamados «santos del Señor». Aún menos podría aducirse Num. 16.3 para dar apoyo a esto. Incluso en Dan. 7, los santos del Altísimo no son los judíos en general, sino simplemente los piadosos o creyentes de la nación de Dios. El tercer punto de vista, por otro lado, es perfectamente natural debido a la referencia previa a las santas miríadas. El significado, por lo tanto, sería este: el Señor abarca a todas las naciones con su amor, Él que tiene, por decirlo de un modo, a todos sus santos ángeles en su mano, *i.e.* en su poder, de modo que ellos lo sirven como su Señor. Ellos yacen a sus pies. La ἅπ. λεγ. תָּכוּ es explicada por *Kimchi* y *Saad.* como una significativa *adjuncti sequuntur vestigia sua* [los que están a su lado siguen sus huellas]; y por el siríaco, ellos siguen tu pie, más bien de una conjetura que de alguna etimología. La derivación propuesta por los lingüistas modernos, del verbo תָּכָה, de acuerdo con una palabra árabe que significa *recubuit, innixus est* [se reclina, se sostiene], aparentemente tiene más punto de apoyo. לְרַגְלֶיךָ a tus pies, no como en Gen. 30:30 detrás de ti. יִשָּׂא, se levanta: es intransitivo, como en Hab. 1:3; Nah. 1:5; Os. 13:1 y Sal. 89:10. מִדַּבְּרֹתֶיךָ no es un participio *Hitpael* (aquello que se habla); porque מִדַּבֵּר no tiene un significado pasivo sino activo, conversar (Num. 7:89; Ezeq. 2:2, etc.). Antes bien es un sustantivo, דִּבְּרַת, derivado de דִּבֶּרָה, palabras, pronunciaciones. El singular יִשָּׂא es distributivo, cada uno (de ellos) se levanta por lo que hablas, *i.e.* ante tus palabras. Los sufijos se relacionan con Dios, y el discurso pasa de la tercera a la segunda persona. En nuestro lenguaje sería intolerable un cambio como este «todos sus (de Dios) santos están en tu (de Dios) mano», pero en la poesía hebrea en absoluto es raro verlos (véase, por ejemplo, Sal. 49:19).

Vers. 4, 5. *«Cuando Moisés nos ordenó una ley, como heredad a la congregación de Jacob. Y fue rey en Jesurún, cuando se congregaron los jefes del pueblo con las tribus de Israel».* El Dios que se encontró con Israel en Sinaí con terrible majestad, de entre las miríadas de santos ángeles, que abraza a todas las naciones en amor, y tiene a todos los santos ángeles en su poder, de modo que ellos yacen a sus pies y se levantan ante su palabra, dio la ley a la congregación de Jacob por medio de Moisés, como posesión preciosa, y llegó a ser Rey de Israel. Éste fue el objetivo de la gloriosa manifestación de su santa majestad en el Sinaí. En lugar de decir: «Él dio la ley a las tribus de Israel por mediación mía», Moisés personifica a la nación que escucha, y no sólo habla de sí mismo en tercera persona, sino que lo hace identificándose con la nación, porque deseaba que el pueblo repitiera sus palabras con convicción, y porque la ley que dio en el nombre del Señor también le había sido entregada para él, y lo hacía responsable del mismo modo que a cualquier otro miembro de la congregación. De modo similar el profeta Habacuc se identifica a sí mismo con la nación en el cap. 3, y dice en el ver. 19, del corazón de la nación, «el

Señor es mi fuerza,... que en mis alturas me hace andar», una expresión que no se aplicaba a sí mismo, sino a la nación en su totalidad. David compuso de modo similar en los Salmos 20 y 21; como las oraciones de la nación por su rey, no sólo habla de sí mismo como el ungido del Señor, sino que dirige tales oraciones al Señor por sí mismo como sólo podría hacerlo la nación a favor de su rey. En la segunda parte del verso מוֹרָשָׁה depende de חִוָּה y es de repetir antes de קְהִלַּת, tomando el לְ de la primera parte del verso. La ley fue dada por Dios como propiedad de la comunidad de Israel. «Como heredad a la congregación de Jacob». «Israel se distinguió sobre todas las otras naciones por la posesión de la ley divinamente revelada (cap. 4:5-8); esa fue su más gloriosa posesión, y por tanto es llamada su verdadera κειμήλιον» (*Knobel*). El sujeto en el ver. 5 no es Moisés sino Yahvé, quien llegó a ser Rey de Jesurún (véase el cap. 32:15 y Ex. 15:18). וגו בְּהִתְאַסֵּף [Cuando se congregaron]; esto se refiere a la asamblea de la nación alrededor del Sinaí (cap. 4:10ss.; cf. Ex. 19:17ss.), יוֹם הַקָּהָל [el día de la asamblea] (cap. 9:10; 10:4; 18:16).

Ver. 6. La bendición sobre las tribus comienza con este versículo. «*Viva* RUBÉN *y no muera; y no sean pocos sus varones*». Los derechos de primogenitura habían sido quitados a Rubén en la bendición de Jacob (Gen. 49:3); Moisés, sin embargo, promete continuidad y prosperidad a esta tribu. Las palabras וִיהִי מְתָיו מִסְפָּר [y no serán pocos sus varones], han sido explicadas de muchas maneras. מִסְפָּר en esta relación no puede significar un gran número (πολὺς ἐν ἀριθμῷ, LXX), sino, como מְתֵי מִסְפָּר (cap. 4:27; Gen. 34:30; Jer. 44:38), simplemente un *pequeño* número que podría ser contado fácilmente (cf. cap. 28:62). La negación לֹא debe ser llevada a la última cláusula. El lenguaje permitiría hacer esto, ya que la regla de que una negación sólo puede ser llevada hacia delante cuando aparece con fuerza enfática en el principio (*Ewald*, §351) tiene excepciones; véase, por ejemplo, Prov. 30:2, 3, donde tres cláusulas negativas siguen una positiva, y en la última se omite la לֹא, sin haber puesto la partícula de negación de manera significativa en el principio. *Simeón* era el que seguía a Rubén en edad; pero es completamente pasado por alto porque, de acuerdo con la bendición de Jacob (Gen. 49:7 sería esparcido por todo Israel, y perdería su individualidad como tribu a consecuencia de esta dispersión, de acuerdo con lo cual, los simeonitas simplemente recibieron un número de ciudades dentro del territorio de Judá (Jos. 19:2-9), y, «no teniendo un objetivo particular suyo, tomó parte, en tanto le fue posible, en el destino y objetivo de otras tribus, especialmente de Judá» (*Schultz*). Aunque, en absoluto debe considerarse como dejado sin bendición, sino más bien como incluido en las bendiciones generales de los vers. 1 y 29, e incluso más en la bendición sobre Judá; sin embargo no podía recibir una bendición especial como la tribu de Rubén, porque, como *Ephraem Syrus* observa, los simeonitas no se habían esforzado por limpiar la mancha del crimen que Jacob maldijo, sino que habían añadido nuevos crímenes (más especialmente la audaz prostitución de Zimri, Num. 25). Los simeonitas no se extinguieron, sino que continuaron viviendo en medio de la tribu de Judá, de modo que en periodos tan tardíos como el octavo siglo, en el reino de Ezequías, se enumeran trece príncipes con sus familias, cuyos padres de familias se habían incrementado grandemente (1 de Crón. 4:34ss.); y estas familias efectuaron conquistas en el sur, incluso penetrando en las montañas de Seir, con el propósito de buscar pastos frescos (1 de Crón. 4:39-43). De aquí que la aserción de que la omisión de Simeón es concebible únicamente por las circunstancias de una época más tardía (*Vater, Hoffmann, Graf*), sea tan equívoca como el intento hecho en algunos de los MSS de la Septuaginta, de interpolar el nombre de Simeón en la segunda cláusula del ver. 6.

Ver. 7. La bendición sobre Judá se introduce con la fórmula: «*Y esta bendición profirió para Judá. Dijo así: Oye, oh Yahvé, la voz de Judá, y llévalo a su pueblo; sus manos le basten, y tú seas su ayuda contra sus enemigos*». Judá, de quien no se apartaría el cetro (Gen. 49:10), se menciona antes de Leví como la tribu real. La oración, Yahvé traiga a Judá a su pueblo, difícilmente puede entenderse en un sentido diferente al de *Onkelos* y *Hengstenberg* (Christologie I, 91), como fundada sobre la bendición de Jacob, y expresando el deseo de que como Judá iba a liderar el camino como el campeón de sus hermanos en las guerras de Israel contra las naciones, pudiese tener un próspero retorno a su pueblo; porque la idea, *introduc eum ad regnum Israel et Juda* [lo introduce en el reino de Israel y de Judá] (*Lutero*), o «le entrega el pueblo que le pertenece de acuerdo a su designación» (*Schultz*), difícilmente se implica en las palabras: «trae a su pueblo». Otras explicaciones no son dignas de ser mencionadas. Lo que sigue apunta al conflicto y la guerra: «Sus manos (יָדָיו acusativo del instrumento, *vid*. *Ges.* 138,1, nota 3; *Ewald*, 283,a) le basten (רָב participio de רִיב), y tú (la nación) seas su ayuda contra sus enemigos».

Versículos 8-11. Leví

Vers. 8s. «*Tu derecho y tu luz sean para tu varón piadoso, a quien probaste en Masah, con quien contendiste en las aguas de Meriba, quien dijo de su padre y de su madre: nunca los he visto; y no reconoció a sus hermanos, ni a sus hijos conoció; pues ellos guardaron tus palabras, y cumplieron tu pacto*». Esta bendición también es dirigida a Dios como oración. El *Urim* y *Tumim* —esa prenda que el sumo sacerdote llevaba sobre su coraza, para que el Señor diera siempre a su pueblo luz para que preservara su amenazado derecho (*vid*. Ex. 28:29,30)— aquí son considerados como prerrogativas de toda la tribu de Leví. El *Tumim* es puesto antes de *Urim*, para indicar desde el principio que Leví había defendido el derecho del Señor, y que por esa razón el derecho del *Urim* y *Tumim* le había sido dado por Yahvé a él. אִישׁ חֲסִידֶךָ [Tu varón piadoso] no es Aarón, sino Leví, el padre de la tribu, quien representa toda la tribu a la que se aplica la bendición; de aquí que en los vers. 9b y 10 el verbo pase al plural. Para definir con más precisión la expresión אִישׁ חֲסִידֶךָ [tu varón piadoso], se hace referencia a las pruebas de Masah y a las del agua de la contención, sobre el principio de que el Señor humilla a sus siervos antes de exaltarlos, y confirma aquellos que son suyos por medio de conflictos y pruebas. Las pruebas en Masah se refieren a la murmuración del pueblo por la falta de agua en Refidim (Ex. 17:1-7, como en los caps. 6:16 y 9:22), por lo cual el lugar recibió el nombre de Masah y Meriba; la contienda en las aguas de la contención, a la rebelión del pueblo contra Moisés y Aarón por la falta de agua en Cades (Num. 20:1-3). En ambos sitios fue principalmente el pueblo el que luchó con Moisés y Aarón, y con ello tentaron a Dios. Porque es evidente que incluso en Masah el pueblo murmuró no sólo contra Moisés, sino contra sus líderes en general, por el uso del verbo plural: «dadnos agua para beber» (Ex. 17:2). Esta prueba del pueblo, sin embargo, al mismo tiempo fue una prueba a la que el Señor sujetó también a las cabezas y líderes de la nación con el propósito de probar su fe. Del mismo modo, en el cap. 8:2ss. se describe toda la guía de Israel por en medio del desierto como una prueba y humillación del pueblo por parte del Señor. Pero en Moisés y Aarón, las cabezas de la tribu de

Leví, fue probada toda la tribu. Se eligen las dos pruebas de agua, como *Schultz* observa, «porque en su correlación eran las mas aptas para representar el principio y el fin, y por tanto todas las tentaciones».

Ver. 9. En estas pruebas Leví había demostrado ser אִישׁ חֲסִדֶּךָ [el varón piadoso], aunque en la segunda tropezaron Moisés y Aarón, ya que los levitas se habían levantado en defensa del honor del Señor y habían guardado su pacto, incluso negando a padre, madre, hermano e hijos (Mat. 10:37; 19:29). Las palabras, «quien dijo de su padre», etc., se relacionan con el evento narrado en Ex. 32:26-29, donde los levitas sacaron su espada contra los israelitas sus hermanos, ante el mandato de Moisés, después de la adoración del becerro de oro, y ejecutaron juicio sobre la nación sin hacer acepción de personas. A esto podemos añadir Num. 25:8, donde Finees se interpone con su espada en defensa del honor del Señor contra la vergonzosa prostitución con las hijas de Moab. En estas ocasiones los levitas manifestaron el espíritu que Moisés predica aquí de toda la tribu. Por medio de la intervención, en especial la de Sinaí, se entregaron al servicio del Señor con tal negación de sí mismos, que la dignidad del sacerdocio fue conferida sobre su tribu como consecuencia de ello.

En los vers. 10 y 11 Moisés celebra esta vocación: *¡Ellos enseñarán tus juicios a Jacob, y tu ley a Israel; pondrán el incienso delante de ti, y el holocausto sobre tu altar. Bendice, oh Yahvé, lo que hicieren, y recibe con agrado la obra de sus manos; hiere los lomos de sus enemigos, y de los que lo aborrecieren, para que nunca se levanten»*. La tribu de Leví había recibido el alto y glorioso llamado para instruir a Israel en los preceptos y mandamientos de Dios (Lev. 10:11), y para presentar al Señor los sacrificios del pueblo, incienso en el lugar santo, toda la ofrenda en el atrio. «Toda la ofrenda», un término aplicado a la ofrenda encendida, que es mencionado *instar omnium* como el sacrificio principal. En realidad sólo se había confiado la instrucción del pueblo en lo que respecta a la ley y la adoración por medio de sacrificios, a los sacerdotes; pero como el resto de los levitas les fueron entregados como asistentes en su servicio, este servicio podría adscribirse muy apropiadamente a toda la tribu; y no se podría desear para ellos mayor bendición que el Señor les diera el poder de realizar sus responsabilidades, su oficio, que aceptara su servicio con agrado, y que hiciera a sus oponentes inútiles. Los enemigos y aborrecedores de Leví no sólo eran personas envidiosas, como Coré y su compañía (Num. 16:1), sino todos los oponentes de los sacerdotes y levitas. מָתְנַיִם es acusativo determinativo específico, cf. *Ew.*, §281c. Los *lomos* son la base de la fuerza (Sal. 69:24; Job 40:16; Prov. 31:17). Éste es el único lugar en que מִן se utiliza antes como un verbo finito, en tanto que a menudo aparece como infinitivo (*e.g.* Gen. 27:1; 31:29).

Versículo 12. Benjamín

El amado de Yahvé habitará confiado cerca de él; lo cubrirá siempre, y entre sus hombros morará». Benjamín, el hijo de la prosperidad, y amado de su padre (Gen. 35:18 46:20), llevará su nombre con justicia. El será el amado del Señor, y morará seguro con Él (עָלָיו, *lit.* fundado en Él). El Señor lo cubrirá continuamente. חָפַף (ἅπ. λεγ.), sinónimo de חָפָה, significa cubrir algo, abrigar. El participio expresa la permanencia de la relación: a su abrigo. En la tercera cláusula Benjamín es el sujeto una vez más; él mora entre los hombros de Yahvé. «Entre los hombros» es equivalente a «sobre su espalda» (*vid*. 1 de Sam. 17:6). La expresión se funda en la figura de un padre que lleva a cuestas a su hijo (cap. 1:29). Esta figura en absoluto es tan atrevida como la de las alas del águila, sobre las que el Señor había llevado a su pueblo, y atraído hacia sí mismo (Ex. 19:4; *vid*. Deut. 32:11). No existe nada raro en el cambio del sujeto en las tres cláusulas, ya que esto se da repetidas veces incluso en la prosa (*e.g.* 2 de Sam. 11:13); y aquí se sigue simplemente por los pensamientos contenidos en las diferentes cláusulas, en tanto que el sufijo de las tres cláusulas se refiere al mismo sustantivo, *i.e.* a Yahvé[45]. Hay algunos que consideran a Yahvé como el sujeto de la tercera cláusula, y explican la no oída figura que obtienen de este modo, que Yahvé morando entre los hombros de Benjamín se refiere al hecho histórico de que Dios moraba en el templo en Jerusalén, el cual se situaba en la frontera de las tribus de Benjamín y Judá. A esta aplicación de las palabras, *Knobel* ha objetado acertadamente, que Dios no habitó entre orillas (hombros) de las montañas, sino sobre la cima del Moriah; pero, por otro lado, ha establecido la más insostenible hipótesis de que la expresión se refiere a Gabaón, donde estuvo el tabernáculo después de la destrucción de Nob por Saúl. Además, toda la nación participó en la bendición que Moisés deseaba para Benjamín; y esto también se aplica a las bendiciones de las otras tribus. Todo Israel fue, como Benjamín, el amado del Señor (*vid*. Jer. 11:15; Sal. 60:7), y habitó con Él seguro (*vid*. ver. 28).

Versículos 13-17. José

Ver. 13. «Bendita de Yahvé sea su tierra, con lo mejor de los cielos, con el rocío, y con el abismo que está abajo (ver. 14) con los más escogidos frutos del sol, con el rico producto de la luna, (15) con el fruto más fino de los montes antiguos, con la abundancia de los collados eternos, (16) y con las mejores dádivas de la tierra y su plenitud; y la gracia del que habitó en la zarza venga sobre la cabeza de José, y sobre la frente de aquel que es príncipe entre sus hermanos». Lo que Jacob deseó y solicitó para su hijo José, Moisés también lo deseó para su tribu, es decir, la mayor abundancia posible de bendiciones terrenales, y una vigorosa manifestación de poder en los conflictos con las naciones. Pero sin importar cuán inequívoca pueda ser la conexión entre estas palabras y la bendición de Jacob (Gen. 49:22ss.), no sólo en las cosas deseadas, sino incluso en las expresiones particulares, existe una diferencia importante que nos sorprende igualmente, es decir, que en el caso de Jacob el punto principal de la bendición es el crecimiento de José hasta convertirse en una poderosa tribu, en tanto que con Moisés es el desarrollo del poder de esta tribu en la tierra de su heredad, en perfecta armonía con las diferentes épocas en que se pronunciaron las bendiciones. Jacob describió el crecimiento de José bajo la figura de una exuberante rama de un árbol frutal plantado al lado del agua; en tanto que Moisés fija sus ojos primordialmente sobre la tierra de José, y desea para él los más ricos productos. «Que su tierra sea bendecida por Yahvé con (מִן de la causa de la bendición cuyo auto era Yahvé; *vid.* Sal. 28:7; 104:3) lo mejor de los cielos». מִגֶּד, que sólo aparece nuevamente en los Cantares de Salomón. 4:13, 16, y 7:14, donde se aplica a los frutos preciados. El fruto más preciado que concede el cielo a la tierra es el rocío. מִטַּל tie-

45. *Habitare super Deum et inter humeros ejus tantundem valet atque in eum recumbere: similitudine a patribus sumpta, qui filios adhuc parvulos et terneros gestant* [Morar sobre Dios y entre sus hombros es lo mismo que reposar en Él; el símil es tomado de los padres que cargan a sus hijos en tanto que son pequeños y delicados] (*Calvino*).

ne una función explicativa y a pesar de la palabra paralela תַּחַת no se puede sustituir מִטַּל por מֵעַל porque todas las versiones presentan מִטַּל. La sustitución en armonía con Gen. 29:25 es muy tentadora y tanto Onkelos como la versión siriaca incluyeron מֵעַל (Gen. 27:28). מִתְּהוֹם como en Gen. 49:25. Los «productos del sol», y גֶּרֶשׁ, ἄπ. λεγ. de גָּרַשׁ, «el producto de las lunas», son los frutos de la tierra que son madurados por la influencia del sol y las lunas, por su luz y calor. Al mismo tiempo, difícilmente podemos distinguir el uno del otro como para entender que se refiera por el primero a los frutos que sólo maduran una vez al año, y por el segundo a aquellos que crecen varias veces en diferentes meses; y Ezeq. 47:12 y Ap. 22:2 no pueden presentarse como pruebas de esto. El plural יְרָחִים [lunas] en paralelismo con el sol no significa meses, como en Ex. 2:2, sino las diferentes fases que muestra la luna en sus revoluciones alrededor de la tierra. מִרֹאשׁ (de la cabeza), en el ver. 15, es una abreviación de מִמֶּגֶד רֹאשׁ [con las más preciosas cosas de la cabeza]. Las cosas más preciosas de las coronas de los montes de la antigüedad y de los collados eternos, son las cosechas y bosques con las que se cubren las cimas de las montañas y colinas. Moisés resume todo con las palabras אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ [la tierra y su plenitud], todo en forma de bienes costosos que la tierra y sus productos pueden suplir. A las bendiciones del cielo y la tierra, deben añadirse la buena voluntad del Señor que se apareció a Moisés en la zarza para redimir a su pueblo de la esclavitud y opresión de Egipto, y para llevarlo a la tierra de Canaán, la tierra que fluye leche y miel (Ex. 3:2ss.). La expresión שֹׁכְנִי סְנֶה [que habitó en la zarza] debe explicarse por el significado de esta manifestación de Dios conforme se presenta en Ex. 3, la cual presagió una relación permanente entre el Señor y su pueblo. Acerca de la forma שֹׁכְנִי con la forma ancestral ver el comentario de Gen. 31:39. La bendición espiritual de la gracia pactada se añade muy adecuadamente a las bendiciones de la naturaleza; y hay algo no menos adecuado en el modo en que se forma la construcción que empieza con וּרְצוֹן, de modo que se sigue con un *anakolouthon*. Esta palabra no puede ser tomada como un acusativo de definición más precisa, como *Schultz* supone; ni מִן debe suplirse antes de ella, como *Knobel* sugiere. Considerado gramaticalmente, וּרְצוֹן es un nominativo al que pertenece propiamente el verbo תָּבוֹאתָה, aunque, de hecho, no sólo la buena voluntad, sino las bendiciones naturales del Señor vendrían sobre la cabeza de José. En consecuencia no tenemos יָבוֹא (*masc.*), que requeriría רָצוֹן, sino la alargada forma poética femenina תָּבוֹאתָה (*vid. Ewald,* §191c), utilizada en un sentido neutro. Esto, *i.e.* todo lo mencionado antes, vendrá sobre José. Sobre la expresión, נְזִיר אֶחָיו [ilustre entre sus hermanos], véase en Gen. 49:26. Con la fuerza de esta bendición, la tribu de José alcanzaría tal desarrollo de poder, que sería capaz de abatir todas las naciones.

Ver. 17. «*Como el primogénito de su toro es su gloria, y sus astas como astas de búfalo; con ellas acorneará a los pueblos juntos hasta los fines de la tierra; ellos son los diez millares de Efraín, y ellos son los millares de Manasés*». «El primogénito de (de José) su toro» (שׁוֹר, un sustantivo colectivo, como en el cap. 15:19) no es Josué (*Rabb. Schultz*); y aun menos es José (*Bleek, Diestel*), en tal caso el pronombre שׁוֹרוֹ [su toro] estaría completamente fuera de lugar; tampoco es el rey Jeroboam II, como *Graf* supone. Más bien se trata de Efraín, a quien el patriarca Jacob elevó a la posición de primogénito de José (Gen. 48:8ss.). Todos los hijos de José se asemejaban a los toros, pero Efraín era el más poderoso de ellos. Él estaba dotado de majestad (הָדָר); sus astas, la fuerte arma de un toro, donde se concentra toda su fuerza, no eran las astas de un toro común, sino astas de búfalo salvaje (רְאֵם, Num. 23:22), esa fuerte e indomable bestia (cf. Job 39:9ss.; Sal. 22:22). Con sus astas derribaría naciones hasta lo más remoto de la tierra, *i.e.* las naciones más distantes (*vid*. Sal. 2:8; 7:9; 22.28). יַחְדָּו [Juntos], *i.e.* todo a la vez, rítmicamente pertenece a אַפְסֵי אֶרֶץ [los fines de la tierra]. Tales son las miríadas de Efraín, *i.e.* con tal poder surgirán las miríadas de Efraín. A la tribu de Efraín, como la más numerosa, se le asignan los diez mil; a la tribu de Manasés, los miles.

Versículos 18s. Zabulón e Isacar

«*Alégrate Zabulón, cuando salieres; y tú, Isacar, en tus tiendas. Llamarán a los pueblos a su monte; allí sacrificarán sacrificios de justicia, por lo cual chuparán la abundancia de los mares, y los tesoros escondidos de la arena*». Moisés une las tribus de los dos últimos hijos de Lea, y, como Jacob en Gen. 49:13, pone primero a Zabulón el más joven. Antes de nada confirma la bendición que Jacob pronunció, simplemente al interpretar sus nombres como *omina*, llamándolos a que se regocijen en lo que emprenden cuando salen y estando en casa. בְּאָהֳלֶיךָ [En tus tiendas] corresponde a «cuando salieres» (siendo empleadas las tiendas poéticamente como moradas, como en el cap. 16:7); como שֶׁבֶת [sentando] en la combinación צֵאת בָּוֹא [saliendo y entrando] en 2 de Reyes 19:27; Isa. 37:28; Sal. 139:2; y describe la vida en sus dos aspectos de trabajo y producción, descanso y recreación. Aunque «saliendo» (emprender y trabajar) es atribuido a Zabulón, y «permaneciendo en tiendas» (el confortable disfrute de la vida) a Isacar, de acuerdo con la delineación de sus caracteres respectivos en la bendición de Jacob, esto debe atribuirse al paralelismo poético de las cláusulas, y el todo debe entenderse como aplicado a ambos en el sentido sugerido por *Graf*, «Regocijate Zabulón e Isacar, en tu trabajo y en tu reposo». Esta peculiaridad que se funda en la misma naturaleza del paralelismo poético, la cual debe individualizar la idea distribuyéndola en miembros paralelos, ha sido pasada por alto completamente por todos los comentaristas que han dado una interpretación histórica de cada una, refiriendo el צֵאת [salir] al comercio mercante de los zabulonitas, y la expresión בְּאָהֳלֶיךָ [en tus tiendas] bien al pasar la vida nómada en tiendas, con el propósito de realizar una parte subordinada en conexión con el negocio (*Schultz*), o a los quietos logros de agricultura y ganadería (*Knobel*). Debían regocijarse en lo que emprendieran tanto en casa como en el exterior; porque tendrían éxito. Las buenas cosas de la vida fluirían a ellos en rica abundancia; sin embargo no las adquirirían de mala manera, sino que invitarían a las naciones a la montaña, y ofrecerían allí sacrificios de justicia. עַמִּים [Los pueblos] son naciones en general, no las tribus de Israel, aun menos los miembros de sus propias tribus. Por הַר [montaña], sin una definición más precisa, no debemos entender al monte Tabor o Carmelo más que a la tierra montañosa de Canaán. Es más probable que se trate de «la montaña de la heredad del Señor» (Ex. 15:17), sobre la cual el Señor estaba a punto de plantar a su pueblo, la montaña que el Señor había elegido para su santuario, y en la que su pueblo moraría con Él y se regocijaría con su comunión en la ofrenda de comidas de sacrificio. Con este fin el Señor había santificado al Moriah por medio del sacrificio de Isaac que pidió a Abraham, aunque no había sido revelado a Moisés que fuera allí donde el templo, en el que moraría el nombre del Dios de Israel, sería construido. No se hace distinción o alusión directa a Moriah o Sion, como la montaña del templo, incluida en las palabras de Moisés. Sería únicamente por las revelaciones posteriores y por las designaciones por parte de Dios que se daría a conocer. Las pa-

labras simplemente contienen el pensamiento mesiánico de que Zabuón e Isacar ofrecerían ricas ofrendas de alabanza y acción de gracias al Señor de la abundante provisión de bien terrenal que fluiría para ellos, sobre el monte que Él prepararía como el asiento de su misericordiosa presencia, y llamaría, *i.e.* invitaría a las naciones a las comidas de sacrificio que tuvieran relación con ellos, para que se deleitaran con ellos en los ricos dones del Señor, y adoraran al Señor que había bendecido a su pueblo de ese modo. Para la explicación de este pensamiento, véase Sal. 22:28-31. El sacrificio se menciona aquí como una expresión de adoración divina, la cual culminaba en el sacrificio; y las ofrendas sangrientas son mencionadas, no las ofrendas encendidas, para presentar la adoración de Dios bajo el aspecto de bendición en comunión con el Señor. זִבְחֵי־צֶדֶק [Las ofrendas sacrificadas de justicia] no son sacrificios legales meramente externos, en conformidad con el ritual de la ley, sino que eran ofrecidos con un espíritu de rectitud que era agradable a Dios (como en Sal. 4:6; 51:21). Se sigue, por tanto, que por el afluente de los mares (שֶׁפַע אׇ֫ת. λεγ.) no sólo debemos entender que se refiera a los beneficios del comercio del Mar Mediterráneo; e incluso menos debemos entender por los tesoros de la arena que sólo se refiera a «los peces, los caracoles púrpura, y las esponjas» (*Knobel*), o «atún, conchas púrpura, y vidrio» (*Ps. Jon.*); sino que las palabras recibieron su mejor exposición de Isa. 60:5, 6, 16, y 66:11, 12, *i.e.* que el pensamiento expresado es, que las riquezas y los tesoros tanto del mar como de la tierra fluirían abundantemente a las tribus de Israel.

Versículos 20s. Gad

«Bendito el que hizo ensanchar a Gad; como león reposa, y arrebata brazo y testa. Escoge lo mejor de la tierra para sí, porque allí le fue reservada la porción del legislador. Y vino en la delantera del pueblo; con Israel ejecutó los mandatos y los justos decretos de Yahvé». Del mismo modo que en la bendición de Noé (Gen. 9:26) el Dios de Sem es alabado, para destacar la salvación designada por Dios para Sem, aquí Moisés alaba al Señor, quien engrandeció a Gad, *i.e.* no sólo le dio un amplio territorio en el reino conquistado de Sehón, sino que en general le dio un espacio ilimitado para su desarrollo (*vid*. Gen. 26:22), de modo que podría desplegar su naturaleza como de león en los conflictos con sus enemigos. Sobre la figura de un león, véase Gen. 49:9; y sobre el carácter guerrero de los gaditas, las anotaciones relacionadas con la bendición de Jacob sobre Gad (Gen. 49:19). La segunda parte de la bendición trata de la herencia que Gad obtuvo de Moisés ante su propia petición al otro lado del Jordán. רָאָה, con un acusativo y ל, significa buscar algo para sí mismo (Gen. 22:8; 1 de Sam. 16:17). רֵאשִׁית [El primer fruto] se refiere aquí a la primera porción de la tierra que Israel recibió por posesión; esto es evidente por la razón asignada, כִּי שָׁם חֶלְקַת, en tanto que la declaración de que Gad eligió la posesión heredada está en armonía con Num. 32:2, 6, 25ss., donde los hijos de Gad son descritos como los que están a la cabeza de las tribus que se presentaron ante Moisés para pedirle la tierra conquistada por posesión. El significado de la siguiente cláusula, de la que se han dado explicaciones muy diferentes, sólo puede ser, que Dios escogió tal territorio para su heredad por cuanto llegó a ser un líder de las tribus. מְחֹקֵק, el que determina, manda, organiza; de aquí se deriva tanto un comandante como líder en la guerra. Es con este último sentido con el que aparece tanto aquí como en Jue. 5:14. מְחֹקֵק חֶלְקַת, el campo o territorio del líder, puede ser el territorio designado o asignado por el legislador, o el territorio que cae a la suerte del líder. De acuerdo con el primer punto de vista, Moisés sería el מְחֹקֵק. Pero el pensamiento de que Moisés designó o le asignó su heredad, no podría ser razón para que Gad la eligiera para sí mismo. Por consiguiente חֶלְקַת מְחֹקֵק sólo puede significar la posesión que el מְחֹקֵק eligió para sí mismo, como adecuada para él, o especialmente adaptada para él. Consecuentemente el מְחֹקֵק no fue Moisés, sino la tribu de Gad, la cual fue llamada de ese modo porque manifestaba tal actividad y fiereza a la cabeza de las tribus en relación con la conquista de la tierra, que podría ser considerada su líder. Esta peculiar prominencia por parte de los gaditas puede inferirse por el hecho de que se distinguían por encima de los rubenitas en la fortificación de la tierra conquistada (Num. 32:34ss.). סָפוּן, de סָפַן, cubrir, ocultar, preservar, es un predicado y construido como un sustantivo, «un objeto preservado» (cf. *Ew.*, §316b) Por otra parte, desde el tiempo de *Onkelos* hasta *Baumgarten* y *Ewald* se ha expandido ampliamente la opinión de que este hemistiquio se refiere a Moisés: «le fue reservada la porción del legislador», o «el campo del legislador oculto», y que contiene una alusión al hecho de que la sepultura de Moisés estaba oculta en la heredad de Gad. Pero esto no sólo está en discrepancia con las circunstancias, de que una alusión profética a la tumba de Moisés como la que *Baumgarten* asume es aparentemente inconcebible por el simple hecho de que no podemos imaginar que los gaditas hallan previsto la ubicación del sepulcro de Moisés en el tiempo que eligieron su territorio, sino también con el hecho de que, conforme a Jos. 13:20, el sitio donde estaba ubicado el sepulcro (cap. 34:5) no fue concedido a la tribu de Gad, sino a la de Rubén; y finalmente, con el uso de la palabra הֶלְקָה, que no significa tierra de sepultura o cementerio. Pero aunque Gad eligió una heredad para sí mismo, todavía fue delante de sus hermanos, *i.e.* junto con el resto de las tribus, a Canaán, para realizar, junto con ellos, lo que el Señor demandaba de su pueblo como un derecho. Éste es el significado de la segunda mitad del versículo. La cláusula, «y vino en la delantera del pueblo», no se refiere al hecho de que los gaditas y los jefes de la congregación se presentaron ante Moisés, para pedir la tierra conquistada por posesión (Num. 32:2), sino que expresa el pensamiento de que Gad unió a los jefes del pueblo para ir a la cabeza de las tribus de Israel (comp. Jos. 1:14; 4:12, con Num. 32:17, 21, 32), para conquistar Canaán con toda la nación, y desarraigar a los cananeos. Los gaditas habían prometido esto a Moisés y a los jefes del pueblo; y Moisés consideró esta promesa como un acto realizado, y lo alabó con estas palabras en una visión profética como si ya se hubiese realizado, y no meramente como una manifestación de su obediencia para con la palabra del Señor, sino más bien como una certeza de que Gad manifestaría siempre la misma disposición. עָשָׂה צִדְקַת יהוה [Para ejecutar la justicia de Yahvé], *i.e.* hacer lo que Yahvé requiere de su pueblo como justicia, es decir, cumplir los mandamientos de Dios en que consistiría la justicia de Israel (cap. 6:25). יִתֵּא, *Kal*, imperfecto por יֵאֵתֶה o יֵאָתֶה; véase *Ges.*, §76,2c, y *Ewald*, §142c. עִם יִשְׂרָאֵל [Con Israel], en comunión con (el resto de) Israel.

Versículo 22. Dan

Es *«cachorro de león que salta desde Basán».* En tanto que Jacob lo comparaba con una serpiente al lado del camino, que repentinamente muerde las patas de los caballos, de modo que sus jinetes caen hacia atrás, Moisés da mayor prominencia a la fuerza que Dan mostraría cuando tuviere conflicto con sus enemigos, llamándolo un

cachorro de león que salta repentinamente de su emboscada. La referencia a Basán no tiene nada que ver con la expedición de los danitas contra Lais, en el valle de Rehoboth (Jue. 18:28), ya que dicho valle no pertenecía a Basán. Debe explicarse por el simple hecho de que en las regiones del este de Basán, donde abundan las cuevas, y de manera especial en las cuestas boscosas occidentales de Jebel Haurán, habitaban muchos leones, los cuales salían de la maleza, y eran enemigos muy peligrosos para los rebaños de Basán. Aunque no se encuentren otros testimonios expresos de este hecho, podría inferirse por la descripción dada de los picos orientales del Anti-Líbano en los cantares de Salomón (4:8), como la morada de leones y leopardos. El significado de זִנֵּק (ἅπ. λεγ.) salir, saltar, es confirmado tanto por el contexto como por el dialecto, aunque la palabra sólo aparezca aquí.

Versículo 23. Neftalí

«Neftalí, saciado de favores, y lleno de la bendición de Yahvé, posee el occidente y el sur». Si en la bendición de Jacob se presenta la gracia de Neftalí, al compararlo con una gacela, Moisés asegura aquí la misma satisfacción para la tribu con el favor y la bendición de Dios, y le promete la posesión del mar y del sur, *i.e.* una heredad que combinaría las ventajas del mar —una saludable brisa marina— con el agradable calor del sur. Esta bendición se expresa en dos términos demasiado generales para poder ser interpretada históricamente, como relacionándose con las características naturales de la herencia de la tribu de Neftalí en Canaán, o como para considerarla basada en ellas, además del hecho de que el territorio de Neftalí estaba situado al noreste de Canaán, y alcanzaba hasta el mar de Galilea, y que en su mayoría era montañoso, aunque era un campo muy fértil (Jos. 18:32-39). שֵׁהּ־יָרְ es una forma muy única del imperativo, aunque esto no respalda una alteración del texto.

Versículos 24 y 25. Aser

«Bendito sobre los hijos sea Aser; sea el amado de sus hermanos, y moje en aceite su pie. Hierro y bronce serán tus cerrojos, y como tus días serán tus fuerzas». Aser, el próspero (véase en Gen. 30:15), el nombre se le acomodaba justamente. Sería un hijo de prosperidad; bendecido con bienes terrenales, disfrutaría el reposo durante toda su vida en fuertes fortalezas. Es suficientemente evidente que esta bendición es simplemente una exposición del nombre אָשֵׁר, y que Moisés promete aquí a la tribu una verificación de la promesa contenida en su nombre. בָּנִים־ no significa «bendecido con hijos», o «alabado por sus hijos», en cuyo caso tendríamos בָּנָיו; sino «bendecido ante los hijos» (cf. Jue. 5:14), *i.e.* bendecido ante los hijos de Jacob, que eran peculiarmente bendecidos, equivalente a los más bendecidos de los hijos de Israel. רְצוּי אֶחָיו no significa el amado entre sus hermanos, aceptable a sus hermanos, sino el que disfrutaba el favor del Señor (רָצָה como רְצוֹן en Cant. 5:5), *i.e.* el particularmente favorecido por el Señor. El mojar el pie en aceite señala una tierra que fluye aceite (Job 29:6), *i.e.* gorda o completamente fértil, la cual Jacob ya había prometido a Aser (véase Gen. 49:20). Sin embargo, para completar la prosperidad, se requería seguridad y descanso para disfrutar las bendiciones concedidas por Dios; y esto se le promete en el ver. 25. מִנְעָל (ἅπ. λεγ.) no significa un zapato, sino que se deriva de נָעַל, asegurar (Jue. 3:23), y significa, bien un cerrojo (como מָנְעוּל en Cant. 5:5), o aquello que es asegurado con el cerrojo; una expresión poética para designar una fortaleza de hierro o de bronce; *i.e.* tan fuertes e impenetrables como si estuviesen formadas, construidas de hierro y bronce. No se debe creer que aquí se haga referencia a la explotación de minas, aunque el territorio de Aser, que llegaba hasta el Líbano, puede haber contenido hierro y bronce (véase el cap. 8:9). *Lutero* sigue la LXX y la *Vulg*., *i.e.* interpreta esta cláusula: «hierro y bronce halla sobre su calzado» (מִנְעָל equivale a נַעַל, zapato) pero esto es indudablemente incorrecto, ya que la costumbre de sujetar los zapatos o sandalias con bronce o hierro era completamente desconocida para los israelitas; e incluso Goliat, quien estaba vestido de bronce de pies a cabeza, y utilizaba malla de hierro, no tenía sandalias de hierro, aunque el calzado militar de los romanos de la antigüedad utilizaban clavos en las suelas. Además, el contexto no contiene referencia a la guerra como para sugerir la idea de pisotear y destruir al enemigo. «Como tus días», *i.e.* mientras duren los días de tu vida tendrás descanso (continuará). La interpretación de *Lutero*, «que tu vejez sea como tu juventud», que sigue a la *Vulg*. no puede sostenerse; porque aunque דֶּבֶא, derivada de דָּאַב, desaparecer, ciertamente podría significar vejez, la expresión «tus días» no es posible que se entienda como tu juventud.

Vers. 26-29. La conclusión de la bendición se corresponde con la introducción. Así como Moisés empezó con el glorioso hecho de la fundación del reino de Yahvé en Israel, como el firme fundamento de la salvación de su pueblo, también concluye con una referencia al Señor, su eterno refugio, y con una felicitación a Israel que podría encontrar refugio en Dios.

Vers. 26-27. *«Quien cabalga sobre los cielos para tu ayuda, y sobre las nubes con su grandeza. El eterno Dios es tu refugio, y acá abajo los brazos eternos; El echó de delante de ti al enemigo, y dijo: Destruye».* El significado de esto es: Ninguna otra nación tiene un Dios que gobierna en el cielo con poder ilimitado, y que es refugio y ayuda para su pueblo contra el enemigo. יְשֻׁרוּן [Jesurún, *vid*. el comentario de 32:15] es un vocativo, y la alteración de כָּאֵל en כְּאֵל, «como el Dios de Jesurún», de acuerdo con las versiones antiguas, debe rechazarse sobre la base de que la expresión בְּעֶזְרֶךָ [en tu ayuda], que sigue inmediatamente después, va dirigida a Israel. רֹכֵב es construido poéticamente con el acusativo en vez de עַל o בְּ del objeto directo, en el que Dios se posa, cf. Sal. 68:34. El cabalgar sobre los cielos y las nubes es una figura empleada para denotar la ilimitada omnipotencia con la que Dios gobierna el mundo desde el cielo, y es el auxilio de su pueblo. בְּעֶזְרֶךָ [Para tu ayuda], *i.e.* como tu ayudador. גַּאֲוָה no significa aquí altivez sino como גָּאוֹן Majestad o Su Señoría; similar sucede en el ver. 29 y en Sal. 68:35 que se basa en nuestro texto. Este Dios es una morada para su pueblo. מְעוֹנָה, como el masculino מָעוֹן en el Sal. 90:1, y 91:9, significa habitat, una figura genuinamente mosaica, la cual, con toda probabilidad, el deambular errante del pueblo por el desierto, sin casa, les hizo sentir por primera vez la necesidad de una morada, y el valor pleno que ésta tiene. La figura no sólo implica que Dios concede protección y refugio a su pueblo en las tormentas de la vida (Sal. 91:1, 2, cf. Isa. 4:6), sino también que Él suple para su pueblo todo lo necesario para darle una morada segura. אֱלֹהֵי קֶדֶם [El eterno Dios], *i.e.* que ha demostrado ser Dios desde el principio del mundo (*vid*. Sal. 90:1; Hab. 1:12). La expresión מִתַּחַת [acá abajo] debe explicarse por la antítesis del cielo donde Dios está entronizado sobre la raza humana. Él que está entronizado arriba en el cielo, también es el Dios que está con su pueblo sobre la tierra que está abajo, y los sostiene y lleva en sus brazos. «Brazos eternos» son brazos cuya fuerza nunca se extingue. No es necesario insertar «a ti» después de מִתַּחַת [acá abajo]; antes bien,

la expresión debe dejarse en su forma general, «sobre la tierra que está abajo». La referencia a Israel se hace obvia por el contexto. וַיְנָרֶשׁ y וַיֹּאמֶר no son pretéritos sino aoristos al igual que וַיִּשְׁכֹּן. El echar al enemigo de delante de Israel no debe restringirse al desarraigo de los cananeos, sino que se aplica a todos los enemigos de la congregación del Señor.

Ver. 28. «*E Israel habitará confiado, la fuente de Jacob habitará sola en tierra de grano y de vino; también sus cielos destilarán rocío*». Porque el Dios eterno era la morada y ayuda de Israel, quien habitaba seguro y separado de las otras naciones (בָּדָד, como en Num. 23:9), en una tierra que tenía abundancia de grano y vino. עֵין יַעֲקֹב [La fuente de Jacob] es un paralelismo de יִשְׂרָאֵל [Israel]; «*la fuente de Jacob habitará sola*». Se da este título a Israel como habiendo surgido del patriarca Jacob, en quien tuvo su fuente. En el Sal. 68:27 la expresión מְקוֹר יִשְׂרָאֵל tiene un significado similar. La conexión de עֵין יַעֲקֹב, en el sentido de «el ojo de Jacob está dirigido sobre una tierra», con el texto que sigue destruye la simetría de las cláusulas del versículo como hace *Lutero*. La construcción de שָׁכַן con אֶל, morar en una tierra, puede explicarse basándose en que la morada encierra la idea de extenderse sobre la tierra. Sobre אֶרֶץ דָּגָן [tierra de grano], véase el cap. 8:7 y 8. אַף es una partícula enfática: también sus cielos, *i.e.* el cielo de esta tierra destila rocío (*vid*. Gen. 27:28). Israel sería felicitado por esto.

Ver. 29. «*Bienaventurado tú, oh Israel, ¿quién como tú, pueblo salvo por Yahvé, escudo de tu socorro, y espada de tu triunfo? Así que tus enemigos serán humillados, y tú hollarás sobre sus alturas*». נוֹשַׁע [Salvado]; no únicamente librado del peligro y de la aflicción, sino en general, dotado de salvación (como Zac. 9:9; véase también Isa. 45:17). La salvación de Israel descansaba en el Señor, como la base de donde surgió, de donde descendió, porque el Señor era su ayuda y escudo, como ya lo había prometido a Abraham (Gen. 15:1), y «la espada de su triunfo», *i.e.* la espada que había luchado por la eminencia de Israel. Pero como el Señor era escudo y espada de Israel, o, por decirlo de un modo, un arma tanto ofensiva como defensiva, sus enemigos se negarían (humillarían) ante él, *i.e.* aparentarían ser amigables, no se aventurarían a presentarse abiertamente como enemigos (para ver el significado de כָּחַשׁ [aparentar], actuar hipócritamente, véase el Sal. 18:45; 81:16). Pero Israel hollaría sobre sus alturas, los lugares altos de su tierra, *i.e.* vencería sobre todos sus enemigos (véase el cap. 32:13).

Capítulo 34. Muerte y sepultura de Moisés

Vers. 1-8. Después de bendecir al pueblo, Moisés ascendió al monte Nebo, en obediencia al mandato de Dios (cap. 32:48-51), y el Señor le mostró allí, en toda su largura y anchura, aquella tierra prometida en la que no entraría. Desde el Nebo, un pico del Pisga, el cual da una visión muy extensa hacia todos lados (véase p. 214), vio la tierra de Galaad, la tierra del este del Jordán hasta Dan, *i.e.* no Lais-Dan cerca del afluente principal del Jordán (Jue. 18:27), que no pertenecía a Galaad, sino un Dan del norte de Perea, el cual todavía no ha sido descubierto (véase en Gen. 14:14); y toda la tierra al oeste del Jordán, propiamente Canaán, en todos sus diferentes sectores, es decir, «*toda la tierra de Neftalí*», *i.e.* la posterior Galilea en la parte norte, «*la tierra de Efraín y Manasés*» en el centro, y «*toda la tierra de Judá*», la porción sur de Canaán, en toda su anchura, «*hasta el mar Mediterráneo*» (véase el cap. 11:24); también «*la tierra del sur*» (הַנֶּגֶב, véase el comentario de Num. 13:17), la tierra o campo sur hacia el desierto de Arabia, y «*el valle del Jordán*» (הַכִּכָּר, véase en Gen. 13:10), *i.e.* el profundo valle desde Jericó, la ciudad de las palmeras (llamado así por las palmeras que crecían allí, en el valle del Jordán; Jue. 1:16; 3:43; 2 de Crón. 28:15) «*hasta Zoar*» en el extremo sur del Mar Muerto (véase el comentario de Gen. 19:22). Esta vista de cada parte de la tierra del este y oeste no fue una visión en éxtasis, sino una visión con los ojos corporales, cuyo poder natural para ver fue milagrosamente incrementado por Dios, para dar a Moisés una panorámica de la gloriosa tierra que no pisaría, y deleitar sus ojos con un vistazo de la heredad destinada para su pueblo.

Vers. 5s. Después que se le hubiese concedido este favor, el anciano siervo del Señor probaría la muerte como paga del pecado. Allí, *i.e.* sobre el monte Nebo, falleció, עַל־פִּי יהוה [en la boca del Señor], *i.e.* conforme al mandato del Señor y no «por un beso del Señor», como los rabinos interpretan, en la tierra de Moab, no en Canaán (véase en Num. 27:12-14). «*Y lo enterró en el valle, en la tierra de Moab, enfrente de Bet-peor*». El sujeto de וַיִּקְבֹּר es Yahvé. Aunque la tercera persona del singular permitiría que el verbo fuese tomado como impersonal (ἔθαψαν αὐτόν, LXX: se lo sepultó), tal interpretación queda excluida por la declaración que sigue: «*y ninguno conoce el lugar de su sepultura hasta hoy*». הַגַּי [El valle] donde Yahvé sepultó a Moisés ciertamente no fue el valle del Jordán, como en el cap. 3:29, sino más probablemente en el «valle del campo de Moab, sobre la cima del Pisga», mencionado en Num. 21:20, cerca de Nebo; en todo caso, en un valle sobre la montaña, no muy lejos de la cima del Nebo. Los israelitas infirieron lo que se relata en los vers. 1-6 respecto al final de la vida de Moisés, por la promesa de Dios en el cap. 32:49 y Num. 27:12, 13, que les fue comunicada por el mismo Moisés (cap. 3:27), y por el hecho de que Moisés ascendió al monte Nebo, del cual nunca regresó. Al ascender al monte, los ojos del pueblo seguramente lo siguieron hasta donde alcanzaron a distinguir. También es muy posible que hubiese muchas partes del campamento israelita desde donde se veía la cima del Nebo, de modo que los ojos de su pueblo no sólo podrían haberlo acompañado allí, sino que también pudieron haber visto cuando el Señor le mostró la tierra prometida, y descendido con él al cercano valle, donde Moisés fue apartado de su vista por siempre. No hay una sola palabra en el texto que haga alusión a que Dios hubiese bajado de la montaña el cuerpo de Moisés y que lo hubiere sepultado en el valle. Esta «romántica idea» es inventada por *Knobel*, con el propósito de arrojar sospechas sobre la verdad de un hecho que le es ofensivo. El mismo hecho de que Dios haya sepultado a su siervo Moisés, y que ningún hombre conozca su sepulcro, se corresponde perfectamente con la relación que mantuvo Moisés con su Señor mientras vivió. Incluso aunque su pecado en las aguas de la contención hacía necesario que sufriera el castigo de la muerte, como un ejemplo memorable de la terrible severidad del Dios santo contra el pecado, aun en el caso de su fiel siervo; después que la justicia de Dios hubiese sido satisfecha por este castigo, todavía se distinguiría en la muerte ante todo el pueblo, y sería glorificado como el siervo que había sido hallado fiel en toda la casa de Dios, a quien el Señor había conocido cara a cara (ver. 10), y a quien el Señor había hablado de boca a boca (Num. 12:7, 8). La sepultura de Moisés por mano de Yahvé no tenía la intención de ocultar su sepulcro, con el propósito de protegerlo ante una reverencia supersticiosa; porque conforme a la opinión mantenida por los israelitas, de que los cadáveres y sepulcros contaminaban, había algo de temor por esto, sino, como podemos inferir del relato de la transfiguración de Jesús (Mat. 17), la intención tenía que ver con ponerlo en la misma categoría con Enoc y

Elías. Como *Kurtz* observa: «el propósito de Dios era preparar para él una condición, tanto de cuerpo como de alma, semejante a la de estos dos hombres de Dios. Los hombres sepultan los cadáveres para que se corrompan. Por tanto, si Yahvé no permitió que el cuerpo de Moisés fuese sepultado por los hombres, resulta natural buscar la razón en el hecho de que Él no lo dejaría corromperse, sino que, al sepultarlo con su propia mano, le impartió un poder que lo preservó de la corrupción, y preparó el camino para que pasara a la misma forma de existencia a la que fueron llevados Enoc y Elías, sin morir o ser sepultado». No puede dudarse que esta verdad yace en la base de la teología judía mencionada en la epístola de Judas, respecto a la lucha entre el arcángel Miguel y el diablo, por el cuerpo de Moisés.

Vers. 7, 8. Aunque murió a la edad de ciento veinte años (véase el comentario de 31:2), los ojos de Moisés nunca se oscurecieron, ni perdió su vigor (לֵחַ ἅπ λεγ. conectada con לַח en Gen. 30:37, significa frescura). Así había preservado el Señor toda la vitalidad y energía de su siervo hasta la hora de su muerte. El duelo del pueblo duró treinta días, como en el caso de Aarón (Num. 20:29).

Vers. 9-12. Josué tomó el lugar de Moisés como el líder del pueblo, lleno del espíritu de sabiduría (חָכְמָה [sabiduría], que se manifiesta en la acción), porque Moisés lo había ordenado para su oficio por medio de la imposición de manos (Num. 27:18). Y el pueblo le obedeció; pero no fue como Moisés. «*Y nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés, a quien haya conocido Yahvé cara a cara*», *i.e.* en lo que se refería a las señales y milagros que hizo Moisés, por virtud de su misión divina, sobre Faraón, sus siervos y su tierra, y los terribles hechos que realizó ante los ojos de Israel (vers. 11 y 12; *vid*. caps. 26:8 y 4:34). אֲשֶׁר יְדָעוֹ יהוה [A quien haya conocido Yahvé] no que haya conocido a Él, al Señor. יָדַע [conocer], como γινώσκειν en 1 de Cor. 8:3, se relaciona con el conocimiento divino que no sólo implica observar cuidadosamente (cap. 2:7), sino que también es una manifestación de sí mismo para el hombre, una penetración del hombre con el poder espiritual de Dios (פָּנִים אֶל פָּנִים como en Ex. 33:11). Porque fue conocido por el Señor de ese modo, Moisés fue capaz de realizar señales y maravillas, y hechos poderosos y terribles, como nadie ha hecho antes o después de él. A este respecto Josué estaba muy por debajo de Moisés, y nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés.

Este distintivo respecto a Moisés no presupone que ya se hubiese levantado una gran serie de profetas desde el tiempo de Moisés. Cuando Josué hubo derrotado a los cananeos, y conquistado su tierra con la poderosa ayuda del Señor, la cual se manifestaba aún en señales y maravillas, y la hubo dividido entre los hijos de Israel, y cuando las tribus se hubieron asentado en su heredad, de modo que las diferentes porciones de la tierra empezaron a ser llamadas por los nombres de Neftalí, Efraín, Manasés, y Judá, como en el caso del ver. 2; ya podía haberse establecido en Israel la convicción, de que no se levantaría otro profeta como Moisés, a quien se había manifestado el Señor con señales y prodigios delante de los egipcios y a los ojos de Israel. La posición ocupada por Josué en relación con su predecesor, como el que continuaría su obra, necesariamente habría despertado y confirmado esta convicción, con relación a lo que el Señor había dicho respecto a la superioridad de Moisés sobre todos los profetas (Num. 12:6ss.). Moisés fue el fundador y mediador del viejo pacto. En tanto que durara este pacto, no se podría levantar en Israel un profeta como Moisés. Sólo hay uno que es digno de mayor honor que Moisés, es decir, el Apóstol y Sumo Sacerdote de nuestra profesión, que es puesto como el Hijo sobre toda la casa de Dios, en la cual Moisés fue hallado fiel como siervo (compare Heb. 3:2-6 con Num. 12:7), Jesucristo, el fundador y mediador del nuevo y eterno pacto.

ANOTACIONES FINALES SOBRE LA COMPOSICIÓN DEL PENTATEUCO

Si concluimos nuestro comentario con otra investigación de toda la obra, los cinco libros de Moisés, podemos resumir el resultado de nuestra detallada exposición, en lo que concierne a las opiniones críticas de su origen, con estas palabras: Hemos hallado que se confirma la decisión que pronunciamos en nuestra introducción general, respecto a la unidad y sistema internos de toda la Torá, así como a su origen mosaico. Con la excepción de los últimos capítulos del quinto libro, de los cuales se demuestra distintivamente que son un apéndice de la Torá mosaica, añadidos por una mano diferente, por la declaración que encontramos en Deut. 31:24ss., que cuando fue terminado el libro de la ley, Moisés lo entregó a los levitas para que lo guardasen; por tanto no hay nada en los cinco libros que Moisés no haya escrito. No existen circunstancias o eventos históricos mencionados o asumidos, que tuviesen lugar por primera vez, después de la muerte de Moisés. Ni la alusión al lugar llamado Dan en Gen. 14:14 (cf. Deut. 34:1); ni la anotación en Gen. 36:1, de que hubo reyes en la tierra de Edom antes de que los hijos de Israel tuvieran un rey sobre ellos; ni la declaración de que el monumento que erigió Jacob sobre la sepultura de Raquel permaneció hasta este día (הַיּוֹם עַד, Gen. 35:20); ni siquiera la afirmación en Deut. 3:14, que Jair llamó Basán, «Basán-havot-jair» por su nombre, proveen una indicación definida e inequívoca de un tiempo post-mosaico[1]. Y el relato en Ex. 16:35, que los israelitas comieron el maná cuarenta años, hasta que llegaron a la tierra habitada hasta el fin (קְצֵה), *i.e.* la frontera límite, de la tierra de Canaán, sólo podría ser presentada por *Bleek* (*Einl.*, p. 204) como una prueba evidente de que esto «no podría haberse escrito antes de la llegada de los israelitas a la tierra de Canaán», por una παρερμηνεία, o mala interpretación de las palabras אֶל־אֶרֶץ נוֹשֶׁבֶת [en la tierra de su morada]. Porque ¿no fueron los israelitas quienes acamparon en los campos de Moab al lado del Jordán, frente a Jericó? ¿O debemos suponer que los reinos de Sehón y Og, con sus ciudades, que ya habían conquistado los israelitas bajo el mando de Moisés, eran una tierra inhabitada? El pasaje mencionado al final simplemente demuestra que en los libros intermedios del Pentateuco no tenemos simples diarios que contienen los sucesos históricos de los tiempos mosaicos, sino una obra trazada de acuerdo a un plan definido, y escrito en el último año de la vida de Moisés. Esto se hace visible por las observaciones respecto al resplandeciente rostro de Moisés (Ex. 34:33-35), y la dirección de Israel a través del desierto por la columna de nube (Ex. 40:38, cf. Num. 10:34), así como por el arreglo y distribución sistemáticos de los materiales de acuerdo a ciertos puntos de vista obvios y bien definidos, como ya nos hemos esforzado por demostrar en las introducciones a los diferentes libros, y en la exposición en sí.

No obstante, si la composición de toda la Torá por Moisés es establecida firmemente de ese modo, de acuerdo con las declaraciones hechas en Deut. 31:9 y 24, de ningún modo se concluye que Moisés escribió toda la obra desde Gen. 1 hasta Deut. 31, *uno tenore*, y en los últimos días de su vida. Incluso en este caso pudo haberse escrito paso a paso; y no sólo Génesis, sino los tres libros intermedios pueden haber sido compuestos antes de los discursos del quinto libro, de modo que toda la obra simplemente se terminó y concluyó después de la renovación del pacto descrito en Deut. 29 y 30. Nuevamente, declaraciones como las que afirman que Moisés escribió esta ley, «y que acabó de escribir las palabras de esta ley en un libro hasta concluirse» (Deut. 31:9 y 24), en absoluto requieren que asumamos que Moisés lo escribió todo con su propia mano.

---

1. Pero incluso si las observaciones en Gen. 35:20 y Deut. 3:14 respecto a la preservación del monumento sobre el sepulcro de Raquel, y la retención de los nombres que Jair dio a las ciudades de Basán, en realidad apuntaran a un tiempo pos-mosaico, ningún crítico modesto pensaría en presentar dos ejemplos de ese tipo como una prueba para defender el origen posterior del Pentateuco, sino que consideraría estos dos ejemplos como una información interpolada por una postrer mano. En el caso del monumento sobre el sepulcro de Raquel, sin embargo, si hubiese continuado existiendo por siglos, no es sólo concebible, sino en absoluto improbable, que los espías enviados a Canaán desde Cades, que pasaron por la tierra desde Hebrón a Hamat, hayan visto por la carretera alta dónde se encontraba el sepulcro, y hubieren dado a conocer su preservación a Moisés y el pueblo.

Las epístolas que el apóstol Pablo envió a las diferentes iglesias raramente fueron escritas con su propia mano, pero fueron dictadas a uno de sus asistentes; no obstante su origen paulino no es puesto en duda por causa de ello. Del mismo modo, Moisés también pudo haber empleado algún asistente, bien un sacerdote o un escriba (שֹׁטֵר), en la composición del libro de la ley, sin que esto signifique que no era obra suya. Aún menos se hace dudosa la autoría mosaica del Pentateuco por el hecho de que se valió de documentos escritos desde los tiempos de la antigüedad para escribir la historia primitiva, y por haberlos incorporado, en cierta medida, al libro de Génesis sin ninguna alteración; y que en la historia de su propio tiempo, y cuando introdujo las leyes a su obra, insertó documentos en los libros intermedios que habían sido preparados por los sacerdotes y *shoterim* por mandato suyo —tales como las listas de la enumeración del pueblo (Num. 1-3 y 26), el relato de la las ofrendas dedicatorias de los príncipes de las tribus (Num. 7), y del comité de jefes de las tribus elegidos con el propósito de dividir la tierra de Canán (Num. 34:16ss.)—, en la forma exacta en que habían sido escritos para el uso público. Esta conjetura es interpretada de modo muy natural por los contenidos y la forma del Pentateuco.

El Pentateuco contiene narrativa histórica y ley, correspondiente con el carácter de la revelación divina, la cual consistía en hechos históricos, y recibía un desarrollo de acuerdo con los tiempos. Y en inspecciones más minuciosas, hallamos que en cada uno de estos hechos se pueden distinguir varios elementos diferentes. Los contenidos históricos son divisibles en una porción analística o monumental, y en relatos histórico-proféticos. Lo primero incluye la simple noción de los eventos más importantes desde la creación del mundo hasta la muerte de Moisés, con su data cronológica, etnográfica y geográfica exacta; también los numerosos documentos geológicos introducidos en la historia. A lo segundo pertenecen declaraciones, ya sean cortas o largas, respecto a las revelaciones y promesas de Dios, por las que el Creador del cielo y de la tierra preparó el camino desde el tiempo más remoto para la redención de la caída raza humana, y que, después de poner la base para el reino de Dios del Antiguo Testamento por la guía de los patriarcas y la redención de Israel de la esclavitud de Egipto, finalmente la llevó a cabo en el Sinái por medio del establecimiento del pacto y el legado de la ley. Del mismo modo podemos distinguir un doble elemento en la porción legal del Pentateuco. El corazón de la legislación sinaítica debe hallarse en el decálogo, con las condiciones morales y rectas sobre cuyas bases el Señor concluyó su pacto con Israel. Las verdades religiosas y morales, y los mandamientos que, por ser las demandas absolutas de la santidad y la justicia, el amor y la misericordia de Dios, constituyen la misma esencia de la verdadera religión, están envueltas en la economía del pacto del Antiguo Testamento por ciertos estatutos e instituciones, que fueron impuestos sobre el pueblo de Dios simplemente para la época de su infancia, y constituyeron la σκία τῶν μελλόντων [sombra de las cosas que venían] y que pasaría cuando apareciera el σῶμα [cuerpo]. Esta σκία [sombra] abarca todas las ordenanzas y preceptos teocráticos especiales de la llamada ley levítica (ya sea eclesiástica, disciplinaria o magisterial), en la que se incorporaron simbólicamente ideas religiosas y éticas; de modo que contenían dentro de sí verdades eternas, en tanto que su forma terrenal desaparecía. Estos estatutos del pacto están tan íntimamente ligados con las doctrinas religiosas generales y los mandamientos puramente morales, por virtud de su significado simbólico, que en muchos aspectos se entrelazan entre sí, siendo los mandatos morales encerrados e inundados por los estatutos del pacto, y los segundos siendo santificados y transformados por los primeros, de modo que toda la ley asume la forma completa de un todo orgánico. También es visible una conexión orgánica similar entre los constituyentes históricos y legales del Pentateuco. La narrativa histórica no sólo proporcionó el marco o entramado externo para la legislación del pacto, sino que también preparó el caminó para tal legislación, del mismo modo que Dios mismo preparó el camino para establecer su pacto con Israel al guiar a la raza humana y a los patriarcas de Israel; y esto también inunda toda porción de ello, tanto que, por un lado, las circunstancias históricas forman la base para las instituciones legales, y por otro lado, se arroja luz sobre las ordenanzas del pacto por medio de los sucesos históricos. Del mismo modo que la naturaleza y el espíritu se entrelazan en el mundo que nos rodea y en la vida humana, y el espíritu no sólo se hace visible en la vida de la natura-

leza, sino que al mismo tiempo la transforma; así Dios ha plantado su reino de gracia en el orden natural del mundo, para que la naturaleza pueda ser santificada por la gracia. Pero, a pesar de esta conexión orgánica entre los varios constituyentes del Pentateuco, las porciones históricas y legales no sólo son mantenidas completamente distintas entre sí en muchos pasajes, por la misma naturaleza del caso, sino que los distintivos entre estos dos constituyentes son claramente sacados a la vista en muchos sitios.

Las diferencias materiales necesariamente determinan en varios sentidos la forma, la fraseología, e incluso las palabras que se emplean en la narrativa. En las porciones históricas aparecen muchas palabras y expresiones que no se encuentran nunca en las secciones legales, y viceversa. La misma observación se aplica a las diferentes porciones en que tenemos narrativa histórica, o la promulgación de las leyes. Además de esto, razonablemente podríamos esperar encontrarnos también con secciones enteras en las que se combinan las ideas y peculiaridades de los diferentes constituyentes. Y realmente este es el caso. Las diferencias se destacan muy agudamente en los primeros capítulos de Génesis, donde el relato del paraíso y la caída, junto con la promesa de la victoria de la simiente de la mujer sobre la serpiente, que contiene el germen de todas las revelaciones futuras de Dios (cap. 2:4ss.), se anexa inmediatamente a la historia de la creación del mundo (caps. 1:1-2:3); en tanto que en el modo de la narración difiere considerablemente del estilo del primer capítulo. Mientras en el cap. 1, el Creador del cielo y de la tierra es llamado simplemente *Elohim*; en la historia del paraíso y la caída, sin mencionar otras diferencias, nos encontramos con el nombre compuesto de *Yahvé Elohim*; y, después de esto, se utilizan los dos nombres Elohim y Yahvé intercambiadamente, de modo que en muchos capítulos sólo aparece el primero, y en otros sólo el segundo, hasta la declaración en Ex. 6, cuando Dios se apareció a Moisés y lo comisionó para que sacara de Egipto a Israel, después de lo cual predomina el nombre *Yahvé*, de modo que de ahí en adelante, con pocas excepciones, *Elohim* sólo se utiliza en un sentido apelativo.

Sobre este intercambio en los nombres de Dios en el libro de Génesis, los críticos modernos han construido, basándose en el método de Astruc, su hipótesis respecto a la composición de Génesis, y de hecho de todo el Pentateuco, bien por diferentes documentos, o por añadiduras suplementarias, de acuerdo con lo cual descubren una causa externa para el cambio de nombres, la variedad de editores, en lugar de deducir que se deba a los diferentes significados de los nombres en sí; en tanto que también aducen, para apoyar su punto de vista, el hecho de que ciertas ideas y expresiones cambian en relación con el nombre de Dios. El hecho es lo suficientemente obvio. Pero el cambio en el uso de los diferentes nombres de Dios es asociado con el desarrollo gradual de los propósitos de salvación de Dios; y como ya hemos demostrado al principio del libro, los nombres *Elohim* y *Yahvé* son expresiones de las diferentes relaciones por parte de Dios para con el mundo. Ahora, como Yahvé no se reveló con el pleno significado de su nombre Yahvé hasta el tiempo del éxodo de Israel de la esclavitud de Egipto, y la conclusión del pacto en Sinaí, no debemos esperar más de lo que realmente vemos en Génesis, es decir, que este nombre no es utilizado por el autor del libro de Génesis antes del llamado de Abraham, excepto en relación con los hechos que preparaban directamente el llamado de Abraham para ser padre de la nación del pacto; y que incluso en la historia de los patriarcas, donde predomina desde Gen. 12-16, se utiliza nuevamente con menos frecuencia después que Yahvé se reveló a Abraham como *El Shadai*, y surgieron otros títulos de las continuadas manifestaciones de Dios a los patriarcas, las cuales podrían tomar el lugar de ese nombre. De ningún modo habría sido extraño, por tanto, si el nombre Yahvé no hubiese aparecido en el relato de la creación del mundo, en las genealogías de los patriarcas de la edad primitiva y preparatoria (Gen. 5 y 11), y en la tabla de las naciones (Gen. 10), en el relato de las negociaciones de Abraham con los heteos con relación a la compra de la cueva de Macpela para sepulcro de su familia (Gen. 23), en los anuncios respecto a Esaú y los príncipes y reyes de la tribu edomita (Gen. 36), y otras narraciones de importancia similar. Sin embargo lo hallamos en la genealogía de Gen. 5:29, y en la tabla de las naciones en Gen. 10:9, donde los críticos, para salvar sus hipótesis, se ven obligados a recurrir a suposiciones de supuestos arreglos o revisiones editoriales. Han tratado Gen. 17:1 inclu-

so de manera más violenta. Yahvé se aparece allí a Abraham, y se le manifiesta como *El Shadai*, por lo que se hace muy evidente que el nombre *El Shadai* simplemente expresa una característica particular en la manifestación de Yahvé, y describe un estado preliminar que anticipa el desarrollo pleno de la naturaleza del Dios absoluto, conforme se expresa en el nombre *Yahvé*. Esto se pone de manifiesto, más allá de toda duda, por la declaración que Dios hace a Moisés en Ex. 6:3, «Yo aparecí a Abraham, Isaac y Jacob como *El Shadai*, mas en mi nombre Yahvé no me di a conocer a ellos». Incluso *Astruc* observa, con referencia a estas palabras, «que el pasaje de Éxodo, cuando se entiende apropiadamente, no demuestra que el nombre de Yahvé era un nombre desconocido para los patriarcas, y que fue revelado por primera vez a Moisés; simplemente demuestra que Dios no había manifestado a los patriarcas toda la extensión del significado de este nombre, como lo dio a conocer a Moisés». Los críticos modernos, por otro lado, borraron יהוה en Gen. 17:1, y pusieron *Elohim* en su lugar, y luego declaran *El Shadai* como sinónimo de *Elohim*, en tanto que han malinterpretado Ex. 6:3 de tal manera que el nombre *Yahvé* parece ser completamente desconocido para los patriarcas. A través de actos de violencia similares han manipulado el texto en muchos otros pasajes, con el propósito de llevar a cabo la distinción entre los documentos de Elohim y Yahvé; a pesar de todo ello, no pueden escapar a la admisión de que hay ciertas secciones o porciones del libro de Génesis en que la separación es imposible.

Lo mismo que sucede con los nombres de Dios, ocurre con las supuestas «expresiones favoritas» de las secciones jehovistas y elohistas. «Hay ciertas expresiones favoritas, se dice, que son comunes para las porciones elohistas; y las mismas cosas son frecuentemente llamadas por diferentes nombres en las secciones jehovistas y elohistas. Entre las expresiones elohistas están: אֲחֻזָּה (posesión), אֶרֶץ מְגוּרִים (tierra donde mora el extraño), לְדֹרוֹתֵיכֶם, לְמִינוֹ, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה (el mismo día), *Padán-Aram* (esto siempre es para el jehovista (¿?) *Aram-Naharaim*, o simplemente *Aram*)[2], פָּדָה וְרָבָה, הֵקִים בְּרִית (el jehovista es כָּרַת בְּרִית), dondequiera que aparece el nombre אלהים, dichas palabras también aparecen como sus satélites inseparables». Esta declaración es en parte incorrecta, y no concuerda con los hechos; e incluso donde hay cierta base para ella, realmente no demuestra nada. En primer lugar, no es correcto que אֲחֻזָּה y אֶרֶץ מְגוּרִים sólo se encuentren en porciones elohistas. En el primer pasaje que nos encontramos con esta palabra en el Pentateuco (Gen. 17:8), no es *Elohim*, sino Yahvé quien aparece como *El Shadai*, y promete a Abraham y su simiente la tierra de su peregrinaje, la tierra de Canaán, עוֹלָם לַאֲחֻזַּת. A este pasaje se alude claramente en Gen. 48:4. Además de esto, la palabra אֲחֻזָּה [propiedad] aparece en Gen. 23:4, 9, 20; 49:30; 50:13, en relación con el sepulcro familiar que Abraham había adquirido como posesión al comprarlo; también en las leyes concernientes a la venta y redención de la propiedad (Lev. 25 y 27, frecuentemente), y en los casos que tienen que ver con la división de la tierra como posesión entre las tribus y familias de Israel (Num. 27:7; 32:5ss.; 35:2, 8); también en Lev. 25:34 y Gen. 36:43, en ambos pasajes con referencia a la propiedad, o a una posesión de tierra que se fija para alguien, para lo cual no existía otra palabra en el idioma hebreo que se pudiese utilizar en estos pasajes; sin mencionar el hecho de que *Stähelin*, *Knobel* y otros pronuncian Num. 32:32 como un pasaje jehovista. Así que la expresión הֵקִים בְּרִית (establecer un pacto) y לְדֹרֹתָם (en sus generaciones) aparece nuevamente en Gen. 17:7 en un marco jehovista; porque no fue Elohim, sino Yahvé, quien se apareció a Abraham (véase el ver. 1), establecer (no concluir) su pacto con él y su posteridad como pacto eterno, de acuerdo con sus generaciones. Establecer (*i.e.* realizar, llevar a cabo) un pacto, y concluir un pacto son ciertamente dos ideas distintas.

En Gen. 47:27 y Lev. 26:9, hallamos nuevamente פָּדָה וְרָבָה en dos secciones que son pronunciadas jehovistas. Las otras tres, sin duda, aparecen en Génesis en relación con Elohim; pero la expresión, «el mismo día», no podría esperarse en una sección jehovista, por la simple razón de que el tiempo de las revelaciones y promesas de Dios generalmente no es contado por día y hora. לְמִינוֹ o לְמִינָהּ [Según su género] sólo se en-

2. El hecho real es que *Aram-Naharim* sólo aparece dos veces en el Pentateuco, Gen. 24:10 y Deut. 23:5, por lo cual *Aram* por sí solo aparece en Num. 23:7, del cual es bien sabido que no sólo se aplica a *Mesopotamia*, sino también a *Siria*, y aquí se utiliza simplemente como un término poético para *Aram-Naharaim*. Además, *Padán-Aram y Aram-Naharaim* no son idénticos; sino que el primero denota únicamente un distrito particular de «Aram de los dos ríos», o Mesopotamia.

cuentra en cuatro secciones en todo el Pentateuco, en los relatos de la creación y el diluvio (Gen. 1 y 6 y 7), y en las leyes concernientes a las bestias limpias e inmundas (Lev. 11 y Deut. 14), donde sólo se hace referencia a las especies de animales. ¿Puede entonces esta palabra ser llamada una expresión elohista favorita que aparece constantemente como un satélite inseparable, dondequiera que aparece el nombre de Elohim? Las mismas observaciones se aplican a otras palabras y frases descritas como elohistas: *e.g.* תּוֹלְדוֹת (que sin embargo se encuentra a la cabeza de un relato jehovista en Gen. 2:4), בֵּית אָב [casa de su padre], לְמִשְׁפְּחֹתָם [en sus familias], y muchas otras. Pero así como expresiones de este tipo no deben esperarse en las secciones histórico-proféticas, por la sencilla razón de que las ideas que expresan pertenecen a una esfera totalmente diferente, también, por otra parte, en el libro de Génesis se encuentra siempre un número considerable de nociones y palabras que están asociadas con las manifestaciones visibles de Dios, con las promesas de los patriarcas, su adoración, etc., en conexión con el nombre Yahvé; véase, por ejemplo, קָרָא בְשֵׁם יְהוָה, הֶעֱלָה עוֹלָה (עלות), רֵיחַ הַנִּחֹחַ, y otras de la misma clase. Y sin embargo las últimas dos aparecen en las leyes de los libros intermedios, que los críticos atribuyen al elohista mucho más frecuentemente que muchas de las llamadas expresiones y fórmulas elohistas del libro de Génesis. Este hecho muestra claramente que no existen cosas tales como expresiones favoritas del elohista y del jehovista, sino que las palabras se adaptan siempre al tema en cuestión. En los estatutos del pacto de los libros intermedios, hallamos expresiones jehovistas y elohistas combinadas, porque la economía del pacto sinaítico fue anticipada, por un lado, por las revelaciones patriarcales de Yahvé el Dios del pacto, y por otro lado, establecido sobre la base del bienestar de Israel. El pacto que concluyó Yahvé con el pueblo de Israel en Sinaí (Ex. 24) fue simplemente el establecimiento y la realización plena del pacto que Dios había hecho con Abraham (Gen. 15), y que ya había comenzado a establecer con él por la promesa de un hijo y la institución de la circuncisión como señal del pacto (Gen. 17). La condición indispensable de membresía en el pacto fue la circuncisión que Yahvé mandó a Abraham cuando se le dio a conocer como El Shadai (Gen. 17), y en relación con lo cual, por primera vez nos encontramos con las fórmulas legales חֻקַּת עוֹלָם [estatuto perpetuo], לְדֹרֹתֵיכֶם [en tus generaciones], y נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא [esa alma será cortada], las cuales se repiten constantemente en los estatutos del pacto de los libros intermedios, pero dispuestas de tal modo que la expresión חֻקַּת עוֹלָם [estatuto perpetuo] nunca se utiliza en relación con los preceptos religiosos generales o mandamientos puramente morales, cuyo significado eterno no debía ser impuesto, ya que se deducía de forma natural por la inmutable santidad y justicia del Dios eterno, en tanto que esto no se podría asumir sin más base de las leyes y ordenanzas del pacto. Pero estas ordenanzas del pacto también tenían sus raíces en el orden natural del mundo y de la vida nacional. La nación de Israel que surgió de los doce hijos de Israel por generación natural, recibió sus divisiones en doce tribus y su constitución en base a estos preceptos: que era una nación y congregación del pacto de Yahvé. La enumeración del pueblo fue tomada en tribus, de acuerdo con las familias y casas de los padres de las diferentes tribus; y la tierra de Canaán, que se les prometió como heredad, debía ser dividida entre las tribus, con referencia especial al número y magnitud de sus familias. Es perfectamente natural, por tanto, que en las leyes y declaraciones concernientes a estas cosas, se repitan palabras y formularios que ya habían aparecido en el libro de Génesis en relación con las descripciones genealógicas.

Los críticos modernos, como es bien sabido, consideran toda la ley sinaítica, desde Ex. 25 hasta Num. 10:28, como una parte esencial de la obra original, con la excepción de Ex. 20-23; Lev. 17-20 y 26, y unos cuantos versículos de Lev. 10; 23; 24; 25 y Num. 4 y 8. Ahora, como en esta ley se ve una gran variedad de cosas —tales como la construcción y establecimiento del tabernáculo, la descripción de la ropa de los sacerdotes, el orden de sacrificios—, que no se vuelven a repetir en el Pentateuco, fue muy fácil para *Knobel* llenar varias páginas con las expresiones de la obra original elohista, las cuales no se pueden hallar en las narrativas histórica jehovistas, ni en los mandamientos generales de carácter religioso y moral, simplemente reuniendo todos los nombres de estas cosas particulares. Pero ¿qué demuestra una colección? Sólo que los contenidos del Pentateuco son muy variados, y que no se repiten las mismas cosas en

todo él. ¿Esperaríamos hallar dinteles, columnas, cubiertas, tapicería, y los utensilios del santuario, o la vestimenta de los sacerdotes y los objetos para el sacrificio, mencionados en los mandamientos, o entre los derechos de Israel (Ex. 20-23), o en las leyes de matrimonio y castidad y en los mandamientos morales (Lev. 17-20)? Con la excepción de la ausencia de ciertas expresiones y fórmulas, que son de uso frecuente en los estatutos del pacto, los críticos no pueden presentar ninguna otra base para excluir los mandamientos religiosos y morales de la legislación de la llamada obra original, que un axioma a priori: «que el elohista sólo tenía respeto por la ley teocrática; y que leyes como las que se introducen en Ex. 21-23, en relación con la vida moral y civil, estaban completamente fuera de su plan». Éstas son aseveraciones, no pruebas. El uso de las palabras en el Pentateuco sólo podría dar evidencia concluyente de que fue compuesto por varios autores, si las aseveraciones estuviesen bien fundamentadas en que las diferentes expresiones se emplean para la misma cosa en diferentes partes de la obra. Pero todo lo que se ha presentado hasta ahora como prueba de esto, no son más que unas cuantas palabras, mayormente en los primeros capítulos del Génesis; en tanto que al mismo tiempo se asume que Gen. 2:4ss. contiene un segundo relato de la creación, cuando en realidad simplemente da una descripción del paraíso, y un relato más minucioso de la creación del hombre que el que se encuentra en Gen. 1, requiriendo, la diferencia en el punto de vista, palabras diferentes.

A esto debemos añadir el hecho de que un número de secciones no pequeño, exhibe, en lo que respecta al lenguaje, las peculiaridades de los dos documentos originales o fuentes principales, y hace totalmente imposible una división. Los críticos, por tanto, se han visto obligados a asumir que hubo una tercera o incluso cuarta fuente, a las que remitieron todo lo que no podía asignarse a las otras dos. Esta suposición es pura invención de la dificultad crítica, en tanto que el hecho en sí es una prueba de que el Pentateuco está fundado sobre unidad de lenguaje, y que las diferencias que se suceden aquí y allí surgen, en su mayoría, de la variedad y diversidad de sus contenidos; mientras que en muy pocos casos pueden atribuirse al hecho de que Moisés se valió de escritos existentes en la composición del libro de Génesis, y a que en los libros intermedios insertó documentos públicos sin alterar su relato histórico.

Las otras pruebas, presentadas con el propósito de apoyar la evidencia del lenguaje, las frecuentes *repeticiones* de la misma cosa y las *discrepancias* reales, son todavía más débiles. Sin duda el Pentateuco abunda en repeticiones. La mayor y más importante es la descripción del tabernáculo, donde tenemos, en primer lugar, el mandato de preparar este santuario dado en Ex. 25-31, con una detallada descripción de todas las diferentes partes, y los utensilios, así como de la ropa de los sacerdotes y la consagración de los sacerdotes y del altar; y luego nuevamente en Ex. 35-39 y Lev. 8, un relato detallado del cumplimiento de estas instrucciones casi con las mismas palabras. El candelero sagrado es mencionado cinco veces (Ex. 25:31-40; 27:20, 21; 30:7, 8; Lev. 24:1-4 y Num. 8:1-4); el mandato de no comer sangre aparece ocho veces (Gen. 9:4; Lev. 3:17; 7:26, 27; 17:10-14; Deut. 12:16, 23, 24, y 15:23), y en las primeras tres ocasiones aparece en pasajes pertenecientes a la llamada obra original. Ahora, si estas repeticiones no hubiesen sido consideradas por cualquiera de los críticos, con la excepción de *J. Popper*, como pruebas de que pertenecían a diferentes autores, ¿qué derecho tendríamos a aducir otras repeticiones de tipo similar como poseyendo tal significado? Pero finalmente, los críticos se han envuelto en contradicciones casi incomprensibles por medio de las supuestas contradicciones en el Pentateuco. Algunos de ellos, *e.g. Stähelin y Bertheau*, piensan que estas discrepancias son sólo aparentes, o por lo menos de un carácter tal que el último editor no vio discrepancias en ellas, de otro modo las habría borrado. Otros, como *Knobel* y *Hupfeld*, las ponen al frente, como las pruebas principales de una pluralidad de autores; en tanto que Hupfeld, de manera especial, por un proceso verdaderamente inquisitorio, ha convertido las más pequeñas diferencias en contradicciones irreconciliables. No obstante, con todo ello, mantiene que el Pentateuco, en su forma actual, es una obra que se caracteriza por su unidad, arreglada y llevada a cabo de acuerdo con un plan definido en el que las diferentes porciones están dispuestas y unidas, «con una inteligente mira a la conexión y unidad o plan», sí, «entretejidos de un modo tan armonioso, que tenían la engañosa apariencia de un todo unido» (*Hupfeld, die Quellen der Genes.*, p. 196). Al trabajar con las diferentes fuentes, se

dice que el editor «no dudó en hacer correcciones sistemáticas de una para armonizarla con la otra», como por ejemplo, en los nombres de Abram y Saraí, los cuales copió del documento original en las porciones jehovistas antes de Gen. 17, porque «no permitiría discrepancia alguna entre sus fuentes en estos puntos, y de hecho no podría permitirlo sin una contradicción manifiesta, y la subsiguiente confusión de sus lectores» (p. 198). ¿Entonces cómo cuadra con tal inteligente procedimiento, el asumir que hay contradicciones irreconciliables en la obra? Un editor que trabajó con tanta inteligencia y reflexión nunca habría dejado contradicciones reales; y los críticos modernos han podido descubrirlas simplemente porque juzgan los escritos bíblicos de acuerdo a nociones modernas, e inician sus operaciones desde una opinión fundamental que está en discrepancia directa con la revelación de la Biblia.

La fuerza de la oposición a la unidad y paternidad mosaica del Pentateuco surge mucho menos de las peculiaridades formales, que los críticos han puesto delante, que de lo ofendidos que se sienten por los contenidos del libro de Moisés, los cuales son irreconciliables con el naturalismo de las perspectivas modernas del mundo. Para los líderes del criticismo moderno, lo espurio o el origen post-mosaico del Pentateuco, no sólo es un hecho establecido, sino el surgimiento gradual de las leyes mosaicas en conexión con el desarrollo natural del pueblo hebreo, sin ninguna interposición directa o sobrenatural por parte de Dios, también está firmemente establecida *a priori* sobre bases dogmáticas. Esto es abiertamente expresado por *De Wette* en las tres primeras ediciones de su introducción, en la cual abre su investigación crítica respecto al Pentateuco con esta observación (145): «Muchos sucesos se oponen a la ley de la naturaleza, y presuponen una interposición directa por parte de Dios»; y luego procede diciendo que: «Si para una mente educada es un hecho *decidido* que tales milagros en realidad nunca han ocurrido, surge la pregunta si, tal vez, pudo haberles *parecido* que ocurrieron a las personas afectadas directamente; pero a esto debemos darle una respuesta negativa. Y de ese modo somos llevados a la conclusión de que la narrativa no es contemporánea, o derivada de fuentes contemporáneas». *Ewald* ha expresado sus puntos de vista naturalistas, los cuales no reconocen revelación sobrenatural de Dios en su *Geschichte des Volkes Israel [Historia del Pueblo de Israel],* y ha desarrollado la formación gradual del Pentateuco partiendo de los principios implicados en estos fundamentales puntos de vista. Pero del mismo modo que *De Wette* expresó esta cándida confesión de una manera más cuidadosa y exquisita en las postreras ediciones de su introducción, también sus sucesores se han esforzado más y más en ocultar el trasfondo naturalista de sus operaciones críticas, y se han restringido a argumentos cuya debilidad y falta de valor admiten ellos mismos en conexión con cuestiones críticas que no afectan a sus perspectivas naturalistas. En tanto que el criticismo bíblico esté atado al naturalismo, nunca llegará a reconocer lo genuino y la unidad del carácter interno del Pentateuco. Porque si los milagrosos hechos del Dios viviente, descritos en él, no son ciertos, y en realidad no sucedieron, el relato de ellos no puede proceder de un testigo ocular, sino que sólo pueden ser mitos que se desarrollaron en la creencia popular mucho después de los eventos a los que se hace referencia. Y si no hay previsión profética del futuro producida por el Espíritu de Dios, Moisés no pudo haber predicho el rechazo de Israel y su dispersión entre los paganos incluso desde antes de su entrada en Canaán, ya que no tuvo lugar sino muchos siglos después.

Si, por otra parte, se admite la realidad de las revelaciones sobrenaturales de Dios, junto con milagros y profecías, no sólo están en armonía los contenidos del Pentateuco con su paternidad mosaica, sino que incluso sus primeros arreglos pueden entenderse y ser vindicados científicamente, siempre que supongamos únicamente que la obra se originó de la manera siguiente: Después del éxodo de las tribus de Israel de Egipto, y de su adopción como el pueblo de Yahvé, a través de la conclusión del pacto en Sinaí, cuando Moisés hubo sido mandado por Dios a escribir las leyes del pacto (Ex. 24:4, y 34:27), y luego formado la resolución no sólo de asegurar las leyes que el Señor había dado al pueblo por medio de él, contra la alteración y distorsión de ellas, y entregado a la posteridad, al mandar que se escribieran, sino también que se escribieran todas las cosas grandes y gloriosas que el Señor había hecho por su pueblo, para la instrucción de su generación y de las que vendrían, y que se dispuso para llevar a cabo esta resolución; reunió todas las tradiciones del tiempo antiguo, la cuales ha-

bían pasado a Israel desde los días de los patriarcas, en parte de modo oral, y en parte en escritos y anales, con el propósito de combinarlas en una historia preliminar del reino de Dios, el cual fue fundado por medio de la conclusión del pacto en Sinaí. Según esto, es muy probable que durante la estancia en Sinaí, en los cinco o seis meses que estuvieron ocupados en la construcción del tabernáculo, él haya escrito no sólo el libro de Génesis, sino la historia de la liberación de Israel de la tierra de Egipto y de la marcha hasta Sinaí (Ex. 19), a lo que se adjunta el decálogo, con el libro del pacto (Ex. 20-23), de acuerdo con el plan del reino de Dios que entonces ya había sido revelado plenamente, o, en otras palabras, desde un punto de vista teocrático. Como había escrito las leyes del pacto en un libro por mandato de Dios, como algo preliminar a la conclusión del pacto en sí (Ex. 24:4), no puede dudarse que no haya meramente publicado al pueblo oralmente la elaborada revelación y dirección de Dios respecto a la construcción del tabernáculo y el aparato de adoración que había recibido sobre la montaña (Ex. 25-31), del mismo modo que el resto de las leyes, sino que o bien se dispuso a escribirlas él mismo directamente después de haberlas recibido del Señor, o hizo que las escribiera uno de sus asistentes, y las reunió con el propósito de formarlas eventualmente en una obra completa. Podemos suponer lo mismo con relación a los eventos más importantes que sucedieron durante los cuarenta años de viaje por el desierto, de modo que, a la llegada de todo el campamento a los campos de Moab, ya se habían reunido todos los materiales legales e históricos para los tres libros intermedios del Pentateuco, y todo lo que quedaba por hacer era formarlos en un todo, y darles una revisión final. El reunir, ordenar, y el trabajo final que se debía hacer con estos materiales se podría realizar en un corto tiempo, ya que Moisés tenía, en todo caso, a los sacerdotes y *shoterim* a su lado.

Es probable que todo eso haya tenido lugar antes de los últimos discursos de Moisés, los cuales compusieron el libro de Deuteronomio, de modo que no quedase nada por hacer, sino escribir estos discursos, y ponerlos como un apéndice de los cuatro libros ya escritos, y formando así el quinto libro. Con esto se terminó de escribir «todas las palabras de este libro de la ley», de modo que todo el libro de la ley pudo ser entregado a los sacerdotes en un estado completo, para que le dieran el cuidado apropiado (Deut. 31:24ss.).

A esta obra escrita se añadió una copia del canto de Moisés, probablemente, inmediatamente después que hubo sido depositado al lado del arca del pacto; y, después de su muerte, también se escribió la bendición pronunciada sobre las tribus antes de su partida. Finalmente, después de la conquista de Canaán, posiblemente en la renovación del pacto bajo Josué, se añadió un relato de la muerte de Moisés a estos dos últimos testimonios del varón de Dios, y fue adoptado junto con ellos, en forma de apéndice, en su libro de la ley.

INTRODUCCIÓN A LAS HISTORIAS PROFÉTICAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La Torá, o cinco libros de Moisés, que contienen un relato de la fundación del reino de Dios del Antiguo Testamento, y de las leyes que fueron dadas a través de Moisés, es seguida en el canon hebreo por los escritos de «los primeros profetas», נביאים ראשונים, *prophetoe priores*. Se da este nombre colectivo a los cuatro libros de *Josué, Jueces, Samuel y Reyes*, los cuales trazan, a la luz de la revelación divina, y del despliegue gradual del plan de la salvación, el desarrollo histórico del reino de Dios desde la muerte de Moisés, el mediador del antiguo pacto, o desde la entrada del pueblo de Israel en la tierra de Canaán prometida a sus padres, hasta la disolución del reino de Judá, y la cautividad babilónica; abarcando todo un periodo aproximado de novecientos años. Los nombres dados a estos libros son tomados de los hombres que el Dios-Rey de Israel llamó y designó en diferentes ocasiones como líderes y gobernadores de su pueblo y reino, e indican, muy apropiadamente, los periodos históricos a los que hace referencia el libro.

El libro de *Josué* describe la introducción del pueblo de Israel en la tierra prometida de Canaán, por medio de la conquista efectuada por Josué, y la división de la tierra entre las tribus de Israel. Por cuanto Josué sólo completó lo que Moisés había comenzado pero que no se le permitió culminar, por causa de su pecado en el agua de la contención (Num. 20:12); y como no sólo había sido llamado por el Señor, y consagrado por la imposición de manos de Moisés, para llevar a cabo esta obra, sino que también había sido favorecido con revelaciones directas de Dios, y con su milagrosa ayuda en la ejecución de sus mandamientos; el libro que es llamado por su nombre, y contiene el relato de lo que hizo en el poder del Señor, está más estrechamente relacionado con el Pentateuco, tanto en forma como en contenidos, que cualquier otro libro del Antiguo Testamento. A este respecto, por tanto, podría considerarse como un apéndice, aunque en realidad nunca fue unido a éste como para formar parte de la misma obra, sino que desde el principio fue un escrito separado, y simplemente se mantuvo en la misma relación dependiente con los escritos de Moises, que la relación que el mismo Josué tenía con Moisés, de quien fue siervo y sucesor.

El libro de *Jueces* abarca el periodo de trescientos cincuenta años, desde la muerte de Josué hasta el levantamiento de Samuel como profeta del Señor; es decir, el tiempo designado para que el pueblo de Israel se estableciera en la completa y sola posesión de la tierra que les había sido dada por heredad, peleando contra los cananeos que habían quedado en la tierra, y exterminándolos, y, una vez que se hubiesen establecido en esta heredad como congregación del Señor, debían afirmar su pacto establecido con Dios en Sinaí, y edificar y mantener el reino de Dios de acuerdo con los principios y ordenanzas, las leyes y derechos, prescritos por Moisés en la ley. El Señor había prometido su ayuda a la nación del pacto en su conflicto con los cananeos que quedasen, con la condición de que se adhirieran a su pacto con fidelidad, y que obedecieran sus mandamientos con un corazón dispuesto. Sin embargo, fue de manera muy imperfecta que las tribus de Israel observaron estas condiciones, las cuales habían sido impresas honestamente sobre sus corazones, no sólo por Moisés, sino también por Josué antes de su muerte. Rápidamente se cansaron de la tarea de pelear contra los cananeos y destruirlos, y se contentaron con el mero hecho de hacerlos tributarios; de hecho, incluso comenzaron a formar amistades con ellos, y a adorar a sus dioses. Como castigo por esto, el Señor los entregó a sus enemigos, de modo que repetidas veces fueron oprimidos y profundamente humillados por los cananeos, y por las naciones que habitaban alrededor de Canaán. Pero siempre que se arrepentían y se volvían al Señor su Dios en su aflicción, Él levantaba ayudadores y libertadores para ellos en las personas de los jueces, a quienes llenaba con el poder de su Espíritu, de modo que herían al enemigo, y redimían tanto al pueblo como la tierra de su opresión. Pero tan pronto como el juez fallecía, el pueblo volvía a caer en la idolatría y se hundía más y más en las cadenas de los paganos, y la constitución teocrática cayó más y más en decadencia, y la

vida de la nación como una comunidad religiosa se acercaba rápidamente a un fin. Este constante alterne, de apostatar del Señor para irse a los Baales cananeos y los Astarots, y el consecuente castigo por medio de entregarlos al poder de sus enemigos, por un lado, y el retorno temporal al Señor acompañado por la liberación de los jueces, por el otro, que caracteriza el periodo post-mosaico de la historia israelí, se manifiesta claramente en el libro de los jueces, y se pone ante los ojos en cuadros separados de las varias opresiones y liberaciones de Israel, siendo completada cada una en sí sola, y su totalidad dispuesta en orden cronológico. En tanto que el libro de Josué muestra cómo el Señor cumplió sus promesas hechas a Israel con brazo poderoso, e introdujo a su pueblo a la tierra que había prometido a sus padres, el libro de Jueces muestra cómo Israel quebrantó continuamente el pacto de su Dios en la tierra que le había dado por heredad, y de ese modo cayó preso de sus enemigos, por lo cual los jueces no fueron capaces de asegurarles una libertad permanente; de modo que el Señor se vio obligado a crear algo nuevo en Israel, para llevar a cabo su propósito de salvación y fundar y erigir su reino en Canaán, por medio de los hijos de Israel. Este algo nuevo consistía en la institución de la profecía, como se había prometido a Moisés, o más bien en la introducción de ella en la vida nacional y política, como un poder espiritual por el que de ahí en adelante sería inundado, guiado y controlado; ya que ni los jueces ni los sacerdotes, como guardianes del santuario, fueron capaces de mantener la autoridad de la ley de Dios en la nación, o de volver al Señor a la idólatra nación. Es cierto que nos encontramos con profetas en épocas tan tempranas como las de los jueces; pero el verdadero fundador de la profecía del Antiguo Testamento fue Samuel, con quien comenzaron los profetas su continua labor, y el don de profecía fue desarrollado a un poder que ejercía una influencia, tan fuertemente como era saludable, sobre el futuro desarrollo del estado Israelí[1].

Los libros de *Samuel* contienen la historia de Israel desde la aparición de Samuel como profeta hasta el final del reinado de David, e incluyen la renovación de la teocracia por la obra de Samuel, y el establecimiento de la monarquía terrenal por medio de Saúl y David. Al final del periodo de los jueces, cuando el arca del pacto hubo caído en manos de los filisteos, y la remoción del tabernáculo de este símbolo y sustrato visible de la presencia de Dios hubo causado que el santuario central de la congregación perdiera todo su significado como el lugar donde Dios se manifestaba a sí mismo, y cuando los juicios de Dios hubieron caído incluso sobre los miembros del sumo sacerdocio, en la muerte de Elí y sus indignos hijos, cuando la palabra de Yahvé era valorada, y se podía hallar poca profecía (1 de Sam. 3:1), el Señor levantó a Samuel, el hijo de la piadosa Ana, que había sido pedido al Señor y consagrado a su servicio desde el vientre de su madre, para ser profeta de Dios, y se le apareció continuamente en Silo; de modo que todo Israel lo reconoció como el profeta designado por el Señor, y por medio de su obra profética fue convertido de los ídolos muertos a servir al Dios viviente. A consecuencia de esta conversión, el Señor entregó a los israelitas, en respuesta a la oración de Samuel, una completa y maravillosa victoria sobre los filisteos, por la cual fueron liberados de la pesada opresión que habían sufrido durante cuarenta años a manos de sus enemigos. Desde ese tiempo en adelante, Samuel juzgó a todo Israel. Pero cuando hubo envejecido, y sus hijos, que habían sido designados por

1. De manera precisa se pronuncia *Dr. Küper, das Prophetenthum des Alten Bundes,* p. 96 respecto a este punto: Después de haber sido instaurado el antiguo pacto por la actividad profética de Moisés y durante la era mosaica en general, el espíritu profético actuó repetidamente, como lo muestra el ejemplo de María, el extraño proceso de Num. 11 y el suceso de Deut. 13, y fue parte principal del profetismo poco tiempo después del establecimiento del pacto dejar actuar a la ley en su poder institucional. Aunque según Jer. 7:25; 26:5s. fueron mandados profetas al pueblo desde la salida de Egipto, no se mencionan las actividades proféticas durante el largo tiempo de los jueces. Aquellos hombres que fueron dotados con un oficio especial para Israel son presentados como héroes populares y libertadores de situaciones extremadamente peligrosas. Su eficacia consistía más bien en una actividad exterior. El sacerdocio tenía el oficio de representar el ámbito religioso de la vida popular y las estructuras formadas y modificadas por Moisés debían bastar como entidad objetivamente válida para dirigir a Israel en los caminos de Dios. Pero al evidenciarse, en el tiempo caótico de los jueces con sus problemas internos y externos, lo poco que las instituciones teocráticas estaban presentes en la mentalidad del pueblo es con Samuel con quien el tiempo profético del antiguo pacto empieza a surgir y a mostrarse en la historia. Su carácter es formado por la revelación del espíritu profético e influye en la vida interna de Israel para inducir el orden teocrático en la vida y mentalidad del pueblo, aunque muchos afirman que Samuel fue el fundador del profetismo. Esto difiere concretamente de las indicaciones de las Escrituras y es refutado en 1 Sam. 2:27. Pero asimismo es evidente que el profetismo recibe con Samuel una posición más firme y que a partir de entonces desarrolla su eficacia. Asimismo ubica el Nuevo Testamento el inicio del profetismo en Hech. 3:24.

él como jueces, no anduvieron en sus pasos, el pueblo pidió un rey para que juzgara sobre ellos, que fuera delante de ellos, y que condujera sus batallas. De acuerdo con el mandato de Dios, Samuel eligió a Saúl el benjamita como rey, y luego dejó su oficio de juez. Sin embargo, continuó, hasta el final de su vida, obrando como profeta en y a través de la escuela de los profetas, la cual había iniciado para fortalecimiento y confirmación de Israel en su fidelidad con el Señor; y no sólo anunció al rey Saúl que había sido rechazado por Dios, por causa de su frecuente resistencia al mandato divino, conforme se le había dado a conocer por el profeta, sino que ungió a David para que fuera su sucesor como rey sobre Israel. Murió al finalizar el reinado de Saúl, y no vivió para ver el acceso y reinado de David, con el cual se ocupa el segundo libro de Samuel. La razón por la que se da el nombre de Samuel a estos dos libros, los cuales forman, en estilo y contenidos, un todo indivisible, es con toda probabilidad, que Samuel no sólo inauguró la monarquía en Israel ungiendo a Saúl y David, sino que ejerció una influencia tan determinante sobre el espíritu y gobierno de estos dos reyes, por su labor profética, que incluso el segundo puede considerarse, en cierto sentido, como la continuación de la reforma de ese estado israelí que el mismo profeta había comenzado. Fue en David en quien surgió el rey verdadero del reino de Dios bajo el Antiguo Testamento, un poderoso guerrero en los conflictos con los enemigos de Israel, y no obstante, a la vez, un piadoso siervo del Señor; un hombre de humildad verdadera y fiel obediencia a la palabra y mandato de Dios, que no sólo elevó al estado a un estado sublime de poder y gloria terrenal, por medio de la fuerza y justicia de su gobierno, sino que también construyó el reino de Dios, reviviendo y organizando la adoración pública de Dios, y estimulando y cuidando el verdadero temor de Dios, por medio del cultivo de cantos sagrados. Cuando el Señor le hubo dado descanso de todos sus enemigos de alrededor, quiso edificar templo al Señor. Pero Dios no le concedió este deseo de su corazón; sin embargo, le dio una promesa en su lugar: que Él le construiría una casa, y que establecería el trono de su reino para siempre; y que Él levantaría su simiente después de él, que edificaría casa para el nombre del Señor (2 de Sam. 7). Esta promesa no sólo formó el punto culminante en la vida y reino de David, sino la base indestructible para el mayor desarrollo del estado y reino israelí, y no fue sólo una garantía segura de la continuidad de la monarquía davídica, sino una firme ancla de esperanza para la nación del pacto en el tiempo venidero.

Finalmente, los *Libros de los Reyes* llevan la historia del reino de Dios del Antiguo Testamento por un periodo de cuatrocientos cincuenta años, desde el ascenso de Salomón hasta la cautividad babilónica, y proporciona prueba histórica de que la promesa dada por el Señor a su siervo David se cumplió firmemente. A pesar del intento de Adonías por usurpar el trono, Él preservó todo el reino de David a su hijo Salomón, quien había sido elegido como su sucesor, y al comienzo de su reinado le renovó su promesa a él, de modo que Salomón fue capaz de realizar la obra de edificar el templo; y bajo su sabio y pacífico gobierno en Judá e Israel, todo mundo podía sentarse con seguridad bajo su propia viña e higuera. Pero cuando Salomón permitió ser apartado por sus esposas extranjeras para volverse del Señor y adorar a los ídolos, el Señor lo castigó con la vara del hombre, y con los azotes de los hijos de los hombres; pero su misericordia no se apartó de él, como lo había prometido a David (2 de Sam. 7:14, 15). Después de la muerte de Salomón, las diez tribus, ciertamente, se rebelaron contra la casa de David, y fundaron un reino propio bajo Jeroboam; pero una tribu (Judá junto con Benjamín) permaneció con su hijo Roboam, y junto con esta tribu, la capital, Jerusalén y el templo. Durante el tiempo que esta nación hermana fue dividida en dos reinos distintos, los cuales a menudo se mostraban hostiles entre sí, el Señor preservó el trono a la simiente de David; y el reino de Judá sobrevivió ciento treinta y cuatro años más que el reino de las diez tribus, teniendo como firme fundamento político una sucesión inquebrantada de la familia real de David, ya que tenía un fuerte fundamento espiritual en la capital Jerusalén, con el templo que había sido santificado al Señor como el lugar donde moraba su nombre. En el reino de las diez tribus, por otro lado, Jeroboam introdujo el germen de lo que finalmente los condujo a su destrucción, al establecer como religión del estado, la adoración ilegal de becerros de oro. La destrucción de su casa le fue predicha inmediatamente por causa de su pecado (1 R. 14:7); y esta amenaza fue llevada a cabo en la persona de su hijo (1 R. 15:28ss.). Por cuanto los

reyes de Israel que siguieron no desistieron del pecado de Jeroboam, sino que por el contrario, la dinastía de la casa de Omri intentó convertir la adoración a Baal en la religión principal del reino, y el rey y el pueblo no prestaron atención a la voz de los profetas, y no se volvieron al Señor con sinceridad de corazón, Él entregó al pecaminoso reino a las consecuencias de sus pecados, de modo que una dinastía derribó a la otra; y después de un lapso de doscientos cincuenta años, el reino, que ya estaba destrozado por las constantes guerras civiles, cayó presa de los asirios, por quienes fue conquistada toda la tierra, y sus habitantes llevados a la cautividad. El reino de Judá también fue oprimido fuertemente por este poderoso imperio, y llevado al mismo límite de la destrucción; pero en respuesta a la oración del piadoso rey Ezequías, fue liberado y preservado por el Señor por causa de su nombre y de su siervo David (2 R. 19:34), hasta que tiempo después, el impío rey Manasés llenó la medida de sus pecados, aunque el buen rey Josías fue capaz de suspender la destrucción por cierto tiempo, pero no pudo evitarla por completo. Poco tiempo después de su muerte, cayó el juicio sobre Judá y Jerusalén a causa de los pecados de Manasés (2 R. 23:26, 27; 24:3), cuando el rey Nabucodonosor vino de Babilonia, conquistó la tierra y la dejó en ruinas; y habiendo tomado Jerusalén, llevó a Joacim a Babilonia, con una considerable parte del pueblo. Y cuando incluso Sedequías, que había sido subido al trono por él, se le reveló, volvieron los caldeos y pusieron fin al reino de Judá, destruyendo Jerusalén y quemando el templo, siendo privado de la vista el mismo Sedequías, y llevado a la cautividad con un gran número de prisioneros. Sin embargo, incluso cuando Judá y sus reyes fueron rechazados y esparcidos entre los paganos, el Señor no dejó a su siervo David sin alguna luz de esperanza que ardiera; sino que después que Joacim hubo estado en prisión treinta y siete años, pagando la pena de sus pecados y los de su padre, fue soltado de su prisión por Evil-merodac, el rey de Babilonia, y puso su trono más alto que el de los reyes que estaban con él en Babilonia (2 de Reyes 25:27-30). Este gozoso giro en el destino de Joacim, con el que los libros de los reyes son llevados a su fin, arroja el primer rayo de luz en la noche oscura de la cautividad de aquel futuro mejor que vendría a la futura simiente de David, y a través de ella sobre el pueblo de Israel, cuando fueran liberados de Babilonia.

Estos cuatro escritos históricos han sido llamados muy justamente libros proféticos de historia; sin embargo, no por todos ellos, sino más especialmente porque los libros de Samuel y los Reyes dan relatos muy completos de la obra de los profetas en Israel; no sólo porque, de acuerdo con la tradición judía antigua, fueron escritos por profetas; sino porque describen la historia de la nación y reino del pacto con Dios del Antiguo Testamento, a la luz del plan divino de salvación, presentando la revelación divina, conforme fue completada en el desarrollo histórico de Israel, o mostrando cómo el Dios y Señor Todopoderoso de toda la tierra continuó ininterrumpidamente, como Rey de Israel, cumpliendo el pacto de gracia que había concluido con los patriarcas y establecido en Sinaí, y que había construido su reino, dirigiendo al pueblo que había escogido como posesión suya, a pesar de toda la oposición de la naturaleza pecaminosa, más y más adelante, hacia la meta de su divino llamado, y así preparando el camino para la salvación de todo el mundo. Estos libros, por lo tanto, no contienen una historia general del desarrollo natural de la nación israelí desde un punto de vista político, sino que trazan la historia del pueblo de Dios, o Israel, en su desarrollo teocrático como una nación del pacto, y como el canal de aquella salvación que sería manifestada a todas las naciones en el cumplimiento del tiempo. Sus autores, por tanto, por virtud de iluminación profética, simplemente han seleccionado y descrito tales eventos y circunstancias de entre la rica y abundante variedad contenida en los relatos dados por la tradición, ya sea relacionados con las familias, tribus o con la nación en su totalidad, por cuanto eran de importancia para la historia del reino de Dios; es decir, además de las revelaciones divinas en palabra y hecho, las maravillas traídas por Dios, y las declaraciones proféticas de su consejo y voluntad, han grabado los puntos principales en la vida y conducta de la nación y sus miembros más prominentes, en tanto que fueron afectados favorablemente por ellos, y el desarrollo del reino divino en Israel. Todo aquello que no tuviere conexión interna con este excelso propósito de Israel conforme a su peculiar llamado, era, como regla general, pasado por alto en su totalidad, o, en todo caso, era tocado y mencionado en tanto servía para exhibir la acti-

tud de la nación en general, o la de sus gobernadores y dirigentes para con el Señor y su reino. Esto ayudará a explicar no sólo la aparente desigualdad en el trato de la historia, o el hecho de que aquí y allí tenemos largos periodos a los que apenas se hace referencia con alusiones generales, en tanto que, por otro lado, las aventuras y actos de individuos particulares son descritos con minuciosidad biográfica, sino también otra peculiaridad distintiva, que las causas naturales de los eventos que ocurrieron, y los motivos subjetivos que determinan la conducta de los personajes históricos, en su mayor parte son pasados por alto, o aludidos brevemente o muy por encima, en tanto que las interposiciones e influencia divinas constantemente reciben prominencia, y, en tanto que fueron manifestadas de manera extraordinaria, son descritas cuidadosa y circunstancialmente[2].

Las narraciones proféticas están relacionadas tan íntimamente con la narrativa de los libros de Moisés en todos estos aspectos, que podrían considerarse como una continuación de aquellos libros. Esto no sólo se aplica al libro de Josué, sino también a las otras historias proféticas. Así como el libro de Josué está enlazado con la muerte de Moisés, también el libro de los Jueces está enlazado con la muerte de Josué; en tanto que los libros de los Reyes comienzan con la terminación del reino de David, el punto al que es llevada la historia de David en los libros de Samuel. Estos libros, a su vez, están conectados con el libro de Jueces con la misma estrechez; porque, después de dar un relato del sumo sacerdocio de Elí, y el nacimiento y juventud de Samuel, que forman la introducción a la obra de Samuel, describen la continuidad y el final de la subyugación de Israel por los filisteos, cuyo comienzo y prolongación se relatan en la última sección del libro de los Jueces, aunque en este caso el eslabón de conexión está en cierto modo oculto por los apéndices al libro de los Jueces (caps. 17-21), y por la introducción a la historia de Samuel (1 de Sam. 1-3). Esta estrecha conexión entre todos los escritos en cuestión, que es fortalecida incluso más por su evidente acuerdo en la selección y trato del material histórico, no surge, como algunos suponen, del hecho de que recibieron un último toque de la mano editorial de algún hombre, por quien esta armonía y el llamado pragmatismo teocrático, que es común para todos ellos, fue estampado sobre la historia; sino que surgió de la misma naturaleza de los hechos históricos en sí, *i.e.* por el hecho de que la historia de Israel no era el resultado de un desarrollo puramente natural, sino que fue el fruto y resultado de la enseñanza divina dada a la nación del pacto. El carácter profético, por el que estas obras se distinguen de las otras historias sagradas de los israelitas, consiste en que éstas no trazan la historia teocrática desde un punto de vista individual, sino de acuerdo con su curso real, y en armonía con los pasos sucesivos en el desarrollo de los consejos divinos de salvación; y así proveen su propia prueba de que fueron escritos por los profetas, a quienes el Espíritu del Señor les había dado un conocimiento interno de la ley divina del reino.

Respecto al *origen* de los libros proféticos de historia, y *la fecha de su composición*, todo lo que puede determinarse con certeza es que todos ellos fueron compuestos algún tiempo después del último evento que describen, pero que fueron fundados sobre relatos contemporáneos escritos de los diferentes eventos a los que se hace referencia. Aunque no se mencionan fuentes en los libros de Josué, de los Jueces y de Samuel, con la excepción del סֵפֶר הַיָּשָׁר [libro de Jaser] (Jos. 10:13, y 2 de Sam. 1:18), del cual han sido tomados los extractos poéticos contenidos en los pasajes, no puede dudarse que se han obtenido los materiales históricos incluso de estos libros, en lo que respecta a todo lo que es esencial, ya sea de documentos públicos o de escritos privados. En los libros de los reyes nos encontramos por primera vez con las fuentes originales citadas regularmente al final del reinado de cada rey; y, juzgando por los títulos, סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה [libro de los hechos de Salomón] (1 de Reyes 11:41), y סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי [libro de las Crónicas («sucesos diarios», *i.e.* historia contemporánea) de los reyes de Israel y Judá] (1 de Reyes 14:19, 29, etc.), con toda probabilidad eran anales más completos a los que se hacía referencia, como conteniendo más relatos de los hechos y acometidos de los muchos reyes. Hallamos una obra similar citada en los libros de las Crónicas bajo di-

2. Compárese con esto la característica de los libros proféticos históricos según su contenido y forma en mi *Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in das Alte Testament*, §40.

ferentes títulos, en tanto que se ha hecho referencia a ciertas obras proféticas por la historia de reyes particulares, tales como las palabras (דִּבְרֵי) de Samuel el vidente, Natán el profeta, y Gad el vidente (1 Crón. 29:29); de Semaía el profeta, Iddo el vidente (2 Crón. 12:15), y otros; también las profecías (חָזוֹן) de Isaías (2 Crón. 32:32), de las cuales se dice expresamente que ambas fueron recibidas en el libro de los reyes de Israel (o de Judá e Israel). Es obvio, por estas declaraciones, no sólo que los escritos proféticos y la colección de oráculos fueron incorporados en los anales que comprendían más cosas del reino, sino también que los mismos profetas se involucraron de varias maneras para someter la historia de Israel a la escritura. La base para esta ocupación sin duda había sido puesta en las compañías o escuelas de los profetas, las cuales habían iniciado su existencia por Samuel, y en las que no sólo se cultivaban la música y los cantos sagrados, sino también la literatura sagrada, más especialmente la historia de la teocracia. Consecuentemente, como *Oehler* («Prophetenthum des Alten Testaments», en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XII, p. 216) supone, el fundamento fue puesto, con toda seguridad, en la *coinobium* en Ramá (1 de Sam. 19:19ss.), por aquella grandiosa obra histórica que fue compuesta por los profetas durante los siglos siguientes y a la que a menudo se hace referencia en los libros de los reyes, la cual seguramente estaba ante el escritor de las Crónicas, aunque posiblemente de una forma revisada. La tarea de poner por escrito la historia de la teocracia estaba estrechamente ligada a la vocación de un profeta. Llamados como estaban a ser supervisores (צֹפִים o מְצַפִּים; *vid*. Miq. 7:4; Jer. 6:17; Ezeq. 3:17; 23:7) de la teocracia del Señor, era su responsabilidad principal probar y juzgar los caminos de la nación y sus gobernantes de acuerdo con el estándar de la ley de Dios, y no sólo obrar en toda forma posible para el reconocimiento de la majestad y la gloria de Yahvé, para ser testigos ante altos y bajos contra toda clase de apostasía, contra toda violación de sus ordenanzas y preceptos, y para proclamar juicio sobre todos aquellos que se endurecieran contra la palabra de Dios, y salvación y redención al penitente y abatido; sino también para presentar la dirección de Israel a la luz del propósito salvador de Dios, y la regla inviolable de retribución divina, para condenar las pasadas circunstancias de la nación, particularmente la vida y conducta de los reyes, de acuerdo con la medida de la ley, y para exhibir en su destino la realidad de las promesas y amenazas divinas; y a través de todo esto, mantener, en la pasada historia de los padres, un espejo para advertencia y consuelo de las generaciones futuras. Con todos los presentes hechos, se nos respalda plenamente al asumir que las obras proféticas de la historia fueron empleadas como fuentes, incluso en la composición de los libros de Samuel. Pero esto no es una suposición probable en lo que respecta al tiempo de los jueces, ya que no podemos hallar rastros claros de alguna labor profética organizada por la que la vida nacional pudiera haber sido influenciada profundamente, a pesar del hecho de que, además de la profetisa Débora (Jue. 4:4), hay un profeta que se menciona en Jue. 6:7ss., y 1 de Sam. 2:27. Pero incluso si el autor de nuestro libro de Jueces no pudo haberse valido de algún escrito profético, no debemos negar, por esa razón, que no pudo haber hecho uso de otras declaraciones y relatos escritos, legados por contemporáneos de los eventos. En el libro de Josué se admite casi de modo universal que las porciones geográficas han sido tomadas de documentos públicos. Para más información sobre este tema, véase la introducción a los diferentes libros.

El empleo de fuentes escritas, de oyentes vivos o testigos oculares de los eventos, en todos los libros proféticos de la historia, es evidente como un hecho general por los contenidos de los libros, por la abundancia de detalles históricos genuinos que contienen, aunque muchos de ello ses extienden sobre largos periodos de tiempo; por la exactitud de los *datos* geográficos relacionados con los diferentes relatos, y los muchos particulares genealógicos así como cronológicos; y, por la claridad y certeza de las descripciones dadas de las circunstancias y sucesos que a menudo son muy complicados en su carácter. Pero esto se hace aun más obvio por el estilo en que los diferentes libros han sido escritos, donde el desarrollo gradual del lenguaje, y los cambios que ocurrieron en el curso de los siglos, son inequívocamente visibles. Porque mientras los libros de los Reyes, que datan del tiempo de la cautividad, contienen muchas palabras, formas y frases que indican la corrupción del hebreo con los idiomas arameos, lo cual comenzó con las invasiones de Israel y Judá por los asirios y caldeos, no existen rasgos

seguros de la declinación del lenguaje que se puedan hallar en los libros de Samuel y Jueces, sino que el estilo es puramente de la época de David y Salomón; en tanto que en el libro de Josué, en su totalidad, todavía encontramos las formas antiguas de los tiempos mosaicos, aunque los arcaísmos del Pentateuco ya habían desaparecido. Esta diferencia en las palabras empleadas en los distintos libros no puede explicarse satisfactoriamente por el simple hecho de que las fuentes empleadas, de las que se hicieron extractos, fueron escritas en diferentes épocas. Por citar sólo un ejemplo, ya que la discusión más completa de este punto pertenece a la introducción de los libros por separado, esto es perfectamente obvio por el uso de la palabra פַּחוֹת, en relación con los gobernadores de Salomón, en 1 de Reyes 10:15; ya que nuestro autor del libro de los Reyes no pudo haber tomado esta palabra de sus fuentes originales para la historia del reino de Salomón, por cuanto no fue hasta el tiempo del dominio persa y caldeo que esta palabra extranjera fue adaptada al lenguaje hebreo.

Las peculiaridades en el lenguaje de los diferentes libros proféticos de la historia proporcionan evidencia decisiva contra la hipótesis propuesta por *Spinoza*, y finalmente revivida por *Stähelin* (*kritische Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter, usw.*, 1843, p. 1; cf. el mismo, *Spezielle Einleitung in das Alte Testament*, pp. 93ss., 125ss.) y *Bertheau* (*Das Buch der Richter,* p. 27), que «en los libros históricos, desde Gen. 1 a 2 de Reyes 25, en la forma y conexión que los poseemos ahora, no tenemos muchas obras históricas que hayan sido compuestas independientemente de las otras, sino que antes bien tenemos un trato de la historia unido desde el principio del mundo hasta el tiempo de la cautividad» (*Bertheau*), o «*una obra* que debe su presente forma a un hombre, o en cierto nivel a *una sola era*» (*Stähelin*). Los argumentos presentados para sustentar esta suposición son muy débiles. «La estrecha conexión que mantienen estos escritos entre sí, de modo que cada libro que sucede está estrechamente con el que le antecede, y presupone todo lo que contiene el último, y ninguno retrocede a un periodo más antiguo que el periodo con el que cierra el libro que le antecede» (*Stähelin*), ciertamente prueba que no han sido escritos independientemente entre sí; pero esto en absoluto demuestra que pertenezcan a un autor, o incluso a una misma época. Ni tampoco podemos inferir que hayan sido compuestos o finalmente revisados por un hombre, por el hecho «de que a menudo, en el escrito de uno, conforme nos ha llegado, no sólo encontramos dos estilos diferentes, o un modo de descripción totalmente diferente, de manera que podamos concluir con certeza que la obra está fundada en dos fuentes diferentes, sino que estas fuentes pasan por escritos que están separados entre sí, y frecuentemente son adscritas a diferentes épocas». Por la circunstancia de que un escrito esté fundado en dos fuentes, en absoluto se prueba que no sea nada más que una porción de una obra mayor; y la prueba que *Stähelin* aduce en su aseveración de que la misma fuente pasa a través de varias de las obras en cuestión, es demasiado débil e insostenible para ser considerada como un hecho establecido, sin mencionar que, de acuerdo con las primeras reglas de la lógica, lo que se aplica a *muchos* no puede por tanto ser predicado de *todos*. La raíz real de esta hipótesis debe hallarse en la suposición naturalista de los críticos modernos, de que el espíritu teocrático, que es común en todas las historias proféticas, no se encontraba en los hechos históricos, sino que era simplemente «el pragmatismo teocrático» de los mismos historiadores, que en su mejor caso tenía cierta verdad subjetiva, pero no realidad objetiva. Si embargo, tomando tal suposición como punto de partida, resulta imposible llegar a una conclusión correcta respecto a los contenidos o el origen de las historias proféticas del Antiguo Testamento.

• JOSUÉ •

INTRODUCCIÓN, CONTENIDOS, FECHA Y CARÁCTER DEL LIBRO

El libro de Josué deriva su nombre, יהושע, Ιησοῦς Ναυή ο υἱὸς Ναυὴ (LXX), no de su autor, sino de sus contenidos, de la historia de la introducción de Israel a la tierra de Canaán, la tierra prometida a los padres, por Josué el hijo de Nun. Comienza inmediatamente después de la muerte de Moisés, con el mandato dirigido a Josué por parte del Señor, de dirigir al pueblo de Israel a través del Jordán hacia Canaán, y no sólo para que tomara posesión de la tierra, sino para que la dividiera entre las tribus de Israel (cap. 1:1-9), y finaliza con la muerte y sepultura de Josué y su contemporáneo, el sumo sacerdote Eleazar (cap. 24:29-33). Los contenidos pueden dividirse en dos partes de casi la misma longitud, la conquista de Canaán (caps. 1-12), y su división entre las tribus de Israel (caps. 12-24); formando la introducción el cap. 1:1-9, y la conclusión el cap. 24:29-33. Después del aviso introductorio, que cuando Moisés hubo muerto el Señor mandó a Josué, quien había sido llamado a ser el líder de Israel en su lugar, que ejecutara la obra que le había sido confiada, y le animó por medio de la promesa de darle su omnipotente ayuda para poderla llevar a cabo (cap. 1:1-9); la historia inicia su *primera parte*: 1) con los preparativos hechos por Josué para avanzar hacia Canaán: a) con el mandato de Josué al pueblo para que cruce el Jordán, el llamado a las dos tribus y media para que ayuden a sus hermanos a conquistar Canaán (cap. 1:10-18), y el envío de espías a Jericó (cap. 2); b) con el cruce del río que fue secado por un milagro divino (caps. 3 y 4); y c) con la preparación de Israel para la conquista de la tierra por la realización de la circuncisión y la pascua en Gilgal (cap. 5:1-12). Entonces sigue, 2) la conquista y subyugación de Canaán: a) el comienzo de ella por la milagrosa caída de Jericó (caps. 5:13-6:27), el ataque sobre Hai, y la captura de la ciudad, después de la expiación de la culpa del pecado que había sido acarreado sobre la congregación por el pecado de Acán (caps. 7-8:29), y el solemne acto de establecer la ley en la tierra de Ebal y Gerizim (cap. 8:30-35); b) la continuación de la conquista por medio de la subyugación de los gabaonitas que subrepticiamente habían conseguido un trato de Israel que les garantizaba su seguridad (cap. 9); las dos grandes victorias sobre los reyes aliados de Canaán en el sur (cap. 10) y norte (cap. 11), con la captura de las ciudades fortificadas de la tierra; y finalmente, al final de la primera parte, la lista de los reyes conquistados (cap. 12). La segunda parte comienza con el mandato que Dios da a Josué para que divida toda la tierra entre las nueve tribus y media por posesión, aunque muchas partes de ella aun estaban sin conquistar; ya que dos tribus y media habían recibido su heredad de mano de Moisés al lado oriental del Jordán, cuyos límites y ciudades son luego descritos en (cap. 13). De acuerdo con ello, Josué, con los jefes del pueblo designados con ese propósito, procedió a la distribución de la tierra, en primer lugar: a) en el campamento de Gilgal, donde Caleb fue el primero en recibir su heredad (cap. 14), y luego, de acuerdo a la suerte, las tribus de Judá (cap. 15) y José, *i.e*. Efraín y (la media tribu de) Manasés (caps. 16 y 17); y después, b) en Silo, donde por primera vez se erigió el tabernáculo y se escribió la descripción de la tierra que sería entregada (cap. 18:1-10), y luego el resto de las tribus, Benjamín (cap. 18:11-28), Simeón, Zabulón, Isacar, Aser, Neftalí y Dan (cap. 19), recibieron su heredad, después de lo cual fueron elegidas las ciudades de refugio (cap. 20), y fueron entregadas cuarenta y ocho ciudades para que fuesen ocupadas por los levitas (cap. 21); y finalmente, c) los guerreros pertenecientes a las tribus del otro lado del Jordán fueron enviados por Josué a su heredad (cap. 22). A esto se anexa, acto seguido, un relato de lo que hizo Josué al acercarse el final de su vida para establecer las tribus de Israel con seguridad en su heredad: a) una exhortación a los jefes de las tribus que fueron reunidos alrededor de él, para que cumplieran con su llamado fielmente (cap. 23); y b) la renovación del pacto en la dieta de

Siquem (cap. 24:1-28). Esto es seguido por un relato del final de la vida de Josué, y la conclusión de todo el libro (cap. 24:29-33). Así que las dos partes o mitades del libro se corresponden entre sí exactamente tanto en forma como en contenidos. Así como los eventos descritos en los caps. 1:10-5:12 fueron preparatorios para la conquista de Canaán, también las dietas realizadas por Josué después de la distribución por suertes de la tierra (caps. 23-24:28) no tenían otro objetivo que establecer al pueblo del pacto firmemente en la heredad que Dios les había concedido, exhortándolos a ser fieles al Señor. Y del mismo modo que el cap. 12 finaliza la primera parte, como un tipo de apéndice que completa la historia de la conquista de la tierra, también el cap. 22 es obviamente un apéndice de la distribución de la tierra entre las tribus, que lleva a un cierre la distribución del pueblo a las separadas porciones de su heredad.

El libro de Josué no tiene meramente la intención de ser una continuación de la historia de Israel desde la muerte de Moisés hasta la muerte de Josué, e incluso menos de ser únicamente la descripción de los hechos de Josué. El propósito del libro es más bien el de demostrar cómo, después de la muerte de Moisés, el fiel Dios del pacto cumplió con los hijos de Israel, a quienes había adoptado como el pueblo de su posesión por medio de la mediación de su siervo, la promesa que había hecho a los patriarcas; cómo fueron destruidos los cananeos, y su tierra entregada a las tribus de Israel como herencia por la mediación de Josué, el siervo de Moisés, a quien había consagrado como líder del pueblo por la imposición de manos y poniendo sobre él algo de su honor. Como el siervo de Moisés que sigue sus pisadas, Josué terminó la obra que no se permitió realizar a Moisés por causa de su pecado en las aguas de la contención, el establecimiento de Israel en Canaán, la tierra de su heredad, que el Señor había escogido como su morada (Ex. 15:17) y elegido como la tierra de su reino. Por cuanto Josué simplemente continuó a este respecto, y finalizó la obra que Moisés había empezado, arreglado, y puesto en marcha, el libro de Josué está estrechamente ligado, de manera natural, con los libros de Moisés, aunque sin formar una parte integral, o la última porción de ellos, y sin ser escrito por el mismo Josué.

El *origen* del libro de Josué está envuelto en la oscuridad, ya que no podemos saber quién fue su autor, ni determinar con certeza la fecha de su composición. En tanto que, por un lado, el relato histórico lleva la marca de haber sido escrito por un testigo ocular, e incluso por uno que hubo participado en los eventos descritos, y la descripción dada de las posesiones concedidas a las diferentes tribus de acuerdo con sus respectivas fronteras y las ciudades que contenían se funda incuestionablemente sobre escritos contemporáneos, y en un pasaje el autor realmente se clasifica con aquellos que cruzaron el Jordán y se introdujeron en Canaán bajo la dirección de Josué (cap. 5:1, עַד־עָבְרֵנוּ [hasta que cruzamos el Jordán]); por otro lado, encontramos en el libro un número de declaraciones históricas que apuntan más allá de la vida de Josué y se oponen a la idea de que fue escrito por él. No incluimos en esto la conclusión de los relatos de la muerte de Josué y Eleazar (cap. 24:29, 33), o la alusión al «libro de la justicia» (cap. 10:13), porque estos relatos pueden haber sido anexados a los escritos de Josué por una mano posterior, como sucedió en el caso del Pentateuco; y el libro de la justicia no es una obra que fue compuesta después del tiempo de Josué, sino una colección de odas en alabanza de los hechos del Señor en Israel que fueron compuestos por cantores piadosos durante la conquista de la tierra, y fueron añadidos por alguien a esta colección. Incluso la frecuente repetición de que esto o aquello había continuado «hasta hoy», no provee prueba segura para afirmar que el libro no fue escrito en los últimos años de Josué, cuando consideramos el significado puramente relativo de la fórmula, la cual en ocasiones se utiliza con relación a las cosas que sólo duraron unos cuantos años. Además de pasajes como los caps. 22:3, 17 y 23:8, 9, en los que nadie ha encontrado alusión alguna a un tiempo posterior al de Josué, encontramos la fórmula «hasta hoy» en los caps. 4:9; 5:9; 6:25; 7:26; 8:28, 29; 9:27; 13:13; 14:14; 15:63 y 16:10. Pero si la observación hecha en el cap. 6:25 respecto a Rahab, «y habitó ella entre los israelitas hasta hoy», fue ciertamente escrita durante su vida, declaraciones tales como la de la primera acampada de Israel en Canaán «es llamado Gilgal hasta hoy», por la circuncisión del pueblo que tuvo lugar allí, y que el valle en el que Acán fue lapidado es llamado Acor «hasta hoy» (caps. 5:9; 7:26), o que las piedras para memoria puestas en el Jordán (cap. 4:9), y los montones de piedra levantados sobre los cuerpos de Acán

y el rey de Hai (caps. 7:26; 8:29), permanecen «hasta hoy»; que «hasta hoy» Hai sigue siendo un montón de escombros (cap. 8:28), los gabaonitas son cortadores de leña y acarreadores de agua para la congregación (cap. 9:27), y Hebrón es la heredad de Caleb (cap. 14:14); que los gesureos y los maacateos no han sido expulsados (cap. 13:13), ni los habitantes de Jerusalén y Gezer (caps. 15:63; 16:10), sino que moran entre y al lado de Israel «hasta hoy», pueden entenderse fácilmente, si fueron realizados diez o quince años después de la conquista y la división de Canaán, del mismo modo que si se hicieron después de un intervalo de ochenta o cien años. Porque incluso al dar nombres, la anotación de que el nuevo nombre ha permanecido hasta hoy tiene mayor significado al final de diez años que después del intervalo de un siglo, ya que su permanencia habría sido asegurada plenamente si se hubiese abierto camino a una adopción general durante los primeros diez años. La fórmula «hasta hoy» no prueba más que el hecho de que el relato descrito no era completamente contemporáneo con los eventos; pero eso no nos garantiza que concluyamos que el libro en sí haya sido escrito varias generaciones, o incluso siglos, después del asentamiento de Israel en Canaán.

Es diferente a los relatos de la conquista de Hebrón por Caleb, Debir por Otoniel (caps. 15:13-19 y 19:47), y Lesem por los danitas. Consideradas por sí solas, estas conquistas sin duda podrían haber tenido lugar antes de la muerte de Josué, ya que él vivió algún tiempo después de la distribución de la tierra y el establecimiento de las diferentes tribus en las posesiones que les fueron concedidas (compare los caps. 19:50 y 23:1, con los caps. 22:4 y 21:43, 44). Pero si comparamos estos relatos con los relatos paralelos de las mismas conquistas en Jue. 1:10-15 y el cap. 18, no puede haber duda de que fue después de la muerte de Josué que los lugares mencionados fueron tomados permanentemente por los cananeos, y fueron introducidos en la posesión real y permanente de los israelitas. Porque, de acuerdo con Jue. 1:1-15, los israelitas preguntaron al Señor, después de la muerte de Josué, quién debía iniciar la guerra contra los cananeos, *i.e.* con aquellos que aun no habían sido destruidos, y recibieron esta respuesta: «Judá subirá, he aquí que yo he entregado la tierra en sus manos»; por lo cual Judá y Simeón hirieron a los cananeos en Bezek, luego avanzaron contra Jerusalén, tomaron esta ciudad y la incendiaron, y (וְאַחַר [después], ver. 9) procedieron contra los cananeos en las montañas y en el sur, y tomaron Hebrón y Debir. En base a este relato se hace evidente que la captura de Jerusalén no tuvo lugar hasta después de la muerte de Josué, y que incluso entonces los jebuseos no fueron echados de Jerusalén, sino que continuaron morando allí al lado de los benjamitas (Jue. 1:21), de modo que la misma declaración en Josué 15:63 también apunta más allá de la muerte de Josué. Es igualmente evidente por Jue. 18. que los danitas de Zora y Estaol no iniciaron su expedición contra Lesem o Lais hasta después de la muerte de Josué. Esto también se aplica a las otras declaraciones relacionadas con el fracaso en expulsar a los cananeos de los diferentes distritos y ciudades, los cuales son comunes con este libro y el libro de los jueces (compare caps. 13:2-5; 16:10 y 17:11, 12, con Jue. 3:3; 1:29, y 1:27, 28), de modo que podríamos inferir de cada uno de estos pasajes que este libro de Josué no fue escrito hasta después de la muerte de Josué, y por tanto que los relatos concluyentes de su muerte en el cap. 24:29-33 formaban una parte de la obra original.

Si tratamos de determinar la fecha de composición con más exactitud, debemos tener en mente, en primer lugar, que las guerras y conquistas a las que se acaba de hacer referencia no pueden haber sucedido mucho tiempo después de la muerte de Josué; porque, en primer lugar, fue en la misma naturaleza de las cosas, que cuando las diferentes tribus de Israel procedieron a tomar sus diferentes posesiones, aunque no hayan comenzado el ataque contra los cananeos restantes de modo inmediato, ciertamente lo habrán hecho muy pronto, para así poder obtener posesión completa e indisputable de la tierra. Además, cuando tuvo lugar la repartición de la tierra por suertes, Caleb tenía ochenta y cinco años de edad; y todavía vivió para ver la captura de Hebrón y Debir, e incluso tomó parte en ella, en tanto que no sólo prometió sino que pudo dar su hija por esposa al conquistador de Debir (cap. 15:13-19; Jue. 1:11ss.). Sin duda poco después de estas guerras, en las que Judá tomó posesión de las montañas, pero no fue capaz de destruir a los cananeos que habitaban el valle, por poseer carros de hierro (Jue. 1:9), los descendientes de Dan se sintieron obligados a avanzar hacia el norte para conquistar Lesem, y la tomaron por posesión, porque la heredad que les había sido asignada por

suertes entre Judá y Efraín, era muy pequeña para ellos por cuanto los cananeos no habían sido expulsados. Y mientras todos estos sucesos, que son mencionados en el libro de Josué, sucedieron en el periodo inmediato a la muerte de Josué, podemos hallar evidencia distintiva en el mismo libro de que el establecimiento de la monarquía en Israel no fue escrito después, sino antes. De acuerdo con el cap. 16:10, los cananeos todavía moraban en Gezer; sin embargo fueron destruidos al final del reinado de David, al comienzo del de Salomón, cuando Faraón, el rey de Egipto, conquistó la ciudad (1 de Reyes 9:16). De acuerdo con el cap. 15:63, los jebuseos todavía no habían sido echados de Jerusalén; sino que esto fue realizado por David al principio de su reinado sobre las tribus de Israel (2 de Sam. 5:3, 6-9). De acuerdo con el cap. 9:27, todavía no se había elegido, sino que se realizó en el tiempo de David (2 de Sam. 24:18ss.; 1 de Crón. 21:16ss.). Y los gabaonitas eran aún cortadores de leña y acarreadores de agua para la congregación y para el altar del Señor en virtud del tratado que Josué y los ancianos habían hecho con ellos; en tanto que este trato fue violado por Saúl, quien se esforzó por destruir a los gabaonitas (2 de Sam. 21:1ss.). Si añadimos a esto que nuestro libro no muestra trazos de tiempos posteriores ya sea en su estilo o en sus contenidos, sino que está estrechamente relacionado con el Pentateuco tanto en el lenguaje como en el punto de partida,por ejemplo, cuando los únicos fenicios que se mencionan son los sidonios, y son contados como pertenecientes a los cananeos que debían ser destruidos (cap. 13:4-6), en tanto que en el tiempo de David encontramos las circunstancias completamente cambiadas (2 de Sam. 5:11; 1 de Reyes 5:15; 1 de Crón. 14:1); y nuevamente cuando se hace referencia a Sidón como la ciudad principal de los fenicios, y se le aplica el epíteto «la Grande» (caps. 11:8; 19:28), en tanto que Tiro había superado a Sidón incluso en los días de David, la conclusión de que el libro fue escrito entre veinte y veinticinco años después de la muerte de Josué, con toda probabilidad por uno de los ancianos que cruzó el Jordán con Josué y que participó en la conquista de Canaán, se hace extremamente posible (*vid*. cap. 5:1, 6), pero que sobrevivió después de Josué por un tiempo considerable (cap. 24:31; Jue. 2:7).

Pero incluso si el libro de Josué no fue compuesto hasta cierto tiempo después de los eventos descritos (y la paternidad literaria no pueda determinarse con certeza), esto no afecta a su *carácter histórico-profético*; ya que tanto los contenidos como la forma del libro muestran que es una obra sencilla e independiente compuesta con fidelidad histórica, y completamente inundada con el espíritu de la revelación del Antiguo Testamento como el mismo Pentateuco. Sin importar cuán estrechamente esté relacionado con el Pentateuco tanto en lenguaje como en contenidos, no existe base sostenible para la hipótesis establecida en varias formas por los críticos modernos de que éste surgió, así como el Pentateuco, de la fusión de dos o tres escritos más antiguos, y que fue compuesto por el llamado «Deuteronomista». Porque, incluso si pasáramos por alto el hecho de que esta hipótesis es insostenible y sin base en el caso del Pentateuco, la supuesta comunidad de autoría entre el libro de Josué y el de Deuteronomio, así como del resto del Pentateuco, en la forma revisada que ha llegado hasta nosotros, se basa mayormente en la opinión de que la muerte de Moisés, con la que finaliza el Pentateuco, «no forma una conclusión que cuadre con una obra que comenzó con la creación, y que trató la historia antigua de la manera en que se hace en el Pentateuco»; porque «es difícilmente concebible que una obra histórica que fue escrita algún tiempo después de la conquista de la tierra de Canaán por los israelitas, deba describir todos los preparativos que se hicieron para la conquista de la tierra, y luego terminar sin incluir ya sea la captura de la tierra, o la división de ella entre el resto de tribus» (*Bleek, Einleitung in das Alte Testament*, pp. 311s.; *Stähelin, spezielle Einleitung*, p. 47, y otros). Antes bien, en primer lugar debe observarse que el Pentateuco no fue escrito «algún tiempo después de la conquista de Canaán por los Israelitas», y no debe considerarse como una obra histórica en el sentido que implican estos críticos. Es el libro de la ley del Antiguo Testamento del que, como incluso *Bleek* admite, el libro de Deuteronomio forma una conclusión apropiada. Y, en segundo lugar, aunque el libro de Josué está estrechamente relacionado con el Pentateuco, y continúa la historia de la conquista de la tierra prometida por los israelitas, existe evidencia de que es una obra independiente en el hecho de que repite el relato de la conquista de la tierra del este del Jordán, y su distribución por Moisés entre las dos tribus y media, y también la designación de las ciudades de refugio que Moisés ya ha-

bía asignado en esa parte de la tierra, con el propósito de dar un relato completo del cumplimiento de la promesa hecha por Dios a los patriarcas, de que su simiente recibiría la tierra de Canaán por posesión; y aún más en las peculiaridades de lenguaje con las que se distingue de manera obvia de los libros de Moisés. En el libro de Josué no sólo no encontramos ninguno de los arcaísmos que se despliegan muy uniformemente en los libros del Pentateuco, tales como הוּא por הִיא, נַעַר por נַעֲרָה, הַאֵל por הָאֱלֹה, y otras palabras que son peculiares del Pentateuco; sino que hallamos, por otro lado, palabras y expresiones que nunca aparecen en el Pentateuco, *e.g*. la forma constante יְרִיחוֹ (cap. 2:1-3, etc., veintiséis veces en total) en lugar de la forma יְרֵחוֹ que es uniformemente adoptada en el Pentateuco (Num. 22:1; 26:3, etc., once veces en total); también מַמְלָכוּת, por el reino de Sehón y Og (cap. 13:12, 21, 27, 30, 31), en lugar de מַמְלֶכֶת (Num. 32:33; Deut. 3:4, 10, etc.), קָנוֹא (cap. 24:19) en lugar de קַנָּא (Ex. 20:5; 34:14; Deut. 4:24; 5:9, etc.); שִׁמְעָה, *fama* (caps. 6:27; 9:9), por שֵׁמַע (Gen. 29:13, etc.); יִרְא (cap. 22:25) por יִרְאָה (Deut. 4:10; 5:26, etc.); y finalmente, גִּבּוֹרֵי הַחַיִל (caps. 1:14; 6:2; 8:3; 10:7) por בְּנֵי־חַיִל (Deut. 3:18); נאד, una botella (cap. 9:4, 13), por חֵמֶת (Gen. 21:14, 15, 19); הִצִּית, encender o quemar (cap. 8:8, 19); צָנַח, bajarse (cap. 15:18); קָצִין, un príncipe o líder (cap. 10:24); שָׁקַט, descansar (caps. 11:23; 14:15); y otras palabras además de estas que en vano se buscarían en el Pentateuco, en tanto que aparecen frecuentemente en otros libros[1].

En tanto que la independencia del libro de Josué se establece más allá de toda duda de este modo, su unidad interna, o la singularidad de su autoría, se hace evidente, en general, por el arreglo y la conexión de los contenidos, como se muestra arriba, y en particular, por el hecho de que en las diferentes partes del libro no nos encontramos con diferencias o discrepancias materiales, ni podemos detectar dos estilos diferentes. El intento que fue primeramente hecho por *De Wette, Hauff*, y otros, para mostrar que había discrepancias materiales en las diferentes partes, ha sido abandonado casi por completo por *Bleek* y *Stähelin* en sus introducciones. Lo que *Bleek* aun ve a este respecto, en los caps. 3 y 4, 8:1-29 y otros pasajes, será examinado en nuestra exposición de los capítulos en cuestión, junto con los argumentos que emplea *Knobel* contra la unidad del libro. Los muchos trazos de diferentes modos de pensamiento que fueron presentados por *Stähelin* en *kritische Untersuchungen über das Pentateuch* 1843 han sido omitidos en su *Spezielle Einleitung* (1862); en lo único que insiste ahora es en el hecho de que el modo en que actúa Josué en el cap. 18:1-10 es muy diferente al de los caps. 14ss.; y que en las secciones históricas, como regla general, se describe a Josué actuando de forma muy diferente de lo que se esperaría de Num. 27:21, en tanto que actúa muy independientemente, y nunca pide al sumo sacerdote que le de una respuesta a través del Urim y Tumim. Esta observación es correcta de todo el libro, y no meramente de las secciones históricas. Nunca se dice que Josué haya consultado la voluntad del Señor por mediación del Urim y Tumim del sumo sacerdote, y la mención de Eleazar se omite por completo en las porciones históricas. Pero no se puede concluir por esto que haya en el modo de pensar una diferencia tal que indique a diferentes autores. Porque, por un lado, Josué es culpado en el cap. 9:14 por haber hecho un trato con los gabaonitas, sin pedir consejo ante la presencia de Yahvé, y en esto hay una ligera alusión a Num. 27:21; y por otro lado, ni siquiera Num. 27:21 en absoluto implica que Dios sólo daría a conocer su voluntad a Josué a través del Urim y Tumim; de modo que cuando Josué es referido allí al sumo sacerdote para que pida instrucciones, todos los otros comunicados, como los que recibió directamente del Señor respecto a la conquista y división de Canaán, quedan excluidos con esto. Si el Señor le dio a conocer lo que haría a este respecto, en parte por la comunicación directa de su voluntad, y en parte por su ángel (cap. 5:13ss.), no hubo ocasión para que Eleazar fuera mencionado en la porción histórica del libro, ya que la dirección del ejército en la lucha de batallas y la conquista de las ciudades no formaba parte de las funciones oficiales del sumo sacerdote,

1. De qué manera yerra la hipótesis de que el libro de Josué fue escrito por el Deuteronomista en estas diferencias de lenguaje, se hace evidente incluso desde los intentos que se han hecho por dejar a un lado dichas diferencias. Cuando *Stähelin* (*Spezielle Einleitung*, p. 56) observa que el último editor mantiene la forma יְרֵחוֹ en el Pentateuco como la encontró en el documento principal, en tanto que en el libro de Josué alteró la forma original a la forma que utilizaba comúnmente, esta suposición es tan increíble como la hasta ahora no escuchada aseveración de que el uso arcaico de הוּא en el Pentateuco como un femenino en lugar de הִיא es trazable a una forma más tardía. ¿Entonces qué pudo haber inducido al postrer editor a alterar la forma מַמְלֶכֶת, que utiliza tan comúnmente en Deuteronomio, por מַמְלָכוּת en Josué?

incluso si acompañó a Josué en sus campañas. En la porción geográfica, sin embargo, sólo se menciona a Eleazar en relación con el comité de los jefes de la nación designados de acuerdo con la ley en Num. 34:17ss. para la distribución de la tierra (caps. 14:1; 19:51; 21:1); e incluso aquí no es destacado con prominencia especial, ya que Josué todavía estaba a la cabeza de la nación cuando se realizó esto (cap. 13:1, 7). Consecuentemente, no sólo Caleb se aproximó a Josué pidiéndole la heredad que le había sido prometida por el Señor (cap. 14:6ss.), sino incluso en otros casos, cuando no había razón para enumerar los diferentes miembros de la comisión para dividir la tierra, Josué es mencionado como el que designaba y supervisaba a los que echaban suertes (caps. 18:3-10; 20:1). Las pruebas presentadas del «doble estilo» del libro son igualmente débiles. Las principales son el hecho de que la palabra que se utiliza generalmente para designar «tribu» en las secciones históricas es שֵׁבֶט, en tanto que en las secciones geográficas se emplea מַטֶּה, y que en lo segundo en absoluto aparece la palabra מַחֲלֶקֶת (caps. 11:23; 12:7). Pero el intercambio de שֵׁבֶט y מַטֶּה puede explicarse plenamente por la diferencia en el significado de ambas palabras, שֵׁבֶט denota la tribu como una corporación política, poseyendo independencia y poder, y מַטֶּה haciendo alusión simplemente a su aspecto genealógico, una distinción que no es derribada por la afirmación de que «en los caps. 7:14, 16, 18 y 22:1, en comparación con el cap. 13:29 y el 3:12, en comparación con Num. 34:18, el cargo es perfectamente arbitrario». Pero si fuera considerado involuntaria o cuidadosamente, no existe base para inferir que hubo dos escritores relacionados con la obra, por la simple razón de que ambas palabras aparecen en las secciones tanto históricas como geográficas, algunas veces, de hecho, en el mismo versículo, *e.g*. cap. 13:29 y Num. 18:2, donde nos es imposible imaginar que haya tenido lugar una fusión de documentos distintos. Para más observaciones, véase el comentario de 7:1. La palabra מַחֲלֶקֶת, sin embargo, no es sinónimo de מִשְׁפָּחָה, como *Stähelin* supone, sino que denota las varias subdivisiones de las tribus en géneros, padres de familia y familias; y esto no sólo ocurre en los caps. 11:23 y 12:7, sino también en la porción geográfica, en el cap. 18:10. La otra observación, que «en lugar de los רָאשֵׁי אָבוֹת, que son los actores principales en las secciones *geográficas*, hallamos a los ancianos, jueces, jefes רָאשִׁים y שֹׁטְרִים en lo histórico o si no, simplemente los שֹׁטְרִים (caps. 1:10; 3:2; 8:33; 23:2; 24:1), o los ancianos», no es completamente correcta ni concluyente en su grado más mínimo. Es incorrecta en tanto que incluso en la porción geográfica, es decir en el cap. 17:4, se mencionan las נְשִׂיאִים en lugar de רָאשֵׁי אָבוֹת, junto con Eleazar y Josué. Pero la noción sobre la que se fundamenta este argumento es incluso más errónea, que «la נְשִׂיאִים, רָאשֵׁי אָבוֹת, שֹׁפְטִים, זְקֵנִים y שֹׁטְרִים son las mismas, como podemos verlo claramente por Deut. 1:15»; porque la identidad de los términos, ancianos y jefes con los términos, jueces y oficiales (*shoterim*) no es posible que se infieran de este pasaje, en el cual los jueces y *shoterim* se dice que fueron elegidos de entre los ancianos de la nación. Incluso los רָאשֵׁי אָבוֹת [jefes de las casas de los padres] (véase el comentario de Ex. 6:14) eran sólo una sección de los príncipes y cabezas de la nación, y aquellos mencionados en el libro de Josué son simplemente los que fueron elegidos como miembros del comité de distribución, y a quienes se hace referencia de manera natural en conexión con la división de la tierra por suertes; en tanto que los jueces y shoterim no tenían nada que ver con esto, y por esta razón no son mencionados en las secciones geográficas. Y si, en lugar de confinarnos a las palabras, volvemos nuestra atención a los hechos, todas las peculiaridades que nos encontramos en las diferentes partes del libro podrían explicarse de este modo; se armonizarían las aparentes diferencias. En una obra que abarca dos temas tan diferentes como la conquista por la fuerza y la distribución pacífica de la tierra de Canaán, no es posible que sucedan las mismas ideas y expresiones constantemente, si las palabras se han de conformar con los contenidos reales. Y no se puede sacar la más pequeña conclusión de diferencias como estas con relación a la composición del libro; mucho menos pueden aducirse como pruebas de una diversidad de autores. Además, la unidad de autoría no debe derribarse probando o mostrando que sea probable que el autor hizo uso de documentos escritos para algunas secciones, tales como los documentos oficiales preparados para la distribución de la tierra por suertes, en su descripción de las posesiones de las diferentes tribus.

Finalmente, la fidelidad histórica del libro de Josué justamente no puede ser puesta en duda; y en lo que respecta a todas las narrativas y descripciones, que yacen den-

tro de la esfera de las leyes ordinarias de la naturaleza, esto es generalmente admitido. Esto no sólo se aplica a la descripción de las posesiones de las diferentes tribus de acuerdo con sus fronteras y ciudades, de las cuales se reconoce casi universalmente que han sido derivadas de escritos auténticos, sino también a pasajes históricos como el del discurso de Caleb (cap. 14:6ss.), el discurso de Finees y la respuesta de las dos tribus y media (cap. 22), la queja de los hijos de José por causa de la pequeñez de las posesiones que les habían tocado en suerte, y la respuesta de Josué (cap. 17:14ss.), que son tan completamente originales, y tan adecuadas a las personas y las circunstancias, que su credibilidad histórica no puede ser disputada[2]. Es mayormente ante los sucesos milagrosos que los oponentes de la revelación Bíblica se han ofendido; en parte por los milagros en sí, y en parte porque la declaración de que Dios mandó la destrucción de los cananeos es irreconciliable con perspectivas correctas (¿?) de la Divinidad, ellos niegan el carácter histórico de todo el libro. Pero los milagros descritos en este libro no están solos; por el contrario, están relacionados de la manera más íntima con la gran obra de revelación divina, y con la redención de la raza humana; de modo que es sólo a través de suposiciones no escriturarias respecto al carácter de Dios, y sus operaciones en la naturaleza y el mundo del hombre, que pueden ser pronunciados como irreales o completamente negados. Y la objeción de que la destrucción de los cananeos, como un acto mandado por Dios, «no puede ser reconciliado ni siquiera con la mitad de las nociones correctas de la Deidad», como *Eichorn* mantiene, descansa sobre perspectivas acerca de Dios y su gobierno que carecen de base escrituraria y que son irracionales, las cuales niegan *a priori* toda influencia viviente por parte de la «Deidad» sobre la tierra y sus habitantes. Pero el Dios verdadero no es una Deidad que no puede ayudar ni herir al hombre (Jer. 10:5); Él es el Creador todopoderoso, preservador y gobernador del mundo. Este Dios era Yahvé, quien escogió a Israel como pueblo suyo, «un Dios viviente, un Rey eterno» (Jer. 10:10); tal Dios no sólo fijó los límites donde habitarían las naciones, sino también su tiempo, para que lo buscaran, si de algún modo pudieran hallarlo tentando (Deut. 32:8; Hech. 17:26, 27); quien, porque ha dado a toda nación sobre la tierra vida y existencia, tierra y propiedad, para ser utilizadas correctamente, y para promover su felicidad por medio de la glorificación del nombre de Dios, posee el poder y el derecho de privarlos de todas sus posesiones, y borrar todo rastro de ellos de la faz de la tierra, si deshonran y desgracian el nombre de Dios por un obstinado abuso de las bendiciones y dones que les han sido confiados. Así que el único Dios verdadero, que juzga la tierra con sabiduría y justicia eternamente inmutables, y manifiesta su ira en grandes juicios, así como su misericordia en innumerables bendiciones sobre los hijos de los hombres, había prometido a Abraham que Él le daría por posesión la tierra de Canaán para su simiente, los hijos de Israel, cuando la iniquidad de los amorreos, que la poseían en ese tiempo, llegara a su límite, *i.e*. que hubiese llenado la medida (Gen. 12:7; 15:13-16). Por tanto la expulsión de los cananeos de las posesiones que sin duda habían mantenido justamente, pero cuyo derecho habían perdido por el mal uso que habían hecho de ellas, debe considerarse decididamente como un acto de justicia penal por parte de Dios, así como la presentación de esta tierra fue un acto de su gracia inmerecida; y la destrucción de los cananeos por mano de los israelitas, del mismo modo que la captura de la posesión que los cananeos habían perdido debido a sus pecados (*vid*. Lev. 18.24-28; Deut. 12:29-31), fue perfectamente justificable, si, como nuestro libro afirma, los israelitas sólo actuaron como instrumentos en manos del Señor. Es cierto que no se les respaldó en llevar a cabo una guerra de exterminación contra los cananeos simplemente porque Dios les había entregado la tierra, más de lo que se respaldó a David para que diera muerte a Saúl y le arrebatara su reino, aunque había sido rechazado por el Señor, simplemente porque Samuel le había prometido el reino por mandato de Dios, e incluso lo había ungido rey sobre Israel. Pero los israelitas no procedieron de Egipto a Canaán por su propia cuenta, o por poder propio; fueron sacados de esa tierra de su esclavitud por el Dios de sus

2. Incluso *Eichorn* (*Einleitung in das Alte Testament* III, p. 366) declara: «Las palabras de Caleb, en el cap. 14:1ss., donde pide la heredad que le había sido prometida, lleva demasiado fuerte las características de la apelación que sale de la boca de un anciano de ochenta y cinco años de edad, y en cada palabra respira tan completamente su espíritu, su edad, y su peculiar situación, que es posible que sea meramente la composición de un escritor posterior, que en su imaginación se puso en la situación de Caleb, y puso las palabras en su boca».

padres con brazo poderoso, y dirigidos por Él a través del desierto hasta la tierra prometida. Josué actuó, como Moisés lo había hecho antes de él, por el mandato inmediato de Dios; y el hecho de que este mandato era real y bien fundado, y no una mera fantasía, es demostrado por las señales milagrosas por las que Dios acreditó los ejércitos de Israel como los siervos de su justicia, que peleaban en su nombre y por mandato suyo, cuando el Señor de toda la tierra dividió las aguas del Jordán delante de ellos, derribó los muros de Jericó, llenó a los cananeos de temor y desesperación, los mató con granizo en Gabaón, y deshizo todos sus planes y esfuerzos por resistir la avanzada de Israel, de modo que Josué hirió naciones grandes y poderosas, y nadie pudo mantenerse delante de él. De aquí que el salmista haya podido escribir: «Tú con tu mano echaste las naciones, y los plantaste a ellos; afligiste a los pueblos, y los arrojaste. Porque no se apoderaron de la tierra por su espada, ni su brazo los libró; sino tu diestra, y tu brazo, y la luz de tu rostro, porque te complaciste en ellos» (Sal. 44:3, 4). Y en tanto que se demostró de ese modo que los israelitas eran los ejecutores del juicio penal de Dios, ellos actuaron en perfecto acuerdo con esta vocación por la manera en que llevaron a cabo el juicio que les fue confiado. Se sometieron alegre y obedientemente a todos los mandatos de Josué; se santificaron por medio de la circuncisión de todos los que no se habían circuncidado en el desierto y celebrando la pascua en Gilgal; establecieron la ley sobre Ebal y Gerizim; ejecutaron el juicio sobre los cananeos, como el Señor lo había mandado, y castigaron a Acán y su casa por transgredir este mandato, sacaron el pecado de en medio de ellos; prometieron, de la manera más solemne, que cuando tuvieran paz en la posesión de la tierra prometida, renunciarían a toda idolatría, que sólo servirían a Yahvé su Dios, y que escucharían su voz, para renovar el pacto con el Señor; y servirían al Señor todos los días de la vida de Josué, y de los ancianos después de él, que conocían todas las obras que el Señor había hecho por Israel. Para más detalles sobre este tema véase el extenso artículo de *Hengstenberg*, «über die Rechte der Israeliten an Palästina», en *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* III, pp. 471-507 así como el artículo de *Reinke*, en *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments* I, pp. 269s.

Así que los contenidos del libro tienen su más sublime unidad y verdad en la idea de la justicia, la santidad y la gracia de Dios, conforme se manifestaron de la manera más gloriosa en el gran evento histórico que forma el tema del todo. En tanto que la justicia fue revelada en el caso de los cananeos, la gracia en el de los israelitas, la santidad del Dios Todopoderoso fue manifestada en ambos casos, en los cananeos, que eran culpables de juicio, por medio de su destrucción; y en los israelitas, que fueron escogidos para tener comunión con el Señor, por medio de la santificación de sus vidas al fiel cumplimiento de las responsabilidades de su vocación, para honra de Dios y gloria de su nombre.

Los diferentes puntos de vista que han sido expresados respecto al tiempo en que fue escrito el libro se dan más plenamente en mi *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, §§42-45. En cuanto a las preguntas geográficas se usó el material geográfico de Robinson, Palestina así como *C. W. M. Van de Velde, carta de Palestina*, 1866.

COMENTARIO AL LIBRO DE JOSUÉ

Capítulo 1:1-9. El preámbulo

Después de la muerte de Moisés, el Señor convocó a Josué, el siervo de Moisés, a quien había designado como el líder de Israel que lo introduciría en Canaán, para que cruzara el Jordán con todo el pueblo, y tomara la tierra que había sido prometida a los patriarcas bajo juramento, asegurándole a la vez, su poderosa ayuda, con la condición de que observara la ley de Moisés fielmente. Esta convocación y promesa de Dios forman el preámbulo de todo el libro, el cual está unido a la conclusión del Pentateuco por medio de las palabras: «Aconteció después de la muerte de Moisés siervo de Yahvé», aunque no están relacionadas de manera tan estrecha como para que podamos concluir que ambas obras fueron escritas por el mismo autor.

Ver. 1. El imperfecto וַיְהִי con *vav consecutivo*, el modo usual de expresar una acción continuada o una línea de pensamiento, «simplemente se ajunta por la conjunción «y» a una acción completada, que o bien se ha mencionado antes, o se supone que es bien conocida» (*Ewald*, §231b). «*Después de la muerte de Moisés», i.e.* después de la expiración de los treinta días de duelo general por él (*vid*. Deut. 34:8). «Siervo de Yahvé» es un epíteto aplicado a Moisés como título honorífico, y se basa en Num. 12:7, 8 (*vid*. Deut. 34:5; 1 de Reyes 8:56; 2 de Reyes 18:12; Sal. 105:26, etc.). Sobre «*Josué, servidor de Moisés*», véase el comentario de Ex. 17:9 y Num. 13:16. *Ministrar* (מְשָׁרֵת), como en Ex. 24:13, etc. Aunque Josué ya había sido llamado por boca de Yahvé para ser sucesor de Moisés en la tarea de introducir al pueblo en Canaán (Num. 27:15ss.), y no sólo había sido presentado al pueblo en esta capacidad, sino que había sido instituido en dicho oficio por el Señor, con la promesa de su ayuda (Deut. 31:3-7 y 23), la palabra del Señor vino a él una segunda vez, después de la muerte de Moisés, con el mandato de que tomara el oficio al que había sido llamado, y con la promesa de que el Señor lo ayudaría a cumplir sus responsabilidades, como ya había ayudado a su siervo Moisés. *Quia fortissimi etiam quique, licet probe comparati, ubi ad rem ventum est, vel subsistunt vel vacillant; minime supervacua fuit haec exhortatio, ut Josue mox ad expeditionem se accingeret. Quamquam non tantum ejus causa iterum sancitur ejus vocatio: sed ut populus collectis animis eum sequi ducem non dubitet, quem videt pedem non movere nisi praeeunte Deo* [Porque incluso unos de los hombres más bravos, aunque plenamente preparados de antemano, bien se quedan parados o dudan cuando tienen que actuar; esta exhortación a Josué, de que se levantara para la expedición, en absoluto era superflua; aunque su llamado fue ratificado nuevamente no sólo por su propio bien, sino para que el pueblo no dudara en seguirlo con sus mentes, juntos y en calma, cuando vieran que él no daba un paso sin la dirección de Dios] (*Calvino*). Josué recibió esta palabra del Señor por un discurso directo de Dios, y no a través de la intervención del Urim y Tumim del sumo sacerdote; por cuanto este medio que había sido designado para la revelación de la voluntad de Dios, al cual había sido referido en su primer llamado (Num. 27:21), siempre que surgieran dificultades en relación con su oficio, no era suficiente para la renovación y confirmación de su llamado divino, ya que lo que se requería aquí no era meramente que se le diera a conocer la voluntad de Dios, sino que él debía ser inspirado con coraje y fuerza para el cumplimiento de ésta, *i.e.* para descargar las responsabilidades de su oficio, como después lo hizo cuando estuvo frente a la fortificada ciudad de Jericó, la cual se le mandó tomar, donde se le apareció el ángel del Señor y le aseguró de su caída (cap. 5:13). Además, la conquista de Canaán formaba parte de la obra que el Señor había confiado a su siervo Moisés, del cual ahora Josué era sucesor. Consecuentemente el Señor estaría con él como había estado con Moisés (ver. 5); y por esta razón Dios reveló su voluntad directamente a él, como lo había hecho con Moisés, aunque sin hablar con él cara a cara (Num. 12:8).

Ver. 2. Como Moisés había muerto sin introducir a los israelitas en Canaán, Josué debía levantarse y cruzar el Jordán con toda la nación (*i.e.* el río que estaba frente a él) hacia la tierra que el Señor les entregaría. לָהֶם alude a הָעָם y es aclarado por el לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל siguiente.

Ver. 3. *«Todo lugar que pisare la planta de vuestro pie», i.e.* Yo os he entregado toda la tierra, sin faltar un solo pie de anchura. El perfecto נָתַתִּי [yo os he entregado], se refiere al consejo de Dios que fue decidido desde hace mucho tiempo antes y ahora es realizado. Estas palabras, que están relacionadas con Deut. 11:24, en lo que respecta a la forma, descansan sobre la promesa de Dios en Ex. 23:30, 31, a la que se refieren las palabras «como lo había dicho a Moisés».

Ver. 4. Los límites de la tierra se dan como en Deut. 11:24, con la simple diferencia en forma, de que la línea fronteriza del desierto (de Arabia) y el Líbano, *i.e.* desde las extremidades norte y sur, es trazada primero que nada hacia el este, hacia el gran río, el Éufrates, y luego hacia el oeste, hacia el Mar Grande, hacia donde se pone el sol», *i.e.* el Mediterráneo; y luego, entre estos dos *termini ad quem*, se inserta la definición más precisa: «toda la tierra de los heteos»; en tanto que en Deuteronomio las fronteras sur, norte y este se ponen en antítesis con el límite occidental, y se da una definición más precisa del país por medio de la enumeración de las diferentes tribus que debían ser destruidas por los israelitas (ver. 23). Sobre el carácter retórico de estas descripciones, véase el comentario de Gen. 15:18. El pronombre demostrativo הַזֶּה [este], en conexión con el Líbano, puede explicarse por el hecho de que el Líbano, o en todo caso el anti-Líbano, era visible desde el campamento israelí. La expresión «los heteos» (véase el comentario de Gen. 10:15) se utiliza aquí en un sentido más amplio para cananeos en general, como en 1 de Reyes 10:29; 2 de Reyes 7:6; Ez. 16:3. La promesa en el ver. 5a es adoptada de Deut. 11:25, donde se hizo para toda la nación, y fue transferida especialmente para Josué; y el ver. 5b se repite de Deut. 31:8, en comparación con el ver. 6.

Vers. 6-9. La promesa es seguida por la condición sobre la que el Señor cumpliría su palabra. Josué debía ser firme y fuerte, *i.e.* esforzarse y ser valiente, y no temeroso (*vid*. Deut. 31:6). En primer lugar (ver. 6), debía confiar en el Señor y sus promesas firmemente, como Moisés y el Señor ya le habían dicho (Deut. 31:7 y 23), y como se repite aquí, en tanto que a la vez, la expresión אַתָּה תַּנְחִיל וגו [tú repartirás a este pueblo por heredad], trae a la mente Deut. 1:38; 3:28; y en segundo lugar (vers. 7, 8), debía esforzarse por alcanzar y preservar esta firmeza por un fiel cumplimiento de la ley. שָׁמַר לַעֲשׂוֹת וגו [Cuidar de hacer], etc., como Moisés ya lo había grabado sobre los corazones del pueblo (Deut. 5:29, cf. 28:14 y 2:27). El sufijo en מִמֶּנּוּ debe explicarse sobre la suposición de que el hablante tenía el libro de la ley (סֵפֶר) en su mente. La mayor expansión, en el ver. 8, no sólo está unida a las exhortaciones con las que Moisés anima a todo el pueblo en Deut.

6:6, 7, 19, a un estudio y legado ininterrumpidos de los mandamientos de Dios al corazón, sino incluso más estrechamente a las instrucciones del rey, para que leyera de la ley todos los días (Deut. 17:19). *«No se apartarán de tu boca»*, debe estar constantemente en la boca. La ley está en nuestra boca, no sólo cuando estamos predicándola incesantemente, sino cuando la estamos leyendo inteligentemente, o conversando acerca de ella con otros. A esto debía añadirse la meditación o reflexión (הָגָה) durante el día y la noche (*vid*. Sal. 1:2). הָגָה no significa especulación teórica acerca de la ley, como la que practicaban los fariseos, sino un estudio práctico de la ley, con el propósito de observarla a través de los actos, o de llevarla con el corazón, la boca y la mano. Tal modo de emplearla con toda seguridad acarrearía bendiciones. *«Para que seas prosperado en todas las cosas que emprendas», i.e.* tener éxito en todo lo que se emprende (*vid*. Deut. 28:29), *y actuar sabiamente* (הַשְׂכִּיל como en Deut. 29:8).

Ver. 9. En conclusión, el Señor no sólo repite su exhortación a la firmeza, sino también la promesa que dio en los vers. 5 y 6. הֲלוֹא [¿No he...?] (*nonne*) es un modo retórico de decir, הִנֵּה [he aquí, Yo he...], siendo arropada la seguridad en la forma de una cuestión afirmativa. Sobre las palabras אַל־תַּעֲרֹץ וגו [no temas], etc. véase Deut. 31:6 y 8.

I. LA CONQUISTA DE CANAÁN (capítulos 1-12)

Preparativos para entrar a Canaán (capítulos 1:10-2:24)

A consecuencia del mandato divino (cap. 1:2-9), Josué empezó, sin demora, a realizar los preparativos necesarios para llevar a cabo la obra que le fue designada; en *primer* lugar dando instrucciones al pueblo para que se dispusiera a cruzar el río (1:10, 11); en *segundo* lugar, recordando a las tribus de Rubén, Gad y la media tribu de Manasés, su promesa de ayudar a las otras tribus en la conquista de Canaán, y llamándolos para que la cumplieran (vers. 12-18); y en *tercer* lugar, enviando dos espías a Jericó, a que exploraran la tierra y descubrieran los sentimientos de su habitantes (cap. 2).

Capítulo 1:10-18. Preparativos para cruzar el Jordán

Vers. 10s. Con el propósito de ejecutar los mandamientos del Señor, Josué mandó, primero que nada, a los oficiales del pueblo (שֹׁטְרִים; véase el comentario de Ex. 5:6), cuya responsabilidad era, como los guardianes de los registros de las familias, que ayudaran no sólo a reclutar los hombres que estaban obligados a servir en el ejército, sino también a que circularan las órdenes del general, a dar órdenes al pueblo en el campamento para que se abastecieran de alimentos, de modo que pudieran cruzar el Jordán dentro de tres días, y tomar la tierra que les había sido prometida por Dios. Por צֵדָה, provisión para un viaje (Gen. 42:25, etc.), no debemos entender que se refiera al maná, porque ya había cesado (véase el cap. 5:12), sino sencillamente al producto natural de la tierra habitada. La expresión *«en tres días», i.e.*, como podemos ver por una comparación de Gen. 40:13, 19, con el ver. 20, al tercer día de la publicación del mandato, *«pasaréis el Jordán»*, no debe considerarse como una predicción del tiempo en que realmente tuvo lugar el cruce, sino que debe tomarse como el último tiempo que podría permitirse al pueblo para prepararse para cruzar (Vatablis y J.J. Hess); en este sentido, «abasteceos de comida para cruzar el Jordán dentro de tres días», *i.e.* para que podáis dejar *Sitim* dentro de este tiempo, cruzar el Jordán y comenzar la conquista de Canaán. Si entendemos las palabras de este modo, armonizan perfectamente con los caps. 2 y 3. De acuerdo con el cap. 2, Josué envió espías desde Sitim a Jericó, quienes se vieron obligados a esconderse durante tres días en las montañas después de su huida de aquella ciudad (cap. 2:22), antes de poder regresar al campamento israelí; de modo que estuvieron ausentes tres o cuatro días, y como más temprano regresaron al atardecer u oscurecer del cuarto día de ser enviados. No fue hasta la mañana siguiente a su regreso que los israelitas dejaron Sitim y procedieron al Jordán, donde volvieron a detenerse. Entonces, tres días más tarde, cruzaron el río (cap. 3:1, 2), de modo que al menos 4 + 1 + 3, *i.e.* deben haber pasado ocho días entre el día que fueron enviados los espías y el día en que el pueblo cruzó el río. Sin duda Josué tenía intenciones de proceder a cruzar el Jordán en un periodo de tres días después de despachar a los espías; por tanto envió lo espías a Jericó el mismo día que dio al pueblo el mandato para que se prepararan a cruzar dentro de tres días, de modo que razonablemente esperaba que ellos cumplieran con su comisión y volvieran en dos o tres días. Pero como fueron obligados a esconderse en las montañas durante tres días, por haber sido descubierta su llegada a Jericó, y por haber sido perseguidos por los hombres, Josué no podría moverse de Sitim con el pueblo y proceder al Jordán hasta que ellos regresaran; e incluso entonces no podría cruzar el río a la vez, sino que esperó tres días antes de alcanzar la rivera del río, antes de cruzar al otro lado (*vid*. cap. 3:1ss.)[1].

Vers. 12-18. La apelación de Josué a las dos tribus y media, para que recuerden la condición sobre la que Moisés les entregó la tierra del este del Jordán como heredad, y la cumplan, se encuentra con una contestación dispuesta; de modo que estas tribus no sólo prometieron obedecer sus mandamientos en todo sentido, sino que amenazaron con la muerte a todo aquel que se negara a obedecer. Al recordar esta condición a la reunión de tribus a la que había hecho referencia, Josué sigue las expresiones de Deut. 3:18-20, donde el mismo Moisés recapitula este primer mandato, antes que apelar al pasaje original de Num. 32. El infinitivo absoluto זָכוֹר en vez del imperativo se usa como en Ex. 13:3; 20:8. מֵנִיחַ (ver. 13) tiene el significado de יָנִיחַ en Deut. 3:20. La expresión «*esta tierra*» muestra que el hablante se encontraba aún al otro lado del Jordán. חֲמֻשִׁים, *con los lomos ceñidos, i.e.* preparados para la guerra, es sinónimo de חֲלֻצִים en Deut. 3:18 y Num. 32:32 (véase el comentario de Ex. 13:18). כָּל־גִּבּוֹרֵי חַיִל, *todos los valientes fuertes, i.e.* los guerreros valientes (como en los caps. 6:2; 8:3; 10:7 y muy frecuentemente en los libros siguientes), no es común de este libro y de Deuteronomio, como *Knobel* sostiene, sino que es completamente extraña para el Pentateuco (véase la p. 9). No debe forzarse la palabra «*todos*» (כל ver. 14, igual que Num. 32:21, 27). De acuerdo con el cap. 4:13, sólo había alrededor de cuarenta mil hombres que pertenecían a las

1. De este modo armonizan perfectamente las diferentes declaraciones en los tres capítulos. Pero la mayoría de comentaristas han arreglado el orden de sucesos de manera diferente y arbitrariamente, comenzando con la insostenible suposición de que al tiempo al que se hace referencia en este versículo, «dentro de tres días», es idéntico a 3:2, «y después (מִקְצֵה) de tres días». Acerca de los diferentes intentos de reconciliar los relatos, véase mi comentario anterior de Josué, p. 13, nota 1. *Knobel* basó su aseveración en esta condición que carece de base afirmando que existe gran confusión en el orden en que sucedieron los eventos descritos en los caps. 1-3, que el cap. 1:11 es irreconciliable con el cap. 3:1-6, y que en estos capítulos se han mezclado los relatos escritos por tres diferentes autores.

dos tribus y media que cruzaron el Jordán para tomar parte en la guerra; en tanto que, de acuerdo con Num. 26:7, 18, 34, sólo había ciento diez mil hombres de estas tribus que fueran capaces de llevar armas, de modo que deben haber quedado setenta mil para proteger las mujeres, niños, ganado y rebaños, y para defender la tierra que acababan de tomar por posesión. Sobre el ver. 15, véase Deut. 3:18; acerca de la forma יִרְשֻׁתָּם (como Deut. 19:1 y 31:3) cf. *Ew.*, §199b y para una definición precisa de עִבֶר הַיַּרְדֵּן [a este lado (*lit.* más allá) del Jordán] por הַשֶּׁמֶשׁ מִזְרַח [hacia donde se levanta el sol], compare las anotaciones sobre Num. 32:19). La respuesta de las dos tribus y media, en la que no sólo prometieron su ayuda de la manera más alegre, sino que también expresaron el deseo de que Josué tuviese la ayuda del Señor (ver. 17 comparado con el ver. 4), y después de amenazar con la muerte a todo aquel que se negara a obedecer, finaliza con la amonestación divina, «*solamente que te esfuerces y seas valiente*» (ver. 18, cf. ver. 6), provee una prueba del deseo que los inspiraba a ayudar a sus hermanos, que todas las tribus pudieran entrar rápidamente a la pacífica posesión de la heredad prometida. La expresión אֶת־פִּיךָ הַמָּרָה [rebelde a tu mandamiento] es utilizada en Deut. 1:26, 43; 9:23; 1 de Sam. 12:14, para denotar resistencia a los mandamientos del Señor; aquí indica oposición a su representante, al comandante elegido por el Señor, lo cual sería castigado con la muerte, de acuerdo con la ley en Deut. 17:12.

Capítulo 2. Dos espías enviados a Jericó

Ver. 1. Aunque Josué había recibido la promesa del Señor de su todopoderosa ayuda en la conquista de Canaán, todavía creyó que era necesario hacer lo que se requería de su parte para asegurar el éxito de la obra que se le había encomendado, ya que la ayuda de Dios no excluye la acción humana, antes bien la presupone. Por tanto envió dos hombres secretamente como espías desde Sitim, el lugar de acampada en ese tiempo (véase en Num. 25:1), para ver, *i.e.* explorar, la tierra, especialmente Jericó, la fuertemente fortificada ciudad fronteriza de Canaán (cap. 6:1). La palabra חֶרֶשׁ [secretamente] esta conectada por los acentos con לֵאמֹר [diciendo], dándoles instrucciones en secreto; pero esto implica que también fueron enviados secretamente. Esto se hizo en parte para que los cananeos no oyeran de ello, y en parte para que, si el informe resultaba ser desfavorable, el pueblo no cayera en la desesperación, como les había pasado antes en el tiempo de Moisés. Los espías procedieron a Jericó, y al atardecer entraron en la casa de una ramera llamada Rahab, y יִשְׁכְּבוּ שָׁמָּה [se hospedaron allí], *lit*. se acostaron, intentando permanecer o dormir allí. Jericó estaba a dos horas de viaje al oeste del Jordán (según Josefo eran 60 estadios, Ant. V,1), situado en un llano que antes había sido muy fértil, y célebre por sus palmeras y arbustos de bálsamo, pero que ahora está completamente desolado y estéril. Esta llanura está rodeada al lado occidental por una cordillera de montañas desnudas e infértiles, que se extiende hasta Beisán al norte y hasta el Mar Muerto al sur. Después de su destrucción bajo Josué, Jericó fue reconstruida nuevamente de sus escombros y es citada a menudo como ciudad habitada (*vid.* el comentario de 6:26s.). Durante el reinado del rey Ahab es fortificada y es adornada por Herodes el Grande. Durante las guerras con los romanos es destruida por éstos. Siglos después es nombrada como sede del obispo hasta los tiempos de las cruzadas. Con la caída del reino de los francos en Palestina vuelve a ser destruida de tal forma, que *Willibrand de Oldenburgo* (1211), *Brocard* y *Maundville* sólo pudieron encontrar un castillo destruido junto con unas pocas casas. Asimismo el Riha actual es un pueblo pobre y sucio. Probablemente el Jericó antiguo estaba situado al lado norte de ese pueblo al borde del Wadi Kelt (véase *Robinson*, *Pal.* II, pp. 523ss., 544ss.; *v. Raumer*, *Pal.*, pp. 206ss., y sobre todo *H. Zschokke*, *Beiträge zur Topographie der westlichen Jordans'au*, 1866, pp. 34ss.). Rahab es llamada זוֹנָה, *i.e.* una *prostituta*, no una mesonera, como lo interpretan *Josefo*, la versión caldea, y los rabinos. La estancia en la casa de una persona como esta no levantaría muchas sospechas. Además, la ubicación de su casa al lado o sobre el muro de la ciudad les facilitaba su escape. Pero el Señor guió el curso de los espías de tal modo, que ellos encontraron en esta persona a quien era la más idónea para su propósito, y sobre cuyo corazón las noticias de los milagros producidos por el Dios viviente a favor de Israel habían causado tal impresión, que no sólo informó a los espías del abatimiento de los cananeos, sino que, con una creencia confiada en el poder del Dios de Israel, ocultó a los espías de todos los hombres de la ciudad que los buscaban.

Vers. 2-6. Cuando el rey de Jericó fue informado de que estos hombres extranjeros habían entrado a la casa de Rahab, y sospechando de la razón de su visita, llamó a Rahab para que los entregara, ella los ocultó (וַתִּצְפְּנוּ, *lit. lo escondió*, *i.e.* a cada uno de los espías; para este cambio del plural al singular, véase *Ewald*, §219), y dijo a los mensajeros del rey: כֵּן, *recte*, «Es completamente correcto, los hombres vinieron a mí, pero yo no sabía de donde eran; y cuando se iba a cerrar la puerta en la oscuridad (*i.e.* debía estar cerrada; para esta construcción véase Gen. 15:12), salieron nuevamente, pero no sé a dónde han ido. Seguidlos aprisa y seguramente (כִּי) los alcanzaréis». Entonces el escritor añade esta explicación en el versículo 6: «mas ella los había hecho subir al terrado, y los había escondido entre los manojos de lino que tenía puestos en el terrado». La expresión הַלַּיְלָה [esta noche] en el ver. 2 se describe más precisamente en el ver. 5, conforme se acercaba la noche, antes de que se cerrara la puerta de la ciudad, después de lo cual habría sido en vano intentar dejar la ciudad. פִּשְׁתֵּי עֵץ [Manojos de lino], no «vainas de algodón» (*Arab., J.D. Michaelis*), o «árbol de lino, *i.e.* algodón», como lo explica *Thenius*, sino manojos de lino, o lino amanojado, en distinción de la lana cardada, en la que no se deja madera, λινοκαλάμη, *stipula lini* (LXX, *Vulg.*). Los manojos de lino, que alcanzan una altura de tres o cuatro pies en Egipto, y alcanzan la anchura de una caña, y probablemente alcanzaban el mismo tamaño en la llanura de Jericó (cf. *Hasselport, Reise,* p. 501), cuyo clima se asemeja al de Egipto, formarían un sitio muy apropiado para que se ocultaran los espías si eran amontonados (עֲרֻכוֹת) sobre el tejado para que se secaran al sol. La falsedad por la que Rahab buscó no sólo evitar toda sospecha de sí misma de alguna conspiración con los hombres de Israel que habían entrado a su casa, sino también para evitar una mayor búsqueda de ellos en su casa, y para evitar el arresto de ellos, no debe justificarse como mentira necesaria dicha con un buen propósito, ni, como *Grotius* mantiene, por la aseveración sin fundamento de que, *ante Evangelium mendacium viris bonis salutare culpae non ducebatur* [antes de la predicación del Evangelio, una mentira saludable no era considerada como falta, incluso por los hombres buenos]. Ni se puede demostrar que se creía «permisible», ni siquiera «digna de alabar», simplemente porque el escritor menciona el hecho sin expresar alguna opinión subjetiva, o porque, como aprendemos por lo que sigue (vers. 9ss.), Rahab estaba convencida de la verdad de los milagros que Dios había realizado por su pueblo, y actuó con la firme fe de que el Dios verdadero entregaría la tierra

de Canaán a los israelitas, y que toda oposición que se hiciera sería en vano, y sería, de hecho, una rebelión contra el mismo Dios Todopoderoso. Porque la mentira siempre es un pecado. Por lo tanto, incluso si Rahab no estaba actuando por el deseo de salvarse a sí misma y salvar a su familia de la destrucción, y el motivo por el que ella actuó tuvo sus raíces en su fe en el Dios viviente (πίστει Heb. 11:31), de modo que lo que hizo por los espías, y con ello por la causa del Señor, le fue contado por justicia (ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη [justificada por obras] Stg. 2:25), no obstante, el curso que había adoptado era un pecado de debilidad que le fue perdonado misericordiosamente por causa de su fe, una *infirmitas, quae ipsi ob fidem gratiose condonata est* (Calovio)[2].

Vers. 7-14. Sobre esta declaración por parte de la mujer, los mensajeros del rey (הָאֲנָשִׁים) persiguieron a los espías por el camino hasta el Jordán que lleva a los vados. Tanto las circunstancias como el uso del lenguaje requieren que interpretemos las palabras הַיַּרְדֵּן דֶּרֶךְ de este modo. עַל הַמַּעְבָּרוֹת no puede significar «hasta los vados», y es muy improbable que los oficiales hayan cruzado los vados. Si no tuvieron éxito en alcanzar a los espías y aprehenderlos antes de llegar a los vados, ciertamente no podrían esperar lograrlo al otro lado del río en la cercanía del campamento de los israelitas. Por הַמַּעְבָּרוֹת [los vados] con el artículo, debemos entender que se refiere al vado del Jordán que estaba cerca de Jericó (Jue. 3:22; 2 de Sam. 19:16ss.); pero si este era la desembocadura del wadi *Shaib*, casi en línea recta al este de Jericó, o el de más al sur, *el Helu*, sobre la desembocadura del wadi *Hesbán* (*Rob*., *Pal*. II, p. 497), al sur del lugar de baño de los peregrinos cristianos, o *el Meshra* (*Lynch, Bericht*, p. 155), o el *Mocktaa* (*Seetzen*, 2, p. 320), es imposible determinarlo. (Sobre estos y otros vados cerca de Basán, y hasta el mar de Galilea, véase a *Rob*., II, p. 500, y *Ritter, Erdk*. 15, pp. 549ss.). Después que los mensajeros del rey hubieron salido de la ciudad, cerraron la puerta para evitar que escaparan los espías, en caso de que todavía estuvieran en la ciudad. אַחֲרֵי כַּאֲשֶׁר por אַחֲרֵי אֲשֶׁר no es común, pero es análogo a אַחֲרֵי־כֵן אֲשֶׁר en Gen. 6:4.

Vers. 8ss. A pesar de estas precauciones, los espías escaparon. Tan pronto como los oficiales hubieron dejado la casa de Rahab, ella fue a los espías, que estaban ocultos en el tejado, antes de que se hubieren acostado a dormir, lo cual probablemente estaban a punto de hacer sobre la azotea —algo que sucedía muy frecuentemente en el oriente en épocas de verano—, y les confesó todo lo que ella creía y sabía, es decir, que Dios había entregado la tierra a los israelitas, y que el temor de ellos había caído sobre los cananeos («nosotros», en contraste con «ustedes», los israelitas, significa los cananeos en general, y no meramente los habitantes de Jericó), y la desesperación se ha apoderado de todos los habitantes de la tierra. La descripción de la desesperación de los cananeos (ver. 9) está relacionada, en lo que se refiere a las expresiones (cf. sobre todo אֵימָה y נָמֹגוּ), con Ex. 15:15 y 16, para mostrar que lo que Moisés y los israelitas habían cantado después de cruzar el Mar Rojo ahora se cumplía, que el Señor había cumplido su promesa (Ex. 23:27 comparado con Deut. 2:25 y 11:25), y había puesto temor y espanto sobre los cananeos.

Ver. 10. El relato del cruce del Mar Rojo en seco (Ex. 14:15ss.), de la derrota de los reyes poderosos de los amorreos, y de la conquista de sus reinos, había producido este efecto sobre los cananeos. Incluso en el último de estos sucesos se había manifestado visiblemente la omnipotencia de Dios, de modo que lo que el Señor predijo a Moisés (Deut. 2:25) ahora había tenido lugar; había llenado a todas las naciones de alrededor con temor y terror de Israel, y como consecuencia de ello se había desvanecido el coraje de los cananeos.

Ver. 11. «*Oyendo esto*» —procedió Rahab a contarles, transfiriendo el sentimiento de su propio corazón a sus paisanos— «*ha desmayado nuestro corazón*» (נָמַס era así como los hebreos describían la completa desesperación, «los corazones del pueblo se habían derretido y convertido como el agua», cap. 7:5), «*ni ha quedado más aliento en hombre alguno*», *i.e.* perdieron toda fuerza mental para actuar, a consecuencia de su temor y terror (*vid*. cap. 5:1, aunque en 1 de Reyes 10:5 se utiliza esta frase para significar estar fuera de sí mismo por causa del castigo). «*Porque Yahvé vuestro Dios es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra*». A esta confesión de fe, a la que los israelitas debían ser traídos por medio de la milagrosa ayuda del Señor (Deut. 4:39), Rahab también había llegado; aunque su confesión de fe permanecía muy atrás de la fe que Moisés demandaba de Israel en ese tiempo, porque ella sólo discernía en Yahvé una deidad (אלהים) en el cielo y en la tierra, y por tanto aún no se despojaba por completo del politeísmo, a pesar de cuán cerca había llegado de una verdadera y plena confesión del Señor. Pero estos milagros de omnipotencia divina que llevaron el corazón de esta pecadora, con su susceptibilidad por la verdad religiosa, a la verdadera fe, y de ese modo se convirtió para ella en aroma de vida para vida, no produjo nada más que dureza en los corazones incrédulos del resto de los cananeos, de modo que no podrían escapar al juicio de muerte.

Vers. 12-14. Después de esta confesión, Rahab pidió a los espías que perdonaran a su familia (בֵּית־אָב, la casa de su padre), y que le prometieran bajo juramento como señal de su fidelidad, que en la captura de Jericó, la cual se asume tácitamente como evidente después de lo que había sucedido, ellos dejarían con vida a sus padres, hermanos y hermanas, y todo lo que les perteneciera (לָהֶם כָּל־אֲשֶׁר *i.e.* de acuerdo con el cap. 6:23, los hijos y familias de sus hermanos y hermanas), y que no les darían muerte; todo lo cual prometieron con juramento. אוֹת אֱמֶת [Señal segura], *lit.* una señal de verdad, *i.e.* una señal por la que le garantizaban la verdad de la bondad (חֶסֶד) que ella pedía. Esta señal consistía en el solemne juramento con el que debían confirmar su promesa, y, de acuerdo con el ver. 14, con el que realmente la confirmaron. El juramento fue hecho con estas palabras, «*nuestra vida responderá por la vuestra*», por medio de las cuales prometían su vida por la vida de Rahab y su familia en este sentido: Dios nos castigará con la muerte si somos infieles, y no perdonamos tu vida y la vida de tus familiares. Aunque en realidad no se expresa el nombre de Dios, estaba implícito en el hecho de que las palabras se describen como juradas en el nombre de Yahvé. Pero los espías prometieron esa certeza con la condición, «*si no denunciares este asunto* (הַזֶּה דְּבָרֵנוּ) *nuestro*», si no nos traicionas, *sc.* de modo que seamos perseguidos y nuestras vidas puestas en peligro; «*nosotros haremos contigo misericordia y verdad*». En cuanto a la expresión עָשָׂה חֶסֶד וֶאֱמֶת cf. Gen. 24:27.

---

2. La opinión de *Calvino* también es correcta: *Saepe contingit, dum sancti rectam viam tenere student, in obliquos tamen circuitus divertere. Perperam quoque Rahab, dum nuncios abiisse mentitur; praecipua tamen actio Deo grata, quia vitium virtuti admistum non imputatur. Interea sicuti voluit Deus liberari speculatores, ita mendacio protegi eorum vitam non probavit* [A menudo ha sucedido que incluso cuando los buenos hombres se han esforzado por mantener un curso recto, se han desviado a los pasos que sólo dan vueltas. *Rahab* actuó equivocadamente cuando dijo una mentira y declaró que los espías se habían ido; y la acción fue aceptable a Dios únicamente porque el mal que estaba mezclado con el bien no le fue imputado. No obstante, aunque Dios deseaba que los espías fueran librados, no sancionó que fueran protegidos por una mentira]. *Agustín* también pronuncia la misma opinión respecto a Rahab como la que expresó respecto a las parteras hebreas (véase el comentario sobre Ex. 1:21).

Vers. 15-24. Entonces Rahab los hizo descender por la ventana con una cuerda, es decir, al campo; porque su casa estaba al lado o en el muro de la ciudad, de modo que vivía en el muro, y les aconsejo que fueran a los montes, para que no se encontraran con los hombres que habían sido enviados para capturarlos, y que se ocultaran allí tres días, hasta que los perseguidores hubiesen regresado.

Vers. 17-20. En conclusión, los espías se guardaron contra cualquier interpretación y aplicación arbitraria de su juramento, imponiendo tres condiciones, ante cuya falta de cumplimiento ellos serían liberados de su voto. הַזֶּה por הַזֹּאת debe explicarse en el versículo 17 por el hecho de que el género a menudo se deja a un lado cuando se utiliza el pronombre (véase *Ewald,* §183ª), y en el ver. 18 por el hecho de que allí se determina el género por el *nomen rectum* (véase *Ewald,* §317d).

Ver. 18. La *primera* condición era que cuando fuese tomada la ciudad, Rahab debía dar a conocer su casa a los israelitas, atando *«este cordón de grana», i.e.* este cordón hecho de hilo color grana, en la ventana por la que los había descolgado. El demostrativo הַזֶּה [este] lleva a la conclusión adoptada por *Lutero* y otros, que «*este cordón*» es la cuerda (חבל) mencionada en el ver. 15, ya que no se había mencionado ningún otro cordón al que pudieran referirse; y el hecho de que no se ha dicho nada de que la señal en cuestión haya sido dada o recibida, excluye la idea de que los espías hayan dado a Rahab el cordón por señal. El color grana o escarlata del cordón (תּוֹלַעַת שָׁנִי = שָׁנִי; véase en Ex. 25:4), como el color de la vida vigorosa, convirtió a este cordón en una señal expresiva de la preservación de la vida de Rahab y de las vidas de sus familiares. En cuanto a la expresión הוֹרַדְתֶּנוּ *vid. Ew.,* §249d. La *segunda* condición era que cuando la ciudad fuese tomada, Rahab debía reunir a sus padres, hermanos y hermanas, en su propia casa.

Ver. 19. La sangre caería sobre la cabeza de todo aquel que saliera de la puerta; *i.e.* si era sacrificado fuera por un soldado israelí, sería culpable de su propia muerte. Pero la sangre que fuese derramada de todo aquel que estuviere con ella en la casa, sería culpa de ellos (de los espías), si alguien levantaba su mano contra ellos, *i.e.* si los tocaban o les hacían daño (*vid.* Ex. 9:3). La fórmula, בְּרֹאשׁוֹ דָּמוֹ [su sangre será sobre su cabeza], es sinónima a la fórmula legal, דָּמוֹ בוֹ [su sangre sea sobre él] (Lev. 20:9).

Ver. 20. La *tercera* condición es simplemente una repetición de la condición principal expuesta desde el principio (ver. 14).

Ver. 21. Cuando Rahab hubo aceptado todas estas condiciones, dejó a los hombres que se marcharan, y ató el cordón rojo a la ventana. No debe suponerse que lo hizo al instante, sino meramente tan pronto como fue necesario. Se menciona aquí con el propósito de concluir el tema.

Ver. 22. Los espías permanecieron en las montañas tres días, hasta que los oficiales regresaron a la ciudad, después de buscarlos en vano por todo el camino. Las montañas a las que se hace referencia probablemente sean la región montañosa del norte de Jericó, las cuales recibieron el nombre de *Quarantana* (Arab. *Kuruntul*), levantándose una peña escarpada que se eleva desde la llanura hasta una altura de 1.200 o 1.500 pies, y llena de grutas y cuevas al lado oriental (*Rob., Pal.* II, p. 552). Estas montañas eran idóneas para ocultarse; además, eran las más cercanas a Jericó, ya que la región occidental disminuye considerablemente al sur del Wadi *Kelt* (*vid. Rob.*, II, pp. 534s.).

Vers. 23s. Después de esto retornaron al campamento que estaba al otro lado del Jordán, e informaron a Josué de todo lo que les había sucedido, y todo lo que habían oído. מָצָא encontrar como en Ex. 18:8 y Num. 20:14 y como קָרָה como en Gen. 42:29. Sobre el ver. 24, véase el ver. 9.

Paso por el Jordán (capítulos 3 y 4)

La mañana siguiente, después del regreso de los espías al campamento, Josué procedió con el pueblo desde Sitim hasta la ribera del Jordán, para completar los preparativos necesarios allí, y luego cruzar el río y entrar a Canaán (cap. 3:1). El cruce de este río fronterizo de Canaán, o más bien el cruce por el lecho del río que había sido secado por un milagro de omnipotencia divina en el sitio donde pasaron, se narra en estos dos capítulos de la siguiente manera: primero (cap. 3:1b-6), los preparativos finales para cruzar; y luego el paso por el lecho del río, y el amontonamiento de piedras para memoria permanente de este milagro. Esto se describe de la siguiente manera: vers. 7-17, el comienzo del cruce; cap. 4:1-14, su desarrollo y el cap. 4:15-24, su conclusión. El relato también está dispuesto sobre el siguiente plan: en cada una de estas tres secciones se menciona primero el mandato de Dios a Josué (cf. caps. 3:7, 8; 4:2, 3; 4:15, 16); luego la comunicación de este mandato al pueblo por Josué; y finalmente su ejecución (caps. 3:9-17; 4:4-13; 4:17-20). Este orden fue adoptado por el autor con el propósito de destacar distintivamente, no sólo el milagro en sí, sino también los medios con los que Dios asoció el milagro, y también para imprimir profundamente sobre la memoria del pueblo el acto divino y el fin asegurado. Al hacer esto, sin embargo, eran inevitables algunas repeticiones como consecuencia del esfuerzo, tan peculiar para el modo hebreo de escribir historia, de marcar y concluir los muchos puntos en los sucesos descritos por declaraciones tan comprehensivas como las anticipaba el curso real de los eventos. Es a este orden y concordancia de los diferentes puntos al que debemos atribuir la distribución de la revelación y mandatos que recibió Josué de Dios, sobre las muchas porciones de la historia; y en consecuencia no debemos suponer que Dios reveló a Josué lo que debía hacer en cada punto durante el paso, antes bien, debemos asumir que le reveló y mandó todo lo que era requerido en una sola ocasión, el día antes del milagroso cruce[3].

Capítulo 3:1-6. Preparativos para el paso por el Jordán

Cuando hubieron llegado al Jordán, los israelitas descansaron hasta que cruzaron. לוּן, *pasar la noche*; por tanto en un sentido más amplio significa «quedarse», Prov. 15:31; aquí significa descansar. De acuerdo con el ver. 2, permanecieron allí tres días. מִקְצֵה שְׁלֹשֶׁת יָמִים [Al final (después del término) de los tres días] no puede referirse a los tres días mencionados en el cap. 1:11, sólo por la omisión del artículo, aparte de las razones dadas en la nota sobre el cap. 1:11, las cuales excluyen la suposición de que los dos sean idénticos. Las razones por las que los israelitas permanecieron tres días al lado del Jordán, después de dejar Sitim, no se dan, pero no son difíciles de suponer; porque, en primer lugar, antes de que pudiese ser posible pasar al territorio del enemigo, no sólo con un ejército, sino con todo el pueblo, incluyendo a las esposas, niños y todas las posesiones, y especialmente

3. La aserción hecha por *Paulus, Eichhorn, Bleek, Knobel*, y otros, de que el relato está compuesto por dos documentos diferentes, no se fundamenta nada más que en un vistazo total del orden explicado anteriormente y en objeciones doctrinales a sus milagrosos contenidos. Las supuestas contradicciones que son citadas como pruebas, han sido introducidas en el texto, como incluso *Hauff* lo reconoce (*Offenbarungsgl.*, pp. 209, 210).

cuando el río debía ser cruzado antes de nada, debe haber sido necesario hacer muchos preparativos que fácilmente podrían ocupar dos o tres días. Además de esto, el Jordán iba tan crecido en esa época que se desbordaba por las orillas, de modo que era imposible cruzarlo, y fueron obligados a esperar hasta que este impedimento fuera removido. Pero tan pronto como se aseguró a Josué que el Señor haría un camino para su pueblo, emitió las instrucciones siguientes por medio de los oficiales correspondientes para todo el pueblo: «*Cuando veáis el arca del pacto de Yahvé vuestro Dios, y los levitas sacerdotes que la llevan, vosotros saldréis de vuestro lugar y marcharéis en pos de ella, a fin de que sepáis el camino por donde habéis de ir; por cuanto vosotros no habéis pasado antes de ahora por este camino. Pero entre vosotros y ella haya distancia como de dos mil codos; no os acercaréis a ella*». Sobre la expresión «los sacerdotes levitas», véase en Deut. 31:25, en comparación con el ver. 9 y el cap. 17:9. בִּינוּ, tanto aquí como en el cap. 8:11, probablemente debería vocalizarse בִּינוֹ (*vid. Ewald*, §266[a]). Este mandamiento se refería simplemente a la marcha desde el último lugar de descanso al lado del Jordán hasta el mismo río, y no al paso por el río, durante el cual los sacerdotes permanecieron de pie con el arca en el lecho del río hasta que todo el pueblo hubo pasado (vers. 8 y 17)[4]. El pueblo debía mantenerse a unos dos mil codos de distancia del arca. Sin embargo, esto no se hizo para evitar que se desviaran por un camino equivocado, y de ese modo extraviarse, porque bajo las circunstancias que tenían eso era imposible; antes bien, el arca fue llevada delante del pueblo, no tanto para mostrar el camino como para abrir camino al dividir las aguas del Jordán, y el pueblo debía mantenerse a cierta distancia de ella para que no la perdieran de vista, sino que mantuvieran sus ojos puestos en ella, y conocieran el camino mirando al arca del pacto por la que se había hecho el camino, *i.e.* que pudieran observar cómo el Señor, por medio del arca, los estaba dirigiendo a Canaán por un camino que jamás habían andado, *i.e.* por un camino milagroso.

Vers. 5s. Entonces Josué dio instrucciones: a) al pueblo, para que se santificara, porque al día siguiente el Señor haría maravillas en medio de ellos; y b) a los sacerdotes, para que llevaran el arca del pacto enfrente del pueblo. La emisión de estos mandatos con la predicción del milagro presupone que el Señor ya había dado a conocer su voluntad a Josué, y sirve para confirmar nuestras conclusiones con relación a los arreglos de los materiales. La santificación del pueblo no consistía en el lavado de sus ropas que se menciona en Ex. 19:10, 14, en relación con el acto de santificación, por cuanto no había tiempo para esto; ni meramente consistía en cambiarse las ropas, lo cual podría sustituir al lavarlas, de acuerdo con Gen. 35:2, o en la abstinencia del intercambio conyugal (Ex. 19:15), por cuanto esto era únicamente la parte externa de la santificación. Consistía también en la purificación espiritual, *i.e.* en volver el corazón a Dios, en la fe y confianza en sus promesas, y en una obediencia dispuesta a sus mandamientos, para que ellos depositaran en su corazón de modo apropiado, el milagro de gracia que el Señor obraría en medio de ellos y a su favor, el día siguiente. נִפְלָאוֹת [Maravillas] aquellos milagrosos despliegues de la omnipotencia de Dios para la realización de su pacto de gracia, el cual ya había prometido en relación con la conquista de Canaán (Ex. 34:10).

En el ver. 6, donde se da el mandato a los sacerdotes, también se menciona el cumplimiento del mandato, y como consecuencia se anticipa el curso de los eventos.

Vers. 7-17. *Comienzo del cruce*. En primer lugar tenemos (en los vers. 7 y 8), la revelación hecha a Josué, de que Él comenzaría a hacerlo grande en este día, *i.e.* a glorificarlo delante de los israelitas, y el mandato a los sacerdotes que llevaban el arca del pacto para que se mantuvieran quietos, cuando llegaran a las aguas del Jordán; luego (vers. 9-13) la publicación de esta promesa y el mandato al pueblo; y finalmente (vers. 14-17), la realización del mandamiento. אָחֵל, *comenzaré* a engrandecerte. La milagrosa dirección del pueblo a través del Jordán era sólo el principio de todas las series de milagros por las que el Señor puso a su pueblo en posesión de la tierra prometida, y glorificó a Josué a la vista de Israel en el cumplimiento de su oficio, como había exaltado antes a Moisés. Del mismo modo que Moisés había sido acreditado ante los ojos del pueblo, como el siervo del Señor en quien podían confiar, por la milagrosa división del Mar Rojo (Ex. 14:31), también Josué fue acreditado como el líder de Israel, a quien el Todopoderoso había reconocido del mismo modo que a su siervo Moisés, por el milagro similar de la división de las aguas del Jordán. En el ver. 8 sólo se dan los puntos más importantes del mandato de Dios a los sacerdotes. El mismo mandato es comunicado después, de manera más completa, en las palabras dirigidas al pueblo en el ver. 13. Cuando llegaran con el arca a la orilla de las aguas del Jordán —*i.e.* no al lado opuesto, sino a la rivera más cercana; es decir, tan pronto como alcanzaran el agua en el lecho del río—, debían quedarse quietos (*vid*. ver. 15 y cap. 4:11) para, como es evidente por lo que sigue, formar una presa contra la fuerza del agua, la cual fue milagrosamente detenida en su cauce, y almacenada en un montón. Moisés dividió las aguas del Mar Rojo con su *vara*; Josué debía hacer lo mismo al Jordán con el *arca del pacto*, el símbolo y vehículo designado de la presencia del Dios Todopoderoso desde la conclusión del pacto. Dondequiera que estén a mano los medios ordinarios de la gracia, Dios les adjunta las operaciones de su gracia; porque Él es un Dios de orden, que no actúa de manera arbitraria en la selección de sus medios.

Vers. 9s. El llamado a los hijos de Israel, *i.e.* a toda la nación en las personas de sus representantes, a que se acercaran (נִגְּשׁוּ por נִגְּשׁוּ, como en 1 de Sam. 14:38; Rut 2:14) para que escucharan las palabras del Señor su Dios, apunta a la importancia del siguiente anuncio, por el que Israel debía aprender que había un Dios viviente en medio de ellos, que tenía el poder para cumplir su palabra. Yahvé es llamado אֵל חַי [Dios viviente], en contraste con los dioses muertos de los paganos, como un Dios que demostró estar vivo, con referencia especial a aquellas *operationes divinas, quibus se Deus vivum et vigilantem pro populo suo demonstrat. Sicut et esse in medio populi non notat nudam praesentiam, sed insignem gradum praesentiae ad operationes extraordinarias aut singularem curam Dei* [operaciones divinas por las que Dios había demostrado que estaba vivo y al tanto de su pueblo; del mismo modo que *su estar en medio* del pueblo no denotaba una presencia desnuda, sino un grado sorprendente de la presencia de Dios en conexión con el realizar operaciones extraordinarias, o la manifestación de un cuidado peculiar] (*Seb. Schmidt*). El Dios de Israel se manifestaría ahora como un Dios viviente por la exterminación de los cananeos, de los cuales se enumeran siete tribus, como en Deut. 7:1 (véase las anotaciones sobre este pasaje). Josué

4. *Knobel* mantiene que esta declaración, de acuerdo con la cual los israelitas estaban a más de dos mil codos del lugar de cruce, no está en armonía con el ver. 1, donde se dice que ya estaban al lado del Jordán; pero sólo puede mostrar esta supuesta discrepancia en el texto, forzando la expresión, «vinieron al Jordán», de tal modo como para hacerla significar que toda la nación estaba acampada tan cerca de la orilla del río, que al primer paso que diera el pueblo, su pie tocaría el agua.

menciona la destrucción de estas naciones como el propósito que Dios tenía en perspectiva en la milagrosa conducción de Israel a través del Jordán, para llenar a los israelitas de confianza en su entrada a la tierra prometida[5].

Vers. 11-13. Después de esta inspiradora promesa, Josué informó al pueblo lo que Dios quería hacer primero: *«He aquí, el arca del pacto del Señor de toda la tierra pasará delante de vosotros en medio del Jordán»*. כָּל־הָאָרֶץ es un genitivo dependiente de אֲרוֹן הַבְּרִית, siendo aflojada la estricta subordinación del estado constructo en este caso por medio del artículo que está antes del *nomen regens*. Por tanto los que vocalizaron el texto la han separado de la segunda por el *sakeph-katon*, sin definirla como aposición, dando apoyo a la equívoca exposición de *Buxtorf y Drusius*, de que «el arca del pacto es llamada el gobernador de toda la tierra». La descripción de Yahvé como «Señor de toda la tierra», que se repite en el ver. 13, es escogida muy apropiadamente con el propósito de fortalecer la confianza en la omnipotencia del Señor. Este epíteto exaltaba *Dei imperium supra omnia mundi elementa, ne dubitent Israelitae, quum sub ejus ditione sint maria et fluvii, aquas licet natura sint fluidae solo ejus nutu fore stabiles* [el gobierno de Dios sobre todos los elementos del mundo, para que los israelitas no tuvieran duda de que así como los mares y los ríos están bajo su control, las aguas, aunque líquidas por naturaleza, se volverían estables ante su mandato] (*Calvino*). La expresión עֹבֵר לִפְנֵיכֶם בַּיַּרְדֵּן [pasará delante de vosotros en medio del Jordán], se define de manera más precisa en el curso de la narración: el arca del pacto fue (fue llevada) delante del pueblo al río, y luego estuvo allí, como el baluarte del pueblo, hasta que todos hubieron pasado; de modo que la palabra לִפְנֵי [ante] indica la protección que ésta daría.

Ver. 12. *«Tomad, pues, ahora doce hombres de las tribus de Israel, uno de cada tribu»*. Aquí no se declara con qué propósito, pero es notorio por lo que sigue (cap. 4:2ss.). La elección o designación de estos dos hombres fue necesariamente mandada antes de que comenzara el cruce, ya que debían mantenerse al lado de Josué o cerca de los portadores del arca del pacto, de modo que pudieran realizar la obra que les había sido encomendada (cap. 4:3ss.). Entonces concluye Josué prediciéndoles el mismo milagro: *«Y cuando las plantas de los pies de los sacerdotes que llevan el arca de Yahvé, Señor de toda la tierra, se asiente en las aguas del Jordán, las aguas del Jordán se dividirán; porque las aguas que vienen de arriba se detendrán en un montón»*. הָאָרוֹן הַבְּרִית con el artículo en el *nomen regens* como en 8:11, cf. *Ew*., §290e. יִכָּרֵתוּ [Se dividirán], como para desaparecer; es decir, en el sitio donde los sacerdotes estén de pie con el arca del pacto. Esto tuvo lugar por medio de la detención de las aguas en un montón, o siendo amontonadas, a cierta distancia del lugar donde estaban parados. נֵד אֶחָד es un acusativo de definición más precisa. La expresión se toma del canto de Moisés (Ex. 15:8) y נֵד no debe identificarse con נאד, tal como lo hicieron Símaco, siríaco y otros.

El evento correspondía con el anuncio.

Vers. 14-16. Cuando el pueblo dejó sus tiendas para dirigirse al Jordán, y los sacerdotes, yendo delante con el arca del pacto, hundieron sus pies en el agua (בִּקְצֵה הַמָּיִם [la orilla del agua], ver. 15, como en el ver. 8), aunque el Jordán estaba lleno por encima de todas sus orillas durante todo el tiempo de la cosecha, las aguas se detuvieron (וַיַּעַמְדוּ); las aguas que fluían desde arriba se detuvieron como un montón a gran distancia, por la ciudad de Adam, que está al lado de Saretán; y las aguas que fluían hacia el Mar Salado fueron cortadas por completo, de modo que el pueblo pasó en seco a través del río, frente a Jericó. Los vers. 14-16 forman un largo periodo, constando de tres prótasis (vers. 14, 15), la primera y tercera de las cuales están definidas de manera más precisa por una cláusula circunstancial, y también de tres apódosis (ver. 16). En la prótasis, la construcción pasa del infinitivo (בְּנָסַע y כְּבוֹא) al verbo finito (נִטְבְּלוּ), algo que ocurre frecuentemente (véase *Ewald*, §350). La cláusula circunstancial (ver. 15b), *«porque el Jordán suele desbordarse por todas sus orillas todo el tiempo de la siega»*, destaca con toda su plenitud el milagro de la detención de las aguas por la omnipotencia de Dios. Todo intento por explicar el milagro como un suceso es evitado por medio de dicha cláusula; de tal manera que que *Eichhorn* pronuncia la cláusula como una glosa, y se esfuerza por quitarla de en medio de ese modo. עַל־כָּל־גְּדוֹתָיו puede significar lleno por todas sus orillas, fluyendo con sus orillas llenas, o «lleno hasta las orillas» (*Robinson*, *Pal.* II, p. 503, de acuerdo con la LXX, y la *Vulg*.); pero si comparamos el cap. 4:18, «las aguas del Jordán se volvieron a su lugar, corriendo como antes sobre todos sus bordes», con el pasaje paralelo en Isa. 8:7, «subirá sobre todos sus ríos, y pasará sobre todas sus riberas», no puede haber duda de que las palabras se refieren a un desbordamiento de las orillas, y no sólo a que estén llenas hasta las orillas, de modo que las palabras deben interpretarse «corriendo por encima de las orillas». Pero no debemos entender por esto que toda Ghor estuviese inundada. El Jordán fluye por el Ghor que está a dos horas de viaje de Basán, e incluso hay más anchura al sur (véase en Deut. 1:1), en un valle que tiene aproximadamente un cuarto de hora de ancho y que yace a cuarenta o cincuenta pies más abajo, y siendo cubierto de árboles y carrizos, presenta un fuerte contraste con las pendientes arenosas que lo rodean por ambos lados. Esta franja de vegetación ocupa una porción incluso más profunda del valle en muchos sitios, la cual está rodeada por riberas que no tienen más de dos o tres pies de altura, de modo que, estrictamente hablando, podríamos distinguir tres riberas en los lugares a los que se hace referencia; es decir, las riberas superiores o externas, las cuales forman el primer descenso del gran valle; las riberas más bajas o intermedias que abarcan la franja de tierra que está cubierta de vegetación; y luego las verdaderas riberas del lecho del río (véase *Burckhardt*, *Syrien*, pp. 593ss., y *Robinson*, *Pal.* II, pp. 494ss., y *neue biblische Forschung*, p. 478). La creciente nunca alcanza más allá de la línea más baja del Ghor, que está cubierta de vegetación, pero incluso en los tiempos modernos esta línea ha sido inundada en ocasiones. Por ejemplo, *Robinson* (*Pal.* II, p. 495, comparado con p. 504) halló el río tan crecido cuando lo visitó en 1838, que éste llenaba su lecho hasta las mismas orillas, y en algunos puntos se salía de sus límites y cubría la tierra donde crecen los arbustos. Esta subida del río

5. Calvino lo comenta de la siguiente manera: *Miraculi vim longius extendit quam ad terrae ingressum; et merito; quia illis tantum patefieri iter in terram hostilem, unde nullus deinde esset regressus, nihil aliud erat quam in mortem exponi. Nam aut deprehensi in angustiis et regione incognita facile concidissent, vel periissent confecti inedia et rerum omnium egestate. Praedicit ergo Josue, quum Deus flumen retro aget, perinde fore acsi manum porrigeret ad profligandos omnes terrae incolas, et quod in transitu Jordanis specimen edet suae potentiae, simul obtinendae contra omnes populos victoriae certum fore praesagium* [Él extiende la fuerza del milagro más allá de su entrada en la tierra, y muy adecuadamente, ya que el mero abrir de un camino a un país hostil, del cual no habría retirada, no sería nada más que el exponerlos a la muerte. Porque el pueblo, bien caería fácilmente, por medio de ser envueltos en dificultades y por estar en una región desconocida, o perecería por falta de cosas. Por tanto Josué predijo que cuando Dios detuviera el cauce del río sería como si hubiese extendido su mano para herir a los habitantes de la tierra, y que la prueba que diera de su poder en el cruce del Jordán sería un presagio seguro de la victoria que se ganaría sobre todas las tribus].

todavía tiene lugar en el tiempo de la cosecha, en abril y a comienzos de mayo (véase en Lev. 23:9ss.), y por tanto casi al final de la época de lluvias, y mucho tiempo después de que se haya derretido la nieve sobre el Hermón, por cuanto entonces el lago Tiberias alcanza su mayor altura, a consecuencia de la época de lluvias y el derretimiento de la nieve, de modo que es sólo entonces cuando el Jordán fluye con toda la fuerza de su cauce al Mar Muerto (*Robinson*, II, pp. 504ss.). Por supuesto que en esta época del año el río no puede ser vadeado ni siquiera en sus partes más bajas, en tanto que en el verano sí es posible hacerlo, cuando el agua está baja. Sólo se podría cruzar nadando, e incluso eso no se podría realizar sin correr gran peligro, ya que en la vecindad de Jericó tiene unos diez o doce pies de profundidad, y la corriente es muy fuerte (*vid. Seetzen*, *R.* II, pp. 301, 320-1; *Rob.* II, p. 496). El cruzar en esta época era considerado como una gran hazaña en los tiempos antiguos, de modo que en 1 de Crón. 12:15 se menciona como un acto heroico por parte de los valientes gaditas. Es posible que los espías hayan cruzado y vuelto a cruzar el río de este modo unos días antes. Pero eso era completamente imposible para el pueblo de Israel que llevaba a sus esposas y niños. Era necesario, por tanto, que el Señor de toda la tierra hiciera camino por medio de un milagro de su omnipotencia, deteniendo las aguas descendientes, en su curso, de modo que fueron amontonadas «*muy lejos*», *sc.* del sitio por donde pasaban (הַרְחֵק como en Gen. 21:16), «*por la ciudad de Adam*» (בְּאָדָם, no debe cambiarse por מֵאָדָם, de Adam, de acuerdo con el *Keri*), «*que está al lado de Saretán*». La ciudad de *Adam*, que no se menciona en ningún otro sitio (y que *Lutero* ha entendido erróneamente como un apelativo, de acuerdo con el arábigo, «pueblo de la ciudad»), no debe confundirse con Adama, en la tribu de Neftalí (cap. 19:36). La ciudad de Saretán, en cuyo lado se situaba, también ha desaparecido. *Van de Velde* y *Knobel* imaginan que el nombre *Saretán* ha sido preservado en la moderna *Kurn* (cuerno) *Sartabe*, una larga cordillera rocosa al sureste del vado de *Damie*, sobre el cual se dice están las ruinas de un castillo. Esta conjetura no es favorecida por ninguna similitud en el nombre que existe entre צרתן y סרטבה como se llama a este cuerno en el Talmud Rosh haschanah 2:4 tanto como por su ubicación. Porque, por un lado, la montaña desciende desde el final de esta cresta rocosa, o desde la parte más alta del cuerno, hasta un amplio monte, del cual se extiende una parte rocosa que va en descenso hasta alcanzar el Jordán, y parece unir las montañas al Este; de modo que el valle del Jordán está contraído a sus dimensiones más estrechas en este punto, y es dividido en el Ghor alto y bajo por las colinas de Kurn Saretán; y por consiguiente, aparentemente éste era el punto más idóneo para el amontonamiento de aguas del Jordán (véase *Robinson*, *Neue biblische Forschung*, pp. 384s.). Por otro lado, este sitio concuerda con todas las menciones de la Biblia respecto a la ubicación de la ciudad de Saretán o Seredata (1 de Reyes 7:46, comparado con 2 de Crón. 4.17); en 1 de Reyes 4:12, donde Seredata y Sucot se oponen entre sí; y en Jue. 7:22, donde se debería leer צרדתה, de acuerdo con las versiones arábiga y siríaca. En base a esto *Knobel* supone que Adam se ubicaba en la cercanía de la presente *tord Damie*, cerca de la cual todavía se pueden encontrar los restos de un puente perteneciente a la era romana (*Lynch*, *Bericht*, pp. 150s.). La distancia de *Kurn Sartabe* desde Jericó sobrepasa con poco las quince millas, lo cual concuerda muy bien con la expresión מְאֹד הַרְחֵק [muy lejos]. A través de este amontonamiento de aguas que descendían, las que fluían hacia el Mar Muerto (יָם הָעֲרָבָה, el mar de la llanura, véase Deut. 4:49) fueron cortadas por completo (תַּמּוּ נִכְרְתוּ deben tomarse juntas, de modo que תַּמּוּ meramente expresa la idea adverbial, total o completamente), y el pueblo procedió, probablemente en línea recta desde el wadi Hesbán hasta Jericó.

Ver. 17. Pero los sacerdotes estuvieron de pie con el arca del pacto בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן [en medio del Jordán], *i.e.* en el lecho del río, no meramente al lado del río (cf. ver. 15 y para בְּתוֹךְ en este sentido en Ez. 26:5), «*sobre tierra seca*, יָבֵשׁ», *lit. firme, i.e. con pie firme*, en tanto que todo Israel pasaba sobre tierra seca, «*hasta que todo el pueblo hubo pasado*». Esto podría haberse concluido en medio día, si el pueblo formó una procesión de una milla o más de anchura.

Capítulo 4:1-14. Cruce del río

En el relato del cruce, el punto principal es el hecho de que hayan tomado doce piedras del fondo del río y que las hayan ubicado en el lado opuesto para memoria. Para demostrar la importancia de este hecho como designación divina, se menciona antes que nada el mandato que Dios da a Josué (vers. 2, 3); luego la repetición de dicho mandamiento a los hombres designados para la obra (ves. 4-7); y finalmente, la ejecución de las instrucciones (ver. 8). Esto lo hace parecer como si Dios no hubiese dado el mandato a Josué hasta después que el pueblo hubo cruzado, en tanto que los doce varones ya habían sido escogidos para dicho propósito (cap. 3:12). Pero esta apariencia, y la discrepancia que parece surgir, se desvanece tan pronto como tomamos las diferentes cláusulas, las cuales son unidas aquí por la *vav consec.*, de acuerdo con el sencillo estilo de composición histórica adoptado por los hebreos, «*Yahvé habló a Josué, diciendo*», etc. (vers. 2, 3); «*entonces Josué llamó a los doce hombres*», etc. (ver. 4), y las disponemos en un orden lógico, con la subordinación apropiada entre sí, de acuerdo con nuestro modo de pensar y conversar, de la manera siguiente: «Entonces Josué llamó a los doce hombres, como Yahvé le había mandado, diciendo, "toma doce hombres de entre el pueblo", etc., y les dijo»[6], etc.

Vers. 1ss. Cuando todo el pueblo hubo cruzado el Jordán (הֵכִין)[7], Josué dio a los doce varones que habían sido designados por las doce tribus, el mandato dado por Dios: «*Pasad delante del arca de Yahvé vuestro Dios a la mitad del Jordán* (אֶל־תּוֹךְ corresponde a בְּתוֹךְ 3:17), *y cada uno de vosotros tome una piedra, conforme al número de las tribus de los hijos de Israel*» (הָכִין es un infinitivo utilizado como sustantivo, o si no, debería ser vocalizado הָכֵין como un sustantivo), o, como se expresa en la explicación más completa en el mandato divino del ver. 3, «*Tomad*

---

6. En lo que respecta al significado, *Kimchi*, *Calvino*, y muchos otros, estaban perfectamente en lo correcto al tomar los vers. 1b-3 como un paréntesis, e interpretar וַיֹּאמֶר como un pluscuamperfecto, aunque, considerado gramaticalmente, desde un punto de vista hebreo, el sentido histórico con la *vav consec.* no corresponde al pluscuamperfecto, sino que siempre expresa la sucesión ya sea de tiempo o de pensamiento. Esta antigua forma hebrea de pensar y narrar *Knobel* la pasa completamente por alto, cuando afirma que los vers. 1b-3 son una interpolación de un segundo documento, y halla la apódosis del ver. 1a en el versículo 4. La supuesta discrepancia —es decir, que el establecimiento del memorial no se describe en los vers. 5ss. como un mandato divino, como en los vers. 8-10— por la que *Knobel* se esfuerza por establecer su hipótesis, es meramente una deducción del hecho de que Josué no dio este mandato a los doce varones expresamente como mandato de Yahvé, y por tanto no es nada más que un *argumentum e silentio* sin sentido.

7. La *piska* en medio del ver. 1 es una antigua marca pre-masorética, que han dejado los masoretas, indicando un espacio en medio del versículo (*Elias Levita; Masoreth. Hammas*, p. 228), y mostrando que era el comienzo de la *parasha* (cf. *Hupfeld, ausführliche hebräische Sprachlehre*, h. 1, pp. 86 y 89. De manera diferente lo ve *Gesenius*, en *Lehrgebäude*, p. 124).

de aquí de en medio del Jordán, del lugar donde están firmes los pies de los sacerdotes, doce piedras, las cuales pasaréis con vosotros, y levantadlas en el lugar donde habéis de pasar la noche».

Vers. 6s. Esto (זאת, el tomar las doce piedras con ellos y erigirlas) sería señal en Israel; las piedras servirían como memoria del milagroso paso por el Jordán para todas las generaciones subsiguientes. Para la expresión *«cuando vuestros hijos preguntaren a sus padres mañana* (en el futuro)», etc., véase Ex. 13:14; 12:26s., y Deut. 6:20s.

Ver. 8. Los hijos de Israel cumplieron con estas instrucciones. La ejecución es adscrita a «los hijos de Israel», *i.e.* a toda la nación, porque los hombres seleccionados de las doce tribus actuaron en nombre de toda la nación, y la señal para memoria era de igual importancia para todos. ינחום no significa que ellos pusieron las piedras por memoria, sino simplemente que las situaron en su campamento. El ponerlas (הקים) en Gilgal se menciona por primera vez en el ver. 20.

Ver. 9. Además de esto, Josué erigió doce piedras para memoria, sobre el sitio (תחת como en Ex. 16:29) donde habían pisado los pies de los sacerdotes cuando llevaban el arca del pacto, las cuales permanecían allí *«hasta hoy»*, *i.e.* en el tiempo en que se escribió el relato. No existe nada que nos respalde para poner en duda esta declaración, o hacerla a un lado como una probable glosa, tanto por la circunstancia de que no se dice nada respecto al mandato divino de erigir estas piedras, como por la opinión de que tal señal habría fracasado en su objetivo, ya que no le sería posible permanecer por mucho tiempo, ya que el río la borraría rápidamente. La omisión de cualquier referencia a un mandato de Dios no demuestra nada simplemente porque a menudo se alude a mandamientos divinos, pero de manera muy breve, de modo que la esencia de ellos tiene que extraerse del relato de su ejecución (compare el cap. 3:7, 8 con 3:9-13, y 4:2, 3 con 4:4-7); y por consecuencia podríamos asumir, sin dudar, que dicho mandamiento ha sido dado, así como lo han afirmado los comentaristas de la antigüedad. Además, el monumento no fracasó en su objetivo, incluso si sólo existió por un corto periodo de tiempo. El relato de su construcción, que ha pasado por la tradición, necesariamente ayudaría a preservar la memoria de tan milagroso suceso. Pero no puede afirmarse de manera tan absoluta que estas piedras serían arrastradas por la corriente, de modo que nunca volvieran a ser vistas. Por cuanto los sacerdotes no se pararon en medio o en lo más profundo del río, sino únicamente en el lecho del río, y cerca de la orilla Oriental, y fue sobre este sitio que se pusieron las piedras, y como no sabemos el tamaño que tenían, ni la firmeza con la que se sostenían, no podemos pronunciar ninguna opinión positiva en cuanto a su posibilidad de permanecer. No es probable que hayan permanecido allí por siglos; antes bien tenían el propósito de servir como memoria para la generación existente y sus hijos, más que para una edad postrera, a la cual se le recordaría perpetuamente la milagrosa ayuda de Dios por medio del monumento erigido en Gilgal.

Vers. 10, 11. En tanto que Josué llevaba a cabo todo lo que Yahvé le había mandado decir al pueblo, de acuerdo con el mandato de Moisés —es decir, mientras el pueblo pasaba por el Jordán delante del arca, y los doce varones llevaban las piedras que habían sacado del río, al lugar de descanso al otro lado, y el mismo Josué erigía doce piedras en el Jordán para memoria—, durante todo este tiempo, los sacerdotes se mantuvieron de pie en el lecho del río, sosteniendo el arca; pero después que todo el pueblo, incluyendo los doce hombres que sacaron las piedras del Jordán, hubieron terminado de cruzar, pasó el arca del Señor, con los sacerdotes, delante del pueblo; en otras palabras, se estacionó nuevamente, junto con los sacerdotes, a la cabeza del pueblo. Las palabras *«conforme a todas las cosas que Moisés había mandado a Josué»*, no se refieren a algunas instrucciones en especial que Moisés haya dado a Josué referente al cruce, ya que tales instrucciones no se encuentran en el Pentateuco, ni pueden inferirse de Num. 27:23, Deut. 3:28, o 31:23; simplemente afirman que Josué llevó a cabo todos los mandamientos que el Señor le había dado, de acuerdo con el cargo que recibió de Moisés cuando fue llamado por primera vez. Moisés lo había llamado e instruido para llevar al pueblo a la tierra prometida, a consecuencia de un mandato divino; y le había dado la promesa, al mismo tiempo, de que Yahvé estaría con él del mismo modo que había estado con Moisés. Esto contenía *implicite* una amonestación a Josué para que hiciera sólo lo que el Señor le mandase. Y si fue así como actuó Josué, la ejecución de los mandatos de Dios eran también una observancia del mandato de Moisés. Las observaciones en el ver. 10b, *«y el pueblo se dio prisa y pasó», i.e.* pasaron por el lecho del río apresuradamente, se introducen como una explicación de que los sacerdotes permanecieron quietos en el lecho del río todo el tiempo que tardó el pueblo en cruzar. Por cuanto los sacerdotes estaban en un sitio mientras pasaba todo el pueblo, era necesario que el pueblo se diera prisa, para que la fuerza de los sacerdotes no se agotara. Sin embargo, esta razón para darse prisa, no excluye la otra, es decir, que el paso por el río debía concluirse en un día, antes de la llegada de la noche. La declaración en el ver. 11, que cuando todo el pueblo hubo pasado, el arca del Señor también pasó con los sacerdotes, es hasta cierto punto una anticipación del curso real de los sucesos, que hasta ese momento no se había dicho nada acerca de que los hombres de guerra que pertenecían a las dos tribus y media hubiesen pasado (vers. 12, 13); ni tampoco se había mencionado el mandato de Dios para que pasara el arca (vers. 15ss.), aunque ambos deben haber precedido al cruce del arca en lo que respecta al tiempo. Debe observarse que en las palabras *«pasó el arca de Yahvé, y los sacerdotes»*, los sacerdotes están subordinados al arca, porque fue por la mediación del arca del Señor que se había efectuado el milagro de secar el río; no había sido por causa de los sacerdotes, sino por Yahvé el Dios Todopoderoso, que estaba entronizado sobre el arca, que había mandado a las aguas que se detuvieran. לִפְנֵי הָעָם [En presencia del pueblo] tiene el mismo significado en el ver. 11 que en el cap. 3:6, 14.

Vers. 12s. El relato de los hombres de guerra de las tribus del este del Jordán pasando junto con ellos, en un número aproximado de 40.000, es añadido como un suplemento, porque antes no había sitio en que pudiera insertarse apropiadamente, y sin embargo, era necesario que se mencionara expresamente que estas tribus cumplieron con la promesa que habían hecho (cap. 1:16, 17), y de qué manera lo hicieron. Las palabras וַיַּעַבְרוּ וגו no implican que estos 40.000 hombres hayan cruzado detrás de los sacerdotes que llevaban el arca, lo cual no sólo estaría en desacuerdo con el hecho expresamente mencionado, de que el arca del pacto era el medio de la milagrosa división del agua, sino también con la declaración distintiva en el ver. 18, de que cuando los sacerdotes, con el arca, pusieron sus pies sobre la tierra seca, las aguas llenaron el río nuevamente como lo habían hecho antes. El imperfecto que se utiliza aquí con el *vav consecutivo* expresa simplemente el orden de la idea, y no del tiempo. עַרְבוֹת יְרִיחוֹ [Arbot Jericó], los campos de Jericó, eran esa porción del Arabá o Ghor que formaba los contornos de Jericó, y que se ensancha aquí para convertirse en una llanura baja de aproximadamente tres horas y media de

viaje de ancho, por causa de las montañas occidentales que disminuyen considerablemente hacia la apertura sur del wadi Kelt (*Rob*., *Pal*. II, pp. 504ss.).

En el ver. 14 el narrador menciona todavía más el hecho de que el Señor cumplió su promesa (en el cap. 3:7), y por medio del milagro efectuado, confirmó la autoridad de Josué ante los ojos de Israel, para que el pueblo lo temiera todos los días de su vida como habían temido a Moisés. *Non fuit hic quidem praecipue miraculi finis, ut Josue potentia et auctoritate praestaret: sed quum publicae utilitatis magnopere referret, Josue imperium stabiliri, merito tanquam beneficentiae cumulus id ponitur, fuisse quasi sacris insignibus ornatum, quae venerationem apud populum parerent, ne quis eum contemnere auderet* [Éste no era el objetivo principal del milagro, que Josué creciera en poder y autoridad; pero ya que era un asunto de gran importancia, en lo que se refería a los intereses públicos, que se estableciera el gobierno de Josué, se menciona muy apropiadamente, como un añadido a los beneficios que de otro modo eran conferidos, que había sido investido con una insignia sagrada, la cual producía tal sentimiento de veneración entre el pueblo, que nadie se atrevería a tratarlo con falta de respecto] (*Calvino*).

Vers. 15-24. *Terminación del milagroso paso por el Jordán*. Tan pronto como los sacerdotes dejaron el sitio donde habían permanecido con el arca del pacto, de acuerdo con el mandato de Dios dado a conocer por medio de Josué, y las plantas de sus pies «*estuvieron en lugar seco*» (נִתְּקוּ אֶל הֶחָרָבָה, *constructio proegnans*, porque salieron del suelo blando del río, y pisaron sobre tierra seca o firme), las aguas del Jordán regresaron nuevamente a su sitio, y volvieron a correr por la rivera como antes (*vid*. cap. 3:15). Esto afirma tan claramente como es posible que fue el arca la que detuvo el cauce del río.

Ver. 19. El cruce tuvo lugar el décimo día del primer mes, es decir, el mismo día que, cuarenta años antes, Israel había empezado a prepararse para salir de Egipto apartando el cordero pascual (Ex. 12:3). Después de cruzar el río, el pueblo acampó en Gilgal, en la frontera oriental del territorio de Jericó. El sitio de acampada es llamado Gilgal anticipadamente en los vers. 19 y 20 (véase el cap. 5:9).

Vers. 20ss. Josué estableció allí las doce piedras que se habían llevado del Jordán, y al mismo tiempo explicó al pueblo la importancia de este monumento para sus descendientes (vers. 21, 22), y el designio del milagro que había sido producido por Dios (ver. 24). Sobre los vers. 21, 22, véase los vers. 6, 7. אֲשֶׁר (ver. 23), *quod*, como (véase Deut. 2:22). El milagro en sí, como el similar en el Mar Muerto, tenía una doble intención, revelar a los cananeos la omnipotencia del Dios de Israel, la mano fuerte del Señor (compare Ex. 14:4, 18, con el cap. 6:6; y para la expresión יַד חֲזָקָה [la mano del Señor es poderosa], véase Ex. 3:19; 6:1, etc.), y servir como un impulso para los israelitas para que temieran al Señor su Dios siempre (véase Ex. 14:31)[8].

8. *Ewald*, *Maurer* y *Knobel* quieren cambiar el perfecto יְרֵאתֶם en el infinitivo יִרְאָתֶם (que los paganos teman], porque לְמַעַן siempre es construido con el infinitivo o el imperfecto. Pero no razonaron a) que el infinitivo יִרְאָה jamás tiene un sufijo y jamás tendrá uno y b) que la afirmación: Yahvé siempre temerá a vuestro Dios con esta corrección, según la cual el sufijo ־ם debe ser aplicado a los pueblos de la región no puede ser aplicado a los pueblos paganos sino que constantemente se aplica a los israelitas (cf. Deut. 4:10; 6:2, e.o.). Estos dos motivos refutan las consideraciones gramaticales en su totalidad y confirman la vocalización masorética, tal como también se presenta en las demás versiones antiguas. El perfecto presenta la situación que Josué afirma que el temor de Dios no sólo es una consecuencia posible del milagro sino una consecuencia segura (cf. *Ew*., §135c).

Capítulo 5:1-12. Circuncisión del pueblo y celebración de la Pascua en Gilgal

Cuando los israelitas hubieron pisado el suelo de Canaán, Josué comenzó inmediatamente a hacer arreglos para conquistar la tierra, y destruir a sus habitantes. Por cuanto el Señor sólo le había prometido su asistencia con la condición de que la ley entregada por Moisés fuera observada fielmente (cap. 1:7ss.), era necesario que antes de nada procediera a imponerla como una obligación inviolable, no sólo sobre sí, sino también sobre todo el pueblo puesto a su cargo para cumplir todos los preceptos de la ley, muchos de los cuales no pudieron ser realizados durante el viaje por el desierto, en tanto que muchos otros sólo habían sido dados con referencia especial al tiempo cuando el pueblo habitase en Canaán. La primera responsabilidad que se le delegó a este respecto fue la de realizar el rito de la circuncisión sobre la generación que había nacido en el desierto, y que había crecido sin ser circuncidada, de modo que toda la congregación pudiese ser incluida en el pacto del Señor, y pudiese guardar la pascua, la cual sería celebrada en pocos días de la manera prescrita por la ley.

Versículos 1-9. Circuncisión del pueblo

Ver. 1. En tanto que, por un lado, la aproximación de la pascua hacía necesario que la circuncisión de aquellos que habían permanecido incircuncisos se llevase a cabo sin demora, por otro lado, las circunstancias existentes eran las más favorables para el cumplimiento de esta responsabilidad del pacto, en tanto que el milagro producido en relación con el paso por el Jordán había arrojado a los cananeos en tal alarma que los israelitas no temían un ataque a su campamento. Para indicar esto, la impresión producida por este milagro se describe mostrando que todos los reyes de Canaán habían sido arrojados a la desesperación como consecuencia. Todas las tribus de Canaán están agrupadas bajo los nombres de amorreos y cananeos, siendo llamadas amorreas todas las tribus que estaban en posesión de las montañas, y aquellas que vivían cerca del mar, עַל הַיָּם *i.e*. por la costa del Mediterráneo, cananeas (*vid*. cap. 1:4); Porque los amorreos que vivían en las montañas eran los más fuertes de todas las tribus cananeas en esa época (véase Gen. 10:16); en tanto que el nombre cananeo, *i.e*. el inclinado (כְּנַעֲנִי, véase Gen. 9:25), era peculiarmente apropiado para los habitantes de las tierras bajas que se apoyaban más en la mercadería que en la guerra, y que posiblemente dependían de los fuertes y poderosos amorreos. La aplicación de la expresión, בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן [más allá del Jordán] al campo de ese lado, puede explicarse sobre la base de que el narrador estaba escribiendo todavía desde el punto del cruce del río. Pero para evitar algún malentendido, añade, יָמָּה [hacia el oeste], como previamente había añadido «hacia donde nace el sol», en el cap. 1:15, cuando hablaba de la tierra del lado oriental. Que tenemos aquí el relato de un testigo ocular, se hace evidente por las palabras, עָבְרֵנוּ [hasta que hubimos pasado]; la lectura del *Keri*, עָבְרָם [hasta que hubieron pasado], no es nada más que una conjetura arbitraria e innecesaria, y no debía haber sido preferida por *Bleek* y otros, a pesar del hecho de que las versiones antiguas y algunos MSS también la adoptaron.

Vers. 2-8. En ese tiempo (*sc*. el tiempo de su acampada en Gilgal, y cuando los cananeos estaban desesperados) Josué hizo «*circuncidar por segunda vez a los hijos de Israel*». La palabra שֵׁנִית (una segunda vez) sólo se añade para dar énfasis a שׁוּב, o como una explicación de ella, y no

debe forzarse, ya sea aquí o en Isa. 11:11, como si denotara la repetición del mismo acto en todo sentido, *i.e.* de un acto de circuncisión que hubiese sido realizado antes sobre toda la nación. Ésta meramente expresa este significado: «circuncidar nuevamente al pueblo, o la segunda vez, ya que había sido circuncidado con anterioridad» (*i.e.* un pueblo circuncidado, no de la misma manera en que se había realizado la circuncisión sobre ellos una vez). Cuando el pueblo salió de Egipto, ni uno de ellos era incircunciso, como se afirma distintivamente en el ver. 5; pero durante su viaje por el desierto habían descuidado la circuncisión, de modo que la nación ahora ya no estaba circuncidada, y por tanto era necesario que se realizara la circuncisión sobre la totalidad de la nación, circuncidando a todos los que estaban incircuncisos. La opinión de *Masius* y *O. v. Gerlach,* de que la expresión שֵׁנִית [la segunda vez] se refiere a la introducción de la circuncisión, cuando Abraham fue circuncidado con toda su casa es muy remota. חֲרֻבוֹת צֻרִים no son «navajas afiladas», sino «*navajas de piedra*», que se utilizaban conforme a la costumbre antigua (véase Ex. 4:25), literalmente navajas de roca (el plural צֻרִים es ocasionado por חֲרֻבוֹת, como en Num. 13:32, etc.; podría haberse utilizado el singular, véase *Ewald,* §270c).

Ver. 3. Josué hizo que se realizara la circuncisión «*en el collado de Aralot*» (*lit.* el collado de los prepucios), nombre con el que se llamó después al collado porque los prepucios fueron sepultados allí.

Vers. 4-7. La razón por la que se circuncidó a toda la nación fue la siguiente: todos los hombres de guerra que habían salido de Egipto habían muerto en el camino del desierto; porque todo el pueblo que salió estaba circuncidado, pero todos los que habían nacido en el desierto, durante el viaje, no habían sido circuncidados (מִמִּצְרַיִם בְּצֵאתָם, en su salida de Egipto, la cual sólo llegó a su fin cuando llegaron a Canaán). Caminaron cuarenta años por el desierto; hasta que todo el pueblo —es decir, todos los hombres de guerra— que salieron de Egipto fueron consumidos, porque no habían atendido la voz del Señor, y habían sido sentenciados por Yahvé a morir en el desierto (ver. 6; cf. Num. 14:26ss., 26:64, 65, y Deut. 2:14-16). Pero Él (Yahvé) puso a sus hijos en lugar de ellos, *i.e.* hizo que tomaran su lugar; y a estos circuncidó Josué (*i.e.* hizo que se circuncidaran), porque eran incircuncisos, ya que no se habían circuncidado por el camino. Esto explica la necesidad de una circuncisión general de todo el pueblo, pero no declara la razón por la que no habían sido circuncidados aquellos que habían nacido en el desierto. Todo lo que se afirma en los vers. 5 y 7 es, que esto no había tenido lugar בַּדֶּרֶךְ [en el camino]. La verdadera razón puede obtenerse del ver. 6, si comparamos la declaración hecha en este versículo, «porque los hijos de Israel anduvieron por el desierto cuarenta años, hasta que todos los hombres de guerra que habían salido de Egipto fueron consumidos... por lo cual Yahvé les juró que no les dejaría ver la tierra de la cual Yahvé había jurado a sus padres que nos la daría», con la sentencia pronunciada por Dios a la que se refieren estas palabras, Num. 14:29-34. Entonces se dice que el Señor juró que todos los hombres de veinte años en adelante, que habían murmurado contra Él, perecerían en el desierto; y aunque sus hijos entrarían a la tierra prometida, también pastorearían, *i.e.* llevarían una vida nómada, durante cuarenta años en el desierto, y llevarían la apostasía de sus padres, hasta que sus cuerpos cayeran en el desierto. Esto significa claramente que no sólo fue sentenciada a morir en el desierto la generación que salió de Egipto, por causa de su rebelión contra el Señor y que por tanto fue rechazada por el Señor, sino los hijos de esta generación llevarían la prostitución, *i.e.* la apostasía de sus padres del Señor, por el periodo de cuarenta años, hasta que los últimos fueran consumidos por completo; es decir, durante todo este tiempo debían soportar el castigo del rechazo junto con sus padres, únicamente con esta diferencia, que los hijos no morirían en el desierto, sino que serían introducidos en la tierra prometida después que murieran sus padres. La sentencia sobre los padres, de que sus cuerpos caerían en el desierto, era incuestionablemente un rechazo por parte de Dios, una abrogación del pacto con ellos. Este castigo también sería soportado por los hijos; y de aquí viene la razón por la que no estaban circuncidados aquellos que habían nacido en el desierto. Por cuanto el pacto del Señor con los padres fue abrogado, los hijos de la generación rechazada no debían recibir la señal del pacto que era la circuncisión. No obstante, esta abrogación del pacto con la generación que había sido condenada, no era una disolución completa de la relación del pacto, en lo que se refería a la nación como un todo, ya que no toda la nación había sido rechazada, sino sólo la generación de hombres que eran capaces de llevar armas cuando salieron de Egipto, en tanto que la generación más joven que había crecido en el desierto sería librada de la maldición, la cual descansaba también sobre ella, y sería introducida en la tierra de Canaán cuando el tiempo del castigo hubiese expirado. Por esta razón el Señor no apartó de la nación toda señal de su gracia; pero para que la conciencia se mantuviese todavía en la nueva y floreciente generación, para que se volviese a establecer el pacto con ellos cuando hubiere terminado el tiempo del castigo, no sólo les dejó la presencia de la columna de nube y de fuego, sino también el maná y otras señales de su gracia, la continuación de las cuales, por tanto, no puede aducirse como un argumento contra nuestra perspectiva del tiempo de castigo como una suspensión temporal del pacto. Pero si esta fue la razón por la que se omitió la circuncisión[9], no comenzó hasta el segundo

9. Esta razón fue admitida incluso por *Calvino,* y ha sido defendida por *Hengstenberg* (*Beiträge* III, p. 16). Los argumentos presentados por *Kurtz* (*Geschichte* II, pp. 424s.) en oposición a este punto de vista no tienen fundamento alguno. Ya hemos observado que la razón para la suspensión no se da en ver. 7; y la observación de que en el ver. 5 («todo el pueblo que nació en el camino por el desierto cuando salió de Egipto, son los que no habían sido circuncidados») el libro de Josué data la suspensión no desde la sentencia del rechazo, sino expresa e indudablemente, desde la partida de Egipto, sin embargo no tiene ninguna fuerza, a menos que forcemos la palabra *todo* («todo el pueblo que nació en el desierto») de tal modo que no se permita la más leve excepción. Pero esto se excluye decididamente por el hecho de que no podemos imaginar que sea posible que Dios haya establecido su pacto con el pueblo en un tiempo cuando hubiesen descuidado la ley fundamental del pacto, cuya transgresión fue amenazada con la destrucción (Gen. 17:14), al no circuncidar a todos los hijos que habían nacido entre la partida de Egipto y la conclusión del pacto en Sinaí. También se nos evita forzar la pequeña palabra כל [todo] de esta manera por el evidente significado que tenemos enfrente. En los vers. 4 y 5 se dividen los israelitas en dos clases: 1) todo el pueblo que salió de Egipto y estaba circuncidado; y 2) todo el pueblo que nació en el desierto y estaba sin circuncidar. El primero de estos murió en el desierto, el segundo llegó a Canaán y fue circuncidado por Josué en Gilgal. Pero si forzásemos la palabra כל [todo] en estas cláusulas, se concluiría que todos los hijos varones que tenían menos de veinte años en el tiempo del éxodo, bien murieron en el desierto, o fueron circuncidados una segunda vez en Gilgal. Finalmente, no se deduce por el ver. 6, que la circuncisión haya sido suspendida por un tiempo exacto de cuarenta años; porque los cuarenta años durante los que Israel viajó por el desierto hasta que la generación murmurante fue consumida, deben ser contados e interpretarse por Num. 14:33, 34, cronológicamente considerados como no más de treinta y ocho años y unos meses (véase el comentario sobre Num. 24:28ss.). Por otro lado, el otro punto de vista que adopta *Kurtz*, demasiado general —es decir, que la circuncisión fue omitida durante el viaje

año de su viaje, en el tiempo que la murmuradora nación fue rechazada en Cades (Num. 14); de modo que por «todo el pueblo que nació en el desierto» debemos entender que se refiera a aquellos que nacieron después de ese tiempo, y durante los últimos treinta y ocho años de su vagar, así como por «todo el pueblo que salió de Egipto» debe entenderse sólo aquellos hombres que tenían de veinte años en adelante cuando salieron. En consecuencia, la circuncisión se suspendió en tanto que la nación estuvo bajo la maldición de la sentencia divina pronunciada sobre ella en Cades.

Esta sentencia terminó cuando cruzaron el arroyo de Zered y entraron al campo de los amorreos (compare Deut. 2:14 con Num. 21:12, 12). Entonces ¿por qué no se practicó la circuncisión durante su acampada en los campos de Moab ya sea antes o después del censo, porque todos los que habían sido sentenciados a morir en el desierto ya estaban muertos (Num. 26:65)? Las diferentes respuestas que se han dado a esta pregunta son en algunos casos erróneas, y otras incompletas. Por ejemplo, la opinión sostenida por algunos de que la razón real se debe a que los cuarenta años aún no concluían, es incorrecta (véase Deut. 2:14). Y la falta de certeza respecto al tiempo que permanecerían en los campos de Moab no puede presentarse como una explicación, ya que no existían circunstancias que fuesen a ocasionar una salida súbita de Sitim. La razón por la que Moisés no renovó la circuncisión antes del final de su propia vida, debe buscarse en el simple hecho de que él no emprendería un acto de tal importancia sin un mandato expreso del Señor, especialmente porque él mismo estaba bajo la sentencia de morir sin entrar a la tierra prometida. Pero el Señor no demandó la renovación de la señal del pacto antes de que Israel hubiese sido introducido en la tierra prometida, porque vio apropiado, antes que nada, inclinar los corazones del pueblo a que cumplieran sus mandamientos por esta magnifica prueba de su gracia. Es regla de la gracia divina dar primero y luego pedir. Así como el Señor no demandó la circuncisión como una responsabilidad del pacto sobre el mismo Abraham hasta que le hubo dado una prueba práctica de su gracia guiándolo a Canaán, y por medio de repetidas promesas de una numerosa posteridad, y de la eventual posesión de la tierra; y del mismo modo que no dio la ley a los hijos de Israel en Sinaí hasta que los hubo redimido con brazo poderoso de la esclavitud de Egipto, y los hubo llevado sobre alas de águila, y atraído hacia sí mismo, y con ello los hubo dispuesto para que prometieran alegremente que cumplirían todo lo que Él les dijera como nación del pacto; del mismo modo aquí no requirió la renovación de la circuncisión, la cual incluía como señal del pacto, la observancia de toda la ley, hasta que hubo dado a su pueblo pruebas prácticas, por medio de la ayuda concedida en la derrota de Sehón y Og, reyes de los amorreos, y en la milagrosa división de las aguas del Jordán, de que Él podía quitar todos los obstáculos que pudieran interponerse en el camino del cumplimiento de sus promesas, y darles la tierra prometida por heredad, como lo había jurado a sus padres.

Ver. 8. Cuando se hubo realizado el rito de la circuncisión sobre todos ellos, el pueblo permaneció quietamente en el campamento hasta que se recuperaron quienes habían sido circuncidados. יֵשְׁבוּ תַּחְתָּם [se quedaron en el mismo lugar en el campamento], *i.e.* se quedaron como estaban, sin intentar algo. תַּחַת como en en Ex. 10:23 y 16:29. חָיָה, revivir (Gen. 45:27; Job 14:14), o recuperar (2 de Reyes 1:2; 8:8, etc.). La circuncisión del pueblo no podría haberse realizado antes del día en que cruzaron el Jordán, *i.e.*, de acuerdo con el cap. 4:19, no antes del onceavo día del primer mes. Ahora, ya que la pascua debía guardarse, y en realidad fue guardada, el catorce (ver. 10), se dice que ambos relatos son irreconciliables, y el relato de la circuncisión ha sido establecido como una leyenda no histórica. Pero las objeciones hechas a la credibilidad histórica de este relato —que el sufrimiento que procedía de la circuncisión enfermaba a la persona durante varios días, y de acuerdo con Gen. 34:25 lo peor venía al tercer día, de modo que el pueblo no podría haber celebrado la pascua en ese día, y también que es imposible que el pueblo hubiese sido circuncidado en un día— se fundamentan sobre suposiciones falsas. En lo segundo, por ejemplo, se estima absurdamente que el número de personas circuncidadas era de un millón; en tanto que, de acuerdo con las reglas generales de población, toda la población masculina de Israel, que contenía únicamente 601.730 de veinte años de edad en adelante, además 23.000 levitas de un mes de edad en adelante, cuando fue tomado el censo poco antes en los campos de Moab, no podría ascender a más de un millón en total, y de estos, entre 280.000 y 330.000 tenían treinta y ocho años de edad, y por tanto, habiendo nacido antes de que se pronunciara la sentencia sobre la nación en Cades, y en su mayoría antes del éxodo de Egipto, ya habían sido circuncidados, de modo que sólo había 670.000 o como máximo 720.000, que debían ser circuncidados ahora. Consecuentemente, la porción entre los circuncidados y los incircuncisos era de uno a tres o tres y medio; y por tanto la operación podría haberse realizado sin dificultad en el curso de un solo día. En lo que se refiere a las consecuencias de esta operación[10], Gen. 34:25 en absoluto demuestra que el dolor era más agudo al tercer día; e incluso si este hubiera sido el caso, no habría evitado que se celebrara la pascua por cuanto los 280.000 o 330.000 hombres circuncidados podrían haber matado y preparado los corderos; e incluso aquellos que todavía estuvieran enfermos podrían unirse en la comida, ya que sólo era la impureza levítica y no la enfermedad o el dolor, lo que constituía un impedimento legal a esto (Num. 9:10ss.). Pero si había unos 300.000 varones de la edad de cuarenta en adelante que no sólo podrían realizar el rito de la circuncisión sobre sus hijos o hermanos más jóvenes, sino que, en caso necesario, serían capaces de sacar la espada en cualquier momento, no había razón para que temieran un ataque por parte de los cananeos, incluso si los últimos no hubiesen sido paralizados por el milagroso cruce del río.

Ver. 9. Cuando se completó la circuncisión, el Señor dijo a Josué: «*Hoy he quitado de vosotros el oprobio de Egipto*». הֶרְפַּת מִצְרַיִם [El oprobio de Egipto] es el oprobio procedente de Egipto, como «el oprobio de Moab», en Sof. 2:8 es el oprobio acumulado sobre Israel por Moab (cf. Isa. 51:7; Ezeq. 16:57). No debemos entender que con esto se refiera a la esclavitud egipcia, o a la miseria que

por el desierto por causa de las dificultades relacionadas con el viaje, y porque era imposible tener en cuenta a familias particulares que habrían deseado descansos más largos debido a que sus hijos acababan de ser circuncidados, y estaban sufriendo por la herida en el momento que tuvieran que desarmar el campamento y continuar el viaje, y no podrían ser dejados atrás— arroja muy poca luz sobre el tema, ya que la suposición de que el pueblo anduvo vagando constantemente durante cuarenta años no tiene fundamento alguno. Los israelitas no siempre andaban vagando; no sólo permanecieron en Sinaí once meses, sino que incluso después de haber permanecido semanas y meses en los diferentes sitios de acampada, cuando podrían haber circuncidado a sus hijos sin el menor peligro de que sufrieran por la herida.

10. Para la base sobre la que descansa este cómputo, véase mi *comentario de Josué*, p. 139.

aún se aferraba a los israelitas desde Egipto, e incluso a la demás miseria que habían sufrido durante su viaje, por causa del desagrado de Yahvé (*Knobel*), sino al oprobio envuelto en los pensamientos y dichos de los egipcios, que Yahvé había sacado a los israelitas de Egipto para destruirlos en el desierto (Ex. 32:12; Num. 14:13-16; Deut. 9:28), a ese oprobio que reposó sobre Israel mientras estuvo condenado a deambular sin descanso y a morir en el desierto. Tal oprobio fue apartado de Israel con la circuncisión del pueblo en Gilgal, en tanto que este acto fue una declaración práctica de la perfecta restauración del pacto, y una promesa de que el Señor les entregaría ahora la tierra de Canaán por heredad. Por este suceso, el lugar donde estaban acampados los israelitas recibió el nombre de Gilgal, «rodar apartándose», de גָּלַל, rodar. Esta explicación y derivación del nombre no debe pronunciarse como incorrecta y no histórica, simplemente porque sólo preserva la idea subordinada de rodar, en lugar de la plena idea de rodar alejándose del oprobio. Porque la intención no era formar una palabra que comprendiera todo el asunto con minuciosidad exhaustiva, sino simplemente inventar un nombre impactante que recordara el suceso, como el nombre *Tomi*, del cual *Ovidio* da la siguiente explicación: *Inde Tomos dictus locus est quia fertur in illo membra soror fratris consecuisse sui* (*Trist*. III, 9, 33). *Knobel* yerra en mantener que el nombre debería explicarse de un modo diferente, y que este *Gilgal* es el mismo que גְּלִילוֹת (círculos) en el cap. 18:17 (véase la explicación dada en el cap. 15:7). La palabra גִּלְגָּל, formada de גלל, rodar, significa principalmente rodando, por tanto indica una rueda (Isa. 28:28); y si por posibilidad, también significa *orbis*, como גָּלִיל, no es el significado original ni el único de la palabra. De acuerdo con *Josefo* (Ant. 5:1, 4), Israel acampó a cincuenta estadios, *i.e*. a dos horas y media del Jordán, y a diez estadios, o a media hora de Jericó, es decir, en la llanura o estepa entre Jericó y el Jordán, en un sitio deshabitado y sin cultivo, que recibió el nombre de *Gilgal* por primera vez, como el sitio donde estaban acampados los israelitas. Ninguna ciudad o villa había existido allí alguna vez, ya sea en el periodo en cuestión o en algún tiempo posterior. Los únicos otros lugares en que se puede mostrar evidentemente que se hace referencia a Gilgal, son Miqueas 6:5 y 2 de Sam. 19:16, 41: Eusebio y Jerónimo presentan en el Onomasticon bajo el nombre Galgal la ciudad de Gilgal como un lugar desierto. Eusebio escribe δείκνυται ὁ τόπος ἔρημος ὡς ἱερὸς θρησκευόμενος, y Jerónimo: *ostenditur usque hodie locus desertus in secundo Jerichus milliario, ab illius regionis mortalibus miro cultu habitus* [Incluso hoy en día se señala un lugar desértico en la segunda milla desde Jericó, al cual se le da asombrosa reverencia por los habitantes de la región]. Debido a la adoración de ese lugar se construyó una iglesia. *Antonino Mártir* (660) describió una basílica en la cual se encontraran las doce piedras de Josué detrás del altar. Aún en el tiempo de las cruzadas existió una iglesia en ese lugar pero *Brocard* no la pudo encontrar. *Roger* menciona en 1664 un pueblo pequeño que los árabes llaman Gilgal. Después de eso desapareció todo rastro de Gilgal. Aún *Robinson* no pudo encontrar indicios de restos de Gilgal en las cercanías de Jericó, aunque buscó personalmente en los lugares mencionados (*Pal*. II, pp. 532 y 522). A finales del año 1865 el rector del hogar austríaco de peregrinos en Jerusalén, *Dr. Hermann Zschokke*, logró obtener durante una excursión a la cuenca del Jordán, informaciones de un jeque árabe acerca de la existencia de una colina que se llama Jeljul y que quedaba al este de Jericó. Esta colina se encuentra en el lado norte del *Wadi Kelt* y al norte de *Kasr Hajda*, donde según las indicaciones de los ancianos se encontraba Gilgal[11]. Acerca de un *Gilgal* diferente véase al final del comentario de 8:35.

Versículos 10-14. La celebración de la Pascua en Gilgal

Cuando toda la nación hubo sido recibida nuevamente en el pacto con el Señor por medio de la circuncisión, guardaron la pascua que sin duda había sido suspendida desde el tiempo en que dejaron Sinaí (Num. 9:1ss.), el día catorce del mes (Nisan), al anochecer (de acuerdo con la ley en Ex. 12:6, 18; Lev. 23:5; Num. 28:16; Deut. 16:6). El día siguiente, *i.e*. el dieciséis, o el día después del primer día de fiesta, comieron panes sin levadura y maíz tostado (קָלוּי [granos tostados], véase en Lev. 2:14) del producto de la tierra (עָבוּר, que sólo aparece en los vers. 11 y 12, es sinónimo de תְּבוּאָה en el ver. 12), *i.e*. grano que había crecido en la tierra de Canaán, ya que el maná cesó por completo desde ese día en adelante. מָחֳרַת הַפֶּסַח [Al otro día de la pascua] es utilizado en Num. 33:3 por el quince de Nisan; pero aquí debe entenderse que significa el dieciséis, por cuanto el producto de la tierra, del cual comieron no sólo ese día, sino, de acuerdo con el ver. 12, todo ese año (בַּשָּׁנָה הַהִיא), no puede significar el grano del año previo, sino el producto de ese mismo año, *i.e*. las espigas nuevas, y no se les permitió comer de él hasta que hubo sido santificado al Señor por la presentación de las gavillas mecidas al segundo día de la pascua (Lev. 23:11). De acuerdo con Lev. 23:11, la presentación debía tener lugar el día después del Sabbath (מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת), *i.e*. el primer día de la fiesta de Mazzoth, que era guardado como un día de reposo, o el dieciséis de Nisan, ya que los siete días de fiesta del Mazzoth comenzaban el día quince (Lev. 23:6; Num. 28:17). מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח [Al otro día de la pascua] es lo mismo que מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת [al otro día del Sabbath] en Lev. 23:11, no siendo utilizado aquí el término פֶּסַח [pascua] en su sentido original y más estricto, en el cual se aplica exclusivamente a la observancia de la comida pascual, la cual tenía lugar la tarde del día catorce, y se distingue expresamente de los siete días de la fiesta de *Mazzoth* (Ex. 12:23, 27; Lev. 23:5; Num. 28:16), sino en el sentido más amplio con el que ya nos hemos encontrado en Deut. 16:2, donde el nombre se extendió gradualmente a todos los siete días de fiesta. El escritor asumió que los hechos en sí ya eran bien conocidos por la ley mosaica, y por tanto no creyó que fuera necesario dar más explicaciones. Además, las palabras, «comieron de los frutos de la tierra», etc., no deben entenderse como que comenzaron a comer pan sin levadura por primera vez el día dieciséis de Nisan (ya lo habían comido como acompañamiento del cordero pascual); sino pan sin levadura del producto de la tierra, el grano verde de ese año es lo que comieron por primera vez en ese día. Se da especial prominencia a esto por las palabras, הַיּוֹם הָזֶה בְּעֶצֶם [en el mismo día], porque el comer de la nueva cosecha no sólo comenzó en ese día, sino desde entonces en adelante «*los hijos de Israel nunca más tuvieron maná*». Esta declaración se relaciona de manera evidente con Ex. 16:35, y debe entenderse, de acuerdo con el pasaje, meramente como que en ese día cesó el don del maná por completo.

11. Para información más detallada véase la literatura de *Hermann Zschokke*, mencionada en el comentario de Josué 2:1, y cuya edición le debo a la amabilidad del editor de esta obra. Alrededor de la colina *Zschokke* observó restos de un muro de toscas piedras calcáreas y de lumbre. En lo alto del Tell se encuentra un montón de piedras. A unos ochenta pasos al NE se encuentra una segunda elevación plana con restos de muros y con muchos elementos de mosaicos.

Aparición del ángel del Señor y conquista de Jericó (capítulos 5:13-6:27)

Habiendo sido confirmados y fortalecidos en el pacto con el Señor por medio de la celebración de la pascua, Josué determinó proceder al instante con la obra que se le había encomendado, la conquista de la tierra de Canaán. Pero la ciudad de Jericó, que estaba rodeada por fuertes murallas, como la defensa fronteriza de Canaán contra cualquier enemigo que se aproximara del Este, tenía sus puertas cerradas para los hijos de Israel. Y mientras Josué meditaba profundamente con relación a su captura, el ángel del Señor se le apareció para anunciarle que el Señor había entregado a Jericó y su rey en su poder, y que milagrosamente derribaría sus muros.

Capítulos 5:13-6:5. Aparición y mensaje del ángel del Señor

Cuando Josué estuvo por Jericó, בִּירִיחוֹ, *lit*. en Jericó (בְּ expresando proximidad inmediata, la entrada, porque estaba en algún otro objetivo, *vid*. *Ewald*, §217f2), es decir, dentro de ella en pensamiento, mediando en la conquista de ella, él vio, al levantar sus ojos, un varón de pie frente a él con una espada desenvainada en su mano; y al aproximársele y preguntarle: «*¿eres de los nuestros, o de nuestros enemigos?*» recibió su respuesta: «*No* (לֹא no debe cambiarse a לוֹ, que es la lectura adoptada por la LXX, Syr., y por unos cuantos MSS), *mas como Príncipe del ejército de Yahvé he venido*». La persona que se había aparecido no pertenecía a los israelitas ni a sus enemigos, sino que era el príncipe del ejército de Yahvé, *i.e*. de los ángeles. צְבָא יהוה [La hueste de Yahvé] no significa «el pueblo de Israel que estaba a punto de comenzar su acometido de guerra», como *v. Hormann* (*Schriftbeweis* I, p. 335) supone; porque aunque la hueste de Israel que salió de Egipto es llamada צְבָא יהוה [la hueste del Señor] en Ex. 12:41, los israelitas nunca son llamados la hueste o ejército de Yahvé (en singular). צְבָא יהוה es sinónimo de צְבָא הַשָּׁמַיִם [la hueste del cielo] (1 de Reyes 22:19), y significa los ángeles, como en Sal. 148:2 y 103:21. Con las palabras «*he venido*», el príncipe de los ángeles está a punto de introducir una explicación del objetivo de su venida; pero es interrumpido en su discurso por Josué, quien cae delante de él, y le dice: «*¿Qué dice mi Señor a su siervo?*» de modo que en primer lugar le manda que se quite el calzado, ya que el lugar que pisaba era santo. De ningún modo se deduce que haya sido porque Josué se postró sobre la tierra y וַיִּשְׁתָּחוּ, que lo haya reconocido como ángel del Señor al momento, como el ángel de Yahvé que era igual a Dios; porque la palabra הִשְׁתַּחֲוָה, que está relacionada con el caer postrado, no siempre significa adoración divina, sino que muy a menudo no implica más que el saludo reverente que los orientales dan a sus superiores o reyes (*e.g*. 2 de Sam. 9:6; 14:33), y Josué no llamó a la persona que se le apareció con el nombre de Dios, אֲדֹנָי, sino simplemente como אֲדֹנִי, «mi señor». En cualquier caso, no obstante, Josué lo consideró al instante como un ser superior, *i.e*. un ángel. Y debe haberlo reconocido como algo más que un ángel creado de rango superior, es decir, como el ángel de Yahvé que es esencialmente igual a Dios, el revelador visible del Dios invisible, tan pronto como le dio el mandato de quitarse el cazado de los pies, etc., un mandato que le habría recordado la aparición de Dios a Moisés en la zarza ardiente, el cual implicaba que la persona que se le aparecía ahora era la misma persona que se había revelado a Moisés como el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. (Sobre el significado del mandato de quitarse el calzado, véase la exposición de Ex. 3:5). El objetivo de la aparición divina fue indicado por la espada desenvainada en la mano (cf. Num. 22:31), con lo que se manifestaba como el guerrero celestial, o, como se describe a sí mismo ante Josué, como el príncipe del ejército de Yahvé. La espada desenvainada contenía en sí esta explicación práctica: *Jam veni cum exercitu meo coelesti, bellum cum Cananaeis aggressurus, te populumque tuum adjuturus* [He venido con mi ejército celestial para hacer guerra contra los cananeos, y para ayudarte a ti y tu pueblo] (*Seb. Schmidt*). No fue en forma de visión como tuvo lugar esta aparición, sino que fue un suceso real perteneciente al mundo externo; porque Josué vio al hombre con la espada desenvainada a cierta distancia de sí mismo, y se acercó a él para hablarle, un hecho que sería perfectamente incompatible con una visión interna.

Cap. 6:1-5. Cuando Josué se hubo quitado el calzado, el príncipe del ejército de Dios le dio a conocer el objetivo de su visita (vers. 2-5). Pero antes de relatar el mensaje, el historiador inserta antes de nada una observación respecto a la ciudad de Jericó, en forma de una cláusula explicativa, con el propósito de mostrar el significado preciso de la declaración que sigue[12]. Este significado no sólo debe hallarse en el hecho de que el Señor estaba a punto de entregar Jericó en manos de los israelitas, sino mayormente porque la ciudad que estaba a punto de entregarles estaba fuertemente fortificada.

Ver. 1. «*Jericó estaba cerrada* (*vid*. Jue. 9:51), *bien cerrada*». Los participios expresan la permanencia de la situación, y la combinación del activo y pasivo en la forma enfática de מְסֻגֶּרֶת (LXX συγκεκλεισμένη καὶ ὠχυρωμένη, *Vulg. clausa erat atque munita*) sirve para fortalecer la idea a la que se da incluso mayor énfasis por la cláusula, «*nadie entraba ni salía*», *i.e*. cerrada con tanta firmeza que nadie podría salir o entrar.

Ver. 2. «*Mas Yahvé dijo a Josué*»: וַיֹּאמֶר sigue a 5:15, ya que el ver. 1 es meramente un paréntesis y יהוה es el príncipe del ejército de Yahvé (cap. 5:14), o el ángel de Yahvé, que a menudo es identificado con Yahvé. «*Mira, yo he entregado en tu mano a Jericó y a su rey, con sus varones de guerra*». נָתַתִּי [He entregado], refiriéndose al propósito de Dios que ya se había decidido, aunque su cumplimiento estaba todavía en el futuro). «*Sus varones de guerra*» (guerreros valientes) está en aposición con Jericó, considerado como una comunidad y su rey.

En los vers. 3-5 sigue una explicación del modo en que el Señor entregaría a Jericó en manos de Josué. Todos los varones de guerra de Israel debían rodear la ciudad una vez al día durante seis días. הַקֵּיף ... פַּעַם אֶחָת, «*yendo alrededor de la ciudad una vez*», sirve como explicación más completa de סַבּוֹתֶם («*rodearéis pues*»). Mientras marcharan de este modo alrededor de la ciudad, siete sacerdotes debían llevar siete trompetas de jubileo delante del arca, lo cual implica que la misma arca debía ser llevada alrededor de la ciudad en solemne procesión. Pero al séptimo día debían marchar siete veces alrededor de la ciudad, y los sacerdotes tocar las trompetas; y cuando

12. Si hay un sitio en que la división de los capítulos es inapropiada, es aquí; porque la aparición del príncipe de los ángeles no termina con el cap. 5:15, sino que lo que debía comunicar continúa en el cap. 6:2-5, y el cap. 6:1 meramente contiene una cláusula explicativa insertada antes de su mensaje, la cual sirve para arrojar luz sobre la situación (*vid. Ewald*, §341). Si consideramos que el relato de la aparición del ángel de Yahvé termina con el cap. 5:15, como *Knobel* y otros comentaristas han hecho, necesariamente debemos asumir que el relato nos ha llegado de una forma mutilada, o que la aparición cesó sin dar alguna comisión. Lo uno es tan increíble como lo otro. Lo segundo especialmente no tiene analogía; porque la aparición en Hech. 10:9ss., que *O. v. Gerlach* cita como similar, contiene una explicación muy distinta en los vers. 13-16.

hubiese un estruendo con el cuerno del jubileo, y el pueblo al oír la trompeta elevara un gran grito, el muro de la ciudad caería תַּחְתֶּיהָ [bajo sí mismo]. Las trompetas de jubileo son lo mismo que הַיּוֹבְלִים שׁוֹפְרוֹת [el cuerno de jubileo] en el ver. 5, para lo que la forma abreviada de הַשּׁוֹפָר (trompeta, ver. 5; cf. Ex. 19:16) o הַיּוֹבֵל (jubileo, Ex. 19:3) se emplea. No eran las trompetas de plata de los sacerdotes (חֲצֹצְרוֹת, Num. 10:1ss.), sino grandes cuernos o instrumentos con la forma de un cuerno, los cuales emitían un sonido fuerte que podía ser escuchado a distancia (véase el comentario de Lev. 23:24; 25:11). El plural הַיּוֹבְלִים con שׁוֹפְרוֹת tiene el mismo significado que en 5:3. Por בשפר תָּקַע, tocar la trompeta (*lit*. dar un golpe de trompeta), en el ver. 4, מָשַׁךְ בְּקֶרֶן, tocar el cuerno, *i.e*. tocar el cuerno con notas largas, se utiliza en el ver. 5 (véase en Ex. 19:13). Entonces el pueblo debía subir, *i.e*. forzar la entrada a la ciudad por encima de los muros caídos; «*cada uno derecho hacia delante*», *i.e*. cada uno debía ir derecho a la ciudad sin ver alrededor a su prójimo ya fuera a la izquierda o a la derecha (*vid*. ver. 20).

Versículos 6-27. Toma de Jericó

En el relato de esto tenemos primeramente una breve declaración del anuncio del mensaje divino por Josué a los sacerdotes y el pueblo (vers. 6, 7); luego la ejecución del mandato divino (vers. 8-20); y finalmente la quema de Jericó y la liberación de Rahab (vers. 21-27).

Vers. 6, 7. Al comunicar el mandato divino con referencia al arreglo para la toma de Jericó, Josué menciona, en primer lugar, sólo las cosas que deben observarse. El plural וַיֹּאמְרוּ («ellos dijeron»), en el ver. 7, no debe alterarse, sino que debe explicarse sobre la base de que Josué no hizo la proclamación al pueblo, sino que trajo a los *shoterim* como medio, los cuales fueron designados para impartir sus mandatos (véase los caps. 1:10, 11; 3:2, 3). En esta proclamación se dan instrucciones más minuciosas respecto al orden de la marcha que habían sido omitidas en los vers. 3-5; es decir, que הֶחָלוּץ debía marchar frente al arca. Por הֶחָלוּץ *«el que está armado* (o equipado)», no debemos entender que se refiera a todos los hombres de guerra, como *Knobel* supone; porque en la descripción siguiente de la marcha, todos los hombres de batalla (כָּל־אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה [todos los hombres de guerra], ver. 3) son divididos en הֶחָלוּץ y הַמְּאַסֵּף, de modo que הֶחָלוּץ sólo habría podido formar una división del ejército. Por tanto, es muy natural suponer, como *Kimchi* y *Rashi* lo hacen, que הֶחָלוּץ eran hombres de guerra de las tribus de Rubén, Gad y la media de Manasés (חֲלוּצֵי הַצָּבָא, cap. 4:13), y que הַמְּאַסֵּף eran hombres de guerra de las otras tribus. Sobre el significado de מְאַסֵּף, véase en Num. 10:15. Si volvemos al relato de los sucesos en sí, al momento nos daremos cuenta de que en el relato del mensaje del ángel, en los vers. 3-5, se han pasado por alto muchos otros puntos con el propósito de evitar demasiadas repeticiones, y por tanto deben reunirse de los detalles de lo que ocurrió. En primer lugar, en los vers. 8-10, tenemos la designación de la orden de marcha, es decir, que el arca, con los sacerdotes enfrente llevando las trompetas de jubileo, debía formar el centro de la procesión, y que una porción de los hombres de guerra debía ir delante de ella, y el resto debía seguirla; que los sacerdotes debían tocar las trompetas cada vez que dieran la vuelta durante los siete días (vers. 8, 9, 13); y finalmente, que no sería hasta la última vuelta, al séptimo día, que el pueblo debía elevar el grito de guerra ante el mandato de Josué, y que sería entonces cuando caerían los muros de la ciudad (vers. 10, 16). No puede existir duda de que estamos en lo correcto al asumir que Josué había recibido del ángel el mandato que dio al pueblo en los vers. 17ss., que toda la ciudad, con todos sus habitantes y todo lo que hubiese en ella, sería entregada a ellos por el Señor, en el momento que se hizo el primer anuncio respecto a la caída de la ciudad.

Vers. 8-20. *Ejecución del mandato divino.* Vers. 8-11. La marcha alrededor de la ciudad en el primer día, y las instrucciones respecto al grito de guerra que debía elevar el pueblo, las cuales están anexadas como un suplemento en el ver. 10. לִפְנֵי יהוה [delante de Yahvé], en lugar de לִפְנֵי אֲרוֹן יהוה [delante del arca de Yahvé], ya que el significado del arca se derivaba por completo del hecho de que era el medio por el que Yahvé comunicaba y anunciaba al pueblo su misericordiosa presencia. En el ver. 9, תָּקְעוּ está en tiempo perfecto, y debemos suplir el relativo אֲשֶׁר que se omite en algunas ocasiones, no sólo en la poesía, sino también en la prosa, después de un sustantivo definido en el acusativo (*e.g*. Ex. 18:20; véase *Ewald*, §332[a]). No hay base suficiente para alterar la forma de la palabra en תִּקְעֵי, de acuerdo con el *Keri*, porque תָּקַע en otros casos se construye con el acusativo הַשּׁוֹפָר, en lugar de con בְּ, y eso no sólo en la poesía, sino también en la prosa (*e.g*. Jue. 7:22, en comparación con los vers. 18-20). הָלוֹךְ וְתָקוֹעַ, «*sonando la trompeta constantemente*». הָלוֹךְ se utiliza adverbialmente, como en Gen. 8:3, etc.

Ver. 11. וַיַּסֵּב אֲרוֹן־יהוה אֶת־הָעִיר significa «Y el arca de Yahvé rodeó la ciudad», y no «Josué hizo que el arca pasara la ciudad». El *Hifil* aquí sólo tiene un significado activo, no causativo, como en 2 de Sam. 5:23, etc.

Vers. 12-14. La marcha en cada uno de los siguientes cinco días se asemejaba a la de la primera. «*y de esta manera hicieron durante seis días*». En el ver. 13, וְתָקְעוּ no está en lugar de וְתָקוֹעַ, sino que se corresponde con וְתָקְעוּ en el ver. 8; y el participio הוֹלֵךְ es utilizado intercambiablemente con el *inf. abs*. הָלוֹךְ, como en Gen. 26:13, Jue. 4:24, etc. (cf. *Ges*., §131,3 y *Ew*., §280b), de modo que la *Keri* הָלוֹךְ es una enmendación innecesaria.

Vers. 15-19. El séptimo día comenzó la marcha alrededor de la ciudad muy de mañana, al despuntar el alba, para que pudieran dar siete vueltas. כַּמִּשְׁפָּט, en la manera prescrita y llevada a cabo los días previos, lo cual se había convertido en un derecho por precepto y práctica. A la séptima vuelta, cuando los sacerdotes hubieron tocado la trompeta, Josué mandó a los guerreros que elevaran el grito de guerra, anunciándoles a la vez que la ciudad, con todo lo que había en ella, sería anatema al Señor, con la excepción de Rahab y las personas en su casa, y advirtiéndoles que no tomaran nada de lo que estuviese bajo maldición, para que no trajeran maldición al campamento de Israel. La construcción en el ver. 16, «*Y cuando los sacerdotes tocaron las bocinas la séptima vez, Josué dijo,...*» es más enérgica que si la conjunción כַּאֲשֶׁר hubiese sido utilizada antes de תָּקְעוּ, o si se hubiere utilizado בִּתְקוֹעַ. Porque el Señor había entregado Jericó en manos de los israelitas, debían consagrarlo a él como voto (חֵרֶם), *i.e*. como algo sagrado perteneciente a Yahvé, que no debía ser tocado por el hombre, por ser los primeros frutos de la tierra de Canaán. (Sobre חֵרֶם, véanse las anotaciones en Lev. 27:28, 29). Sólo Rahab fue exceptuada de esta maldición, junto con todo lo que le pertenecía, porque ella había ocultado a los espías. En cuanto a las formas הֶחְבִיאָה y הֶחְבִיאָהּ véase *Ges*., §75, nota 21a y *Ew*., §194b. Los habitantes de una idólatra ciudad puesta bajo maldición debían recibir la muerte, junto con su ganado, y toda la propiedad de la ciudad debía ser quemada, como el mismo Moisés lo había mandado basándose en la ley en Lev. 27:29. Las únicas excepciones fueron metales, oro, plata, y los utensilios de hierro y bronce; estos debían ser llevados al tesoro del Señor; *i.e*. el tesoro del tabernáculo, por ser santos al Señor (ver. 19;

vid. Num. 31:54). Cualquiera que tomase para sí algo de lo que había sido puesto bajo maldición, se exponía a la maldición, no sólo porque había traído una abominación a su casa, como Moisés observa en Deut. 7:25, en relación con los ídolos de oro y plata, sino porque perversamente había invadido las pertenencias del Señor, al apropiarse de aquello que había sido puesto bajo maldición, y porque había violado la prohibición voluntariamente. Las palabras, «*guardaos del anatema; ni toquéis, ni toméis alguna cosa del anatema*» (ver. 18), apuntan a esto. Como *Lud. de Dieu* observa, *Utrumque consistere non poterat, pugnantia erant, Deo omnia devovere et tamen in privatum usum aliquid convertere; aut non erat res devovenda, aut cum devota esset ab ea abstinendum erat* [las dos cosas eran completamente incompatibles, entregar todo a Dios, y no obstante aplicar una porción para el uso privado; o bien el objeto no debía ser entregado, o habiendo sido entregado, era responsabilidad suya abstenerse de él]. Cualquier apropiación de lo que había sido puesto bajo maldición, contaminaría al campamento de Israel, y le traería problemas, *i.e.* lo metería en problemas (עָכַר, conturbar, cf. Gen. 34:30).

Ver. 20. A consecuencia del sonido de las trompetas y del grito de guerra elevado por el pueblo, cayeron los muros y los israelitas entraron en la ciudad y la tomaron como se había predicho en el ver. 5. La posición de הָעָם וַיָּרִעוּ no debe entenderse como que el pueblo había elevado el grito de guerra antes del sonido de la trompeta, sino que puede explicarse sobre la base de que en sus instrucciones del ver. 16, Josué sólo había mencionado el grito. Pero se evita cualquier interpretación errónea por el hecho de que se relata de forma expresa inmediatamente después, que el pueblo no elevó el gran grito hasta que oyó el sonido de la trompeta.

En lo que se refiere al evento en sí, los intentos que se han hecho de explicar el milagroso derribamiento de los muros de Jericó como un suceso natural, ya sea por un terremoto, o minándolos, o asaltándolos repentinamente, por lo cual los habitantes, que habían sido arrojados a una falsa seguridad por la maravillosa procesión repetida días tras día durante varios días, estaban completamente desprevenidos (como *Ewald, Geschichte* II, p. 321 ha tratado de explicar el milagro), en realidad no merecen una refutación seria, siendo todos ellos arbitrariamente forzados sobre el texto. Es sólo desde el punto de vista naturalista que podría negarse el milagro; por cuanto dicho milagro no sólo procede de la manera más apropiada de la milagrosa dirección de Israel a través del Jordán, sino que está en perfecta armonía con el propósito y espíritu del plan divino de salvación. «Es imposible», dice *Hess* en *Geschichte Josuas*, p. 110, «imaginar una manera más impactante para poder demostrar a los israelitas que Yahvé les había entregado la ciudad. El río debía retirarse para darles la entrada a la tierra, y el muro de la ciudad debía caer para abrirles paso al fortificado lugar. Dos pruebas tan decisivas de la cooperación de Yahvé tan poco tiempo después de la muerte de Moisés, deben haber provisto una certeza, incluso al más sensual, de que el mismo Dios que había guiado a sus padres tan poderosa y milagrosamente por el Mar Rojo estaba con ellos». Que esta era *en parte* la intención del milagro, lo aprendemos por lo cercano de la narrativa (ver. 27). Pero esto no explica el *verdadero objetivo* del milagro, o la razón por la que Dios entregó esta ciudad a los israelitas sin que ellos tuvieran que pelear, por el milagroso derribamiento de los muros. La razón para esto debemos buscarla no sólo en el hecho de que Jericó era la primera, sino la más fuerte ciudad de los cananeos, y como tal era la clave para la conquista de toda la tierra, cuya posesión abriría el camino para el resto, y entregaría todo, como lo había hecho, en sus manos. El Señor entregaría a su pueblo la primera y más fuerte ciudad de Canaán, como los primeros frutos de la tierra, sin esfuerzo alguno por parte de ellos, como una señal de que estaba a punto de entregarles toda la tierra por posesión, de acuerdo con su promesa; para que no consideraran la conquista como obra propia, o el fruto de sus propios esfuerzos, y que vieran la tierra como una posesión merecida con la que pudieran hacer lo que quisieran, sino para que la utilizaran como un don misericordioso del Señor, el cual meramente les había conferido para que lo cuidaran, pero que podría quitarles, siempre que se apartaran de Él, y se hicieran inmerecedores de su gracia. Este designio por parte de Dios necesariamente se haría muy obvio en el caso de tan fuertemente fortificada ciudad como Jericó, cuyos muros parecerían tan inexpugnables para un pueblo que había crecido en el desierto y carecía de experiencia en el arte de asediar o atacar lugares fortificados, y de hecho necesariamente habría permanecido inexpugnable, en todo caso, por un largo tiempo, sin la intervención de Dios. Pero si ésta es la razón por la que el Señor entregó Jericó a los israelitas mediante un milagro, ésta no explica la conexión entre el toque de las tromperas o el grito de guerra del pueblo y la caída de los muros, o la razón por la que las instrucciones divinas ordenaron que se debía marchar alrededor de la ciudad durante siete días, y que al séptimo día se debían dar siete vueltas. No obstante, como fue un mandato de la sabiduría divina, debe haber tenido algún significado.

El significado de esta repetida marcha alrededor de la ciudad culmina incuestionablemente en el arca del pacto y el sonido de la trompeta de los sacerdotes que iban delante del arca. En el presente relato el arca es llamada constantemente arca del Señor, para mostrar que el Señor, que estaba entronizado en los querubines del arca, iba rodeando a la hostil ciudad en medio de su pueblo; en tanto que en el ver. 8 el mismo Yahvé es mencionado en lugar del arca de Yahvé. Siete sacerdotes iban delante del arca, llevando trompetas de jubileo y tocando durante la marcha. El primer lugar donde leemos acerca del sonido de trompeta es en Sinaí, donde el Señor anunció su descenso sobre el monte al pueblo reunido al pie de la montaña para recibirle; no sólo por otro atemorizador fenómeno, sino por un fuerte y continuo sonido de trompeta (Ex. 19:16, 19; 20:14 (18). Después de esto hallamos el sonido de trompetas prescrito como parte de la adoración israelita en conexión con la observancia del séptimo día de luna nueva (Lev. 23:24), y en la proclamación del gran año de jubileo (Lev. 25:9). Así como el sonido de trompeta que oyó el pueblo cuando se hizo el pacto en Sinaí, fue un llamado del heraldo, anunciando a las tribus de Israel la llegada del Señor su Dios para completar su pacto y establecer su reino sobre la tierra; también el sonido de trompetas en relación con el cumplimiento de las fiestas tenía la intención, en parte, de traer al pueblo a la memoria del Señor, año tras año, al comienzo del mes sabático, para que Él viniera a ellos y les concediera descanso sabático de su reino, y en parte, al fin de cada siete veces siete, para anunciar en el gran día de expiación, la venida del gran año de gracia y libertad que traería liberación de las cadenas al pueblo de Dios, retorno a sus posesiones, y libertad del amargo trabajo de esta tierra, y para darles una prueba de la sagrada y gloriosa libertad que los hijos de Dios alcanzarían en el regreso del Señor para perfeccionar su reino. Pero cuando el Señor venga a fundar, a edificar y perfeccionar su reino sobre la tierra, también vendrá a derribar y destruir el poder mundano que se opone a su reino. La revelación de la gracia y misericordia de Dios a sus hijos,

va a la par con la revelación de la justicia y el juicio contra los impíos que son sus enemigos. Por tanto, si el sonido de trompetas era la señal para la congregación de Israel, de la misericordiosa llegada del Señor su Dios para entrar en comunión con él, no proclamaba menos la venida de juicio para el mundo impío. Esto muestra con claridad suficiente el significado del sonido de trompetas en Jericó. Los sacerdotes que fueron delante del arca del pacto (el trono visible del Dios invisible que moraba entre su pueblo) y en medio de las huestes de Israel, debían anunciar por medio del sonido de trompetas, tanto a los israelitas como a los cananeos, la aparición del Señor de toda la tierra para juicio sobre Jericó, el fuerte valuarte del poder y gobierno cananeo, y para predecirles por medio de la caída de los muros de su fortificación, que siguió al sonido de las trompetas y al grito de guerra de los soldados de Dios, la derrota de todos los fuertes baluartes del mundo impío por la omnipotencia del Señor de cielo y tierra. De ese modo la caída de Jericó se convirtió en símbolo y tipo de la caída de todo poder mundano ante la presencia del Señor, cuando Él viniera a introducir su pueblo a Canaán y a establecer su reino sobre la tierra. Sobre la base de este evento, el sonido de las trompetas es introducido frecuentemente en los escritos de los profetas, como la señal y cumplimiento simbólico de las manifestaciones del Señor en grandes juicios, por los cuales destruye un poder mundial tras otro, y de ese modo mantiene y extiende su reino sobre la tierra, y lo guía hacia el cumplimiento que eventualmente alcanzará cuando descienda del cielo en gloria en el tiempo del último triunfo, con un gran grito, con la voz del arcángel y el triunfo de Dios, para levantar a los muertos y transformar a los vivos, para juzgar al mundo, arrojar al diablo, la muerte y el infierno al lago de fuego, para crear un cielo y tierra nuevos, y erigir el tabernáculo de Dios en la nueva Jerusalén, entre los hombres por toda la eternidad (1 de Cor. 15:51ss.; 1 de Tes. 4:16, 17; Ap. 20 y 21).

La designación de la marcha alrededor de Jericó, que debía continuar durante siete días, y repetirse siete veces al séptimo día, era igualmente significativa. El número siete es un símbolo en las escrituras de la obra de Dios y de la perfección ya producida o que eventualmente sería asegurada por él; un símbolo fundado en la creación del mundo en seis días, y la terminación de las obras de la creación por el descanso de Dios al séptimo día (cf. *Kliefoth, theologische Zeitschrift* III, pp. 13s.). Por medio de este arreglo, que los muros de Jericó no caerían hasta que se hubiese marchado siete veces alrededor de ellos en siete días, y hasta que esto se hubiese repetido siete veces al séptimo día, y luego en medio del sonido de las trompetas de jubileo y el grito de guerra de los soldados del pueblo de Dios, la destrucción de esta ciudad, la llave de Canaán, tenía el propósito designado por Dios de convertirse en tipo de la destrucción final en el último día del poder de este mundo, el cual se exaltaba a sí mismo contra el reino de Dios (cf. *Kliefoth,* pp. 47s.). No sólo mostró a su congregación de este modo que el poder del mundo no sería derribado de una sola vez, antes bien después de un largo y continuado conflicto al final del mundo, sino también demostró a los enemigos de su reino, que sin importar cuanto tiempo se sostuviera su poder en oposición al reino de Dios, al final sería destruido en un momento.

Vers. 21-27. Después de la toma de Jericó, los hombres y las bestias fueron arrasados, *i.e.* matados sin tregua (ver. 21; cf. ver. 17); siendo las únicas excepciones Rahab y sus familiares. Josué había mandato a los dos espías que los sacaran de su casa, y en la primera oportunidad que los sacaran a un lugar seguro fuera del campamento de Israel (vers. 22, 23). אָמַר en el ver. 22 es pluscuamperfecto, usado como comentario posterior. Por este motivo los verbos del versículo 23ª hay que leerlos como pluscuamperfectos. הַנְּעָרִים en ver. 23 significa siervos y corresponde al הָאֲנָשִׁים en ver. 22. אַחֶיהָ [Los hermanos de ella], *i.e.* sus hermanos y hermanas, como en el cap. 2:13, no únicamente sus hermanos. כָּל־אֲשֶׁר לָהּ no significa todas sus posesiones, sino todas las personas que pertenecían a su casa; y כָּל־מִשְׁפְּחֹתֶיהָ son todos los familiares de nacimiento o de matrimonio, con sus familias (cf. cap. 2:13). *Clericus* está en lo correcto al observar que como la casa de la ramera estaba construida en el muro de la ciudad, y en parte descansaba sobre él (cap. 2:15), cuando el muro cayó, esa porción en la que estaba la casa no pudo haber caído junto con el resto, *alioquin corruente muro nemo ausus fuisset domi remanere* [de otro modo, cuando cayó el muro nadie se habría atrevido a permanecer en la casa]. Pero no debemos inferir que cuando la ciudad fue incendiada, que la casa de Rahab haya sido perdonada[13]. וַיַּנִּיחוּם מִחוּץ וגו (ver. 23; cf. Gen. 19:16), «*los pusieron*», *i.e.* los pusieron en un lugar seguro, «*fuera del campamento de Israel*», *sc.* hasta que hubiesen hecho todo lo que se requiriera para una recepción formal en la congregación del Señor, dejando la idolatría y la superstición pagana, y volviéndose al Dios de Israel como el único Dios verdadero (a lo cual se debía añadir la circuncisión en el caso de los varones), y por medio de todas las purificaciones que se acostumbraran en ese tiempo, en relación con la recepción en el pacto con Yahvé, de lo cual no tenemos mayor información.

Vers. 24, 25. Después que los hombres y las bestias hubieron sido destruidos, y Rahab y sus familiares hubieron sido puestos en un lugar seguro, los israelitas incendiaron la ciudad con todo lo que había en ella, a excepción de los metales que fueron tomados para el tesoro del tabernáculo, como había sido ordenado en el ver. 19. En la conquista de las otras ciudades sólo se daba muerte a los hombres, en tanto que el ganado y el resto del botín tocaba a los conquistadores, del mismo modo que en la conquista de la tierra y ciudades de Sehón y Og (compare los caps. 8:26, 27; 10:28, con Deut. 2:34, 35 y 3:6, 7), ya que el Señor sólo había mandado que fuesen puestos bajo maldición los habitantes de Canaán (Deut. 7:2; 20:16, 17). En el caso de Jericó, por el contrario, los hombres, el ganado y el botín estaban bajo la maldición, y la misma ciudad debía ser reducida a cenizas. Esto se debía a que Jericó era la primera ciudad que el Señor había entregado a su pueblo. Por tanto Israel debía sacrificarla al Señor como los primeros frutos de la tierra, y santificarla a Él como algo puesto bajo maldición, como señal de que ellos habían recibido toda la tierra como feudo, y que no deseaban apoderarse como botín de aquello que pertenecía al Señor.

Ver. 25. Pero Josué permitió que subsistiera todo lo que pertenecía a Rahab, de modo que ella habita en Israel «*hasta hoy*». Es muy evidente por esta observación, que el relato fue escrito no mucho tiempo después del evento[14].

---

13. Las declaraciones hechas por viajeros en la edad media, al efecto de que habían visto la casa de Rahab (*Rob., Pal.* II, p. 543), pertenecen a ilusiones o supersticiones piadosas.

14. Rahab es sin duda la misma Ῥαχάβ mencionada en la genealogía de Jesucristo, que se casó con Salmón el príncipe de la tribu de Judá, a quien dio a luz a Boaz, un ancestro de David (Mat. 1:5). Las dudas que *Theophilacto* expresó respecto a la identidad de las dos, y las cuales J. *Outhou* ha buscado confirmar desde entonces, descansan mayormente sobre los mismos escrúpulos doctrinales que indujeron al autor de la versión caldea a convertir a Rahab en una mesonera, es decir, porque se sentían ofendidos por tal profesión deshonrosa. El punto de vista de Jerónimo, por otro lado, es

Vers. 26s. Pero para completar la maldición pronunciada sobre Jericó en perfecta consonancia con el mandato de Dios en Deut. 13:17, y para convertir la destrucción en memoria de la justicia de Dios, santificándose a sí mismo sobre el impío, para la posteridad, Josué cumplió la maldición con un juramento: «*Maldito delante de Yahvé el hombre que se levantare y reedificare esta ciudad de Jericó. Sobre su primogénito eche los cimientos de ella, y sobre su hijo menor asiente sus puertas*» (בְּ denotando el precio de algo). El paralelismo rítmico en esta maldición es inequívoco. Las dos últimas cláusulas expresan la idea de que el constructor de la ciudad pagaría su restauración con la pérdida de todos sus hijos, desde el primogénito hasta el último. Sin embargo la palabra בָּנָה [construir], no se refiere a la edificación de casas sobre el sitio de la ciudad que había sido reducido a cenizas, sino a la restauración de la ciudad como una fortaleza, la palabra בָּנָה, siendo utilizada frecuentemente para denotar la fortificación de una ciudad (*e.g.* 1 de Reyes 15:17; 2 de Crón. 11:6; 14:5, 6). Esto es evidente en general por el hecho de que una ciudad no se funda por la erección de un número de casas sobre un sitio, sino por la unión de estas casas en un todo encerrándolas en un muro, pero más particularmente por las últimas palabras del versículo en la que se explica la palabra בָּנָה como יְיַסְּדֶנָּה (eche los cimientos de ella) y יצִיב דְּלָתֶיהָ (asiente sus puertas). Asentar las puertas de una ciudad no es lo mismo que asentar las puertas de una casa, sino levantar puertas de la ciudad, lo cual sólo se puede hacer cuando se ha edificado un muro. Pero si el asentar las puertas fuera la señal de la terminación de un muro, y por lo tanto, la restauración de la ciudad como una fortificación, el «fundamento» (echar los cimientos mencionado en la cláusula paralela, sólo puede entenderse como refiriéndose al cimiento del muro de la ciudad. Esta perspectiva de la maldición, que está bien respaldada tanto por el lenguaje como por los hechos, también es confirmada por la historia subsiguiente. El mismo Josué concedió Jericó a los benjamitas junto con otras ciudades (cap. 18:21), lo cual demuestra que su intención era que habitasen allí; y de acuerdo con esto hallamos la ciudad de las palmeras, *i.e.* Jericó, mencionada después como un lugar habitado (Jue. 3:13; 2 de Sam. 10:5), y sin embargo no fue hasta el tiempo de Acab que se cumplió la maldición de Josué, cuando Hiel, de Bet-el, la convirtió en una ciudad fortificada (1 de Reyes. 16:34)[15].

Ver. 27. De ese modo hizo Yahvé con Josué, cumpliendo su promesa con él (cap. 1:5ss.), así que su fama se extendió por toda la tierra.

Capítulo 7. Robo y castigo de Acán

Ver. 1. El Señor había dado a conocer su gran y santo nombre a los cananeos en Jericó; pero ante Hai, los israelitas debían aprender que también se santificaría sobre ellos si transgredían su pacto, y que la congregación del Señor sólo podría conquistar el poder del mundo en tanto que fuera fiel al pacto de Dios. Pero a pesar del mandato que Josué había dado al pueblo (cap. 6:18), Acán, un miembro de la tribu de Judá, puso sus manos sobre la propiedad de Jericó que había sido maldecida, y de ese modo trajo la maldición sobre los hijos de Israel, sobre toda la nación. Su prevaricación se describe como una infidelidad (una transgresión) por parte de los hijos de Israel con el anatema, a consecuencia de lo cual se encendió la ira del Señor contra toda la nación. מָעַל מַעַל, cometer falta (véase en Lev. 5:15), generalmente contra Yahvé, robando o quedándose con lo que era santificado a Él, aquí en el asunto del anatema, apropiándose de lo que había sido apartado para el Señor. Este delito fue imputado a todo el pueblo, no como *imputatio moralis*, *i.e.* como si toda la nación hubiese compartido la disposición de Acán, y acariciado en su corazón el mismo deseo pecaminoso que Acán había llevado a la acción en el hurto cometido; sino como una *imputatio civilis*, de acuerdo con lo cual Acán, un miembro de la nación, había robado a toda la nación la pureza y santidad que debía poseer ante Dios, por medio del pecado que había cometido, del mismo modo que todo el cuerpo es afectado por el pecado de un solo miembro[16]. En lugar de עָכָן (la lectura aquí y en el cap. 22:20) hallamos עָכְר en 1 de Crón. 2:7, siendo intercambiadas las líquidas *n* y *r* para aludir al verbo עָכַר en el ver. 25. De aquí que *Josefo* escribe el nombre Ἄχαρος, y en el *Códice Vaticano* de la LXX Ἄχαρ, en tanto que el *Códice Alejandrino* tiene Ἀχάν. En lugar de זַבְדִּי, hallamos זִמְרִי en 1 de Crón. 2:6,

---

muy satisfactorio: *In genealogia Salvatoris nulla sanctarum assumitur mulierum, sed eae quas Scriptura reprehendit, ut qui propter peccatores venerat, de peccatoribus nascens omnium pecata deleret* [En la genealogía del Salvador no se incluye ninguna de las mujeres santas, sino sólo aquellas a las que culpa la Escritura, para que aquel que vino por los pecadores, siendo nacido de pecadores, pudiera destruir los pecados de todos]. Los diferentes modos en que se escribe el nombre, ἡ Ῥαχάβ en Mateo, y Ῥααβ en la LXX, en Heb. 11:31 y Stg. 2:25, no es suficiente para arrojar algún tipo de duda sobre la identidad de las dos, porque *Josefo* siempre llama a la ramera Rahab ἡ Ῥαχάβη. La dificultad cronológica de que Salmón y Boaz, que es presentada por *Knobel* como un argumento contra la identidad de la madre de Boaz y la ramera Rahab, no tiene validez a menos que pueda demostrarse que en la genealogía de David se da todo eslabón (en Rut. 4:21, 22; 1 de Crón. 2:11; Mat. 1:5), y que Boaz en realidad era bisabuelo de David; en tanto que lo opuesto, la omisión de las genealogías a las personas que no eran célebres, es puesta más allá de toda duda por muchos casos que podrían citarse. No se sabe nada más de Rahab. Los relatos de rabinos posteriores, tales como que ella se casó con Josué, o que fue la madre de seis profetas, y otras del mismo tipo, son fábulas que no tienen el más mínimo fundamento histórico (véase *Ligthfoot, hor. hebraeorum et talmudem in Mat. 1:5, Wetstein, Novum Testamentum ad Matth. 1,5* y *Meuschen, Novum Testamentum ex talmude illustratum*, pp. 40s.).

15. La opinión de *Knobel*, que la Jericó mencionada entre los tiempos de Josué y Acab con toda probabilidad no estaba sobre el antiguo lugar donde Hiel fue el primero en construir nuevamente, está en discrepancia con 1 de Reyes 16:34, ya que no se menciona allí que reconstruyó el antiguo sitio de Jericó, que existía, de acuerdo con 2 de Sam. 10:5 y Jue. 3:13, en el tiempo de David, e incluso en el de los jueces, *i.e.* para restaurarlo como una ciudad fortificada; y no puede ser exaltada a verdad por ninguna apelación a la declaración de *Strabo*, *Appian*, y otros, al efecto de que los griegos y romanos no eligieron lugares para edificar en los que descansare alguna maldición.

16. Para apoyar esto no puedo hacer nada mejor que citar la más importante de las observaciones que hice en el primer comentario (*Keil* sobre *Josué*, p. 110): «Por muy cierto que sea que las Santas Escrituras hablen de cada hombre como objeto individual de la misericordia y justicia divina, también enseñan con la misma veracidad que la nación es un todo orgánico, en el cual los individuos son meramente miembros del mismo cuerpo, y que no son átomos aislados entre sí y del todo, ya que el estado como una institución divina está fundado sobre relaciones familiares, y tiene el propósito de promover el amor de todos entre sí y para la cabeza invisible de todo. Por cuanto todos ellos están combinados en una comunión establecida por Dios, los buenos o malos hechos de un individuo afectan dañina o benéficamente el bienestar de toda la sociedad. Y, por lo tanto, cuando consideramos el estado como una organización divina y no meramente como una institución civil, un compacto en que el hombre ha entrado por acuerdo, no encontramos capricho e injusticia como consecuencias que necesariamente derivan de la unidad moral de todo el estado; es decir, que los buenos o malos hechos de un miembro son responsabilidad de todo el pueblo. Siempre hallaremos capricho e injusticia cuando hagamos a un lado esta unidad fundamental, y meramente veamos el hecho de que muchos comparten las consecuencias del pecado de uno».

evidentemente un error de algún copista. *Zara* era el hermano gemelo de Fares (Gen. 38:29, 30). מַטֶּה, de נָטָה, esparcir, se utiliza para denotar la tribu de acuerdo con sus ramificaciones genealógicas; en tanto que שֵׁבֶט (de una raíz árabe que significa «uniforme, no ondulado, sino extraído recto y largo sin ninguna curvatura») se aplicaba al cetro o la vara recta de un magistrado o gobernador (nunca a la vara sobre la que se apoyaba una persona), y difiere de מַטֶּה no sólo en su significado primario y literal, sino también en el significado derivativo tribu, el cual se utilizaba para designar la división de la nación a la que se hacía referencia, no de acuerdo con sus ramificaciones genealógicas y su desarrollo, sino como un cuerpo incorporado poseedor de autoridad y poder. Esta diferencia en las ideas expresada por las dos palabras explicará las variaciones en el uso: por ejemplo, מַטֶּה se utiliza aquí (en los vers. 1 y 18), y en el cap. 22:1-14, y de hecho es el término que se suele emplear en las secciones geográficas; en tanto que שֵׁבֶט se utiliza en los vers. 14, 16, en los caps. 3:12; 4:2, y en muchas otras ocasiones, en aquellas porciones de la narrativa histórica en que las tribus de Israel son presentadas como poderes militares.

Vers. 2-5. La ira de Dios que Acán había traído sobre Israel, se manifestó a la congregación en relación con su intento de tomar *Hai*. Esta ciudad estaba situada cerca de Bet-avén, al Este de Betel. *Betel* era llamada originalmente *Luz* (véase en Gen. 28.19), un lugar en la frontera de Efraín y Benjamín (caps. 16:2; 18:13). Se menciona frecuentemente, y fue bien conocida posteriormente como la ciudad en que Jeroboam estableció la adoración de los becerros, y fue habitada nuevamente después de la cautividad (véase *v. Raumer*, *Pal.,* pp. 178s.). Ha sido preservada, con toda probabilidad, en las famosas ruinas llamadas *Beitin* (véase *Robinson*, *Pal.* II, pp. 339s. y *Strauß*, *Sinai und Golgotha,* pp. 320s.), aproximadamente a cuatro horas de viaje a caballo hacia el norte de Jerusalén, y al este de la carretera que conduce desde Jerusalén a Siquem (Nablus)[17]. Nunca se han hallado restos de Bet-avén. De acuerdo con el cap. 18:12, 13, la frontera norte de la tribu de Benjamín que corre desde Jericó hacia las montañas al oeste, pasa por el desierto de Bet-avén, y así prosigue hasta Luz (Betel). Si comparamos con esto la declaración en 1 de Sam. 13:5, que los filisteos que vinieron contra Israel acamparon en Micmas, frente a (en frente de) Bet-avén, de acuerdo con lo cual Bet-avén estaba al este o noreste de Micmas (Mucmas), es muy posible que el desierto de Bet-avén no haya sido más que la meseta que yace entre el wadi Mutyah al norte y los wadis Fuwar y Suweinit (en el mapa de *Robinson*), o el wadi Tuwar (en el mapa de *Van de Velde*), y se extiende en dirección Occidental desde la montaña rocosa Kuruntel hasta Abu Seba (Subbah). En ese caso, sin embargo, *Hai* (הָעַי o עַיָּת Isa. 10:28; עַיָּא Neh. 11:31; LXX: Γαί o Ἀγγαί, Gen. 12:8) no sería hallada en las ruinas al sur de la villa de Deir Diwan, como *Robinson* supone (*Pal.* II, pp. 562ss.) sino más bien con *v. de Velde, Memoir,* p. 118 y Knobel en el lugar del actual Tell el Hajar, *i.e.* montón de piedras a 45 minutos SO de Beitin en el lado sur del profundo y acantilado wadi Mutyahm porque la ubicación de este montón de piedras no sólo combina con el «cerca de Betaven, al este de Betel», sino también con los relatos de 8:3ss., *vid.* el comentario de 8:4ss.[18] Por el consejo de los hombres que fueron enviados a explorar la tierra, y que describieron la población a su regreso como pequeña (*«son pocos»*), Josué no envió a todos los hombres de guerra contra Hai, sino sólo tres mil hombres. Ya que no había más de doce mil habitantes (cap. 8:25), difícilmente habría tres mil hombres de guerra, los cuales habrían sido derrotados fácilmente por los tres mil guerreros israelitas. Pero cuando los israelitas atacaron la ciudad, huyeron delante de sus habitantes ya que hirieron cerca de treinta y seis de sus hombres, y los persiguieron desde la puerta, *i.e.* fuera de la ciudad, hasta Sebarim, y los derrotaron en la bajada. Las הַשְּׁבָרִים, de שֶׁבֶר, una cantera, probablemente eran canteras de piedra cerca de la pendiente (מוֹרָד) al Este de la ciudad. Por causa de esta derrota, el pueblo perdió todo su valor. יַמֵּס [El corazón del pueblo desfalleció] (véase el cap. 2:15); esta expresión es fortalecida incluso más por la cláusula adicional, *«y vino a ser como agua»*.

Vers. 6-9. Josué y los ancianos del pueblo también fueron afectados profundamente, no tanto por la pérdida de treinta y seis hombres como porque Israel, que era invencible con la ayuda del Señor, había sido derrotado, y por tanto el Señor debía haber apartado su ayuda. En el lamento más profundo, con sus ropas rasgadas (véase en Lev. 10:6) y con cenizas sobre su cabeza, se postraron ante el arca del Señor (*vid*. Num. 20:6) hasta el anochecer, para derramar su dolor delante del Señor. La oración de Josué contiene una queja (ver. 7) y una pregunta dirigidas a Dios (vers. 8, 9). La queja, *«¡Ah, Señor Yahvé! ¿Por qué hiciste pasar a este pueblo el Jordán, para entregarnos en las manos de los amorreos, para que nos destruyan?»* casi es una murmuración, y suena muy parecida a la queja que el pueblo murmurante presentó contra Moisés y Aarón en el desierto (Num. 14:2, 3); pero es muy diferente a la murmuración del pueblo de esa ocasión contra la dirección de Dios; porque ésta en absoluto surgió de la incredulidad, sino que fue simplemente el lenguaje atrevido de la fe que lucha con Dios en la oración, fe que no podía comprender los caminos del Señor, e incluía la más urgente apelación al Señor para que realizara su obra del mismo modo glorioso en que había empezado, con la firme convicción de que Dios no apartaría ni alteraría sus propósitos de gracia. Las palabras que siguen, *«¡Ojalá* (הוֹאִיל ver el comentario de Deut. 1:5*) nos hubiera gustado quedarnos al otro lado del Jordán!»*, asumen, por un lado, que antes de cruzar el Jordán Israel había acariciado el deseo por poseer Canaán, y por el otro, que posiblemente este deseo había sido la causa de la calamidad que había sobrevenido al pueblo, y por lo tanto expresa el deseo de que Israel nunca hubiese acariciado tal deseo, o que el Señor nunca lo hubiera gratificado. (Sobre la forma inusual de הֶעֱבַרְתָּ por הֶעֱבַרְתָּ, véase *Ges*., §63, nota 4, y *Ewald*, §41b). El *inf. abs*. הַעֲבֵר (con la *i* inusual en la sílaba final) se pone para dar énfasis al verbo finito, como en Gen. 46:4, etc. Los amorreos son los habitantes de las montañas, como en Gen. 46:4, etc.

17. Las declaraciones de *Eusebio en el Onomasticon acerca de* Ἀγγαί concuerdan con esto: κεῖται Βαιθὴλ ἀπίοντων εἰς Αἰλίαν ἀπό Νέας πόλεως ἐν λαιοῖς τῆς ὁδοῦ αμφὶ τὸ δωδέκατον ἀπ᾽ Αἰλίας σημεῖον. También *s. v.* Βαιθήλ: καὶ νῦν ἐστὶ κώμη, Αἰλίας ἄποθεν σημείοις ιβ᾽ (doce millas romanas son cuatro o cinco horas de viaje). Cf. *Eusebio, Pamfilo Onomasticon,* editado port Larsow y Parthey, pp. 10 y 92.

18. En cambio no puedo compartir la opinión de *C. Ritter, Erdkunde* XVI, p. 526 de que Hai haya sido encontrada por *Krafft* y *Strauss* en las ruinas de *Medinot Chai* o *Gai* a tres cuartos de hora al este de Geba en una elevación sobre el precipicio del Wadi *es Suweneit*. Tampoco puedo apoyar la opinión de *Schlegg* acerca de *Delitzsch, Commentar über Jesaja,* p. 181, de que Hai se encontrara en el lugar del Tejjibe actual, seis horas al norte de Jerusalén porque la ubicación de las ruinas de Medinet Chai (en el mapa de *v. de Velde* identificado con Khirbet el Haijeh) no coincide con las indicaciones del ver. 2 «cerca de Betaven» (cf. 18:12) y la identificación de Hai con Tejjibe difiere de la ruta que siguió el ejército asirio (Isa. 10:28), tal como lo describí en mi comentario de Neh. 11:31.

Vers. 8s. La cuestión que Josué plantea a Dios la introduce de este modo: «*¡Ay* (בִּי contraída de בְּעִי), *Señor, ¿qué diré?*» para moderar el atrevimiento de la pregunta que sigue. No era porque no supiera qué decir, porque al instante procedió a derramar los pensamientos de su corazón, sino porque sintió que el pensamiento que estaba a punto de pronunciar podría incluir un reproche, como si, cuando Dios permitió ese desastre, no hubiese pensado en su honor propio; y como si no hubiera podido pensar esto, introduce sus palabras con una pregunta suplicante. Lo que procede a decir en los vers. 8, 9, no contiene dos cláusulas coordinadas, sino un sencillo pensamiento: cómo mantendría Dios su gran nombre delante del mundo, cuando llegara a los cananeos el reporte de que los israelitas habían vuelto la espalda a los enemigos, y vinieran y los rodearan, y los destruyeran de la faz de la tierra sin dejar rastro de ellos[19]. En las palabras, «*los cananeos y todos los moradores de la tierra*», se envuelve la idea de que había otros pueblos que moraban allí además de los cananeos, *e.g*. los filisteos. La pregunta «*¿qué harás tú a tu grande nombre?*» significa, de acuerdo con pasajes paralelos, Ex. 32:11, 12; Num. 14:13ss., Deut. 9:28, «¿cómo preservarás tu gran nombre, el cual has adquirido hasta ahora a la vista de todas las naciones, por la milagrosa dirección de Israel, para que no sea mal entendido y blasfemado entre los paganos?» (תַּעֲשֶׂה [¿qué harás?] como en Gen. 26:29).

Vers. 10-15. La respuesta del Señor que fue dirigida a Josué directamente y no a través del sumo sacerdote, sopló aliento de ira contra el pecado de Israel. La pregunta, «*¿Por qué te postras así sobre tu rostro?*» (נֹפֵל [caes], como en Deut. 21:1) conlleva la reprobación de que Josué no tenía razón para dudar de la fidelidad de su Dios. En lugar de buscar por la causa de la calamidad en Dios, debía buscarla en el pecado del pueblo.

Ver. 11. Israel había pecado, y muy gravemente. Esto se afirma en las cláusulas que siguen, por medio de la palabra גַּם enfáticamente repetida como una expresión de desagrado. El pecado de un hombre descansaba como carga sobre toda la nación de la manera descrita antes (en el ver. 1). Este pecado era un quebrantamiento del pacto, siendo una transgresión de la obligación en la que se había introducido el pueblo en su pacto con el Señor, para guardar sus mandamientos (Ex. 19:8; 24:7); sí, era acoger la maldición, un hurto, encubrimiento (כִּחֲשׁ) y apropiación de aquello que había sido robado para su uso propio. Las primeras tres cláusulas describen el pecado en su relación con Dios, como una grave ofensa; las tres siguientes, de acuerdo con su verdadero carácter, como un grave, obstinado y desafiante delito. שָׂמוּ בִּכְלֵיהֶם [Lo han guardado entre sus enseres], para utilizarlo y apropiarlo como suyo. Como todo lo que había sido robado era una propiedad consagrada al Señor, la apropiación de tal cosa para uso privado era la exaltación de la maldad.

Ver. 12. Por causa de este pecado, los israelitas no podrían mantenerse delante de sus enemigos, porque habían caído bajo la maldición (cf. cap. 6:18). Y hasta que esta maldición fuese quitada de en medio de ellos, el Señor no los ayudaría más.

Vers. 13-15. Josué debía quitar dicha maldición de la nación. Para descubrir quién había puesto sus manos sobre lo maldecido, debía dirigir al pueblo para que se santificara el día siguiente (véase el cap. 3:5), y luego hacer que se presentaran delante de Dios conforme a sus tribus, familias, casas y varones, para que el culpable fuera descubierto por suerte; y para quemar al que fuera culpable, con todo lo que poseía. נִקְרַב, «*acercarse*», *sc*. a Yahvé, *i.e*. presentarse ante su santuario. Las tribus, familias, casas y hombres (גְּבָרִים), formaban las cuatro clases en que se organizaba el pueblo. Así como las tribus eran divididas en familias, estas a su vez eran subdivididas en בָּתִּים [casas], comúnmente llamadas בֵּית־אָבוֹת [casas del padre], y las casas de los padres a su vez en hombres, *i.e*. padres de familias (véase las anotaciones sobre Ex. 18:25, 26, y mi *Biblische Archaeologie*, §140). Cada una de estas divisiones era representada por su cabeza natural, de modo que podemos describir el asunto conducido de la siguiente manera: para descubrir la tribu, se presentaron ante el Señor los doce príncipes; y para descubrir la familia, las cabezas de las familias de la tribu que habían sido tomadas, y así hasta el fin, siendo sujeta a suerte cada una en su turno. Porque aunque no se declara distintivamente que se recurrió a la suerte para descubrir quién era el culpable, y que el descubrimiento en realidad se hizo de este modo, es muy evidente por la expresión אֲשֶׁר־יִלְכְּדֶנָּה [que el Señor toma], ya que de acuerdo con 1 de Sam. 14:42 נִלְכַּד era el término técnico para denotar la caída de la suerte sobre una persona (véase también 1 de Sam. 10:20). Además, se recurría a la suerte a menudo en casos donde un delito no podría inculparse a nadie por el testimonio de algún testigo ocular (véase 1 de Sam. 14:41, 42; Jonás 1:7; Prov. 18:18), ya que se creía firmemente que la suerte era dirigida por el Señor (Prov. 16:33). No sabemos de qué modo se echaba la suerte. Sin duda se utilizaban pequeñas tabletas o recipientes, con los nombres escritos sobre ellos, y estos eran sacados de una urna. Esto puede inferirse por una comparación del ver. 18:11 y 19:1, con el 18:6, 10, de acuerdo con lo cual la suerte se echaba de tal modo que *caía* (עָלָה, caps. 18:11; 19:10; Lev. 16:9), o *salía* (יָצָא, caps. 19:1; 17:24; Num. 33:54). הַנִּלְכָּד בַּחֵרֶם, la persona tomada (con) la maldición, *i.e*. tomada por suerte como afectada con la maldición, debía ser quemada con fuego, por supuesto que no viva, sino después de haber sido apedreada (ver. 25). La cremación del cuerpo de un criminal era considerada como una elevación del castigo de la muerte (*vid*. Lev. 20:14). יִשָּׂרֵף Nifal con אֵת como en Gen. 4:18. Este castigo debía ser infligido sobre él, en *primer lugar*, porque había quebrantado el pacto de Yahvé; y en *segundo lugar*, porque había cometido maldad en Israel, es decir, había ofendido gravemente al Dios del pacto, y también a la nación del pacto; עָשָׂה נְבָלָה [cometer maldad en Israel], es una expresión que se utiliza aquí, del mismo modo que en Gen. 34:7, para denotar un crimen que era irreconciliable con el honor de Israel como el pueblo de Dios.

Versículos 16-26. Ejecución del mandato

Vers. 16-18. Descubrimiento del hombre culpable por la suerte. En el ver. 17 debíamos esperar ver אֶת־שֵׁבֶט יְהוּדָה [la tribu de Judá] o אֶת־מִשְׁפַּחַת יְהוּדָה [las familias de Judá], en lugar de אֶת־מִשְׁפַּחַת יְהוּדָה [la familia de Judá]. Aunque el plural מִשְׁפָּחוֹת es expresado en la LXX y la Vulgata y se puede encontrar en siete MSS, es difícil creer que sea la versión original, más bien se debe tratar aquí de una

19. *Calovius* ha dado esta correcta interpretación: *Cum deleturi sint nomen nostrum, quos assumsisti in populum tuum et tantis prodigiis huc evexisti, quid fiet nomini tuo? Exigui momenti est nomen nostrum, sed num consuletur ita honori nominis tui, si nos deleveris: Nam promisisti nobis hanc terram, et a quo populo nomen tuum coletur, si nomen nostrum jam deleveris?* [Cuando hayan destruido nuestro nombre, después de Tú habernos escogido para ser tu pueblo, y de habernos traído hasta aquí con tan grandiosas maravillas, ¿qué vendrá a ser de tu nombre? Nuestro nombre es de poca duración, ¿pero consultarás el honor de tu propio nombre, si nos destruyes? Porque Tú nos has prometido esta tierra; y ¿qué pueblo hay que honrará tu nombre si el nuestro es destruido?].

conjetura. מִשְׁפָּחוֹת se utiliza, bien en sentido general, o en un sentido colectivo para denotar todas las familias de Judá. No existe base para alterar לַגְּבָרִים [hombre por hombre] en לְבָתִּים [casa por casa] de acuerdo con algunos MSS. En el ver. 17; la expresión גְּבָרִים es utilizada simplemente porque eran los varones representantes los que venían a que se echara la suerte, no sólo en el caso del padre de la casa, sino también en el de las familias.

Ver. 19. Cuando se hubo descubierto que Acán era el criminal, Josué le mandó que diera honor y alabanza al Señor, y que confesara sin reserva lo que había hecho. No es irónicamente o con disimulo, que Josué se dirigió a él como בְּנִי [mi hijo], sino con una consideración paternal[20]. «*Da gloria a Yahvé*», esta es una solemne forma de súplica por la que una persona era llamada a confesar la verdad ante Dios (cf. Jn. 9:24). «*Y dale alabanza*», תּוֹדָה no significa «confiesa» sino «da alabanza», como Esdras 10:11 claramente lo muestra. Acán debía dar alabanza y honor al Dios omnisciente por medio de una confesión verdadera.

Vers. 20s. Entonces Acán reconoció su pecado, y confesó que se había apropiado para sí un hermoso manto babilónico, doscientos siclos de plata y un lingote de oro de cincuenta siclos de peso. La forma וְאֶרְאֶה no debe abreviarse en וָאֶרֶא, de acuerdo con el *Keri*, ya que la forma no contraída no es nada raro para los verbos ל״ה. אַדֶּרֶת שִׁנְעָר [Un manto babilónico] (*lit*. un manto de Sinar, *i.e.* Babilonia, Gen. 10:10) es un costoso manto, adornado artísticamente, como los que se hacían en Babilonia, y se distribuían lejana y ampliamente por medio del comercio[21]. Doscientos siclos de plata eran aproximadamente 25 libras. «*Un lingote de oro*» (לָשׁוֹן, de acuerdo con *Lutero*, «adornos hechos en la forma de lingotes») era ciertamente un adorno de oro en la forma de un lingote cuyo uso es desconocido; era de un tamaño considerable, ya que pesaba cincuenta siclos, *i.e*. 13.700 granos. No es necesario suponer que era una daga de oro, como muchos hacen, simplemente porque los romanos dieron el nombre *lingula* a una daga ondeada que tenía la forma de una lengua. Acán había escondido estas cosas en la tierra en medio de su tienda, y la plata תַּחְתֶּיהָ [debajo de ello], *i.e*. bajo estas cosas (el sufijo es neutro, y debe entenderse como refiriéndose a todas las cosas con la excepción de la plata). El manto babilónico y el lingote de oro probablemente fueron puestos en una caja; en todo caso deben haber estado bien envueltos, y la plata debajo de ellos. El artículo en הָאֹהֶל, que aparece dos veces, como lo hace en el cap. 8:33, Lev. 27:33, Miq. 2:12, probablemente deba explicarse de la manera sugerida por *Hengstenberg* (*Christologie zu Mícha 2:12*), que el artículo y el sustantivo fusionaron de tal modo en uno, que el primero perdió su fuerza propia. De manera diferente lo presenta *Ew.*, §290d.

Vers. 22s. Josué envió dos mensajeros directamente a la tienda de Acán para que trajeran las cosas, y cuando fueron traídas hizo que se pusieran delante de Yahvé, *i.e.* delante del tabernáculo, donde todo el asunto había tenido lugar. הציק, aquí y en 2 de Sam. 15:24, significa asentar (sinónimo de הצּיג), en tanto que la forma *Hifil* הוֹציק se utiliza con el significado derramar.

Vers. 24, 25. Entonces Josué y todo Israel, *i.e*. toda la nación en la persona de sus jefes o representantes, tomaron a Acán, junto con las cosas que había robado, y sus hijos e hijas, y su ganado y su tienda con todos sus enseres, y los llevaron al valle de Acor, donde los apedrearon hasta darles muerte y luego los quemaron, después que Josué hubo pronunciado una vez más esta sentencia sobre él en el lugar del juicio: «*¿Por qué nos has turbado?* (עָכַר, como en el cap. 6:18, meter en problemas), «*Túrbete Yahvé en este día*». En absoluto se deduce por la expresión יִרְגְּמוּ אֹתוֹ [los apedrearon] en el ver. 25, que Acán haya sido únicamente lapidado. El sufijo singular se utiliza para denotar únicamente a Acán, como la persona a la que se refería principalmente. Pero es suficientemente obvio que sus hijos y ganado fueron apedreados por lo que sigue en el mismo versículo: «*y los quemaron* (אֹתָם las personas que fueron lapidadas, y sus objetos) *después de apedrearlos*». Es cierto que en Deut. 24:16 la ley mosaica prohíbe expresamente dar muerte a los hijos por culpa del pecado de los padres; y muchos (*e.g. Hess, Geschichte Josuas* I, p. 120) han imaginado, por lo tanto, que los hijos e hijas de Acán simplemente fueron llevados al valle para ser espectadores del castigo infligido sobre el padre, para que esto sirviera de advertencia para ellos. Pero entonces ¿con qué propósito fue llevado también el ganado de Acán (bueyes, ovejas, y asnos) junto con él? Seguramente con ningún otro propósito que el de apedrearlos al mismo tiempo que a él. La ley en cuestión simplemente se refería al castigo de los criminales ordinarios, y por tanto no era aplicable en el presente caso, en el cual el castigo fue ordenado por el mismo Señor. Acán había caído bajo la maldición al poner la manos sobre lo que había sido prohibido, y en consecuencia fue expuesto al mismo castigo que se exponía a una ciudad que había caído en la idolatría (Deut. 13.16, 17). La ley de la maldición se fundaba sobre la suposición de que la conducta a ser castigada no era un crimen del cual sólo era culpable el individuo, sino uno en el que participaba toda la familia del pecador principal, de hecho todo lo que se relacionaba con él. Así que, en el presente caso, las cosas habían sido sustraídas del botín únicamente por Acán; pero él las había ocultado en su tienda, las había sepultado en la tierra, lo cual difícilmente se habría hecho de una manera tan secreta que sus hijos e hijas no se hubiesen dado cuenta. Al actuar de ese modo hizo participar a su familia del robo; por tanto ellos cayeron bajo la maldición junto con él, junto con su tienda, su ganado y el resto de su propiedad, lo cual estaba involucrado en las consecuencias de su crimen. La cláusula וַיִּסְקְלוּ אֹתָם בָּאֲבָנִים no se refiere a la lapidación como un castigo capital, sino al arrojar piedras sobre los cuerpos después de haber muerto y sido quemados, con el propósito de erigir un montón de piedras como memoria de la desgracia (*vid*. cap. 8:29; 2 de Sam. 18.17)[22].

---

20. A estas observaciones también añade *Calvino*: *Quo exemplo docentur judices, dum scelera puniunt, sic temperare suum rigorem, ne exuant humanitatis affectum et rursum ita misericordes esse, ne dissoluti sint ac remissi* [Este ejemplo sirve como lección para los jueces, quienes deben moderar su rigor cuando castigan los crímenes, y no perder todos sus sentimientos de humanidad; y, por otro lado, que en su misericordia no deben ser despreocupados o negligentes].

21. *Plinius h. n.* VIII, 48: *Colores diversos picturae vestium intexere Babylon máxime celebravit et nomen imposuit* (cf. *Heeren, Ideen*. I,2, pp. 205ss., y *Movers, Phöenizier* II,3, pp. 258ss.). La LXX traduce ψιλὴ ποικίλη, *i.e.* un manto o una alfombra babilónica ornamentado con diversos dibujos. Esto era llamado ψιλὴ porque no era cortado de manera áspera sino suavemente porque era cubierto con coloridas figuras, bien de hombres o de animales, algunas veces tejidas, y en otras ocasiones labradas con la aguja (*Fischer de vers. graec. libr*. V. T., pp. 87-88).

22. La afirmación de Knobel de que וַיִּסְקְלוּ וגו haya sido añadido por el deuteronomista por que éste quería eliminar un posible malentendido es falsa. No sólo porque וַיִּסְקְלוּ וגו no afirma lo mismo que וַיִּרְגְּמוּ sino también porque la afirmación en la cual se basa el comentario de que sólo el deuteronomista escriba סָקַל בָּאֲבָנִים y el primer documento del yahvista haya tenido סקל, el segundo jamás haya tenido סקל sino tan sólo רגם es totalmente equivocada porque también el deuteronomista usa רָגַם (Deut. 21:21) y el segundo documento del yahvista usa סָקַל (Ex. 8:22).

En el ver. 26, se cierra el relato de todo el suceso con estas dos observaciones: 1) que después del castigo del malhechor el Señor se volvió del fuego de su ira; y 2) que el valle en que sufrió Acán su castigo recibió el nombre de Acor (turbación) con referencia especial al hecho de que Josué había descrito su castigo así como el pecado de Acán como עָכַר (turbación, véase el ver. 25), y que el valle retenía dicho nombre hasta el tiempo del escritor. Con relación a la ubicación de este valle, es evidente por la palabra וַיַּעֲלוּ en el ver. 24, que estaba en una tierra más alta que Gilgal y Jericó, probablemente en una de las regiones de colinas que interceptan la llanura de Jericó, y por el cap. 15:7, donde se dice que la frontera de la posesión de Judá pasaba por este valle, que debe buscarse al Sur de Jericó. Los únicos otros lugares en que hay alguna alusión a este evento son Os. 2:17 e Isa. 65:10.

Capítulo 8. Conquista de Hai. Bendiciones y maldiciones sobre Gerizim y Ebal

Versículos 1-29. Conquista y quema de Hai

Vers. 1s. Después que hubo sido limpiada la maldición que pesaba sobre el pueblo, el Señor animó a Josué para que hiciera la guerra a Hai, prometiéndole que la ciudad sería tomada, y dándole instrucciones respecto a lo que debía hacer para asegurar el éxito de su cometido. Con evidente alusión a la desesperación de Josué, después del fracaso del primer ataque, el Señor comenzó con estas palabras: «*No temas ni desmayes*» (como en Deut. 1:21; 31:8), y luego le mandó que fuera contra Hai con toda la gente de guerra. Por כָּל־עַם הַמִּלְחָמָה [toda la gente de guerra] difícilmente debemos entender que se refiera a todos los hombres de toda la nación que eran capaces de llevar armas; ya que sólo un tercio de la gente fueron contribuidos por las dos tribus y media para cruzar a Canaán y tomar parte en la guerra (véase la p. 32), las otras tribus tampoco habrán reclutado más de un tercio, unos 160.000, que formarían, junto con los otros, un ejército de unos 200.000 hombres. Pero inclusive un ejercito de ese tamaño parece desproporcionado para el tamaño de Hai, con sus 12.000 habitantes (ver. 25). Sin embargo, por otro lado, debemos tener en mente que la expresión «toda la gente de guerra» simplemente denota a todo el ejército, en contraste con el consejo de los espías que decían que sólo se debía enviar una porción del ejército (cap. 7:3), de modo que no se nos garantiza que debamos interpretar la palabra כל [todo] de un modo muy absoluto[23]; y tampoco que este mandato fuera dado únicamente con relación a la conquista de Hai, sino que al mismo tiempo se aplicaba a la conquista de toda la tierra, lo cual Josué no debía intentar enviando sólo partes del ejército, sino que debía llevarlo a cabo con toda la fuerza que tenía bajo su mando. עָלָה, subir, se aplica al avance de cualquier ejército contra una ciudad enemiga, independientemente de si la ciudad estaba situada sobre alguna cima o no, ya que toda ciudad a ser tomada era vista como una cima que debía ser escalada, aunque en realidad el ejército tenía que ascender de Jericó a Hai, la cual estaba situada en las montañas. (Sobre el ver. 1b, véase el comentario de 6:2). [A su tierra] es el campo que rodea a la ciudad, el cual le pertenecía y estaba bajo su rey.

Ver. 2. Josué debía hacer a Hai y su rey lo mismo que había hecho a Jericó y su rey, con la excepción de que en este caso se permitiría a los conquistadores tomar por posesión el botín y el ganado. Para poder conquistar la ciudad, debía poner emboscada detrás de ella[24]; אֹרֶב, un sustantivo colectivo, significa las personas escondidas en la emboscada; מַאְרָב (ver. 9), el lugar de la emboscada. מֵאַחֲרֶיהָ [Detrás de ella], *i.e.* al Oeste de la ciudad.

Vers. 3-13. De acuerdo con lo mandado, Josué se dispuso con todo el pueblo de guerra contra Hai, y seleccionó 30.000 hombres valientes, y los envió por la noche, con instrucciones de que se posicionaran para una emboscada detrás de la ciudad, y a una distancia no muy lejana de ella. Por cuanto la distancia entre Gilgal y Hai era de aproximadamente quince millas, y la carretera es bastante recta en dirección Noroeste desde Jericó a través del wadi Farán, la comitiva enviada podría recorrer la distancia fácilmente en una noche, de modo que pudieran llegar al lado occidental de Hai hasta el alba. Entonces tendrían que estar listos (נְכֹנִים) para la batalla. Él (Josué) mismo se acercaría a la ciudad con el resto de gente que quedaba con él; y si los habitantes de Hai salían en contra de ellos como lo habían hecho antes, huirían delante de ellos hasta que los hubieren apartado lo suficiente de la ciudad (ver. 5). Esto debía esperarse; «*porque dirán: Huyen de nosotros como la primera vez. Huiremos, pues, delante de ellos*» (ver. 6). Cuando esto sucediera, los guerreros saldrían de su escondite, caerían sobre la ciudad, y la incendiarían (vers. 7, 8). Habiendo sido enviados con estas instrucciones, los 30.000 hombres partieron a la emboscada, y se ubicaron (יָשְׁבוּ) entre Betel y Hai (ver. 9) En cuanto a esto *v. de Velde* afirma en *Reise* II, p. 252: «Desde el Tell-el-Hajar no se puede ver lo que se encuentra entre norte y oeste. Entre ambos lugares hay dos colinas rocosas y permiten planificar una emboscada al oeste de Haj». Josué permaneció durante la noche en medio del pueblo, *i.e.* en el campamento de esa porción del ejército que había ido con él hacia Hai; no en *Gilgal*, como *Knobel* supone.

Ver. 10. La mañana siguiente contó al pueblo temprano en la mañana (וַיַּשְׁכֵּם) y luego se fue con los ancianos de Israel «delante del pueblo de Hai». Los ancianos de Israel no son «tribunos militares que eran llamados ancianos por causa de su superioridad en los asuntos militares», como *Masius* supone, sino, como en todo otro caso, las cabezas del pueblo que acompañaban a Josué como consejeros.

Ver. 11. Toda la gente de guerra avanzó con él hasta el frente de la ciudad, y acampó al Norte de Hai, de modo que el valle estaba entre ellos (בֵּינוֹ, como en el cap. 3:4) y Hai. «El valle profundo y muy empinado al norte del Tell el Hadschar, el cual se puede observar desde el Tell coincide con estas indicaciones» (*v. de Velde*).

---

23. En cuanto a esto Calvino afirma correctamente: *Quia ante vidimus, liquefacta corum corda, eorum infirmitati consuluit Deus, ne plus injungeret oneris quam essent ferendo, donec a nimio pavore recreati mandata ejus alacrius capesserent* [Por cuanto acabamos de ver cómo desfallecieron sus corazones, Dios *tuvo en cuenta su debilidad*, no poniendo cargas más pesadas sobre ellos de las que eran capaces de soportar, hasta que se hubieran recuperado de su alarma, y estuvieran dispuestos a escuchar sus mandatos].

24. La muy agitada cuestión de si valdría la pena que Dios empleara estratagemas en la guerra, a la cual se han dado diferentes respuestas, ha sido respondida correctamente por *Calvino*: *Certum est non feriendo solum geri bella, sed eos censeri optimos duces, qui arte et consilio pollent magis quam impetu. Ergo si legitimum sit bellum, extra controversiam est, consuetis vincendi artibus patefactam esse viam: modo ne vel pactis induciis vel alio modo fidem datam fallamus* [Seguramente las guerras no son llevadas a cabo sólo por la fuerza; sino que son considerados como los mejores generales aquellos que tienen éxito más por el arte y el consejo que por la fuerza... Por lo tanto, si la guerra es legal en algún caso, está más allá de toda controversia que el camino está perfectamente abierto para que se utilicen las estrategias acostumbradas de la guerra, con tal de que no haya quebrantamiento de fe en la violación de un tratado o tregua, o de algún otro modo].

En los vers. 12s., se redondea el relato de la preparación para el ataque por una repetición del consejo a las fuerzas involucradas, y en algunos aspectos es una descripción más exacta de su disposición. Josué, se declara en el ver. 12, tomó cerca de 5.000 varones y los situó en emboscada entre Bet-el y Hai, al Oeste de la ciudad. Por cuanto el lugar donde se ubicó esta emboscada se describe precisamente con los mismos términos que el que fue ocupado, de acuerdo con el ver. 9, por los 30.000 hombres que fueron enviados para formar una emboscada por la noche antes de la avanzada del ejército principal contra Hai (porque la substitución de לָעִיר [la ciudad] por לָעַי [Hai] no es posible que indique una diferencia en la localidad), el punto de vista sostenido por la mayoría de los comentaristas, de que el ver. 12 se refiere a una segunda emboscada, que Josué envió además de los 30.000, y los ubicó al lado de ellos, es incluso más que cuestionable, y en absoluto se hace probable por la expresión אֶת־עֲקֹבוֹ en el ver. 13. La descripción del lugar מִיָּם לָעִיר [al Oeste de la ciudad] elimina toda duda de que עֲקֹבוֹ [la emboscada en espera] sea simplemente la emboscada (אֹרֶב) mencionada en el ver. 12 que fue enviada de entre todo el ejército, *i.e.* la emboscada que se situó al oeste de la ciudad. עָקַב significa literalmente *estar tendido a la espera* (Sal. 49.5), de עָקַב, *insidiari*, y es sinónimo de אָרַב. El significado que *Gesenius* y otros adjuntan a la palabra, la retaguardia o parte posterior del ejército, no puede respaldarse por Gen. 49:19. Si añadimos a esto el hecho de que el ver. 13ª no es nada más que una repetición de la descripción ya dada en el ver. 11 del lugar donde se posicionó el ejército principal, y por tanto lleva el carácter de una observación concluyente introducida para terminar el relato previo, no podemos considerar el ver. 12 como algo más que una repetición de las declaraciones de los vers. 3, 9, y la discrepancia sólo se puede explicar con relación al número de hombres que fueron puestos en la emboscada, suponiendo que, por el error de un copista, el número que se expresó primero con simples letras en un momento había sido dado equivocadamente. El error, sin embargo, no debe hallarse en los 5.000 (ver. 12), sino en los 30.000 en el ver. 3, donde ה ha sido confundida con ל. Porque una comitiva de 5.000 hombres sería completamente suficiente para una emboscada que sólo tenía que entrar a la ciudad después que los soldados hubiesen salido persiguiendo a los israelitas, e incendiarla, en tanto que difícilmente sería posible que 30.000 hombres se escondieran tan cerca de la ciudad para la emboscada[25].

En el ver. 13a, הָעָם (el pueblo) debe tomarse como el sujeto de la oración: «*Así dispusieron al pueblo: todo el campamento al norte de la ciudad, y su emboscada al occidente de la ciudad*». Por la noche, es decir la noche antes de que llegara el ejercito al norte de la ciudad, Josué fue a través del valle (הָעֵמֶק equivale a הַנַּי ver. 11) que separaba a los israelitas de la ciudad, de modo que por la mañana estuvo cerca de la ciudad con todo el ejército.

Vers. 14-23. Cuando el rey de Hai vio a los israelitas, se apresuró a salir a la batalla contra ellos por la mañana en el lugar (previamente) designado (לַמּוֹעֵד, *in locum condictum*, como en 1 de Sam. 20:35) frente al campo (Arabá, no el valle del Jordán, sino la estepa o desierto de Bet-avén; véase el cap. 7:2), por cuanto no sabía nada de la emboscada que había detrás de la ciudad.

Ver. 15. Pero los israelitas se dejaron vencer y huyeron a lo largo del desierto (de Bet-avé).

Vers. 16s. Y todo el pueblo de la ciudad fue llamado (יִזָּעֵקוּ) a perseguir a los israelitas, y fueron apartados de la ciudad, de modo que ningún hombre, *i.e.* ningún soldado que pudiera participar en la persecución, permaneció en Hai o en la ciudad vecina de Bet-el, y la ciudad se quedó abierta detrás de ellos. Es evidente por וּבֵית־אֵל en el versículo 17 que los habitantes de Bet-el, que estaba a unas tres horas de viaje de Hai, participaron en la batalla, probablemente como consecuencia de un tratado que el rey de Hai había hecho con ellos esperando un renovado e incluso más fuerte ataque por parte de los israelitas. No se sabe más respecto a este punto; ni se puede inferir nada por el hecho de que el rey de Bet-el sea incluido en la lista de los reyes derrotados por Josué (cap. 12:16). Consecuentemente no se puede decidir si los betelitas vinieron en auxilio de los haitas por primera vez el mismo día de la batalla, o, lo que es más probable, si ya habían enviado hombres a Hai, para ayudar a repeler el esperado ataque de los israelitas sobre la ciudad.

Vers. 18s. Ante el mandato de Dios Josué extendió la lanza que tenía en su mano hacia la ciudad. Ante esta señal la emboscada salió de su escondite rápidamente, se apresuró a entrar en la ciudad, y la incendió. נָטָה בַּכִּידוֹן significa extender la mano con la lanza. El objeto יָד que falta (cf. vers. 19, 26), puede suplirse fácilmente por la aposición אֲשֶׁר בְּיָדֶךָ. El levantamiento de la lanza posiblemente sería visible a una distancia considerable, incluso si no estaba dotada con una pequeña bandera, como tanto los comentaristas antiguos como los más recientes asumen, ya que Josué difícilmente habría estado en medio de los israelitas que huían, sino que habría tomado su sitio, como comandante, en algún lugar prominente. Y los hombres de la emboscada tendrían espías situados para ver la señal, lo cual con certeza había sido arreglado de antemano, y llevar la información a los otros.

Vers. 20, 21. Los hombres de Hai entonces volvieron el rostro, siendo dirigidos evidentemente por los israelitas, que podían continuar mirando hacia Hai cuando Josué diera la señal, para ver si los hombres de la emboscada la habían tomado e incendiado, y después que esto se hubiese hecho, comenzar a ofrecer mayor resistencia a los perseguidores, y a defenderse vigorosamente contra ellos. Al ver hacia su ciudad, los habitantes de Hai vieron el humo de la ciudad que ascendía hasta el cielo; «*y no pudieron huir ni a una parte ni a otra*», *i.e.* fueron completamente incapaces de huir. יָדַיִם [Manos], como los órganos de empuje y labor, en el sentido de «fuerza», no «espacio», por lo que esperamos encontrar לָהֶם en lugar de בָּהֶם. Hay un pasaje análogo en Sal. 76:6, «Ninguno de los hombres poderosos ha encontrado manos». Porque el pueblo que huía hacia el desierto (el ejército israelita) se volvió contra sus perseguidores (los guerreros de Hai), o, como se añade para explicación en el ver. 21,

25. No debemos dudar en concluir que hay un error en el número dado en el ver. 3, ya que la ocurrencia de tales errores en los libros históricos es establecida plenamente por una comparación de los números dados en los libros de Samuel y Reyes con los de Crónicas, y es admitido por todo comentarista. En mi primer comentario sobre Josué, intenté resolver la dificultad por la doble suposición: *primera*, que el ver. 12 contiene una declaración suplementaria en la que se da por primera vez el número de hombres puestos en la emboscada; y *segunda*, que el historiador olvidó destacar que de los 30.000 hombres que eligió Josué para la guerra contra Hai, 5.000 fueron apartados para acechar. Pero, en un examen mayor del texto, he llegado a la conclusión de que la segunda suposición es irreconciliable con las palabras distintivas del ver. 3, y me sentí obligado a abandonarla. Por otro lado, todavía me adhiero a la convicción de que no existe base suficiente ya sea para la suposición de que los vers. 12, 13, contienen una glosa marginal antigua que se ha introducido en el texto, o para la hipótesis de *Ewald* y *Knobel*: que estos versículos fueron introducidos por el último editor del libro de algún otro documento. La última hipótesis culpa al último editor de una falta de valoración del texto, lo cual es difícilmente reconciliable con el esfuerzo, por el que es alabado en otros lugares, que hace por reconciliar las discrepancias de los diferentes documentos.

cuando Josué y todo Israel vieron el pueblo en manos de la emboscada, y el humo ascendiendo, se volvieron e hirieron al pueblo de Hai; y (ver. 22) estos (*i.e.* los israelitas que habían formado la emboscada) salieron de la ciudad para encontrarse con ellos. הָאֵלֶּה [Éstos] (los otros), en contraste con הָעָם הַנָּס [el pueblo que huía] en el ver. 20, se refiere a la הָאוֹרֵב [emboscada] del ver. 19. De ese modo quedaron los habitantes de Hai encerrados en medio del pueblo de Israel, el cual venía de ambos lados, y los hirieron hasta acabar con el último hombre. עַד־בִּלְתִּי [Hasta que no quedó ninguno]; como en Num. 21:35 y Deut. 3:3, con la excepción de que en este caso se fortalece incluso más por וּפָלִיט, *«que escapase»*. Con respecto al infinitivo como en Lev. 14:3 e.o. cf. *Ew.*, §238d.

Ver. 23. El rey de Hai fue tomado con vida y presentado a Josué.

Vers. 24-29. Cuando todos los hombres de Hai, que habían salido en persecución de los israelitas, hubieron sido derribados en el campo (es decir) en el desierto, todo Israel volvió a Hai y la venció (la ciudad, *i.e.* a los habitantes), de modo que en ese día cayeron entre hombres y mujeres 12.000, todo el pueblo de Hai; porque Josué no retrajo su mano, la cual había sido extendida con la lanza, hasta que todos los habitantes de Hai fueron heridos con la maldición, *i.e.* muertos; de acuerdo con la costumbre común de las guerras, que el general no bajaba la señal de guerra hasta que el conflicto iba a cesar (véase *Suidas* en Σημεῖα, y *Lipsius de militia, Rom.* 4. *dial.* 12).

Ver. 27. Los conquistadores retuvieron para sí únicamente el ganado y el resto del botín, de acuerdo con la palabra del Señor (ver. 2).

Ver. 28. Josué hizo que se redujera la ciudad a un montón de escombros asolada para siempre.

Ver. 29. Hizo que se colgara de un árbol al rey de Hai, *i.e.* dar muerte, y luego lo suspendió sobre un madero (véase Num. 25:4) hasta el anochecer; pero a la puesta del sol hizo que lo bajaran (de acuerdo con Deut. 21:22, 23), y que fuera arrojado a la puerta de la entrada de la ciudad, y que se apilara un montón de piedras sobre él (como en el caso de Acán, cap. 7:26).

Versículos 30-35. Bendiciones y maldiciones sobre Gerizim y Ebal

Después de la captura de Hai, Israel había ganado tal firmeza en Canaán que Josué pudo ejecutar las instrucciones dadas por Moises en Deut. 27: que después de cruzar el Jordán, debía construir un altar sobre el monte Ebal para establecer el pacto. El cumplimiento de estas instrucciones, de acuerdo con el significado de este solemne acto, como un establecimiento simbólico de la ley del Señor para que fuera la regla incambiable de la vida del pueblo de Israel en la tierra de Canaán (véase en Deut. 27), no sólo era una expresión práctica de agradecimiento por parte de la nación del pacto por su entrada en la tierra a través de la todopoderosa ayuda de su Dios, sino también un reconocimiento práctico de que en la derrota de los cananeos que se había logrado, se había recibido un fuerte indicio de la conquista de los enemigos que todavía quedaban y la captura de toda la tierra prometida, con tal de que sólo preservaran su fidelidad para con el Señor su Dios. El relato de esta transacción está unido, ciertamente, a la conquista de Hai por la introducción, *«entonces Josué edificó»*, etc. (ver. 30); pero solamente como un suceso que no tenía conexión lógica con la conquista de Canaán y la derrota de sus reyes. La partícula אָז (*secu. imperf.)* se utiliza, por ejemplo, en casos donde la historia desea introducir hechos contemporáneos, que no llevan adelante el curso principal de la historia, o que pierden de vista el tiempo de la secuencia estrictamente histórica, y simplemente toma nota de los sucesos de algún evento particular (*vid. Ewald*, §136b). La aserción continua de los críticos modernos, que *Knobel* repite, de que este relato está fuera de lugar en la serie de eventos contenidos en los caps. 6-12, es correcta en lo que respecta a que la promulgación de la ley y la renovación del pacto sobre Ebal no forman parte integral del relato de la conquista de Canaán; pero de ningún modo demuestra que esta sección haya sido manipulada por el jehovista en el primer documento, o por el último editor de este libro, tomando alguna otra fuente, y que lo que se relata aquí no haya tenido lugar en el tiempo al que se hace referencia. La circunstancia de que conforme con los caps. 6-8:29, Josué sólo había efectuado la conquista de Jericó al Sur de la tierra de Gilgal como una base, y que incluso en los caps. 9 y 10, todavía estaba involucrado en el sur, en absoluto implica la posibilidad o incluso la improbabilidad de una marcha a *Siquem*, que estaba situada más al norte, donde aun no había derrotado a los cananeos, y no había efectuado conquista alguna. La distancia desde Hai hasta Siquem entre Gerizim y Ebal es aproximadamente de unas treinta millas en línea recta. *Robinson* hizo el viaje desde *Bireh* (Beerot) hasta Siquem sobre mulas en once horas y media, y eso no por la ruta más directa (*Pal.* III, pp. 826s.), y Hai no estaba a más de una hora al sur de Beerot; de modo que Josué pudo haber ido con el pueblo desde Hai a Gerizim y Ebal en dos días sin un esfuerzo excesivo. Ahora, incluso si las conquistas de los israelitas no se habían extendido más al norte de Hai en ese entonces, no había razón por la que Josué se viera impedido para avanzar más en la tierra por algún temor a ser atacado por los cananeos, ya que los hombres de guerra que iban con él serían capaces de repeler cualquier hostil ataque; y después que se hubieron extendido las noticias del final de Hai y Jericó, ningún rey cananeo se aventuraría a iniciar un conflicto con los israelitas por sí solo. Además, Siquem no tenía rey, como podemos deducirlo por la lista de los treinta y un reyes que fueron derrotados por Josué. A la otra opinión de *Knobel*, que «no había razón para que se apresuraran con esta ceremonia, y que podría haberse celebrado en un postrer periodo cuando se tuviera seguridad», simplemente respondemos que la obediencia al mandato de Dios no era asunto de una indiferencia para el siervo de Dios como la que *Knobel* se imagina. No existía razón válida después de la captura de Hai para posponer por más tiempo la solemne ceremonia de establecer la ley de Yahvé que había sido mandada por Moisés; y si consideramos la razón para esta solemnidad, a la cual ya nos hemos referido, no puede haber duda de que Josué procedería sin la más mínima tardanza a establecer la ley del Señor en Canaán tan pronto como le fuera posible, incluso antes de la subyugación de toda la tierra, para con ello asegurar la ayuda de Dios para los demás conflictos y acometidos.

El relato de esta religiosa solemnidad se da muy brevemente. Éste presupone una familiaridad con las instrucciones mosaicas de Deut. 27, y meramente proporciona los puntos principales, para mostrar que aquellas instrucciones eran llevadas a cabo cuidadosamente por Josué. De los tres actos distintos en que consistía la ceremonia, en el libro de Deuteronomio se menciona en primer lugar el establecimiento de las piedras con la ley escrita (Deut. 27:2-4), y luego (vers. 5-7) la edificación del altar y la ofrenda de sacrificio. Aquí, por el contrario, se mencionan primero la edificación del altar y el ofrecimiento del sacrificio (vers. 30, 31), y luego (ver. 32) el escribir la ley sobre las piedras; probablemente ese fue el orden observado.

En el ver. 30 Yahvé es llamado: *el Dios de Israel»,* para mostrar que de ahí en adelante no se debía adorar en Canaán a otro Dios que no fuera el Dios de Israel. Sobre el monte Ebal, véase en Deut. 11:29 y 27:4.

Ver. 31. «*Como Moisés... lo había mandado»,* es decir, Deut. 27:5. «*Como está escrito en el libro de la ley de Moisés»;* en Ex. 20:22 (25). Sobre la presentación de ofrendas encendidas y sacrificadas, véase en Deut. 27:6, 7.

En el ver. 32 no se menciona nada más que el escribir la ley sobre las piedras; todo el resto es presupuesto sobre la base de Deut. 27:2ss., a lo cual se refiere la expresión «las piedras». מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה [Copia de la ley], como en Deut. 17:18; véase la explicación de Deut. 27:3. En relación con la tercera parte de la ceremonia, la promulgación de la ley con la bendición y la maldición, y el relato de las instrucciones mosaicas dadas en Deut. 27:11ss. se completan en el ver. 33 con la declaración de que «*todo Israel, con sus ancianos, oficiales y jueces»,* estuvo de pie a uno y otro lado del arca ante los sacerdotes levitas, los extranjeros del mismo modo que los nativos, *i.e.* sin excepción, una mitad (*i.e.* seis tribus) hacia el monte Ebal (אֶל־מוּל en dirección de), y la otra mitad hacia el monte Gerizim. Para más detalles, véase en Deut. 27:11ss. «*De la manera que Moisés, siervo de Yahvé lo había mandado antes, para que bendijesen primeramente al pueblo»; i.e.* como lo había mandado con anterioridad. Porque relacionar בָּרִאשֹׁנָה con צִוָּה, tal como lo hacen muchos comentadores en el sentido de que con la bendición surge el inicio (Knobel), no es correcto porque colinda con el contexto. Pero si, por otra parte, conectamos la palabra בָּרִאשֹׁנָה [delante] con el verbo principal צִוָּה de la oración, «mandó», el significado será que Moisés no dio el mandato de proclamar las bendiciones y maldiciones al pueblo por primera vez en relación con estas instrucciones (Deut. 27), sino que lo había hecho antes, desde el mismo principio, es decir, tan temprano como Deut. 11:29.

Ver. 34. «*Después de esto* (אַחֲרֵי כֵן, después que el pueblo hubo tomado el lugar que les fue asignado), *leyó todas las palabras de la ley»,* hizo que la ley fuera proclamada por las personas que habían recibido esta responsabilidad, los sacerdotes levíticos. קָרָא, *lit*. pregonar o proclamar, por tanto, en un sentido derivado significa leer, en tanto que leer en voz alta es proclamar (como por ejemplo, en Ex. 24:7). Las palabras «*la bendición y la maldición*» están en aposición con כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה [todas las palabras de la ley], a las que servían para definirlas, y no deben entenderse como relacionadas con las bendiciones en Deut. 28:1-14, y las maldiciones en Deut. 27:15-26 y 28:15-68. Toda la ley es llamada «la bendición y la maldición» con referencia especial a sus contenidos, en tanto que el cumplimiento de ella trae en sí mismo una bendición, y su trangresión en sí misma una maldición. De la misma manera, en Deut. 11:26, Moisés describe la exposición de toda la ley en los campos de Moab como poniendo delante de ellos bendición y maldición.

En el ver. 35 se declara de la manera más distintiva que Josué hizo que se leyera al pueblo toda la ley; en tanto que la expresión «todo Israel», en el ver. 33, se explica más plenamente no sólo significando la congregación en sus representantes, o incluso los hombres de la nación, sino «toda la congregación de Israel, con las mujeres y los pequeños, y los extranjeros que habitaban en medio de ellos».

Nada se dice acerca de la marcha de Josué y todo Israel a Gerizim y Ebal. Todo lo que sabemos es que no sólo tomó con él a los hombres de guerra y los ancianos o cabezas de tribus, sino a todo el pueblo. Se deduce de esto, sin embargo, que todo el pueblo debe haber dejado y evacuado completamente el campamento de Gilgal en el valle del Jordán. Porque si todo Israel fue a las montañas de Gerizim y Ebal, que estaban situados en medio de la tierra, llevando incluso a las mujeres y los niños con ellos, no es probable que hayan dejado en Gilgal su ganado y posesiones, expuestos al peligro de ser saqueados en el entretanto por los cananeos de las montañas del sur. Así que nuevamente no se nos informa en lo que sigue (caps. 9ss.) en qué dirección fue Josué y el pueblo después que hubieron terminado estas solemnidades en Ebal y Gerizim. Ciertamente no se declara que haya regresado a Gilgal en el valle del Jordán, y asentado su tienda nuevamente en el lugar de antes. Sin duda todavía hallamos que se menciona Gilgal como el campamento de Israel no sólo en los caps. 9:6; 10:6, 9, 15, 43, sino incluso después de la derrota y subyugación de los cananeos del norte y del sur, cuando se comenzó a distribuir la tierra (cap. 14:6). Pero cuando se pregunta si este Gilgal era el lugar del campamento al este de Jericó, el que recibió su nombre por la circuncisión de toda la nación que tuvo lugar allí, o la ciudad de Gilgal que se ubicaba al lado del encinar de Moré, la cual se menciona en Deut. 11:30, y por la cual Moisés define la ubicación de Gerizim y Ebal, esta pregunta no puede ser respondida sin dudar de acuerdo con el punto de vista tradicional, a favor del campamento del valle del Jordán. Porque cuando no sólo el ejército, sino todo el pueblo con sus esposas e hijos, hubieron procedido del valle del Jordán a las montañas de Gerizim y Ebal, no podemos pensar en ninguna razón por la que Josué tuviera que regresar nuevamente a la llanura de Jericó, es decir, a la esquina más remota del Este de Canaán, con el propósito de convertir aquello en la base de sus operaciones para la conquista y exterminio de los cananeos. Y existe la misma improbabilidad en la suposición de que, después que Josué no sólo hubo derrotado a los reyes del sur de Canaán, quienes se habían aliado con Adonisedec de Jerusalén en la batalla peleada en Gabaón (cap. 10), sino que también hubo derribado a los reyes del norte de Canaán, que estaban aliados con Jabín de Azor en las aguas de Merom arriba del mar de Galilea (cap. 11), debe haber regresado a Gilgal en el valle del Jordán, y allí acampar quietamente con todo el pueblo, y comenzar la distribución de la tierra. Lo único que podría hacernos asentir a tan extremamente improbables suposiciones, sería el hecho de que no hubiere otra Gilgal en todo Canaán aparte del campamento al este de Jericó, que hubiera recibido el nombre de Gilgal por primera vez de los mismos israelitas. Pero como la otra Gilgal que estaba cerca del encinar de More, *i.e.* la presente Jiljilia, que se yergue sobre una cima al Suroeste de Silo, aproximadamente a la misma distancia de Jerusalén que de Siquem, era un lugar bien conocido incluso en los días de Moisés (Deut. 11:30), y por su ubicación sobre una alta cordillera, desde donde se pueden ver las grandes llanuras y el mar hacia el oeste, las montañas de Galaad hacia el este, y a lo lejos, al noreste, incluso el mismo monte Hermón (*Rob*., *Pal.* III, p. 299), estaba peculiarmente adaptada para un lugar de acampada, desde el cual Josué podría continuar la conquista hacia ambos lados, norte y sur; debido a ello, sólo podemos concluir que esta Gilgal o Jiljilia era la Gilgal mencionada en los caps. 9:6; 10:6, 9, 15, 43 y 14:6, como el lugar donde los israelitas estaban acampados. Por tanto, asumimos que después del establecimiento de la ley en Ebal y Gerizim, Josué no condujo al pueblo con sus esposas e hijos, de regreso al campamento que habían dejado en el valle del Jordán al otro lado de Jericó, sino que escogió la Gilgal que se ubicaba sobre las montañas, que estaba a sólo siete horas de Siquem, como el lugar futuro para acampar, y que convirtió a ésta en el punto central de sus operaciones militares; y que este es el lugar al que regresó después de su última campaña en el

norte, para comenzar la división de la tierra conquistada entre las tribus de Israel (cap. 14:6), y donde permaneció hasta que el tabernáculo fue erigido permanentemente en Silo, cuando el resto de la distribución se llevó a cabo allí (cap. 18:1ss.). Este punto de vista que incluso *Van de Velde* (*Memoir,* p. 316) ha adoptado como probable, se ve favorecido incluso más por el hecho de que esta Gilgal o Jiljilia, que todavía es una gran villa, se menciona frecuentemente en la subsiguiente historia de Israel, no sólo en 2 de Reyes 2:1 y 4:38, como la base de una escuela de los profetas en el tiempo de Elías y Eliseo, y en Os. 4:15; 9:15; 12:12; Amós 4:4; 5:5, como un lugar que era muy frecuentado con propósitos de adoración idólatra, sino incluso en fechas anteriores, es decir, como uno de los lugares donde Samuel juzgó al pueblo (1 de Sam. 7:16), y como el lugar donde ofreció sacrificio (1 Sam. 10:8; cf. 13:7-9), y donde reunió al pueblo para confirmar la monarquía de Saúl (1 de Sam. 11:14, 14), en un tiempo cuando el tabernáculo en Silo había cesado de ser el único santuario nacional de Israel, porque había sido sacada de allí el arca. Sin duda que Gilgal había adquirido este significado junto con Bet-el, la cual había sido considerada como lugar santo desde el tiempo de Jacob, por el hecho de que fue allí donde Josué estableció el campamento de Israel con el arca del pacto, hasta que la tierra fue dividida, y Silo fue designado como el lugar para el santuario nacional[26].

Capítulo 9. Estratagema de los gabaonitas y su consecuente preservación

La victoriosa avanzada de los israelitas en la tierra indujo a los reyes de Canaán a formar una liga común con el propósito de resistirles. Pero como frecuentemente sucede, los muchos reyes y señores de las ciudades y provincias de Canaán no estaban todos tan unidos como para hacer un común y vigoroso ataque. Antes de que la liga se hubiese introducido, los habitantes de Gabaón, una de las ciudades más grandes de la parte central de Canaán, junto con las pequeñas ciudades vecinas que dependían de ella, intentaron anticipar el peligro que los amenazaba por medio de una estrategia, e introduciéndose en una amigable alianza con los israelitas. Y tuvieron éxito en tanto que Josué y los ancianos de la congregación de Israel cayeron en la trampa que les había sido tendida por los embajadores de los gabaonitas, quienes vinieron al campamento de Gilgal, e hicieron el deseado trato con ellos, sin consultar al Señor. «Este relato», como *O. v. Gerlach* dice, «es una advertencia para la iglesia de Dios de todas las edades contra la astucia y disimulo del mundo que a menudo busca un reconocimiento pacífico por parte del reino de Dios, e incluso ser recibido en él, siempre que le convenga hacerlo».

Los vers. 1 y 2 forman la introducción a los caps. 9-11, y se corresponden con la introducción del cap. 5:1. Las noticias del milagroso paso de los israelitas por el Jordán habían arrojado a todos los reyes de Canaán a tal desesperación, que no se aventuraban a atacar a Israel. Pero se recuperaron gradualmente de su primer pánico, en parte, sin duda, a consecuencia del primer fracaso de los israelitas sobre Hai, y decidieron unirse para hacer la guerra a los invasores extranjeros. Los reyes de Canaán hicieron esto cuando oyeron lo que Israel había emprendido y completado hasta entonces, no meramente «lo que Josué había hecho a Jericó y Hai» (*Knobel*), es decir, todos los reyes al otro lado del Jordán, *i.e.* en el campo al oeste del Jordán (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, como en el cap. 5:1), «*sobre las montañas*» (הָהָר no sólo las montañas de Judá, como en los caps. 10:40; 11:16, etc., sino todas las montañas que atraviesan toda la longitud de Canaán, como en Deut. 1:7 y Num. 13:17; véase la explicación del último pasaje) *«en los llanos»* (שְׁפֵלָה, la llanura que yace entre las montañas y la costa que simplemente es cruzada por pequeñas regiones de colinas; véase en Deut. 1:7); *«y en toda la costa del Mar Grande delante del Líbano», i.e.* la estrecha costa del Mar Mediterráneo que asciende desde Jope hasta la escalera de Tiro (véase en Deut. 1:7). Las diferentes tribus de los cananeos también son mencionadas por nombre, como en el cap. 3:10, excepto que se omite a los gergeseos. Éstos se reunieron para pelear con Josué e Israel a una voz (פֶּה אֶחָד), o de común acuerdo (1 de Reyes 22:13).

Vers. 3-5. Pero los habitantes de una república, la cual incluía no sólo a Gabaón la capital, sino también las ciudades de Cafira, Beerot y Quiriat-jearim, actuaron diferente al resto. Gabaón (Γαβάων, Gabaon, LXX, *Vulg.*) era mayor que Hai, siendo una de las ciudades reales (cap. 10:2), y estaba habitada por los heveos, que eran un pueblo valiente (caps. 10:7; 11:19). Después fue concedida a la tribu de Benjamín, y apartada como una ciudad levítica (caps. 18.25; 21:17). Después de la destrucción de Nob por Saúl, el tabernáculo fue llevado allí, y ahí permaneció hasta la edificación del templo de Salomón (1 de Crón. 1:3ss.). De acuerdo con *Josefo*, estaba a cuarenta o cincuenta estadios de Jerusalén, y, juzgando por su nombre, estaba construida sobre una colina. Debe hallarse en la moderna *Jib*, a dos horas de viaje al noroeste de Jerusalén, una villa de moderado tamaño, sobre una larga colina que domina una llanura muy fértil y bien cultivada, o más bien una cuenca que consiste en amplios valles y llanos, y se levanta como una viña, en forma de terrazas separadas (*Strauss*, *Sinaí*, p. 332). Todavía se pueden ver allí los restos de grandes edificios masivos de gran antigüedad, también algunas fuentes, y dos grandes reservas subterráneas (*vid. Rob.*, *Pal.* II, p. 351; *Tobler, Topografie von Jerusalem* II, pp. 545s.). Cuando los Gabaonitas oyeron la suerte de Jericó y Hai, también hicieron (algo) con estratagema. En la expresión גַּם הֵמָּה («también ellos») hay una referencia implícita a lo que Josué había hecho a Jericó y Hai; sin embargo, no a la estrategia a la que había recurrido en el caso de Hai, ya que tal alusión no se aplicaría a Jericó. *«Fueron y se fingieron embajadores»*, יִצְטַיָּרוּ, de צִיר, que en todos los otros casos aparece en la forma de un sustantivo, significando *un mensajero* (Prov. 13:17, etc.). En *Hitpael* significa hacerse embajadores a sí mismos, viajar como embajado-

26. Los argumentos que *Fay* (comentario de Jos. 8:30) y *A. Vogel* en *Rudelbach* y *Ger. Zeitschrift,* 1873, pp. 4ss. presentaron en contra de la exposición de arriba son todas sin valor. El argumento principal: si el Gilgal en 9:6 fuera otro que el que queda al este de Jericó, el autor seguramente lo habría mencionado, se basa en la suposición de que el libro de Josué presente una crónica completa de la campaña de Josué. Pero el contenido y la concepción del libro no corresponden a esta suposición como se puede notar en el hecho de que no se menciona nada acerca del camino del pueblo al monte Ébal, sino tan sólo el establecimiento de la ley en aquel lugar. Dado que aquí no se menciona la salida del campamento de Gilgal ni el regreso al mismo después del acto solemne, no tenemos la posibilidad de poner énfasis en la falta de indicaciones acerca de un cambio de campamento. Mucho menos podemos deducir de esto que el nombre siempre debe ir con el artículo הגלגל y que en 9:6, 10:6 e.o. se señala el Gilgal verdadero, tal como se menciona en 4:19 y 5:19. Porque también el Gilgal cerca de Siquem se llama הגלגל (con artículo) como se puede ver en Deut. 11:30 y 2 R. 2:1, 4:38. Si finalmente Vogel ve en el Gilgal mencionado en 2 R. 2:1 la sede de la escuela de los profetas (2 R. 4:38) que también quedaba en el valle del Jordán y quiere tomar esto como prueba para la historia del hacha flotante 2 R. 6:1-7, entonces presupone que la escuela de los profetas nombrada en 2 R. 4:38 era el lugar donde vivía el profeta Eliseo. Ésta es una presuposición que no concuerda con lo que nos es relatado acerca del profeta Eliseo.

res. Los traductores de las versiones antiguas, sin embargo, adoptaron la lectura de יִצְטַיְדוּ, se proveyeron de alimento; pero esto no era más que una conjetura fundada sobre el ver. 12, y sin el más mínimo valor crítico. También tomaron *«sacos viejos sobre sus asnos, y cueros viejos de vino, rotos y remendados»*. מְצֹרָרִים, de צָרַר, *lit*. unidos, es muy característico. En el oriente hay dos modos que se han adoptado para reparar las pieles cuando se rompen, tal como lo presenta *Chardin* en *Rosenmann* (*Altes und Neues Morgenland*), insertando un parche o uniendo la pieza que se ha roto en la forma de un saco. La referencia hecha aquí es al segundo, lo cual armonizaba más con la declaración de que los cueros se habían dañado por el largo viaje. También *«zapatos viejos y recosidos en sus pies, con vestidos viejos sobre sí; y todo el pan que traían para el camino era seco y mohoso»*. נִקְּדִים, punteado, polveado; נָקוֹד, *lit*. provisto de puntos (Gen. 30:32ss.). De aquí que la LXX traduzca., εὐρωτιῶν; *Theod*., βεβρωμένοι; *Lutero schimmlicht*, *mohoso*; en tanto que la traducción adoptada por *Aquila* es ἐψαθυρωμένος; por *Symmachus*, κάπορος, *adustus, torridus;* y por la *Vulgata, in frusta comminuti, i.e.* desmenuzado.

Vers. 6-15. Habiendo realizado estos preparativos, se fueron al campamento israelí en Gilgal (Jiljilia), se presentaron a los varones de Israel (אִישׁ, en un sentido colectivo, siendo el plural utilizado pocas veces, y apareciendo únicamente en Prov. 8:4; Isa. 53:3, y Sal. 141:4) como si viniesen desde una tierra muy distante, y les pidieron que hicieran un convenio con ellos. Pero los israelitas dudaron, y dijeron a los heveos, *i.e.* los gabaonitas que eran heveos, que tal vez moraban en medio de ellos (de los israelitas), *i.e.* en la tierra de Canaán, la cual los israelitas ya veían como suya; y si era así, ¿cómo podrían hacer una alianza con ellos? Esta duda por parte de ellos se fundaba en el mandato expreso dado por Dios, que no debían formar ninguna alianza con las tribus de Canaán (Ex. 23:32; 34:12; Num. 33:55; Deut. 7:2, etc.). En respuesta a esto, los gabaonitas simplemente dijeron, *«nosotros somos tus siervos»* (ver. 8), *i.e.* estamos a tu servicio, lo cual, de acuerdo con el servil lenguaje que era común en el oriente, no era más que una frase que tenía la intención de asegurarse el favor de Josué, y en absoluto implicaba una disposición por parte de ellos a someterse a los israelitas y pagarles tributo, como *Rosenmüller, Knobel*, y otros suponen; porque, como *Grotius* observa correctamente, lo que ellos deseaban era *foedus sociale, quo terra et plena libertas ipsis relinqueretur* [una alianza amistosa por la que tanto su libertad como su territorio se vieran asegurados]. El *Keri* וַיֹּאמֶר (ver. 7) no es nada más que una conjetura crítica, ocasionada no tanto por el singular אִישׁ, que es frecuentemente construido en los escritos históricos como un sustantivo colectivo con un verbo plural, como por el sufijo singular adjunto a בְּקִרְבּוֹ, que debe explicarse sobre la base de que sólo uno de los israelitas (Josué) como la boca de todo el resto que no colinda con el significado colectivo de אִישׁ יִשְׂרָאֵל [hombre de Israel] al igual que con el singular לְךָ [para tí] después de אֶכְרוֹת [haremos] con el significado de הַחִוִּי [heveo]. El plural וַיֹּאמְרוּ es utilizado porque Josué habló en nombre del pueblo.

Ver. 8. A la siguiente pregunta que les hizo Josué relacionada con el lugar de donde procedían (מֵאַיִן תָּבֹאוּ, ¿de dónde vienen?), los gabaonitas respondieron: *«Tus siervos han venido de tierra muy lejana, por causa del nombre de Yahvé tu Dios»* (o como ellos mismo procedieron a explicar), *«porque hemos oído su fama, y todo lo que hizo en Egipto, y todo lo que hizo a los dos reyes de los amorreos que estaban al otro lado del Jordán»*. Sabiamente no mencionaron nada del milagro relacionado con el cruce del Jordán y la toma de Jericó, ya que, *quasi longinquae regionis incolae nihil istarum rerum nuper gestarum vel per famam audierint* [como habitantes de una región muy distante, no podrían haber escuchado cosas que hubiesen sucedido últimamente, incluso el reporte] (*Masius*).

Vers. 11ss. Cuando les llegaron estas noticias, fueron enviados por los ancianos (los líderes de la república) y los habitantes de la tierra para que se encontraran con ellos, para que les ofrecieran sus servicios y formaran una alianza con ellos. Para confirmar esto, aludieron a sus secas provisiones, y sus cueros y ropas rotos y remendadas.

Vers. 14s. Y los israelitas se dejaron engañar por esta pretensión. *«Los hombres de Israel tomaron de las provisiones de ellos, y no consultaron a Yahvé»*. En lugar de buscar la voluntad del Señor sobre este asunto por medio del Urim y Tumim del sumo sacerdote (Num. 27:21), se contentaron con tomar y probar algo del pan que les fue mostrado; como si el pan seco y mohoso fuese una garantía de la veracidad de las palabras de estos embajadores extranjeros. Algunos comentaristas consideran el hecho de que hayan tomado de las provisiones como una señal de amistad mutua, o de la alianza hecha con ellos; pero en ese caso el comer con ellos habría sido mencionado. El comer pan y sal con un invitado se considera como una señal de paz y amistad entre los árabes (cf. *Volney, Reise* I, p. 314, *Tischendorf, Reise* I, p. 267 y *v. de Velde*, *Reise* I, p. 95).

Ver. 15. Así que Josué hizo (concedió) paz con ellos (*vid*. Isa. 27:5), y concluyó un pacto (לָהֶם, a su favor), de dejarlos vivir; y los príncipes de la congregación hicieron juramento. לְחַיּוֹתָם [Dejarlos vivir] es el único artículo de la alianza que es mencionado, porque este era el punto principal, y también con especial referencia al hecho de que los gabaonitas, siendo cananeos, propiamente debían ser destruidos. Es cierto que Josué y los príncipes de la congregación no habían violado ningún mandato expreso de Dios haciendo esto, porque la única cosa prohibida en la ley era hacer tratos con los cananeos, lo cual suponían que no eran los gabaonitas, en tanto que en Deut. 20:11, donde se hace referencia a guerras con naciones extrañas (no cananeas), se da permiso de hacer paz con ellas, de modo que no todos los tratados con las naciones extranjeras estaban prohibidos. Pero habían fallado a este respecto, que, confiando en las artificiosas palabras de los gabaonitas, y sólo en las apariencias externas, se habían olvidado de la actitud que debían tener para con el Señor su Dios, quien había prometido a su congregación, en todos los asuntos importantes, una revelación directa de su voluntad.

Vers. 16-27. Tres días después de que la alianza hubo sido realizada, los israelitas descubrieron que habían sido engañados, y que sus aliados moraban entre ellos (בְּקִרְבּוֹ véase el ver. 7). Por tanto se dispusieron a tratar con los engañadores, y llegaron a sus ciudades Gabaón, Cefira, Beerot y Quiriat-jearim al tercer día. Cefira, que después fue concedida a la tribu de Benjamín junto con Gabaón y Beerot, y que incluso después de la cautividad fue habitada (cap. 18:25, 26; Esdras 2:25; Neh. 7:29), debe verse en las ruina de *Kefir*, a una hora de viaje al este de Yalo, en las montañas, y a tres horas al Oeste de Gabaón (véase *Rob*., *Bibl. Res*., p. 146, y *Van de Velde*, *Memoir,* pp. 303-304). Beerot, Βηρώθ, de acuerdo con *Eusebio* (*Onomasticón s. v.*) es una aldea cerca de Jerusalén, y a siete millas por carretera de *Necopolis* (No debe leerse Neapolis como sucede en varios MSS de *Jerónimo*), estaba en la tribu de Benjamín (2 de Sam. 4:2), y no es el pueblo grande de *Bireh*, el cual se ubica sobre una montaña a nueve millas romanas al Norte de Jerusalén en un distrito pedregoso y estéril, y que cuenta con varios manantiales y un buen pozo, además de los restos de una

hermosa iglesia de los tiempos de las cruzadas (véase *Rob*., *Pal*. II, p. 345; *Seetzen*, *R.* II, pp. 195-196, *Tobler, Topographie von Jerusalem* II, pp. 495s.; cf. con *Dr.C. Sandreczki*, *im Ausland,* 1972, p. 99, que lo ubica cerca de los pueblos Bidu y el-Kubeideh al suroeste de Gabaón). *Quiriat-jearim*, también llamada *Quiriat-baal* (cap. 15:60), *Baala* (cap. 15:9), y Baal-Jehuda (2 de Sam. 6:2), fue concedida a la tribu de Judá. Ésta se ubicaba sobre la frontera entre Judá y Benjamín (caps. 15:60; 18:15); y el arca permaneció allí, después de haber sido enviada de regreso por los filisteos, hasta el tiempo de David (1 de Sam. 7:2; 2 de Sam. 6:2; 1 de Crón. 13:5, 6). De acuerdo con el *Onomasticón*, *s. v*. Καριαθιαρείμ y Βαάλ, se encontraba a unas nueve o diez millas romanas de Jerusalén, sobre la carretera de Diospolis (Lydda), y probablemente pueda verse en la presene *Kuryet el Enab*, una considerable villa con un gran número de olivos, árboles de higo, granadas y viñas, por lo último de lo mencionado, la «antigua ciudad de los bosques» ha recibido el más reciente nombre de «ciudad de la viña» (véase a *Rob*., *Pal*. II, p. 588, y *Neue Biblische Forschung*, p. 205, *Tobler, Topographie von Jerusalem* II, pp. 742ss.; y *Seetzen*, II, p. 65). Estas ciudades que formaban una república con Gabaón, y eran gobernadas por ancianos, estaban tan cerca de Gilgal (Jiljilia), que los israelitas podrían alcanzarlas en uno o dos días. La expresión «*al tercer día*» no está en discrepancia con esto; porque no se declara que Israel haya marchado tres días, sino simplemente que llegaron allí al tercer día después de recibir el conocimiento de la llegada de los embajadores.

Ver. 18. «*Y no los mataron los hijos de Israel, por cuanto los príncipes de la congregación les habían jurado*», *sc*. dejarlos vivir (ver. 15); pero a pesar de la murmuración de la congregación, declararon que no podrían tocarlos por causa de su juramento. *Esto* (*sc*. lo que hemos jurado) *haremos con ellos: les dejaremos vivir* (הַחֲיֹת, *inf*. *abs*. con énfasis especial, en lugar del verbo finito), *para que no venga ira sobre nosotros por causa del juramento que les hemos hecho*». קֶצֶף [Ira], un juicio tal como el que cayó sobre Israel en el tiempo de David, porque Saúl no tuvo en cuenta este juramento y buscó destruir a los gabaonitas (2 de Sam. 21:1ss.).

Pero ¿cómo podrían los ancianos de Israel considerarse atados por su juramento para conceder a los gabaonitas la preservación de la vida que había sido asegurada por la alianza que habían hecho, cuando el mismo supuesto sobre el que se hizo el trato, que los gabaonitas no pertenecían a las tribus de Canaán, había sido demostrado ser falso, y los gabaonitas los habían engañado premeditadamente haciéndose pasar por embajadores que habían venido desde muy lejos? Como se les había prohibido que hicieran cualquier tipo de alianza con los cananeos, podría suponerse que, después del descubrimiento del engaño que había sido practicado sobre ellos, los gobernadores de los israelitas no tendrían obligación alguna de observar la alianza que habían hecho con los gabaonitas con plena fe en la veracidad de su palabra. Y sin duda desde una perspectiva estrictamente justa, este punto de vista parece ser correcto. Pero los príncipes de Israel se retractaron de quebrantar el juramento que, como se declara enfáticamente en el ver. 19, habían jurado por Yahvé el Dios de Israel, no porque asumieron, como *Hauff* supone, «que un juramento simplemente considerado como una transacción externa y sagrada tenía una fuerza atadora absoluta», sino porque tenían miedo de traer a contención el nombre del Dios de Israel entre los cananeos, lo cual habrían hecho si hubiesen quebrantado el juramento que habían hecho por Yahvé, si hubieren destruido a los gabaonitas. Estaban obligados a observar el juramento que habían hecho una vez, sólo para evitar que la sinceridad de Dios, por la que habían jurado, fuese puesta en duda ante los ojos de los gabaonitas; pero esto no les justificaba de haber hecho el juramento. Esto lo habían hecho sin consultar la palabra de Yahvé (ver. 14), y de ese modo habían pecado contra el Señor su Dios. Pero no podrían reparar su falta quebrantando el voto que tan imprudentemente habían hecho, *i.e*. cometiendo un nuevo pecado; porque la violación de un juramento siempre es pecado, incluso cuando se ha hecho inconsideradamente, y se descubre después que lo que se juró no estaba de acuerdo con la voluntad de Dios, y que la observación de tal juramento ciertamente será dañina (*vid*. Sal. 15:4)[27]. Al jurar a los embajadores que dejarían vivir a los gabaonitas, los príncipes de Israel habían actuado inconscientemente en violación del mandato que Dios les había dado para que destruyeran a los cananeos. Por tanto, tan pronto como descubrieron su error o su descuido, estuvieron atados a hacer todo lo que estaba en su poder para apartar a la congregación del peligro que había de ser arrastrados a la idolatría, el mismo que el Señor había intentado evitar al dar dicho mandato. Si hubiese habido alguna posibilidad de hacer esto sin violar el juramento, estaban atados a hacerlo por el nombre del Señor por quien habían jurado; es decir, en tanto que dejaban vivir a los gabaonitas, era su responsabilidad ponerlos en tal posición que no pudieran seducir a los israelitas a la idolatría. Y esto se propusieron hacer los príncipes de Israel, concediendo a los gabaonitas, por un lado, la preservación de sus vidas conforme al voto que habían hecho, y por otro lado, haciéndolos esclavos del santuario. Que actuaron rectamente en este respecto es evidente por el hecho de que su conducta no es culpada ya sea por el historiador o por la historia, en tanto que en ningún sitio se declara que los gabaonitas, después de haber sido hechos esclavos del templo, hayan inducido alguna vez a los israelitas para que se unieran en idólatra adoración, y aun más por el hecho de que en un periodo futuro el mismo Dios contó el intento de Saúl de destruir a los gabaonitas, en su falso celo por los hijos de Israel, como un acto de culpabilidad por la sangre por parte de la nación de Israel, para lo cual se debía hacer expiación (2 de Sam. 21:1ss.), y en consecuencia aprobó la observancia del juramento que había sido hecho por ellos, aunque sin sancionar con ello la misma alianza.

Ver. 21. Los príncipes declararon nuevamente de la manera más enfática, «los dejaremos vivir». Así los gabaonitas se convirtieron en leñadores y acarreadores de agua para la congregación, como los príncipes se lo habían ordenado, *i.e*. habían decidido respecto a ellos. Comunicaron esta resolución en ese tiempo a la congregación utilizando la expresión יִחְיוּ, «*dejadlos vivir);* pero el historiador ha pasado por alto esto en el ver. 21a, y en lugar de mencionar la resolución procede a describir su ejecución.

---

27. *Jurisjurandi religio eousque sancta apud nos esse debet, ne erroris praetextu a pactis discedamus, etiam in quibus fuimos decepti: quando sacrum Dei nomen totius mundi opibus pretiosius est. Quamvis itaque parum considerate juraverit quispiam, nulla jactura vel dispendium fidem ejus solvet* [El poder atador de un juramento debía ser tan sagrado entre nosotros, que no debíamos librarnos de nuestra atadura bajo ninguna pretensión de error, aunque hubiésemos sido engañados; por cuanto el sagrado nombre de Dios es más digno que todas las riquezas del mundo. Por tanto, aunque una persona hubiese jurado sin considerar lo suficiente, ningún daño o pérdida lo libraría de su juramento]. Ésta es la opinión expresada por *Calvino* con referencia al Sal. 15:4; no obstante con todo lo que considera la observancia del juramento por parte de los príncipes de Israel como un pecado, porque limita esta regla de oro de la manera más arbitraria sólo a los asuntos privados, y por tanto concluye que los israelitas no estaban atados a observar esta «astuta alianza».

Vers. 22s. Entonces Josué convocó a los gabaonitas, los culpó por su engaño, y pronunció sobre ellos la maldición de servidumbre eterna: «*No dejará de haber entre vosotros siervos*», *i.e.* nunca dejaréis de ser siervos, permaneceréis en servidumbre por siempre (*vid*. 2 de Sam. 3:29; 1 de Reyes 2:4), «*y quien corte leña y saque el agua para la casa de mi Dios*». לְבֵית אֱלֹהָי [Para la casa de mi Dios] es una definición más completa de la expresión לְכָל־הָעֵדָה [para toda la congregación] del ver. 21. Los gabaonitas debían realizar el trabajo de esclavos para la congregación, el cual consistía en acarrear agua y leña para la adoración del santuario, una responsabilidad que era llevada a cabo, de acuerdo con Deut. 29:10, por las clases más bajas del pueblo. De este modo se cumplió la maldición de Noé sobre Canaán (Gen. 9:25) literalmente sobre los heveos de la república gabaonita.

Vers. 24s. Los gabaonitas ofrecieron esta excusa por su conducta, que habiendo oído el mandato de Dios que había sido dado por medio de Moisés, que todos los cananeos serían destuidos (Deut. 7:1; 20:16, 17), temieron en gran manera por sus vidas, y se sometieron voluntariamente a la resolución que Josué les dio a conocer.

Vers. 26s. «*Y él hizo así con ellos; pues los libró de la mano de los hijos de Israel, y no los mataron. Y Josué los destinó aquel día a ser leñadores para la congregación, y para el altar de Yahvé en el lugar que Yahvé eligiese*», *i.e.* para el altar. וַיִּתְּנֵם אֶל־הַמִּזְבֵּחַ (para el lugar) gramaticalmente depende de וַיִּתְּנֵם (él «les dio»). Sin embargo, en absoluto se concluye que Josué los haya enviado al instante, sino simplemente que los sentenció para servir al altar en el lugar que se elegiría para el santuario. Por las palabras «hasta hoy», sin duda se deduce, por un lado, que el relato fue escrito después que tuvo lugar el hecho; pero, por otra parte, también se deduce por el futuro יִבְחַר (que se elija, o que se elegirá), que se escribió antes de que se fijara el definitivamente el lugar, y por tanto, antes de la edificación del templo de Salomón.

Capítulo 10. Victoria en Gabaón y conquista del sur de Canaán

Vers. 1-5. La noticia de que Josué había sitiado a Hai, y puesto como a Jericó, bajo la maldición, y que los gabaonitas se habían aliado con Israel, llenó de temor a Adonisedec, rey de Jerusalén, ya que Gabaón era una ciudad grande, como una de las ciudades del rey, incluso mayor que Hai, y sus habitantes eran varones valientes. Por tanto se unió con los reyes de Hebrón, Jarmut, Laquis, y Eglón, para hacer un ataque común sobre Gabaón, y castigarlo por su alianza con los israelitas, y al mismo tiempo poner fin a la conquista de Israel. *Adonisedec, i.e.* señor de justicia, es sinónimo de *Melquisedec* (rey de justicia), y era un título de los reyes jebuseos, así como faraón era de los egipcios. *Jerusalén, i.e.* el fundamento o posesión de paz, llamada *Salem* en tiempos de Abraham (Gen. 14:18), era el nombre propio de la ciudad, la cual frecuentemente era llamada también por el nombre de sus habitantes, *Jebus* (Jue. 19.10, 11; 1 de Crón. 11:4), o «ciudad de los jebuseos» (עִיר יְבוּסִי, Jue. 19:11), algunas veces en una forma contraída, *Jebusi* (הַיְבוּסִי, caps. 18:16, 28; 15:8; 2 de Sam. 5:8). Sobre la división de la tierra, fue concedida a la tribu de Benjamín (cap. 18:28); pero estando situada sobre la frontera de Judá (cap. 15:8), fue conquistada y quemada por los descendientes de Judá, después de la muerte de Josué (Jue. 1:8). Rápidamente fue tomada y reconstruida otra vez por los jebuseos, a quienes los hijos de Judá fueron incapaces de destruir (Jue. 15:63; 19:12), de modo que benjamitas y judaítas vivieron allí junto con los jebuseos (Jue. 1:21; 15:63); y especialmente la parte alta de la ciudad, sobre la cima del monte Sion, Jerusalén se mantuvo como una fortaleza en posesión de los jebuseos hasta que David la conquistó (2 de Sam. 5:6ss.), la convirtió en capital de su reino, y la llamó por su propio nombre, «la ciudad de David», después de lo cual cayó en desuso el antiguo nombre *Jebus*. *Hebrón*, la ciudad de Arba el anaceo (cap. 14:15, etc.; véase en Gen. 23:2), estaba a veintidós millas romanas al sur de Jerusalén, en un profundo y estrecho valle sobre las montañas de Judá, una ciudad de las más antiguas (Num. 13:22), ahora llamada *el Khalil, i.e.* el amigo (de Dios), con referencia a la estancia de Abraham allí. Todavía se pueden ver allí las ruinas de un antiguo templo pagano, así como la Harán, construida de bloques colosales que contienen, de acuerdo con la tradición mahometana, el lugar de sepultura de los patriarcas (véase en Gen. 23:17). *Jarmut*, en las tierras bajas de Judá (cap. 15:35; Neh. 11:29), de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v.* Jermus) una aldea, *Jermucha* (Ἱερμοχῶς), a diez millas romanas desde Eleuteropolis, sobre la carretera que va a Jerusalén, es la moderna Yarmuc, una villa sobre una elevada colina, con los restos de muros y cisternas de una época muy antigua, cuyo nombre, de acuerdo con *Van de Velde* (*Mem.*, pp. 115-116), se pronuncia *Tell'Armut* por los árabes (véase *Rob.*, *Pal.* II, pp. 599s., *v. de Velde, Memoires*, p. 115). *Laquis*, en las llanuras de Judá (cap. 15:39), fue fortificada por Roboam (2 de Crón. 11:9), y sitiada por Senaquerib y Nabucodonosor (2 de Reyes 18.14; 19:8; Jer. 34:7), y fue habitada por los judíos incluso después del retorno de la cautividad (Neh. 11:30). Probablemente deba hallarse en *Um Laquis*, un antiguo lugar sobre una colina baja y redonda, cubierta con montones de pequeñas piedras redondas tiradas en gran confusión, conteniendo reliquias de columnas de mármol; está a una hora y cuarto al oeste de Ajlun, y siete horas al oeste de Eleuteropolis[28]. Eglón, también en las llanuras de Judá (cap. 15:39). El nombre actual es Jalan, un montón de ruinas, aproximadamente a tres cuartos de hora al este de Um Laquis (véase *Rob.*, *Pal.* II, pp. 657s., y *Van de Velde, Mem.*, p. 308). En el *Onomasticón (s. v. Eglón*) se identifica erróneamente con Odollam; en tanto que la ubicación de *Agla*, «en la décima piedra, conforme se va desde Eleuteropolis a Gaza» (*Onom. s. v.* Βηθαλαιμ, Betagla), concuerda exactamente con *Eglón*.

Ver. 5. Estos cinco reyes marcharon contra Gabaón y sitiaron la ciudad (עָלָה ver el comentario de 8:1). El rey de Jerusalén encabezaba la expedición, ya que su ciudad estaba tan cerca de Gabaón que era el primero en temer un ataque de los israelitas.

Vers. 6-11. Entonces los gabaonitas enviaron a decir a Josué, al campamento en Gilgal, que viniera en su auxilio tan pronto como le fuera posible. אַל־תֶּרֶף וגו [No niegues ayuda a tus siervos], *i.e.* no alejes tu ayuda de nos-

28. Es cierto que *Knobel* disputa la identidad de Um Laquis con la antigua Laquis (*Pal.* II, p. 388), pero «sobre ninguna razón razonable» (*Van de Velde, Mem.*, p. 320). La declaración en la *Onom.* (*s. v. Lochis*), que estaba a siete millas romanas al sur de Eleuteropolis, no puede probar mucho, ya que fácilmente podría contener un error en el número, y *Robinson* no admite su autoridad incluso en el caso de Eglón (*Pal.* II, p. 392). La conjetura de *Knobel* tiene menos posibilidad de ser correcta al ubicarla en el antiguo lugar llamado Sukkarijeh, a dos horas y media al Suroeste de *Beit Jibrin* (Eleuteropolis), ya que *Sukkarijeh* está al Sur de Ajlun, en tanto que, de acuerdo con los vers. 31-36, Laquis debe buscarse al Oeste de Eglón. Compárese además *Pressel* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* VIII, p. 157 y véase las informaciones acerca de cada una de las ciudades mencionadas en este capítulo en *A. Vogel*, con Gilgal bis Makkeda («Geographisches zu Jos. 10», en *Lutherische Zeitschrift*, 1873, pp. 35s.) donde trata de refutar las conjeturas comunes con muchas argumentaciones pobres y a menudo falsas.

otros. La definición anexada a los «reyes de los amorreos» («*que habitan en las montañas*») debe entenderse *a potiori*, y no nos garantiza que saquemos la conclusión de que todas las ciudades mencionadas en el ver. 3 estuvieran en las montañas de Judá. Los amorreos que moraban en las montañas eran los más fuertes de todos los cananeos.

Ver. 7. De acuerdo con esta petición, Josué avanzó desde Gilgal (וַיַּעַל, no subió) con todo el pueblo de guerra, todos (vav expl.) los hombres de valor.

Ver. 8. Entonces el Señor renovó la certeza de su ayuda en esta particular guerra, en la cual Josué estaba a punto de luchar por primera vez con muchos reyes aliados de Canaán (cf. caps. 2:24; 6:2; 8:1, 18).

Ver. 9. Josué cayó repentinamente sobre ellos (el enemigo), por cuanto había marchado toda la noche desde Gilgal, *i.e.* había recorrido toda la distancia en una sola noche. Jiljilia está a quince millas desde el-Jib (cf. *v. de Velde, Mem*., p. 316).

Ver. 10. *«Y Yahvé los llenó de consternación»*, como lo había prometido en Ex. 23:27, y con toda probabilidad, juzgando por el ver. 11, por medio de truenos y relámpagos atemorizadores (*vid*. 1 de Sam. 7:10; Sal. 18:15; 144:6, es diferente en Ex. 14:24). *«y los hirió con gran mortandad en Gabaón; y los siguió por el camino que sube a Bet-horón»*, *i.e.* la alta Bet-horón (*Beit Ur, el Foka*), la cual estaba cerca de Gabaón, únicamente a cuatro horas de distancia hacia el noroeste, sobre un elevado promontorio ente dos valles, uno al norte, el otro al sur, y estaba separado de la baja Bet-horón, la cual yace más al oeste, por un largo y acantilado paso, de donde el ascenso hacia la Bet-horón es muy empinado y rocoso, aunque la roca ha sido cortada en muchos sitios, y se ha hecho un paso por medio de escalones (véase *Rob*., *Pal.* III, pp. 273ss.). Este paso entre los dos lugares desciende desde Gabaón hacia la llanura occidental, y en algunas ocasiones fue llamado מַעֲלֵה [el ascenso], o la subida hacia Bet-horón, y en ocasiones מוֹרָד [el descenso], o la bajada de éste (ver. 11), ἀνάβασις καὶ κατάβασις Βαιθωρῶν (1 de Mac. 3:16, 24). Israel hirió al enemigo incluso más, *«hasta Azeca y Maceda»;* hasta allí fueron perseguidos y derrotados después de la batalla (cf. vers. 16, 21). Si comparamos el ver. 11, de acuerdo con el cual el enemigo fue derrotado, desde Bet-horón hasta Azeca, por una violenta caída de granizo, es muy evidente que los dos lugares estaban al Oeste de Bet-horón. Y está en perfecta armonía con esto la descripción que tenemos de que ambos pueblos estaban en los llanos; Azeca en la colina entre las llanuras y las montañas (cap. 15:35), Maceda en la misma llanura (cap. 15:41). *Azeca*, que fue fortificada por Roboam (2 de Crón. 11:9), asediada por Nabucodonosor (Jer. 34:7), e incluso habitada después de la cautividad (Neh. 11:30), no estaba muy lejos de Soco, de acuerdo con el cap. 15:35; en tanto que entre la dos se encontraba Efes-damim (1 de Sam. 17:1). *Van de Velde* ha descubierto la última en las ruinas de Damúm, aproximadamente a una hora de viaje hacia el este por el sur de Beit Nettif (*Mem*., p. 290), y consecuentemente imagina que *Azeca* debe hallarse en la villa de *Ahbek*, la cual se yergue sobre una elevada cima de montaña a una milla y media al norte de Damúm, y aproximadamente a cuatro o cinco millas al N.N.E. de Shuweike, suponiendo que ésta sea *Afec*. La declaración en el *Onomasticón* (*s. v.* Ἀζηκά), ἀνάμεσον Ἐλεθεροπόλεως καὶ Αἰλίας, concuerda con esto. Maceda se describe en el *Onomasticón* como situada a ocho millas romanas al este de Eleuteropolis, y por ello *Knobel* supone que se encontraba cerca de *Tercumie* o *Morac*; pero se equivoca en su suposición, por cuanto en ese caso habría estado en la llanura o sobre las montañas, pero era una ciudad de la llanura (cap. 15:41). La conjetura de *Van de Velde* (p. 332) es mucho más probable, que debe hallarse en *Sumeil*, una villa considerable ubicada en lo alto de la llanura, con un gran pozo público de 110 pies de profundidad y 11 de diámetro, con muros fuertemente construidos con piedra labrada, donde también se encuentra parte de un antiguo muro que parece haber pertenecido anteriormente a un gran castillo construido con piedras sin cemento, asemejándose algunos aspectos con los antiguos fundamentos del muro de Beit Jibrin (*Rob., Pal.* II, p. 368). Se encuentra a dos horas y media al noroeste de Beit Jibrin, y *Van de Velde* descubrió allí la gran cueva (véase el ver. 16), lo cual *Robinson* no ha observado (véase su viaje a través de Siria y Palestina).

Ver. 11. Las grandes piedras que arrojó el Señor sobre el enemigo que huía en la bajada de Bet-horón eran piedras de granizo (אַבְנֵי בָרָד, véase Isa. 30:30), no granizo, o una lluvia de piedras, sino una terrible tormenta de granizo en la que el granizo caía sobre los enemigos en trozos tan grandes como las piedras (véase Sabiduría 46:6), y mató un número mayor de enemigos que los que mataron los israelitas a filo de espada. Este fenómeno que se asemejaba al terrible granizo de Egipto (Ex. 9:24), fue manifiestamente un suceso milagroso producido por el poder omnipotente de Dios, ya que el granizo mató al enemigo sin herir a los israelitas que lo perseguían. Por medio de esto se hacía ver a los israelitas que no era por su poder, sino por el auxilio sobrenatural de su Dios, que Él les había dado la victoria; mientras que el enemigo descubrió que no sólo era el pueblo de Israel, sino el Dios de Israel el que los había entregado a la destrucción.

Vers. 12-15. Apoyándose firmemente en la promesa de Dios (ver. 8), Josué ofreció una oración al Señor durante la batalla, para que no dejara que el sol se pusiera hasta que Israel se hubiese vengado de sus enemigos; y el Señor escuchó la oración de su siervo, y el sol no descendió hasta que culminó la derrota de los amorreos. Esta milagrosa victoria fue celebrada por los israelitas con un canto de guerra, el cual fue preservado en el *«libro de Jaser (de los rectos)»*. El autor de Josué introdujo el pasaje tomándolo de este libro que celebra el poderoso hecho del Señor para la glorificación de su nombre sobre Israel, y sobre sus enemigos los amorreos. Generalmente se admite que los vers. 12-15 contienen una cita del סֵפֶר הַיָּשָׁר [libro de Jaser], mencionada en el ver. 13. Esta cita y la referencia a la misma obra, son análogas al anuncio del «libro de las batallas del Señor», en Num. 21:14, y de las estrofas de un canto que están entretejidas con la narrativa histórica; siendo el objetivo, no el de confirmar el relato histórico refiriéndolo a una fuente más antigua, sino simplemente para presentar ante otras generaciones la poderosa impresión que produjeron sobre la congregación estos poderosos hechos del Señor. El סֵפֶר הַיָּשָׁר [libro de Jaser], *i.e.* libro del recto o de los justos, es decir, de los verdaderos miembros de la teocracia, u hombres piadosos. יָשָׁר (*Jaser*, el justo) se utiliza para denotar al israelita genuino, en el mismo sentido que en Num. 23:10, donde Balaam llama a los israelitas יְשָׁרִים [los justos], en tanto que Yahvé, el recto y justo (Deut. 32:4), los había llamado a ser su pueblo, y a andar en su rectitud. Además de este pasaje, el סֵפֶר הַיָּשָׁר [libro de los justos (*Jaser*)] también es mencionado en 2 de Sam. 1:18, como una obra en la que se encontraría la endecha de David sobre Saúl y Jonatán. De este hecho se ha inferido justamente que el libro era una colección de odas en alabanza de ciertos héroes de la teocracia, con anuncios históricos de sus logros entretejidos, y que la colección fue formada por grados; de modo que la referencia a esta obra no es una prueba de que el pasaje haya sido manipulado por una mano *posterior*, ni de que la obra haya sido com-

puesta en un periodo muy tardío. Que el pasaje citado en este libro es extraído de un canto es lo suficientemente evidente por la forma poética de la composición, y también por el paralelismo de las oraciones. La cita, sin embargo, no comienza con וַיֹּאמֶר (*y dijo*) en el ver. 12b, sino con בְּיוֹם תֵּת (*el día en que Yahvé entregó*) en el ver. 12a, y los vers. 13 y 14 también forman parte de ella; de modo que el título del libro de donde se toma la cita, está insertado en medio de la misma cita. Es incuestionable que en otros casos se ubican al principio tales fórmulas para citar (como en Num. 21:14, 27; 2 de Sam. 1:18), o también al final del relato, lo cual se ve hace frecuentemente en los libros de los Reyes y de Crónicas; pero en absoluto significa esto que no haya habido excepciones a esta regla, especialmente porque la razón para mencionar las fuentes originales es absolutamente diferente en los libros de los Reyes, donde las obras citadas no son los simples documentos que atestiguan los hechos relatados, sino obras que contienen unos relatos más completos y elaborados de los eventos que sólo habían sido descritos de modo superficial. La forma poética del pasaje en el ver. 13 tampoco deja duda de que los vers. 13 y 14 contienen las palabras del antiguo poeta, y que no son un comentario en prosa hecho por el historiador sobre el pasaje poético citado. La única declaración puramente histórica es el ver. 15, y esto se repite en el ver. 43, al final del relato de las guerras y la victoria. Pero esta repetición literal del ver. 15 en el ver. 43, y el hecho de que la declaración, que Josué regresó con todo el pueblo al campamento en Gilgal, anticipan el curso histórico de los eventos de una manera muy relevante, y hacen altamente probable, si no absolutamente seguro, que el ver. 15 también fue tomado del libro de los justos.

En el día en que Yahvé entregó a los amorreos a los hijos de Israel (תֵּת לִפְנֵי [antes], como en Deut. 2:31, 33, etc.), Josué dijo ante los ojos (*i.e.* en la presencia) de Israel, de modo que los israelitas fueron testigos de sus palabras (לְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל no suplanta a בְּאָזְנֵי יִשְׂרָאֵל sino que es correcto porque el discurso no se dirige a Israel (Num. 20:8; Deut. 31:7); בְּאָזְנֵי sólo sería correcto si las siguientes palabras fueran dirigidas a Israel). *«Sol, detente en Gabaón, y tú, luna, en el valle de Ajalón»*. דֳּמִם, estar en silencio, mantenerse quieto o detenido, esperar (1 de Sam. 14:9). דָּמַם, callar, permanecer tranquilo, esperar (1 S. 14:9). La orden al sol y la luna implica que ambos estaban o eran visibles en el cielo en ese momento; y en tanto que esto se habló al Señor (לַיהוה), encierra una oración para que el Señor y Creador del mundo no permitiera que el sol y la luna cayeran hasta que se hubieren vengado de sus enemigos. Es cierto que esta explicación de la oración sólo puede hallarse en la declaración de que el sol y la luna se detuvieron ante las palabras de Josué; pero debemos imaginar que esto se incluye en la misma oración. גִּבְעוֹן sin un artículo, cuando se utiliza para denotar al pueblo de Israel, debe considerarse como una expresión poética. En la continuación (ver. 13b) sólo se habla del sol: *«Y el sol se paró en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse casi un día entero»*. La palabra poética אוּץ, apresurarse o darse prisa, está fundada sobre la idea de que el sol corre su curso como un varón fuerte, con vigor, y sin cansarse o detenerse (Sal. 19:6s.). Se deduce de esto, que Josué meramente oró para que el día se alargara, *i.e.* para que se retrasara la puesta del sol; y que incluyó la luna (ver. 12), simplemente porque en ese momento estaba visible. Pero incluso si este es el caso, no debemos concluir, como *C. v. Lapide, Clericus*, y otros han hecho, que Josué habló estas palabras por la tarde, cuando el sol comenzaba a ponerse, y la luna ya se había levantado. La expresión בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם, *«en medio del cielo»*, se opone a esta perspectiva, e incluso más la posición relativa de ambos en el cielo, el sol en Gabaón y la luna en el valle de Ajalón, *i.e.* en la cuenca del Norte de Yalo (véase el cap. 19:42), la presente *Merj Ibn Omeir* (*Rob*. III, pp. 278s.), que está a cuatro horas de viaje al Oeste de Gabaón. Como Josué venció al enemigo en Gabaón, y ellos huyeron para el suroeste, sin duda que estaba al oeste de Gabaón cuando mandó al sol y la luna que se detuvieran; y por tanto, desde su punto de vista, el sol estaría al este cuando estaba sobre Gabaón, y la luna en el lejano oeste cuando estaba en el valle de Ajalón. Pero ese sólo podría ser el caso antes del mediodía, pocas horas después del amanecer, cuando la luna todavía no se hubiese puesto en el cielo occidental. Con toda probabilidad la batalla tuvo lugar muy temprano por la mañana, ya que Josué había partido de Gilgal la noche antes, y caído repentinamente sobre el enemigo (ver. 9). Pero después que el conflicto hubo durado algunas horas, y Josué comenzado preocuparse de no ser capaz de derrotar al enemigo antes del anochecer, dirigió al Señor su oración para alargara el día, y en poco tiempo vio su oración cumplida hasta tal punto, que el sol todavía estaba en lo alto cuando se hizo huir al enemigo. Damos por hecho que estas palabras fueron habladas por Josué antes de la terrible tormenta de granizo que cayó sobre el enemigo en su huida, cuando estaban cerca de Bet-horón, que está a unas dos horas de Gabaón, y los hirió hasta Azeca. No existe nada que nos impida asumir esto. El hecho de que en el relato histórico se mencione el granizo antes del deseo expresado por Josué y el cumplimiento de su deseo, puede explicarse sobre la simple base de que el historiador, siguiendo el orden de importancia, relata primero el incidente principal en relación con la batalla, antes de proceder al punto especial que sería citado del libro de los justos. כְּיוֹם תָּמִים [casi un día entero] no significa *cum exactus dies esset* [cuando terminó el día] (*Clericus*), ni *sicut solet die perfecto et absoluto* [como usualmente sucede cuando el día es perfeccionado o acabado por completo] (*Rosenmüller*); sino que el sol no se apresuró o se esforzó por descender, retardó su puesta, casi un día (יוֹם, el tiempo que se cuenta entre el amanecer y la puesta del sol).

¿Qué idea nos debemos formar de este milagroso evento? No se declara que el sol realmente se detuvo en un mismo sitio en los cielos, digamos, por ejemplo, en el cénit. Y si la expresión וַיַּעֲמֹד [el sol se paró en medio del cielo], que es añadida como una explicación de וַיִּדֹּם, es tan forzada como para significar que el sol fue milagrosamente detenido en su curso, es difícilmente reconciliable con לֹא אָץ לָבוֹא, *«no se apresuró a ponerse»*, ya que estas palabras, si se toman literalmente, meramente denotan un movimiento más lento por parte del sol, como muchos de los rabinos han observado. Todo lo que se afirma claramente en los vers. 12 y 13 es que ante la palabra de Josué, el sol se detuvo en el cielo durante casi un día. A esto se añade, en el ver. 14, *«Y no hubo día como aquél, ni antes ni después de él, habiendo atendido Yahvé a la voz de un hombre; porque Yahvé peleaba por Israel»*. Esta expresión no debe forzarse demasiado, como los pasajes análogos («ni después ni antes de él hubo otro como él», etc.) en 2 de Reyes 18:5 y 23:25 claramente lo muestran. Meramente expresan esta idea: ningún otro día como este, el cual Dios alargó tan milagrosamente, ha habido antes ni después. Por tanto, se hace lo suficientemente obvio por dichas palabras, que el autor del antiguo canto, y también el autor del libro de Josué, que insertó el pasaje en su narración, estaban convencidos que el día fue milagrosamente prolongado. Al mismo tiempo, debe tenerse en mente que no se declara que Dios alargó ese día ante la petición de Josué casi un día entero, sino simplemente que Dios oyó la voz de Josué, *i.e.* no permitió que el sol descendiera hasta que Israel se hubo vengado de sus

enemigos. Esta distinción no carece de importancia; porque una milagrosa prolongación del día tendría lugar no sólo si el curso de la puesta del sol hubiese sido retardada durante varias horas por el omnipotente poder de Dios, y que el día se prolongara por dieciocho o veinte horas, sino también si el día parecía prolongarse a Josué y a todo Israel de manera milagrosa; porque la obra realizada en ese día fue tan grande, que habría requerido casi dos días para realizarse sin una ayuda sobrenatural. No es fácil decidirse entre estos dos puntos de vista; de hecho, es completamente imposible si vamos a la raíz del asunto. Cuando no se está en circunstancias de medir la longitud del día con un reloj, es muy fácil equivocarse de su duración real, especialmente estando involucrados en negocios o en algún trabajo. Los israelitas de ese tiempo no tenían relojes de arena ni ninguna otra clase de relojes; y durante la confusión de la batalla es poco probable que Josué o algún otro que estuviese involucrado en el conflicto, hubiera visto la sombra del sol y sus cambios, ya sea por medio de un árbol o cualquier otro objeto, como para descubrir que el sol realmente se había detenido, por el hecho de que la sombra no se hubiese movido durante horas, ni alterado en longitud. Por lo tanto, bajo tales circunstancias era completamente imposible para los israelitas decidir si fue en la realidad o sólo en su imaginación, que el día fue más largo que otros. A esto debe añadirse el carácter poético de los presentes versículos. Cuando David celebra la milagrosa liberación que había recibido del Señor, con estas palabras: «En mi angustia invoqué a Yahvé... Él oyó mi voz desde su templo... Inclinó los cielos, y descendió... Él envió desde lo alto; me tomó, me sacó de las muchas aguas» (Sal. 18:7-17), ¿quién pensaría en interpretar las palabras literalmente, y suponer que significan que Dios en realidad descendió del cielo, y extendió su mano para sacar a David de las aguas? O, ¿quién entendería las palabras de Débora, «desde los cielos pelearon las estrellas, desde sus orbitas pelearon contra Sísara» (Jue. 5:20), en su sentido literal? La veracidad de tales palabras debe buscarse en la esfera subjetiva de la intuición religiosa, y no en una interpretación literal de las palabras. Y lo mismo puede hacerse con estos versículos, sin que sus contenidos reales se vean afectados, si el día fue alargado sólo subjetivamente, es decir, en la convicción religiosa de los israelitas. Pero incluso si las palabras realmente afirmaban que en realidad tuvo lugar un prolongado y objetivo alargamiento del día, no tenemos razones para cuestionar la credibilidad de la declaración. Todas las objeciones que se han levantado con relación a la posibilidad de tal milagro, muestran no tener fuerza cuando examinamos el tema más de cerca. De modo que, por ejemplo, la objeción de que los anales de las otras naciones de la tierra no contienen ningún relato de tal milagro, el cual debe haberse extendido sobre todo el mundo, pierde todo su significado por el simple hecho de que no existen anales que pertenezcan a otras naciones que alcancen hasta esa época, y que es completamente dudoso si el milagro se habrá extendido más allá de los contornos de Palestina. Nuevamente, una apelación a lo incambiable de los movimientos de las estrellas, de acuerdo con las leyes eternas e inmutables, no es apropiada para demostrar la posibilidad de tal milagro. Las leyes eternas de la naturaleza no son nada más que fenómeno, o formas de manifestación de aquellos poderes divinos creativos, cuyo verdadero carácter ningún mortal ha vislumbrado. Y, ¿no posee, el todopoderoso Creador y Sustentador de la naturaleza y todas sus fuerzas, el poder de dirigir y gobernar el trabajo de estas fuerzas, como para hacerlas siervas de la realización de sus propósitos de salvación? Y finalmente, la objeción de que una repentina detención de la revolución de la tierra sobre su eje habría destruido todas las obras de manos humanas que se hallaran sobre su superficie, y arrojaría a la misma tierra, con su satélite la luna, fuera de órbita, no puede demostrar nada porque deja de lado el hecho de que la omnipotente mano de Dios, que no sólo creó las estrellas, sino que les dio el poder de girar con tal regularidad en sus órbitas mientras dure el universo, y que gobiernan y sostienen todas las cosas en el cielo y en la tierra, no es incapaz de evitar cualquier desastrosa consecuencia como esta. Pero a esto podemos añadir, que incluso la más estricta y más literal interpretación de las palabras no nos requiere que asumamos, como los padres y teólogos antiguos hicieron, que el sol haya sido detenido milagrosamente, sino que simplemente supone una detención óptica del sol en su curso, es decir, una milagrosa suspensión de la revolución de la tierra sobre su eje, lo cual haría parecer, para el ojo de un observador como si el sol realmente se hubiese detenido. *Knobel* no tiene respaldo alguno al pronunciar que este punto de vista sobre el asunto sea una suposición en discrepancia con el texto. Porque las Escrituras hablan de las cosas del mundo visible como parecen ser; así como hablamos del sol cuando se levanta y se pone, aunque no tenemos dudas de las revoluciones que da la tierra. Además, la omnipotencia de Dios podría haber producido tal detención óptica del sol, o más bien una continua visibilidad del sol por encima del horizonte, por fenómenos celestiales que son completamente desconocidos para nosotros y para los naturalistas en general, sin interferir con las leyes generales que afectan las revoluciones de los cuerpos celestes. Solo que no debemos intentar, como algunos han hecho, reducir todo el milagro de omnipotencia divina a una refracción de la luz, o a la continuidad de los relámpagos durante toda la noche.

Vers. 16-27. Los cinco reyes huyeron y se ocultaron en la cueva que estaba en Maceda. Cuando fueron descubiertos allí, Josué ordenó que se rodaran grandes piedras a la entrada de la cueva, y que se pusieran hombres allí para vigilar, en tanto que los otros perseguían al enemigo sin cesar, y vencieron a la retaguardia (זנב *vid*. Deut. 25:18), evitando que entraran en sus ciudades. Él mismo se quedó en Maceda (ver. 21); נְחֻבָאִים por נֶחְבָּאִים según los verbos ל״ה, hechos del singular נְחֻבָא, cf. *Ges.*, §75, nota 21 y *Ew.*, §142.

Vers. 20s. Cuando la gran batalla y la persecución del enemigo hubieron terminado, y los que quedaban hubieron alcanzado las ciudades fortificadas, el pueblo regresó al campamento a Josué en Maceda, en paz, *i.e*. sin ser atacados por nadie. *«No hubo quien moviese su lengua contra ninguno de los hijos de Israel»* (véase en Ex. 11:7). לְאִישׁ es una aposición de לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, y sirve para definirla con más precisión. Sin embargo, es posible considerar ל como un error de copista, como *Houbigant* y *Maurer* hacen, en cuyo caso אִישׁ sería el nominativo del verbo.

Vers. 22-27. Entonces mandó Josué que se sacase de la cueva a los cinco reyes, y mandó a los líderes del ejército que pusieran su pie sobre el cuello de los reyes; y cuando esto se hubo hecho, ordenó que se diera muerte a los reyes, y que fueran colgados sobre árboles hasta el anochecer, cuando sus cuerpos debían ser arrojados en la cueva donde se habían ocultado. Por supuesto que esto no tuvo lugar hasta el día siguiente a la batalla, ya que el ejército no podría haber vuelto de su persecución de los enemigos al campamento en Maceda hasta la noche después de la batalla; posiblemente no tuvo lugar hasta el segundo día, si la persecución tardó algo más de tiempo.

En el ver. 24, כָּל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל [todos los varones de Israel] son todos los guerreros del campamento (קְצִינִים son los jefes militares). הַהֹלְכוּא, con ה artic., en lugar del pronombre relativo (véase *Ges.*, §109; *Ew.*, §331b); y el final וא en lugar de ו o ון, como en Isa. 28:12 (véase *Ew.*, §190b). El hecho de que los jefes militares pusieron su pie sobre el cuello de los reyes por mandato de Josué, no fue una señal de barbarismo, que sea necesario excusar con una comparación con las grandes barbaridades por parte de los cananeos, como en Jue. 1:7, sino que fue un acto simbólico, una señal de completa subyugación, lo cual era costumbre incluso para los emperadores griegos (véase *Bynaeus de calceis*, p. 318, y *Constant. Porphyrogen de cerimon. aulae Byzant*. II, 19). En este caso también se intentaba estimular a los israelitas para que continuaran su conflicto con los cananeos. Esto se declara en las palabras de Josué (ver. 25): «*No temáis, ni os atemoricéis* (*vid*. caps. 1:9; 8:1); *porque así hará Yahvé a todos vuestros enemigos*». Sobre darles muerte y luego colgarlos, véase el cap. 8:29 y Deut. 21:22, 23. Las palabras וַיָּשִׂימוּ וגו (ver. 27b) generalmente se entienden como que, después que los cuerpos de los reyes hubieron sido arrojados a la cueva, los israelitas pusieron grandes piedras delante de la entrada, del mismo modo que en otros casos apilaban montones de piedras sobre las sepulturas de los criminales que habían sido ejecutados (*vid*. cap. 7:25), y que estas piedras todavía estaban allí en el tiempo en que se escribió el relato. Pero esto deja sin explicación las palabras עַד עֶצֶם, por cuanto la palabra עֶצֶם no aparece en ningún otro caso cuando la fórmula «hasta hoy» se utiliza con el significado de que algo había continuado hasta el tiempo del mismo autor. עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה expresa el pensamiento de que el día al que se hace referencia era el mismo día en que el autor estaba escribiendo, y no a otro (véase el cap. 5:11; Gen. 7:13; 17:23; Ex. 12:17, etc.). Por lo tanto, si estas tienen algún significado en el presente ejemplo, debemos conectar toda la cláusula con la precedente, e incluso construirla como una cláusula relativa: «*donde se habían escondido* (los reyes), *y pusieron* (los israelitas) *grandes piedras a la entrada de la cueva, las cuales permanecen hasta hoy*» (en que los reyes fueron sacados y ejecutados).

Vers. 28-39. Continuación de la victoria por la conquista de las ciudades fortificadas del sur, en las cuales se habían adentrado aquellos que escaparon de la espada de los israelitas.

Ver. 28. El mismo día que los cinco reyes fueron clavados en estacas, Josué tomó Maceda (véase el ver. 19), e hirió la ciudad y su rey a filo de espada (según muchos MSS y algunas versiones hay que leer en ver. 37 אתה en vez de אתם), dando muerte a todos sus habitantes, tomando el ganado y la propiedad de la ciudad como botín, como en el caso de Hai (cap. 8:27, 28), y tratando a su rey como al rey de Jericó, que fue colgado sobre un madero, a juzgar por el cap. 8:2, 29, aunque esto no se declara en el cap. 6.

Vers. 29s. Partió Josué de Maceda con todo Israel, *i.e*. todos los guerreros, contra *Libna*, y después de conquistarla, hizo lo mismo que había hecho con Maceda. *Libna* era una de las ciudades de la llanura o de la colina de Judá (cap. 15:42); ésta fue concedida a los sacerdotes (cap. 21:13), se rebeló contra Judá en el reinado de Joram (2 de Reyes 8:22), y fue sitiada por Senaquerib (Isa. 37:8). Debe hallarse al noroeste de Laquis, no al sur como *Knobel* erróneamente infiere por Isa. 37:8. De acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Lebna*), en ese tiempo era *villa in regione Eleutheropolitana, quae appellatur Lobna*. Todavía no ha sido descubierta; pero de acuerdo con una conjetura muy probable de *V. de Velde* (*Mem.*, p. 330), las ruinas de ella puede que se vean sobre la colina llamada *Arák el Menshiyeh*, a unas dos horas al oeste de Beit Jibrim[29].

Vers. 31s. *Laquis, i.e. Um Lakis* (véase el ver. 3), compartió el mismo destino.

Ver. 33. Josué también venció al rey de *Gezer*, quien había venido con su gente en auxilio de Laquis, y no dejó a nadie. No se menciona nada con relación a la captura de la ciudad de Gezer. De acuerdo con el cap. 16:10 y Jue. 1:29, todavía estaba en posesión de los cananeos cuando se hizo la división de la tierra, aunque solo esto no es suficiente para probar que Josué no la conquistó, ya que muchas de las ciudades conquistadas fueron ocupadas nuevamente por los cananeos después que los israelitas se hubieron retirado. Pero su ubicación hace probable que Josué no la haya conquistado en ese tiempo, ya que estaba muy apartada de su camino, y demasiado lejos de Laquis. *Gezer* (LXX Γάζερ, en 1 de Crón. 14:16 Γαζηρά (corresponde a גֶּזֶר), en 1 de Mac. Γαζήρα o Γάζαρα plur. *Josefo* presenta Γάζαρα (Ant. 7, 4,1; 8. 6, 1) y también Γάδαρα (5:1, 22; 12:7, 4); estaba en la frontera sur de Efraín (caps. 16:9, 10; 21:20, 21). Se menciona muy frecuentemente. David persiguió a los filisteos hasta Gezer (Gazer), después de haber sido derrotados en Gabaón o Geba (2 de Sam. 5:25; 1 de Crón. 14:16). En un periodo más tardío fue conquistada por Faraón, y presentada a su hija, la cual se casó con Salomón; y Salomón la construyó, *i.e*. la fortificó (1 de Reyes 9:16, 17). Fue una importante fortaleza en las guerras de los macabeos (1 de Mac. 9:52; 2 de Mac. 10:32; cf. 1 de Mac. 4:15; 7:45; 13:53; 14:34; 15:28, 35). De acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Gazer*), estaba a cuatro millas romanas al norte de Nicopolis, *i.e. Anwas*, y fue llamada Γαζάρα. Esto no sólo armoniza con el cap. 16:3, de acuerdo con lo cual la frontera sur de Efraín iba de la baja Bet-horón hasta Gezer, y luego procedía hacia el mar, sino también con los otros pasajes en los que se menciona Gezer[30], y se corresponden

29. *Knobel* está decididamente equivocado en su suposición de que *Libna* debe hallarse en las considerables ruinas llamadas *Hora*, que yacen en la llanura (*Seetzen*, III, p. 31 y *V. de Velde, Narrationes* II, pp. 141s.) y son llamadas Hawara por *Robinson* (III, p. 862). Él basa su conjetura en el hecho de que el nombre significa *blanco*, y es la traducción árabe del nombre hebreo. Pero Hora está a sólo dos horas y media al norte de Beerseba, y no está en la llanura sino en el Negueb.

30. La declaración en 1 de Mac. 7:45, que Judas Macabeo persiguió el ejército de Nicanor que había sido derrotado en Adasa, durante un día de viaje, hasta Gazera (ὁδὸν ἡμέρας μιᾶς ἀπὸ Ἀδασὰ ἕως τοῦ ἐλθεῖν εἰς Γάζηρα [un día de viaje desde Adasa hasta Gazera]), es perfectamente reconciliable con la ubicación de el Kubab; porque, de acuerdo con Josefo (Ant. 12.10, 5), Adasa estaba a doce estadios de Bet-horón, y Bet-horón se ubica a diez millas al oeste de Kubab (midiéndolo en una línea recta sobre el mapa); de modo que Judas persiguió al enemigo quince millas, una distancia que fácilmente podría ser llamada ὁδὸν ἡμέρας μιᾶς [un día de viaje], si consideramos que el enemigo, cuando huía, no siempre tomaba la ruta más recta, e incluso haría enfrentamientos a intervalos, y de ese modo retrasaba a los perseguidores. La declaración en 1 de Mac. 14:34, que Simón fortificó Jope sobre el mar, y Gazara sobre la frontera de Asdod, la combinación de Jope, Gazara, y la torre que está en Jerusalén (1 de Mac. 15:28, 35), y el hecho de que el campo de Gadaris, con la ciudad de Gadara, aparece entre Jope y Jamina en *Strabo* 16. 759, nos respalda inclusive menos para que hagamos una distinción entre Gazara (Gezer) y el lugar mencionado en el Onomásticon, como Grimm hace (en 1 de Mac. 4:15), e identificarla con la villa de *Jazúr*, a una hora y media de Jaffa, aunque *Arvieux* llama esta villa *Gesser*. Las objeciones de *Van de Velde* contra la identidad de Kubab y Gazer no tienen fuerza probatoria. No se deduce necesariamente de la expresión וַיַּעַל [subió], que Laquis estuviere en una tierra más elevada que Gezer, ya que עלה [subir] a menudo no significa más que lanzar un hostil ataque sobre una fortaleza. Y no puede darse importancia a la conjetura de que por la gran distancia existente entre Kubab y Um Lakis, el rey de Gezer habría venido en ayuda de los reyes de Maceda y Libna, quienes estaban mu-

de muy bien con la situación de *el Kubab*, una villa de tamaño considerable sobre una colina empinada en el extremo norte de la cadena montañosa que corre hasta el Noroeste de Zorea, y desciende hacia el norte en la amplia llanura de Merj el Omeir, casi en medio de la carretera que va de Ramleh a Yalo. Porque esta villa, con la que *Van Semden* identifica Gezer (*Van de Velde*, *Mem*., p. 315), estaba exactamente a cuatro millas al norte, al oeste de Anwas, de acuerdo con el mapa de *Robinson*, y casi a cuatro horas de Akir (Ecrón), la ciudad del extremo norte de los filisteos; de modo que *Josefo* (*Ant*. 7. 4, 1) podría describir Gazara apropiadamente como la frontera del territorio de los filisteos. Es cierto que *Robinson* no descubrió señales de antigüedad, en su viaje por Kubab, pero con toda probabilidad no las buscó, ya que no consideraba la villa como lugar de importancia en relación con la historia antigua (*Neue Biblische Forschungen,* p. 187).

Vers. 34s. De Laquis pasó Josué hacia el este contra Eglón (Ajlan, véase el ver. 3), tomó la ciudad, e hizo con ella como había hecho con Laquis.

Vers. 36s. De Eglón subió (וַיַּעַל) de la llanura a las montañas, atacó Hebrón y la tomó, e hizo con esta ciudad y rey, y las ciudades que le pertenecían, como ya había hecho con las otras. Por supuesto que el rey de Hebrón no puede ser el mismo que fue tomado en la cueva de Maceda y muerto allí, sino su sucesor, que habría tomado la posesión del gobierno en tanto que Josué se ocupaba de la conquista de las ciudades mencionadas en los vers. 28-35, en lo cual posiblemente tardó más de un año. עָרֶיהָ אֵת־כָּל [Y a todas sus ciudades] son las ciudades que dependían de Hebrón como capital del reino.

Vers. 38s. Entonces Josué volvió (וַיָּשָׁב) al sur con todo Israel (*i.e*. todo el ejército), atacó *Debir* y la tomó, y las ciudades que dependían de ella, así como las mencionadas antes. Debir, primeramente llamada *Quiriat-sefer, i.e*. ciudad del libro, πόλις γραμμάτων (LXX cap. 15:15; Jue. 1:11), y Quiriat sana, *i.e*. con toda probabilidad la ciudad de las ramas de palma (cap. 15:49), que fue entregada por Judá a los sacerdotes (cap. 21:15) estaba sobre las montañas de Judá (cap. 15:49), al sur de Hebrón, pero aún no se ha descubierto con certeza, aunque *Van de Velde* probablemente esté en lo correcto en su suposición de que debe hallarse en las ruinas de *Dilbe*, sobre la cumbre de una colina al norte del wadi Dilbe y en el camino que va de Doberiyeh a Hebrón, a unas dos horas al suroeste de la segunda. Porque, de acuerdo con el Dr. *Stewart*, hay un manantial en Dilbe, cuya agua es conducida por un acueducto a *el Birket el Dilbe*, al pie de la colina, lo cual podría corresponder muy apropiadamente con los manantiales altos y bajos en Debir, tan sólo si Debir pudiese situarse, de acuerdo con el cap. 15:49, hacia el norte[31]. Además, no mucho tiempo después, probablemente en el tiempo en que los israelitas estaban ocupados con la subyugación del norte de Canaán, Hebrón y Debir fueron tomadas nuevamente por los cananeos, particularmente por los anaceos, ya que Josué no los había destruido por completo; aunque había limpiado de ellos todas las montañas de Judá, todavía había dejado en las ciudades de los filisteos (cap. 11:21, 22). En consecuencia, cuando la tierra fue dividida, había anaceos viviendo tanto en Hebrón como en Debir; de modo que Caleb, a quien se le habían asignado estas ciudades como su heredad, primeramente tuvo que conquistarlas nuevamente, y exterminar a los anaceos (caps. 14:12; 15:13-17; cf. Jue. 1:10-13)[32].

Vers. 40-43. *Sumario de la conquista de toda la tierra del sur de Canaán.* En la continuación de su victoria sobre los cinco reyes aliados, Josué hirió toda la tierra, *i.e*. todo el sur de Canaán, desde Gabaón en adelante, en todos sus distritos, esto es, las montañas (cap. 15:48), el Neguev (la tierra sur, cap. 15:21), las llanuras (cap. 15:33), y las bajadas, *i.e*. la región de las laderas (cap. 12:8, y comentario sobre Num. 21:15), y todos los reyes de estos diferentes distritos, acabando con todo lo que tuviera vida (כָּל־נְשָׁמָה = כָּל־נֶפֶשׁ, vers. 28, 30, *i.e*. todos los hombres; *vid*. Deut. 20.16), como Yahvé había mandado, Num. 33:51ss.; Deut. 7:1, 2; 20:16). Los hirió desde Cades-barnea, sobre la frontera sur de Canaán (cap. 15:3; véase en Num. 12:16), hasta Gaza (véase en Gen. 10:9), y todo el campo de *Gosén*, un lugar diferente al Gosén de Egipto, que con toda probabilidad derivaba su nombre de la ciudad de

---

cho más cerca y fueron atacados primero, ya que las circunstancias que determinaron su conducta nos son completamente desconocidas para poder pronunciar una opinión sobre el tema con cierta certeza. *C. Sandreczki, Briefe aus Palästina im Ausland,* 1871, p. 854 cree haber encontrado la ubicación de Gezer en los montes de Bet Nuba cerca de Selbît, un lugar que actualmente es llamado Uemm el Amdân (madre de las columnas) y que en lo que respecta a la ubicación y a la distancia, corresponde a las indicaciones de *Eusebio* y *Jerónimo*.

31. *Knobel* se imagina que Debir debe hallarse en la moderna villa de *Dhoberiyeh* (*Dhabarije*), cinco horas al suroeste de Hebrón, en la frontera suroeste de las montañas de Judá, sobre la cima de una montaña, porque, además de la ubicación de esta villa, que es perfectamente reconciliable con el cap. 15:49, allí hay restos de una torre cuadrada (de acuerdo con *Kraft*, se trata de una torre romana), la cual apunta a una antigua fortificación (*vid*. *Rob., Pal*. I, pp. 347ss.; *Ritter*, *Erdk*. 16, pp. 202ss.), y porque el nombre, que significa «ubicado detrás de la parte trasera», concuerda con דְּבִיר, la parte oculta o trasera, y קִרְיַת סֵפֶר, si se interpreta por las palabras árabes que significan exterior, margen, costa. Pero ambas razones demuestran muy poco. Los significados asignados a *Debir* y *Quiriat-sefer* son improbables y arbitrarios. Además, no ha sido demostrado que hayan algunos manantiales cerca de Dhoberiyeh, como los que había en la cercanía de Debir (cap. 15:19ss.). El punto de vista mantenido por *Rosenmüller*, y adoptado por *Bunsen, Ewald, Arnold*, e.o., con relación a la ubicación de Debir en *deutsche morgenländische Zeitschrift* XI, pp. 50s., de que Debir era la misma que la moderna *Idwirbán* o *Dewirbán*, a una hora y cuarto al oeste de Hebrón, porque allí hay un gran manantial con una abundante provisión de excelente agua, que es llamado con el nombre de *Ain Nunkúr*, también es completamente insostenible; por cuanto está en discrepancia con el cap. 15:49, de acuerdo con el cual Debir no estaba al oeste de Hebrón, sino sobre las montañas del Sur, y descansa sobre la errónea suposición de que, de acuerdo con el ver. 38 (שָׁב, se volvió), como Josué vino de Eglón, conquistó primero Hebrón, y después de la conquista de esta ciudad se volvió a Debir, para también tomarla. Pero שׁוּב no sólo significa volver o dar la vuelta; significa girar en general, y es muy evidente que este es el sentido en que se utiliza en el ver. 38, ya que, de acuerdo con el cap. 15:49, Debir estaba al sur de Hebrón.

32. Por medio de esta sencilla suposición acabamos con las pretendidas contradicciones, las cuales los críticos neológicos han descubierto entre el cap. 10:36-39 por una parte, y los caps. 11:21,22 y 14:12; 15:13-17 por otra, y por causa de lo cual *Knobel* asignaría los pasajes mencionados al último a un documento diferente. En la primera conquista de la tierra que realizó Josué, *Masius* observa que *Josuam hac expeditione transcurrisse potius raptim armata manu australem istam regionem, quam eam prorsus atque omnino populasse. Satis enim habebat eatenus terrorem sua victoria omnibus incussisse ut ne sibi populoque Dei quisquam deinde ultro molestiam exhiberet. Itaque quos assequebatur, eos pro Dei jussis perimebat neminique parcebat, ceteroqui non omnes omnium locorum latebras extrema diligentia peragrabat. Hoc enim veluti spicilegium cujusque tribus propriae virtuti relinquebatur, in sua hereditate cernenda* [En esta expedición Josué corrió por la región sur con una banda armada, de una manera muy apresurada para despoblarla por completo. Todo lo que necesitaba era producir tal terror en los corazones de todos por medio de sus victorias, que ninguno ofreciera algún tipo de resistencia a él y al pueblo de Dios. Aquellos que perseguía, por lo tanto, los destruyó de acuerdo con el mandato de Dios, sin perdonar a nadie, pero no buscó en todo sitio posible donde pudieran esconderse. Esto fue dejado para muestra del valor de cada una de las tribus en particular, cuando tomaran posesión de lo que les correspondiera como heredad].

Gosén en la porción sur de las montañas (cap. 15:51). Así como la línea «*de Cades-barnea a Gaza*» define la extensión de la tierra conquistada de sur a norte por el lado occidental, también la cláusula paralela, «*toda la tierra de Gosén hasta Gabaón*», define la extensión de sur a norte por el lado oriental. No existe base sostenible para el punto de vista expresado por *Knobel*, el cual descansa sobre combinaciones etimológicas muy inciertas, que la tierra de Gosén significa las laderas entre las montañas y la llanura, y que es equivalente a אֲשְׁדוֹת.

Ver. 42. Josué tomó a todos estos reyes y su territorio פַּעַם אַחַת [una vez], *i.e.* en una campaña que, no obstante, duró, un tiempo considerable (cf. cap. 11:18). Fue capaz de realizar esto porque Yahvé, el Dios de Israel, peleó por su pueblo (véase el ver. 14). Después de esto volvió con el ejército al campamento en Gilgal (*Jiljilia*, véase la p. 93; cf. ver. 15).

Capítulo 11. Derrota de los reyes del norte de Canaán. Subyugación de toda la tierra

Versículos 1-15. La guerra en el norte de Canaán

Vers. 1-3. Al tener conocimiento de lo que había sucedido en el sur, el rey de Hazor formó alianza con los reyes de Madón, Simrón y Acsaf, y otros reyes del norte, para hacer un ataque conjunto contra los israelitas. Esta liga se originó con Jabín, rey de Hazor, porque Hazor anteriormente era la cabeza de todos los reinos del norte de Canaán (ver. 10). Hazor, que Josué conquistó y quemó (vers. 10, 11), después fue restaurada, y llegó a ser capital nuevamente (Jue. 4:2; 1 de Sam. 12:9); y fue fortificada por Salomón (1 de Reyes 9:15), y tomada por Tiglat Pileser (2 de Reyes 15:29). Pertenecía a la tribu de Neftalí (cap. 19:36), pero todavía no ha sido descubierta. De acuerdo con Josefo (Ant. 5. 5, 1), estaba sobre el lago de Samoconites, el presente *Bahr el Huleh*. *Robinson* supone que debe hallarse en las ruinas que están sobre *Tell Khuraibeh*, frente a la esquina noroeste del lago Huleh, cuya ubicación correspondería muy bien con Hazor, ya que se ubica entre Ramá y Cades en el cap. 19:35, 36 (véase *Biblische Forschungen*, p. 479). Más probable es que la identificación de Hazor con las ruinas de Huzzur o Hazireh, donde se encuentran los restos de grandes edificios de antigüedad muy remota (*Robinson, Biblische Forschungen*, p. 80), tal como lo hacen Knobel y Bachmann, y que se encuentra a dos horas al este de Bint Jebail. La cercanía de este Huzur a Rama Aser en la frontera desconocida entre Aser y Neftalí (19:29) no presenta realmente un argumento en contra. Pero según Jue. 11 Hasor no puede haber estado tan cerca de Kedes porque entonces Barak no hubiera podido reunir su ejército en Kedes a vista de Jabín y llevarlo de allí por las puertas de Hasor hasta el Tabor (Jue. 11:10 y 12). Además, si Hasor queda en una línea al sur de Kades, *i.e.* más cerca del campo de batalla en el Kison, Sisera no hubiera podido huir a la tienda de Heber en Kedes (Jue. 11:11. 17s.) pasando por Hasor, en vez de haber huido a la residencia de Jabino que al principio todavía era segura. Además Barak difícilmente lo hubiera podido perseguir (*Bachmann* respecto a Jue. 4:2). *Tell Azur* o *Khirbet Azur*, que se ubica al Suroeste de Szafed (véase *Rob*., *Biblische Forschungen*, pp. 103s.) no cae en cuenta porque estas ruinas no son muy antiguas y sólo pertenecen a una villa ordinaria, no a una ciudad. *Madón* sólo se menciona nuevamente en el cap. 12:19, y su ubicación es completamente desconocida. שִׁמְרוֹן, llamada שִׁמְרוֹן מְרָאוֹן [Simron-merón] en el cap. 12:20, fue concedida a la tribu de Zabulón (cap. 19:15), y también es desconocida. Por cuanto *Merón* no puede estar relacionado, como *Knobel* supone, con la villa y las ruinas de *Marón*, no muy lejos de Cades, al suroeste (véase *Rob*., *Pal*. III, p. 642; *v. de Velde, Reise* II, p. 352), o *Simron* con las ruinas de *Khuraibeh*, a una hora al sur de Cades; por cuanto el territorio de Zabulón, al cual petenecía Simron, no llegaba tan al norte, y no hay la más mínima base para asumir que había dos Simron, o para hacer una distinción entre la base real mencionada aquí y la Simron de Zabulón. Tampoco existe probabilidad en la conjetura de *Knobel*, que la Simron nombrada a lo último sea la misma que la pequeña villa de *Semunie*, probablemente la *Simonia* de *Josefo* (Vita, 24), al oeste de Nazaret (véase *Rob*., *Pal*. III, p. 439). אַכְשָׁף [Acsaf], una ciudad fronteriza de Aser (cap. 19:25), también es desconocida, y no debe buscarse, como *Robinson* supone, en las ruinas de *Kesaf*, la cual se encuentra incluso más al norte que *Abel* (*Abil*), en la tribu de Neftalí, y por tanto mucho más al norte para haber formado la frontera de Aser; ni debe ser identificada con *Acco* (*Ptolemais*), como *Knobel* y *Hammelsveld* creen, ya que עַכּוֹ no tiene nada en común con אַכְשָׁף aparte de la letra caf (véase también el comentario de 19:25).

Ver. 2. Jabín también se alió con los reyes del norte «*en las montañas*», *i.e.* las montañas de Neftalí (cap. 20:7), y «*en el Arabá al sur de Cineret*» (cap. 19:35), *i.e.* en la Ghor al sur del mar de Galilea, y «*en los llanos*», *i.e.* la porción norte de ésta, hasta Jope, y «*en las regiones de Dor*». La ciudad de *Dor*, que fue construida por los fenicios, los cuales se asentaron allí debido a la abundancia de mejillones púrpura (*Stephanus Byzantinista, s. v.* Δώρος), fue concedida a los manaseos en el territorio de Aser (cap. 17:11; cf. 19:26), y posesionada por los hijos de José (1 de Crón. 7:29). Se ubicaba sobre el Mar Mediterráneo, bajo el promontorio del Carmelo, a nueve millas romanas al norte de Cesarea, y en el presente es una aldea llamada *Tantura* o *Tortura*, con ruinas muy considerables (*Wilson, The holy land* II, p. 249, y *V. de Velde, Reise* I, p. 251). La antigua ciudad estaba un poco más de una milla al norte, sobre una pequeña ladera que está cubierta con ruinas (*Ritter, Erdkt.* 16, pp. 608-609; *V. de Velde, Mem.*, p. 307), y al norte de la cual hay regiones montañosas, con muchas grutas y casas cortadas en la misma roca (*Buckingham, Syria* I, pp. 101-102). Éstas son נָפוֹת דּוֹר [las alturas de Dor], o נָפַת דּוֹר [la región alta de Dor] (cap. 12:23; 1 Reyes 4:11).

Ver. 3. *Y al cananeo que estaba al oriente y al occidente, el amorreo*» y otras tribus que habitaban sobre las montañas (*vid*. cap. 3:10), y «*al heveo al pie de Hermón en tierra de Mizpa*», *i.e.* el campo que está debajo de *Hasbeya*, entre *Nahr Hasbany* al este, y *Merj Ayún* al oeste, con la villa de *Mutulleh* o *Mtelleh*, habitada en el presente por drusos, la cual se sitúa sobre una ladera de más de doscientos pies de altura, y desde la cual hay una espléndida vista de la cuenca de Huleh. Es de aquí de donde ha derivado su nombre, el cual significa prospecto, *specula*, correspondiente con la palabra hebrea מִצְפֶּה [Mizpa] (véase *Robinson, Biblische Forschungen*, p. 489 y *Pal*. III, p. 888).

Vers. 4-9. Éstos salieron con sus ejércitos, un pueblo tan numeroso como la arena en la playa (*vid*. Gen. 22:17, etc.), y muchos carros y caballos. Todos estos reyes se confabularon (יִוָּעֲדוּ), *sc.* con relación a la guerra y el lugar de la batalla, y acamparon en Meróm para pelear contra Israel. El nombre מֵרוֹם (Meróm, *Meirúm* en la versión árabe y que corresponde a *Meirún*, una villa) cuyo nombre también se pronuncia *Meirúm*, un célebre lugar de peregrinaje entre los judíos. Se dice que Hillel, Shammai, Simeón ben Jocai, y otros notables rabinos han sido sepultados allí (véase *Rob*., *Pal*. III, p. 597), a unas dos horas de viaje al noroeste de Szafed, sobre una montaña rocosa, al pie de la cual

hay un manantial que forma un pequeño arroyo y fluye a través del valle que está debajo de Szafed (*Seetzen*, *R.* II, pp. 127-128; *Robinson*, *Biblische Forschungen*, pp. 93ss.). Este arroyo, del cual se dice que llega hasta el Lago de Tiberias, en la cercanía de Betsaida, con toda probabilidad debe considerarse como las aguas de Meróm, ya que, de acuerdo con Josefo (*Ant*. 5. 1, 18), «estos reyes acamparon en Berot (*Bell. Jud*. 20. 6, y *Vit*. 37, "*Merot*"), una ciudad de la alta Galilea, no muy lejos de Kedese»[33].

Vers. 6ss. Por causa de este enorme número, y el poder del enemigo, que debía ser temido incluso más por sus caballos y carros, el Señor animó a Josué nuevamente[34], como en el cap. 8:1, que al día siguiente entregaría a todos muertos a Israel; sólo que Josué debía desjarretar sus caballos (Gen. 49:6) y quemar sus carros. אָנֹכִי נֹתֵן antes de da énfasis a la oración: *Ego istam rem providebo, mea potentia quae inmensa est, quam tibi toties patefeci, meoque nutu, quo coelum terraque concutiuntur, ista gerentur* [Yo proveeré para esto; por medio de mi poder que es inmensurable, como te lo he mostrado en tantas ocasiones, y por mi voluntad, por la cual se conmueven cielos y tierra, se harán estas cosas] (*Masius*).

Vers. 7s. Inspirados con esto, los israelitas cayeron sobre el enemigo y lo hirieron, persiguiéndolos hacia el noroeste de Sidón, y hacia el occidente hasta Misrefotmaim, y hasta la llanura de Mizpa al oriente. *Sidón* es llamada רַבָּה, la grande (como en el cap. 19:28), porque en ese tiempo era la metrópoli de Fenicia; en tanto que incluso en el tiempo de David ya había perdido su antiguo esplendor, y fue suplantada por su ciudad hija, Tiro. Todavía puede verse en la ciudad de Saida, una ciudad de cinco o seis mil habitantes, con muchas casas grandes y bien construidas (véase *Rob*., *Pal.* III, p. 696, y *Movers, Phönizier* II,1, pp. 86ss.). *Misrefot-Maim* (mencionada también en el cap. 13:6), que los traductores griegos han tomado como nombre propio, aunque los rabinos y algunos comentaristas cristianos la interpretan de diferentes maneras, tales como hoyos de sal, cabañas fundidas, o cabañas de cristal (véase *Ges., Thes.*, p. 1341), es una colección de manantiales, llamada Ain Mesherfi, al pie del promontorio al que se le da, con su profundo paso, el nombre de *Ras el Nakhúra*, la *scala Tyriorum* o Passepoulain de los cruzados (véase *V. de Velde, Mem.*, p. 335, y *Ritter*, *Erdk.* 16, p. 807). בִּקְעַת מִצְפֶּה [el valle de Mizpa] probablemente sea la cuenca del lago *Huleh* y de Nahr *Hasbany*, en cuyo lado occidental yace la tierra de Mizpa (ver. 3).

Ver. 9. Josué llevó a cabo el mandato del Señor respecto a los caballos y los carros.

Vers. 10-15. Después de destruir al enemigo, y de regresar de su persecución, Josué tomó Hazor, hirió a su rey y a todos los habitantes a filo de espada, e incendió la ciudad, la antigua cabeza de todos estos reinos. Hizo lo mismo a otras ciudades, con la excepción de que no las quemó, sino que las dejó en pie sobre las laderas. הָעמְדוֹת עַל־תִּלָּם (ver. 13) no contiene una alusión a ninguna fortificación especial de las ciudades, ni implica un contraste con las ciudades construidas en los valles y llanos, antes bien simplemente expresa la idea de que estas ciudades todavía se mantenían en pie sobre su colina, *i.e*. sobre el antiguo lugar (cf. Jer. 30:18; el participio הָעמְדוֹת no expresa el pretérito sino el presente). Al mismo tiempo, la expresión seguramente implica que las ciudades eran generalmente construidas sobre laderas. La puntuación en תִּלָּם no debe ser alterada, como *Knobel* sugiere. El singular «*sobre su colina*» debe tomarse como distributivo; permaneciendo, ahora como entonces, cada una de ellas sobre su colina. El infinitivo הַשְׁמִיד es de entenderse como en 8:22.

Con el ver. 15, «*De la manera que Yahvé lo había mandado a Moisés su siervo*» (cf. Num. 33:52ss.; Deut. 7:1ss., 20:16), se concluye el relato de las guerras de Josué, y se abre el camino para proceder a las anotaciones concluyentes con relación a la conquista de toda la tierra (vers. 16-23). לֹא הֵסִיר דָּבָר, sin quitar palabra, *i.e*. no dejó nada sin hacer.

Versículos 16-23. Vista retrospectiva de la conquista de toda la tierra

Vers. 16, 17. Josué tomó toda esta tierra, es decir, aquellas porciones del sur de Canaán que ya han sido mencionadas en el cap. 10:40, 41; también el Arabá, y las montañas de Israel y sus llanuras (véase el ver. 2), *i.e*. la parte norte de la tierra (en la campaña descrita en los vers. 1-15), es decir, Canaán en toda su extensión, «*desde el monte Halac, que sube hacia Seir*» en el sur, «*hasta Baal-gad en llanura del Líbano, a la falda del monte Hermón*». וגו׳ הָהָר הֶחָלָק [montaña pelada], que se menciona aquí y en el cap. 12:7 como la frontera sur de Canaán, difícilmente es la hilera de blancos picos que se extiende oblicuamente a través del Arabá, a ocho millas por debajo del Mar Muerto que forma la línea divisoria que separa este valle en *el-Ghor* y *el-Arabá* (*Rob*., *Pal.* III, pp. 32, 37), o la presente *Madara*, una extraña colina caliza al suroeste del paso de Sufah (*Rob*., II, p. 147), una empinada e infértil montaña sobre una llanura estéril cuyos lados consisten en piedra y tierra de un color cenizo (*Seetzen*, *R.* III, pp. 14, 15); sino con toda probabilidad es la orilla norte de la montaña del *Azazimeh*, con sus blancas y resplandecientes masas de caliza (*Fries* en *theologische Studien*, 1854, p. 76). *Baal-gaad, i.e.* el lugar o ciudad de Baal, que era adorado allí como Gad (véase Isa. 65:11), también llamado Baal-hermón en Jue. 3:3 y 1 de Crón. 5:23, no es Baalbek, sino la *Paneas* o *Cesareaa de Filipo* de un tiempo postrero, la presente *Banjas* (véase en Num. 34:8, 9). Ésta es la opinión de *v. Raumer y Robinson*, aunque v*an de Velde* está más dispuesto a buscar Baal-gad en las ruinas de *Kalat* (el castillo de) Bostra, o de *Kalat Aisafa*, la primera a una hora y media, la segunda a tres horas al norte de *Banjas*, cuya ubicación concordaría con las declaraciones bíblicas respecto a Baal-gad muy bien. El «*valle del Líbano*» (*Petermann, Reisen* I, p. 49; *Bachmann, Buch der Richter* I, p. 186) no es *Celesiria*, la moderna *Bekáa*, entre el Líbano y el anti-Líbano, sino el valle al pie de la caída sur de Jebel Sheik (Hermón). Véase el comentario de Num. 34:8s.

Vers. 18ss. Josué hizo guerra contra los reyes de Canaán durante mucho tiempo (יָמִים רַבִּים); juzgando por el cap. 14:7, 10, alrededor de siete años, aunque *Josefo* (Ant. 5. 1, 19) habla de cinco (véase el comentario de 14:10). Ninguna ciudad se sometió pacíficamente a los israelitas, con la excepción de Gabaón; todo lo tomaron con guerra. «*Porque esto vino de Yahvé*» (ver. 20*), i.e.* Dios lo ordenó para que ellos (los cananeos) endurecieran sus corazones e

---

33. La opinión tradicional, que «las aguas de Meróm» es el nombre del Antiguo Testamento para el lago de Samoconitis o Huleh, no está fundada sobre ninguna evidencia histórica, sino que es simplemente una inferencia de Hadr. *Reland* (*Pal.* III, p. 262): 1) por la declaración hecha por *Josefo* (Ant. 5. 5, 1), que Hazor estaba sobre el lago de Samoconitis, dando por hecho esto sin mayor razón que la batalla ocurrida en Hazor, y 2) por la supuesta similitud en el significado de los nombres, que Σαμοχωνῖτις [Samoconitis] se deriva de una palabra árabe que significa estar alto, y por tanto significa lo mismo que מרום (altura), aunque aquí nuevamente se elimina la *zere* y מרום es identificada arbitrariamente con מָרוֹם.

34. *Quo plus negotii et difficultatis erat in delendo tam populoso et tam bene instructo exercitu, eo magis necessaria fuit nova fiduciae accessio. Itaque Deus servo suo Josue apparet ac promittit eundem quem prius aliquoties dederat successum.* [Por cuanto había mucha más dificultad relacionada con la destrucción de tan numeroso y bien disciplinado ejército, era todavía más necesario que fuese inspirado con una nueva confianza. Por esta razón Dios apareció a Josué, y le prometió el mismo éxito que le había dado antes en tantas ocasiones] (*Calvino).*

hicieran guerra contra Israel, para que cayeran en la maldición y fueran destruidos sin misericordia. Sobre el endurecimiento del corazón como obra de Dios, véase las anotaciones sobre el endurecimiento de Faraón (Ex. 4:21). No puede inferirse por esto, que si los cananeos hubiesen recibido amigablemente a los israelitas, Dios hubiese retractado su mandato de destruirlos, y permitido a los israelitas que hicieran paz con ellos; porque cuando hicieron paz con los gabaonitas, no consultaron cuál era la voluntad del Señor, sino que actuaron en oposición a ella (véase el cap. 9:14). La observación se hace con referencia especial a esto, y ha sido explicada correctamente por *Agustín* (questiones in Josuam 8) como sigue: *Quoniam quibusdam ultro praebuerunt Israelitae misericordiam, quamvis contra Dei mandatum; ad hoc dictum esse intelligendum est, istos ita bellasse ut non eis parceretur, nec ab eis Israelitae neglecto Dei mandato ad misericordiam flecterentur* [Porque los israelitas habían mostrado misericordia a unos de ellos por su propia cuenta, aunque en oposición al mandato de Dios, por tanto se declara que ellos (los cananeos) hicieron guerra sobre ellos para que nadie fuera perdonado, y los israelitas no fueran inducidos a mostrar misericordia desobedeciendo el mandato de Dios].

En los vers. 21s. se introduce la destrucción de los anaceos sobre las montañas de Judá de una manera suplementaria, la cual completa la historia de la subyugación y exterminación de los cananeos del sur de la tierra (cap. 10). Este suplemento no debe considerarse como un fragmento manipulado por una mano diferente o como un pasaje prestado de otra fuente. Por el contrario, el mismo autor, haciendo alusión especial a Num. 13:28, 31ss., pensó que era necesario mencionar expresamente que Josué también desarraigó de su sitio a los hijos de Anac, a quienes los espías del tiempo de Moisés habían descrito como terribles gigantes, y los echó hacia las ciudades filisteas de Gaza, Gat y Asdod. בָּעֵת הַהִיא [En aquel tiempo] indica el יָמִים רַבִּים [largo tiempo], mencionado en el ver. 18, durante el cual Josué hacía guerra contra los cananeos. Las palabras וַיַּכְרֵת וגו [destruyó], etc., son explicadas correctamente por *Clericus*: *eos qui inciderunt in manus suas occidit, ceteros fugavit, sed qui paullo post redierunt ut docemur* c. XV,14 [Mató a quienes cayeron en su mano, al resto los hizo huir, aunque, como vemos por el cap. 15:14, después regresaron ellos]. Sobre los anaceos, véase el comentario de Num. 13:22. Tenían su asentamiento principal sobre las montañas de Hebrón (*el Khulil*, véase el cap. 10:3), Debir (véase el cap. 10:38), y Anab. El último sitio (עֲנָב), sobre las montañas de Judá (cap. 15:50), ha sido preservado junto con el nombre antiguo en la villa de Anáb, a cuatro o cinco horas al sur de Hebrón, al lado oriental del gran wadi *el Khulil*, que corre de Hebrón hasta Beerseba (*Rob., Pal.* II, p. 421). «*De todos los montes de Judá y de todos los montes de Israel*»; los segundos son llamados montes de Efraín en el cap. 17:15. Los dos unidos forman la base real de la tierra de Canaán, y están separados entre sí por el gran wadi Beit Hanina (véase *Rob., Pal.* II, p. 587). Recibieron sus respectivos nombres por el hecho de que la porción sur de la tierra montañosa de Canaán tocó a la tribu de Judá como su heredad, y la parte norte a la tribu de Efraín y otras tribus de Israel[35]. *Gaza, Gat y Asdod* eran las ciudades de los filisteos; de éstos, Gaza y Asdod fueron concedidas a la tribu de Judá (cap. 15:47), pero nunca fueron poseídas por los israelitas, aunque los filisteos, en ocasiones, estuvieron sujetos a los israelitas (véase el cap. 13:3).

Con el ver. 23a, «*Tomó, pues, Josué toda la tierra*», etc., se lleva a una conclusión la historia de la conquista de Canaán realizada por Josué; y el ver. 23b, «*y la entregó Josué a los israelitas por herencia*», forma un tipo de introducción a la segunda parte del libro. La lista de los reyes conquistados en el cap. 12 es sólo un apéndice de la primera parte.

La toma de toda la tierra no implica que todas las ciudades y aldeas hayan sido conquistadas en su totalidad, o que todos los cananeos fueron desarraigados de todo rincón de la tierra, sino simplemente que la conquista fue de tal carácter que el poder de los cananeos fue quebrantado, su dominio derribado, y toda su tierra entregada por completo en manos de los israelitas, que todos aquellos que todavía quedaban aquí y allí fueron convertidos en indefensos fugitivos, los cuales no podrían ofrecer mayor oposición a los israelitas, ni disputar la posesión de la tierra con ellos, sólo si éstos se esforzaban en cumplir los mandamientos de su Dios y perseveraban en la exterminación gradual de los esparcidos remanentes. Además, Israel había recibido la más fuerte garantía, en la poderosa ayuda que había recibido del Señor en las conquistas hasta ahora obtenidas, que el fiel Dios del pacto continuaría ayudando en los conflictos que aún vendrían, y que aseguraría para ellos una victoria completa y la posesión plena de la tierra prometida. Por lo tanto, viendo el estado existente de las cosas desde este punto de vista, Josué había tomado posesión de toda la tierra, y ahora podría proceder a terminar la obra que le había sido encomendada por el Señor, dividiendo la tierra entre las tribus de Israel. Josué ya había hecho todo lo que el Señor había dicho a Moisés. Porque el Señor no sólo había prometido a Moisés la completa exterminación de los cananeos, sino que también le había dicho que no echaría a los cananeos al instante, o «en un año», sino poco a poco, hasta que Israel se multiplicara y tomara la tierra (Ex. 23:28-30); cf. Deut. 7:22). Viendo esta promesa, por tanto, el autor del libro podría decir con perfecta justicia, que «*Josué tomó toda la tierra, conforme a todo lo que Yahvé había dicho a Moisés*». Pero esto no excluía el hecho de que todavía quedaba mucho por hacer antes de que todos los cananeos fueran exterminados por completo de todo rincón de la tierra. Por consiguiente, la enumeración de ciudades y distritos que todavía no habían sido conquistados, y de los cananeos que todavía quedaban, lo cual hallamos en los caps. 13:1-6; 17:14ss.; 18:3; 23:5, 12, no están en discrepancia con las declaraciones en los presentes versículos como para respaldarnos en adoptar algún tipo de hipótesis o conclusiones

35. La distinción hecha aquí puede explicarse sin dificultad incluso por las circunstancias del mismo tiempo de Josué. Judá y la doble tribu de José (Efraín y Manasés) recibieron su heredad, por suerte, antes que cualquiera de las otras. Pero en tanto que la tribu de Judá se introdujo en el territorio concedido en el sur, todas las otras tribus permanecieron en Gilgal; incluso en un periodo más tardío, cuando Efraín y Manasés ya estaban en sus posesiones, todo Israel, con la excepción de Judá, todavía estaban acampadas en Silo. Además, las dos partes de la nación ahora estaban separadas por el territorio que después fue asignado a la tribu de Benjamín, pero que en ese tiempo no tenía dueño; y además de esto, el altar, tabernáculo, y el arca del pacto estaban en medio de José y las otras tribus que todavía estaban reunidas en Silo. Bajo tales circunstancias, la idea de una distinción entre Judá, por un lado, y el resto de Israel, en la doble tribu de José y luego la tribu de Efraín que adquirieron tan peculiar prominencia, por el otro, ¿no se formaría cada vez más en la mente, y lo que ya existía en germen no alcanzaría la madurez incluso aquí? Y, ¿qué podría ser más natural que las montañas en que בְּנֵי יְהוּדָה [los hijos de Judá] tenían su establecimiento fuesen llamadas los montes de Judá; y las montañas donde todo el resto de Israel estaba acampado, donde los בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [hijos de Israel] estaban reunidos, que fuesen llamadas montes de Israel, y, por cuanto ese distrito particular realmente pertenecía a la tribu de Efraín, los montes también podrían ser llamados montes de *Efraín*? (caps. 19:50; 20:7; también 24:30).

respecto a la composición del libro por diferentes autores. Los israelitas podrían haber tomado fácilmente las porciones de la tierra que estaban sin conquistar, y habrían podido exterminar a todos los cananeos que quedaban, sin conflictos severos o agotadores sólo si hubiesen perseverado fielmente con el Señor y con el cumplimiento de sus mandatos. Por lo tanto, si no se aseguró la conquista completa de toda la tierra en unos cuantos años siguientes, sino que, por el contrario, los cananeos ganaron repetidamente sobre los israelitas; debemos buscar la explicación, no en el hecho de que Josué no haya tomado y conquistado la tierra por completo, sino simplemente en el hecho de que el Señor había apartado su ayuda del pueblo por causa de su apostasía, y que los había entregado en mano de los enemigos para castigarlos por sus pecados. La distribución de la tierra para heredad de los israelitas tuvo lugar «*conforme a su distribución según sus tribus*». מַחֲלְקוֹת denota la división de las doce tribus de Israel en familias, padres de casa, y habitantes de la casa, y no sólo se utiliza aquí de ese modo, sino en los caps. 12:7 y 18:10. Compare con esto 1 de Crón. 23:6; 24:1, etc., donde se aplica a los diferentes órdenes de sacerdotes y levitas». «*Y la tierra descansó de la guerra*»; *i.e.* la guerra había terminado, de modo que ahora se podía proceder con la pacífica tarea de distribuir la tierra por suertes (*vid*. cap. 14:15; Jue. 3:11, 30; 5:31).

Capítulo 12. Lista de los reyes derrotados por los israelitas

En el relato histórico de las guerras de Josué en el sur y norte de Canaán, los únicos reyes que se mencionan como conquistados y matados por los israelitas fueron aquellos que habían formado una gran alianza para hacer guerra contra ellos; en tanto que se declara al final, que Josué había herido a todos los reyes del norte y del sur, y tomado posesión de sus ciudades (caps. 10:40; 11:17). Por tanto, para completar el relato de estas conquistas, en el presente capítulo se da una lista detallada de todos los reyes que fueron derrotados, y no meramente de aquellos que fueron derrotados por Josué en el campo, a este lado del Jordán, sino que también se incluye a los dos reyes de los amorreos que habían sido conquistados por Moisés para dar un cuadro completo de todas las victorias que Israel había ganado bajo la omnipotente ayuda de su Dios.

Vers. 1-6. Lista de los reyes que fueron vencidos por los israelitas, y cuya tierra fue tomada, *al otro lado del Jordán*, es decir, la tierra cerca del arroyo Arnón (Mojeb; véase en Num. 21:13) hasta Hermón (Jebel es Sheik, Deut. 3:8), y todo el Arabá oriental (el valle del Jordán al lado oriental del río). Sobre el ה locale en מִמִּזְרַח הַשָּׁמֶשׁ cf. *Ew.*, §216b.

Vers. 2s. Sobre Sehón y su reino, véase Num. 21:24; Deut. 2:36; 3:16, 17. «*Aroer que está a la ribera del arroyo de Arnón*», las presentes ruinas de *Araayr*, en la ribera norte del *Mojeb* (véase en Num. 32:34). וְתוֹךְ הַנַּחַל, «*y desde en medio del valle en adelante*», *i.e.* de acuerdo con los pasajes paralelos en el cap. 13:9, 16 y Deut. 2:36, desde la ciudad en el valle del Arnón, la ciudad de Moab mencionada en Num. 22:36, *Ar* o *Areopolis* (véase en Num. 21:15) en la cercanía de Aroër, que se menciona como la exclusiva *terminus a quo* de la tierra tomada por los israelitas junto con la *inclusiva Aroër*. «*La mitad de Galaad*», *i.e.* el distrito montañoso al lado sur del Jaboc (véase en Deut. 3.10), «*hasta el arroyo Jaboc*», *i.e.* el alto Jaboc, la presente Nahr Ammán (véase en Num. 21:24).

Ver. 3. «*Y el* (sobre) *Arabá*», etc., *reinaba Sehón, i.e.* sobre el lado oriental del Ghor, entre el Mar de Galilea y el Mar Muerto (véase en Deut. 3:17). «*Por el camino de Bet-jesimot, y desde el sur al pie de las laderas del Pisga*» (véase en Num. 21:15 y 27:12), *i.e.* hacia la frontera noreste del desierto al lado del Mar Muerto (véase en Num. 22:1).

Vers. 4s. «*Y el territorio de Og*», *sc.* tomaron posesión de (יִרְשׁוּ, ver. 1). sobre Og. *vid*. Deut. 3:11; y sobre sus residencias, Astarot (probablemente debe verse en Tell *Astere*) y *Edreí* (ahora *Draa* o *Déra*), véase en Gen. 14:5 y Num. 21.33. Sobre su territorio, véase Deut. 3:10, 13, 14.

Ver. 6. Estos dos reyes fueron heridos por Moisés, etc., *vid*. Num. 21:21ss., y 32:33ss.

Vers. 7-24. Lista de los treinta y un reyes de Canaán que derrotó Josué al lado occidental del Jordán, «*desde Baal-gad en el llano del Líbano hasta el monte de Halac que sube hacia Seir*» (véase el cap. 11:17). Josué entregó esta tierra a las otras tribus. (Sobre las diferentes partes de la tierra, véanse los caps. 9:1; 10:40 y 11:2).

Vers. 9ss. Los los diferentes reyes se dan en el orden que fueron derrotados: Jericó (cap. 6:1); Hai (cap. 7:2); Jerusalén, Hebrón, Jarmut, Laquis y Eglón (cap. 10:3); Gezer (cap. 10:33); y Debir (cap. 10:38). Los proporcionados en los versículos 13b y 14 no son mencionados por nombre en el cap. 10. *Geder*, posiblemente sea la misma *Gedor* sobre la montaña de Judá (cap. 15:58), la cual ha sido preservada bajo el antiguo nombre de *Jedur* (*Rob*., *Pal*. II, p. 412 y *Biblische Forschung*, p. 370). *Horma*, estaba al sur de Judá (cap. 15:30), y fue concedida a los simeonitas (cap. 19:4). Fue llamada Sefat por los cananeos (Jue. 1:17). La ubicación de esta ciudad todavía no es definitiva. Ubicarla con *Tuch*, *Knobel* y otros en el campo de las ruinas, que *Seetzen* llama Espaba (III, p. 44) y *Rowlands* Sepâta (*Ritter, Erdkunde* XIV, p. 1085) en la ladera occidental de la meseta de Racma a 2 horas y media al suroeste de Kalasa (Elusa) no sólo lo prohibe la distancia entre éste y el Arad mencionado en Jue. 1:16s., sino también Num. 21:1ss. Compárese con Num. 14:15, según lo cual Horma debió haberse encontrado cerca de Kades Bernea. Esto coincidiría con el desfiladero es Sufah que va desde el Wadi el Fikreh por todo el altiplano cananeo sureño y del que creen *Robinson* (*Pal*. III, p. 150) y *v. Raumer* que Sefat persiste en el nombre es Sufah. Pero este camino es tan empinado, que resulta absolutamente impasable para un ejército (cf. *Tuch* en *Deutsche Morgenlandzeitschrift*, pp. 183s.) Israel jamás habría intentado pasar la empinada de más de mil pies para vencer a los cananeos (Num. 14:44; 21:1ss., cf. *Bachmann*, comentario de Jueces 1:17). *Arad*, también en el Negeb, ha sido preservada en Tell *Arad* (véase el comentario de Num. 21:1). Libna (véase el cap. 10:29). Adulam, que se menciona en el cap. 15:35 entre las ciudades de la llanura entre Jarmut y Soco, estaba en la cercanía de una gran cueva en que David se refugió cuando huía de Saúl (1 de Sam. 22:1; 2 de Sam. 23:13). Fue fortificada por Roboam (2 de Crón. 11:7), y es mencionada en 2 de Mac. 12:38 como πόλις Ὀδολλάμ [la ciudad de Odolam]. El Onomasticón la describe a diez millas romanas al este de Eleuteropolis al este de Eleuteropolis según lo cual *Tobler* (*dritte Wanderung*, p. 151) lo sitúa en Bet-Dulu. *A. Vogel* en cambio la sitúa en Jimrin o en las ruinas cercanas de Bir el Ud. Pero esto es muy difícil de creer porque ambas localidades son incompatibles con lo que *Adullam* (15:35) ubica entre Jarmut y Sujo. El lugar todavía no ha sido encontrado. En lo que respecta a su ubicación, *Deir Dubbán* cuadraría muy bien con un lugar que está a dos horas al norte de Beit Jibrin, cerca de un gran número de cuevas en la blanca caliza, las cuales forman una especie de laberinto, así como algunas grutas (véase *Rob*., *Pal*. II, p. 610, y *Van de Velde, Reise*, pp. 162-163). *Maceda*, posiblemente Summeil (véase el comentario de 10:10). Bet-el, *i.e.* Beitin (vea el cap. 8:17). La ubicación de las siguientes ciudades, nombradas en los vers. 17 y 18 no puede determi-

narse con certeza, ya que los nombres Tapúa, Afec y Hefer se encuentran nuevamente en diferentes partes de Canaán, y Sarón no vuelve a aparecer. Pero si observamos que en tanto que a partir del ver. 10, se enumeran antes que nada las ciudades cuya captura ya ha sido descrita en el cap. 10, y luego en los vers. 15 y 16 se añaden ciertas ciudades que habían sido tomadas en la guerra con los cananeos del sur, así también en los vers. 19 y 20 se dan primero las capitales de los reyes aliados del norte de Canaán, y después de eso, las otras ciudades que fueron tomadas en la guerra del norte, pero que no habían sido mencionadas por nombre en el cap. 11; no puede dudarse que las cuatro ciudades en los vers. 17 y 18 deben clasificarse entre las ciudades de los reyes tomadas en la guerra contra el rey de Jerusalén y sus aliados, y por tanto deben buscarse al sur de Canaán y no al norte. En consecuencia no podemos estar de acuerdo con *Van de Velde* y *Knobel* en identificar *Tapúa* con *Entapúa* (cap. 17:7), y en buscarla en *Atûf*, un lugar al noroeste de Nablus y cerca del valle del Jordán; la relacionamos más bien con la Tapúa de las tierras bajas de Judá (cap. 15:34), aunque el lugar en sí no ha sido descubierto. Hefer no debe identificarse con *Gat-hefer* en la tribu de Zabulón (cap. 19:13), ni con Cafaraim en la tribu de Isacar (cap. 19:19), sino lo más probable es que se trate de la capital de la tierra de *Hefer* (1 de Reyes 4:10), y debe buscarse en la cercanía de Soco, en la llanura de Judá. Afec probablemente sea la ciudad con ese nombre no muy lejos de Ebenezer (1 de Sam. 4:1), donde el arca fue tomada por los filisteos, y lo más probable es que deba hallarse en la llanura de Judá, aunque no en la villa de *Ahbek* (*Rob*., *Pal.* II, p. 343); pero todavía no ha sido buscada. *Knobel* imagina que la Afec que estaba cerca de Jezreel (1 de Sam. 29:1), se trata de la que se situaba, de acuerdo con el *Onomasticón*, en la cercanía de Endor (1 de Sam. 29:1; 1 de Reyes 20:26, 30); pero esta Afec está muy al norte. *Lasaron* sólo aparece aquí, y hasta ahora ha sido imposible relacionarla. *Knobel* supone que se trata del lugar llamado Sarune, al oeste del lago de Tiberias (*Robinson, Reise* III, p. 887), y conjetura que el nombre ha sido contraído de Lasaron por una aféresis del líquido. Esto sería completamente posible si pudiésemos buscar Lasaron tan al norte. *Bachienne* y *Rosenmüller* creen que se trata de la villa de Sarón en la célebre llanura con ese nombre, entre Lidia y Arsuf.

Vers. 19s. *Madón, Hazor, Simron-merón* y *Acsaf* (véase el cap. 11:1).

Ver. 21. *Taanac* fue concedida a los manaseos en el territorio de Isacar, y entregada a los levitas (caps. 17:11; 21:25), pero no fue completamente arrebatada de los cananeos (Jue. 1:27), es la presente Tell Taënak, a una hora y un cuarto al sureste de Lejun, una colina llana sembrada de trigo; en tanto que el antiguo nombre ha sido preservado en la pequeña villa de Taánac, al pie sureste de Tell (véase *Van de Velde*, I, p. 269; y *Rob*., *Pal.* III, p. 387). *Meguido*, que también fue concedida a los manaseos en el territorio de Isacar, aunque sin que los cananeos hubiesen sido expulsados por completo (cap. 17:11; Jue. 1:27), fue fortificada por Salomón (1 de Reyes 9:15), y también es bien conocida como el lugar donde murió Ocozías (2 de Reyes 9:27), y donde Josías fue vencido y matado por el Faraón Necao (2 de Reyes 23:29, 30; 2 de Crón. 35:20ss.). *Robinson* ha mostrado que fue preservada en la *Legio* de un tiempo postrero, la presente *Lejun* (*Pal.* III, pp. 387ss.; véase también *Biblische Forschungen*, p. 153 y *v. de Velde, Reise* I, pp. 265s.).

Ver. 22. *Cedes*, una ciudad levítica y ciudad de refugio sobre las montañas de Neftalí (caps. 19:37; 20:7; 21:32), el hogar de Barac (Jue. 4:6), fue conquistada y despoblada por Tiglat Pileser (2 de Reyes 15:29), y también fue un lugar muy conocido después de la cautividad (1 de Mac. 11:61ss.). Ahora es un centro insignificante que todavía lleva ese antiguo nombre, al noroeste del lago Huleh, o, de acuerdo con *Van de Velde* (*Reise* II, p. 355), nada más que una miserable granja sobre un Tell al suroeste de una bien cultivada meseta, con una gran cantidad de antigüedades, piedras labradas, restos de columnas, sarcófagos, y dos ruinas de grandes edificios, con una vista abierta muy extensa por cada lado (véase también a *Rob*., *Biblische Forschungen*, pp. 482s.). *Jocneam*, cerca del *Carmelo*, era una ciudad levítica en el territorio de Zabulón (caps. 19:11; 21:34). *Van de Velde* (*Reise* I, pp. 248s.) *y Robinson* (*Biblische Forschungen*, pp. 148s.) suponen que la han encontrado en el Tell Caimón, al lado oriental del Wadi *el Milh*, al noroeste de una cadena de colinas que va hacia el suroeste; siendo este tell de unos doscientos pies de altura y ocupando una ubicación dominante, de modo que gobernaba el paso principal al lado occidental de Esdraelon hacia la llanura sur. *Kaimón* es la forma árabe de la antigua Καμμωνά, *Cimana*, que *Eusebio* y *Jerónimo* sitúan en el *Onomasticón* a seis millas romanas al Norte de *Legio*, sobre el camino hacia Ptolomea.

Ver. 23. *Dor*, véase el cap. 11:2. Gilgal, la base del rey de Goim (גּוֹיִם, un nombre propio, como en Gen. 14:1), con toda probabilidad era el mismo lugar que la *villa nomine Galgulis* mencionada en el *Onomasticón* (*s. v. Gelgel*) como si estuviera a seis millas romanas al norte de Antipatris, la cual todavía existe en la población musulmana de Jiljule (ahora casi una ruina; véase *Rob*., *Biblische Forschungen*, p. 179), aunque este centro está a sólo dos millas E.S.E. de *Kefr Säba*, la antigua Antipatris (véase *Ritter, Erdk.* 16, pp. 568-569). *Tirsa*, la capital de los reyes de Israel hasta el tiempo de Omri (1 de Reyes 14:17; 15:21, 33; 16:6ss.), probablemente sea la presente Taluza, un lugar elevado y hermosamente situado, de un tamaño considerable, rodeado por grandes plantaciones de olivos, dos horas al norte de Siquem (véase *Rob*., *Biblische Forschungen*, p. 396, y *Van de Velde*, *Reise* II, p. 294).

II. DIVISIÓN DE LA TIERRA DE CANAÁN ENTRE LAS TRIBUS DE ISRAEL (capítulos 13-14)

La distribución de la tierra conquistada entre los israelitas es introducida por el mandato del Señor a Josué para que iniciara esta obra, ahora que era viejo, aunque todavía quedaban diferentes porciones de la tierra sin conquistar (cap. 13:1-7); y a esto se adjunta una descripción de la tierra del este del Jordán que ya había sido conquistada y dividida entre las dos tribus y media (cap. 13:8-33). La distribución de la tierra en este lado entre las nueve tribus y media es relatada en su orden histórico; de modo que no sólo se describen los territorios asignados por suerte conforme a sus límites y ciudades respectivos, sino que en esta descripción se introducen también las circunstancias históricas conectadas con la división y concesión de la tierra. Estos relatos históricos están conectados tan estrechamente con las descripciones geográficas del territorio perteneciente a las diferentes tribus, que sólo lo segundo explicará el curso perseguido en la distribución de la tierra, y los distintos modos en que se describen los diferentes territorios (véase las anotaciones sobre el cap. 14:1). Por ejemplo, en el relato de la herencia que cayó a la suerte de las tribus de Judá y Benjamín, no sólo se trazan las fronteras de la manera más cuidadosa, sino que las ciudades también son enumeradas una a una (caps. 15 y 18:11-28); en tanto que en la tribu de José (Efraín y la media de Manasés) falta la lista de todas las ciudades (caps. 16 y 17); y en la pose-

sión de las otras tribus, bien se mencionan únicamente ciudades por separado, como en el caso de Simeón y Dan (cap. 19:1-9, 40-48), o se mezclan las distintas ciudades, pero en ambos casos se dan incompletas, como en el caso de Zabulón, Isacar y Nefatalí (caps. 19:10-16, 17-23; 24-31, 32-39). Esta falta de información, particularmente en los territorios de las tribus mencionadas a lo último, podría explicarse por el hecho de que al norte de Canaán había muchos trozos de tierra en poder de los cananeos, y los israelitas todavía no habían adquirido un conocimiento suficientemente exacto o completo del país, ya fuere por la campaña de Josué en el norte, o por medio de los hombres que fueron enviados a investigar la tierra del norte antes de que fuera dividida (cap. 18:4-9), para capacitarlos para preparar un relato completo de las fronteras y ciudades desde el principio. Del mismo modo, también podríamos aplicar la ausencia de la lista de ciudades en el caso de las tribus de Efraín y Manasés, es decir, por el hecho de que una gran porción del territorio asignado a la tribu de José todavía estaba en posesión de los cananeos (*vid*. cap. 17:14-18); en tanto que la omisión de cualquier relato de las fronteras en el caso de Simeón y Dan es atribuible a las circunstancias de que el primero recibió su heredad dentro de la tribu de Judá, y el segundo entre Judá y Efraín, en tanto que el espacio dejado para los danitas era tan pequeño, que Efraín y Judá tuvieron que cederles algunas de las ciudades de su propio territorio. Es así como la desigualdad y lo inacabado de los relatos históricos de las diferentes tribus favorecen decididamente la conclusión de que son las listas que fueron trazadas en el tiempo en que Josué dividió la tierra. No existe nada para excluir esta suposición en el hecho de que muchas ciudades aparecen con diferentes nombres, *e.g. Bet-semes* e *Ir-semes* (caps. 15:10; 19:41; 21:16), *Madmana* y *Bet-lebaot*, *Sansana* y *Hazar-susa* (caps. 15:31; 19:5), *Siclag* y *Saruhén* (caps. 15:32; 19:6), *Remet* y *Jarmut* (caps. 19:21; 21:29), o en otras pequeñas diferencias. Las variaciones de este tipo pueden explicarse con suficiencia por el hecho de que tales lugares eran conocidos por dos nombres distintos, los cuales podían utilizarse intercambiablemente; en tanto que en otros casos la diferencia en los nombres no era nada más que un distinto modo de escribirlos o pronunciarlos; *e.g.* קַטָּת [Catat] y קַרְתָּה [Carta] (caps. 19:15; 21:34), אֶשְׁתְּמֹה [Estemo] y אֶשְׁתְּמוֹעַ [Estemoa] (caps. 15:50; 21:14), בַּעֲלָה [Baala] y בָּלָה [Bala] (caps. 15:29; 19:3); o simplemente en la contracción de un nombre compuesto, como *Ramat* en Galaad por *Ramat-mizpa* (caps. 21:36; 13:26); *Bealot* y *Baalat-beer* (caps. 15:24; 19:8), *Lebaot* y *Bet-lebaot* (caps. 15:32; 19:6), *Hamat* y *Hamot-dor* (caps. 19:35; 21:32). Si el autor, por otro lado, hubiese sacado de fuentes posteriores, o simplemente dado los resultados de una encuesta posterior, como *Knobel* supone, sin duda se hallaría mucha más uniformidad en las diferentes listas[36].

36. Los argumentos empleados por *Knobel* en apoyo de su aserción consisten, por un lado, de aseveraciones inconclusas e incorrectas, y por otro lado están fundadas en suposiciones arbitrarias. En primer lugar, por ejemplo, asevera que «se omite un gran número de ciudades de las listas que estaban dentro de los límites mencionados y existían desde la antigüedad, en el sur, Tamar (Gen. 14:7), Arad (Num. 21:1), Atac, Racal, Aroer y Sifmot (1 de Sam. 30:28ss.), Gerar (Gen. 20:26); en la Sefela, Gaza, Ascalón, Gat, Asdod, Jabne y Jope (véase el cap. 15:45ss.); en *Benjamín*, Micmás y Nob (1 de Sam. 13:2 ss.; 22:19); al norte, Afec, Lasaron, Madón, Simron-nerón, y Merom (caps. 11:5; 12:18-20), así como Meroz y Ajalón (Jue. 5:23; 12:12); y éstos con otros lugares con toda seguridad no faltarían aquí, si Josué y sus asociados hubieran distribuido las ciudades igual que la tierra, y proporcionado las listas a nuestro autor». Pero sería difícil presentar las pruebas de esto, ya que *Knobel* mismo reconoce que hay huecos en las listas que nos han llegado, de los cuales se puede demostrar que han sido errores de copistas, tales como, por ejemplo, la falta de toda una sección después de los caps. 15:19 y 21:35. Además, las ciudades filisteas de Asdod y Gaza son realmente mencionadas en el cap. 15:46, y las otras, en todo caso, son aludidas; en tanto que *Knobel* rechaza antes que nada, y de modo arbitrario, el cap. 15:45-47 del texto, para de ese modo poder hablar de él como omitido. Nuevamente, con muchos de los lugares mencionados como omisiones, tales como Abac, Racal, Sifamot, etc., es muy cuestionable si eran ciudades en el tiempo de Josué, o, en todo caso, si eran ciudades que deberíamos esperar que se mencionaran. Y finalmente, no sólo no se dan catálogos de ciudades en el caso de Efraín y Manasés, sino que sólo tenemos catálogos imperfectos en el caso de Zabulón, Aser y Neftalí; y, como ya hemos observado, esta falta de acabado y estos huecos pueden explicarse satisfactoriamente por las circunstancias históricas bajo las que tuvo lugar la concesión. En segundo lugar, *Knobel* también mantiene que «las conquistas de Josué no se extendieron hasta el Líbano (cap. 13:4, 5), y sin embargo el autor menciona ciudades de los aseritas allí (cap. 19:28, 30); Betel no fue tomada hasta después del tiempo de Josué (Jue. 1:22ss.), y también sucedió lo mismo con Jerusalén (Jue. 1:8), y en los primeros tiempos de los jueces no tenían habitantes hebreos (Jue. 19:12), sin embargo el autor habla de ambos sitios como ciudades de los benjamitas (cap. 18:22, 28); Jericó y Hai yacían en ruinas en tiempo de Josué (caps. 6:24; 8:28), sin embargo aquí se habla de ellas como las ciudades de Benjamín que habían sido reconstruidas (cap. 18:21, 23); lo mismo sucede con Hazor en Neftalí (caps. 11:13; 19:36); y de acuerdo con Jue. 1:1, 10ss., Hebrón y Debir tampoco fueron conquistadas hasta después del tiempo de Josué». Pero todo esto descansa: 1) sobre la falsa suposición de que las únicas ciudades que Josué distribuyó, a suertes, entre las tribus de Israel, fueron aquellas que conquistó permanentemente, en tanto que, de acuerdo con el mandato de Dios, dividió toda la tierra entre los israelitas estuviesen conquistada o no; 2) sobre la errónea opinión de que las ciudades que habían sido destruidas, tales como Jericó, Hai y Hazor, fueron dadas a los israelitas como «reconstruidas», en tanto que en el texto no se menciona palabra alguna sobre ello. Lo mismo sucede con los argumentos utilizados por *Knobel* como prueba de que la composición de los caps. 13-21 se forma de tres documentos distintos. Las discrepancias materiales han sido forzadas sobre el texto como lo veremos cuando lleguemos a la explicación de los pasajes en cuestión; y las diferencias verbales no prueban nada más que el relato geográfico de las fronteras y ciudades no contienen alusiones al sacerdocio, al sacrificio, o a ciertas otras cosas que nadie pensaría en buscar aquí.

Capítulo 13. Mandato de Dios para que se divida la tierra de Canaán. Descripción del territorio de las dos tribus y media

Versículos 1-14. Introducción a la división de la tierra

Vers. 1-7. Mandato del Señor a Josué para que distribuya la tierra por suertes entre las nueve tribus y media. El ver. 1 contiene sólo el comienzo del mandato divino; la conclusión sigue en el ver. 7. Los vers. 2-6 forman un paréntesis de muchas cláusulas, definiendo la última cláusula del ver. 1 más plenamente. Cuando Josué hubo envejecido, el Señor le mandó, por cuanto era avanzado en años, y todavía quedaba mucha tierra por tomar, que dividiera «*esta tierra*», *i.e*. toda la tierra de Canaán, por herencia para las nueve tribus y media, y le prometió al mismo tiempo que Él echaría a los cananeos de aquellas porciones de la tierra que todavía faltaban por conquistar (ver. 6). Las palabras, «*siendo Josué ya viejo, entrado en años*» (*vid*. Gen. 24:1; 18:11, etc.) denotan edad avanzada en sus diferentes fases hasta la aproximación de la muerte (como, por ejemplo, en el cap. 23:1). Josué podría tener noventa o cien años en ese tiempo. La alusión a la gran edad de Josué simplemente sirve para explicar la razón del porqué se da el mandato de Dios. Como ya estaba viejo, y todavía quedaba mucha tierra por tomar, debía proceder a hacer la división de Canaán, para de ese modo poder completar esta obra para la que también había sido llamado, antes de su muerte; en tanto que

muy posiblemente podría suponer que, bajo las circunstancias existentes, todavía no llegaba el tiempo para dividir la tierra.

En los vers. 2-6 se enumeran los distritos que todavía no habían sido conquistados, por separado. הַנִּשְׁאֶרֶת es de suplir con לְהִשָּׁתָה del ver. 1.

Vers. 2s. *Todos los territorios de los filisteos* (גְּלִילוֹת, círculos de distritos bien definidos que rodeaban la ciudad principal). Se hace referencia a las cinco ciudades de los filisteos, cuyos príncipes son mencionados en el ver. 3. *«Y todos los de los gesureos»;* no el distrito de Gesur en Perea (vers. 11, 13; 12:5; Deut. 3:14), sino el territorio de los gesureos, una pequeña tribu del sur de Filistea, a la orilla de la porción noroeste del desierto de Arabia que bordea Egipto; sólo se menciona nuevamente en 1 de Sam. 27:8. La tierra de los filisteos y gesureos se extendía desde Sicor de Egipto (al sur) hasta el territorio de *Ecrón* (al norte). שִׁחוֹר (*Sihor*), *lit*. el río negro, no es el Nilo porque este es siempre llamado הַיְאֹר (el río) en prosa simple (Gen. 41:1, 3; Ex. 1:22), y no estaba delante de Egipto, *i.e.* al este de él, sino que fluía por en medio de la tierra. El *«Sihor del oriente de Egipto»* era el arroyo (נַחַל) de Egipto, el Ῥινοκορούρα, el moderno wadi *el Arish*, que es mencionado en el cap. 15:4, 47, etc., como la frontera sur de Canaán hacia Egipto (véase en Num. 34:5). *Ecrón* (Ἀρρακών, LXX), la ciudad más al norte de las cinco ciudades principales de los filisteos, primero que nada fue concedida a la tribu de Judá (Jue. 1:18), aunque no fue ocupada permanentemente. Es la presente Akír, una considerable población en la llanura, a dos horas al suroeste de Ramla, al este de Jamina, sin ruinas de alguna antigüedad, con la excepción de dos antiguos pozos amurallados que probablemente pertenezcan al tiempo de las cruzadas (véase *Rob., Pal.* III, p. 229; *v. de Velde, Mem.*, pp. 308s., y *Reise* II, pp. 172s.). *«Que se considera de los cananeos, de los cinco príncipes de los filisteos», i.e.* se contaba como perteneciente a la tierra de Canaán, y concedido a los israelitas como el resto. Esta observación era necesaria porque los filisteos no eran descendientes de Canaán (véase en Gen. 10:14), sin embargo debían ser echados igual que los cananeos como invasores del territorio cananeo (cf. Deut. 2:23). סְרָנִי de סֶרֶן, el título que se mantiene de los príncipes de los filisteos (*vid*. Jue. 3:3; 16:5ss.; 1 de Sam. 5:8) no significa reyes sino príncipes, y es intercambiable con שָׂרִים (cf. 1 Sam. 29:6 con los vers. 4, 9). En todo caso, era el título nativo o filisteo de los príncipes filisteos, aunque no se deriva de la misma raíz que שַׂר, sino que se relaciona con סֶרֶן, *axis rotae*, en sentido tropical de *princeps*, para lo cual el árabe provee varias analogías (véase *Ges., Thes.*, p. 972). Las capitales de estos cinco príncipes eran las siguientes: עַזָּה (*Gaza, i.e.* la fuerte), fue concedida a la tribu de Judá y tomada por los descendientes de Judá (cap. 15:47; Jue. 1:18), pero no fue mantenida por largo tiempo. En el presente es una ciudad considerable de unos 15.000 habitantes, con el antiguo nombre de *Gazzeh*, aproximadamente a una hora del mar, y con un puerto marítimo llamado *Majuma*; es la ciudad de Palestina que está más hacia el suroeste (véase *Rob., Pal.* II, pp. 636ss.; *Ritter, Erdk.* 16, pp. 35ss.; *Stark, Gaza und die philistäische Küste*, etc., pp. 45ss.). *Asdod* (Ἄζωτος, *Azotus*); también fue concedida a la tribu de Judá (cap. 15:46, 47), la sede de la adoración de Dagón, hacia donde llevaron el arca los filisteos (1 de Sam. 5:1ss.). Fue conquistada por Uzías (2 de Crón. 26:6), después fue tomada por Tratan, el general de Sargón (Isa. 20:1), y fue sitiada por Psammeticus durante veintinueve años (Herod. II, 157). Es la presente *Esdud*, un centro mahometano que cuenta con unas cien o ciento cincuenta chozas, sobre una baja, redonda, y arbolada altura sobre la carretera que va de Jamnia hasta Gaza, dos millas al sur de Jamnia, aproximadamente a media hora del mar (*vid. Rob.*, I, p. 174, *Ritter, Erdkunde* XVI, pp. 94s.; *Tobler, dritte Wanderung*, pp. 26ss.). *Ascalón,* fue conquistada por los judíos después de la muerte de Josué (Jue. 1:8, 9); pero poco después recuperó su independencia (*vid*. Jue. 14:19; 1 de Sam. 6:17). Es la presente *Asculán* sobre la costa entre Gaza y Asdod, a cinco horas al Norte de Gaza, con considerables y muy extendidas ruinas (véase *v. Raum.*, pp. 173-174; *Ritter,* XVI, pp. 69ss. y *Tobler*, pp. 32ss.). Gat (Γέθ), por mucho tiempo fue la base de los refaítas, y fue el hogar de Goliat (cap. 11:22; 1 de Sam. 17:4, 23; 2 de Sam. 21:19ss.; 1 de Crón. 20:5ss.); fue hasta allí hasta donde los filisteos de Asdod llevaron el arca, la cual a su vez fue llevada desde allí hasta Ecrón (1 de Sam. 5:7-10). David fue el primero en quitársela a los filisteos (1 de Crón. 18:1). En el tiempo de Salomón era una ciudad real de los filisteos, aunque sin duda bajo supremacía israelí (1 de Reyes 2:39; 5:1). Fue fortificada por Roboam (2 de Crón. 11:8), fue tomada por los sirios en el tiempo de Joas (2 de Reyes 12:18), y fue conquistada nuevamente por Uzías (2 de Crón. 26:6; Amós 6:2); pero no se hace mayor mención de ésta, y todavía no se han descubierto sus restos[37] (véase *Rob.*, II, pp. 690s. y *v. Raumer*, *Pal.*, pp. 191s.). *«También los aveos»,* hacia el sur. Juzgando por Deut. 2:23, los aveos (עַוִּים) parecen haber pertenecido a aquellas tribus de la tierra que ya habían sido encontradas al lado de los cananeos, a las cuales los filisteos subyugaron y destruyeron cuando entraron al país. No son mencionados en Gen. 10:15-19 entre las tribus cananeas. Al mismo tiempo, no existe base suficiente para identificarlos con los gesureos como lo hace *Ewald* en *Geschichte* I, pp. 310s., o con los anaceos, como *Bertheau* ha hecho. Además, no puede decidirse si eran descendientes de Cam o de Sem (véase *Stark, Gaza*, pp. 32ss.). מִתֵּימָן (de, o, al sur) al comienzo del ver. 4, debería unirse al ver. 3, como se hace en la LXX, *Siriaca* y *Vulg.*, y relacionada con הָעַוִּים (los aveos). Los aveos moraban al sur de los filisteos, al suroeste de Gaza. No tiene sentido relacionarla con lo que le sigue como para que leamos «hacia el sur toda la tierra de los cananeos»; porque toda la tierra del sur de Gaza, o del territorio de los filisteos, aún no estaba habitada por los cananeos, y no es posible que fuera llamada «toda la tierra de los cananeos». Sin embargo, si

37. De acuerdo con el Onomasticón (*s. v. Geth*), era un sitio a cinco millas romanas de Eleuteropolis hacia Diospolis, en tanto que *Jerónimo* (sobre Miq. 1) dice: *Gath vicina Judaeae confinio et de Eleutheropilo euntibus Gazam nunc usque vicus vel maximus* [Gat estaba cerca de la frontera de Judea, y sobre la carretera que va de Eleuteropolis a Gaza; todavía es una población bastante grande]; mientras que en el comentario sobre Jer. 25, declara: *Geth vicina atque confinis est Azoto* [Gat estaba cerca y colindaba con Azoto], de lo cual se hace lo suficiente obvio que la ubicación de la ciudad filistea de Gat era completamente desconocida para los padres. *Hitzig* (*Urgeschichte der Philister,* p. 154) *y Knobel* suponen que la Βαιτογάβρα de Ptolomeo (V, 16, 6), Betogabri en Tab. *Peuting*, 9. *e.* (la *Eleuteropolis* de los padres, y la presente *Beit Jibrin*, una ruina muy considerable), es la antigua Gat, pero esta opinión se fundamenta únicamente sobre unas combinaciones etimológicas muy cuestionables; en tanto que *Thenius* la ubica en el sitio de la presente *Deir Dubban*, aunque sin ninguna base sostenible. Más credibilidad presenta la suposición de *C. Schick, Reise in das Philisterland, im Ausland,* 1867, núm. 7, p. 162, de que Gat es idéntico al actual Tell Safieh. «Se trata de una montaña aislada en la llanura, puesta ante las demás montañas como protección y había sido formada como un vigía o un guardia». Esta suposición se puede combinar con la nota de *Konrad Furrer* en *Wanderungen durch Palästina*, Zurich 1865, pp. 131s.: «El primer wadi, el más grande que encontramos (en el camino de Askalon a Asdod), alrededor de un cuarto de hora al norte de Mejdel, se llamaba el-Gat y quizás era un recuerdo del Gat de los filisteos». Este Wadi no puede estar lejos del Wadi Safijeh que se ubica cerca del Wadi Fafieh. En el mapa en el libro de Furrer Gat está situada en el lugar del Tell Hessi, al este de Mejdel.

estuviésemos dispuestos a adoptar la opinión mantenida por *Masius* y *Rosenmüller*, y entendiéramos estas palabras en relación con la frontera del sur de Canaán, *regis Arad et vicinorum regulorum ditiones, qui in Judaeae extremitate dominabantur ad deserta Pharan, Zin, Kades, etc.* [la posesión del rey de Arad y los reyes circundantes que gobernaban en la extremidad sur de Judea, hasta el desierto de Parán, Zin, Cades, etc.], el hecho de que Arad y los distritos adjuntos siempre se cuentan como pertenecientes al Neguev, al instante sería decisivo contra ello (compare el cap. 15:21ss. con los caps. 10:40; 11:16, también Num. 21:1). Además, de acuerdo con los caps. 10:40, 41 y 11:16, 17, Josué había herido todo el sur de Canaán desde Cades Barnea hasta Gaza, y lo había tomado; de modo que allí no quedó nada sin conquistar que hubiese sido posible que se mencionara en este pasaje como todavía no tomado por los israelitas. Porque el hecho de que los distritos que atravesó Josué tan victoriosamente y tomó por posesión, no fueron mantenidos permanentemente por los israelitas, aquí no entra en consideración. Si el autor hubiera pensado en enumerar todos estos lugares, habría tenido que incluir también muchos otros distritos.

Además del territorio de los filisteos al suroeste, todavía faltaba por tomar (vers. 4, 5) en el norte, *«toda la tierra de los cananeos», i.e.* de los fenicios que habitaban la costa, y *«Mehara, que es de los sidonios, hasta Afec»*. מְעָרָה (la cueva) es la presente *Mugr Jezzin, i.e.* cueva de Jezzin, al este de Sidón, en un empinado muro rocoso del Líbano, un sitio de escondite de los drusos en la actualidad (véase en Num. 34:8; también *F. v. Richter*, *Wallfarten im Morgenland*, p. 133). *Afec*, o *Afic*, fue concedida a la tribu de Aser (cap. 19:30; Jue. 1:31); fue llamada Αφακα por los griegos; allí había un templo de Venus, el cual Constantino ordenó que se destruyese debido a la licenciosa naturaleza de su adoración (*Euseb. Vita Const.* III, 55). Es la presente *Afca*, un pequeño poblado, pero un sitio de rara belleza, sobre una terraza del Líbano, cerca del afluente principal del río *Adonis* (*Nahr Ibrahim*), con ruinas de un templo antiguo en las cercanías, rodeado por árboles de las más espléndidas nueces al norte de Beirut (véase *O.F. v. Richter*, pp. 106-107; *Rob.*, *Biblische Forschungen*, p. 791; y *V. de Velde*, *Reise* II, p. 398). *«Hasta la región de los amorreos»;* esto es oscuro. No podemos imaginar que la referencia sea al territorio de Og de Basán, que primero fue habitado por los amorreos, ya que dicho territorio no se extendía tanto hacia el norte; y la explicación dada por *Knobel* de que más al norte no había cananeos, sino amorreos, que eran de origen semita, descansa sobre hipótesis que no pueden sostenerse históricamente.

Ver. 5. Todavía quedaba por tomar (2) *«la tierra de los giblitas», i.e.* el territorio de la población de Gebal (1 de Reyes 5:32; Ezeq. 29:9), la *Biblos* de los clásicos, sobre el Mar Mediterráneo, al norte de Beirut, llamada *Jebail* por los árabes, y de acuerdo con *Edrisi* (ed. Jaubert, I, p. 356), «un hermoso centro sobre la costa, encerrado en buenos muros, y rodeado de viñas y extensos terrenos plantados con árboles frutales» (véase también *Abulfed*, *Tab. Syr.*, p. 94). Es una ciudad que todavía tiene un antiguo muro, algunas porciones del cual aparentemente pertenecen al tiempo de las cruzadas (véase *Burckhardt*, *Syr.*, p. 296, y *Ritter*, *Erdk.* 17, pp. 60ss.)[38]. *«Y todo el Líbano hacia donde sale el sol»; i.e.* no el Anti-Líbano (*Knobel*), sino el Líbano que está al este del territorio de Gebal, *«desde Baal-gad al pie del monte Hermón», i.e. Paneas Banjas* al pie de Hermón (véase el cap. 11:17), *«hasta la entrada de Hamat», i.e.* hasta el territorio del reino de Hamat, con capital del mismo nombre sobre el Orontes (véase en Num. 34:8). Finalmente, todavía quedaban (3) *«todos los que habitan en las montañas desde el Líbano hasta Misrefot-maim», i.e.* el promontorio de *Nakura* (véase el cap. 11:8), es decir, *«todos los sidonios», i.e.* todos los fenicios que moraban desde el Líbano hacia el sur, desde la frontera del territorio de Hamat hasta el promontorio de Nakura. De acuerdo con un uso antiguo, se mencionan los sidonios para hacer referencia a los fenicios en general, como en Homer, debido a que Sidón es la capital más antigua de Fenicia (véase *Ges., sobre Is.* I, pp. 724ss.). El Señor desarraigaría a todos estos delante de Israel, y por tanto Josué debía dividir todo el norte de Canaán, que estaba habitado por los fenicios, entre los israelitas. *«Solamente repartirás tú por suerte el país a los israelitas por heredad»*, etc. רַק, sólo, *i.e.* aunque todavía no lo has tomado. הַפִּיל, hacer caer, aquí se utiliza con referencia a la suerte, *i.e.* dividir por suerte. *Quod tui officii est praesta in distributione terrae, nec a sorte eximatur quod adhuc secure possident hostes: quia mihi curae erit, quod promisi implere. Hinc discamus in suscipiendis negotiis sic pendere ab ore Dei, ne qua dubitatio nos moretur* [Cumple tu responsabilidad en la distribución de la tierra, sin exceptuar siquiera lo que todavía está en poder del enemigo; porque Yo me encargaré de cumplir lo que he prometido. Podemos aprender de aquí a apoyarnos tan plenamente en la palabra del Señor, al emprender alguna responsabilidad, como para no ser detenidos por dudas o temores] (*Calvino*).

Vers. 8-14. Al mandato de Dios de dividir la tierra a este lado del Jordán entre las nueve tribus y media (ver. 7), el historiador anexa la observación de que las otras dos tribus y media ya habían recibido su heredad de mano de Moisés al otro lado (ver. 8). Procede a describir esto en toda su extensión (vers. 9-13), y luego observa que sólo la tribu de Leví no recibió heredad directamente, de acuerdo con la palabra del Señor (ver. 14). Después de esto da una descripción en los vers. 15-33 de la tierra asignada por Moisés a cada una de las tribus y media[39].

La observación en el ver. 8 está estrechamente relacionada con lo que precede por la expresión עִמּוֹ [con quien, *lit.* con esto], que esta expresión debe tomarse hasta cierto punto como indefinida; «con quien», con medio Manasés, significando en realidad con la otra media tribu de Manasés, con la que los rubenitas y gaditas habían recibido su heredad (véase Num. 32 y Deut. 3:8-17). Las últimas palabras del ver. 8, *«según se las dio Moisés siervo de Yahvé»*, no son una repetición tautológica de la cláusula «la cual les dio Moisés», sino simplemente afirman que estas tribus recibieron la tierra que les dio Moisés, de la manera ordenada por Moisés, sin alterar sus arreglos. Los límites de la tierra dados en los vers. 9-13 realmente concuerdan con los dados en el cap. 12:2-5 y Deut. 3:8, aunque la expresión varía en algunos respectos.

Las palabras del ver. 9, הָעִיר אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַנַּחַל [la ciudad que está en medio del río], *i.e.* la ciudad en el valle, Ar. son más distintivas que las del cap. 12:2, וְתוֹךְ הַנַּחַל [y de en medio del río]. «Todo el valle» (הַמִּישׁוֹר) es la meseta amorrea, un tramo de tierra que en su mayoría no tiene árboles, que se extiende desde Arnón hasta Hesbón, y hacia el noreste a Rabat-ammán (véase el comentario de

38. La evidencia presentada por *Movers* (*Phönizier* II,1, p. 103), que los giblitas no pertenecían a los cananeos, es más plausible que verdadera.

39. La observación de *Knobel*, que los vers. 8-14 anticipan la siguiente sección (vers. 15-33) de un modo inapropiado, descansa en una completa falta de comprensión del todo; porque el relato de la división de la tierra al este del Jordán entre las dos tribus y media (vers. 15-33) no podría ser introducido de una manera más apropiada que por una descripción de la circunferencia de la tierra y sus partes principales (vers. 9-13).

Deut. 3:10), el cual en Num. 21:20 es llamado el campo de Moab. *Medeba*, ahora llamada *Medaba* (véase Num. 21:30). *Dibón*, ahora una ruina llamada *Dibân*, al norte de Hernón (véase el comentario de Num. 21:20).

Ver. 10, como en el cap. 12:2.

Ver. 11. *Galaad* es todo el campo que lleva ese nombre a ambos lados del Jaboc (véase el cap. 12:2 y Deut. 3:10), la presente Belca y Jebel Ajlun; para la descripción de los cuales véase las anotaciones sobre Num. 32:1. *«Y los territorios de los gesureos y de los maacateos»* es referido en el cap. 12:5 como el límite del reino de Og, y en Deut. 3:14 como la frontera de la tierra que fue tomada por Jair el Manaseo; aquí se incluye en la herencia de las tribus del otro lado del Jordán, pero realmente nunca fue tomado como posesión por parte de los israelitas, y (de acuerdo con el ver. 13) probablemente nunca estuvo sujeto al rey Og. Las otras menciones en los vers. 11 y 12 son las mismas que en el cap. 12:4, 5.

Ver. 14. La tribu de Leví no debía recibir tierra, sino las ofrendas de Yahvé, *i.e.* las ofrendas, incluyendo los diezmos y primeros frutos (Lev. 27:30-32, comparado con Num. 18.21-32), serían su herencia; de modo que el mismo Dios de Israel es llamado la heredad de Leví en el ver. 33 así como en Num. 18:20, a lo cual se refieren las palabras «como Él les había dicho» (véase el comentario sobre Num. 18:20).

Versículos 15-33. Las posesiones de las dos tribus y media

Vers. 15-23. La tribu de *Rubén* recibió su heredad al sur, es decir, el territorio de Aroër en el valle del Arnón, desde Ar en ese valle, en adelante, y la llanura (la meseta) cerca de Medeba (véase el ver. 9), con la capital Hesbón y sus ciudades, *i.e.* las ciudades de la llanura que dependían de ella. *Hesbón*, ubicada casi en el centro entre el Arnón y Jaboc, se situaba sobre la frontera de la heredad de los rubenitas, y fue cedida a los gaditas, los cuales la dieron a los levitas (cap. 21:39; 1 de Crón. 6:66; véase en Num. 32:37). *Dibón*, llamada Dibón de Gad en Num. 33:45, porque los gaditas la habían construido, *i.e.* fortificado, estaba al sur de Hesbón, a solo una hora de Aroër, sobre el Arnón (ver. 9). *Bamot-baal*, también llamada simplemente Bamot (Num. 21:20; Isa. 15:2), debe buscarse en Jebel Atarus (véase en Num. 21:20). Fue desde allí que Balaam vio la orilla del campamento israelita (Num. 22:41). *Bet-baal-meón*, las ruinas actuales de *Myun*, a tres cuartos de hora al S.E. de Hesbón (véase en Num. 32:38). *Jahaza*, donde Sehón fue derrotado, estaba al oeste de Medeba, de acuerdo con el *Onomasticón*; Dibón estaba sobre la frontera del desierto (véase en Num. 21:23). Cademot, sobre la frontera del desierto, al noroeste de Calat Balúa, debe hallarse en la rivera norte del Balúa, o Arnón alto (véase en Num. 21:13). *Mefaat*, donde había tropas de guardia estacionadas (de acuerdo con el *Onomasticón*) como defensa contra los moradores del desierto, debe buscarse en la cercanía de Jahaza, con la cual siempre es asociada (Jer. 48:21). Cademot y Mefaat fueron entregadas a los levitas (cap. 21:37; 1 de Crón. 6:64).

Vers. 19s. *Quiriataim*, donde Quedorlaomer derrotó al Emim, probablemente se encuentre en las ruinas de et-Teym, a media hora al oeste de Medeba (véase en Gen. 14:5). *Sibma* (Num. 32:38), de acuerdo con *Jerónimo* (sobre Isa. 16:8), a solo quinientos pasos desde Hesbón, para haber desaparecido sin esperanza. *Zaret-sahar, i.e. splendor auroroe*, que sólo se menciona aquí, se ubicaba «*sobre una montaña del valle*». De acuerdo con el ver. 27, el valle (הָעֵמֶק) era el valle del Jordán, o más bien (de acuerdo con Gen. 14:3, 8) el valle de Sidim, un valle que se extendía sobre el lado oriental del Mar Muerto. *Seetzen* conjetura que la ciudad a la que se hace referencia es la presente ruina de *Sará*, al sur de Zerca Maein. *Bet-peor*, frente a Jericó, seis millas romanas más arriba de (al este de) Libia; véase en Num. 23:28). Las «*laderas de Pisga*» (cap. 12:3; Deut. 3:17); al sur de la primera, sobre la costa Noreste del Mar Muerto (véase en Num. 27:12). *Bet-jesimot* (cap. 12:3), en el Ghor el Seisabán, al lado noreste del Mar Muerto (véase en Num. 22:1). En el ver. 21a, se suman los lugares que Rubén recibió además de los mencionados por nombre con las palabras, «*todas las ciudades de la llanura, y todo el reino de Sehón», sc.* en lo que se extiende sobre la llanura. Estas limitaciones de las palabras están implicadas en el contexto: la primera en el hecho de que las ciudades de la llanura son mencionadas en el ver. 17; la segunda en que, de acuerdo con el ver. 27, «el resto del reino de Sehón», *i.e.* la porción norte de éste, fue entregada a los gaditas. La alusión a Sehón indujo al autor a mencionar su derrota nuevamente; véase en Num. 31, donde se mencionan los cinco vasallos madianitas que murieron en Sehón en el ver. 8, y también se menciona la muerte de Balaam. נְסִיכֵי סִיחוֹן [Duques de Sehón], propiamente vasallos de Sehón; נְסִיכִים sin embargo no significa ungido, sino literalmente derramado, *i.e.* escayolado, moldeado, investido. La palabra apunta a la «creación de un príncipe por el comunicado o la concesión de poder» (*Gusset. s. v.*).

Ver. 23. *«Y el Jordán fue el límite del territorio de los hijos de Rubén», i.e.* el Jordán o la tierra que le rodeaba. וּגְבוּל como Num. 34:6 y Deut. 13:16. El significado es que que el territorio de Rubén, con los lugares mencionados al final (ver. 20), alcanzaban hasta el territorio del Jordán; por cuanto en lo que se referia a la parte principal, estaba al este del Mar Muerto, ya que sólo llegaba desde el Arnón hasta Hesbón, *i.e.* hasta la latitud de la extremidad norte del Mar Muerto. *«Estas ciudades con sus aldeas»*. הֲצֵר, aldeas, utilizada, como en Lev. 25:31, para denotar lugares no encerrados por muros.

Vers. 24-28. Heredad de la tribu de Gad. Esta tribu recibió *Jazer* (probablemente *es Szyr*; véase en Num. 21:32), y «*todas las ciudades de Galaad», i.e.* de la mitad sur de Galaad, la cual pertenecía al reino de Sehón; porque la mitad norte que pertenecía al reino de Og, fue dada a los manaseos (ver. 31), «*Y la mitad de la tierra de los hijos de Amón hata Aroer, que está enfrete de Rabá», i.e.* aquella porción de la tierra de los amoneos entre el Arnón y el Jaboc, la cual los amorreos habían tomado de los amonitas bajo el mando de Sehón, es decir, la tierra del este de Galaad, al lado occidental del Jaboc alto (Nahr Ammán; Deut. 2:37; 3:16; cf. Jue. 11:13); porque la tierra de los amonitas, *i.e.* la tierra que todavía tenían en tiempo de Moisés, al lado oriental de Nahr Ammán, no tenían permitido atacar los israelitas (Deut. 2:19). Aroër, que está enfrente de Rabá, *i.e.* Ammán (véase Deut. 3:11), es Aroër de Gad, y debe distinguirse de la Aroër de Rubén sobre el Arnón (ver. 16). Sólo se menciona nuevamente en Jue. 11:33 y 2 de Sam. 24:5, y se ubicaba, de acuerdo con 2 de Sam., en el valle de Gad (בְּתוֹךְ הַנַּחַל הַגָּד), esto es, en un wadi o valle por el que *Gesenius* supone (*Thes.*, p. 1074) que fluía un brazo de Jaboc, y *Thenius* cree que el mismo Jaboc, aunque ninguno de los dos tiene base suficiente para sustentar su conjetura. Tampoco debe identificarse con la ruina de *Ayra* al suroeste de Szalt ya que esta no se encuentra en un נַחַל (wadi); antes bien, es muy probable que se encuentre al noreste de Rabá, en el wadi Nahr Ammán, al lado de Calat Zerka Gadda, cuya ubicación cuadra con este versículo y 2 de Sam. 24:5 muy bien, y podría reconciliarse fácilmente con Jue. 11:33.

En el ver. 26 se describe en primer lugar la extensión del territorio de Gad de norte a sur; desde Hesbón (véase el ver. 17) hasta *Ramat-mizpa*, o Ramot en Galaad (cap.

20:8), probablemente sobre el sitio de la presente *Szalt* (véase en Deut. 4:43), «y Betonim», probablemente la ruina de Batné, sobre la montañas que rodean del Ghor hacia el este entre el wadi Shaib y el wadi Ajlun, en la misma latitud que Szalt (*V. de Velde*, *Mem*., p. 298); y luego, *en segundo lugar*, se describe el límite de oeste a este, «*desde Mahanaim hasta el límite de Debir*». Mahanaim (doble campamento, Gen. 32:2), que fue cedido a los levitas por Gad (cap. 21:30), donde Isboset fue proclamado rey (2 de Sam. 2:8, 9), y a donde David huyó de Absalón (2 de Sam. 17:24, 27; 1 de Reyes 2:8), no debe buscarse, como *Knobel* supone, en las ruinas de *Meysera*, al sur del Jaboc, a cuatro horas y media de Szalt, sino que estaba al norte del Jaboc, ya que Jacob no cruzó el vado de Jaboc hasta después que el ángel se le hubo aparecido en Mahanaim (Gen. 32:3, 23). Estaba en o por el valle del Jordán (conforme a 2 de Sam. 18:23, 24), y probablemente ha sido preservada en las ruinas de *Mahné*, cuya ubicación todavía no ha sido determinada (véase en Gen. 32:3). לִדְבִיר [Debir] es completamente desconocida; la *lamed*, sin embargo, no debe tomarse como un prefijo, sino que forma parte de la palabra. *J. D. Michaelis* y *Knobel* suponen que es la misma *Lo-debar* que aparece en 2 de Sam. 9:4, 5; 17:27, un lugar de donde se llevaron provisiones para David que estaba en Mahanaim en su huida de Absalón, la cual debe buscarse al este de Mahanaim.

Ver. 27. En el norte, el territorio de Gad parece que se extendía hasta el Jaboc, y que sólo se extendía hasta el otro lado del Jaboc en Mahanaim, lo cual formaba el límite de la media tribu de Manasés según el ver. 30. Por otro lado, el límite alcanzaba hasta el Mar de Galilea por el valle del Jordán. הָעֵמֶק [El valle] es el valle del Jordán, o el Arabá desde el wadi Hesbán sobre el Mar Muerto hasta el Mar de Galilea, a lo largo del lado oriental del Jordán que pertenecía al reino de Sehón (cap. 12:3; Deut. 3:17). El límite norte de la tribu de Rubén debe haber llegado al Jordán en la cercanía del wadi Hesbán. En el valle del Jordán estaban Bet-aram, la futura Libia (Λιβιάς), y presente Ramá (véase en Num. 32:36); Bet-nimra, de acuerdo con el Onomasticón a cinco millas romanas al norte, las presentes ruinas de Nimrein (véase en Num. 32:36); en la bahía que se forma al desembocar el Wadi Schreib o Shoeb en el Ghor (*vid*. el comentario de Num. 32:36 y *Wetzstein* acerca de *Del*. *Genesis*, p. 572); según el *Onomasticón*, Succot queda pasando el Jordán en la región de Escitópolis aunque la mención de la región de Escitopolis no es del todo correcta porque según Gen. 33:17 (cf. Gen. 32:22) se debe buscar en la región sureña del Jaboc (cf. *Delitzsch*, *Genesis*, pp. 421s.). *Zafón* (*i.e*. norte), probablemente no estaba muy lejos de la extremidad sur del Mar de Galilea. יֶתֶר מַמְלְכוּת סִחֹן [El resto del reino de Sehón], habiendo sido entregada la otra parte a los rubenitas (ver. 21). הַיַּרְדֵּן וּגְבוּל en ver. 27 es de interpretarse como en ver. 23.

Vers. 29-31. *El territorio de la media tribu de Manasés se extendía desde Mahanaim en adelante*, y abarcaba todo Basán, con las sesenta poblaciones de Jair y la mitad (norte) de Galaad (véase el comentario sobre Deut. 3:13-15).

El ver. 32 es la fórmula concluyente. (Para el hecho en sí, véase Num. 34:14, 15).

El ver. 33 es una repetición del ver. 14.

Capítulo 14. Comienzo de la división de la tierra de Canaán. Herencia de Caleb

Vers. 1-5. forman el encabezado y la introducción al relato de la división de la tierra entre las nueve tribus y media, el cual alcanza hasta el cap. 19, y finaliza con la fórmula concluyente del cap. 19:51. La división de la tierra de Canaán, de acuerdo con los límites puestos en Num. 34:2-12 fue llevada a cabo, conforme a las instrucciones dadas en Num. 34:16-29, por el sumo sacerdote Eleazar, Josué y diez jefes de las casas de los padres de las nueve tribus y media, cuyos nombres se dan en Num. 34:18-28. «*Por suerte* (בְּגוֹרָל נַחֲלָתָם proveniente de נָחַל אֲשֶׁר ver. 1: echando suertes por ella) *se les dio su heredad*». «*Como Yahvé había mandado a Moisés que se diera*» (Num. 26:52-56; 33:54, y 34:13), «*a las nueve tribus y a la media tribu*» (esto también depende de la cláusula «lo cual les repartieron por heredad»).

Vers. 3s. Ésas son las tribus que iban a recibir heredad porque las dos tribus y media ya habían recibido la suya de manos de Moisés al otro lado del Jordán, y la tribu de Leví no recibiría tierra por heredad. De acuerdo con esto, parece que sólo se debía proveer para ocho tribus y media (2,5 + 1 + 8,5 = 12); pero en realidad había nueve y media, porque los hijos de José formaban dos tribus a consecuencia de la adopción de Efraín y Manasés por el patriarca Jacob (Gen. 48:5). Pero aunque los levitas no tendrían parte en la tierra, recibirían ciudades para morar, rodeadas de pastos para sus ganados; esto debían concederles las otras tribus de su heredad, de acuerdo con las instrucciones de Num. 35:1-8 (véanse las notas sobre este pasaje).

En lo relativo a la división de la tierra, debía distribuirse por suerte, de acuerdo con Num. 26:52ss.; pero, al mismo tiempo, la distribución fue realizada prestando tan especial atención a los tamaños de las diferentes tribus, que las tribus más numerosas recibieron una porción más grande de tierra que las que no eran tan numerosas. Sin embargo, esto sólo se podría lograr restringiendo la suerte a la discriminación de la ubicación relativa de las diferentes tribus, y luego decidiendo la extensión y los límites de sus respectivas posesiones de acuerdo al número de familias por las que se componían[40]. El echar las suertes probablemente se efectuó, como los rabinos asumen, por medio de dos urnas, una llena de papelitos con los nombres de las tribus escritos sobre ellos; la otra, con un número igual, representando divisiones de la tierra; de modo que cuando una hoja, con un nombre sobre sí, era sacada de la urna, se sacaba de la otra otro papelito de los que marcaban la división de la tierra. El resultado de la suerte fue aceptado como decreto directo de Dios; *neque enim hominem sententia vel arbitrio vel auctoritate sortitio regitur* [porque la suerte no fue controlada en ningún sentido por la opinión, decisión o autoridad de los hombres] (*Calvino*). Véase los de-

40. *Atqui sors Judaeos velut in capite constituit, tribum vero Zabulon relegavit ad littus maris (¿?), tribum Ephraim longius sobmovit. Denique haec fuit sortis potestas, ut ab Aegypto Syriam versus a plaga septentrionali ad mare mediterraneum caderent sortes decem, ut alii finitimi essent Aegyptiis, alii maritima loca incolerent, alii tenerent partem altiorem, alii in mediis vallibus subsiderent. Hoc constituto restabant praefectis populi suae partes, ut pro jure analogico fines undique circumscriberent. Fuit ergo in eorum arbitrio supputare quot millia capitum essent in unaquaque tribu et secundum pacitatem vel copiam hominum singulis adjudicare vel plus vel minus spatii.* [Ésta era la fuerza de la suerte: había diez suertes echadas de tal modo que decidían que algunos debían estar cerca de los egipcios, algunos tendrían la costa marítima, algunos debían ocupar las tierras altas, y otros tendrían que establecerse en los valles. Cuando esto se hizo, los jefes recibieron la responsabilidad de determinar los límites de sus diferentes territorios de acuerdo con un estándar equitativo. Era su responsabilidad, por tanto, conocer cuántos miles de cabezas había en cada tribu, y luego adjudicar un espacio mayor o menor de acuerdo con el tamaño de la tribu] (*Calvino*). O, como *Clericus* observa (Num. 26:52), *videtur sors spectasse tantum plagam coeli et viciniam, non vero extensionem agrorum* [parece que la suerte sólo tenía que ver con la ubicación y no con la extensión del territorio].

talles en Num. 26:56. En el relato del echar suertes, el primer hecho que nos sorprende, es que después de que las tribus de Judá y José hubieron recibido su heredad, tuvo lugar una interrupción, y el campamento se fue de Gilgal a Silo, y el tabernáculo fue levantado allí (cap. 18:19); después de lo cual, las tribus manifestaron tan poco deseo de recibir sus tierras, que Josué los amonestó por su indolencia (cap. 18:3), y les mandó que nominaran un comité de veintiuno de su propio número, a los cuales envió para investigar la tierra y dividirla en siete partes; y no fue hasta después que esto fue llevado a cabo que se prosiguió con el echar suertes, y cada una de estas siete tribus recibió su heredad. No se da la razón de esta interrupción; y los comentaristas difieren en sus opiniones respecto a la causa (véase el primer comentario de *Keil* sobre Josué, pp. 347ss.). Lo siguiente parece ser la suposición más probable. Cuando Josué recibió el mandato del Señor para que dividiera la tierra entre las tribus, ellos hicieron una división aproximada de la tierra en nueve o diez partes, de acuerdo con la idea general de sus características principales y su extensión, lo cual habían obtenido en la conquista del país, y luego comenzaron a distribuirla sin hacer investigaciones más minuciosas o sin tomar medidas más exactas, simplemente fijando los límites de aquellos distritos que salieron primero de acuerdo con el tamaño de las tribus sobre las que caía la suerte. Tan pronto como eso se hizo, estas tribus comenzaron a marcharse al territorio que les fue concedido, y a tomar posesión de él. Sin embargo, la delineación exacta de las fronteras no podría efectuarse de una vez, sino que requería un tiempo más largo, y probablemente no se establecía hasta que la tribu hubiese tomado posesión de su tierra. De este modo las tribus de Judá, Efraín y la media de Manasés habían recibido su heredad una tras otra. Y mientras ellos estaban ocupados tomando posesión de ellas, *Silo* fue elegida, sin duda de acuerdo con las instrucciones divinas, como el lugar donde se debía erigir el tabernáculo permanentemente; y allí se estableció el santuario, por supuesto que yéndose a ese lugar todo el campamento de Israel. Pero cuando estaba a punto de reanudarse la repartición de la tierra, echando suertes, al resto de las tribus, éstas no mostraron gran deseo por poseer una morada fija, ya que se habían acostumbrado tanto a la vida nómada, por haber sido llevados por el desierto, que estaban mucho más dispuestos a continuar con ella que a tomar posesión de la circunscrita heredad, una tarea que requeriría más coraje y esfuerzo, debido a los cananeos restantes, que una vida en tiendas, en la cual podrían andar de un lado a otro en la tierra, al lado de los cananeos, y suplir las necesidades de sus producciones, como Abraham, Isaac y Jacob habían hecho antes, puesto que los cananeos que quedaban estaban tan debilitados por la guerra que los israelitas no daban lugar a preocuparse por ellos, teniendo en cuenta que ellos no habína intentado expulsarlos o exterminarlos. Pero Josué no podría descansar contento con esto si quería ser fiel a la responsabilidad que había recibido del Señor. Por lo tanto reprobó a estas tribus por su tardanza, y les mandó que dieran pasos para continuar echando suertes para la repartición de la tierra. Pero como la tribu de José había mostrado insatistacción con la pequeñez de la heredad que le había sido concedida, y al hacerlo había mostrado su cobardía, la cual le evitó atacar a los cananeos que todavía quedaban en el territorio que les había tocado por suerte, posiblemente Josué haya abierto los ojos a consecuencia de que, si el echar las suertes continuaba de la manera que había empezado, y sin nada más que una definición aproximada de las diferentes porciones de la tierra, había la posibilidad de que surgiera una falta de satisfacción aún mayor entre las otras tribus, puesto que algunas de ellas seguramente recibirían porciones de la tierra en que los cananeos fueran más numerosos e incluso más fuertes que los que habitaban en la posesión de Efraín. Por lo tanto dio órdenes para que antes que se continuara echando suertes, el resto de la tierra fuese escudriñado cuidadosamente y dividido en siete distritos, y que se le presentara un informe del resultado, para que estos siete distritos fueran divididos entre las siete tribus. Esta investigación de la tierra sin duda mostró claramente que lo que quedaba, después de deducir las posesiones de Judá y José, era muy pequeño para las siete tribus restantes, en proporción a lo que ya había sido dividido. Además, también se había descubierto que la parte de Judá era más grande de lo que requería su tribu (cap. 19:9). En consecuencia era necesario que se hicieran algunos cambios en los arreglos relacionados con la primera división. La suerte no podría ser invalidada una vez que fuese echada, ya que su designación era considerada como decisión de Dios mismo, y por tanto era imposible hacer una nueva división de toda la tierra entre todas las tribus. Lo único que se podría hacer era dejar a las dos tribus en esos distritos que les habían tocado en suerte (cap. 18:5), pero tomar ciertas partes de su territorio para otras tribus, lo cual dejaría la integridad de la suerte, ya que la suerte no había determinado el tamaño o los límites. Esto servirá para explicar la interrupción de la repartición echando suertes, que había comenzado en Gilgal, y también la peculiar manera en que se reanudó en Silo.

Versículos 6-15. Heredad de Caleb

Vers. 6ss. Antes que se comenzara a echar las suertes, Caleb vino a Josué junto con los hijos de Judá, y le pidió las montañas de Hebrón por posesión, apelando, al mismo tiempo, al hecho de que cuarenta y cinco años antes Moisés se las había prometido con juramento, porque él no había desanimado al pueblo ni lo había instigado a la rebelión, como los otros espías que habían sido enviados de Cades a Canaán, sino que había seguido al Señor fielmente[41]. Esto sucedió en Gilgal, donde se echaron las suertes. *Caleb* no era «la cabeza de los descendientes de Judá», como *Knobel* mantiene, sino simplemente la cabeza de la casa (בֵּית־אָב) de un padre de Judá, y, como podemos inferir por su apellido, «el ceneo», o descendiente de Cenaz (הַקְּנִזִּי [el ceneceo] aquí y en Num. 32:12 es equivalente a בֶּן קְנַז [hijo de Cenaz], cap. 15:17 y Jue. 1:13), cabeza de la casa de uno de los padres que surgió de Cenaz, *i.e.* de una subdivisión de la familia judaíta de Hezrón; porque Caleb, el hermano de Jerameel y padre de Acsa, de acuerdo con 1 de Crón. 2:42 (cf. 1 de Crón. 2:49), era la misma persona que Caleb el descendiente de Hezrón mencionado en 1 de Crón. 2:18. Por el apellido «ceneceo» por supuesto que no debemos entender que Caleb o su padre Jefone sean descritos como descendientes de los ceneceos (Gen. 15:19); sino que Cenaz fue

41. Las bases sobre las que *Knobel* sigue a *Maurer* y otros afirmando que este relato no pertenece al llamado elohista, sino que es meramente un fragmento tomado del primer documento jehovista, están formadas en parte por una mala interpretación de versículos particulares y en parte por suposiciones sin fundamento. A la primera pertenece la aseveración de que, de acuerdo con los vers. 8, 12, Josué no era uno de los espías (véase las observaciones sobre el ver. 8); a la segunda la aserción de que el elohista no representa a Josué dividiendo la tierra, o a Caleb recibiendo un gran territorio (sin embargo, véase por el contrario, la exposición del ver. 13), así como la enumeración de todo tipo de palabras que se dice son extrañas al documento elohista.

descendiente de Hezrón, el hijo de Farez y nieto de Judá (1 de Crón. 2:5, 18, 25), de los cuales no se sabe nada más. Consecuentemente no era el nombre de una tribu, sino de una persona, y, como podemos ver por 1 de Crón. 4:15, donde uno de los hijos de Caleb es llamado Cenaz, el nombre fue repetido en la familia. Los hijos de Judá que vinieron a Josué junto con Caleb no eran los judaitas en general, o representantes de todas las familias de Judá, sino simplemente miembros o representantes del padre de la casa de Judá que obtuvo su nombre de Cenaz, y de la cual Caleb era la cabeza en ese tiempo. Caleb recordó a Josué la palabra que el Señor había hablado respecto a ellos en Cades-barnea, *i.e.* de la promesa que Dios hizo a ambos de que entrarían a la tierra de Canaán (Num. 14:24, 30), y luego procedió a observar (ver. 7): «*Yo era de edad de cuarenta años cuando Moisés siervo de Yahvé me envió de Cades-barnea a reconocer la tierra; y yo le traje noticias como lo sentía en mi corazón*», *i.e.* de acuerdo con la mejor de mis convicciones, sin temor a los hombres o para agradar al pueblo.

Ver. 8. En tanto que los otros espías desanimaron al pueblo por exagerados informes con relación a los habitantes de Canaán, él había seguido al Señor con perfecta fidelidad (Num. 13:31-33). No había sido tambaleado en su fidelidad al Señor y sus promesas ya sea por los malos informes que los otros espías habían traído de la tierra, o por la murmuración y amenazas de la excitada multitud (véase en Num. 14:6-10). אֲחַי [Mis hermanos] (ver. 8) son el resto de los espías, por supuesto que con la excepción de Josué, a quien Caleb estaba hablando[42]. הִמְסִיו, por הִמְסוּ (véase *Ges.*, §75, nota 17, y *Ewald*, §142ª), de מָסַס = מָסָה (véase el cap. 2:11). מִלְּאוּ אַחֲרַי יהוה como en Num. 14:24.

Ver. 9. En esa ocasión Yahvé juró que la tierra sobre la que su (de Caleb) pie había pisado, sería heredad para él y sus hijos para siempre. Este juramento no es mencionado en Num. 14:20ss., ni siquiera en Deut. 1:35, 36, donde Moisés repite el relato de todo lo sucedido al pueblo. Porque el juramento de Yahvé mencionado en Num. 14:21, 24, que nadie de los murmuradores vería la tierra de Canaán, sino solo Caleb llegaría allí y su simiente la poseería, no puede ser a la que se hace referencia, ya que la promesa dada a Caleb en este juramento no se relaciona con la posesión de Hebrón en particular, sino con la tierra de Canaán en general, «*la tierra que Yahvé había jurado a sus padres*». Por tanto debemos asumir que además de lo que se menciona en Num. 14:24, que Dios hizo una promesa especial a Caleb, la cual es pasada por alto allí, con referencia a la posesión del mismo Hebrón, y que a Josué, que la oyó en su momento, se le recuerda aquí la promesa hecha a Caleb. Esta particular promesa estaba estrechamente relacionada con las palabras con las que Caleb se esforzó por calmar las mentes del pueblo cuando se levantaron contra Moisés (Num. 13:30), diciéndoles: «estamos bien capacitados para vencer», a pesar de los anaceos que moraban en Hebrón y habían llenado a los otros espías con tan gran temor por causa de su gigantesca estatura. En relación con esto, el Señor había prometido esa misma tierra a Caleb por heredad. Caleb fundamentaba su petición sobre esta promesa (vers. 10-12) para que Josué le diera esos montes, de los cuales Josué había escuchado que moraban allí anaceos y que había grandes ciudades fortificadas, en tanto que, aunque ya habían pasado cuarenta y cinco años desde que Dios había hablado estas palabras, y ahora tenía ochenta y cinco años, estaba tan fuerte como lo estuvo entonces. Por las palabras, «el Señor me ha mantenido con vida estos cuarenta y cinco años», *Theodoret* infiere justamente que la conquista de Canaán realizada por Josué fue completada en siete años, ya que Yahvé habló estas palabras cerca del fin del segundo año de su éxodo de Egipto, y por tanto, treinta y ocho años antes de la entrada a Canaán. La cláusula וגו אֲשֶׁר הָלַךְ וגו (ver. 10) también depende de זֶה אַרְבָּעִים, «*estos cuarenta y cinco años, desde el tiempo que Yahvé habló estas palabras a Moisés, cuando Israel andaba por el desierto*» (sobre este uso de אֲשֶׁר, véase *Ewald*, §331c). La expresión es general, y los años ocupados en la conquista de Canaán, durante los que Israel todavía no entraba en posesión pacífica de la tierra prometida, son contados como formando parte de los años de vagar por el desierto. Como otra razón para esta petición, Caleb añade en el ver. 11: «*Todavía estoy tan fuerte como el día que Moisés me envió; cual era mi fuerza entonces, tal es ahora mi fuerza para la guerra, y para salir y para entrar*» (צֵאת וָבוֹא como en Num. 27:17).

Ver. 12. הָהָר [El monte], de acuerdo con el contexto, es la región montañosa de Hebrón, donde los espías habían visto a los anaceos (Num. 13:22, 28). Las dos cláusulas en el ver. 12, empezando con כִּי no deben construirse como subordinadas entre sí, sino que son cláusulas coordinadas, y contienen dos motivos distintos para apoyar su petición; «*porque tú oíste en aquel día*», *sc.* lo que Yahvé me dijo entonces, y también «*porque los anaceos están allí*»;... «*Quizá Yahvé estará conmigo* (אוֹתִי por אִתִּי, véase *Ges.*, §103,1, nota 1 y *Ewald*, §264b), *y los echaré*» (*vid.* cap. 15:14). La palabra «quizá» no expresa una duda, sino esperanza o deseo, o también, como *Masius* dice, *spem cum difficultate mistam, et difficultas quidem aestimationem minuit, spes vero donandi voluntatem provocat* [esperanza mezclada con dificultad; y en tanto que la dificultad aparta del valor, la esperanza estimula el deseo del regalo].

Ver. 13. Entonces Josué bendijo a Caleb, *i.e.* imploró la bendición de Dios sobre su acometido, y le dio Hebrón por heredad. Se menciona Hebrón como la ciudad principal, a la que pertenecía el campo de su alrededor; porque Caleb había pedido las montañas (ver. 9), *i.e.* la región montañosa en y alrededor de Hebrón, la cual incluía, por ejemplo, la ciudad fortificada de Debir (cap. 15:15).

Ver. 14. Esta heredad, añaden los historiadores, fue dada a Caleb como premio porque había seguido al Dios de Israel con gran fidelidad.

En el ver. 15 sigue otra mención del antiguo nombre de Hebrón (véase el comentario de Gen. 23:2). La expresión לְפָנִים (delante), como las palabras «hasta hoy», se aplica al tiempo en que se compuso el libro, en dicho tiempo el nombre Quiriat-arba había caído en desuso hacía mucho tiempo; de modo que en absoluto se deduce que el nombre de Hebrón no haya sido tan antiguo como Quriat-arba, el cual fue dado a Hebrón por primera vez cuando fue conquistada por Arba, «el gigante entre los anaceos», *i.e.* el más fuerte y renombrado de los anaceos (*vid.* cap. 15:13). La observación, «*y la tierra descansó de la guerra*», se repite nuevamente al final de este relato del cap. 11:23, para mostrar que aunque todavía había anaceos morando en Hebrón a los que Caleb esperaba exterminar, la distribución de la tierra por suertes no se retrasó a consecuencia de ello, sino que fue llevada a cabo en perfecta paz.

---

42. Que Josué no estaba incluido era evidente por las circunstancias en sí, y en consecuencia es una completa perversión por parte de *Knobel* argumentar que como la expresión es general, *i.e.* como no se exceptúa a Josué expresamente por nombre, por tanto que no puede haber sido uno de los espías, sin mencionar el hecho de que las palabras «tocante a mí y a ti», en el ver. 6, son suficientes para mostrar a cualquiera que esté familiarizado con el relato de Num. 13:14, que Josué realmente era uno de ellos.

Capítulo 15. Heredad de la tierra de Judá

Bajo la superintendente providencia de Dios, la heredad que tocó a la tribu de Judá por suerte estaba en la parte Sur de Canaán, donde Caleb ya había recibido su heredad, de modo que él no fue separado de su tribu. La heredad de Judá se describe antes que nada de acuerdo con sus límites (vers. 1-12); entonces para que todo quedara completo, se menciona una vez más con relación a Caleb, que recibió Quiriat-arba como su heredad, y tomó posesión de ella expulsando a los anaceos y conquistando Debir (vers. 13-20); y después de esto se da una lista de las ciudades que había en las diferentes partes (vers. 21-63).

Versículos 1-12. Límites de la heredad de la tribu de Judá

Ver. 1. Su ubicación en la tierra. «*La parte que tocó* (*i.e.* cayó o salió; cf. caps. 16:1; 19:1) *en suerte a la tribu de los hijos de Judá, conforme a sus familias, llegaba hasta la frontera de Edom* (véase en Num. 34:3), *teniendo el desierto de Zin al sur como extremo meridional*» (מִקְצֵה תֵימָן), *lit.* desde el final o la extremidad del Sur *i.e.* la heredad le toco allí, de modo que alcanzaba hasta el territorio de Edom y el desierto de Zin, en el cual se ubicaba Cades (véase en Num. 13:21), al extremo sur de Canaán.

Vers. 2-4. *El límite Sur. Generalmente* era también el límite sur de la tierra de Israel, y coincide con el límite sur de Canaán conforme se describe en Num. 34:3-5[43]. Salía «*del límite del Mar Salado, es decir, de la extremidad que gira hacia el sur*», *i.e.* desde el punto sur del Mar Muerto, que ahora es una marisma.

Vers. 3s. De allí procedía «*hacia la subida del sur de Acrabim, continuó hasta Sin y se elevó al sur de Kades Barnea*». Según *Wetzstein, op.cit.*, pp. 579s., Cades se encontraba a unas tres horas al norte del monte Madara en el lado occidental del wadi el Jemen, al oeste de los montes et-Tureija y Muzêka, al sur de Nahb el Yemen (*i.e.* desfiladero del sur), una quebrada que paulatinamente sube y forma la carretera entre las estaciones Kâdûs y Hebrón. El altiplano de Judea cae con grandes acantilados en dirección al Mar Muerto, los cuales tienen una inclinación tan fuerte en el lado sur del mar que prácticamente se convierte en una muralla para acceder al altiplano. Por eso reciben el nombre bíblico Zin (צִין ver. 3; Num. 34:4). Porque צִין viene de צוּן, guardar, proteger, en pasivo significa lo que es rodeado por macizos y en significado activo el que protege. Basándose en esto, *Wetzstein* considera que el desierto Zin es el desierto del muro protector del desierto que se expande a lo largo del Wadi el Fikra (que sólo lleva agua en invierno) y que es limitado al oeste por el Wadi el Jemen. Si estas ubicaciones son correctas, la «subida de Acrabim» no puede ser situada a ocho millas al sur del Mar Muerto porque la frontera sur de Judá recorrida por el Wadi el Fikra desde la desembocadura en la Arabá hasta la unión con el Wadi el Madara y el Wadi el Jemen en el oeste, desde donde subía en el lado occidental del Wadi el Jemen hacia Cades en el sector noreste del altiplano Abut-Turêba.

Vers. 3b y 4. *Entonces subía por el lado sur de Cades Barnea hasta Hezrón, y subía hasta Adar y volvía a Carca. Y pasaba por Asmón y seguía hasta el torrente de Egipto*. En lo que respecta a las designaciones limítrofes, *Wetzstein*, basado en las investigaciones de *Palmer*, ha llegado a la siguiente conclusión: El altiplano (*Palmer*: el altiplano de Makra) de Beni Azzâm, la mayor elevación entre el Arabá y el Wadi el Arish es cruzado por una quebrada llamada Wadi Marra. El sector norte del altiplano de Makra es llamado por *Palmer* Hadhira, mientras que el sector sur-occidental es llamado Nakb el Garb. Este desfiladero occidental se dirige por la quebrada de Marra, pasando por una región de acantilados de más de 400 pies de alto, llegando al altiplano Hadra. En este desfiladero *Palmer* encontró una torre y ruinas de un pueblo, la cual *Wetzstein* identifica con el Hasor de la Biblia y que en el ver. 25 es llamado קְרִיּוֹת חֶצְרוֹן (las quebradas de Hezrón, cf. el comentario del ver. 25). Adar todavía no ha sido identificado. Traducir el lugar con altiplano (según אדר ser alto y amplio) es precario. Carca (הַכַּרְכָּע, cuyo significado «fondo profundo» ha sido apoyado por Am. 9:3) es considerada por *Wetzstein* como una de las uniones de canales secos o ravinas, las cuales abundan en el altiplano de Makra como por ejemplo la depresión del Wadi Karaija, lo cual podría coincidir con נְסָב. Según lo anteriormente declarado acerca de Hezron, el límite recorre el sector desde Kades hacia el sur, pasando por la meseta que queda al sur del Wadi Marra para después dirigirse al Wadi Karaija en dirección oriental. De ahí cruza el wadi o lo recorre en su lado norte de oeste a noroeste para seguir por Asmón y cruzar el torrente de Egipto, *i.e.* el Wadi el Arish y finalmente llegar al Mar Mediterráneo. Asmón (עַצְמוֹן de עָצַם ser fuerte; עֶצֶם huesos) alude a una cordillera y es según *Wetzstein* el Jebel Jelek, cuyas faldas occidentales son irrigadas por el torrente de Egipto o los dos montes Jebel Helâl y Jebel Jelek. Aunque en estas localizaciones todavía quedan algunos puntos que definir, es de subrayar que la región de Judá o el límite sur del sector de Israel al oeste de la quebrada de Marra se extiende más al sur de lo que se había creído hasta ahora, porque Cades (ver. 23) es de identificar cerca de Ain Kades, ver el comentario de 23. La palabra הָיָה en singular antes del sujeto en el plural no debe ser interferida (véase *Ewald*, 316a). Las palabras «*este, pues, os será el límite del sur*» indican retrospectivamente el límite sur de Canaán conforme se presenta en Num. 34:2ss., y muestra que el límite sur del territorio de la tribu de Judá también era el de la tierra que debía ser tomada por Israel.

Ver. 5a. «*El límite oriental es el Mar Salado hasta la desembocadura del Jordán*», *i.e.* el Mar Muerto, en toda su longitud hasta el punto donde entraba el río Jordán.

En el ver. 5b-11 tenemos una descripción de la frontera norte, la cual se repite en el cap. 18:15-19 como el límite sur de Benjamín, aunque en la dirección opuesta, es decir, de oeste a este. Ésta comenzaba «*desde la bahía*

43. Este límite aún no ha sido definido completamente porque el sur de Palestina abarca un buen sector del desierto y no ha podido ser investigado por viajeros. Además no se ha podido identificar la ubicación de Cades, aunque sabemos que Cades no se encontraba en el desierto del Arabá, ya que *Robinson* la ubica cerca de Ain el Weibeh y *v. Raumer* cerca de Ain Hasb. Pero también la identificación de Cades con el Ain Kudês encontrado por *Rowlands* en el wadi con el mismo nombre a once horas al SO de Eboda, para lo cual yo me había decidido junto a *Fries*, *Kurtz* y otros en el comentario de Gen. 14:7 y Num. 20:16 ha sido refutada por la presentación de un Cades ubicado más al oriente que fue presentado por *Wetzstein* en el comentario de Génesis de *Delitzsch* citando la geografía de *Makdisi*. Este geógrafo árabe de la primera mitad del décimo siglo, nacido en Jerusalén, había recorrido los países y las ciudades que describe y había caminado por todos los caminos, cuyas estaciones había descrito, presenta al final de su descripción de Siria un índice de las distancias entre las ciudades lo que corresponde a nuestro texto. Desde Mesyid-Ibrahim (Hebrón) a Kadûs es el viaje de un día y de allí a Sogar (Zoar) otro día. Basado en esta nota, *Wetzstein, op.cit.*, ha tratado de definir de manera aún más específica la ubicación de Cades y la del límite sureño de Israel haciendo uso de la publicación de *E.H. Palmer*, *The desert of the Tih and the country of Moab* en *Palestine Exploration Fund*, enero 1871. Esto lo hace tan evidentemente que no queda más que darle razón.

del mar (salado) *en la desembocadura del Jordán; y sube este límite por Bet-hogla»,* una ciudad fronteriza entre Judá y Benjamín que después fue concedida al segundo (cap. 18:19, 21), la presente *Ain Hajla*, a una hora y cuarto al sureste de *Riha* (Jericó), y a tres cuartos de hora del Jordán (véase Gen. 50:11, nota), *y pasa al norte de Bet-arabá»,* una ciudad en el desierto de Judá (ver. 61), que posteriormente fue asignada a Benjamín (cap. 18:22) y llamada הָעֲרָבָה en el cap. 18:18, alrededor de veinte o treinta minutos al suroeste de Ain Hajla, en un «campo llano y estéril» (*Seetzen*, *Reisen,* p. 302), con la que el nombre cuadra muy bien (véase también a *Rob*., *Pal*. II, pp. 511ss.). *«De aquí sube a la piedra de Bohán hijo de Rubén».* La expresión עָלָה [sube] muestra que la piedra de *Bohán* debe haber estado sobre una tierra más elevada, *i.e.* cerca de las montañas occidentales, aunque la expresión opuesta יָרַד [baja], en el cap. 18:17 muestra que debe haberse situado al lado de la montaña, y no sobre la cima. De acuerdo con el cap. 18:18, 19, el límite iba desde la piedra de Bohán en dirección oriental *«al lado que está enfrente del Arabá, y desciende al Arabá, y pasa el límite al lado norte de Bet-hogla», i.e.* al lado norte de la cordillera montañosa de Bet-arabá y Bet-hogla. Esta región es «la cadena de colinas o bajadas que corre desde Kasr Hajla hacia el sur por el lado norte del Mar Muerto, y es llamada *Catar Hhadije, i.e.* un camino de camellos enganchados» (cf. *Gadow, die deutsch-morgenländliche Zeitschrift* II, p. 59).

Ver. 7. El límite ascendía incluso más, hasta Debir, desde el valle de *Acor*. Debir sin duda debe hallarse por el wadi Daber, el cual desciende desde las montañas al Mar Muerto, al sur de Kasr Hajla, posiblemente no muy lejos de la gruta montañosa llamada Choret ed Daber, entre el wadi *es Sidr* y *el Khan Chadrur* sobre la carretera que va de Jerusalén a Jericó, a medio camino entre ambas (*Tobler, Denkblätter aus Jerusalem*, p. 698, cf. p. 721). Sobre el valle de Acor véase el cap. 7:24. Entonces *«al norte mira sobre Gilgal, que está enfrente de la subida de Adumín, que está al sur del arroyo».* Gilgal, que no debe confundirse, como *Knobel* lo hace, con el primer campamento de los israelitas en Canaán, la *Gilgal* entre Jericó y el Jordán, es llamada *Gelilot* en el cap. 18:17. La ubicación de este lugar, mencionado otra vez únicamente en Jue. 3:19, y que ciertamente no era una ciudad, sino probablemente un poblado o aldea, es definido de forma más precisa por la cláusula *«enfrente de la subida de Adumín».* מַעֲלֵה אֲדֻמִּים, que es correctamente explicado en el *Onomasticón* (*s. v. Adomim*) como ἀνάβασις πύῤῥων, *ascensus rufforum, quondam villula, nunc ruinae, qui locus usque hodie vocatur Maledomim - descentibus ab Aelia Jerichun, ubi et castellum militum situm est ob auxilia viatorum* [primero fue una pequeña villa, pero ahora es un montón de ruinas que incluso en el presente es llamada *Maledomim* sobre la carretera que va desde Aelia hasta Jericó] (*Tobler*). Es mencionada por los viajeros antiguos como una posada llamada *terra ruffa, i.e.* «la tierra roja»; *terra russo*, o «la casa roja». Los viajeros posteriores la describen como un pequeño lugar llamado *Adomim*, siendo todavía llamada «el campo rojo, porque ese es el color de la tierra; con un edificio cuadrado semejante a un monasterio que todavía se mantiene allí, el cual en realidad fue un monasterio fortificado, aunque ahora está desierto» (*Arvieux*, *Merk. Nachr*. II, p. 154). Es la presente ruina de *Kalaat el Dem*, al norte de la carretera que va de Jerusalén a Jericó, o *Kalaat ed Domm*, cerca de *Khan Cadrur* (*Schultz,* en *Ritter, Erdkunde* XV, p. 493). *Gilgal* o *Gelilot* (círculo), probablemente era el «pequeño valle circular» o «campo de *Adomín*», del cual *Pococke* habla situándolo al pie de la colina donde se ubicaba la desierta posada (ed. Domm; véase *Pococke*, *Reise ins Morgenland* II, p. 46)[44]. El valle (נַחַל, traducido *río*) a cuyo sur Gilgal o la subida de Adumín yace, y que por lo tanto estaba al norte de estos lugares, posiblemente sea el wadi *Kelt*, o el arroyo de Jericó en la parte alta de su curso, por cuanto sólo tenemos que desplazarnos un cuarto o media hora al este de Khan Cadrur, donde se abre una amplia y espléndida vista hacia el sur, a través del wadi Kelt, hasta Taiyibeh; y de acuerdo con el mapa de *Van de Velde*, un valle-arroyo corre en dirección norte hacia el wadi Kelt al noreste de Kalaat *ed Dem*. Sin embargo, es probable que se haga referencia a otro valle, ya que hay muchos de ellos en la región (cf. *Gadow, op.cit*., p. 53). El límite pasaba de allí al agua de *En-semes* (fuente de sol), *i.e.* el actual pozo del apóstol, *Ain el Hodh* o *Bir el Khót*, debajo de Betania, y sobre la carretera de Jericó (*Tobler*, *Topogr. v. Jerus.* II, pp. 398, 400; *Van de Velde*, *Mem*., p. 310), y sale a la fuente de *Rogel* (los espías) la presente profunda y copiosa *fuente de Job* o *Nehemías* en la esquina sureste de Jerusalén, debajo de la unión del valle de Hinom y el valle de Josafat o el valle de Cedrón (véase *Rob*., *Pal*. II, pp. 138ss., y *Tobler*, *Topographie von Jerusalem* II, pp. 50ss.).

Ver. 8. Este límite subía luego al elevado valle de *Hinom*, al lado sur de la ciudad jebusea, *i.e.* Jerusalén (véase el cap. 10:1), y hasta la cima de la montaña que se levanta al oeste del valle de Hinom, o *Ben-hinnom* (los hijos de Hinom), al lado sur del monte Sión, un lugar que era notorio desde el tiempo de Acaz como el centro de adoración a Moloc (2 de Reyes. 23:10; 2 de Crón. 28:3; 33:6; Jer. 7:31, etc.); se supone que ha derivado su nombre de un hombre que tenía posesiones allí, pero del cual no se sabe nada más (vése *Robinson*, *Pal*. II, pp. 38s.). La llanura de *Refaím* (LXX γῆ Ῥαφαείν, en 2 de Sam. 5:18, 22; 23:13 κοιλὰς τῶν Τιτάνων), probablemente nombrada así por la gigante raza de Refaím, mencionada varias veces en 2 de Sam. como un campo de batalla, se encuentra al oeste de Jerusalén, y está separada de la orilla del valle de *Ben-Hinom* por una pequeña cordillera de rocas. Se desplaza con dirección sur hasta *Mar Elías*, tiene una hora de largo y media de ancho y era muy fértil (Isa. 17:5); de hecho, incluso en la actualidad se cultiva frondosamente (véase *Rob*., *Pal*. I, p. 365; *Tobler*, *Topographie von Jerusalem* II, pp. 401ss.). Al norte está cubierto por la cordillera ya mencionada, la cual da curva hacia el oeste sobre el lado izquierdo de la carretera hacia *Jaffa*. Esta cordillera montañosa o uno de los picos, es «la montaña del oeste del valle de Hinom», al límite norte de la llanura antes mencionada.

Ver. 9. El límite giraba (וְתָאַר) desde la altura de esta montaña hacia la fuente de las aguas de Neftoa, *i.e*., de acuerdo con *van de Velde, Memoire,* p. 336, la presente villa de *Lifta* (siendo intercambiadas *nun* y *lamed*, de acuerdo con una bien conocida ley), a una hora al noroeste de Jerusalén, donde hay un copioso manantial llamado por el nombre de Samuel, el cual no sólo suple a grandes organismos, sino que irriga una sucesión de jardines florecientes (*Tobler*, *Topogr. v. Jerus*. II, pp. 758ss.; *Dieterici*, *Reisebilder* II, pp. 221-222). «Y sale a las ciudades del monte

44. El hecho que *Fay* niegue en *Lange*, *Bibelwörterbuch* que Gilgal corresponda a Gelilot, basándose en *Knobel* y ubique Gilgal, el Gilgal en Ghôr, al este de Jericó sólo muestra que él, al igual que *Knobel,* no hizo uso de un mapa de la región. Porque hubiera bastado echar un vistazo al mapa de *v. de Velde* para cerciorarse que la subida Adumim, el Jalaat el Deum, que se encuentra a cuatro horas de camino o dos millas al suroeste de Jericó simplemente no podía ser designado como a una hora al frente de Jericó y que el límite de Debir de este a oeste no podía ser trazada a cinco horas de regreso para poder pasar a tres millas de la fuente del sol, el actual pozo de los apóstoles, a una hora de viaje desde Jerusalén.

de Efrón», el cual no vuelve a ser mencionado, pero probablemente era la empinada y elevada región montañosa al oeste del wadi Beit Hanina (valle del terebinto), sobre el cual *Kulonia*, un lugar que cruza la carretera que va a Jope, Castal sobre un elevado pico de la montaña, la fortaleza de Milane, Soba y otros lugares se mantienen (*Seetzen*, *Reise* II, pp. 64, 65; *Rob*., *Biblische Forschungen*, p. 206). El límite se desplazaba de allí a *Baala*, *i.e. Quiriat-jearim*, la moderna *Kureyet el Enab*, a tres horas al noroeste de Jerusalén (véase el comentario de 9:17).

Ver. 10. Desde este punto «*el límite* (que hasta ahora había ido en dirección occidental) *gira desde Baala hacia el occidente al monte de Seir; y pasa al lado del monte de Jearim hacia el norte, el cual es Quesalón, y desciende de Bet-semes, y pasa a Timna*». El monte Seir (שֵׂעִיר) es la región rocosa al suroeste de *Kureyet el Enab*, una elevada sierra compuesta de picos escabrosos, con un aspecto silvestre y desolado, sobre la cual se sitúan *Saris* y *Mishir* (*Rob*., *Biblische Forschungen*, pp. 202s.). Quesalón es la presente Kesla ubicada sobre la cima de una montaña, un elevado punto de la elevada cadena entre el wadi *Ghurâb* e *Ismail*, al suroeste de Kureyet el Enab (*Rob*., *Biblische Forschungen*, p. 201, y *Tobler, dritte Wanderung*, p. 167). *Bet-semes* (*i.e.* casa de sol), una ciudad de sacerdotes en el territorio de Judá (cap. 21:16; 1 de Crón. 6:44), es la misma Ir-semes (cap. 19:41), un lugar sobre la frontera de Dan, donde el arca fue depositada por los filisteos (1 de Sam. 6:9ss.), y donde Amazías fue sacrificado por Joás (2 de Reyes 14:11, 12; 2 de Crón. 25:21). Fue conquistada por los filisteos en el tiempo de Acaz (2 de Crón. 28:18). De acuerdo con el *Onomasticón* estaba a diez millas romanas, *i.e.* cuatro horas, de Eleuteropolis en dirección a Necopolis. Es la presente Ain Shems, sobre una meseta en una espléndida ubicación, a dos horas y media al suroeste de Quesla (*Rob*., *Pal.* III, p. 224; *Biblische Forschungen*, p. 200). *Timna, o Timnat*, pertenecía a Dan (cap. 19:43); y fue allí donde Sansón consiguió su mujer (Jue. 14:1ss.). Es la presente Tibne, a tres cuartos de hora al oeste de *Ain Shems* (*Rob*,. *Pal.* II, p. 599).

Ver. 11. De allí «*sale luego al lado de Ecrón hacia el norte; y rodea a Sicrón, y pasa por el monte de Baala, y sale a Jabneel,...*». *Sicrón* posiblemente sea Sugheir, a una hora al suroeste de Jebna (*Knobel*). Pero si esto es correcto, la montaña de Baala (הַר בַּעֲלָה) no puede ser la baja cordillera de colinas al oeste de Aquir que corre casi paralelamente con la costa (*Rob*., *Pal*. III, p. 229), como *Knobel* supone; sino que debe ser una montaña al lado sur del wadi Surar, la frontera como a su vez supone *Schick, Ausland*, 1867, núm. 9, p. 213, puesto que el límite ya había cruzado este wadi entre Ecrón y Sicrón. *Jabneel* es la ciudad filistea de *Jabne*, cuyos muros fueron demolidos por Uzías (2 de Crón. 26:6), un lugar frecuentemente mencionado en los libros de los Macabeos así como por *Josefo* bajo el nombre de *Jamnia*. Todavía existe como un poblado de buen tamaño, bajo el nombre de *Jebna*, sobre una pequeña eminencia al lado occidental de Nahr Rubi, cuatro horas al sur de Jope, y a una hora y media del mar (*Rob*., *Pal*. III, p. 20). De Jabne se extendía el límite hacia el mar (Mediterráneo), probablemente a lo largo del curso del gran valle, *i.e.* la Nahr Rubin, como *Robinson* supone (*Pal.* II, p. 592).

Ver. 12. El *límite occidental* era el Gran Mar, *i.e.* el Mediterráneo. Acerca de וּגְבוּל ver el comentario de 13:23

Vers. 13-19. El relato de la conquista de la heredad, la que Caleb pidió y recibió antes de que se echaran suertes sobre la tierra (cap. 14:6-15), por la exterminación de los anaceos de Hebrón, y la captura de la ciudad fortificada de Debir, es repetida con muy ligeras diferencias en Jue. 1:10-15, en la enumeración de los diferentes conflictos en que las diferentes tribus se enfrascaron después de la muerte de Josué, para así asegurarse la posesión real de la heredad que les había tocado por suerte, y no es copiada de nuestro libro por el autor del libro de Jueces, ni tomada de Jueces por el autor de Josué; sino que ambos la tomaron de una fuente común, sobre la cual, los relatos de la conquista de Canaán contenidos en los libros de Josué, generalmente se fundamentan[45].

Ver. 13. Como una introducción del relato de la conquista de Hebrón y Debir, en primer lugar se repite el hecho de que dieron su porción a Caleb entre los hijos de Judá, es decir, Hebrón, tomado del cap. 14:13. נָתַן impers., ellos dieron, *i.e.* Josué (cap. 14:13). Las palabras «*conforme al mandamiento de Yahvé a Josué*» deben explicarse por el cap. 14:9-12, de acuerdo con el cual Yahvé había prometido, habiéndolo escuchado Josué, dar a Caleb la posesión de las montañas de Hebrón, incluso desde que estaban en Cades (cap. 14:12). El אֲבִי הָעֲנָק [padre de Anac] o אֲבִי הָעֲנוֹק [padre de los anaceos] es el padre de la tribu de los anaceos en Hebrón, por lo cual la ciudad recibió el nombre Kirpat Arba, véase el comentario de Num. 13:22 y Gen. 23:2.

Ver. 14. De alli echó Caleb (וַיִּרַשׁ, *i.e.* desarraigó; cf. יָכוֹ, Jue. 1:10) a los tres hijos de Anac, *i.e.* familias de los anaceos, a los que los espías que fueron enviados desde Cades ya habían encontrado allí (Num. 13:22). En lugar de Caleb, hallamos a los hijos de Judá (judíos) generalmente mencionados en Jue. 1:10 como las personas que echaron a los anaceos, de acuerdo con el plan de la historia de ese libro, para describir los conflictos en que muchas tribus se involucraron con los cananeos. Pero lo uno no excluye lo otro. Caleb no tomó Hebrón como individuo, sino como cabeza de la familia de los judíos, y con su ayuda. Tampoco existe discrepancia entre este relato y el hecho declarado en el cap. 11:21, 22, de que Josué ya había conquistado Hebrón, Debir, y todas las ciudades de esa vecindad, y que había expulsado a los anaceos de las montañas de Judá, y que los había obligado a retroceder a las ciudades de los filisteos, como *Knobel* presume. Porque esa expulsión no excluyó la posibilidad de que los anaceos y cananeos regresaran a sus primeras moradas, y tomaran posesión de ellas nuevamente, cuando el ejército israelita se hubo apartado y sumergido en la guerra con los cananeos del norte; de modo que cuando las diferentes tribus estaban a punto de establecerse en las ciudades y distritos que les fueron concedidos, se vieron obligadas a echar o exterminar a los anaceos y cananeos que se habían vuelto a introducir en su territorio (véase las anotaciones sobre el cap. 10:38, 39, p. 117, nota).

Vers. 15s. Caleb partió de Hebrón contra los habitantes de *Debir*, al sur de Hebrón. Esta ciudad, que aún no había sido descubierta (véase el cap. 10:38), debe haber sido muy fuerte y difícil de conquistar; porque Caleb ofreció un precio para el conquistador, prometiendo dar a su hija Acsa por esposa a cualquiera que la tomara, del mismo modo que Saúl prometió después que daría a su hija a quien conquistara a Goliat (1 de Sam. 17:25; 18:17).

Ver. 17. Otoniel tomó la ciudad y recibió el premio prometido. *Otoniel*, de acuerdo con Jue. 3:9 fue el primer juez después de la muerte de Josué, es llamado קְנַז אֲחִי כָלֵב בֶּן, *i.e.* bien «el hijo de Cenaz (y) hermano de Caleb», o «hijo de Cenaz el hermano de Caleb». La segunda interpretación es completamente admisible (comp. 2 de Sam.

45. La hipótesis de *Knobel*, de que el ver. 13 pertenezca al texto primario, mientras que los versos 14-19 fueron incluidas por el jehovista, se basa unicamente en una malinterpretación de אֶרֶץ הַנֶּגֶב y en la aparente contradicción que supuestamente existe en nuestro texto y en 11:21, dos argumentos que son refutados con una simple interpretación correcta (véase el comentario de estos textos).

13:3, 32, con 1 de Crón. 2:13), pero la primera es la más usual; y por ella se han decidido los masoretas, ya que han separado אחי כלב de בן־קנז por una *tifca*. Y esta es la correcta, por cuanto בֶּן־קְנַז [el hijo de Cenaz] es equivalente a «el ceneceo» (cap. 14:6). No es tan claro por qué Bachmann afirma la primera versión al comentar Jue. 1:13. De acuerdo con Jue. 1:13 y 3:9, Otoniel era el hermano menor de Caleb. Caleb le dio su hija por esposa, ya que el matrimonio con la hija de un hermano no estaba prohibido por la ley (véase mi *Bibl. Archäol*. II, 107, nota 14).

Vers. 18s. Cuando Acsa hubo sido convertida en su esposa (בְּבוֹאָהּ [cuando la llevaba], *i.e.* cuando iba a Otoniel para vivir con él como esposa), ella le persuadió para que pidiera un campo a su padre. שָׂדֶה [Un campo]; en Jue. 1:14 hallamos הַשָּׂדֶה [el campo] con el artículo, ya que el escritor tenía el campo particular en su mente (cf. *Ges*., §109,5, nota 1; *Ew*., §277). Éste no era «el campo que pertenecía a la ciudad de Debir» (*Knobel*), porque Otoniel no necesitaba pedir ese, ya que iba incluido de manera natural con la ciudad, sino un trozo de tierra que pudiera ser cultivado, o, como se muestra en lo siguiente, uno que no tuviese deficiencia en manantiales de agua. No se relata lo que hizo Otoniel, sino únicamente lo que hizo Acsa para alcanzar su fin, posiblemente porque su marido no podía decidirse a presentar la petición a su padre. Ella se bajó del asno sobre el que había cabalgado cuando su padre la trajo a Otoniel. וַתָּנַח, que sólo aparece nuevamente en Jue. 4:21, y en el pasaje paralelo, Jue. 1:14, difícilmente está conectada con עָנַע, ser sumiso o humilde (*Gesenius*); el significado primario es más bien el sugerido por *Fürst*: forzarse a uno mismo, empujar retirando, o alejando; y de aquí se deduce que el significado en este caso sea, descender rápidamente del animal que montaba, como נָפַל en Gen. 24:64. Bajarse de un animal era una señal especial de reverencia, por la cual Caleb infirió que su hija tenía una petición particular que hacerle, y por tanto le preguntó qué quería: מַה־לָּךְ [*¿Qué tienes?» o ¿Qué deseas?]* Entonces ella le pidió una bendición (בְּרָכָה, como en 2 de Reyes 5:15); «*puesto*», añadió ella, «*que me has dado tierra del Neguev,...»* אֶרֶץ הַנֶּגֶב (interpretado tierra del sur) es *acus. loci*; de modo que נֶגֶב no debe tomarse como nombre propio, significando el distrito más al sur de Canaán (como en el ver. 21, etc.), sino como un apelativo, «tierra seca o árida», como en Sal. 126:4. «*Dame también fuentes de agua*», *i.e.* un trozo de tierra con manantiales de agua en ella. Entonces Caleb le dio גֻּלֹת עִלְּיוֹת וְגֻלֹת תַּחְתִּיוֹת [las fuentes de arriba, y las de abajo]; este fue el nombre dado a un trozo de tierra en que había fuentes tanto en la parte baja como en la alta. Debe haber estado en algún sitio de la vecindad de Debir, aunque, como la misma ciudad, todavía no se ha hallado[46].

El ver. 20 contiene la fórmula concluyente de los vers. 1-19, *i.e.* a la descripción del territorio de Judá con sus límites (*vid*. cap. 18:20).

En los vers. 21-63 sigue una lista de las ciudades de la tribu de Judá, dispuesta en los cuatro distritos en que la tierra fue dividida, de acuerdo con la naturaleza del terreno, esto es la tierra del sur (נֶגֶב), la tierra baja (שְׁפֵלָה) sobre el Mar Mediterráneo, las montañas (הָהָר), y el desierto de Judá (מִדְבָּת).

Vers. 21-32. Las ciudades de la *tierra del sur*. Neguev (tierra del sur) fue el nombre dado al distrito del extremo sur de Canaán en toda su extensión, desde el Arabá, al límite sur del Mar Muerto, atravesando la costa del Mediterráneo, y de la frontera sur de Canaán, como se describe en los vers. 2-4, en dirección norte hasta el wadi Sheriah, debajo de Gaza, al lado occidental, y hasta las montañas y el desierto de Judá por el este, extendiéndose a través de los wadis de *es Seba*, *Milh*, y *Ehdeib*, sobre los cuales comienza esa parte de Palestina donde la lluvia es más abundante, y a la cual, como ya hemos observado en Num. 13:17, el *Neguev* formaba una especie de unión intermediaria entre la tierra fértil y el desierto. Era una línea de estepa, con ciertos parches aquí y allí que admitían el cultivo, pero en los cuales prevalecían rastros de brezo, en su mayor parte cubiertos con hierba y arbustos, donde sólo se podría realizar la cría de ganado con algún éxito. El término que *Eusebio* y *Jerónimo* emplean para נֶגֶב en el *Onomasticón* es Δαρωμᾶς, pero ellos lo llevan más al norte que el *Neguev* del Antiguo Testamento (véase *Reland*, *Pal*. III, pp. 185ss.). De las numerosas ciudades mencionadas en los vers. 21-32 como situadas en el Neguev, puede ser que ninguna de ellas haya sido grande o de importancia. En la presente lista encontramos que, como regla general, muchos nombres están estrechamente relacionados por la cópula *vav*, y de este modo el todo podría dividirse en cuatro grupos de ciudades separados.

Vers. 21-23. El *primer* grupo de nueve lugares.

Ver. 21. Las ciudades «*desde», i.e. «en el extremo sur* (מִקְצֵה)*, hacia la frontera de Edom,...» Cabseel;* el hogar del héroe Benaía (2 de Sam. 23:20), probablemente sea idéntico a Jecabseel, que se menciona en Neh. 11:25 en conexión con Dibón, pero aún no ha sido descubierto. Esto también se aplica a *Edar* y *Jagur*.

Ver. 22. *Cina* también es desconocida. *Knobel* la relaciona con la ciudad de los ceneos que se asentaron en los dominios de Arad, pero eso es difícilmente correcto; porque, con la excepción de Jue. 1:16, donde se dice que los ceneos se habían asentado al sur de Arad, aunque no hasta después de la división de la tierra, los ceneos siempre son encontrados en la porción occidental del Neguev (1 de Sam. 15:6; 27:10; 30:29), en tanto que *Cina* incuestionablemente debe hallarse en el este. *Dimona*, probablemente sea la misma *Dibón* (Neh. 11:25); posiblemente las ruinas de *el Dheib*, al lado sur del wadi con el mismo nombre, al noreste de Arad (*V. de Velde, Mem.*, p. 252), aunque *Robinson* (*Pal.* III, pp. 13 y 862) escribe el nombre *Ehdeib*. *Adada* es completamente desconocida.

Ver. 23. Sin duda Cades (קֶדֶשׁ) se encontraba en el Wadi Jeis cerca de la fuente Kudeis al borde occidental de la meseta de Makrah a once horas al SO de Eboda. Hazor e Itmán todavía no han sido encontradas; Hazor no debe haber quedado lejos de Hazor-Hadata (ver. 25)[47].

Vers. 24s. El *segundo* grupo de cinco o seis lugares. De éstos, *Zif* y *Telem* no vuelven a aparecer, a menos que *Telem* sea lo mismo que Telaim, donde Saúl pasó revista de su ejército para marchar contra los amalecitas (1 de Sam. 15:4). Su ubicación es desconocida. Había otra Zif sobre las montañas (véase el ver. 55). *Knobel* supone que la mencionada aquí corresponde a las ruinas de *Kuseifeh* al suroeste de Arad (*Rob*., *Pal.* II, p. 620). *Zif* por tanto sería una contracción de *Cezif*; pero la contracción de *Aczib*

46. La petición de Acsa presupone una tradición que aún hoy es típica en Palestina y que es presentada por *Furrer*, *Wanderungen durch Palestina,* p. 276: «La mujer no tiene el derecho de heredar algo y aparte de joyas y ropas no trae nada a un matrimonio. Padres ricos regalan a sus hijas un bien marital. No se trata de dinero sino de terrenos.

47. *Knobel* supone que «quizás» Ασαδδά a 20 millas, *i.e.* a ocho horas al sur de Hebrón (*Onomasticón*, s.u.) sean las ruinas de Sudeid en *Robinson,* III, p. 14». Pero de dónde proviene la nota acerca del Ασαδδά? En el *Onomasticón*, editado por *Larsow* y *Parthey* no se puede encontrar Ασαδδά ni Azadada sino tan sólo en caps. 68s. Ασαραδδά, Asadada con el comentario *confinium Judae respiciens ad Aquilonem* [El límite de Judea corresponde a Aquilona], que los editores consideran como alusión a צְדָדָה en Num. 34:8.

(cap. 19:29) en Zib no presenta una analogía que corresponda, ya que en ese caso sería la forma abreviada de la última, en tanto que en el caso de Zif debe haber tenido lugar un alargamiento por la adición de una K. *Bealot*, probablemente sea la misma Baalot-beer simeonita (cap. 19:8), la cual es llamada Baal simplemente en 1 de Crón. 4:33, la cual también fue llamada Ramat-neguev (cap. 19:8) y Ramot-neguev (1 de Sam. 30:27). Sin embargo no debe identificarse con Baalat (cap. 19:45; 1 de Reyes 9:18), como *Van de Velde* supone (*Reise* II, pp. 151-152). *Wetzstein*, *op.cit*., p. 590, identifica en Ramat Negeb, la meseta sureña el Jebel Araif (en Naka), unas ocho horas al sur de Kudês (Kudeis) de Seetzen, un monte alto que rebasa la Makrah, pero que, debido a una fuerte erosión ha quedado separado del sector. Entre estos dos quedan los pozos Mayin, que tienen la mejor agua de la zona (*Burckhardt*, *Reise in Syrien*, p. 737) donde también se puede buscar el pueblo de Baalat-Beer (19:8). Nazor Hadata, *i.e.* Nueva Hazor probablemente se encontraba cerca de Kerijot-Hebron porque ambos nombres pueden ser combinados en un sólo nombre, tal como lo quiso hacer *Reland*, *Pal*., p. 708. Esto no sólo es presentado por la LXX, Syr. y Chald., las que combinan estas palabras en un sólo nombre, sino que también puede ser deducido por la falta de la cópula וְ ante חֲצֹרוֹן, que en este capítulo sólo falta al principio de grupos de ciudades como por ejemplo antes de Zif (ver. 24) y Amam (ver. 26) y que debería estar antes de חֲצֹרוֹן si de una ciudad se tratara. La interpunción masorética no puede ser aquí el punto de partida. Kerijot-Hezron no se debe traducir como «ciudades de Hezron» sino con quebradas de Hezron» porque קְרִיָּה corresponde al árabe Karaija (Canal o lecho seco; cf. *Wetzstein*, p. 588). En caso de que חֲצֹרוֹן sea el mismo que Hadhura de *Palmer*, entonces Hazor puede ser la torre y el pueblo encontrado por *Palmer* en el desfiladero occidental que era llamado «la fortaleza de las quebradas de Hezron».

Vers. 26-28. *Tercer* grupo de nueve ciudades.

Ver. 26. *Amam* no es mencionada nuevamente, y es completamente desconocida. *Sema* (שְׁמָע), que es llamada *Seba* (שֶׁבַע) en el cap. 19:2, y no se menciona entre las ciudades de los simeonitas entre Beerseba y Moladah, *Knobel* supone que es las ruinas de Saawe (Sáweh) entre Milh y Beerseba (véase *V. de Velde*, II, p. 148). Molada, que fue entregada a los simeonitas (cap. 19:2; 1 de Crón. 4:28) e incluso fue habitada por los judíos después del exilio (Neh. 11:26), fue la posterior Μάλαδα, una fortaleza idumea (*Josefo*, Ant. 18:6, 2), la cual Eusebio y Jerónimo describen ubicándola a veinte millas romanas, *i.e.* ocho horas, al sur de Hebrón sobre la carretera que va a Haila (Elat). *Robinson* la ha identificado (*Pal*. III, 184s.) en las ruinas de *el Milh*, por el wadi *Malat* o *Malahh* (cf. *Schubert*, II, p. 454).

Ver. 27. *Hazar-gada, Hesmón y Bet-pelet* todavía no han sido identificadas. La última de las tres se menciona otra vez en Neh. 11:26, al lado de Molada, como habitada por los judíos.

Ver. 28. *Hazar-sual, i.e.* patio de zorra, que fue asignada a los simeonitas (cap. 19:3) y fue habitada incluso después del exilio (Neh. 11:27), corresponde, en lo que respecta al nombre, con las ruinas de *Thály* (*Rob*., *Pal*. III, p. 862). Beerseba, un lugar que era bien conocido en relación con la historia de los patriarcas (Gen. 21:14ss., 22:19, etc.), y es frecuentemente mencionada posteriormente como el límite sur de la tierra de Israel (Jue. 20:1; 2 de Sam. 17:11, etc.), también fue entregada a los simeonitas (cap. 19:2), y habitada incluso después del exilio (Neh. 11:27). Es la presente *Bir es Seba* sobre el wadi *es Seba* (véase en Gen. 21:31). *Bizotia* es desconocida.

Vers. 29-32. El *cuarto grupo* de trece ciudades en la parte occidental del Neguev.

Ver. 29. *Baala*, que fue asignada a los simeonitas, es llamada Bala en el cap. 19:13, y Bilha en 1 de Crón. 4:29. *Knobel* la identifica con la presente *Deir Bela*, algunas horas al suroeste de Gaza (*Rob*., III, p. 866; *Ritter*, *Erdk.* 16, pp. 41, 42); pero no puede haberse situado tan al oeste, o tan cerca de la costa como esta. עִיִּים (o עִוִּים, de acuerdo con Ἀυείμ de la LXX) probablemente sean las ruinas de *Beit-auwa* (*Rob*., III, p. 864). *Ezem*, que también fue dada a los simeonitas (cap. 19:3; 1 de Crón. 4:29), *Knobel* supone que se trata de *Eboda*, la presente *Abde*, ocho horas al sur de *Elusa*, una considerable masa de ruinas sobre una cadena rocosa (*Rob*., I, pp. 319s., cf. *Seetzen,* III, pp. 43s.), porque el nombre significa firmeza o fuerza, lo cual también es el significado del nombre arábigo, una razón muy precaria.

Ver. 30. *Estaol*, que fue dada a los simeonitas (cap. 19:4) y es llamada Todad (sin el artículo árabe) en 1 de Crón. 4:29, no ha sido descubierta aún. *Chesil*, para expresarla la LXX utiliza Βαιθήλ, probablemente sea, como *Reland* supone, simplemente otro nombre, o como *Knobel* sugiere, una mala lectura de *Betul* o *Betuel*, que se menciona en el cap. 19:4 y 1 de Crón. 4:30, entre *Estaol* y *Horma*, como una ciudad de los simeonitas, y el mismo lugar que *Bet-el* en 1 de Sam. 30:27. Como este nombre apunta al centro de algún santuario antiguo, y había un ídolo llamado Calasa adorado por los árabes antes del tiempo de Mahoma, y también porque Jerónimo observa (*vita Hilar*. cap. 25) que había un templo de Venus en Elusa, en el cual los sarracenos adoraban a Lucifer (véase *Tuch, Deutsch Morgenländische Zeitschrift* III, pp. 194ss.), *Knobel* supone que *Betul* (*Chesil*) es Elusa, una considerable colección de ruinas a cinco horas y media al sur de Beerseba (véase *Rob*., I, p. 333, *Russeger, Reise* III, p. 70); asumiendo en primer lugar que el nombre el *Khulasa*, como los árabes llaman este lugar, se derivaba del ídolo premahometano al que ya nos hemos referido; y en segundo lugar, que el sarraceno Lucifer mencionado por Jerónimo era el mismo ídolo cuya imagen y templo *Janhari* y *Kamus* llaman *el Calasa*. *Horma, i.e. Zefot*, es la presente Sepata (véase en el cap. 12:14). *Siclag*, la cual fue asignada a los simeonitas (cap. 19:5; 1 de Crón. 4:30), incendiada por los amalecitas (1 de Sam. 30:1ss.), e incluso habitada después del exilio (Neh. 11:28), es situada por *Rowlands* en *Ritter, Erdkunde* XIV, p. 1085 en el antiguo lugar llamado Asluj o Casluj, unas horas al este de Zepata y Asluj se debe situar al suroeste de Milh sobre la carretera hacia Abde (véase *Rob*., *Pal.* III, pp. 184 y 862). En lo que se refiere a su ubicación, las ruinas de Tell *Sheria* o Tell *Melala*, una de las cuales supone *Van de Velde* que contiene las ruinas de Siclag (*Reise* II, p. 155), sería mucho más acertada; o incluso, como *Ritter* supone (*Erdkunde* 16, pp. 132-133), Tell el Hasy, que está a media hora al suroeste de Ajlan, y en el cual *Felix Fabri* halló las ruinas de un antiguo castillo y de una ciudad antigua, en realidad de la antigua Siclag, aunque *Robinson* (II, pp. 654ss.) no descubrió nada que indicara en absoluto la existencia de una ciudad o edificio de cualquier tipo. *Madmana* y *Sansana* no pueden ser trazadas con certeza. *Madmana*, que es confundida en el *Onomasticón* (*s. v. Medebena*) con *Madmena*, un lugar del norte de Jerusalén, mencionado en Isa. 10:31, aunque en todos los otros lugares se describe correctamente como *Menois oppidum justa civitatem Gazam*, probablemente ha sido preservada en la presente Miniay o *Minieh*, al sur de Gaza (*Rob*., II, p. 440; *Seetzen,* III, p. 44). *Sansana*, *Knobel* la compara con el wadi Suni, mencionado por *Robinson* (I, p. 335), al sur de Gaza, el cual posiblemente recibió su nombre de alguna ciudad de la cercanía. Pero en lugar de ellos hallamos *Bet-marcabot* (*i.e.* casa de carro) y *Hazar-susa* (*i.e.* patio de caballo) mencionado en el cap. 19:5 y 1 de Crón.

4:31 entre las ciudades de Simeón, que *Reland* considera muy propiamente como las mismas Madmana y Sansana, ya que es muy evidente por el significado de los primeros nombres que eran simplemente nombres secundarios que les fueron dados como estaciones de carros y caballos.

Ver. 32. *Lebaot*, una de las ciudades de Simeón, llamada Bet-lebaot (*i.e.* casa de león) en el cap. 19:6, y Bet-birei en 1 de Crón. 4:31, que todavía no ha sido descubierta. *Silhim*, llamada *Saruhén* en el cap. 19:6, y Saaraim en 1 de Crón. 4:31, posiblemente ha sido preservada en Tell *Sheria*, casi a medio camino entre Gaza y Beerseba (*V. de Velde*, II, p. 154). *Aín* y *Rimón* son presentadas como ciudades de Simeón, y escribiéndose sin la cópula vav, son tratadas como un solo nombre en el cap. 19:7 y 1 de Crón. 4:32, aunque se cuentan como dos ciudades separadas en el cap. 19:7. Pero como también fueron llamadas עין רמון después del exilio, y son presentadas como un solo lugar en Neh. 11:29, probablemente estaban tan cerca que en el transcurso del tiempo crecieron hasta convertirse en una. *Rimón*, que se menciona en Zac. 14:10 como el límite sur de Judá, probablemente la *Eremón* del *Onomasticón* (*vicus Judaeorum praegrandis, 16 m.p. ab Eleutheropoli contra meridiem in Daroma* [una villa muy grande de los judíos, dieciséis millas al sur de Eleuteropolis en Daroma]), probablemente era la presente ruina llamada *Um er Rumanim*, cuatro horas al norte de Beerseba (*Rob*., III, p. 213, y *v. de Velde, Mem*., p. 344). A no más de treinta o treinta y cinco minutos de ésta, entre Tell *Khuweilife* (*Rob*., III, p. 213) o *Chewelfe* (*V. de Velde*) y Tell *Hhora*, se encuentra un pozo grande pero medio destruido, cuyas piedras grandes parecen pertenecer a un periodo muy antiguo de la historia de los israelitas (*V. de Velde*, II, p. 153). Éste fue mencionado como un lugar para beber muy importante incluso durante la vida de Saladín, mientras que incluso en el presente los árabes *Tiyálah* dan de beber a sus rebaños allí (véasea *Rob*., III, p. 213). Todo parece indicar que era *Aín* (véase a *Van de Velde, Mem*., p. 344). *«Por todas veintinueve ciudades con sus aldeas».* Esto no concuerda con el número de ciudades mencionadas por nombre, el cual no es veintinueve, sino treinta y seis; de modo que el número veintinueve probablemente es un error del texto antiguo, el cual ha surgido de un copista al confundir diferentes letras numerales que se asemejan entre sí[48].

Vers. 33-47. Ciudades de la tierra baja o *sefela*. La tierra baja (הַשְּׁפֵלָה), que generalmente se traduce ἡ πεδινή en la LXX, raramente τὸ πεδιὸν (Deut. 1:7), pero que es transferida como un nombre propio ἡ Σεφηλά en Abd. 19, Jer. 32:44; 33:13, así como en 1 de Mac. 12:38, donde incluso *Lutero* tiene *Sefela*, es el nombre dado a la tierra entre las montañas de Judá y el Mar Mediterráneo, una amplia llanura de aspecto ondulado, interceptada por regiones altas y bajas de colinas, con suelo fértil, en el que los campos de trigo alternan con prados, jardines y extensas arboledas de olivos. Todavía está tolerablemente bien cultivada, y está cubierta de aldeas que se ubican mayormente sobre diferentes colinas. Hacia el sur, la *sefela* estaba rodeada por el Neguev (ver. 21); al norte, llegaba hasta Ramla y Lidda, o Diospolis, donde empezaba la llanura de Sarón, una llanura que se extendía hasta el Carmelo, y era renombrada por la belleza de sus flores. Hacia el este se multiplican las colinas y dan forma a una tierra montañosa, lo cual forma la unión intermedia entre las montañas y la llanura, y se distingue de la misma *sefela*, en 10:40 y 12:8, bajo el nombre de *Asedot* o *laderas*, en tanto que aquí es contada como formando parte de la *sefela*. Esta región de laderas está más abundantemente poblada con aldeas incluso que la llanura. (Véase *Rob*., *Pal*. II, p. 621, y III, p. 237; cf. *Tobler, dritte Wanderung,* pp. 20s.). Las ciudades de la *sefela* están divididas en cuatro grupos.

Vers. 33-36. El primer grupo contiene las ciudades de la parte norte de la región montañosa o de laderas, las cuales se cuentan como parte de las tierras bajas; catorce ciudades en total. La parte del extremo norte de este distrito fue entregada a la tribu de Dan en la segunda división (cap. 19:41ss.). Estaol y Zora, que fueron asignadas a la tribu de Dan (cap. 19:41), en parte fueron habitadas por los descendientes de Dan (Jue. 13:25; 18:2, 8, 11), y en parte por familias de Judá, las cuales habían salido de Quiriat-Jearim (1 de Crón. 2:53; 4:2), probablemente después de la partida de los seiscientos danitas a Lesem-Dan (cap. 19:47; Jue. 18), estaban situadas, de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Estaol y Saara*), diez millas romanas al norte de Eleuteropolis, en la carretera a Nicopolis. *Zora,* el hogar de Sansón, quien fue sepultado entre Zora y Estaol (Jue. 13:2; 16.31), fue fortificada por Roboam, y habitada por los judíos incluso después del exilio (2 de Crón. 11:10; Neh. 11:29); ha sido preservada en las ruinas de *Surá*, al extremo suroeste de la región montañosa que rodea el wadi *es Surar* al norte (*Rob*., II, p. 595, y *Biblische Forschungen*, p. 199; *Tobler, dritte Wanderung*, pp. 150s.). *Estaol* probablemente ha sido preservada en *Um Eshteiyeh*, al suroeste (*Rob*., II, p. 342). *Asena* posiblemente deba leerse *Asva*, de acuerdo con la LXX, el *Cod. Vat*. (Ασσα). En ese caso podría asemejarse a una ciudad del este de Zora (*Tobler*, p. 180), como *Knobel* supone.

Ver. 34. *Zanoa* todavía estaba habitada por los descendientes de Judá después del exilio (Neh. 11:30; 3:13), y es la presente *Zanua*, no muy lejos de Zoar, hacia el este (véase *Rob*., II, p. 599). *En-ganim* y *Tapúa* todavía son desconocidas. *Enam*, lo mismo que *Enaim* (Gen. 38:14), sobre el camino que va de *Adulam* a *Timnat* sobre las montañas (ver. 57), todavía no ha sido descubierta.

Ver. 35. *Jarmut, i.e. Jarmuk*; véase el cap. 10:3. *Adulam* todavía no ha sido descubierta con certeza (véase el cap.

48. Algunos comentaristas y críticos explican esta diferencia sobre la suposición de que originalmente la lista contenía un número menor de nombres (sólo veintinueve), pero que después fue agrandado por la añadidura de varios otros lugares por una mano diferente, en tanto que el número del total fue dejado tal como estaba antes. Pero tal conjetura presupone mayor despreocupación por parte del editor que el que tengamos algún derecho de atribuirle al autor de nuestro libro. Si el mismo autor añadió esto a sus fuentes originales, como *Hävernick* supone, o el jehovista completó la lista del autor de su segundo documento, como *Knobel* imagina, uno u otro seguramente habrían alterado la suma del total, ya que no habían procedido tan descuidadamente en ningún otro caso. El único modo como podría defenderse esta conjetura, sería suponiendo, como *J.D. Michaelis* y otros han hecho, que los nombres añadidos fueron puestos en el margen originalmente, y que estas glosas marginales fueron manipuladas posteriormente por algún copista despreocupado e introducidas al texto. Pero esta conjetura también es improbable por la circunstancia de que en la lista de las ciudades contenida en nuestro libro, no sólo aparecen otras diferencias de la misma clase, como en el ver. 36, donde sólo hallamos catorce en lugar de quince, y en el cap. 19:6, donde sólo se dan trece en lugar de catorce, sino también diferencias de tipo opuesto, es decir, donde la suma total dada es mayor que el número de los nombres, como, por ejemplo, en el cap. 19:15, donde sólo se dan cinco nombres en lugar de doce, y en el cap. 19:38, donde sólo se dan dieciséis en lugar de diecinueve, y donde puede mostrarse que hay huecos en el texto, ya que se omiten ciudades que las tribus realmente recibieron pero que a su vez concedieron a los levitas. Si añadimos a esto el hecho de que hay dos grandes huecos en nuestro texto masoreta en los caps. 15:59, 60 y 21:35, los cuales procedían de copistas y también que ocurren muchos errores en el número dado en otros libros históricos del Antiguo Testamento, no se nos respalda en que tracemos las diferencias en cuestión a ninguna otra causa que a errores en el texto.

12:15). *Soco*, que fue fortificada por Roboam, y tomada por los filisteos en el reino de Acaz (2 de Crón. 11:7; 28:18), es la presente *Shuweikeh* por el wadi *Sumt*, a media hora al suroeste de *Jarmúk*, tres horas y media al suroeste de Jerusalén (véase *Rob*., II, pp. 143, 349). La *Onomasticón* (s. *v. Soco*) menciona dos *viculi* nombradas Socot, una sobre la montaña, otra en la llanura, a nueve millas romanas de Eleuteropolis sobre la carretera de Jerusalén. Sobre *Azeca*, véase el cap. 10:10.

Ver. 36. *Saaraim*, ubicada al oeste de Soco y Azeca, de acuerdo con 1 S. 17:52, y es llamada Σακαρίμ o Σαργαρείμ en la LXX, probablemente deba hallarse entre la presente Tell Zakariya y la aldea de Kefr Zakariya, entre las cuales está el amplio y profundo valle llamado wadi Sumt, que tiene sólo veinte minutos de ancho (*Rob*., II, p. 608 y *v. de Velde, Reise* II, pp. 188s.). Esto es lo más probable por cuanto el nombre hebreo es dual. *Aditaim* es desconocida. *V. de Velde* identificó a Gedea con el pueblo Godera, una hora al SE de Jabnel (Jamnia). Ésta es probablemente la *Gedrus* del *Onomasticón* (*s. v. Gaedur*, o *Gahedur*), diez millas romanas al sur de Diospolis, sobre el camino hacia Eleuteropolis. *Gederotaim, Knobel, Winer* y otros suponen que se trata de una glosa antigua. Sin duda esto es posible, pero no es seguro, por cuanto ni la omisión del nombre en la LXX, ni la circunstancia de que el número total de ciudades es de catorce, y que este no es el número obtenido si contamos Gederotaim, puede ser presentado como una prueba decisiva, ya que esta diferencia puede haber surgido de la misma manera que la discrepancia similar del ver. 32.

Vers. 37-41. El *segundo* grupo contiene las ciudades de la llanura en toda su extensión de norte a sur entre la región de las laderas y la línea costera que mantenían los filisteos; *dieciséis* ciudades en total.

Ver. 37. *Zenán* probablemente sea la misma Zaanán (Miq. 1:11), *Knobel* supone que se trata de las ruinas de *Chirbet-es-Senat*, a poca distancia al norte de *Beit-jibrin* (*Tobler*, *Dritte Wanderung*, p. 124). *Hadasa*, de acuerdo con la *Misná Erub*. 5, 6, es el lugar más pequeño de Judá, constituido únicamente por cincuenta casas, es desconocido, y es un sitio diferente a la *Adasa* de 1 de Mac. 7:40, 45, y *Josefo*, *Ant*. 12:10, 5, ya que estaba al norte de Jerusalén (*Onomasticón*). *Migdal-gad* es desconocida. *Knobel* supone que se trata de la pequeña colina llamada Jedeide, con ruinas sobre ella, hacia el norte de Beit-jibrín (*V. de Velde*, *R*. II, pp. 162, 188). Von Schick lo identifica con Megdel, un pueblo a tres cuartos de hora al NE de Ascalón.

Ver. 38. *Dileán* es desconocida; porque *Bet-Dula*, tres horas al este de Beit-jibrín, con algunas ruinas antiguas (*Tobler*, pp. 150-151), con la que *Knobel* la identifica, está sobre las montañas y no en la llanura. *Van de Velde* (*Reise* II, p. 166) cree que Dilan sea el pueblo Tina cerca de Tel es Safieh, alrededor de dos horas al este de Asdud, lo cual *Himpel* (*Tübinger theologische Quartalsschrift* 1867 II) considera posible porque directamente le sigue Mispe, la *alba specula* en los tiempos de las cruzadas. *Mizpa*, *i.e. specula*, un lugar diferente a la *Mizpa* de Benjamín (cap. 18:26), estaba al norte de Eleuteropolis, de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Maspha*), y por tanto es posible que sea el castillo *Alba Specula*, o *Alba Custodia* de la edad media, la presente Tell *es Safie*, en medio de la llanura y sobre la cima de una elevada colina, desde la cual hay una panorámica muy extensa en todas direcciones (véase a *Rob*., II, p. 622 y *v. de Velde, Reisen* II, pp. 164s.). *Jocteel* posiblemente ha sido preservada en las ruinas de *Keitulane* (*Rob*., *Pal*. III, p. 868), de las cuales se dice que yacen en la cercanía.

Ver. 39. *Laquis, i.e. Um Lakis* (véase el comentario de 10:3). *Boscat* es desconocida; de acuerdo con *Knobel* podría ser las ruinas de Tubaca, al sur de Um Laquis y Ajlán (*Rob*., II, pp. 536 y 756). *Eglón, i.e.* Ajlán; véase el cap. 10:3.

Ver. 40. *Cabón*, probablemente sea el montón de ruinas llamado *Kubeibe* o *Kebeibe*, «que en algún tiempo debe haber sido una fuerte fortificación, y haber formado la clave central de las montañas de Judá» (*V. de Velde*, *R*. II, p. 156), la cual yace al sur de Beit-jibrín, a dos horas y media al este de Ajlán (*Rob*., *Pal*. II, p. 660 y *Tobler, dritte Wanderung*, p. 129). Lachmas (לַחְמָס, de acuerdo con *Knobel* es una corrupción de לַחְמָם, que es el modo en que aparece en muchos MSS y ediciones, en tanto que la *Vulgata* traduce Leheman, y *Lutero Lahmam*. *Knobel* la relaciona con las ruinas de *el-Lahem* al sur de Beit-jibrín (*Tobler*). *Quitlis* es desconocida, a menos que sea hallada en el *Tell Quilchis*, al S.S.E. de Beit-jibrín (*V. de Velde*, *R*. II, p. 157).

Ver. 41. *Gederot, Bet-dagón y Naama* todavía no han sido halladas. La aldea mencionada en el *Onomasticón* (*s. v. Bet-dagón*) como *grandis vicus Cafer-dagón*, de la cual se dice que yace entre Diospolis y *Jamnia*, la presente Beit-deján (*Rob*., III, p. 238) y la cual Wetzstein (en *Delitzsch, Genesis*, p. 577) identifica con בֵּית־דָּגוֹן (Beth Dagón), estaba mucho más allá del límite norte de la tribu de Judá. *Maceda* véase el cap. 10:10.

Vers. 42-44. El *tercer* grupo, formado por las ciudades de la mitad sur de la región de las colinas, es de nueve ciudades.

Ver. 42. *Libna*, véase el cap. 10:29. *Eter* y *Asán*, que posteriormente fueron concedidas a los simeonitas (cap. 19:7), y probablemente deban hallarse sobre la frontera del Neguev, todavía no han sido descubiertas. La comparación de עֶתֶר con las ruinas de *Attará* (*Rob*., III, p. 865) en la provincia de Gaza, es incierta. *Asán*, probablemente la misma Corasán (1 de Sam. 30:30), después llegó a ser ciudad de sacerdotes (1 de Crón. 6:44; véase el comentario de 21:16).

Ver. 43. *Jifta, Asena y Nezib* todavía no han sido encontradas. Beit-nesib, al este de Beit-jibrín sobre el wadi Sur (*Rob*., II, p. 600, y III, pp. 218s.), la Neesib del *Onomasticón*, siete millas romanas al este de Eleuteropolis, no concuerda con este grupo en lo que se refiere a su ubicación, ya que se encuentra dentro de los límites del primer grupo.

Ver. 44. *Keila*, que es mencionada en la historia de David (1 de Sam. 23), y luego nuevamente después del exilio (Neh. 3:17), es la Κεειλά, Ceila del *Onomasticón*, al este de Eleuteropolis, la presente *Kila* (*Tobler, Dritte Wanderung*, p. 151), que yace sobre las montañas de Judá; no debe ser identificada, como *Knobel* supone, con las ruinas de Jugale (*Rob*., III, p. 862), ya que yacen al sur de las montañas de Hebrón. *Aczib* (Miq. 1:14) es la misma Quezib (Gen. 38:5), ha sido preservada en las ruinas en Kussábe, un lugar con una fuente (*Rob*., II, p. 656), *i.e.* la fuente de Quesaba (*vid. v. de Velde, Reise* II, p. 155), a unas cinco horas al sur por el oeste de Beit-jibrín. *Maresa*, que fue fortificada por Roboam (2 de Crón. 11:8; cf. Miq. 1:15), y fue el sitio donde Asa derrotó a Zera el etíope (2 de Crón. 14:9), el hogar de Eliezer (2 de Crón. 20:37), y después la importante ciudad de *Marisa* (véase *v. Raumer*, *Pal*., pp. 211-212), estaba entre Hebrón y Asdod, ya que Judas Macabeo es representado en 1 de Mac. 5:65-68 (donde debería leerse Μαρίσσαν en lugar de Σαμάρειαν, de acuerdo con Josefo Ant. 12:8, 6) conforme se va de Hebrón a través de *Marissa* a la tierra de los filisteos, y girando hacia *Asdod*. De acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Maresa*), yacía en ruinas en tiempo de *Eusebio*, y se encontraba a unas dos millas romanas de Eleuteropolis, una descripción que se aplica exactamente a las ruinas de Mares, veinticuatro minutos al sur de Beit-jibrín, por cuya razón *Robinson* supone que se trata de Maresa (*Rob*., II, pp. 692s.), en tanto que *Knobel* la halla en *Beit-*

mirsim (*Rob.*, II, p. 24), un lugar que está a cuatro horas al sur de Beit-jibrín[49].

Vers. 45-47. El *cuarto* grupo está formado de ciudades de la costa filistea, cuya parte norte posteriormente fue entregada a la tribu de Dan (cap. 19:43), pero que permaneció casi por completo en manos de los filisteos (véase el cap. 13:3)[50].

Ver. 45. *Ecrón, i.e. Akir* (véase el cap. 13:3). «*Sus hijas* (בְּנֹתֶיהָ) son las otras ciudades del principado de Ecrón que dependían de la capital, y חֲצֵרִים las aldeas y fincas.

Ver. 46. Judá también debía recibir «*desde Ecrón hasta el mar, todas las que están cerca de Asdod con sus* (*i.e.* de Ecrón y de Asdod) *aldeas*». Los diferentes lugares de este distrito no se dan porque Judá en realidad nunca obtuvo posesión de ellos.

Ver. 47. *Asdod*, ahora *Esdûd*, y *Gaza*, ahora *Guzze*; véase el comentario de 13:3. También «*gaza con sus villas y sus aldeas hasta el río de Egipto* (Wadi *el Arish*; véase el ver. 4), *y el Mar Grande con sus costas*», *i.e.* el trozo de tierra que yace entre Gaza y la costa del Mediterráneo (הַגְּבוּל es un error del copista, correcto es הַנַּחַל que consta en más de 50 códices). Gat y Ascalón no se mencionan porque son incluidas en los límites nombrados. Ascalón estaba entre Asdod y Gaza, por la costa del mar (véase el comentario de 13:3), y Gat al este de Ecrón y Asdod (véase el cap. 13:3), de modo que fueron asignadas a Judá como algo que les correspondía de modo natural.

Vers. 48-60. Las ciudades sobre las *montañas* están divididas en cinco, o más correctamente, en seis grupos. Las montañas de Judá que se elevan precipitadamente del Neguev, entre el distrito de las colinas del oeste, que es contado como parte de la *sefela*, y el desierto de Judá, extendiéndose hasta el Mar Muerto por el este (ver. 61), alcanza la altura de 3.000 pies sobre el nivel del mar, en la cercanía de Hebrón, y se extiende hacia el norte hasta el amplio wadi de Beit-hanina, sobre Jerusalén. Son una gran región de montañas escabrosas de piedra caliza, con muchos picos estériles y desnudos, en tanto que la mayor parte de sus lados está cubierta con pastos, hierbas, arbustos y árboles, y toda la región está interceptada por muchos valles muy fructíferos. *Josefo* la describe como abundante en trigo, fruta y vino; y hasta el presente contiene muchas huertas, tierras de olivos, y viñas, elevándose en terrazas sobre los lados de las montañas, en tanto que el valle y las tierras bajas producen abundantes cosechas de trigo, mijo, y otras clases de grano. En tiempos antiguos, por lo tanto, todo este distrito estuvo abundantemente poblado de ciudades (véase *Rob.*, I, pp. 345s., 352s., y *C. v. Raumer*, *Pal.*, pp. 45ss.).

Vers. 48-51. El primer grupo consiste en once ciudades ubicadas al suroeste de las montañas.

Ver. 48. *Samir* probablemente ha sido preservada en las ruinas de *Um Saumerah*, mencionada por *Robinson* (III, p. 862), aunque la ubicación de estas ruinas todavía no ha sido determinada con precisión. *Jatir*, que fue dada a los sacerdotes (cap. 21:14), y es mencionada nuevamente en 1 de Sam. 30:27, se describe en el *Onomasticón* (*s. v. Jeter*) como un gran lugar habitado por cristianos, a veinte millas de Eleuteropolis, *in interiori Daroma juxta Malathan*, una descripción que corresponde a las ruinas de Attir, en la porción sur de las montañas (véase *Rob.*, II, p. 422; llamada Ater por *Seetzen*, *R.* III, p. 6). *Soco*, dos horas al N.O. de ésta, la presente *Shuweikeh* (*Rob.*, II, p. 194), llamada *Suêche* por *Seetzen* (*Reise*n III, p. 29), una aldea que está a unas cuatro horas de Hebrón.

Ver. 49. *Dana* (*Sept.*, *Syr.*, *Renna*) es desconocida. Knobel supone que דְּנָה en vez de הָנָּה y aquél por דֶּעָנָה en plural דֶּעָנוֹת, como בָּעֲלָה por בַּעֲלוֹת y בַּעֲלוֹת, lo cual podría ser comparado con *Zanuta*, el último lugar habitado en las montañas, a cinco horas de Hebrón, entre Shuweikeh y Attir (véase *Rob.*, III, p. 190; *Seetzen*, III, pp. 27, 29). *Quiriat-sana* o *Debir*, no ha sido encontrada (véase el comentario de 10:38).

Ver. 50. *Anab*, al noreste de Soco (véase el comentario de 11:21). *Estemoa*, o *Estemo*, que fue cedida a los sacerdotes (cap. 21:14; 1 de Crón. 4:17, 19, es la presente *Semúa*, una aldea habitada, con restos de muros, y un castillo de fecha antigua, al este de Soco (*Rob.*, II, pp. 422, 191s.; *Seetzen*, III, 28; y *v. Schubert*, *Reise* II, p. 458). Anim (עָנִים) contraída, de acuerdo con la probable conjetura de *Wilson*, de עֲיָנִים (fuentes), un lugar todavía preservado en las ruinas de la población de *el Ghuwein*, al sur de *Semúa* (cf. *Ritter, Erdkunde* XVI, pp. 196s.), aunque *Robinson* erróneamente la relaciona con *Aín* (ver. 32, véase *Rob.*, *Pal.* II, p. 626).

Ver. 51. *Gosén, Holón* y *Gilo*, todavía son desconocidas. Sobre Gosén, véase el cap. 10:41. *Holón* fue entregado a los sacerdotes (cap. 21:15; 1 de Crón. 6:43); *Rosen* («zur Geographie Palästinas», en *Koner*, *Zeitschrift für allgemeine Erdkunde* XVII, 3 (sept. 1864, p. 218) ha demostrado que Gilo, el pueblo natal de Ahitofel (2 Sam. 15:12) son las ruinas de Gala a la altura del sector entre el Wadi Umera y el Wadi Rischrasch, dos wadis que desembocan en el Wadi Sûr. El pueblo queda al noroeste de la ruina Beit-Sûr.

Vers. 52-54. El *segundo* grupo de nueve ciudades, al norte del primero, en el campo que rodea a Hebrón.

Ver. 52. *Arab* es aun desconocida, por cuanto no podemos relacionarla, como *Knobel* lo hace, con las ruinas de *Husn el Ghurab* en la vecindad de Samúa (*Rob.*, I, p. 312), por cuanto estas ruinas yacen dentro del primer grupo de ciudades. *Duma*, de acuerdo con *Eusebio*, el mayor lu-

---

49. *Knobel* fundamenta su opinión en parte sobre 2 de Crón. 14:9, de acuerdo con lo cual, Maresa estaba en el valle de Zefata, que es la llanura en forma de cuenca en *Mirsim*, y en parte sobre el hecho de que el Onomasticón también sitúa *Moraste* al este (sureste) de Eleuteropolis; y *Jerónimo* (ad. Miq. 1:1) describe *Morasti* como *haud grandem viculum justa Eleutheropolin* [un pueblo no tan grande al lado de Eleutheropolis], y como *sepulcrum quondam Micheae prophetae nunc ecclesiam* (ep. 108 ad *Eustochio* 14); y esta *ecclesía* con toda probabilidad es las ruinas de una iglesia llamada Santa Hanneh, a veinte minutos al sureste de Beit-jibrín, y sólo diez minutos al este de Marash, lo cual hace que la suposición sea muy natural, que la Maresa y Morasti de los padres de la iglesia sean solo diferentes partes del mismo lugar, de Moreset-gat, el hogar de Miqueas (Miq. 1:1, 14; Jer. 26:18). Pero ninguna de estas dos opciones es decisiva. El valle de *Zefata* podría ser la gran llanura abierta que *Robinson* menciona (II, p. 355) cerca de Beit-jibrín; y la conjetura de que Morasti, que Eusebio y Jerónimo sitúan πρὸς ἀνατολάς, *contra orientem Eleutheropoleos*, es preservada en las ruinas que yacen en línea recta hacia el sur de Beit-jibrín, y son llamadas *Marash*, no tiene mucha probabilidad.

50. No hay fuerza probatoria en las razones aducidas por *Ewald, Bertheau y Knobel*, para considerar estos versículos secundarios, o como una manipulación posterior de una fuente diferente. Porque la declaración de que el «Elohista» meramente menciona aquellas ciudades de las que se habían posesionado los hebreos, y que ellos tuvieron ya sea parcial o totalmente en su día, y también que su lista de los lugares pertenecientes a Judá en la sefela nunca se acerca al mar, son aserciones sin el más mínimo fundamento, de las cuales se demuestra que son erróneas por el simple hecho de que de acuerdo con la declaración expresa del ver. 12, el Mar Mediterráneo formaba el límite occidental de la tribu de Judá; y de acuerdo con el cap. 13:6, Josué debía distribuir por suerte incluso aquellas partes de Canaán que todavía no habían sido conquistadas. La diferencia, sin embargo, que realmente existe entre los versículos que estamos tratando y los otros grupos de ciudades, es que este caso no sólo se las llama חֲצֵרֶיהָ sino también בְּנֹתֶיהָ y que las ciudades no estén listadas al final, puede explicarse suficientemente por los mismos hechos, es decir, por la circunstancia de que las ciudades filisteas mencionadas eran capitales de pequeños principados, las cuales abarcaban no sólo aldeas, sino también pequeñas ciudades y por esa misma razón no formó grupos conectados, como las ciudades de los otros distritos.

gar en las Daromas en su tiempo, y a diecisiete millas de Eleuteropolis, probablemente sea la población en ruinas de *Daume* (según *v. de Velde, Mem.*, p. 308), por el wadi *Dilbeh* (*Rob.*, I, p. 353), que está a catorce millas en línea recta hacia el sureste de Eleuteropolis de acuerdo con el mapa. *Esán* (עָשָׁן) difícilmente puede ser identificada con Asán (1 de Crón. 4:32), como *Van de Velde* (*Mem.*, p. 310) supone, antes bien es más probable que sea Corasán (1 de Sam. 30:30). Por cuanto la lectura de la LXX es Σομά, *Knobel* asume que עָשָׁן es una lectio corrupta de שָׁמַע (1 de Crón. 2:43), y la relaciona con las ruinas de *Simia*, al sur de Daumeh (*Seetzen*, III, 28, y *Rob.*, III, p. 864). *Afeca* todavía no ha sido descubierta.

Ver. 53. Janum tampoco ha sido descubierta todavía. Bet-Tapúa ha sido identificado con el pueblo de Teffuh, unas dos horas al oeste de Hebrón (cf. *Tobler, dritte Wanderung*, p. 149). Afeca no ha sido descubierta aún.

Ver. 54. *Humta* también es desconocida. *Quiriat-arba, o Hebrón*; véase el comentario de 10:3. Sior tampoco ha sido encontrada; aunque, «en lo que se refiere al nombre צִיעֹר, podría haber sido preservada en las alturas de *Tugra*, cerca de Hebrón» (*Knobel*).

Vers. 55-57. El *tercer* grupo de ciudades estaba al este de los dos primeros, hacia el desierto.

Ver. 55. Maón, el hogar de Nabal (1 de Sam. 25:2), sobre la frontera del desierto de Judá, el cual es llamado aquí el desierto de Maón (1 de Sam. 23:25), ha sido preservado en Tell Maín, sobre una montaña cónica que domina una gran panorámica, al este, por el norte de *Semúa*, a tres horas y tres cuartos al S.E. de Hebrón (*Rob.*, II, p. 193). Carmel, una ciudad y montaña mencionada en la historia de David, y nuevamente en el tiempo de Uzías (1 de Sam. 15:12; 25:2ss. 2 de Crón. 26:10). En el tiempo de los romanos era un gran lugar con una guardia romana (*Onomasticón*), y es la presente *Karmul*, al noroeste de Maón, donde hay considerables ruinas de la antigüedad (*Seetzen, Reisen* II, pp. 78s., *Rob., Reisen* II, pp. 424ss. y *v. de Velde, Reisen* II, pp. 106s.). *Zif*, en el desierto con ese nombre, al cual David huyó de Saúl (1 de Sam. 23:14ss.; 26:2, 3), fue fortificada por Roboam (2 de Crón. 11:8), y ha sido preservada en las ruinas sobre la colina *Zif*, a una hora y tres cuartos al sureste de Hebrón (*Rob.*, II, p. 417; *v. de Velde, Reise* II, pp. 106s.). *Juta*, que fue asignada a los sacerdotes (cap. 21:16), y era *una vicus praegrandis Judaeorum* en el tiempo de los padres (*Onomasticón s. v. Jetán*), estaba a dieciocho millas al sur (sureste) de Eleuteropolis, y es la presente *Juta* o *Jitta*, un gran lugar musulmán con ruinas, a una hora y tres cuartos al sur de Hebrón (*Seetzen*, III, p. 8; *Rob.*, II, p. 417; III, p. 193).

Ver. 56. *Jezreel*, la casa de Ahinoam (1 de Sam. 25:43; 27:3, etc.), un lugar diferente al Jezreel de la llanura de Esdraelón, todavía no ha sido descubierto. Esto también se aplica a *Jocdeam* y *Zanoa*, los cuales sólo se encuentran aquí.

Ver. 57. *Cain* (הַקִּין) posiblemente sea la misma *Jukin*, al sureste de Hebrón (*Rob.*, II, p. 449). Gabaa no puede ser la Gabata cerca de Belén, mencionada en el *Onomasticón* (*s. v. Gabatón*), o la *Gibea* mencionada por *Robinson* (II, p. 580 y *Tobler, Dritte Wanderung*, pp. 157s.), *i.e.* la aldea de *Jeba*, sobre una colina del wadi el Musurr, por cuanto esto no entra dentro de los límites del presente grupo; debe ser uno de los dos lugares (Gebaa y Gebata) descritos como *viculi contra orientalem plagam Daromae* [pueblo ubicado al este de Daroma], aunque su ubicación todavía no ha sido descubierta. *Timna*, probablemente ya mencionada en Gen. 38.12ss., no ha sido descubierta todavía.

Vers. 58s. El *cuarto* grupo de seis ciudades, al norte de Hebrón o de los dos últimos grupos. *Halhul*, de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Elul*) un lugar cerca de Hebrón llamado *Alula*, ha sido preservado en las ruinas de Halhúl, a una hora y media al norte de Hebrón (*Seetzen*, II, p. 46; *Rob.*, I, pp. 359s.; II, p. 412, y *Biblische Forschungen*, p. 368). *Bet-sur*, la cual fue fortificada por Roboam (2 de Crón. 11.7), y es frecuentemente mencionada en el tiempo de los macabeos como un límite de defensa contra los idumeos (1 de Mac. 4:29, 61, etc.), estaba a veinte (o quince) millas romanas de Jerusalén, de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Bet-sur*), sobre la carretera que lleva a Hebrón. Es el montón actual de ruinas llamado *Beit-sur* al noroeste de *Halhûl* (*Rob.*, *Biblische Forschungen*, pp. 362s. y *Ritter, Erdkunde* XVI, pp. 236, 267-268). *Gedor*, las ruinas de Jedûr, a una hora y media al noroeste (*Rob.*, II, p. 592; *Biblische Forschung*, p. 370).

Ver. 59. *Maarat* y *Eltecón* todavía no han sido descubiertas. *Bet-anot* (probablemente una contracción de עֲנוֹת בֵּית) ha sido descubierta por *Wolcott* en las ruinas de *Beit-anum*, al este de *Halhûl* (*Rob.*, *Biblische Forschungen*, p. 368; cf. *Pal.* II, p. 412). Contiene ruinas muy interesantes datadas en el periodo bizantino-cristiano de Palestina.

Entre los vers. 59 y 60, el *quinto* grupo de ciudades dado en la Septuaginta no aparece en el texto masoreta. Este grupo yacía al norte del cuarto, y llegaba hasta Jerusalén. Éste comprendía un distrito en el que incluso ahora existen por lo menos quince lugares y ruinas, de modo que no tenemos una interpolación arbitraria hecha por la LXX, como Jerónimo y *Hengstenberg* (*Christologie* I, p. 556) asumen, sino más bien un espacio en el texto hebreo, el cual surge del hecho de que un copista antiguo pasó por error de la palabra וְחַצֵּרִיתֵן en el ver. 59 a la misma palabra que aparece al final de la sección que falta. En la versión alejandrina la sección se lee de la manera siguiente en los códices Alejandrino y Vaticano: Θεκὼ καὶ Ἐφραθά, αὕτη ἐστὶ Βαιθλεέμ, καὶ Φαγὼρ καὶ Κουλὸν καὶ Τατὰμ καὶ Θωβὴς (Códice Alejandrino Σωρὴς) καὶ Καρὲμ καὶ Γαλὲμ καὶ Θεθὴρ (Cod. Al. Βαιθῆρ) καὶ Μανοχώ, πόλεις ἔνδεκα καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν. *Teco*, la bien conocida Tecoa, el hogar de la mujer sabia y del profeta Amós (2 de Sam. 14:2 Amós 1:1), fue fortificada por Roboam, y fue habitada incluso después del exilio (2 de Crón. 11:6; Neh. 3:5, 27). Es la presente *Tekúa*, sobre la cima de un monte cubierto con ruinas antiguas, dos horas al sur de Belén (*Rob.*, II, pp. 181-184; *Tobler, Denkblätter aus Jerusalem*, pp. 682ss.). *Efrata*, *i.e.* Belén, la base de la familia de la casa de David (Rut 1:1; 4:11; 1 de Sam. 16:4; 17:12ss.; Miq. 5:2), fue fortificada por Roboam (2 de Crón. 11:6), y es lugar muy frecuentemente mencionado. Fue el lugar de nacimiento de Cristo (Mat. 2:1 ss.; Luc. 2:4), y todavía existe bajo el antiguo nombre de *Beitlahm*, a dos horas al sur de Jerusalén (*Seetzen*, II, pp. 37ss.; *Rob.*, II, pp. 375ss.; *Tobler, Topographie von Jerusalem* II, pp. 464ss.; cf. *v. Raumer, Pal.*, pp. 313ss.). Belén no recibió el nombre de Efrata por primera vez de la familia calebita de los efrateos (1 de Crón. 2:19, 50; 4:4), sino que era conocida con ese nombre en el tiempo de Jacob (Gen. 35:19; 48:17). *Fagor*, que estaba cerca de Belén de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Fogor*), y también es llamada *Faora*, es la presente *Fagur*, un montón de ruinas al suroeste de Belén (*Rob.*, *Biblische Forschungen*, pp. 259s. y *Tobler, dritte Wanderung*, pp. 88s.). *Aetán* fue fortificada por Roboam (2 de Crón. 11:6), y ha sido preservada en el wadi y en *Ain Attán* entre Belén y Fagur (*Tobler, dritte Wanderung*, pp. 88s.). *Kulon*, la actual villa de *Kulomeh*, a una hora y media al oeste por el norte de Jerusalén sobre la carretera hacia Rabá (véase *Rob.*, II, pp. 364s., *Biblische Forschungen*, p. 207; es llamada *Kolony* por *Seetzen*, II, p. 64 e identificada por *Sepp, Furrer* y otros con Emaús en Luc. 24:13). *Tatam* no pudo ser encontrada aún. *Sores* (por *Tobes* sólo parece ser un error de copista), probablemente sea *Saris*, una pequeña aldea a cuatro horas al este de Jerusalén, sobre una cadena sobre el sur del wadi Aly (*Rob.*, *Biblische Forschungen*, p. 203; *Tobler, Denkblät-*

ter, p. 596 y *Dritte Wanderung,* p. 178). *Carem*, ahora *Ain Karim*, una gran aldea, dos horas al oeste de Jerusalén, con un convento franciscano dedicado a Juan el Bautista en el medio, y una fuente (*Rob*., II, p. 364; *Biblische Forschungen*, p. 355, cf. *Seetzen,* II, p. 389; *Tobler, Topografie von jerusalem,* pp. 344s.). *Galem*, es un lugar diferente al *Galim* del norte de Jerusalén (Isa. 10:30), todavía no ha sido descubierta. *Baiter*, en la actualidad es una pequeña y sucia aldea llamada *Bettir* o *Bittir*, con una hermosa fuente, y con jardines arreglados en terrazas sobre la bajada occidental del wadi Bittir, al suroeste de Jerusalén (*Rob*., *Bibl. Res*., p. 347 y *Tobler, Dritte Wanderung*, pp. 101s.). *Manoco*, posiblemente sea el mismo lugar que *Manacat* (1 de Crón. 8:6), no ha sido encontrada.

Ver. 60. El sexto grupo de sólo dos ciudades se ubicaba al oeste de Jerusalén, sobre la frontera norte de la tribu de Judá. *Quiriat-baal*, o *Quiriat-jearim*, la presente *Kureyet el Enab*; véase el ver. 9, y el cap. 9:17. *Rabá* (הָרַבָּה, la grande) es completamente desconocida.

Vers. 61, 62. Las ciudades del desierto de Judá, que se extendían a lo largo del Mar Muerto desde el límite norte de Judá (vers. 6, 7) hasta el wadi Fikreh en el sur, y llegaban hasta los distritos de Maón, Zif, Tecoa, y Belén hacia el oeste. Este trozo de tierra es en su mayoría un terrible desierto, con un suelo compuesto de piedra caliza y marga, y con montañas desnudas cubiertas de rocas, y sin el más mínimo rastro de vegetación sobre el lado que bordea el Mar Muerto (véase *v. Schubert*, *Reise* III, pp. 94, 96; *Rob*., II, p. 431; III, pp. 15 y 17, *Seetzen,* II, pp. 272s.). No obstante en cualquier sitio donde hay manantiales, incluso en este desierto, es cubierto por una exuberante vegetación, hasta donde se extiende la influencia del agua (*Seetzen*, II, pp. 249, 258); e incluso en aquellas partes que ahora están completamente desoladas, existen trazos de la obra del hombre de una fecha muy antigua en todas direcciones (*Rob*., II, p. 413). *Midín y Secaca* son desconocidas. De acuerdo con *Knobel*, Midín probablemente sea las ruinas de *Mird* o Mardeh, al oeste del extremo norte del Mar Muerto (*Rob*., II, p. 512).

Ver. 62. *Nibsán* también es desconocida. La ciudad de la Sal (עִיר הַמֶּלַח), en la que los edomitas sufrieron repetidas derrotas (2 de Sam. 8:13; Sal. 60:2; 2 de Reyes 14:7; 1 de Crón. 18:12; 2 de Crón. 25:11), sin duda estaba en el extremo sur del Mar Muerto, en el Valle de Sal (*Rob*., III, p. 325). *Engadi*, al borde del Mar Muerto (Ezeq. 47:10), a donde también huyó David para escapar de Saúl (1 de Sam. 24:1ss.), de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Engaddi*) una *vicus praegandis*, la presente *Ain-jidi*, un manantial sobre un peldaño de la alta costa rocosa al oeste del Mar Muerto, con ruinas de diferentes edificios antiguos (véase a *Seetzen*, II, pp. 227-229; *Rob*., II, pp. 439ss.; *Lynch*, pp. 178-179, 199, 200).

En el ver. 63 sigue un comentario al hecho de que los judíos fueron incapaces de expulsar a los jebuseos de Jerusalén, lo cual apunta retrospectivamente al tiempo inmediato al de Josué, cuando los descendientes de Judá habían tomado Jerusalén y la habían incendiado (Jue. 1:8), pero todavía fueron incapaces de mantener su posesión. Este aviso no discrepa ya sea con el cap. 18:28 o con Jue. 1:21, por cuanto éste no afirma que Jerusalén pertenecía a la tribu de Judá, ni que solo Judá clamó la posesión de la ciudad con la exclusión de los benjamítas (véase la explicación de Jue. 1:8).

Heredad de la tribu de José (capítulos 16 y 17)

Los descendientes de José echaron una suerte para que la heredad de la media tribu de Manasés no fuera separada de la tribu de Efraín. Pero el territorio fue dividido de inmediato entre las dos tribus de los hijos de José, recibiendo Efraín la porción sur de la tierra que le había tocado por suerte, y la media tribu de Manasés, la porción norte. De acuerdo con esto hallamos el límite sur de todo el territorio descrito en primer lugar en el cap. 16:1-4, por el límite que lo separaba de la tribu de Benjamín (cap. 18:11ss.), y el que lo dividía de Dan (cap. 19:40ss.); después se presenta el territorio de Efraín, con una descripción minuciosa del límite norte (cap. 16:5-10); y finalmente el territorio asignado a las familias de Manasés (cap. 17:1-13), sin una delineación precisa de sus límites al norte, siendo todo lo que se declara, que los manaseos limitaban con Aser e Isacar hacia el norte, y que también recibieron algunas ciudades esparcidas con sus aldeas en el territorio de estas dos tribus (cap. 17:10, 11). A esto se anexa en los vers. 14-18 la queja de los hijos de José respecto a la heredad que les había tocado.

Capítulo 16:1-4. Territorio de la tribu de José

Ver. 1. *«Tocó en suerte a los hijos de José desde el Jordán de Jericó hasta las aguas de Jericó hacia el oriente».* יֵצֵא הַגּוֹרָל [Tocó la suerte], de la urna (cf. cap. 19:1, 17, 24). La expresión עָלָה [salió] es utilizada en el mismo sentido en el cap. 18:11. La conexión de estas dos palabras con el resto de la oración, מִיַּרְדֵּן וגו [desde el Jordán de Jericó], podría explicarse con la suposición de que la suerte que salió de la urna determinaba la heredad que cayó a la tribu, de modo que podríamos parafrasear el versículo de la siguiente manera: «salió la suerte para los hijos de José, es decir, la heredad que parte desde, o cuyos límites comienzan en, el Jordán de Jericó», *i.e.* desde esa parte del Jordán que está frente a Jericó, la cual está definida de modo aún más preciso por la cláusula adicional, «hasta las aguas de Jericó hacia el oriente». Las aguas de Jericó es la fuente actual de *es Sultán*, a media hora al noroeste de *Riha*, la única fuente grande en la vecindad de Jericó, cuyas aguas se extienden sobre la llanura, y forman un pequeño arroyo, el cual sin duda fluye en la época de lluvias por el wadi Kelt hasta el Jordán (véase *Rob.,* II, p. 528; *Tobler*, *Topogr. v. Jerus.* II, pp. 558-559). הַמִּדְבָּר [El desierto] es una aposición de הַגּוֹרָל [la suerte], de modo que el sentido de la frase es *«es decir, hacia el desierto que sube de Jericó por las montañas de Betel».* De acuerdo con el cap. 18:12, se hace referencia al desierto de Bet-avén, el cual estaba al este de Betel, entre el wadi *Suwar* (*Tuwar*) y Mutyah (véase el cap. 7:2). Este desierto termina hacia el oriente con la Jebel Kuruntul (Quarantana) al noroeste de Jericó, donde desciende precipitadamente al valle del Jordán, o donde se eleva del valle del Jordán. De acuerdo con el cap. 18:12, el mismo límite ascendía por la orilla de Jericó hacia el norte, *i.e.* a lo largo de la cadena de montañas por Jericó, las cuales no podrían ser otras que la «conspicua doble altura, o más bien grupos de montañas», que están al frente de la montaña de Quarantana, a cuyo pie oriental yace la fuente de *Ain es Sultan* (*Rob*., II, p. 529). Por tanto es muy probable que el límite se desplazara hacia el noroeste, desde la fuente del *Sultán* hacia *Ain Duk*, al sur de Jebel Kuruntul (tal como lo supone *Sandreczki, zur alten Geographie Palästina's, in Ausland,* 1872, p. 72) y de allí en dirección occidental a través de *Abu Seba* (a lo largo de esa carretera, *Robinson* tenía un temible desierto a su mano derecha; *Pal.* II, p. 560), y luego hacia el noroeste hasta Beitin (Betel), de acuerdo con el cap. 18:13, a lo largo de la orilla (o al lado) de Luz, *i.e.* Betel.

Ver. 2. *«Y de Betel sale a Luz».* Betel se distingue de Luz en este pasaje porque la referencia no es a la ciudad de Betel, la cual era llamada Luz por los cananeos (*vid.*

Gen. 28:19), sino a la región montañosa sur que pertenecía a Betel, desde donde el límite proseguía hacia la ciudad de Luz, de modo que esta ciudad, ubicada sobre la frontera, fue concedida a la tribu de Benjamín (cap. 18:22). La línea fronteriza iba desde este punto «*a lo largo del territorio de los arquitas hasta Atarot*». Acerca de los arquitas no sabemos más que el hecho de que el amigo de David, Husai, pertenecía a esa familia (2 de Sam. 15:32; 16:16; 1 de Crón. 27:33), una generación cananea, cuyo nombre se mantuvo en un pueblo situado en un profundo valle a una hora y media de Ram Allah, donde originalmente debió haber estado la sede de esta tradición. Actualmente es un pueblo de unos 4.000 o 5.000 habitantes, la mitad de ellos cristianos (cf. *Sandreczki, op.cit.*, pp. 76ss.). *Atarot*, llamada Atarot-adar en el cap. 18:13, no era la actual aldea de Atára, a una hora y media al sur de Jiljilia (*Rob.*, III, pp. 297s.), como yo una vez supuse, sino las ruinas de Atára, a tres cuartos de hora al sur de *Bireh* (*Beerot*, *Rob.*, II, p. 566), con la que la expresión יָרַד [desciende] en el cap. 18:13 armoniza perfectamente. En consecuencia el límite fue trazado en primer lugar en dirección suroeste desde Beitín hasta Bireh (cap. 18:25), y luego hacia el sur hasta Atárah, cf. *Sandreczski*, pp. 77s.

Ver. 3. Desde este punto «*baja hacia el occidente al territorio de los jafetitas, hasta el límite de Bet-horón la de abajo*», o, de acuerdo con el cap. 18:13, «hacia la región montañosa que está al sur por la Bet-horón baja». El jafetita es completamente desconocido, ya que no es posible pensar que se trate del aserita con este nombre (1 de Crón. 7:32, 33). La *Bet-horón* baja es la presente *Beit-Ur Tacta*, una aldea sobre una región baja. Está separada de la Bethorón alta, que se levanta más al este, por un profundo wadi (véase el comentario de 10:10, y *Rob.*, III, pp. 273s.). «*Y hasta Gezer*», la cual probablemente se ubicaba cerca de la villa de *el Kubab* (véase el comentario de 10:33). «*Y sale al mar*» (el Mediterráneo), probablemente desplazándose hacia el noroeste, y siguiendo el wadi Muzeireh al norte de Jafo, que fue asignada a los danitas, conforme al cap. 19:46.

Ver. 4. El territorio que comenzaba en las líneas fronterizas mencionadas fue concedido a Efraín y Manasés como su heredad.

Vers. 5-10. *Territorio de la tribu de Efraín* conforme a sus familias.

Ver. 5. «*el límte de su heredad al lado del oriente fue desde Atarot-adar* (a lo largo de la línea) *hasta el alto Bet-horón*», una breve descripción del límite sur que se describe más minuciosamente en los vers. 1-3. Aquí se menciona el alto Bet-horón en lugar del bajo Bet-horón (ver. 3). Sin embargo esto no supone una diferencia, ya que los dos lugares estaban muy cerca entre sí (véase el cap. 10:10). En los vers. 6-8 se da el límite norte de Efraín, es decir, desde en medio o «desde un punto central cerca de la línea divisoria del agua» (*Knobel*), primero hacia el este (vers. 6 y 7), y luego hacia el oeste (ver. 8). La mitad oriental del límite norte iba יָמָּה, *i.e.* cuando se considera desde el oeste, o se mira hacia el oeste, hacia el lado norte de *Michmethat*. De acuerdo con el capítulo 17:7, este sitio estaba delante (עַל־פְּנֵי) de Siquem, y por tanto no muy lejos de él, aunque todavía no ha sido descubierto. *Knobel* supone que ha estado sobre el sitio de la presente *Kabate* (*Seetzen*, II, p. 166), *Kubatiyeh*, a una hora y media al sur de Y*enín* (*Rob.*, III, p. 154), asumiendo que מִכְמְתָה también pudiese haber sido mencionada como כְּמָתָה, y que la *b* hubiese sido sustituida por la *m*. Pero Cabate está a seis horas al norte de Siquem, y por tanto con seguridad no estaba שְׁכֶם עַל־פְּנֵי [enfrente de Siquem] (cap. 17:7). Entonces «*da vuelta hacia el oriente hasta Taanat-silo*» (Τηνὰθ Σηλώ, LXX), de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Taanat*) a diez millas romanas de Neapolis (Siquem), en el camino hacia el Jordán, lo más probable es que sea la *Tena de Ptol*. (5, 16, 5), la presente *Tana, Ain Tana*, un montón de ruinas al sureste de Nabulus, donde pueden hallarse grandes cisternas (véase *Rob.*, *Biblische Forschung.*, p. 295; *Ritter*, *Erkd*. 15, p. 471). Y «*de aquí pasa a Janoa*» (*i.e. Jano in Acrabittena regione*, a doce millas romanas desde Neapolis; *Onomasticón*), las ruinas presentes de *Janún*, un miserable poblado, con extensas ruinas de gran antigüedad, a unas tres horas al sureste de Nabulus, a tres cuartos de hora al noreste de Acrabe (*Rob.*, *Biblische Forschung*, p. 390; *Van de Velde*, *Reise* II, p. 268 y *Mem.*, pp. 120 y 239).

Ver. 7. El límite descendía de Janoa «*a Atarot y a Naarat*». Atarot, un lugar diferente al Atarot o Atrot-addar mencionado en los vers. 3 y 5, aparentemente debe buscarse en la bajada oriental de las montañas al lado del Ghor, juzgando por la expresión יָרַח [desciende]; pero todavía no ha sido descubierto. Naarat, probablemente sea la misma Narran, al este de Efraín (1 de Crón. 7:28), se describe en el *Onomasticón* (*s. v. Naarata)* como *viculus Judaerum Naorat*, a cinco millas romanas (*i.e.* dos horas) de Jericó, probablemente al noreste. La línea fronteriza luego tocaba Jericó, *i.e.* el distrito de Jericó, es decir, la parte norte del distrito, por cuanto Jericó fue concedida a la tribu de Benjamín (cap. 18:21). En este punto también coincidía con el límite sur de la tribu de José (ver. 1) y la frontera norte de Benjamín (cap. 18:12).

Ver. 8. La mitad occidental del límite norte iba desde *Tapúa* en dirección oeste hacia el arroyo de Caná, y terminaba en el mar. *Tapúa*, llamada *En-tapúa* en el cap. 17:7, como el límite sur de Manasés, la cual se describe allí, que se extendía desde Micmetat hasta En-tapúa, y coincide con el límite norte de Efraín, no debe identificarse con la ciudad real de ese nombre mencionada en el cap. 12:17; y por tanto no era *Kefr Kud* (*Capercota*), al oeste de Yenín (Ginäa). Este lugar estaba tan lejos al norte, a siete horas al norte de Nabulus, que la frontera de Micmetat, de la cercanía de Siquem (Nabulus) en adelante, habría ido de sur a norte en lugar de ir en dirección occidental. Es todavía más difícil hallar *En-tapúa*, como *Van de Velde* supone (*Reise* II, p. 286), en el antiguo pozo del desértico poblado de *Atûf*, cinco horas al *este* de Nabulus. Debe haberse ubicado al oeste de Siquem; pero todavía no ha sido descubierto, ya que el campo al oeste de Nabulus y Sebastieh «no ha sido examinado aún» (*Van de Velde*). El *arroyo de Caná* sin duda es el arroyo con el mismo nombre mencionado por *Bohad* (*vita Saladinem*, pp. 191, 193); sólo que no está muy claro «si se refiere al *Abu Zabura*, o a un arrollo algo más al sur, donde todavía está el *Nahr el Kassab*» (*Prokesch, Reise ins Heilige Land*, p. 35 y *Berggren*, *Rei*sen III, p. 166).

Ver. 9. La tribu de Efraín también recibió algunas ciudades esparcidas en el territorio de la tribu de Manasés, de hecho, todas las ciudades a las que pertenecía Tapúa, de acuerdo con el cap. 17:8, con sus respectivas aldeas. הַמִּבְדָּלוֹת regiones separadas o distintas es sustantivo y aposición de הֶעָרִים y el cambio textual הַנִּבְדָּלוֹת no es necesario[51].

Ver. 10. Sin embargo no pudieron echar a los cananeos de Gezer (ver. 3), de modo que todavía habitaban entre

51. *Calvino, Masius* y otros suponen que la razón por la que Efraín recibió ciudades y aldeas esparcidas en el territorio de la tribu de Manasés, se debió a que, después que los límites hubieron sido dispuestos, al comparar el territorio de cada tribu con el número respectivo de habitantes, se halló que Efraín había recibido una porción demasiado pequeña. Esto es completamente posible; al mismo tiempo pudo haber habido otras razones que no podemos descubrir ahora, ya que precisamente lo mismo sucedió en el caso de Manasés (cap. 17:11).

los descendientes de Efraín, pero fueron reducidos a un estado de tributarios. Este anuncio se asemeja al del cap. 15:63, y debe interpretarse del mismo modo. מַס־עֹבֵד como Gen. 49:15.

Capítulo 17:1-13. La heredad de Manasés a este lado del Jordán estaba al norte de Efraín

Vers. 1b-6. Antes de proceder a una descripción más detallada de la heredad, el narrador estima necesario observar que los manaseos recibieron una doble heredad. Esta observación se introduce con las palabras *«porque fue primogénito de José»*. Además del territorio que le había sido dado en Galad y Basán, recibió una segunda concesión de territorio en Canaán. Con la palabra לְמָכִיר (por Maquir) comienza un relato más minucioso de la división de la tribu de Manasés. לְמָכִיר וגו se escribe antes que nada de modo absoluto al principio de la oración, y luego se resume en וַיְהִי לוֹ; «*Maquir, primogénito de Manasés... el cual fue hombre de guerra, le fue dado Galaad y Basán», i.e.* un hombre de guerra, y se había ganado el derecho de reclamar para sí la heredad de Galaad y Basán por la peculiar braveza que había demostrado en la conquista de aquellas tierras. Sin embargo, por Maquir no debemos entender que se hiciera referencia al hijo de Manasés, sino a su familia; y אֲבִי הַגִּלְעָד no significa «padre de Galaad», sino *señor* (poseedor) *de Galaad*, por cuanto Galaad, hijo de Maquir es siempre llamado גִּלְעָד sin el artículo (*vid*. cap. 17:3; Num. 26:29, 30; 27:1; 36:1; 1 de Crón. 7:17), en tanto que a la región con el mismo nombre se le llama con la misma constancia הַגִּלְעָד (véase el ver. 1, la última cláusula, el ver. 5, cap. 13:11, 31; Num. 32:40; Deut. 3:10ss.). *«Se echaron también suertes, i.e.* cayó la suerte (וַיְהִי debe repetirse del ver. 1), *para los otros hijos de Manasés conforme a sus familias»*, los cuales son enumerados posteriormente como en Num. 26:30-32. *«Éstos fueron los hijos varones de Manasés»*. הַזְּכָרִים no debe ser alterada, a pesar del hecho de que va seguida y precedida por הַנּוֹתָרִים; es evidente que se utiliza deliberadamente como una antítetesis de los descendientes femeninos de Manasés mencionados en el ver. 3.

Vers. 3ss. Entre las seis familias de Manasés (ver. 2), Zelofehad, un descendiente de Hefer, no dejó hijo varón; antes tuvo cinco hijas cuyos nombres son dados en el ver. 3 (como en Num. 26:33; 27:1; 36:10). Estas hijas habían pedido a Moisés una porción por separado en la tierra prometida, y su petición les había sido concedida (Num. 27:2ss., comparado con el cap. 36). Por lo tanto se presentaron al comité designado para dividir la tierra y repitieron esta promesa, la cual fue cumplida al instante. En consecuencia hubo diez familias de Manasés que habían recibido porciones al lado de Efraín, cinco masculinas y cinco femeninas. *«Y (ver. 5) le tocaron a Manasés diez partes», i.e.* diez porciones fueron asignadas a los manaseos (sobre el oeste del Jordán), además de la tierra de Galaad, porque (como se observa nuevamente en el ver. 6) las hijas de Manasés, *i.e*. de Zelofehad el manaseo, recibieron una heredad entre sus hijos (*i.e*. el resto de la tribu de Manasés).

Vers. 7-13. *Límites y extensión de la heredad de las diez familias de Manasés.* Vers. 7-10a, el límite sur, que coincide con el límite norte de Efraín descrito en el cap. 16:6-8, y se da meramente aquí con mayor precisión en ciertos puntos. *«Y fue el territorio de Manasés desde Aser hasta Micmetat, que está enfrente de Siquem»*. אֲשֶׁר no es el territorio de la tribu de Aser, sino una localidad distinta de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v*. Aser) era un lugar sobre la carretera alta que va de Neapolis a Escitopolis, a quince millas romanas de la primera. Sin embargo, no debe encontrarse en las ruinas de Tell *Um el Aschera* (*V. de Velde, Mem.*, pp. 132 y 237) o Tell *Um Ajra* (*Rob*., *Biblische Forschungen*, pp. 407 y 432), a una hora al sur de Basán, sino el pueblo de Yasir, con ruinas muy interesantes, a cinco horas de Nablu (*v. de Velde*, *Mem*., pp. 237 y 289; *Reise* II, p. 295). *Micmetat*, que está enfrente de *Siquem*, todavía es desconocida (véase el cap. 16:6). *Siquem* fue fundada por el príncipe heveo Siquem (Gen. 33:18), y es frecuentemente mencionada en el libro de Génesis como ubicada entre Ebal y Gerizim, fue cedida a los levitas por Efraín, y declarada una ciudad libre (ciudad de refugio; caps. 21:21; 20:7). Fue allí donde las diez tribus efectuaron su separación de Judá (1 de Reyes 12:1ss.), y Jeroboam residía allí (1 de Reyes 12:25). En tiempos posteriores llegó a ser la ciudad principal del país de Samaria, y la capital de los samaritanos (Jn. 4:5); y el nombre de *Neapolis*, o *Flavia Neapolis*, de donde ha venido el nombre de la presente Nabulus o Nablus, le fue dado en honor de Vespasiano (véase *v. Raumer*, *Pal.*, pp. 161ss.). El límite iba desde este punto אֶל־הַיָּמִין (*i.e*. bien «para el lado derecho», el lado sur, o hacia *Yamín*), «*hacia los habitantes de En-tapúa*». Es dudoso si הַיָּמִין es un apelativo o un nombre propio. Pero incluso si fuera el nombre de un lugar, es completamente seguro que no puede ser la aldea de *Yamón*, a una hora al sureste de *Taanuk* (*Rob*. III, pp. 392 y 399, e.o.), ya que está demasiado al norte, y, juzgando por el ver. 11, pertenecía al territorio de Aser. En el caso de Entapúa, se menciona a los habitantes en lugar del distrito, porque el distrito pertenecía a Manasés, en tanto que la ciudad del límite de Manasés fue dada a los efrainitas. La ubicación de la ciudad aún no ha sido descubierta; véase el cap. 16:8.

Ver. 9. El límite se desplazaba desde este punto hasta el arroyo de Caná (véase el cap. 16:8), esto es, hasta el lado sur del arroyo. *«Estas ciudades de Efraín están entre las ciudades de Manasés; y el límite de Manasés es desde el norte del mismo arroyo»*. El único significado posible de estas palabras es el siguiente: De Tapúa, el límite descendía hasta el arroyo de Caná y lo cruzaba, de modo que el lado sur del arroyo en realidad pertenecía al territorio de Manasés; a pesar de ello las ciudades de este lado sur fueron concedidas a Efraín, en tanto que a la tribu de Manasés sólo le tocó en suerte el territorio del norte del arroyo. Esto es expresado más llanamente en el ver. 10a: *«Efraín al sur, y Manasés al norte»*. En el 10b sólo se indican brevemente los límites del norte y del este: *«Y se encuentra con Aser al norte, y con Isacar al oriente»*. La razón por la que este límite no fue descrito más minuciosamente probablemente se deba a que todavía no había sido fijado. Porque (ver. 11) Manasés también recibió ciudades y distritos en (dentro del territorio de) Isacar y Aser; Bet-seán, etc. *Bet-seán*, a cuyo muro fue sujetado el cuerpo de Saúl (1 de Sam. 31:10ss.; 2 de Sam. 21:12), posteriormente llegó a ser llamada Σκυθόπολις. Es en el valle del Jordán donde la llanura de Jezreel desciende al valle; su nombre actual es Beisán, un lugar donde hay considerables ruinas de gran antigüedad, a unas dos horas del Jordán (*vid. Seetzen*, II, pp. 162ss.; *Rob*., III, p. 407; *Biblische Forschungen*, p. 429; *v. Raumer*, *Pal.*, pp. 150-151). Esta ciudad, con sus ciudades hijas, estaba en el territorio de Isacar, el cual estaba al este de Manasés, y puede haberse extendido a una distancia considerable hacia el sur a lo largo del valle del Jordán, ya que los territorios de Manasés y Efraín no se introducían al valle del Jordán; sino que Aser (Yasir) es mencionado en el ver. 7 como el lugar de más al este de Manasés, y, de acuerdo con el cap. 16:6, 7, el límite oriental de Efraín descendía a lo largo de la orilla oriental de las montañas hasta Jericó, sin incluir el valle del Jordán. Al mismo tiempo, la Ghor que estaba al lado occidental del Jordán debajo de Bei-

sán, hasta la llanura de Jericó, no era de gran valor para ninguna de las tribus, ya que este distrito, de acuerdo con *Josefo* (de Bell. Jud. 4. 8, 2, y III, 10, 7), estaba deshabitado por causa de su infertilidad. Las otras ciudades, Ibleam, etc., con la excepción de Endor, tal vez estaban en el territorio de Aser, y casi todas en la frotera suroeste de la llanura de Esdrelón. *Bileam*, llamada *Bileam* en 1 de Crón. 6:55 (70), una ciudad levítica (véase el cap. 21:25), no estaba muy lejos de Meguido (2 de Reyes 9:27), y probablemente ha sido preservada en las ruinas de *Kirbet-Belameh*, a media hora al sur de Yenín; de acuerdo con *Schultz*, es el mismo lugar que Βελαμών, Βελμέν o Βελθέμ (Judit 4:4; 7:3; 8:3). Con וְאֶת־יִשְׁבֵי דֹאר cambia la construcción, de modo que hay un anacoluto que sin embargo puede explicarse sobre la base de que la לְ הָיָה no sólo puede significar «ser asignado a, sino también recibir o tener. En este último sentido se adjunta la וְאֶת. Los habitantes son mencionados en lugar de las ciudades, porque el historiador ya tenía presente en su mente la idea de que los manasitas fueron incapaces de exterminar a los cananeos de las ciudades que les fueron concedidas. *Dor* es la presente *Tortura* (véase el cap. 11:2). *Endor*, el hogar de la bruja (1 de Sam. 28:7), a cuatro millas romanas al sur de Tabor (*Onomasticón*), en el presente es una población llamada *Endór*, sobre la orilla norte de Duhy o pequeño Hermón (véase a *Rob*., III, p. 468; *Biblische Forschungen,* p. 446; *v. de Velde, Reise* II, p. 330. Por causa de un error, las palabras וְיִשְׁבֵי עֵין־דּוֹר fueron omitidas en Jue. 1:27). *Taanac y Meguido,* la presente *Taanuk* y *Lejun* (véase el cap. 12:21). Las tres últimas ciudades, con los lugares que dependían de ellas, están conectados más estrechamente por שְׁלֹשֶׁת הַנָּפֶת, el campo de las tres colinas, probablemente porque formaban una alianza común, porque שְׁלֹשֶׁת הַנָּפֶת no puede ser el nombre de una ciudad (*Dietrich* en *Merx, Archiv* I, p. 345).

Vers. 12s. Los manaseos fueron incapaces de exterminar a los cananeos de estas seis ciudades y de los distritos de alrededor; pero cuando se fortalecieron, los hicieron esclavos tributarios (cf. cap. 16:10). En cuanto a וַיְהִי cf. Deut. 1:5 y Ex. 2:21.

Vers. 14-18. *Queja de los descendientes de José con relación a la heredad que les fue concedida*[52]

Ver. 14. Como los descendientes de José formaban dos tribus (Efraín y Manasés), dieron a saber su descontento porque Josué sólo les había dado («la casa de Josué, ver. 17) una sola suerte y una sola parte (חֶבֶל, una medida, por tanto la tierra medida), por heredad, a pesar de que eran un pueblo fuerte y numeroso. *«Y que Yahvé nos ha bendecido hasta ahora»*. עַד־אֲשֶׁר, y que (*sc*. numeroso pueblo), debe entenderse *de gradu*; עַד־כֹּה, hasta ahora, *de tempore*. No había base real para esta queja. Por cuanto Efraín sólo enumeraba 32.500 y Manasés 52.700 en el segundo censo en el tiempo de Moisés (Num. 26), y por tanto Efraín y la media tribu de Manasés juntos no eran más de 58.000 o 59.000, esta tribu y media no eran tan fuertes como Judá con sus 76.500, y eran incluso más débiles que Dan con sus 64.400, o que Isacar con sus 64.300 hombres, y por lo tanto justamente no podrían obtener más territorio que el de una sola tribu. Además, la tierra que les fue concedida estaba en una de las partes más fértiles de Palestina. Porque, aunque como un todo las montañas de Efraín tienen un carácter muy similar a las de Judá, no obstante, las montañas separadas no son tan escabrosas ni inclinadas, habiendo sólo unas cuantas que alcanzan la altura de 2.500 pies sobre el nível del mar (véase *Ritter, Erdk*. 15, pp. 475ss.; *V. de Velde*, *Mem*., pp. 177ss.); además, están interceptadas por muchos valles amplios y mesetas fértiles, los cuales están cubiertos con campos fructíferos y espléndidas plantaciones de olivos, viñas y árboles de higo (véase *Robinson,* III, pp. 294s., *Biblische Forschungen,* pp. 381s.; *Seetzen,* II, pp. 165ss., 190ss.). Las montañas descienden al oeste al campo de las laderas, el cual une la llanura de Sarón, con su invariable fertilidad. «El suelo de aquí es un barro negro de imborrable profundidad que está cultivado casi en su totalidad, y es de una fertilidad tan inusual que una llanura cultivada podría proveer un granero casi sin paralelo para toda la tierra. Interminables campos llenos de trigo y cebada con sus gavillas, las cuales ya estaban casi listas para la siega, con campos de mijo por aquí y por allí, que ya estaba siendo cosechado diligentemente por los campesinos, presentaba una vista gloriosa» (*Eli Smith* en *Ritter, Erdk*. 16, pp. 567-568).

Ver. 15. Por tanto Josué los envió de regreso con su petición, y les dijo: *«Si sois pueblo tan grande, subid al bosque, y haceos desmontes», i.e*. haced espacio para casas, campos y prados, limpiando el bosque, *«en la tierra de los ferezeos y de los refaítas, ya que el monte de Efraín es estrecho para vosotros»*. El nombre הַר־אֶפְרַיִם [monte de Efraín] se utiliza aquí anticipativamente, para significar las montañas que recibieron su nombre de la tribu de Efraín, las cuales acababan de ser concedidas. Esta montaña, la cual también es llamada monte de Israel (cap. 11:16, 21), era una cordillera que iba desde *Quiriat-Jearim*, donde terminan los montes de Judá (véase el cap. 11:21), hacia la llanura de Jezreel, y por tanto abarcaba la mayor parte del territorio de la tribu de Benjamín. הַיַּעַר [El bosque], que es distinguido de la montaña de Efraín, y también es descrito en el ver. 18 como una tierra montañosa (הַר), es la región montañosa que se extiende hacia el norte de Yasir hasta las montañas de Gilboa, y que yace al oeste de Beisán, una región que todavía no ha sido explorada por completo, o tal vez, como *Knobel* supone, «la amplia cordillera de alturas boscosas o de las colinas boscosas bajas por las que los montes de Samaria están conectados con el Carmelo en el noroeste (*Rob*., III, p. 427 y *v. Prokesch, Reise,* p. 128), entre Taanat y Meguido por el este, y Cesarea y Dor al oeste». Posiblemente se refiera a ambas regiones, por cuanto los hijos de José tenían miedo de los cananeos de Bet-seán y de los del valle de Jezreel (ver. 16). Los refaítas moraban allí, una tribu de estatura gigantesca (véase en Gen. 14:5), también los ferezeos (véase en Gen. 13:7).

Ver. 16. Los hijos de José replicaron que la montaña (concedida a ellos) no sería suficiente para ellos (מָצָא, como en Num. 11:22; Zac. 10:10); y que todos los cananeos que moraban en la tierra de la llanura tenían carros de hierro, tanto los moradores de Bet-seán como los de las aldeas, así como los que moraban en Jezreel. אֶרֶץ־הָעֵמֶק, la tierra de la llanura o valle incluye el valle del Jordán que está cerca de Bet-seán y también la llanura de Jezreel, la cual se abre al valle del Jordán en la cercanía de Bet-seán (*Rob*., III, p. 408). El *valle de Jezreel*, llamado así por la ciudad que tenía ese nombre, es llamado el «gran campo de Esdrelón» en Judit 1:4, y τὸ μέγα πεδίον por *Josefo*. Es la presente *Merj* (pastizal) Ibn Aamer, que corre en dirección suroeste desde el Mar Mediterráneo sobre el Carmelo, y llega casi hasta el Jordán. Está limitada al sur por las montañas del Carmelo, la tierra montañosa de Efraín y la cadena de colinas que conectan a las dos, al

52. No son de mencionar las razones con las que *Knobel* quiere demostrar que en estos versos no escribe el elohista. Porque de las afirmaciones, de que el elohista ya había presentado antes a los hijos de José, que no permite que Josúe reparta el territorio y además no relata nada acerca de la extinción de los cananeos, la última, por más que se repita, sigue siendo improbada e improbable, la segunda es definitivamente errada y la primera vacua porque la reclamación de los hijos de José presupone que Josué los haya ubicado antes, sólo que no de la manera como querían.

norte por las montañas de Galilea, al oeste por los picos del sur de la tierra alta de Galilea, y al este por las montañas de Gilboa y el pequeño Hermón (Jebel Duhy). Dentro de estos límites hay ocho horas de distancia de este a oeste, y cinco horas de ancho; toda la región es fértil, aunque ahora está muy desolada (véase *v. Raumer*, *Pal*. III, pp. 39ss.). Los רֶכֶב בַּרְזֶל [carros de hierro] no son los carros de guadaña, ya que estos fueron introducidos por Ciro, y eran desconocidos para los medos, persas y árabes, *i.e.* a los asiáticos antiguos antes de su tiempo (*Xen. Cyr*. 6. 1. 27, 30), así como a los egipcios antiguos (véase *Wilkinson, Manners and Customs* I, p. 350); se trataba de carros simplemente reforzados con hierro, igual que los carros de los egipcios que eran hechos de madera y fortalecidos con clavos y puntas de metal (*Wilkinson*, pp. 342, 348).

Vers. 17s. Como la respuesta de los hijos de José indicaba cobardía y falta de confianza en la ayuda de Dios, Josué se conformó con repetirles su primera respuesta, aunque más completa y con razones asignadas. *«Tú eres gran pueblo, y tienes grande poder; no tendrás una sola parte», i.e.* porque eres pueblo numeroso y dotado de fuerza, no habrá más parte para ti, tu puedes y extenderás tu heredad. «*Sino que aquel monte será tuyo; pues aunque es bosque, tú lo desmontarás y lo poseerás hasta sus límites más lejanos,...».* Por el monte no debemos entender que se refiera a las montañas de Efraín que fueron asignadas por suerte a la tribu de Efraín, sino las montañas boscosas mencionadas en el ver. 15, las cuales debían desmontar los hijos de Israel, de modo que se hicieran espacio para ellos. תְּצְאֹתָיו [Sus límites más lejanos] son los campos y llanuras que bordeaban el bosque. Porque los cananeos que moraban allí (ver. 15) serían expulsados por la casa de José; sólo porque (כִּי) tenían carros de hierro y eran fuertes, y por tanto sólo una tribu fuerte como la de José podría realizar esa tarea. *Nulla ex tribubus (Israeliticis) sufficiens est ut contra illum (Chananaeum) pugnet, quoniam ille fortis est, tibi autem suppetunt vires, ut illum expellere possis* [Ninguna de las tribus de Israel es capaz de pelear contra ellos (los cananeos) porque son fuertes, pero tú tienes la suficiente fuerza para poder expulsarlos] (*Rashi*).

Capítulo 18. El establecimiento del tabernáculo en Silo. Reconocimiento de la tierra que faltaba por dividir. Heredad de la tribu de Benjamín

Versículo 1. Establecimiento del tabernáculo en Silo

Tan pronto como la tribu de Efraín hubo recibido su heredad, Josué mandó a toda la congregación que se reuniera en Silo, y allí erigió el tabernáculo, para que, como la tierra había sido conquistada, la adoración a Yahvé fuera observada regularmente de acuerdo con la ley. La selección de Silo como el sitio para el santuario difícilmente fue ocasionada por lo apto del lugar para este propósito, por estar situada sobre la montaña en el centro de la tierra, ya que había muchos otros lugares que habrían sido igual de idóneos en este sentido; la razón más bien debe hallarse en el nombre del lugar, Silo, *i.e.* reposo, el cual recordaba el prometido Silo (Gen. 49:10), y por tanto parecía ser preeminentemente apropiado para lugar de reposo del santuario del Señor, donde su nombre moraría en Israel, hasta que viniera aquel que daría el verdadero reposo a su pueblo como el Príncipe de paz. Sin embargo, en cualquier caso Josué no siguió su propio juicio al seleccionar Silo para su propósito, sino que actuó en sencillo acuerdo con las instrucciones de Dios, ya que el Señor se había reservado expresamente para sí la elección del lugar donde moraría su nombre (Deut. 12:11). Silo, de acuerdo con el *Onomasticón*, estaba a cinco millas romanas o cinco horas al sur de Neapolis (Nablus), y unas ocho horas al norte de Jerusalén; en el presente es un montón de ruinas, que llevan el nombre de *Seilun* (véase *Rob*., III, pp. 303s. y *v. de Velde, Reise* II, p. 257). El tabernáculo se mantuvo en Silo durante el tiempo de los jueces, hasta que el arca del pacto cayó en manos de los filisteos, durante la vida de Elí, cuando la tienda sagrada fue robada de su alma, y reducida a la mera sombra de un santuario. Después de esto fue movido a Nob (1 de Sam. 21:2); pero a consecuencia de la masacre infligida por Saúl sobre los habitantes de este lugar (1 de Sam. 22:19), fue llevado a Gabaón (1 de Reyes 3:4; véase *Keil*, *Biblische Archäologie* I, §22). Desde ese tiempo en adelante, Silo continuó declinando porque el Señor la había rechazado (Sal. 78:60; Jer. 7:12; 26:6). Que haya sido destruida por los asirios, como *Knobel* afirma, no es declarado en la historia.

Versículos 2-10. Reconocimiento de la tierra que todavía faltaba por dividir

Ver. 2. Después que el tabernáculo hubo sido establecido, el echar las suertes y la división de la tierra entre las otras siete tribus debía continuar; esto se haría en Silo, a donde la congregación se había marchado con el santuario.

Vers. 3s. Pero, por las razones explicadas en el cap. 14:1, estas tribus se mostraron *«negligentes* (מִתְרַפִּים) *para ir y poseer la tierra que les había sido dada», i.e.* no sólo para conquistarla, sino para dividirla por suerte, y para entrar a poseerla. Josué los culpó de esto, y les mandó que destinaran tres hombres por cada una de las siete tribus, para que fueran enviados por toda la tierra y la describieran de acuerdo con la medida de su heredad. לְפִי נַחֲלָתָם [La describan conforme a sus heredades], *i.e.* con referencia especial al hecho de que había siete tribus que la recibirían por heredad. La descripción (כָּתַב) no era una medida formal, aunque el arte de reconocer era muy conocido en el antiguo Egipto, y se llevaba a cabo regularmente después de las inundaciones anuales del Nilo (*Herod*. II, 109; *Strabo*, 17. 787; *Diod*. Sic. I, 69); de modo que los israelitas pudieron haberlo aprendido allí. Pero כָּתַב no significa medir; y no era una medida formal que se requería, con el propósito de dividir la tierra que aún quedaba en siete distritos, ya que las tribus diferían en fuerza numérica, y por lo tanto las fronteras del territorio asignado a ellos no podría establecerse hasta que las suertes fueran echadas. El significado de la palabra כָּתַב es describir; y de acuerdo con el ver. 9, la referencia era mayormente a las ciudades; de manera que la descripción que Josué requería con toda probabilidad consistía únicamente en la preparación de listas de las ciudades en las diferentes partes de la tierra, con un relato de su tamaño y características; también con *qualitates et conditiones, quarumne rerum quaeqe terra ferax esset, qua ubertate et copia, montosa aut plana esset, irrigua aut destituta fontibus et quae sint alia, quae ad terrae bonitatem indicandam et diversarum inter se partium comparationem ineundam faciunt* [descripciones de la calidad y condiciones de la tierra; qué tierras eran fértiles, y qué producían; dónde era montañoso el campo y dónde era nivelado; qué tierras eran bien irrigadas, y cuáles eran secas; y cualquier otra cosa que indicara el carácter del suelo, y facilitara una comparación entre las diferentes partes de la tierra] (*Rosenmüller*). Las razones que indujeron a Josué a dar pasos ahora, por primera vez, para asegurar un escrutinio

de la tierra, se dan en el cap. 14:1. Los hombres elegidos para ese propósito pudieron realizar su tarea sin recibir ningún tipo de impedimento por parte de los cananeos. Porque mientras los segundos estaban aplastados, si no exterminados, por las victorias que habían ganado los israelitas, no fue necesario para los veintiún israelitas penetrar en cada rincón de la tierra, y cada ciudad que todavía estaba habitada por los cananeos, para poder lograr su acometido.

Vers. 5, 6. «*Y la dividirán en siete partes*», con el propósito de echar suertes. Judá, sin embargo, todavía permanecía en su tierra del sur, y Efraín en su territorio al norte. La delineación de la tierra debía ser llevada a Josué, para que entonces él echara suertes para las siete tribus «delante del Señor», *i.e*. delante del tabernáculo (cap. 19:51).

Ver. 7. Sólo quedaban siete tribus que debían recibir sus porciones; porque la tribu de Leví no recibiría parte en la tierra (*vid*. caps. 13 y 14), y Gad, Rubén, y la media tribu de Manasés ya habían recibido su heredad al otro lado del Jordán.

Vers. 8s. Ejecución del mandato.

Ver. 10. Josué termina de echar las suertes en Silo.

Versículos 11-28. Heredad de la tribu de Benjamín

Vers. 11-20. *Límites* de la heredad.

Ver. 11. El territorio de su suerte (*i.e*. el territorio que fue asignado a los benjamítas por suerte) salió (por medio de caerles la suerte) entre los hijos de Judá y los hijos de José.

Vers. 12s. El límite norte (הַגְּבוּל לִפְאַת צָפוֹנָה) por tanto coincidía con el límite sur de Efraín hasta la Bet-horón baja, y ya ha sido comentado en la exposición del cap. 16:1-3. El *límite occidental* sigue en el ver. 14. En Bethorón el límite giraba y se dirigía hacia el sur al lado occidental, de la montaña que estaba frente (frente a) a Bethorón con dirección al sur; y «*viene a salir a Quirat Baal (que es Quiriat-jearim)*», ciudad de los hijos de Judá mencionada en el cap. 15:60, la presente Kureyet el Enab (véase el cap. 9:17).

Vers. 15-19. «*El lado del sur es desde el extremo de Quiriat-jearim, y sale al occidente* (*i.e*. iniciaba en el oeste), *a la fuente* (terminaba) *de las aguas de Neftoa*». Consecuentemente coincidía con el límite norte de Judá, como se describe en el cap. 15:5-9, con la excepción de que aquí se da de oeste a este (véase el cap. 15:5-9). En la construcción הַגְּבוּל תּוֹצְאוֹתָיו, el sustantivo הַגְּבוּל es una aposición del sufijo: la salida de éste, esto es, del límite (véase a *Ewald*, §291b).

Ver. 20. El límite *oriental* era el Jordán.

Vers. 21-28. Las *ciudades* de Benjamín están divididas en dos grupos. El *primer* grupo (vers. 21-24) contiene doce ciudades en la porción oriental del territorio. *Jericó*, la presente *Riha* (véase el cap. 2:1). *Bet-hogla*, ahora *Ain Hajla* (véase el cap. 15:6). El valle de Casis, el nombre ha sido preservado en el wadi *el Casis*, sobre la carretera que va de Jerusalén a Jericó al sureste del pozo de los apóstoles (véase a *Van de Velde*, *Mem*., p. 328).

Ver. 22. *Bet-arabá*, véase el cap. 15:6. *Zemaraim*, probablemente sea las ruinas de *es Sumar*, sobre la carretera que va de Jerusalén a Jericó, al este de *Can Hadhur*, sobre el mapa de *Van de Velde*. *Bet-el*, ahora *Beitin* (véase el cap. 7:2).

Ver. 23. *Avim* (הָעִוִּים, *i.e*. ruinas) es desconocido. *Pará* ha sido preservada en las ruinas de *Fara*, en el wadi Fara, tres horas al noreste de Jerusalén, y la misma distancia al oeste de Jericó. *Ofra* se menciona nuevamente en 1 de Sam. 13:17, pero es un sitio diferente a la Ofra de Gedeón en Manasés (Jue. 6:11, 24; 8:27). De acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Aphra*), era un κώμη Ἀφρήλ en el tiempo de *Eusebio* (*Jerónimo: vicus Effrem*), cinco millas romanas al este de Bet-el; y de acuerdo con *Van de Velde*, *v. Raumer* y otros, probablemente sea el mismo sitio que *Efrón* o *Efraín*, el cual Abías tomó de Jeroboam junto con *Jesana* y *Bet-el* (2 de Crón. 13:19), también la misma ciudad de Efraín, la ciudad a la que fue Jesús cuando se apartó al desierto (Jn. 11:54), como el *Onomasticón* (*s. v. Ephron*) habla de una *villa praegrandis Ephraea nomine* (Εφραίμ en Eusebio), aunque la distancia dada allí, veinte millas romanas al norte de Jerusalén, alcanza más allá de los límites de Benjamín.

Ver. 24. *Quefar-haamoni y Ofni* sólo se mencionan aquí, y todavía son desconocidas. *Himpel*, *op.cit*., p. 292, quiere incluir כְּפַר antes de Ofni por el artículo en la palabra הָעַפְנִי y presentarla como gentilicio. Geba, o Gaba de Benjamín (1 de Sam. 13:16; 1 de Reyes 15:22), que fue cedida a los levitas (cap. 21:17; 1 de Crón. 6:45), estaba en la cercanía de *Ramá* (1 de Reyes 15:22; 2 de Crón. 16:6). Se menciona en 2 de Reyes 23:8, Zac. 14:10, como el límite norte del reino de Judá, y todavía estaba habitada después del exilio (Neh. 7:30). Es un lugar distinto a *Gabaón*, y no debe hallarse, como antes suponía, en la aldea musulmana de *Jibia*, por el wadi el Jib, entre Beitin y Sinjil (*Rob*., III, p. 298), sino en la pequeña villa de *Jeba*, la cual yace en ruinas, y donde hay reliquias de antigüedad, a tres cuartos de hora al noreste de Ram (Ramá), y unas tres horas al norte de Jerusalén, sobre una región alta desde la cual hay una extensa panorámica (*vid. Rob*., II, pp. 324ss. y *Valentiner* en *deutsch morgenländische Zeitschrift* XII, pp. 161ss.). Este grupo oriental también incluía las dos ciudades de Anatot y Almón (cap. 21:18), las cuales fueron entregadas a los levitas por los benjamítas. Anatot, el hogar del profeta Jeremías (Jer. 1:1; 11:21ss.), que estaba habitado por los benjamítas después del exilio (Neh. 11:32), es la población actual de Anâta, donde hay ruinas de gran antigüedad, a una hora y cuarto al norte de Jerusalén (*Rob*., II, pp. 109ss.). *Almón*, llamada *Alemet* en 1 de Crón. 6:45, ha sido preservada en las ruinas de Almít (*Rob*., *Biblische Forschungen*, pp. 319ss.), o *el-Mid* (*Tobler*, *Denkbl*, p. 631), al sureste de Anáta.

Vers. 25-28. El *segundo* grupo de catorce ciudades en la porción occidental de Benjamín.

Ver. 25. *Gabaón*, la presente Jib; véase el cap. 9:3. Ramá, en la cercanía de Gibea y Geba (Jue. 19:13; Isa. 10:29; 1 de Reyes 15:17; Esdras 2:26), lo más probable es que se trate de la Ramá de Samuel (1 de Sam. 1:19; 2:11; 25:1; 28:3), es la población actual de *er-Rám*, sobre una montaña con ruinas entre Gibeón y Geba, a media hora al oeste de la segunda, dos horas al norte de Jerusalén (véase *Rob*., II, pp. 566s., *Tobler, Denkblätter,* p. 733 y *Valentiner, op.cit*., pp. 165ss.). Beerot, la presente Bireh; véase el cap. 9:17.

Ver. 26. *Mizpe*, comúnmente llamada *Mizpa*, donde se decidió la guerra con Benjamín (Jue. 20 y 21), y donde Samuel juzgó al pueblo, y eligió a Saúl como rey (1 de Sam. 7:5ss., 10:17), después llegó a ser la base del gobernador babilonio Gedalías (2 de Reyes 25:23; Jer. 40:6ss.). De acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Massepha*), estaba cerca de Quiriat-Jearim, y *Robinson* (II, p. 139) sin duda está en lo correcto al suponer que se trata de la actual *Neby Samvil* (*i.e*. profeta Samuel), a una hora y cuarto al este de Kureyet Enab (Quiriat-jearim), dos horas al noroeste de Jerusalén, a media hora al sur de Gabaón, un lugar que se levanta como torre de vigía sobre el punto más elevado de toda la región, y con una mezquita, que una vez fue iglesia latina, de la cual los judíos, cristianos y mahometanos creen que cubre la tumba del profeta Samuel (véase *Rob*., II, pp. 356ss. y *Tobler, Topographie von Jerusalem* II, pp. 874s.). *Cafira, i.e. Kefir*; véase el cap. 9:17. *Mozah* sólo se menciona aquí, y todavía es desconocida.

Ver. 27. Esto también se aplica a *Requem*, *Irpeel* y *Tarala*.

Ver. 28. *Zela*, el lugar de sepultura de Saúl y su familia (2 de Sam. 21:14), es de otro modo desconocido. *Gabaat* o *Gabaa, i.e.* Gabaa de Benjamín (גִּבְעַת y que en Jue. 20:10 es llamada גֶּבַע בִּנְיָמִין), que fue destruida por las otras tribus de Israel en el tiempo de los jueces, por causa del flagrante delito que había sido cometido allí (Jue. 19, 20), también es llamada *Gabaa de Saúl*, como siendo el hogar y capital de Saúl (1 de Sam. 10:26, 11:4, etc.), y se situaba, de acuerdo con Jue. 19:13 e Isa. 10:29, entre Jerusalén y Ramá, de acuerdo con *Josefo* (*Bell. Jud*. 5. 2, 1, 8) a unos veinte o treinta estadios de Jerusalén. Estas declaraciones apuntan al *Tell* o *Tuleil el Phul, i.e.* monte de grano, un pico cónico aproximadamente a una hora de Jerusalén, sobre la carretera hacia er-Rám, con un gran montón de piedras sobre la cima, probablemente las ruinas de una ciudad que fue construida de piedras sin labrar, desde la cual hay una panorámica muy extensa en todas direcciones (*Rob*., II, p. 569). Consecuentemente los escritores modernos han llegado a un acuerdo de modo natural en la conclusión de que la antigua Gabaa de Benjamín o Saúl estaba situada bien al lado o sobre este Tell (véase *Valentiner, op.cit*., pp. 163s., *Rob*., *Biblische Forschungen*, pp. 376 y XXXIV, *Strauss*, *Sinaí und Golgotha*, 331; *v. Raumer*, *Pal*., p. 196). *Quiriat* todavía no ha sido descubierta, y no debe confundirse con *Quiriat-jearim*, la cual pertenecía a la tribu de Judá (ver. 14; cf. cap. 15:60).

Capítulo 19. Heredad de las tribus de Simeón, Zabulón, Isacar, Aser, Neftalí y Dan

Versículos 1-9. La heredad de Simeón

Tocó dentro de la heredad de los hijos de Judá, porque la tierra que se había concedida a ellos en Gilgal era mayor de la que necesitaban (רַב מִהֶם, ver. 9). Es así como se cumplió la maldición de Jacob sobre Simeón, de que sería disperso en Israel (Gen. 49:7), de una manera muy peculiar, y de un modo diferente a la pronunciada sobre Leví. Las ciudades concedidas a la tribu de Simeón son divididas en dos grupos, el primero (vers. 2-6) consistía en trece o catorce ciudades, todas situadas en el Neguev (o el sur del país); el segundo (ver. 7) en cuatro ciudades, dos de las cuales estaban en el *Neguev* y dos en la *sefela*. Todas estas dieciocho ciudades ya han sido enumeradas entre las ciudades de Judá (cap. 15:26-32, 42), y son mencionadas nuevamente en 1 de Crón. 4:28-32, en el mismo orden, sólo con pequeñas diferencias en el deletreo de algunos de los nombres. Si la clasificación de los nombres en dos grupos pareciera indicar que Simeón recibió una porción de tierra unida en Judá, esta idea es derribada al instante por la circunstancia de que dos de las cuatro ciudades en el segundo grupo estaban en la tierra del sur, y dos en la tierra baja, y, juzgando por el cap. 15:32, 42, a gran distancia entre sí. Al mismo tiempo, no podemos decidir sobre este punto con alguna certeza, ya que la ubicación de muchas ciudades todavía es desconocida.

Ver. 2. *Beerseba*, véase el cap. 15:28. *Seba* no aparece en las Crónicas, pero sin duda que ha sido omitida por el error de un copista, por cuanto *Sema* se corresponde con ella en el cap. 15:26, donde se mantiene enfrente de *Molada*, del mismo modo que Seba lo hace aquí. Sobre los nombres en los vers. 3-6a, véase la exposición del cap. 15:28-32. La suma total dada en el ver. 6b, trece ciudades, no concuerda por cuanto hay catorce nombres. Sobre estas diferencias, véase las observaciones sobre el cap. 15:32 (p. 163, la nota).

Ver. 7. *Ain* y *Rimón* estaban en la tierra sur (cap. 15:32), *Eter* y *Asán* en las tierras bajas (cap. 15:42).

Vers. 8s. Además de las ciudades mencionadas, los simeonitas recibieron todas las aldeas que estaban alrededor de las ciudades de *Baalat-beer*, la *Ramá* del *sur*. Este lugar, hasta el que se extendía el territorio de Simeón, en 1 de Crón. 4:33 es simplemente llamado בַּעַל [Baal], y probablemente sea el mismo Bealot del cap. 15:24, aunque su situación aún no ha sido determinada (véase el cap. 15:24). Sin embargo no se lo puede identificar con *Ramet el Khulil*, a una hora al norte de Hebrón, la cual *Roediger* supone que es la *Ramá* del sur, ya que el territorio de Simeón, que se situaba en el Neguev, y tenía solo dos ciudades en la *sefela*, no es posible que se haya extendido en las montañas hasta un punto sobre el norte de Hebrón.

Versículos 10-16. La heredad de Zabulón

Tocó sobre la llanura de Jezreel, entre esta llanura y las montañas de Neftalí, de modo que estaba bordeada por Aser al oeste y noroeste (ver. 27), por Neftalí al norte y noreste (ver. 34), y por Isacar al sureste y sur, y no tocaba ni el Mar Mediterráneo ni el Jordán. Sin embargo abarcaba un campo muy fértil, con la fina y amplia llanura de *el Buttauf*, la μέγα πεδίον sobre Nazaret llamada Ἀσωχίς en *Josefo, vita*, §§41, 45 (véase *Rob*., III, p. 426; *Biblische Forschungen*, p. 143; *Ritter, Erdk.* 16, pp. 742, 758-759).

Ver. 10. *«Y el territorio de su heredad fue hasta Sarid».* Sin duda éste es el centro del límite sur, desde el cual se traza en dirección occidental en el ver. 11, y en dirección oriental en el ver. 12, del mismo modo que en el cap. 16:6. Desafortunadamente Sarid no puede determinarse con certeza. La opinión de *Knobel* es que el nombre, el cual significa «agujero» o «incisión», conforme a la analogía de שָׂרַד, perforar, y שָׂרַט, hacer una incisión, no se refiere a una ciudad, sino a alguna otra localidad, probablemente a la abertura sur del profundo y estrecho wadi que desciende de la cuenca de Nazaret, y está aproximadamente a una hora al sureste de Nazaret, entre las dos acantiladas montañas (*Seetzen*, II, pp. 151-152; *Rob*., III, pp. 418s.; *Schultz, Leitungen* V, pp. 194s.). Esta localidad parece que cuadra lo suficiente. Pero también es posible que *Sarid* pueda hallarse en uno de los dos montones de ruinas del lado sur de la *Mons praecipitii* sobre el mapa de *Van de Velde* (llamado así por Luc. 4:29).

Ver. 11. Desde este punto *«su límite sube hacia el occidente a Marala, y llega hasta Dabeset, y de allí hasta el arroyo que está delante de Jocneám».* Si *Jocneam* del *Carmel* ha sido preservada en el Tell *Kaimún* (véase el cap. 12:22), el arroyo de enfrente de Jocneam probablemente sea el wadi *el Milh*, a cuyo lado oriental, cerca del punto donde se abre a la llanura, se mantiene Kaimún, y por el cual la carretera corre de Acca a Ramala, ya que este wadi separa el Carmelo de las pequeñas colinas de alrededor que se extienden hacia el sureste (véase *Rob*., *Bibl. Res*., p. 148, y *V. de Velde*, I, p. 249). Aquí se unen los límites de Zabulón y Aser (ver. 27). Marala y Dabeset deben buscarse entre Caimún y Sarid. El *Códice Vaticano* tiene Μαγελδά en lugar de Μαριλά. Ahora, sin importar cuan poca importancia podamos dar a la traducción de la LXX, debido a la falta de sentido que tienen algunas de sus traducciones, como, por ejemplo, en este mismo pasaje, donde וְעִלָּה עַד־שָׂרִיד: es traducida Ἐσεδεκγώλα, el nombre de *Magelda* podría sugerir מגלדה o מגלדה, y así llevar a uno a relacionar el lugar con la villa de *Mejeidil* (*Rob*., III, p. 882 y *Biblische Forschungen*, p. 147), o *Mshedil* (*Seetzen*, II, p. 143), al oeste de *Mons praecipitii*, aunque ninguno de estos viajeros visitaron el lugar, o nos han dado una descripción minuciosa de él. Su ubicación

sobre un monte coincidiría con Marala, hacia la cual ascendió el límite desde Sarid. En el caso de Dabaset, el nombre que significa «joroba» (véase Isa. 30:6) señala una montaña. Sobre esto *Knobel* ha formado la conjetura de que גִּבְעָה o גִּבְעַת tomó el lugar de esta palabra no común, y que ésta está relacionada con la Gabatón del *Onomasticón* (*juxta campum Legionis*), la presente Jebáta entre Mejeidil y Kaimún, sobre una altura desolada en la orilla de las montañas que descienden a la llanura de Jezreel, donde hay señas de una remota antigüedad (*Rob*., III, p. 440, y *Biblische Forschungen,* p. 147; *Ritter*, *Erdk.* 16, p. 700); aunque se podría haber referido a Tell *Thureh* (*i.e.* montaña), una villa sobre una baja y desolada colina poco más al sur (véase *Rob*., *Biblische Forschungen,* p. 150, y *Ritter*, *ut. sup*.).

Ver. 12. «*Y gira de Sarid hacia el oriente, hacia donde nace el sol, hasta el límite de Quislot-tabor, sale a Daverat, y sube a Jafía*». *Quislot-tabor, i.e.* de acuerdo con la explicación de *Kimchi*, es *Lumbi Taboris* (en francés, *les flancs*), era un lugar al lado de Tabor, posiblemente el mismo Quesulot del ver. 18, como Masius y otros suponen, y probablemente sea el mismo lugar que Ξαλώθ de *Josefo* (*Bell. Jud*. III, 3, 1), que se situaba en la μέγα πεδίον [gran llanura], y la *vicus Chasalus* del *Onomasticón* (*juxta montem Thabor in campes tribus*), *i.e.* la aldea actual de Iksál o Ksál, sobre una altura rocosa al oeste de Tabor, con muchas tumbas en las rocas (*Rob*., III, pp. 417s.). *Daberat*, un lugar en la tribu de Isacar que fue concedido a los levitas (cap. 21:28; 1 de Crón. 6:57), llamado Δαβάριττα por *Josefo* (*Bell. Jud*. II, 21, 3) y Δαβείρα en el *Onomasticón* (*villula in monte Tabor*), la presente *Deburieh*, una insignificante villa que se levanta de una pintoresca manera sobre un estrato de roca al pie occidental de Tabor (*Rob*., III, p. 451; *V. de Velde*, *R.* II, p. 324). Es seguro que *Jafía* no puede ser la presente *Hefa* o *haifa* (*Khaifa*) sobre el Mediterráneo, y cerca del Carmelo (*Rel., Pal*., p. 826, y *Ges*., *Thes. s. v*.); pero es igualmente seguro que no puede tratarse de la presente *Jafa*, un lugar a media hora al suroeste de Nazaret, como *Robinson* (*Pal.* III, p. 439) y *Knobel* suponen, ya que el límite se dirigía hacia el este, y no es posible que se volviera nuevamente hacia el oeste, y se desplazara desde Deburieh más allá de Sarid [53]. Si las posiciones asignadas a Quislot-tabor y Daberat son correctas, Jafía debe ser buscada al este de Deburieh.

Ver. 13. «*Pasando de allí hacia el lado oriental a Gat-hefer y a Ita-cazín, sale a Rimón rodeando a Nea*». *Gat-hefer,* el hogar del profeta Jonás (2 de Reyes 14:25), era «*haud grandis viculus Geth*» en el tiempo de Jerónimo (véase *prol. ad. Jon*). Estaba a unas dos millas de Seforis sobre la carretera hacia Tiberias, y se mostraba allí la tumba del profeta. Es la aldea actual de *Meshed*, un lugar situado a una hora y cuarto al norte de Nazaret (*Rob*., III, p. 209; *V. de Velde*, *Mem*., p. 312). *Ita-cazín* es desconocida. *Rimón*, una ciudad levítica (cap. 21:35; 1 de Crón. 6:62), probablemente ha sido preservada en la villa de Rummaneh, a unas dos horas y media al norte de Nazaret (*Rob*., III, p. 195). הַמְּתֹאָר [Hammetoar] no es un nombre propio, sino el participio de תָּאַר, con el artículo en lugar del pronombre relativo, «rodeado», o limitado. נְעָה [Nea] es desconocida, posiblemente sea la misma ciudad que נְעִיאֵל en la tribu de Aser (ver. 27), como *Knobel* supone.

Ver. 14. «*Luego, al norte, el límite gira hacia Nahatón, viniendo a salir al valle de Jefte-el*». Juzgando por las palabras נָסַב y מִצָּפוֹן, aparentemente este versículo da el límite noroeste, puesto que la última difinición del ver. 13, «a Gat-hefer», etc., apunta al límite oriental. *Jefte-el* sin duda corresponde a la presente *Jefát*, dos horas y media al norte de *Sefurieh*, y es la *Jotapata* que fue defendida obstinadamente por *Josefo* (*Bell. Jud.* III, 7, 9; *vid. Schultz, deutsch-morgenländische Zeitschrift* III, pp. 49ss. y *Rob*., *Biblische Forschungen*, pp. 136ss.). Consecuentemente, el valle de Jefte-el, donde Zabulón colindaba con Aser (ver. 27), probablemente no sea otro que «el gran wadi Abilín, que toma su curso en las colinas de la cercanía de Jefát» (*Rob*., *Bibl. Res*., p. 139 y *v. de Velde, Mem*., p. 326). Y si esto es correcto, Hanatón (LXX Ἐνναθώθ) probablemente sea Caná de Galilea, el hogar de Natanael (Jn. 2:1, 11; 4:46; 21:2), la presente Cana el Jelil, entre Rumané y Yefát, en la orilla norte de la llanura de Buttauf, sobre un Tell, desde el cual se supervisa la llanura, a dos horas y media en línea recta desde Nazaret, y directamente al norte de ese lugar, donde se hallan muchas ruinas (véase *Rob*., III, pp. 443s., *Biblische Forschungen*, p. 140 y *v. de Velde, Reise*n II, p. 346).

Ver. 15. Las ciudades de Zabulón fueron las siguientes. *Catat* (קַטָּת), probablemente la misma Quitrón que es mencionada en Jue. 1:30 en conexión con Naalal, pero que todavía es desconocida. *Naalal*, Naalol (Jue. 1:30), de la cual supone *Van de Velde* (*Mem*., p. 335), siguiendo a Rabbi *Schwartz*, que es la villa actual de *Maalul*, un lugar con ruinas al Suroeste de Nazaret (véase a *Seetzen*, II, p. 143; *Rob*., III, p. 882; y *Ritter*, *Erdk.* 16, p. 700). *Knobel* supone que *Simrón* es la aldea de *Semunieh* (véase el cap. 11:1). Pero nada de esto es muy probable. *Van de Velde* supone que *Idala* es la aldea de *Jeda* o *Jeida*, al oeste de Semunieh, donde hay unas cuantas reliquias de la antigüedad, aunque *Robinson* (*Biblische Forschungen,* p. 147) declara lo opuesto. *Belén* (de Zabulón), que muchos consideran como el hogar del juez *Ibzán* (Jue. 12:8), ha sido preservada bajo el antiguo nombre en una aldea miserable al norte de Jeida y Semunieh (véase a *Seetzen*, II, p. 139; *Rob*., *Bibl. Res*., p. 147). El número de las ciudades se dice que son *doce*, aunque sólo se mencionan cinco por nombre. Es cierto que algunos comentaristas han hallado los nombres que faltan en los lugares fronterizos mencionados en los vers. 11-14, ya que, después de deducir Quislot-tabor y Daberat, los cuales pertenecían a Isacar, los nombres de Sarid, Marala, Dabeset, Jafía, Gat-hefer, Ita-cazín, y Hanatón sólo enumeran siete ciudades. Sin embargo hay muy poca probabilidad en esta conjetura. Porque, en primer lugar, no sólo sería algo sorprendente hallar los lugares mencionados como límites incluidos entre las ciudades del territorio que pertenecía a la tribu, especialmente porque algunos de los lugares mencionados no pertenecían a Zabulón; sino que la cópula *vav*, con la que comienza la enumeración de las ciudades, es igualmente sorprendente, ya que ésta es introducida en otros casos con וְהָיוּ הֶעָרִים (וַיִּהְיוּ), *e.g.* caps. 18:21; 15:21. Y, en segundo lugar, no es algo probable en sí solo, que, con la excepción de las cinco ciudades mencionadas en el ver. 15, las otras ciudades de Zabulón deban ser ubicadas sobre la frontera. Y finalmente, las ciudades de Carta y Dimna, las cuales Zabulón concedió a los levitas (cap. 21:34), faltan aquí. Bajo estas circunstancias, es natural concluir que hay un hueco aquí en el texto, así como en los caps. 15:59 y 21:36.

Versículos 17-23. La heredad de Isacar

En este caso sólo se dan ciudades, y los límites no son delineados, con la excepción de la porción oriental del límite norte y la línea fronteriza; al mismo tiempo, se pue-

53. *Himpel, op.cit*., pp. 292s. afirma lo siguiente: Directamente después del ver. 13 se trazan los límites al este de Gat jefer, el pueblo natal de Jonás (Meshed), en dirección de la salida del sol. Este pueblo se encuentra al oeste de Beburieh, más cerca aún de Jafia. Tal parece que el texto ha sido corrompido o presenta una laguna como antes del ver. 15 y en 15:59; 21:36.

den trazar fácilmente por los límites de las tribus de alrededor. Isacar recibió mayormente la gran y fértil llanura de Jezreel (véase el cap. 17:16, *v. Ruamer*, *Pal*., pp. 39s. y *Ritter, Erdk*. 16, pp. 689ss.), y colindaba al sur con Manasés, al oeste con Manasés y Aser, al norte con Zabulón, y más al extremo oriente también con Neftalí, y al este con el Jordán.

Ver. 18. «*Y fue su territorio Jezreel*», *i.e.* su territorio se extendía más allá de Jezreel. *Jezreel*, la residencia y casa de verano de Acab (1 de Reyes 18:45, 46, etc.), se ubicaba sobre un monte, con una extensa y espléndida vista sobre la gran llanura que era llamada por su nombre. Después llegó a ser llamada Ἐσδραηλά, un lugar descrito en el *Onomasticón* (*s. v. Jezreel*) como ubicado entre Escitopolis y Legio; es la presente Zerín, al noroeste de las montañas en Gilboa (véase a *Seetzen*, II, pp. 155-156; *Rob*., III, pp. 393ss.; *Van de Velde*, *R*. II, pp. 320ss.). *Quesulot*, probablemente sea la misma *Quislot-tabor* (véase el ver. 12). Sunem, el hogar de Abisag (1 de Reyes 1:3-15, etc.), también mencionado en 1 de Sam. 28:4 y 2 de Reyes 4:8, se situaba, de acuerdo con el *Onomasticón*, cinco millas romanas (dos horas) al sur de Tabor; es la presente *Solam* o *Sulem*, al pie suroeste de Duhy o el Pequeño Hermón, a una hora y media al norte de Jezreel (véase *Rob*., III, pp. 402ss.; *Van de Velde*, *R*. II, p. 323).

Ver. 19. *Hafaraim*, de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Afraim*) *villa Affaraea*, seis millas romanas al norte de Legio, es identificada por *Knobel* con la villa de *Afuleh*, al oeste de Sulem, y más de dos horas al noreste de Lejun (*Rob*., III, pp. 411, 416). Sihón, de acuerdo con el *Onomasticón villa juxta montem Thabor*, todavía no ha sido descubierta. *Knobel* supone que *Anaharat* es la Naura, al lado oriental del Pequeño Hermón (*Rob., Biblische Forschungen*, pp. 445s.); pero considera que el texto está corrompido, y siguiendo el Códice Alejandrino de la LXX, que tiene Ῥενάθ y Αὐρανέθ, mantiene que se debería leer ארחנת, con la cual corresponde la *Aráneh* del norte de Yenín (*Seetzen*, II, p. 156; *Rob*., III, p. 388). Pero la circunstancia de que el Códice Alejandrino tiene dos nombres en lugar de uno hace que se sospeche de su lectura.

Ver. 20. *Knobel* supone que *Rabit* es la Araboneh, al sureste de Aráneh, al pie sur de Gilboa (*Rob*., III, p. 157). *Quisión*, que fue entregada a los levitas (cap. 21:28) y es erróneamente escrita Cades en 1 de Crón. 6:57, es desconocida. Esto también se aplica a *Abez* o *Ebez*, la cual no se vuelve a mencionar.

Ver. 21. *Remet*, en lugar de la cual tenemos *Jarmut* en la lista de las ciudades levíticas en el cap. 21:29, y *Ramot* en 1 de Crón. 6:58, también es desconocida[54]. *En-ganim* que también fue concedida a los levitas (cap. 21:29; también 1 de Crón. 5:58, donde es llamada *Anem*), ha sido asociada por *Robinson* (III, p. 155) con la Γιναία de *Josefo*, la presente Yenín. El nombre En-ganim significa fuente de jardines, y Yenín se ubica al lado sur de la llanura de Jezreel en medio de los jardines y huertos, los cuales son irrigados por copiosos manantiales (véase *Setzeen*, II, pp. 156ss.); «a menos que el lugar al que se hace referencia pueda ser el montón de ruinas llamado *Um el Ghanim*, al sureste de Tabor, mencionado por *Berggren*, II, p. 240, y *Van de Velde*, *Mem*., p. 142» (*Knobel*). *En-hada* y *Bet-pases* sólo se mencionan aquí, y todavía no han sido descubiertas. De acuerdo con *Knobel*, la primera de las dos posiblemente sea o bien el lugar cerca de Gilboa llamado *Judeideh*, con una fuente nombrada *Ain Judeideh* (*Rob*., *Biblische Forschungen*, p. 442), o *Beit-Cad* o *Cadd* cerca de Gilboa, mencionada por *Seetzen* (II, p. 159) y *Robinson* (III, p. 388) mientras que *v. de Velde, Reise* I, pp. 237s. localiza En Hadda en En-Haud al este de Athlît, de camino al Carmelo.

Ver. 22. «*Y llega este límite hasta Tabor, Sahazima y Betsemes*». *Tabor* no es el monte que tiene ese nombre, sino una ciudad sobre la montaña que fue dada a los levitas, aunque no por Isacar y Zabulón (1 de Crón. 6:62), y fue fortificada nuevamente en las guerras judías (*Josefo*, *Bell. Jud*. 4. 1, 8). Sin embargo, en este pasaje aparece incluida en la cuenta perteneciente a Isacar, ya que de otro modo no habrían dieciséis ciudades nombradas. Al mismo tiempo, por cuanto hay varias discrepancias entre los números dados en los nombres que realmente son mencionados, es completamente posible que en este caso el número dieciséis también sea incorrecto. En cualquier caso, Tabor estaba sobre el límite de Zabulón (ver. 12), de modo que podría haber sido concedido a esta tribu. Todavía existen los restos de unos muros y ruinas antiguos de arcos, casas y otros edificios que se pueden ver sobre el monte Tabor; y alrededor de la cima están los fundamentos de un ancho muro construido de grandes y hasta cierto punto acanaladas piedras (véase *Rob*., III, pp. 453ss.; *Seetzen*, II, p. 148; *Buckingham*, *Syr.* I, pp. 83ss.). Los lugares que siguen deben buscarse al este de Tabor hacia el Jordán, por cuanto la frontera terminaba en el Jordán. *Sahazima* (Sacazim) es relacionada por *Knobel* con el Hazetet, ya que el nombre שַׂחֲצִים, el cual significa alturas, apunta a una ciudad situada sobre colinas; y *el Hazetet* se levanta sobre una cadena de colinas, limitando la tierra baja de Ard el Hamma, la cual pertenecía a Neftalí. La razón es débil, aunque la ubicación cuadraría. Existe más probabilidad en la conjetura de que Betsemes, la cual seguía en manos de los cananeos (Jue. 1:33), ha sido preservada en la arruinada villa de *Bessum* (*Rob.*, III, p. 481), y que este nuevo nombre sea sólo una corrupción del antiguo, como *Bet-seán* y *Beisán*. Es probable que la porción oriental del límite norte de Isacar, en dirección a Neftalí, se haya extendido en dirección noreste hacia el Jordán a lo largo del wadi Bessum. No se ha declarado cuán lejos descendía el territorio de Isacar en el valle del Jordán (véase las observaciones sobre el cap. 17:11, p. 182).

Versículos 24-31. La heredad de Aser

Aser recibió su territorio a lo largo del Mar Mediterráneo desde el Carmelo hasta el límite norte del mismo Canaán. La descripción comienza con la porción central, la cercanía de Acco (ver. 25), yendo antes que nada hacia el sur (vers. 26, 27), y luego hacia el norte (vers. 28, 30).

Ver. 25. El territorio de la tribu de Aser abarcaba lo siguiente. *Helcat*, que fue entregada a los levitas (cap. 21:31, y 1 de Crón. 6:75, donde חוקק es un antiguo error de un copista), es la presente *Jelka*, a tres horas al este de Acco (Akka, *Scholz*, *Reise*, p. 257), o *Jerka*, una aldea drusa situada sobre un altiplano, y juzgando por los restos, se trata de un antiguo lugar (*Van de Velde*, *R*. I, p. 214; *Rob*., III, p. 883). Halí, de acuerdo con *Knobel* es posible que sea *Julis*, entre Jerka y Akka, en cuyo caso el nombre actual surgió de la forma de *Halit*, y la *t* fue cambiada en *s*. Betén, de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v.* Βατναΐ, Bat-

54. *Knobel* supone que *Remet*, cuyo nombre significa altura, es la aldea de Wezar, sobre uno de los picos occidentales de Gilboa (*Seetzen*, II, p. 156; *Rob*., III, p. 398, y *Biblische Forschungen*, p. 445), por cuanto el nombre también significa «un elevado e inaccesible monte o castillo situado sobre una montaña». Esto no es imposible, pero sí es improbable. Porque esta villa mahometana evidentemente derivó su nombre del hecho de tener la apariencia de una fortificación cuando se ve desde lejos (véase a *Ritter, Erdk*. 15, p. 422). El nombre רֶמֶת no tiene nada en común con la Remet hebrea, y los viajeros citados por él no dicen nada con relación a las ruinas que menciona en conexión con *Wezar* (Wusar).

ne) un *vicus Betbeten* (Βεθβετέν), ocho millas romanas al este de Ptolemaica, todavía no ha sido descubierta. *Acsaf* también es desconocida (véase el comentario de 11:1). El *Onomasticón* (*s. v. Acsaf*) no dice nada más de su ubicación además de que estaba en la tribu de *Aser*, en tanto que la declaración hecha *s. v. Acsaf* (Ακσάφ), de que era *villula Chasalus* (κώμη Ἐξάδους), a ocho millas romanas de *Diocesarea ad radicem montis Thabor* (a faldas del monte Tabor), la introduce en el territorio de Zabulón.

Ver. 26. *Alamelec* ha sido preservada, en lo que respecta al nombre, en el wadi *Malek* o *Malik* (*Rob*., *Biblische Forschungen*, p. 143), el cual desemboca en el Quisón, puesto que con toda probabilidad el wadi fue nombrado según una ciudad cerca o en el mismo, cf. *v. de Velde, Mem*., p. 283, bien estaba cerca o dentro de él. *Knobel* supone que עַמַּד es la presente *Haifa*, a unas tres horas al sur de Acre, sobre el mar, y ésta la identifica con la ciudad sicomora mencionada por *Strabo* (16. 758), *Ptolomeo* (V, 15, 5), y *Plinio* (*h. n*. V, 7), la cual era llamada Ἡφά en el tiempo de los padres (véase a *Ritter*, *Erdk*. 16, pp. 722ss.). Para respaldar esto, aduce que el nombre hebreo se asemeja al sustantivo árabe para sicomoro, un argumento cuya debilidad no es necesario poner de relieve. *Miseal* fue asignada a los levitas (cap. 21:30 y 1 de Crón. 6:74, donde es llamada מִשְׁאָל). De acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Masán*) se situaba en la costa del mar cerca del Carmelo, lo cual armoniza con la cláusula siguiente: «*y llega hasta Carmelo al occidente, y a Sihor-libnat*». El *Carmelo* (כַּרְמֶל, *i.e*. campo de fruta) que ha adquirido fama por la historia de Elías (1 de Reyes 18:17ss.), es una cordillera montañosa que se extiende en dirección noroeste sobre el lado sur del Kison, y se proyecta como un promontorio hacia el mar. Su nombre, «campo de fruta», está bien seleccionado; porque mientras la parte baja está cubierta con laureles y olivos, la alta abunda en higos y robles, y todo el monte está lleno con las más hermosas flores. También tiene muchas cuevas (*vid. v. Raumer*, *Pal*., pp. 43ss.; y *Ritter*, *Erdk*. 16, pp. 705-706). La *Sihor-libnat* no es la *Belus* o río de cristal, en la cercanía de Acre, sino que debe buscarse al sur del Carmelo, donde Aser limitaba con Manasés (cap. 17:10), *i.e*. al sur de Dor, la cual los manaseos recibieron en el territorio de Aser (cap. 17:11); por tanto es muy probable que se trate del *Nahr Zerka*, posiblemente el río cocodrilo de *Plinio* (*Reland*, *Pal*., p. 730), el cual se encuentra a tres horas al sur de Dor, y cuyo nombre (*azul*) podría corresponder con שִׁיחוֹר (negro) y לִבְנָת (blanco).

Ver. 27. Desde este punto el límite «*da vuelta hacia el oriente*», probablemente siguiendo el río Libnat por poca distancia hacia arriba, «*a Bet-dagón*», la cual todavía no ha sido descubierta, y no debe identificarse con Beit Deján entre Yafa y Ludd (Diospolis), «*y llega a Zabulón, el valle de Jefte-el al norte, a Bet-emec y a Neiel, y sale a Cabul al norte*», *i.e*. al lado norte de éste. El límite noroeste iba de Zabulón al valle de *Jefte-el*, *i.e*. la parte alta del wadi *Abilín* (ver. 14). Por lo tanto es aquí donde el límite oriental de Aser, el cual corre hacia el norte desde el wadi Zerka pasando el lado occidental de Isacar y Zabulón, tocaba la esquina noroeste de Zabulón. Los dos lugares, Bet-emec y Neiel (el segundo posiblemente sea la Nea del ver. 13), los cuales se situaban al sur del valle de Jefte-el, aún no han sido descubiertos; sin embargo, podrían haber estado sobre la frontera de Zabulón y haber pertenecido a Aser. *Cabul*, la κώμη Χαβωλώ de *Josefo* (Vit. 43), en el distrito de Ptolemaica, ha sido preservada en la población de *Kabul*, cuatro horas al sureste de Acre (*Rob*., *Biblische Forschungen*, p. 113, y *Van de Velde, R*. I, p. 218).

En los vers. 28-30 se dan las ciudades y límites de la parte norte del territorio de Aser, sobre la frontera fenicia, y se mencionan las ciudades fenicias de Sidón, Tiro y Aczib como delineando el límite. En primer lugar tenemos cuatro ciudades en el ver. 28, que llegan hasta Sidón, sin duda en el distrito norte de Aser. Hebrón todavía no ha sido trazada. Por cuanto *Abdón* aparece entre las ciudades que Aser entregó a los levitas (cap. 21:30; 1 de Crón. 6:59), y en este versículo hay veinte MSS que leen Abdón, muchos escritores, como *Reland* (*Pal*., p. 514), considera que *Hebrón* (עֶבְרוֹן) es el error de un copista en lugar de *Abdón* (עַבְדּוֹן). Esto es muy posible, pero en absoluto seguro. Por cuanto no se dan todas las ciudades de Aser en esta lista, ya que faltan Aco, Ahlab, y Helba (Jue. 1:31), Abdón también podría haber sido omitido. Pero no podemos dar ninguna importancia a la lectura de los veinte MSS, ya que dicha lectura podría haber surgido fácilmente del cap. 21:30; y además del texto masoreta, tiene contra sí la autoridad de todas las versiones antiguas en las cuales se adopta la lectura de Hebrón. Pero incluso *Abdón* no puede ser trazada con certeza. Sobre la suposición de que *Abdón* deba leerse por *Hebrón*, *Knobel* la relaciona con la presente Abbadiyeh, al este de Beirut (*Rob*., III, p. 949; *Ritter*, *Erdk*. 17, pp. 477 y 710), o con Abidat, al este (no al norte) de Jobail (Biblos), mencionada por *Burckhardt* (*Syr*., p. 296) y *Robinson* (III, App.); aunque no puede aducir ningún otro argumento para apoyar la identidad de Abdón con estos dos lugares, los cuales sólo son conocidos por nombre en el presente, con la excepción del parecido que tienen sus nombres. Sin embargo, sobre la suposición de que *Abdón* no sea la misma *Hebrón*, la conjetura de *Van de Velde*, *Mem*., p. 280, es mucho más natural; es decir, que debe hallarse en las ruinas de Abdeh, sobre el wadi Kurn, al norte de Aca. *Rehob* no puede ser trazada. El nombre aparece nuevamente en el ver. 30, por lo cual se hace evidente que había dos ciudades con este nombre en el territorio de Aser (véase el ver. 30). *Schultz* y *Van de Velde* la relacionan con la villa de *Hamúl* cerca del wadi con el mismo nombre, entre Ras el Abyad y Ras en Nakura; pero esto está demasiado al sur para ser incluido en el distrito que llegaba hasta la gran Sidón. La sugerencia de *Knobel* sería más probable, esto es, que está conectada con la villa de *Hamana*, al este de Beirut, en el distrito de *el Metn*, sobre las alturas del Líbano, donde ahora existe un monasterio maronita (*vid*. *Seetzen*, I, p. 260; *Rob*., III, 952; y *Ritter*, 17, pp. 676 y 710), tan solo si pudiera demostrarse que el territorio de Aser llegaba hasta el este de dicho lugar. Caná no puede ser la villa de Cána, no muy lejos de Tiro (*Rob*., III, p. 946), sino que debe haber estado más al norte, y cerca de Sidón, aunque todavía no ha sido descubierta. Porque la suposición de que está conectada con el lugar existente llamado *Ain Kanieh* (*Rob*., III, p. 946; *Ritter*, 17, pp. 94 y 703), al norte de Jezzin, es derribada por el hecho de que dicho lugar está demasiado al este para relacionarlo; y ni *Robinson* ni *Ritter* hacen alusión alguna a «*Ain Kana*, en la cercanía de Jurjea, seis horas al sureste de Sidón», lo cual *Knobel* menciona sin citar su autoridad, de modo que la existencia de tal lugar es muy cuestionable. Sobre *Sidón*, ahora *Saida*, véase el cap. 11:8.

Ver. 29. «*De allí este límite tuerce* (probablemente desde el territorio de Sidón) *hacia Ramá, hasta la ciudad fortificada de Zor*». *Robinson* supone que Ramá debe hallarse en la villa de Rameh, al sureste de Tiro, donde se pueden ver varios sarcófagos antiguos (*Biblische Forschungen*, pp. 81s.). מִבְצַר־צֹר [La ciudad fortificada de Zor], *i.e*. Tiro, no es la Tiro insular, sino la ciudad de Tiro, la cual estaba en la tierra principal, la presente *Sur*, situada cerca de la costa del mar, en una bella y fértil llanura (véase *Ritter*, *Erdk*. 17, p. 320, y *Movers*, *Phönizier* II,1, pp. 118ss.). «*Y gira hacia Hosa, y sale al mar desde el territorio de Aczib*». *Hosa* es desconocida, ya que la ubicación de *Kausah*, cer-

ca de Ramá que ya ha sido mencionada (*Rob*., *Bibl. Res*., p. 78; *v. de Velde*, *Mem*., p. 102), no coincide con esta conexión. מַחְבֵּל, *lit*. del distrito, *i.e*. al lado de éste. *Aczib*, donde los aseritas moraban con los cananeos (Jue. 1:31, 32), es la *Ekdippa* de los griegos y romanos, de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Achziph*) está a nueve millas romanas, o de acuerdo con el *Itiner. Hieros*., p. 584, a doce millas al norte de Acco, cerca del mar, la presente *Zib*, una villa muy grande, a tres horas al norte de Acre, un lugar sobre la costa del mar, con considerables ruinas de la antigüedad (véase *Ges., Thes*., p. 674; *Seetzen*, II, p. 109; *Ritter*, 16, pp. 811-812).

En el ver. 30 se mencionan tres ciudades separadas, las cuales es probable que se situaran en la parte este del distrito norte de Aser, ya que las ciudades fronterizas antes mencionadas en los vers. 28 y 29 describen este distrito en su mitad occidental. Uma (LXX, Ἀμμά) podría haber sido preservada en *Kefr Ammeih*, sobre el Líbano, al sur de Hamana, en el distrito de *Jurd* (*Rob*., III, p. 949; *Ritter,* 17, p. 710). *Afec* es la presente *Afca* (véase el cap. 13:4). *Rehob* no puede trazarse con certeza. Si es *Hub*, como *Knobel* supone, y el nombre *Hub*, que lleva un monasterio maronita sobre el Líbano, en la diócesis de el-Jebail (al noreste de Jebail), es una corrupción de *Rehob*, y sería la ciudad del extremo norte de Aser (véase a *Seetzen*, I, pp. 187ss., y *Ritter,* 17, p. 791). El número *«veintidós ciudades con sus aldeas»* no concuerda, por cuanto se mencionan veintitrés ciudades en los vers. 26-30, si incluimos Sidón, Tiro y Aczib, de acuerdo con Jue. 1:31, 32. El único modo en que se puede hacer que concuerden los números, es contando Neiel (ver. 27) como idéntico con Nea (ver. 13). Pero este punto no puede ser determinado con certeza, ya que los aseritas recibieron otras ciudades, tales como Acco y Ahlaf, las cuales no aparecen en esta lista, y es posible que simplemente hayan caído.

Versículos 32-39. La heredad de Neftalí

Ésta tocó entre Aser y el Jordán alto. Se extendía hacia el norte hasta el límite norte de Canaán, y colindaba con Zabulón e Isacar por el sur. En los vers. 33 y 34 se dan los límites fronterizos; en el ver. 33 se describe el límite occidental hacia Aser, con los límites norte y este; en el ver. 34 tenemos el límite sur, pero con la falta de seguridad que existe con relación a varios de los lugares nombrados, al no poder ser trazados con certeza.

Ver. 33. *«Y abarca su territorio desde Helef, Alón-saananim, Adami-neceb y Jabneel, hasta Lacum, y sale al Jordán». Helef* es desconocida, auque con toda probabilidad se encontraba al sur de *Saananim*, y no muy lejos. *El bosque* de encinos (porque los comentadores críticos leen aquí אֵלוֹן en vez de אֵלוֹן como en Jue. 4:11) en *Saananim* estaba cerca de Cedes, al noroeste del lago Huleh. La encina se encuentra aún hoy en el sector norte y oriental de la región de el-Huleh como árbol de bosque, y en el territorio al oriente del Jordán mezclado con diversos árboles (*Ritter*, *Erdkunde* XV, 167, 186, 1030, 1110, 1124; XVII, 1440). Acerca de las diferentes interpretaciones de צַעֲנַנִּים *vid. Bachmann*, comentando Jueces 4:11. *Adami-neceb, i.e.* Adami del paso (נֶקֶב, juzgando por la analogía del árabe, significa *foramem, via Inter montes*), *Knobel* supone que se trata de *Deir-el-ahmar, i.e*. convento rojo, un lugar que todavía está habitado, tres horas al noroeste de Baalbek, en el paso de los cedros hacia Baalbek (*Seetzen*, I, pp. 181, 185; *Burckhardt*, *Syr.,* p. 60; y *Ritter*, *Erdk.* 17, p. 150), llamado así por el color rojizo del suelo en la cercanía, lo cual explicaría el nombre de אַדְמִי. *Knobel* también relaciona *Jabneel* con el lago *Jemum*, *Jemuni*, o *Jamune*, algunas horas al noroeste de Baalbek, al lado oriental de la cordillera occidental del Líbano (*Niebuhr, Reis*e III, p. 91; *Seetzen,* I, pp. 181 y 229, *Rob*., *Biblische Forschungen,* p. 714; *Ritter,* 17, pp. 304ss.), donde todavía existen considerables ruinas de un templo antiguo y de un célebre lugar de peregrinaje con el cual concuerda el nombre יכנאל [edificio de Dios]. Y finalmente, asocia *Lacum* con las montañas de *Locam*; llamándola así junto con los geógrafos árabes *Isztacri* en *Mordtmann,* pp. 31 y 149, *Abufelda, tab. Syr*., pp. 20, 151, 165 y otros como la parte norte del Líbano sobre las montañas sirias, desde la latitud de Laodicea hasta la de Antioquia sobre el lado occidental del Orontes. En lo que se refiere a los nombres, estas combinaciones parecen lo suficientemente apropiadas, pero son difícilmente sostenibles. La semejanza entre los nombres Lacum y Locam es sólo aparente, ya que el nombre hebreo se escribe con ק y el árabe con כ. Además, las montañas de Locam están mucho más al norte para que el nombre pueda ser presentado como una explicación de Lacum. La interpretación de *Adami Neceb* y *Jabneel* también es irreconciliable con la circunstancia de que el lago *Jamum* estaba a dos horas en dirección occidental del convento rojo, de modo que el límite, que comienza desde el oeste, y en primer lugar es trazado hacia el norte, y luego hacia el noreste y el este, deba haberse extendido, al final de todo, desde el convento rojo, y no desde el lago Jamum hacia el Jordán. Como Jabneel se menciona después de Adami-neceb, debe buscarse al este de Adami-neceb, en tanto que el lago Jamum yace precisamente en dirección opuesta, es decir, directamente al oeste del convento rojo. Por lo tanto, los tres lugares mencionados no pueden ser determinados con precisión en el presente. El Jordán, donde terminaba el límite de Aser, sin duda era el Jordán alto, o más bien el *Nahr Hasbany*, uno de los afluentes del Jordán, que formaba, junto con el lago Huleh y el mismo Jordán, entre el lago Huleh y el mar de Tiberias, y descendiendo hasta el punto donde sale del último, el límite oriental de Aser.

Ver. 34. Desde el Jordán, debajo del mar de Tiberias, o hablando con más exactitud, desde el punto donde el wadi *Bessum* entra al Jordán, *«giraba el límite hacia el occidente hasta Aznot-tabor, y de allí pasaba a Hucoc»*. Este límite, *i.e*. la frontera sur de Aser, probablemente seguía el curso del wadi *Bessum* desde el Jordán, dicho wadi era el límite de Isacar por el noreste, y lo más probable es que de allí se desplazara de *Kefr Sabt* (véase el ver. 22) a Aznot-tabor, *i.e*., de acuerdo con el *Onomasticón* (*s. v. Azanot*), *a vicus ad regionem Dioccesarea, i.e. Sepphoris*, no muy lejos de Tabor, hacia el cual se extendía el límite de Isacar (ver. 22). *Hucoc* todavía no ha sido trazada. *Robinson* (*Biblische Forschungen*, pp. 104s.) y *Van de Velde* (*Mem.,* p. 322) se inclinan a seguir a *Rabbi Parchi* del siglo catorce, e identifican este lugar con la villa de Yakúk, al noroeste del lago de Genesaret; pero dicha villa está demasiado al noreste para haber formado el punto terminal del límite sur de Neftalí, conforme se desplazaba en dirección oeste desde el Jordán. Después de aquí Neftalí llegaba a *«Zabulón por el sur, Aser por el oeste, y Judá por el Jordán hacia donde sale el sol o este»*. הַיַּרְדֵּן [El Jordán] está en aposición con יְהוּדָה [Judá], en el sentido de «Judá del Jordán», así como «Jordán de Jericó» en Num. 22:1; 26:3, etc. La puntuación masoreta que separa estas dos palabras, fue fundada sobre alguna noción falsa respecto a esta definición de la frontera, y causó gran perplejidad en los comentaristas, hasta que *C. v. Raumer* tuvo éxito en abolir esta dificultad, mostrando que el distrito de las sesenta ciudades de Jair, el cual estaba sobre el lado oriental del Jordán, aquí es llamado Judá, o contado como perteneciente a Judá, porque Jair, el poseedor de estas ciudades, era descendiente de Judá por parte del

padre a través de Hezrón (1 de Crón. 2:5, 21, 22); mientras que en el cap. 13:30, y Num. 32:41, se cuenta *contra morem, i.e.* contra la regla dada en Num. 36:7, como un descendiente de Manasés, por descender de Maquir el manaseo, por parte de su madre[55].

Vers. 35ss. Las ciudades fortificadas de Neftalí eran las siguientes. *Sidim* es desconocida, aunque *Knobel* sugiere que «posiblemente esté preservada en *Quirbet es Saudeh*, al oeste de la extremidad sur del lago de Tiberias» (*Rob*., III, p. 881); pero este lugar está al oeste del wadi Bessum, *i.e.* en el territorio de Isacar. *Zer* también es desconocida. Por cuanto la LXX, y la versión Siriaca traducen el nombre con צֹר, *Knobel* lo relaciona con Kerak, el cual también significa fortaleza (= מָצוֹר), un montón de ruinas en el extremo sur del lago (*Rob*., III, pp. 512s.), el lugar que *Josefo* llama *Tarichece* (véase *Reland*, p. 1026), una combinación muy dudosa. *Hamat* (חַמַּת, *i.e. baños termales*), una ciudad levítica llamada *Hamot-dor* en el cap. 21:32, y *Hamón* en 1 de Crón. 6:61; de acuerdo con declaraciones del Talmud, se ubicaba en algún lugar cercano al mar de Tiberias, en la costa occidental del mar de Genesaret y sin duda que era idéntica a la κώμη Ἀμμούς en la cercanía de Tiberias, un lugar con baños termales (*Jos. Ant*. 18:2, 3; *Bell. Jud*. 4:1, 3). Todavía hay manantiales termales que se pueden hallar a media hora de Tabaria en dirección sur, los cuales son utilizados como baños (*Burckhardt*, *Syr.*, pp. 573-574; *Rob*., III, pp. 506ss.). *Racat* (רַקַּת, de acuerdo con el *Tal*. y *Rab. ripa littus*) se ubicaba, de acuerdo con relatos rabínicos, en la cercanía inmediata de Hamat, y era el mismo lugar que *Tiberias*, pero el relato dado por *Josefo* (*Ant*. 18:2, 3; cf. *Bell. Jud*. II, 9, 1) respecto a la fundación de *Tiberias* por Herodes el tetrarca está en disonancia con esto; de modo que las declaraciones rabínicas parecen no tener más fundamento que la etimología del nombre *Racat*. *Cineret* (כִּנֶּרֶת) se da en los Targúmenes como גְּנֵיסַר, גינוסַר, גְּנוֹסַר *i.e.* Γεννησάρ. De acuerdo con *Josefo* (*Bell. Jud*. III, 10, 8), este nombre fue dado a una franja de tierra sobre la costa del mar de Galilea, la cual se distinguía por su belleza natural, su clima, y su fertilidad, era una alargada llanura, de unos veinte minutos de ancho y una hora de largo, la cual se extiende a lo largo de la orilla de este lago, desde el-Mejdel sobre el sur, hasta Khan Minyeh por el norte (*Burckhardt*, *Syr.*, pp. 558-559; *Rob*., III, pp. 529, 545). Debe haber sido en esta llanura donde se levantaba la ciudad de Cineret, de la cual tanto el lago como el llano derivaron su nombre (Deut. 3:17), o Cinerot (cap. 11:2), y el lago en particular recibió el nombre de «Mar de Cineret», o «Mar de Cinerot» (caps. 12:3; 13:27; Num. 34:11).

Ver. 36. *Adama* es desconocida. *Knobel* es de la opinión de que, como *Adama* significa rojo, el lugar al que se refiere podría ser *Ras el Ahmar, i.e. cabeza roja*, al norte de Safed (*Rob*., III, p. 641; *Biblische Forschungen*, p. 89 y *v. de Velde*, pp. 101s.). *Ramá* (הָרָמָה) es la presente *Ramé* (*Ramea*), una villa grande y bien construida, habitada por cristianos y drusos, rodeada por extensas plantaciones de olivos, y provista de agua por un excelente pozo. Se yergue sobre la bajada de una montaña, en una hermosa llanura al suroeste de Safed, pero sin ninguna reliquia de la antigüedad (véase a *Seetzen*, II, p. 129; *Rob*., *Biblische Forschungen*, p. 101). *Hazor* todavía no ha sido ubicada con certeza (véase el cap. 11:1).

Ver. 37. *Cedes* (véase el cap. 12:2). *Edrei*, un lugar diferente a la ciudad con el mismo nombre de Basán (cap. 1:2, 4), todavía es desconocida. *En-hazor* probablemente se halle en *Tell Azur* y *Aín Azur*, la cual no está muy lejos al suroeste de Ramá, aunque las ruinas de *Tell Azur* son meramente las ruinas de una aldea ordinaria, con una sola cisterna que se ha caído en pedazos (*Rob*., *Biblische Forschungen*, pp. 103s.).

Ver. 38. *Irón* (Jireón) probablemente sea la aldea actual de Jarún, a una hora al sureste de *Bint-Jebeil*, con las ruinas de una antigua iglesia cristiana (*Seetzen*, II, pp. 123-124; *Van de Velde*, *R.* I, p. 133). *Migdal-el*, en lo que al nombre se refiere, podría tratarse de Μαγδαλά (Mat. 15:39), ubicada sobre la costa occidental del lago de Genesaret, entre Capernaúm y Tiberias (*Rob*., III, pp. 529ss.); la única dificultad que presenta es que las ciudades de alrededor de este lago ya han sido mencionadas en el ver. 35. *Knobel* relaciona מִגְדַּל־אֵל con חֹרֶם, de modo que forma un nombre, y ubica a *Migdal el Horem* en la presente *Mejdel Kerum*, al oeste de Ramá (*Seetzen*, II, p. 130; *Van de Velde*, I, p. 215), una aldea mahometana común. Pero no existe nada que favorezca esta combinación, excepto por la similitud en el sonido entre los dos nombres; en tanto que tiene en contra no sólo la ubicación de la aldea, la cual estaba tan alejada hacia el oeste, no estando a más de tres horas de Acca, que el territorio de Neftalí difícilmente habría llegado tan lejos, sino también el pequeño parecido entre *Horem* y *Kerum*, sin mencionar el hecho de que los acentos separan a Horem de Migdal-el, en tanto que la omisión de la (cópula) vav antes de Horem no tiene peso alguno, ya que la cópula tampoco aparece delante de Zer y Racat. *Horem y Bet-anat* todavía no han sido descubiertas. Neftalí no fue capaz de expulsar a los cananeos del segundo lugar (Jue. 1:33). Bethanat, del cual los cananitas no fueron expulsados (Jue. 1:33) es identifiacada por *van de Velde* (*Reisen* I, p. 129; *Mem*., p. 239) con el pueblo de Ain-Nata, al norte de Bint-Djebeil, por *v. Raumer* (*Pal*., p. 122) con Kefr' Anan, al SO de Safed (*v. de Velde,* II, p. 345; *Rob., Biblische Forschungen*, p. 101) debido a la mención del *Onomasticón* (s.u. Ἀνεῖρ) que Aneir es una villa cuyo nombre es Betoaenea (Βαιτοανια) a quince millas de Cesarea (corresponde a Diocesarea o Seforis), mientras que *Orígenes* y *Jerónimo* no dicen nada de Βηθ Ανα θ en la tribu de Neftalí. *Bet-semes*, un lugar distinto a la ciudad del mismo nombre de Isacar (ver. 22), todavía es desconocida. El número total de ciudades que se da es de diecinueve, en tanto que sólo se mencionan por nombre dieciséis. Es difícilmente correcto buscar los lugares que faltan entre las ciudades fronterizas mencionadas en los vers. 33 y 34, ya que la enumeración de las mismas ciudades es introducida por וְעָרֵי מִבְצָר en el ver.

---

55. Véase el artículo *C. v. Raumer* sobre «Judea al este del Jordán», en *Tholuck, litt. Anz*., 1834, *Nos.* 1 y 2, y *Palästina,* 4ª ed., pp. 233ss.; y para los intentos arbitrarios que se han hecho por explicar el pasaje alterando el texto y de otros modos, véase a *Rosenmüller, Bibl. Alterthk.* II,1, pp. 301-302; y el comentario de *Keil* sobre Josué, pp. 438-439. Entre las diferentes conjeturas, la de *Maur* de que וּגְבוּלֹם, *et terminus eorum erat Jordanes ab oriente* [y su nombre era Jordán del oriente], que es secundada por *Bunsen*, sería la que tendría mayor sentido. El problema está en que וּגְבוּלֹם no coincide completamente en este contexto y no tiene apoyo en 17:10 y 19:22. En cambio *Fay* piensa poder solucionar el problema de manera sencilla «sin ningún tipo de cambio de texto y bajo respeto a la vocalización masoreta». Él identifica יְהוּדָה con el pueblito judío Jehudijeh, el cual *Furrer* (*Wanderungen*, p. 339) ubicó al norte de Tibnin en una hora y encontró un bloque macizo que interpretó como la base de una sinagoga que estuvo aquí. Por eso *Fay* traduce el ver. 34b de la siguiente manera: «y (el límite) doblaba a Sabulón al mediodía y a Aser al mar y a Judá; el Jordán era el despertar del sol» y comenta: «Se debe entender que el límite sur y oriental, que tangía a Zabulón en el sur, a Aser y Judá en el oeste, mientras que el Jordán era el límite oriental». ¿Pero existió este pueblito en los tiempos de Josué bajo este nombre y tuvo tal importancia como para ser nombrado al lado de la región tribal como segundo puesto limítrofe de Neftalí? La combinación de בִּיהוּדָה con בְּאָשֵׁר es sintácticamente imposible y הַיַּרְדֵּן sin cópula no funge como nueva descripción del límite. Por eso preferimos la solución de *v. Raumer* sin dejarnos influir por el argumento de *Bunsen*: «Es difícil de creer, que la propiedad de Jairo, que según 13:30 pertenecía a Manasés, habría llevado el nombre de Judá».

35, y de este modo se separa la lista de los pueblos de la descripción de los límites. A esto podemos añadir que la ciudad de Cartan o Quiriataim, la que Neftalí entregó a los levitas (cap. 21:32; 1 de Crón. 6:61), no aparece ya sea entre las ciudades fronterizas, o en la lista de ciudades, por lo cual podemos deducir que la lista de ciudades es imperfecta.

Versículos 40-48. Heredad de la tribu de Dan

Ésta tocó al oeste de Benjamín, entre Judá y Efraín, y fue formada por Judá quien dio algunas de sus ciudades del norte, y Efraín que dio algunas de sus ciudades del sur, a los danitas, de modo que obtuvieran un territorio proporcionado con su número. Éste se situaba mayormente en la tierra baja (la *sefela*), incluyendo, no obstante, la región de laderas entre el Mediterráneo y las montañas, y se extendía sobre una porción de la llanura de Sarón, de modo que pertenecía a una de las más fructíferas porciones de Palestina. Los límites no se dan porque se podían deducir de los límites de los territorios que lo rodeaban.

Ver. 41. Las familias de Dan recibieron de Judá las ciudades de *Zora* y *Estaol* (véase el cap. 15:33), e Ir-semes, también llamada Bet-semes (1 de Reyes 4:9), sobre la frontera de Judá (véase el cap. 15:10); pero los danitas no tomaron posesión de estas, por cuanto fueron dadas por Judá a los levitas (cap. 21:16; véase el cap. 15:10). *Saalabín*, o Saalbín, la cual permanecía en manos de los cananeos (Jue. 1:35), se menciona frecuentemente en la historia de David y Salomón (2 de Sam. 23:32; 1 de Crón. 11:33; 1 de Reyes 4:9). Posiblemente sea la actual *Seelbít* (*Rob*., III, p. 869 y *Biblische Forschungen*, p. 187), a cierta distancia al norte de los tres lugares mencionados (*Knobel*). *Ajalón*, que tampoco había sido tomada de los cananeos (Jue. 1:35), fue asignada a los levitas (cap. 21:24; 1 de Crón. 6:54). Se menciona en las guerras con los filisteos (1 de Sam. 14:31; 1 de Crón. 8:13), fue fortificada por Roboam (2 de Crón. 11:10), y tomada por los filisteos del rey Acaz (2 de Crón. 28:18). Ha sido preservada en la villa de *Yalo* (véase el cap. 10:12). *Jetla* sólo se menciona aquí, y aun no ha sido descubierta. En lo que respecta al nombre, posiblemente se preserve en el wadi *Átalá*, al oeste de *Yalo* (*Biblische Forschungen*, pp. 186s.).

Ver. 43. *Elón*, se menciona nuevamente en 1 de Reyes 4:9, con la adición de *Bet-hanán*, todavía no ha sido situada; de acuerdo con *Knobel*, «posiblemente sea *Elín*, cerca de Timnat y Bet-semes», mencionados por *Robinson* en *Pal*. III, p. 869. *Timna* y *Ecrón*, sobre la frontera de Judá (véase el cap. 15:10, 11).

Ver. 44. *Elteque y Gibetón,* que fueron concedidos a los levitas (cap. 21:23), todavía no han sido descubiertas. *Schrader* (*die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 78) supone que Elteque quedaba cerca de Ekron porque se podía identificar esa localidad con el Altaku de algunos manuscritos asirios. Bajo los primeros reyes de Israel, *Gibetón* estaba en manos de los filisteos (1 de Reyes 15:27; 16:15, 17). *Baalat* fue fortificada por Salomón (1 de Reyes 9:18). De acuerdo con *Josefo* (Ant. 8. 6, 1), se trataba de «*Balet en la cercanía de Geser*»; probablemente el mismo lugar que Baala, sobre el límite de Judá (cap. 15:11).

Ver. 45. *Jehud* probablemente haya sido preservada en la villa de *Jehudié* (*Hudié*), dos horas al norte de Ludd (Diospolis), en una espléndidamente cultivada llanura (*Bergren*, *R*. III, p. 162; *Rob.,* III, pp. 257 y 869). *Bene-berac*, la presente *Ibn Abrak*, a una hora de Jehud (*Scholz*, *R*., p. 256). *Gat-rimón*, la cual fue entregada a los levitas (cap. 21:24; 1 de Crón. 6:54), es descrita en el *Onomasticón* (*s. v.*) como *villa praegrandis in duodecimo milliario Diospoleos pergentibus Eleutheropolin* [un pueblo muy grande a doce millas de Diospoleo, camino a Eleutheropolis], una declaración que apunta a la región de *Timnat*, aunque aún no ha sido descubierta.

Ver. 46. *Mejarcón*, *i.e. aquae flavedinis*, y *Racón* son desconocidas; pero por la cláusula que sigue, «*con el territorio que está delante de Jope*», se intuye que debe haber estado en la cercanía de Jope (Jaffa). «*El territorio que está delante de Jope*» incluye los lugares de los alrededores de Jope. Por consiguiente la misma Jope no parece haber pertenecido al territorio de Dan, aunque, de acuerdo con Jue. 5:17, los danitas deben haber tenido posesión de esta ciudad. Jope, el bien conocido puerto de Palestina (2 de Crón. 2:15; Esdras 3:7; Jonás 1:3), la cual es llamada por los griegos Ἰόππη (Jope), la presente *Jaffa* (véase *v. Raumer*, *Pal.,* pp. 204-205, y *Ritter*, *Erdk.* 16, pp. 574ss.).

Ver. 47. Además de esta heredad, los danitas de Zora y Estaol, después de la muerte de Josué, conquistaron la ciudad de Lesem o Lais, en el límite norte de Canaán, y le dieron el nombre de Dan, por cuanto el territorio que les había sido concedido bajo Josué era demasiado pequeño para ellos, por causa de su incapacidad para echar a los amorreos de muchas de sus ciudades (Jue. 1:34, 35; 18:2). Para más particulares respecto a esta conquista, véase Jue. 18. *Lesem* o *Lais* (Jue. 18:7, 27), *i.e. Dan*, la cual es descrita por el *Onomasticón* como *viculus quarto a Paneade milliario euntibus Tyrum* [pueblo a cuatro millas de Tiro], era la presente *Tell el Kadi*, o el *Leddan*, la fuente central del Jordán, al oeste de Banjas, un lugar con ruinas antiguas (véase *Rob*., III, pp. 617s.; *Biblische Forschungen*, pp. 487 y 511ss.). Fue allí donde Jeroboam erigió los becerros de oro (1 de Reyes 12:29, 30, etc.); y es frecuentemente mencionada como la ciudad del extremo norte de los israelitas, en contraste con Beerseba, la cual estaba al extremo sur de la tierra (Jue. 20:1; 1 de Sam. 3:20; 2 de Sam. 3:10; véase también a *Ritter*, *Erdk.* 15, pp. 207ss.).

Versículos 49-51. Conclusión de la distribución de la tierra

Vers. 49, 50. Cuando la tierra hubo sido distribuida entre las tribus de acuerdo a sus territorios, los israelitas dieron a Josué una heredad en medio de ellos, de acuerdo con el mandato de Jehová, esto es la ciudad de Timnat-sera, sobre las montañas de Efraín, la cual pidió y terminó de construir; y allí moró hasta el tiempo de su muerte (cap. 24:30; Jue. 2:9). עַל־פִּי יהוה (*lit*. «a la boca de Jehová») no se refiere a un oráculo divino comunicado por medio del sumo sacerdote, sino a una promesa que Josué probablemente había recibido de Dios al mismo tiempo que Caleb, en Cades, la cual, al igual que la promesa de Caleb, no se menciona en el Pentateuco (véase los caps. 15:13; 14:9). *Timnat-sera*, llamada *Timnat-heres* en Jue. 2:9, no debe confundirse con *Timna* de la tribu de Dan (ver. 43, cap. 15:10), como en el caso del *Onomasticón*. Ha sido preservada en las presentes ruinas y cimientos de los muros de un lugar llamado *Tibne*, el cual una vez fue una gran ciudad, a unas siete horas al norte de Jerusalén, y dos horas al oeste de Jiljilia, situado sobre dos montañas, con muchas cavernas que han sido utilizadas como cementerios (véase *Eli Smith* en *Ritter*, *Erdk*. 16, pp. 562ss., y *Rob*., *Biblische Forschungen*, p. 184).

Ver. 51. Fórmula concluyente del relato de la distribución de la tierra, la cual se refiere principalmente al cap. 18:1ss., como la expresión «en Silo» lo muestra, pero que también incluye los caps. 14-17.

Capítulo 22. Selección de ciudades de refugio o ciudades libres

Después de la distribución de la tierra por suerte entre las tribus de Israel, se apartaron seis ciudades, conforme a las instrucciones de Moisés dadas en Num. 35, como lugares de refugio para los homicidas por accidente. Antes de mencionar la designación y selección de dichas ciudades, el escritor repite en los vers. 1-6 los puntos principales de la ley mosaica contenida en Num. 35:9-29 y Deut. 19:1-13, con referencia a la recepción del homicida en dichas ciudades. תְּנוּ לָכֶם, «*señalaos*», *i.e.* designad para vosotros, «*ciudades de refugio*», etc. En el ver. 6, las dos regulaciones, «*hasta que comparezca en juicio delante de la congregación, y hasta la muerte del que fuere sumo sacerdote*», deben entenderse, de acuerdo con la clara explicación dada en Num. 35:24, 25, como que el homicida debía vivir en la ciudad hasta que la congregación hubiese pronunciado juicio sobre el asunto, y que, o bien lo hubieren entregado al vengador de la sangre como un asesino intencionado, o que lo tomaran de regreso en la ciudad de refugio como un homicida por accidente, en cuyo caso debía permanecer allí hasta el fallecimiento del sumo sacerdote existente. Para más particulares, véase en Num. 35.

Vers. 7-9. *Lista de las ciudades.* Se eligieron ciudades levitas por las razones explicadas en el comentario sobre el Pentateuco.

Ver. 7. En la tierra de este lado (Canaán), santificaron las ciudades siguientes: En el *norte*, *Cedes* (véase el cap. 12:22), en *Galil*, sobre la montañas de Neftalí. גָּלִיל (un círculo) era un distrito situado en la parte norte de la subsiguiente provincia de Galilea; es llamado גְּלִיל הַגּוֹיִם, círculo de paganos en Isa. 8:23, porque un número inusual de paganos o gentiles vivían allí. En el centro de la tierra, *Siquem*, sobre las montañas de Efraín (véase el cap. 17:7). Y en el sur, *Quiriat-arba, i.e.* Hebrón, sobre las montañas de Judá (véase el cap. 10:3).

Ver. 8. Las ciudades de la tierra al otro lado ya habían sido designadas por Moisés (Deut. 4:41-43). Para que no quedase nada sin mencionar, aquí se mencionan nuevamente: *Bezer, Ramot* en *Galaad*, y *Golán* (véase en Deut. 4:43). El tema se cierra en el ver. 9. עָרֵי הַמּוֹעֲדָה no significa *urbes congregationis* (*Kimchi*) ni *urbes asyli* (*Gesenius*), sino ciudades designadas, aquellas que ya habían sido designadas cuya designación es repetida nuevamente en lo que sigue.

Capítulo 21. Designación de ciudades para los sacerdotes y levitas

Vers. 1-3. Después que las ciudades de refugio hubieron sido apartadas, también se seleccionaron las ciudades que las diferentes tribus debían entregar para que los sacerdotes y levitas moraran conforme a las instrucciones mosaicas descritas en Num. 35:1-8, junto con los campos necesarios para que pastara su ganado. La separación de las ciudades de refugio tuvo lugar antes de la designación de las ciudades levitas, porque el Señor había mandado por medio de Moisés en Num. 35:6, que debían dar las seis ciudades de refugio a los levitas, y además de ello otras cuarenta y dos ciudades, *i.e.* cuarenta y ocho ciudades en total. No podemos inferir de la declaración introductoria en los vers. 1 y 2, donde los jefes de los padres (רָאשֵׁי אָבוֹת, véase Ex. 6:14, 25) de las familias levíticas recuerdan en Silo al comité de distribución el mandato de Dios que había sido dado por medio de Moisés de que les debían dar ciudades para que habitasen, como *Calvino* ha hecho, que se había olvidado a los levitas hasta que éstos vinieron e hicieron su reclamo. Todo lo que se declara en estas palabras es *illos cum res ad eam oportunitatem perductae fuissent, accessisse ad divisores communi suorum tribulium nomine, ut designatas ab illis urbes sortirentur. Simpliciter enim Dei jussa exponunt, dum se sistunt: acsi dicant, se adesse a populo Levitico allegatos, ut eas 48 urbes sortiantur cum suis pomoeriis, quae pro illa tribu sunt assignatae* [que cuando el asunto hubo llegado a este punto, ellos se acercaron a los encargados de dividir la tierra en el nombre común de miembros de su tribu, para recibir por suerte las ciudades designadas para ellos. Simplemente expresan el mandato de Dios, y dicen en un número determinado de palabras, que ellos habían sido elegidos por los levitas en general, para tomar por suerte aquellas cuarenta y ocho ciudades con sus suburbios, las cuales habían sido designadas a la tribu] (*Masius*). La cláusula anexada a *Silo*, «*en la tierra de Canaán*», apunta a las instrucciones de Num. 34:29 y 35:10, para que se diese a los hijos de Israel su heredad *en la tierra de Canaán*.

Vers. 4-8. *Número de las ciudades* que las diferentes familias de Leví recibieron de cada tribu. La tribu de Leví fue dividida en tres ramas, los gersonitas, los coatitas y los meraritas (véase Num. 3 y Ex. 6:16-19). Los coatitas a su vez fueron divididos en las cuatro familias de Amram, Izhar, Hebrón y Uziel (Ex. 6:18); y la familia de Amram en dos líneas, consistiendo en los descendientes de Moisés y Aarón (Ex. 6:20). El sacerdocio fue otorgado a la línea de Aarón (Num. 18:1-7); pero los otros descendientes de Amram, *i.e.* los descendientes de Moisés, fueron puestos a la par con los otros descendientes de Leví, y enumerados entre los levitas comunes (Num. 3; 1 de Crón. 5:27-6:34). Las ciudades en que las diferentes familias de Leví debían morar fueron determinadas por suerte; pero con toda probabilidad se seleccionaron en primer lugar todas las ciudades que debían cederles, de modo que la suerte meramente decidía a qué parte de los levitas debía pertenecer cada ciudad en particular.

Ver. 4. La primera suerte tocó a las familias de Coat, y entre estas a su vez a la familia de Aarón, *i.e.* los sacerdotes. Recibieron trece ciudades de las tribus de Judá, Simeón y Benjamín. *Quod non contingit fortuito eventu: quia Deus pro admirabili suo consilio in ea sede eos locavit, ubi statuerat templum sibi eligere* [Esto no sucedió por casualidad, antes bien, Dios, de acuerdo con su maravilloso consejo, los puso en esa ubicación que Él había determinado seleccionar para su templo] (*Calvino*).

Ver. 5. El resto de los coatitas, *i.e.* los descendientes de Moisés, Izhar, Hebrón y Uziel, recibieron diez ciudades de Efraín, Dan y la media tribu de Manasés.

Ver. 6. Los gersonitas recibieron trece ciudades de Isacar, Aser, Neftalí y de la media tribu de Manasés que habitaba en Basán.

Ver. 7. Los meraritas recibieron doce ciudades de Rubén, Gad y Zabulón.

El número de ciudades no parecerá demasiado grande si consideramos: 1) que juzgando por el número de ciudades en tan pequeña tierra, la mayor parte de ellas no puede haber sido muy grande; 2) que los levitas no eran los únicos poseedores de dichas ciudades, sino que simplemente recibieron el número de casas que realmente necesitaban para morar, con praderas para su ganado en los suburbios de las ciudades, en tanto que el resto de espacio seguía perteneciendo a las diferentes tribus; y 3) que si los 23.000 varones, el número de los levitas del segundo censo que fue tomado en los campos de Moab, fueron distribuidos entre las treinta y cinco ciudades, correspondería un número de 657 varones o 1.300 varones y mujeres por cada ciudad. Por otro lado, hay quienes se han ofendido ante la declaración de que a los sacerdotes

se entregaron trece ciudades; y bajo la idea de que Aarón difícilmente tendría descendientes suficientes, en el tiempo de Josué, de sus dos hijos que quedaron con vida para llenar siquiera dos ciudades, mucho menos de trece, la lista ha sido establecida como un documento que fue escrito en un tiempo mucho más tardío (*Maurer*, etc.). Pero cualquiera que toma esta base no sólo atribuye a la comisión de distribución la enorme falta de visión de apartar ciudades para los sacerdotes meramente para sus necesidades existentes, sin considerar el incremento subsiguiente que tendría lugar en sus números, sino que también hace una evaluación demasiado grande de las ciudades, y muy pequeña de los sacerdotes. Además, nunca se tuvo el propósito de que las ciudades estuviesen llenas de familias de sacerdotes; y el número de sacerdotes con vida de esa época no se menciona en sitio alguno. Pero si mantenemos en mente que Aarón murió el cuarentavo año del éxodo de los israelitas, a la edad de 123 años (Num. 33:38), y por tanto que tenía ochenta y tres años en el tiempo del éxodo de Egipto, sus descendientes podrían haber entrado en su cuarta generación siete años después de su muerte. Ahora sus dos hijos tenían veinticuatro descendientes varones, quienes fueron los fundadores de las veinticuatro clases instituidas por David (1 de Crón. 24). Y tan solo si atribuimos seis varones a cada una de las generaciones siguientes, en la tercera generación habría 144 varones que tendrían entre veinticinco y treinta y cinco cuando tuvo lugar la distribución de la tierra, los cuales por consiguiente habrían tenido ochocientos sesenta y cuatro hijos varones viviendo en ese tiempo; de modo que el número total de sacerdotes podría haber ascendido a más de mil, es decir, podría haber consistido en al menos doscientas familias.

Versículos 9-42. Nombres de las ciudades levitas[56]

Vers. 9-19. *Las ciudades de los sacerdotes:* a) en Judá y Simeón (vers. 9-16); b) en Benjamín (vers. 17-19).

Vers. 9ss. En la tribu de Judá los sacerdotes recibieron Quiriat-arba, o Hebrón, con el pastizal necesario alrededor de la ciudad (מִגְרָשׁ, véase Num. 35:2), en tanto que el campo de la ciudad con sus aldeas pertenecientes a ella permanecieron en las manos de Caleb y su familia como posesión suya (cap. 14:12ss.).

El ver. 13 contiene una repetición del ver. 11, ocasionada para la observación parentética del ver. 12. También recibieron *Libna* en la tierra baja (véase los caps. 15:42; 10:29); *Jatir* (cap. 15:48), *Estemoa* (cap. 15:50), *Holón* (cap. 15:51), y *Debir* (caps. 15:15, 49; 10:38) sobre las montañas de Judá; *Aín*, en lugar de lo cual debemos leer *Etán* (1 de Crón. 6:44; cf. cap. 15:42), en la tribu de Simeón (cap. 19:7); *Juta* sobre las montañas (cap. 15:55); y *Bet-semes* en la tierra baja (cap. 15:10).

Vers. 17ss. En la tribu de Benjamín recibieron *Gabaón* (véase el cap. 9:3), *Geba* (cap. 18:24), también *Anatot* y *Almón*, las cuales no aparecen en la lista de las ciudades de Benjamín (véase el cap. 18:24).

Versículos 20-42. Ciudades de los levitas

Vers. 20-26. Los otros *coatitas* recibieron cuatro ciudades de la tribu de Efraín (vers. 21, 22), cuatro de Dan (vers. 23, 24), y dos de la media tribu de Manasés a este lado del Jordán (ver. 25). De Efraín recibieron *Siquem* (véase el cap. 17:7), *Gezer* (cap. 10:33), *Kibzaim,* en lugar de la cual hallamos *Jocneam* en 1 de Crón. 6:68, posiblemente un nombre diferente para el mismo lugar, el cual aún no ha sido descubierto y *Bet-horón*, si es el bajo o alto no se nos aclara (véase el cap. 10:10). De Dan recibieron *Elteque* y *Gibetón* (cap. 19:44), *Ajalón* y *Gat-rimón* (cap. 19:42, 45). De la media tribu de Manasés recibieron *Taanac* (caps. 17:11; 12:21) y *Gat-rimón. E*videntemente esto es un error de algún copista, ocasionado por el vaivén del ojo al versículo previo, por *Bileam* (1 de Crón. 6:70), *i.e. Jibleam* (cap. 17:11).

Ver. 26. Así que recibieron un total de diez ciudades.

Vers. 27-33. Los *gersonitas* recibieron dos ciudades del oriente de Manasés: Golán (cap. 20:8; Deut. 4:43), y Beestera. *Beestera* (בְּעֶשְׁתְּרָה contraído de בֵּית־עַשְׁתָּרָה, la casa de Astaret), llamada Astarot en 1 de Crón. 6:56, posiblemente haya sido la capital del rey Og (*Astarot-Karnaim*, Gen. 14:5), si ninguna de las dos villas llamadas Astarot, las cuales se mencionan en el *Onomasticón* por Eusebio (*s. v. Astarot-Karnaim*), y son descritas por *Jerónimo* como *duo castella in Batanoea, novem inter se millibus separata inter Adaram et Abilam civitates*, aunque Adara y Abila son demasiado indefinidas para determinar su ubicación con alguna exactitud. En todo caso, no se puede pensar que se trate de la presente *Busra* del este de Haurán ni por un momento (según *Reland*, pp. 621 y 662 y *Wetzstein, Reisebericht über Hauran*, p. 110); porque ésta era llamada Βόσσορα o Βοσορρά, *i.e.* בָּצְרָה, en tiempos antiguos, como lo es en el presente (véase 1 de Mac. 5:26, y *Josefo* (Ant. 12, 8, 3), y fue corrompida en *Bostra* por los griegos y romanos. Tampoco puede ser la presente *Kul'at Bustra* al norte de Banyas sobre una ladera del Hermón, donde se encuentran las ruinas de un magnifico edificio, probablemente un templo de época antigua (*Burckhardt*, *Syr.,* pp. 93, 94; *Rob., Biblische Forschungen*, pp. 538ss.), como *Knobel* supone, ya que el territorio de los israelitas no llegaba tan al norte, extendiéndose la tierra conquistada por Josué meramente hasta Baal-gad, *i.e.* Banyas, al pie del Hermón (véase el cap. 11:17), y la tierra del este del Jordán, o Basán, sólo hasta el mismo Hermón, o más correctamente, únicamente hasta los distritos de Gesuri y Maaca sobre el límite sureste del Hermón (véase en Deut. 3:8, 14).

Vers. 28s. De Isacar recibieron cuatro ciudades: *Quisión* (cap. 19:20), *Daberat* (cap. 19:12), Yarmuc = Remet (véase el cap. 19:21), y En-ganim (cap. 19:21, o Anem, 1 de Crón. 6:73).

Vers. 30s. De Aser recibieron cuatro ciudades: *Misal* o *Masal* (cap. 19:26; cf. 1 de Crón. 6:74), *Abdón* (cap.

---

56. Existe una lista similar en 1 de Crón. 6:54-81, aunque en algunos aspectos distribuida de manera distinta, con muchas variaciones en los nombres y corrupciones de diferentes clases en el texto, lo cual demuestra que el autor de Crónicas insertó un documento antiguo que era completamente independiente del presente libro. De modo que en las Crónicas sólo hay cuarenta y dos ciudades mencionadas por nombre en lugar de cuarenta y ocho, aunque se declara en los vers. 45ss. que 13 + 10 +13 + 12, *i.e.* cuarenta y ocho ciudades en total, fueron entregadas a los levitas. Los nombres omitidos son: 1) Juta en Judá; 2) Gabaón en Benjamín; 3 y 4) Elteque y Gibetón en Dan; 5 y 6) y Jocneam y Naalal en Zabuón; compare los vers. 16, 17, 23, 34, y 35, con 1 de Crón. 6:59, 60, 68, 77. En algunos casos el autor de Crónicas también da diferentes nombres, aunque algunos de ellos en realidad son sólo diferentes formas del mismo nombre, *e.g.* חִלֵן [Hilén] por חֹלֹן [Holón], עַלְמֹת [Alemet] por עַלְמֹן [Almón], עַשְׁתָּרוֹת [Astarot] por בְּעֶשְׁתְּרָה [Beestera], מָשָׁל [Masal] por מִשְׁאָל [Miseal], חַמּוֹן [Hammón] por חַמֹּת דֹּאר [Hamot-dor], קִרְיָתַיִם [Quiriataim] por קָרְתָּן [Cartán] (compare 1 de Crón. 6:58, 60, 71, 74, 76, con Jos. 21:15, 18, 27, 30, 32); o en algunos casos posiblemente sean diferentes nombres de las mismas ciudades, *e.g.* יָקְמְעָם [Jocneam] por קִבְצַיִם [Kibzaim], y רָאמוֹת [Ramot] por יַרְמוּת [Yarmut], y עָנֵם [Anem] por עֵין־גַּנִּים [En-gannim] (1 de Crón. 6:68, 83, y Jos. 21:22, 29); en tanto que en algunas evidentemente se da la lectura real, עֶנֶר [Aner] por תַּעְנָךְ [Tanac], קֶדֶשׁ [Cedes] por קִשְׁיוֹן [Cisón], חוּקֹק [Hucoc] por חֶלְקָת [Helcat], רִמּוֹנוֹ [Rimmón] y תָּבוֹר [Tabor] (compare 1 de Crón. 6:70, 72, 75, 77, con Jos. 21:25, 28, 31, 34, 35).

19:28). Helcat (cap. 19:25, llamado *Hucoc* en 1 de Crón. 6:75, probablemente por el error de un copista), y *Rehob* (cap. 19:28).

Ver. 32. De Neftalí recibieron tres ciudades: *Cedes* (caps. 19:37 y 12:22), *Hamot-dor* (llamada Hamat en el cap. 19:35, y Hamón en 1 de Crón. 6:76), y *Cartán* (קַרְתָּן contraída de קִרְיָתַיִם produciendo קִרְיָתַיִם, Quiriataim, 1 de Crón. 6:76; como Dotán en 2 de Reyes 6:13, de Dotaín en Gen. 37:17). *Cartán* no es mencionada entre las ciudades de Neftalí en el cap. 19:33ss.; de acuerdo con Knobel es posible que se trate de *Catana*, un lugar con ruinas al noreste de Safed (*Van de Velde*, *Mem.*, p. 147).

Ver. 33. Recibieron trece ciudades en total.

Vers. 34-40. Los *meraritas* recibieron doce ciudades. De la tribu de Zabulón recibieron cuatro: *Jocneam* (cap. 19:11, véase el cap. 12:22), *Carta* y *Dimna*[57], las cuales no están mencionadas entre las ciudades de Zabulón en el cap. 19:11ss., y son desconocidas, y *Naalal* (cap. 19:15).

Vers. 36s. De Rubén recibieron cuatro: *Bezer* (cap. 20:8; véase Deut. 4:43), *Jahaza, Cademot y Mefaat* (cap. 13:18)[58].

Vers. 38s. De Gad recibieron cuatro ciudades: *Ramot* de Galaad, y *Mahanaim* (véase el cap. 13:26), *Hesbón* (cap. 13:17) y *Jazer* (cap. 13:25; véase en Num. 21:32).

Ver. 40. Recibieron doce ciudades en total.

En los vers. 41 y 42 se cierra la lista de las ciudades levíticas con una declaración de su número total, y también con la repetición de la observación de que «estas ciudades eran con sus suburbios alrededor de ellas». וּמִ עִיר עִיר, ciudad ciudad, *i.e.* toda ciudad, con sus pastos alrededor de ella.

Los vers. 43-45 forman la conclusión al relato de la división de la tierra en los caps. 13-21, el cual no sólo apunta retrospectivamente al cap. 11:23, sino también al cap. 1:2-6, y conecta las dos mitades de nuestro libro uniéndolas. Por medio de la división de la tierra de Canaán entre las tribus de Israel, la promesa que Josué había recibido de Dios después de la muerte de Moisés fue cumplida (cap. 1:2ss.). El Señor había entregado a Israel toda la tierra que había jurado a los padres (Gen. 12:7; 15:18, comparado con Jos. 1:3, 4); y ahora se habían posesionado de ella para morar allí.

Ver. 44. También les había procurado reposo alrededor, como lo había prometido a sus padres, en tanto que ninguno de sus enemigos se levantaba contra ellos. La expresión וַיָּנַח וגו [les dio reposo], señala a Deut. 12:9, 10, y se refiere a todas las promesas divinas del Pentateuco que aseguraban a Israel la pacífica posesión de Canaán, tales como las de Ex. 33:14; Deut. 3:20, etc. Ningún enemigo había sido capaz de contenerlos, como el Señor lo había prometido a Josué (cap. 1:5). «*Jehová entregó en sus manos a todos sus enemigos*». Es cierto que no todos los cananeos fueron exterminados; pero los que habían quedado se habían debilitado de tal modo, que no podrían realizar ni intentar nada contra Israel, en tanto que los israelitas se adhirieran fielmente a su Dios, o en tanto que Josué y los ancianos que eran sus contemporáneos permanecieren con vida (Jue. 2:6ss.), porque el Señor los había inundado de temor y terror delante de los israelitas[59].

Ver. 45. De todas las buenas palabras que el Señor había hablado a la casa de Israel ninguna había caído (נָפַל), *i.e.* quedado sin ser cumplida (Num. 6:12); todo se había realizado (בָּא, *vid.* cap. 23:14). כָּל־הַדָּבָר הַטּוֹב se relaciona con las misericordiosas promesas de Dios con relación a la posesión pacífica de Canaán, lo cual formaba la base de toda la salvación prometida a Israel, y la certeza del cumplimiento de todas las demás promesas de Dios. A pesar del hecho de que una parte del país todavía estaba en manos de los cananeos, la promesa de que la tierra de Canaán sería entregada a la casa de Israel por posesión había sido cumplida; porque Dios no había prometido la destrucción inmediata y total de los cananeos, sino su exterminación gradual (Ex. 23:29, 30; Deut. 7:22). Y aunque los israelitas nunca llegaron a tener una posesión indisputable de toda la tierra prometida, en toda la extensión de los límites dados en Num. 34:1-12, sin nunca conquistar Tiro o Sidón, por ejemplo, las promesas de Dios no fueron quebrantadas por esa razón más de lo que lo fueron por la circunstancia de que después de la muerte de Josué y los ancianos, sus contemporáneos, Israel fue oprimido duramente en ocasiones por los cananeos; por cuanto el cumplimiento pleno de esta promesa estaba inseparablemente conectado con la fidelidad de Israel para con el Señor[60].

Capítulo 22. Retorno de las dos tribus y media a su heredad

Vers. 1-8. Después de la conquista y división de la tierra, Josué envió los auxiliares de las tribus de Rubén, Gad y la media tribu de Manasés de regreso a sus hogares, con un reconocimiento laudatorio de la ayuda que

57. Un gran número de comentaristas identifican דִּבֹנָה con רִמּוֹנוֹ en 1 de Crón. 6:77, pero sin razones suficientes; porque sin duda el texto de Crónicas está corrompido en este pasaje, ya que sólo tiene dos nombres, *Rimón* y *Tabor*, en lugar de cuatro.

58. *R. Jacob ben Chajim* ha omitido los vers. 36 y 37 de su Biblia rabínica del año 1525 como espurios, sobre la autoridad de *Kimchi* y la masora mayor; pero sobre bases insuficientes, ya que estos versículos se encuentran en gran cantidad de buenos MSS y antiguas ediciones de fecha más temprana al año 1525, así como en todas las versiones antiguas, y es imposible que no hayan estado allí desde el principio, puesto que los meraritas recibieron doce ciudades, las cuales incluían las cuatro que pertenecían a Rubén. En aquellos manuscritos que no aparecen, sin duda que la omisión se debe al error de algún copista, ocasionado por la ὁμοιοτελευτόν (véase de *Rossi variae lectt. ad h.l.*, y la nota de *J. H. Michaelis* respecto a su Biblia hebrea).

59. *De requie si quis moveat questionem, facilis solutio est, ita fuisse territas et metu exanimatas gentes Canaan, ut sibi nihil magis conducere putarent quam serviliter blandiendo pacem redimere a filiis Israel. Plane itaque subacta erat regio et habitatio pacata, quum nemo vel molestus esset vel quidquam moliri auderet; quum nullae minae, nullae insidiae, nulla vis aut conspirationes* [Si alguien preguntara respecto a la realidad de su paz, la solución es fácil. Las tribus de Canaán estaban tan alarmadas y quebrantadas con el temor, que en su opinión nada podría servir más para obtener paz con los hijos de Israel que la más abnegada servidumbre. Por tanto, queda claro que la tierra estaba sometida y sus hogares en paz, ya que nadie los molestaba o intentaba algo contra ellos; no había amenazas, trampas, violencia ni conspiración] (*Calvino*).

60. Con relación a esta aparente discrepancia entre las promesas de Dios y los resultados reales, *Calvino* observa que, *ut species repugnantiar tollatur, discernere convenit inter certam perspicuam et stabilem Dei fidem in servandis promissis, et inter populi mollitiem ac inertiam, qua factum est ut Dei beneficium quasi e manibus deflueret. Quodcunque bellum suscepit populus, quacunque in partem signa movit, parata fuit victoria; nec aliud remorae fuit vel obstaculi, quominus exterminarent omnes hostes, quam voluntarius eorum torpor. Quare etsi non omnes profligarent, quo vacua fieret eis possesio, Dei tamen veritas manifesta emersit atque exstitit: quia nihil illis negotii fuisset reliquia consequi, si oblatas victorias amplecti libitum esset* [para eliminar toda apariencia de discrepancia, es correcto distinguir bien entre la clara, sin doblez y segura fidelidad de Dios en el cumplimiento de sus promesas, y la debilidad e indolencia del pueblo, lo cual causó que las bendiciones de Dios se escaparan de sus manos. Toda guerra que emprendía el pueblo, en cualquier dirección que llevaran sus estandartes, obtenía la victoria; no había nada que retrasara o evitara la exterminación de todos sus enemigos, a excepción de su propia pereza. Por consecuencia, aunque no los destruyeron a todos, al punto de vaciar la tierra para poseerla, la verdad de Dios se mantuvo a la vista tan distintivamente como si los hubieran echado; porque no habría dificultad para completar todo lo que quedaba por hacer, tan sólo si hubieran estado dispuestos a asir las victorias que estaban dispuestas para sus manos].

habían prestado a sus hermanos, y con una amonestación paternal para que se adhirieran fielmente al Señor y su ley, y con una bendición de despedida (vers. 1-6). Por la expresión אָז יִקְרָא [entonces Josué llamó], etc., el suceso descrito en este capítulo es puesto de un modo general después de la conquista y subyugación de Canaán, aunque no necesariamente, al final de la distribución de la tierra. Así como la convocación de estas tribus para que acompañaran a sus hermanos en la introducción a Canaán, para que los asistieran en la guerra, formó el comienzo de los planes de Josué para la conquista de Canaán (cap. 1:12ss.), el despido a sus hogares forma muy propiamente la conclusión de la historia de la conquista de esta tierra realizada por los israelitas. Por tanto podríamos asumir, sin contradecir de ningún modo las palabras del texto, que estos auxiliares fueron despedidos inmediatamente después que la guerra hubo terminado. Incluso en ese caso, el relato de su despido estaría en su lugar adecuado, *quia aequum erat, historiam integram quae pertinet ad perdomationem et possesionem terrae simul pertractari, antequam quaepiam aliae narrationes et emergentes casus filum istud inciderent abrumperentque* [ya que sólo sería correcto que la misma historia, la que se relaciona con la conquista y posesión de la tierra, fuera completada plenamente antes que otras narrativas, o que cualquier suceso casual que tuviera lugar, fuesen introducidos rompiendo el hilo de la narración] (*Lightfoot*, *App.* I, p. 42). Por otro lado, sin embargo, la circunstancia de que las dos tribus y media fueron despedidas de Silo, donde las tribus se reunieron por primera vez durante el tiempo en que se echaron suertes, favorece la conclusión de que el despido no tuvo lugar hasta después que se hubieron echado las suertes; es decir, contemporáneamente con el avance e introducción de las otras tribus en sus posesiones.

Vers. 2s. Josué reconoció que habían hecho todo lo que estaban obligados a hacer con relación a Moisés y consigo mismo (Num. 32:20ss.; Jos. 1:16, 17). מִשְׁמֶרֶת מִצְוַת יהוה עָשָׂה [Habéis oído todo lo que Moisés, siervo de Jehová os mandó], *i.e.* observar lo que debía observarse con relación al mandamiento del Señor (véase en Lev. 8:35 y Gen. 26:5).

El ver. 4 apunta retrospectivamente al cap. 1:15. לְאָהֳלֵיכֶם [Regresad a vuestras tiendas], en lugar de a vuestros hogares, una forma anticuada de expresarse, como en Deut. 16:7, Jue. 7:8, etc.

Ver. 5. Recordando la inconstancia del corazón humano, Josué adjunta al reconocimiento de su fidelidad en el cumplimiento de sus obligaciones, la amonestación para que continúen observando la ley de Moisés fielmente, que anden en los caminos del Señor y le sirvan con todo el corazón, lo cual fue simplemente una repetición de lo que Moisés había grabado de un modo paternal sobre los corazones del pueblo (véase en Deut. 4:4, 29; 6:5; 10:12; 11:13, etc.).

Ver. 6. Así que Josué los despidió con bendiciones.

En el ver. 7, el narrador, a modo de aclaración, se refiere nuevamente al hecho de que sólo una mitad de la tribu de Manasés había recibido heredad en Basán, en tanto que la otra había recibido su heredad por medio de Josué al oeste del Jordán (cf. caps. 14:3 y 18:7). Tales repeticiones nos parecen superfluas, pero están conectadas con la copiosa amplitud del estilo histórico antiguo de los hebreos, el cual abundaba en repeticiones. El verbo נָתַן (dio) carece de su objeto, אֲחֻזָּתוֹ o נַחֲלָתוֹ, el cual puede suplirse fácilmente por el contexto. Esta interpolación incluía una mayor repetición del hecho de que Josué también los despidió (a los manaseos del otro lado) con una bendición, para que las palabras pudieran ser anexadas a aquéllas con las que Josué envió a sus hogares a las dos tribus y media, es decir, la amonestación para que compartieran con sus hermanos el rico botín que habían acumulado, de acuerdo con las instrucciones que Moisés les había dado con relación a la guerra con los madianitas (Num. 31:25ss.).

Vers. 9-12. De camino a casa, cuando las dos tribus y media hubieron alcanzado la frontera, construyeron un gran y conspicuo altar en el distrito del Jordán, en la tierra de Canaán, *i.e.* a este lado del Jordán; גָּדוֹל לְמַרְאֶה [un altar de gran apariencia], *i.e.* uno que captaba el ojo debido a su tamaño, ya que serviría como memoria (vers. 24ss.). La definición anexada a Silo, *«que está en la tierra de Canaán»* (ver. 9), sirve para destacar la antítesis *«para ir a la tierra de Galaad»*, por la que debemos entender que implica todo el campo del este del Jordán, como en Num. 32:29; Deut. 34:1; Jue. 5:17, etc. גאֹחַז, tanto en forma como en significado, igual que en Num. 32:30, *se habían posesionado, i.e.* establecido. גְּלִילוֹת הַיַּרְדֵּן, los círculos del Jordán, es sinónimo de כִּכַּר הַיַּרְדֵּן en Gen. 13:10, y significa la porción del Ghor que estaba al lado occidental del Jordán.

Vers. 11s. Los israelitas (de este lado) oyeron que las tribus en cuestión habían construido el altar אֶרֶץ כְּנַעַן אֶל-מוּל (*lit*. en la cara o enfrente de la tierra de Canaán), אֶל-עֵבֶר, *«del lado de los hijos de Israel»* (dos descripciones que podrían explicarse sobre la suposición de que el nombre de Canaán es utilizado en un sentido restringido, siendo exceptuado expresamente el valle del Jordán, y Canaán considerado como extendiéndose únicamente hasta el valle del Jordán). Cuando oyeron esto, toda la congregación (en sus cabezas y representantes) se congregó en Silo, para subir, *i.e.* con la intención de ir a hacerles guerra. La congregación supuso que el altar había sido construido como lugar de sacrificio, y por tanto lo consideraron como una violación maligna del mandamiento de Dios respecto a la unidad del altar de sacrificio (Lev. 17:8, 9; Deut. 12:4ss.), la cual ellos debían castigar conforme a la ley de Deut. 13:13ss. Este celo era perfectamente justificable, e incluso loable, ya que el altar, aunque no estuviese erigido como lugar de sacrificio, fácilmente podría ser abusado con ese propósito, y de ese modo convertirse en ocasión de pecado para toda la nación. En cualquier caso, las dos tribus y media no debían haber erigido tal edificio sin el consentimiento de Josué o del sumo sacerdote[61].

Vers. 13-20. Por tanto la congregación envió a Finees, el hijo del sumo sacerdote y su presunto sucesor en este oficio, con diez príncipes, uno de cada tribu (no el prín-

61. *Scimus quam severe Lex duo altaria vetuerit: quia volebat Deus in uno loco tantum coli. Quam itaque ex aspectu statim omnibus in mentem veniret, eos secundum altare statuere, quis non eos sacrilegii damnasset, quod ritum a lege Dei alientum et degenerem fabricarent? Quum ergo vitiosum opus censeri posset, debuerant certe in re tanta et tam seria dratrres suos facere consilii sui participes: praesertim summum Sacerdotem paetermittere nefas fuit, quum ex ejus ore quaerenda esset Dei Voluntas. Reprehensione igitur digni fuerunt: quia perinde acsi soli essent in mundo, non reputarunt qualis posset nasci offensio ex novitate exempli* [Sabemos con cuanta firmeza prohibía la ley el uso de dos altares; porque era voluntad de Dios que su adoración se restringiera a un lugar. Por lo tanto, por las mismas apariencias era imposible que el pueblo no pensara que estaban estableciendo un segundo altar, ¿quién no los habría condenado como culpables de sacrilegio por introducir ritos y ceremonias que discrepaban con la ley de Dios? Y por cuanto esto podría considerarse muy naturalmente como un acto maligno, ciertamente debían haber consultado a sus hermanos en tan grave e importante asunto; y fue especialmente erróneo pasar por alto al sumo sacerdote cuando la voluntad de Dios podía ser aprendida de sus labios. Por lo tanto merecían la culpa por haber actuado como si estuvieran solos en el mundo, y no haber considerado la ofensa que podría suscitar fácilmente la novedad de sus procedimientos]. *Calvino*.

cipe de la tribu, sino uno de los jefes de los padres de las familias de Israel), a Galaad, a las dos tribus y media, para llamarlos a cuentas por construir el altar.

Ver. 16. Asumiendo desde el principio que el altar tenía el propósito de servir como lugar de sacrificios en oposición al mandato de Dios, los delegados, con Fineés sin duda como su portavoz, comenzaron a reprocharles por apartarse del Señor. «*¿Qué transgresión es esta* (מַעַל, véase en Lev. 5:15) *con que prevaricáis contra el Dios de Israel para apartaros hoy* (הַיּוֹם) *de seguir a Jehová, edificándoos altar para ser rebeldes contra Jehová?*» מָרַד (rebelarse) es más fuerte que מָעַל.

Vers. 17ss. Para mostrar la grandeza del pecado de apostatar del Señor, el portavoz les recuerda los dos actos previos de pecado por parte de la nación, los cuales habían acarreado severos juicios sobre la congregación. «*¿No os ha sido bastante la maldad de Peor* (*i.e.* con Peor, o por medio de la adoración de Peor, Num. 25:3), *de la que no estamos aún limpios hasta este día, por la cual vino la mortandad en la congregación de Jehová?*» אֶת־עֲוֹן es un acusativo; véase *Ges.*, §117,2; *Ewald*, §277d. Aquella plaga, por la que murieron veinticuatro mil israelitas, fue detenida por el celo de Fineés por el honor del Señor (Num. 25:4-9, 11). La culpa relacionada con la adoración de Peor había sido vengada sobre la congregación con esto, y la misma congregación había sido salvada del mayor castigo que vendría como consecuencia de su pecado. Por tanto, cuando Fineés afirmó que la congregación todavía no había sido limpiada del crimen, no quiso decir que todavía estaban sufriendo o que cargaban el castigo de ese crimen, sino que aún no estaban limpios de ese pecado, en tanto que muchos de ellos todavía estaban unidos a la idolatría en sus corazones, incluso si hasta ahora habían desistido de ella externamente por temor a un nuevo juicio.

Ver. 18. «*Para que vosotros os apartéis hoy de seguir a Jehová*», y estáis a punto de acarrear su ira sobre toda la congregación nuevamente con otra rebelión.

Ver. 19. «*Si os parece*», continúa el portavoz, «*que la tierra de vuestra posesión es inmunda*», *sc.* de modo que creáis necesario tener un altar en la cercanía para expiar vuestros pecados y limpiar vuestras impurezas, «*pasaos a la tierra de la posesión de Jehová, en la cual está el tabernáculo de Jehová, y tomad posesión entre nosotros* (הָאֲחֻזָּה como en Gen. 34:10); *pero no os rebeléis contra Jehová, ni os rebeléis contra nosotros, edificándoos altar además del altar de Jehová nuestro Dios*». מָרַד está construido en primer lugar con בְּ, y luego con el acusativo; el único otro sitio donde aparece lo segundo es en Job 24:13.

Ver. 20. Finalmente les recordó el pecado de Acán, cómo había traído la ira de Dios sobre toda la congregación (cap. 7); y, además, Acán no fue el único hombre que pereció por causa del pecado, sino que treinta y seis hombres habían caído por causa de éste en el primer ataque sobre Hai (cap. 7:5). La alusión a este hecho debe entenderse como un argumento *a minori ad majus*, como *Masius* lo ha mostrado. *Si Achan cum fecisset sacrilegium non solus est extinctos, sed indignatus est Deus universae ecclesiae, quid futurum existimatis, si vos, tantus hominum numerus, tam graviter peccaveritis in Deum?* [Si Acán no pereció solo cuando cometió sacrilegio, sino que Dios se enojó con toda la congregación, ¿qué creéis que será la consecuencia si vosotros, tan grande número, cometéis tan grave pecado contra Dios?]

Vers. 21-29. Completamente sorprendidos ante la sospecha expresada por los delegados de la congregación, las dos tribus y media afirmaron con un solemne juramento, que nunca se había introducido en sus mentes el construir un lugar de sacrificio para apartarse de Jehová. La combinación de los tres nombres de Dios —אֵל, el fuerte; אֱלֹהִים, el Ser supremo que debe ser temido; y יהוה, el verdaderamente existente, el Dios del pacto (ver. 22)— sirve para fortalecer la invocación de Dios, como en Sal. 50:1; y esto es fortalecido todavía más por la repetición de estos tres nombres. Dios sabe y hace saber a Israel, *sc.* lo que ellos intentaban, y lo que habían hecho. La palabra אִם que sigue es la partícula habitual utilizada en un juramento. «*Si fue por rebelión o por prevaricación*», *sc.* que esto fue hecho, o que construimos el altar. «*No nos salves hoy*», *sc.* si lo hicimos en rebelión contra Dios. Una apelación dirigida inmediatamente a Dios en lo acalorado de la declaración, e introducida en medio de la aseveración, la cual tenía el propósito de eliminar toda duda respecto a la veracidad de su declaración. Las palabras que siguen en el ver. 23, «*si nos hemos edificado*, etc., continúan el juramento: *altar para volvernos de en pos de Jehová, o para sacrificar holocausto u ofrenda, o para ofrecer sobre él ofrendas de paz, el mismo Jehová nos lo demande*» (בָּקַשׁ como דָּרַשׁ, como en Deut. 18:19; cf. 1 de Sam. 20:16 presenta la segunda parte del juramento). Otra declaración parentética formal, en lo relacionado con la esencia del juramento, es continuada en el ver. 24. «*Lo hicimos más bien* (וְאִם לֹא, partícula juramental con un significado afirmativo) *por temor de que* (*lit.* por causa de algo; לֵאמֹר, puesto que pensamos) *mañana vuestros hijos digan a nuestros hijos: ¿qué tenéis vosotros con Jehová Dios de Israel?*» *i.e.* Él no tiene nada que ver con vosotros; Él es nuestro Dios. «*Jehová ha puesto por lindero el Jordán entre nosotros y vosotros, oh hijos de Rubén e hijos de Gad; no tenéis vosotros parte en Jehová; y así vuestros hijos harían que nuestros hijos dejasen de temer a Jehová*», *i.e.* podrían hacerlos desistir de la adoración a Jehová (para la forma infinitiva יְרֵא en lugar de la forma abreviada לְרֹא utilizada en 1 de Sam. 18:29, hay analogías en יְצֹק en Ezeq. 24:3, y לִישׁוֹן, Ec. 5:11, en tanto que יִרְאָה es la única forma utilizada en el Pentateuco). Existían algunas razones para esta ansiedad. Porque en tanto que en todas las promesas y leyes mencionadas solo se menciona a Canaán (la tierra de este lado del Jordán, Num. 34:1-12) como la tierra que Jehová daría a su pueblo por heredad, era algo completamente posible que con el paso del tiempo se sacara una falsa conclusión de esto, que sólo las tribus que moraran propiamente en Canaán eran el pueblo de Jehová.

Vers. 26ss. «*Por esto dijimos: Edifiquémonos ahora un altar* (una expresión derivada del lenguaje de la vida ordinaria para significar "construiremos un altar para nosotros"), *no para holocausto ni para sacrificio, sino para que sea un testimonio entre nosotros y vosotros, y entre los que vendrán después de nosotros, de que podemos hacer el servicio de Jehová delante de él* (*i.e.* delante del tabernáculo en que Jehová estaba entronizado) *con nuestros holocaustos, con nuestros sacrificios y con nuestras ofrendas de paz*», para que, como repiten en el ver. 27b de los vers. 24, 25, no se les negara tener parte con Jehová en el tiempo venidero. Porque si sucedía así en el tiempo futuro, esto es, que se dijera tal cosa a ellos y a sus descendientes, ellos responderían: «*Mirad la reconstrucción del altar de Jehová, el cual hicieron nuestros padres, no para holocaustos*», etc. (ver. 28b, como en los vers. 26b, 27a). Por esta razón habían construido el altar conforme al patrón del altar que estaba delante del tabernáculo, y no en su propia tierra sino en el lado occidental del Jordán, donde el habitáculo de Jehová se erguía, como un testigo de que ellos adoraban uno y el mismo Dios que las tribus de este lado.

Ver. 29. Los hablantes concluyeron con una expresión de horror ante la idea de rebelarse contra Jehová. לָנוּ מִמֶּנּוּ חָלִילָה, «*Nunca tal acontezca que nos rebelemos contra Jehová, o que nos apartemos* (מֵיהוָה = מִמֶּנּוּ, 1 de Sam. 24:7; 26:11; 1 de Reyes 21:3), *hoy de seguir a Jehová*», etc.

Vers. 30-34. Esta explicación agradó a los delegados de la congregación, de modo que Fineés llevó este testimo-

nio a las tribus del este del Jordán: «*Hoy* (הַיּוֹם) *hemos entendido que Jehová está entre nosotros, pues* (אֲשֶׁר, *quod*, como en Gen. 31:49, etc.) *que no habéis intentado esta traición contra Jehová; ahora* (אָז, por lo tanto, si sólo teníais esta intención) *habéis librado a los hijos de Israel de la mano de Jehová», i.e.* preservado de sus juicios.

Vers. 32s. Entonces regresaron a Canaán e informaron a la congregación. Y el asunto les agradó de modo que alabaron al Señor, *sc.* por haber guardado a sus hermanos del otro lado de la rebelión, y ya no pensaron en ir a declararles la guerra, o en destruir la tierra de las tribus del este del Jordán.

Ver. 34. Los rubenitas y gaditas (la media tribu de Manasés es omitida en los vers. 33, 34, para ser más breves) dijeron del altar: «*testimonio es entre nosotros que Jehová es Dios*» (כִּי introduce las palabras). Esto es a la vez un nombre y una explicación en este sentido: ellos dieron al altar el nombre de «testigo entre nosotros», porque debía servir por testigo de que ellos también reconocían y adoraban a Jehová como el Dios verdadero.

Despedida y muerte de Josué (capítulos 23-24)

Después de la división de la tierra entre las tribus, Josué se había apartado a *Timnat-sera*, en las montañas de Efraín (cap. 19:50), para pasar los últimos días de su vida disfrutando tranquilamente su propia heredad. Pero cuando se acercaba la hora de su partida de la tierra, recordando el llamado que había recibido del Señor (cap. 1:6-8), se sintió constreñido a reunir al pueblo una vez más en las personas de sus representantes, para advertirles seriamente de los peligros de apostatar del Señor, y destacar los males que le seguirían (cap. 23); y después de eso, en una solemne asamblea de la nación en Siquem, revivir las abundantes misericordias que el Señor había conferido a Israel desde el llamado de Abraham hasta ese día, para que él pudiera recordarlas y permanecer firme y fiel en la adoración de su Dios, y entonces renovar solemnemente el pacto con el Señor[62]. Estos dos discursos de Josué son datados en el mismo tiempo y persiguen el mismo objetivo: la reafirmación del pueblo en la fidelidad para con su Dios aunque difieren en su contenido. La primera trata sobre todo el aspecto político del futuro de Israel, la victoria total sobre los pueblos paganos, la prevención de una mezcla con estos y el mantenimiento de la ley (*O. v. Gerlach*) y sirve como preparación del discurso sagrado (cap. 24) en el cual Josué recuerda al pueblo todos los ejemplos de la gracia divina a fin de asegurar la fidelidad en el futuro y alcanzar la explicación solemne del pueblo de servir sólo al Señor a partir del cual el pacto con el Señor es reestablecido.

62. Pia sollicitudo Josue omnibus, qui aliis praesunt, ad imitationem hic proponitur. Nam sicuti paterfamilias non satis providus reputabitur, si tantum de suis liberis usque ad vitae finem cogital, nisi curam suam longius extendat et quoad in se est studeat etiam mortuus prodesse: ita boni magistratus et praefecti prospicere debent ut quem relinquunt bene compositum statum confirment ac prorogent in longum tempus [La piadosa solicitud de Josué provee un ejemplo digno de ser imitado por todos aquellos que están a cargo de otros. Porque así como un padre no sería considerado lo suficientemente cuidadoso si meramente pensase en los intereses de sus hijos hasta el momento de su muerte, y no extendiera sus preocupación a favor de ellos todavía más, y en tanto que estuviese en su poder esforzarse por proveer para su bienestar cuando él mismo estuviese muerto; también los buenos gobernadores deben ver hacia delante de modo que no sólo dejen detrás de sí un estado bien organizado, sino que también fortalezcan y aseguren su existencia por un largo tiempo futuro] (*Calvino,* con referencia especial a 2 de Ped. 1:13-15).

Capítulo 23. Exhortación a las tribus de Israel para que permanezcan fieles a su llamado

Vers. 1s. La introducción al discurso que sigue está unida, en su primera parte, al cap. 22:3s., y también al cap. 21:43, 44, en tanto que en la segunda parte apunta retrospectivamente al cap. 13:1. El Señor había dado descanso al pueblo de todos sus enemigos de alrededor, después que la tierra hubo sido subyugada y dividida por suertes (cap. 21:43, 44). Josué ya era un hombre viejo al término de la guerra (cap. 13:1); pero desde entonces había avanzado incluso más en edad, de modo que pudo haber notado las señales de que su muerte se aproximaba. Por tanto convocó a los representantes del pueblo, bien para Timnat-sera donde vivía (cap. 19:50), o a Silo donde estaba el tabernáculo, el santuario central de toda la nación, como el lugar más idóneo para su propósito. «*Todo Israel*» es definido incluso más por la aposición, «*a sus ancianos, sus príncipes, sus jueces y sus oficiales*». Sin embargo, esto no debe entenderse como refiriéndose a cuatro clases distintas de gobernadores; sino que la palabra זְקֵנִים [ancianos] es el término general que se utiliza para denotar a todos los representantes del pueblo, los cuales se dividían en cabezas, jueces y oficiales. Y las רָאשִׁים [cabezas], a su vez, eran aquellos que se mantenían a la cabeza de las tribus, familias, y padres de las casas, y de entre esos números se elegía como jueces y oficiales a las personas más idóneas (Deut. 1:15; véase mi *Biblische Archäologie* II, §143). El discurso que Josué dirigió a todos los ancianos consta de dos partes, las cuales corren paralelas entre sí en lo que se refiere a contenidos, vers. 2b-13 y vers. 14-16. En ambas partes comienza Josué con una referencia a su edad y su muerte que se acercaba, a consecuencia de lo cual se sentía constreñido a recordar al pueblo una vez más, todas las grandes cosas que el Señor había hecho por ellos, y para advertirles contra el apartarse del misericordioso pacto de Dios. Así como Josué, en este último acto de su vida, estaba meramente siguiendo los pasos de Moisés, quien había concluido su vida con las más plenas exhortaciones al pueblo para que fuera fiel al Señor (Deut. 1:30), también su discurso consiste enteramente en las reminiscencias del Pentateuco, más especialmente de Deuteronomio, por cuanto no tenía nada nuevo que anunciar al pueblo, sino que sólo podría grabar la antigua verdad sobre sus mentes una vez más.

Vers. 2b-13. Josué comenzó su discurso recordándoles las grandiosas manifestaciones de gracia que habían recibido del Señor, es decir, refiriéndose a lo que el Señor había hecho a todas las naciones (los cananeos) delante de ellos, cuando Él peleó por Israel, como Moisés se lo había prometido (Deut. 1:30 y 3:22).

Ver. 3. מִפְּנֵיכֶם [Delante de vosotros], *sc.* venciéndolos y arrojándolos.

Ver. 4. Él (Josué)había dividido por suerte entre las tribus de Israel estas naciones cananeas que todavía quedaban, como el Señor se lo había mandado (הִפִּיל cap. 13:6, 7), «*así las destruidas como las que quedan, desde el Jordán* (las que Josué había exterminado cuando Canaán fue tomada), *hasta el mar grande* (por el gran Mar) *al oeste*». La anchura de la tierra de Canaán se da aquí de una manera peculiar, siendo mencionado el *terminus ad quo* en la primera cláusula, y el *terminus ad quem* (aunque sin la preposición עַד) en la segunda; y por medio del paralelismo que existe entre las cláusulas, cada cláusula es dejada para ser completada por la otra. De modo que toda la oración debería leerse así: «*Todas estas naciones que quedan... desde el Jordán hasta el mar grande, también las naciones que he destruido del Jordán, y hasta el gran mar en dirección occidental*».

Ver. 5. Porque el Señor echaría todas estas naciones restantes delante de los israelitas, y las cortaría, y entregaría la tierra a los israelitas por posesión como había prometido (cap. 13:6; cf. Ex. 23:23ss.). וְהָרַךְ, como en Deut. 6:19; 9:4; y la forma יֶהֱדֳפֵם, con Camets-jatef, por causa de la debilidad de la ה, como en Num. 35:20. יִרְשַׁתֶּם, como en el cap. 1:15.

Vers. 6ss. Sólo que se esfuercen, *i.e.* que sean valientes, para guardar la ley de Moisés sin caer (cf. cap. 1:7), que no entraran en comunión con estas naciones restantes (בּוֹא, intimar mucho con una persona; véase el ver. 12), y no rendir reverencia a sus dioses en modo alguno, sino adherirse firmemente al Señor su Dios como lo habían hecho hasta entonces. Las cuatro formas de adoración divina eran mencionar los nombres de los ídolos (Ex. 23:13), jurar por ellos, servirles (por medio de sacrificios), e inclinarse delante de ellos (para invocarlos en oración) (véase Deut. 6:13; 10:20). דָּבַק como en Deut. 4:4 y 10:20. Las palabras concluyentes, כַּאֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם וגו [como habéis hecho hasta hoy], que expresan una razón para preservar la unidad que hasta ahora habían mostrado a Jehová, *quod illa omnia plene perfecteque adhuc praestiterint Israelitae; quis enim nescit, quam pauci mortales se ea pietate eoque amore applicent adjungantque ad Deum, quae quum esset? Sed quia religionis jura a Mose tradita populus adhuc universe coluit, interea dum penes Josuam fuit principatus; de singulorum enim hominam peccatis non agitur* [no afirman que los israelitas hubiesen hecho esas cosas hasta ese momento plena y perfectamente; porque ¿quién no sabe cuán pocos mortales existen que se entreguen a Dios con toda la piedad y amor que Él demanda justamente? Pero como la nación como un todo había guardado las leyes que les habían sido dadas por Moisés durante el tiempo que el gobierno había estado en las manos de Josué, los pecados de los individuos fueron dejados fuera de la vista en esta ocasión] (*Masius*).

Vers. 9s. Por esta razón el Señor había echado grandes y fuertes naciones delante de los israelitas, para que nadie fuera capaz de hacerles frente. El primer hemistiquio indica el cumplimiento de Deut. 4:38; 7:1; 9:1; 11:23; el segundo el de Deut. 7.24; 11:25. וְאַתֶּם se pone al principio de modo absoluto.

En el ver. 10a, se describe la bendición de la fidelidad a la ley que Israel había experimentado hasta ahora, como en Deut. 32:30, sobre la base de la promesa en Lev. 26:7, 8, y Deut. 28:7; y en el ver. 10b se repite el pensamiento del ver. 3b. A esto se adjunta en los vers. 11-13, la amonestación de que atiendan por el bien de sus almas (cf. Deut. 4:15), el amar al Señor su Dios (sobre el amor de Dios como la suma del cumplimiento de la ley, véase Deut. 6.5; 10:12; 11:13). Porque si ellos se volvían, *i.e.* abandonaban la fidelidad que hasta ahora habían demostrado hacia Jehová, y se unían al remanente de estas naciones, contraían matrimonios con ellas, y tenían comunión con ellas, lo cual el Señor había prohibido expresamente (Ex. 34:12-16; Deut. 7:3), les hizo saber que el Señor su Dios no continuaría echando a esas naciones de delante de ellos, sino que serían trampa y destrucción para ellos. Esta amenaza se fundamenta en pasajes de la ley como Ex. 23:33; Deut. 7:16, y más especialmente en Num. 33:55. La figura de una trampa que se emplea aquí (מוֹקֵשׁ, véase en Ex. 10:7), es fortalecida incluso más por פַּח, un lazo (cf. Isa. 8:14, 15). שֹׁטֵט [Azote], un latigazo o flagelo, una forma enfática de la palabra derivada del *poel* de שׁוּט, sólo aparece aquí. «*Por azote para vuestros costados y por espinas para vuestros ojos*» (véase Num. 33:55). Josué junta sus figuras para describir la miseria y opresión que resultaría con toda seguridad de una comunión con los cananeos, porque, por su conocimiento de la volubilidad del pueblo, y de la maldad del corazón humano en su estado natural, podría prever que la apostasía de la nación del Señor, la cual había predicho Moisés, tendría lugar muy deprisa; como realmente sucedió de acuerdo con Jue. 2:3ss., en la misma generación que le siguió. Las palabras עַד־אֲבַדְכֶם וגו [hasta que perezcáis], etc., resumen la amenaza sostenida por Moisés en Deut. 11:17 (cf. cap. 28:21ss.).

Vers. 14-16. En la segunda parte de este discurso, Josué resume breve y concisamente las ideas principales de la primera parte, dando mayor prominencia, sin embargo, a la maldición que sobrevendría como producto de apostatar del Señor.

Ver. 14. Ahora que Josué estaba por entrar en el camino de toda la tierra (todos los habitantes de la tierra), *i.e.* iba a morir (1 de Reyes 2:2), los israelitas sabían con todo su corazón y con toda el alma, *i.e.* estaban plenamente convencidos que de todas las buenas palabras (promesas de misericordia) de Dios no había faltado ni una, sino que todas se habían cumplido (*vid.* cap. 21:45). Pero era igualmente seguro que el Señor traería sobre ellos todo mal que había hablado por medio de Moisés (Lev. 26:14-33; Deut. 28:15-68, y 29:14-28), si transgredían su pacto. הַדָּבָר הָרָע [Toda palabra mala] es la maldición del rechazo (Deut. 30:1,15). עַד הַשְׁמִידוֹ [Hasta destruiros], véase Deut. 7:24 y 28:48. Las otras palabras son como las del ver. 3b. Si seguían a otros dioses y los servían, la ira del Señor se encendería contra ellos, y serían destruidos rápidamente de la buena tierra que Él les había dado (*vid.* Deut. 11:17).

Capítulo 24:1-28. Renovación del pacto en la asamblea nacional de Siquem

Ver. 1. Josué llevó su ministerio público a su conclusión como Moisés lo había hecho antes de él, con una solemne renovación del pacto con el Señor. Para este solemne acto no escogió Silo, el sitio del santuario nacional, como algunos MSS de la LXX leen, sino Siquem, un lugar que fue santificado como ningún otro para un propósito como este por las más sagradas reminiscencias desde los tiempos de los patriarcas. Por lo tanto convocó a todas las tribus de Israel, en sus representantes (sus ancianos, etc., como en el cap. 23:2), a Siquem, no meramente porque fue en Siquem, *i.e.* sobre Gerizim y Ebal, donde el solemne establecimiento de la ley en la tierra de Canaán, al cual la renovación del pacto, como una repetición de la esencia de aquella solemne ceremonia ahora se debía anexar, había tenido lugar por primera vez, sino incluso más porque fue aquí que Abraham recibió la primera promesa de Dios después de haber inmigrado en Canaán, y donde construyó un altar en ese tiempo (Gen. 12:6, 7); pero mayormente, como *Hengstenberg* ha puesto de relieve (*Beiträge* III, p. 14), porque Jacob se estableció aquí a su regreso de Mesopotamia, y fue aquí donde purificó su casa de los dioses ajenos, sepultando todos sus ídolos bajo el encino (Gen. 33:19; 35:2, 4). Así como Jacob escogió Siquem para la santificación de su casa porque este lugar ya había sido consagrado por Abraham como un santuario de Dios, también Josué escogió el mismo lugar para la renovación del pacto, porque este acto incluía una renunciación práctica por parte de Israel de toda la idolatría. Josué declara esto expresamente en el ver. 23, y también se hace referencia a esto en el ver. 26. «La exhortación a ser fieles al Señor, y a purificarse de toda idolatría, no podría dejar de causar una profunda impresión, en el lugar donde el honrado patriarca había hecho lo mismo que se exhortaba a hacer a sus descendientes aquí. El ejemplo predicaba más fuertemente aquí que en cualquier otro

sitio» (*Hengstenberg*). *«Y se presentaron delante de Dios»*. Por la expresión לִפְנֵי הָאֱלֹהִים [delante de Dios], en absoluto se deduce que el arca haya sido llevada a Siquem, o, como *Knobel* supone, que se hubiese erigido un altar allí, más que por la declaración del ver. 26 de que estaba יהוה בְּמִקְדַּשׁ [junto al santuario del Señor]. Porque, en primer lugar, לִפְנֵי הָאֱלֹהִים [delante de Dios] no debe identificarse con לִפְנֵי יהוה [delante de Jehová], lo cual se utiliza en los caps. 18:6 y 19:51 para denotar la presencia del Señor sobre el arca del pacto; y en segundo lugar, incluso לִפְנֵי יהוה [delante de Jehová] no siempre presupone la presencia del arca del pacto, como *Hengstenberg* claramente lo ha demostrado. לִפְנֵי הָאֱלֹהִים [Delante de Dios] simplemente denota en un sentido general el carácter religioso de un acto, o muestra que el acto fue emprendido con una referencia distintiva al Dios omnipresente; y en el presente caso podría atribuirse al hecho de que Josué entregó su exhortación al pueblo en el nombre de Jehová, y comenzó su discurso con las palabras, כֹּה אָמַר יהוה [así dice Jehová][63].

Vers. 2-15. El discurso de Josué contiene una expansión de dos ideas. En primer lugar recuerda a la reunión de toda la nación, a quienes se estaba dirigiendo en las personas de sus representantes, todas las pruebas de la misericordia que el Señor había dado, desde el llamado de Abraham hasta ese día (vers. 2-13); y luego por causa de estos actos divinos invita al pueblo a que renuncie a toda idolatría, y a que sirva solo a Dios el Señor (vers. 14, 15). Jehová es descrito como el «Dios de Israel» tanto al comienzo (ver. 2) como al final de todo el convenio, en perfecto acuerdo con el contenido y objetivo del discurso, el cual es ocupado en su totalidad con la bondad conferida por Dios sobre la raza de *Israel*. La primera prueba práctica de la gracia de Dios para con Israel fue el llamado de Abraham de sus idólatras asociaciones, y su introducción a la tierra de Canaán, donde el Señor multiplicó su simiente de tal modo que Esaú recibió los montes de Seir para su familia, en tanto que Jacob descendió a Egipto con sus hijos[64]. Los ancestros de Israel moraron מֵעוֹלָם [antiguamente], *i.e.* desde tiempo inmemorable, al otro lado del río (el Éufrates), en Ur de los caldeos, y luego en Harán en Mesopotamia (Gen. 11:28, 31), es decir, Taré, el padre de Abraham y Nacor. De los tres hijos de Taré (Gen. 11:27), se menciona a Nacor así como a Abraham, porque Rebeca y sus sobrinas Lea y Raquel, las madres de las tribus de Israel, descendían de él (Gen. 22:23; 29:10, 16ss.). Y ellos (tus padres Taré y su familia) sirvieron a otros dioses que no eran Jehová, quien se reveló a sí mismo a Abraham, y lo trajo de la casa de su parentela a Canaán. No se puede sacar nada definido de la expresión אֱלֹהִים אֲחֵרִים [otros dioses], con relación a los dioses adorados por Taré y su familia; ni se puede hallar nada más respecto a ellos a través de todo el Antiguo Testamento. Simplemente nos damos cuenta por Gen. 31:19, 34, que Labán tenía *terafines, i.e. penates*, o dioses domésticos y oráculos[65]. Tampoco la cuestión, si Abraham fue idólatra antes de su llamado, la cual ha sido contestada de diferentes maneras, puede responderse con certeza. Sin embargo, podríamos conjeturar que no estaba profundamente involucrado en la idolatría, aunque no había permanecido completamente libre de ella en la casa de su padre; y por tanto que este llamado no debe considerarse como una recompensa por su justicia delante de Dios, sino como un acto libre de gracia inmerecida.

Vers. 3s. Después de su llamado, Dios condujo a Abraham por toda la tierra de Canaán (véase Gen. 12), protegiéndolo y escudándolo, y multiplicó su simiente dándole a Isaac, y dándole a Isaac, a Jacob y Esaú, los ancestros de dos naciones. Al segundo entregó los montes de Seir por posesión (Gen. 36:6ss.), para que Jacob pudiera recibir Canaán para sus descendientes como posesión. Pero en lugar de mencionar esto, Josué dio por hecho que sus oyentes estaban bien familiarizados con la historia de los patriarcas, y se contentó con mencionar la emigración de Jacob y sus hijos a Egipto, para poder pasar al instante a la segunda gran prueba práctica de la misericordia de Dios en la dirección de Israel, la milagrosa liberación de Israel de las cadenas y opresión de Egipto.

Vers. 5-7. De esto también menciona únicamente los puntos principales, en primer lugar, el envío de Moisés y Aarón (Ex. 3:10ss.; 4:14ss.), y luego las plagas infligidas sobre Egipto. *«Yo herí Egipto», i.e.* tanto a la tierra como al pueblo. El vocablo נָגַף se utiliza en Ex. 7:27 y 12:23, 27, en conexión con la plaga de ranas y la muerte de los primogénitos en Egipto. Las palabras que siguen, *«conforme a lo que hice en medio de él, y después os saqué»*, señalan retrospectivamente a Ex. 3:20, y muestran que el Señor había cumplido la promesa dada a Moisés en su llamado.

Entonces hace referencia (vers. 6s.) a la milagrosa liberación de los israelitas, cómo salieron de Egipto, de Faraón que los persiguió con su ejército, dando prominencia especial al clamor de los israelitas que dirigían a Dios en su aflicción (Ex. 14:10), y la liberación de esa aflicción por el ángel del Señor (Ex. 14:19, 20). Y finalmente, menciona el tiempo en que habitaron en el desierto por *«muchos días», i.e.* cuarenta años (Num. 14:33).

Vers. 8-10. El tercer gran acto de Dios a favor de Israel fue la entrega de los amorreos en manos de los israelitas, de modo que pudieron conquistar la tierra (Num. 21:21-

---

63. Exprimitur stetisse omnes coram Deo: quo sanctior dignitas et religio conventus designatur. Neque enim dubium, quin solenni ritu invocaverit Josue Dei nomen: et tanquam in ejus conspectu ad populum concionatus sit, ut reputarent pro se quisque, Deum omnium quae agebantur esse praesidem: nec privatum negotium se illic tractare, sed sacrum et inviolabile pactum confirmare cum ipso Deo [Se declara que todos estaban delante de Dios para que la santidad y el carácter religioso de la asamblea se mostrara lo más distintivamente posible. Y no puede dudarse que el nombre de Dios fue solemnemente invocado por Josué, y que se dirigió al pueblo como si estuviera ante su presencia, de modo que cada uno pudiera sentir que Dios presidía sobre todo lo que se tratara allí, y que no estaban involucrados meramente en un asunto privado, sino que estaban introduciéndose en un pacto inviolable con el mismo Dios] (*Calvino*).

64. Exordium sumit a gratuita eorum eruditione, qua sic Deus eos anteverterat, ne quam praestantiam vel quod meritum jactare possent. Nam arctiore vinculo eos sibi Deus devinxerat, quod quum reliquis pares essent, eos tamen sibi collegerat in peculium non alio respectu quam meri beneplaciti. Porro ut clare appareat nihil esse in quo glorientur, ad suam originem ipsos adducit et commemorat patres ipsorum in Chaldea sic habitasse, ut communiter idola cum aliis solerant nec quidquam differrent a vulgo [Comienza con su entrenamiento gratuito, por el cual Dios los había excluido de la posibilidad de jactarse de cualquier pre-eminencia o mérito. Porque Dios los había ligado a Él con ligaduras más estrechas, porque cuando estaban en igualdad con otros, los acercó a sí mismo para que fueran pueblo suyo especial, por ninguna otra razón que su buena voluntad. Además, para que quedara claro que no tenían nada de que gloriarse, los dirige a sus primeros orígenes, y les relata cómo sus padres habían habitado en Caldea, adorado ídolos junto con el resto, y sin nada que los distinguiera de la multitud] (*Calvino*).

65. De acuerdo con una tradición, Abraham fue iniciado en el Sabeísmo en la casa de su padre (véase *Hottinger*, *Histor. Orient*., p. 246, y *Filo*, en muchos pasajes de sus obras); y de acuerdo con otra, en el Tárgum *Jonathan* sobre Gen. 11:23, y en los postreros rabinos, Abraham tuvo que sufrir la persecución por causa de su desagrado con la idolatría, y fue obligado a dejar su tierra natal a consecuencia de ello. Pero estas tradiciones no son nada más que conjeturas de rabinos posteriores.

35), y la frustración del ataque hecho por Balac, rey de los moabitas, por la ayuda de Balaam, cuando el Señor no le permitió maldecir a Israel, sino que lo obligó a bendecirlo (Num. 22-24). Balac *«peleó contra Israel»*, no con la espada, sino con las armas de la maldición, o *animo et voluntate* (*Vatabl.*). *«Mas yo no quise escuchar a Balaam»*, *i.e.* no cumpliría con su deseo, sino que lo obligaría a someterse a mi voluntad y a bendecirte; *«y os libré de su mano»*, cuando él buscaba destruir a Israel por mediación de Balaam (Num. 22:6, 11).

Vers. 11-13. El último y mayor beneficio que el Señor confirió a los israelitas fue guiarlos por milagros de su omnipotencia a través del Jordán, introduciéndolos en Canaán, entregando a los בַּעֲלֵי יְרִיחוֹ [señores (o poseedores) de Jericó], no «los gobernadores, *i.e.* el rey y sus héroes», como *Knobel* mantiene (véase 2 de Sam. 21:12; 1 de Sam. 23:11, 12; y el comentario sobre Jue. 9:6), *«y yo los entregué en vuestras manos»*, y envié delante de vosotros *tábanos*, de modo que fueron capaces de echar a los cananeos, en particular a los dos reyes de los amorreos, Sehón y Og, aunque *«no con tu espada, ni con tu arco»* (*vid*. Sal. 44:4*); i.e*. no fue con las armas que disponían que fueron capaces de tomar la tierra de estos dos reyes. Sobre el envío de tábanos, como una figura para representar terrores peculiarmente efectivos, véase en Ex. 23:28; Deut. 7:20. De este modo entregó el Señor la tierra a los israelitas, con sus ciudades y sus ricos productos (viñas y olivos), sin ningún esfuerzo por parte de ellos en haberlos plantado y cultivado, como el mismo Moisés lo había prometido (Deut. 6:10, 11).

Vers. 14s. Estas abundantes manifestaciones de gracia por parte del Señor pusieron a Israel bajo la obligación de servir al Señor con gratitud y sinceridad. *«Ahora, pues, temed a Jehová* (יִרְאוּ por יִרְאוּ, puntuado como un verbo ל״ה, como en 1 de Sam. 12:24; Sal. 34:10), *y servidle con integridad y en verdad»*, *i.e.* sin hipocresía, o mostrar piedad en sencillez y verdad de corazón (*vid*. Jue. 9:16, 19). *«Quitad de entre vosotros los dioses* (אלהים corresponde a los dioses extraños del ver. 23) *a los cuales sirvieron vuestros padres al otro lado del río y en Egipto»*. Esta apelación no presupone alguna grosera idolatría por parte de la generación existente, lo cual estaría en desacuerdo con el resto del libro, en el cual Israel es representado sirviendo únicamente a Jehová durante la vida de Josué. Si el pueblo había tenido ídolos en su posesión, los habrían entregado a Josué para destruirlos, por cuanto habían prometido cumplir con su demanda (vers. 16ss.). Pero incluso si los israelitas no eran adictos a la grotesca idolatría en la adoración de ídolos, no estuvieron completamente libres de ella ni en Egipto ni en el desierto. Así como sus padres poseían *terafines* en Mesopotamia (véase el ver. 2) tampoco los israelitas se habían mantenido completamente libres de los caminos paganos e idólatras, más especialmente de la adoración de demonios de Egipto (comp. Lev. 17:7 con Ezeq. 20:7ss.; 23:3, 8, y Amós 5:26); e incluso en el tiempo de Josué su adoración de Jehová podría haber estado corrompida por elementos idólatras. Esta mezcla de la pura y genuina adoración a Jehová con los elementos idólatras o paganos, condenada en Lev. 17:7 como la adoración de Seirim, y por Ezequiel (*l.c.*) como la idólatra adoración del pueblo en Egipto, tenía sus raíces en la corrupción del corazón natural, por medio de la cual es llevado en todo tiempo a hacerse ídolos de mammón, lujurias mundanas, y otros pensamientos y deseos impuros a los que se aferra, sin ser capaz de desprenderse por completo de ellos. Esta refinada idolatría podría degenerar en el caso de muchas personas en la más grotesca adoración de ídolos, de modo que Josué tenía amplias bases para amonestar al pueblo para que apartase los dioses ajenos y sirviera al Señor.

Ver. 15. Pero como la verdadera adoración del Dios viviente debe tener sus raíces en el corazón, y surgir del corazón, y por tanto no puede imponerse por prohibiciones y mandatos, Josué concluye haciendo un llamado a los representantes de la nación, en caso de que no estuvieran inclinados רַע בְּעֵינֵיכֶם [el mal en sus ojos] a servir a Jehová, para que escogieran en ese día a los dioses que servirían, ya fueran los dioses de sus padres de Mesopotamia, o los dioses de los amorreos en cuya tierra moraban ahora, aunque él y su casa servirían a Jehová. No hay necesidad de aducir alguna prueba especial para demostrar que esta apelación no tenía el propósito de librarlos de su obligación de servir a Jehová, sino que más bien contenía la más fuerte amonestación para que se mantuvieran fieles al Señor.

Vers. 16-25. El pueblo respondió a esta apelación declarando, con una expresión de horror a la idolatría, su resolución de corazón de servir al Señor que era su Dios, y les había mostrado tan grandes misericordias. Las palabras, *«nos sacó a nosotros y a nuestros padres de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre»*, traen a la mente las palabras anexadas al primer mandamiento (Ex. 20:2; Deut. 5:6), las cuales prometieron observar. Con la cláusula que sigue, *«el que ha hecho estas grandes señales»*, etc., declaran su asentimiento a todo lo que Josué había recordado en los vers. 3-13. *«Nosotros, pues, también»* (ver. 18), así como tú y tu casa (ver. 15).

Vers. 19-21. Pero para poner más vívidamente ante las mentes del pueblo a qué se comprometían por medio de esta declaración, para que no prometieran sin considerar seriamente lo que después no cumplirían, Josué añade *«No podréis servir a Jehová»*, *sc.* en el estado de mente que se encontraban, o *ex humano proposito et sine auxilio gratiae, sine solida ac seria conversione ab omnibus idolis et sine vera poenitentia ac fide* [por vuestra propia resolución únicamente, y sin la ayuda de la gracia divina, sin una seria y sólida conversión de los ídolos, y sin un arrepentimiento y una fe verdaderos] (*J. H. Michaelis*). Porque Jehová es *«un Dios santo»*, etc. אלהים, utilizado para denotar al ser supremo (véase Gen. 2:4), se construye con el predicado en plural. Sobre la santidad de Dios, véase la exposición de Ex. 19:6. Sobre la expresión אֵל קַנּוֹא [un dios celoso], véase Ex. 20:5; y sobre נָשָׂא לְפֶשַׁע, Ex. 23:21. El único otro lugar donde se utiliza la forma קַנּוֹא en lugar de קַנָּא es Nahum 1:2. *«Si dejareis a Jehová y sirviereis a dioses ajenos* (אֱלֹהֵי הַנֵּכָר según Gen. 35:4), *él se volverá* (*i.e.* asumirá una actitud distinta para con ustedes) *y os hará mal, y os consumirá, después que os ha hecho bien»*, *i.e.* no les perdonará a pesar de las bendiciones que les ha conferido. הֵרַע se utiliza para denotar los juicios con los que se amenaza en la ley contra los transgresores.

Ver. 21. El pueblo se adhirió a la resolución. לֹא, *minime*, como en el cap. 5:14, *i.e.* no serviremos a otros dioses, sino a Jehová.

Vers. 22s. Sobre esta repetida declaración, Josué les dice: *«vosotros sois testigos contra vosotros mismos»*, *i.e.* vosotros os condenáis a vosotros mismos por vuestro testimonio si os apartáis del Señor, «porque habéis escogido a Jehová para servirle»; sobre lo cual respondieron: עֵדִים *«testigos somos»*, significando con ello: «profesamos y ratificamos una vez más todo lo que hemos dicho» (*Rosenmüller*). Entonces Josué repitió su demanda de que apartaran los dioses ajenos de entre ellos, y que inclinaran su corazón (por completo) a Jehová el Dios de Israel. בְּקִרְבְּכֶם אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר podría significar los dioses ajenos que están en medio de vosotros; *i.e.* entre vosotros, e implicar la existencia de ídolos, y las más grotescas formas de adoración idólatra en la nación; pero בְּקֶרֶב también significa «dentro», o «en el corazón», en cuyo caso las palabras se refieren a los ídolos del corazón. Que lo segundo es el

sentido en que deben entenderse las palabras es evidente por el hecho de que, aunque el pueblo expresó su disponibilidad a renunciar a toda idolatría, no trajeron ningún ídolo a Josué para que lo destruyera, como se había hecho en casos similares, Gen. 35:4 y 1 de Sam. 7:4. Incluso si el pueblo había llevado ídolos con ellos en el desierto, como el profeta Amós declaró a sus contemporáneos (Amós 5:26; cf. Hech. 7:43), las formas de idolatría más grotescas habían desparecido de Israel con la muerte de la generación que fue condenada en Cades. La nueva generación, la que había sido recibida nuevamente en el pacto con el Señor por medio de la circuncisión en Gilgal, y había establecido su pacto en Ebal, y que ahora estaba congregada alrededor de Josué, no tenía ídolos de madera, de piedra o metal, sino sólo las *falsorum Deorum figmenta* [imaginaciones de falsos dioses], como *Calvino* los llama, los ídolos del corazón, que debían hacer a un lado, para poder entregar su corazón por completo al Señor que no se contenta con afecto dividido, sino que requiere todo el corazón (Deut. 6:5, 6).

Vers. 24s. Sobre la repetida y decidida declaración del pueblo, «*a Jehová nuestro Dios serviremos, y a su voz obedeceremos*», Josué concluyó con ellos el pacto en ese día. Esta conclusión de un pacto fue en realidad una solemne renovación del pacto hecho en Sinaí, como el que tuvo lugar bajo Moisés en los campos de Moab (Deut. 28:69). «*Y les dio estatutos y leyes en Siquem*», *sc.* por medio de la renovación del pacto. Estas palabras recuerdan Ex. 15:25, donde la guía de Israel a las aguas amargas, y el endulzamiento del agua por medios que el Señor señaló a Moisés, son descritos como estableciendo un *estatuto y derecho* para Israel, y luego son explicados por la promesa de que si ellos escuchaban la voz de Jehová, Él los guardaría de todas las enfermedades de Egipto. Y de acuerdo con esto, por la renovación del pacto en Siquem, se estableció para Israel un חֹק, *i.e. estatuto*, el cual comprometía al pueblo a un renovado y concienciado mantenimiento del pacto, y un מִשְׁפָּט, o *derecho*, por virtud del cual podrían esperar con esta condición el cumplimiento de todas las misericordias del pacto del Señor.

Vers. 26-28. Todas estas cosas (הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה no son meramente las palabras habladas por ambas partes, sino toda la ceremonia de la renovación del pacto) escribió Josué en el libro de la ley de Dios, *i.e.* las escribió en un documento que puso en el libro de la ley de Moisés, y luego estableció una gran piedra, como memoria permanente de lo que había tenido lugar, sobre el lugar donde se había tenido la reunión, «*bajo de la encina que estaba junto al santuario de Jehová*». Como בְּמִקְדָּשׁ no significa «en el santuario», ni cerca del santuario, ni «en el lugar donde estaba establecido el santuario»; el מִקְדַּשׁ יהוה [santuario de Jehová] no puede significar «el arca del pacto que había sido traída del tabernáculo a Siquem para la ceremonia de la renovación del pacto». Incluso menos podemos entenderlos como el mismo tabernáculo, ya que éste no era movido de sitio en sitio para ceremonias sagradas particulares; ni puede significar un altar en el que no sería posible decir que estuviera un encino; ni algún otro santuario ilegal de Jehová, ya que en esa época no había ninguno. El santuario de Jehová bajo el encino de Siquem no era nada más que el lugar santo debajo del encino, donde Abraham había construido antes un altar y adorado al Señor, y donde Jacob había purificado su casa de dioses extraños, los cuales sepultó debajo de este encino, o más bien de este terebinto (Gen. 12:6, 7; 35:2, 4). Ésta es la explicación adoptada por *Masius, J.D. Michaelis*, y *Hengstenberg* (*Beitr.* II, p. 15).

En el ver. 27 Josué explica al pueblo el significado de la piedra que había puesto. La piedra sería un testigo contra el pueblo si ellos negaban a su Dios. Como un memorial de lo que había tenido lugar, la piedra había oído todas las palabras que el Señor había dirigido a Israel, y podría ser testigo contra el pueblo, para que ellos no negaran a su Dios. כַּחֵשׁ בֵּאלֹהֵיכֶם [No mintáis contra vuestro Dios], en sentimiento, palabra o hecho.

Ver. 28. Entonces despidió Josué al pueblo, a cada uno para su heredad. Había hecho todo lo que estaba en su poder para establecer al pueblo en la fidelidad con el Señor.

Versículos 29-33. Muerte y sepultura de Josué y Eleazar

Con la renovación del pacto Josué había terminado su vocación. Formalmente no legó su oficio, porque no había un sucesor inmediato que hubiese sido designado por Dios. Los gobernadores ordinarios de la congregación eran suficientes, una vez que se hubieron establecido en Canaán, los ancianos como cabezas y jueces de la nación, junto con el sumo sacerdote, quien representaba a la nación en su relación con Dios y podía obtener para ella la revelación de la voluntad de Dios por medio del Urim y Tumim. Por lo tanto, para llevar a una conclusión la historia de Josué y sus tiempos, no quedaba nada más que dar un relato de su muerte, con una corta referencia al fruto de su labor, y añadir otros avisos cortos para los que no se había hallado un lugar adecuado hasta ahora.

Vers. 29s. Poco después de estos eventos (vers. 1-28) falleció Josué a la edad de 110 años, como su ancestro José (Gen. 50:26), y fue sepultado en la heredad de su posesión en Timnat-sera, sobre los montes de Efraín, al norte del monte de Gaas נַעַשׁ (véase el cap. 19:50). Este monte, más bien una cordillera porque en 2 S 23:30 y 1 Cr 11:32 habla de ríos y valles (נחלי) de Gaas sólo puede ser la cordillera que se desplaza de Tibneh a Abîd, cerca de Tibneh se pueden encontrar varias tumbas antiguas excavadas en la roca viva, una de la cual supuestamente es la tumba de Josué, cf. *Zschokke, Beiträge zur Topografie,* pp. 76s. y *Sandreczki im Ausland,* 1871, pp. 979ss. y 997s.

Ver. 31. El trabajo de Josué no se había quedado sin producir efectos. Durante su vida y la de los ancianos que le sobrevivieron, quienes habían visto todo lo que Jehová había hecho por Israel, todo Israel sirvió al Señor. זְקֵנִים [Los ancianos] son los gobernadores y líderes de la nación.

Ver. 32. El relato de la sepultura de los huesos de José, los cuales habían sido traídos con los israelitas desde Egipto a Canaán (Ex. 13:19), es introducido después del relato de la muerte de Josué, porque no podría haber sido introducido antes sin interrumpir la conexión del relato de las obras de Josué; y esto no debía ser pasado por alto, no sólo por el hecho de que ya se había mencionado el acarreo de sus huesos en el libro de Éxodo, sino también porque los israelitas cumplían con esto la promesa dada por sus padres a José cuando murió. La sepultura de José en el trozo de terreno que Jacob compró en Siquem (*vid*. Gen. 33:19) sin duda había tenido lugar inmediatamente después de la división de la tierra, cuando los descendientes de José recibieron Siquem y su campo por heredad. No obstante, eligieron este trozo de tierra como lugar de sepultura para los huesos de José, no sólo porque Jacob lo había comprado, sino con toda probabilidad mayormente porque Jacob lo había santificado para sus descendientes construyendo un altar allí (Gen. 33.20). La muerte y sepultura de Eleazar, quien se mantuvo al lado de Josué en la guía de la nación, son mencionadas al final (ver. 33). ¿Cuándo murió Eleazar? si poco o mucho tiempo antes o después que Josué, no puede determinarse. Fue sepultado en Gabaa de Finees, el lugar que le fue concedido sobre los montes de Efraín,

i.e. como su heredad. *Gabaat Finees*, *i.e*. collado de Finees, aparentemente es un nombre propio, como Gabaa de Saúl (1 de Sam. 15:34, etc.). Sin embargo su ubicación es incierta. De acuerdo con *Eusebio* (*Onomasticón*, *s. v*. Γαβαάς), estaba sobre los montes de Efraín, en la tribu de Benjamín, y en ese tiempo era un lugar llamado *Gabata*, el nombre que también le da *Josefo* (*Ant.* V. 1, 129), a unas doce millas romanas de Eleuteropolis. Esta declaración seguramente se basa en un error, por lo menos en lo que concierne al número doce. Es una suposición mucho más probable que se trate de la ciudad levítica de *Geba* de Benjamín, al noreste de Ramá (cap. 18:24), y el nombre Gabaa de Finees podría explicarse sobre la base de que este lugar se había convertido en la propiedad heredada por Finees, lo cual sería perfectamente reconciliable con su selección como una de las ciudades de los sacerdotes. Como los sacerdotes, por ejemplo, no eran los únicos poseedores de las ciudades que les fueron cedidas en las posesiones de las diferentes tribus, los israelitas podrían haber obsequiado a Finees aquella porción de la ciudad que no había sido ocupada por los sacerdotes, y también con el campo, como una recompensa por los servicios que había prestado a la congregación (Num. 25:7), del mismo modo que Josué y Caleb habían sido considerados de manera especial; en tal caso Finees podría haber morado en su propia posesión hereditaria en una ciudad de sacerdotes. La ubicación, «sobre las montañas de Efraín», no está en disonancia con este punto de vista, ya que estas montañas se extendían, de acuerdo con Jue. 4:5, etc., hasta muy adentro del territorio de Benjamín (véase el comentario 11:21). La mayoría de los comentaristas, con excepción de *Knobel*, han creído que el lugar era *Gabaa*, ubicado en la tribu de Efraín, es decir la presente *Jeeb* o *Jibia*, por el wadi *Jib*, al norte de Gufna, en dirección a Neapolis (Siquem; véase *Rob*., *Pal*. III, p. 298), aunque no existe nada que favorezca esto además del nombre.

Con la muerte de Eleazar el sumo sacerdote, el contemporáneo de Josué, el tiempo de Josué llegó a su fin, de modo que el relato de la muerte de Eleazar formó una conclusión muy adecuada del libro. En algunos MSS y ediciones de la Septuaginta, hay una cláusula adicional que se refiere al sumo sacerdote Finees y a la apostasía de los israelitas después de la muerte de Josué; pero dicha cláusula es meramente tomada de Jue. 2:6, 11ss., y 3:7, 12ss., y anexada arbitrariamente al libro de Josué.

• JUECES •

INTRODUCCIÓN, CONTENIDOS Y CARÁCTER, ORIGEN Y FUENTES DEL LIBRO DE LOS JUECES

El libro de los jueces, encabezado שופטים en las Biblias hebreas, y κριταί en la versión alejandrina, y llamado *liber Judicum* en la Vulgata, contiene la historia de la teocracia israelí por un periodo de unos 350 años, desde la muerte de Josué hasta la muerte de Sansón, o hasta el tiempo del profeta Samuel. Puede dividirse conforme a sus contenidos en tres partes: 1) una introducción (caps. 1-3:6); 2) la historia de varios jueces (caps. 3:7-16:31); y 3) un doble apéndice (caps. 17-21).

En la *introducción* el autor profético del libro hace en primer lugar un examen general de aquellos hechos que exhibían más claramente la conducta de los israelitas para con los cananeos que habían quedado en la tierra después de la muerte de Josué, y concluye su examen con la reprobación de su conducta por el ángel del Señor (caps. 1:1-2:5). Luego describe, de un modo general, la actitud de Israel para con el Señor su Dios y la del Señor para con su pueblo durante el tiempo de los jueces, y representa este periodo como una alternación constante de humillación por medio de opresión hostil, cuando la nación se apartaba de su Dios, y liberación del poder de sus enemigos por medio de los jueces que Dios levantaba y dotaba con el poder de su Espíritu, siempre que el pueblo regresaba al Señor (caps. 2:6-3:6).

Esto es seguido *en el cuerpo de la obra* (caps. 3:7-16:31) por la historia de muchas opresiones de Israel bajo naciones extrañas, con la liberación efectuada por los jueces que fueron levantados por Dios, y cuyos hechos son mayormente descritos elaboradamente en orden cronológico, e introducidos por la fórmula: «Hicieron, pues, los hijos de Israel lo malo ante los ojos de Yahvé», etc.; o, «y volvieron los hijos de Israel a hacer lo malo (se reunieron para hacer lo malo)», etc. Están colocados en seis grupos históricos: 1) la opresión por el rey de Mesopotamia, Cusan-risataim, con la liberación de dicha opresión por medio del juez *Otoniel* (cap. 3:7-11); 2) la opresión por el rey moabita Eglón, con la liberación efectuada a través del juez *Aod* (cap. 3:12-30), y la victoria conseguida sobre los filisteos por *Samgar* (cap. 3:31); 3) la subyugación de Israel por el rey cananeo Jabín, y la liberación efectuada a través de la profetisa Débora y el juez Barac (cap. 4), con el cántico victorioso de Débora (cap. 5); 4) la opresión por los madianitas y la liberación de estos enemigos por medio del juez Gedeón, quien fue llamado para ser el libertador de Israel por medio de una aparición del ángel del Señor (caps. 6-8), con la historia de los tres años de reinado de su hijo Abimelec (cap. 10:1-5); 5) la entrega de los israelitas al poder de los amonitas y filisteos, y su liberación de la opresión amonita por mano de Jefté (caps. 10:6-12:7), con breves alusiones a los tres jueces *Ibzán, Elón y Abdón* (cap. 12:8-15); 6) la opresión de los filisteos, con el relato de la vida y hechos del juez *Sansón*, quien comenzó a liberar a Israel del poder de estos enemigos (caps. 13-16).

A esto se añaden dos *apéndices* en los caps. 17-21: 1) el relato de la adoración de imágenes por el efrainita Micaía, y la transportación de dicha adoración por los danitas a Lais de Dan (caps. 17 y 18); y 2) la infame conducta de los habitantes de Gabaa, y la guerra de revancha que fue peleada por la congregación de Israel contra la tribu de Benjamín como castigo por su crimen (caps. 19-21). Estos dos eventos ocurrieron en la parte más temprana del periodo de los jueces, como podemos concluir en el caso del primero, por una comparación del cap. 18:1 con el cap. 1:34, y en el segundo por una comparación del cap. 20:28 con Jos. 22:13 y 24:33; y son meramente puestos al final del libro en forma de apéndices, porque no podrían haber sido introducidos en las seis tablas históricas que estaban completas; aunque, en lo que se refiere a los hechos en sí, están íntimamente relacionados con los contenidos y el propósito del libro de los jueces, en tanto que describen las circunstancias morales y religiosas de esos tiempos de

la manera más impactante, extrayendo dos cuadros de la vida. Por tanto, la relación que mantienen entre sí las tres partes es ésta: la introducción describe las bases sobre las que se fundaban los hechos de los jueces, y los apéndices proveen evidencia confirmatoria del espíritu de la época conforme se manifestaba en esos hechos.

Todo el libro, sin embargo, está inundado y gobernado por la idea distintivamente expresada en la introducción (caps. 2:1-3:11, 22), que el Señor dejó todavía en la tierra a los cananeos que no habían sido exterminados por Josué, para demostrar a Israel por medio de ellos si obedecerían sus mandamientos, y que Él castigaría y enjuiciaría a su pueblo por medio de ellos a causa de su desobediencia e idolatría; pero que tan pronto como reconocieran su mano castigadora en el castigo, y se volvieran a Él con penitencia e imploraran su ayuda, Él tendría compasión de ellos nuevamente en su amor misericordioso, y los ayudaría a obtener victoria sobre sus enemigos; de modo que, a pesar de los repetidos actos de infidelidad por parte de su pueblo, el Señor permanecía siempre fiel en sus hechos, y mantenía su pacto firmemente.

Por tanto, no debemos ver el libro de los jueces buscando una historia completa del periodo de los jueces, o una que arroje luz sobre el desarrollo de los israelitas en todo aspecto. El carácter del libro, conforme se muestra en sus contenidos y disposición de los materiales, corresponde por completo con el carácter del tiempo sobre el que se extiende. El tiempo de los jueces no formó una nueva etapa en el desarrollo de la nación de Dios. No fue hasta el tiempo de Samuel y David, cuando finalizó este periodo, que comenzó una nueva época. Más bien fue un periodo transitorio, el tiempo de desarrollo libre y sin trabas en el que la nación debía arraigarse en la tierra que le había sido presentada por Dios como su heredad, para familiarizarse con la constitución teocrática que le había sido dada por la ley mosaica, y por medio de los poderes y dones peculiares conferidos por Dios sobre ella para adquirir para sí aquella independencia y aquel firme asentamiento en Canaán, dentro de los límites de las leyes, ordenanzas y preceptos del pacto, lo cual Yahvé había prometido, y el camino para el que los había preparado por medio de la revelación que les había hecho. Esta tarea podría completarse sin que el Señor designara directamente a ningún gobernador. Lo primero que debían hacer los israelitas era desarraigar a los cananeos que quedaban en la tierra, para que no sólo se establecieran en la posesión de la tierra sin restricciones ni disputas, y disfrutaran de su producto, sino también para evitar el peligro que los amenazaba, por parte de esas tribus, de ser desviados a la idolatría y la inmoralidad. El Señor les había prometido ayudarlos en este conflicto, sólo si caminaban en sus mandamientos. El mantenimiento del orden civil y la administración de justicia estaban en las manos de los jefes de las tribus, familias y casas; y para la relación que la congregación mantenía con el Señor su Dios, poseía los órganos y medios necesarios en el sacerdocio hereditario de la tribu de Leví, cuya cabeza podría inquirir la voluntad de Dios en todos los casos difíciles por medio del derecho del Urim, y darla a conocer a la nación. Ahora, en tanto que la generación que había visto las maravillosas obras del Señor en el tiempo de Josué vivió, la nación continuó siendo fiel al pacto de su Dios, y las tribus mantuvieron un exitoso conflicto con los cananeos restantes (cap. 1:1-20, 22-25). Pero la siguiente generación, para la que los poderosos hechos del Señor eran desconocidos, empezó a olvidarse de su Dios, a cansarse y relajarse en sus conflictos con los cananeos, a hacer paz con ellos, y a mezclar la adoración a Yahvé, al Dios celoso y santo, con la adoración de Baal y Astarot, las deidades cananeas de la naturaleza, e incluso a sustituirlo por ellas. Con la pérdida de amor y fidelidad al Señor, también se rompió el lazo de unidad que formaba a las tribus en una congregación de Yahvé. Las diferentes tribus comenzaron a seguir sus propios intereses por separado (*vid*. caps. 5:15-17, 23; 8:5-8), y eventualmente incluso a oponerse y guerrear entre sí; en tanto que Efraín se inclinó a asegurarse el liderazgo sobre todas las tribus, auque sin hacer esfuerzos vigorosos por mantener la guerra contra los opresores de Israel (*vid.* caps. 8:1ss.; 12:1-6). En consecuencia Israel sufrió más y más la opresión de las naciones paganas, a las cuales Yahvé los entregó como castigo por su idolatría; y se habría convertido en presa de sus enemigos por completo si el fiel Dios del pacto no se hubiera compadecido de ellos en su aflicción, tan a menudo como clamaban a Él, enviado libertadores (מוֹשִׁיעִים, cap. 3:9, 15; cf. Neh. 9:27) en aquellos jueces, por los cuales recibe su nombre la época en cuestión y el presente libro. Se mencionan doce de estos jueces,

o más bien trece, por cuanto Débora la profetisa también juzgó a Israel (cap. 4:4); pero sólo hay ocho (Otoniel, Aod, Samgar, Débora y Barac, Gedeón, Jefté y Sansón), que son descritos realizando actos por los que Israel obtuvo libertad de sus opresores. De los otros cinco (Tola, Jair, Ibzán, Elón y Abdón) meramente se nos dice que juzgaron Israel durante muchos años. La razón para esto no debemos buscarla en el hecho de que el relato de los heroicos hechos de estos jueces no habían sido transmitidos en el tiempo que fue escrito nuestro presente libro. Simplemente debe hallarse en el hecho de que estos jueces no se involucraron en guerras ni vencieron a enemigos.

Los jueces (הַשֹּׁפְטִים) fueron hombres que procuraron justicia o derecho para el pueblo de Israel, no sólo liberándolos del poder de los enemigos, sino también administrando las leyes y preceptos del Señor (cap. 2:16-19). שָׁפַט אֶת־יִשְׂרָאֵל [Juzgar a Israel] en este sentido era diferente a la administración de jurisprudencia, e incluía la idea de un gobierno como el que se esperaría de un rey. Es así que en 1 de Sam. 8:5, 6, se dice que el pueblo había pedido a Samuel que les diera un rey [para que nos juzgue], para que nos procure justicia, *i.e.* que nos gobierne; y en 2 de Reyes 15:5 se dice que Jotám שׁוֹפֵט, *i.e.* juzgó o gobernó la nación durante la enfermedad de su padre. El nombre dado a estos hombres (שֹׁפְטִים, jueces) evidentemente se fundaba en Deut. 17:9 y 19:17, donde se asume que en tiempos posteriores habría un שׁוֹפֵט, el cual estaría al lado del sumo sacerdote como el juez o líder supremo del estado de Israel. Los mismos jueces se correspondían con los δικασταί de los tirrenos (*Josefo*, c. Ap. 1:21) y los *Suffetes* de los cartagineses (*qui summus Poenis est magistratus, Liv. Hist.* 27:37, y 30:7), con esta diferencia, sin embargo, que por regla general los jueces de Israel eran llamados directamente por el Señor, y dotados con poder milagroso para la conquista de los enemigos de Israel; y si, después de liberar al pueblo de sus opresores, continuaban presidiendo sobre los asuntos públicos de toda la nación hasta su muerte, o únicamente sobre varias tribus, no se sucedían entre sí en una línea continua y en una sucesión inquebrantada, porque la administración ordinaria de la justicia y gobierno del bienestar de Israel se mantenía en las manos de los jefes de las tribus y de los ancianos del pueblo, tales como Débora, Elí y Samuel (cap. 4:4; 1 de Sam. 4:18; 7:15), en quienes el gobierno era inalienable. De modo que «Otoniel liberó (יוֹשִׁיעַ) a los hijos de Israel», y «juzgó (יִשְׁפֹּט) a Israel», saliendo a la guerra, venciendo a Cusan-risataim, el rey arameo, y dando descanso a la tierra durante cuarenta años (cap. 3:9-11); y lo mismo sucedió con Aod y muchos otros. Por otro lado, Samgar (cap. 3:31) y Sansón (caps. 13-16) son aparentemente llamados jueces de Israel, simplemente como oponentes y conquistadores de los filisteos, sin haber tomado parte en la administración de la justicia. Otros, nuevamente, ni se involucraron en guerras ni ganaron victorias. No se describen hechos guerreros de Tola; y sin embargo es declarado en el cap. 10:1 que «después de Abimelec se levantó para librar a Israel Tola (לְהוֹשִׁיעַ אֶת־יִשְׂרָאֵל), y juzgó a Israel durante veintitrés años»; en tanto que de su sucesor Jair no se dice nada más de que «juzgó a Israel veintidós años». Ambos habían libertado y juzgado a Israel, no por victorias ganadas sobre los enemigos, sino situándose a la cabeza de las tribus sobre las que Gedeón había sido juez, al final del efímero reino de Abimelec, y evitando que se repitiera la hostil opresión, por medio de la influencia que ejercieron, así como por lo que hicieron para el establecimiento de la nación en su fidelidad para con el Señor. Esto también se aplica a Ibzán, Elón y Abdón, los cuales siguieron a Jefté en directa sucesión (cap. 12:8-15). De estos cinco jueces tampoco se declara que Yahvé los levantó o llamó. Con toda probabilidad meramente tomaron el gobierno por deseo de las tribus de las que eran jueces; en tanto que a la vez debe observarse que casos como estos no sucedieron hasta que se hubo empezado a manifestar el deseo de tener un rey para toda la nación (cap. 8:22, 23).

Pero si todos los jueces no lucharon contra enemigos externos de Israel, parecería extraño que el libro de los jueces se cerrara con la muerte de Sansón, sin mencionar a Elí y Samuel, por cuanto ambos juzgaron a Israel, uno cuarenta años y el otro durante toda su vida (1 de Sam. 4:18; 7:15). Pero Elí en realidad era sumo sacerdote, y lo que hizo como juez fue resultado natural de su oficio como sacerdote; y Samuel fue llamado para ser profeta del Señor, y como tal liberó a Israel de la opresión de los filisteos, no con la espada ni con el poder de su brazo, como los jueces que lo precedieron, sino con el poder de la palabra con la que convirtió a Israel al Señor, y por el poder de su oración, con la cual buscó y obtuvo la victoria del Señor (1 de Sam. 7:3-10); de mo-

do que esta actividad judicial no sólo surgió de su oficio profético, sino que fue continuamente sostenida por él.

La línea de los jueces en el sentido propio del oficio terminó con Sansón; y con su muerte fue llevado a la sepultura el oficio de los jueces. Sansón fue seguido de inmediato por Samuel, cuya labor profética formó la unión entre el periodo de los jueces y la introducción de la realeza en Israel. Los cuarenta años de opresión por parte de los filisteos, donde Sansón comenzó a liberar a Israel (cap. 13:1, 5), concluyeron con la victoria que los israelitas ganaron por medio de la oración de Samuel (1 de Sam. 7), como veremos cuando hayamos determinado la cronología del periodo de los jueces, en las observaciones introductorias a la exposición del cuerpo del libro. Esta victoria no fue ganada por los israelitas hasta veinte años después de la muerte de Elí (comp. 1 de Sam. 7:2 con 6.1 y 4:18). Consecuentemente, al final de los cuarenta años durante los que Elí juzgó a Israel como sumo sacerdote; sólo los últimos veinte cayeron dentro del tiempo de la opresión de los filisteos, los primeros veinte fueron antes de ello. Pero tanto Sansón como Samuel nacieron durante el pontificado de Elí; porque cuando se predijo el nacimiento de Sansón, los filisteos ya gobernaban sobre Israel (Jue. 13:5). Los hechos de Sansón tuvieron lugar mayormente durante los últimos veinte años de supremacía de los filisteos, *i.e.* no sólo en el intervalo entre la captura del arca y la muerte de Elí y la victoria que consiguieron los israelitas por medio de Samuel sobre estos enemigos, cuya victoria, sin embargo, Sansón no vivió para ver; también en el tiempo cuando Samuel fue acreditado como profeta de Yahvé, y Yahvé se le manifestó repetidamente por palabras en Silo (1 de Sam. 3:20, 21). Consecuentemente Samuel completó la liberación de Israel del poder de los filisteos, la cual había sido comenzada por Sansón.

El libro de los jueces, por lo tanto, abarca toda la época judicial, y presenta un cuadro fiel del desarrollo político de la teocracia israelí durante ese tiempo. El autor escribe desde una perspectiva completamente profética. Aplica el estándar de la ley al espíritu de la época por el que la nación había sido influenciada en su totalidad, y pronuncia una fuerte y severa sentencia sobre todas las desviaciones del camino de la rectitud que se había establecido en la ley. La infidelidad de Israel, que se prostituyó tras Baal una y otra vez, y fue castigada por su apostasía del Señor, quien envió ayuda al pueblo siempre que éste se volvió a Él en su opresión, levantando jueces que conquistaban a sus enemigos, son los dos factores históricos de esos tiempos, y los ejes sobre los que gira la historia. En el caso de todos los jueces, se declara que juzgaron a «Israel», o a los «hijos de Israel»; aunque es muy obvio, por los relatos de las diferentes liberaciones efectuadas, que la mayoría de los jueces sólo liberaron y juzgaron a las tribus que estuvieron oprimidas y subyugadas por sus enemigos en un tiempo particular. Las otras tribus que fueron perdonadas por estas u otras invasiones hostiles no fueron consideradas con relación al designio especial del relato histórico, es decir, los actos del Señor en el gobierno de su pueblo no fueron descritos más que el desarrollo de la vida religiosa y social de los miembros individuales de la congregación en armonía con la ley; en tanto que la congregación, ya sea en su totalidad o en parte, estuviera cumpliendo con la vocación divinamente designada, en tanto que observara la ley, y no hubiera nada especial que debiera ser relatado (véase la descripción dada del libro de los Jueces en *Hengstenberg*, *Beiträge über den Pentateuch* III, pp. 20s.).

Finalmente, si hacemos una investigación del desarrollo gradual de Israel durante los tiempos de los jueces, podremos distinguir tres fases en la actitud del Señor para con su constante rebelde pueblo, y también en la forma asumida por las circunstancias externas e internas de la nación: 1) el periodo desde el comienzo de la apostasía de la nación hasta su liberación del gobierno del rey cananeo Jabín, o el tiempo de los jueces Otoniel, Aod y Samgar, Débora y Barac (caps. 3-5); 2) el tiempo de la opresión madianita, con la liberación efectuada por Gedeón, y el gobierno que siguió, de Abimelec y los jueces Tola y Jair (caps. 6-10:5); 3) el tiempo de la supremacía amonita y filistea sobre Israel, con los jueces Jefté, Ibzán, Elón y Abdón por un lado, y Sansón por el otro (caps. 10:6-16:31). Por ejemplo, el Señor amenaza tres veces a su pueblo con la opresión y subyugación por naciones extrañas, como un castigo por su desobediencia y apostasía de Él: 1) en Boquim (cap. 2:1-14) por medio del ángel del Señor; 2) en la invasión de los madianitas (cap. 6:7-10) por medio de un profeta; y 3) al comienzo de la

opresión amonita y filistea (cap. 10:10-14). La primera vez que amenaza, «serán azotes para vuestros costados, y sus dioses os serán tropezadero» (cap. 2:3); la segunda vez, «os libré de mano de los egipcios, y de mano de todos los que os afligieron, a los cuales eché de delante de vosotros, y os di su tierra; y os dije: Yo soy Yahvé vuestro Dios; no temáis a los dioses de los amorreos, en cuya tierra habitáis; pero no habéis obedecido a mi voz» (cap. 6:9, 10); la tercera vez, «mas vosotros me habéis dejado, y habéis servido a dioses ajenos; por tanto, yo no os libraré más. Andad y clamad a los dioses que os habéis elegido; que os libren ellos en el tiempo de vuestra aflicción» (cap. 10:13,14). Estas amenazas fueron cumplidas sobre la nación desobediente, no sólo en el hecho de que cayeron cada vez más en la opresión de sus enemigos, sino también al desunirse y separarse internamente cada vez más. En la primera fase, la opresión externa duraba un tiempo tolerablemente largo: la de Cusan-risataim ocho años; la de Eglón el moabita, dieciocho; y la del rey cananeo Jabín, tanto como veinte años (caps. 3:8, 14; 4:3). Pero por otro lado, después de la primera, los israelitas tuvieron cuarenta años de paz; después de la segunda, ocho; y después de la tercera, nuevamente otros cuarenta (cap. 3:11, 30, ver. 31). Bajo Otoniel y Aod parece que todo Israel se levantó contra sus opresores; pero bajo Barac, Rubén y Galaad, Dan y Aser no participaron en el conflicto de las otras tribus (cap. 5:15-17). En la segunda fase, la opresión madianita duró, ciertamente, sólo siete años (cap. 6:1), y fue seguida por cuarenta años de paz bajo Gedeón (cap. 8:28); en tanto que los tres años de gobierno de Abimelec fueron seguidos por cuarenta y cinco años de paz bajo Tola y Jair (cap. 10:2, 3); pero incluso bajo Gedeón el celo de Efraín se elevó a tal extremo contra las tribus que se habían unido para herir al enemigo, que casi los llevó a una guerra civil (cap. 8:1-3), y los habitantes de Sucot y Peniel negaron toda ayuda al ejército victorioso, y eso de una manera tan insolente que fueron castigados severamente por Gedeón como consecuencia de su proceder (cap. 8:4-9, 14-17); en tanto que en la elección de Abimelec como rey de Siquem, la decadencia interna de la congregación de Israel fue traída a la luz incluso con más claridad (cap. 9). Finalmente, en la tercera fase, sin duda Israel fue liberado por Jefté de los dieciocho años de servidumbre de los amonitas (cap. 11:8ss.), y las tribus del este del Jordán, así como las tribus del norte del mismo lado, disfrutaron de descanso bajo los jueces Jefté, Ibzán, Elón y Abdón durante treinta y un años (cap. 12:7, 9, 11, 14); pero la opresión filistea duró hasta la muerte de Sansón (caps. 13:5; 15:20), y la decadencia interna se incrementó tanto durante esta hostil presión, que mientras los efrainitas por un lado, comenzaron una guerra contra Jefté, y sufrieron una terrible derrota a manos de las tribus del este del Jordán (cap. 12:1-6), por otro lado, las tribus que fueron esclavizadas por los filisteos tenían tan poco aprecio a la libertad que Dios les había enviado por medio de Sansón, que los varones de Judá se esforzaron por entregar a su libertador a los filisteos (cap. 15:9-14). A pesar de ello el Señor no sólo ayudó a la nación nuevamente, tanto en su aflicción como sacándola de su aflicción, sino que se acercó más y más con su ayuda, para que Israel aprendiera que la ayuda se encuentra únicamente en Dios. A los primeros libertadores y jueces los animó con su Espíritu, el cual vino sobre Otoniel y Aod, y los llenó de valor y fuerza para la conquista de sus enemigos. Barac fue convocado a la guerra por la profetisa Débora, y fue inspirado por ella con el coraje para emprenderla. Gedeón fue llamado para libertar a Israel de la severa opresión de los madianitas por medio de la aparición del ángel del Señor, y la victoria sobre el innumerable ejército del enemigo le fue dada por el Señor, no a todo el ejército que Gedeón convocó para la batalla, sino sólo a una pequeña compañía de 300 varones, para que Israel no «se ensoberbeciera contra Yahvé», y exaltara su propio poder. Finalmente, Jefté y Sansón fueron levantados como libertadores de Israel del poder de los amonitas y de los filisteos; y en tanto que Jefté fue llamado por los ancianos de Galaad para ser el líder en la guerra contra los madianitas, y buscó por medio de un voto asegurarse la ayuda del Señor en ganar la victoria, Sansón fue apartado desde el vientre de su madre, por medio de la aparición del ángel del Señor, como el nazareo que comenzaría a liberar a Israel del poder de los filisteos. Al mismo tiempo le fue dada a la nación, en la persona de Samuel, el hijo por el que la piadosa Ana había orado al Señor, un nazareo y profeta, quien no sólo completaría la liberación del poder de los filisteos que Sansón había comenzado, sino que aseguraría toda la conversión de Israel al Señor su Dios.

Con relación al *origen* del libro de los Jueces, es evidente por la repetida observación: «En aquellos días no había rey en Israel; cada uno hacía lo que bien le parecía» (caps. 17:6; 21:25; cf. caps. 18:1; 19:1), que fue compuesto en un tiempo en que Israel ya se regocijaba con los beneficios relacionados con el reino. Es cierto que estas observaciones sólo se encuentran en los apéndices, y que no tendría autoridad argumantativa en lo que se refiere a la fecha de su composición, si el punto de vista sostenido por diferentes críticos estuviera bien fundamentado, que los apéndices fueron añadidos por una mano posterior. Pero los argumentos presentados contra la unidad de la paternidad en las tres partes, la introducción, el cuerpo de la obra y los apéndices, no aguantan un examen. Sin la introducción (caps. 1:1-3:6) la narrativa histórica contenida en el libro carecería de fundamento, el cual es absolutamente necesario para hacerlo inteligible; y los dos apéndices proveen dos suplementos de la mayor importancia en relación con el desarrollo de las tribus de Israel en el tiempo de los jueces, y están conectados de la manera más íntima con el designio y plan del libro. Es cierto que en el cap. 1, así como en los dos apéndices, la perspectiva profética de la historia que prevalece en el resto del libro, desde el cap. 2:11 hasta el cap. 16:31, no es distintivamente visible; pero esta diferencia podría explicarse plenamente por los contenidos de las dos porciones, las cuales ni proveen la ocasión ni suplen los materiales para cualquier punto de vista así, como el relato de la supremacía real de Abimelec en el cap. 9, en que el llamado «pragmatismo teocrático» tampoco aparece. Pero, por otro lado, todas estas porciones son tan ricas en alusiones a la ley mosaica y al culto impuesto por ésta como las otras partes del libro, de modo que ambas, tanto en sus contenidos como en su forma, serían ininteligibles aparte de la supremacía de la ley de Israel. Las discrepancias que algunos imaginan haber descubierto entre el cap. 1:8 y el cap. 1:21, y también entre el cap. 1:19 y el cap. 3:3, se desvanece por completo sobre una correcta interpretación de los mismos pasajes. Y no pueden destacarse diferencias en lenguaje o estilo que sean capaces de derribar la unidad de la paternidad literaria, o incluso hacerla cuestionable. Incluso *Stähelin* observa (*spez. Einl.*, p. 77): «No puedo hallar en los caps. 17-21, el (especial) autor de los caps. 1-2:5; y los argumentos presentados por *Bertheau* (*Das Buch der Richter erklärt*, p. 193) a favor de esto, por los modos de expresión que se pueden encontrar en las dos secciones a mí me parecen todo, menos concluyentes, simplemente porque las mismas formas de expresión suceden en otro sitio. יוֹאֵל לְשָׁבֶת en Ex. 2:21; חֹתֵן en Num. 10:29; נָתַן בְּיָד, Jos. 10:30; 11:8, Jue. 6:1; 11:21; נָתַן לְאִשָּׁה, Gen. 29:28; 30:4, 9; 34:8, etc; הִכָּה לְפִי חָרֶב; Num. 21:24, Deut. 13:16; Jos. 8:24; 10:28, 30, 32, etc. Indudablemente שָׁאַל בַּי sólo aparece en Jue. 1:1 y en el apéndice, pero nunca antes; pero hay una expresión similar en Num. 28:21 y Jos. 9:14, y el primer pasaje muestra cómo podría abreviarse el modo de expresión. No encuentro pretéritos con וְ, utilizados en lugar del futuro con וַ en Jue. 1, porque es evidente por la construcción que el pretérito debe utilizarse en los vers. 8, 16, 25, etc.; de modo que lo único restante que podría sorprendernos es el modismo שִׁלַּח בָּאֵשׁ, el cual es común para ambas secciones, pero que está demasiado aislado, y aparece nuevamente en 2 de Reyes 8:12 y Sal. 74:7». Pero incluso las «frases peculiares pertenecientes a una época más tardía», que *Stähelin* y *Bertheau* descubren en los caps. 17-21 no proporcionan prueba alguna que sostenga tal aseveración. La frase «desde Dan a Beerseba», en el cap. 20:1, fue formada después del asentamiento de los danitas en Lais-Dan, lo cual tuvo lugar al comienzo del tiempo de los jueces. El vocablo נָשָׂא נָשִׁים, del cap. 21:23 también se encuentra en Rut 1:4; y los otros o bien aparecen nuevamente en los libros de Samuel como מָרֵי נֶפֶשׁ 18:2 en 2 de Samuel 17:8, פִּנָּה caudillo 20:2, וְהָיָה 19:13 por וַיְהִי, etc.

Tenemos una firme *datum* para determinar más minuciosamente el tiempo en que se escribió el libro de los jueces, en la declaración del cap. 1:21, de que los jebuseos que moraban en Jerusalén no habían sido echados por los israelitas, sino que moraban allí con los hijos de Benjamín «*hasta hoy*». Los jebuseos se mantuvieron en posesión de Jerusalén hasta el tiempo cuando David subió contra Jerusalén después que las doce tribus lo habían reconocido como rey, tomó la fortaleza de Sión, y la convirtió en capital del reino bajo el nombre de ciudad de David (2 de Sam. 5:6-9; 1 de Crón. 11:4-9). Consecuentemente el libro fue escrito antes de este evento, bien durante los primeros siete años del reinado de David en Hebrón, o durante el reinado de Saúl, bajo quien los israelitas ya disfrutaron los beneficios de un gobierno monárquico, puesto que Saúl no

sólo peleó con valentía contra todos los enemigos de Israel, y «libró a Israel de la mano de aquellos que los afligían» (1 de Sam. 14:47, 48), sino que se esforzó por restaurar la autoridad de la ley de Dios en su reino, como es evidente por el hecho de que exterminó a los magos y hechiceros de la tierra (1 de Sam. 28:9). Por lo tanto la declaración talmúdica en *Bava-batra* (folios 14b y 15a), al efecto de que Samuel fue el autor del libro, puede ser correcta en tanto que si no fue escrito por el mismo Samuel hacia el final de su vida, fue escrito por instigación suya por un profeta más joven de su escuela. Es imposible decidir más que esto. No obstante, en todo caso es seguro que el libro no contiene trazos de un periodo posterior ya sea en sus contenidos o en su lenguaje, y que el cap. 18:30 no se refiere al tiempo del exilio (véase el comentario sobre este pasaje).

Con relación a las *fuentes* de las que hizo uso el autor, a menos que estemos preparados para aceptar hipótesis insostenibles como si tuvieran toda la validez de los hechos históricos, es imposible establecer cualquier cosa más del hecho de que no sólo obtuvo su información de la tradición oral, sino también de documentos escritos. Esto es obvio por la exactitud de los relatos históricos y cronológicos, y aun más de la abundancia de características, tratos originales y expresiones que se encuentra el lector en los cuadros históricos, de los que algunos son muy elaborados. La fidelidad histórica, la exactitud y la viveza de la descripción, visibles en todas partes del libro, sólo pueden explicarse en una obra que abarca un periodo de 350 años, sobre la suposición de que el autor hizo uso de documentos fiables, o que se basó en el testimonio de personas que vivían en el tiempo en que tuvieron lugar los hechos. Esto se pone de relieve claramente en cada parte del libro, tanto que incluso es admitido por críticos que se ven obligados por sus propias suposiciones dogmáticas a negar la verdad o realidad de las partes milagrosas de la historia. Con referencia a la naturaleza de dichas fuentes, sin embargo, sólo podemos conjeturar que el cap. 1 y desde el 17-21 fueron fundados sobre relatos escritos, con los cuales también el autor del libro de Josué estaba familiarizado; y que los relatos de Débora y Barac, de Gedeón y de la vida de Sansón, fueron tomados de diferentes escritos por cuanto estas secciones se diferencian entre sí por muchas peculiaridades. (En la exposición se hallarán más observaciones sobre este tema). En lo que respecta a la literatura exegética y a las diversas posiciones en cuanto a la composición y forma del libro de los jueces, cf. mi *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, §§46-50.

COMENTARIO AL LIBRO DE JUECES

I. ACTITUD DE ISRAEL PARA CON LOS CANANEOS Y PARA CON YAHVÉ SU DIOS

Capítulos 1:1-2:5. Hostilidades entre Israel y los cananeos después de la muerte de Josué

Después de la muerte de Josué, las tribus de Israel decidieron continuar la guerra contra los cananeos, para exterminarlos por completo de la tierra que les había sido entregada por heredad. De acuerdo con el mandato divino, Judá comenzó la lucha asociado con Simeón, venció al rey Bezec, conquistó Jerusalén, Hebrón, Debir sobre las montañas, Sefat en la tierra del sur, y tres de las ciudades principales de los filisteos, y tomó posesión de los montes; pero fue incapaz de exterminar a los habitantes de la llanura, así como los benjamitas fueron incapaces de echar a los jebuseos de Jerusalén (vers. 1-21). La tribu de José también conquistó la ciudad de Betel (vers. 22-26); pero de las ciudades restantes de la tierra, ni los manaseos, ni los efrainitas, ni las tribus de Zabulón, Aser y Neftalí expulsaron a los cananeos; todo lo que hicieron fue hacerlos tributarios (vers. 27-33). Los danitas en realidad fueron obligados a replegarse del llano hacia las montañas por los amorreos, porque los segundos mantuvieron la posesión de sus ciudades de la llanura, aunque la casa de José los conquistó e hizo tributarios (vers. 34-36). El ángel del Señor por lo tanto se apareció en Boquim, y declaró a los israelitas que como ellos no habían obedecido el mandato del Señor de no hacer pacto con los cananeos, el Señor ya no arrojaría a esas naciones, sino que haría que ellas, con sus dioses, se convirtieran en tropiezo para ellos (cap. 2:1-5). Se hace evidente por esta revelación divina, por un lado, que el fracaso en exterminar a los cananeos tuvo sus raíces en la negligencia de las tribus de Israel; y por otro lado, que los relatos de las guerras de las diferentes tribus, y la enumeración de las ciudades de las diferentes posesiones de las que no fueron expulsados los cananeos, fueron designadas para mostrar claramente la actitud de los israelitas a los cananeos en la época inmediata a la muerte de Josué, o para describir las bases históricas sobre las que descansaba el desarrollo de Israel en la era de los jueces.

Vers. 1-7. Con las palabras «*aconteció después de la muerte de Josué*», el libro de los Jueces toma el hilo de la historia donde fue dejado por Josué, para relatar la continuación del desarrollo de la nación del pacto. Poco antes de su muerte, Josué había reunido a los ancianos y jefes del pueblo alrededor de él, y puso delante de ellos la destrucción completa de los cananeos por medio de la omnipotente ayuda del Señor, tan sólo si se adherían fielmente al Señor; en tanto que, al mismo tiempo, también les puso de relieve el peligro de apostatar del Señor (Jos. 23). Recordando esta amonestación y advertencia, los israelitas inquirieron, después de la muerte de Josué, quién comenzaría la guerra contra los cananeos que todavía quedaban por ser destruidos; y el Señor respondió: «*Judá subirá; he aquí que yo he entregado la tierra en sus manos*» (vers. 1, 2). שָׁאַל בַּיהוה, preguntar a Yahvé con el propósito de obtener una declaración de la voluntad divina; en esencia es lo mismo que שָׁאַל בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים (Num. 27:21), inquirir la voluntad del Señor por medio del Urim y Tumim del sumo sacerdote. Desde entonces en adelante el consultar al Señor sucedió con mayor frecuencia (*vid*. cap. 20:23, 27; 1 de Sam. 10:22; 22:10; 23:2, etc.), así como las expresiones sinónimas שָׁאַל בֵּאלֹהִים [pregunta a Yahvé] en los caps. 18:5; 20:18; 1 de Sam. 14:37; 22:13; 1 de Crón. 14:10; en tanto que Moisés y Josué recibieron revelaciones directas de Dios. La frase אֶל־הַכְּנַעֲנִי יַעֲלֶה, «*subir a los cananeos*», es definida de modo más preciso por las palabras siguientes: נַעֲלֶה אֶל־הַכְּנַעֲנִי [peleemos contra el cananeo]; de modo que עָלָה se utiliza aquí también para denotar la campaña contra una nación (véase en Jos. 8:1), sin que con ello sea necesario, sin embargo, que tomemos עַל en el sentido de אֶל. עָלָה בַּתְּחִלָּה significa «*subir al principio*», *i.e*. abrir o iniciar la guerra; no mantener el mando en la guerra, como la LXX, Vulgata, y otras traducciones lo interpretan (véase el cap. 10:18, donde יָחֵל לְהַלָּחֵם se distingue expresamente de ser el jefe o líder). Además, מִי no significa ¿quién? *i.e*. ¿qué persona?, sino, como la respuesta lo muestra claramente, ¿qué tribu? Ahora, una tribu podría comenzar la guerra, y tomar la lid al frente de las otras tribus, pero no podría ser el comandante en jefe. En el presente ejemplo, sin embargo, Judá ni siquiera inició la guerra a la cabeza de todas las tribus, sino que simplemente se unió con la tribu de Simeón para formar un ataque común sobre los cananeos en su heredad. La promesa en el ver. 2b es igual que la de Jos. 6:2; 8:1, etc. הָאָרֶץ [La tierra] no es meramente la tierra concedida a la tribu de Judá, o la heredad de Judá, como *Bertheau* supone, porque Judá conquistó Jerusalén (ver. 8), la cual había sido concedida a la tribu de Benjamín (Jos. 18:28), sino la tierra de Canaán en general, lo que todavía estaba en posesión de los cananeos y debía ser conquistado por Judá. La razón por la que Judá debía iniciar sus guerras no debe buscarse en el hecho de que Judá era la tribu más numerosa (*Rosenmüller*), sino más bien en el hecho de que Judá había sido designado por la bendición de Jacob (Gen. 49:8ss.) para ser el precursor de sus hermanos.

Ver. 3. Judá invitó a Simeón su hermano, אָחִיו *i.e*. su tribu hermana, para que participara en la contienda. Este epíteto se aplica a Simeón, no porque Simeón y Judá, los hijos de Jacob, fueran hijos de la misma madre, Lea (Gen. 29:33, 35), sino porque la heredad de Simeón estaba dentro del territorio de Judá (Jos. 19:1ss.), de modo que Simeón estaba más estrechamente relacionado con Judá que cualquier otra de las tribus. «*Sube* (עֲלֵה) *conmigo al territorio que se me ha adjudicado, y peleemos contra el cananeo, y yo también iré contigo al tuyo. Y Simeón fue con él*», *i.e*. se unió a Judá para hacer guerra contra los cananeos. Esta petición muestra que la intención principal de Judá era hacer la guerra y exterminar a los cananeos que permanecían en su heredad y en la de Siméon. Las diferentes expresiones empleadas, *sube conmigo* (עָלָה) y *vamos* (הָלַךְ), deben explicarse por el simple hecho de que todo el territorio de Siméon estaba en la *sefela* y el *neguev*, en tanto que Judá había recibido el centro de sus posesiones en los montes.

Ver. 4. «*Y subió Judá*», *sc*. contra los cananeos, para hacerles la guerra. La terminación de la oración es suplida por el contexto, más especialmente por el ver. 2. En lo que se refiere a la oración, *Rosenmüller* ha dado la explicación correcta de וַיַּעַל «Judá se involucró en la expedición con Simeón». «*Yahvé entregó en sus manos al cananeo y al ferezeo; y derrotaron a diez mil hombres en Bezec*». El resultado de la guerra es resumido brevemente en estas palabras; y luego en los vers. 5-7 se menciona la captura y castigo del rey Adoni-bezec como el suceso más importante de la guerra. El enemigo se describe como formado por cananeos y ferezeos, dos tribus que ya han si-

do nombradas en Gen. 13:7 y 34:30 representando toda la población de Canaán, הַכְּנַעֲנִי [los cananeos] comprendiendo principalmente a aquéllos de las tierras bajas por el Jordán y el Mediterráneo (*vid*. Num. 13:29; Jos. 11:3), y הַפְּרִזִּי [los ferezeos] las tribus que moraban en las montañas (Jos. 17:15). Sobre los ferezeos, véase el comentario de Gen. 13:7. El lugar mencionado, בֶּזֶק, sólo se menciona una vez más, esto es en 1 de Sam. 11:8, donde se describe como ubicado entre Gabaa de Saúl (véase en Jos. 18:28) y Jabes en Galaad. De acuerdo con el Onomasticón (*s. v. Bezec*), en ese tiempo había dos lugares muy cercanos llamados *Bezec*, a diecisiete millas romanas de Neapolis sobre la carretera hacia *Escitopolis, i.e*. a unas siete horas al norte de Nablus sobre la carretera a Beisán. Por otra parte, *Clericus* (*ad h.l.*), *Rosenmüller*, y *v. Raumer* suponen que la *Bezec* que se menciona aquí se situaba en el territorio de Judá; aunque no puede demostrarse, ya que es meramente una inferencia basada en el ver. 3, que Judá y Simeón simplemente atacaron a los cananeos en los territorios que les fueron adjudicados, una suposición que es muy incierta. Sin embargo, no es necesario adoptar la opuesta y errónea opinión de *Bertheau*, que las tribus de Judá y Simeón comenzaron su expedición al sur, desde el punto de encuentro de las tribus unidas en Siquem, y que lucharon la batalla con las fuerzas cananeas de esa región en esta expedición; puesto que Siquem no se describe en Jos. 24 con el punto de encuentro de las tribus unidas, *i.e*. de toda la fuerza militar de Israel, y la batalla con Adoni-besec no tuvo lugar en el tiempo en que las tribus se prepararon para dejar Silo y marchar hacia sus posesiones después que finalizó la echada de suertes. La explicación más sencilla es, que cuando las tribus de Judá y Simeón se prepararon para hacer la guerra a los cananeos en las posesiones que les fueron adjudicadas, que fueron amenazados o atacados por las fuerzas de los cananeos reunidos por Adoni-bezec, de modo que antes de nada tuvieron que dirigir sus armas contra este rey antes de poder atacar a los cananeos en sus propias tierras. Como las circunstancias precisas relacionadas con la ocasión y el curso de esta guerra no han sido recogidas, no existe nada para impedir la suposición de que Adoni-bezec pudo haber marchado desde el norte contra las posesiones de Judá y Benjamín, posiblemente con la intención de unir a los cananeos en Jebus, y a los anaceos en Hebrón y sobre las montañas del sur, y luego realizar un ataque combinado sobre los israelitas. Esto podría inducir o incluso obligar a Judá y Simeón a atacar este enemigo antes que nada, e incluso a perseguirlo hasta que lo prendieron en su capital Bezec, y lo hirieron con todo su ejército. *Adoni-bezec, i.e.* señor de Bezec, es el título oficial de este rey cuyo nombre de su propiedad es desconocido.

En el combate principal donde cayeron diez mil cananeos, Adoni-bezec escapó; pero fue prendido en su huida (vers. 6, 7), y mutilado de los pulgares de las manos y de los pies para que no pudiera portar armas o escapar. Con este cruel trato, del cual se dice que los atenienses practicaban sobre los Aegynetes capturados (*Aelian, var. hist*. II, 9), los israelitas simplemente ejecutaron el justo juicio de retribución, por cuanto Adoni-bezec se vio obligado a reconocer las crueldades que había infligido sobre los cautivos que habían sido tomados por él. «*Setenta Reyes*», dice en el ver. 7, «*cortados los pulgares de sus manos y de sus pies, recogían las migajas debajo de mi mesa; como yo hice, así me ha pagado Dios*». בְּהֹנוֹת־ ... מְנֻקְצִ֫ים *lit*. «cortados de los pulgares de las manos y de los pies» (véase *Ewald*, *Lehrb*., §284c). El objeto de מְלַקְּטִים, «recogiendo» (migajas), se suple fácilmente por la idea del mismo verbo. Recoger migajas de debajo de la mesa, como los perros en Mat. 15:27, es una representación figurativa de un trato y humillación más vergonzosas. «Setenta» es un número redondo, y sin duda que aquí es una hipérbole. Porque incluso si cada ciudad importante de Canaán hubiese tenido su propio rey, el hecho de que, cuando Josué conquistó la tierra, sólo hirió a treinta y un reyes, es evidencia suficiente de que difícilmente se podrían hallar setenta reyes en todo Canaán. También parece extraño que el rey de Bezec no se menciona en relación con la conquista de Canaán bajo Josué. Bezec probablemente se situaba más a la orilla, hacia el valle del Jordán, a donde no fueron los israelitas cuando estaban bajo las órdenes de Josué. También es posible que el punto culminante del poder de Adoni-bezec, cuando conquistó muchos reyes, haya sido antes de la llegada de los israelitas a Canaán, y que en ese tiempo haya comenzado a declinar; de modo que no se aventuró a emprender algo contra las fuerzas combinadas de Israel bajo Josué, y no fue hasta que las tribus se separaron para irse a sus posesiones, que una vez más probó las fortunas de la guerra y fue derrotado. Los hijos de Judá lo llevaron con ellos a Jerusalén donde murió.

Vers. 8-15. Después de su derrota, Judá y Simeón subieron contra Jerusalén, y conquistaron dicha ciudad y la destruyeron, *i.e*. a sus habitantes, a filo de la espada, o sin tregua (véase Gen. 34:26), y pusieron fuego a la ciudad. שִׁלַּח בָּאֵשׁ, poner en fuego, entregar a las llamas, sólo aparece nuevamente en el cap. 20:48; 2 de Reyes 8:12 y Sal. 74:7. Josué ya había matado al rey de Jerusalén y sus cuatro aliados después de la batalla en Gabaón (Jos. 10:3, 18-26), pero no había conquistado Jerusalén, su capital. Esto no se realizó hasta después de la muerte de Josué, cuando fue tomada por las tribus de Judá y Simeón. Pero incluso después de esta captura, y a pesar del hecho de que había sido incendiada, no pasó a formar parte de la posesión sola y permanente de los israelitas. Después que los conquistadores hubieron avanzado todavía más, para luchar contra los cananeos en los montes, en el *Neguev*, y en la *sefela* (vers. 9ss.), los jebuseos la tomaron nuevamente y la reconstruyeron, de modo que en la época posterior fue considerada por los israelitas como una ciudad extranjera (cap. 19:11, 12). Los benjamitas, a quienes les había tocado Jerusalén por suerte, no fueron más capaces de echar a los jebuseos de lo que habían sido los descendientes de Judá. Consecuentemente continuaron viviendo al lado de los benjamitas (cap. 1:21) y de los judíos (Jos. 15:63), y se establecieron, conforme avanzó el tiempo, en esta la ciudad fronteriza de sus posesiones; y especialmente, sobre la ciudad alta, sobre la cima del monte Sion, se establecieron tan firmemente que no pudieron ser echados hasta que David tuvo éxito arrancando esta fortaleza de ellos, y convirtió la ciudad de Sion en la capital de su reino (2 de Sam. 5:6ss.)[1].

Vers. 9ss. Después de la conquista de Jerusalén, los hijos de Judá (junto con los simeonitas, ver. 3) descendie-

1. De este modo podemos conciliar de una manera muy sencilla los diferentes relatos relacionados con Jerusalén en Jos. 15:63; Jue. 1:8, 21; 19:11ss., 1 de Sam. 17:54, y 2 de Sam. 5 y 6, sin tener la más mínima necesidad de restringir la conquista mencionada en este versículo a la ciudad que fue construida alrededor del monte de Sion, como hace Josefo a la exclusión de la ciudadela sobre el mismo Sion; o de seguir a *Bertheau*, y referir el relato de la morada de los jebuseos por los hijos de Judá en Jerusalén (Jos. 15:63) a un tiempo subsiguiente a la conquista de la ciudadela de Sion por David, una interpretación que no se ve favorecida por la circunstancia de que el jebuseo Arauna todavía tenía cierta propiedad allí en el tiempo de David (2 de Sam. 24:21ss.), ni por el pasaje en 1 de Reyes 9:20ss., de acuerdo con el cual los descendientes de los amorreos, hititas, ferezeos, heveos y jebuseos que todavía permanecían en la tierra fueron hechos tributarios por Salomón, y puestos a trabajar en los edificios que tenía entre manos.

ron a sus posesiones, para hacer la guerra contra los cananeos en los montes, el *Neguev* y la *sefela* (véase en Jos. 15:48; 21:33), y para exterminarlos. En primer lugar conquistaron Hebrón y Debir sobre las montañas (vers. 10-15), como ya ha sido relatado en Jos. 15:14-19 (véase mi comentario sobre este pasaje). Las formas עִלִּית y תַּחְתִּית (ver. 15), en lugar de עִלְּיוֹת y תַּחְתִּיוֹת (Jos. 15:19), están en el singular, y están construidas con la forma plural del femenino גֻּלּוֹת, porque éste se utiliza en el sentido del singular, «un manantial» (véase *Ewald*, §318a).

Ver. 16. La nota respecto a los ceneos, que subieron de la ciudad de las palmeras con los hijos de Judá al desierto de Judá al sur de Arad, y moraron allí con el pueblo, se introduce aquí en el relato de las guerras de la tribu de Judá, porque esta emigración de los ceneos pertenecía al tiempo comprendido entre la conquista de Debir (vers. 12ss.) y Sefat (ver. 17) y la nota en sí era de importancia porque formaba la unión intermedia entre Num. 10:29ss., y las alusiones posteriores a los ceneos en Jue. 4:11; 5:24; 1 de Sam. 15:6; 27:10; 30:29. בְּנֵי קֵינִי [Los hijos de los ceneos], *i.e.* los descendientes de Hobab, el cuñado de Moisés (compare el cap. 4:11, donde se da el nombre, pero קֵן aparece en lugar de קֵינִי, con Num. 10:29), probablemente eran una rama de los ceneos mencionados en Gen. 15:19 junto con las otras tribus de Canaán, que se habían separado de los otros miembros de su propia tribu en antes del tiempo de Moisés y marchado a la tierra de Madián, donde Moisés se encontró con una hospitalaria recepción de su jefe Regüel en su huida de Egipto. Estos ceneos habían acompañado a los israelitas por petición de Moisés (Num. 10:29ss.); y cuando los israelitas avanzaron a la misma tierra de Canaán, probablemente habían permanecido como nómadas en la cercanía del Jordán frente a Jericó, sin participar en las guerras de Josué. Pero cuando la tribu de Judá hubo exterminado a los cananeos de Hebrón, de Debir y de la cercanía, después de la muerte de Josué, fueron al desierto de Judá con la tribu de Judá conforme se adentraron más al sur; y dirigiéndose al límite suroeste de este desierto, al distrito del sur de Arad (Tell Arad, véase en Num. 21:1), se asentaron allí sobre la frontera de las estepas del Neguev (Num. 33:40). עִיר הַתְּמָרִים [La ciudad de las palmeras] era un nombre dado a la ciudad de Jericó, de acuerdo con el cap. 33:13; Deut. 34:3; 2 de Crón. 28.15. No existe base alguna para pensar que se trate de alguna otra ciudad con este nombre del desierto de Arabia, cerca del bosque de palmeras, φοινικών, de *Diod., Sic.* (III, 42) y *Strabo* (p. 776), como *Clericus* y *Bertheau* suponen, incluso si pudiese demostrarse que había una ciudad con esas características en la cercanía. וַיֵּלֶךְ, «*y fueron* (la rama de los ceneos a la que se acaba de hacer referencia) *y habitaron con el pueblo*» (de los hijos de Judá), es decir, con el pueblo de Israel en el desierto de Judá. El sujeto de וַיֵּלֶךְ es קֵינִי, el ceneo, como una tribu.

Versículos 17-21. Conquistas restantes de las tribus combinadas de Judá y Simeón

Ver. 17. *Sefat* estaba en el territorio de Simeón. Esto es evidente no sólo por el hecho de que Horma (Sefat) había sido adjudicada a la tribu de Simeón (compare Jos. 19:4 con el cap. 15:30), sino también por las palabras, «Judá fue con Simeón su hermano», las cuales apuntan retrospectivamente al ver. 3, y expresan la idea de que Judá entró con Simeón a su territorio para echar a los cananeos que todavía se encontraban allí. Yendo hacia el sur desde Debir, Judá y Simeón derrotaron al cananeo en Sefat en la frontera sur de Canaán, y asolaron esta ciudad, de lo cual recibió el nombre de *Horma, i.e.* asolar. La ciudad ha sido preservada en las ruinas de *Sepáta*, al sur de Calasa o Elusa (véase en Jos. 12:14). En el pasaje mencionado, el rey de Horma o Sefat es nombrado entre los reyes que fueron destruidos por Josué. No se sigue por esto, sin embargo, que Josué necesariamente haya conquistado su capital Sefat; el rey de Jerusalén también fue herido y matado por Josué, sin que la misma Jerusalén fuere tomada en ese tiempo. Pero incluso si Sefat fue tomada por los israelitas en ese tiempo, tan pronto como el ejército israelí se hubo apartado, los cananeos pudieron haberse posesionado del territorio nuevamente; de modo que, del mismo modo que muchas otras naciones cananeas, tuvo que ser conquistada nuevamente después de la muerte de Josué (véase el comentario sobre Num. 21:2,3). Sin embargo, no existe mucha probabilidad en esta conjetura por la sencilla razón de que la maldición pronunciada por Moisés sobre el país del rey Arad (Num. 21:2) fue llevada a cabo ahora, por primera vez, por Judá y Simeón sobre la ciudad de Sefat, la cual formaba parte de ésta. Si Josué la hubiera conquistado, seguramente habría ejecutado la maldición sobre ella. El nombre *Horma*, que ya había sido dado a Sefat en Jos. 15:30 y 19:4, no es prueba de lo contrario, ya que aquí podría ser utilizado anacrónicamente. En cualquier caso, la aplicación de la maldición sobre esta ciudad sólo puede explicarse por el hecho de que Moisés había pronunciado la maldición sobre todas las ciudades del rey de Arad.

Ver. 18. Judá se volvió del *Neguev* a la *Sefela*, y tomó las tres ciudades principales de los filisteos a lo largo de la línea costera, Gaza, Ascalón y Ecrón con su territorio. El orden en que aparecen los nombres de las ciudades capturadas es una prueba de que la conquista tuvo lugar desde el sur. En primer lugar Gaza, la ciudad de más al sur de los filisteos, la presente *Guzzeh*; luego Ascalón (*Asculán*), la cual está a cinco horas al norte de Gaza; y finalmente Ecrón, la ciudad de más al norte de las cinco ciudades de los filisteos, la presente Akír (véase en Jos. 13:3). Las otras dos, Asdod y Gat, no parecen haber sido conquistadas en ese tiempo. E incluso aquellas ciudades que fueron conquistadas, la tribu de Judá fue incapaz de mantenerlas por mucho tiempo. En el tiempo de Sansón todas ellas estaban nuevamente en poder de los filisteos (véase los caps. 14:19; 16:1ss.; 1 de Sam. 5:10, etc.).

En el ver. 19 tenemos un breve resumen de los resultados de las contiendas por la posesión de la tierra. *«Y Yahvé estaba con Judá»;* y con su ayuda tomaron posesión de las montañas. *«Mas no pudo arrojar a los que habitaban en los llanos, porque tenían carros herrados»*. הוֹרִישׁ tiene dos significados diferentes en las dos cláusulas: el primero (וַיֹּרֶשׁ), tomar una posesión que ha sido evacuada por la expulsión o destrucción de sus primeros habitantes; y el segundo (לְהוֹרִישׁ, con el acusativo, de los habitantes), echar o exterminarlos de sus posesiones, un significado que se deriva del primer significado de convertirla en una posesión vacía (véase Ex. 34:24; Num. 32:21, etc.). הָהָר [La montaña] incluyen aquí la tierra del sur (el Neguev), como la única distinción que hay entre las montañas y el llano. הָעֵמֶק [El valle] es la *sefela* (ver. 9). לְהוֹרִישׁ לֹא, no fue capaz de echarlo. La construcción puede explicarse por el hecho de que לֹא debe tomarse independientemente aquí como en Amós 6:10, en el mismo sentido en que se utiliza אֵין antes del infinitivo en escritos posteriores (2 de Crón. 5:11; Ester 4:2; 8:8; Ec. 3:14; véase a *Ges.*, pp. 132-133, nota 1; *Ewald*, §237e). Sobre los carros de hierro, *i.e.* los carros cubiertos con hierro, véase el comentario de Jos. 17:16.

A esto se anexa, en el ver. 20, la declaración de que *«dieron Hebrón a Caleb»*, etc., lo cual ya había ocurrido en Jos. 15:13, 14, y fue explicado allí; y también en el ver. 21 la observación de que los benjamitas no echaron a los je-

buseos que habitaban Jerusalén, lo cual está en su sitio en tanto que muestra, por un lado, que los hijos de Judá no trajeron a Jerusalén a la indisputable posesión de los israelitas por medio de esta conquista, y, por otro lado, que no fue su intención disminuir la heredad de Benjamín por la conquista de Jerusalén, y que no habían tomado la ciudad para sí mismos. Para más observaciones, véase el ver. 8.

Los hostiles ataques de las otras tribus sobre los cananeos que permanecían en la tierra son resumidos brevemente en los vers. 22-36. De estos se describe más plenamente la toma de Betel en los vers. 22-26. Además de esto, no se da nada más que la lista de las ciudades de los territorios del oeste de Manasés (vers. 27, 28), Efraín (ver. 29), Zabulón (ver. 30), Aser (vers. 31, 32), Neftalí (ver. 33), y Dan (vers. 34, 35), de los que los cananeos no fueron exterminados por estas tribus. Isacar es omitido; sin embargo, difícilmente porque esa tribu no intentara perturbar a los cananeos, como *Bertheau* supone, sino más bien porque ninguna de sus ciudades permaneció en manos de los cananeos.

Vers. 22-26. Así como Judá, también hizo (גַּם־הֵם [ellos también], refiriéndose a los vers. 2, 3) la casa de José (Efraín y la media tribu occidental de Manasés), renovó sus hostilidades contra los cananeos que quedaron en su territorio después de la muerte de Josué. Los hijos de José subieron contra Betel, y Yahvé estaba con ellos, de modo que fueron capaces de conquistar la ciudad. *Betel* ciertamente había sido asignada a la tribu de Benjamín (Jos. 18:22), pero se situaba en el límite sur de la tierra de la tribu de Efraín (Jos. 16:2; 18:13); de manera que la tribu de José no podría tolerar a los cananeos en esta ciudad fronteriza si quería defender su propio territorio contra ellos y depurarlo por completo. Ésta es una explicación suficiente del hecho de que esta conquista es mencionada, y sólo esta, sin que halla necesidad de buscar la razón, como *Bertheau* lo hace, en la circunstancia de que la ciudad de Betel llegó a tener una prominencia muy significativa en la posterior historia de Israel, y alcanzó la misma importancia en muchos aspectos en relación con las tribus del norte, como la que Jerusalén alcanzó en relación con las del sur. Sobre el hecho de que no se menciona nada más relacionado con las otras conquistas de los hijos de José, podría explicarse lo suficiente con la suposición de que no tuvieron éxito en desarraigar a los cananeos de las otras ciudades fortificadas que estaban en su posesión; y por tanto que no había nada más que relatar acerca de otras conquistas, ya que el resultado de sus ataques fue meramente este: que no echaron a los cananeos de las ciudades nombradas en los vers. 27, 29, sino que únicamente los hicieron tributarios. יָתִירוּ, hicieron que se explorara o espiara. תּוּר se construye con ב aquí porque el espiar tenía a la mano su objeto. *Betel*, primeramente Luz, ahora *Beitin*; véase en Gen. 28:19 y Jos. 7:2.

Ver. 24. Y los que *espiaban* (*i.e.* los espías enviados a explorar Betel) vieron a un hombre que venía de la ciudad, y le dijeron que les mostrara la entrada a ella, bajo la promesa de que ellos le mostrarían favor, *i.e.* perdonarían las vidas de él y su familia (véase Jos. 2:12, 13); cuando tomaran la ciudad y la destruyeran, de acuerdo con la ley de Deut. 20:16, 17, sin dejar irse a nadie más que al hombre y su familia. Por מְבוֹא הָעִיר [la entrada de la ciudad] no debemos entender que se refiera al portal de la ciudad, sino a la forma o modo por el que podrían entrar a la ciudad, la cual sin duda estaba fortificada.

Ver. 26. El hombre al que dejaron libre (שִׁלְּחוּ), se fue con su familia a la tierra de los heteos, y allí construyó una ciudad, a la cual dio el nombre de su primera morada, *Luz*. La ubicación de esta *Luz* es completamente desconocida. Incluso la situación de la tierra de los heteos no puede determinarse con mayor precisión; porque hallamos heteos en Hebrón en los tiempos de Abraham y Moisés (Gen. 23), y también sobre los motes de Palestina (Num. 13:29), y en un periodo posterior al noreste de Canaán sobre las fronteras de Siria (1 de Reyes 10:29). Que los heteos eran una de las tribus más numerosas y dispersas de los cananeos, es evidente por el hecho de que en Jos. 1:4, los cananeos en general son descritos como heteos.

Vers. 27, 28. Manasés no arrojó a los cananeos de las ciudades que le habían sido adjudicadas en el territorio de Aser e Isacar (Jos. 17:11), sino simplemente los hizo tributarios. לֹא הוֹרִישׁ אֶת־בֵּית־שְׁאָן וגו, considerado por sí solo, podría traducirse: «Manasés no tomó posesión de Bet-seán», etc. Pero como hallamos, en la continuación de la enumeración, a los habitantes de las ciudades mencionadas en lugar de las ciudades en sí, debemos tomar הוֹרִישׁ en el sentido de desarraigar, arrojando de sus posesiones, lo cual es la única interpretación aplicable en el ver. 28; y de ese modo, de acuerdo con una muy frecuente metonimia, se debe entender por las ciudades a los habitantes de ellas. «*Manasés no exterminó a Bet-seán*», *i.e.* a los habitantes de Bet-seán, etc. Todas las ciudades mencionadas aquí ya han sido mencionadas en Jos. 17:11, siendo la única diferencia que no están ubicadas en el mismo orden, y que *Endor* es mencionada allí por *Dor*; en tanto que aquí sin duda fue dejada fuera por el error de un copista, ya que los manaseos, de acuerdo con Jos. 17:12, 13, no exterminaron a los cananeos de todas las ciudades mencionadas allí. El cambio en el orden en que aparecen las ciudades, Taanac a continuación de Bet-seán, mientras que en Josué Bet-seán va seguida por Ibleam, la cual es colocada una antes del final en la presente lista, puede explicarse sobre la suposición de que en Jos. 17:11, Endor, Taanac y Meguido se ubican juntas, como formando una triple liga, de lo cual el autor de nuestro libro no se ha dado cuenta. Casi todas estas ciudades estaban en la llanura de Jezreel, o en la inmediata cercanía de las grandes rutas comerciales que van desde la costa del Mediterráneo hasta Damasco y Asia central. Sin duda los cananeos sacaron toda su fuerza para defender estas rutas; y en esta sus carros de hierro, contra los que Israel no podría hacer nada en la llanura de Jezreel, eran de gran ayuda (véase el ver. 19; Jos. 17:16). Para más particulares respecto a la ubicación de las distintas ciudades, véase en Jos. 17:11. Sólo *Dor* estaba sobre la costa del Mediterráneo (véase en Jos. 11:2), y siendo un emporio comercial de los fenicios, con seguridad debía estar fuertemente fortificada, y debe haber sido muy difícil de conquistar.

Ver. 28. Conforme los israelitas se fortalecieron, sometieron a servidumbre a los cananeos (מַס, véase el comentario de Gen. 49:15). No se relata cuándo tuvo lugar, pero en todo caso, sólo se hizo gradualmente en el curso de la época de los jueces, y no por primera vez en el reinado de Salomón, como *Bertheau* supone tomando como base 1 de Reyes 9:20-22 y 4:12, sin tomar en cuenta que incluso en el tiempo de David, los israelitas ya habían alcanzado el más grande poder que jamás habían poseído, y que no hay nada que discrepe con esto en 1 de Reyes 4:12 y 9:20-22. Porque en absoluto se deduce, por la designación de jefes por Salomón sobre los distritos de Taanac, Meguido y Bet-seán (1 de Reyes 4:12), que estos distritos hayan sido conquistados muy poco antes, cuando tenemos en mente que Salomón designó doce jefes como ellos sobre todo Israel, para que remitieran regularmente los pagos nacionales que se requerían para el mantenimiento de la corte real. Tampoco se deduce que, como Salomón empleó a los descendientes de los cananeos que fueron dejados en la tierra como trabajadores

tributarios en la erección de sus grandes edificios, él haya sido, por lo tanto, el primero en tener éxito en obligar a estos cananeos que no habían sido exterminados cuando la tierra fue conquistada por Josué, a pagar tributo a las diferentes tribus de Israel.

Vers. 29-35. Efraín no desarraigó a los cananeos en *Gezer* (ver. 29), como ya se había declarado en Jos. 16:10.

Ver. 30. Zabulón no arrojó a los cananeos de *Quitrón* y *Naalal*. Ninguno de estos lugares ha sido descubierto (véase el comentario de Jos. 19:15).

Ver. 31. Aser no arrojó a los de *Aco*, etc. עַכּוֹ: un puerto marítimo al norte del Carmelo, sobre la bahía que es llamada por su nombre; es llamada Ἀκη por *Josefo, Diod, Sic*., y *Plinio*, y después fue llamada *Ptolemaida* por uno de los ptolomeos (1 de Mac. 5:15, 21, 10:1, etc.; Hech. 21:7). Los árabes la llamaban *Akka*, y este nombre fue cambiado por los cruzados a *Acker* o *Acre*. Durante las cruzadas fue una ciudad floreciente en lo marítimo en el comercio; pero subsiguientemente cayó en decadencia, y en el presente tiene una población de unos 5.000, compuesta de musulmanes, drusos y cristianos (véase *C. v. Raumer*, *Pal.*, p. 119; *Rob*., *Neue Biblische Forschungen*, pp. 115s. y *Ritter*, *Erdkunde* 16, pp. 725ss.). *Sidón*, ahora *Saida*; véase en Jos. 11:8. *Acab* sólo se menciona aquí, y es desconocida. *Aczib, i.e. Ecdipa*; véase en Jos. 19:29. *Helba* es desconocida. *Afec* es la presente *Afkah*; véase en Jos. 13:4; 19:30. *Rehob* es desconocida; véase en Jos. 19:28, 30. Por cuanto siete de las veinte ciudades de Aser (Jos. 19:30) permanecieron en manos de los cananeos, incluyendo lugares tan importantes como Aco y Sidón, no se declara en el ver. 32, como en los vers. 29, 30, que «los cananeos habitaron entre ellos», sino que «*moró Aser entre los cananeos que habitaban en la tierra*», para mostrar que los cananeos mantenían la mayor parte. Y por la misma razón, la expresión וַיִּהְיוּ לָמַס [le fue tributario] (vers. 30, 35, etc.) también es omitida.

Ver. 33. Neftalí no arrojó a los habitantes de *Bet-semes* y *Bet-anat*, dos ciudades fortificadas cuya ubicación todavía es desconocida (véase en Jos. 19:38) de modo que esta tribu también habitó entre los cananeos, pero no los hicieron tributarios.

Vers. 34s. Los danitas fueron incluso menos capaces de arrojar de su heredad a los cananeos. Por el contrario, los amorreos obligaron a Dan a replegarse a las montañas, y no les permitían que descendieran a la llanura. Pero el territorio que había sido adjudicado a los danitas estaba mayormente en el llano (יוֹאֵל, véase en Jos. 19:40). Si, por lo tanto, fueron sacados de allí, fueron excluidos de su territorio casi por completo. Los amorreos persistieron (véase en Deut. 1:5) en morar en *Heres*, en *Ajalón* y en *Saalbim*. Sobre los dos últimos lugares, véase Jos. 19:42, donde también se menciona Ir-semes. Esta combinación, e incluso más el significado de los nombres הַר־חֶרֶס, *i.e.* monte del sol, e עִיר־שֶׁמֶשׁ, *i.e.* ciudad del sol, hacen que sea muy probable la conjetura de que *Har-heres* es sólo otro nombre de *Ir-semes*, *i.e.* la presente *Ain sems* (véase en Jos. 15:10, y *Rob*., *Pal.* III, p. 226). Esta presión por parte de los amorreos produjo que una parte de los danitas emigrara, y buscara heredad al norte de Palestina (véase el cap. 18). Por otro lado, los amorreos fueron convertidos en tributarios gradualmente por las poderosas tribus de Efraín y Manasés, los cuales colindaban con Dan por el norte. וַתִּכְבַּד וגו [La casa de José cobró fuerzas], *sc.* sobre los amorreos en las ciudades ya mencionadas sobre las fronteras de Efraín. Para la expresión en sí, compare 1 de Sam. 5:6; Sal. 32:4.

Ver. 36. Para explicar la supremacía de los amorreos en el territorio de Dan, se añade un pequeño aviso de su extensión en el sur de Palestina. «*El límite del amorreo fue*», *i.e.* se extendía (en el tiempo de la conquista de Canaán por los israelitas), «*desde la subida de Acrabim, desde Sela hacia arriba*». מַעֲלֵה עַקְרַבִּים (*ascensus scorpiorum*) era la línea de acantilados que se proyectaban agudamente, los cuales cruzaban el Ghor por debajo del Mar Muerto, y formaban el límite sur de la tierra prometida (véase en Num. 34:4 y Jos. 15:2, 3). מִהַסֶּלַע, de la roca, se da sin duda como un segundo punto sobre el límite del territorio amorreo, como lo muestra claramente la repetición de la מִן, a pesar de la omisión de la cópula וְ. הַסֶּלַע, la roca, la mayoría de los comentaristas supone que se refiere a la ciudad de *Petra*, cuyas ruinas todavía pueden verse en el wadi *Musa* (véase a *Burckhardt*, *Syr.*, pp. 703 ss.; *Rob*., *Pal.* III, pp. 128ss. y 760ss.), y se menciona distintivamente en 2 de Reyes 14:7 bajo el nombre de הַסֶּלַע, y en Isa. 16:1 es llamada simplemente סֶלַע. Por consiguiente, con esta interpretación la siguiente palabra וָמָעְלָה (y hacia arriba) tendría que tomarse en el sentido de *ulterius* (y más allá), y la explicación de *Rosenmüller* sería la correcta: *Emoraeos non tantum ad urbem Petram pertigisse aut eam incoluisse, sed etiam ulterius versus montium illorum australium culmina habitationem suam produxisse* [Los amorreos no sólo se extendían hasta la ciudad de Petra, o la habitaban, sino que su morada se extendía más allá, hacia las cimas de esas montañas del sur]. Pero una descripción del territorio amorreo extendiéndose hacia el sur hasta Arabia no se corresponde con el contexto del versículo, cuyo objetivo era explicar cómo fue que los amorreos pudieron mantener a los danitas fuera de la llanura y restringirlos a las montañas, sin decir nada del hecho de que es cuestionable si los amorreos en realidad se extendieron tan lejos, de lo cual no tenemos ni testimonio bíblico ni evidencia de ningún otro tipo. Sobre esta base incluso *Bertheau* ha tomado וָמָעְלָה como denotando la dirección hacia arriba, *i.e.* hacia el norte, lo cual incuestionablemente corresponde así con el uso de מָעְלָה como con el contexto del pasaje. Pero en absoluto armoniza con esto que entendamos הַסֶּלַע como refiriéndose a *Petra*; porque en ese caso tendríamos la mención de dos puntos fronterizos, el segundo de los cuales estaba más al sur que el primero. Ahora bien, un historiador que hubiese estado familiarizado de algún modo con la topografía, nunca habría descrito la extensión del territorio amorreo de sur a norte de un modo como este, comenzando con las montañas al norte, luego pasando a Petra, la cual estaba más al sur, y declarando que desde este punto se extendía el territorio más al norte. Si וָמָעְלָה por lo tanto se refiere a la extensión del territorio de los amorreos en dirección norte, la expresión מִהַסֶּלַע [desde la roca] no puede entenderse como si se refiriera a la ciudad de Petra, sino que debe denotar alguna otra localidad bien conocida para los israelitas que tuviese ese nombre. Tal localidad indudablemente se situaba en la roca, en el desierto de Zin, la cual se había hecho célebre por los sucesos que tuvieron lugar en el agua de la contienda (Num. 20:8, 10), y a la cual es muy probable que se refiera esta expresión. La roca en cuestión se ubicaba en el lado suroeste de Canaán, sobre la orilla sur de la meseta *Rakhma*, hacia la cual se extendían los montes de los amorreos hacia el suroeste (comp. Num. 14:25, 44, 45, con Deut. 1:44). Tal lugar sería mencionado aquí de manera muy apropiada como el límite sur-occidental de los amorreos, en conexión con las alturas Escorpión como su límite sureste, con el propósito de mencionar la frontera de los amorreos en toda su extensión de este a oeste.

Capítulo 2:1-5. El ángel del Señor en Boquim

Al ligero vistazo de la actitud que las tribus de Israel asumieron con relación a los cananeos que todavía quedaban en su heredad, se adjunta un relato de la apari-

ción del ángel del Señor, quien anunció al pueblo el castigo de Dios por su quebrantamiento del pacto, de lo cual eran culpables por su fracaso en la exterminación de los cananeos. Esta teofanía está relacionada de la manera más íntima con los hechos agrupados en el cap. 1, ya que el designio y significado de la panorámica histórica dada allí sólo se deben aprender por la reprobación del ángel; y por cuanto ambos tienen el mismo carácter aforístico, estando restringidos a los hechos esenciales sin entrar minuciosamente en alguno de los detalles, se deja mucho en la oscuridad. Esto se aplica más particularmente a la declaración del ver. 1a, *«el ángel de Yahvé subió de Gilgal a Boquim»*. El מַלְאַךְ יהוה [ángel de Yahvé] no es un profeta, o algún otro mensajero terrenal de Yahvé, ya sea Finees o Josué, como el *Târgum, los rabinos, Bertheau*, y otros asumen, sino el ángel del Señor que es una esencia con Dios. En la narrativa histórica simple, un profeta nunca es llamado *Maleac Yahvé.* Los profetas siempre son llamados נָבִיא o אִישׁ נָבִיא, como en el cap. 6:8, o también אִישׁ אֱלֹהִים [varón de Dios], como en 1 de Reyes 12:22; 13:1, etc.; y Hag. 1:13 y Mal. 3:1 no pueden presentarse como pruebas de lo contrario, porque en ambos pasajes el significado puramente apelativo de la palabra Maleach se establece más allá de toda duda por el mismo contexto. Además, ningún profeta se identifica a sí mismo tan plenamente con Dios como el ángel de Yahvé lo hace aquí. Los profetas siempre se distinguen entre ellos y Yahvé, introduciendo sus palabras con la declaración: כֹּה אָמַר יהוה [así dice Yahvé], como se dice que hizo el profeta mencionado en el cap. 6:8. Por otro lado, se afirma que ningún ángel mencionado en los libros históricos se dirigió a toda la nación en alguna ocasión o que haya pasado de un lugar a otro. Pero aunque hubiese sido un profeta el que habló, no podríamos entender sus palabras dirigidas a toda la nación, o «a todos los hijos de Israel», como si las hubiera hablado directamente a los 600.000 varones de Israel, sino simplemente que el discurso fue dirigido a toda la nación en las personas de sus cabezas o representantes. Así que Josué habló כָּל־הָעָם [a todo el pueblo] (Jos. 24:2), aunque sólo los ancianos de Israel y sus líderes estaban reunidos alrededor de él (Jos. 24:1). Así también un ángel, o «el ángel del Señor», también podría hablar a los jefes de la nación, cuando el mensaje tenía que ver con todo el pueblo. Y no había nada en el hecho de que subió de Gilgal a Boquim que estuviese en desacuerdo con la naturaleza del ángel. Cuando el ángel del Señor apareció a Gedeón, se declara en el cap. 6:11 que vino y se sentó bajo el terebinto en Ofra; del mismo modo la aparición del ángel del Señor en Boquim podría describirse como subiendo a Boquim de modo natural. Lo único que nos sorprende como peculiar en su aparición es que «subió de Gilgal». Esta declaración debe relacionarse íntimamente con la misión del ángel, y por tanto debe contener algo más que meramente una descripción literal respecto a su traslado de un lugar a otro. No debemos concluir, sin embargo, que el ángel del Señor vino de Gilgal, porque esta ciudad era el punto de reunión de la congregación en el tiempo de Josué. Aparte de la cuestión discutida en las pp. 92ss. respecto a la ubicación de Gilgal en los diferentes pasajes del libro de Josué, tal punto de vista es derribado por la circunstancia de que después de la erección del tabernáculo en Silo, y durante la división de la tierra, no era Gilgal sino Silo el punto de reunión de la congregación cuando se terminó de echar suertes (Jos. 18:1, 10). No podemos estar de acuerdo con *H. Witsius*, por lo tanto, quien dice en su *Miscell. ss.* (1, p. 170, ed. 1736) que *commode ex illo loco venit, ubi ad tutelam castrorum diu moratus erat atque etiamnum morari credebatur* [él vino de ese lugar, donde había permanecido durante mucho tiempo para guardar el campamento, y donde se le había mandado quedarse]; antes bien se debe asumir que su subida de Gilgal está estrechamente relacionada con la aparición del ángel-príncipe, conforme se describe en Jos. 5:13, para anunciar a Josué la caída de Jericó después de la circuncisión del pueblo en Gilgal. Así como en esa ocasión, cuando Israel acababa de entrar en la verdadera relación de pacto con el Señor por medio de la circuncisión, y se preparaba para la conquista de Canaán, el ángel del Señor se apareció a Josué como el príncipe del ejército de Yahvé, para asegurarle de la toma de Jericó; también aquí, después de la entrada de las tribus de Israel en sus heredades, cuando comenzaban a hacer paz con los cananeos restantes, y en lugar de arrojarlos se contentaban con hacerlos tributarios, el ángel del Señor apareció al pueblo, para hacer saber a todos los hijos de Israel que por medio de tal relación con los cananeos habían quebrantado el pacto del Señor, y para predecir el castigo que seguiría a esta transgresión del pacto. Por lo tanto, por el hecho de que venía de Gilgal, se muestra distintivamente que el mismo ángel que entregó todo Canaán en las manos de los israelitas cuando cayó Jericó, se les había aparecido nuevamente en Boquim para darles a conocer el propósito de Dios como consecuencia de su desobediencia a los mandatos del Señor. La intención del autor estaba muy lejos de dar meramente una descripción geográfica; esto se evidencia también por el hecho de que únicamente describe el lugar donde sucedió su aparición por medio del nombre que le fue dado como consecuencia de este evento: *Boquim, i.e.* lloradores. La ubicación de este lugar es completamente desconocida. La interpretación de la LXX, ἐπὶ τὸν Κλαυθμῶνα καὶ ἐπὶ Βαιθὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραήλ no da la idea real; por cuanto τὸν Κλαυθμῶνα simplemente surge de una confusión de בֹּכִים con בָּכָאִים en 2 de Sam. 5.23, lo cual la LXX, también ha interpretado como Κλαυθμών, y ἐπὶ τὸν Βαιθήλ κ.τ.λ. es una manipulación arbitraria de los mismos traductores, quienes suponen que Boquim se encuentra en la vecindad de Betel, «con toda probabilidad meramente porque tenían en mente *Alón-bacut*, el árbol del lloro (בָּכוּת), en Betel, el cual se menciona en Gen. 35:8» (*Bertheau*). Con relación a la *piska* del medio del versículo, véase las anotaciones sobre Jos. 4:1. En su discurso el ángel del Señor se identifica a sí mismo con Yahvé (como en Jos. 5:14 comparado con 6:2), al describirse como el que los hizo subir de Egipto y los trajo a la tierra que juró a sus padres. Hay algo muy sorprendente en el uso del imperfecto אַעֲלֶה en lugar del perfecto (cf. cap. 6:8), como la esencia del discurso y la continuación de éste en el tiempo histórico וְאָבִיא y וָאֹמַר requiere el pretérito. El imperfecto sólo puede explicarse sobre la suposición de que es ocasionado por el imperfecto consecutivo que sigue inmediatamente después y reacciona por su proximidad. *«No invalidaré jamás mi pacto con vosotros», i.e.* mantendré lo que prometí cuando hice el pacto, que dotaré a Israel de bendiciones y salvación, si ellos por su parte observan las responsabilidades del pacto que han adquirido (véase en Ex. 19:5ss.), y obedecen los mandamientos del Señor. Entre estos estaba el mandato de no aliarse con los habitantes de esa tierra, los cananeos (véase Ex. 23:32, 33; 34:12, 13, 15, 16; Deut. 7:2ss.; Jos. 23:12). *«Cuyos altares habéis de derribar»,* tomado literalmente de Ex. 34:13; Deut. 7:5. Las palabras *«mas vosotros no habéis atendido a mi voz»* hacen recordar Ex. 19:5. *«¿Por qué habéis hecho esto?»* (מָה־זֹּאת, literalmente: «¿qué es esto que habéis hecho?») *sc.* al perdonar los cananeos y tolerar sus altares.

Ver. 3. וְגַם אֲמַרְתִּי [Por tanto yo también os digo]: estás palabras indican la amenaza que ya había sido mencionada en Num. 33:55, Jos. 23:13, en caso de que no cumplie-

ran el mandato de Dios, amenaza que ahora cumpliría el Señor. Por los pasajes mencionados, también podemos explicar la expresión וְהָיוּ לָכֶם לְצָרִים, estarán a vuestros costados, *i.e.* serán azotes en vuestros costados. El vocablo לְצָרִים es una expresión abreviada para לְצִנִּנִים בְּצִדֵּיכֶם en Num. 33:55, de modo que no hay necesidad para la conjetura de que está en lugar de לְצָרִר. La última cláusula del ver. 3 se forma como consecuencia de Ex. 23:33.

Vers. 4, 5. El pueblo estalló en gran lloro por causa de esta reprimenda. Y puesto que el lloro, del cual el lugar recibió el nombre de *Boquim*, fue una señal de su dolor a causa del pecado, este dolor los llevó a tal arrepentimiento, que *«ofrecieron allí sacrificios a Yahvé»*, sin duda presentando ofrendas por el pecado y holocaustos, para poder obtener misericordia y perdón por sus pecados. Sin embargo, no se concluye por estos sacrificios, que el tabernáculo o el arca del pacto se encontrasen en Boquim. En cualquier lugar que el Señor se aparecía a su pueblo, se le podrían ofrecer sacrificios (véase los caps. 6:20, 26, 28; 13:16ss.; 2 de Sam. 24:25, y el comentario sobre Deut. 12:5). Por otro lado, no se concluye por el sacrificio en Boquim, donde no había santuario de Yahvé, que la persona que se apareció al pueblo no era un profeta, ni siquiera un ángel ordinario, sino *el ángel del Señor*, quien es esencialmente uno con Yahvé.

Capítulos 2:6-3:6. Conducta de Israel para con el Señor y trato del Señor para con Israel en el tiempo de los Jueces

La actitud que asumieron los israelitas con relación a los cananeos que quedaban en sus posesiones, contenía el germen de la peculiar dirección dada al desarrollo de la nación de Dios en los tiempos de los jueces. Para mostrar el curso de este desarrollo en sus principios más generales, la era que comenzó después de la muerte de Josué se caracteriza como un periodo de constante alternación entre idolatría y la consiguiente subyugación por naciones extrañas como castigo de Dios por la transgresión de su pacto por un lado, y el retorno a Dios después de recibir castigo y su consecuente liberación por jueces expresamente levantados por Dios con ese propósito por el otro lado. De este modo se manifiesta la justicia del Dios santo tan claramente en el castigo de la rebelión, y la misericordia del fiel Dios del pacto en su perdón del penitente. La historia de Israel de ese tiempo nos muestra un ejemplo de la santidad y justicia divinas por un lado, y su gracia y misericordia por el otro, conforme se ha manifestado en la iglesia de Dios de todos los tiempos, como una advertencia para el impío y para consuelo del justo.

Vers. 6-10. El relato de este desarrollo de la nación del pacto, el cual comenzó después de la muerte de Josué y sus contemporáneos, está ligado al libro de Josué por una sencilla repetición de los versículos finales del libro (Jos. 24:28-31) en los vers. 6-10, con unas cuantas diferencias sin importancia, no sólo para formar una unión entre Jos. 24 y Jue. 2:11, y para reanudar el hilo de la historia que fue roto por el sumario recientemente dado de los resultados de las guerras entre los israelitas y los cananeos (*Bertheau*), sino más bien para destacar aguda y claramente el contraste entre la era que había pasado y el periodo de la historia de los israelitas que estaba a punto de comenzar. La *vav consecutiva* unida a וַיְשַׁלַּח expresa el orden del pensamiento pero no del tiempo. La apostasía de su Señor de la nueva generación (vers. 10ss.), era una consecuencia necesaria de la actitud que Israel había tomado con relación a los cananeos que quedaban en la tierra, como se describe en los caps. 1:1-2:5. Esta idea es indicada por la *vav consecutiva* en וַיְשַׁלַּח; de modo que el significado del ver. 6ss. conforme se expresa en nuestra fraseología ordinaria sería de la siguiente manera: Cuando Josué hubo despedido al pueblo, y los hijos de Israel se hubieron marchado cada uno a su heredad para tomar posesión de la tierra, el pueblo sirvió al Señor mientras Josué y sus contemporáneos que le sobrevivieron estuvieron con vida; pero cuando Josué hubo fallecido, y aquella generación (que era contemporánea de él) hubo sido reunida a sus padres, se levantó después de ellos una nueva generación que no conocía al Señor ni la obra que había hecho a favor de Israel. Sobre la muerte y sepultura de Josué, véase en Jos. 24:29, 30. נֶאֱסַף אֶל־אֲבוֹתָיו [Reunida a sus padres] corresponde a נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו [reunido a su pueblo] en el Pentateuco (Gen. 25:8, 17; 35:29; 49:29, 33, etc.; véase en Gen. 25:8). Ellos *«no conocían al Señor», sc.* por medio de ver o experimentar sus maravillosos hechos, aquellos que los contemporáneos de Josué y Moisés habían visto y experimentado.

En la visión general de los tiempos de los jueces, comenzando con el ver. 11, la caída de los israelitas al apartarse del Señor se menciona antes que nada, y al mismo tiempo se muestra distintivamente como ni los castigos infligidos sobre ellos por Dios en las manos de hostiles naciones, ni el envío de jueces para libertarlos de la hostil opresión, sirvieron para volverlos de su idolatría (vers. 11-19). Esto va seguido por la determinación de Dios de tentar y castigar a la pecaminosa nación no arrojando a los cananeos restantes (vers. 20-23); y finalmente, el relato concluye con una enumeración de las tribus que todavía quedaban, y la actitud de Israel para con ellos (cap. 3:1-6)[2].

Vers. 11-19. *Repetidas apostasías del pueblo de su Señor*

Vers. 11-13. Los israelitas hicieron lo que estaba mal ante los ojos del Señor (lo que desagradaba a Dios); sirvieron a los baales. El plural הַבְּעָלִים es un término general empleado para denotar todas las deidades falsas, y es sinónimo de la expresión אֱלֹהִים אֲחֵרִים [otros dioses] en la cláusula «otros dioses de los dioses de las naciones de alrededor de ellos» (los israelitas). Este empleo del término הַבְּעָלִים surgió del hecho de que Baal, la deidad masculina principal de los cananeos y de todas las naciones del Asia cercana, era adorada por las diferentes naciones con pequeñas modificaciones, y por tanto descrita por varios epítetos distintos.

En el ver. 12 se describe esta apostasía con más detalle como habiéndose olvidado del Dios de sus padres, con quienes estaban en deuda por su más grande bendición, su liberación de Egipto, y habiendo seguido a otros dioses de las naciones paganas que estaban alrededor de ellos (tomándolo literalmente de Deut. 6:14 y 13:7, 8), y adorándolos. De este modo provocaron al Señor a la ira. הִכְעִיס como en Deut. 4:25; 9:18, etc.

Ver. 13. De esa manera abandonaron a Yahvé, y sirvieron a Baal y a Astarot. En este caso se conecta el singular הַבַּעַל con el plural עַשְׁתָּרוֹת, porque las deidades masculinas de todas las naciones cananeas, y aquellas que colindaban con Canaán, eran en su naturaleza una y la misma deidad, Baal, un dios-sol, y como tal la fuente de la vida física, y del poder generativo y reproductivo de

2. El carácter de este texto es tan claro que ni siquiera *Bertheau* puede hacer otra cosa sino aceptar los vers. 14-19 como introducción a la subsiguiente historia de los jueces. Para poder mantener su teoría acerca de la composición del libro de los jueces, según la cual 2:6-3:6 debe formar la primera parte de la historia de los israelitas en tiempos de los jueces, afirma que 14-19 es una incisión secundaria en esta primera parte, sin poder presentar otro argumento que en este caso la primera de las siete partes (asumidas) pierde su independencia en relación a las otras seis.

la naturaleza, el cual era considerado como una emanación de su propio ser (véase *Mover, Religion der Phönizier*, pp. 184ss., y *J.G. Müller,* en *Herzog, Realencyclopaedie* I, p. 637). עַשְׁתָּרוֹת, del singular עַשְׁתֹּרֶת, que sólo aparece nuevamente en 1 de Reyes 11:5, 33, y 2 de Reyes 23:13, en relación con la Astarte sidonia, era el nombre que se utilizaba generalmente para denotar la deidad femenina principal de las tribus cananeas, una diosa-luna, que era adorada como el principio de la naturaleza manifestado en la pura luz de la luna, y por su influencia sobre la vida terrestre. Correspondía con la *Afrodita* griega, cuyo célebre templo en Ascalón se describe en *Herod*. I, 105. En el cap. 3:7, הָאֲשֵׁרוֹת (Asera) se utiliza como equivalente de *Astarot*, lo cual se utiliza aquí en el cap. 10:6; 1 de Sam. 7:4; 12:10. *Asera* fue transferida a la misma deidad por los ídolos de esta diosa, los cuales a menudo consistían de columnas de madera, y son llamados imágenes de Asera en Ex. 34:13; Deut. 7:5; 12:3; 16:21. La etimología de עַשְׁתֹּרֶת ha sido fuertemente discutida. La explicación común, de que provenía del ario (vedo stri = star, cf. *Ges., thes.,* pp. 1083s., *Mov., op.cit.*, p. 606, *Delitzsch, Comentario de Isaías 17:8*), fue refutada por *Bachmann* con argumentos sólidos y contundentes. El nombre en el asirio es Istar, sin terminación femenina y el plural Istarât se usa generalmente para las diosas, cf. *Schrader, die Keilinschriften*, pp. 83s.

Con relación a la naturaleza de la adoración de Baal y Astarte, en la que los israelitas cayeron no mucho tiempo después de la muerte de Josué, y en la cual continuaron hundiéndose más y más de allí en adelante, es evidente por la alusión más precisa contenida en la historia de Gedeón, que no consistía en una oposición directa a la adoración a Yahvé, sino que era simplemente una mezcla de la adoración a Yahvé con la adoración pagana o cananea a sus ídolos. Gedeón no sólo hizo que se hiciera el efod en su natal Ofra, tras del cual se prostituyó todo Israel (cap. 8:27), una imitación del efod del sumo sacerdote en imitación a la adoración de Yahvé; sino que la adoración de Baal-berit en Siquem, detrás del cual los israelitas se prostituyeron después de la muerte de Gedeón (cap. 8:33), era simplemente una corrupción de la adoración a Yahvé en la que Baal era puesto en lugar de Yahvé y adorado del mismo modo como podemos verlo claramente por el cap. 9:27. La adoración de Yahvé incluso podría continuar externamente en conexión con esta idólatra adoración. Así como en el caso de estas naciones en medio de las cuales vivía Israel, se manifestaba el reconocimiento mutuo de sus diferentes deidades y religiones en el hecho de que todos llamaban a su deidad suprema con el mismo nombre, *Baal*, y simplemente adoptaban otros epítetos para definir las peculiaridades distintivas de cada una; también los israelitas imaginaban que podrían adorar a los baales de las naciones poderosas de alrededor junto con Yahvé su Dios del pacto, especialmente si los adoraban del mismo modo que a su Dios del pacto. Esto servirá para explicar la rápida y constante apostasía de los israelitas de Yahvé para adorar a Baal, incluso en el mismo tiempo en que se continuaba firmemente con la adoración de Yahvé en el tabernáculo, de acuerdo con los mandamientos de la ley. Los israelitas simplemente seguían la dirección y ejemplo de sus paganos vecinos. Así como los paganos eran tolerantes respecto al reconocimiento de las deidades de otras naciones, y no se negaban a extender este reconocimiento incluso a Yahvé el Dios de Israel, también los israelitas fueron tolerantes con los baales de las naciones vecinas, cuya naturaleza sensual de la adoración era más agradable para el corazón corrupto del hombre, que la religión espiritual de Yahvé, con sus solemnes demandas para la santificación de la vida. Pero este sincretismo que no sólo era reconciliable con el politeísmo, sino que en realidad se arraigaba en su naturaleza, era completamente irreconciliable con la naturaleza de la verdadera religión. Porque si Yahvé es el único Dios verdadero, y no hay otros dioses además o al lado de Él, entonces la pureza y santidad de su naturaleza no sólo se ven interrumpidas, sino completamente distorsionadas por cualquier mezcla de su adoración con la adoración de los ídolos u objetos de la naturaleza, siendo convertido el Dios verdadero en ídolo, y Yahvé degradado a Baal. Por lo tanto, examinando el asunto detenidamente, la mezcla de la adoración cananea de Baal con la adoración de Yahvé, era realmente abandonar a Yahvé y servir a otros dioses, como el profético autor de este libro lo denuncia. Era lo mismo que la adoración de Baal en el reino de las diez tribus, lo cual fue condenado por los profetas Oseas y Amós (véase *Hengstenberg, Christologie im Alten Testament* I, pp. 196ss.).

Vers. 14s. Debido a esta idólatra adoración, la ira del Señor se encendió contra Israel, de modo que los entregó en manos de robadores que los despojaron y los vendieron en mano de sus enemigos. שִׁסִּים de שָׁסָה, alternado con יְשִׁסּוּ en שָׁסַס, saquear. Esta palabra no se encuentra en el Pentateuco, en tanto que מָכַר, vender, aparece en Deut. 32:30, en el sentido de entregar al enemigo sin poder hacer nada. «*Y no pudieron ya hacer frente a sus enemigos* (cf. Jos. 7:12, donde לַעֲמֹד consta por לָקוּם)», como lo habían hecho bajo Josué, y de hecho, en tanto que Israel se mantuvo fiel al Señor; de modo que ahora, en lugar de que se cumpliera la promesa presentada en Lev. 26:7, 8, se ejecutaba la amenaza contenida en Lev. 26:17. לָהֶם מֵאֵד בְּכָל־אֲשֶׁר [Por dondequiera que salían], *i.e.* en cada expedición, cada ataque que realizaban contra sus enemigos, «*la mano de Yahvé estaba contra ellos para mal, como Yahvé había dicho*» (Lev. 26:17, 36; Deut. 28:25), y «*como se lo había jurado*». No hay juramento expreso ya sea en Lev. 26 o Deut. 28; sin embargo se implica en la naturaleza del caso, o *in virtute verborum,* como *Seb. Schmidt* afirma, en tanto que las amenazas en sí eran palabras del Dios verdadero y santo. וַיֵּצֶר לָהֶם מְאֹד, «*y tuvieron gran aflicción*», *i.e.* se vieron en muchos apuros.

Vers. 16s. Pero el Señor no se quedó contento con ello. Hizo incluso más. «*Levantó jueces que los librasen de mano de los que les despojaban*», para incitar en ellos el amor en respuesta a esta manifestación de su amor y misericordia, y para inducirlos al arrepentimiento. Pero «*tampoco oyeron a sus jueces*», es decir, como para volverse de la idolatría, la cual los jueces se esforzaban por suprimir. Esta limitación de las palabras está apoyada por el contexto, por una comparación de los vers. 18, 19. «*Pero* (כִּי después de una cláusula negativa) *sino que fueron tras dioses ajenos* (para la aplicación de esta expresión זָנָה al adulterio espiritual de la adoración idólatra, véase Ex. 34:15), *se apartaron pronto del camino* (*vid.* Ex. 32:8) *en que anduvieron obedeciendo a los mandamientos de Yahvé*», *i.e.* del camino de la obediencia a los mandatos divinos. «*Ellos no hicieron así*» (lo que era recto) *sc.* como habían actuado bajo la dirección de Josué (cf. ver. 7).

Vers. 18s. «*Y cuando Yahvé les levantaba jueces, Yahvé estaba con el juez, y los libraba de mano de los enemigos todo el tiempo de aquel juez* (*i.e.* mientras el juez vivía), *porque Yahvé era movido a misericordia por sus gemidos a causa de los que los oprimían y afligían* (הֹחֵק sólo aparece nuevamente como un verbo en Joel 2:8); *mas acontecía que al morir el juez, ellos volvían atrás, y se corrompían más que sus padres*», *i.e.* se volvían a la idolatría inclusive con más fuerza de lo que sus padres lo habían hecho bajo los jueces previos como Jerónimo añade correctamente. לֹא־פָלְלוּ וגו [Y no se apartaban de sus obras], *i.e.* no cesaban de hacer sus hechos malignos, y «*ni de su obstinado camino*».

קָשָׁה, duro, debe entenderse como en Ex. 32:9 y 33:3, donde Israel es llamado עַם קְשֵׁה־עֹרֶף [pueblo de dura cerviz] que no se inclinaba a la obediencia de los mandamientos de Dios.

Versículos 20-23. Castigo de la nación rebelde

Vers. 20s. Por causa de esta idolatría, la cual no sólo se repetía constantemente, sino que continuaba empeorándose más y más, la ira del Señor se encendió tan fuertemente contra Israel, que determinó no destruir más de las naciones que Josué había dejado cuando murió, de delante del pueblo que había quebrantado su pacto. יהוה וַיִּחַר אַף ver. 20 corresponde a וַיִּחַר אַף יהוה en ver. 14. Después de que el narrador presentó en los vers. 14-19 las dos caras del actuar divino con Israel en el tiempo de los jueces, *i.e.* el dar al pueblo apóstata bajo el poder de sus enemigos así como la salvación de éste mediante el llamado de salvadores (los jueces), muestra en los versos 20-33, cómo el Señor suspendió la aniquilación de los canaaneos debido a la infidelidad de Israel a fin de probar con estos pueblos a Israel. Mediante el listado de los pueblos no aniquilados en 3:1-6, se realiza el cambio al relato histórico de las diversas opresiones de Israel, concluyendo con las salvaciones en cada caso. La suspensión de la aniquilación del pueblo pagano de Canaán es presentada como decisión divina, la cual fue tomada por Dios en base a la transgresión del pacto por parte de la nueva generación después de Josué. Para poner de relieve este propósito divino de manera más distintiva, es arrojada en la forma de una oración pronunciada por Dios por medio de la expresión וַיֹּאמֶר וגו. Y dijo el Señor: «por cuanto este pueblo traspasa mi pacto,... tampoco yo mantendré mi promesa (Ex. 23:23, 27ss., 34:10ss.), y tampoco yo volveré más a arrojar de delante de ellos a ninguna de las naciones» (véase Jos. 23:13). Si interpretamos vers. 20 y 21 de esa forma, desaparece automáticamente la pregunta acerca del momento cuándo el Señor tomó esa decisión e informó de ello al pueblo por cuanto la decisión tan sólo era la aplicación de la amenaza hecha por el Ángel del Señor en ver. 3.

Ver. 22. El propósito de Dios en esta decisión era *«para probar con ellas a Israel* (con las tribus que no habían sido exterminadas), *si procurarían o no seguir el camino de Yahvé* (cf. Deut. 8:2), *como lo siguieron sus padres»*. לְמַעַן נַסּוֹת no depende del verbo עָזַב, como *Studer* supone, lo cual no provee un sentido apropiado; ni la cláusula puede ser separada de la precedente, como *Bertheau* sugiere, y conectada como una prótasis del ver. 23 (esta sería una construcción completamente innatural, para lo cual Isa. 45:4 no provee paralelismo alguno); antes bien la cláusula está unida de la manera más sencilla posible al pensamiento principal de los vers. 20, 21, es decir, a las palabras וַיֹּאמֶר [y dijo] del ver. 20; Yahvé dijo, *i.e.* decidió, que no exterminaría más a las naciones restantes para probar a Israel por medio de ellas. El plural בָּם, en lugar del singular בָּהּ que requiere דֶּרֶךְ, debe considerarse como una *constructio ad sensum*, *i.e.* para atribuirlo al hecho de que guardar el camino de Dios en realidad consistía en observar los mandamientos de Dios (La מִצְוֹת יהוה en Deut. 8:2,6), y que esta era la idea que emanaba de la mente del escritor. La idea expresada en este versículo de que Yahvé ya no exterminaría a los cananeos de delante de los israelitas, para probarlos en si guardarían sus mandamientos, así como había hecho previamente que el pueblo, al que sacó de Egipto, vagara por el desierto durante cuarenta años con la misma intención (Deut. 8:2), no está en discrepancia con el designio de Dios expresado en Ex. 23:29, 30, y Deut. 7:22, de no exterminar a todos los cananeos a la vez, para que la tierra no quedara abandonada, y las bestias salvajes se multiplicaran, ni tampoco con el motivo asignado en el cap. 3:1, 2. Porque la determinación de no exterminar a los cananeos en un solo año era algo diferente al propósito de Dios de suspender la exterminación gradual por completo. El primer propósito tenía relación inmediata con el bienestar de Israel; el segundo, por el contrario, era principalmente un castigo por su transgresión del pacto, aunque incluso este castigo tenía el propósito de guiar a la rebelde nación al arrepentimiento, y a promover su prosperidad por una conversión verdadera al Señor. Y el motivo asignado en el cap. 3:2 está en perfecta armonía con esta intención, como lo mostrará claramente nuestra explicación del pasaje.

Ver. 23. A consecuencia de esta resolución, el Señor dejó que estas tribus (las mencionadas en el cap. 3:3) tuvieran reposo, *i.e.* quietud, en la tierra, sin exterminarlas rápidamente. La expresión מַהֵר, prontamente, rápidamente, *i.e.* de acuerdo con las distintivas palabras de la cláusula siguiente, por medio y bajo Josué, parece extraña después de lo que había sucedido antes. Por cuanto lo que se amenaza en el ver. 21 no es la suspensión de la rápida exterminación, sino la exterminación misma. Esta amenaza, por lo tanto, está tan limitada por la palabra מַהֵר [rápidamente], como para significar que el Señor no exterminaría más de las naciones en tanto que Israel persistiera en su idolatría. Pero tan pronto y siempre que Israel volviere al Señor su Dios con verdadero arrepentimiento, para guardar su pacto, el Señor recordaría su amenaza, y permitiría que continuara la promesa de la exterminación de los cananeos nuevamente. Si Israel no hubiera abandonado al Señor su Dios tan rápido después de la muerte de Josué, el Señor habría exterminado a los cananeos que habían quedado en tierra mucho más pronto de lo que lo hizo, o habría llevado a cabo su exterminación gradual en un tiempo más corto de lo que tardó como consecuencia de la continua idolatría del pueblo.

Capítulo 3:1-6. Naciones que dejó el Señor en Canaán

Con una repetición de las razones por las que se hizo esto.

Ver. 1. La razón que ya ha sido declarada en el cap. 2:22, *«para probar con ellas a Israel»*, aquí se elucida todavía más. En primer lugar (ver. 1), אֶת־יִשְׂרָאֵל se define con más precisión como significando, *«a todos aquellos que no habían conocido todas las guerras de Canaán», sc.* por su propia observación y experiencia, esto es, la generación de los israelitas que se levantaron después de la muerte de Josué. Porque *«las guerras de Canaán»* eran las guerras que realizó Josué con la todopoderosa ayuda del Señor para conquistar Canaán. Entonces se expande toda la idea incluso más en el ver. 2 de la manera siguiente: *«solamente* (רַק, con ningún otro propósito que) *para que el linaje* (דֹּרוֹת, las generaciones que siguieron a Josué y sus contemporáneos) *de los hijos de Israel conociese la guerra, para que la enseñasen a los que antes no la habían conocido* (las guerras de Canaán)». לְמַעַן סַדַּעַת corresponde a לְנַסּוֹת ver. 1 por lo cual יהוה debe ser añadido como sujeto y דֹּרוֹת debe ser identificado como acusativo: a fin de que Yahvé conozca a las generaciones (venideras), *i.e.* que conozca el comportamiento hacia Él como en ver. 4, cf. 2:22, Deut. 8:2; 133:4. Dios quería alcanzar este conocimiento enseñando a estas generaciones a batallar (לְלַמְּדָם). Por otro lado el argumento de que el contexto demande el significado nominativo («a fin de que las ge-

neraciones de los hijos de Israel conocieran la guerra les enseñó a pelear», *Bachmann*) no tiene relevancia porque la afirmación de que aquéllos, de los que se afirma en vers. 1 y 2b לֹא יָדְעוּ que no conocían», también deben ser el sujeto de דַּעַת, no ha sido ni podrá ser demostrada. El segundo רַק provee una segunda delimitación para la definición más precisa de las guerras, las cuales no conocían las generaciones que vivían después de Josué. לְפָנִים אֲשֶׁר se refiere a מִלְחָמוֹת en ver. 1: No conocian las guerras de antaño, *i.e.* las que fueron hechas bajo Josué y no las debían conocer (no se refiere a que no debían conocer la guerra en general). El sufijo unido a יְדָעוּם se refiere a כְּנַעַן מִלְחֲמוֹת [las guerras de Canaán], aunque este es un sustantivo femenino, se utiliza frecuentemente el sustantivo masculino en conexión con un sustantivo femenino. A primera vista podría parecer que la razón dada aquí para la no exterminación de los cananeos no estuviese en armonía con la razón asignada en el cap. 2:22, la cual se repite en el ver. 4 del presente capítulo. Pero las diferencias son perfectamente reconciliables sólo si damos una explicación correcta de las dos expresiones, «aprendizaje de guerra», y las «guerras de Canaán». Guerra de aprendizaje en el presente contexto es equivalente a aprender a hacer la guerra contra las naciones de Canaán. Josué y los israelitas de su tiempo no habían vencido a estas naciones por su poder humano o por sus armas terrenales, sino por la milagrosa asistencia de su Dios, quien había herido y destruido a los cananeos delante de los israelitas. La omnipotente ayuda del Señor, sin embargo, sólo fue concedida a Josué y toda la nación, con la condición de que se adhiriesen firmemente a la ley de Dios (Jos. 1:7), y que observaran fielmente el pacto que tenían con el Señor; en tanto que el traspaso de ese pacto, inclusive por Acán, causó la derrota de Israel delante de los cananeos (Jos. 7). En las guerras contra Canaán dirigidas por Josué, por lo tanto, Israel había experimentado y aprendido que el poder para conquistar a sus enemigos no consistía en la multitud y la fiereza de sus propios guerreros, sino únicamente en el poder de su Dios, el cual podrían poseer en tanto que se mantuvieran fieles al Señor. Las generaciones subsiguientes a Josué se habían olvidado de estas lecciones, y en consecuencia no entendían cómo hacer la guerra. Para grabar esta verdad sobre ellos, la gran verdad de la que dependía la misma existencia así como la prosperidad de Israel, y el que pudiera alcanzar el objetivo de su llamado divino; en otras palabras, enseñarla por medio de la experiencia, para que el pueblo de Yahvé pudiera pelear y conquistar únicamente con el poder de su Dios, el Señor había dejado a los cananeos en la tierra. La necesidad enseña al hombre a orar. La aflicción a la que fueron sometidos los israelitas por los cananeos que quedaban fue un castigo de Dios por el que el Señor deseaba hacer volver a sí mismo a los rebeldes, para hacerlos obedecer sus mandamientos y para enseñarlos a cumplir sus responsabilidades relacionadas con el pacto. A este respecto, la guerra de aprendizaje, *i.e.* aprender cómo debía pelear la congregación del Señor contra los enemigos de Dios y de su reino, era uno de los medios designados por Dios para tentar a Israel o comprobar si escucharía los mandamientos de Dios (ver. 4), y si andaría en los caminos del Señor. Si Israel aprendía la guerra, aprendería al mismo tiempo a guardar los mandamientos de Dios. Pero ambas cosas eran necesarias para el pueblo de Dios. Porque así como la realización de la bendición prometida a la nación en el pacto dependía de que escucharan la voz del Señor, también los conflictos designados para esto eran necesarios, tanto para la purificación de la nación pecaminosa como para la perpetuación del crecimiento del reino de Dios sobre la tierra.

Ver. 3. La enumeración de las diferentes naciones descansa sobre Jos. 13:2-6, y, por ser concisa y breve, sólo se entiende plenamente por la luz arrojada sobre ella por ese pasaje. Los cinco príncipes de los filisteos se mencionan allí singularmente. De acuerdo con Jos. 13:4ss., «*todos los cananeos y los sidonios y los heveos*», con las tribus cananeas que habitaban al norte de Canaán, por la costa fenicia y sobre el monte Líbano. «*Los cananeos*», aquellos que moraban a lo largo de la costa marítima al sur de Sidón. Los *heveos* eran aquellos que se habían asentado en el centro del país, «desde los montes de Baal-hermón hasta el territorio de Hamat». *Baal-hermón* es sólo otro nombre de *Baal-gad*, la presente *Banjas*, bajo el Hermón (cf. Jos. 13:5). Cuando se declara aun más en el ver. 4 que «fueron dejados (*i.e.* no fueron exterminados por Josué) en existencia para probar a Israel con ellos», nos sorprendemos con el hecho de que, además de los filisteos, sólo se mencionan estos cananeos del norte; en tanto que, de acuerdo con el cap. 1, se dejaron también muchas ciudades en el centro de la tierra en manos de los cananeos, y por tanto los cananeos tampoco habían sido exterminados aquí todavía, y de igual modo fueron lazo para los israelitas, no sólo de acuerdo a la palabra del ángel de Yahvé (cap. 2:3), sino también porque los israelitas que habitaban entre estas tribus cananeas contrajeron matrimonios con ellos, y sirvieron a sus dioses. Esta asombrosa circunstancia no puede ser dejada a un lado, como *Bertheau* supone, por la simple observación de que las «dos listas (la de los países que las tribus de Israel no conquistaron después de la muerte de Josué en el cap. 1, y la dada aquí de la naciones que Josué no había subyugado) deben corresponderse en todo», ya que la correspondencia a la que se hace referencia en realidad no existe. Sólo puede explicarse sobre la base de que los cananeos que fueron dejados en las diferentes ciudades en medio de la tierra, adquirieron todo el poder para mantenerse contra Israel sencillamente por el hecho de que los filisteos del suroeste, y muchas tribus completas de los cananeos del norte habían sido dejados por Josué sin exterminar y sin conquistar en tanto que ellas disminuyeron el poder de los israelitas por medio de guerras e invasiones a su territorio, tanto que no fueron capaces de exterminar a los quedaban en las diferentes fortalezas de sus posesiones. Porque el poder de resistir y oprimir a los israelitas por un tiempo no residía tanto en los cananeos que moraban en medio de Israel, como en los filisteos y cananeos de las montañas del Líbano que habían sido dejadas sin conquistar por Josué; tales son las únicas tribus mencionadas en su breve descripción de las naciones por las que el Señor probaría a su pueblo.

Vers. 5, 6. Pero los israelitas no superaron la prueba. Habitando en medio de los cananeos, de quienes se enumeran seis tribus, como en Ex. 3:8, 17, etc. (véase en Deut. 7:1), contrajeron matrimonios con ellos, y sirvieron a sus dioses en contra de la expresa prohibición del Señor en Ex. 34:16; 23:24, y Deut. 7:3, 4.

II. HISTORIA DEL PUEBLO DE ISRAEL BAJO LOS JUECES (capítulos 3:7-16:31)

Para que podamos hacer un estudio distinto del desarrollo de los israelitas en las tres fases diferentes de su historia durante los tiempos de los jueces, lo primero de importancia que debe hacerse es determinar *la cronología del periodo de los jueces* (FN LIT), por cuanto no sólo existen opiniones divergentes en gran medida que prevalecen sobre este punto, sino que se han establecido hipótesis que ponen en peligro y hasta cierto punto derriban directamente el carácter histórico de los relatos que con-

tiene el libro de los jueces[3]. Si echamos un vistazo superficial a los datos cronológicos contenidos en el libro, parece algo sencillo hacer los cálculos requeridos, ya que la duración de las diferentes opresiones hostiles y también la longitud del tiempo en que tuvieron su oficio la mayoría de los jueces, o en todo caso la duración de la paz que aseguraron para la nación, se dan distintivamente. Los números que hallamos son los siguientes:

1. Opresión por Cusán-risataim...	(cap. 3:8)	8 años
Liberación y descanso por Otoniel	(cap. 3:11)	40 años
2. Opresión por los moabitas	(cap. 3:14)	18 años
Liberación por Aod y descanso	(cap. 3:30)	80 años
3. Opresión por el rey cananeo Jabín	(cap. 4:3)	20 años
Liberación por Débora y Barac y descanso	(cap. 5:31)	40 años
4. Opresión por los madianitas	(cap. 6:1)	7 años
Liberación por Gedeón y descanso	(cap. 8:28)	40 años
Reinado de Abimelec	(cap. 9:22)	3 años
Tola, juez	(cap. 10:2)	23 años
Jair, juez	(cap. 10:3)	22 años

Nos da un total de 301 años.

5. Opresión por los amonitas	(cap. 10:8)	18 años
Liberación por Jefté que juzgó a Israel	(cap. 12:7)	6 años
Ibzán, juez	(cap. 12:9)	7 años
Elón, juez	(cap. 12:11)	10 años
Abdón, juez	(cap. 12:14)	8 años
6. Opresión por los filisteos	(cap. 13:1)	40 años
En este tiempo Sansón juzgó a Israel durante veinte años	(caps. 15:20; 16:31)	

Tenemos un total de 390 años.

Porque si a esto añadimos:

a) el tiempo de Josué que no se menciona distintivamente, y	20 años
b) el tiempo durante el que Elí fue Juez (1 de Sam. 4:18)	40 años
obtenemos un total de	450 años[4].

Y si añadimos todavía más:

c) Los tiempos combinados de Samuel y Saúl	40 años
d) El reinado de David (2 de Sam. 5:4; 1 de Reyes 2:11)	40 años
e) El reinado de Salomón hasta la construcción del templo (1 de Reyes 6:1)	3 años

Todo el tiempo que transcurrió desde la entrada de Israel en Canaán hasta la construcción del templo, ascendía a 533 años.

O si añadimos los cuarenta años que anduvieron en el desierto, el tiempo que pasó entre el éxodo de Egipto y la edificación del templo fue de 573 años. Pero el intervalo no fue tan largo; porque, de acuerdo con 1 de Reyes 6:1, Salomón construyó la casa del Señor en el año 480 después que los hijos de Israel salieron de Egipto, y al cuarto año de su reinado. Y no se puede objetar con buenos fundamentos respecto a la credibilidad histórica y a lo correcto de esta declaración. Es cierto que la LXX tiene el «año cuatrocientos cuarenta» en lugar del 480; pero se ha demostrado que dicha lectura es errónea por *Aquila* y *Symmachus*, quienes adoptan el número 480 en común con el resto de las versiones antiguas, y ahora es rechazada casi unánimemente (véase *Ewald*, *Geschichte* II, p. 479). Con toda probabilidad debe su origen a un modo arbitrario de computar el periodo referido, contando once generaciones de cuarenta años cada una (véase *Ed. Preuss*; *die Zeitrechnung der LXX*, pp. 78ss.). Por otro lado, el número 480 del texto hebreo no puede descansar sobre una mera cuenta de generaciones, ya que el año y mes del reinado de Salomón se dan en 1 de Reyes 6:1; y si deducimos esta fecha del 480, quedan 477 o 476 años, los cuales en absoluto forman un número cíclico[5]. Nuevamente, el éxodo de Israel de Egipto fue un evento que «hizo época», la cual fue fijada en la reunión del pueblo como ninguna otra, de modo que se hacen alusiones a ello a través de todo el Antiguo Testamento.

---

3. *Rud. Chr. v. Bennigsen* (*bibliische Zeitrechnung des Alten und Neuen Testaments*, Leipzig 1778, pp. 101ss.), por ejemplo, cuenta hasta cincuenta diferentes cálculos, y la lista podría incrementarse incluso más por la suma tanto de antiguos como de recientes intentos (véase *Winer*, *Biblisches Realwörterbuch* II, pp. 327-328). *Lepsius* (*Chronologie der Aegypter* I, pp. 315-316, 365ss. y 377-378) y *Bunsen* (*Aegypten* I, pp. 209ss.; 4, pp. 318ss., y *Bibelwerk* I, pp. 237ss.), comenzando desde la posición mantenida por *Ewald* y *Bertheau*, que los datos cronológicos del libro de los jueces en su mayoría deben ser tomados como números redondos, ha buscado luz para explicar la cronología de la Biblia en la oscuridad del antiguo Egipto, y con su confianza usual pronuncian como una verdad indisputable que todo el periodo de los jueces no duró más de 169 a 187 años. Cf. la crítica breve pero contundente de estas hipótesis hecha por Joh. Bachmann, *Symbolarum ad temppora Judicum recte constituenda specimen* (Rostocker Universitätsprogramm, 10 de mayo 1860).

4. Los primeros cronologistas descubrieron una confirmación de este tiempo como la largura del tiempo que realmente duró en Hechos 13:20, donde Pablo en su discurso en Antioquia de Pisidia dice, de acuerdo con el *textus receptus*, καὶ μετὰ ταῦτα ὡς ἔτεσιν τετρακοσίοις καὶ πεντήκοντα ἔδωκεν κριτὰς ἕως Σαμουὴλ τοῦ προφήτου [después de eso les dio jueces por espacio de cuatrocientos cincuenta años hasta el profeta Samuel]. Muchos se han esforzado por eliminar la discrepancia entre este versículo y la declaración de 1 de Reyes 6:1, que Salomón construyó el templo en el año cuatrocientos ochenta después que los hijos de Israel habían salido de Egipto, la cual es correcta en sí misma, que el apóstol meramente adoptó la opinión tradicional de las escuelas judías, a la cual habían llegado sumando los datos cronológicos del libro de Jueces, sin entrar en la cuestión de si era correcta o no, por cuanto no era su intención instruir en la cronología a sus oyentes. Pero este pasaje no puede demostrar nada más, porque la lectura dada en *lect. rec.* se funda meramente en el Códice *Cantabricum et Laudanum*, y el texto de *Matthaei*; en tanto que las interpretaciones más antiguas no sólo de acuerdo con el Códice Alejandrino, Veticano, Efraim Syrio rescriptum, sino de acuerdo con el *Códice Sinaítico ed. Tischedorf* y diversas *minusculas*, así como el *Copt. Sahid. Arm. Vers.* y la *Vulgata*, es, καὶ καθελὼν ἔθνη ἑπτὰ ἐν γῇ Χαναὰν κατεκληρόνομησεν αὐτοῖς τὴν γῆν αὐτῶν ὡς ἔτεσιν τετρακοσίοις καὶ πεντήκοντα καὶ μετὰ ταῦτα ἔδωκεν κριτὰς ἕως Σαμουὴλ τ. π. ρ. Este texto es traducido así en la Vulgata: *et destruens gentes septem in terra Chanaan sorte distribuit eis terram eorum quasi post quadrincgentos et quinquaginta annos: et post haec dedit judices usque ad Samuel profetam*, y difícilmente puede entenderse en otro sentido que en este, que Pablo contó cuatrocientos cincuenta años como el tiempo que pasó entre el llamado de Abraham (o el nacimiento de Isaac) y la división de la tierra, es decir 215 + 215 (de acuerdo con la interpretación alejandrina de Ex. 12:40; véase el comentario sobre este pasaje) + 40 = 470, o unos 450.

5. *Bertheau* (*Das Buch der Richter*, p. XVIII) ha pasado esto por alto por completo cuando se esfuerza en convertir los 480 años desde el éxodo hasta la edificación del templo en un número cíclico, y apela para apoyarse a 1 de Crón. 6:35ss. (cf. 5:29ss.), donde se cuentan doce generaciones desde Aarón hasta Ahimáz, el contemporáneo de David. Pero es perfectamente arbitrario incluir a Ahimaz, que era un muchacho en el tiempo de David (2 de Sam. 15:27, 36; 18:19, 22, 27ss.), como el representante de una generación que era contemporánea de David, en tanto que no fue Ahimaz, sino su padre Sadoc, *i.e.* el onceavo sumo sacerdote desde Aarón, quien ungió a Salomón como rey (1 de Reyes 1:39; 2:35), y por tanto sólo habían tenido once sumos sacerdotes desde el éxodo hasta la edificación del templo. Por lo tanto, si este periodo debiera dividirse en generaciones de cuarenta años cada una sobre la base de las genealogías en las crónicas, sólo podrían contarse once generaciones, y eso es lo que la LXX ha hecho.

Además, el mismo hecho de que no coincide con la suma total de los números en el libro de los jueces es un argumento a favor de que es correcto; en tanto que todos los cálculos cronológicos que difieren de éste nos hacen retroceder a estos números, tales como, por ejemplo, las diferentes declaraciones de Josefo, quien cuenta el periodo en cuestión en 592 años en *Ant.* 20. 10 y *c. Ap.* II, 2[6]. Finalmente, podría mostrarse fácilmente que se asumen muchas cosas en este estudio cronológico que no tienen fundamento en el texto. Esto se aplica a las asumidas sucesiones de la opresión de los amonitas y filisteos, así como a la deducción de los cuarenta años de la vida de Elí como juez después o además de los cuarenta años que los filisteos gobernaron sobre Israel.

La presente opinión, que los cuarenta años de opresión por parte de los filisteos no comenzaron hasta después de la muerte de Jefté o Abdón, sin duda aparentemente se ve favorecida por la circunstancia de que esta opresión no se describe hasta después de la muerte de Abdón (cap. 12:15), y se introduce con la fórmula usual: «los hijos de Israel volvieron a hacer lo malo ante los ojos del Señor», etc. (cap. 13:1). Pero esta fórmula, tomada por sí sola, no provee ninguna prueba segura de que la opresión que introduce no tuviera lugar hasta después de lo que ya se había descrito, especialmente en la ausencia de alguna declaración más definida, como la cláusula introducida en el cap. 4:1, «después de la muerte de Aod», o la observación incluso más definida de que la tierra había reposado un número determinado de años (caps. 3:11, 30; 5:31; cf. cap. 8:32). En el presente caso, en lugar de alguna declaración con referencia al tiempo, hallamos la descripción general en el cap. 10:6ss., que cuando los israelitas se hundieron en la idolatría nuevamente, Yahvé los vendió a manos de los filisteos, y en manos de los hijos de Amón; y después de esto simplemente sigue un relato de la opresión por parte de los amonitas, y la eventual liberación efectuada por Jefté (caps. 10:8-12:7), junto con la enumeración de tres jueces que sucedieron a Jefté (cap. 12:8-15); pero no se nos dice nada más de la opresión de los filisteos que se menciona en el cap. 10:7. Por lo tanto, cuando se relata todavía más, en el cap. 13:1, que el Señor entregó a los israelitas en manos de los filisteos cuarenta años, no puede referirse a otra opresión bajo los filisteos subsiguiente a la mencionada en el cap. 10:7; sino que la verdadera explicación debe ser que el historiador procede aquí, por primera vez, a describir la opresión mencionada en el ver. 10:7, e introduce su descripción que generalmente adoptaba: «los hijos de Israel volvieron a hacer lo malo ante los ojos de Yahvé», etc. La opresión en sí, por lo tanto, comenzó al mismo tiempo que la de los amonitas, y continuó mano a mano con ella; pero duró mucho más, y no alcanzó un fin hasta poco tiempo antes de la muerte del juez Elón. Esto es confirmado más allá de toda duda por el hecho de que, aunque los amonitas cruzaron el Jordán para pelear contra Judá, Benjamín y Efraín, eran mayormente las tribus de Israel que habitaban al otro lado del Jordán las que fueron oprimidas por ellos (cap. 10:8, 9), y que fue únicamente por estas tribus que Jefté fue convocado para hacer guerra, y que fue elegido como su jefe y príncipe (cap. 11:5-11), y también que sólo subyugó a los amonitas del país que vivían al este del Jordán delante de los israelitas (cap. 11:32, 33). De aquí se hace muy evidente que Jefté y sus sucesores Ibzán, Elón y Abdón, no fueron jueces sobre todo Israel, ni tampoco pelearon en contra de los filisteos ni liberaron a Israel de la opresión de aquellos enemigos que invadieron la tierra desde el suroeste; de modo que la omisión de la expresión, וַתִּשְׁקֹט הָאָרֶץ [la tierra tuvo reposo], de los caps. 11 y 12, es muy significativa[7].

Pero si las opresiones filistea y amonita sucedieron al mismo tiempo, por supuesto que sólo una de ellas debe ser contada en nuestros cálculos cronológicos respecto a la duración del periodo de los jueces; y la seleccionada debe ser la que más se acerque a los datos cronológicos del periodo siguiente. Pero esto no es el caso del relato de la opresión amonita, de la liberación efectuada por Jefté, y la de los jueces que le sucedieron (Ibzán, Elón y Abdón), porque el hilo cronológico de estas series de eventos se rompe con la muerte de Abdón, y nunca se vuelve a reanudar. Sí lo es, sin embargo, con la opresión filistea, de la cual se dice que duró cuarenta años, aunque la terminación de ella no se da en el libro de los jueces. Sansón meramente comenzó a liberar a Israel del poder de los filisteos (cap. 13:5), pero no concluyó su completa liberación. Juzgó a Israel veinte años en los días de los filisteos, *i.e.* durante la opresión de los filisteos (cap. 15:20); en consecuencia, los veinte años de su labor no deben ser incluidos en la cronología del periodo de los jueces, en tanto que se incluyen todos en los cuarenta años del gobierno de los filisteos. A la muerte de Sansón, con la que se cierra el libro de los Jueces, el poder de los filisteos todavía no había sido truncado; y en el cap. 4 del primer libro de Samuel hallamos a los filisteos luchando todavía contra los israelitas, y con tal éxito que los israelitas eran derrotados por ellos, e incluso llegaron a perder el arca del pacto. Esta guerra de-

6. *Josefo* suma los números que aparecen en el libro de los Jueces. Contando desde la invasión de Cusán-risataim hasta los cuarenta años de opresión de los filisteos (incluso así), se llega a un total de 390 años, si consideramos que los veinte años de Sansón forman parte de la opresión filistea, o hasta 410 años si se cuentan por separado. Añadamos a esto los cuarenta años de viaje por el desierto, los veinticinco años que *Josefo* asigna a Josué (Ant. 5. 1, 21), los cuarenta años de Elí, los doce años que concede a Samuel antes de la elección de Saúl como rey (6.13, 15), y los cuarenta años que cuenta a Samuel y Saúl juntos, y finalmente, los cuarenta años y medio del reinado de David y los cuatro de Salomón hasta el tiempo en que fue edificado el templo, y obtenemos 40 + 25 + 40 + 12 + 40 + 40,5 + 4 = 201,5 años; y estos añadidos a 390 hacen 591,5, o añadidos a 410 ascienden a 611 años.

7. Incluso *Hitzig*, quien niega que la opresión de los filisteos fue contemporánea con la de los amonitas, se ve obligado a reconocer que «es cierto que el autor dispuso antes que nada de la guerra de los amonitas muy apropiadamente, antes de entrar en los detalles de la guerra con los filisteos, con la cual no tenía conexión, y la cual no finalizó tan rápido». Cuando, por lo tanto, a pesar de esto, presenta como evidencia de que no eran contemporáneos el hecho de que, «de acuerdo con el contexto y con toda la analogía (cf. caps. 4:1; 3:11, 12), el autor intenta escribir, en el cap. 13:1, que después de la muerte de Abdón, cuando no había juez en Israel, la nación volvió a apartarse a su primera infidelidad, y como castigo fue entregada a los filisteos», un estudio más cuidadoso de los pasajes citados (caps. 4:1; 3:11, 12) rápidamente mostrará que la supuesta analogía no existe, puesto que la expresión: וַתִּשְׁקֹט הָאָרֶץ [la tierra tuvo reposo], etc., en realidad aparece en ambos casos (véase el cap. 3:11 y 31), en tanto que se omite antes del cap. 13:1. Sin embargo, la aseveración de que el relato de la guerra filistea debía haber seguido inmediatamente a la de los amonitas, si la intención era describirla con igual plenitud, no tiene fuerza alguna. Si ni Jefté ni los tres jueces que lo siguieron tuvieron que ver con los filisteos, si meramente juzgaron a las tribus que estaban oprimidas y amenazadas por los amonitas, resulta natural que todo lo que se relacione con ellos se adjunte al relato de la derrota de los amonitas, para que no hubiese separación innecesaria de lo que estaba tan íntimamente unido. Y tanto que se demuestra que estas objeciones carecen de fuerza, la objeción levantada a lo contemporáneo de las dos opresiones se estrella por completo en la declaración distintiva del cap. 10:7, que Yahvé vendió a los israelitas en manos de los filisteos y amonitas, lo cual Hitzig sólo puede hacer a un lado declarando, sin el más mínimo fundamento, que las palabras בְּיַד פְּלִשְׁתִּים [en manos de los filisteos] son espurias, simplemente porque se interponen en el camino de su propia suposición.

be haber sido una continuación de la opresión filistea, a la cual pertenecieron los actos de Sansón, ya que el término de la opresión no se menciona en el libro de los jueces; y por otro lado, el comienzo de la opresión al que se hace referencia en 1 de Sam. 4:9ss. no se da en el libro de Samuel. Por consiguiente, incluso *Hitzig* (*op.cit.,* pp. 156s.) apoya la opinión que he expresado, que los cuarenta años de supremacía de los filisteos, mencionados en Jue. 13:1, es llevada al libro de Samuel, y se extiende a 1 de Sam. 7:3, 7, y fue a través de Samuel que eventualmente fue terminada (1 de Sam. 7:10ss.). Pero si queda establecido, entonces los cuarenta años durante los que Elí fue juez no pueden haber seguido a la opresión filistea y a los hechos realizados por Sansón, y por tanto no deben contarse por separado. Porque, por cuanto Elí murió a consecuencia de la noticia de la captura del arca por los filisteos (1 de Sam. 4:18), y pasaron siete meses (1 de Sam. 6:1) y veinte años después de esta catástrofe, antes de que los filisteos fueran humillados y derrotados por Samuel (1 de Sam. 7:2), sólo la mitad de la vida judicial de Elí cae dentro de los cuarenta años de gobierno de los filisteos sobre Israel, en tanto que la primer mitad coincide con el tiempo del juez Jair. El mismo Elí no era juez en el sentido estricto de la palabra. No fue comandante del ejército, ni gobernador secular de la nación, sino simplemente el sumo sacerdote; y en esta capacidad administró la ley civil en la suprema corte, completamente independiente de la cuestión de si había o no un gobernador en esa época. Después de la muerte de Elí, Israel continuó completamente postrado bajo el yugo de los filisteos por más de veinte años. Fue durante este periodo que Sansón hizo a los filisteos sentir el poder del Dios de Israel, aunque no pudo liberar a los israelitas por completo de su opresión. Samuel se esforzó al mismo tiempo, como el profeta del Señor, por promover la fuerza espiritual interna de Israel, y lo hizo con tal éxito, que el pueblo vino a Mizpa ante su convocación, y allí apartó a los dioses ajenos que hasta entonces habían adorado, y adoraron solo al Señor; después de lo cual, el Señor escuchó la oración de Samuel, y les dio una victoria completa sobre los filisteos (1 de Sam. 7:2-11). Después de dicha victoria, la cual fue ganada no mucho tiempo después de la muerte de Sansón, Samuel tomó el gobierno supremo de Israel como juez, y eventualmente por deseo de ellos, y con el consentimiento de Dios, les dio un rey en la persona de Saúl el benjamita. Esto no sucedió hasta que el mismo Samuel hubo envejecido, y había designado como sus sucesores en el oficio de jueces a sus propios hijos, quienes no andaban en el camino de su padre (1 de Sam. 8-10). Sin embargo, incluso bajo Saúl, Samuel continuó obrando como el profeta del Señor para bienestar de Israel hasta el fin de su vida, aunque dejó su oficio de juez tan pronto como Saúl fue elegido rey. Él anunció a Saúl cómo había sido rechazado por Dios a causa de su desobediencia; ungió a David como rey; y su muerte no acaeció hasta después que Saúl empezó a ser atribulado por el espíritu maligno, y a atentar contra la vida de David (1 de Sam. 25:1), como podemos comprobarlo por el hecho de que David huyó a Samuel en Ramá cuando Saúl decidió matarlo (1 de Sam. 19:18).

En el Antiguo Testamento no se declara cuánto tiempo juzgó Samuel a Israel entre la victoria ganada en Ebenezer (1 de Sam. 7) y la elección de Saúl como rey de Israel, ni siquiera la duración del reinado de Saúl, ya que el texto de 1 de Sam. 13:1 está corrompido. Pero no estaremos muy lejos de la verdad si establecemos unos cuarenta años como el tiempo cubierto por la vida oficial de Samuel como juez después de ese evento, y el reinado de Saúl, y contamos de diecisiete a diecinueve años como el tiempo que Samuel fue juez, y de veinte a veintidós la duración del reinado de Saúl. Porque se evidencia por los relatos que poseemos de las vidas y obras de Samuel y Saúl, que Saúl no reinó cuarenta años (el tiempo dado por Pablo en Hech. 13:21, de acuerdo con la opinión tradicional corriente en las escuelas judías), sino como máximo de veinte a veintidós, y eso es algo que se admite muy generalmente (véase en 1 de Sam. 13:1). Cuando David fue elegido rey de Judá en Hebrón después de la muerte de Saúl, tenía treinta años de edad (2 de Sam. 5:1-4), y difícilmente puede haber sido ungido rey de Israel en Belén antes de tener veinte. Porque aunque su padre Isaí todavía vivía, y él era el hijo menor de los ocho hijos de Isaí, y alimentaba el rebaño (1 de Sam. 16:6-12), e incluso después de esto es descrito como נַעַר (1 de Sam. 17:42, 55), Isaí era זָקֵן (un hombre de edad avanzada) en ese tiempo (1 de Sam. 17:12), en cualquier caso tendría sesenta años o más, de modo que su hijo mayor podría haber tenido cuarenta años, y David, el más joven, unos veinte. Porque נַעַר no sólo se aplicaba a un niño, sino a un joven que se acercaba a los veinte; y el cuidar las ovejas no era un trabajo meramente realizado por niños pastores, sino también por los hijos adultos de la familia, entre los cuales seguramente debemos contar a David, ya que él había luchado con leones y osos en el campo, y había matado tales bestias de presa (1 de Sam. 17:34-36), y poco después no sólo fue recomendado al rey Saúl por sus cortesanos, como מִלְחָמָה גִּבּוֹר חַיִל וְאִישׁ [un varón poderoso y valiente, y hombre de guerra, sabio en palabra], para alegrar al melancólico rey por medio de su música tocando el arpa (1 de Sam. 16:18), sino que también se atrevió a luchar con el gigante Goliat (1 de Sam. 17) y a consecuencia de ello fue puesto por encima de los guerreros, y después fue convertido en capitán de mil, y prometido a su hija Mical (1 de Sam. 18:5, 13, 17ss.). Pero si David fue ungido por Samuel a la edad aproximada de veinte años, Saúl no pudo haber reinado más de veinte años después de ese tiempo, ya que David fue hecho rey a la edad de treinta años. Y él no pudo haber reinado mucho más después de ese tiempo. Porque, aparte del hecho de que todo lo que se relata de sus primeras guerras y hechos fácilmente pudo haber ocurrido dentro de un periodo de diez años, la circunstancia de que Samuel vivió hasta el último día del reinado de Saúl, y murió poco antes de la muerte de Saúl (1 de Sam. 25:1), excluye la suposición de que haya reinado más de eso. Porque Samuel ya era tan viejo que había designado a sus hijos como jueces, por lo que el pueblo deseó un rey, y asignaron como razón para ello, que los hijos de Samuel no anduvieron en sus caminos (1 de Sam. 8:1-4), por lo que se hace muy evidente que ya habían realizado el oficio de jueces por algún tiempo considerable. Si añadimos a esto el hecho de que Samuel fue llamado a ser profeta antes de la muerte de Elí, y por tanto que sin duda tenía entre veinticinco y treinta años cuando murió Elí, y que pasaron veinte años y siete meses entre la muerte de Elí y la derrota de los filisteos, de modo que Samuel tendría unos cincuenta años en ese entonces, y que él juzgó al pueblo desde ese tiempo en adelante hasta que envejeció, y luego entregó la nación al rey en la persona de Saúl, no podemos asignar más de cuarenta años al intervalo entre la derrota de los filisteos y la muerte de Saúl, sin atribuir a Samuel una edad de más de noventa años, y por tanto no podemos contar más de cuarenta o treinta y nueve años como el tiempo que intervino entre la instalación de Samuel en su oficio como juez y el comienzo del reinado del Saúl.

De acuerdo con esto, la cronología del tiempo de los jueces puede distribuirse de la siguiente manera:

a) Desde la opresión de Cusán-risataim hasta la muerte del juez Jair (*vid*. p. 277)	301 años
b) Duración de la opresión filistea	40 años
c) Tiempo de Samuel como juez y reinado de Saúl	39 años
d) Reinado de David (7,5 + 33 años)	40 años
e) Reinado de Salomón hasta la edificación del templo	3 años
Total	423 años
a) El vagar por el desierto	40 años
b) El tiempo transcurrido entre la entrada a Canaán y la división de la tierra	7 años
c) Desde la división de Canaán hasta la invasión de Cusán-risataim	10 años
Total	480 años

Estos números están en tan completa armonía con 1 de Reyes 6:1, y también con la declaración hecha por Jefté en sus negociaciones con el rey de los amonitas, que Isrel habitó en Hesbón y las ciudades de la ribera del Arnón durante trescientos años (Jue. 11:26), como sería posible esperar que fuera una declaración general en números redondos. Por ejemplo, ya que los datos cronológicos del libro de los jueces dan 301 años como el intervalo entre la invasión de Cusán-risataim y el comienzo de la opresión amonita, y por cuanto sólo pasaron unos diez años entre la división de Canaán, después de lo cual se establecieron, por primera vez, las tribus del este del Jordán firmemente en Galaad, y la invasión de Cusán, los israelitas habían habitado 310 años en la tierra del otro lado del Jordán en tiempo de la negociación de Jefté con los amonitas, o como máximo 328, admitiendo que estas negociaciones posiblemente no hayan tenido lugar hasta cerca del fin de los dieciocho años de opresión por parte de los amonitas, de modo que Jefté podría apelar con perfecta justicia al hecho de que habían estado en posesión de la tierra 300 años.

Esta declaración de Jefté, no obstante, provee a la vez una prueba importante de que los muchos datos cronológicos contenidos en nuestro libro deben considerarse como históricos, y también que los eventos deben contarse como ocurridos sucesivamente; de modo que no tenemos derecho a incluir los años de opresión en los de reposo, como se hace con frecuencia, o a acortar todo el periodo desde Otoniel hasta Jefté por suposiciones arbitrarias de sincronismos, en oposición directa al texto. Este testimonio elimina todo fundamento de la hipótesis de que el número cuarenta que aparece con tanta frecuencia es un llamado «número redondo», es decir, que no es nada más que un número derivado de un cálculo general de los diferentes periodos de acuerdo con generaciones o periodos cíclicos. Porque si la suma total de las diferentes menciones cronológicas concuerda en su totalidad con la duración real del periodo en cuestión conforme se confirma por este testimonio, las muchas menciones deben considerarse como verdad histórica, y todavía más porque la gran mayoría de estos datos consisten en números tales como 6, 8, 20, 22, 23, los cuales no pueden ser llamados redondos o cíclicos. Además, el significado puramente cíclico del número cuarenta entre los israelitas, antes que nada debe ser demostrado. Inclusive *Ewald* (*Gesch.* II, pp. 480, 481) observa con la mayor justicia que «es muy fácil decir que el número cuarenta era un número redondo en el caso de las diferentes naciones; pero este número redondo antes que nada debe haber tenido su origen en la vida, y por tanto debe haber tenido su aplicación limitada». Sin embargo, si vemos más de cerca las diferentes ocasiones en que se menciona el espacio de cuarenta años, entre el éxodo de Egipto y la edificación del templo, hallaremos que en todo caso los primeros y últimos pasajes contienen menciones muy definidas del tiempo, y no es posible que puedan considerarse como meramente números redondos o cíclicos. En el caso de los cuarenta años de peregrinaje por el desierto, se pone más allá del alcance de toda duda por el hecho de que se dan incluso los meses tanto del segundo como del cuarentavo año (Num. 10:11; 20:1; Deut. 1:3), y se declara distintivamente que el espacio de tiempo fueron treinta y ocho años (Deut. 2:14). Y los cuarenta años que se dice que David reinó también dan el número preciso, ya que reinó siete años y medio en Hebrón, y treinta y tres en Jerusalén (2 de Sam. 5:4, 5; 1 de Reyes 2:11). Entre estos dos puntos extremos, con toda certeza nos encontramos con el número cuarenta cinco veces: cuarenta años de descanso bajo Otoniel (Jue. 3:11), los mismos bajo Barac y Débora (cap. 5:31, y los mismos nuevamente bajo Gedeón (cap. 8:28); también cuarenta años de opresión por los filisteos (cap. 13:1), y los cuarenta años que Elí fue juez (1 de Sam. 4:18); y además de estos, hallamos ochenta años de reposo después de la victoria de Aod (Jue. 3:30). Pero también hay doce o trece pasajes en que hallamos números extraños, o en todo caso, números que no pueden ser llamados cíclicos o redondos (Jue. 3:8, 14; 4:3; 6:1; 9:22; 10:2, 3; 12:7, 9, 11, 14; 15:20; 16:31). ¿Qué existe entonces para justificar el que llamemos al número cuarenta cíclico o redondo? ¿Es la imposibilidad o improbabilidad de que en el curso de 253 años Israel haya tenido reposo de la hostil opresión en tres ocasiones durante cuarenta años, y una de ochenta? ¿Hay algo imposible en esto? Ciertamente no. ¿Existe incluso una improbabilidad? Si la hubiese, seguramente las improbabilidades a menudo serían perfectamente verdades. Y en el caso que nos ocupa, la misma apariencia pierde todo significado cuando consideramos que aunque tomemos números enteros, se repite el número cuarenta, sin embargo no puede tomarse tan literalmente como para que debamos entender que en cada ocasión se refiere a años enteros. Si el reinado de David se cuenta como si hubiese durado cuarenta años en 2 de Sam. 5:4, aunque, de acuerdo con el ver. 5, reinó siete años y seis meses en Hebrón y treinta y tres años en Jerusalén, también podría darse el caso de que, aunque se da el número cuarenta en el libro de los jueces, el periodo referido en realidad pudo haber sido únicamente de treinta y nueve años y medio, o pudo haber sido de cuarenta y medio. A esto debe añadirse que el tiempo que duró la guerra con el enemigo, también es incluido en el tiempo de reposo; y tales guerras deben haber ocupado varios meses, y en ocasiones pueden incluso haber durado más de un año. Ahora, si atribuimos a todas estas circunstancias su verdadero peso, toda objeción que pueda levantarse en relación con lo correcto y con la credibilidad de los datos cronológicos del libro de los jueces se desvanece, en tanto que todos los intentos que se han hecho para convertir estos datos en números redondos y cíclicos son tan arbitrarios que no necesitan una refutación especial[8].

8. Los representantes principales de esta hipótesis son *Ewald* y su discípulo *Bertheau*. De acuerdo con *Ewald* (*Gesch.* II, pp. 473ss.), los doce jueces desde Otoniel hasta Sansón forman la base histórica del libro, aunque existen distintos trazos de que hubo muchos más gobernadores como ellos, porque sólo fue de éstos de quienes se han preservado algunas reminiscencias. Cuando, por lo tanto, todo este periodo hubo expirado, surgió el deseo de poner de relieve en distintiva prominencia los puntos más importantes relacionados con esto, lo primero que se hizo fue agrupar a estos doce jueces, con observaciones de ellos tan breves como las que hallamos en el caso de cinco de ellos (Tola, Jair, Ibzán, Elón y Abdón) en los caps. 10:1-5 y 12:8-15. En su caso, también se dio el tiempo pre-

Pero si el carácter histórico de los datos cronológicos del libro de los Jueces es seguro, entonces obtenemos una cronología continua para la historia del pueblo de Israel, como podemos observar en la siguiente tabla que añadimos a la tabla cronológica hecha en el Pentateuco. El cálculo es el de los años antes de Cristo.

Todo lo que se requiere para establecer nuestros cálculos del periodo de los jueces, es justificar nuestra valoración de diez años como el tiempo que transcurrió entre la división de la tierra y la invasión de Cusán-risataim, puesto que la opinión general, fundada en la declaración de *Josefo* (Ant. 5. 1, 29), que Josué fue στρατηγός de la nación durante veinticinco años después de la muerte de Moisés, y (6. 5, 4) que su muerte fue seguida por un estado de anarquía de dieciocho años, establece que por lo menos duró treinta y cinco años. Pero no se debería apelar a Josefo como único testigo, ya que él no tenía otras fuentes de información con relación a la porción antigua de la historia de los israelitas que el Antiguo Testamento; y se contradice tan frecuentemente en sus declaraciones cronológicas, que no se puede depositar confianza en ellas incluso en casos donde no se puede demostrar que está equivocado. Y si consideramos, por un lado, que Josué era un hombre viejo cuando terminaron las dos grandes campañas del norte y del sur, y de hecho estaba tan avanzado en años, que Dios le mandó dividir la tierra, aunque todavía quedaban muchos distritos sin conquistar (Jos. 13:1ss.), para que él pudiera finalizar la parte de su llamado antes de su muerte, hay muy poca probabilidad de que haya vivido veinticinco

Estudio cronológico de los eventos principales desde el Éxodo hasta la edificación del templo de Salomón

Eventos principales	Duración	Años a.C.
Éxodo de Israel de Egipto		1492
La ley dada en Sinaí		1492-1491
Muerte de Aarón y de Moisés en el año cuarenta del peregrinaje por el desierto	40	1453
Conquista de Canaán por Josué	7	1452-1445
Desde la división de la tierra hasta la invasión de Cusán-risataim	10	1445-1435
Muerte de Josué		c. 1442
Guerras de las tribus de Israel con los cananeos		1442 en adelante
Guerra de la congregación con Benjamín		c. 1436
Opresión de Cusán-risataim	8	1435-1427
Liberación por Otoniel y reposo	40	1427-1387
Opresión por los moabitas	18	1387-1369
Liberación por Aod y reposo	80	1369-1289
Victoria de Sangar sobre los filisteos. Opresión por Jabín	20	1289-1269
Liberación por Débora y Barac y reposo	40	1269-1229
Opresión por los madianitas	7	1229-1222
Liberación por Gedeón y reposo	40	1222-1182
Gobierno de Abimelec	3	1182-1179
Tola, juez	23	1179-1156
Jair, juez	22	1156-1134
Elí, sumo sacerdote y juez durante cuarenta años		1154-1114
Después de repetida apostasía, opresión:		
a) En el este		
Por los amonitas	18	1134-1116
Jefté juzgó	6	1116-1110
Ibzán juzgó	7	1110-1103
Elón juzgó	10	1103-1098
Abdón juzgó	8	1093-1085
b) En el oeste		
Por los filisteos	40	1134-1094
Pérdida del arca	–	c. 1114
Hechos de Sansón	–	1116-1096
Labor profética de Samuel	–	1114 en adelante.
Derrota de los filisteos	–	1094
Samuel, juez	19	1094-1075
Saúl, rey	20	1075-1055
David reina en Hebrón	7	1055-1048
David reina en Jerusalén	33	1048-1015
Reinado de Salomón hasta la edificación del templo	3	1015-1012
Total	480 años	

---

ciso hasta donde podía ser recordado. Pero, independientemente de esto, también se intentó conectar el orden de los muchos periodos de guerra y paz durante estos 480 años que ocurrieron, de acuerdo con 1 de Reyes 6:1, entre el éxodo de Egipto y la edificación del templo de Salomón, a ciertas grandes y fácilmente recordadas divisiones; y para esto se presentó el número cuarenta al instante. Puesto que, de acuerdo con las tradiciones más antiguas, Israel pasó cuarenta años en el desierto, y puesto que David también reinó cuarenta años, podría considerarse como algo idóneo dividir el total en doce partes iguales, y asignar a cada una cuarenta años, un héroe y un evento importante; *e.g.*: 1) Moisés y el desierto; 2) Josué y el próspero gobierno de los ancianos; 3) la guerra contra Cusán-risataim, y Otoniel; 4) los moabitas y Aod; 5) los arameos y Jair; 6) los cananeos bajo Jabín, y Débora; 7) los madianitas y Gedeón; 8) Tola, con cuyos oponentes no estamos familiarizados; 9) los amonitas y los filisteos, y Jefté y Sansón; 10) los filisteos y Elí; 11) Samuel y Saúl; 12) David. «Entonces, finalmente estos doce jueces desde Otoniel hasta Sansón estaban necesariamente relacionados con este modo diferente de contar, de modo que los muchos números, así como el orden en que aparecieron los jueces, lo cual muestra tan evidentemente que el penúltimo editor compiló la sección que se extiende desde el cap. 3 hasta el 16, de una gran variedad de fuentes, que *debe haber sido* el resultado de muchos cambios». Pero *Ewald* busca en vano alguna razón para este «*debe haber sido*». Y la cuestión comienza al instante, ¿cómo podría haber entrado en la mente de alguien la idea de dividir estos 480 años, desde el éxodo hasta la edificación del templo, entre los doce jueces en esta manera particular; que a todos los jueces, incluyendo a aquellos de los que no se sabía cuánto duró su periodo de labor, se les asignaron cuarenta años, cuando se sabía que Israel había vagado cuarenta años por el desierto, que Josué había gobernado con los ancianos durante cuarenta años, y Samuel y Saúl juntos habían gobernado durante el mismo tiempo, y también David, de modo que sólo quedaban para los jueces, de Otoniel a Sansón 480 – 4 x 40, *i.e.* sólo 320 años, o, deduciendo los primeros tres o cuatro años de reinado de Salomón, sólo 317 o 316 años? Estos años, si se dividen entre doce jueces, darían un resultado de veintiséis o veintisiete años por cada uno. ¿Cómo llegaron a adjudicar ochenta años a Aod, y sólo veintidós a Jair y veintitrés a Tola, si los dos últimos también habían conquistado a los hostiles opresores de Israel? Y finalmente, ¿por qué fue dejado Sangar sin ninguno, cuando él liberó a Israel de los filisteos? A estas y muchas preguntas, el autor de esta hipótesis es incapaz de dar respuesta alguna; y la naturaleza arbitraria de su modo de manufacturar historia es tan obvia, que es innecesario malgastar palabras para demostrarlo. La hipótesis de *Bertheau* (*Das Buch der Richter,* pp. XVIss.) no es mejor (*Jue.,* pp. 16ss.). De acuerdo con esta hipótesis, de las doce generaciones de Moisés a David que deriva de 1 de Crón. 6:35ss., sólo seis (o 240 años) pertenecen a los jueces desde Otoniel hasta Sansón. Éstas han sido contadas de varias formas. Un cálculo las toma como seis generaciones de cuarenta años cada una; otro las cuenta más minuciosamente, adoptando números más pequeños que fueron asignados a los doce jueces y al hijo de Gedeón. Pero seis generaciones y doce jueces no podrían ser combinadas en ningún otro modo que asignando veinte años a cada juez. Ahora, no hubo un solo juez que juzgara a Israel durante veinte años, con la excepción de Sansón. Y el número total que juzgaron no es de 240, sino de 296 años (40 + 80 + 40 + 40 + 23 + 22 + 6 + 7 + 10 + 8 + 20 + x). En consecuencia no encontramos rastro alguno en todo el libro de que el periodo de los jueces fuera contado como si constase de seis generaciones de cuarenta años cada una. (Compare con esto, una refutación más elaborada de *Bachmann*, pp. 3ss.).

años más después de ese tiempo. Se utilizan las mismas palabras para describir los últimos días de su vida en el cap. 23:1, las cuales habían sido empleadas previamente para describir su gran edad (cap. 13:1ss.). Sin duda que la declaración del cap. 23:1, al efecto de que «muchos días después de ello, el Señor había dado reposo a Israel de todos sus enemigos», Josué reunió a los representantes de la nación, para renovar el pacto de la nación con el Señor antes de su muerte, cuando se toma en relación con la declaración del cap. 19:50, que él construyó la ciudad de Timnat-sera, la cual le habían dado las tribus por heredad después que hubo terminado la distribución de la tierra por suertes, y moró allí, demostrando claramente que había muchos días (יָמִים רַבִּים) entre la división de la tierra y la muerte de Josué. Pero éste es un término tan relativo, que difícilmente abarca más de dos o tres años. Y Josué podría construir, *i.e.* fortificar Timnat-sera, y habitar allí, incluso si sólo vivió dos o tres años después de la división de la tierra. Por otro lado, parece que hubo un intervalo más largo que los siete u ocho años concedidos en nuestra cuenta entre la muerte de Josué y la invasión de Cusán; puesto que no sólo incluye la derrota de Adoni-bezec, la captura de Jerusalén, Hebrón, y otras ciudades, por las tribus de Judá y Simeón (cap. 1:1-14), y la conquista de Betel por la tribu de José (cap. 1:22ss.), sino también la guerra de la congregación con la tribu de Benjamín (caps. 19-21). Pero es sólo en apariencia que el intervalo concedido parece muy corto. Todos estos eventos juntos no requerirían muchos años, antes fácilmente podrían haber sucedido dentro de un espacio de unos cinco años. Y es muy posible que la guerra civil de los israelitas haya sido considerada por el rey Cusán-risataim como una oportunidad favorable para llevar a cabo su propósito de hacer a Israel tributario, y que por consiguiente se haya aprovechado de la situación. El mismo hecho de que Otoniel liberó a Israel de esta opresión, que había durado ocho años, nos impide posponer la invasión a un periodo más largo después de la muerte de Josué. Porque Otoniel no era el sobrino de Caleb, como muchos suponen, sino su hermano menor (véase el comentario de Jos. 15:17). Ahora bien, Caleb tenía ochenta y cinco años cuando comenzó la distribución de la tierra (Jos. 14:10); de manera que incluso si su hermano Otoniel era treinta o incluso cuarenta años más joven, ya tendría cincuenta y cinco, o como poco, cuarenta y cinco años cuando comenzó la división de la tierra. Si las declaraciones de Josefo fueran correctas, por lo tanto, Otoniel habría tenido noventa y un años o en el mejor de los casos, ochenta y uno, cuando derrotó al rey arameo Cusán-risataim; en tanto que, de acuerdo con nuestros cálculos, sólo habría tenido cincuenta o sesenta años cuando Debir fue tomada, y sesenta y tres o setenta y tres cuando Cusán fue derrotado. Ahora, incluso si tomamos el número más bajo como correcto, tal edad sería lo suficientemente avanzada para emprender tal batalla, especialmente si consideramos que Otoniel vivió algún tiempo después, como se evidencia por las palabras del cap. 3:11, «Y reposó la tierra cuarenta años; y murió Otoniel hijo de Cenaz», aunque no afirmen distintivamente que no murió hasta el final de los cuarenta años de reposo.

El hecho de que el hermano menor de Caleb, Otoniel, fue el primer juez de Israel, también perturba la hipótesis que Bertheau ha fundado sobre una interpretación equivocada de los caps. 2:11-3:6, que toda una generación de cuarenta años debe contarse entre la muerte de Josué y la invasión de Cusán, y también de la mala interpretación del cap. 2:7, 10 (cf. Jos. 24:31), de acuerdo con la cual, la generación pecaminosa no creció hasta después que Josué y todos los ancianos que vivieron un largo tiempo después de él hubieron fallecido, una interpretación que no tiene apoyo en אֲשֶׁר הֶאֱרִיכוּ יָמִים cap. 2:7, ya que אַחֲרֵי הֶאֱרִיךְ יָמִים no significa «vivir mucho tiempo después de una persona», sino simplemente sobrevivir a él». Las «otras generaciones que no conocían al Señor», etc., que se levantaron después de la muerte de Josué y los ancianos que le sobrevivieron, no eran una generación diferente a las generaciones que les sucedieron, las cuales fueron entregadas al poder de los enemigos por apostatar del Señor, sino la generación joven en general, la que tomó el lugar de los antepasados que habían visto las obras del Señor bajo Josué; en otras palabras, esta es sólo una expresión comprehensiva de todas las generaciones siguientes que olvidaron a Yahvé su Dios y sirvieron a los baales. Es todo lo que puede decirse en vindicación de nuestros cálculos relacionados con el periodo de los jueces.

Tiempos de los Jueces: Otoniel, Aod y Samgar, Débora y Barac (capítulos 3:7-5:31)

En esta primera fase del tiempo de los jueces, que abarca un periodo de 206 años, los israelitas fueron oprimidos por naciones hostiles en tres ocasiones separadas: en primer lugar por el rey de Mesopotamia, Cusán-risataim, a quien fueron obligados a servir durante dieciocho años, hasta que Otoniel les trajo libertad, y les aseguró reposo por cuarenta años (cap. 3:7-11); en segundo lugar por el rey moabita Eglón, durante dieciocho años, hasta que Aod mató a este rey e hirió a los moabitas, humillándolos, de manera que tuvo reposo durante ochenta años (cap. 3:12-30), en tanto que Samgar también hirió a una hueste de los filisteos durante el mismo periodo (cap. 3:31); y finalmente por el rey canaeo Jabín de Hazor, quien los oprimió duramente un periodo de veinte años, hasta que Barac reunió un ejército ante la convocación de Débora la profetisa, y con su ayuda derrotaron al enemigo por completo (cap. 4). Después de esta victoria, la cual Débora celebró con un canto triunfal, la tierra tuvo reposo nuevamente por cuarenta años (cap. 5).

Capítulo 3:7-11. Opresión de Israel por Cusán-risataim y liberación traída por Otoniel

Vers. 7, 8. El primer castigo que sufrieron los israelitas por apostatar del Señor, es introducido con la misma fórmula que había sido utilizada antes para describir los tiempos de los jueces en general (cap. 2:11, 12), excepto porque en lugar de וַיַּעַזְבוּ אֶת־יהוה («olvidaron al Señor») tenemos aquí וַיִּשְׁכְּחוּ אֶת־יהוה [ellos olvidaron al Señor su Dios] de Deut. 32:18 (cf. 1 de Sam. 12:9), y הָעֲשְׁתָּרוֹת en lugar de הָאֲשֵׁרוֹת (véase el comentario de 2:13). Como castigo por esta apostasía, el Señor los vendió (cap. 2:14) en las manos de Cusán-risataim, el rey de Mesopotamia, a quien estuvieron obligados a servir durante ocho años. Todo lo que sabemos de este rey de Mesopotamia es lo que se relata aquí por eso véase las diversas pretensiones en *Bachmann* acerca de las suposiciones sobre la relación de su campaña militar con el desarrollo de un reino asiático así como para la explicación de su nombre. Su nombre, כּוּשַׁן רִשְׁעָתַיִם [Cusán-risataim], probablemente sólo sea un título que le fue dado por los mismos israelitas. רִשְׁעָתַיִם significa «*doble maldad*», y la palabra fue interpretada como un apelativo con este significado en el Tárgum y en las versiones Siriaca y Árabe. כּוּשָׁן también está formado como un adjetivo de כּוּשׁ, y puede denotar a los cusitas. De acuerdo con *M. v. Niebuhr* (*Geschichte Assurs und Babels*, p. 272), los gobernadores de Babilonia de esa época

(1518-1273) eran árabes. «Sin embargo, los árabes no sólo habrán incluido a los semitas de la tribu de Joctán o Ismael, sino también a los cusitas». La invasión de Canaán por este rey de Mesopotamia o Babilonia tiene una analogía histórica en la campaña de los cinco reyes aliados de Sinar en el tiempo de Abraham (Gen. 14).

Vers. 9-11. En esta opresión los israelitas clamaron al Señor por ayuda, y Él les levantó מוֹשִׁיעַ, un libertador, ayudador, es decir, a *Otoniel* el hijo de *Cenaz*, el hermano menor y yerno de Caleb (véase en Jos. 15:17). *«Y el Espíritu de Yahvé vino sobre él».* El Espíritu de Dios es el principio espiritual de vida en el mundo de la naturaleza del hombre; y en el hombre es tanto el principio de la vida natural que recibimos por medio del nacimiento como de la vida espiritual que recibimos por medio de la regeneración (*vid*. *Auberlen*, «Geist des Menschen», en *Herzog, Realencyclopaedie* IV, p. 731). En este sentido la expresión רוּחַ אֱלֹהִים [Espíritu de Dios] y רוּחַ יהוה [Espíritu del Señor] (Yahvé) son intercambiadas incluso en Gen. 1:2, comparado con Gen. 6:3, y así a través de todos los libros del Antiguo Testamento; denotando lo primero al Espíritu divino generalmente en su causalidad y poder, lo segundo al mismo Espíritu en sus operaciones sobre la vida humana y la historia en la realización del plan de salvación. En sus operaciones peculiares, el רוּחַ יהוה se manifiesta como un espíritu de sabiduría y entendimiento, de consejo y poder, de conocimiento y de temor del Señor (Isa. 11:2). La comunicación de este espíritu en el Antiguo Testamento generalmente se hacía en la forma extraordinaria y sobrenatural en que influenciaba al espíritu humano. La expresión empleada para manifestar esto, generalmente es וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ יהוה («el Espíritu de Yahvé vino sobre él»; como aquí en el cap. 11:29; 1 de Sam. 19:20, 23; 2 de Crón. 20:14; Num. 24:2). Sin embargo, esto varía con las expresiones וַתִּצְלַח (צָלְחָה) עָלָיו רוּחַ יהוה (caps. 14:6, 19; 15:14; 1 de Sam. 10:10; 11:6; 16:13) y אֶת־פ רוּחַ יהוה לָבְשָׁה, «el Espíritu de Yahvé cubrió (arropó) al hombre» (cap. 6:34; 1 de Crón. 12:18; 2 de Crón. 24:20). De estas expresiones, la primera denota las operaciones del Espíritu divino al vencer la resistencia de la voluntad natural del hombre, en tanto que la segunda representa al Espíritu de Dios como un poder que envuelve o cubre a un hombre. Los receptores y portadores de este Espíritu eran dotados con el poder para realizar hechos milagrosos, en los cuales se manifestaba el poder de Dios que venía sobre ellos generalmente en la habilidad de profetizar (*vid*. 1 de Sam. 10:10; 19:20, 23; 1 de Crón. 12:18; 2 de Crón. 20:14; 24:20), pero también en el poder de realizar milagros o llevar a cabo hechos que sobrepasaban el coraje y la fuerza del hombre natural. Lo último sucedió especialmente en los jueces; de aquí proviene la paráfrasis caldea רוּחַ יהוה [el Espíritu de Yahvé] del cap. 6:34 como רוּחַ גְּבוּרָה מִן קֳדָם יְיָ [el Espíritu de poder del Señor]; aunque en el pasaje actual se le da la errónea interpretación de רוּחַ נְבוּאָה [el espíritu de profecía]. *Kimchi* también lo entiende como *spiritum fortitudinis, quo excitatus amoto omni metu bellum adversus Cuschanem susceperit* [espíritu de valentía, bajo cuya instigación fue capaz de luchar contra Cusán]. Pero difícilmente estamos en libertad de desplegar los diferentes poderes del Espíritu de Dios de este modo, y de restringir sus operaciones sobre los jueces al espíritu de fuerza y valentía únicamente. Los jueces no sólo atacaban al enemigo valientemente y con éxito, sino también juzgaban la nación, para lo cual era indispensable el espíritu de sabiduría y entendimiento, así como para que abandonaran la idolatría (cap. 2:18, 19), lo cual no podrían haber hecho sin el espíritu de conocimiento y temor del Señor. *«Y juzgó a Israel, y salió a la batalla».* La posición de וַיִּשְׁפֹּט antes de מָה־ וַיֵּצֵא לַמִּלְחָמָה no nos respalda para que expliquemos וַיִּשְׁפֹּט como significando que «él comenzó a ejecutar las funciones de un juez», como *Rosenmüller* lo ha hecho; porque שָׁפַט no debe limitarse al apaciguamiento de las disputas civiles del pueblo, antes significa restaurar el derecho en Israel, ya sea en relación con sus opresores paganos, o con relación a la actitud de la nación para con el Señor. *«Y Yahvé entregó en su mano a Cusán-risataim* (cf. caps. 1:2; 3:28, etc.), *y prevaleció su mano contra Cusanrisataim»; i.e.* lo venció (cf. cap. 6:2), o lo hirió, de modo que se vio obligado a desalojar la tierra. A consecuencia de esta victoria, la tierra reposó de la guerra (תִּשְׁקַט, cf. Jos. 11:23) durante cuarenta años *«y murió Otoniel»*. La expresión וַיָּמָת con ו *consecutiva* no necesariamente implica que Otoniel murió durante esos cuarenta años, sino simplemente que murió después que se hubo restaurado el reposo para la tierra.

Capítulo 3:12-31. Opresión de Israel por Eglón y liberación por Aod. Heroicos hechos de Samgar

En los vers. 12-30 se describen circunstancialmente la subyugación de los israelitas por Eglón, el rey de los moabitas, y su liberación. En primer lugar tenemos la *subyugación* en los vers. 12-14. Cuando los israelitas volvieron a olvidarse del Señor (en lugar de וַיַּעֲשׂוּ ...אֶת־הָרַע וגו, ver. 7, tenemos aquí la expresión apropiada לַעֲשׂוֹת הָרַע ... וַיֹּסִפוּ, añadieron a sus hechos, *i.e*. volvieron a hacer lo malo, etc., como en los caps. 4:1; 10:6; 13:1), el Señor fortaleció a Eglón, rey de los moabitas, sobre Israel. חִזַּק עַל, dar a una persona fuerza para vencer u oprimir a otra. עַל כִּי como en Deut. 31:17, en lugar del vocablo más usual אֲשֶׁר עַל (cf. Jer. 4:28; Mal. 2:14; Sal. 139:14). Eglón se alió con los amonitas y amalecitas, aquellos antiguos enemigos de Israel, invadió la tierra, tomó la ciudad de las palmeras, *i.e*. Jericó (véase el cap. 1:16), e hizo tributarios a los israelitas durante dieciocho años. Habían pasado sesenta años desde que Jericó fue incendiada por Josué. Durante ese tiempo los israelitas habían reconstruido la ciudad, pero no la habían fortificado por causa de la maldición pronunciada por Josué sobre cualquiera que la restaurara como fortaleza; de modo que los moabitas pudieron conquistarla fácilmente, y utilizándola como base, redujeron a los israelitas a servidumbre.

Ver. 15. Pero cuando los israelitas clamaron al Señor por ayuda, Él los libertó por medio del benjamita *Aod*, a quien levantó como su libertador. *Aod* era «el hijo de Gera». Esto probablemente signifique que era descendiente de Gera, puesto que el mismo Gera, de acuerdo con 1 de Crón. 8:3, era hijo de Bela el hijo de Benjamín; y Simei el contemporáneo de David, un hombre que pertenecía a la tribu de Benjamín, también es llamado hijo de Gera en 2 de Sam. 16:5; 19:17. Al mismo tiempo, es posible que el nombre Gera no se refiera a la misma persona en estos diferentes pasajes, sino que el nombre se haya repetido varias veces en la misma familia. Un hombre אִטֵּר יַד־יְמִינוֹ (lit., impedido de su mano derecha = zurdo). *«El cual era zurdo», i.e*. limitado en el uso de su mano derecha, no necesariamente manco, sino con toda probabilidad incapacitado por falta de uso desde su niñez. Que la expresión no significa manco, queda confirmado por el hecho de que אִטֵּר יַד־יְמִינוֹ se utiliza nuevamente en relación con los 700 lanceros valientes del ejército de los benjamitas en el cap. 20:16, y con toda seguridad no puede suponerse que todos hubiesen estado mancos. Sin embargo, es cierto que אִטֵּר יַד־יְמִינוֹ no significa ἀμφοτεροδέξιος, *qui utraque manu pro dextera utebatur* (LXX, *Vulg*.), ya que אָטַר significa clausit (cerrar) en Sal. 69:16. Es meramente con referencia a lo que sigue que se menciona esta peculiaridad tan distintivamente. Los israelitas enviaron un

presente por medio de él al rey Eglón. בְּיָדוֹ no significa *en*, sino *a través de*, su mano, *i.e.* por medio de su intervención, porque en realidad fueron otros los empleados para llevar el presente (ver. 18), de modo que Aod simplemente supervisó el asunto. *Minchah*, un regalo o presente, sin duda se trata de un eufemismo para tributo, como en 2 de Sam. 8:2, 6; 1 de Reyes 5:1.

Ver. 16. Pero Aod se aprovechó de la oportunidad para acercarse al rey de los moabitas y darle muerte, y de ese modo quitar de su nación el yugo de los moabitas. Con esta finalidad se consiguió una espada, la cual tenía dos filos (פִּיּוֹת de פֶּה como שִׁיו, Deut. 22:1, de שֶׂה), de un codo de largo. El significado del ἅπ. λεγ. גֹּמֶד es inseguro porque los traductores antiguos lo traducen con «un palmo», σπιθαμή (LXX), los rabinos con un codo acortado y la etimología no ayuda en nada (cf. Bachmann, comentando este texto). Probablemente de trataba de una espada corta y en forma de un puñal.

Ver. 17. Provisto con esta arma, trajo el presente al rey Eglón, quien como también se menciona como un preparativo de lo que sigue, era un hombre muy gordo.

Vers. 18s. Después de entregado el presente, Aod despidió a sus hogares a los hombres que habían cargado el presente; es decir, como leemos en el ver. 19, después que se habían alejado a cierta distancia de Jericó. Pero él se volvió desde las canteras de piedra de Gilgal, *sc.* a Jericó, al rey Eglón. מִן הַפְּסִילִים se refiere a algún lugar cerca de Gilgal. En Deut. 7:25; Isa. 21:9; Jer. 8:10, פְּסִילִים significa ídolos. Si retenemos dicho significado aquí, como la LXX, la *Vulg*., y otros han hecho, debemos asumir que en la cercanía de Gilgal, *i.e.* en la frontera del territorio ocupado, había ídolos de piedra puestos al aire libre por los moabitas como sus guardianes y protectores (*Hengstenberg*, *Geschichte des Reiches Gottes* II,2, p. 28). De la misma manera se podría considerar los Pesilim como cantera, de פָּסַל, cortar piedras (Ex. 34:1, etc.), presentado por la versión caldea y por *Rashi* y otros, parece ser la más correcta. *Gilgal* no puede ser la Gilgal de entre Jericó y el Jordán, el lugar que fue el primer campamento de los israelitas en Canaán, como se supone comunmente, ya que Aod pasó el *Pesilim* en su huida de la morada del rey hacia las montañas de Efraín (vers. 26, 27); y tampoco podemos asumir, como *Bertheau* lo hace, que Eglón no residía en la ciudad de las palmeras conquistada (Jericó), sino en algún sitio sin cultivar en la cercanía del Jordán, ni suponer que después del asesinato de Eglón, Aod sólo podría ir de Jericó hacia el Gilgal que estaba a media hora de viaje hacia el este, con el propósito de escapar por una ruta circular hacia Seira en las montañas de Efraín, la cual estaba al noroeste de Jericó. Es más probable que Gilgal sea la Gelilot que estaba al oeste de Jericó, frente a la subida de *Adummim* (*Caalat ed Dom*), sobre la frontera de Judá y Benjamín (Jos. 18:17), la cual también era llamada *Gilgal* (Jos. 15:7). Habiendo vuelto al palacio del rey, Aod le envió un mensaje: «*Rey, una palabra secreta tengo que decirte*». El contexto requiere que entendamos וַיֹּאמֶר [él dijo] en el sentido de «hizo que se le dijera» (o mandó que se le dijera), ya que el mismo Aod no se presentó ante el rey, el cual estaba sentado en su habitación, hasta después (ver. 20). A consecuencia de este mensaje, el rey dijo: הָס, *lit*. guarda silencio (el imperativo de הָסָה); aquí es una proclamación, que haya silencio. Ante lo cual todos los que estaban alrededor (sus siervos) dejaron la habitación, y Aod se acercó al rey (ver. 20). El rey estaba sentado «solo en su sala de verano». La «sala de refrescamiento» (*Lutero, Sommerlaube*, sala de verano) era una habitación situada sobre el techo plano de una casa que estaba abierta a las corrientes de aire, y así proveía un fresco retiro, como las que todavía se encuentran en el oriente (vid. *Shaw, Reisen*, pp. 188-189). Entonces Aod dijo, «*tengo palabra de Dios para ti*»; por lo que el rey se levantó de su asiento, por reverencia a la palabra de Dios que Aod pretendía que debía entregarle, no para defenderse, como *Bertheau* supone, de lo cual no hay la más mínima intimación en el texto.

Vers. 21s. Pero cuando el rey se levantó, Aod sacó su espada de entre su vestidura, y se lo metió por el vientre que incluso el mango (הַנִּצָּב) se introdujo (וַיָּבֹא) tras la hoja, y la gordura cubrió la hoja (de modo que no se veía nada por enfrente, porque no sacó la espada de su cuerpo), y la espada salió por entre las piernas. Las últimas palabras han sido interpretadas de diferentes maneras. Lutero sigue el Caldeo y la Vulgata, y las interpreta «de modo que la impureza salió de él», tomando la ἅπ. λεγ. פַּרְשְׁדֹנָה como un sustantivo compuesto de פֶּרֶשׁ intestinos, y שָׁדָה, lanzar. Pero esto es difícilmente correcto, ya que la forma de la palabra פַּרְשְׁדֹנָה, y su conexión con יָצָא, apunta más bien a un sustantivo, פַּרְשֶׁדֶן, con ה locale. La explicación dada por Gesenius en su *Thes*. y *Heb. lex*. tiene mucho más a su favor, *interstitium pedum*, el lugar entre las piernas, de una palabra árabe que significa pedes *dissitos habuit*, utilizada como un eufemismo para año, trasero. El sujeto del verbo וַיֵּצֵא es הַלַּהַב [la espada][9].

Ver. 23. Tan pronto como se culminó el acto, Aod salió al porche (el corredor de entrada, מִסְדְּרוֹן, según el caldeo אַכְסַדְרָא, *i.e.* ἐξέδρα, cf. *Ges., Thes.*, p. 939), cerró la puerta de la habitación que estaba detrás de él (בַּעֲדוֹ, no detrás de sí, sino literalmente alrededor de él, *i.e.* Eglón; cf. Gen. 7:16; 2 de Reyes 4:4), y echó el cerrojo (וְנָעַל, esto se añade únicamente como una explicación más precisa del verbo יִסְגֹּר).

Vers. 24s. Cuando vinieron los siervos de Eglón (para presentarse ante su Señor) después de la partida de Aod, y vieron la puerta de la sala cerrada, pensaron: «Sin duda (אַךְ, *lit*. sólo, nada sino) él cubre sus pies» (un eufemismo para la realización de las necesidades naturales; cf. 1 de Sam. 24:3), y esperaron hasta preocuparse (עַד־בוֹשׁ, cf. 2 de Reyes 2:17; 8:11), *i.e.* hasta que se avergonzaron por su larga espera. Mejor es la siguiente interpretación: hasta que se cansaron de esperar (Bachmann), sólo que esto no coincide con 2 R. 2:17; 8:11. Por tanto abrieron la puerta con la llave, y hallaron a su señor que yacía sin vida sobre el suelo.

La acción de Aod debe juzgarse de acuerdo con el espíritu de aquellos tiempos, cuando se pensaba que era permisible adoptar cualquier medio para destruir al enemigo de la nación de uno. El traicionero asesinato de un rey hostil no debe considerarse como un acto del Espíritu de Dios, y por tanto no debe establecer un ejemplo a imitar. Aunque Yahvé levantó a Aod como libertador de su pueblo cuando era oprimido por Eglón, no se declara (y esto debe observarse de modo particular) que el Espíritu de Yahvé vino sobre Aod, y aun menos que Aod asesinara al rey bajo impulso del Espíritu. Aod demostró haber sido levantado por el Señor como el libertador de Israel, simplemente por el hecho de que en realidad

---

9. En todo caso, la interpretación sugerida por *Ewald*, «Aod fue al aire libre, o al encierro, el espacio de en frente de Alija» (Stud., Berth., Bachmann), es insostenible por la simple razón de que es perfectamente irreconciliable con la cláusula siguiente: «Aod salió», etc. (lo cual *Fr. Böttcher* [*Exegetisch kritische Aehrenlese*, p. 16] propone borrar וַיֵּצֵא אֲהוּד del texto por tratarse de una glosa, sin autoridad crítica alguna). Porque si Aod fuera el sujeto del verbo, el sujeto necesariamente habría sido mencionado, como realmente lo es en la cláusula siguiente, ver. 23a. Además hay que considerar que si וַיֵּצֵא הַפַּרְשְׁדֹנָה significara «y él (Aod) salió a la explanada (de Alija)» esta o la siguiente afirmación (y Aod salió al Misderion) sería doble y tautológica porque no se puede entender por qué Aod cerró la puerta después de ir a la explanada y no después de ir a la terraza.

liberó a su pueblo de las cadenas de los moabitas, y en absoluto se deduce que los medios que seleccionó fueran ordenados o aprobados por Yahvé.

Vers. 26ss. Aod había escapado en tanto que los siervos de Eglón esperaban, y había pasado la cantera de piedras y llegado a Seirat. הַשְּׂעִירָה es un lugar que nunca más se vuelve a mencionar; y, juzgando por la etimología (el cabelludo), era una región boscosa, respecto a su ubicación, todo lo que puede decidirse es que no debe buscarse en la cercanía de Jericó, sino «sobre los montes de Efraín» (ver. 27). Porque cuando Aod hubo llegado a Seirat, tocó la trompeta *en el monte de Efraín»*, para anunciar al pueblo la victoria que había sido puesta dentro de su alcance por la muerte de Eglón, y para convocarlos a la guerra contra los moabitas; y luego descendió de las montañas a la llanura de Jericó; «*y él iba delante de ellos*», *i.e.* iba frente a ellos como su líder, diciendo al pueblo: «*Seguidme, porque Yahvé ha entregado a vuestros enemigos los moabitas en vuestras manos*». Entonces descendieron y tomaron (*i.e*. tomaron posesión de) los vados cerca de Jericó (véase en Jos. 2:7), לְמוֹאָב, ya sea «*desde los moabitas*» o «*hacia Moab*», y no dejaron a nadie (de los moabitas) que cruzara, *i.e*. escapar a su propia tierra.

Ver. 29. De modo que en esa ocasión mataron unos diez mil moabitas, todos varones valientes y hombres de guerra, *i.e*. todo el ejército del enemigo en Jericó y a este lado del Jordán, sin dejar escapar a nadie. La expresión, בָּעֵת הַהִיא [en aquel tiempo] parece implicar que no destruyeron este número en un solo encuentro, sino durante todo el curso de la guerra.

Ver. 30. Fue así que se subyugó a Moab bajo la mano de Israel, y la tierra tuvo reposo durante ochenta años. וַתִּשְׁקֹט como el ver. 11.

Ver. 31. Después de él (Aod) hubo, *i.e.* se levantó *Samgar*, el hijo de Anat. Él mató de los filisteos, que probablemente habían invadido la tierra de los israelitas, a seiscientos varones, con una aguijada de buey, de modo que él también (igual que Otoniel y Aod, vers. 9, 15) liberó a Israel. מַלְמַד הַבָּקָר, ἅπ. λεγ., significa, de acuerdo con los rabinos y las versiones antiguas, un instrumento con el que entrenaban y dirigían a los bueyes; la etimología concuerda con esto, por cuanto לָמַד se utiliza en Oseas 10:11 y Jer. 31:18 para denotar el entrenamiento de los bueyes jóvenes. De acuerdo con Rashi, מַלְמַד בָּקָר es lo mismo que דָּרְבָּן, βούκεντρον, en 1 de Sam. 13:21. De acuerdo con *Maundrell*, en *Paulus, Sammlung der merkwürdigen Reisen nach dem Orient* I, p. 139, la gente del campo de Palestina y Siria utilizan aguijadas cuando aran que tienen unos ocho pies de largo y seis pulgadas de circunferencia de grosor en la parte ancha. En la parte fina tiene una aguda punta para dirigir al buey, y en la otra, un pequeño hierro para quitar la tierra que se pueda pegar al arado. Samgar puede haber matado a los filisteos con un instrumento como ese, del mismo modo que *Homero* describe al príncipe edonio *Lycurgus* (Ilíada. 6. 135) haciendo huir a Dionisio y los bacantinos con Βουπλήξ. Respecto a la descendencia de Samgar, no se describe nada ya sea aquí o en el canto de Débora en el cap. 5:6. El heroico hecho que se graba de él debe considerarse, como *O. v. Gerlach* afirma, «meramente como el resultado de una inspiración sagrada que surgió súbitamente de dentro de sí, en la cual tomó la primera arma que tuvo a la mano, e hizo huir al enemigo cuando fue atemorizado por un terror de Dios, del mismo modo que Sansón lo hizo en una ocasión posterior». Porque no parece haber asegurado para Israel alguna victoria permanente sobre los filisteos. Además, él no es llamado juez, ni se cuenta el periodo de su obra, sino que en el cap. 4:1, la renovada apostasía de Israel se data desde la muerte de Aod.

Opresión de Israel bajo Jabín y liberación efectuada por Débora y Barac (capítulos 4 y 5)

Esta nueva opresión de los israelitas, y la gloriosa victoria que obtuvieron sobre Sísara, el general de Jabín, por medio de la juez Débora y el heroico guerrero Barac, se describen plenamente en el canto triunfal de Débora en el cap. 5, para que este canto pudiera considerarse como un comentario poético de tal evento. Sin embargo, en modo alguno se concluye por esto que el relato histórico del cap. 4 se haya fundado sobre la oda, y que tuviera el mero propósito de dar una explicación del mismo canto. Cualquier suposición de esta índole es derribada por el hecho de que el relato en prosa del cap. 4, contiene, como incluso *Bertheau* reconoce, algunos detalles históricos que buscamos en vano en el canto, que son de gran ayuda en la interpretación de éste. Todo lo que podemos inferir con alguna probabilidad de la relación interna entre la narrativa histórica y el canto de Débora es que, el autor de nuestro libro tomó ambos de una fuente común; aunque las pocas expresiones que contienen, tales como שְׂמִיכָה en el ver. 18, תִּצְנַח en el ver. 21, מָשַׁךְ en el ver. 6, y וַיָּהֹם en el ver. 15, no arrojan luz alguna sobre la fuente de la que se derivaron. Porque, a excepción del ἅπ. λεγ. שְׂמִיכָה, todas ellas aparecen en otros pasajes, תִּצְנַח en el cap. 1:14 y Jos. 15:18; מָשַׁךְ en el mismo sentido en el cap. 20:37, y וַיָּהֹם en Ex. 14:24 y Jos. 10:10. Y en absoluto se concluye que como en los pasajes referidos, «se encuentra יָהֹם en estrecha relación con cantos o pasajes poéticos» (*Bertheau*), la palabra en sí deba tomarse de la misma fuente que los cantos, del libro de Jaser (Jos. 10:13). Porque הָמַם se encuentra con el mismo significado en 1 de Sam. 7:10, Ex. 23:27 y Deut. 2:15, donde buscamos en vano algún canto; en tanto que siempre aparece en relación con el relato de una milagrosa derrota del enemigo por el omnipotente poder de Dios.

Capítulo 4. La victoria sobre Jabín y su general Sísara

Vers. 1-3. Por cuanto los israelitas se apartaron del Señor nuevamente al morir Aod, el Señor los entregó en manos del rey cananeo *Jabín*, quien los oprimió severamente durante veinte años con un poderoso ejército al mando de su general *Sísara*. La cláusula circunstancial, וְאַהוּד מֵת [después de la muerte de Aod], sitúa el alejamiento de los israelitas de Dios en directa conexión causal con la muerte de Aod por un lado, y la entrega de Israel al poder de Jabín por el otro, e indica claramente que en tanto que Aod vivió, mantuvo al pueblo apartado de la idolatría (cf. cap. 2:18, 19), y defendió a Israel de las opresiones hostiles. Josué ya había conquistado a un rey *Jabín de Azor*, y tomado su capital (Jos. 11:1, 10). El rey al que se hace referencia aquí, que vivió más de un siglo más tarde, llevaba el mismo nombre. El nombre יָבִין, «el que discierne», puede haber sido un nombre o título de los reyes cananeos de Hazor, como Abimelec lo fue de los reyes filisteos (véase en Gen. 26:8). Él es llamado «rey de Canaán», en distinción de los reyes de las otras naciones y territorios, tales como Moab, Mesopotamia, etc. (cap. 3:8, 12), en cuyo poder el Señor había entregado a su pecaminoso pueblo. Hazor, una vez la capital de los reinos del norte de Canaán, se situaba sobre (encima o hacia el norte de) el lago Huleh, en la tribu de Neftalí, pero todavía no ha sido descubierta (véase en Jos. 11:1). Sísara, el general de Jabín, habitaba en *Haroset-goim*, y oprimió a los israelitas de la manera más tirana (בְּחָזְקָה [poderosamente], cf. cap. 8:1; 1 de Sam. 2:16) durante

veinte años, con una fuerza que consistía en 900 carros de hierro (véase en Jos. 17:16)[10]. Compárese el listado de las diversas suposiciones de *Bachmann*, quien cree junto con *Thomson* (*land and book*, cap. 29) haber encontrado a Haroset en Herotieh, un monte cubierto con restos de muros y construcciones en el rincón Suroeste en el área de Akka, cerca de los montes que separan a ésta del monte Jezreel, en el lado norte del Kison, pero tan cerca de las faldas del monte Carmelo que éste sólo es separado por el río» desde donde Sisera podía haber dominado el área de Jezreel. En el mapa de *v. de Velde* del año 1866, Tell Hartijeh se ubica en el borde sur del Kison.

Vers. 4-11. En ese tiempo los israelitas eran juzgados por Débora, una profetisa, esposa de Lapidot, y acostumbraba sentarse bajo la palmera de Débora entre Ramá (er Rám; véase en Jos. 18:25) y Betel (Beitin; véase Jos. 7:2) en la tribu de Benjamín, sobre los montes de Efraín. Débora es llamada אִשָּׁה נְבִיאָה por causa de su don profético, como María en Ex. 15:20, y Hulda, la esposa de Salum en 2 de Reyes 22:14. Este don la cualificaba para juzgar a la nación (el participio שֹׁפְטָה expresa la permanencia del acto de juzgar), *i.e.* en primer lugar para decidir las disputas entre el pueblo que los tribunales más bajos eran incapaces de resolver, los cuales, por tanto debían ser referidos al tribunal supremo de la nación de acuerdo con Deut. 17:8. La palmera (תֹּמֶר corresponde a תָּמָר) bajo la que se sentaba para juzgar (יוֹשֶׁבֶת, cf. Sal. 9:5) fue llamada con su nombre. Los israelitas se presentaron ante ella para obtener justicia. La expresión עָלָה [subieron] se aplica aquí, como en Deut. 17:8, al lugar de justicia, como a una altura espiritual, independientemente de que el lugar al que se hace referencia aquí estuviera realmente sobre una cima.

Vers. 6ss. Pero para asegurar los derechos del pueblo contra los enemigos extranjeros, ella convocó a *Barac* el hijo de Abinoam de Cedes, en la tribu de Neftalí, al oeste del lago Huleh (véase en Jue. 12:22), y le dio a conocer los mandatos del Señor: *«Vé* (לֵךְ), *junta a tu gente en el monte Tabor, y toma contigo diez mil hombres de la tribu de Neftalí y de la tribu de Zabulón; y atraeré hacia ti al arroyo de Cisón a Sísara, capitán del ejército de Jabín, con sus carros y su ejército* (הֲמוֹנוֹ), *y lo entregaré en tus manos»*. מָשַׁכְתָּ ha sido explicada de diferentes formas. *Seb. Schmidt*, *Clericus*, y otros suplen הַקֶּרֶן o הַשּׁוֹפָר, ve con la trompeta (cf. Ex. 19:13; Jos. 6:5), *i.e.* toca la trompeta con largos tonos, sobre el monte Tabor, y considera esto como una señal para convocar al pueblo; en tanto que *Hengstenberg* (*Beiträge* III, pp. 93s.) se basa en Num. 10:9 para entender el hacer sonar el cuerno como la señal por la que la congregación del Señor le daba a conocer su necesidad, y apelaba a Él para que viniese en su ayuda. Ciertamente no puede demostrarse que el toque de trompeta fuera meramente el medio adoptado para convocar al pueblo; de hecho, el uso del siguiente vocablo מָשַׁכְתִּי, en el sentido de atraer, arrastrar, debe explicarse sobre la suposición de que מָשַׁכְתָּ se utiliza en un sentido doble. «Las largas notas eran para acercar al Señor a ellos, y luego el Señor les traería a Sísara, el capitán del ejercito de Jabín. Barac llama en primer lugar al Ayudador del cielo, y entonces el Señor llama al enemigo sobre la tierra». No obstante no podemos suscribirnos a esta explicación, en *primer lugar* porque la supuesta elipsis de קֶרֶן o שׁוֹפָר en este contexto, no dice nada con relación al toque de una trompeta ya sea en lo que precede o en lo que sigue más bien aparece la palabra מַשַׁךְ en otro sentido y no permite relacionarlo con esto; y en *segundo lugar*, porque no se puede apelar a Num. 10:9 como explicación, por la sencilla razón de que trata del hacer sonar las trompetas de plata por parte de los sacerdotes, y ellos no deben confundirse con los שׁוֹפָרוֹת. El uso que se hizo de las trompetas en Jericó no puede transferirse al presente pasaje sin alguna otra base. Estamos dispuestos, por tanto, a tomar la palabra מָשַׁךְ en el sentido de desfilar (intransitivo), *i.e.* caminar uno tras otro en un largo tren arrastrado (como en el cap. 20:37 y Ex. 12:21), refiriéndose al capitán y los guerreros que le siguen; en tanto que en el ver. 7 debe traducirse del mismo modo, aunque con un significado transitivo. El monte Tabor, llamado Ἰταβύριον por los griegos (véase la LXX, Os. 5:1), el monte de la transfiguración de Cristo, de acuerdo con una tradición antigua de la iglesia, el presente Jebel *et Tur*, es un gran cono truncado de piedra caliza, el cual está casi perfectamente aislado, y se levanta a la altura de unos mil pies sobre la frontera noreste de la llanura de Jezreel. Los lados de la montaña están cubiertos con un bosque de encinas y pistachos silvestres, y sobre su plana cima, que tiene aproximadamente una hora de circunferencia, están los restos de fortificaciones antiguas (véase *Robinson*, *Pal.* III, pp. 452ss. y *v. Raumer*, *Pal.*, pp. 37, 38). Las palabras «y toma contigo 10.000 hombres» no deben entenderse como que Barac debía reunir al pueblo sobre la cima del monte Tabor, sino que se presupone la reunión del pueblo; y todo lo que se manda es que debía proseguir hacia el monte Tabor con el ejercito reunido, y realizar su ataque contra el enemigo, el cual acampaba en el valle de Cisón, *desde ese punto*. De acuerdo con el ver. 10, el ejercito fue reunido en Cedes de Neftalí. נַחַל קִישׁוֹן no es sólo el arroyo *Cisón*, que está formado por corrientes que toman su curso de manantiales del monte Tabor y de los motes de Gilboa, fluye en dirección noroeste a través de la llanura de Jezreel hasta el mar Mediterráneo, y se vacía en la bahía de Aca, la cual es llamada *Mukatta* por los nativos (véase a *Rob.*, III, pp. 472ss., y *v. Raumer*, pp. 39, 50), sino el valle que está a ambos lados del arroyo, *i.e.* la llanura de Jezreel (véase en Jos. 17:16), donde se han luchado las más grandes batallas por la posesión de Palestina desde tiempos inmemorables hasta tiempos recientes (véase *v. Raumer*, pp. 40ss.).

Vers. 8ss. Barac respondió que no iría a menos que ella fuera con él, ciertamente no por la razón sugerida por *Bertheau*, que él desconfiaba de la promesa divina que le había sido dada por Débora, sino porque su falta de confianza en su propia fuerza era tal que se sintió demasiado débil para cumplir con el mandato de Dios. Él quería entusiasmo divino para el conflicto, y éste lo infundiría en Barac y en el ejército que debía reunirse alrededor de él, la presencia de la profetisa. Débora prometió acompañarlo, pero le anunció como castigo por su falta de confianza en el éxito de su empresa, que el premio de la victoria, es decir, la derrota del hostil general, le sería quitada de la mano; porque Yahvé vendería (*i.e.* entregaría) a Sísara en la mano de una mujer, de acuerdo con los vers. 17ss. en la mano de Jael. Entonces lo acompañó a Cedes, donde Barac convocó a Neftalí y Zabulón, *i.e.* los guerreros de esas tribus, y subió con diez mil hombres a su mando (בְּרַגְלָיו [a sus pies], *i.e.* אַחֲרָיו [detrás de él], ver. 14; cf. Ex. 11:8 y Deut. 9:6) a Tabor (עָלָה [subió]; la expresión se utiliza aquí para denotar el avance de un ejército contra un lugar). Cedes, donde se reunió el ejército, estaba más alta que Tabor. זָעַק, *Hifil* con *ac.*, convocar reunión (cf. 2 de Sam. 20:4, 5). Antes de describir el combate con los enemigos, sigue en el ver. 11 una declaración de que Heber el ceneo se había separado de su tribu, los

10. Acerca del alto número de los carros de guerra *Bachmann* comenta «también los quetas presentaban carros de guerra como la fuerza principal (*Brugsch, histoire d'Egypte* I, p. 132). En relación directa con los tesoros de guerra del rey de Meguido la tabla estadística de Karnak presenta 924 carros conquistados por Thutmoses III (*op.cit.*, p. 99).

hijos de Hobab, que vivían una vida nómada en el desierto de Judá (cap. 1:16), y había plantado sus tiendas hasta el encinar (אלון no: bosque de cedros) de Zaanaim (véase Jos. 19:33) cerca de Cedes. Esto se introduce por su importancia en relación con el conflicto que tuvo lugar (vers. 17ss.). נִפְרָד con *Kametz* probablemente no es participio porque en ese caso la conexión con וֵיט sería difícil, sino perfecto (plusquamperfecto), y la vocal tonal es alargada por el acento que caracteriza el verbo, igual que עָפָה en 1 Sam. 7:17 (a excepción de las pausas) y en otros casos similares (Bachmann).

Vers. 12-16. Tan pronto como Sísara recibió noticias de la marcha de Barac hacia el monte Tabor, reunió todos sus carros y a todos sus guerreros desde Hazoret de Goim hasta el valle del arroyo de Cisón. Entonces dijo Débora a Barac, «*Levantate, porque este es el día que Yahvé ha entregado a Sísara en tus manos. ¿No* (הֲלֹא, como una expresión indicando seguridad viva), *ha salido Yahvé delante de ti?», sc.* a la batalla, para herir al enemigo; en tanto que Barac descendió de Tabor con sus diez mil hombres para atacar al enemigo, de acuerdo con el cap. 5:19, en Taanac cerca del agua de Meguido.

Ver. 15. «*Y Yahvé quebrantó a Sísara, a todos sus carros y a todo su ejército, a filo de espada delante de Barac*». וַיָּהָם, como en Ex. 14:24 y Jos. 10:10, denota la confusión del hostil ejército por medio de un milagro de Dios, mayormente por algún fenómeno milagroso de la naturaleza; véase también Ex. 14:24; 2 de Sam. 22:15; Sal. 18:15, y 144:6. La expresión וַיָּהָם ubica la derrota de Sísara y su ejército en la misma categoría que la milagrosa destrucción de Faraón y de los cananeos en Gabaón; y la combinación de este verbo con la expresión, לְפִי חָרֶב [a filo de espada] es una expresión pregnante con el siguiente sentido: Yahvé arrojó a Sísara y su ejército a la confusión, y, como un terrible campeón luchando enfrente de Israel, lo venció sin tregua. Sísara saltó de su carro para salvarse, y huyó a pie; pero Barac persiguió a los enemigos hasta Haroset, y los destruyó por completo. «*Y todo el ejercito de Sísara cayó a filo de espada, hasta no quedar ni uno*», *i.e.* ningún varón.

Vers. 17-22. Sísara se refugió en la tienda de Jael, la esposa de Heber el ceneo, para escapar a la espada de los israelitas, por cuanto el rey Jabín vivía en paz con la casa de Heber, *i.e.* con esta rama de los ceneos y aun hoy la tienda u alcoba de las mujeres, inalcanzable para todo forastero, es el asilo más seguro para el que busca refugio (Dachil), cf. *Pococke, Beschreibung des Morgenlandes* II, p. 5; *Wetzstein, Reisebericht*, p. 148).

Ver. 18. Jael recibió al fugitivo en su tienda con la hospitalidad oriental acostumbrada (סוּר, como en Gen. 19:2,3, apartarse del camino y acercarse a una persona). Jael salió de la tienda y le invitó a entrar sin aguardar su pregunta de poder entrar[11]. Después de entrar lo cubrió con una manta (שְׂמִיכָה, ἅπ. λεγ., manta o alfombra), para que pudiera dormir, ya que estaba completamente exhausto por su huida.

Ver. 19. Al pedirle agua para beber, porque tenía sed (צָמֵאתִי, una forma defectiva de צָמֵאתִי), le dio leche de su odre y lo volvió a cubrir. Le dio leche en lugar de agua, como Débora menciona enfáticamente en su canto en el cap. 5:25, sin duda meramente para dar a su invitado una recepción hospitalaria. Cuando *Josefo* afirma, en su relato de este suceso (*Ant.* V. 5, 4), que le dio leche que ya estaba mala (διεφθορὸς ἤδη), *i.e.* se había agriado, y *R. Tanchum* supone que tal leche intoxicaba al hombre cansado, no son más que decoraciones del simple hecho, y en todo caso no tienen valor histórico.

Ver. 20. Para garantizar su seguridad, Sísara pidió a su anfitriona que se parara delante de la puerta y que alejara a cualquiera que pudiese venir a ella buscando a uno de los fugitivos. עֲמֹד es el imperativo de עִמְדִי, ya que la sintaxis demuestra que la palabra no puede ser un infinitivo. La aparente anomalía en el uso del género podría deberse a que el masculino era la forma más general, y por tanto podría utilizarse para el femenino más definido. No existe base suficiente para alterarlo en עָמוֹד, el *inf. abs*. Si Jael cumplió con este deseo, no se nos declara; pero en lugar de alguna otra cosa, se da únicamente el hecho principal en el ver. 21, es decir, que Jael tomó una estaca de tienda, y se acercó a Sísara con un martillo en su mano, quien había caído en sueño profundo por estar exhausto, y le clavó la estaca por las sienes y lo enclavó en la tierra o el suelo. Las palabras וְהוּא־נִרְדָּם וַיָּעַף son introducidas como explicación del curso de los eventos: «*pues él estaba cargado de sueño y cansado*», *i.e.* se había dormido rápidamente por el cansancio como lo presentaron correctamente el códice vaticano, Drusius, Clericus y otros. «*Y así murió*». וַיָּמָת está unida como consecuencia de וגו וַתִּתְקַע ... וַתִּצְנַח, en tanto que וַיָּעַף pertenece a la cláusula parentética וְהוּא נִרְדָּם. Ésta es la explicación adoptada por *Rosenmüller*, y también en las observaciones de *Kimchi*: *verbis* נִרְדָּם וַיָּעַף *indicari causam, cur Sisera neque appropinquantem ad se Jaelem neque ictum sibi inflictum senserit* [las palabras נִרְדָּם וַיָּעַף indican la razón por la que Sísara no escuchó a Jael aproximarse a él, ni fue consciente del golpe que se infligió]. Porque la combinación de וַיָּעַף con וַיָּמָת, «entonces quedó exhausto y murió», la cual es apoyada por *Stud*. y *Bertheau*, no provee una idea que sea inteligible. Un hombre con una estaca atravesada por su sien con un martillo, de tal modo que ésta atraviese su cabeza hasta enterrarse en el suelo, no queda exhausto y después muere, sino que muere instantáneamente. Y וַיָּעַף, de עוּף, es equivalente a עָיֵף (Jer. 4:31), o יָעַף, y escrita con *Patach* en la última sílaba, para distinguirla de עוּף, *volar*, no tiene otro significado que estar exhausto en cualquiera de los pasajes que aparece (véase 1 de Sam. 14:28, 31; 2 de Sam. 21:15). La interpretación adoptada por la LXX, ἐσκοτώθη, gramaticalmente no puede sostenerse.

Ver. 22. Cuando Barac, que iba en persecución de Sísara, llegó a la tienda de Jael, ella fue a encontrarse con él, para mostrarle el hecho que había realizado. De ese modo se cumplió la predicción que Débora dio a Barac (ver. 9). El Señor había vendido a Sísara en manos de una mujer, y privado a Barac de la gloria de la victoria. No obstante el acto en sí no fue moralmente justificado, ya sea por este anuncio profético, o por el hecho de que es conmemorado en el canto de Débora en el cap. 5:24ss. Aunque no puede dudarse que Jael actuó bajo la influencia de un entusiasmo religioso por la causa de Israel y su Dios, y que fue movida por motivos religiosos al considerar la conexión de su tribu con Israel, el pueblo del Señor, como más sublime y sagrada, no sólo que los lazos de paz en que vivía su tribu con el rey cananeo Jabín, sino incluso más que las responsabilidades de la hospitalidad, que son tan sagradas universalmente para una mente oriental; su heroico hecho no puede ser excusado de los pecados de la mentira, traición y asesinato, que estuvieron asociados con él, asumiendo, como *Calovius*, *Buddeus* y

11. Ésta es una tradición que existe desde los tiempos antiguos, aunque probablemente el complicado ceremonial, del cual Wettstein afirma que es común en el desierto sirio, debió haberse formado mucho tiempo después. «Porque cuando un beduino llegaba a una casa o una tienda como Dajîl, toma su pañuelo de cabeza, lo anuda (Okda), se lo da al jefe de casa y le dice: *ana dajilak, i.e.* vengo para buscar refugio. Si un Dajîl llega a una tienda en ausencia del jefe de casa, se ata con su Kessije a la tienda sin entrar a la tienda misma y espera a que llegue el jefe de la misma quien le desata con las palabras marhabâbak (No te preocupes) y lo lleva al interior de la tienda».

otros han hecho, que cuando Jael invitó a Sísara a entrar a su tienda, le prometió seguridad, y le mitigó la sed con leche, estaba actuando con perfecta sinceridad, y sin intención alguna de matarlo, y que no fue hasta después que él se durmió que ella se sintió instigada e impelida por el instinto arcano de Dios a realizar el hecho. Porque Yahvé, el Dios de Israel, no sólo aborrece los labios mentirosos (Prov. 12:22), sino que odia la maldad y la traición de todo tipo. Es cierto que Él castiga al impío en las manos de los pecadores; pero los pecadores a los que emplea como instrumentos de su justicia penal para llevar a cabo los planes de su reino, no son instigados a realizar actos malvados por un impulso secreto e interno proveniente de Él. Sin duda que Dios había ordenado que Sísara se encontrara con la muerte en la tienda de Jael, donde se había refugiado; pero este propósito divino no justifica a Jael en dar al enemigo de Israel una recepción hospitalaria en su tienda, haciéndolo sentir seguro tanto por palabra como por hecho, y luego asesinándolo secretamente mientras dormía. Tal conducta no era la obra del Espíritu de Dios, sino el fruto de un heroísmo inspirado por carne y sangre; e incluso en el canto de Débora (cap. 5:24ss.) no es loado como un acto divino.

Vers. 23s. «*Así sometió Dios aquel día a Jabín, rey de Canaán, delante de los hijos de Israel. Y la mano de los hijos de Israel fue endureciéndose más y más contra Jabín rey de Canaán, hasta que lo destruyeron*». וַתֵּלֶךְ יַד ... הָלוֹךְ וְקָשָׁה, «la mano ... fue incrementándose más y más, haciéndose más pesada». הָלַךְ, se utiliza para denotar el progreso o continuo incremento de un asunto, como en Gen. 8:3, etc., está relacionado con el infinitivo absoluto, y con el participio de la acción implicada. קָשָׁה es el participio femenino de קָשֶׁה, como גָּדֵל en Gen. 26:13 (véase *Ges*., 131,3, nota 3). La derrota de Jabín y su gobierno no incluía la destrucción de los cananeos en general.

Capítulo 5. Canto de victoria de Débora

Este canto altamente poético es una exclamación tan viva y directa de la poderosa fuerza del entusiasmo despertado por la exaltación de Israel, y su victoria sobre Sísara, que su autenticidad es generalmente admitida, cf. la amplia explicación de la autenticidad del canto en *Bachmann*, pp. 510ss. Después de una convocación general para alabar al Señor por el coraje con el que el pueblo se levantó para luchar contra sus enemigos (ver. 2), Débora, la cantante, extiende la primera sección (vers. 3-11) sobre el significado de la victoria, pintando en vivos colores: 1) el glorioso tiempo en que Israel fue exaltado para ser la nación del Señor (vers. 3-5); 2) el desgraciado declive de la nación en tiempos más recientes (vers. 6-8); y 3) el gozoso cambio de relaciones que siguió a su aparición (vers. 9-11). Después de una nueva convocación a regocijarse en su victoria (ver. 12), sigue en la *segunda* sección (vers. 13-21) un cuadro vivo del conflicto y la victoria donde hay una descripción vívida de: a) la poderosa reunión de los valientes para la batalla (vers. 13-15a); b) de la cobardía de aquellos que se mantuvieron alejados de la batalla, y de la valentía con la que los valientes guerreros arriesgaron su vida en la batalla (vers. 15b-18), y c) del exitoso resultado del conflicto (ves. 19-21). A esto se anexa en la *tercera* sección (vers. 22-31) un relato del glorioso resultado de la batalla y la victoria; en primer lugar, tenemos un breve aviso de la huida y persecución del enemigo (vers. 22-24); en segundo lugar, una conmemoración de la muerte de Sísara en manos de Jael (vers. 24-27); y en tercer lugar, una desdeñosa descripción del desconcierto de la madre de Sísara, que contaba con la llegada de un gran botín (vers. 28-30). Entonces se cierra el canto con la esperanza, fundada sobre esta victoria, de que todos los enemigos del Señor perezcan, e Israel incremente su poder (ver. 31a). Todo el canto, por lo tanto, está dividido en tres secciones principales, cada una de las cuales a su vez está arreglada en tres estrofas en cierto modo desiguales, siendo introducidas la primera y segunda sección por un llamado a la alabanza de Dios (vers. 2, 12), en tanto que la tercera se cierra con una expresión de esperanza, sacada de los contenidos del todo, con relación a los prospectos futuros del reino de Dios (ver. 31a) (FN).

Ver. 1. La introducción histórica («*Aquel día cantó Débora con Barac hijo de Abinoam, diciendo*») toma el lugar de un encabezado, y no significa que el canto de Débora y Barac que sigue haya sido compuesto por los dos juntos, sino simplemente que fue cantado por los dos juntos, en conmemoración de la victoria. La poetisa o escritora del canto, de acuerdo con los vers. 3, 7, y 12, fue Débora. El mismo canto se inicia en el ver. 2 con un llamado a alabar al Señor por el disponible y gozoso levantamiento de su pueblo.

Ver. 2. *Por haberse puesto al frente*
de los caudillos en Israel,
por haberse ofrecido voluntariamente
el pueblo, load a Yahvé

El significado de פָּרַע y פֻּרְעוֹת es un tema de disputa. De acuerdo con la traducción de la LXX, y la de *Theodocio*, ἐν τῷ ἄρξασθαι ἀρχηγοὺς ἐν Ἰσραήλ, se basa en el uso del idioma árabe donde פָּרַע puede significar tanto la copa frondosa de un árbol, *i.e.* el crecimiento fuerte del pelo de la cabeza, como también en sentido figurado cabeza o principal de una familia o un pueblo, según lo cual el significado principal de la palabra parece ser brotar (y no saltarse o empezar). Este significado también es aplicable a Deut. 32:42, el único pasaje donde aparece פֻּרְעוֹת, aunque allí el significado del crecimiento frondoso del pelo abarca suficientemente la imagen de una gran fuerza. Bachmann objetó justificadamente en contra del uso de este significado en nuestro texto que la trasposición del plural abstracto פרעות (pelaje) a una multitud de varios individuos, aún más en un sentido metalúrgico no es correcto. Por eso nos hemos decidido a favor del significado de ἀρχηγός. La preposición ב delante de פֶּרַע indica la razón para alabar a Dios, o más bien el objetivo con el que estaba relacionado la alabanza a Dios. בִּפְרַע וגו, literalmente «en el mostrarse fuertes a sí mismos». El significado es, «por el hecho de que los fuertes de Israel pusieron su fuerza». הִתְנַדֵּב, mostrarse dispuesto uno mismo, aquí implica ir a la batalla por decisión propia, sin mandato externo y autoritativo alguno. Esta introducción nos transporta de la manera más sorprendente al tiempo de los jueces, cuando Israel no tenía rey que pudiera convocar a la nación a la guerra, sino que todo dependía del levantamiento voluntario de los fuertes y de la voluntad de la nación. Débora alabó la manifestación de esta fuerza y disponibilidad como un don misericordioso del Señor.

Después de estas convocaciones a alabar al Señor, la primera parte del canto se inicia con una apelación a los reyes y príncipes de la tierra para que oigan lo que Débora tiene que proclamar para alabanza de Dios.

Ver. 3. «*Oíd reyes; escuchad, oh príncipes;*
Yo cantaré a Yahvé, cantaré salmos a Yahvé,
el Dios de Israel.

Ver. 4. *Cuando saliste de Seir, oh Yahvé,*
cuando te marchaste de los campos de Edom,
la tierra tembló, y los cielos destilaron,
y las nubes gotearon aguas.

Ver. 5. *Los montes temblaron delante de Yahvé,*
aquel Sinaí, delante de Yahvé Dios de Israel.

Los «reyes y príncipes» no son los gobernadores de Israel, porque Israel no tenía reyes en ese tiempo, sino los reyes y príncipes de las naciones paganas, como en Sal. 2:2. Éstos debían discernir los poderosos hechos de Yahvé en Israel, y aprender a temer a Yahvé como el Dios todopoderoso. Porque el canto se aplica al Él, el Dios de Israel. זמר, ψάλλειν, es el término técnico para cantar con un acompañamiento instrumental (véase el comentario de Ex. 15:2).

Vers. 4s. Para dar la gloria al Señor por la victoria que había sido ganada por su omnipotente ayuda sobre el poderoso ejército de Sísara, y para llenar a los paganos con el temor de Yahvé, y a los israelitas con amor y confianza en Él, el cantante revierte a las terribles y gloriosas manifestaciones de Yahvé en tiempo antiguo, cuando Israel fue aceptado como la nación de Dios (Ex. 19). Así como Moisés en su bendición (Deut. 33:2) refirió a la tribu de Israel a este poderoso acto, como la fuente de toda salvación y bendición para Israel, también la profetisa Débora convierte la alabanza de esta gloriosa manifestación de Dios en el punto inicial de su alabanza de la grandiosa gracia, la cual Yahvé, como el fiel Dios del pacto, había manifestado a su pueblo en sus propios días. La alusión tácita a la bendición de Moisés es inequívoca. Pero en tanto que Moisés describe el descenso del Señor sobre el monte Sinaí (Ex. 19), de acuerdo con su misericordioso significado en relación con las tribus de Israel, como un hecho objetivo (Yahvé descendió de Sinaí, Deut. 33:2), Débora arropa el recuerdo de ello en la forma de una plegaria a Dios, para destacar la idea de que la ayuda que Israel acababa de experimentar era una renovación de la venida del Señor a su pueblo. La salida (יָצָא) de Yahvé de Seir, y su marcha (צָעַד) desde los campos de Edom, debe interpretarse en el mismo sentido que su levantamiento (זָרַח) de Seir (Deut. 33:2). Del mismo modo que el descenso del Señor sobre el Sinaí es descrito allí como un levantamiento del sol del oriente, también el mismo descenso en una nube negra en medio de los truenos, rayos, fuego y vapor de humo (Ex. 19:16, 18), se representa aquí con alusión directa al fenómeno como una tormenta que se levanta de Seir en el oriente, en la cual el Señor avanzaba para encontrarse con su pueblo conforme venían del oeste hacia el Sinaí. Delante del Señor, quien descendió sobre el Sinaí en la tormenta y en la oscuridad de la nube, tembló la tierra y el cielo dejó caer, o, como se explica después más definidamente, las nubes cayeron con el agua, se vaciaron de su abundancia de agua como lo hacen en las tormentas. Los montes se estremecieron (נָזְלוּ, *Nifal* de זָלַל, eliminando la reduplicación de la ל = נָזְלוּ, Isa. 63:19; 64:2), incluso el fuerte monte rocoso de Sinaí que se mantenía tan distintivamente ante los ojos de la cantante, que habla de él como זֶה סִינַי [aquel Sinaí], señalándolo como si estuviera cerca. La descripción de David de la milagrosa guía de Israel a través del desierto en Sal. 68:8, 9, es evidente que se funda en este pasaje, aunque de ningún modo se deduce de esto que el presente pasaje también trate del viaje por el desierto, como *Clericus* supone, o incluso de la presencia del Señor en la batalla con Sísara y la victoria que le aseguró. Sino tanto como Israel había sido exaltado en Sinaí por el Señor su Dios, así de profundo había caído en la esclavitud de sus opresores por su propio pecado, hasta que se levantó Débora para ayudar (vers. 6-8).

Ver. 6. «*En los días de Samgar hijo de Anat,*
en los días de Jael,
quedaron abandonados los caminos,
y los que andaban por las sendas
se apartaban por senderos torcidos.

Ver. 7. *Las aldeas quedaron abandonadas en Israel,*
habían decaído,
hasta que yo Débora me levanté,
me levanté como madre en Israel.

Ver. 8. *Cuando escogían nuevos dioses,*
la guerra estaba a las puertas;
¿se veía escudo o lanza entre
cuarenta mil en Israel?

La profunda degradación y desgracia en la que Israel se había hundido antes de la aparición de Débora, por apartarse del Señor hacia la idolatría forma el oscuro reverso de esa glorificación en Sinaí. Aunque, después de Aod, Samgar también había ayudado al pueblo contra sus enemigos por una victoria sobre los filisteos (cap. 3:31), y aunque Jael, quien demostró ser una heroína matando al fugitivo Sísara, estaba viva, las cosas habían llegado a tal extremo con Israel, que nadie se aventuraría a tomar los caminos altos de Israel. No existen buenas razones para la conjetura de que Jael fue una persona distinta a la Jael mencionada en el cap. 4:17ss., ya sea que se tratara de un juez del que no se sabe más, como *Ewald* supone, o de una mujer juez que hubiese estado a la cabeza de la nación en esos tiempos infelices (*Bertheau*). חָדְלוּ אֳרָחוֹת, *lit*. «los caminos cesaron», *sc*. ser caminos, o ser pisado por los hombres. הֹלְכֵי נְתִיבוֹת, «*aquellos que iban por caminos*», o caminos andados, *i.e*. aquellos que se veían obligados a emprender viajes con el propósito de hacer intercambios amistosos o negocios, a pesar de la carga del gobierno extranjero que pesaba sobre la tierra; tales personas iban por «*sendas torcidas*», *i.e*. por caminos y rutas circulares que se alejaban de los caminos altos. Y פְּרָזוֹן, *i.e. la tierra cultivada*, con sus aldeas y ciudades abiertas, y con sus habitantes, estaban tan abandonados y desolados como las carreteras públicas. La palabra פָּרַז ha sido interpretada como juez o guía por los expositores modernos, siguiendo el ejemplo de *Teller* y *Gesenius*; y en el ver. 11 se traduce decisión o guía. Pero este significado, el cual ha sido adoptado por todos los léxicos más recientes, en realidad no tiene nada que lo respalde, y ni siquiera concuerda con nuestro versículo, en el cual introduciría la extraña contradicción de que en el tiempo en que Samgar y Jael fueron jueces, no había jueces en Israel. Además de la LXX, que presenta la palabra δυνατοί en este versículo (de acuerdo con el *Cód. Vat*., porque el *Cód. Al*. tiene φράζων), y luego, de la manera con menos sentido, adopta la traducción αὔξησον en el ver. 11, por lo que podemos ver claramente que los traductores no conocían el significado de la palabra, es común aducir una palabra árabe que significa *segregavit, discrevit rem ab aliis*, aunque es imposible probar que el vocablo árabe haya tenido alguna vez el significado de juez o de dirigir. Todos los traductores antiguos, así como los rabinos, han basado su interpretación de la palabra sobre פְּרָוִי, habitante de la llanura (Deut. 3:5, y 1 de Sam. 6:18), y פְּרָזוֹת, el llano campo abierto, en distinción de las ciudades rodeadas por muros (Ezeq. 38:11; Zac. 2:8), de acuerdo con lo cual פְּרָזוֹן como el lugar de reunión, denotaría tanto la tierra cultivada con sus ciudades y aldeas sin muros, así como la población que estaba asentada en el campo abierto y en sitios sin fortificar, un significado que también yace en la base de la palabra en Hab. 3:14. Acordemente, *Lutero* ha traducido la palabra *Bauern* (campesinos). עַד שַׁקַּמְתִּי por עַד אֲשֶׁר קַמְתִּי. La contracción de אֲשֶׁר en שׁ, seguida con *Dagesh*, y generalmente marcada con *Segol*, pero aquí con *Patach* por causa de la gutural ק, la cual se relaciona muy estrechamente con las guturales, pertenece al carácter popular del canto, y por tanto también se encuentra en Cantares de Salomón (caps. 1:12; 2:7, 17; 4:6). También se encuentra aquí y allí en la prosa simple (Jue. 6:17; 7:12; 8:26); pero era sólo en la literatura del tiempo del exilio y de una fecha posterior, que se abrió camino cada vez más del lenguaje de la

conversación ordinaria al de las Escrituras. Débora se describe como «una madre en Israel», por haber cuidado al pueblo con preocupación maternal, del mismo modo que Job se llama padre de los pobres que habían sido sustentados por él (Job 29:16; cf. Isa. 22:21).

Ver. 8 describe la causa de la miseria en que había caído Israel. אֱלֹהִים חֲדָשִׁים es el objeto de יִבְחַר, y el sujeto debe hallarse en el término previo יִשְׂרָאֵל. Israel se olvidó de su Dios y creador, y escogió nuevos dioses, *i.e*. dioses no adorados por sus padres (*vid*. Deut. 32:17). Entonces hubo guerra (לָחֶם, es el estado constructo de לֶחֶם, un sustantivo verbal formado por *Piel*, y significa conflicto o guerra) en las puertas; *i.e.* el enemigo presionó hasta las mismas puertas de las ciudades israelitas, y las sitió, y no se veía un escudo o lanza entre cuarenta mil en Israel, *i.e*. no se hallaban guerreros en Israel que se aventuraran a defender la tierra contra el enemigo. אִם indica una pregunta con una respuesta negativa asumida, como en 1 de Reyes 1:27, etc. El escudo y la lanza son mencionados particularmente como armas de ofensa y defensa, para significar armas de todo tipo. Las palabras deben explicarse por 1 de Sam. 13:22, como significando que ya no había armas que se pudiesen hallar entre los israelitas, porque el enemigo se las había llevado (יֵרָאֶה [no ver] no es equivalente a לֹא נִמְצָא [no hallar] en 1 de Sam. 13:22); simplemente afirman que ya no había armas que se vieran, porque ninguno de los 40.000 varones en Israel tomaron un arma en su mano. El número 40.000 no es el número de los varones que se ofrecieron para la batalla, de acuerdo con el ver. 2 (*Bertheau*); porque aparte del hecho de que no fueron desarmados en la batalla, discrepa con la declaración del cap. 4:6, 10, donde se afirma que Barac fue a la guerra e hirió al enemigo sólo con 10.000 varones. Es un número redondo, *i.e*. una declaración aproximada del número de guerreros que pudieron haber herido al enemigo y liberado a Israel de sus cadenas, y probablemente fue escogido con referencia a los 40.000 guerreros de las tribus del este del Jordán que fueron con Josué a Canaán y ayudaron a sus hermanos a conquistar la tierra (Jos. 4:13). La mayoría de los expositores más recientes han dado una interpretación diferente del ver. 8. Muchos de ellos interpretan la primera cláusula de acuerdo con la *Pešito* y la *Vulgata*, «Dios escogió algo nuevo», tomando a אלהים como el sujeto, y חֲדָשִׁים (nuevo) como el objeto. Pero a esto se ha objetado muy apropiadamente que, de acuerdo con los términos del canto, no fue אלהים sino יהוה quien efectuó la liberación de Israel, y que el vocablo hebreo para «cosas nuevas» no es חֲדָשִׁים, sino חֲדָשׁוֹת (Isa. 42:9; 48:6), o חֲדָשָׁה (Isa. 43:19; Jer. 31:22). Sobre esta base *Ewald* y *Bertheau* interpretan *Elohim* como «jueces» (ellos eligieron nuevos jueces), y apelan a Ex. 21:6; 22:7, 8, donde las autoridades que administraban justicia en nombre de Dios son llamadas *Elohim*. Pero dichos pasajes no son suficientes en sí mismos para establecer el significado de «jueces», e incluso menos para establecer la interpretación «nuevos jueces» en lugar de אֱלֹהִים חֲדָשִׁים. Además, de acuerdo con ambas explicaciones, la cláusula siguiente debe entenderse como relacionada con el especialmente valiente conflicto que los israelitas tuvieron con Sísara en su entusiasmo; en tanto que la continuación de la declaración, que entre 40.000 guerreros que se ofrecieron voluntariamente para la batalla no había un escudo o lanza que se viera, está irreconciliablemente en discrepancia con esto. Porque la explicación sugerida, es decir, que estos guerreros no poseían las armas ordinarias para un encuentro bien conducido, sino que no tenían más que arcos y espadas, o en lugar de armas de cualquier tipo sólo tenían las varas y herramientas de pastores y labradores, se ha demostrado que es insostenible por el simple hecho de que no existe nada que indique un contraste entre las armas ordinarias y extraordinarias, y que tal contraste es completamente ajeno al contexto. Más aún, el hecho al que se apela, que אָז apunta a un victorioso conflicto en los vers. 13, 19, 22, así como en ver. 11, no es lo suficientemente fuerte para sostener la perspectiva en cuestión, por cuanto אָז se emplea en el ver. 19 en relación con la batalla de los reyes de Canaan, la cual no tuvo éxito, sino que terminó en una derrota.

La cantante pasa ahora de la contemplación de la profunda degradación de Israel al glorioso cambio que tuvo lugar tan pronto como apareció ella:

Ver. 9. *Mi corazón es para vosotros, jefes de Israel,*
para los que voluntariamente os ofrecisteis
entre el pueblo. Load a Yahvé.
Ver. 10. *Vosotros los que cabalgáis en asnas blancas,*
los que presidís en juicio, y vosotros
los que viajáis, hablad.
Ver. 11. *Lejos del ruido de los arqueros, en los abrevaderos,*
allí repetirán los triunfos de Yahvé, los triunfos
de sus aldeas en Israel; entonces marchará hacia
las puertas el pueblo de Yahvé.

Debemos suministrar el sustantivo verbalizado en relación con לִבִּי לְ, «*Mi corazón es* (*sc*. inclinado) *para vosotros, jefes de Israel*», *i.e*. se siente atraído hacia ellos. חוֹקֵק por מְחוֹקֵק (ver. 14), el que determina, *i.e*. el comandante o líder en la guerra, como en Deut. 33:21. En primer lugar los líderes y los voluntarios deben alabar al Señor por haber coronado su disposición con la victoria.

Ver. 10. Y toda la clase de gente, tanto alta como baja, tienen razones para unirse en la alabanza. Aquellos que cabalgan sobre asnas blancas, generalmente son las clases altas, y no meramente los líderes (cf. caps. 10:4; 12:14). צָחֹר, *lit*. deslumbrantemente blanca; pero ya que no hay asnos que sean perfectamente blancos, y el blanco era un color que se valoraba altamente tanto por los hebreos como por los árabes, aplicaban el término blanco a aquellos que sólo tenían manchas blancas. Aquellos que se sientan sobre cobertores (מְדִין de מַד, un cobertor o alfombra, con la terminación plural ין, la cual debe considerarse como un caldeísmo poético (son los ricos y prósperos; y aquellos que andan por el camino, *i.e.* los que viajan a pie, representan las clases media y baja, que tienen que atender sus asuntos. Considerado lógicamente, esta triple división de la nación no es muy exacta, ya que las dos primeras no forman una antítesis. Pero la falta de exactitud no nos garantiza que debamos unir el primer término y el intermedio, y que entendamos por מְדִין bien sillas de cabalgar o ropas de cabalgar, como *Ewald* y *Bertheau* han hecho; porque ropas de montar están todavía más lejos de formar una antítesis con los asnos, de modo que aquellos que cabalgaban sobre asnos blancos pudieran ser distinguidos, como las clases altas o líderes, de aquellos que se sentaban sobre sillas, o que son «en cierto modo más ricos». Además no existe razón para considerar estas tres clases como si se refiriesen simplemente a la larga línea de guerreros que se apresuraba de la victoria a la fiesta triunfal. Por el contrario, se hace referencia a todo el pueblo, disfrutando los frutos de la victoria que habían sido obtenidos: las clases altas que cabalgaban en sus costosos animales; los ricos descansando en casa sobre sus espléndidas alfombras; y los viajeros pobres, que ahora pueden marchar tranquilamente a lo largo del camino alto sin temer la perturbación del enemigo (ver. 6). שִׂיחוּ se interpreta «cantar» por muchos; pero esta interpretación no puede sostenerse tomando como base el Sal. 105:2 y 145:5, y no es necesario en nuestro versículo, ya que el bien establecido significado de la palabra «ponderar», reflexio-

nar, *sc.* sobre los actos del Señor, es perfectamente adecuado.

Ver. 11. Toda la nación tenía buenas razones para hacer esta reflexión, por cuanto los guerreros, habiendo vuelto a casa, relataban las poderosas obras del Señor entre las mujeres que daban de beber a los rebaños, y el pueblo había regresado a sus ciudades una vez más. Con toda probabilidad esta es la idea del oscuro versículo que tratamos, el cual ha sido interpretado de diferentes maneras. La primera cláusula, que no tiene verbo, y no puede constituir una oración por sí sola, debe conectarse con la cláusula siguiente, y tomada como un *anakolouthon*, porque שָׁם יְתַנּוּ no forma una continuación directa de la cláusula que comienza con מִקּוֹל. Después de las palabras «*lejos del ruido de los arqueros*», deberíamos esperar la continuación «*se escucha*», o «suena la alabanza a los hechos de Yahvé». En lugar de eso, se abandona la construcción que fue comenzada en שָׁם וְתַנּוּ, y se da un giro distinto a la idea. Esto no sólo parece proveer la explicación más sencilla, sino la única solución posible de la dificultad. Porque la explicación de que מִן debe tomarse como «lejos de», como en Num. 15:24, etc., en el sentido de «lejos de la voz de los arqueros, entre las mujeres aguadoras», no concuerda con la palabra siguiente שָׁם, «allí», en absoluto. Sería necesario atribuir a מִן el significado «no más inquietado por», un significado que la preposición no podría tener en esta cláusula. מְחַצְּצִים no son compartidores del botín, porque חָצַץ simplemente significa cortar, cortar en pedazos, dividir, y nunca se aplica para la repartición de un botín; para lo cual se emplea el vocablo חָלַק (*vid.* ver. 30; Sal. 68:13; Isa. 9:2). מְחַצֵּץ debe considerarse, como los rabinos mantienen, como un denominativo de חֵץ, sostener una flecha, queriendo decir, por lo tanto, un arquero. Probablemente era algo natural para Débora, que habitaba en la tribu de Benjamín, mencionar a los arqueros como representantes de los guerreros en general, ya que esa era el arma principal empleada por los benjamitas (véase 1 de Crón. 8:40; 12:2; 2 de Crón. 14:7; 17:17). La mención de los guerreros entre los aguadores, donde se daba de beber a los rebaños, indica el tiempo de paz, cuando los guerreros se atendían nuevamente los asuntos civiles y domésticos. יְתַנּוּ no es un cohortativo en vez del imperativo sino un simple aoristo. תָּנָה, *lit.* repetir, por tanto relatar o alabar. צִדְקוֹת יהוה [Los triunfos de Yahvé], *i.e.* los maravillosos actos del Señor en y sobre Israel para cumplir sus propósitos de salvación, en lo cual se manifestaba la justicia de su obra sobre la tierra (cf. 1 de Sam. 12:7; Miq. 6:5). צִדְקוֹת פְּרָזוֹנוֹ ha sido interpretada por expositores modernos, bien como «los justos actos de su guía o de su decisión» (*Ewald* y *Bertheau*), o «los justos actos de sus comandantes», o «los beneficios para sus príncipes (líderes) en Israel» (*Ros.* y otros). Pero ninguna de esas interpretaciones puede mantenerse. Debemos tomar aquí el vocablo פְּרָזוֹן en el mismo sentido que el ver. 7; el campo cubierto con ciudades y aldeas abiertas, junto con sus habitantes, a quienes Yahvé había liberado de la hostil opresión que había descansado sobre ellos, por medio de la victoria obtenida sobre Sísara. Después de dicha victoria, el pueblo del Señor descendió nuevamente a sus puertas, desde los montes y lugares donde se habían refugiado del enemigo (vers. 6, 7), volviendo nuevamente a las llanuras de la tierra, y a las ciudades que ahora estaban libres del enemigo. El perfecto יָרְדוּ no tiene un significado futuro sino que describe la situación como realizada.

El ver. 12 forma la introducción a la segunda parte, la descripción del conflicto y la victoria. Arrojándose al gran evento que está a punto de conmemorar, Débora se llama a sí misma para que entone un canto, y a Barac para que lleve a sus prisioneros:

Ver. 12. *Despierta, despierta, Débora; despierta, despierta,*
entona cántico. Levántate, Barac,
y lleva tus caudillos, hijo de Abinoam.

עוּרִי tiene el tono sobre la última sílaba en las dos primeras ocasiones, para responder a la rápida convocación del Señor en el discurso inicial (*Bertheau*). שִׁיר es el canto triunfal, el resto del canto en el que se celebra la batalla y la victoria. שָׁבָה שִׁבְיֶ, llevar a los cautivos como el fruto de la victoria; no meramente dirigir en el triunfo. Sobre la forma וְשָׁבָה con *Catef-patach*, véase *Ewald*, 90b.

En las siguientes tres estrofas de esta parte (vers. 13-21) se describe el progreso del conflicto; y en las primeras dos la parte tomada en la batalla por las diferentes tribus (vers. 13-15a, y 15b-18).

Ver. 13. *Entonces marchó el resto de los nobles;*
el pueblo de Yahvé marchó por él
en contra de los poderosos.

Ver. 14. *De Efraín vinieron los radicados en Amalec,*
en pos de ti, Benjamín, entre tus pueblos;
de Maquir descendieron príncipes, y de Zabulón
los que tenían vara de mando.

Ver. 15a. *Caudillos también de Isacar fueron con Débora;*
y como Barac, también Isacar se precipitó a pie
en el valle.

Los imperativos יְרַד (cf. *Ges., Gramm.*, §69.1) son la continuación de קוּם del ver. 12 cuando la cantante llama a los héroes del pueblo de cara al inicio de la batalla, bajar junto a Barac de las montañas a fin de vencer a los enemigos en el valle de Jezreel y pedir así el apoyo del Señor en la batalla. Si nos decidimos por este significado entonces no es necesario cambiar יְרַד en יָרַד (perf.). Combinamos לְאַדִּירִים con el resto de los nobles (לְ en vez de la subordinación más fuerte del estado constructo para diferenciar aún más el término de שָׂרִיד, cf. *Ew.*, §292) a pesar de que los acentos dividen ambas palabras[12]. La división: bajad hacia los nobles no da sentido ya que tanto אַדִּירִים como גִּבּוֹרִים no son los nobles o generales del pueblo sino en general los soldados que estarían dispuestos a pelear por la libertad de Israel. Se los llama שָׂרִיד en referencia al pequeño grupo que se unió para pelear contra el potente enemigo. El עָם siguiente es una aposición de שְׂרִיד ליהוה: como un pueblo, *i.e.* demostrando ser un pueblo. לִי es dativus commodi o ethicus: para alegría mía o para cumplimiento de mi deseo.

Ver. 14. Después del llamado a la batalla sigue en el ver. 14 el relato de los valientes, el pequeño grupo que se lanza en obediencia al llamado de Barac y de Débora sin temor del Tabor contra el ejército de Sísara en la región del Kisón. «*De* (מִנִּי, vocablo poético utilizado en lugar de מִן) *Efraín*», *sc.* vinieron guerreros (יָרְדוּ en ver. 14b); no toda la tribu, sino sólo nobles o valientes, y ciertamente aquellos cuyas raíces estaban en Amalec, *i.e.* aquellos que estaban arraigados o habían echado raíces, *i.e.* que se habían establecido y esparcido sobre el territorio de la tribu de Efraín, el cual había sido habitado anteriormente por los amalecitas, el monte de los amalecitas mencionado en el cap. 12:15 (para la figura en sí, véase Isa. 27:6; Sal. 80:10, y Job 5:3). «Detrás de ti» es referido a Efraín por la mayoría de los comentadores con el sentido «detrás de Efraín seguía Benjamín bajo tus masas» y lo relacionan con el hecho que Benjamín vivía más al sur que Efraín, *i.e.* desde el punto de vista desde el valle de Jez-

12. La acentuación está relacionada con la versión rabínica de ירד de רָדָה, la cual también sigue Lutero en su traducción: «Entonces los abandonados reinaron sobre las potestades. El Señor ha regido por medio de mí a los magistrados», entendiendo אַדִּירִים y גִּבּוֹרִים como parte del enemigo aunque esta es completamente falsa, igual que la paráfrasis caldea que sirve de base para esto.

reel: detrás de Efraín, «pero subordinándose a los efraimitas más poderosos, llegando rápidamente y arribando al mismo tiempo con el ejército efrainita en el campo de batalla» (*Bertheau*). Pero la referencia de Efraín parece ser más fuerte y más aun el singular, porque tal como lo muestra שָׁרָשָׁם, אֶפְרַיִם es visto como forma plural. *«En pos de ti», i.e.* en pos de Efraín, siguieron a Benjamín entre tu (de Efraín) pueblo (עַמֶּמִים, una forma poética para significar עַמִּים, en el sentido de huestes), según lo cual los veloces y hábiles benjamitas (arqueros y lanzadores, *vid.* 20:16 y 1 Crón. 8:39; 12:2) aparecen lanzándose en primera fila al enemigo. *«De Maquir», i.e.* vinieron líderes del oeste de Manasés (מָחוֹקֵק, véase el ver. 9), *sc.* con guerreros a su mando. *Maquir* no puede referirse a la familia manasea de Maquir, a la que Moisés dio la parte norte de Galaad y Basán por heredad (comp. Jos. 17:1 con 13:29-31), sino que se utiliza poéticamente para indicar a Manasés en general, ya que Maquir era el único hijo de Manasés, de quien descendían todos los manaseos (Gen. 50:23; Num. 26:29ss., 27:1). La referencia aquí, sin embargo, es simplemente a esa porción de la tribu de Manasés que había recibido su heredad al lado de Efraín, en la tierra del oeste del Jordán. Dicha explicación del vocablo es requerida, no sólo por el hecho de que Maquir es mencionado después de Efraín y Benjamín, y antes de Zabulón e Isacar, sino aún más decididamente por la introducción de Galaad más allá del Jordán en conexión con Rubén, en el ver. 17, lo cual sólo puede significar Gad y el este de Manasés (*J.D. Michaelis, Rosen, Bertheau*). De aquí que los dos nombres, Maquir y Galaad, los nombres del hijo y nieto de Manasés, se empleen poéticamente para denotar las dos mitades de la tribu de Manasés; significando Maquir a los manaseos occidentales, y Galaad los orientales. *«Y de Zabulón* (מִזְבֻּלוֹן, aproximarse en largas procesiones, como en el cap. 4:6) *los que tenían vara de mando»*. סֹפֵר, escritor o enumerador, era el nombre técnico que se daba al general encargado del censo, cuya responsabilidad era reclutar y censar a las tropas (2 de Reyes 25:19; cf. 2 de Crón. 26:11); aquí denota al líder militar en general.

Ver. 15a. שָׂרַי, «*mis príncipes*», no tiene significado apropiado, ya que ni Débora ni Barac eran de la tribu de Isacar, y en ningún sitio se declara que los isacaritas se hayan reunido alrededor de Débora como su líder[13]. La lectura שָׂרֵי (*estado constructo*), adoptada por las versiones antiguas, debe tomarse como la correcta, y la introducción de la preposición בְּ no excluye esto (compare בַּגִּלְבֹּעַ הָרֵי, 2 de Sam. 1:21, y *Ewald*, §289b). עִם, que se utiliza para denotar una igualdad externa, como en 1 de Sam. 17:42, y es sustancialmente lo mismo que כֵּן que le sigue («así como»), se construye sin כְּ en la primera cláusula, como en Sal. 48:6. «E Isacar» es el ejército de esta tribu al lado de los dirigentes antes mencionados. Con la siguiente oración: בָּעֵמֶק וגו se concluye el relato del inicio de la batalla de los héroes en contra de los enemigos. Por eso el sujeto de שֻׁלַּח no es Isacar ni Barac, sino el ejército completo, por lo que hay que identificar שֻׁלַּח como un verbo impersonal. (...) שֻׁלַּח Pual es una forma intensiva, enviado con potestad, ser dirigido violentamente, *i.e.* lanzarse a la batalla. El sufijo en בְּרַגְלָיו se refiere a Barac y tiene el mismo significado en 4:10 y 8:5 «seguir al pie de». עֵמֶק, al valle de Jezreel, la llanura de Cisón. En la repetición de la oración en el ver. 16 se usa חִקְקֵי־לֵב (decisiones del corazón), el sinónimo חִקְרֵי־לֵב (consejos del corazón).

Ver. 15b. *Entre los arroyos de Rubén*
hubo grandes resoluciones del corazón.
Ver. 16. *¿Por qué te quedaste entre los rediles,*
para oír los balidos de los rebaños?
Entre las familias de Rubén
hubo grandes propósitos del corazón.
Ver. 17. *Galad se quedó al otro lado del Jordán;*
y Dan, ¿por qué se estuvo junto a las naves?
Se mantuvo Aser a la ribera del mar,
y se quedó en sus puertos.
Ver. 18. *El pueblo de Zabulón expuso su vida a la muerte,*
y Neftalí en las alturas del campo.

Débora menciona en esta estrofa, en primer lugar, las tribus que no participaron en el conflicto (vers. 15b-17), y luego retorna en el ver. 18 a los zabulonitas, quienes pusieron sus vidas en peligro junto con Neftalí para liberar a Israel del enemigo. La enumeración de las tribus que se quedaron a una distancia del conflicto, comienza con Rubén (vers. 15b y 16). En esta tribu surgió una simpatía viva con la elevación nacional. Tuvieron reuniones, aprobaron grandes resoluciones, pero esto no llevó a resultados prácticos; y a la larga prefirieron mantenerse tranquilamente en sus hogares, en su cómoda vida pastoril. El significado arroyos para פְּלַגּוֹת está bien establecido por Job 20:17, y no hay razón para dar la explicación de que la palabra sea equivalente a פַּלֻּגוֹת, מִפְלַגּוֹת, divisiones (2 de Crón. 35:5; Esdras 6:18). El territorio de Rubén, que era famoso por sus espléndidos pastizales, debe haber abundado en arroyos. Por חִקְקֵי־לֵב resoluciones (de חֹק) del corazón se usa en el ver. 16 el sinónimo חִקְרֵי־לֵב consejos del corazón. La pregunta, ¿por qué te quedaste entre los rediles? *i.e.* en el confortable reposo de la vida pastoril, es una exclamación de asombro; y la ironía es muy visible en la cláusula siguiente, para oír los balidos de los rebaños, *i.e.* el cencerreo de los pastores en lugar del sonido de las trompetas de la batalla.

Ver. 17. Galaad, Dan y Aser no participaron en nada. Por Galaad, se hace referencia a la tribu de Gad y la media tribu de Manasés. El uso del término הַגִּלְעָד para denotar todo el territorio de los israelitas del este probablemente dio ocasión para esto, aunque גִּלְעָד (sin el artículo) ni siquiera aquí se refiere a la tierra, antes se refiere principalmente al nieto de Manasés, como el representante de su familia que habitaba en Galaad. (Para más detalles, véase el ver. 14). Dan tampoco permitió que el movimiento nacional perturbara su comercio y negocios terrenales. גּוּר, mantenerse uno mismo en un lugar, aquí se construye prácticamente con el acusativo de lugar como en Sal. 120:5. El territorio de Dan incluía el puerto de Jope (véase el comentario de Jos. 19:46), donde los danitas probablemente hacían negocios con los fenicios. Aser tampoco permitió que su tierra, sobre la costa, fuera perturbada de su reposo, para unirse en la guerra aliada de su nación. חוֹף יַמִּים se utiliza, como en Gen. 49:13, para la costa del mar Mediterráneo. מִפְרָצִים, ἅπ. λεγ., literalmente significa grietas, y aquí se aplica a una bahía, como una incisión hecha en la costa.

Ver. 18. Zabulón y Neftalí actuaron de forma completamente diferente. Zabulón se mostró como un pueblo que estaba dispuesto a entregar su vida, *i.e.* que sacrificaba su vida por la libertad de la tierra de su padre. Neftalí hizo lo mismo en su hogar sobre la montaña. Las dos tribus habían levantado diez mil hombres ante el llamado de Barac (cap. 4:10), quienes, en todo caso, continuaban siendo la base del ejercito israelí.

Si hacemos un recorrido por las tribus enumeradas, nos parecerá extraño que las tribus de Judá y Simeón no se mencionen ya sea entre los que se unieron a la batalla, o entre los que se mantuvieron alejados. El único modo

13. Véase los diversos intentos de interpretación hechos por Bachmann, el cual trata de justificar su traducción «mis príncipes» interpretando עִם־דְּבֹרָה «conmigo Débora», afirmando que עִם está en lugar de עִמִּי (¿?).

en que se puede explicar esto es sobre la suposición de que estas dos tribus nunca fueron convocadas por Barac, tal vez porque estaban tan involucradas en conflictos con los filisteos, que eran incapaces de prestar alguna ayuda a las tribus del norte contra los opresores cananeos, como podemos inferir por el cap. 3:31, o por algún desacuerdo interno entre estas tribus y el resto. Pero incluso aparte de Judá y Simeón, la falta de simpatía por parte de las tribus que son reprobadas es prueba suficiente de que el entusiasmo por la causa del Señor había disminuido grandemente en la nación, y que la unidad interna de la congregación se había debilitado considerablemente.

En la siguiente estrofa se describen la batalla y la victoria:

Ver. 19. *Vinieron reyes y pelearon;*
entonces pelearon los reyes de Canaán, en Taanac,
junto a las aguas de Meguido,
mas no llevaron ganancia alguna de dinero.
Ver. 20. *Desde los cielos pelearon las estrellas;*
desde sus orbitas pelearon contra Sísara.
Ver. 21. *Los barrió el torrente de Cisón, el antiguo torrente,*
el torrente de Cisón. Marcha, oh alma mía, con poder.

El avance del enemigo es descrito en pocas palabras. «Vinieron reyes y pelearon». Eran los reyes de Canaán, ya que Jabín, igual que su ancestro (Jos. 11:1ss.), había formado una alianza con otros reyes del norte de Canaán, que fueron a la batalla bajo mando de Sísara. La batalla tuvo lugar en Taanac (véase en Jos. 12:21) por el agua de Meguido, la presente Lejun (véase en Jos. 12:21), *i.e.* por el torrente de Cisón (cf. cap. 4:7). Taanac y Meguido estaban a menos de cinco millas de distancia; y al lado y entre ellos había muchos arroyos que corrían hacia el brazo sur de Cisón, que fluían por la llanura hacia el norte de estas ciudades. Los hostiles reyes fueron a la batalla con la esperanza de matar a los israelitas y capturar un rico botín. Pero sus esperanzas no se vieron cumplidas. No podrían llevarse una sola pieza de plata como botín. בֶּצַע, que generalmente significa botín o ganancia, probablemente deba tomarse aquí en su sentido primario de *frustum*, proveniente de בָּצַע, cortar o cortar en piezas, una «pieza de plata», equivalente a una sola pieza de un valioso botín.

Ver. 20. Porque no sólo pelearon contra ellos los israelitas, sino también los poderes del cielo. מִן־שָׁמַיִם [Desde los cielos] se define más minuciosamente por «*las estrellas desde sus órbitas*». Estas palabras explican la declaración del cap. 4:15, «Yahvé quebrantó a Sísara»; aunque en nuestra opinión no tan claramente como para permitirnos definir con más precisión el fenómeno natural por el que Dios arrojó al enemigo a la confusión. Con toda probabilidad debemos pensar en una terrible tormenta, con truenos, relámpagos y granizo, o la súbita irrupción de una nube, que se describe poéticamente como si las estrellas del cielo hubiesen dejado sus cursos para pelear por el Señor y su reino sobre la tierra.

Ver. 21. Los reyes de Canaán no pudieron hacer nada contra estos poderes. Fueron derrotados; el torrente de Cisón los barrió (*i.e.* sus cuerpos). El significado del ἅπ. λεγ. נָרַף [los barrió] está bien establecido por los dialectos y el contexto. Como la batalla fue peleada entre Taanac y Meguido, *i.e.* al sur del arroyo de Cisón, y el enemigo derrotado huyó hacia el norte, muchos de ellos se encontraron con la muerte en las corrientes del arroyo que se desbordaba en ese tiempo. El arroyo es llamado קְדוּמִים נַחַל, *i.e.* el arroyo del viejo mundo o de la antigüedad (de acuerdo con la LXX, *Cod. Vat.* χειμάῤῥους ἀρχαίων), como el arroyo que había fluido desde tiempo inmemorable, y no, como lo interpreta el caldeo, el arroyo que había sido célebre desde la antigüedad por los poderosos hechos que se habían realizado allí. קְדוּמִים tiene el significado de orígenes como קֶדֶם en Prov. 8:23 (cf. *Dietrich, Abhandlungen zur hebräischen Grammatik*, p. 21). El significado sugerido por *Ewald* y otros, «arroyo de ataques, o sacrificios», no está bien sostenido, aunque קֶדֶם en ocasiones se utiliza para denotar encuentros hostiles. La última cláusula interrumpe la descripción de la derrota y la victoria. Alejada por el poder de los hechos a ser conmemorados, Débora estimula su alma, *i.e.* a sí misma, a una vigorosa continuación de su canto. תִּדְרְכִי es jusivo, y עֹז un acusativo gobernado por el verbo, con fuerza, vigorosamente; porque todavía tenía que celebrar los gloriosos resultados de la victoria.

Esto se hace en la tercera parte del canto (vers. 22-31), cuya primera estrofa (vers. 22-24) describe en trazos breves y drásticos la huida del enemigo, y el trato de los fugitivos por el pueblo de la tierra.

Ver. 22. *Entonces resonaron los cascos de los caballos*
por el galopar, por el galopar de sus valientes.
Ver. 23. *Maldecid a Meroz, dijo el ángel de Yahvé;*
Maldecid severamente a sus moradores,
porque no vinieron al socorro de Yahvé,
al socorro de Yahvé contra los fuertes.
Ver. 24. *Bendita sea entre las mujeres Jael,*
mujer de Heber ceneo; sobre las mujeres
bendita sea en la tienda.

Los carros de guerra del enemigo fueron perseguidos en la más salvaje huida (ver. 22). Los caballos estamparon la tierra con la continua caza o galope de los guerreros tratando de huir. דַּהֲרָה, la cacería (cf. דָּהַד, Nah. 3:2). La repetición de הַדַּהֲרָה expresa la continua o incesante duración de lo mismo (véase *Ewald*, §313ª). אַבִּירִים, fuertes, no son los caballos, sino los guerreros de los carros de guerra. El sufijo en אַבִּירָיו se refiere a סוּס, que se utiliza colectivamente. Los poderosos sobre los caballos no son, sin embargo, meramente los príncipes cananeos, tales como Sísara, como *Ewald* mantiene, sino los guerreros en general que huían sobre sus carros de guerra.

Ver. 23. El enemigo, o en todo caso Sísara, podría haber sido destruido en su huida por los habitantes de Meroz; pero ellos no vinieron en auxilio de los israelitas, y como consecuencia acarrearon sobre sí la maldición de Dios. Que tal es la idea del ver. 23 es evidente por el contexto, y más especialmente por la bendición pronunciada sobre Jael en el ver. 24. La ubicación de Meroz, que no se vuelve a mencionar, no puede determinarse con certeza. *Wilson* y *v. Raumer* imaginan que puede tratarse de *Kefr Musr* al sur de Tabor, cuya ubicación en todo caso es más apropiada que *Marussus*, la cual se encontraba a una hora y media al norte de Beisan, y que *Rabbi Schwarz* supone que es Meroz (véase a *V. de Velde*, *Mem.*, p. 334). Bachmann supone que se trata de Marûs, al occidente del sur del el-Huleh (*Rob., Neue Biblische Forschungen*, p. 477), como correspondiente a la dirección norte de la huida. La maldición sobre los habitantes de este lugar se describe como una palabra o mandato del ángel del Señor, en tanto que fue el ángel del Señor quien peleó por Israel en Meguido, como el revelador del Dios invisible, y venció a los cananeos. Débora escuchó de él las palabras de la maldición sobre los habitantes de Meroz, porque no vinieron a ayudar a Yahvé (לְעֶזְרַת יהוה) cuando luchaba con y a favor de los israelitas. בַּגִּבּוֹרִים [entre los héroes], u hombres poderosos, *i.e.* asociando con los guerreros de Israel.

Ver. 24. Jael se comportó de modo completamente diferente, aunque no era una israelita, sino una mujer de la tribu de los ceneos, que sólo estaba aliada con Israel (véase el cap. 4:11, 17ss.). Por su heroico acto sería bendecida delante de las mujeres (מִן como en Gen. 3:14, literalmente apartada de las mujeres). Las «mujeres de la

tienda» son moradoras de tiendas o pastoras[14]. Este acto heroico es conmemorado poéticamente en la estrofa que sigue en los vers. 25-27.

Ver. 25. *Él pidió agua, y ella le dio leche;*
en tazón de nobles le presentó crema.
Ver. 26. *Tendió su mano a la estaca,*
y su diestra al mazo de trabajadores,
y golpeó a Sísara; hirió su cabeza,
y le horadó, y atravesó sus sienes.
Ver. 27. *Cayó encorvado entre sus pies, quedó tendido;*
entre sus pies cayó encorvado; donde se encorvó,
allí cayó muerto.

Asumiendo que el hecho es bien conocido, Débora no cree necesario mencionar el nombre de Sísara en el ver. 25. חֶמְאָה, que generalmente significa leche espesa cortada; se utiliza aquí como un sinónimo de חָלָב, en el sentido de leche que se destaca por ser buena. סֵפֶל sólo se utiliza aquí y en el cap. 6:38, y significa un tazón o recipiente para líquidos (véase *Arab., Cald.* y *Talm.*; también *Bochart, Hieroz.* I, pp. 625ss., ed. Ros.). El tazón de los nobles es fino y costoso, los que acostumbran a darse a los invitados nobles. Todo el versículo simplemente tiene el propósito de expresar la idea de que Jael había dado a su invitado Sísara una recepción amigable, y que lo trató honorable y hospitalariamente, meramente para hacerlo sentir seguro.

Ver. 26. «*Su mano*», *i.e.* la mano izquierda, como se demuestra por la antítesis, יְמִינָהּ [su mano derecha], que sigue. Sobre la forma תִּשְׁלַחְנָה, la tercera per. sing. fem. con נָה unido, para distinguirlo más claramente de la *seg. per.*, véase las observaciones sobre Ex. 1:10. הַלְמוּת עֲמֵלִים, *martillo o mazo de trabajadores,* es un pesado martillo. Con el propósito de describir la temeridad y grandeza del hecho, se juntan las palabras en el segundo hemistiquio: הָלַם, amartillar o golpear con el martillo; מָחַק, ἅπ. λεγ., hacer pedazos, atravesar; מָחַץ, golpear o hacer pedazos; חָלַף, agujerar o atravesar. El amontonamiento de las palabras en el ver. 27 responde al mismo propósito. No expresan «el deleite de una satisfecha sed de venganza», sino simplemente destacan la idea de que Sísara, que durante años fue el terror de Israel, ahora yacía muerto atravesado por un solo golpe. בֵּין רַגְלֶיהָ (ante sus pies), donde בֵּין no es de preferir en esta expresión. ¡El poderoso Sísara está a los pies de una mujer! בַּאֲשֶׁר כָּרַע, en el lugar donde se encorvó, allí cayó שָׁדוּד, vencido y destruido. En conclusión, la cantante se refiere una vez más en la última estrofa (vers. 28-30) a la madre de Sísara, como esperaba impaciente el retorno de su hijo, y temía su muerte, en tanto que las prudentes princesas que la rodeaban buscaban alegrarla con el prospecto de la llegada de un rico botín.

Ver. 28. *La madre de Sísara se asoma a la ventana,*
y por entre las celosías a voces dice:
¿Por qué tarda su carro en venir?
¿Por qué las ruedas de sus carros se detienen?
Ver. 29. *Las más avisadas de sus damas le respondían,*
y aun ella se respondía a sí misma:
Ver. 30. *¿No han hallado botín, y lo están repartiendo?*
A cada uno una doncella, o dos; las vestiduras de
colores para Sísara, las vestiduras bordadas
de colores; la ropa de color bordada de ambos
lados, para los jefes de los que tomaron el botín.

La madre de Sísara busca con impaciencia el retorno de su hijo, y grita a través de la ventana, ¿por qué no viene? —presagiando el desastroso resultado de la guerra—. תָּיַבֵּב, ἅπ. λεγ., significa llorar; en arameo se utiliza por תֵּרֵיע y רְנַן, para denotar un fuerte y gozoso grito; es evidente que aquí significa un fuerte grito de ansiedad. Porque la repetida pregunta, ¿por qué retrasa el carro su llegada? es una evidencia expresiva de ansiedad y preocupación. בּשֵׁשׁ dudar como en Ex. 32:1, sinónimo de אחר. La forma אֲחֲרוּ, *perf. Piel* en lugar de אִחֲרוּ, puede atribuirse a la influencia de la *alef*, la cual favorece el sonido de la *segol*, como יֶחֱמוּ en Gen. 30:39 (cf. *Ew.*, §51b). La combinación de פַּעֲמֵי מַרְכְּבוֹתָיו, «pasos de sus carros», no puede explicarse, como *Bertheau* lo hace, sobre la base de que la palabra פעמי, como una expresión general de movimiento intermitente, también pudiera aplicarse los tirones de las ruedas al rolar, sino simplemente sobre la suposición de que מַרְכָּבוֹת, como un sinónimo de רֶכֶב, se utiliza para los caballos uncidos a los carros en el sentido de equipo, así como רֶכֶב en 2 de Sam. 8:4; 10:18, etc.

Ver. 29. Las princesas atendiendo a la madre de Sísara buscaron consolarla con su observación, que Sísara tendría que recoger un rico botín, y que en consecuencia se retardaba su llegada. En la expresión «las más avisadas (sabias) de sus damas» (חַכְמוֹת שָׂרוֹתֶיהָ, véase *Ges.*, §119,2), se hace obvia la ironía, ya que la realidad avergonzaba a los más sabios consejos. תַּעֲנֶנָּה, *tercera pers. pl. fem.* por תַּעֲנֶינָה (*vid. Ew.*, §196c). El segundo hemistiquio del ver. 29 contiene una cláusula insertada como un paréntesis. אַף־הִיא es adversativa: «*y aun ella*»; אַף es únicamente una unión enfática; la antítesis yace en el cambio enfático del sujeto indicado por הִיא. הֵשִׁיב אֲמָרֶיהָ, *lit.* hacer volver sus palabras, *i.e.* repetir. לָהּ se utiliza en un sentido reflexivo, «para sí misma». Significa: pero la madre de Sísara no se dejó callar por las palabras de sus avisadas princesas; por el contrario, se mantuvo repitiendo la ansiosa pregunta: ¿por qué retrasa Sísara su llegada?

En el ver. 30 sigue la respuesta de las sabias princesas. Imaginan que Sísara ha sido detenido por la gran cantidad de botín que debía dividirse. הֲלֹא, *nonne*, ¿no ha hallado?, en el sentido de una certeza viva. Con certeza hallarán un rico botín y lo dividirán. רֶחֶם, útero, por mujer jóven. «*A cada uno una doncella o (probablemente) dos*», *i.e.* para cada varón. צְבָעִים, *objetos coloridos,* ropas o vestiduras. רִקְמָה, *vestiduras bordadas,* o prendas bordadas de diversos colores (sobre רָקַם, véase las observaciones en el comentario de Ex. 26:36), está unida sin la *vav copulativa* a צְבָעִים, y también depende de שְׁלַל. Las palabras finales, לְצַוְּארֵי שָׁלָל, «*para los cuellos*», o (como a menudo se utiliza el plural צַוָּארִים para significar un solo cuello, *e.g.* Gen. 27:16; 45:14) «*para el cuello del botín*», no son fáciles y han sido interpretados de diferentes maneras. La explicación más sencilla parece ser aquella en la que se entiende bajo שָׁלָל botín a las jóvenes secuestradas que llevaban los paños de colores en el cuello (*Cassel, Bachmann*, e.o.). Porque las diversas conjeturas, tales como צַוָּארֵי por צַוָּארֵיו o שָׁגָל por שָׁלָל son de lo más cuestionables. Cf. la explicación detallada de este verso por *Bachmann*.

Ver. 31a. *Así perezcan todos tus enemigos, oh Yahvé;*
mas los que te aman, sean como el sol
cuando sale en su fuerza.

Esto forma la conclusión del canto. כֵּן, así, se refiere a todo el canto; del mismo modo que a Sísara y a sus guerreros. La salida del sol en su fuerza es una imagen sorprendente de la exaltación de Israel a una manifestación cada vez más gloriosa de su destino, el cual Débora anticipaba como el resultado de su victoria. Con la última cláusula, «*y la tierra reposó cuarenta años*» (cf. caps. 3:11, 30; 8:28), se concluye el relato de este suceso.

14. En esta alabanza se puede ver la alegría acerca de este acto heroico, aunque en תְּבֹרַךְ יָעֵל no consta que Débora consideraba este hecho como acto divino. Pero la alegría que presenta y que declara se puede explicar en base al sentir nacional que es natural en el antiguo pacto y que no debe ser medido con la enseñanza de Cristo acerca del amor al prójimo.

Tiempos de Gedeón y su familia y de los jueces Tola y Jair (capítulos 6-10:5)

En esta segunda fase del periodo de los jueces, que no se extendió sobre todo un siglo (sólo noventa y cinco años), Israel sólo fue castigado por su apostasía del Señor, con una opresión de siete años en manos de los madianitas; pero la miseria de estos enemigos, que se aliaron con los amalecitas y otras hordas árabes, traídas sobre la tierra y el pueblo, superó de tal modo la presión de los castigos previos, que los israelitas se vieron obligados a refugiarse del enemigo en barrancos, cuevas, y fortalezas de las montañas. Pero cuanto más castigaba el Señor a su rebelde nación, tanto más presentaba su cercanía para ayudarla de una manera gloriosa, mostrando también el camino que llevaría a una paz duradera, y a una verdadera liberación de todo problema, de la manera que llamó y equipó a Gedeón para ser su libertador, y le dio la victoria sobre el innumerable ejército de las hostiles hordas, únicamente con trescientos guerreros escogidos. Pero la tendencia a la idolatría y a la adoración a Baal se había fortalecido tanto en Israel, que incluso Gedeón, aquel distinguido héroe de Dios, que había sido llamado tan maravillosamente, y que rechazó el título de rey cuando se le ofreció por su genuina fidelidad al Señor, cedió a la tentación de establecer para sí una adoración ilegal, con un efod de sumo sacerdote que había sido preparado para su uso, y de ese modo proporcionó al pueblo ocasión para la idolatría. Por esta razón su casa recibió visitas de severos juicios, los cuales emergieron sobre de ella después de su muerte, bajo los tres años de reinado de Abimelec; aunque, a pesar de la profunda depravación religiosa y moral que fue puesta de manifiesto en los hechos de Abimelec, el Señor dio descanso a su pueblo cuarenta y cinco años más después de la muerte de Abimelec bajo dos jueces, antes de castigar su apostasía con nuevas y hostiles opresiones.

La historia de Gedeón y su familia se relata extensamente, porque la obra de la gracia y justicia del fiel Dios del pacto fue manifestada tan obviamente allí, que contiene un rico tesoro de instrucción y advertencia para la iglesia del Señor de todas las edades. El relato contiene tal abundancia de menciones especiales de eventos y personas por separado, que sólo pueden explicarse sobre la suposición de que el autor hizo uso de copiosos escritos que habían sido hechos por contemporáneos y testigos oculares de los sucesos. Al mismo tiempo, los detalles separados no contienen distintivos tan característicos que nos capaciten a descubrir claramente, o a determinar con cierta certeza, la naturaleza de la fuente o fuentes que empleó el autor. Lo único peculiar de esta narrativa es el uso del prefijo שׁ en lugar de אֲשֶׁר, no sólo en reportes de los dichos de las personas involucradas (cap. 6:17), sino también en la narración directa de los hechos (caps. 7:12; 8:26), y la fórmula רוּחַ יְהוָה לָבְשָׁה (cap. 6:34), lo cual sólo ocurre nuevamente en 1 de Crón. 12:18; 2 de Crón. 24:20. Por otro lado, ni el intercambio de הָאֱלֹהִים (cap. 6:36, 39) y אלהים (caps. 6:40; 8:3; 9:7, 9, 13, 23, 56, 57) con יהוה, ni el uso del nombre Jerobaal por Gedeón (caps. 6:32; 7:1; 8:29; 9:1, 2, 5, 16, 19, 24, 28), ni finalmente la ausencia del «pragmatismo teocrático» del cap. 9, contienen prueba alguna de la naturaleza de la fuente empleada, o incluso del empleo de dos fuentes diferentes, ya que estas peculiaridades se fundamentan sobre los contenidos y materiales de la misma narración[15].

15. Incluso *Bertheau*, que infiere de estos datos que se emplearon dos diferentes fuentes, admite que האלהים en la boca de los madianitas (cap. 7:14) y אלהים en la fábula de Jotam, donde se pone en la boca de los árboles, no demuestra nada, porque aquí, por los diferentes significados de los nombres divinos, el autor no podría haber utilizado más que *Elohim*. Pero la misma diferencia es igual de inequívoca en los caps. 8:3; 9:7, 23, 56, 57, ya que en los pasajes, bien la antítesis del hombre y Dios, o la idea de causalidad sobrenatural, hizo para el autor que lo más natural fuese el uso general del nombre de Dios incluso si no lo hizo absolutamente necesario. Permanece, por tanto, sólo el cap. 6:20, 36, 39, 40, donde el uso de האלהים y אלהים en lugar de יהוה posiblemente se haya originado con la fuente de la que se valió el autor. Por otro lado, el nombre Jerobaal, que Gedeón recibió por haber destruido el altar de Baal (cap. 6.32), se emplea con referencia consciente a su origen y significado, no sólo en los caps. 7:1; 8:29, 35, sino también a través del cap. 9, como podemos verlo más especialmente en el cap. 9:16, 19, 28. Y finalmente, incluso las peculiaridades del cap. 9, es decir, que los nombres Yahvé y Gedeón no aparecen allí, y que muchas circunstancias históricas aparentemente están relatadas sin ningún punto de conexión, y arrancadas de un contexto más amplio, que podría haberlas hecho ininteligibles, y sin las cuales mucho permanece en la penumbra, no prueban que el autor haya extraído estos incidentes de una fuente diferente del resto de la historia de Gedeón, como, por ejemplo, una historia más completa de la ciudad de Siquem y sus gobernadores en el tiempo de los jueces, como *Bertheau* imagina. Porque estas peculiaridades podrían explicarse satisfactoriamente por la intención expresada tan claramente en los caps. 8:34, 35 y 9:57, de mostrar cómo fue castigada por Dios la ingratitud de los israelitas para con Gedeón, especialmente la maldad de los siquemitas, que ayudaron a asesinar a los hijos de Gedeón para agradar a Abimelec. Y no pueden descubrirse más peculiaridades con las que fuese posible establecer una diversidad de fuentes.

Capítulo 6:1-32. Opresión de Israel por los madianitas y llamado de Gedeón para ser su libertador

Versículos 1-10. Nueva apostasía de la nación y su castigo

Ver. 1. Por cuanto los israelitas nuevamente abandonaron a su Dios, el Señor los entregó en las manos de los madianitas durante siete años. Los madianitas, que eran descendientes de Abraham y Cetura (Gen. 25:2), y habían penetrado a los pastizales de las estepas del este del país de los moabitas y amonitas (véase en Num. 22:4), habían mostrado hostilidad hacia los israelitas incluso en tiempos de Moisés, y habían sido derrotados en la guerra de la venganza por parte de los israelitas (Num. 31). Pero después habían recuperado su fuerza, de modo que ahora, después de un intervalo de doscientos años, el Señor los utilizó como vara de castigo para su rebelde pueblo. En los vers. 1, 2, 6, sólo ellos son mencionados como opresores de Israel; pero en los vers. 3, 33 y el cap. 7:12, se menciona a los amalecitas e hijos del este en relación con ellos, por lo que podemos ver que los madianitas eran los enemigos principales, pero que se habían aliado con otras tribus beduinas depredadoras, para hacer la guerra contra los israelitas y devastar su tierra. Sobre los *amalecitas*, aquellos enemigos principales del pueblo de Dios que habían surgido de Esaú, véase las notas sobre Gen. 36:12 y Ex. 17:8. בְּנֵי קֶדֶם [Hijos del este] (véase a Job 1:3) es el nombre general para las tribus que vivían en el desierto, al este de Palestina, «como el nombre de los *árabes* en el tiempo de *Josefo* (en Ant. 5. 6, 1, él llama a los hijos del este mencionados aquí con el nombre de árabes), o en tiempos posteriores con el nombre de nabateos o cedarenos» (*Bertheau*). De aquí hallamos en el cap. 8:10, que todos los enemigos que oprimían a Israel son llamados «hijos del este».

Vers. 2-5. *La opresión de Israel por Madián y sus aliados.* Su poder oprimió tan severamente a los israelitas, que delante (o por causa de) de ellos, los segundos *«se hicieron cuevas en los montes, y cavernas, y lugares fortificados», sc.* que se encontrarían en toda la tierra en tiempos posteriores (en el tiempo en que se escribió nuestro libro), y

fueron lugares seguros de refugio en tiempos de guerra. Esto se implica en el artículo definido delante de מִנְהָרוֹת y en los sustantivos siguientes. Las palabras *«hicieron para sí»* no están en disonancia con el hecho de que se hallan muchas cuevas naturales en las montañas de Palestina. Porque, por un lado, no afirman que todas las cuevas que se encuentran hayan sido hechas por los israelitas en ese tiempo; y, por otro lado, עָשָׂה no excluye el uso de cuevas naturales como lugares de refugio, ya que no sólo denota la excavación y construcción de cuevas, sino también la adaptación de cuevas naturales para el propósito mencionado, *i.e.* el agrandamiento de ellas, o todo lo necesario para hacerlas habitables. La ἅπ. λεγ. מִנְהָרוֹת no significa «agujeros de luz» (*Bertheau*), o «agujeros con aberturas a la luz», de נָהַר en el sentido de fluir, alumbrar (*Rashi*, *Kimchi*, etc.), antes debe tomarse en el sentido de «barrancos de la montaña», agujerados por torrentes (de נָהַר, derramar), que los israelitas convirtieron en escondites o refugios. מְצָדוֹת, *fortalezas*, fortalezas en los montes[16]. מְצָדוֹת significa castillos, fortalezas. Estos escondites, cuevas, y fortalezas no servían meramente como refugios para los fugitivos israelitas, sino mucho más como sitios para ocultar sus posesiones y provisiones necesarias. Porque los madianitas, como genuinos beduinos, pensaban más en robos y saqueos y en dejar vacía la tierra de los israelitas, que en exterminar al pueblo. Herodoto (1. 17) dice lo mismo respecto a la guerra del rey de Lidia Alyates con los milesianos.

Vers. 3, 4. Cuando los Israelitas sembraban, los madianitas y sus aliados venían sobre de ellos, acampaban contra ellos, y destruían el producto de la tierra (los frutos del campo y el suelo) hasta Gaza, en el extremo suroeste de la tierra (בּוֹאֲךָ [hasta llegar], como en Gen. 10:19, etc.). Por cuanto el enemigo invadió la tierra con sus camellos y rebaños, y en repetidas ocasiones acamparon en el valle de Jezreel (ver. 33), deben haber entrado a la tierra por el oeste del Jordán por la carretera principal que conecta los países del este con Palestina al oeste, cruzando el Jordán cerca de Beisán, y pasando a través de la llanura de Jezreel; y desde este punto se extienden sobre Palestina hasta la costa marítima de Gaza. *«Y no dejaban qué comer* (en forma del producto del campo y de la tierra) *en Israel, ni ovejas, ni bueyes, ni asnos. Porque subían ellos y sus ganados, y venían con sus tiendas en grande multitud como langostas»*. La *Quetib* יָבֹאוּ no debe cambiarse a וּבָאוּ, de acuerdo con la *Keri* y algunos códices. Si conectamos וְאָהֳלֵיהֶם con las palabras previas, de acuerdo con la puntuación masoreta, tenemos un simple asíndeton. Sin embargo, es más probable que ואהליהם pertenezca a lo que sigue: *«y venían con sus tiendas en grande multitud como langostas»*. כְּדִי, *lit.* como multitud de langostas, con tal abundancia (לָרֹב). וַיָּבֹאוּ [Así venían a la tierra para devastarla].

Ver. 6. Como consecuencia, los israelitas fueron debilitados en gran manera. (דַּל, el *imperf. Nifal* de דָּלַל), de modo que en su aflicción clamaron al Señor pidiendo ayuda.

Vers. 7-10. Pero antes de ayudarlos, el Señor envió un profeta para amonestar al pueblo por no escuchar la voz de su Dios, para que pudieran reflexionar, y reconocieran en la opresión que los aplastaba, el castigo de Dios por su apostasía, y así ser llevados a un sincero arrepentimiento y conversión por su recuerdo de los primeros milagros manifestados de la gracia de Dios. Dios el Señor, dijo el profeta al pueblo, te sacó de Egipto, la casa de esclavitud (בֵּית עֲבָדִים como en Ex. 13:3, 14; 20:2), y te libró de la mano de Egipto (Ex. 18:9), y de la mano de todos tus opresores (לֹחֲצִים, véase los caps. 2:18; 4:3; 10:12), a los cuales arrojó delante de ti (la referencia es a los amorreos y cananeos que fueron conquistados por Moisés y Josué); pero no seguiste sus mandamientos, que no adorarás a los dioses de los amorreos. Los amorreos aquí implican a los cananeos, como en Gen. 15:16 y Jos. 24:15.

Versículos 11-32. Llamado de Gedeón a ser el libertador de Israel

Así como la reprimenda del profeta tenía la intención de volver los corazones del pueblo una vez más al Señor su Dios y libertador, también el modo en que llamó Dios a Gedeón para ser libertador, y en que rescató a Israel de sus opresores por medio de él como instrumento, tenía el propósito de proveer la prueba más evidente de que la ayuda y salvación de Israel no se hallaría en el hombre, sino únicamente en su Dios. Dios también había enviado a sus primeros jueces. El Espíritu de Yahvé había descendido sobre Otoniel, de modo que venció al enemigo con el poder de Dios (cap. 3:10). Aod había dado muerte al hostil rey por estratagema, y luego destruido su ejército; y Barac había recibido el mandato del Señor, a través de la profetiza Débora, de liberar a su pueblo del dominio de sus enemigos, y había llevado a cabo el mandato con su ayuda. Pero Gedeón fue llamado a ser el libertador de Israel por medio de una aparición del ángel del Señor, para mostrarle a él y a todo Israel, que Yahvé, el Dios de los padres, todavía estaba cerca de su pueblo, y podría obrar milagros como en los días antiguos, tan sólo si Israel se adhería a Él y guardaba su pacto. El llamado de Gedeón tuvo lugar en dos revelaciones de Dios. En primer lugar el Señor se le apareció en la forma visible de un ángel, en la que ya se había dado a conocer a los patriarcas, y lo llamó con el poder de Dios a liberar a Israel de la mano de los madianitas (vers. 11-24). Entonces le mandó, por la noche en un sueño, que derribara el altar de Baal, perteneciente a su padre, y que ofreciera holocausto a Yahvé su Dios sobre el altar erigido para ese propósito (vers. 25-32). En la primera revelación, el Señor reconoció a Gedeón; en la segunda, llamó a Gedeón para que lo reconociera como su Dios.

Versículos 11-24. Aparición del ángel del Señor

Ver. 11. El ángel del Señor, *i.e.* Yahvé, en una revelación de sí, visible en forma humana (véase el vol. I, pp. 185ss.), apareció esta vez en la forma de un viajero con su vara en la mano (ver. 21), y se sentó *«debajo de la encina que está en Ofra, la cual* (pertenecía) *era de Joás abiezerita»*. אֲשֶׁר לְיוֹאָשׁ no depende de הָאֵלָה sino de עָפְרָה como podemos verlo por el ver. 24, donde aparece la expresión «Ofra del abiezerita». De acuerdo con Jos. 17:2 y 1 de Crón. 7:18, *Abiezer* era una familia en la tribu de Manasés, y de acuerdo con el ver. 15, era una familia pequeña de esa tribu. *Joás* probablemente era la cabeza de la familia en ese tiempo, y como tal era el señor o dueño de

16. *Cassel* renovó la explicación rabínica, basándose para la explicación en *Wetzstein*, *Reisebericht über Hauran*, pp. 45s., quien interpreta מנהרסות como lugares que aparecen en Haurán y que describe de la siguiente manera: en un lugar pedregoso, alto y seco se cavaba un socavón diagonalmente en la roca y se formaba callejones de seis a ocho pasos de ancho en cuyas paredes se cavaban las viviendas. En varios lugares se ampliaban los callejones al doble y se hacían huecos en el techo para la circulación de aire, las cuales podían aumentar de acuerdo al tamaño del pueblo: «Pero el mero pensar en tales pueblos troglodítas nos es imposibilitado por el ירים אשר בה al lado de את־המנהרות, las minharot que estaban en las montañas», lo cual presupone que las minharot ya se encontraban en las montañas y que eran usadas por los israelitas sólo como almacenes.

Ofra, una ciudad (cap. 8:27; cf. 9:5) que era llamada «Ofra del abiezerita», para distinguirla de la Ofra de la tribu de Benjamín (Jos. 18:23). La ubicación de la ciudad todavía no ha sido determinada con certeza. *Josefo* (*Ant.* V. 6, 5) la llama Ἐφράν. *Van de Velde* asume que se debe hallar en las ruinas de Erfai, frente a Akrabeh, hacia el S.E., cerca del Wely mahometano de Abu Kharib, al S.O. de Janun (*Mem.*, pp. 337-338, *Reise* II, p. 269), cerca del límite norte del territorio de Efraín, si no es que dentro de éste. Pero la frontera norte de Efraín no quedaba tan al norte y Ofra debía haber quedado al oeste de Manasés, aunque tan al oeste que casi se podía situar en el norte. Cerca de esta encina estaba Gedeón, el hijo de Joás, «*sacudiendo el trigo en el lagar*». חָבַט no significa trillar, sino golpear con un palo. El trigo era trillado sobre suelos abiertos, o en lugares del campo raso que eran preparados para ello, con carros o zapatos para trillar, o también con bueyes, a los cuales pasaban sobre las gavillas esparcidas por el suelo para que se desprendiera el grano con sus cascos. Sólo la gente pobre apaleaba el poco trigo que tenían con un palo (Rut. 2:17), y Gedeón lo hacía durante el tiempo de aflicción, es decir בַּגַּת en el lagar, el cual, igual que todas las prensadoras de vino, estaba enterrada en la tierra, en un agujero que había sido excavado en la tierra o labrado en la roca (para una descripción sobre cisternas de este tipo, véase *Rob.*, *Neue Biblische Forschung*, pp. 178s.), «*para esconderlo de los madianitas*» (הָנִיס como en Ex. 9:20).

Ver. 12. En tanto que estaba ocupado en ello, el ángel del Señor se le apareció, y se dirigió a él con estas palabras: «*Yahvé está contigo, varón esforzado y valiente*». Estas palabras contenían la promesa de que el Señor estaría con Gedeón, y que demostraría ser un héroe valiente por medio de la fuerza del Señor. Esta promesa sería una garantía para él de la fuerza y victoria en su conflicto con los madianitas.

Ver. 13. Pero Gedeón, que no reconoció al ángel del Señor en el hombre que estaba sentado frente a él, replicó dubitativamente: «*Ah, Señor mío, si Yahvé está con nosotros ¿por qué nos ha sobrevenido todo esto?*», palabras que de manera natural traen a la mente las palabras de Deut. 31:17, «¿no nos han venido estos males porque Yahvé no está entre nosotros?» «*¿Y donde*», continúa Gedeón, «*están todas sus maravillas que nuestros padres nos han contado?... Y ahora Yahvé nos ha desamparado, y nos ha entregado en las manos de los madianitas*». Gedeón puede haber estado reflexionando, mientras golpeaba el trigo, sobre la miseria de su pueblo, y en los mejores medios para liberarlos de la opresión del enemigo, pero sin poder pensar en ninguna posibilidad de rescatarlos. Por esta razón no podía entender las palabras del desconocido viajero, y contestó a su promesa con el estado real de las cosas que estaba tan directamente en desacuerdo, es decir, la aplastante opresión de su pueblo por sus enemigos, por lo que habían concluido que el Señor los había abandonado y entregado al enemigo.

Ver. 14. «*Y mirándole Yahvé, le dijo: vé con esta tu fuerza, y salvarás a Israel de la mano de los madianitas. ¿No te envío yo?*» El escritor utiliza aquí el nombre Yahvé muy apropiadamente, en lugar del ángel de Yahvé; porque por su respuesta, el ángel se manifestó distintivamente como Yahvé, de manera más especial en las palabras finales, «*¿No te envío yo?*» (הֲלֹא, en el sentido de una seguridad viva), que son tan sugerentes del llamado de Moisés para ser el libertador de Israel (Ex. 3:12). «*Con esta tu fuerza*», *i.e.* la fuerza que tienes ahora, desde que Yahvé está contigo, Yahvé, quien todavía puede realizar milagros como en los días de los padres. La partícula demostrativa זֶה [esta] apunta a la fuerza que le había sido dada recientemente por medio de la promesa de Dios.

Ver. 15. Gedeón percibió por estas palabras que no era un mero hombre el que hablaba con él. Por tanto dijo en respuesta, no «ah, señor mío» (אֲדֹנִי), sino «*Señor mío*» (אֲדֹנָי, *i.e.* Señor Dios), y ya no habla de la liberación como algo imposible, sino que simplemente inquiere, consciente de su debilidad personal y la de su familia, «*¿con qué salvaré yo a Israel? He aquí que mi familia* (אֶלֶף *lit. mil*, equivalente a מִשְׁפָּחָה [familia]; véase en Num. 1:16) *es la menor de Manasés, y yo el menor en la casa de mi padre* (mi familia)».

Ver. 16. A esta dificultad el Señor responde, «*ciertamente yo estaré contigo* (véase Ex. 3:12; Jos. 1:5), *y derrotarás a los madianitas como a un solo hombre*», *i.e.* de un golpe, como matan a un solo hombre (véase Num. 14:15).

Vers. 17ss. Por cuanto Gedeón ya no podría dudar, después de esta promesa, que la persona que se le había aparecido hablaba en nombre de Dios, le pidió que le diera seguridad por medio de una señal (אוֹת, una señal milagrosa) de la certeza de su aparición. «*Te ruego... me des señal de que tú has hablado conmigo*», *i.e.* que realmente eres Dios, como lo afirmas. עֲשֵׂה אִתָּה, por אֲשֶׁר אִתָּה se toma del lenguaje de la vida ordinaria. Al mismo tiempo presenta esta petición: «*Te ruego que no te vayas de aquí hasta que vuelva a ti, y saque mi ofrenda y la ponga delante de ti*»; y el ángel asintió al momento. *Minchah* no significa un sacrificio en el sentido más estricto (θυσία, *sacrificio*), ni meramente una «dádiva de comida», sino una dádiva de sacrificio en el sentido de un don presentado a Dios, con cuya aceptación esperaba recibir una señal que le mostraría si la persona que se le había aparecido era realmente Dios. Esta dádiva de sacrificio consistía en una comida que se acostumbraba a presentar a un invitado al que desearan honrar de manera especial. Gedeón preparó un cabrito (עָשָׂה se utiliza para denotar la preparación de comida, como en Gen. 18:7, 8, etc.), y panes sin levadura de un efa (unas 22,5 libras) de comida, y trajo la carne en una cesta y el caldo en una olla hasta la encina, וַיִּגַּשׁ y los puso delante de él.

Vers. 20, 21. El ángel del Señor entonces le mandó que pusiera la carne y los panes sobre una roca cercana, y que derramara el caldo sobre ella; es decir, que utilizara la roca como un altar para la ofrenda que sería presentada al Señor. Cuando hubo hecho esto, el ángel tocó la comida con la punta de su vara y salió fuego de la roca y consumió la comida, y el ángel del Señor desapareció de la vista de Gedeón. הַסֶּלַע הַלָּז [esta roca], *i.e.* una roca que yacía cerca (הַלָּז, forma abreviada de הַהֲלָזֶה compuesta por זֶה y el demostrativo הַל que fue convertido en un artículo, véase el comentario de Zach. 2:8). La partida (הָלַךְ) del ángel delante de sus ojos debe considerarse como una súbita desaparición; pero la expresión no garantiza la suposición de que el ángel ascendió al cielo en ese instante, como en el cap. 13:19, 20, en la llama del sacrificio.

Ver. 22. En este milagro Gedeón recibió la señal deseada que le confirmaba que el varón que se le apareció era Dios. Pero el milagro inundó su alma de temor, de modo que exclamó: «*Ah, Señor Yahvé, que he visto el ángel de Yahvé cara a cara*». אֲהָהּ אֲדֹנָי יהוה es una exclamación, algunas veces de duelo por una calamidad acaecida (Jos. 7:7), y a veces de alarma causada por el presagio de alguna calamidad anticipada (Jer. 1:6; 4:10; 32:17; Ezeq. 4:14, etc.). Aquí es una expresión de alarma, por temor a la muerte que podría ser una consecuencia necesaria por ver a Dios (véase Ex. 20:16 (19), y la observación sobre Gen. 16:13). La expresión כִּי־עַל־כֵּן «justo por eso», *sc.* que tengo que clamar ayes o de que me suceda tal desgracia, sirve para mencionar la exclamación, sin que sea necesario asumir una elipsis, y suplir «voy a morir». כִּי־עַל־כֵּן siempre se utiliza en este sentido (véase Gen. 18:5; 19:8; 33:10, etc.).

Vers. 23s. Pero el Señor lo consoló con las palabras, *«Paz a ti; no tengas temor, no morirás»*. Estas palabras no fueron habladas por el ángel conforme desaparecía, sino que fueron dirigidas a Gedeón por Dios, después de la desaparición del ángel, por una voz interna. En agradecimiento por esta confortadora seguridad, Gedeón construyó un altar al Señor, al cual llamó Yahvé-shalom, «el Señor es paz». El propósito de este altar, que fue preservado «hasta hoy», *i.e.* hasta el tiempo en que fue compuesto el libro de los jueces, es indicado en el nombre que le fue dado. No era para servir como lugar de sacrificio, sino como memorial y testigo de la revelación de Dios que se había hecho a Gedeón, y de la prueba que había recibido de que Yahvé es paz, *i.e.* no destruiría a Israel en la ira, sino que acariciaba pensamientos de paz. Porque la confirmación de paz que había dado a Gedeón, era también una confirmación de su anuncio de que Gedeón conquistaría a los madianitas con la fuerza de Dios, y liberaría a Israel de sus opresores.

La teofanía aquí descrita se asemeja a la aparición del ángel de Yahvé a Abraham en el encinar de Mamre (Gen. 18), en que aparece en forma humana, viene como un viajero, y permite que se ponga comida delante de él; pero existe esta diferencia esencial entre ambas apariciones: que en tanto que los tres hombres que vinieron a Abraham tomaron la comida que fue puesta delante de ellos y comieron de ella —es decir, permitieron ser ministrados hospitalariamente por Abraham—, el ángel del Señor no aceptó la *minchah* que se le había preparado en este caso, sino sólo como un sacrificio de Yahvé que él hizo ascender en fuego. La razón para esta diferencia esencial debe hallarse en el diferente propósito de cada teofanía. El Señor vino a Abraham para sellar aquella comunión de gracia en la que había entrado con él a través del pacto que había hecho; pero en el caso de Gedeón su propósito era el de simplemente confirmar la verdad de su promesa, que Yahvé estaría con él y enviaría libertad a su pueblo por medio de él, o para mostrar que la persona que se había aparecido era el Dios de los padres, quien todavía podría librar a su pueblo del poder de sus enemigos obrando milagros como los que habían visto sus padres. Pero la aceptación de la *minchah* preparada para Él, como un sacrificio que el mismo Señor hizo que se consumiera milagrosamente por el fuego, mostró que el Señor todavía aceptaría, en su gracia, las oraciones y sacrificios de Israel si ellos abandonaban la adoración de los ídolos muertos de los paganos, y se volvían a Él con sinceridad. (Compare con esto la teofanía similar del cap. 13).

Vers. 25-32. *Gedeón es ungido como libertador de su pueblo.* Para poder llevar a cabo la obra que le fue encargada de liberar a Israel, era necesario que Gedeón purificara la casa de su padre de la idolatría antes que nada, y que santificara su propia vida y obra a Yahvé sacrificando una ofrenda encendida.

Ver. 25. *«Aconteció que en la misma noche»*, *i.e.* la noche siguiente al día en que se le apareció el Señor, Dios le mandó destruir el altar a Baal que tenía su padre, con el *ídolo de Asera* sobre él, y construir un altar a Yahvé, y ofrecer un buey de su padre sobre el altar. *«Toma un toro* (פַּר־הַשּׁוֹר) *del hato de tu padre, el segundo toro de siete años, y derriba el altar de Baal que tu padre tiene, y corta también la imagen de Asera que está junto a él»*. De acuerdo con la explicación general de las primeras oraciones, se hace referencia a dos bueyes: *primero*, פַּר־הַשּׁוֹר el toro joven de su padre; y el *segundo*, un buey de siete años, el segundo de los cuales Gedeón debía sacrificar (según el ver. 26) sobre el altar que se debía construir a Yahvé, y en realidad fue sacrificado, de acuerdo con los vers. 27s. Pero en lo que sigue no se hace más alusión al toro joven, o al primer buey de su padre; de modo que es difícil comprender con qué propósito debía tomarlo Gedeón, o qué uso debía hacer de él. La mayoría de los comentaristas suponen que Gedeón sacrificó ambos bueyes, el buey joven como una ofrenda expiatoria por sí mismo, su padre y toda su familia, y al segundo buey de siete años de edad por la liberación de toda la nación (véase *Seb. Schmidt*). *Bertheau* supone, por otro lado, que Gedeón debía hacer uso de ambos bueyes, o de la fuerza que poseían para derribar o destruir el altar, y (de acuerdo con el ver. 26) para llevar el מַעֲרָכָה y עֲצֵי הָאֲשֵׁרָה al lugar del nuevo altar que sería construido, pero que sólo debía ofrecer en sacrificio a Yahvé al segundo, porque probablemente el primero estaba dedicado a Baal, y por tanto no podría ser ofrecido a Yahvé. Pero estas suposiciones son igualmente arbitrarias, y no tienen apoyo alguno en el texto. Si Dios hubiera mandado a Gedeón tomar los dos bueyes, con seguridad les habría dicho lo que haría con ellos. Pero como sólo se menciona un toro en los vers. 26-28, debemos seguir a *Tremell.* y otros, que entienden el ver. 25 como que Gedeón debía tomar sólo un buey, es decir, el toro joven de su padre, y por tanto considerar וּפַר הַשֵּׁנִי שֶׁבַע שָׁנִים como una definición más precisa de ese toro (siendo utilizada la vav en un sentido explicativo, «y ciertamente», como en Jos. 9:27; 10:7, etc.). Este toro es llamado פַּר הַשֵּׁנִי [el segundo toro], como el segundo en edad entre los toros de Joás. La razón para elegir este segundo toro de Joás para holocausto debe hallarse, sin duda, en su edad (siete años), la cual se menciona aquí simplemente por causa de su significado como un número, ya que no había una edad en particular prescrita en la ley para las ofrendas encendidas, esto es, porque los siete años que constituían la edad del toro contenían una alusión interna a los siete años de la opresión madianita. Dios había entregado a Israel en las manos de los madianitas durante *siete* años por causa de su apostasía; y ahora, para borrar este pecado, Gedeón debía tomar el toro de su padre que tenía *siete* años, y ofrecerlo como holocausto al Señor. Con esta finalidad debía destruir Gedeón, en primer lugar, el altar de Baal y de Asera que poseía su padre, y, juzgando por los vers. 28, 29, era el altar común de toda la familia de Abiezer en Ofra. Este altar fue dedicado a Baal, pero también había sobre él una figura de Asera, un ídolo que representaba a la diosa de la naturaleza, la cual adoraban los cananeos; ciertamente no era una estatua de la diosa, sino, como podemos aprender por la palabra כָּרַת, *talar*, simplemente un pilar de madera (véase en Deut. 16:21). Por tanto el altar servía para las dos deidades principales de los cananeos (véase *Movers*, *Phönizier* I, pp. 566ss.). Yahvé no podría ser adorado junto con Baal. Todo aquel que fuera a servir al Señor debía abolir la adoración de Baal. El altar de Baal debía ser destruido antes de que el altar de Yahvé fuese construido. Gedeón debía construir dicho altar *«en la cumbre de este peñasco»*, posiblemente sobre la cima del monte, sobre el que se situaba la fortaleza perteneciente a Ofra. בַּמַּעֲרָכָה, *«con la preparación»;* el significado de esta palabra es objeto de disputa. Por cuanto בָּנָה aparece en 1 de Reyes 15:22 con בְּ, para denotar los materiales de los que (*i.e.* con los que) se construye algo, *Stud.* y *Berth.* suponen que מַעֲרָכָה se refiere a los materiales del altar de Baal que habían sido destruidos, con los que Gedeón debía construir el altar a Yahvé. *Stud.* la relaciona con la piedra del fundamento del altar de Baal; *Bertheau* con los materiales que yacían dispuestos sobre el altar de Baal para la presentación de sacrificios, especialmente con los trozos de madera. Pero eso es incorrecto, porque מַעֲרָכָה no significa ni materiales de construcción ni trozos de madera, y el artículo definido, unido a la palabra, no se refiere al altar de Baal en absoluto. El verbo עָרַךְ no sólo

se utiliza frecuentemente para indicar la preparación de la leña sobre el altar (Gen. 22:9; Lev. 1:7, etc.), sino que también se utiliza para la preparación de un altar para la presentación de un sacrificio (Num. 23:4). Consecuentemente מַעֲרָכָה difícilmente puede entenderse en algún otro modo que significando la preparación del altar que sería construido para el acto del sacrificio, en el sentido de construir el altar con la preparación requerida para el sacrificio. Esta preparación consistiría, de acuerdo con lo que sigue, en tomar la madera de Asera, que había sido cortada como leña para la ofrenda encendida que Gedeón ofrecería al Señor. עֲצֵי הָאֲשֵׁרָה no son árboles, sino trozos de madera de *Asera* (que habían sido cortados).

Ver. 27. Gedeón ejecutó este mandato de Dios con diez varones de sus siervos durante la noche, sin duda que la noche siguiente, porque tenía miedo de hacerlo durante el día, por causa de su familia (בֵּית אָבִיו, la casa de su padre), y de la gente de la ciudad.

Vers. 28, 29. Pero a la mañana siguiente, cuando la gente del pueblo encontró el altar de Baal destruido y la madera de Asera cortada, y el buey sacrificado sobre el altar (nuevamente) edificado (el toro no habría estado completamente consumido), preguntaron quién lo había hecho, y pronto descubrieron que Gedeón había hecho todo. El acusativo אֶת־הַפָּר הַשֵּׁנִי depende del Hofal הָעֳלָה (por הָעֳלָה, véase *Ges.*, §63, nota 4), de acuerdo con una construcción que en absoluto era rara, especialmente en el hebreo primitivo, del pasivo con אֵת (véase en Gen. 4:18). וַיִּדְרְשׁוּ וַיְבַקְּשׁוּ [Buscando e inquiriendo], *sc.* a la persona que lo había hecho, *«dijeron»*, bien los que estaban haciendo la investigación, de acuerdo con una conjetura tolerablemente segura, o las personas a las que se les preguntó, y que sabían lo que Gedeón había hecho.

Vers. 30s. Pero cuando demandaron a Joás, *«Saca (entrega) a tu hijo para que muera»*, él les respondió a todos los que estaban alrededor, *«¿Contenderéis vosotros por Baal? ¿Defenderéis su causa?* (אַתֶּם [vosotros] es repetido con especial énfasis). *«Cualquiera que contienda por él, que muera esta mañana»*. עַד־הַבֹּקֶר hasta la mañana siguiente, no debe unirse con יוּמַת, en el sentido de «muy deprisa, antes de que salga el sol» (*Bertheau*), un sentido que no se ha de hallar en las palabras; más bien pertenece al sujeto de la cláusula, o a toda la cláusula en el sentido de, todo aquel que luche por Baal, y busque vengar la destrucción de su altar dando muerte al autor de ella, él mismo será matado; esperemos hasta mañana, y demos tiempo a Baal para vengar el insulto que ha recibido. *«Si es un dios, contienda por sí mismo con el que derribó su altar»*, y con esto desafió su venganza. El atrevido acto de fe de Gedeón había inspirado a su padre Joás con un valor creyente, de modo que tomó el lado de su hijo, y dejó que la deidad decidiera sobre el asunto. Si Baal realmente era Dios, se esperaría que vengara el crimen que se había cometido sobre su altar.

Ver. 32. Por este hecho recibió Gedeón el nombre de *Jerobaal*, *i.e.* *«dejad a Baal pelear* (o decidir)», porque dijeron, *«si es un dios, contienda por sí mismo con el que derribó su altar»*. יְרֻבַּעַל se forma de יָרַב = יָרִיב o יָרֻב y בַּעַל. Este sobrenombre se convirtió rápidamente en un título honorable para Gedeón. Cuando se hizo visible para todo el pueblo que Baal no podía hacerle daño, *Jerobaal* se convirtió en peleador contra Baal, uno que peleó contra Baal. En 2 de Sam. 11:21, en lugar de *Jerobaal*, hallamos el nombre de *Jerubeset*, en el que *Beset* = *Boset* es un sobrenombre de Baal, lo cual también sucede en otros nombres israelitas, *e.g.* en *Isboset* (2 de Sam. 2:8ss.) por Esbaal (1 de Crón. 8:33; 9:39). El nombre *Jerobaal* está escrito Ἰεροβάαλ por la LXX, de donde con toda probabilidad Filo de Biblos, en su revisión de Sancuniaton, ha formado su Ἰερόμβαλος, un sacerdote del dios Ἰεύω.

Victoria de Gedeón sobre los madianitas (capítulos 6:33-8:3)

Capítulo 6:33-40. Armamento de Gedeón para la batalla

Cuando los madianitas y sus aliados invadieron una vez más la tierra de Israel, Gedeón fue tomado por el Espíritu de Dios, de modo que reunió un ejército de las tribus del norte de Israel (vers. 33-35), y pidió a Dios que le asegurara que ganaría la victoria sobre el enemigo por medio de una señal (vers. 36-40).

Vers. 33ss. El enemigo se reunió nuevamente, cruzó el Jordán en la vecindad de Beisán (יַעַבְרוּ, *vid.* el comentario de 7:24 y 8:4), y acampó en el valle de Jezreel (véase en Jos. 17.16). *«Entonces el Espíritu de Yahvé vino sobre Gedeón»* (לָבְשָׁה, arropó, *i.e.* descendió sobre él, y lo cubrió como si fuera un chaleco de malla, o un fuerte equipo, de modo que se volvió invulnerable e invencible en su poder; véase 1 de Crón. 12:18; 2 de Crón. 24:20, y Lucas 24:49). Entonces Gedeón hizo sonar el cuerno, para llamar a Israel a la batalla contra el enemigo (véase el cap. 3:27); *«los abiezeritas se reunieron con él»*. Su propia familia, que había reconocido a su libertador en el luchador contra Baal, que estaba a salvo de la venganza de Baal, fue la primera en unirse a él. Su ejemplo fue seguido por todo Manasés, *i.e.* los manaseos del oeste del Jordán (porque las tribus del este del Jordán no participaron en la guerra), y las tribus vecinas de Zabulón y Neftalí por el norte que se habían unido a la batalla por medio de heraldos. יַּעֲלוּ לִקְרָאתָם [Los cuales salieron a encontrarles], *i.e.* a encontrarse con los manaseos que venían a la batalla desde el sur, para pelear contra el enemigo en unión con ellos y bajo la dirección de Gedeón. עָלָה se utiliza para denotar su avance contra el enemigo (véase en Jos. 8.2), y no en el sentido de subir, ya que Aser y Neftalí no subirían desde sus montes a la llanura de Jezreel, sino que sólo podrían descender.

Vers. 36ss. Pero antes de que Gedeón fuera a la batalla con el ejército reunido, pidió a Dios una señal de que tendría éxito su cometido. *«Si has de salvar»*, dijo a Dios, *«a Israel por mi mano, como has dicho, he aquí que yo pondré un vellón de lana en la era; y si el rocío estuviere en el vellón solamente, quedando seca toda la otra tierra, entonces entenderé que salvarás a Israel»*, etc. גֵּזַּת הַצֶּמֶר *vellón de lana; i.e.* la lana que se había arrancado a una oveja, y todavía se adhería como un vellón. Por lo tanto, la señal que pidió Gedeón, era que Dios hiciera que el rocío cayese sobre el vellón, el cual él esparciría la noche previa sobre el suelo, es decir, sobre el suelo raso, y que toda la tierra de alrededor no fuese humedecida por el rocío.

Ver. 38. Dios le concedió la señal. *«Y aconteció así, pues cuando se levantó de mañana, exprimió el vellón* (יַזֵּר de זוּר), y sacó (יִמְצֶה de מָצָה) *un tazón lleno de agua»* (מָלֵא como en Num. 22:18, y סַפָּל como el cap. 5:25). El rocío había caído copiosamente durante la noche sobre el vellón, en tanto que, como podemos inferir por el contexto, la tierra que le rodeaba permaneció seca.

Vers. 39s. Pero como esta señal no era completamente segura, ya que la lana generalmente atrae el rocío, incluso cuando otros objetos permanecen secos, Gedeón se aventuró a solicitar a la gracia de Dios que le concediera otra señal con el vellón, esto es, que el vellón permaneciera seco, y que toda la tierra de alrededor se mojara con el rocío. En cuanto a אַל־יִחַר וגו cf. Gen. 18:30,32. Dios también le concedió esta petición. La oración de Gedeón pidiendo señal no surgió por falta de fe en la seguridad divina de obtener la victoria, sino que surgió de la debilidad de la carne, la cual debilita la fuerza de

la fe del espíritu, y a menudo hace que los siervos de Dios tengan tanta ansiedad y desconfianza, que Dios tiene que venir a aliviar su debilidad por la manifestación de su poder milagroso. Gedeón se conocía a sí mismo y su propia fuerza, y estaba consciente de que su fuerza humana no era suficiente para la conquista del enemigo. Pero porque el Señor le había prometido su ayuda, deseaba asegurarse de esa ayuda por medio de la señal deseada[17]. Y «el simple hecho de que tal hombre podría obtener la más deseada victoria sería una glorificación especial de Dios» (*O. v. Gerlach*). La señal en sí manifestaría la fuerza de la asistencia divina a su débil fe. El rocío en las Escrituras es un símbolo del poder benéfico de Dios que fortalece, revive, y vigoriza los objetos de la naturaleza, cuando han sido marchitados por el calor ardiente de los rayos solares. La primera señal sería una certeza para él de la visible y tangible bendición del Señor sobre su pueblo, la prueba de que les concedería poder para vencer al poderoso enemigo por el que estaban oprimidos. El vellón de lana representaba a la nación de Israel en su condición en ese tiempo, cuando Dios había dado poder al enemigo que estaba devastando su tierra, y había apartado su bendición de Israel. El humedecimiento del vellón con el rocío del cielo, en tanto que la tierra que le rodeaba permanecía seca, era una señal de que el Señor fortalecería una vez más a su pueblo desde lo alto, y lo apartaría de las naciones de la tierra. Es de aquí de donde la segunda señal adquiere su significado más general, «que el Señor se manifestó incluso en la débil y abandonada condición de su pueblo, mientras que las naciones de alrededor florecían» (*O. v. Gerl.*); y una vez explicada de ese modo, sirvió para confirmar y fortalecer la primera, por cuanto contenía la confortante certeza para todos los tiempos, de que el Señor no ha olvidado a su iglesia, incluso cuando ésta no puede discernir ni deducir su benéfica influencia, sino que gobierna sobre ella y sobre las naciones con su poder todopoderoso.

Capítulo 7:1-8. Censo del ejército que Gedeón había reunido

Ver. 1. Cuando Gedeón recibió confirmación de la ayuda de Dios por esta doble señal, la mañana siguiente, muy temprano, se dirigió a la batalla con el pueblo que había reunido. Los israelitas acamparon sobre la fuente de *Harod*, *i.e.* sobre una altura a cuyo pie surgía esta fuente; y tenía el campamento de Madián al norte de la colina de *More*, en el valle (de Jezreel, véase el cap. 6:33). La ubicación geográfica de estos dos lugares no puede determinarse con certeza. La fuente de *Harod* (חֲרֹד) no vuelve a ser mencionada, aunque se hace referencia a un lugar con ese nombre en 2 de Sam. 23:25 como el hogar de los héroes de David; y sin duda fue por este lugar, que la fuente recibió el nombre de Harod. La colina de *More* también es desconocida. Como se situaba por el valle (de Jezreel), es imposible que se trate del encinar de More en Siquem (Gen. 12:6; Deut. 11:30)[18].

Vers. 2s. El ejército de los israelitas ascendía a treinta y dos mil varones (ver. 4), pero el de los madianitas y sus aliados contaba con unos ciento treinta y cinco mil (cap. 8:10), de modo que eran enormemente superiores a los israelitas en número. Sin embargo, el Señor dijo a Gedeón, «*El pueblo que está contigo es mucho para que yo entregue a los madianitas en su mano, no sea que se alabe Israel contra mí, diciendo: Mi mano me ha salvado*». רַב seguida por מִן debe entenderse como comparativa. Por tanto Gedeón debía hacer que se proclamara delante de él: «*Quien tema y se estremezca, madrugue y devuélvase desde el monte de Galaad*». La ἀπ. λεγ. צָפַר, juzgando por el árabe, que significa trenzar, cabello, cuerdas, etc., y el sustantivo צְפִירָה, un círculo u órbita circular, probablemente signifique retorcerse uno mismo; de aquí que en este caso signifique volverse tortuosamente, escabullirse paso a paso. La expresión מֵהַר הַגִּלְעָד [desde el monte de Galaad], no obstante, es muy oscura. El monte (o los montes) de Galaad estaban sobre el lado oriental del Jordán; pero el ejército israelí estaba acampado en o cerca de la llanura de Jezreel, en el campo del oeste del Jordán, y sólo había sido reunido de las tribus occidentales; de modo que inclusive la inadmisible interpretación, que se vuelva y se marche a casa a los montes de Galaad, no proveería un sentido apropiado. El único recurso que nos queda, por lo tanto, es o bien decir que se trata de un error del texto, como *Clericus* y *Bertheau* han hecho, y considerar הַגִּלְעָד [Galaad] como un error por הַגִּלְבֹּעַ [Gilboa], o concluir que también había una montaña o región montañosa llamada *Galaad* cerca de la llanura de Jezreel en la Palestina occidental, del mismo modo que, de acuerdo con Jos. 15:10, había una montaña, o región montañosa, llamada *Seir*, en el territorio de Judá, de la que no se sabe nada más. La apelación que se manda que Gedeón haga al ejercito, está prescrita en la ley (Deut. 20:8) para toda guerra en que los israelitas se involucraran, y su objetivo general era fortalecer el espíritu del ejército apartando a los cobardes y abatidos. Pero en el presente caso la intención del Señor era privar a su pueblo de toda base para la autoglorificación. De aquí que el resultado de la apelación haya sido uno que ni siquiera el mismo Gedeón esperaba, es decir, más de dos tercios de los soldados que estaban junto a él, veintidós mil varones del pueblo se volvieron y sólo quedaron diez mil.

17. Seb. Schmidt lo describe precisamente: *Gideon itaque noster ex omnibus his, quod angelum Jehovae vidit audivitque, quod per ignem e saxo, disparitionem angeli, nocturnam visionem et allocutionem edoctus est, omnino credidit, Deum et velle et posse per ipsum liberare Israëlem: sed fides haec non supra et extra luctam carnis, qua tentaretur, posita erat. Nec mirum est, quod tum maxime exorta est invaluitque, quando opus liberationis jamjam aggrediendum erat. Quare contra luctam carnis vehementiorem fidelis Gideon signum a Deo petiit, quo fides ipsius magis confirmaretur, carnique repugnanti fortius resisteret viveretque. Fuitque haec signi petitio cum precibus pro confirmatione fidei conjuncta* [Por todas estas cosas, el hecho de que había visto y oído al ángel de Yahvé, y que había sido enseñado por el fuego que surgió de la roca, por la desaparición del ángel, por la visión de la noche, y por las palabras que se le habían dicho allí, Gedeón ciertamente creía que Dios podría y libraría a Israel por medio de él; pero esta fe no estaba puesta por encima o aparte del conflicto de la carne por el que fue probado. Y no es extraño que haya surgido con la mayor fuerza cuando estaba a punto de realizarse la liberación de su pueblo. Por lo que Gedeón, con su fe buscó una señal de Dios contra la más vehemente lucha de la carne, para que su fe pudiera ser confirmada, y pudiera resistir a la carne que se oponía con la mayor fuerza. Y esta petición de una señal fue combinada con oraciones para el fortalecimiento de su fe].

18. *Bertheau* se esfuerza por establecer la posición del lugar en base a nuestro conocimiento del campo, que en su mayoría es lo suficiente definido. Comenzando con la suposición de que la fuente de *Harod* no puede ser otra que la «fuente de Jezreel» mencionada en 1 de Sam. 29:1, donde Saúl y los israelitas acamparon en Gilboa (1 de Sam. 28:4) para luchar contra los filisteos que estaban posicionados en *Sunem*, un lugar sobre la bajada del llamado pequeño Hermón, concluye que la fuente de *Harod* debe ser la presente *Ain Jalud*, y la colina de *More*, el mismo pequeño *Hermón*. Estas combinaciones son posibles, porque no tenemos nada concreto para oponernos a ellas; no obstante son muy inciertas, ya que simplemente descansan sobre la dudosa suposición de que la única fuente en la llanura de Jezreel era la célebre fuente llamada *Ain Jalud*, y son difícilmente reconciliables con el relato dado de la ruta que fue tomada por los derrotados madianitas (vers. 25ss. y cap. 8:4).

Ver. 4. Pero el Señor consideró que incluso este número era demasiado grande, de modo que dio a Gedeón el mandato, «*llévalos a las aguas* (a los diez mil varones)», *i.e.* las aguas formadas de la montaña de Harod, «*y allí te los probaré* (צָרַף, separar a los designados para la batalla del resto del ejército; el sufijo singular אֶצְרְפֶנּוּ se refiere a הָעָם), *y del que yo te diga: Vaya éste contigo, irá contigo*», *i.e.* mostrarte a cada uno de los individuos que irá contigo a la batalla, y a quien no irá.

Vers. 5, 6. Gedeón debía dividir al pueblo poniendo a los que bebiesen agua como los perros en una clase, y a todos los que se arrodillaran para beber en otra, y así separar a los segundos de los primeros. El número de aquellos que bebieron el agua con sus manos ascendía a trescientos, y todo el resto se arrodilló para beber. «*Los que lamieron llevando el agua con la mano a su boca*», *i.e.* llevar el agua del arroyo con el hueco de las manos y beberla lamiendo como lo hace un perro, es sólo una expresión más distintiva de «lamer el agua». Los trescientos hombres que saciaron su sed de este modo ciertamente no eran los cobardes o indolentes que no se arrodillaron para beber de la manera ordinaria, bien por indolencia o por temor, como *Josefo, Theodoret*, y otros suponen, sino más bien los valientes, es decir, aquellos que, cuando llegaron a un arroyo antes de la batalla, no se permitieron tiempo para arrodillarse y satisfacer su sed de la manera más conveniente, antes simplemente tomaron algo de agua con sus manos en tanto que se mantenía en su equipo militar, para fortalecerse para la batalla, y luego procedieron sin demora contra el enemigo. Por una señal como esta, *Bertheau* supone que incluso un general ordinario habría sido capaz de reconocer a los más valientes de su ejército. Sin duda, pero si este relato no hubiese sido entregado, es seguro que nunca habría ocurrido a un ordinario o incluso distinguido general, que adoptara tal método de poner a prueba a los más valientes de sus tropas; e incluso Gedeón, el héroe de Dios, nunca habría pensado en disminuir todavía más, por medio de tal prueba, a un ejército que ya se había empequeñecido tanto, o de intentar derrotar a un ejército de más de cien mil guerreros con unos cuantos cientos de los varones más valientes, si el mismo Señor no le hubiere mandado.

En tanto que el Señor estuvo dispuesto a fortalecer la endeble fe de Gedeón con la señal del vellón de lana, y de ese modo elevarlo a una confianza plena en la omnipotencia divina, también requirió de él, cuando hubo sido fortalecido, una demostración de su fe, por medio de la purificación de su ejército, para que diera toda la gloria a Dios, y aceptara la victoria sobre la gran multitud como proveniente únicamente de la mano del Señor.

Ver. 7. Después que sus guerreros hubieron sido divididos en un pequeño puñado de trescientos hombres por un lado, y la gran hueste de nueve mil setecientos por el otro, por el cumplimiento del mandato de Dios, el Señor le requirió que despidiera a los segundos, «cada uno a su lugar», *i.e.* a su propia casa, prometiendo que Él salvaría a Israel con los trescientos hombres, y que entregaría a los madianitas en su mano. La promesa precedió al mandato para facilitar a Gedeón la obediencia. כָּל־הָעָם [Todo el pueblo], después de haber tomado a los trescientos hombres, esto es, los nueve mil setecientos que quedaron.

Ver. 8. «*Y habiendo tomado* (los trescientos hombres escogidos) *provisiones para el pueblo, y sus* (las del pueblo) *trompetas* (el sufijo en שׁוֹפְרֹתֵיהֶם apunta retrospectivamente a הָעָם, el pueblo), *envió a todos los israelitas* (a los nueve mil setecientos) *cada uno a su tienda, i.e.* a su hogar (véase Deut. 16:7), *y retuvo a aquellos trescientos hombres; y tenía el campamento de Madián abajo en el valle*». Estas palabras llevan los preparativos de la batalla a su fin, y la cláusula final introduce el conflicto y la victoria. En la primera cláusula הָעָם (el pueblo) no puede ser el sujeto, en parte por su sentido real, ya que los trescientos guerreros, que sin duda son las personas que se quiso decir (cf. ver. 16), no pueden ser llamados הָעָם [el pueblo], en distinción de כָּל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל [todos los varones de Israel], y en parte debido a la expresión אֶת־צֵדָה, que en ese caso estaría construida sin ningún artículo en violación de la gramática. Antes bien debemos leer אֶת־צֵדַת הָעָם, como la LXX, y la versión Caldea lo han hecho mientras Cassel quiere añadir מִן ante הָעָם. Los trescientos varones que tomaron la provisión del pueblo, *i.e.* provisiones para la guerra, del pueblo que había sido enviado de regreso, y las trompetas de guerra; de modo que cada uno de los trescientos ahora tenía trompeta, y como la provisión del pueblo probablemente también era guardada en recipientes o jarras (כַּדִּים, ver. 16), también un jarro. El sujeto de יִקְחוּ debe tomarse de la primera cláusula del ver. 7. Las oraciones que siguen a וְאֶת כָּל־אִישׁ son cláusulas circunstanciales, introducidas para poner de relieve distintivamente la situación en que ahora estaba Gedeón. הֶחֱזִיק בְּ, lo opuesto de שִׁלַּח, enviar, significa sujetar, mantener atrás o cerca de sí mismo, como en Ex. 9:2. לוֹ, para él, Gedeón, que estaba de pie con sus trescientos hombres al lado de la fuente de Harod, la ubicación de Madián estaba debajo, en el valle (véase el ver. 1 y el cap. 6:33).

Versículos 9-22. Batalla y victoria de Gedeón

Vers. 9-11a. La noche siguiente el Señor mandó a Gedeón que descendiera al campamento del enemigo, por cuanto se lo había entregado en sus manos (se utiliza el perfecto נָתַתִּי para denotar el propósito de Dios que ya había sido formado, como en el cap. 4:14). Pero para llenarlo de confianza para tal cometido, el cual para toda apariencia humana era muy arriesgado, Dios añadió: «*Y si tienes temor de descender, baja tú con Fura tu criado al campamento, y oirás lo que hablan; y entonces tus manos se esforzarán*». El significado de la prótasis no es, si tienes miedo de descender solo al campamento del enemigo, o de visitar al enemigo desarmado, toma a Fura tu paje contigo, para que estés seguro de que tienes armas dispuestas para utilizar (*Bertheau*); porque, aparte del hecho de que la añadidura «desarmado» es perfectamente arbitraria, la apódosis «verás», etc., en absoluto está de acuerdo con esta explicación. El significado es más bien este: Ve con los trescientos varones (בְּ) al hostil campamento para destruirlo, porque yo lo he entregado en tu mano; pero si tienes miedo de hacerlo, desciende con tu siervo (אֶל) al campamento, para asegurarte del estado y sentir del enemigo, y oirás lo que dicen, *i.e.*, como concluimos por lo que sigue, que están desanimados, han perdido toda esperanza de vencerte, y por medio de eso te animarás y fortalecerás para la batalla. Sobre la expresión תֶּחֱזַקְנָה יָדֶיךָ [entonces tus manos se fortalecerán], véase 2 de Sam. 2:7. La expresión que sigue, וְיָרַדְתָּ בַּמַּחֲנֶה, no es una mera repetición del mandamiento de descender con su siervo al hostil campamento, sino describe el resultado del estímulo dado a su valor: Y entonces irás sin temor al hostil campamento y atacarás al enemigo. בַּמַּחֲנֶה יָרַד (vers. 9, 11) debe distinguirse de יָרַד אֶל־הַמַּחֲנֶה en el ver. 10. Lo primero significa descender al campamento para herir al enemigo; lo segundo, descender al campamento para reconocerlo, y es equivalente a la siguiente cláusula: «Y él descendió... hasta los puestos avanzados... del campamento».

Vers. 11b-14. Pero cuando Gedeón llegó con su siervo hasta los puestos más avanzados del campamento

(חֲמֻשִׁים, como en Jos. 1:14; Ex. 13:18) hostil, y el enemigo yacía extendido con sus camellos en el valle, una innumerable multitud, oyó a uno (de los guerreros) relatar a su compañero (*i.e.* a otro) un sueño que había tenido: «*He aquí yo soñé un sueño: Veía un pan de cebada que rodaba hasta el campamento de Madián, y llegó a la tienda, y la golpeó de tal manera que cayó, y la trastornó de arriba abajo, y la tienda cayó*». Entonces respondió el otro: «*Esto no es otra cosa sino la espada de Gedeón hijo de Joás, varón de Israel. Dios ha entregado en sus manos a los madianitas con todo el campamento*». קְצֵה הַחֲמֻשִׁים [El final de los guerreros] significa los lugares más externos o más avanzados de los puestos del campamento del enemigo, que no sólo contienen guerreros, sino todo el equipaje del enemigo que había invadido la tierra como nómadas, con sus esposas, sus hijos, y sus ganados.

En el ver. 12, se describe la innumerable multitud del enemigo una vez más en la forma de una cláusula circunstancial, como en el cap. 6:5, no tanto para distinguir a los guerreros del campamento en general, como para destacar más vívidamente los contenidos y significado del sueño siguiente. La comparación del enemigo con la arena del mar recuerda Jos. 11:4, y se encuentra con frecuencia (véase Gen. 22:17; 32:13; 1 de Sam. 13:5).

Con la palabra וַיָּבֹא del ver. 13, se recoge el hilo de la narración que había sido roto por la cláusula circunstancial del ver. 12. El ἀπ. λεγ. צְלוּל (*Keri*, צְלִיל) es traducida *pan, placenta*, por los traductores antiguos; véase *Ges., Thes.*, p. 1170. La derivación de la palabra ha sido disputada, y en absoluto es segura, ya que צָלַל no provee un significado adecuado, ya sea en el sentido de rodear o ser empequeñecido, y el significado de rolar (*Ges., l.c.*) filológicamente no puede sostenerse; en tanto que צָלָה, tostar, difícilmente puede ser incluido, ya que meramente se utiliza para denotar el asar la carne, y קָלָה era la palabra que se utilizaba normalmente para tostar los granos, en incluso «el tostar pan de cebada» difícilmente sería equivalente a *subcinericeus panis ex hordeo* (*Vulgata*). הָאֹהֶל [La tienda], con el artículo definido, probablemente se trate de la tienda principal del campamento, *i.e.* la tienda de un general. לְמַעְלָה, hacia arriba, de modo que la base quedó hacia arriba. וְנָפַל הָאֹהֶל [Y la tienda se tendió], o la tienda cayó, yace en ruinas, se añade para dar énfasis a las palabras. אֵין זֹאת [Esto no es otra cosa sino], *i.e.* nada sino. El pan que había rodado al campamento madianita y derribado la tienda, no significa más que la espada de Gedeón, *i.e.* Gedeón, que irrumpe en el campamento con su espada y lo destruye por completo.

Esta interpretación del sueño ciertamente era natural bajo esas circunstancias. Se menciona a Gedeón de manera especial como el líder de los israelitas; en tanto que el pan de cebada, que era el alimento de las clases pobres, debe considerarse, estrictamente hablando, como el símbolo de Israel, que era tan menospreciado entre las naciones. El levantamiento de los israelitas bajo el mando de Gedeón no había permanecido en secreto para los madianitas, y sin duda los había llenado de temor; de modo que dicho temor podría asumir fácilmente la forma de la derrota o desolación y destrucción de su campamento por Gedeón. Y la peculiar forma del sueño es también psicológicamente concebible. Por cuanto la tienda lo es todo para un nómada, de manera muy natural podría haber pintado al agricultor del suelo como un hombre cuya vida era gastada cultivando y horneando pan. De este modo el pan podría convertirse, casi involuntariamente, en un símbolo del que cultivaba la tierra, en tanto que su propia tienda no sólo la vería como un símbolo de su estilo de vida, sino de su libertad, grandeza y poder. Si añadimos a esto que las tribus pastorales libres, particularmente los beduinos de Arabia, veían por debajo orgullosamente no sólo a los pobres agricultores del campo, sino también a los habitantes de la ciudad, y que en Palestina, la tierra del trigo, nadie sino las clases más pobres se alimentaban de pan de cebada, tenemos aquí todos los elementos de los que se formó el sueño del guerrero madianita. Los israelitas realmente habían sido reducidos por los madianitas a una pobre nación de esclavos. Pero en tanto que el mismo sueño admite ser explicado de esta manera de un modo perfectamente natural, adquiere el más alto carácter sobrenatural de inspiración divina, por el hecho de que Dios no sólo lo sabía, sino que hizo al madianita que soñara, y que relatara el sueño a su camarada, exactamente cuando Gedeón había entrado secretamente al campamento, de modo que lo pudiera oír, y descubrir con ello, como Dios le había dicho, el desánimo del enemigo. Bajo estas circunstancias, Gedeón no podría dejar de considerar este sueño como una inspiración divina, y, de allí, obtener su seguridad de que Dios realmente le había entregado a los madianitas en sus manos.

Vers. 15-18. Por lo tanto, cuando hubo oído el relato (מִסַּפֵּר) del sueño y su interpretación (שִׁבְרוֹ), adoró, alabando al Señor con júbilo, y volvió al campamento para atacar al enemigo sin tardanza. Entonces dividió a los trescientos hombres en tres compañías (רָאשִׁים), *i.e.* tres columnas de ataque, y dio a todos trompetas y jarras vacías, con antorchas en las jarras de su manos. Las jarras fueron tomadas para ocultar las antorchas ardiendo durante su avance para rodear el campamento del enemigo, y luego incrementar el ruido a la hora del ataque, haciendo pedazos las jarras (ver. 20), y así por medio del ruido, del mismo modo que por el rápido alumbramiento de las ardientes antorchas, engañó al enemigo respecto a la fuerza del ejército. Entonces les mandó, «*miradme a mí, y haced como hago yo*», una corta expresión en lugar de, como veis que yo hago también haced vosotros (כֵּן, sin la previa כְּ o כַּאֲשֶׁר como en el cap. 5:15; véase *Ewald*, §260ª), «*Yo tocaré la trompeta, y todos los que estarán conmigo; y vosotros tocaréis entonces las trompetas alrededor de todo el campamento*, que los trescientos hombres divididos en tres escuadrones debían rodear, *y diréis: ¡por Yahvé y por Gedeón!*» De acuerdo con el ver. 20, este grito debía ser así: «*Por la espada de Yahvé y de Gedeón*». Sin embargo, esta añadidura del ver. 20 no nos garantiza que debamos insertar חֶרֶב [espada] aquí en el texto, como algunos de los traductores y manuscritos más antiguos han hecho[19].

Ver. 19. Entonces procedió Gedeón con los cien hombres que le acompañaban, *i.e.* el escuadrón que era dirigido por él, hasta el principio del campamento enemigo, al comenzar la vigilia intermedia, *i.e.* la de medianoche. רֹאשׁ es un acusativo que define el tiempo; véase *Ges.*, 118,2, y *Ewald*, §204ª. La única otra vigilia que se menciona en el Antiguo Testamento aparte de la de la me-

19. Estrategias similares a la adoptada aquí por Gedeón son descritas en *Polyaenus* (*Strateg.* II, cap. 37) de Dicetas, en la toma de Heraea, y por *Plutarco* (*Fabius Max.*, cap. 6) de Aníbal, cuando fue rodeado y encerrado por completo por Fabius Maximus. *Niebuhr* nos da un ejemplo de la historia moderna (*Beschreibung von Arabien*, p. 304). A mediados del siglo dieciocho luchaban dos jefes árabes por la Imamate de Omán. Uno de ellos, Bel-Arab, sitió al otro, Achmed ben Said, con cuatro o cinco mil hombres, en un pequeño castillo de la montaña. Pero el segundo se escabulló del castillo, reunió varios cientos de hombres, dio a cada soldado una señal sobre su cabeza, para que pudieran distinguir a los amigos de los enemigos, y envió pequeños pelotones a todos los pasos. Cada uno tenía una trompeta que haría sonar cuando se les diera señal y así crear ruido al mismo tiempo por todos los lados. De ese modo hubo gran confusión en el ejército rival, ya que encontraban todos los pasos ocupados, y se imaginaban que el ejército enemigo era tan grande como el ruido.

dianoche, es la de la mañana (Ex. 14:24; 1 de Sam. 11:11), de donde se ha inferido más correctamente que los israelitas dividieron la noche en tres vigilias. La división en cuatro vigilias (Mat. 14:25; Mar. 6:48) fue adoptada por los judíos de los romanos. «*Cuando acababan* (los madianitas) *de renovar los centinelas* (de la vigilia intermedia)», una cláusula circunstancial, introducida para distinguir mayormente la situación. Cuando los primeros centinelas fueron liberados de su cargo, y los segundos posicionados, de modo que pensaran que ellos se asegurarían de su descanso nocturno una vez más, Gedeón y su hueste llegaron a la orilla del campamento, y, como debemos deducir por el contexto, las otras dos huestes en dos otras orillas del campamento, para que todos tocaran las trompetas, rompiendo las jarras de sus manos al mismo tiempo. El *inf. abs.* נָפוֹץ, como una continuación del verbo finito יִתְקְעוּ, indica que el hecho fue simultáneo al primero (véase a *Ewald*, §351c).

Ver. 20. De acuerdo con el mandato que habían recibido (ver. 17), las otras dos tribus siguieron su ejemplo. «*Y los tres escuadrones tocaron las trompetas, y quebrando los cántaros tomaron en la mano izquierda las teas, y en la derecha las trompetas con que tocaban, y gritaron: ¡Por la espada de Yahvé y de Gedeón! Y se estuvieron firmes cada uno en su puesto en derredor del campamento*», *sc.* sin moverse, de modo que los madianitas necesariamente pensaran que un gran numeroso ejército avanzaba detrás de los portadores de las antorchas. וַיָּרָץ וגו׳, «*Entonces todo el ejército se echó a correr*», *i.e.* empezaron a correr de un lado para otro en el campamento del enemigo, que había sido sobrecogido de su noche de reposo por el inesperado sonido de trompetas, el ruido, y el grito de guerra de los guerreros israelíes; «*y ellos* (el enemigo) *elevaron un grito* (de angustia y temor), *e hicieron huir* (se llevaron), *sc.* sus tiendas (*i.e.* sus familias) y sus rebaños, o todas sus posesiones (cf. cap. 6:11; Ex. 9:20). La *Quetib* יָנִיסוּ es original, y la *keri* יָנוּסוּ una mala enmendación.

Ver. 22. En tanto que los trescientos hombres tocaban sus trompetas, «*Yahvé puso la espada de cada uno contra su compañero en todo el campamento*», *i.e.* hizo que uno volviera su espada contra el otro, y contra todo el campamento, es decir, no sólo hombres contra hombres, sino contra todos los del campamento, de modo que hubo gran mortandad en todo el campamento. La primera oración, וַיִּתְקְעוּ — הַשּׁוֹפָרוֹת [y los trescientos tocaban las trompetas], simplemente retoma la declaración del ver. 20, וַיִּתְקְעוּ וגו׳ [los tres escuadrones tocaron las trompetas], con el propósito de anexarlo al progreso del ataque, y el resultado de la batalla. *Bertheau* inserta de manera arbitraria las palabras, «la segunda vez». Su explicación de la cláusula siguiente («entonces los trescientos hombres de Gedeón sacaron la espada a la orden de Yahvé todo hombre contra su hombre») es incluso más errónea, ya que hace violencia al uso constante de la expresión בְּרֵעֵהוּ אִישׁ (véase 1 de Sam. 14:20; 2 de Crón. 20:23; Isa. 3:5; Zac. 8:10). «*Y el ejército huyó hasta Bet-sita, en dirección de Zerera, y hasta la frontera de Abel-mehola en Tabat*». La ubicación de estos lugares, que sólo se mencionan aquí, con la excepción de Abel-mehola, el hogar de Eliseo (1 de Reyes 19:16; 4:12), todavía no ha sido determinada. De acuerdo al uso de las palabras sirio, el árabe y algunos de los MSS, deberíamos leer צְרֻדָתָה en lugar de צְרֵרָתָה, *Zeredata* es sólo otra forma de *Zartán* (comp. 1 de Reyes 7:46 con 2 de Crón. 4:17). Esto es favorecido por la situación de *Zartán* en el valle del Jordán, probablemente cerca de la moderna *Kurn Sartabeh* (véase la p. 46), en tanto que con toda probabilidad Bet-sita y Abel-mehola deben buscarse en el valle del Jordán; y de acuerdo con el ver. 24, el enemigo huyó hacia el Jordán. *Bet-sita*, *i.e.* casa de acacia, no es el mismo lugar que la villa de *Shutta* mencionada por *Robinson* (III, p. 461), ya que esta villa, de acuerdo con el mapa de *Van de Velde*, estaba al norte de Gilboa. Porque aunque Shutta es favorecida por la circunstancia de que, desde tiempo muy antiguo había una carretera que iba desde Jezreel a lo largo del valle, entre el llamado pequeño Hermón (Duhy) y los montes de Gilboa, y pasando Beisán hasta el Jordán; y el valle de Jalud, a cuyo lado norte se ubicaba *Shutta*, puede considerarse como la abertura a la llanura de Jezreel hacia el valle del Jordán (véase a *v. Raumer*, *Pal.*, p. 41 y *Rob.*, III, p. 408); y *v. Raumer* conjetura por esto que «la huida de los madianitas aparentemente se dirigía hacia Bet-sean, debido a la naturaleza del terreno», esta suposición es muy cuestionable por el hecho de que el enemigo que huía no cruzó el Jordán en la vecindad de Beisán, sino mucho más al sur, de acuerdo con el cap. 8:4, en la cercanía de *Sucot*, que estaba al lado sur de Nahr Zerka (Jaboc). Esto nos lleva a conjeturar que no estaban acampados en la parte noreste de la llanura de Jezreel, en la vecindad de Jezreel (Serrín) y Sunem (Solam), sino en la parte sur de esta llanura, y que después que fueron heridos allí, huyeron en dirección sur hacia Gilboa, digamos que del distrito de Ginea (Jenin) hacia el Jordán. En este caso debemos buscar Abel-sita al sureste de las montañas de Gilboa, al norte de Cerera (Zartán). De este punto siguieron huyendo hacia «*la frontera de Abel-mehola*». שְׂפָה no significa frontera, sino borde; aquí se trata de la rivera del Jordán, como שִׂפַּת הַיַּרְדֵּן en 2 de Reyes 2:13. La rivera o borde de Abel-mehola es aquella porción de la rivera occidental del Jordán o del Ghor, sobre la que se situaba Abel-mehola. De acuerdo con el Onomasticón (*s. v.* Ἀβελμαελαί *Abelmaula*) este lugar se situaba en el *Aulon* (o Ghor), diez millas romanas al sur de Scythopolis (Beisan), y era llamado en ese tiempo Βηθμαιελά o *Bethaula*. De acuerdo con esta declaración, *Abel-mehola* tendría que hallarse cerca de *Curbet es Shuk*, en la cercanía del wadi *Male* (véase a *Van de Velde*, *Mem.*, p. 280). Y finalmente, *Tabat* debe haberse situado en algún sitio al sur de Abel-mehola.

Versículo 23-capítulo 8:3. Persecución del enemigo hasta el Jordán

Ver. 23. Tan pronto como se hizo huir a los madianitas, los varones israelitas de Neftalí, Aser y Manasés, fueron convocados para perseguirlos; *i.e.* los hombres de estas tribus que Gedeón había mandado retirarse antes de la batalla, y que estaban de camino a casa, podrían ser llamados a regresar nuevamente en un tiempo muy corto para que se unieran en la persecución del enemigo. La omisión de Zabulón (cap. 6:35) debe atribuirse, con toda probabilidad, simplemente a la brevedad del relato.

Vers. 24, 25. Para cortar la retirada del enemigo que huía hacia el Jordán, Gedeón envió mensajeros a todas las montañas de Efraín con esta demanda a los efraínitas: «*Descended* (de vuestros montes a las tierras bajas del Jordán) *al encuentro de los madianitas, y tomad los vados de Bet-bara y del Jordán antes que ellos lleguen*», *sc.* tomando posesión de este distrito (véase el cap. 3:28). הַמַּיִם [Los vados], mencionados antes del Jordán y distinguidos del mismo, deben haber sido arroyos que debían cruzar los enemigos para llegar al Jordán, es decir, los diferentes arroyos y ríos, tales como el wadi *Male, Fyadh, Jamel, Tubás*, etc, que fluían desde el lado oriental de los montes de Efraín hacia el Jordán, y pasaban por el Ghor hasta Bet-bara. La ubicación de Bet-bara es desconocida. Ni siquiera Eusebio pudo decir nada definitivo respecto al lugar porque afirma en el *Onomasticón*, p. 104 acerca de Βεθβηρά: ὕδωρ ὅ προκατελάβετο Γεδεών [Bethbera, el agua

que tomó Gedeón]. Más claro lo presenta Jerónimo: *Bethbera, quod interpretatur domus aquae sive putei*; y la conjetura de que es la misma Betabara (בית עברה) que ha sido considerada desde el tiempo de Orígenes como el lugar mencionado en Juan 1:28 (Βηθανία) donde Juan bautizaba, no arroja luz alguna sobre el tema, ya que la ubicación de Betabara también es desconocida, sin mencionar nada del hecho de que la identidad de los dos nombres es muy cuestionable. Los descendientes de Efraín respondieron a este llamado y se posesionaron de los vados mencionados, antes que los madianitas, que sólo podrían moverse lentamente con su ganado y rebaños, pudieran alcanzar el Jordán. Entonces capturaron dos de los príncipes de los madianitas y les dieron muerte; uno de ellos, *Oreb, i.e.* el cuervo, en la roca de *Oreb*; el otro *Zeeb, i.e.* el lobo, en el lagar de *Zeeb*. No se sabe más respecto a estos dos lugares. La roca de *Oreb* sólo vuelve a mencionarse nuevamente en Isa. 10:26, cuando el profeta alude a esta célebre victoria. Sin embargo, es evidente por los presentes versículos que los madianitas fueron atacados por Efraín en ambos lugares, y que los dos príncipes cayeron allí, y los lugares recibieron sus nombres por el suceso. No estaba situados en la tierra del este del Jordán, como *Gesenius* (sobre Isa. 10:26), *Rosenmüller* y otros infieren por el hecho de que los efrainitas trajeron las cabezas de Oreb y Zeed a Gedeón לַיַּרְדֵּן מֵעֵבֶר (ver. 25), sino al lado occidental del Jordán, donde los efrainitas se habían posesionado de las aguas y del Jordán enfrente de los madianitas. מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן no significa «del otro lado del Jordán», sino simplemente «*al otro lado* (más allá) *del Jordán*», como en Jos. 13:32; 18:7; 1 de Reyes 14:15; y la declaración de aquí no dice que los guerreros de Efraín trajeron las cabezas a Gedeón del otro lado del río, sino que las trajeron a Gedeón cuando estaba en la tierra del este del Jordán. Esta explicación de las palabras es requerida por el contexto, así como por la observación de que וַיִּרְדְּפוּ אֶל־מִדְיָן [persiguieron a Madián], de acuerdo con lo cual los efrainitas continuaron la persecución de los madianitas después de haber dado muerte a estos príncipes, y también por la queja de los efrainitas presentada contra Gedeón, que no se menciona hasta después (cap. 8:1ss.), que no los había convocado a la guerra. Es cierto que se da antes del relato de que Gedeón cruzó el Jordán (cap. 8:4), pero en orden cronológico no tuvo lugar hasta después, y, como *Bertheau* ha mostrado correctamente, la secuencia histórica es en cierto modo anticipada.

Cap. 8:1-3. Cuando los guerreros de Efraín se encontraron con Gedeón, después de haber vencido a los madianitas en Oreb y Zeeb, y los hubieron perseguido todavía más, le dijeron: «*¿Qué es esto que has hecho con nosotros* (*i.e.* cuál es la razón por la que nos hiciste esto), *no llamándonos cuando ibas a la guerra contra Madián? Y le reconvinieron fuertemente»*, no tanto algún deseo no satisfecho de botín, como por orgullo y celos heridos, porque Gedeón había hecho la guerra al enemigo y lo había derrotado sin la cooperación de esta tribu que luchaba por el liderazgo. La respuesta de Gedeón sugiere especialmente la idea de ambición herida: «*¿Qué he hecho yo ahora comparado con vosotros?» i.e.* como si yo hubiese hecho cosas tan malas como vosotros. «*¿No es el rebusco de Efraín mejor que la vendimia de Abiezer?* El rebusco de Efraín es la victoria ganada sobre los madianitas. Gedeón declara que esto es mejor que la vendimia de Abiezer, *i.e.* la victoria obtenida por él, abiezerita, con sus trescientos varones, porque los guerreros de Efraín habían matado a dos príncipes madianitas. La victoria de Efraín debe haber sido muy importante, como menciona Isaías (10:26) como un gran golpe del Señor sobre Madián. «*¿Y qué he podido hacer yo comparado con vosotros?» i.e.* ¿podría yo lograr hechos tan grandes como vosotros? «*Entonces el enojo de ellos contra él se aplacó*». רוּחַ, el aliento de la nariz, resoplido, por tanto, «enojo», como en Isa. 25:4, etc.

Capítulo 8:4-35. Otras persecuciones de los madianitas. Otros actos de Gedeón; su designación como juez

Versículos 4-12. Persecución y expulsión total de los madianitas

Para que los madianitas, que Dios había entregado en sus manos, fuesen completamente destruidos, Gedeón persiguió a aquellos que habían escapado cruzando el Jordán, hasta que los alcanzó en el límite oriental de Galaad y los venció allí.

Vers. 4, 5. Cuando vino al Jordán con sus trescientos varones, que estaban exhaustos con la persecución, pidió a los habitantes de *Sucot* panes para sus hombres. En lo que se refiere a la construcción, las palabras desde עֹבֵר hasta וְרֹדְפִים forman una cláusula circunstancial insertada como un paréntesis en la oración principal, y subordinada a ella: «*Y vino Gedeón al Jordán, y pasó él y los trescientos hombres... y dijo a los de Sucot*». עֲיֵפִים וְרֹדְפִים [Cansados mas todavía persiguiendo], *i.e.* exhaustos por la persecución. La *vav* es explicativa, *lit*. «y ciertamente persiguiendo», por «porque perseguía». La interpretación πεινῶντες adoptada por la LXX en el Códice Alejandrino es meramente una interpretación arbitraria de רֹדְפִים, y sin valor crítico alguno. Gedeón había cruzado el Jordán, por lo tanto, en algún punto cercano a la vecindad de Sucot. Sucot se situaba sobre el lado oriental del valle del Jordán (Jos. 13:27), no frente a Bet-sean, sino, de acuerdo con Gen. 33:17, sobre el lado sur del Jaboc (Zerka).

Ver. 6. Los príncipes de Sucot, no obstante, mostraron tan poca simpatía y sentido de nacionalismo, que en lugar de participar en el ataque contra los enemigos de Israel, inclusive se negaron a suplir de pan a sus hermanos de las tribus occidentales que estaban exhaustos por la persecución del enemigo. Dijeron (el singular וַיֹּאמֶר podría explicarse sobre la base de que uno habló en nombre de todos; véase a *Ewald*, §319[a]), «*¿Están ya Zeba y Zalmuna en tu mano* (poder), *para que demos pan a tu ejército?»* No sólo hay una expresión de cobardía en estas palabras, o de temor a la venganza que los madianitas podrían tomarse cuando volvieran sobre aquellos que habían ayudado a Gedeón y su ejército, sino una contienda por la pequeña fuerza que tenía Gedeón, como si le fuera imposible lograr algo contra el enemigo; y en esta contienda manifestaron su completa falta de confianza en Dios.

Ver. 7. Por lo tanto, Gedeón los amenazó con un severo castigo cuando volviera después de obtener la victoria. «*Cuando Yahvé haya entregado en mi mano a Zeba y a Zalmuna, yo trillaré vuestra carne con espinos y abrojos del desierto*». El verbo דוּשׁ, construido con un doble acusativo (véase a *Ewald*, §283[a]), se utiliza en un sentido poco común: «trillar», en otras palabras, castigar severamente. «Espinas del desierto» son espinas fuertes, ya que el desierto es el suelo natural para los arbustos espinosos. El ἅπ. λεγ. בָּרְקָנִים también significa plantas punzantes, de acuerdo con las versiones antiguas y con los rabinos, probablemente «como las que crecen sobre suelo rocoso» (*Bertheau*). La explicación «maquinas trilladoras con piedras o rocas debajo de ellas», que fue sugerida por *J. D. Michaelis* y *Celsius*, y adoptada por *Gesenius*, no puede sostenerse.

Vers. 8s. Los habitantes de Peniel sobre la rivera norte del Jaboc (véase en Gen. 32:24ss.) se comportaron con la

misma antipatía con Gedeón, y por ello también los amenazó: «*Cuando yo vuelva en paz*», *i.e.* sin ser herido, «*derribaré esta torre*» (probablemente el castillo de Peniel).

Vers. 10-12. Los reyes madianitas estaban en Carcor con todo el resto de su ejército, unos quince mil hombres, habiendo caído ya ciento veinte mil. Gedeón los siguió hasta allí por la carretera de los que habitaban en tiendas al este de *Noba* y *Jogbeha*; y cayendo sobre ellos por sorpresa, venció a todo el campamento, que se sentía completamente seguro (בֹּטֵחַ), y tomó prisioneros a los dos reyes después de haber llenado de espanto a todo el campamento. La ubicación de Carcor, que sólo se menciona aquí, no puede ser determinada con certeza. La declaración de *Eusebio* y *Jerónimo* (Onomasticón *s. v.* Καρκά, *Carcar*), que era el castillo de *Carcaria*, a un día de viaje de *Petra*, es definitivamente equívoca, ya que dicho castillo se encuentra bastante más al sur, como *Gesenius* (*Thes.*, p. 1210) ha demostrado. *Carcor* no puede haber estado muy lejos de *Noba* y *Jogbeha*. Estos dos lugares posiblemente estén preservados en las ruinas de *Nowakis* y *Jebeiha*, al noroeste de Amán (*Rabat-ammon*; véase en Num. 21:31). La localización de estas dos ciudades corresponde a la aseveración de 7:22 y 24s. de que los midianitas huyeron por el Jordán, por el vado que estaba al sur del Wadi el Feria, y al norte de Kurn Sartabel, donde Gedeón ya debió haber cruzado el río porque primero llegó a Sucot en el sur del Jaboc (W. Zerka, *vid.* el comentario del ver. 5) y después a Peniel (vers. 5 y 8). Por lo tanto los enemigos que huían parecían haberse dirigido primero al norte por el Wadi Zerka, cambiando después de rumbo en dirección suroriental en dirección a sus ciudades en la estepa al oeste de Moab (cf. el comentario de Num. 22:4), hasta donde les persiguió Gedeón (ver. 11). Ahora bien, como *Burckhardt* (*Syr.*, p. 612) también menciona una ruina llamada *Karkagheisch*, al lado izquierdo de la carretera yendo de Szalt a Amman, y como máximo a una hora y media al noroeste de Amman, *Knobel* (sobre Num. 32:42) se inclina a considerar esta ruina como *Carcor*. Si se demostrara que esta suposición es correcta, Gedeón[20] habría caído sobre el campamento del enemigo desde el noreste. Porque «*el camino de los que habitaban en tiendas al oriente de Noba y de Jogbeha*» no puede ser otro que el camino que iba hacia el este de Noba y Jogbeha, pasando la ciudad fronteriza más oriental de los gaditas, hacia los nómadas que moraban en el desierto. הַשֹּׁכְנִי בָאֳהָלִים tiene el artículo unido al sustantivo principal, lo cual podría explicarse fácilmente en este caso por la preposición que interviene. El participio pasivo שָׁכֵן tiene una fuerza intransitiva (véase a *Ewald*, §149ª). El verbo הֶחֱרִיד en la cláusula circunstancial adquiere la fuerza del pluscuamperfecto por el contexto. Cuando hubo sobresaltado de su seguridad al campamento, habiéndolos asustado por su inesperado ataque, tuvo éxito en tomar prisioneros a los dos reyes.

20. Esto es más probable que la suposición de *Cassel*, de que Karkar significara destrucción, destrozos y que se trata del desierto pétreo de Sâfa, descrito por *Wetzstein*, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, ubicado al sureste de Damasco y al oeste de Jebel, el Kanuat actual, identificado por *Seetzen* como Jogbeha en Shobah o Shubabah por *Buckingham* (cf. *Ritter* XV, p. 881) y Shubba por *Wetzstein*. Porque aunque el camino emprendido por Gedeón de Sucot a Penuel parece apoyar la idea de que los madianitas huyeron en dirección norte, es difícil creer que los mismos huyeron en dirección norte hacia Haurán en vez de ir al este o al sureste en dirección a sus ciudades. Además Gedeón se dirigió, al regresar de la batalla, primero a Sucot y después a Peniel (vers. 13ss., 17), *i.e.* parece haber vuelto desde el sureste. La transposición de Karkar a Safa no coincide con lo que dice el ver. 11 (Gedeón subió por el camino de los que habitaban en tiendas al este de Noba y Jogbeha y atacó el campamento) porque este camino debió haberlo llevado a los altos del Jebel Haurán. Finalmente se puede observar —y esto de por sí ya desacredita la idea— que ninguna de las ciudades enumeradas en Num. 32:35 quedaba en Haurán, lo cual es un claro argumento en contra de la identificación de Jogbeha con Shubba en Haurán.

Versículos 13-21. Castigo de las ciudades de Sucot y Peniel y ejecución de los reyes capturados de Madián

Vers. 13, 14. Gedeón volvió victorioso de la guerra, מִלְחֲמָה הַחֶרֶס, «*por la subida* (*o carretera de la montaña*) *de Heceres*», un lugar frente a la ciudad de Sucot que nos es desconocido (ésta es la interpretación adoptada por la LXX, la Pešito, y la Árabe; pero el resto de los primeros traductores simplemente han tratado de adivinar el significado. El *caldeo*, que ha sido seguido por los *rabinos* y *Lutero*, ha interpretado «antes de la puesta del sol», lo cual está en completa oposición a las reglas del lenguaje; porque aunque חֶרֶס es una palabra que se utiliza poéticamente para denotar el sol, מַעֲלֶה no puede significar la puesta del sol. *Aquila* y *Symmachus*, por otro lado, confunden חֶרֶס con חֲרִים.) y tomó a un joven del pueblo de Sucot, y le hizo que escribiera los nombres de los príncipes y ancianos (magistrados y gobernadores) de la ciudad, setenta y siete hombres en total. וַיִּכְתֹּב es una corta expresión para significar, «le pidió los nombres de los príncipes y ancianos de la ciudad, y el joven los escribió». אֵלָיו, *lit.* a él, *i.e.* para él.

Vers. 15, 16. Entonces Gedeón reprochó a los ancianos por el insulto que le habían hecho (ver. 6), e hizo que se les castigara con espinas y abrojos del desierto. אַנְשֵׁי סֻכּוֹת [Hombres de Sucot] (vers. 15a y 16b) es una expresión general para זִקְנֵי סֻכּוֹת [ancianos de Sucot] (ver. 16a); y זְקֵנִים [ancianos] es un término general aplicado a todos los representantes de la ciudad, incluyendo a los שָׂרִים [príncipes]. אֲשֶׁר חֵרַפְתֶּם אֹתִי, con relación a quienes me habéis despreciado. אֲשֶׁר es el acusativo del objeto más distante o segundo, no el sujeto, como *Stud.* supone. «*Y tomó a los ancianos de la ciudad y espinos y abrojos* (וַיֹּדַע בָּהֶם *i.e.* les hizo saber, los hizo sentir, los castigó) y los castigó con ellos (con las espinas)». No existe razón para dudar de lo correcto de la lectura de וַיֹּדַע. Las traducciones libres de la LXX, *Vulg.*, etc., carecen de valor crítico; y la aseveración de *Bertheau*, que si יֹדַע fuera *Hifil* se escribiría יוֹדַע, resultó no tener fundamento por la scriptio defectiva en Num. 16:5; Job 32:7.

Ver. 17. Gedeón también infligió sobre Peniel el castigo con el que había amenazado en el ver. 9. El castigo infligido por Gedeón sobre ambas ciudades se lo merecían en todo sentido, y fue ejecutado justamente. Los habitantes de estas ciudades no sólo habían actuado traicioneramente con Israel en todo lo que pudieron, desde el interés más egoísta, en un conflicto sagrado para la gloria del Señor y libertad de su pueblo, sino en su trato contencioso con Gedeón y su ejército habían derramado contención contra el Señor, quien les había demostrado que eran sus propios soldados ante los ojos de toda la nación por la victoria que les había dado sobre el innumerable ejército del enemigo. Habiendo sido llamado por el Señor para ser libertador y juez de Israel, era responsabilidad de Gedeón castigar a las ciudades infieles.

Vers. 18-21. Después de castigar estas ciudades, Gedeón pagó a los dos reyes de Madián, que habían sido tomados prisioneros, de acuerdo con sus hechos. Por el procedimiento judicial instituido en relación con ellos (vers. 18, 19), aprendemos que estos reyes habían dado muerte a los hermanos de Gedeón, y aparentemente no en una batalla abierta; sino que los habían asesinado en una manera cruel e injusta. Y Gedeón los hizo pagar por esto con sus propias vidas, de acuerdo con la estricta *jus*

talionis. אֵיפֹה, en el ver. 18, no significa ¿dónde? sino «*¿en qué condición, de qué forma, eran los hombres que matasteis en Tabor?*» *i.e.* bien en la ciudad o en el monte Tabor (véase el cap. 4:6 y Jos. 19:22). Los reyes contestaron: «*eran como tú*» (aquellos hombres), *i.e.* todos eran tan imponentes como tú, «*cada uno parecía hijo de rey*». אֶחָד, uno, por todos, como אִישׁ אֶחָד en 2 de Reyes 15:20, o más frecuentemente אִישׁ sola. Por cuanto los hombres que habían sido matados eran los mismos hermanos de Gedeón, juró a quienes habían realizado el hecho, *i.e.* a los dos reyes, «*¡Vive Yahvé, que si les hubierais conservado la vida, yo no os mataría»;* y entonces mandó a su hijo primogénito Jeter que los matara, con el propósito de añadirles la desgracia de haber caído por la mano de un joven. «*Pero el joven no desenvainó su espada, porque tenía temor, pues era aún muchacho*». Entonces los reyes dijeron a Gedeón, «*levántate tú, y mátanos; porque como es el varón, tal es su valentía*», *i.e.* tal fuerza no pertenece a un muchacho sino a un hombre. Y los mató Gedeón, y tomó las pequeñas lunas de los cuellos de sus camellos como botín. שַׂהֲרֹנִים [Las pequeñas lunetas] eran adornos de forma creciente de plata u oro, como los que hombres y mujeres llevaban en sus cuellos (véase el ver. 26, e Isa. 3:18), los cuales también colgaban del cuello de los camellos, una costumbre que todavía prevalece en Arabia (véase *Schröder, de vestitu mulieribus hebraeorum,* pp. 39, 40, y *Wellsted, Reisen in Arab*. I, p. 209).

Versículos 22-32. Otros hechos de Gedeón y su muerte

Vers. 22, 23. Como Gedeón había librado tan gloriosamente a Israel de la severa y larga opresión por parte de los madianitas, los israelitas le ofrecieron una corona hereditaria. אִישׁ יִשְׂרָאֵל [los israelitas] difícilmente eran las doce tribus, antes, probablemente se trataba de las tribus del norte de la parte occidental de la tierra ya mencionadas en el cap. 6:35, que habían sufrido más severamente por la opresión madianita, y habían sido las primeras en reunirse alrededor de Gedeón para atacar al enemigo. La tentación de aceptar el gobierno de Israel fue resistida por este guerrero de Dios. «*No seré señor sobre vosotros, ni mi hijo os señoreará; Yahvé señoreará sobre vosotros*», fue su respuesta a la oferta, conteniendo una evidente alusión al destino y constitución de las tribus de Israel como una nación que Yahvé había escogido para ser de su posesión, y a la cual se acababa de dar a conocer de forma tan conspicua como su omnipotente Gobernador y Rey. Este rechazo a la dignidad real por parte de Gedeón no está en discrepancia con el hecho de que Moisés ya había previsto la posibilidad de que en un tiempo futuro, surgiría en la nación el deseo de tener un rey, y que les había dado una ley para el rey expresamente designada para circunstancias como esta (Deut. 17:14ss.). Por tanto Gedeón no rechazó el honor porque Yahvé era Rey en Israel, *i.e.* porque hubiese considerado una monarquía terrenal en Israel como irreconciliable con la monarquía celestial de Yahvé, sino simplemente porque pensó que el gobierno de Yahvé en Israel era suficiente, y no consideró que él o sus hijos hubiesen sido llamados a fundar una monarquía terrenal.

Vers. 24ss. Gedeón resistió la tentación de ponerse una corona terrenal sobre su cabeza por una verdadera fidelidad a Yahvé; pero cedió a otra tentación, que en realidad también incluía esta apelación por parte del pueblo, es decir, a la tentación de asegurarse para sí, en el futuro, la posición para la que lo había llamado y exaltado el Señor. El Señor lo había llamado para ser libertador de Israel por una aparición visible de su ángel, y no sólo había aceptado el presente que le había ofrecido, como un sacrificio agradable, sino que también le había mandado construir un altar, y por medio de ofrecer un sacrificio expiatorio encendido, restablecer la adoración de Yahvé en su familia y tribu, y restaurar el favor de Dios a su pueblo una vez más. Finalmente, el Señor le había dado a conocer su voluntad vez tras vez; en tanto que por la gloriosa victoria que le había dado a él y a su pequeño ejército sobre el poderoso ejército del enemigo, lo había confirmado como su siervo elegido para ser libertador y juez de Israel. Gedeón pensó que debía preservar la relación que mantenía con el Señor y por lo tanto, después de haber rechazado la dignidad real, dijo al pueblo: «*Quiero pediros* (וְאֶתְּנָה es imperativo con el w de la consecuencia, cf. *Ew.*, §347[a]) *que cada uno me dé los zarcillos de su botín*». El narrador explica esta petición añadiendo esta observación: «*pues traían zarcillos de oro, porque eran ismaelitas*», de quienes por lo tanto, los israelitas pudieron obtener anillos como botín. *Ismaelitas* es el nombre general de las tribus nómadas de Arabia, a las cuales también pertenecían los madianitas (como en Gen. 37:25).

Vers. 25s. Esta petición de Gedeón fue cumplida alegremente: «*Tendiendo un manto, echó allí cada uno los zarcillos de su botín*». הַשִּׂמְלָה, la prenda superior, era mayormente una gran pieza de tela cuadrada. El peso de estos zarcillos de oro ascendía a 1.700 siclos, *i.e.* unas cincuenta libras (לְבַד מִן), separado de, *i.e.* además, del resto del botín que Gedeón no había pedido, con el cual se quedaron los israelitas, las lunetillas, los pendientes (נְטִיפוֹת, *lit*. pequeñas gotas, probablemente aretes con forma de perlas; véase Isa. 3:19), y la ropa de púrpura que vestían los reyes de Madián (*i.e.* que tenían puestas), y también aparte de las cadenas que colgaban de los cuellos de los camellos. En lugar de los עֲנָקוֹת o collares (ver. 26), las שַׂהֲרֹנִים, o pequeñas lunas en los cuellos de los camellos, se mencionan en el ver. 21 como la porción de más valor de los collares. Aún hoy los árabes acostumbran a adornar los cuellos de estos animales «con una banda de tela o cuero, sobre la que se cosen o cuelgan pequeñas conchas en forma de media luna. Los *sheiks* añaden ornamentos de plata a éstos, los cuales lo convierten en un rico botín en tiempos de guerra» (*Wellsted*, *Reise.* I, p. 209). Los reyes madianitas tenían adornados sus camellos con medias lunas de oro. Esta abundancia de adornos de oro nos sorprende cuando consideramos que los árabes todavía mantienen sus lujosos gustos por tales cosas. *Wellsted* (I, p. 224), declara que «las mujeres de Omán gastan considerables cantidades en la compra de adornos de plata, y sus hijos andan literalmente cargados de ellos. Algunas veces he contado hasta quince aretes en cada lado; y la cabeza, pecho, brazos y tobillos son adornados con el misma derroche». Dado que el ejército madianita estaba formado de 130.000 hombres, de los cuales sólo quedaban 15.000 al comienzo del último encuentro, los israelitas pudieron recoger fácilmente 5.000 zarcillos de oro, o inclusive más, los cuales podrían pesar de los 1.700 siclos.

Ver. 27. «*Y Gedeón hizo de ellos un efod*», *i.e.* utilizó el oro de los zarcillos obtenidos del botín para hacer un efod. Sin embargo, no es necesario entender estas palabras como que los 1.700 siclos o 50 libras de oro habían sido empleadas únicamente para el efod, sino simplemente que el efod se hizo con algo de este oro. La palabra אֵפוֹד no significa una imagen de Yahvé, o un ídolo, como *Gesenius* y otros mantienen, sino la vestimenta del sumo sacerdote, sin duda incluyendo el *choshen* que le pertenecía, con el Urim y Tumim, como en 1 de Sam. 14:3; 21:10; 23:6, 9, etc. El material para esto fue convertido en hilos de oro; y además de ello había preciosas piedras incrustadas en trenzas de oro sobre las hombreras del efod y sobre el cinto encima del efod (véase Ex. 28:6-30). Ahora, si cincuenta libras de oro no podían ser utilizadas pa-

ra estas cosas, había también catorce piedras preciosas que podrían utilizarse, que también servirían para pagar la misma obra, de modo que las cincuenta libras de oro fácilmente podrían haberse destinado para la preparación de esta vestimenta. La gran cantidad de oro, por lo tanto, no nos respalda para que introduzcamos arbitrariamente en el texto el establecimiento de un santuario formal, y la preparación de una imagen de Yahvé en la forma de un toro, como *Bertheau* lo ha hecho, ya que no hay referencia a פֶּסֶל o a מַסֵּכָה, como en los caps. 17 y 18; e inclusive las otras palabras del texto no indican la fundación de un santuario y al establecimiento de una imagen de Yahvé[21]. La expresión que sigue, וַיַּצֵּג אֹתוֹ, no afirma que «él la estableció», sino que también puede significar, *«él lo mantuvo en su ciudad de Ofra»*. הִצִּיג nunca se utiliza para denotar el levantamiento de una imagen o estatua, y no sólo significa levantar, sino también poner abajo (*e.g.* cap. 6:37), y dejar algo de pie, o dejar atrás (Gen. 33:15). La continuación de la observación del historiador, *«y todo Israel se prostituyó tras ese efod en aquel lugar; y fue tropezadero a Gedeón y su casa»*, no presupone el establecimiento de un santuario o templo en Ofra, ni el levantamiento de un becerro de oro allí. En lo que consistía la prostitución de Israel detrás del efod, *i.e.* la idolatría de los israelitas con el efod de Gedeón que era guardado en Ofra, no puede deducirse o determinarse por el uso del efod en la adoración de Yahvé bajo la ley mosaica. «Sin duda la coraza sobre la chaqueta, y la suerte santa eran utilizadas en relación con la idolatría» (*Oehler*), y Gedeón hizo que se hiciera un efod en su ciudad Ofra, para con ello obtener revelaciones del Señor. Ni por un momento debemos creer que el efod era expuesto para que lo adorara la gente. Es más probable que Gedeón se pusiera el efod y lo utilizara como sacerdote, cuando deseaba consultar y conocer la voluntad del Señor. También es posible que haya ofrecido sacrificio al Señor sobre el altar de Ofra (cap. 6:24). El motivo que lo condujo a hacer esto seguramente no fue mera ambición, como *Bertheau* supone, impeliendo a los hombres que, junto con sus seguidores, habían mantenido una actitud independiente para con la tribu de Efraín en la misma guerra (cap. 8:1ss.), para que actuaran independientemente del santuario común de la congregación que estaba dentro del territorio de Efraín, y también del oficio del sumo sacerdote en tiempo de paz. Porque no se halla el más mínimo trazo de una ambición como esta en todo lo que hizo durante el conflicto con los madianitas. Los gérmenes del error de Gedeón, que se convirtieron en tropezadero para él y su casa, yacen incuestionablemente más adentro de esto, es decir, en el hecho de que el sumo sacerdocio probablemente había perdido su valor ante los ojos del pueblo por la falta de valor de sus representantes, de modo que ya no consideraban al sumo sacerdote como el único o principal mediador de la revelación divina; y por lo tanto, Gedeón, a quien se había manifestado el Señor directamente, por cuanto Él no lo había hecho con ningún juez o líder del pueblo desde el tiempo de Josué, podría suponer que no estaba violando la ley con su proceder, cuando hizo que se construyera un efod, y de ese modo se proveyó con el sustrato o vehículo para pedir la voluntad del Señor. Su pecado consistió, por tanto, mayormente en invadir la prerrogativa del sacerdocio aarónico, apartando al pueblo del único santuario legítimo, y con ello no sólo minando la unidad teocrática de Israel, sino también dando un ímpetu a la recaída de la nación en la adoración de Baal después de su muerte. Este pecado se convirtió en tropezadero para él y su familia.

La historia de Gedeón se concluye en los vers. 28-32.

Ver. 28. Los madianitas fueron humillados de tal modo que no volvieron a levantar la cabeza, y la tierra de Israel descansó durante cuarenta años *«en los días de Gedeón», i.e.* en tanto que vivió Gedeón.

Vers. 29ss. Antes del relato de su muerte, se introducen otros pequeños anuncios respecto a su familia con el propósito de preparar el camino para la historia siguiente de los hechos de sus hijos, en los cuales se manifestó el pecado de Gedeón, y estalló el juicio sobre su casa. *«Luego Jerobaal hijo de Joás fue y habitó en su casa»*. Ambos, la palabra וַיֵּלֶךְ, que simplemente sirve para poner de relieve el hecho más vívidamente (véase las observaciones acerca del uso de יֵלֶךְ en el comentario de Ex. 2:1), y la elección del nombre Jerobaal, meramente sirven para dar mayor prominencia al cambio, del calor de la batalla contra los madianitas al quieto retiro de la vida doméstica. En lugar de aceptar la corona que le fue ofrecida y mantenerse a la cabeza de la nación, el célebre luchador contra Baal se retiró nuevamente a la vida privada. Además de los setenta hijos de sus muchas esposas, le nació un hijo con una concubina que vivió en Siquem y es llamado su siervo en el cap. 9:18, y a este hijo dio el nombre de *Abimelec*, *i.e.* padre de rey. וַיָּשֶׂם אֶת־שְׁמוֹ no es lo mismo que קָרָא אֶת־שְׁמוֹ, dar nombre a una persona, sino que significa añadir un nombre o dar un sobrenombre (véase Neh. 9:7, y Dan. 5:12 en el caldeo). Se sigue por esto, que Abimelec recibió este nombre de Gedeón como un reconocimiento que se correspondía con su carácter, y por tanto no a la hora de su nacimiento, sino cuando hubo crecido y manifestado tales cualidades que llevaran a esperarse de él que sería padre de rey.

Ver. 32. Gedeón murió en buena vejez (véase Gen. 15:15; 25:8), y por tanto también tuvo una muerte en paz (no así sus hijos; véase el cap. 9), y fue sepultado en el sepulcro de su padre en Ofra (cap. 6:11).

Vers. 33-35 forman la introducción a la historia de los hijos de Gedeón.

Ver. 33. Después de la muerte de Gedeón, los israelitas cayeron una vez más en la adoración de Baal que Gedeón había desarraigado de la ciudad de su padre (cap. 6:25ss.) y adoraron a *Baal-berit* como su Dios. בַּעַל־בְּרִית, el Baal del pacto (equivalente a אֵל־בְּרִית, el dios del pacto, cap. 9:46), no es Baal como el dios de los pactos, sino, de acuerdo con Gen. 14:13, Baal como un dios en pacto, *i.e.* Baal, con quien habían hecho un pacto, así como los israelitas tenían su fiel Dios del pacto en Yahvé (véase a *Movers*, *Phöniz.* I, p. 171). La adoración de Baal-berit, conforme se realizó en Siquem de acuerdo con el cap. 9:46, fue una imitación de la adoración a Yahvé, una adulteración de esa adoración en la que Baal fue puesto en lugar de Yahvé (véase *Hengstenberg*, *Beiträge* III, p. 98).

Vers. 34s. En esta recaída en la adoración a Baal no sólo se olvidaron de Yahvé, su libertador de todos los enemigos, sino también de los beneficios que debían a Gedeón, y no mostraron aprecio por su casa en respuesta por todo el bien que había mostrado a Israel. כְּכָל־הַטּוֹבָה de acuerdo a todo lo bueno que había hecho a Israel. La expresión *Jerobaal-Gedeón* es escogida aquí por el narrador, no únicamente con el propósito externo de poner especial énfasis sobre la identidad de Gedeón y Jerobaal (*Bertheau*), sino para destacar lo que Gedeón, el luchador contra Baal, merecía justamente del pueblo de Israel.

---

21. *Oehler* ha observado correctamente en *Hezog*, *Realencyclopaedie* V, p. 152, que *Bertheau* actúa arbitrariamente cuando presenta a Gedeón estableciendo la imagen de un toro, como lo hizo después Jeroboam, ya que en el mismo relato no existe nada para sostenerlo. ¿Por qué no pudo Gedeón haber adorado sin la imagen de Yahvé, con la ayuda del altar mencionado en el cap. 6:24, que era un símbolo de la presencia de Yahvé, y permanecía hasta el tiempo del mismo narrador?

Capítulo 9. Juicio sobre la casa de Gedeón o los pecados y el fin de Abimelec

Después de la muerte de Gedeón, Abimelec, su hijo bastardo, se abrió camino para reinar como rey sobre Israel, asesinando a sus hermanos con la ayuda de los siquemitas (vers. 1-6). Por este grave mal, Jotam, el único de los setenta hijos de Gedeón que escapó a la masacre, reprochó a los hijos de Siquem con una parábola en la que los amenazó con el castigo de Dios (vers. 7-21), el cual cayó primeramente sobre Siquem en un tiempo muy corto (vers. 22-49), y finalmente alcanzó al mismo Abimelec (vers. 50-57).

Vers. 1-6. Habiendo ido a Siquem, la casa de su madre (cap. 8:31), Abimelec habló a los hermanos de su madre y a toda la familia (a todos los parientes) de la casa del padre de su madre, y les dijo lo siguiente: «*Yo os ruego que digáis en oídos de todos los de Siquem*», *i.e.* hablar con ellos pública y solemnemente. בַּעֲלֵי שְׁכֶם, los señores, *i.e.* los poseedores o ciudadanos de Siquem (compare el ver. 46 con el ver. 49, donde בַּעֲלֵי מִגְדַּל es intercambiable con מִגְדַּל אַנְשֵׁי; también el cap. 20:5, y Jos. 24:11); no son meramente ciudadanos cananeos, de los cuales todavía vivían algunos en Siquem de acuerdo al ver. 28, sino todos (כֹּל) los ciudadanos de la ciudad; por tanto, mayormente israelitas. «*¿Que os parece mejor, que os gobiernen setenta hombres, todos los hijos de Jerobaal, o que os gobierne un solo hombre* (*i.e.* Abimelec)? *Acordaos que yo soy hueso vuestro, y carne vuestra*» (familiar de sangre, Gen. 29:14). El nombre «hijos de Jerobaal», *i.e.* del hombre que había destruido el altar de Baal, era tan poco apto para recomendar a los hijos de Gedeón a los siquemitas, quienes eran devotos a la adoración de Baal, como la observación de que setenta hombres gobernarían sobre ellos. Nunca existió un gobierno así, ni tampoco aspiraban a ello los setenta hijos de Gedeón. Pero Abimelec asumió que sus hermanos poseían la misma sed de gobernar que él poseía; y los ciudadanos de Siquem eran los más dispuestos a confiar en sus aseveraciones, ya que la distinción de la que Gedeón había gozado estaba completamente adaptada para asegurar un lugar prominente en la nación para sus hijos.

Ver. 3. Cuando la madre de sus hermanos habló a los ciudadanos de Siquem respecto a él, *i.e.* respecto a él y su propuesta, sus corazones se volvieron a Abimelec.

Ver. 4. Le dieron setenta siclos de plata de la casa de Baal-berit, *i.e.* del tesoro del templo que había sido dedicado al Baal del pacto en Siquem, por cuanto los tesoros del templo a menudo se utilizaban con fines políticos (1 de Reyes 15:18). Con este dinero, Abimelec contrató fácilmente a hombres ociosos y desesperados que lo siguieron (se apegaron a él); y con su ayuda asesinó a sus hermanos en Ofra, setenta hombres, con la excepción de Jotam el más pequeño, que se habían escondido. El número setenta, el número total de sus hermanos, es reducido por la excepción mencionada inmediatamente después a sesenta y nueve que realmente fueron asesinados. רִיק, vacío, *i.e.* sin restricción moral. פַּחֲזִי, *lit.* gorgoteando, hirviendo; figurativamente, *calientes, hombres desesperados*. עַל אֶבֶן אֶחָת [Sobre (contra) una misma piedra], esto es, por una ejecución formal: una señal sangrienta del reino de las diez tribus, que después fue fundado en Siquem por el efrainita Jeroboam, en el que una dinastía derrocaba a la otra, y generalmente buscaba establecer su poder exterminando a toda la familia de la dinastía que había sido derrocada (véase 1 de Reyes 15:27ss.; 2 de Reyes 10:1ss.). Incluso en Judá, Atalía, adoradora de Baal buscó usurpar el gobierno exterminando a todos los descendientes de su hijo (2 de Reyes 11). Tales fratricidios también han ocurrido en tiempos recientes en los países mahometanos del este.

Ver. 6. «*Entonces se juntaron todos los habitantes de Siquem con toda la casa de Milo, y fueron y eligieron a Abimelec por rey, cerca de la llanura del pilar que estaba en Siquem*». מִלּוֹא es incuestionablemente el castillo o ciudadela de la ciudad de Siquem, que es llamado la torre de Siquem en los vers. 46-49. La palabra *Milo* (*caldeo* מִלֵּיתָא) significa primariamente muralla, en tanto que constaba de dos muros, con el espacio intermedio lleno de cascajo. También había una Milo en Jerusalén (2 de Sam. 5:9; 1 de Reyes 9:15). כָּל־בֵּית מִלּוֹא [Toda la casa de Milo] son los habitantes del castillo, las mismas personas que son descritas en el ver. 46 como כָּל־בַּעֲלֵי מִגְדָּל [todos los hombres de la torre]. El significado de אֵלוֹן מֻצָּב es dudoso. מֻצָּב, el pilar, es un poste militar en Isa. 29:3; pero también puede significar un monumento o recordatorio, y aquí probablemente denote la gran piedra puesta como memoria en Siquem, bajo la encina o terebinto (véase Gen. 35:4). Los habitantes de Siquem, los adoradores de Baal-berit, llevaron a cabo la elección de Abimelec en el mismo lugar donde Josué tuvo la última asamblea general, y renovó el pacto de Israel con Yahvé, el verdadero Dios del pacto (Jos. 24:1 25, 26). Con toda probabilidad era allí donde se fundaría el templo de Baal-berit, es decir, de acuerdo con el ver. 46, cerca de la torre de Siquem o la ciudadela de Milo.

Vers. 7-21. Cuando Jotam, que había escapado después del asesinato, se enteró de la elección que había tenido lugar, subió a la cima del monte Gerizim, que se levanta como una elevada muralla de roca hasta una altura aproximada de 800 pies sobre el valle de Siquem al lado sur de la ciudad (*Rob.*, III, p. 316), y exclamó con gran voz: «*Oídme, varones de Siquem, y así os oiga Dios*». Después de esta demanda, que hace recordar el mensaje de los profetas, pronunció una fábula de los árboles que querían ungir un rey sobre ellos, una fábula de significado profético verdadero, y más antigua que conocemos (vers. 8-15). A la apelación que se les hace en sucesión para que se conviertan en rey sobre los árboles, el olivo, la higuera, y la vid responden: ¿Dejaremos nuestro llamado de producir frutos valiosos para el bien y disfrute de Dios y de los hombres, y ser grandes por encima de los otros árboles? Sin embargo, la zarza a la que todos los árboles voltearon al final, se deleita ante el inesperado honor que se le ofrece, y dice: «*Si en verdad me elegís por rey sobre vosotros, venid, abrigaos bajo de mi sombra; y si no, salga fuego de la zarza y devore a los cedros del Líbano*». La rara forma מְלוֹכָה (*Quetib*, vers. 8, 12) también aparece en 1 de Sam. 28:8; Isa. 32:11; Sal. 26:2, véase *Ewald*, §228b). מָלְכִי (ver. 10) también es rara (véase *Ewald*, §226b). La forma הֶחָדַלְתִּי (ver. 9, 11, 13), que es completamente única, no es *Hofal* ni *Hifil*, formada de הֶחֱדַלְתִּי o הֵחֲדַלְתִּי» (*Ewald*, §51c), porque ni la *Hofal* ni la *Hifil* de חָדַל aparece en ningún otro sitio; sino que es una simple *Kal*, y el oscuro sonido «*o*» es elegido en lugar del sonido «*a*» por causa de la armonía, *i.e.* para ayudar a la pronunciación de las sílabas guturales que se siguen entre sí. Es muy fácil comprender el significado de la fábula. El olivo, la higuera y la vid no representan a personajes históricos distintos, tales como los jueces Otoniel, Débora y Gedeón como los rabinos afirman, sino de un modo perfectamente general a las familias o personas más nobles que producen fruto y bendición en aquello a lo que Dios los ha llamado, y promueven la prosperidad del pueblo y del reino de un modo que es agradable a Dios y a los hombres[22]. Aceite,

22. En este sentido *Fr. Schnedermann*, «die biblische Symbolik des Oelbaums und Oeles» (en *Lutherische Zeitschrift*, 1874, p. 10) aclara: «El olivar en la fábula es un representante de personas nobles que han sido capacitadas con diversos dones y fuerzas especiales y que en cierto ámbito ofrecen algunas dádivas bondadosas. Éstas no consideran posible abandonar su propio puesto para lide-

higos y el vino eran los productos más valiosos de la tierra de Canaán, en tanto que la zarza no servía más que para ser quemada. Los nobles árboles no se arrancarían del suelo en el que habían sido plantados y habían producido fruto, para volar (נוּעַ, flotar por encima) sobre los árboles, *i.e.* no meramente para gobernar sobre los árboles, sino *obire et circumagi in rebus eorum curandis*. נוּעַ incluye la idea de falta de reposo e inseguridad en la existencia. La explicación dada en la Biblia de Berlenburgo, «tenemos aquí lo que debe ser un rey, reinar o ser señor sobre muchos otros, es decir, a menudo no hacer nada más que flotar por encima en tal inquietud y distracción de pensamientos, sentimientos y deseos, que muy poco fruto bueno o dulce cae a la tierra», si no es una verdad sin excepciones, en lo que se refiere a la realeza, en todo caso es perfectamente cierto con relación a lo que Abimelec apuntaba y alcanzó, ser un rey por la voluntad del pueblo y no por la gracia de Dios. Dondequiera que el Señor no funda la monarquía, o el mismo rey no pone los fundamentos de su gobierno en Dios y en la gracia de Dios, nunca es más que un árbol, moviéndose por encima de otros árboles sin una firme raíz en un suelo fructífero, completamente incapaz de llevar fruto para la gloria de Dios y el bien de los hombres. La expresión כָּל־עֲצֵי [todos los árboles] debe observarse cuidadosamente en el ver. 14. Todos los árboles dijeron a la zarza, sé rey sobre nosotros, en tanto que en los versículos previos sólo se mencionan los árboles. Esto implica que de todos los árboles ninguno estaba dispuesto a ser rey, pero que había unanimidad en transferir el honor a la zarza. La zarza, que no tiene nada más que espinas sobre sí, y ni siquiera proporciona la suficiente sombra para que alguien se refugie en ella y se proteja del ardiente calor del sol, es un símil admirable para un hombre sin valor, que no puede hacer nada sino daño. Las palabras de la zarza, *«abrigaos bajo de mi sombra»,* buscad refugio allí, contienen una profunda ironía cuya verdad descubrirían prontamente los siquemitas. וְאִם אַיִן [y si no], *i.e.* si no encuentras la protección que esperas, saldrá fuego de la zarza y consumirá los cedros del Líbano, los árboles mayores y más nobles. Las espinas se encienden fácilmente (véase Ex. 22:5). El hombre más insignificante e inservible puede causar daño al más poderoso y distinguido.

En los vers. 16-20 Jotam da la aplicación de su fábula, ya que no había necesidad de dar una explicación especial de ella, por cuanto era perfectamente clara e inteligible en sí misma. Estos versículos forman una oración larga, cuya primera mitad se extiende de tal modo por la inserción de paréntesis introducidos como explicaciones (vers. 17, 18), que el comienzo de ésta (ver. 16) se vuelve a tomar en el ver. 19a con el propósito de unir la apódosis. *«Si con verdad y con integridad habéis procedido en hacer rey a Abimelec, y si habéis actuado bien con Jerobaal y con su casa, y si le habéis pagado conforme a la obra de sus manos (porque mi padre peleó por vosotros)... y vosotros os habéis levantado hoy contra la casa de mi padre, y habéis matado a sus hijos ... si con verdad y con integridad habéis procedido hoy con Jerobaal y con su casa, que gocéis de Abimelec...».* El pronombre relativo אֲשֶׁר [que] combina el paréntesis explicativo con la oración principal en el sentido "porque". נַפְשׁוֹ הִשְׁלִיךְ, arrojar su vida, *i.e.* exponer a la muerte. מִנֶּגֶד *«de delante de él»,* sirve para fortalecer la הִשְׁלִיךְ. Jotam imputa la muerte de sus hermanos a los ciudadanos de Siquem, como un crimen que ellos habían cometido (ver. 18), porque ellos habían dado dinero del templo de Baal a Abimelec para que llevara a cabo sus propósitos contra los hijos de Jerobaal (ver. 4). En este reproche ya había, estrictamente hablando, pronunciado sentencia sobre sus hechos. Por tanto, cuando continúa en el ver. 19, «si con verdad y con integridad habéis procedido hoy con Jerobaal... regocijaos», etc., este giro contiene la más amarga burla a la infidelidad manifestada a Jerobaal. En ese caso no podría seguir nada que no fuera el cumplimiento de la amenaza y una irrupción de fuego. En el desarrollo de este punto, la aplicación va más allá del significado real de la misma parábola. No sólo surgiría fuego de Abimelec y consumiría a los señores de Siquem y a los habitantes de Milo, sino que también saldría fuego de ellos que devoraría al mismo Abimelec. El cumplimiento de esta amenaza no tardó mucho según lo muestra la historia siguiente (vers. 23ss.).

Ver. 21. Y escapó Jotam y huyó a *Beer*, después de haber culpado a los siquemitas por su iniquidad, y habitó allí delante de su hermano Abimelec (מִפְּנֵי, *i.e.* «por temor de». *Jerónimo*). Es muy probable que *Beer* (בְּאֵר) no sea el mismo lugar que *Beerot* en la tribu de Benjamín (Jos. 9:17), sino, de acuerdo con el Onomasticón (*s. v.* Βηρά), un lugar a ocho millas romanas al norte de Eleuteropolis, situada en la llanura; en el presente un pueblo desolado llamada *el Bíreh*, cerca de la desembocadura del wadi *es Surár*, no muy lejos de lo que era Bet-semes (*Rob., Pal.* II, p. 347).

Vers. 22-24. El reino de Abimelec duró tres años. וַיָּשַׂר, de שׂוּר, gobernar, se utiliza intencionadamente, como parece, en lugar de וַיִּמְלֹךְ, porque el gobierno de Abimelec no fue monárquico, sino simplemente un despotismo tiránico. «*Sobre Israel*», esto es, no sobre las doce tribus de Israel, sino sólo sobre una porción de la nación, posiblemente las tribus de Efraín y la media de Manasés, las cuales reconocieron su dominio.

Vers. 23s. Entonces Dios envió un espíritu maligno entre Abimelec y las ciudadanos de Siquem, de modo que se convirtieron en traidores contra él. רוּחַ רָעָה [Un mal espíritu] no es meramente «una mala disposición», sino un demonio malo que produjo discordia y contención, del mismo modo que vino sobre Saúl un espíritu malo (1 de Sam. 16:14, 15; 18:10); no el mismo Satanás, sino un poder espiritual sobrenatural que estaba bajo su influencia. Dios envió este espíritu malo para castigar la maldad de Abimelec y de los siquemitas. אֱלֹהִים, no יהוה, porque aquí se hace referencia a la obra de la justicia divina. *«Para que la violencia hecha a los setenta hijos de Jerobaal, y la sangre de ellos* (la sangre de estos hijos que había sido derramada), *recayera sobre Abimelec».* וְדָמָם [Y su sangre] es sólo una definición más precisa de חֲמַס שִׁבְעִים בְּנֵי־יְרֻבָּעַל [la violencia hecha a los setenta hijos]; y לָשׂוּם [recayera] es una explicación de la expresión לָבוֹא [pueda caer]. La introducción de לָשׂוּם, sin embargo, originó un anacoluto en la construcción, ya que el vocablo transitivo שׂוּם presupone a *Elohim* como el sujeto y דָּמָם como el objeto, en tanto que el vocablo paralelo חֲמַס es el sujeto del intransitivo לָבוֹא: para que la maldad pueda venir, y que Dios pueda hacer recaer la sangre no sólo sobre Abimelec, el autor del crimen, sino también sobre los señores de Siquem, quienes habían fortalecido sus manos para dar muerte a sus hermanos; lo habían apoyado para que él pudiera alquilar hombres viciosos para ejecutar el crimen (vers. 4, 5).

Vers. 25-29. La infidelidad de los siquemitas hacia Abimelec comenzó poniendo acechadores a la espera de él (לוֹ, *dat. incom.*, para su desventaja) sobre las cimas de los montes (Ebal y Gerizim, entre los cuales se ubicaba Siquem), que saqueaban a todo el que pasaba cerca de ellos por la carretera. No queda muy claro de qué modo afectaban a Abimelec enviando acechadores que saquearan a quienes pasaran por allí por la brevedad de la na-

---

rar el movimiento revolucionario del grupo y así corresponde a la petición hecha por el grupo para intercambiar sus quehaceres secretos con el bullicio de la actividad política.

rración. El efecto general puede haber sido que desacreditaban su gobierno ante la gente al organizar un sistema de robo y saqueo, y de ese modo hacer surgir un espíritu de disconformidad y rebelión. Sin embargo, es posible que estos saqueadores de la carretera quisieran acechar al mismo Abimelec, si él venía a Siquem, no sólo para robarle, sino, de ser posible, acabar con él por completo. Esto le fue dado a saber a Abimelec. Pero antes de dar muerte al bandolero, el traidor explotó en una abierta rebelión.

Ver. 26. Gaal, hijo de Ebed, vino a Siquem con sus hermanos. עָבַר con בְּ, pasar a un lugar. No se nos informa quién era Gaal ni de dónde vino. Muchos de los MSS y primeras ediciones, *e.g.* el Siriaco y el Árabe, leen בֶּן־עֵבֶר [hijo de Eber], en lugar de בֶּן־עֶבֶד [hijo de Ebed]. Juzgando por su aparición en Siquem, era un caballero andante, que andaba por el país con sus hermanos, *i.e.* como capitán de una compañía de saqueadores, y fue bienvenido en Siquem porque los siquemitas, que estaban descontentos con el gobierno de Abimelec, esperaban encontrar en él un hombre que les diera buen servicio en su revuelta contra Abimelec. Esto puede deducirse por las palabras «*y los de Siquem pusieron en él su confianza*».

Ver. 27. En la vendimia prepararon הִלּוּלִים, «ofrendas de alabanza», con las uvas que había cosechadas y prensadas, comiendo y bebiendo en la casa de su dios, *i.e.* el templo de Baal-berit, y maldiciendo a Abimelec en la comida del sacrificio, probablemente cuando estuvieron animados por el vino. הִלּוּלִים significa, de acuerdo con Lev. 19:24, ofrendas de alabanza de los frutos que los huertos o viñedos recientemente plantados producían al cuarto año. La presentación de estos frutos, por los cuales la viña o huerto era santificado al Señor, estaba asociada, como podemos aprender por el presente pasaje, con las comidas de sacrificio. Los siquemitas tenían una fiesta similar en el templo de su Baal del pacto, a la que la ley prescribe para los israelitas en Lev. 19:23-25.

Vers. 28s. En esta fiesta Gaal convocó a los siquemitas para que se rebelaran contra Abimelec. «*¿Quién es Abimelec*», exclamó, «*y que es Siquem para que nosotros le sirvamos? ¿No es hijo de Jerobaal, y no es Zebul ayudante suyo? Servid a los varones de Hamor padre de Siquem pero ¿por qué hemos de servir a él* (Abimelec)?» El significado de las palabras que a menudo han sido mal interpretadas, se ve fácilmente, si tenemos en mente: 1) que מִי (¿quién es?) en esta doble pregunta no puede utilizarse en dos sentidos distintos y diametralmente opuestos, tales como «cuán insignificante o execrable es Abimelec», y «cuán grande y poderoso es Siquem», sino que en ambos casos debe expresar denigración y rebeldía, como en 1 de Sam. 25:10; y 2) que Gaal responde a sus propias preguntas. Abimelec era considerado por él como denigrante, no porque era el hijo de una sierva o de muy baja sociedad, ni porque era ambicioso y cruel, un parricida y asesino de sus hermanos (*Rosenmüller*), sino porque era hijo de Jerobaal, un hijo del hombre que destruyó el altar de Baal en Siquem y restauró la adoración de Yahvé, por lo que los siquemitas se habían esforzado por darle muerte (cap. 6:27ss.). También el significado de la pregunta ¿quién es Siquem? puede entenderse de la respuesta, «y Zebur su oficial». El uso de מִי personal (quién) en relación con שְׁכֶם puede explicarse sobre la base de que Gaal está hablando no tanto de la ciudad como de los habitantes. El poder y la grandeza de Siquem no consistían en el poder y la autoridad de su prefecto, Zebul, que había sido designado por Abimelec, y a quien los siquemitas no tenían necesidad de servir. Por lo tanto, no hay necesidad ya sea de la arbitraria paráfrasis de Siquem, dada en la LXX, υἱὸς Συχέμ (hijo de Siquem); o de la perfectamente arbitraria suposición de *Bertheau*, que Siquem es sólo un segundo nombre de Abimelec, quien era descendiente de Siquem; o incluso de la solución propuesta por *Rosenmüller*, que Zebul era «un hombre de pobre cuna y de origen oscuro», lo cual es completamente incapaz de demostrar. A Zebul, aquel varón que Abimelec había designado como gobernador de la ciudad, opone Gaal «*a los varones de Hamor, el padre de Siquem*», como aquellos a los que debían servir los siquemitas (*i.e.* de quienes ellos deben ser seguidores). Hamor (חֲמוֹר) era el nombre del príncipe heveo que había fundado la ciudad de Siquem (Gen. 33:19; 34:2; compare Jos. 24.32). Los «varones de Hamor» eran los patricios de la ciudad, que «derivaban su origen de lo más noble y más antiguo de Hamor» (*Rosenmüller*). Gaal los opone a Abimelec y su representante Zebul[23]. En la última cláusula, «*¿por qué le hemos de servir*» (a Abimelec o su oficial Zebul)? Gaal se identifica con los habitantes de Siquem, para poder ganarlos plenamente para sus planes.

Ver. 29. «*Ojala estuviera este pueblo bajo mi mano*», *i.e.* que pudiera gobernar sobre estos habitantes de Siquem, continúa Gaal, «*pues yo arrojaría luego a Abimelec*». Entonces exclama con relación a Abimelec (אָמַר לְ, como en el ver. 54b, Gen. 20:13, etc.), «*¡Aumenta tus ejércitos, y sal!*» Caliente como estaba con el vino, Gaal estaba tan seguro de su victoria que desafió intrépidamente a Abimelec para que hiciera la guerra contra Siquem. רַבֶּה, imperf. *Piel* con *Segol*. צְאָה, imperativo con הָ de moción o énfasis.

Vers. 30-45. Este rebelde discurso de Gaal fue dado a conocer a Abimelec por medio de su gobernador Zebul, quien le envió mensajeros בְּתָרְמָה, ya sea con engaño (תָּרְמָה de רָמָה), *i.e.* empleando engaño, por cuanto había escuchado el discurso quietamente y con aparente asentimiento, o «en Torma», el nombre de un lugar, siendo תָּרְמָה mal deletreado por אַרוּמָה = ארמה (ver. 41). La traducción de la LXX, y la versión Caldea toman la palabra como un apelativo ἐν κρυφῇ, secretamente; también lo hace *Rashi* y la mayoría de los comentaristas antiguos, en tanto que *R. Kimchi* el anciano se ha decidido a favor de la segunda interpretación como un nombre propio. Por cuanto el vocablo sólo aparece aquí, es imposible decidirse con certeza a favor de cualquier opinión. הִנֵּם צָרִים, he aquí que están sublevando la ciudad contra ti (צָרִים de צוּר en el sentido de צָרַר).

Ver. 32. Al mismo tiempo llamó a Abimelec para que se acercara, con el pueblo que tenía con él, durante la noche, y que esperara en el campo (אָרַב ponerse uno mismo en emboscada), y a la mañana siguiente que se extendiera (פָּשַׁט) con su ejército contra la ciudad; y cuando Galaad saliera con sus seguidores, haría con él «según se presentara la ocasión», *i.e.* tratar con él como mejor pudiera dadas las circunstancias. (Sobre esta fórmula, véase en 1 de Sam. 10:7; 25:8).

Ver. 34. Al tener dicho conocimiento, Abimelec se levantó durante la noche con el pueblo que estaba con él, *i.e. con* las tropas que tenía, e hizo cuatro escuadrones (רָאשִׁים [cabezas] como en el cap. 7:16) en emboscada contra Siquem.

Vers. 35s. Cuando Gaal salió por la mañana con su séquito para realizar algunos cometidos, lo cual no está definido con más claridad, y se paró en la puerta de la

23. *Bertheau* mantiene, aunque erróneamente, que servir a los varones de Hamor es sinónimo de servir a Abimelec. Pero se implica claramente lo opuesto de ello en las palabras, que no puede haber duda alguna sobre la cuestión. Todo lo que puede deducirse de las palabras es que había remanentes de la población hevea (o cananea) viviendo en Siquem, y por tanto que los cananeos no habían sido exterminados por completo, un hecho que explicaría suficientemente el reavivamiento de la adoración a Baal allí.

ciudad, Abimelec se levantó de la emboscada con su ejército. Al ver esta gente, Gaal dijo a Zebul (quien por tanto debe haber salido de la ciudad con él): «*He allí gente que desciende de las cumbres de los montes*». Zebul respondió, con el propósito de engañarlo y hacerlo sentir completamente seguro, «*tú ves la sombra de los montes como si fueran hombres*».

Ver. 37. Pero Gaal volvió a decir: «*He allí gente que desciende de en medio de la tierra*», *i.e.* desde el punto más alto del campo en derredor, «*y una tropa viene por el camino de la encina de los adivinos*», un lugar de la cercanía de Siquem que no se menciona en ningún otro sitio, y por tanto no se conoce con más precisión.

Ver. 38. Entonces Zebul declaró abiertamente contra Gaal, y le reprochó por su necio discurso, en tanto que Abimelec se acercaba con sus tropas: «*¿Dónde está ahora tu boca con que decías:¿quién es Abimelec para que le sirvamos? ¿No es éste el pueblo que tenías en poco? Sal pues, ahora y pelea con él*».

Ver. 39ss. Entonces salió Gaal «delante de los de Siquem»; *i.e.* no a la cabeza como su líder, que es el significado de לִפְנֵי en Gen. 33:3; Ex. 13:21; Num. 10:35, etc., porque de acuerdo con los vers. 33-35, Gaal sólo había salido de la ciudad con su propio séquito, y, de acuerdo con los vers. 42, 43, el pueblo de Siquem no salió hasta el día siguiente, pero «a la vista de los señores de Siquem», de modo que ellos miraban la batalla. Pero la batalla terminó con mala fortuna para él. Abimelec lo hizo huir (דֶּרֶךְ como en Lev. 26:36), y cayeron muchos en la puerta de la ciudad, aquella a donde Gaal había huido con sus seguidores.

Ver. 41. Abimelec no forzó su entrada a la ciudad, sino que permaneció (יֹשֵׁב, *lit.* se sentó) con su ejército en Aruma, un lugar que no se vuelve a mencionar, que se situaba, de acuerdo con el ver. 42, en algún lugar de la vecindad de Siquem[24]. No es posible que haya sido el lugar llamado Ῥουμὰ ἡ καὶ Αριμα en el Onomasticón de *Eusebio*, que en su día se llamaba Ῥέμφις, y se ubicaba en la cercanía de Diospolis (o Lydda). No obstante, Zebul llevó a Gaal y sus hermanos (*i.e.* su comitiva) fuera de Siquem.

Vers. 42-45. El siguiente día el pueblo de Siquem fue al campo, aparentemente no para hacer guerra contra Abimelec, sino a trabajar en el campo, posiblemente para continuar la vendimia. Pero cuando se informó a Abimelec de esto, dividió el pueblo, *i.e.* a sus hombres, en tres compañías, y puso emboscadas en el campo, y luego cayó sobre los siquemitas cuando hubieron salido de la ciudad, y los venció.

Ver. 44. Esto es, Abimelec y las compañías que lo acompañaban se extendieron y se estacionaron cerca de la puerta de la ciudad para cortar la retirada de los siquemitas a la ciudad, en tanto que las otras dos compañías cayeron sobre todos los que estaban en el campo y le dieron muerte.

Ver. 45. De manera que Abimelec luchó todo el día contra la ciudad y la tomó; y habiendo dado muerte a todo el pueblo que estaba en ella, destruyó la ciudad y la sembró de sal. Sembrar de sal la ciudad en ruinas, que sólo sucede aquí, era un acto simbólico, significando que la ciudad sería convertida en un desierto salado estéril. Tierra salada es un desierto estéril (véase a Job 39:6; Sal. 107:34).

Vers. 46-49. Cuando los habitantes del castillo de Siquem («señores de la torre de Siquem» = «toda la casa de Milo», ver. 6) oyó la suerte que corrió la ciudad de Siquem, se metieron a la casa (templo) del dios del pacto (Baal-berit), evidentemente no con el propósito de defenderse allí, sino para buscar seguridad en el santuario de su dios por temor a la venganza de Abimelec, con quien probablemente también ellos habían actuado traicioneramente. El significado de la palabra צְרִיחַ, que se corresponde con una palabra árabe con el significado de fortaleza, palacio elevado por encima de toda estructura, no puede determinarse con exactitud, ya que sólo vuelve a aparecer en 1 de Sam. 13:6 en relación con las cuevas y hendiduras de las rocas. De acuerdo con el ver. 49, tenía un tejado que podría ser incendiado. El significado «torre» es sólo una conjetura fundada en el contexto, y no concuerda, ya que צְרִיחַ se distingue de מִגְדָּל.

Ver. 47. Tan pronto como se anunció esto a Abimelec, subió con todos sus hombres al monte de Salmón, tomó hachas en sus manos, cortó ramas de los árboles, y las puso sobre sus hombros, y mandó al pueblo hacer lo mismo. Pusieron estas ramas sobre la fortaleza, e incendiaron la fortaleza sobre ellos (los habitantes de la torre que se habían refugiado allí), de modo que todo el pueblo de la torre de Siquem (unas mil personas) perecieron, tanto hombres como mujeres. El monte Salmón, que vuelve a mencionarse nuevamente en Sal. 68:15, era un monte oscuro, con abundante madera, cerca de Siquem, una especie de «Bosque Negro», como Lutero ha interpretado el nombre. El plural הַקַּרְדֻּמוֹת [hachas], puede explicarse sobre el hecho de que Abimelec tomó hachas no sólo para sí sino también para su pueblo. מָה en un sentido relativo, como en Num. 23:3 (véase *Ewald*, §331b).

Vers. 50-57. A la larga, el destino predicho por Jotam (ver. 20) alcanzó a Abimelec.

Vers. 50s. Se fue de Siquem a Tebes, sitió la ciudad, y la tomó. *Tebes*, de acuerdo con el Onomasticón se encuentra a trece millas de Neapolis (Siquem) sobre la carretera en dirección a Scytopolis (Beisán), ha sido preservada en la gran villa de Tubás al norte de Siquem (véase *Rob., Pal.* III, p. 389, y *neue Biblische Forschungen*, p. 400). Esta ciudad poseía una fuerte torre en la que hombres y mujeres y todos los habitantes de la ciudad se refugiaron y se encerraron. Pero cuando Abimelec avanzó hacia la torre y se acercó a la puerta para encenderla, una mujer arrojó una piedra de molino (פֶּלַח רֶכֶב, la piedra superior del molino que giraba, *lapsis vector*, véase Deut. 24:6) desde el tejado de la torre y le rompió el cráneo, por lo que él llamó apresuradamente al siervo que llevaba sus armas para que le diera el golpe final con la espada, para que los hombres no pudiera decir de él que «una mujer lo había matado». תָּרִיץ, de רָצַץ, con una *i* átona, posiblemente para distinguirla de וַתָּרֶץ (de רוּץ). גִּלְגַּלְתּוֹ, una forma inusual de גֻּלְגָּלְתּוֹ, que se encuentra en la edición de *Norzi* (Mantua, 1742).

Ver. 55. Después de la muerte de Abimelec, se disolvió su ejército. אִישׁ יִשְׂרָאֵל son los israelitas que formaban el ejército de Abimelec. En los vers. 56, 57, el narrador cierra este relato con la observación, que de este modo Dios retribuyó a Abimelec y los ciudadanos de Siquem que lo habían apoyado en el asesinato de sus hermanos (ver. 2), conforme a sus hechos. Después de la palabra וַיָּשֶׁב [pagó] en el ver. 56, debemos incluir בְּרֹאשׁוֹ [sobre su cabeza], como בְּרֹאשָׁם en el ver. 57. De ese modo se cumplió la maldición de Jotam sobre Abimelec y los siquemitas que lo habían hecho rey. בּוֹא, venir, realizarse.

Capítulo 10:1-5. Los jueces Tola y Jair

De estos dos jueces no se mencionan hechos particulares, sin duda porque no realizaron ni uno.

Vers. 1s. Tola se levantó después de la muerte de Abimelec para liberar a Israel, y juzgó a Israel veintitrés años hasta su muerte, aunque con certeza no a todos los

24. *V. de Velde*, II, p. 268 cree haber encontrado el lugar al suroeste de Siquem en la cumbre de una montaña en la ruina Arma.

israelitas de las doce tribus, sino sólo a las del norte, y posiblemente a las del oriente, excluyendo a Judá, Simeón y Benjamín, ya que estas tribus del sur no participaron en la guerra de Gedeón por libertad ni estuvieron bajo el gobierno de Abimelec. Para explicar la cláusula «*se levantó para librar* (o salvar) *a Israel*», cuando no se había dicho nada de una nueva opresión por parte del enemigo, no debemos asumir, como hace *Rosenmüller*, *Israelitas continuo vexatos fuisse a finitimis, qui libertatem Israelitarum continuo opprimerent et a quorum insidiis aut molitionibus sint opera Tholae liberati* [que los israelitas habían estado constantemente atacados por sus vecinos, que continuaban oprimiendo la libertad de los israelitas, y de cuyas estrategias y poder fueron librados por los hechos de Tola]; sino que Tola se levantó como el libertador de Israel, incluso suponiendo que él simplemente regulaba los asuntos de las tribus que lo reconocían como su juez supremo, y que con sus esfuerzos tuvo éxito en evitar que la nación recayera en la idolatría, y de ese modo protegió a Israel de una nueva opresión por parte de las naciones vecinas. *Tola* era hijo de *Fúa*, el hijo de *Dodo*, de la tribu de Isacar. Los nombres Tola y Fúa ya se encuentran entre los descendientes de Isacar (véase en Gen. 46:13; Num. 26:23, donde se escribe el segundo nombre פּוּוָה), y después fueron repetidos en las diferentes casas de estas familias. דּוֹדוֹ no es un apelativo, como los traductores de la LXX, suponen (υἱὸς πατραδέλφου αὐτοῦ), sino un nombre propio, como en 2 de Sam. 23:9 (*Keri*), 24, y 1 de Crón. 11:12. La ciudad de *Samir*, sobre los montes de Efraín, donde Tola juzgaba a Israel, y después fue sepultado, era un lugar diferente a la Samir sobre las montañas de Judá, mencionada en Jos. 15:48, y su ubicación (probablemente en el territorio de Isacar) todavía es desconocida, porque no hay razón para identificar a Samir con Semer, el propietario del monte, en el que Omri construyó Samaria (Cassel).

Vers. 3ss. Después de él, *Jair* el galaadita (nacido en Galaad) juzgó a Israel durante veintidós años. No se dice más de él aparte de que tenía treinta hijos que cabalgaban sobre treinta asnos, lo cual era una señal de un rango distinguido en aquellos tiempos en que los israelitas no tenían caballos. Tenían treinta ciudades (la segunda עָרִים en el ver. 4 es otra forma de עָרִים, de un singular עִיר = עִיר, una ciudad, y es escogida por su similitud en sonido con עֲיָרִים, asnos). Acostumbran a llamar a estas ciudades *Havot-jair* hasta hoy (el tiempo en que se escribió nuestro libro), en la tierra de Galaad. La לָהֶם antes de יִקְרְאוּ se pone antes para dar énfasis, «*que se llaman*», etc. Esta declaración no está en desacuerdo con el hecho de que en tiempo de Moisés, el manaseo Jair dio el nombre de *Havot-jair* a las ciudades de Basán que habían sido conquistadas por él (Num. 32:41; Deut. 3:14); porque aquí no se afirma que las treinta ciudades que pertenecían a los hijos de Jair hayan recibido este nombre por primera vez, por el juez Jair, sino simplemente que este nombre se volvió a usar por los hijos de Jair, y fue aplicado a estas ciudades en un sentido peculiar. (Para más detalles sobre *Havot-Jair*, véase el comentario de Deut. 3:14). La ubicación de *Camón*, donde Jair fue sepultado, es completamente incierta. *Josefo* (*Ant*. V. 6, 6) la llama una ciudad de Galaad, aunque probablemente por causa de la suposición de que no parecería factible que Jair el galaadita, que poseía tantas ciudades en Galaad, fuese sepultado fuera de Galaad. Pero esta suposición es muy cuestionable. Como Jair juzgó a Israel después de Tola el isacarita, es más natural suponer que vivía propiamente en Canaán. *Reland* (*Pal.* II, p. 679) apoya la opinión de que estaba en Galaad, y aduce el hecho de que *Polybio* (*Hist.* 5. 70, 12) menciona una ciudad llamada Καμοῦν, al lado de Pella y Gefrun, que fue tomada por Antíoco. Por otro lado, Eusebio y Jerónimo (en el Onomasticón) consideran nuestra Camón como si se tratase de la misma κώμη Καμμωνὰ ἐν τῷ μεγάλῳ πεδίῳ, seis millas romanas al norte de *Legio* (*Lejun*), en el camino a Ptolemais, que estaría en la llanura de Jezreel y Esdraelón. Sin duda que esto es aplicable para la Κυαμών de Judit 7:3; pero no puede decidirse si se puede aplicar a nuestra Camón, ya que la ciudad no vuelve a ser mencionada.

Periodo de opresión por los amonitas y filisteos (capítulo 10:6-16)

La tercera fase en el periodo de los jueces, que se extiende desde la muerte de Jair hasta el levantamiento de Samuel como profeta, fue un tiempo de profunda humillación para Israel, puesto que el Señor entregó a su pueblo en manos de dos hostiles naciones a la vez, por causa de sus repetidas recaídas a la idolatría; de modo que los amonitas invadieron la tierra por el este, y oprimieron a los israelitas severamente durante dieciocho años, especialmente a las tribus del este del Jordán; en tanto que los filisteos entraron por el oeste, y extendieron su dominio sobre las tribus de este lado, y las sometieron cada vez más bajo su yugo. Es cierto que Jefté liberó a su pueblo de la opresión de los amonitas, con el poder del Espíritu de Yahvé, habiéndose asegurado primeramente la ayuda de Dios por medio de un voto, y no sólo hirió a los amonitas, sino que los subyugó por completo delante de los israelitas. Pero la opresión de los filisteos tardó cuarenta años; porque aunque Sansón infligió fuertes golpes sobre los filisteos vez tras vez, y los hizo sentir la superioridad del poder del Dios de Israel, no obstante nunca estuvo en condición de destruir su poder y gobierno que ejercían sobre Israel. Esto fue dejado para que lo lograra Samuel, después que hubo convertido al pueblo al Señor su Dios.

Capítulo 10:6-18. Apostasía renovada de Israel y su consiguiente castigo

Por cuanto los israelitas abandonaron al Señor su Dios nuevamente, y sirvieron a los dioses de las naciones de alrededor, el Señor los entregó al poder de los filisteos y amonitas, y los dejó gemir durante dieciocho años bajo la severa opresión de los amonitas, hasta que clamaron a Él en su aflicción, y les envió libertad por medio de Jefté, aunque no hasta que los hubo responsabilizado por sus pecados, y ellos hubieron hecho a un lado los dioses ajenos. Esta sección forma la introducción, no sólo a la historia de Jefté (caps. 11:1-12:7) y de los jueces que le siguen, Ibzán, Elón y Abdón (cap. 12:8-15), sino también a la historia de Sansón, quien empezó a liberar a Israel del poder de los filisteos (caps. 13-16). Después que se ha mencionado el hecho en la introducción (en el ver. 7), que Israel fue entregado en manos de los filisteos y amonitas al mismo tiempo, la opresión amonita, que tardó dieciocho años, se describe más particularmente en los vers. 8, 9. Ésta es seguida por la reprobación de la idólatra nación por parte de Dios (vers. 10-16); y finalmente, la historia de Jefté es introducida en los vers. 17, 18, dándose el relato más pleno en el cap. 11. Jefté, que juzgó a Israel seis años después de la conquista y humillación de los amonitas (cap. 12:7), fue seguido por los jueces Ibzan, Elón y Abdón, quienes juzgaron a Israel durante siete, diez y ocho años respectivamente, es decir, durante veinticinco años en total; de modo que Abdón murió cuarenta y nueve años (18 + 6 + 25) después del comien-

zo de la opresión amonita, *i.e.* nueve años después del término de los cuarenta años de gobierno palestino sobre Israel, lo cual se describe más particularmente en el cap. 13:1, con el propósito de introducir la historia de Sansón, quien juzgó a Israel durante veinte años bajo ese gobierno (caps. 15:20; 16:31), sin terminarlo o incluso sobrevivirlo. Sólo fue terminado por la victoria que Israel alcanzó bajo Samuel en Ebenezer, conforme se describe en 1 de Sam. 7.

Vers. 6-16. En el relato de la renovada apostasía de los israelitas de su Señor contenida en el ver. 6, se mencionan siete deidades paganas a las que servían los israelitas; además de los Baales y Astarots cananeos (véase el cap. 2:11, 13), se mencionan los dioses de *Aram*, *i.e. Siria*, que nunca se mencionan por nombre; de Sidón, *i.e.* de acuerdo con 1 de Reyes 11:5, principalmente la Astarte sidonia o fenicia; de los *moabitas*, *i.e.* Quemos (1 de Reyes 11:33), la principal deidad del pueblo, la cual se relacionaba con Moloc (véase en Num. 21:29); de los *amonitas*, *i.e.* Milcom (1 de Reyes 11:5, 33) o Moloc (véase en Lev. 18:21); y de los *filisteos*, *i.e.* Dagón (véase el cap. 16:23). Si comparamos la lista de estas siete deidades con los vers. 11 y 12, donde hallamos que se mencionan siete ciudades de aquellas en cuyas manos Yahvé había entregado a Israel, la correspondencia entre el número siete en estos dos casos y el significativo uso del número son inequívocos. Israel había puesto en balanza el número de las liberaciones divinas con un número similar de ídolos que servía, de modo que la medida de la iniquidad de la nación estaba llenada en la misma proporción que la medida de la gracia libertadora de Dios. El número siete se emplea en las Escrituras como el sello de las obras de Dios, o de la perfección creada, o a ser creada, por Dios, por un lado, y de las acciones del hombre en su relación con Dios por el otro. El fundamento de esto fue la creación de Dios en siete días, cf. *Kliefoth*, «die Zahlensymbolik der heiligen Schrift», en *theologische Zeitschrift de Kliefoth y Dieckhaus* III, pp. 35s. y 61s.

Sobre el ver. 7, véase el cap. 2:13, 14. Los amonitas son mencionados después de los filisteos, no porque hayan oprimido a los israelitas después, sino puramente por razones formales; porque el historiador estaba próximo a describir la opresión de los amonitas primero. En el ver. 8 el tema es בְּנֵי עַמּוֹן [los hijos de Amón], como podemos verlo claramente por el ver. 9. *«Los cuales oprimieron y quebrantaron a los hijos de Israel en aquel tiempo», i.e.* el año en que Dios vendió a los israelitas en sus manos, o en el que invadieron la tierra de Israel. רָעַץ y רָצַץ son sinónimos, y simplemente se unen para dar énfasis, en tanto que lo segundo recuerda a Deut. 28:33. Entonces se añade la duración de dicha opresión: *«dieciocho años, a todos los hijos de Israel que estaban al otro lado del Jordán en la tierra del amorreo», i.e.* de los dos reyes amorreos Sehón y Og, que habitaron en Galaad. *Galaad*, siendo un epíteto más preciso para la tierra de los amorreos, se utiliza aquí en un sentido más amplio para denotar toda la tierra del este del Jordán, todo lo que había sido tomado de los amorreos y ocupado por los israelitas (como en Num. 32:29; Deut. 34:1; véase en Jos. 22:9).

Ver. 9. También cruzaron el Jordán, e incluso hicieron la guerra a Judá, Benjamín y a la casa de Efraín (las familias de la tribu de Israel), por lo que Israel fue sumido en gran aflicción. וַתֵּצַר, como en el cap. 2:15.

Vers. 10-14. Cuando los israelitas clamaron al Señor en su aflicción: *«Nosotros hemos pecado contra ti; porque hemos dejado a nuestro Dios, y servido a los baales»*, primero que nada el Señor les recordó las manifestaciones de su gracia (vers. 11, 12), y luego les indicó la falta de fe de su apostasía y lo indigno de sus ídolos (vers. 13, 14). וְכִי, *«mas vosotros ciertamente me habéis dejado»*, describe el pecado más minuciosamente, y no hay necesidad de quitarlo del texto, un acto que no se ve respaldado por su ausencia en muchos MSS ni por su omisión de la LXX, el *Siríaco* y la *Vulgata*. בְּעָלִים es un término usado para denotar a todos los dioses falsos, como en el cap. 2:11. Esta respuesta por parte de Dios a la oración de los Israelitas pidiendo ayuda, no debe considerarse que fue dada por medio de una manifestación extraordinaria (teofanía), o por mediación de un profeta, porque con toda seguridad eso se habría grabado; antes bien, es evidente que fue dada frente al tabernáculo, donde el pueblo había clamado al Señor, y puede haber venido a través del sumo sacerdote, o tal vez por una voz interna en la que Dios habló a los corazones del pueblo, *i.e.* por medio de la voz de sus propias conciencias, por medio de la cual Dios trajo a su memoria y grabó sobre sus corazones primeramente todos sus actos misericordiosos, y luego su infiel apostasía. Hay un *anacoluto* en las palabras de Dios. La construcción que comienza con מִמִּצְרַיִם es abandonada en וְצִידוֹנִים וגו en el ver. 12; y el verbo הוֹשַׁעְתִּי, que corresponde al inicio de la cláusula, se utiliza después en la forma de una apódosis con וְאוֹשִׁיעָה אֶתְכֶם. *«¿No os he liberado:* 1) *de los egipcios* (cf. Ex. 1-14); 2) *de los amorreos* (cf. Num. 21:3); 3) *de los amonitas* (que oprimieron a Israel junto con los moabitas en tiempo de Aod, cap. 3:12ss.); 4) *de los filisteos* (por medio de Samgar, véase 1 de Sam. 12:9, donde se menciona a los filisteos entre Sísara y Moab); 5) *de los sidonios* (entre los que probablemente se incluye a los cananeos bajo el mando de Jabín, como Sidón, de acuerdo con el cap. 18:7, 28, parece haber ejercido una especie de principado o protectorado sobre las tribus del norte de Canaán); 6) *de los amalecitas* (que atacaron a los israelitas incluso en Horeb, Ex. 17:8ss., y después invadieron la tierra de Israel tanto con los moabitas, cap. 3:13, como con los madianitas, cap. 6:3); y 7) *de los madianitas?»* (véase los caps. 6 y 7). מָעוֹן son los מְעוּנִים, los cuales se presentan en 2 Crón. 26:7 (cf. 1 Crón. 4:41) juntamente con los filisteos y los árabes como derrotados por Uzias, los habitantes de la ciudad Maan, situada al este de Petra, bordeando el camino de los peregrinos de Siria (*Burckhardt*, *Syr.*, pp. 734 y 1035). La lista, en la que constan los pueblos de cuya opresión salvó Dios a los israelitas no es una lista cronológica sino geográfica: Los pueblos de las cuatro regiones del mundo que oprimían a Israel y el grupo de los siete que es dividido en un grupo de cuatro y uno de tres. En primer lugar se nombra a los egipcios al sur y a los amoritas al norte, ambos en los tiempos de Moisés; los amonitas en el este y los filisteos en el oeste. En un segundo plano están los sidonios, un pueblo mercantil en el noroeste y los amalequitas o maonitas en el sureste, pueblos beduinos que atacaban a Israel desde el desierto de Arabá. En una enumeración histórica no sólo faltarían los midianitas sino también los moabitas, que ya atacaban a Israel en tiempos de Moisés (Num. 22:2ss. y 24:17) y que lo acosaban durante el tiempo de los jueces (Jue. 3:12ss., caps. 6 y 7). El hecho que no se narre un ataque de parte de los maonitas a Israel no basta para dudar de la variante מָעוֹן porque tampoco consta uno de los ataques de los sidonios[25].

25. En vez de מָעוֹן en el códice alejandrino y el vaticano de la LXX presentan Μαδιάμ, mientras otros leen Χαναάν. El sirio en cambio escribe Ammon. De esta multitud de variantes se puede concluir que los traductores adivinan el significado del original, mientras que el caldeo (אֲנָשֵׁי מָעוֹן) va de acuerdo con el texto hebreo y asegura así la exactitud de esta palabra. Por eso no vemos razones suficientes para considerar con Ewald y *Bertheau* la variante Μαδιάμ como original.

Ver. 13. Sin embargo, en lugar de agradecer al Señor por estas liberaciones, manifestando verdadera devoción a Él, Israel lo había abandonado sirviendo a otros dioses (véase el cap. 2:13).

Vers. 14ss. Por tanto el Señor no los salvaría más. Podrían intentar obtener ayuda de los dioses que habían escogido para sí mismos. Ahora los israelitas debían experimentar lo que Moisés había predicho en su canto (Deut. 32:37, 38). Esta amenaza divina tenía su propio efecto. Los israelitas confesaron sus pecados, se sometieron totalmente al castigo de Dios, y simplemente oraron pidiendo salvación; ni tampoco se contentaron meramente con prometer, antes bien pusieron aparte a los dioses ajenos y sirvieron a Yahvé, *i.e.* se entregaron nuevamente a su servicio con sinceridad, y así se convirtieron seriamente al Dios viviente. «*Y Él fue angustiado* (תִּקְצַר, como en Num. 21:4) *a causa de la aflicción de Israel*»; *i.e.* Yahvé ya no podría ver la miseria de Israel; estaba obligado a ayudar. El cambio en el propósito de Dios no implica alguna mutabilidad en la naturaleza divina; simplemente atañe la actitud de Dios para con su pueblo, o la manifestación del amor divino para con el hombre. Para doblegar plenamente al pecador, el amor de Dios debe apartar su mano ayudadora y hacer sentir al hombre las consecuencias de su pecado y rebelión, para que abandonen sus caminos malvados y se vuelvan al Señor su Dios. Una vez que este fin ha sido alcanzado, el mismo amor divino se manifiesta como gracia piadosa y ayudadora. Los castigos y beneficios fluyen del amor de Dios, y tienen por objetivo la felicidad y bienestar del hombre.

Vers. 17s. Estos versículos forman la introducción al relato de la ayuda y liberación enviada por Dios, y describen los preparativos realizados por Israel para pelear contra sus opresores. Los amonitas «*se juntaron*», *i.e.* se congregaron (הִצָּעֵק como en el cap. 7:23), y acamparon en Galaad, *i.e.* en aquella porción de Galaad de la que se habían posesionado. Porque los israelitas, *i.e.* las tribus del este del Jordán (de acuerdo con el ver. 18 y el cap. 11:29), también se reunieron en Galaad y acamparon en Mizpa, *i.e.* Ramat-mizpa o Ramot de Galaad (Jos. 13:26; 20:8), probablemente en el sitio de la presente *Szalt* (véase Deut. 4:43 y las observaciones sobre el *comentario al Pentateuco*, vol. I, p. 300), y comenzaron a buscar un varón que pudiera iniciar la guerra, y para hacerlo líder sobre todos los habitantes de Galaad (las tribus de Israel que habitaban en Perea). Los שָׂרֵי גִלְעָד [príncipes de Galaad] son una aposición הָעָם [del pueblo]. «El pueblo, es decir, los príncipes de Galaad», *i.e.* los jefes de tribus y familias de los israelitas del este del Jordán. «*Cabeza*» (jefe) se define aún más en el cap. 11:6, 11 como «*capitán*», *o «cabeza y capitán»*.

Capítulos 11-12:7. Elección de Jefté como príncipe. Negociaciones con los amonitas. Victoria, voto y oficio de juez [26]

Versículos 1-11. Elección de Jefté como príncipe y juez de Israel

Vers. 1-3. El relato comienza con su ascendencia y con su primer estilo de vida. «*Jefté* (יִפְתָּח, LXX Ἰεφθά) el gaaladita era un héroe valeroso» (גִּבּוֹר חַיִל, véase el cap. 6:12; Jos. 1:14, etc.); pero era hijo de una ramera, y fue engendrado por Galaad, además de los otros hijos que tuvo con su esposa. *Galaad* no es el nombre del país, como *Bertheau* supone, de modo que la tierra sea místicamente personificada como el padre de Jefté. Ni es el nombre del hijo de Maquir y nieto de Manasés (Num. 26:29) de modo que se mencione aquí al célebre ancestro de los galaaditas en lugar del desconocido padre de Jefté. Es en realidad el nombre propio de su padre; y del mismo modo que en el caso de Tola y Fúa, en el cap. 10:1, el nombre del renombrado ancestro es repetido en su descendiente. Nos vemos forzados a concluir así por el hecho de que la esposa de Galaad, y sus otros hijos con aquella esposa, son mencionados en el ver. 2. Estos hijos echaron de la casa a su medio hermano Jefté debido a su nacimiento inferior, para que no tuviera parte con ellos en la herencia; del mismo modo que los hijos de Cetura fueron echados por Abraham para que no heredaran junto con Isaac (Gen. 21:10ss.; 25:6).

Ver. 3. Jefté partió de entre sus hermanos a la tierra de Tob, *i.e.* de acuerdo con 2 de Sam. 10:6,8, un distrito al norte de Perea, sobre la frontera con Siria, o entre Siria y los amonitas, llamado Τώβιον en 1 de Mac. 5:13, o más correctamente Τουβίν, conforme a Macabeos 12:17, donde algunos hombres se reunieron en torno a él (cf. cap. 9:4), y «se fueron con él», en expediciones guerreras y depredadoras, del mismo modo que los beduinos.

Vers. 4-6. Pero cuando los amonitas hicieron la guerra contra Israel en época posterior, los ancianos de Galaad (שָׂרֵי גִלְעָד = זִקְנֵי גִלְעָד [los príncipes de Galaad], cap. 10:18) fueron en busca de Jefté para convertir a este valiente guerrero en su líder. En el ver. 4 se reanuda el relato de la guerra entre los amonitas e Israel, el que se menciona en el cap. 10:17, luego se describe su progreso bajo el mando de Jefté de un modo más pleno. «*Con el paso del tiempo*» (מִיָּמִים, *a diebus*, *i.e.* después de un largo periodo que no puede definirse con mayor precisión), *sc.* después de Jefté ser expulsado de su hogar (véase el caps. 14:8; 15:1; Jos. 23:1). קָצִין significa un líder en la guerra (Jos. 10:24), y por tanto se distingue en el ver. 11 de רֹאשׁ, un jefe tanto en la guerra como en tiempo de paz.

Ver. 7. Jefté expresó su asombro a los ancianos de que anteriormente lo habían odiado y expulsado, y ahora venían a él en su aflicción, *sc.* para convertirlo en su caudillo en tiempo de guerra. Y de ese modo pone la culpa de su expulsión sobre los ancianos de Galaad, aunque había sido echado únicamente por sus hermanos de la casa de su padre, por cuanto lo habían aprobado, o, en todo caso, no habían interferido como magistrados para evitarlo. Ciertamente no podemos inferir por este reproche, como ya lo comentó Clericus, que la expulsión y desheredad de Jefté haya sido un error legal; pero lo que se implica en todo caso, es que Jefté vio el acto como un mal que se le había hecho a él, y fundó la razón en el

---

26. Sobre la naturaleza de las fuentes de donde el autor ha elaborado tolerablemente la historia de Jefté, todo lo que puede determinarse con certeza es que surgieron de algunos contemporáneos de este juez, ya que proveen un claro y sorprendente cuadro de su vida y hechos. La hipótesis de *Bertheau*, de que la sección que se extiende desde el cap. 11:12 hasta el ver. 28 se fundamenta sobre algo de obra histórica, la cual también se emplea en Num. 21; Deut. 2 y 3, y varios sitios del libro de Josué, en realidad no tiene otro fundamento que la no aprobada suposición de que el Pentateuco y el libro de Josué fueron escritos hacia el final del periodo de los reyes. Por el marcado acuerdo entre las negociaciones de Jefté con el rey de los amonitas respecto a la posesión de la tierra del este del Jordán, y el relato dado en el Pentateuco, especialmente en Num. 20 y 21, puede explicarse muy sencilla y perfectamente, sobre la suposición de que el mismo autor poseía el Pentateuco. Y el relato que falta en el Pentateuco, es decir, que Israel pidió permiso al rey de Moab para pasar por su tierra (ver. 17), pudo haber sido añadido por la tradición oral, del mismo modo que aquellas gloriosas victorias ganadas por Israel bajo el mando de Moisés eran celebradas en versos por los poetas contemporáneos (véase Num. 21:14, 17, 27); y esto ciertamente contribuyó no poco a mantener con vida la memoria de aquellos sucesos en la nación a lo largo de los siglos.

odio de sus hermanos. La ley mosaica no contenía regulaciones en este asunto, puesto que la ley dada en Deut. 21:15-17 simplemente se aplicaba a los hijos de diferentes esposas, y no al hijo de una ramera.

Ver. 8. Los ancianos respondieron, «*por esta misma causa* (לָכֵן, porque te hemos hecho mal anteriormente) *volvemos ahora a ti, para que vengas con nosotros y pelees contra los hijos de Amón*». Las cláusulas וְהָלַכְתָּ, וְנִלְחַמְתָּ, וְהָיִיתָ, que están formalmente coordinadas, lógicamente deben subordinarse entre sí, expresando las dos primeras la condición, y la tercera la consecuencia, en este sentido: «*si vienes y luchas con nosotros,... serás nuestro caudillo, es decir, de todos los habitantes de Galaad*», *i.e.* de las dos tribus y media del este del Jordán.

Ver. 9. Jefté asintió a esto: «*Si me hacéis volver para que pelee contra los hijos de Amón, y Yahvé los entregare delante de mí* (נָתַן לְפָנַי *lit*. frente a mí, como en Jos. 10:12; Deut. 2:31, etc.), *seré yo vuestro caudillo*» אֲנֹכִי [yo] es enfático en tanto se distingue de *vosotros*; y no es necesario considerar la oración como una pregunta, con lo cual la expresión del ver. 10, כִּדְבָרֶךָ [como tu dices], que presupone una declaración afirmativa de parte de Jefté, y no una pregunta, sería completamente irreconciliable.

Ver. 10. Los ancianos lo prometieron bajo juramento. «*Yahvé sea testigo entre nosotros*», *i.e.* sea oyente y juez de las cosas que estamos negociando; «*si no hiciéremos como tú dices*» (אִם לֹא, una partícula empleada en relación con un juramento).

Ver. 11. Entonces Jefté fue con los ancianos de Galaad, «*y el pueblo* (*i.e.* los habitantes de Galaad) *lo eligió por su caudillo y jefe* (לְקָצִין)*; y Jefté habló todas sus palabras delante de Yahvé en Mizpa*»*; i.e.* repitió en una solemne asamblea al pueblo, delante de Dios en Mizpa, las condiciones y obligaciones bajo las que él aceptaría el honor que le había sido conferido. לִפְנֵי יהוה [Delante de Yahvé] no necesariamente presupone la presencia del arca en Mizpa; ni tampoco es posible que lo asumamos, ya que la guerra se resolvió principalmente por las tribus del este solas, y las mismas no poseían arca alguna. Meramente afirma que Jefté realizó este acto, con la vista puesta en Dios, la omnipresente cabeza de Israel. Estas palabras respaldan todavía menos que hubiesen tenido un altar en Mizpa, y que se hayan ofrecido sacrificios para confirmar el trato, de lo cual no hay la más mínima indicación en el texto. לִפְנֵי יהוה [Delante de Yahvé] no implica nada más que Jefté confirmó todas sus palabras por medio de un juramento» (*Hengstenberg*, *Diss.* 2, pp. 35, 36).

Versículos 12-28. Negociaciones de Jefté con el rey de los amonitas

Ver. 12. Antes de Jefté tomar la espada, envió mensajeros al rey de los amonitas, para quejarse contra él por sus invasiones a la tierra de los Israelitas. «*¿Qué tienes tú conmigo* (מַה־לִּי וָלָךְ ¿qué hay entre ambos? véase Jos. 22:24; 2 de Sam. 16:10), *que has venido a mí para hacer guerra contra mi tierra?*» Los embajadores de Jefté hablaron en nombre de la nación; de aquí que se empleen los singulares אֵלַי [mi] y אַרְצִי [mi tierra].

Ver. 13. El rey de los amonitas respondió que cuando Israel salió de Egipto, había tomado su tierra desde el Arnón hasta el Jaboc (por el norte), y hasta el Jordán (al oeste), y demandó que ahora restauraran estas tierras en paz. El plural אֹתָהֵן (ellos) se refiere *ad sensum* a las ciudades y lugares de la tierra en cuestión. La queja suscitada por el rey de los amonitas tiene una característica que parece tener cierto color de justicia. Bajo el liderazgo de Moisés los israelitas sólo habían hecho la guerra a los dos reyes de los amorreos, Sehón y Og, y los derrotaron, sin haber atacado a los amonitas, moabitas y edomitas, porque Dios les había prohibido atacar estas naciones (Deut. 2:5, 9, 19); pero una porción del territorio de Sehón anteriormente había sido propiedad moabita y amonita, y había sido conquistada por los amonitas y ocupada por ellos. De acuerdo con Num. 21:26, Sehón había hecho la guerra al rey previo de Moab, y le había desposeído la tierra hasta el Arnón (véase el comentario sobre este pasaje). Y aunque no se declara expresamente en el Pentateuco que Sehón hubiera extendido sus conquistas más allá de los moabitas, hasta el territorio de los amonitas, que se situaba al este de Moab, y tomado una porción de éste, se indica claramente en Jos. 13:25, puesto que, conforme a ese pasaje, la tribu de Gad recibió además de Jazer y todas las ciudades de Galaad, la mitad de la tierra de los hijos de Ammón, es decir, la tierra del este de Galaad, al lado occidental del Jaboc alto (Nahr Ammán: véase en Jos. 13:26)[27].

Vers. 14s. Entonces envió Jefté embajadores nuevamente para explicar al rey la verdadera situación del caso, es decir, que Israel no había tomado la tierra de Moab ni la de los amonitas. Como prueba de esto, Jefté adujo los hechos principales relacionados con el viaje de los israelitas por el desierto de Arabia hacia Canaán, por lo que se confirmaba su aseveración, en perfecto acuerdo con los relatos del Pentateuco respecto al asunto en disputa.

Vers. 16s. Al salir de Egipto, Israel pasó por el desierto hacia el Mar Rojo, y vino a Cades (Num. 20:1). Entonces enviaron mensajeros al rey de Edom, para obtener permiso de pasar por esta tierra; y el rey de Edom se lo negó (Num. 20:14-21). También enviaron mensajeros al rey de Moab, quien respondió con una negativa similar. La embajada al rey de Moab no se menciona en el Pentateuco, ya que no tenía mayor trascendencia directa en el curso futuro de los israelitas. «*Se quedó por tanto, Israel en Cades*» (palabra por palabra, como en Num. 20:1b), y «*yendo por el desierto*», esto es hacia el monte Hor, luego descendió del Arabá al Mar Rojo, y pasó Obot hasta Ijeabarim en el desierto (Num. 20:22-21:11). De este modo rodearon la tierra de Edom y la tierra de Moab (וַיָּסָב, como סָבַב en Num. 21:4); y vinieron del este a la tierra de Moab (*i.e.* a lo largo de la frontera oriental, porque Ijeabarim estaba situada allí de acuerdo con Num. 21:13), *i.e.* y acampó al otro lado del Arnón (Num. 21:13), *i.e.* en el alto curso del Arnón, donde todavía fluye a través del desierto. Sobre esta marcha, por tanto, no entraron en el territorio de Moab, ya que el Arnón formaba la frontera de Moab, *i.e.* el límite entre Moab y el territorio de los amorreos (Num. 21:13).

Vers. 19-22 son casi literalmente iguales que Num. 21:21-25. Entonces envió Israel mensajeros a Sehón, rey

27. La explicación que Masius proporciona de este pasaje (*Eatenus modo sursum in Galaaditidem exporrectam jacuisse Gaditarum haereditatem, quatenus dimidia Ammonitarum ditio Galaaditidem ab oriente ambiebat*) no se mantiene en suficiente armonía con las palabras, y es demasiado innatural para ser considerada como correcta, como lo es por *Reland* (*Pal. illustrata,* p. 105) y *Hengstenberg* (*Beiträge über den Pentateuch* II, p. 35); y las razones asignadas por Masius, «que se había prohibido a los israelitas que ocuparan la tierra de los amonitas», y «que los amonitas no son mencionados en Num. 21:26», son demasiado débiles para establecer algo. Lo segundo es un *argumentum e silentio,* que pierde todo significado cuando tenemos en mente que incluso la alusión a la tierra de los moabitas en Num. 21:26 es ocasionada únicamente por la prominencia dada a Hesbón, y el proverbio poético fundado en su caída. Pero la prohibición contra arrebatar a los amonitas su territorio tenía la misma fuerza en relación con la tierra de los moabitas, y simplemente se refería a dicha tierra conforme era poseída en tiempos de Moisés, sin incluir la tierra que los amorreos les habían quitado.

de los amorreos en Hebrón, para pedir permiso de pasar por su tierra. אֶל־מְקוֹמִי [Hasta mi lugar], *i.e.* a la tierra de Canaán que Yahvé había designado para mí. Pero Sehón *«no se fió de Israel para darle paso por su territorio», i.e.* no confió en la seguridad que le dio Israel de que sólo quería pasar pacíficamente por su tierra, sino que supuso que la petición cubría la intención de tomar posesión de su tierra por la fuerza. (En Num. 21:23 tenemos לֹא נָתַן en lugar de לֹא הֶאֱמִין). No se confinó, por tanto, a negar el permiso que pedían, sino que reunió a sus guerreros, y marchó contra los israelitas al desierto, hasta Jahaza, al este de Medeba y Dibón (véase en Num. 21:23), y peleó contra ellos. Pero fue derrotado, y perdió toda su tierra, desde el Arnón (Mojeb) al sur del Jaboc (Zerka) al norte, y desde el desierto por el este hasta el Jordán al oeste, del cual tomaron posesión los israelitas.

Vers. 23s. Basándose en estos hechos, Jefté obtuvo esta simple pero indisputable conclusión: *«Lo que Yahvé Dios de Israel desposeyó al amorreo delante de su pueblo Israel, ¿pretendes tu apoderarte de él?* (la tierra de los amorreos)». El sufijo de תִּירָשֵׁנוּ se refiere a הָאֱמֹרִי, los amorreos, *i.e.* su tierra. La construcción de יָרַשׁ con el acusativo del pueblo (como en Deut. 2:12, 21, 22; 9:1) puede explicarse sobre la sencilla base de que para tomar posesión de un país, en primer lugar es necesario someter a tu poder a quienes lo controlan. Jefté entonces demostró aun más cuán insostenible era el reclamo del rey de los amorreos, y le dijo (ver. 24): *«Lo que* (הֲלֹא, *nonne*) *te hiciere poseer Quemos tu Dios, ¿no lo poseerías tú? Así, todo lo que desposeyó Yahvé nuestro Dios delante de nosotros, nosotros lo poseeremos»* una apelación cuya validez no podría ser disputada. Para Quemos, véase en Num. 21:29. El verbo הוֹרִישׁ combina los tres significados: arrojar de una posesión, privar de un poseedor y dar por posesión; ya que es imposible entregar una tierra por posesión sin arrojar o exterminar a su poseedor previo.

Ver. 25. Pero sin contentarse con esta deducción conclusiva, Jefté se esforzó por eliminar la última apariencia de derecho en la pretensión del rey por medio de un segundo e igualmente concluyente argumento. *«¿Eres tú ahora mejor en algo que Balac hijo de Zipor, rey de Moab? ¿Tuvo él cuestión* (רוֹב, *inf. abs.* de רִיב o רוּב) *con Israel, o hizo guerra contra ellos?»* Por la repetición de וְעַתָּה (ver. 25, cf. ver. 23), el nuevo argumento es adjuntado al previo, como una segunda deducción de los hechos ya descritos. Balac, el rey de los moabitas, realmente había pedido a Balaam para que destruyese a Israel por medio de sus maldiciones; pero no lo hizo tanto con la intención de privarles del territorio de los amorreos que habían conquistado, como por el temor de que los poderosos israelitas también conquistaran su parte del reino. Balac ni había hecho la guerra contra Israel por causa del territorio que habían conquistado de los amorreos, ni lo había reclamado como de su propiedad, lo cual ciertamente podría haber hecho con cierta apariencia de justicia, ya que una gran porción del mismo había pertenecido a los moabitas (véase Num. 21:26 y el comentario sobre este pasaje). Por tanto si Balac, el rey de los moabitas, nunca pensó en ver esta tierra como algo que era de su propiedad, o en pedir a los israelitas que se la devolviesen, el rey de los amonitas no tenía derecho alguno de clamar que la tierra de Galaad le perteneciese a él, o de quitarla a los israelitas por la fuerza, especialmente después de haber pasado trescientos años. *«Cuado Israel ha estado habitando por trescientos años Hesbón y sus aldeas,... y todas las ciudades que están en el territorio de Arnón, ¿por qué no las habéis recobrado en ese tiempo»* (*i.e.* durante estos trescientos años)? Si los amonitas tenían algún derecho a esto, debían haber hecho su reclamo en el tiempo de Moisés. Ahora era demasiado tarde, después que habían pasado trescientos años. Porque *si nullla temporis praescriptio nec ulla longae possessionis ratio valeret, nihil tuto ab ullo populo unquam possidentur, nec finis ullus esset bellorum aut dissentionum* [si no se debe admitir algún derecho prescrito debido a lo largo del tiempo, y si la larga duración en posesión no concede título, nada podría ser de alguien con seguridad, y no habría fin para las guerras y las disensiones] (*Clericus*). Sobre Hesbón y sus hijas, véase en Num. 21:25. *Aroër* (עֲרֹעֵר, otra forma para עַרְעָר, o posiblemente sólo sea el error de un copista) es Aroer de Gad, frente a *Rabá* (Jos. 13:25), y debe buscarse en el wadi Nahr Ammán, al noreste de Ammán (véase en Jos., *l.c.*), no la Aroer de Rubén, sobre la frontera del valle de Arnón (Num. 32:34; Deut. 2:36; 4:48; Jos. 12:2; 13:9). Esto es evidente por el hecho de que se distingue de «todas las ciudades del lado (עַל יְדֵי, véase Num. 34:3) del Arnón», que incluían Aroer de Rubén. *Aroer* de Gad, con sus ciudades hijas, probablemente era un territorio amonita antes del tiempo de Sehón. Sobre los 300 años, un número redondeado muy próximo a la realidad, véase la *Cronología*, p. 228.

Ver. 27. Después que Jefté presentó todo lo que podría decirse, para demostrar que los israelitas eran los poseedores legítimos de la tierra de Galaad (*urget Jephta omnia illa, quae ad praescriptionem valent, possessionem, longum tempus, jus belli, litem non contestatam* [Jefté empleó todo lo que podría presentarse para apoyar su derecho prescrito: posesión, duración de tiempo, el derecho de la conquista, y la indisputable ocupación] *Rosenmüller*), concluyó con estas palabras: *«Yo* (*i.e.* Israel, cuya causa estaba defendiendo Jefté) *nada he pecado contra ti, mas tú haces mal conmigo peleando contra mí. Yahvé, que es el juez, juzgue hoy* (הַיּוֹם) *entre los hijos de Israel y los hijos de Amón»*. Dios decidiría entre las dos naciones, dando la victoria en la guerra al lado cuya causa fuese la justa.

Ver. 28. Pero el rey de los amonitas no escuchó las palabras de Jefté «que le envió», *i.e.* había instruido a sus mensajeros que le dirigieran; de modo que fue necesario que Yahvé decidiera por Israel en la batalla.

Versículos 29-33. Victoria de Jefté sobre los amonitas

Por cuanto las negociaciones con el rey de los amonitas fueron infructíferas, Jefté no tuvo otra opción que hacer uso de la espada.

Ver. 29. Con el poder del Espíritu que vino sobre él (véase el cap. 3:10), pasó Galaad (la tierra de las tribus de Rubén y Gad entre el Arnón y el Jaboc) y Manasés (la Galaad y Basán del norte, que la media tribu de Manasés había recibido por posesión), para reunir un ejército para la batalla, y luego se dirigió con el ejército que reunió a Mizpa de Galaad, *i.e.* Ramot-mizpa, donde los israelitas ya habían acampado antes de su llamado (cap. 10:17), para desde allí poder atacar a los amonitas. עָבַר (pasar sobre) con un acusativo significa venir a una persona en un sentido hostil.

Vers. 30, 31. Sin embargo, antes de comenzar la guerra, hizo un voto al Señor: *«Si entregares a los amonitas en mis manos, cualquiera que saliere de las puertas de mi casa a recibirme, cuando regrese victorioso* (בְּשָׁלוֹם en paz) *de los amonitas, será de Yahvé, y lo ofreceré en holocausto»*. Por las palabras הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר, «el que sale», incluso si Jefté no pensó «sólo en un hombre, o incluso de modo más definido en alguien de su casa», en absoluto habría estado pensando en la cabeza del ganado, o en algún animal de su rebaño. «Salir de las puertas de su casa para recibirle» es una expresión que no se aplica a un rebaño o manada sacada del establo al momento de su regreso, o a cualquier animal que posiblemente corriera a recibirle. Porque la

frase לִקְרָאת יָצָא sólo se aplica a los hombres en otros pasajes donde aparece[28]. Incluso más, Jefté sin duda trataba de imponerse un voto muy difícil sobre sí. Y ese no sería el caso si hubiese estado pensando meramente en un animal para el sacrificio. Incluso sin juramento, habría ofrecido no uno sino muchos sacrificios después de obtener una victoria[29]. Por lo tanto, si hubiera tenido en mente un animal para sacrificio, ciertamente habría ofrecido lo mejor de sus rebaños. Por todo esto no puede haber duda que Jefté debe haber estado pensando en un ser humano que incluía en su voto; de manera que cuando declaró que dedicaría a quien saliera de su casa a recibirle, el significado del voto no puede haber sido otro que él dejaría la elección del voto a Dios mismo. «En su deseo por derrotar al enemigo, y agradecer a Dios por ello, Jefté no pudo pensar en nombrar algún objeto en particular al que pudiera considerar lo suficientemente grande para dedicarlo a Dios; por tanto lo dejó a la aventura, *i.e.* a la dirección de Dios, para que Él determinara el sacrificio. Se abstuvo de medir lo que era más querido por Dios, y lo dejó al mismo Dios» (*P. Cassel*, en *Herzog, Realencyclopaedie* VI, p. 469). A cualquiera que Dios trajera a recibirle, él lo dedicaría a Yahvé, y ciertamente, como se añade después por medio de una definición más precisa, lo ofrecería al Señor como ofrenda en holocausto. La וְ antes de הַעֲלִיתִיהוּ debe tomarse como explicativa y no como disyuntiva en el sentido de «o», que la ו nunca posee. Pero si Jefté realmente pensó en su hija en ese momento, no puede determinarse con certeza ya sea afirmativa o negativamente. Si lo hizo, sin duda esperaba que el Señor no demandara el más difícil de todos los sacrificios.

Vers. 32s. Después de buscar asegurarse la ayuda del Señor por este voto, salió contra los amonitas para luchar contra ellos; y el Señor los entregó en su mano, de modo que Jefté los hirió con muy grande estrago «desde *Aroer* (o Nahr Ammán; véase el ver. 26) hasta llegar a (עַד־בּוֹאֲךָ [hasta que llegues a]; véase Gen. 10:19) *Minit* (conquistando y tomando), veinte ciudades, y hasta la vega de las viñas (*Abel Keramím*)». *Minit*, según el Onomasticón (*s. v. Mennit*), era un lugar llamado *Manit* en el tiempo de Eusebio, a cuatro millas romanas desde Hesbón sobre la carretera que va a Filadelfia, con lo que se puede comparar el relato dado por *Buckingham* de las ruinas de una gran ciudad al este de Hesbón (véase *v. Raum., Pal.*, p. 265). La ubicación de *Abel Keramim* (*Lutero*: llanura de las viñas) no puede determinarse con la misma certeza. *Eusebio* y *Jerónimo* mencionan dos lugares con este nombre (*Onomasticón s. v. Abel vinearum*), *a villa Abela vinetis consita* (κώμη ἀμπελοφόρος Ἄβελ) a siete millas romanas de Filadelfia, y una *civitas nomine Abela vini fertilis* doce millas romanas al este de Gadara, y por tanto en la cercanía de Mandur. Sigue siendo incierto a cuál de las dos se refiere aquí, ya que no tenemos detalles precisos respecto a la batalla. Si se quisiera significar la Abela del norte, Jefté habría perseguido al enemigo hacia el sur primeramente, hacia la vecindad de Hesbón, y luego al norte, a la frontera de Basán. Por medio de esta victoria los amonitas fueron completamente sometidos delante de los israelitas.

Versículos 34-40. El voto de Jefté

Vers. 34, 35. Cuando el victorioso héroe retornó a Mizpa, su hija salió a recibirle «*con panderos y danzas*», *i.e.* encabezando una compañía de mujeres, que recibían al conquistador con música jubilosa y danzas (véase el comentario de Ex. 15:20): «*y ella era sola, su hija única; no tenía fuera de ella hijo ni hija*». מִמֶּנּוּ no puede significar de sí, ningún otro hijo suyo, aunque pudo haber tenido hijos que sus esposas le hubiesen traído de otros maridos; sino que se utiliza, como la Masora mayor lo ha destacado, en lugar de מִמֶּנָּה, «además de ella», la hija recientemente mencionada, utilizándose el masculino por el femenino como el género más general, simplemente porque la idea de «*hijo*» flotaba en la mente del autor. Ante tal encuentro Jefté se turbó de gran manera. Rasgando sus ropas (como señal de su intensa agonía; véase el comentario de Lev. 10:6), exclamó: «*¡Ay, hija mía! en verdad me has abatido, y tú misma has venido a ser causa de mi dolor*» (*lit*. te encuentras entre quienes me causan dolor, tú perteneces a su clase, y ciertamente en el más pleno sentido de la palabra; este es el sentido de la llamada ב *essentiae*; véase *Ges., Lehrgeb.*, p. 838, y pasajes como 2 de Sam. 15:31, Sal. 54:6; 55:19, etc.): «*porque le he dado palabra a Yahvé* (*i.e.* he proferido voto a Él; compare Sal. 66:14 con Num. 30:3ss., Deut. 23:23, 24), *y no podré retractarme*», *i.e.* echarme atrás.

Ver. 36. La hija, observando que el voto hacía referencia a ella (como su padre sin duda se lo había dicho definitivamente, aunque el autor lo ha pasado por alto porque ya había mencionado el voto en sí en el ver. 31), respondió: «*Haz conmigo conforme a lo que prometiste* (*i.e.* haz conmigo según has prometido) *ya que Yahvé ha hecho venganza en tus enemigos los hijos de Amón*». Entonces añadió ella (ver. 37), «*Concédeme esto* (equivalente a, permite que se me conceda); *déjame por dos meses que vaya*» (por וְהָרַדְתָּה וגו cf. Deut. 9:14 y 1 Sa 11:3), *i.e.* sólo dame dos meses para ir, «*y descienda por los montes* (*i.e.* desde Mizpa, que estaba sobre un monte, a las montañas y valles que le rodeaban) *y llore mi virginidad, yo y mis compañeras*». בְּתוּלִים no significa «juventud» (נְעוּרִים), sino la condición de virginidad (véase en Lev. 21:13). La *quetib* רַעְיֹתַי es una forma menos común de רֵעוֹתַי (*Keri*).

Ver. 38. El padre concedió su petición.

Ver. 39. Al fin de los dos meses volvió nuevamente a su padre, «*quien hizo de ella conforme al voto que había hecho. Y ella nunca conoció varón*». En consecuencia de este acto de Jefté y su hija, «*se hizo costumbre en Israel, que de año en año* (מִיָּמִים יָמִימָה, véase Ex. 13:10) *fueran las doncellas de Israel a endechar a la hija de Jefté galaadita, cuatro días en el año*». תְּנֹה no significa θρηνεῖν, lamentar o llorar (LXX, Cald., etc.), sino alabar, como *R. Tanchum* y otros mantienen, cf. 5:11.

Respecto al voto de *Jefté*, el punto de vista expresado tan distintivamente por *Josefo* y el *Caldeo* es el que prevaleció generalmente en tiempos antiguos tanto en los rabinos como en los padres de la iglesia, que Jefté dio muerte a su hija y la quemó sobre el altar como sacrificio

---

28. Agustín observa en su *Quaest*. XLIX en *l. Jud*.: Non utique his verbis pecus aliquod vovit, quod secundum legem holocaustoma posset offerre. Neque enim est aut fuit consuetudinis ut redeuntibus cum victoria de bello ducibus pecora ocurrerent. Nec ait, quodcunque exierit de januis domus meae in obviam mihi, offeram illud holocaustoma, set ait: «quicunque exierit offeram eum»: ubi procul dubio nihil aliud quam hominem cogitavit [No prometió en esas palabras que ofrecería algunas *ovejas*, las cuales podría presentar como holocausto de acuerdo con la ley. Porque no es ni fue algo que se acostumbrara, que las ovejas salieran a recibir a un victorioso general en su regreso de la guerra. Tampoco dijo, yo ofreceré como holocausto cualquier cosa que salga de las puertas de mi casa para encontrarme; sino que dice: «cualquiera que salga, lo ofreceré»; de modo que no puede haber duda de que en se momento tuvo en su mente a un ser humano].

29. *Quid enim esset, si magnus quispiam princeps vel archistrategus diceret: Deus! Si hanc mihi victoriam concesseris, vitulus primus qui mihi occurrerittuus erit! Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus!* [¿Qué clase de voto sería el que un gran príncipe o general dijera: «oh Dios, si me concedes la victoria, el primer becerro que salga a recibirme será tuyo»]. *Pfeiffer, dubia vex.*, p. 356.

de sangre a Yahvé. No fue hasta las edades medias que *Moisés* y *David Kimchi* y algunos otros rabinos se esforzaron por establecer el punto de vista de que Jefté meramente dedicó a su hija al servicio del santuario de Yahvé en su virginidad de por vida. Y finalmente, *Ludovicus Cappellus*, en su *Diatriba de voto Jephtae*, Salm. 1683 (que ha sido reimpresa en su *Notae criticica in Jud. 11,* y la *Critici Sacri,* tom. I), ha expresado la opinión de que Jefté dio muerte a su hija en honor al Señor conforme a la ley de la maldición, porque no se permitía que los seres humanos fueran ofrecidos como holocaustos[30]. De estas diferentes opiniones, la tercera no tiene base en el texto bíblico. Porque suponiendo que Jefté simplemente había prometido que al regresar ofrecería al Señor a cualquiera que saliera a recibirle de su casa, con tales restricciones, esto es, las envueltas en la misma naturaleza del caso, ofreciéndolo como holocausto si era propicio para ello conforme a la ley; y si no lo era, entonces procediendo conforme a lo establecido por la ley, el relato del cumplimiento de este voto ciertamente habría definido con mayor precisión la manera en que cumplió con el voto sobre su hija. Las palabras «*hizo con ella conforme al voto que había hecho*», no pueden entenderse en algún otro sentido que no sea que la ofreció עוֹלָה, *i.e.* como *ofrenda encendida*, al Señor. Además, la ley respecto a la ofrenda y a la promesa de la ofrenda no era posible que diera a algún israelita el derecho de ofrecer ya sea a su propio hijo o a alguien de su casa al Señor, sin abrir una puerta muy amplia al crimen de asesinato. El infligir la muerte sobre cualquiera presuponía una notoria maldad, de modo que el holocausto y el dar muerte a alguien eran diametralmente opuestos. En consecuencia sólo pueden considerarse las otras dos perspectivas, y no es fácil decidir por una de las dos. Aunque las palabras «y yo lo ofrezco como holocausto» parecen favorecer el sacrificio tan fuertemente, que la nota marginal de *Lutero*, «algunos afirman que él no la sacrificó, pero el texto es lo suficiente claro», se repite perpetuamente con peculiar énfasis; no obstante, observando el asunto más de cerca, hallamos dificultades insuperables en la interpretación literal de las palabras. Puesto que הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא no puede tomarse impersonalmente, y por tanto cuando Jefté profirió su voto, debe haber tenido en mente la posibilidad de que algún ser humano saliera a su encuentro; y puesto que las dos cláusulas «*será de Yahvé*», y «*lo ofreceré en holocausto*», no pueden ser tomadas disyuntivamente en un sentido como este: bien será dedicado al Señor, o, si se tratare de un animal para el sacrificio, lo ofreceré en holocausto, sino que la segunda cláusula simplemente contiene una definición más precisa de la primera, Jefté debe haber contemplado la posibilidad de un sacrificio humano desde el principio. Sin embargo, los sacrificios humanos no sólo estaban prohibidos en la ley bajo pena de muerte como una abominación a la vista de Yahvé (Lev. 18:21; 20:2-5; Deut. 12:31; 18:10), sino que nunca se oye de ellos entre los israelitas en tiempos antiguos, y fueron trasplantados a Jerusalén únicamente por los impíos reyes Acaz y Manasés[31]. Por lo tanto, si Jefté prometió que ofrecería a Yahvé un sacrificio humano, debe haber manifestado su voto sin reflexión alguna, o haber estado completamente depravado en un sentido religioso y moral. Pero lo que conocemos de este valiente héroe en absoluto respalda tal suposición. Sus actos no muestran el más mínimo trazo de impetuosidad y apresuramiento. No toma la espada al momento, sino que espera hasta que sus negociaciones con los amonitas no surtan efecto. Ni tampoco pronuncia su voto en medio de la confusión de la batalla, de modo que podamos presumir de que hizo el voto en el calor del conflicto sin pesar plenamente sus palabras, sino que lo pronunció antes de salir contra los amonitas (véase vers. 30 y 32). En lo que se refiere a la enseñanza religiosa de Jefté, es cierto que había llevado una vida de saqueador durante el exilio de su hogar y país, y antes de ser elegido como caudillo de los israelitas; pero las circunstancias análogas relacionadas con la vida de David nos evitan inferir por esto que haya sido moralmente depravado o estado en un barbarismo religioso. Cuando David fue obligado a huir de su país para escapar de Saúl, también vivió una vida del mismo tipo, de modo que toda clase de gente vino a él, no era gente piadosa y virtuosa, sino todos los que estaban afligidos, endeudados o que estaban amargados de espíritu (1 de Sam. 22:2); y sin embargo, incluso bajo estas circunstancias, David vivió en la ley del Señor. Incluso más, Jefté no estaba destituido del temor del Dios. Esto se demuestra en primer lugar, por el hecho de que cuando hubo sido llamado de su exilio buscó a Yahvé para ofrecerle la victoria sobre los amonitas, e hizo un tratado con los ancianos de Galaad «delante de Yahvé» (vers. 9 y 10); y también por el hecho de que buscó asegurarse la ayuda de Dios en la guerra por medio del voto. Y nuevamente, no tenemos el derecho de atribuirle el ignorar la ley. Aunque *Kurtz* esté en lo correcto en su opinión de que las negociaciones con el rey de los amonitas, que muestra la más completa familiaridad con el Pentateuco, no fueron llevadas a cabo de manera independiente y por su conocimiento de la ley, y que el envío de mensajeros al hostil rey fue decidido en la asamblea nacional en Mizpa, con los sacerdotes, levitas y ancianos presentes, de modo que los levitas, que conocían la ley, pudieron haber corregido cualquier defecto en su propio conocimiento de la ley y de la historia de su pueblo; un israelita de vida privada no necesitaba estudiar toda la ley del Pentateuco, y tener dominio de todo, para poder adquirir el conocimiento y convicción de que un sacrificio humano era irreconciliable con la esencia y el espíritu de la adoración a Yahvé, y que Yahvé, el Dios de Israel, no era Moloc. Y otra vez, aunque no sepamos hasta qué punto

30. Los representantes de estas tres posiciones ya han sido nombrados casi completamente en *Aug. Pfeiffer, Dubia vexata,* pp. 347s. La literatura especializada y los ensayos acerca de este término presenta *Laurenz Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments* I, p. 425, cf. *Winer, biblisches Realwörterbuch* (Jephta). Las principales son *Fr. Guil. Dresde, votum Jephtae,* Leipzig 1767 (con buenos ensayos acerca de la historia de la interpretación), *Jo. Markii, exercitios ad Judices* XI, 30-40, en *Sylloge dissertatio philologica et theologica*, pp. 530s. y en últimos tiempos *Hengstenberg*, *Beiträge*, *vid. Einleitung in as Alte Testament* III, pp. 127s., *Paul Cassel,* en *Herzog*, *Realencyclopaedia* IV, artículo Jefta; *E. Gerlach, über Jephtas Gelübde* en *lutherische Zeitschrift*, *v. Rudelbacher y Guer*., 1859, pp. 417ss., *Reinke, op.cit*., y *Gerhard Schönen,* en *Tübinger Theologische Quartalschrift* 1859, pp. 533s. Los últimos cinco autores se decidieron por un sacrificio espiritual así como *O. v. Gerlach,* en *Bibelwerk*, *Auberlen* en *Theologische Studien und Kritik*, 1860 (III), pp. 540-543 y *Wilhelm Engelhardt*, *Theologisches Literaturblatt,* 1869, núm. 65ss. Por otro lado *Kurtz,* «Jephta's Opfer», en *Lutherische Zeitschrift,* 1853, pp. 209ss. toma posición a favor de un sacrificio corporal, mientras que *Hävernick, Einleitung in das Alte Testament*, 1837, I,2, p. 562 afirma que se trataba de una expulsión de por vida.

31. «Los sacrificios humanos ni siquiera pertenecen al paganismo en general, sino a las noches más oscuras del paganismo. Sólo suceden entre aquellas naciones que son las más depravadas en un sentido moral y religioso». Esta observación de *Hengstenberg* (*Beitr.* III, p. 144) no puede hacerse a un lado por una referencia a *Eusebio, Praeparatio Evangelica* IV, 16; *Baur, Symb.* II,2, pp. 293ss.; *Lasaulx, Sühnopfer der Griechen und Römer,* 1841, pp. 8-12; *Ghillany, die Menschenopfer der alten Hebäer,* 1842, pp. 107ss., como *Kurtz* supone, puesto que el carácter no crítico de las pruebas reunidas en estos escritos es muy obvio en una inspección más estrecha, y *Eusebio* simplemente ha tomado sus ejemplos de Porfirio y otros escritos de épocas muy recientes.

los hombres y padres de familias en Israel tenían conocimiento y familiaridad con los contenidos de la ley mosaica, la opinión de que los israelitas derivaban su conocimiento de la ley en la fiesta de los tabernáculos del año sabático, como se manda en Deut. 31:10ss. es, con seguridad, errónea; de manera que si esta lectura pública, que debía tener lugar sólo una vez en siete años, hubiese sido descuidada, toda la nación habría sido dejada sin instrucción alguna respecto a la ley. La razón de este precepto mosaico era totalmente diferente a familiarizar a la gente con el contenido de la ley (véase el comentario sobre este pasaje). Y una vez más, aunque realmente no hallamos que la ley del Señor inunde por completo la conciencia religiosa del pueblo, recibida como si fuera en fuerza y poder, en el tiempo de los jueces, de modo que ellos hayan sido capaces de resistir el poder encantador de la adoración de la naturaleza, sino que, por el contrario, los encontramos apartándose repetidas veces a la adoración de Baal; no encontramos trazo alguno de sacrificios humanos incluso en quienes se prostituyeron siguiendo a Balaam. Y aunque el conocimiento teocrático de la ley parece haber sido corrompido incluso en el caso de hombres como Gedeón, de modo que este juez hizo que se le hiciera un efod ilegal en Ofra; la opinión de que la adoración a Baal, en la que repetidas veces cayeron los israelitas, se asociaba con sacrificios humanos, es una de las numerosas ideas erróneas que se han mantenido en el desarrollo de la vida religiosa no sólo entre los israelitas, sino también entre los cananeos, lo cual no puede sostenerse ya sea por testimonios o hechos históricos. Que la adoración cananea de Baal y Astarot, a quienes los israelitas eran adeptos, no requería sacrificios humanos, es indisputablemente evidente por el hecho de que incluso en el tiempo de Acab y su idólatra esposa Jezabel, la hija del rey sidonio Etbaal, que convirtió la adoración de Baal en la religión nacional en el reino de las diez tribus, persiguiendo a los profetas de Yahvé y dándoles muerte, no hay la más mínima alusión a sacrificios humanos. Incluso en ese tiempo los sacrificios humanos eran considerados por los israelitas como gran abominación, tanto que los dos reyes de Israel que sitiaron al rey de los moabitas, no sólo el piadoso Josafat, sino Joram el hijo de Acab y Jezabel, se apartaron al instante y renunciaron a la continuación de la guerra, cuando el rey de los moabitas, en lo extremo de su aflicción, sacrificó a su hijo como holocausto sobre el muro (2 de Reyes 3:26, 27). Con una actitud como esta por parte de los israelitas hacia los sacrificios humanos antes del tiempo de Acaz y Manasés, que introdujeron la adoración de Moloc en Jerusalén, no podemos, sin más evidencia, imputar a Jefté el ofrecimiento de un sacrificio humano sangriento, especialmente porque es inconcebible con la diametral oposición entre la adoración a Yahvé y la adoración a Moloc, que Dios haya escogido a un adorador de Moloc para llevar a cabo su obra, o a un hombre que fuera capaz de inclinarse y ofrecer un sacrificio humano. Los hombres que Dios escogió como recipientes de su revelación de misericordia y ejecutores de su voluntad, y a quienes dotó con su Espíritu como jueces y líderes de su pueblo, sin duda estaban afectados con flaquezas, faltas y pecados de muchas clases, de modo que podían haber caído muy bajamente; pero en ningún sitio se declara que el Espíritu de Dios descendiera sobre un adorador de Moloc y que lo dotara de su poder, para que pudiera ser ayudador y salvador de Israel.

No podemos, por tanto, considerar a Jefté como siervo de Moloc, especialmente cuando consideramos que, además de lo que ya se ha dicho, el relato del cumplimiento real de este voto es aparentemente irreconciliable con la interpretación literal de las palabras וְהַעֲלִיתִיהוּ עוֹלָה, como un holocausto sangriento. No podemos inferir nada con certeza respecto al modo del sacrificio, por el dolor que Jefté sintió y expresó cuando su única hija vino a recibirle. Porque esto es completamente ininteligible, como incluso quienes apoyan la perspectiva literal de estas palabras admiten, sobre la suposición de que Jefté estaba obligado por su propio voto a dedicar su hija a Yahvé en una virginidad de por vida, como si esto fuera similar a obligarlo a darle muerte y quemarla sobre el altar como holocausto. Pero la petición de la hija, de que le concediera dos meses, para que ella pudiera lamentar su virginidad sobre los montes con sus amigas, habría estado en completa disonancia con el relato de que ella tendría que recibir la muerte como sacrificio. El hacer duelo por la virginidad de alguien no significa que se haga duelo porque tiene que morir siendo virgen, sino porque tiene que vivir y permanecer virgen. Pero incluso si asumiéramos que llorar su virginidad era equivalente a lamentarse por su juventud (que es completamente insostenible, ya que בְּתוּלִים no es sinónimo de נְעוּרִים), «sería imposible comprender por qué debía tener lugar *sobre los montes*. Sería completamente opuesto a la naturaleza humana, que un hijo a punto de morir hiciera uso de un permiso temporal para olvidarse por completo de su padre. Sin duda habría sido algo razonable que ella pidiera permiso para disfrutar la vida dos meses más antes de recibir la muerte; pero que sólo pensara en llorar su virginidad, cuando una muerte por sacrificio estaba en prospecto, la cual arrebataría al padre su única hija, sería contrario a todo sentimiento ordinario del corazón humano. No obstante, por cuanto la historia hace especial énfasis sobre el lloro de su virginidad, esto debe haber guardado alguna relación peculiar con la naturaleza del voto. Cuando una joven llora su virginidad, la única razón para esto es que debe permanecer como un capullo al que no se le ha permitido abrirse, evitado también, no por la muerte, sino por la vida» (*P. Cassel*, p. 473). Y esto es confirmado por la expresión, llorar su virginidad «*por los montes*». «Si la vida hubiese estado en cuestión, se podrían haber derramado las mismas lágrimas en casa. Pero sus lamentos fueron dedicados a su virginidad, y tales lamentos no podrían haber sido emitidos en la ciudad, y en la presencia de los hombres. La modestia requería la soledad de los montes para esto. El corazón virtuoso de la doncella no se abre ante los oídos de todos; sino que derrama sus lamentos de amor en el sagrado silencio» (*P. Cassel*, p. 476). Y nuevamente, la cláusula siguiente del relato del cumplimiento del voto, «y ella nunca conoció varón», no está en armonía con la suposición de una muerte en sacrificio. Esta cláusula no añadiría nada más a la descripción en ese caso, ya que se sabía que era una virgen. Las palabras sólo adquieren su sentido apropiado si las relacionamos con la cláusula previa, él «hizo de ella conforme al voto que había hecho», y se entienden como describiendo lo que la hija hizo para cumplir con el voto. El padre cumplió su voto en ella, y ella no conoció varón; *i.e.* él cumplió el voto por el hecho de que ella no conoció varón, y dedicó su vida al Señor, como holocausto espiritual, en una castidad de por vida. Fue esta disponibilidad por parte de la hija de sacrificarse la que las hijas de Israel iban a celebrar cada año, es decir, sobre los montes donde sus amigas la habían acompañado a lamentar su virginidad, lo cual conmemoraban allí cuatro días en el año. Y la idea de un sacrificio espiritual no sólo es apoyado por las palabras, sino más decisivamente por el hecho de que el historiador describe el cumplimiento del voto con las palabras «hizo de ella conforme al voto», de tal manera que conduce a la conclusión de que consideraba el acto como laudable y bueno. Pero un profeta histórico nunca ha-

bría aprobado un sacrificio humano; y es evidente que el autor del libro de los jueces no oculta lo que era reprochable incluso en los mismos jueces, por sus observaciones respecto a la conducta de Gedeón (cap. 8:27), que era sólo una pequeña ofensa en comparación con la abominación de un sacrificio humano. A esto debemos añadir las dificultades relacionadas con un acto así. Las palabras «hizo de ella conforme al voto que había hecho» presuponen indudablemente que Jefté ofreció su hija como עוֹלָה a Yahvé. Pero los holocaustos, es decir, holocaustos sangrientos, en los que la víctima era sacrificada y quemada sobre el altar, sólo podrían ofrecerse sobre el altar legal del tabernáculo, o delante del arca, por la mediación de los sacerdotes levitas, a menos que el mismo sacrificio fuese ocasionado por alguna manifestación extraordinaria de Dios; y aquí no podemos pensar en eso siquiera por un momento. ¿Pero es creíble que un sacerdote o el sacerdocio haya consentido en ofrecer un sacrificio, sobre el altar de Yahvé, que estaba denunciado en la ley como la mayor abominación de los paganos? Esta dificultad no puede eliminarse asumiendo que Jefté dio muerte a su hija, y que la quemó sobre algún altar secreto, sin la ayuda y mediación de un sacerdote; porque tal acto no habría sido descrito por el narrador profético como cumplimiento del voto de que él ofrecería ofrenda encendida a Yahvé, simplemente porque no habría sido un sacrificio ofrecido a Yahvé en absoluto, sino una ofrenda sacrificada a Moloc[32].

Todas estas circunstancias, consideradas correctamente, casi nos obligan a adoptar la interpretación espiritual de las palabras הַעֲלָה עוֹלָה [lo ofreceré en holocausto]. Es cierto que no se puede aducir paralelismos exactos del Antiguo Testamento para apoyar la perspectiva espiritual; pero las pautas de este punto de vista, conforme se encuentran en los Salmos y los escritos de los profetas, se encuentran en la demanda que Dios dirigió a Abraham para que le ofreciera a Isaac, su único hijo, en holocausto, cuando se compara con el tema de la tentación de Abraham, es decir, que Dios aceptó su disposición de ofrecer su hijo como un sacrificio completo, y luego le proveyó un carnero para que ofreciera un sacrificio sangriento en lugar de su hijo. Así como este hecho enseña que lo que Dios demanda no es un sacrificio corporal sino espiritual, también las leyes dadas en la ley respecto a la redención del primogénito perteneciente al Señor, y de las personas ofrecidas a Él (Ex. 13:1, 13; Num. 18:15, 16; Lev. 27:1ss.), muestran claramente cómo los israelitas podían dedicarse a sí mismos y a aquellos que les pertenecían, al Señor, sin quemar sobre el altar a las personas que le eran ofrecidas. Y finalmente, es evidente por la referencia, perfectamente casual, a las mujeres que ministraban en el tabernáculo (Ex. 38:8; 1 de Sam. 2:22), que había personas en Israel que dedicaban su vida al Señor en el santuario, renunciando al mundo por completo. Y no puede dudarse que Jefté tenía una dedicación como esa en su mente cuando profirió su voto; en todo caso, si el Señor, a quien dejó la designación del sacrificio, demandara que se le ofreciera un ser humano. El vocablo עוֹלָה no conlleva la idea de quemar, como nuestra palabra ofrenda-encendida, sino simplemente la de subir al altar, o de una completa entrega al Señor. עוֹלָה es una ofrenda total, conforme se distingue de los otros sacrificios, de los cuales sólo se daba al Señor una parte. Cuando una virgen, por lo tanto, era apartada como עוֹלָה espiritual, se seguía, como un hecho que de ahí en adelante pertenecía al Señor por completo; esto es, seguiría siendo virgen el resto de sus días. El hecho de que los nazareos contraían matrimonio, aunque como tales eran dedicados para ser nazareos durante toda su vida, en absoluto respalda la conclusión de que las vírgenes que se dedicaban al Señor por un voto también tenían libertad para casarse si lo decidían. Es cierto que no se nos dice nada definido en el Antiguo Testamento con relación a este servicio de sacrificio espiritual; pero la ausencia de toda declaración distintiva sobre el tema en absoluto garantiza que debamos negar el hecho. Carecemos de información precisa incluso respecto al servicio espiritual de las mujeres en el tabernáculo; y no sabríamos nada acerca de esta institución, si las mismas mujeres no hubiesen ofrecido sus propios espejos en el tiempo de Moisés para hacer el lavatorio santo, o si no tuviéramos el relato de la violación de tales mujeres por los hijos de Elí. A este respecto, por lo tanto, las observaciones de *Clericus*, aunque muy frecuentemente despreciadas, son muy ciertas: *Profecto non est, ut saepe dixi, putandum tam exiguo volumine, quale est Vetus Testamentum, contineri consuetudines omnes Hebraeorum, aut plenam omnium eorum, quae apud eos facta sunt, historiam haberi. Quare necesse est ad multa subinde alludi quae non adsequimur, quia alibi eorum mentio nulla occurrit* [No debía esperarse, como a menudo he observado, que tan pequeño volumen como es el Antiguo Testamento, contenga todas las costumbres de los hebreos, y un relato pleno de todas las cosas que se hicieron entre ellos. Por tanto, necesariamente hay muchas cosas que se aluden, las cuales no entendemos plenamente, simplemente porque no se mencionan en otro sitio].

Capítulo 12:1-7. Guerra de Jefté contra los hijos de Efraín y su oficio de juez

Ver. 1. Los celos de la tribu de Efraín, que luchaba por el liderazgo, ya se habían mostrado en tiempo de Gedeón de tal forma que la sola moderación de ese juez evitó hostilidades abiertas. Y ahora que las tribus del este del Jordán habían conquistado a los amonitas bajo el mando de Jefté, sin la cooperación de los efraínitas, Efraín creyó necesario demostrar su pretensión de tomar la lid en Israel por la fuerza. Los varones de Efraín se reunieron, y se encaminaron a צָפוֹנָה. Esto se considera generalmente como un sustantivo apelativo (hacia el norte), pero con toda probabilidad sea un nombre propio, «hacia *Zafón*», la ciudad de los gaditas en el valle del Jordán que se menciona en Jos. 13:27 junto con Sucot, esto es, según una declaración de la *Gemara*, aunque sin duda de un carácter muy incierto, Ἀμαθοῦς (*Josefo*, Ant. XIII,13; XIV,5; XIV,4; Bell. Jud. 1. 4, 2, *Reland*, *Pal.*, pp. 308 y 559-560), las ruinas actuales de Amata sobre el wadi *Rajíb* o *Ajlun*, cuya ubicación concordaría con el pasaje muy bien. Entonces amenazaron a Jefté, porque había hecho la guerra a los amonitas sin ellos, y dijeron: «*Nosotros*

32. Las observaciones de Auberlen sobre este tema son muy buenas. «La historia de la hija de Jefté», comenta, «difícilmente se habría enseñado como digna de preservar en las Escrituras si la doncella realmente hubiese sido ofrecida en sacrificio; porque, en ese caso, el evento habría sido reducido, como máximo, a una mera historia familiar, sin significado teocrático alguno, aunque verdaderamente habría sido una abominación anti-teocrática, según Deut. 12:31 (cf. cap. 18:9; Lev. 18:21; 20:1-5). La acción de Jefté en ese caso habría estado sobre la misma plataforma que el incesto de Lot (Gen. 19:30ss.), y debería su adopción el canon simplemente por consideraciones genealógicas, u otras de clase similar. Pero aquí el caso es lo opuesto; y si, por la conclusión de toda la narrativa del cap. 11:39, 40, el objeto de ésta es simplemente para explicar el origen de la fiesta que se celebraba en honor de la hija de Jefté, incluso esto iría en contra de la perspectiva ordinaria. Ante los ojos de la ley todo el suceso seguiría siendo una abominación, y las escrituras canónicas no se detendrían a relatar y embellecer una institución tan directamente opuesta a la ley».

quemaremos tu casa contigo». Jefté se opuso a esta arrogancia y amenaza de la manera más enérgica. Respondió (vers. 2, 3), *«Yo y mi pueblo teníamos una gran contienda con los hijos de Amón», i.e.* yo y mi pueblo teníamos un severo conflicto con los amonitas. *«Y os llamé, y no me defendisteis de su mano. Viendo, pues, que no me defendíais, arriesgué mi vida»* (*i.e.* puse en peligro mi vida; véase 1 de Sam. 19:5; 28:21; Job 13:14. La *Quetib* אֵישִׂמָה proviene de יָשַׂם; cf. Gen. 24:33), *«y pasé contra los hijos de Amón, y Yahvé me los entregó».* La petición que hizo Jefté a los varones de Efraín para que pelearan contra los amonitas no se menciona en el cap. 11, probablemente por la razón de que no tuvo efecto. Los hijos de Efraín, no obstante, es muy probable que hayan negado su cooperación porque los galaaditas habían designado a Jefté como caudillo sin consultar con ellos. Por consiguiente los varones de Efraín no tenían razón alguna para levantarse contra Jefté y los galaaditas de esta odiosa y hostil manera; y Jefté tenía el derecho no sólo de preguntarles: *«¿por qué pues, habéis subido hoy* (הַיּוֹם הַזֶּה, *lit.* este día) *contra mí para pelear conmigo?»* sino para resistir esa conducta con la espada.

Ver. 4. Por tanto reunió a todos los hombres (guerreros) de Galaad e hirió a los varones de Efraín, porque habían dicho: *«vosotros sois fugitivos de Efraín, vosotros los galaaditas, en medio de Efraín y Manasés».* El significado de estas oscuras palabras probablemente sea el siguiente: Ustedes galaaditas son una turba reunida de efraínitas fugitivos; *estis homines obscuri et nullius nominis, habitantes inter duas tribus clarissimas et nobilissimas* [son un oscuro grupo de hombres, hombres sin nombre, morando en medio de dos de las tribus más nobles e ilustres] (*Rosenmüller*). Este contencioso discurso no se aplicaba a las tribus de Rubén y Gad como tales, sino simplemente a los guerreros que Jefté había reunido de Galaad. Porque las palabras פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם no deben interpretarse como «los rescatados de Efraín», como lo entienden *Seb. Schmidt y Stud.*, ni debe entenderse como refiriéndose al hecho de que los galaaditas habían hallado refugio con los varones de Efraín durante los dieciocho años de opresión por parte de los amonitas, ya que tal explicación está en desacuerdo con el uso del vocablo פָּלִיט, que simplemente denota un fugitivo que ha escapado del peligro, y no uno que ha buscado y hallado protección con otro. Los varones de Efraín debían pagar por este insulto hecho a sus hermanos con una terrible derrota.

Ver. 5. Cuando los galaaditas hubieron derrotado a los hijos de Efraín, tomaron los vados del Jordán hacia los efraínitas (o hacia Efraín; véase los caps. 3:28; 7:24), para cortar su retirada y evitar que volvieran a sus casas. Y *«aconteció que cuando decían los fugitivos de Efraín: Quiero pasar, los de Galaad les preguntaban: ¿Eres tu efrateo»,* אֶפְרָתִי *i.e.* de Efraín? Y si decía que no, lo hacían pronunciar la palabra Shibolet (שִׁבֹּלֶת un arroyo o una corriente, como en Sal. 69:3, 16; no una espiga, que es completamete inapropiada aquí); *«y él decía Sibolet; porque no podía pronunciarlo correctamente. Entonces le echaban mano, y le degollaban junto a los vados del Jordán».* De este modo cayeron en esa ocasión, *i.e.* durante toda la guerra, 42.000 efraínitas. Los פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם [fugitivos de Efraín] eran los varones de Efraín que habían escapado de la batalla y deseaban volver a casa. La expresión se emplea aquí en su sentido ordinario, y no con el contencioso sentido en que la habían empleado los de Efraín en el ver. 4. Aprendemos, por pura casualidad, en esta historia que los efraínitas generalmente pronunciaban *sh* (שׁ) como *s* (ס). הֵכִין לֵב es empleada elípticamente por הֵכִין לֵב, dirigir el corazón a algo, prestar atención (compare 1 de Sam. 23:22; 1 de Crón. 28:2, con 2 de Crón. 12:14; 30:19).

Ver. 7. Jefté juzgó a Israel seis años, aunque lo más probable es que sólo a las tribus del este del Jordán. Cuando murió, fue sepultado en una de las ciudades de Galaad. El plural בְּעָרֵי גִלְעָד se emplea completamente indefinido, como en Gen. 13:12; Neh. 6:2, etc. (véase *Ges., Lehrgeb.*, p. 665), simplemente porque el narrador no conocía la ciudad exacta.

Capítulo 12:8-15. Los jueces Ibzán, Elón y Abdón

De estos tres jueces no se relatan hechos particulares, del mismo modo que en el caso de Tola y Jair (véase las anotaciones sobre el cap. 10:1). Pero con certeza se deduce de la expresión וַיִּשְׁפֹּט אַחֲרָיו (vers. 8, 11, 13) que uno tras otro fueron sucesores de Jefté, y por tanto que su oficio de juez también se extendió únicamente sobre las tribus del este del Jordán, y tal vez sobre las tribus norteñas de este lado.

Vers. 8s. Ibzán salió de Belén, no obstante, difícilmente de la ciudad con ese nombre en la tribu de Judá, como *Josefo* afirma (*Ant.* V. 7, 13), porque generalmente es distinguida como Belén *de Judá* (cap. 17:7, 9; Rut 1:2; 1 de Sam. 17:12), o Belén *Efrata* (Miqueas 5:1), antes puede tratarse de la Belén en la tribu de Zabulón (Jos. 9:15). Tuvo treinta hijos y treinta hijas, enviando fuera a las segundas הַחוּצָה (fuera de su casa), *i.e.* las dio en matrimonio, y trajo de fuera a treinta mujeres como esposas para sus hijos. Juzgó a Israel siete años, y fue sepultado en Belén.

Vers. 11s. Su sucesor fue Elón el zabulonita, quien murió después de haber sido juez durante diez años, y fue sepultado en *Ajalón*, en la tierra de Zabulón. Esta Ajalón probablemente ha sido preservada en las ruinas de Jalûn, a unas cuatro horas de viaje al este de Akka, y a media hora al S.S.O. de Mejdel Kerun (véase *V. de Velde, Mem.*, p. 283).

Vers. 13-15. Fue seguido por el juez *Abdón*, el hijo de Hilel de *Piratón*. Este lugar, donde Abdón murió y fue sepultado después de haber tenido el oficio de juez durante ocho años, estaba en la tierra de Efraín, sobre los montes de los amalecitas (ver. 15). Se menciona en 2 de Sam. 23:30 y 1 de Crón. 11:31 como el hogar del héroe Benaía; es la misma φαραθώ (se lee φαραθών) en 1 de Mac. 9:50, y *Josefo*, Ant. XIII. 1, 3, y ha sido preservada en la aldea de *Feráta*, a unas dos horas y media al S.S.W. de Nabulus (véase *Rob., Pal.* III, p. 877; *Biblische Forschung.*, p. 175, y *V. de Velde, Mem.*, p. 340) o en el pueblo Faraûn o Ferâta, localizado a seis horas al oeste de Nablus, tal como lo trata de presentar *Sandreczki, im Ausland,* 1872, núm. 5, pp. 97ss. Sobre el hecho de que sus hijos e hijas cabalgaban sobre asnos, véase el comentario de 10:4.

Capítulos 13-16. Vida de Sansón y conflictos con los filisteos

En tanto que Jefté, con el poder de Dios, libertaba a las tribus del este del Jordán de la opresión de los amonitas, la opresión por parte de los filisteos continuó ininterrumpidamente durante cuarenta años en la tierra del oeste del Jordán (cap. 13:1), y probablemente se incrementó más y más después de la desastrosa guerra durante los años finales del sumo sacerdocio de Elí, en la cual los israelitas sufrieron una triste derrota, e incluso perdieron su arca del pacto, que fue tomada por los filisteos (1 de Sam. 4). Pero incluso durante este periodo, Yahvé el Dios de Israel no se quedó sin testimonio, ya sea en el caso de sus enemigos los filisteos, o en su pueblo Israel. El triunfante deleite de los filisteos en la captura del arca fue rápidamente cambiado en gran y mortal terror, cuando Dagón su ídolo hubo caído de su lugar ante el ar-

ca de Dios y yacía sobre el umbral de su templo con la cabeza y los brazos rotos; y los habitantes de Asdod, Gat y Ecrón, a donde fue llevada el arca, fueron heridos tan severamente con granos por la mano de Yahvé, que los príncipes de los filisteos se sintieron obligados a enviar el arca, que no había traído más que daño a su pueblo, de regreso a la tierra de los israelitas, y con ella una ofrenda por la culpa (1 de Sam. 5 y 6). Por ese tiempo el Señor ya había levantado un héroe para su pueblo en la persona de Sansón, cuyos hechos demostrarían a los filisteos y los israelitas que el Dios de Israel todavía poseía el poder de ayudar a su gente y herir sus enemigos.

La vida y hechos de *Sansón*, que debía comenzar a liberar a Israel de la mano de los filisteos, y que juzgó a Israel durante veinte años bajo el gobierno de los filisteos (caps. 13:5 y 15:20), son descritos en los capítulos 13-16, con una elaborada exhaustividad que parece completamente desproporcionada con la ayuda y liberación que trajo a su pueblo. Su nacimiento fue predicho a sus padres por una aparición del ángel del Señor, y el niño fue apartado como nazareo desde el vientre de su madre. Cuando hubo crecido, el Espíritu de Yahvé comenzó a conducirlo a buscar ocasiones para mostrar a los filisteos su maravillosa fuerza, y para infligir severos golpes en una serie de maravillosas derrotas, hasta que finalmente fue seducido por la encantadora Dalila haciéndole saber el secreto de su fuerza sobrenatural, y fue entregado por ella al poder de los filisteos, quienes lo privaron de la vista de sus ojos, y lo obligaron a realizar las más duras y degradables tareas de un esclavo. Sólo fue capaz de escapar de aquí trayendo sobre sí su propia muerte, lo cual hizo de un modo en que sus enemigos fueron incapaces de triunfar sobre él, puesto que mató más de ellos en su muerte de los que había matado antes, durante toda su vida. Y mientras los pequeños resultados que siguieron de los actos de este héroe no corresponden con las expectativas que podrían haberse formado de forma natural por el milagroso anuncio de su nacimiento, la naturaleza de los hechos que realizó parecen ser menos de lo que nosotros esperaríamos de un héroe impulsado por el Espíritu de Dios. Sus acciones no sólo llevan el sello de la aventura, necedad, y testarudez, cuando son vistas externamente, sino que casi todas se asocian con relaciones amorosas; de manera que parece como si Sansón hubiese deshonrado y malgastado el don que le fue confiado, al ponerlo al servicio de sus lujurias sensuales, y de ese modo hubo preparado el camino para su propia ruina, sin traer alguna ayuda esencial a su pueblo. «El hombre que llevó las puertas de Gaza hasta la cima del monte fue el esclavo de una mujer, a la cual frívolamente confió la fuerza de sus trenzas de nazareo. Estas trenzas crecieron una vez más, y su fuerza volvió, pero sólo para traer muerte para él, al mismo tiempo que para sus enemigos» (*Ziegler*). ¿Debemos discernir en un carácter como este a un guerrero del Señor? ¿Puede Sansón, el hijo prometido a una mujer estéril, un nazareo desde su nacimiento, ser el principal de los jueces? No pretendemos responder a estas preguntas afirmativamente; y para justificar esta perspectiva comenzamos por el hecho, que *Ewald* y *Diestel* admiten ser histórico, que el profundo trasfondo honesto de la naturaleza de Sansón debe buscarse en su condición de nazareo, o más bien, que es en esto donde culmina el significado distintivo de su carácter y de su vida y hechos como juez. El nazareo ciertamente no fue lo que *Bertheau* supone haber sido, «un hombre separado de logros humanos y del desorden»; sino que el significado de la vida del nazareo debía hallarse en una consagración de la vida a Dios, que tuviera sus raíces en la fe viva, y sus manifestaciones externas en sentido negativo, en la abstinencia de todo lo impuro, de beber vino, e incluso del fruto de la vid en todas sus manifestaciones, y en sentido positivo, llevando el cabello sin ser cortado. En el caso de Sansón esta consagración de la vida a Dios no fue un acto de su libre albedrío, o un voto tomado voluntariamente; sino que le fue impuesto por mandato divino desde su concepción y nacimiento. Como nazareo, *i.e.* como una persona ofrecida al Señor, debía comenzar a libertar a Israel de la mano de los filisteos; y la señal corporal de su condición nazarea es decir, el cabello de su cabeza que nunca había sido tocado por tijeras era el vehículo de su fuerza sobrenatural con la que hirió a los filisteos. No obstante, en Sansón el nazareo, el Señor no sólo decidió establecer ante su pueblo a un hombre que se levantara entre la generación caída con fuerza heroica, por medio de esta firme fe y en una confiable dependencia en el don de Dios concedido a él, abriendo el prospecto de una renovación de su propia fuerza, para que con este tipo pudiera levantar tal fuerza y habilidad que todavía estaban dormidas en la nación; pero Sansón debía exhibir a su época en general, por un lado, un cuadro de la fuerza que el pueblo de Dios podría adquirir para vencer a sus más fuertes enemigos por medio de una fiel sumisión al Señor su Dios, y por otro lado, la debilidad en la que se habían hundido por infidelidad al pacto y por su relación con los paganos. Y es en este típico carácter de Sansón y sus hechos donde hallamos la razón de la institución de juez en Israel.

Los jueces que levantó Yahvé en el intervalo entre Josué y Samuel no eran comandantes militares ni gobernadores de la nación; ni tampoco eran las autoridades instituidas por Dios e investidas con el gobierno del estado. Ni siquiera fueron escogidos de entre los jefes de la nación, sino que fueron llamados por el Señor de en medio de sus hermanos para ser libertadores de la nación, bien por su Espíritu que venía sobre ellos, o por profetas y manifestaciones extraordinarias de Dios; y la influencia que ejercieron, después de la conquista y humillación del enemigo y hasta el tiempo de su muerte, sobre el gobierno de la nación y sus asuntos en general, no fue el resultado de algún rango oficial, sino simplemente el fruto y consecuencia de sus habilidades personales, y por tanto se extendía mayormente sólo a las tribus sobre las que habían traído libertad de la opresión de los enemigos. Las tribus de Israel no querían ningún gobernador secular común para cumplir con la tarea que incumbía a la nación en ese tiempo (véase p. 240). Por tanto, Dios levantó incluso a los jueces sólo en tiempos de aflicción y dificultades. Porque su aparición y obra tenían el simple propósito de manifestar el poder que Dios podía conferir sobre su pueblo a través del Espíritu; y fueron designados, por un lado, para animar a Israel a volverse seriamente a su Dios, y por medio de mantenerse firmes a su pacto obtener el poder para conquistar a todos sus enemigos; y, por otro lado, alertar a sus enemigos, para que ellos no atribuyeran a sus ídolos el poder que poseían para subyugar a los israelitas, sino que aprendieran a temer la omnipotencia del Dios verdadero. Este poder divino que era manifestado por los jueces culminó en Sansón. Cuando el Espíritu de Dios descendió sobre él, realizó tan poderosos hechos que hizo sentir a los arrogantes filisteos la omnipotencia de Yahvé. Y poseía este poder por virtud de su condición de nazareo, porque había sido prometido o dedicado al Señor desde el vientre de su madre, en tanto que permaneció fiel al voto que había sido impuesto sobre él.

Pero del mismo modo que su fuerza dependía en la fiel observancia de su voto, su debilidad se hizo visible en su carácter natural, particularmente en sus intrigas con las hijas de los filisteos; y en esta debilidad se reflejaba el carácter de la nación en general, y de su constante disposición a fraternizar con los paganos. El amor a una mujer

filistea en Timnat no sólo proporcionó a Sansón la primera ocasión para exhibir a los filisteos su fuerza heroica, sino que lo involucró en una serie de conflictos en los que infligió severos golpes a los incircuncisos. Este impulso por luchar contra los filisteos vino de Yahvé (cap. 14:4), y en estos conflictos lo ayudó Yahvé con el poder de su Espíritu, e incluso abrió una fuente de agua para él en Lehi en medio de su severa pelea, con el propósito de revivir su exhausta fuerza (cap. 15:19). Por otro lado, en su relación con la prostituta de Gaza, y su aventura amorosa con Dalila, pisó caminos de la carne que lo condujeron a su ruina. En su destrucción, que le fue traída por revelar la promesa divina del don que le había sido concedido, se manifestó plenamente la insuficiencia del cumplimiento de su oficio para procurar la supremacía de Israel sobre sus enemigos; de modo que su debilidad para ejercer como juez culminó en Sansón del mismo modo que su fuerza. El poder del Espíritu de Dios, derramado sobre los jueces para la liberación de su pueblo, fue dominado por el poder de la lujuria de la carne contra el espíritu.

Este especial llamado, recibido de Dios, explicará las peculiaridades observables en los actos que realizó, no sólo la pequeñez de los resultados de sus actos heroicos, sino el carácter de la intrepidez aventurera por la que se distinguieron. Aunque había sido apartado como nazareo desde el vientre de su madre, no debía completar la liberación de su pueblo de las manos de los filisteos, sino simplemente comenzarla, *i.e*. para mostrar al pueblo, por la manifestación sobrenatural de su poder heroico, la posibilidad de la liberación, o para exhibir la fuerza con la que un hombre podría herir a mil enemigos. Para cumplir con este propósito, era necesario que los hechos de Sansón difirieran de los de los jueces que habían luchado a la cabeza de las fuerzas militares, y que exhibiera el sello de confianza y audacia en la conciencia plena de poseer un poder divino e invencible.

Pero en tanto que el espíritu que prevaleció en Israel durante el tiempo de los jueces culminó en la naturaleza y hechos de Sansón, tanto en su debilidad como en su fuerza, el carácter milagroso de sus hechos, considerados en sí solos, no proporciona base para declarar el relato como una mera leyenda que ha transformado los hechos históricos en milagros, excepto desde un punto de vista naturalista, que rechaza todos los milagros, y por tanto niega *a priori* la obra sobrenatural del Dios viviente en medio de su pueblo. El carácter formal de toda la historia de Sansón, que aducen los oponentes de la revelación bíblica para dar más fuerza a este punto de vista, no provee evidencia sostenible alguna de su exactitud. El acabado externo del relato no prueba más que la vida y hechos de Sansón forman en sí solos un todo bien terminado y compacto. Pero la aseveración de que «las circunstancias bien acabadas forman un marco adecuado para los relatos separados, los cuales están unidos en un hermoso cuadro y narrados en un orden artístico» (*Bertheau*), está en discrepancia con el carácter real del relato bíblico. Para poder obtener exactamente doce actos heroicos, *Bertheau* tiene que fijar la estampa de un acto heroico realizado por el mismo Sansón sobre la milagrosa ayuda que recibió de Dios al abrir la fuente de agua (cap. 15:18, 19), y también que separar un evento estrechamente unido, como el romper sus ataduras tres veces, en tres acciones diferentes[33]. Si nos confinamos simplemente al relato bíblico, los hechos de Sansón podrían dividirse en dos partes. La *primera* (caps. 14 y 15) contiene los hechos en que Sansón hirió a los filisteos con creciente severidad; la *segunda* (cap. 16) aquellos por los que atrajo su propia caída y destrucción. Éstos están separados entre sí por el relato del tiempo que tardó su oficio como juez (cap. 15:20), y este relato se repite brevemente al final del relato total (cap. 16:31). La primera parte incluye seis actos distintos que están agrupados en dos, (1 y 2) la muerte del león de camino a Timnat, y la muerte de los treinta filisteos por pagar para la solución de su acertijo con las ropas que les quitó (cap. 14); (3 y 4) su revancha contra los filisteos al quemar sus cosechas, porque su esposa había sido dada a un filisteo, y también por la gran matanza con la que los castigó por haber quemado a su suegro y a su mujer (cap. 15:1-8); (5 y 6), el rompimiento de las cuerdas con las que sus conciudadanos lo habían atado con el propósito de entregarlo a los filisteos, y la muerte de mil filisteos con la quijada de un asno (cap. 15:9-19). La *segunda* parte de su vida comprende sólo tres actos: 1) la toma de las puertas de Gaza, y su acarreo al monte (cap. 16:1-3); 2) rompimiento de las ataduras con las que Dalila lo ató tres veces (cap. 16:4-14); y 3) su heroica muerte al derribar el templo de Dagón, después que él hubo sido entregado al poder de los filisteos por la traicionera Dalila, y le hubieron sacado los ojos (cap. 16:15-31). En este orden no existe una forma artística o acabado de los materiales históricos, que sea visible, que pueda indicar cualquier decoración mitológica. Y finalmente, el popular lenguaje de Sansón en proverbios, rimas y juego de palabras, no nos garantiza que debamos mantener que la leyenda popular inventó este modo de expresar sus ideas, y que haya puesto las palabras en su boca. Todo esto conduce a la conclusión de que no existe buena base para poner en duda el carácter histórico de todo el relato de la vida y los hechos de Sansón[34].

Capítulo 13. Nacimiento de Sansón

Ver. 1. La opresión de los israelitas por los filisteos, que es brevemente mencionada en el cap. 10:7, aparece aquí nuevamente con la fórmula: «*Los hijos de Israel volvieron a hacer lo malo ante los ojos de Yahvé*», etc. (cf. caps. 10:6; 4:1; 3:12), como una introducción al relato de la vida y hechos de Sansón, que empezó a libertar a Israel de las manos de estos enemigos. No sólo el nacimiento de

33. Sobre estas bases, *L. Diestel*, en el artículo «Sansón», en *Herzog, Realencyclopaedie* XIV, pp. 410s., ha rechazado la enumeración de *Bertheau* como insatisfactoria; también la división propuesta por *Ewald* (*Geschichte* II, pp. 525s.) en cinco actos con tres cambios en cada uno, porque, para poder llegar a esta agrupación, *Ewald* no sólo está obligado a referir la declaración general del cap. 13:25, «el Espíritu de Yahvé comenzó a manifestarse en él», a algún acto heroico que no está descrito, sino que también tiene que asumir que en el caso de un acto (el desplazamiento de las puertas de Gaza) se omiten los dos pasos finales de la leyenda del presente relato, aunque en todo el resto *Diestel* sigue la perspectiva de *Ewald* casi sin excepción. Los puntos de vista dados por *Ewald* y *Bertheau* forman el fundamento de la monografía de *Roskoff*, «la leyenda de Sansón en su origen, forma y significado, y la leyenda de Hércules», en que la leyenda de Sansón es considerada como una forma israelita de ese Hércules.

34. No se puede deducir una conjetura segura o incluso probable del carácter de la presente historia, con relación al primer documento escrito de la vida de Sansón, o las fuentes que el autor de nuestro libro de los jueces utilizó para esta porción de su obra. La reaparición de expresiones como יָחֵל seguidas de un infinitivo (caps. 13:5, 25; 16:19, 22), פָּתַח (caps. 14:15; 16:5), הִצִּיק (caps. 14:17; 16:16, etc.), sobre las que *Bertheau* pone tal énfasis, surgen de los contenidos reales de la misma narración. Las mismas expresiones aparecen también en otros lugares donde lo requiere la idea, y por lo tanto, no forman peculiaridades de estilo que respalden la conclusión de que la vida de Sansón era el tema de una obra separada (*Ewald*), o de que fuese un fragmento tomado de una historia mayor de las guerras de los filisteos (*Bertheau*).

Sansón, sino también la predicción de su nacimiento, cayó, según el ver. 5, dentro del periodo del gobierno de los filisteos sobre Israel. Ahora, por cuanto su opresión duró cuarenta años, y Sansón juzgó a Israel por veinte años durante esa opresión (caps. 15:20; 16:31), debe haber comenzado su oficio de juez a una edad muy temprana, probablemente antes de cumplir veinte años; y con esto, la declaración del cap. 14, que su matrimonio con una mujer filistea proveyó la ocasión para sus luchas con estos enemigos de su pueblo, concuerda plenamente. El final de los cuarenta años de supremacía de los filisteos no se da en este libro, que finaliza con la muerte de Sansón. No terminó hasta la gran victoria que los israelitas ganaron sobre sus enemigos bajo el mando de Samuel (1 de Sam. 7). Veinte años antes de esta victoria los filisteos habían enviado de regreso el arca que habían tomado de los israelitas, después de haberla mantenido en su tierra siete meses (1 de Sam. 7:2 y 6:1). Fue dentro de estos veinte años que tuvieron lugar la mayoría de los hechos de Sansón. Su primera relación con los filisteos, no obstante, es decir la ocasión de su matrimonio, tuvo lugar un año o dos antes de esta derrota de los israelitas, en la que murieron los hijos de Elí, el arca cayó en manos de los filisteos, y el sumo sacerdote Elí se cayó de su asiento y se rompió el cuello al recibir las terribles noticias (1 de Sam. 4:18). Consecuentemente, Elí murió poco después de la primera aparición de Sansón.

Vers. 2-7. En tanto que los israelitas fueron entregados en manos de los filisteos por causa de su pecado, y fueron también oprimidos severamente en Galaad por parte de los amonitas, el ángel del Señor se apareció a la esposa de Manoa, una danita de Zora, *i.e.* Sur'a, sobre la bajada occidental de los montes de Judá (véase en Jos. 15:33). מִשְׁפַּחַת הַדָּנִי (la familia de los danitas)se utiliza intercambiablemente con שֵׁבֶט הַדָּנִי (la tribu de los danitas, véase los caps. 18:2, 11 y 18:1, 30), que podría explicarse sobre esta base, que de acuerdo con Num. 26:42, 43, todos los danitas formaban una sola familia, la familia de los suhamitas. El ángel del Señor anunció a esta mujer, que era estéril: *«concebirás y darás a luz un hijo; y navaja no pasará sobre su cabeza, porque el niño será nazareo a Dios desde su nacimiento, i.e.* durante toda su vida, *«hasta el día de su muerte»,* como el ángel lo afirmó expresamente según el ver. 7. Las tres prohibiciones que el ángel del Señor impuso sobre la mujer fueron tres cosas que distinguen la condición de un nazareo (véase Num. 6:1-8, y la explicación dada allí del voto nazareo). La única otra cosa que se menciona en la ley mosaica es la advertencia contra la contaminación por contacto con lo muerto, lo cual parece no haber sido demandado en el caso de Sansón. Cuando el ángel añadió aún más: *«y él comenzará a salvar a Israel de mano de los filisteos»,* sin duda intentó mostrar que su poder para efectuar esta liberación estaría estrechamente relacionado con su condición de nazareo. El hijo prometido debía ser nazareo toda su vida, pero tendría que comenzar a librar a Israel del poder de sus enemigos. Y para que pudiese ser así, su madre debía participar en las renunciaciones del voto nazareo durante el tiempo de su preñez. En tanto que la aparición del ángel del Señor contenía la certeza práctica de que el Señor todavía reconocía a su pueblo, aunque los había entregado en manos de sus enemigos; el mensaje del ángel contenía esta lección y advertencia para Israel, que sólo se podría obtener la liberación de sus enemigos buscando una vida de consagración al Señor, como la que seguía el nazareo, para que reconocieran la idea del carácter sacerdotal al que Israel había sido llamado como el pueblo de Yahvé, por la abstinencia de las delicias de la carne, y todo lo que fuera impuro, como si fueran emanaciones de pecado, y también por una entrega completa al Señor (véase el *Pentateuco,* vol. III, p. 38).

Vers. 6s. La mujer relató a su marido esta aparición: *«Un varón de Dios»,* dijo ella (אִישׁ הָאֱלֹהִים *lit.* el hombre de Dios, al que se acaba de hacer referencia), *«vino a mí, cuyo aspecto era como el aspecto de un ángel de Dios, temible en gran manera; y no le pregunté de dónde ni quién era, ni tampoco él me dijo su nombre»,* etc. אִישׁ הָאֱלֹהִים [Un varón de Dios] era la expresión que se empleaba para denotar un profeta, o un hombre que mantenía una relación inmediata con Dios, como Moisés y otros (véase en Deut. 33:1). מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים [Ángel de Dios] es equivalente a יהוה מַלְאַךְ [ángel del Señor] (caps. 2:1; 6:11), el ángel en quien el Dios invisible se revela a sí mismo al hombre. La mujer, por tanto, imaginó que la persona que se le apareció era un profeta, cuya aparición majestuosa, sin embargo, había dado la impresión de que era un ser superior; en consecuencia no se aventuró a preguntarle su nombre o su procedencia.

Vers. 8-20. Estando firmemente convencido de la verdad de este anuncio, y a la vez reflexionando sobre la obligación que imponía sobre los padres, Manoa oró al Señor para que enviara a ellos nuevamente el varón que había enviado, para que les enseñara lo que debían hacer con el niño que nacería, *i.e.* cómo debían tratarlo. הַיּוּלָד, según la *keri* הַיֶּלֶד, es participio Pual con la מ omitida (véase *Ewald*, §169b). Esta oración fue escuchada. El ángel de Dios apareció una vez más a la mujer cuando estaba sentada sola en el campo, sin su marido.

Vers. 10s. Entonces se apresuró a traer a su marido, quien en primer lugar inquirió de la persona aparecida: *«¿Eres tú aquel varón que habló a la mujer»* (*sc*. lo que se ha relatado en los vers. 3-5)? Y cuando se respondió a esto afirmativamente, dijo aun más (ver. 12), *«Cuando tus palabras se cumplan, ¿cómo debe ser la manera de vivir del niño, y qué debemos hacer con él?»* El plural דְּבָרֶיךָ está construido *ad sensum* con un verbo singular (יָבֹא), porque las palabras forman *una* promesa, de manera que la expresión no debe tomarse distributivamente, como *Rosenmüller* supone. Lo mismo se aplica al ver. 17. מִשְׁפָּט, el derecho que pertenece al niño, *i.e.* el trato apropiado de él.

Vers. 13s. El ángel del Señor entonces repitió las instrucciones que ya había dado a la mujer en el ver. 4, añadiendo simplemente a la prohibición de beber vino y bebidas fuertes, la precaución de no comer nada que proviniese de la vid, de acuerdo con Num. 6:3.

Ver. 15. Por cuanto Manoa todavía no había reconocido en el varón al ángel del Señor, como se observa por una explicación en el ver. 16, quiso, como Gedeón (cap. 6:18), dar una recepción hospitalaria al varón que le había traído tan jubilosas noticias, y por tanto le dijo: *«Te ruego nos permitas detenerte, y te prepararemos un cabrito».* La construcción נַעֲשֶׂה לְפָנֶיךָ es de expectación «preparar y presentar delante de ti». Sobre el hecho en sí, véase el cap. 6:19.

Ver. 16. El ángel del Señor respondió, *«Aunque me detengas* (*sc*. para que coma), *no comeré de tu pan* (אֶכֶל con בְּ, comer de, *i.e.* como en Ex. 12:43; Lev. 22:11); *mas si quieres hacer holocausto, ofrécelo a Yahvé».*

Ver. 17. Entonces Manoa le preguntó su nombre: מִי שְׁמֶךָ, *lit*. *«¿cuál es tu nombre?»* מִי preguntar a una persona; מָה, la naturaleza de la calidad (véase *Ewald*, §325[a]). *«Para que cuando se cumpla tu palabra te honremos».* Ésta es la razón por la que preguntó su nombre. כבד, para honrar con regalos, para mostrar la gratitud de uno (véase en Num. 22.17, 37; 24:11).

Ver. 18. El ángel respondió: *¿Por qué preguntas por mi nombre, que es admirable?»* La *Quetib* פלאי es la forma adjetival פִּלְאִי de פֶּלֶא, para la que *Keri* tiene פִּלִי, la forma pausal de פִּלְאִי (de la radical פָּלָה = פָּלָא). La palabra, por tanto,

no es el nombre propio del ángel del Señor, sino que expresa el carácter de su nombre; y puesto que el nombre simplemente denota la naturaleza, también expresa la peculiaridad de su naturaleza. Debe entenderse en un sentido absoluto, «absoluta y supremamente maravilloso» (*Seb. Schmidt*), como un predicado perteneciente únicamente a Dios (compare el término «Maravilloso (admirable)» en Isa. 9:6), y no ser rebajado como lo hace *Bertheau*, quien lo explica como «ni fácil de pronunciar, ni fácil de comprender».

Vers. 19s. Entonces tomó Manoa el cabrito y la minchah, *i.e.* conforme con Num. 15:4ss., una ofrenda de oblación perteneciente al holocausto, y la ofreció sobre una roca, la cual es llamada un altar en el ver. 20, porque el ángel del Señor, que es de una misma naturaleza con Dios, la había santificado como altar por la milagrosa aceptación del sacrificio. מַפְלִא לַעֲשׂוֹת, «*y admirablemente (milagrosamente) actuó*» (הִפְלִיא seguida por el infinitivo con לְ como en 2 de Crón. 26:15). Estas palabras forman una cláusula circunstancial que, sin embargo, no debe ser adjuntada al tema de la cláusula principal, sino a לַיהוָה: «Manoa ofreció el sacrificio al Señor, sobre lo cual obró para actuar admirablemente, *i.e.* Realizó una maravilla o milagro, y Manoa y su mujer lo vieron» (véase *Ewald*, *Lehrb.*, 341b, p. 724, nota). En el ver. 20 se explica en que consistió el milagro con las palabras: «*cuando la llama subía del altar hacia el cielo*»; es decir, en el hecho de que la llama surgió de la roca, como en el caso del sacrificio de Gedeón (cap. 6:21), y consumió el sacrificio. Y el ángel del Señor ascendió en la flama. Cuando Manoa y su esposa vieron esto, cayeron sobre sus rostros en tierra (*sc.* adoraron), porque descubrieron por el milagro que había sido el ángel del Señor quien se les había aparecido.

Vers. 21-25. Desde entonces el Señor no volvió a aparecerles. Pero Manoa temía que él y su esposa murieran, porque habían visto a Dios (sobre esta creencia, véase las anotaciones sobre Gen. 16:13 y Ex. 33:20). Su esposa, no obstante, tranquilizó sus temores, y dijo: «*Si Yahvé nos quisiera matar, no aceptaría de nuestras manos el holocausto y la ofrenda, ni nos hubiera mostrado todas estas cosas*» (el doble milagro). «*Ni ahora nos habría anunciado esto*». בָּעֵת, en el tiempo en que vivimos, aunque esas cosas hubieran tenido lugar en la antigüedad.

Ver. 24. La promesa de Dios fue cumplida. El niño que dio a luz la mujer recibió el nombre de *Sansón*. שִׁמְשׁוֹן (LXX, Σαμψών) no significa semejante al sol, héroe del sol, por שֶׁמֶשׁ (el sol), sino, como *Josefo* lo explica (Ant. 5. 8, 4), ἰσχυρός, el fuerte o intrépido, de שִׁמְשׁוֹם, de la forma intensiva שִׁמֵּשׁ, de שָׁמַם, en el sentido original de ser fuerte o intrépido, no «devastar». שָׁדַד es una palabra análoga: *lit*. ser poderoso, por tanto actuar poderosamente, devastar. El joven creció bajo la bendición de Dios (véase 1 de Sam. 2:21).

Ver. 25. Cuando hubo crecido, el Espíritu de Yahvé comenzó a manifestarse en él en el campamento de Dan. פָּעַם, manifestar, denotando la operación del Espíritu de Dios dentro de él, el cual tomó posesión de él súbitamente, y le impelió a demostrar poderes sobrenaturales. מַחֲנֵה־דָן, el campo de Dan, fue el nombre dado al distrito en que los danitas que emigraban, según el cap. 18:12, de la heredad de su tribu, habían clavado su campamento detrás, *i.e.* al oeste de *Kiriat-jearim*, o de acuerdo con este versículo, entre Zora y Estaol. La ubicación no puede determinarse con precisión, ya que la situación de la misma Estaol no ha sido descubierta aún (véase en Jos. 15:33). Juzgando por el cap. 16:31, fue allí donde vivió Sansón con sus padres. El significado de este versículo, que forma la introducción al relato siguiente de los hechos de Sansón, es simplemente que Sansón fue cogido allí por el Espíritu de Yahvé, y obligado a comenzar el conflicto con los filisteos.

Capítulo 14. Primeros tratos de Sansón con los filisteos

Vers. 1-9. En Timnat, la presente Tibne, a una hora de viaje al suroeste de Sur'a (véase el comentario de Jos. 15:10), a donde Sansón había ido desde Zora o Mahaneh-Dan, vio a una hija de los filisteos que le agradó; y a su regreso pidió a sus padres que se la tomaran por mujer (לְקַח, tomar, como en Ex. 21:9).

Vers. 3s. Sus padres expresaron su asombro por la elección, y le preguntaron si no había mujer entre las hijas de sus hermanos (אַחִים, *i.e.* los miembros de su propia tribu), o entre todo su pueblo, para querer que le trajeran una de los filisteos incircuncisos. Pero Sansón repitió su petición, porque la hija de los filisteos le agradaba. La aversión de sus padres ante esa boda estaba bien fundamentada, ya que tal matrimonio no estaba de acuerdo con la ley. Es cierto que los únicos matrimonios prohibidos en Ex. 34:16 y Deut. 7:3, 4, son matrimonios con las mujeres cananeas; pero la razón asignada para esta prohibición era igualmente aplicable a los matrimonios con las hijas de los filisteos. De hecho, los filisteos son contados entre los cananeos en Jos. 13:3 sobre la misma base. Pero Sansón estaba actuando bajo un impulso más alto, por cuanto sus padres no sabían que venía de Yahvé, *i.e.* que Yahvé lo había planeado así; «*porque él buscaba ocasión contra los filisteos*», *i.e.* una ocasión para reñir con ellos, porque, como se añade después en forma de una cláusula circunstancial explicativa, los filisteos tenían dominio sobre Israel en ese tiempo. תֹּאֲנָה, ἅπ. λεγ., una oportunidad (cf. הִתְאַנֵּה, 2 de Reyes 5:7). מִפְּלִשְׁתִּים por los filisteos y no a los filisteos para lo cual se debería contar con לְ en vez de מִן como se puede ver en 2 de Reyes 5:7.

Vers. 5s. Cuando Sansón descendió con sus padres a Timnat, un joven león salió rugiendo hacia él en las viñas de la ciudad. Entonces vino sobre él Espíritu de Yahvé, de modo que hizo pedazos al león como se hace trozos a un cabrito (כְּשַׁסַּע הַגְּדִי, *lit.* «como se despedaza a un cabrito»), aunque no tenía nada, *i.e.* ninguna arma en su mano. En cuanto a צָלַח véase el comentario de 3:10. David, cuando era pastor, y el héroe Benaía, también mataron leones (1 de Sam. 17:34, 35; 2 de Sam. 23:20); e incluso en el presente los árabes en ocasiones matan leones con una vara (véase *Winer*, *Biblisches Realwörterbuch*, Art. Löwe). La fuerza sobrenatural de Sansón, el efecto del Espíritu de Yahvé, que vino sobre él, se manifestó simplemente en el hecho de que despedazó al león sin tener en su mano arma alguna. Pero no dijo nada de esto a sus padres, quienes no presenciaron el hecho. Esta observación es introducida con lo que sigue.

Ver. 7. Cuando llegó a Timnat, habló con la joven, y ella le agradó. Él sólo la había visto antes (ver. 1); pero ahora que sus padres la habían pedido, él habló con ella, y halló plenamente confirmada la primera impresión que había recibido de ella.

Ver. 8. Cuando hubo pasado algún tiempo (יָמִים) después del desposorio, vino nuevamente para llevársela (llevarla a casa, casarse con ella), acompañado, como nos damos cuenta por el ver. 9, por sus padres. De camino, «*se apartó del camino para ver el cuerpo muerto del león; y he aquí que en el cuerpo del león había un enjambre de abejas, y un panal de miel*». El vocablo מַפֶּלֶת, que sólo aparece aquí, se deriva de נָפַל, como πτῶμα de πίπτω, y es sinónimo de נִבְלָה, *cadáver*, y significa no meramente el esqueleto, ya que sus abejas no establecerían su hogar en tal lugar, sino el cadáver del león, el cual se había secado por completo por el calor del sol, sin pasar a un estado de putrefacción. «En el desierto de Arabia el calor sofocante de la época a menudo seca toda la humedad

de los hombres o camellos que caen muertos en el desierto, en un periodo de unas veinticuatro horas después de su muerte, sin que pasen al estado de descomposición y putrefacción, de manera que permanecen como momias por largo tiempo, sin cambiar y sin apestar» (*Rosenmüller*, *Biblische Althertumskunde* 4,2, p. 424). En un cadáver seco de este modo, un enjambre de abejas podría formar su panal, del mismo modo que lo forman en los troncos de los árboles, o en las hendiduras de las rocas, o donde las abejas silvestres acostumbran a formarlos, a pesar del hecho de que las abejas evitan los cuerpos muertos y la carroña (véase *Bochart, Hieroz*, ed. Ros., 111, p. 355).

Ver. 9. Sansón la tomó en su mano (la miel), comió algo de ella conforme avanzaba, y dio algo a sus padres, pero no les dijo que había obtenido la miel del cuerpo muerto del león; porque en ese caso no sólo habrían rechazado comerla por ser impura, sino que también habrían sabido el hecho de que Sansón lo tomó después como el tema del enigma que propuso a los filisteos. רָדָה, pisar, pisotear; por tanto posesionarse de algo por la fuerza, no romper o sacar; ninguno de esos dos significados puede establecerse. La combinación de רָדָה y אֶל־כַּפָּיו es una construcción compleja, significando obtener posesión de, y tomar en las manos.

Versículos 10-20. Boda y enigma de Sansón

Ver. 10. Cuando su padre hubo descendido a la joven (*sc*. para guardar la boda, no meramente para hacer los preparativos necesarios para su matrimonio), Sansón preparó para tener una fiesta allí (en Timnat), de acuerdo con la costumbre (porque así acostumbraban a hacer los jóvenes).

Ver. 11. *«Tomaron treinta compañeros para que estuviesen con él».* Los padres o familiares de la novia son el tema de la primera cláusula. Ellos invitaron a treinta de sus amigos a Timnat a la fiesta del matrimonio, como υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος [los hijos de la familia de la novia que están de bodas] (Mat. 9:15), ya que Sansón no había traído con él a nadie. La palabra כְּרָאוֹתָם de רָאָה no necesita alteración, aunque *Bertheau* leería כְּבֹאָתָם de בּוֹא, de acuerdo con la interpretación de la LXX (Cod. Al.) y de Josefo, ἐν τῷ φοβεῖσθαι αὐτούς. Miedo a Sansón no estaría en armonía con los mismos hechos, ni con las palabras וַיִּהְיוּ אִתּוֹ, *«que estuviesen con él»*, que necesitaría ser parafraseado de la manera más arbitraria «lo vigilaban».

Ver. 12. En la fiesta de la boda Sansón dijo a los invitados, *«yo os propondré ahora un enigma, y si en los siete días del banquete* (la fiesta de la boda), *me lo declaráis y descifráis, yo os daré treinta* (שְׁלֹשִׁים) *vestidos de lino* (δινδόνες, *tunicoe, i.e.* ropas que se utilizan a sobre la piel) *y treinta vestidos de fiesta* (costosos vestidos que a menudo eran cambiados; véase el comentario de Gen. 45:22), *mas si no me lo podéis declarar, entonces vosotros me daréis a mí los treinta vestidos de lino y los vestidos de fiesta».* La costumbre de proponer enigmas en los banquetes como medio de entretenimiento también se encuentra entre los griegos de la antigüedad. (Para pruebas véase *Ateneo, Pollux, Gellius,* véase a *Bochart*, *Hieroz.*, p. II, 50. II, cap. 12; y *K.O. Müller*, *Dorier* II, p. 392). Por cuanto los invitados consintieron en esta propuesta, Sansón les dio el siguiente enigma (ver. 14): *«Del devorador salió comida, y del fuerte salió dulzura».* No pudieron descifrar este enigma por tres días. Esto es, durante tres días se ocuparon hallar la solución; después de ello dejaron descansar el asunto hasta que el límite designado se acercaba.

Ver. 15. Al séptimo día dijeron a la esposa de Sansón, *«Induce a tu marido a que nos declare este enigma», sc*. por medio tuyo, sin que se dé cuenta, *«para que no te quememos a ti y a la casa de tu padre. ¿Nos habéis llamado aquí para despojarnos?»* En esta amenaza surgió a la luz abiertamente el barbarismo y la ambición de los filisteos. הֲלְיָרְשֵׁנוּ sin *Metheg* en la ְ es el *inf. Kal* de יָרַשׁ, empobrecer, un significado derivado de heredando (cf. *Dietrich*, acerca de *Ges. Lex.*), no la *Piel* de יָרַשׁ = רוּשׁ, ser pobre. הֲלֹא, fortalece la cláusula interrogativa, y no contiene el significado «aquí» = הֲלֹם. La esposa de Sansón, sin embargo, le lloró, *i.e.* le rogó con lágrimas en los ojos, y dijo: *«Solamente me aborreces, y no me amas, pues no me declaras el enigma que propusiste a los hijos de mi pueblo».* חִדָּתָה proviene de חוּד. Sansón respondió que ni siquiera lo había declarado a su padre y su madre, *«¿y te lo había de declarar a ti?»*

Ver. 17. *«Y ella lloró en presencia de él los siete días que ellos tuvieron banquete».* Esta declaración no está en desacuerdo con la del ver. 15, al efecto de que fue sólo al séptimo día que los jóvenes palestinos amenazaron a la joven para que sedujera a Sansón declarándole el enigma, sino que puede explicarse sencillamente de la manera siguiente. La mujer ya había venido a Sansón diariamente preguntándole por simple curiosidad; pero Sansón resistió hasta el séptimo día, cuando se hizo más insistente que nunca, a consecuencia de la amenaza por parte de los filisteos. Y *«el séptimo día él lo declaró; porque le presionaba»;* e inmediatamente lo traicionó declarándoselo a sus compatriotas.

Ver. 18. Así que al séptimo día, antes que se pusiera el sol (חַרְסָה = חֶרֶס, cap. 8:13; Job 9:7, con una ah átona, una suavización del término femenino: véase *Ewald*, §173h), los hombres de la ciudad (*i.e.* los treinta jóvenes que habían sido invitados) dijeron a Sansón: «¿Qué es más dulce que la miel y más fuerte que el león?» Pero Sansón se dio cuenta de la traición y respondió: *«Si no araseis con mi novilla, nunca hubierais descubierto mi enigma»,* un dicho proverbial cuyo significado es perfectamente claro.

Ver. 19. Sin embargo estaba obligado a cumplir la promesa (ver. 12). Entonces el Espíritu de Yahvé vino sobre él. Descendió a Ascalón, mató a treinta hombres de ellos, *i.e.* de los ascalonitas, tomó sus vestidos (חֲלִיצוֹת, despojos; véase 2 de Sam. 2:21), y entregó los vestidos a quienes habían declarado el enigma. הַחֲלִיפוֹת es una mención breve del precio dispuesto en los vers. 12 y 13. Este acto se describe como operación del Espíritu de Yahvé que vino sobre Sansón, porque mostró a los filisteos el poder superior del siervo de Yahvé. No fue la revancha carnal la que impulsó a Sansón a realizar este hecho. No fue hasta que hubo realizado tal hecho que se encendió su ira; e incluso entonces no fue contra los filisteos, a quienes había estado obligado a pagar o dar treinta vestidos, sino contra su esposa, que había revelado su secreto a sus compatriotas, de modo que él volvió a casa de sus padres, sin su esposa.

Ver. 20. *«Y la mujer de Sansón fue dada a su compañero, al cual él había tratado como su amigo».* מֵרֵעֵהוּ sin duda debe entenderse aquí en el sentido de φιλός τοῦ νυμφίου [el amigo del novio] (Jn. 3:29), ὁ νυμφαγωγός (LXX), el que conduce a la novia, es decir, uno de los treinta compañeros (מְרֵעִים ver. 10), a quien Sansón había confiado este oficio en la fiesta de la boda. La infidelidad de los filisteos hacia los israelitas sin duda es visible aquí; porque aunque Sansón se fue a su casa enojado por la traicionera conducta de su esposa, sin llevarla con ella, su intención no era romper el lazo del matrimonio, como se muestra claramente en el cap. 15:1, 2. De manera que en lugar de ver el mal por el que Sansón se sintió agraviado, y tratando de mitigar su ira, los padres de la mujer hicieron el mal irreparable dando su hija como esposa a su compañero.

Capítulo 15. Más hechos de Sansón

Versículos 1-8. Su venganza contra los filisteos

Ver. 1. Algún tiempo después, Sansón visitó a su esposa en el tiempo de la cosecha del trigo con un cabrito, un presente que se acostumbraba en ese tiempo (Gen. 38:17), y quiso entrar a la cámara (el apartamento de las mujeres) a ella; pero su padre no se lo permitió y le dijo: «*Realmente pensé* (אָמֹר אָמַרְתִּי) *me persuadí de que la aborrecías, y la di a tu compañero* (cap. 14:20): *Mas su hermana menor ¿no es más hermosa que ella? Tómala, pues, en su lugar*».

Ver. 3. Enojado con esta respuesta, Sansón dijo a ellos (*i.e.* a su padre y quienes estaban alrededor de él), «*sin culpa seré esta vez respecto de los filisteos, si mal hiciere*». נָקָה con מִן, ser inocente de una persona, *i.e.* delante de él (véase Num. 32:22). Sansón consideró el trato que había recibido de su suegro como un efecto de la disposición de los filisteos en general hacia los israelitas, y por tanto decidió vengarse del mal que había recibido de uno de los miembros de los filisteos contra toda la nación, o en todo caso, contra toda la ciudad de Timnat.

Vers. 4s. Por tanto fue y cazó trescientas שׁוּעָלִים, *i.e.* chacales, animales que se asemejan a las zorras y por tanto frecuentemente son clasificadas entre las zorras incluso por los árabes actuales (veáse *Niebuhr*, *Beschr. v. Arab.*, p. 166). Su nombre europeo se deriva del *schagal* persa. Estos animales, que todavía se encuentran en grandes cantidades en Jope, Gaza y en Galilea, se juntan en manadas, y pueden ser atrapados fácilmente (véase a *Rosenmüller*, *Bibl. Althk.* 4,2, pp. 155ss.). Entonces tomó antorchas, las unió cola con cola, *i.e.* unió los chacales por las colas, poniendo una antorcha entre las dos colas, encendió las antorchas, e hizo que los animales corrieran a los campos de trigo pertenecientes a los filisteos. Quemó entonces «*las mieses amontonadas y en pie, viñas y olivares*», *i.e.* los montones de trigo del mismo modo que el aún no segado, junto con las plantaciones de olivos. כֶּרֶם זַיִת están unidas en el estado constructo.

Ver. 6. Los filisteos supieron al instante que Sansón les había hecho esto por causa de su suegro, el timnaíta, porque le había quitado su esposa y se la había dado a su compañero. Por tanto se vengaron quemándola a ella y a su padre, probablemente incendiando su casa, con sus ocupantes en ella, un acto de barbaridad y crueldad que justificaba plenamente la guerra de Sansón contra ellos.

Ver. 7. Por esa razón Sansón les declaró: «*Ya que así habéis hecho* (כִּי) *juro que me vengaré de vosotros, y después desistiré*», *i.e.* No descansaré hasta que me haya vengado de ustedes.

Ver. 8. «*Y los hirió cadera y muslo* (*lit.* «muslo sobre cadera»; עַל como en Gen. 32:12), *con gran mortandad*». שׁוֹק, muslo, fortalecido por עַל־יֶרֶךְ, es un segundo acusativo gobernado por el verbo, y añadido para definir el vocablo אוֹתָם con mayor minuciosidad, en el sentido de «sobre cadera y muslo»; en tanto que la expresión siguiente, מַכָּה גְדוֹלָה, es añadida como un acusativo adverbial para fortalecer el verbo וַיַּךְ. Herir cadera y muslo es una expresión proverbial para denotar una matanza cruel y despiadada, como el alemán «cortando pierna y brazo en dos», o la árabe «guerra al estilo del muslo» (véase a *Bertheau en loc*.). Después de herir a los filisteos, Sansón descendió y habitó en el hueco de una roca en *Etam*. Hay una ciudad de Etam mencionada en 2 de Crón. 11:6, entre Belén y Tecoa, que fue fortificada por Roboam, y con toda probabilidad se ubicaba al sur de Jerusalén, sobre los montes de Judá. Pero esta *Etam*, que *Robinson* (*Pal.* II, 168) supone que es la villa de *Urtas*, un lugar todavía deshabitado, aunque yace en ruinas, no debe ser considerado aquí, ya que los filisteos no subieron los montes de Judá (ver. 9), como *Bertheau* imagina, sino que sencillamente vinieron al frente, y acamparon en Judá. La *Etam* de este versículo se menciona en 1 de Crón. 4:32, junto Ain Rimón y otras ciudades simeonitas, y debe buscarse sobre la frontera del Neguev y los montes de Judá, en la cercanía de *Khuweilifeh* (véase a *V. de Velde*, *Mem.*, p. 311). La expresión וַיֵּרֶד [descendió] concuerda muy bien con este lugar, pero no con la Etam de los montes de Judá, hacia el cual habría tenido que subir, y descender desde Timnat.

Versículos 9-17. Sansón es entregado a los filisteos y los hiere con una quijada de asno

Ver. 9. Vinieron los filisteos (עָלָה [subieron], denotando la avanzada de un ejército; véase en Jos. 8:1) para vengarse por la derrota que habían sufrido ante Sansón; y habiendo acampado en Judá, se expandieron por *Lehi* (Lequi). Lehi (לְחִי, en pausa לֶחִי, *i.e.* una quijada), que probablemente se vuelva a mencionar en 2 de Sam. 23:11, y, conforme con el ver. 17, recibió el nombre de *Ramat-Lehi* por el mismo Sansón, no puede ser trazada con certeza, ya que la tradición primitiva de la iglesia respecto al lugar carece completamente de valor. *Van de Velde* imagina que debe ubicarse en la colina rocosa, allanada *el Lequie*, o *Lequie*, sobre la cual se ha descubierto una antigua fortificación, en medio de la carretera que va desde *Tell Khewelfe* a *Beerseba*, al suroeste de los montes de Judá (*Reise* II, pp. 151s.; *Mem.*, pp. 342s.).

Vers. 10ss. Cuando los hijos de Judá supieron cuál era el objetivo de esta invasión por parte de los filisteos, tres mil de ellos descendieron a la cueva en la roca de Etam, para atar a Sansón y entregarlo a los filisteos. En lugar de reconocer en Sansón a un libertador que el Señor había levantado para ellos, y reunirse en torno a él para que pudieran herir a sus opresores con su ayuda, y arrojarlos de la tierra, los varones de Judá eran tan degradados, que reprocharon a Sansón: «*¿No sabes tú que los filisteos dominan sobre nosotros? ¿Por qué nos has hecho esto* (la proeza descrita en el ver. 8)? *Nosotros hemos venido para prenderte y entregarte en mano de los filisteos*». Respondió Sansón, «*Juradme que vosotros no me mataréis*». פָּגַע con בְּ, arrojarse contra una persona, caer sobre él, incluyendo este caso, de acuerdo con el ver. 13, la intención de matar.

Ver. 13. Cuando le prometieron esto, él les dejó que lo ataran con dos cuerdas nuevas y lo sacaran (al campamento de los filisteos) de la roca (*i.e.* el hueco de la roca).

Ver. 14. Pero cuando vino a Lehi, y los filisteos gritaron con júbilo cuando venían a encontrarlo, el Espíritu de Yahvé vino sobre él, «*y las cuerdas que estaban en sus brazos se volvieron como lino quemado con fuego, y las ataduras se cayeron de sus manos*». La descripción surge a un paralelismo poético para describir el triunfo que celebró Sansón sobre los filisteos en el poder del Espíritu de Yahvé.

Ver. 15. Tan pronto como quedó suelto de sus ataduras, asió una quijada de un asno, la cual halló allí, e hirió con ella a mil hombres. Él mismo conmemoró esta victoria en con un corto compás poético (ver. 16): «*Con la quijada de un asno, un montón, dos montones; Con la quijada de un asno maté a mil hombres*». La forma del término חֲמוֹר = חֲמֹר es escogida por causa de la semejanza con חֲמוֹר, y se encuentra nuevamente en 1 de Sam. 16:20. Cómo logró Sansón esta victoria, no se describe con minuciosidad. Pero las palabras «un montón, dos montones», apuntan a la conclusión de que no tuvo lugar en un encuentro, sino en varios. La fuerza sobrenatural con la que Sansón rompió las cuerdas que lo ataban, cuando

los filisteos creyeron que lo tenían asegurado en su poder, los llenó de temor y espanto como si estuvieran ante un ser superior, de modo que huyeron, y él los persiguió, hiriendo a un montón tras otro, conforme los alcanzaba, con la quijada de un asno que encontró en el camino. El número dado, mil, por supuesto que es un número redondeado significando una gran multitud, y ha sido adoptado del canto en el relato histórico.

Ver. 17. Cuando hubo expresado su proverbio, tiró la quijada del asno, y llamó el lugar *Ramat-lehi, i.e.* la altura de la quijada de asno. Esto parece indicar que el nombre *Lehi* en el ver. 9 es empleado anticipadamente, y que el lugar recibió su nombre por primera vez de esta proeza de Sansón.

Vers. 18-20. Sin embargo, la persecución de los filisteos y la lucha con ellos, habían dejado a Sansón exhausto, de manera que estaba sediento, y temía morir del cansancio; porque era el tiempo de la siega de trigo (ver. 1), y por tanto un clima de verano muy caluroso. Entonces clamó al Señor: *«Tú has dado esta grande salvación* (בְּיַד) *por mano de tu siervo; ¿y moriré ahora de sed, y caeré en mano de los incircuncisos?»* Por esta oración podemos ver que Sansón estaba plenamente consciente que peleaba por la causa del Señor. Y el Señor lo ayudó a salir de este problema. Dios abrió la cuenca que hay en Lehi, y salió agua de ésta, como en Horeb y Cades (Ex. 17:6, y Num. 20:8, 11). La palabra מַכְתֵּשׁ, que se emplea en Prov. 27:22 para significar un mortero, es explicada por los expositores rabínicos como denotando la base de los dientes, o el hueco donde están fijados los dientes, como el griego ὀλμίσκος, *mortariolum*, de acuerdo con *Pollux, Onom.* II, cap. 4, 21. Acordemente hay un gran número que han entendido la declaración hecha aquí, como que Dios hizo que la fuente emanara agua milagrosamente de la cuenca de un diente de la quijada del asno que Sansón había tirado, y de ese modo proveyó para su sed. Esta perspectiva es en la que se funda la interpretación de *Lutero*, «Dios abrió un diente en la quijada, de modo que salió el agua», y ha sido defendida vehementemente por *Bochart* (*Hieroz.*, l. 2, cap. 15). Pero la expresión אֲשֶׁר בַּלֶּחִי, *«la cuenca que hay en Lehi»*, es opuesta a este punto de vista, ya que el agujero del diente en la quijada del asno simplemente sería llamada מַכְתֵּשׁ בַּלֶּחִי o מַכְתֵּשׁ הַלֶּחִי; y también lo es la observación de que esta fuente todavía existía en el tiempo del narrador. Y el artículo no demuestra nada de lo contrario, ya que numerosos nombres propios son escritos con éste (véase *Ewald*, §277c). Consecuentemente debemos seguir a Josefo (Ant. 5. 8), quien toma הַמַּכְתֵּשׁ como el nombre dado para la apertura de la roca que fue abierta por Dios para permitir que fluyera el agua. «Si un precipicio rocoso llevaba el nombre de quijada (לְחִי) debido a su forma, fue consecuencia natural de este figurativo epíteto, que el nombre *cuenca de diente* se diera a un hueco o espacio en la roca» (*Studer*). Aún más, el mismo nombre הַמַּכְתֵּשׁ, aparece nuevamente en Sof. 1:11, donde se aplica a una localidad cerca de Jerusalén. La cuenca fue abierta por *Elohim*, aunque fue a *Yahvé* a quien Sansón había orado, para indicar que el milagro fue producido por Dios como el Creador y Señor de la naturaleza. Bebió Sansón, y volvió su espíritu, de modo que revivió nuevamente. De aquí recibió la fuente el nombre de הַקֹּרֵא עֵין, «el pozo del que clama que está en Lehi», hasta hoy. De acuerdo con los acentos, la última cláusula no pertenece a בַּלֶּחִי (en Lehi), sino a וגו קָרָא (él llamó, etc.). Recibió el nombre dado hasta este día. Esto implica, por supuesto, que el mismo manantial ya existía cuando se compuso nuestro libro.

En el ver. 20 se concluye el relato de las labores judiciales de Sansón, con la anotación de que Sansón juzgó a Israel en los días de los filisteos, *i.e.* durante su gobierno, por veinte años. Lo que se describe de él en el cap. 16 se relaciona con su caída y ruina; y aunque incluso en esto se vengó de los filisteos, ya no buscó más la liberación de Israel. Es imposible sacar alguna conclusión crítica por la posición en que sucede esta observación respecto a la pluralidad de fuentes para la historia de Sansón.

Capítulo 16. Caída y muerte de Sansón

Las obras judiciales de Sansón alcanzaron su punto más alto cuando logró su gran victoria sobre los filisteos en Lehi. Así como su amor por la hija de los filisteos le había provisto la ocasión designada por Dios para manifestar su superioridad a los incircuncisos enemigos de Israel, también la degradación de ese amor en lujuria sensual proporcionó la ocasión para su caída, la cual se relata en este capítulo. *Samson validus et fortis leonem suffocavit, sed amorem suum suffocare non potuit. Vincula solvit hostium, sed suarum non solvit nexus cupiditatum. Messes incendit alienas, et unius ipse mulieris accensus igniculo messem suae virtutis amisit* [Sansón, cuando era fuerte y valiente, estranguló a un león; pero no pudo estrangular a su propio amor. Rompió las ataduras de sus enemigos, pero no los lazos de su propia lujuria. Quemó las cosechas de otros, y perdió el fruto de su propia virtud cuando se incendió con la llama de una sola mujer]. (*Ambrosio, Apol. 2. David*, c. III).

Vers. 1-3. *Su heroico acto en Gaza.* Sansón fue a Gaza plenamente consciente de su superioridad en fuerza sobre los filisteos, y allí se llegó a una ramera que vio. Sobre Gaza, véase a Jos. 13:3. בוא אֶל se utiliza en el mismo sentido que Gen. 6:4 y 38:16. No se declara en este caso, como en el cap. 14:4, que esto era del Señor.

Ver. 2. Cuando se dio aviso de esto a los habitantes de Gaza, lo rodearon (el objeto del verbo debe suplirse de la palabra siguiente לוֹ) y le acecharon toda la noche en la puerta de la ciudad, pero se mantuvieron quietos durante la noche, diciendo: *«Hasta la luz* (אוֹר, *infin.*) *de la mañana», sc.* podemos esperar, *«entonces lo mataremos»*. Sobre esta construcción, véase 1 de Sam. 1:22. El verbo וַיֻּגַּד, «fue dicho» (según la LXX y el Cald., cf. Gen. 22:20), o וַיֹּאמְרוּ, «dijeron», falta delante de לָעָזָתִים, y debe haber sido pasada por alto por el error de un copista. El verbo הִתְחָרְשׁ evidentemente tiene la idea subordinada de entregarse a un reposo despreocupado; porque si los vigilantes que fueron situados en la puerta de la ciudad hubieran vigilado de manera regular, Sansón no habría podido levantar las cerradas puertas y llevárselas. Pero como ellos supusieron que no dejaría a la ramera antes de que amaneciera, descansaron en el hecho de que la puerta estaba cerrada, y probablemente se durmieron.

Ver. 3. Pero Sansón se levantó a media noche, y «tomando las puertas de la ciudad con sus dos pilares y su cerrojo, se las echó al hombro, y se fue y las subió a la cumbre del monte que está delante de Hebrón». עַל־פְּנֵי meramente significa en dirección hacia, como en Gen. 18:16 y no significa que el monte estuviese frente a Hebrón en la cercanía inmediata (véase Deut. 32:49, donde el monte Nebo, que estaba al otro lado del Jordán, y por lo menos a cuatro millas geográficas de Jericó, se dice haber estado frente a éste, y se emplea la misma expresión עַל־פְּנֵי יְרֵחוֹ). La distancia de Gaza a Hebrón era de unas nueve millas geográficas. Al este de Gaza hay una cordillera de colinas que va de norte a sur. La más alta de ellas es una que en cierto modo está sola, aproximadamente a media hora al sureste de la ciudad, y es llamada *el Montar* por un wely que se encuentra sobre la cima de ésta. Desde esta colina hay una espléndida panorámica sobre todo el campo circundante. La misma

Hebrón no es visible desde esta colina, pero sí los montes de Hebrón. De acuerdo con una antigua tradición, fue a la cima de esta colina donde Sansón llevó las puertas de la ciudad; y tanto *Robinson* (*Pal*. II, p. 639) como *V. de Velde*, *Reise* II, p. 183, consideran esta tradición como probable, aunque la gente de Gaza no está familiarizada con esto. «La puerta de la ciudad de la Gaza de ese tiempo probablemente no estaba a menos de tres cuartos de hora de la colina *el Montar;* y subir este pico con las pesadas puertas y sus postes, sobre sus hombros, atravesando la profunda arena del camino, fue una hazaña que sólo Sansón podría realizar» (*V. de Velde*).

Vers. 4-21. *Sansón y Dalila.* Ver. 4. Después de este exitoso acto, Sansón se entregó una vez más a su lujuria sensual. Se enamoró de una mujer en el valle de Sorec, llamada Dalila (דְּלִילָה, *i.e.* la débil o desfalleciente), a cuyos lazos sucumbió eventualmente. Con relación al valle de Sorec, Eusebio afirma en el *Onomasticón* (*s. v.* Σωρήχ), que había una aldea llamada Βαρήχ (*l.* Καφὰρ σωρήχ según *Jerónimo*) cerca de Zora, y ἐν ὀρίοις (Eleutherópolis, βορείοις según Jerónimo, que tiene *ad septentrionalem plagam*); y también (*s. v.* Σωρήκ) que este lugar estaba cerca de Estaol. En consecuencia el valle de Sorec debía buscarse en la cercanía del lugar de nacimiento de Sansón (cap. 13:1), y morada de su familia (ver. 31).

Ver. 5. Los príncipes de los filisteos ofrecieron a Dalila una considerable suma (cada uno de ellos le darían mil cien siclos de plata, *i.e.* mil siclos o más; cf. cap. 17:2) si ella persuadía a Sansón, y descubría «por qué era tal su fuerza», y cómo podrían atarlo y vencerlo, לְעַנּוֹתוֹ, doblegarlo, *i.e.* oprimirlo. Los príncipes filisteos creían que la fuerza de Sansón surgía de algo externo que él llevaba o vestía como un amuleto. Había cierta verdad en la base de esta superstición pagana, por cuanto este don de gracia divina en realidad estaba unido con la posesión de la señal corporal, cuya pérdida sería seguida por la inmediata pérdida de su don de Dios (véase el ver. 17).

Ver. 6. Fascinada por la cantidad en perspectiva, Dalila buscaba ahora obtener de él el secreto de su fuerza. Pero él la engañó tres veces con declaraciones falsas. En primer lugar le dijo (ver. 7), «*Si me ataren con siete mimbres verdes que aún no estén enjutos, entonces me debilitaré y seré como cualquiera de los hombres*» (*i.e.* como cualquier otro hombre). יֶתֶר significa una fibra o hilo, *e.g.* una cuerda de arco, Sal. 11:2, y en los diferentes dialectos la cuerda de un arco o la de un arpa o guitarra. Por cuanto se hace una distinción aquí entre la יְתָרִים y la עֲבֹתִים del ver. 11, las cuerdas que se significan aquí son las de animal. El número siete es el de un acto divino, correspondiente con el poder divino que poseía Sansón.

Vers. 8s. Cuando Dalila dijo esto a los príncipes de los filisteos, ellos trajeron las siete cuerdas requeridas, y Dalila ató a Sansón con ellas. «*Y ella tenía hombres en acecho en el aposento* (לָהּ, *dat. com.,lit.* «para ella», *i.e.*) *para ayudarla*», es decir, sin saberlo Sansón, por cuanto es seguro que Dalila no le había dicho que lo traicionaría diciendo el secreto a los filisteos. Ellos estaban allí, sin duda, para estar a mano y someter al atado gigante tan pronto como fuera visible que su fuerza se había esfumado. Entonces ella le gritó: «*¡Sansón, los filisteos contra ti!*» Y él rompió las cuerdas como rompería uno una cuerda de estopa «cuando huele a fuego», *i.e.* cuando es puesta al fuego.

Vers. 10-12. El segundo engaño. Sansón hizo que se le atara con cuerdas nuevas, que todavía no hubiesen sido utilizadas en nada, y también las rompió con sus brazos como hilo.

Vers. 13s. El tercer engaño. «*Si tejieres siete guedejas de mi cabeza con la tela y las asegurares con la estaca. Y ella le aseguró con la estaca*». Estas palabras son difíciles de explicar, en parte porque se utilizan varios términos técnicos que tienen más de un significado, y en parte porque el mismo relato está contraído, siendo dados el consejo de Sansón y su cumplimiento sólo parcialmente, de modo que uno debe completarse por el otro. En el ver. 19, el único otro pasaje donde aparece מַחְלָפוֹת, sin duda significa las guedejas en que se trenzaba el largo pelo de Sansón. הַמַּסֶּכֶת sólo aparece aquí (vers. 13 y 14), y probablemente signifique la ropa tejida, o más bien lo que todavía estaba en el telar, la urdimbre de la tela, δίασμα (LXX). De acuerdo con esto, el significado del versículo sería el siguiente: si tejieres las siete guedejas de mi cabello junto con la urdimbre en el telar. Todos los comentaristas concuerdan en que, de acuerdo con estas palabras, debe faltar algo en el relato, aunque no mantienen una sola opinión acerca de si se ata a Sansón, y si todo lo que debe suplirse es la cláusula «*entonces seré débil*», etc. (como en el ver. 7 y 11), o si las palabras וַתִּתְקַע בַּיָּתֵד añaden otro hecho que era necesario para completar la atadura, y si es así, cómo deben entenderse estas palabras. En la opinión de *Bertheau*, las palabras «*y ella las aseguró con la estaca*» probablemente no signifiquen más que ella hizo ruido para despertar a Sansón, porque no se declara que ella aseguró la estaca en la pared o en la tierra para sujetar las trenzas (LXX, *Jerónimo*), ni que su acción de asegurarlas haya contribuido a la sujeción del cabello. Sin duda que estos argumentos son sanos, pero no prueban lo que se pretende. Cuando se declara en el ver. 14b, que él «arrancó la estaca del telar con la tela», es ciertamente evidente que la estaca servía para sujetar el cabello a la tela o urdimbre. Aún más, no sólo habría sido superfluo querer despertar a Sansón con los ruidos de los golpes a la estaca, ya que el fuerte grito, «¡Sansón, los filisteos sobre ti!» serían ampliamente suficientes para lograrlo; antes es extremamente improbable que un hecho con tan poca importancia sobre los hechos principales fuese introducido. Por tanto llegamos a la misma conclusión que la mayoría de comentaristas, que las palabras en cuestión deben entenderse como refiriéndose a algo que se hizo para sujetar a Sansón todavía con más seguridad. הַיְתֵד הָאֶחָֽת = הַיְתֵד (ver. 14) no significa el rodillo o travesaño del tejedor al que se sujetaban los hilos de la urdimbre, y que eran envueltos cuando se terminaba la tela, como *Bertheau* supone, porque tal objeto es llamado מְנוֹר אֹרְגִים en 1 de Sam. 17:7; ni el σπάθη de los griegos, una pieza de madera plana como un cuchillo, que se utilizaba con el mismo propósito que nuestro peine o prensa, para unir la red, y de ese modo incrementar la sustancia de la tela (*Braun, de vestitu Sacerdotale*, p. 253); pero el peine o prensa en sí estaba sujeto a la urdimbre, que sólo podría romperse con fuerza. Para completar el relato, por lo tanto, debemos introducir entre los vers. 13 y 14, «y si la sujetaras (la tela tejida) con la estaca (la prensa del tejedor), seré tan débil como cualquier hombre; y ella tejió las siete guedejas de su cabello con la urdimbre». Luego sigue en el ver. 14, «*y ella las aseguró con la estaca*». Sin embargo, no hay necesidad de asumir que lo que debe suplirse fue dejado fuera al copiar. Simplemente tenemos una elipsis, igual que las que encontramos con frecuencia. Cuando Sansón fue despertado de su sueño por el grito de «¡los filisteos sobre ti!», arrancó la estaca del telar con la tela (*sc*.) de la urdimbre, con sus guedejas de cabello que habían sido tejidas. Acerca del artículo en el nomen regens הַיְתֵד véase el comentario de Josué 7:21. La referencia hecha a que dormía respaldan la suposición de que Dalila también había realizado las demás cosas para atarlo mientras dormía. Sin embargo, no debemos entender que el relato implica que los tres actos de atarlo se sucedieron uno tras otro con rapidez, el mismo día. Es probable que hayan pasado numerosos

días entre estos sucesos. En este tercer engaño Sansón ya había ido muy lejos en su presuntuoso juego con el don divino que le había sido dado al permitir que se jugara con su cabello cuando había sido santificado al Señor. «Parecería que este acto de pecado debía hacerlo reflexionar. Pero como ese no fue el caso, sólo quedaba por dar un pequeño paso para traicionar por completo al Señor» (*O. v. Gerlach*).

Este último paso seguiría muy rápidamente.

Ver. 15. Después de este triple engaño, le dijo Dalila: «*¿Cómo dices: Yo te amo, cuando tu corazón no está conmigo*» (*i.e.* no entregado a mí)?

Ver. 16. Con estas palabras lo presionaba cada día, su alma fue reducida a mortal angustia (véase cap. 10:16). La ἀπ λεγ. אָלַץ significa en arameo, presionar o plaga. La forma es *Piel*, aunque sin la reduplicación de la ל y *Catef-patach* debajo (véase a *Ewald*, §90bs).

Ver. 17. «*Le descubrió, pues, todo su corazón*», *i.e.* abrió a ella todo su corazón, y le dijo que jamás había pasado navaja sobre su cabeza porque era nazareo desde el vientre de su madre (cf. cap. 13:5, 7). «*Si fuere rapado, mi fuerza se apartará de mí, y me debilitaré y seré como todos los hombres*».

Ver. 18. Cuando Dalila vio (*i.e.* percibió por sus palabras y toda su conducta mientras le comunicaba esto) que había revelado el secreto de su fuerza, hizo llamar a los príncipes de los filisteos: «*Venid esta vez, porque él me ha descubierto todo su corazón*». Esta última cláusula no debe ser entendida como habiendo sido hablada por Dalila a los propios príncipes, como la entienden los masoretas y la mayoría de los comentaristas, en cuyo caso לָהּ tendría que alterarse a לִי; sino que contiene una observación del escritor, introducida como explicación de la circunstancia de que Dalila envió por los príncipes de los filisteos ahora que estaba segura de su propósito. Esta perspectiva es confirmada por el vocablo וְעָלוּ (venid) que sigue, por cuanto el uso del perfecto en lugar del imperfecto con la *vav consec.* sólo puede ser explicado sobre la suposición de que la cláusula previa es parentética, que interrumpe el curso de la narrativa, al cual no se podría adjuntar el mayor progreso del asunto por el tiempo histórico (וַיַּעֲלוּ)[35]. Los príncipes de los filisteos vinieron a Dalila al recibir este comunicado, trayendo el dinero, la prometida recompensa por su traición (ver. 5), en sus manos.

Ver. 19. «*Y ella hizo que él se durmiese sobre sus rodillas, y llamó a un hombre*», posiblemente al hombre que se escondía al acecho (vers. 9 y 12), para que ella no estuviera sola con Sansón al cortarle el cabello; y ella cortó las siete guedejas de su cabello, y comenzó a afligirlo, pues su fuerza se apartó de él.

Ver. 20. Entonces gritó: «*¡Sansón, los filisteos sobre ti!*» Y él despertó de su sueño, y pensó (וַיֹּאמֶר [dijo] *i.e.* para sí), *esta vez saldré como las otras* (esta vez como las otras veces) *y escaparé*», *sc.* de las ataduras o de las manos de los filisteos; «*Pero él no sabía que Yahvé ya se había apartado de él*». Estas últimas palabras son muy importantes de observar para formarse una idea correcta del asunto. Sansón había dicho a Dalila, «si fuere rapado, mi fuerza se apartará de mí» (ver. 17). El historiador observa, por otro lado, que «Yahvé se había apartado de él». La fuerza sobrehumana de Sansón no residía en su cabello, sino en el hecho de que Yahvé estaba con él. Pero Yahvé permaneció con él en tanto que mantuvo su condición de nazareo. Tan pronto como rompió con esto, sacrificando el cabello que llevaba en honor al Señor, Yahvé se apartó de él y con Yahvé se fue su fuerza[36].

Ver. 21. Entonces lo apresaron los filisteos, le sacaron los ojos, y lo condujeron a Gaza encadenado con cadenas dobles. Las cadenas probablemente sean llamadas נְחֻשְׁתַּיִם (dobles) porque ambas manos o ambos pies fueron sujetos con ellas. El rey Sedequías, cuando fue hecho prisionero por los caldeos, fue tratado de la misma manera (2 de Reyes 25:7). Sansón fue obligado a dar vueltas al molino en la cárcel, y así moler trigo (el participio מֹחֵן expresa la continuidad de la acción). El dar vueltas a un molino de mano era la labor más baja y dura que realizaba un esclavo (compare Ex. 11:5 con 12:29); y tanto los griegos como los romanos sentenciaban a sus esclavos a esto como un castigo (véase *Odisea* 20:105ss., 8:103-104; *Terent. Phorm.* II, 1, 19, *Andr.* I, 2, 29), y todavía lo hacen las esclavas en el oriente (véase *Chardin* en *Harmar, Beobachtungen über den Orient* III, 64).

Versículos 22-31. Miseria de Sansón y su triunfo en su muerte

Ver. 22. El cabello de su cabeza comenzó a crecer, ya que había sido rapado. En el vocablo כַּאֲשֶׁר como (desde el tiempo en que había sido rapado), si hubiera una indicación de que Sansón sólo permaneció en su ignominiosa cautividad hasta que su cabello comenzó a crecer nuevamente, *i.e.* a crecer visiblemente. Lo siguiente concuerda con esto.

Ver. 23. La cautividad de este temido héroe fue considerada por los filisteos como una gran victoria, la cual los príncipes decidieron celebrar con una gran y gozosa fiesta de sacrificios en honor a su dios Dagón, a quien adjudicaban dicha victoria. זֶבַח גָּדוֹל [Un gran sacrificio], consistiendo de la ofrenda de un gran número de animales sacrificados. וּלְשִׂמְחָה [Y para alegrarse], para dar expresión de su gozo, *i.e.* para una fiesta jubilosa. *Dagón*, una de las deidades principales de los filisteos, era adorada en Gaza y Asdod (1 de Sam. 5:2ss., y 1 de Mac. 10:83), y, de acuerdo con Jerónimo sobre Isa. 46:1, también en el resto de las ciudades filisteas. Era una deidad-pez (דָּגוֹן, de דָּג, un pez), y en forma se asemejaba a un pez con pies y manos de hombre (1 de Sam. 5:4). Era una deidad masculina, siendo la deidad femenina homóloga *Atargatis* (2 de Mac. 12:26) o *Derceto*, y era un símbolo del agua, y de todas las fuerzas vivificantes de la naturaleza que producen sus efectos por mediación del agua, como la babilonia Ὡδάκων, uno de los cuatro *Oanes*, y la deidad india *Visnú* (véase a *Movers*, *Phöniz.* I, pp. 143ss., 590ss., y *J.G. Müller* en *Herzog, Realencyclopaedie* II, pp. 255s.)[37].

---

35. La lectura de לִי con la *Keri* surgió simplemente por un mal entendido, aunque se encuentra en muchos manuscritos y ediciones antiguas, y no tiene valor crítico. Los masoretas pasaron por alto el hecho de que el punto principal es todo lo que se relata de Dalila a los príncipes de los filisteos, es decir, que esta vez debían venir, y que el resto podría suplirse fácilmente por el contexto. *Studer* admite cuán poco corresponde וְעָלוּ con esa perspectiva de la cláusula que la לִי requiere la lectura de con la Keri, y lo llama «sintácticamente imposible». Propone, sin embargo, que se lea con algunos MSS וַיַּעֲלוּ, sin reflexionar en que esta lectura del mismo modo no es nada más que un cambio que se hace necesario por la alteración de לָהּ en לִי, y no tiene valor crítico.

36. «Sansón era fuerte porque había sido dedicado a Dios sólo mientras preservó la señal de su dedicación. Pero tan pronto como perdió tales señales, como consecuencia de ello cayó en la más baja debilidad. Todo el infortunio de Sansón vino sobre él, por lo tanto, porque se atribuyó a sí mismo una porción de lo que Dios había hecho a través de él. Dios permitió que perdiera su fuerza, para que aprendiera por la experiencia cuán completamente inútil era sin la ayuda de Dios. No tenemos mejores maestros que nuestras propias enfermedades». Biblia de Berleburg.

37. Según Schrader LIT esta deidad también aparece donde los asirios bajo el nombre Da-Kam, según lo cual la patria de este culto es probablemente Babilonia.

Ver. 24. Toda la gente participó en la fiesta, y cantaron himnos de alabanza a su dios que había entregado al enemigo, el que les había echado a perder sus campos y matado a muchos conciudadanos, en sus manos.

Vers. 25ss. Cuando sus corazones estuvieron alegres (יְטוֹב, *inf.* de יָטַב), hicieron que se sacara a Sansón de la prisión a fin de que él los entretenga, y «lo pusieron entre las columnas» de la casa o templo en que se celebraba la fiesta triunfal. Entonces dijo él a quien le sujetaba la mano, «*Acércame, y hazme palpar las columnas sobre las que descansa la casa, para que me apoye sobre ellas*». הֵימִישֵׁנִי es el imperativo *Hifil* del verbo יָמַשׁ, que sólo aparece aquí; y la *Keri* sustituye la forma ordinaria הָמִישׁ que proviene de מוּשׁ. «*Y la casa*», añade el narrador como medio de preparación de lo que sigue, «*estaba llena de hombres y mujeres, y todos los principales de los filisteos estaban allí; y en el piso alto había como tres mil hombres y mujeres, que estaban mirando el escarnio de Sansón*» (רְאֹת con בְּ, empleado para denotar la gratificación de mirar).

Ver. 28. Entonces Sansón oró a Yahvé, «*Señor Yahvé, acuérdate ahora de mí, y fortaléceme, te ruego, solamente esta vez, o Dios, para que de una vez tome venganza de los filisteos por mis ojos*», *i.e.* que pueda vengarme de ellos sólo por la pérdida de uno de mis dos ojos (מִשְּׁתַי, sin *Dagesh* lene en la ת: véase a *Ewald*, §267b), una oración que muestra cuán dolorosamente sintió la pérdida de sus dos ojos, «una pérdida cuya severidad ni siquiera podía ser compensada con la terrible venganza que planeaba» (*Bertheau*).

Vers. 29, 30. Después de haber orado al Señor por fortaleza para esta última gran proeza, sujetó las dos columnas de en medio sobre las que estaba erigido el edificio, hizo peso contra ellas, sobre una con la izquierda y sobre otra con la derecha (abrazándolas con sus manos, por cuanto estas palabras también pertenecen a יִלֹּפֶת), y dijo, «*muera yo con los filisteos*». Entonces inclinó (las dos columnas) con fuerza, y la casa cayó sobre los príncipes y todo el pueblo que estaba dentro. En lo que se refiere al hecho en sí, no existe base para cuestionar la posibilidad de que Sansón haya derribado todo el edificio con tanta gente dentro derribando las dos columnas intermedias, ya que no estamos familiarizados con el estilo de esta arquitectura. Con toda probabilidad debamos retratar este templo de Dagón como semejante a los kioscos modernos turcos, es decir, como consistentes en un «espacioso salón, cuyo tejado descansaba enfrente, sobre cuatro columnas, dos de las cuales estaban en las orillas, y dos juntas en el centro. Bajo este salón celebraban, los hombres principales de los filisteos, una comida de sacrificio, en tanto que la gente estaba reunida sobre el tejado, el cual estaba rodeado por una barandilla» (*Faber, Archäologie der Hebräer,* p. 444, cf. pp. 436-437; y *Shaw, Reisen*, p. 190). Los antiguos entraron plenamente en la discusión de si Sansón cometió suicidio o no, aunque sin llegar a una conclusión satisfactoria. *O. v. Gerlach,* sin embargo, ha dado la respuesta verdadera. «El hecho de Sansón», comenta, «no fue suicidio, sino el acto de un héroe, quien ve que es necesario sumergirse en medio de sus enemigos con la inevitable certeza de la muerte, para poder efectuar la liberación de su pueblo y decidir la victoria que todavía tiene que lograr. Sansón debe haber estado convencido de que esta era la voluntad del Señor, cuando consideró que incluso si se libraba de las manos de los filisteos de algún otro modo, siempre llevaría consigo la marca de su vergüenza en la ceguera de sus ojos, una señal de su infidelidad como siervo de Dios tanto como del doble triunfo de sus enemigos, quienes habrían ganado una victoria tanto espiritual como corporal sobre él». Tal triunfo no lo podría permitir el Dios de Israel a los ídolos y a sus enemigos. El Señor debía demostrarles, incluso por medio de la muerte de Sansón, que se le había quitado la vergüenza de su pecado, y que los filisteos no podían triunfar sobre él. Y así ganó Sansón la mayor victoria sobre sus enemigos en el momento de su propia muerte. El terror de los filisteos en vida, llegó a ser el destructor del templo de su ídolo cuando murió. Por este su último acto reivindicó el honor de Yahvé el Dios de Israel, contra Dagón el ídolo de los filisteos. «*Y los que mató al morir fueron muchos más que los que había matado durante su vida*».

Ver. 31. Este terrible golpe necesariamente debe haber impresionado poderosamente a los filisteos, no sólo sumergiéndolos en profundo duelo por la muerte de sus príncipes y de tantos conciudadanos, así como por la destrucción del templo de Dagón, sino llenándolos con temor y terror ante la omnipotencia del Dios de los israelitas. Bajo estas circunstancias es suficientemente concebible que los hermanos y parientes de Sansón fueron capaces de llegar a Gaza, y llevarse el cuerpo del héroe caído, para darle sepultura en el sepulcro de sus padres, entre Zora y Estaol (véase el cap. 13:25). En conclusión, se observa apropiadamente una vez más que Sansón había juzgado a Israel durante veinte años (cf. cap. 15:20).

III. IMAGEN Y ADORACIÓN DE MACAÍAS Y LOS HOMBRES DE DAN. INFAME CONDUCTA DE LOS HABITANTES DE GABAA. VENGANZA CONTRA LA TRIBU DE BENJAMÍN (capítulos 17-21)

La muerte de Sansón concluye el contenido principal del libro de los jueces que presenta la historia de pueblo de Israel bajo los jueces en una forma continua y unida. Los dos relatos que siguen en los caps. 17-21, sobre los actos mencionados en el encabezado están unidos al libro de los jueces en forma de *apéndices*, ya que los hechos en cuestión no sólo pertenecieron a los tiempos de los jueces, y de hecho, al mismo comienzo de dichos tiempos (véase p. 238), sino que proporcionan material valioso para formarnos una idea correcta del carácter real de esta porción de la historia israelí. El *primer* apéndice (caps. 17 y 18), el relato de la introducción de la adoración de imágenes, o de la adoración de Yahvé bajo la forma de una imagen fundida, por el efrainita Micaía, y de la adopción de esta imagen por los danitas, quienes emigraron de su territorio cuando marchaban hacia el norte, y la remoción de éste a la ciudad de *Lais-Dan*, que fue conquistada por ellos nos muestra cuán deprisa se manifestó en la nación la inclinación de adorar a Yahvé idólatramente, después de la muerte de Josué, y como esta adoración, que continuó por mucho tiempo en el norte de la tierra, se mezcló desde el principio con el pecado y la injusticia. El *segundo* (caps. 19-21) el relato del infame acto que los habitantes de Gabaa intentaron cometer contra el levita que permaneció allí durante la noche, y que en realidad hicieron contra su concubina, junto con sus consecuencias, la guerra de la venganza contra la tribu de Benjamín, que protegió a los criminales demuestra, por un lado, las profundas raíces de la corrupción moral que los cananeos habían echado entre los israelitas desde un periodo muy temprano, y, por otro lado, como incluso en ese tiempo la congregación de Israel, como un todo, se había mantenido libre y pura, y, consciente de su llamado a ser la nación santa de Dios, se había esforzado con todo su poder por

arrancar la corrupción que ya se había introducido en medio de ella.

Estos dos sucesos no tienen relación real entre sí, pero ambos son narrados de una manera muy elaborada y circunstancial; y en ambos no sólo hallamos a Israel todavía sin rey (caps. 17:6; 18:1 y 19:1; 21:25), y la voluntad de Dios buscada por un sacerdote o por el mismo sumo sacerdote (caps. 18:5, 6; 22:18, 23, 27), sino que se adopta el mismo estilo de narrativa como un todo, particularmente la costumbre de arrojar luz sobre el curso histórico de eventos por la introducción de cláusulas circunstanciales, de las cuales podemos obtener la conclusión de que fueron escritos por el mismo autor. Por otro lado, no contienen marcas características que proporcionen cierta base para conjeturas bien fundamentadas respecto al autor, o para la conjetura de *Bertheau*, que con toda probabilidad fue la misma persona que el autor de los caps. 1:1-2:5. Porque el frecuente uso del perfecto con וְ (compare caps. 20:17, 33, 37, 38, 40, 41, 48; 21:1, 15, con el cap. 1:8, 16, 21, 25, etc.) puede explicarse plenamente por los mismos contenidos; y la noción de que el perfecto se emplea aquí con más frecuencia para el imperfecto histórico con *vav consecutiva*, descansa sobre un malentendido y una mala interpretación de los pasajes en cuestión. Las otras y no muy numerosas expresiones que son comunes de los caps. 17-21 y el cap. 1, no son característica suficiente para proporcionar la prueba requerida, ya que también se encuentran en otros sitios; véase por ejemplo, שִׁלַּח בָּאֵשׁ (caps. 1:8; 20:48), que no sólo aparecen nuevamente en 2 de Reyes 8:12 y Sal. 74:7, sino que ni siquiera aparece en ambos apéndices, empleándose שָׂרַף בָּאֵשׁ en su lugar en el cap. 18:27. Tanto, sin embargo, puede reunirse incuestionablemente de la exactitud y circunstancia de la historia, que el primer grabado de estos eventos, cuyo relato fue la fuente empleada por el autor de nuestro libro, no puede haber vivido en un tiempo muy remoto de los sucesos en sí. Por otro lado, no existe base suficiente para la conjetura de que estos apéndices no fueron unidos al libro de los jueces hasta un periodo más tardío. Porque ni puede mantenerse que el objetivo del primer apéndice haya sido demostrar cómo la adoración de la imagen que Jeroboam estableció en su reino en Betel y Dan tuvo el más pecaminoso origen, y que surgió de la imagen de adoración del efrainita Micaía, que los danitas habían establecido en Lais, ni que el objetivo del segundo apéndice hubiese sido demostrar que el origen del reino pre-davídico (de Saúl) fue pecaminoso y ateocrático, *i.e.* opuesto al espíritu y naturaleza del reino de Dios, como *Auberlen* afirma (*Theologische Studien und Kritik* 1860). La identidad del becerro de oro establecido en Dan por Jeroboam con la imagen de Yahvé que fue robada a Micaía de Efraín por los danitas y establecido en Lais-Dan, está excluida por la declaración del cap. 18:31 respecto a la longitud del tiempo que continuó en Dan (véase el comentario sobre este mismo pasaje). Como máximo, por tanto, sólo podemos mantener, con *O. v. Gerlach*, que «ambos apéndices presentan, de acuerdo con la intención del autor, la miseria que surgió durante el salvaje periodo de los jueces por falta de una autoridad real que gobernara». Esto se deja ver en la observación, que aparece en ambos apéndices, que en ese tiempo no había rey en Israel, y cada uno hacía lo que bien le parecía ante sus ojos (caps. 17:6; 21:25). Esta observación, por otro lado, excluye por completo la caída de las diez tribus, y el declive del posterior reino, y es irreconciliable con la suposición de que estos apéndices fueron añadidos al libro de los Jueces después de la división del reino, o en el tiempo de la cautividad asiria o babilónica.

Imagen de adoración de Micaía de Efraín y su traslado a Lais-Dan (capítulos 17-18)

Capítulo 17. Imagen de adoración de Micaía

El relato de la imagen para adoración que erigió Micaía en su casa sobre los montes de Efraín es dado de una forma muy breve y condensada, porque simplemente tenía el propósito de ser una introducción del relato del establecimiento de esta imagen de adoración en Lais-Dan al norte de Palestina. En consecuencia, sólo se dan los puntos que exhiben con la más clara luz el pecaminoso origen y el carácter ilegal de este culto.

Vers. 1-10. Un hombre de los montes de Efraín llamado Micaía (מִיכָיְהוּ, ves. 1, 4, contraído más tarde en מִיכָה, vers. 5, 8, etc.), que estableció esta adoración para sí mismo, y «de quien las Escrituras no consideraron necesario añadir el nombre de su padre, o mencionar la familia de la que surgió» (Biblia de Berleburgo), había robado 1100 siclos de plata (unas 135 libras) de su madre. Esto es muy visible por las palabras que dirigió a su madre (ver. 2): *«Los mil cien siclos de plata que te fueron hurtados* (el singular לֶקַח se refiere a la כֶּסֶף), *acerca de los cuales maldijiste, y de los cuales me hablaste* (*i.e.* pronunciaste la maldición que también yo escuché entre otros), *he aquí el dinero está en mi poder; y lo tomé».* אָלָה, jurar, se emplea para denotar un maleficio o maldición (cf. קוֹל אָלָה, Lev. 5:1). Parece que él se había sentido impulsado ha hacer esta declaración por temor a la maldición de su madre. Pero su madre lo alabó por esto, *«Bendito seas de Yahvé, hijo mío»* (בָּרוּךְ con לְ como en Gen. 14:19), en parte porque vio en ello que todavía existía un germen del temor de Dios, pero con toda probabilidad mayormente porque ella estaba a punto de dedicar la plata a Yahvé; porque, cuando su hijo se la hubo regresado, ella dijo (ver. 3), *«En verdad he dedicado el dinero a Yahvé por mi hijo, para hacer una imagen de talla y una de fundición».* El perfecto הִקְדַּשְׁתִּי no debe ser tomado en el sentido del pluscuamperfecto, «lo he santificado», sino que expresa un acto ya realizado: lo santifico, declaro con esto que lo santifico. *«ahora, pues, yo te lo devuelvo»,* es decir, para aplicarlo a tu casa de Dios.

Ver. 4. De aquí que, cuando su hijo le hubo devuelto la plata (וַיָּשֶׁב אֶת־הַכֶּסֶף לְאִמּוֹ [él restauró a su madre la plata], es sólo una repetición del ver. 3a, introducida como una unión para relacionar la designación de la plata) la madre tomó doscientos siclos y los dio al fundidor, quien de ellos hizo una imagen fundida, la cual de allí en adelante estuvo en la casa de Micaía. Los doscientos siclos eran casi la quinta parte del total. No se declara lo que hizo con el resto; pero por el hecho de que dedicó toda la plata, *i.e.* toda la cantidad, a Yahvé, según el ver. 3, podemos inferir que el resto lo aplicó al mantenimiento de la imagen de adoración[38]. פֶּסֶל וּמַסֵּכָה [imagen y obra fundida] son unidas, como en Deut. 27:15. La diferencia entre las dos palabras de este ejemplo es muy difícil de determinar. פֶּסֶל significa una imagen idólatra, ya sea hecha de metal o de madera. מַסֵּכָה, por otro lado, significa fundir, algo derramado; y cuando se emplea en el singular,

38. No hay base para la opinión de *Bertheau*, que los doscientos siclos no eran parte de los 1100, sino el dinero por la transgresión pagado por el hijo cuando retornó a su madre el dinero que había robado, ya que, de acuerdo con Lev. 5:24, cuando un ladrón restauraba al dueño cualquier propiedad, debía añadir una quinta parte de su valor. No existe base para aplicar esta ley en el presente caso, simplemente porque la toma del dinero por el hijo ni siquiera es descrita como un robo, mientras que su madre en realidad alaba a su hijo por su abierta confesión.

se refiere casi exclusivamente al becerro fundido por Aarón y Jeroboam. Generalmente se conecta con עֵגֶל, pero se emplea en el mismo sentido sin esta definición (*e.g.* Deut. 9:12). Esto hace que la conjetura, que las dos palabras juntas simplemente podrían denotar una imagen de Yahvé, sea muy natural, y, juzgando por lo que sucedió en Sinaí, denotan una representación de Yahvé en la forma de un becerro de oro. Pero existe un obstáculo en esa conjetura, es decir, que en el cap. 18:17, 18, מַסֵּכָה está separada de פֶּסֶל, de manera que necesariamente sugiere la idea de dos objetos distintos. Pero como difícilmente podemos suponer que la madre de Micaía hizo que se hicieran dos imágenes de Yahvé, y que Micaía tenía ambas en su casa de Dios, no parece posible otra explicación que la מַסֵּכָה era algo perteneciente a la פֶּסֶל, o imagen de Yahvé, sin embargo diferente a ella, en otras palabras, que era el pedestal sobre el que se erguía. En todo caso la פֶּסֶל era el objeto principal, como podemos inferirlo claramente por el hecho de que está puesta en el rango principal entre los cuatro objetos del santuario de Micaía que llevaron consigo los danitas (cap. 18:17, 18), y que en el cap. 18:30, 31, la פֶּסֶל se menciona únicamente en conexión con el establecimiento de la imagen de adoración en Dan. Incluso más, difícilmente puede dudarse que פֶּסֶל, como una representación de Yahvé, fue una imagen de un toro, como el becerro de oro que Aarón había hecho en Sinaí (Ex. 32:4), y los becerros de oro que Jeroboam estableció en el reino de Israel, y uno de los cuales puso en Dan (1 de Reyes 12:29).

Ver. 5. La madre hizo esto porque su hijo Micaía tenía una casa de Dios, y había mandado que se hiciera un efod y un terafín para él, y uno de sus hijos fue consagrado para oficiar allí como sacerdote. הָאִישׁ מִיכָה (el hombre Micaía) es por lo tanto puesto a la cabeza en absoluto, y está conectado con lo que sigue por לוֹ: «*Y este hombre Micaía tuvo su casa de dioses*». Todo el versículo es una cláusula circunstancial explicativa de lo que precede, y los verbos siguientes וַיַּעַשׂ, וַיְמַלֵּא, y וַיְהִי, son simplemente una continuación de la primera cláusula, y por lo tanto deben interpretarse como pluscuamperfectos. La בֵּית אֱלֹהִים de Micaía (casa de Dios) era un templo doméstico que pertenecía a la casa de Micaía, según el cap. 18:15-18. מִלֵּא אֶת־יָד, llenar la mano, *i.e.* invertir con el sacerdocio, instituir un sacerdocio (véase el comentario de Lev. 7:37). El efod era una imitación del vestido del sumo sacerdote (véase el cap. 8:27). Los terafines eran imágenes de dioses domésticos, ídolos que eran adorados como los dadores de prosperidad terrenal, y como oráculos (véase el comentario de en Gen. 31:19).

En el ver. 6 se observa, explicando esta ilegal conducta, que en ese tiempo no había rey en Israel, y cada uno hacía lo que bien le parecía.

Versículos 7-13. Designación de un levita como sacerdote

Vers. 7ss. En la ausencia de un sacerdote levita, Micaía había designado como sacerdote a uno de sus hijos en su santuario. Después halló a un levita para este servicio. Un joven de Belén de Judá, de la familia de Judá, quien, siendo levita, permaneció (גָּר) allí (en Belén) como extranjero, dejó esta ciudad para morar «*para ir a vivir donde pudiera encontrar lugar», sc.* como lugar que le diera protección y sustento, y vino a los montes de Efraín, a la casa de Micaía, «llegando en su camino. (Sobre el uso del *inf. constructo*. con לְ en el sentido de un gerundio latino en *hacer*, véase *Ewald*, 280d). Belén no era una ciudad levita. El joven levita de Belén ni había nacido allí ni se había hecho ciudadano del lugar, sino que simplemente גָּר שָׁם [permaneció allí], *i.e.* moró allí temporalmente como extranjero. Lo que se sigue declarando de su ascendencia (מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה) no debe entenderse como que era descendiente de alguna familia de la tribu de Judá, sino simplemente que pertenecía a los levitas que moraban en la tribu de Judá, y que eran contados en todos los asuntos civiles como pertenecientes a dicha tribu. Sobre la división de la tierra, es cierto que sólo se concedían lugares para habitar a los sacerdotes en la heredad de esta tribu (Jos. 21:9-19), en tanto que el resto de los levitas, incluso los miembros no sacerdotales de la familia de Coat, recibieron sus moradas entre las otras tribus (Jos. 21:20ss.). Al mismo tiempo, tantas ciudades como fueron concedidas a las diferentes tribus permanecieron por mucho tiempo en posesión de los cananeos, y los israelitas no tomaron posesión plena e indisputada de su heredad; por tanto, pudo haber sucedido con facilidad que las diferentes ciudades que fueron concedidas a los levitas permanecieran en posesión de los cananeos, y en consecuencia que los levitas se hayan visto obligados a establecerse en otros lugares. También pudo haber sucedido que algunos individuos entre los levitas, que no se inclinaban por realizar el servicio que les había sido asignado por la ley, se marcharan de las ciudades levitas y buscaran distintas ocupaciones en otros lugares (véase también el cap. 18:30)[39].

Ver. 10. Micaía hizo esta propuesta al levita: «*Quédate en mi casa, y serás para mí padre y sacerdote; y yo te daré diez siclos de plata por año, vestidos y comida*». אָב, *padre*, es un título honorífico dado a un sacerdote como amigo paternal y consejero espiritual, también se emplea para los profetas en 2 de Reyes 6:21 y 13:14, y se aplica a José en Gen. 45:8. לְיָמִים, *por los días, sc.* por los que una persona se comprometía, *i.e.* por el año (cf. 1 de Sam. 27:7, y Lev. 25:29). «*Y el levita se quedó*», *i.e.* se fue a la casa de Micaía. Este significado es evidente por el contexto. La repetición del sujeto, הַלֵּוִי [el levita], evita que conectemos וַיֵּלֶךְ con el verbo siguiente וַיּוֹאֶל.

En los vers. 11-13 se resume el resultado. El levita decidió (וַיּוֹאֶל véase Deut. 1:5) morar con Micaía, quien lo trató como uno de sus hijos, y le confió el sacerdocio de su casa de Dios. Y Micaía se regocijó de haber obtenido un levita como sacerdote, y dijo: «*Ahora sé que Yahvé me prosperará*». Esta creencia, o, hablando más correctamente, superstición, por la que Micaía estaba presto a pagar, prueba que en ese tiempo la tribu de Leví ostentaba la posición que le había sido asignada por la ley de Moisés; es decir, que era considerada como la tribu electa por Dios para realizar la adoración divina.

Capítulo 18. La imagen de adoración es llevada a Lais-Dan

Vers. 1-10. *Espías enviados por la tribu de Dan* para buscar un lugar adecuado para establecerse, y su éxito obtenido.

Ver. 1. Esto tuvo lugar en un tiempo en que Israel no tenía rey, y la tribu de Dan (בְּבֶט הַדָּנִי, ver el comentario de 13:2) buscaba una heredad en la que poder morar, porque hasta entonces no les había tocado porción entre

39. Sin embargo, no existe razón para pronunciar las palabras מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה (de la familia de Judá) como glosa, y borrarlas del texto, como *Houbigant* propone. La omisión de ellas del Cod. Vat., de la LXX y del Siriaco, no es suficiente para garantizarlo, ya que aparecen en el Cod. Alej. de la LXX, y su ausencia de las autoridades mencionadas podría deberse a la dificultad para explicar su significado. Por otro lado, es imposible imaginar cualquier razón para la interpolación de tal frase para introducirla al texto.

las otras tribus como heredad. A la expresión לֹא נָפְלָה [no les había tocado] debemos suplirle נֵחֲלָה como el sujeto de la cláusula previa; y בְּנַחֲלָה significa en el carácter de un נַחֲלָה, *i.e.* de una posesión que podría ser transmitida como propiedad heredada de padre a hijo. נָפַל, caer, tocar, se emplea con referencia a la suerte que caía (*vid.* Num. 34:2; Jos. 12:6, etc.). La declaración general, porque todavía no tocaba a la tribu de Dan, por suerte, porción por heredad, tiene su limitación en el contexto. Ya que los danitas, según el ver. 2, enviaron cinco hombres desde Zora y Estaol, y, de acuerdo con el ver. 11, que seiscientos hombres equipados para la batalla salieron a Lais, lugar que los espías habían descubierto como idóneo para establecerse, y se habían asentado allí, hace muy evidente que los danitas tenían alguna heredad, pero que hasta entonces no habían recibido una que fuese suficiente para sus necesidades. Los mismos emigrantes ya estaban establecidos en Zora y Estaol, dos de las ciudades que habían tocado en suerte a la tribu de Dan (Jos. 19:41). Además, los seiscientos guerreros de Dan que salieron de estas ciudades, eran una parte muy pequeña de la tribu de Dan, la cual enumeraba 64.000 varones de más de veinte años en el último censo (Num. 26:43). Para una tribu de este tamaño la tierra que asignó Josué a la tribu de Dan, con todas las ciudades que tenía, era ampliamente suficiente. Pero sabemos por el cap. 1:34 que los amorreos replegaron a los danitas a los montes, y no les permitían descender a la llanura. En consecuencia fueron confinados a unas cuantas ciudades situadas sobre las laderas o cimas de los montes, las cuales no proporcionaban todo el espacio necesario. Sintiéndose demasiado débiles para hacer retroceder a los cananeos y exterminarlos, una porción de los danitas prefirió buscarse heredad en otra parte de la tierra. Este cometido y emigración son descritos en los vers. 2ss. El tiempo no puede determinarse con perfecta certeza, ya que todo lo que puede inferirse claramente del ver. 12, en comparación con el cap. 13:25, es, que tuvo lugar un tiempo antes de los días de Sansón. Numerosos expositores lo han asignado, por tanto, al periodo inmediato a la derrota de Jabín por Barac (cap. 4:24), porque no fue hasta después de la derrota de este poderoso rey de los cananeos que las conquistas fueron posibles en el norte de Canaán, y la tribu de Dan todavía estaba en barcos (junto a las naves cap. 5:17), de manera que todavía no había dejado el territorio que le había sido asignado al lado de la costa (Jos. 19). Pero ninguno de estos argumentos tienen fuerza alguna; porque no hay nada sorprendente en el hecho de que los danitas todavía se hallaran en la costa del mar en tiempos de Débora, incluso si las familias de Zora y Estaol se habían establecido en Lais mucho antes, viendo que estos emigrantes formaban sólo una pequeña fracción de toda la tribu, y el resto permanecía en las posesiones que les fueron asignadas por Josué. Aún más, el fortalecimiento del poder de los cananeos, y la extensión de sus dominios en el norte, no tuvo lugar hasta ciento cincuenta años después de Josué, en los días de Jabín; de manera que harto antes de Jabín, la ciudad de Lais pudo haber sido conquistada por los danitas, ser poseída por ellos. Es muy probable que esto haya tenido lugar poco tiempo después de la muerte de Josué, como podemos inferirlo por el ver. 30 (véase la exposición de este versículo).

Ver. 2. Para espiar y explorar la tierra con el objetivo mencionado, los hombres de Dan enviaron a cinco valientes מִקְצוֹתָם [de su tribu], *i.e.* de entre todos (*vid.* 1 de Reyes 12:31; 13:33, y el comentario sobre Gen. 19:4). Llegaron a los montes de Efraín, hasta la casa de Micaía, donde pasaron la noche.

Vers. 3-6. Cuando estuvieron en casa de Micaía y reconocieron la voz del joven levita, *i.e.* oyeron su voz, y percibieron por su dialecto que no era nativo de estos montes, se volvieron a un lado allí, *sc.* del camino a la casa, cerca de la que descansaban, y le preguntaron: «*¿Quién te ha traído acá? ¿y qué haces aquí? ¿y qué tienes tú por aquí?*» Cuando les contó su historia («así y así», כָּזֹה וְכָזֶה *lit.* de acuerdo con esto y aquello; cf. 2 de Sam. 11:25, 1 de Reyes 14:5 y acerca de זֶה que sólo aparece en esta combinación cf. *Hupfeld, deutsche Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* II,3, p. 431), ellos le dijeron, «*pregunta, pues, ahora a Dios, para que sepamos si ha de prosperar este viaje que hacemos*». שָׁאַל בֵּאלֹהִים, se emplea para pedir la voluntad de Dios, como en el cap. 1:1, excepto porque allí se inquirió por medio de la imitación del efod y la adoración de una imagen. Y les dijo el joven, *sc.* después de haber inquirido al oráculo divino, «*Id en paz; delante de Yahvé está vuestro camino en que andáis*», *i.e.* es conocido y agradable a Él (*vid*. Prov. 5:21, Jer. 17:16).

Ver. 7. De manera que los cinco varones procedieron a *Lais*, que es llamada Lesem en Jos. 19:47, y fue nombrada Dan por la conquista de los danitas, un lugar de la fuente central del Jordán, el presente *Tell el Kadi* (véase el comentario de Jos. 19:47), y vieron que la gente de la ciudad vivía confiada al estilo de los sidonios, que vivían de los negocios y el comercio, y no salían a la guerra. יוֹשֶׁבֶת es el predicado de אֶת־הָעָם, y el femenino debe explicarse por el hecho de que el escritor tenía a la población en su mente (véase *Ewald*, §174b); y el uso del masculino en las palabras siguientes, שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ, que están en aposición, no está en discrepancia con esto. La conexión de יוֹשֶׁבֶת בְּקִרְבָּהּ con que *Bertheau* revive de los comentaristas antiguos, se opone a la genialidad del lenguaje hebreo. שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ, «*el pueblo que habitaba en ella estaba seguro, ocioso y confiado*». וְאֵין־מַכְלִים וגו, «*sin que nadie en aquella región les perturbase en cosa alguna, ni había quien poseyese el reino*». מַכְלִים, avergonzar, por consiguiente producir daño (1 de Sam. 25:7). מַכְלִים דָּבָר, avergonzar con relación a algo, *i.e.* haciendo algún tipo de daño. עֹצֶר, dominio, es decir, gobierno tirano, de עָצַר, *imperio coercere*. La interpretación «riqueza» (θησαυρός, LXX), que algunos dan a esta palabra, se funda simplemente en la confusión de עֹצֶר con אוֹצָר. יָרַשׁ no significa «poseer», sino «tomar posesión de», y ello por la fuerza (como en 1 de Reyes 21:18). «*Y estaba lejos de los sidonios*», de manera que en caso de una invasión hostil no podrían obtener ayuda alguna de esta poderosa ciudad. *Grotius* saca la muy probable conclusión, de estas palabras, que Lais posiblemente era una colonia de los sidonios. «*Y no tenían negocios con nadie*», *i.e.* no vivían en estrecha asociación con los habitantes de otras ciudades de modo que pudieran obtener ayuda de alguna otra parte.

Vers. 8s. A su retorno, los espías dijeron a sus conciudadanos, en respuesta a la pregunta מָה אַתֶּם, «*¿Qué hay?*» «*Levantaos, subamos contra ellos* (los habitantes de Lais), «*hemos explorado la región, y hemos visto que es muy buena; ¿y no haréis nada? i.e.* manteniéndose inactivos (1 de Reyes 22:3; 2 de Reyes 7:9). «*No seáis perezosos en poneros en marcha* (para proceder hacia allá), *para ir y tomar posesión de la tierra*».

Ver. 10. «*Cuando vayáis, llegaréis a un pueblo confiado* (*i.e.* un pueblo que vive en despreocupada seguridad, y por tanto muy fácil de conquistar); *y a una tierra muy espaciosa* (*i.e.* provee espacio para morar allí, y también para extenderse; *vid.* Gen. 34:21; 1 de Crón. 4:40); *pues Dios la ha entregado en vuestras manos*». Ellos infieren esto por la respuesta que habían recibido del levita (ver. 6). «*Lugar donde no hay falta de cosa alguna que haya en la tierra* (de Canaán).

Versículos 11-29. Marcha de seiscientos varones de Dan a Lais. Robo de las imágenes de Micaía. Conquista de Lais y establecimiento allí

Vers. 11s. A consecuencia del favorable relato de los espías que retornaron, ciertos danitas partieron de Zora y Estaol, un número de 600 varones, equipados con armas de guerra, con sus familias y posesiones en ganado y bienes (véase el ver. 21), y acamparon por el wadi Quiriat-jearim (*i.e*. Kuriyet Enab; véase Jos. 9:17), en el territorio de la tribu de Judá, en un lugar que recibió el nombre permanente de *Mahaneh Dan* (campamento de Dan) por esa circunstancia, y estaba situado detrás, *i.e.* al oeste de Quiriat-jearim (véase el cap. 13:25). El hecho de que esta localidad recibió un nombre fijo por las circunstancias descritas, nos impulsa a asumir que los danitas habían acampado allí por un tiempo considerable, por razones que no podemos determinar por nuestra falta de más información. Es muy posible que los emigrantes se hayan reunido primero aquí, y preparado y equipado para la continuación de su marcha.

Ver. 13. Desde este punto pasaron a los montes de Efraín, y llegaron a la casa de Micaía, *i.e.* a un lugar cerca de allí.

Ver. 14. Entonces los cinco varones que habían explorado la tierra, *Lais* (לַיִשׁ es una aposición de הָאָרֶץ, la tierra), dijeron a sus hermanos (compañeros de tribu), *«¿no sabéis que en estas casas* (la aldea o el lugar donde vivía Micaía) *hay efod y terafines, y una imagen de talla y fundición* (véase el cap. 17:4, 5)? *Mirad, por tanto, lo que habéis de hacer».* El sentido de estas últimas palabras es fácilmente explicado: no pierdan la oportunidad de obtener una adoración propia para nuestro nuevo asentamiento.

Ver. 15. Entonces se volvieron del camino hacia ese lugar, y fueron a la casa del joven levita, la casa de Micaía, y le preguntaron (al levita) respecto a su salud, *i.e*. lo saludaron de un modo amistoso (véase Gen. 43:27; Ex. 18:7, etc.).

Ver. 16. Los seiscientos hombres, sin embargo, se pusieron delante de la puerta.

Ver. 17. Entonces los cinco espías subieron, *sc*. a la casa de Dios de Micaía, que por tanto, debe haber estado en un aposento de arriba del edificio (véase 2 de Reyes 22:12; Jer. 19:13), y tomaron la imagen, el efod, etc., en tanto que el sacerdote estaba delante de la puerta con los seiscientos varones armados. Con las palabras בָּאוּ וגו, la narración pasa de un tiempo aoristo o histórico וַיַּעֲלוּ al perfecto. «Los perfectos no denotan la venida y toma por parte de los cinco varones como una continuación del relato previo, sino que sitúan la venida y toma en la misma esfera de tiempo que la cláusula siguiente: "mientras estaba el sacerdote a la entrada de la puerta", etc.» (*Bertheau*). Pero para explicar lo que parece muy sorprendente, que el sacerdote se haya mantenido en la puerta mientras su casa era robada, el rumbo que tomó la situación se explica más claramente después, en los vers. 18, 19, en forma de una cláusula circunstancial. En consecuencia los verbos de estos versículos deben interpretarse como pluscuamperfectos, y las diferentes cláusulas deben comprimirse en un periodo, formando la prótasis el ver. 18, y el ver. 19 la apódosis. *«Entrando, pues, aquéllos en la casa de Micaía, tomaron la imagen de talla, el efod, los terafines y la imagen de fundición. Y el sacerdote les dijo: ¿Qué hacéis vosotros? Y ellos le respondieron: Calla, pon la mano sobre tu boca, y vente con nosotros, para que seas nuestro padre y sacerdote* (ver cap. 17:10). *¿Es mejor que seas tú sacerdote en casa de un solo hombre, de una tribu y familia de Israel?»* La combinación פֶּסֶל הָאֵפוֹד (el efod-pesel), *i.e.* la imagen perteneciente al efod, puede explicarse sobre la base de que el uso del efod como medio para averiguar la voluntad de Dios presupone la existencia de una imagen de Yahvé, y no demuestra que el efod servía como cubierta para el *pesel*. El sacerdote se ponía el efod cuando iba a inquirir de Dios. La אוֹ de la segunda cuestión es diferente a אִם, y significa «o más bien» (véase Gen. 24:55), indicando una mejora sobre la primera pregunta (véase a *Ewald*, §352[a]). En consecuencia no es una señal de un uso posterior de la palabra, como *Bertheau* supone. El vocablo וּלְמִשְׁפָּחָה (a una familia) sirve como definición más minuciosa o limitada de לְשֵׁבֶט (a una tribu).

Ver. 20. Entonces se alegró el corazón del sacerdote (feliz; cf. cap. 19:6, 9; Rut 3:7), y tomó el efod, etc., y vino entre la gente (los danitas). La primera cláusula de este versículo está unida a la declaración suplementaria de los vers. 18s., con el propósito de enlazar el posterior desarrollo del asunto, que es dado en la segunda cláusula; porque, según el ver. 17, el sacerdote sólo podía recibir el efod, etc., a su cargo de mano de los de Dan, ya que ellos lo habían tomado de la casa de Dios de Micaía.

Ver. 21. Los seiscientos varones de Dan se pusieron de camino nuevamente y se marcharon; y pusieron a los niños, el ganado, y las posesiones de valor al frente, porque tenían miedo de ser atacados por Micaía y sus hombres por la retaguardia. הַטַּף, «los pequeños», incluye a mujeres y niños, como los miembros de la familia que necesitaban ser protegidos (véase el comentario de Ex. 12:37). כְּבוּדָּה es literalmente un adjetivo, significando espléndido; pero aquí es un sustantivo neutro: lo de valor, no el pesado bagaje. Los seiscientos varones habían emigrado con sus familias y posesiones.

Vers. 22s. Las dos cláusulas del ver. 22 son circunstanciales: *«Cuando ya se habían alejado* (los 600) *de la casa de Micaía, los hombres que habitaban en las casas cercanas a la casa de Micaía se juntaron* (נִזְעָק como en 6:34) *y siguieron a los hijos de Dan* (הִדְבִיק como en Gen. 31:23). *Y dando* (*i.e.* Micaía y su gente que había convocado de la cercanía para seguir a los emigrantes) *voces a los de Dan, éstos volvieron sus rostros, y dijeron a Micaía: ¿Qué tienes, que has juntado gente?».*

Vers. 24s. Y cuando él respondió: *«Tomasteis mis dioses que yo hice y al sacerdote, y os vais; ¿qué más me queda? ¿Por qué, pues, me decís: ¿Qué tienes?»* Ellos le ordenaron callarse para que no perdiera la vida: *«No des voces tras nosotros, no sea que los de ánimo colérico* (מָרֵי נֶפֶשׁ como en 2 de Sam. 17:8) *os acometan* (פָּגַע, *vid*. caps. 15:12; 8:21, etc.), *y pierdas también tu vida y la vida de los tuyos»*, *i.e.* no sea que traigas la muerte sobre ti y tu familia. וְאָסְפָתָה también depende de פֶּן.

Ver. 26. Entonces los danitas siguieron su camino; pero Micaía, viendo que eran más fuertes que él, se volvió a su casa.

Vers. 27s. Y ellos (los de Dan) habían tomado lo que Micaía había hecho, *i.e*. sus ídolos y su sacerdote, y ellos cayeron sobre Lais (בּוֹא עַל, caer sobre una persona, caer sobre él, como en Gen. 34:25), un pueblo que vivía en quietud y libre de preocupaciones (*vid*. ver. 7), los hirieron a filo de espada (véase Gen. 34:26), e incendiaron la ciudad (cf. Jos. 6:24), ya que no tenía quien la librara en su desolada condición (ver. 28a; cf. ver. 7). Ésta se ubicaba *«en el valle que hay junto a Bet-rehob»*. Este valle es la parte superior de las tierras bajas del *Huleh*, por el cual fluye la fuente central del río Jordán (*Leddan*), y por donde se encontraba *Lais-Dan*, el presente *Tell el Kadi* (véase en Jos. 19:47). *Bet-rehob* lo más probable es que se trate del mismo Rehob mencionado en Num. 13:21, y Bethrehob de 2 de Sam. 10:6, que se utiliza allí para designar una parte de Siria, y por lo cual *Rehob* sólo se emplea también en el ver. 8. *Robinson* (*Bibl. Res*., pp. 371ss.) supone que es el castillo de *Hunin* o *Honin*, al suroeste de *Tell el Kadi*; pero esto difícilmente puede ser correcto

(véase las observaciones sobre Num. 13:21, *Pent.*, vol. III, p. 88). La ciudad, que fue dejada en cenizas, fue después construida por los varones de Dan, y llamada por el nombre del fundador de la tribu, y las ruinas aún pueden verse, como ya se ha afirmado, en la ladera sur del *Tell el Kadi* (véase *Rob., Neue Biblische Forschung*, pp. 513s. y el comentario sobre Josué 19:47).

Versículos 30s. Establecimiento de la imagen de adoración en Dan

Después de la reedificación de Lais bajo el nombre de Dan, los varones de Dan erigieron el *pesel* o imagen de Yahvé, que había tomado consigo de la casa de Dios de Micaía. «*Y Jonatán hijo de Gersón, hijo de Moisés, él y sus hijos fueron sacerdotes en la tribu de Dan, hasta el día del cautiverio de la tierra*». Por cuanto los varones de Dan habían tomado al levita que Micaía había comprometido para su adoración privada, con ellos a Dan, y le habían prometido el sacerdocio (vers. 19 y 27), *Jonatán* difícilmente puede ser algún otro que este levita. Era hijo de Gersón, el hijo de Moisés (Ex. 2:22; 18:3; 1 de Crón. 23:14, 15). A la vez, no se deduce con certeza de la lectura *ben Gersón* que Jonatán realmente fuera hijo de Gersón, ya que *ben* frecuentemente denota un nieto en relatos genealógicos así, siendo pasados por alto, en la genealogía, los padres desconocidos. Existe muy poca probabilidad de que haya sido su hijo, por la simple razón de que, si Jonatán era la misma persona que el sumo sacerdote de Micaía, y no existe base para dudarlo, es descrito como נַעַר en los caps. 17:7; 18:3, 15, y por tanto era, en cualquier caso, un joven, en tanto que el hijo de Gersón y nieto de Moisés ciertamente habría pasado la edad de la juventud unos cuantos años después de la muerte de Josué. Este Jonatán y sus hijos realizaron las responsabilidades del sacerdocio en Dan עַד־יוֹם גְּלוּת הָאָרֶץ. Esta declaración es oscura. גְּלוּת הָאָרֶץ difícilmente puede significar algo más que llevar al exilio a la gente de la tierra, esto es, de por lo menos los habitantes de Dan y sus vecinos, ya que גָּלָה es la expresión que se sostiene para esto. La mayoría de los comentaristas suponen que se alude a la cautividad asiria, o principalmente al tiempo en que fueron llevadas las tribus del norte de Israel por Tiglat-Pileser, la población de Galaad, Galilea y la tribu de Neftalí, en medio de la cual se situaba Lais-Dan (2 de Reyes 15:29). Pero la declaración en el ver. 31, «*Así tuvieron levantada entre ellos la imagen de talla que Micaía había hecho, todo el tiempo que la casa de Dios estuvo en Silo*», en absoluto es reconciliable con tal conclusión. Hallamos la casa de Dios, *i.e.* el tabernáculo mosaico, que la congregación había levantado en Silo en los días de Josué (Jos. 18:1), todavía de pie en los tiempos de Elí y Samuel (1 de Sam. 1:3ss., 3:21); pero en el tiempo de Saúl estaba en Nob (1 de Sam. 21), y durante el reino de David en Gabaón (1 de Crón. 16:39; 21:29). Consecuentemente, «la casa de Dios» sólo estuvo en Silo hasta el reinado de Saúl, y nunca más volvió a ser llevada allí. Por lo tanto, si la imagen de Micaía, que los hombres de Dan levantaron en Dan, permaneció allí hasta que la casa de Dios estuvo en Silo, los hijos de Jonatán sólo pudieron estar allí, como mucho, hasta el tiempo de Saúl, y ciertamente no pudieron ser sacerdotes en este santuario en Dan hasta el tiempo de la cautividad Asiria[40]. Existen también otros hechos históricos que deben ser considerados, que hacen la continuidad de la adoración de esta imagen de adoración por parte de Dan hasta la cautividad Asiria extremamente improbable, o más bien, la excluyen por completo. Aunque no enfatizáramos en el hecho de que los israelitas bajo Samuel quitaron todos los Baales e imágenes de Astarot a consecuencia del llamado para que se volvieran al Señor (1 de Sam. 7:4), es difícilmente creíble que en el tiempo de David la adoración de la imagen hubiese continuado en Dan al lado de la adoración legal de Yahvé que había restaurado y organizado, y que no haya sido observada y suprimida por este rey, quien realizó repetidas guerras en la parte norte del reino. Incluso más increíble parecería la continuidad de la adoración de esta imagen después de la edificación del templo de Salomón, cuando todos los varones de Israel, y todos los ancianos y jefes de las tribus, vinieron a Jerusalén, ante la convocación de Salomón, para celebrar la consagración de este espléndido santuario nacional (1 de Reyes 5-7). Finalmente, la suposición de que la imagen de adoración establecida por los varones de Dan en Dan, todavía seguía existiendo, es completamente irreconciliable con el hecho de que, cuando Jeroboam estableció el reino de las diez tribus, ordenó que se hicieran dos becerros de oro como imágenes de Yahvé para los súbditos de su reino y levantó una de ellas en Dan, y designó sacerdotes de entre toda la nación que no eran de los hijos de Leví. Si todavía hubiese existido una imagen de adoración de Yahvé en Dan, y conducida por sacerdotes levitas, Jeroboam seguramente no habría establecido una segunda adoración del mismo tipo bajo sacerdotes que no eran levitas. Todas estas dificultades excluyen que expliquemos la expresión, יוֹם גְּלוּת הָאָרֶץ [el día de la cautividad de la tierra], como refiriéndose tanto a la cautividad Asiria como Babilónica. Sólo puede referirse a algún evento que tuvo lugar en los últimos años de Samuel, o en la primera parte del reinado de Saúl. *David Kimchi* y numerosos más han interpretado la expresión גְּלוּת הָאָרֶץ como refiriéndose al tiempo en que los filisteos se llevaron el arca, para lo cual se emplean las palabras גָּלָה כָּבוֹד מִיִּשְׂרָאֵל en 1 de Sam. 4:21, 22 (*e.g. Hengstenberg*, *Beitr.*, vol. II, pp. 153ss.; *Hävernick, Einl.* II,1, p. 109; *O. v. Gerlach* y otros). Con el alejamiento del arca del pacto, el tabernáculo perdió su significado como un santuario de Yahvé. Aprendemos por el Sal. 78:59-64 cómo consideraron tal evento los piadosos de Israel. No sólo lo vieron como que había sido echado fuera el lugar de la morada de Dios en Silo; sino en el hecho de que Yahvé entregó su poder y gloria (*i.e.* el arca) en cautividad, discernieron una entrega de la nación al poder de los enemigos que se asemejaba a ser llevados en cautiverio. Porque, aparte de la descripción del Sal. 78:62-64, podemos inferir con certeza, por el relato de la tiranía que estos enemigos todavía ejercían sobre los israelitas incluso en tiempos de Saúl (1 de Sam. 13:19-23), que, después de esta victoria, los filisteos pudieron haber subyugado a los israelitas por completo, y que los hayan tratado como prisioneros. Podemos afirmar, por tanto, con *Hengstenberg*, que «el autor miró toda la tierra como llevada en cautividad en su santuario, el cual formaba su centro y esencia». Si, no obstante, esta explicación figurativa de גְּלוּת הָאָרֶץ no fuera aceptada, no hay objeción valida para que concluyamos que las palabras se refieran a algún evento con el que no estamos familiarizados, en que la ciudad de Dan fue conquistada por los vecinos Sirios, y los habitantes llevados en cautividad. Porque es suficientemente evidente por el hecho de que se mencionan los reyes de Zoba, en 1 de Sam. 14:47, entre los diferentes enemigos de Israel contra los que Saúl luchó, que los sirios también invadieron a Israel en el tiempo de la supremacía filistea, y se lleva-

40. La imposibilidad de reconciliar la declaración, en lo que se relaciona con el tiempo en el ver. 31, con la idea de que יוֹם גְּלוּת הָאָרֶץ [la cautividad de la tierra] se refiere a la cautividad Asiria, es admitida incluso por *Bleek* (*Einl.*, p. 349), quien adopta la conjetura de *Houbigant*, גלות הארון, «el alejamiento del arca».

ron israelitas de los distritos y ciudades conquistados. La imagen de adoración de Dan, sin embargo, probablemente fue suprimida y abolida cuando Samuel purificó la tierra y la gente de la idolatría, después que el arca hubo sido traída de regreso por los filisteos (1 de Sam. 7:2ss.).

Guerra de la congregación con la tribu de Benjamín por el crimen en Gabaa (capítulos 19-20)

Este relato pertenece a los tiempos inmediatos a la muerte de Josué, como podemos ver por el hecho de que Finees, el hijo de Eleazar, contemporáneo de Josué, era sumo sacerdote en ese tiempo (cap. 20:28). En el cap. 19 tenemos un relato del infame crimen cometido por los habitantes de Gabaa, el cual ocasionó la guerra; en el cap. 20 vemos la misma guerra; y en el cap. 21, un relato de lo que se hizo después por la congregación para preservar la tribu de Benjamín, la cual fue casi aniquilada por la guerra.

Capítulo 19. Infame crimen de los habitantes de Gabaa

Vers. 1-14. En el tiempo que no había rey en Israel, un levita, que moraba (*i.e.* vivía fuera de una ciudad levítica) en las partes más remotas de los montes de Efraín, tomó para sí a una concubina de Belén en Judá, la cual demostró serle infiel, y luego regresó a casa de sus padres. יַרְכְּתֵי הַר־אֶפְרָיִם, las partes más remotas de los montes de Efraín son la extremidad norte de estos montes; de acuerdo con el ver. 18, probablemente se trate de la vecindad de Silo. תִּזְנֶה עָלָיו, «*y su concubina fornicó más allá de él*», *i.e.* fue infiel a su marido, «*y se fue de él*», de regreso a casa de su padre.

Vers. 3, 4. Algún tiempo después (יָמִים), al final de cuatro meses (אַרְבָּעָה חֳדָשִׁים está en aposición de יָמִים, y define con más precisión la יָמִים, o días), su marido fue a buscarla, «*para hablarle amorosamente*», *i.e.* para hablar con ella amigablemente (véase Gen. 34:3), y para reconciliarse con ella nuevamente, para que ella volviera; llevando consigo a su criado un par de asnos, para montarlos él y su esposa. El sufijo adjunto a לְהָשִׁיבוֹ se refiere a לִבָּהּ, «para hacer volver su corazón», para volverla a sí nuevamente. La *keri* הֲשִׁיבָהּ es una corrección innecesaria. «*Y ella le hizo entrar en la casa de su padre. Y viéndole el padre de la joven, salió a recibirle gozoso, y le detuvo* (וַיַּחֲזֵק־בּוֹ, *lit.* lo sujetó) *y quedó en su casa tres días*». Es evidente por esto que el levita había tenido éxito en reconciliar a su esposa.

Vers. 5ss. También al cuarto día, cuando estaba a punto de partir por la mañana, el levita cedió a la persuasión de su suegro, que primero fortaleciera su corazón nuevamente con un bocado de pan (סְעַד לֵב como en Gen. 18:5; la forma imperativa con o es inusual); y luego después, mientras comían y bebían, consintió en permanecer una noche más. סְעַד לֵב como en 18:20.

Ver. 7. Cuando se levantó para marcharse, su suegro le insistió; y volvió (וַיָּשָׁב está completamente en su sitio, y no debe alterarse en וַיֵּשֶׁב, de acuerdo con la LXX y un códice hebreo), y permaneció allí otra noche.

Ver. 8. E incluso en la mañana del quinto día permitió ser inducido a permanecer hasta la tarde. הִתְמַהְמְהוּ es un imperativo, «*aguarda hasta que decline el día*», *i.e.* hasta que haya pasado el mediodía.

Vers. 9s. Cuando después de un tiempo se levantó, con su concubina y su siervo, para irse, el padre pidió a su hija una vez más: «*He aquí ya el día declina para anochecer, te ruego que paséis aquí la noche; he aquí que el día se acaba, duerme aquí*», etc. חֲנוֹת *inf.* de חָנָה, doblar, inclinar. El intercambio del plural y el singular podría explicarse por el simple hecho de que el levita estaba a punto de partir con su esposa y ayudante, pero que su estancia o partida dependía únicamente en la decisión del varón. Pero el levita no consintió permanecer más, sino que se puso de camino, y llegó con sus compañeros enfrente de Jebús, *i.e.* Jerusalén, que está sólo a dos horas de Belén (compare *Rob., Pal.* II, 375 con 379) עַד־נֹכַח hasta frente a Jebús, porque el camino que iba de Belén a Silo pasaba por Jerusalén.

Vers. 11ss. Pero como el día había avanzado mucho cuando estaban por Jebús (רַד, *tercera pers. perf.*, ya sea de יָרַד con la י omitida como תַּתָּה en 2 de Sam. 22:41 por נָתַתָּה, o de רָדַד en el sentido de יָרַד), el ayudante dijo a su señor, «*Ven ahora, y vámonos a esta ciudad de los jebuseos, para que pasemos allí la noche*». Pero su señor no estaba dispuesto a entrar a una ciudad de extranjeros (נֵכְרִי es un genitivo), donde no había nadie de los hijos de Israel, y deseaba pasar a Gabaa. «*Ven* (לְכָה = לֵךְ, Num. 23:13) *ahora, y vámonos a esta ciudad de extranjeros* (la cual nombra inmediatamente), *para que pasemos la noche en Gabaa o Ramá*». Estas dos ciudades, la presente Jeba y er Rám, estaban a menos de una hora de viaje, y estaban frente a frente, sólo a unas dos horas y media o tres de Jerusalén (véase Jos. 18:25, 28).

Ver. 14. Entonces siguieron su camino, y el sol se puso cuando ellos estaban junto a Gabaa de Benjamín.

Vers. 15-30. Y se apartaron del camino para pasar la noche en Gabaa; y él (el levita) se quedó en la plaza de la ciudad, puesto que nadie los recibió en su casa para que pasasen la noche.

Vers. 16ss. He aquí que llegó del campo un hombre viejo, que era de los montes de Efraín, y moraba como extranjero en Gabaa, cuyos habitantes eran descendientes de Benjamín (como se observa aquí, como una introducción preliminar al relato que sigue). Cuando vio al viajero en la plaza de la ciudad, le preguntó con quién iba y de dónde venía; y cuando hubo escuchado los particulares respecto a su descenso y su viaje, lo recibió en su casa. וְאֵת־בֵּית יהוה אֲנִי הוֹלֵךְ (ver. 18), «*y no hay quien me reciba en casa*» (*Seb. Schm.*, etc.), no «voy a la casa de Yahvé» (*Ros., Berth.*, etc.), porque הָלַךְ אֵת no significa ir a un lugar, para lo cual se emplea el acusativo simple ya sea con o sin la ה local. Bien significa «cruzar un lugar» (Deut. 1:19, etc.), o «ir con una persona», o, cuando se aplica a objetos, «ir con algo» (véase Job 31:5, y *Ges., Thes.*, p. 378). Además, en este caso el levita no iba a la casa de Yahvé (*i.e.* el tabernáculo), sino, como expresamente declaró al anciano, desde Belén hasta el monte más remoto de Efraín. Las palabras en cuestión explican la razón por la que estaba en la plaza. Porque servía en la casa de Yahvé, ninguno de los de Gabaa lo recibiría en su casa, aunque[41], como añade en el ver. 19, tenía con él todo lo necesario para sus necesidades. «*Tenemos paja y forraje para nuestros asnos, y también tenemos pan y vino para mí y para tu sierva, y para el criado que está con tu siervo; no nos hace falta nada*», como para ser una carga para su anfitrión. Por las palabras «tu sierva» y «tus siervos» se

41. Como *Seb. Schmidt* observa correctamente; Argumentum sumtum est a rei indignitate: Dominus me dignatur, ut ipsi ministrem tanquam Levita in domo ipsius, et nemo de populo Domini est qui me dignetur, ut hospitio suo me excipiat [el argumento es tomado por la indignidad que le había sido mostrada: el Señor me considera digno de ministrar para Él, como un levita, en su casa, y no hay nadie del pueblo del Señor que me considere digno para recibirme con su hospitalidad].

refiere a sí mismo y su concubina, describiéndose a sí mismo y a su esposa, según el obsequioso estilo del oriente en tiempos antiguos, como siervos del hombre de quien esperaba una bienvenida.

Ver. 20. El anciano respondió, «paz sea contigo», asegurándole una bienvenida por estilo de su saludo; *«tu necesidad toda quede solamente a mi cargo», i.e.* déjame proveer para ella. De ese modo rechazó el anfitrión la oferta de su invitado de proveer para sí mismo. *«Con tal que no pases la noche en la plaza».*

Ver. 21. Luego lo llevó a su casa, mezcló forraje para sus asnos (יָבוֹל de בָּלַל, un *verb. denom.* de בָּלִיל, hacer una mezcla, dar forraje a las bestias), y recibió a sus invitados con un lavamiento de pies, con comida y bebida (véase Gen. 18:4ss., 19:2).

Ver. 22. En tanto que se deleitaban, algunos hombres perversos de la ciudad rodearon la casa, golpeando continuamente a la puerta (הִתְדַּפֵּק, una forma indicativa de aumento gradual), y demandando del dueño de la casa que sacara al hombre que había entrado a su casa, para que ellos lo conocieran, la misma demanda que los sodomitas habían hecho a Lot (Gen. 19:6ss.). El estado constructo אַנְשֵׁי בְנֵי־בְלִיַּעַל se emplea en lugar de בְּנֵי־בְלִיַּעַל (Deut. 13:14, etc.), porque בני בליעל se considera como un sólo término: hombres perversos. Otros casos de la misma clase son dados por *Ewald*, *Lehrb.*, §289c.

Vers. 23ss. El anciano buscó, como Lot lo había hecho, defender a sus invitados de tan vergonzoso crimen apelando a los ritos sagrados de la hospitalidad, y entregando a su propia hija virgen y a la concubina de su invitado (véase las observaciones sobre Gen. 19:7, 8). נְבָלָה, maldad, se emplea para denotar prostitución y actitud vergonzosa, como en Gen. 34:7 y Deut. 22:21. עַנּוּ אוֹתָם, «humilladlos». Se utiliza el masculino en אוֹתָם y לָהֶם como el género más general, en lugar del más definido femenino, como en Gen. 39:9; Ex. 1:21, etc.

Vers. 25ss. Pero como la gente no escucharía a su propuesta, el hombre (sin duda que el dueño de la casa, según el ver. 24) tomo a su (del invitado) concubina (por supuesto que con el consentimiento de su invitado) y la sacó a ellos, y ellos abusaron de ella toda la noche. No se declara como es que ellos se conformaron con esto; probablemente porque se sintieron demasiado débiles para obligarlos a cumplir su demanda. הִתְעַלֵּל בְּ, ejercitar su poder o deseo sobre una persona (véase Ex. 10:2).

Ver. 26. Cuando ya amanecía, *i.e.* a la primera alba del día (לִפְנוֹת הַבֹּקֶר lo mismo que בַּעֲלוֹת הַשַּׁחַר), la mujer cayó frente a la puerta de la casa en que אֲדוֹנֶיהָ, «su señor», *i.e.* su marido, estaba, y permaneció allí hasta que hubo luz, *i.e.* hasta que salió el sol.

Ver. 27. Allí la encontró su marido cuando abrió la puerta para continuar su camino (habiendo perdido toda esperanza de recibirla de regreso de la salvaje multitud), *«y he aquí la mujer su concubina estaba tendida delante de la puerta de la casa, con las manos sobre el umbral»* (*i.e.* con los brazos extendidos), y sin dar respuesta a sus palabras, habiendo muerto, esto es, a consecuencia del maltrato de la noche. Entonces tomó él el cuerpo sobre su asno para llevarlo a su lugar, *i.e.* a su hogar.

Ver. 29. Tan pronto como llegó allí, cortó el cuerpo, según sus huesos (como se despedazaba a los animales sacrificados; véase Lev. 1:6), en doce partes, y envió (el cuerpo en pedazos) a todo el territorio de Israel, *i.e.* a las doce tribus, con la esperanza de que todo aquel que lo viera dijera: Nada así ha sucedido o se ha visto desde la salida de Israel de Egipto hasta este día. Prestad atención a esto (שִׂימוּ por שִׂימוּ לֵב); decidid y decid, *i.e.* decidan cómo debe ser castigada esta maldad sin paralelo. El envío de las partes seccionadas del cadáver a las tribus era un acto simbólico por el que el asesinato cometido contra la mujer fue puesto ante los ojos de toda la nación, para convocarla a castigar el crimen, y estaba asociado de forma natural con una explicación verbal del portador de las partes. Véase el procedimiento análogo por parte de Saúl (1 de Sam. 11:7), y la costumbre escita relatada por *Luciano* en *Toxaris*, cap. 48, que todo aquel que fuera incapaz de procurar satisfacción por una herida que hubiese recibido, cortaba un buey en pedazos y lo enviaba a los alrededores, por lo cual todos los que estuvieran dispuestos a ayudarle a ser recompensado tomaban una parte, y juraban que se mantendrían a su lado hasta lo último de su fuerza. Los perfectos וְאָמַר — וְהָיָה (ver. 30) no se utilizan en lugar de los imperfectos c. *vav consec.* וַיֹּאמֶר — וַיְהִי, como *Hitzig* supone, sino como simples perfectos (perfectos consecutivos), expresando el resultado que el levita esperaba de su conducta; y simplemente debemos suplir לֵאמֹר antes de וְהָיָה, que a menudo se omite en la narración vivida o en la conversación animada (compare, por ejemplo, Ex. 8:5 con Jue. 7:2). El narrador utiliza los perfectos en lugar de los imperfectos con una sencilla ו, los cuales comúnmente se emplean en cláusulas que indican intención, quia quod futurum esse praevidebat tanquam factum animo suo observabatur [porque lo que previó ciertamente tendría lugar, flotaba en su mente como algo ya realizado] (*Rosenmüller*). La indignación moral que esperaba el levita por parte de todas las tribus en un crimen como este, y su decisión de vengarlo, con esto es exhibida no meramente como una conjetura incierta, sino como un hecho que era seguro que ocurriera, y respecto al cual, como lo muestra claramente el cap. 20, no se había engañado a sí mismo.

Capítulo 20. Guerra con Benjamín por parte de todas las otras tribus

La expectativa del levita fue cumplida. La congregación de Israel se reunió en Mizpa para sentenciar a Gabaa, y decidieron que no descansarían hasta que el crimen fuera castigado como se merecía (vers. 1-10). Pero cuando los benjamitas se negaron a entregar a los ofensores en Gabaa, y se prepararon para ofrecer resistencia, las otras tribus comenzaron a hacer guerra contra Gabaa y Benjamín (vers. 11-19), pero fueron derrotadas dos veces por los varones de Benjamín con gran pérdida (vers. 20-28). No obstante, a la larga, vencieron por un acto de estrategia al tomar Gabaa e incendiarla, y derrotando a Benjamín por completo, y dando muerte también a todos los hombres y el ganado que hallaron en las otras ciudades de esta tribu, y dejando las ciudades en cenizas, con lo que toda la tribu de Benjamín fue aniquilada, con la excepción de un muy pequeño remanente (vers. 29-48).

Versículos 1-11. Decreto de la congregación respecto a Gabaa

Vers. 1, 2. Salieron todos los israelitas (se levantaron de sus moradas) para reunirse como congregación como un solo hombre; todas las tribus desde Dan, el límite norte de la tierra (לְמִדָּן, *lit.* hacia Dan, *i.e.* Dan-lais, cap. 18:29), hasta Beerseba, la ciudad de más al sur de Canaán (véase en Gen. 21:31), y la tierra de Galaad, *i.e.* los habitantes de la tierra del este del Jordán, *«a Yahvé en Mizpa»* en Benjamín, *i.e.* la presente *Nebi-samwil*, en la cercanía de Quiriat-jearim, en la frontera occidental de la tribu de Benjamín (véase en Jos. 18:26). En absoluto se implica por la expresión אֶל־יהוה [a Yahvé], que hubiese un santuario en Mizpa, o que el arca del pacto hubiese sido lle-

vada allí, sino simplemente que la reunión tuvo lugar a los ojos de Yahvé, o que la reunión se congregó para realizar un juicio, el cual tuvieron en el nombre de Yahvé, análogo con la expresión אל־אלהים en Ex. 21:6; 22:7. Para un procedimiento judicial no era esencial que el arca estuviera presente. En esta asamblea *se hallaron presentes los jefes de todo el pueblo, de todas las tribus de Israel, i.e.* los jefes y padres como los soportes de la congregación o del organismo del estado (*vid*. 1 de Sam. 14:38; Isa. 19:13), incluso todas las tribus de Israel (כָּל־שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל es una aposición aclarativa de כָּל־הָעָם), cuatrocientos mil hombres de a pie, que empuñaban espada, *i.e.* soldados armados de a pie que estaban listos para la batalla. שֹׁלֵף חֶרֶב como en 8:10.

Ver. 3. «*Los hijos de Benjamín oyeron que los hijos de Israel* (el resto de los israelitas, las once tribus) *habían subido a Mizpa*»; pero ellos no se hallaban allí. Esto se deduce por el hecho de que no se dice nada de que los hijos de Benjamín vinieran, e incluso más claramente por el ver. 13, donde se declara que las tribus reunidas enviaron varones a los hijos de Benjamín, después de haber hecho sus deliberaciones y formado sus conclusiones, para llamarlos a cuentas por el crimen que se había cometido en medio de ellos. En consecuencia, la pregunta con la que se abrió el tema, «*¿qué maldad es esta que ha sido hecha entre vosotros?*», no debe considerarse como dirigida a las dos partes, los habitantes de Gabaa o hijos de Benjamín y al levita (*Bertheau*), sino como una convocación a todos los que se habían reunido para que relataran lo que sabían respecto al suceso.

Vers. 4-7. Entonces el levita, el marido de la mujer asesinada, describió todo el suceso. בַּעֲלֵי הַגִּבְעָה, los dueños o ciudadanos de Gabaa (véase el cap. 9:2). אוֹתִי דִמּוּ לַהֲרֹג [tenían la idea de matarme] el levita saca esta conclusión por lo sucedido a su esposa; los habitantes de Gabaa no habían expresado tal intención en el cap. 9:22. נַחֲלַת יִשְׂרָאֵל כָּל־שָׂדֶה [Todo el territorio (*lit*. campo) de la posesión de Israel], *i.e.* toda la tierra de los israelitas. זִמָּה se aplica al vicio de lo obsceno, como en Lev. 18:17, que debía ser castigado con la muerte. וגו׳ ,הָבוּ לָכֶם, «*dad aquí* (לָכֶם es *dat. com.*) *vuestro parecer y consejo*», *i.e.* decídanse y dicten sentencia (*vid*. 2 de Sam. 16:20). הֲלֹם, aquí, donde están reunidos.

Ver. 8. Entonces todo el pueblo se levantó como un hombre, diciendo: «*Ninguno de nosotros irá a su tienda, ni volverá ninguno de nosotros a su casa*», *sc.* hasta que este crimen haya sido castigado.

La sentencia sigue en el ver. 9: «*Esto es ahora lo que haremos*», *i.e.* este es el modo en que trataremos a Gabaa: «*contra ella por sorteo*» (actuaremos). El Siríaco da el sentido correcto echaremos suertes sobre ella; pero la LXX completamente equivocada suple ἀναβησόμεθα (subiremos); y de acuerdo con esto, numerosos expositores conectan las palabras con el ver. 10 en el sentido siguiente: «Escogeremos a un hombre de entre cada diez por suerte, para proporcionar al ejército la provisión necesaria durante la expedición». Esto es un completo error, porque de este modo un punto subordinado, que sólo se puede considerar en relación con la ejecución de la sentencia, sería convertido en el punto principal, y la misma sentencia no sería dada. Las palabras «*contra ella por sorteo*» contienen la resolución que se formó respecto a la pecaminosa ciudad, y contiene toda la brevedad enigmática de las sentencias judiciales, y deben ser explicadas por el curso trazado en la ley mosaica con relación a los cananeos, quienes debían ser exterminados, y su tierra dividida por suerte entre los israelitas. Consecuentemente, el sentido es sencillamente este: «procedamos por sorteo contra Gabaa», *i.e.* tratemos con ella como con las ciudades de los cananeos, conquistarla, dejarla en cenizas, y distribuir su territorio por suertes. En el ver. 10 se menciona una circunstancia subordinada, la cual necesariamente debía capacitarlos para llevar a cabo la resolución que se había tomado. Por cuanto la congregación reunida había determinado mantenerse junta con el propósito de llevar a cabo la guerra (ver. 8), era absolutamente necesario que se proveyeran recursos para aquellos que estuvieran involucrados en la guerra de forma activa. Con este propósito escogieron a un varón de cada diez «*para que lleven víveres para el pueblo*», לָבוֹא, «*para que yendo a Gabaa de Benjamín le hagan conforme a toda la abominación que ha cometido en Israel*», *i.e.* para poder castigar la maldad de Gabaa conforme merecía.

Ver. 11. Fue así como los varones de Israel se reunieron contra Gabaa, unidos como un solo hombre. חֲבֵרִים, *lit*. como camaradas, simplemente sirve para fortalecer la expresión כְּאִישׁ אֶחָד [como un hombre]. Con esta observación, la cual indica brevemente la ejecución de la resolución que había sido adoptada, es llevado a su fin el encuentro de la congregación; pero el progreso real de la negociación en realidad es anticipado, en tanto que lo que se relata en los vers. 12-21 precedía a la expedición en el orden del tiempo.

Vers. 12-19. Antes de que las tribus de Israel iniciaran la guerra, enviaron hombres a todas las tribus de Benjamín, quienes debían demandar que se entregara a los culpables de Gabaa para ser castigados, para que de ese modo se exterminara el mal de Israel de acuerdo con la ley en Deut. 22:22 en comparación con los caps. 13:6 y 17:12. שִׁבְטֵי בִנְיָמִן [Las tribus de Benjamín] son lo mismo que מִשְׁפְּחוֹת בִּנְיָמִן [las familias de Benjamín]. El historiador dibujó para sí las diferentes divisiones de la tribu de Benjamín como poderes que llevarían a cabo una guerra contra las otras tribus de Israel. El vocablo שֵׁבֶט [tribu] se emplea de diferente manera en Num. 14:8. Pero los hijos de Benjamín no escucharían la voz de sus hermanos, las otras tribus de Israel. La *Keri* בְּנֵי בִנְיָמִן [hijos de Benjamín] es una alteración innecesaria, ya que בִּנְיָמִן podría construirse con el plural como un término colectivo. Al rechazar esta justa demanda por parte de las otras tribus, los hijos de Benjamín tomaron el lado de los culpables de Gabaa, y obligaron a la congregación a hacer la guerra a toda la tribu.

Vers. 14ss. Ambas partes hicieron sus preparativos. Los hijos de Benjamín se reunieron en Gabaa de entre sus diferentes ciudades, y «*fueron contados en aquel tiempo los hijos de Benjamín de las ciudades, veintiséis mil hombres que sacaban espada, son los que moraban en Gabaa, que fueron por cuenta setecientos hombres escogidos*» (הִתְפָּקְדוּ, con la reduplicación quitada, como Hothpael en Num. 1:47). «*De toda aquella gente había setecientos hombres escogidos, que eran zurdos, todos los cuales tiraban una piedra con la honda a un cabello, y no erraban*». Estas declaraciones no son completamente claras. Puesto que, según las palabras distintivas del ver. 16, los setecientos honderos zurdos eran «de entre todo el pueblo», *i.e.* de entre todo el número de guerreros mencionados en el ver. 16, no pueden ser los setecientos varones escogidos a los que se hace referencia en el ver. 15, a pesar de la similitud en el número y la expresión, אִישׁ בָּחוּר [hombres escogidos]. La oscuridad surge mayormente del vocablo הִתְפָּקְדוּ en el ver. 15, que es separado por los acentos de los masoretas de שִׁבְעִ מ, y conectado con las palabras previas: «*Fueron contados...* (los hombres de las ciudades de Benjamín) *sin los que moraban en Gabaa*». Por otro lado, los traductores tomaron la cláusula como relativa: «Además de los habitantes de Gabaa, que ascendían a setecientos varones». Y esto parece absolutamente necesario, porque de otro modo, las palabras siguientes: «setecientos hombres escogidos», no tendría conexión alguna; en tanto que con

certeza deberíamos esperar hallar al menos la *vav cop.*, si estos setecientos hombres no fueran habitantes de Gabaa. Pero incluso si הִתְפָּקְדוּ fuese tomada como una simple repetición de וַיִּתְפָּקְדוּ, según la analogía de Deuteronomio 3:5 y 1 de Reyes 5:30, la declaración que sigue no podría ser entendida de ningún otro modo que refiriéndose al número de guerreros de Gabaa. Existe también algo sorprendente en el hecho de que sólo se mencionan los benjamitas בִּנְיָמִין [de las ciudades], y que se hace énfasis sobre esto por la repetición de la expresión בִּנְיָמִין [de las ciudades] (vers. 14s.). Algunos han inferido por esto, que los benjamitas como gobernadores se habían establecido en las ciudades, en tanto que los cananeos que habían sido subyugados, se establecieron como dependientes de ellos en las aldeas (*Bertheau*); o que los benjamitas habían formado hermandades militares cuyos miembros vivían en las ciudades sin casarse, y que a esto puede haberse debido el abominable crimen al que eran adictos los habitantes de Gabaa, y en relación con lo cual participó toda la tribu (*O. v. Gerlach*). Pero inferencias como esta son extremamente inseguras, ya que las ciudades podrían mencionarse *a potiori* por todos los lugares habitados por esta tribu. Hay otra dificultad en los números. Según los versículos 14 y 15, el número total de los guerreros de Benjamín ascendía a 26.000 y 700, sin contar Gabaa. Pero, según la cuenta de la batalla, 25.100 fueron sacrificados (ver. 35), 18.000 en la batalla principal, 5.000 como un fragmento, y 2.000 en la persecución, *i.e*. 25.000 en total (vers. 44-46), y sólo quedaron 600 que huyeron al desierto, a la peña de Rimón (ver. 47). De acuerdo con estas cuentas, toda la tribu habría contenido únicamente 25.100 + 600 = 25.700 guerreros, o 25.000 + 600 = 25.600. Así, en el ver. 15, la LXX (*Cod*. *Al*., etc.) y la *Vulgata* sólo mencionan 25.000 varones; en tanto que el resto de las versiones antiguas tienen 26.000, de acuerdo con el texto masoreta. *Josefo* (*Ant*. V. 2, 10) también da el número de 25.600 guerreros de Benjamín, de los cuales 600 eran espléndidos honderos; pero sólo ha tomado los números de los vers. 44-47. Ahora, aunque los errores ocurren frecuentemente en los números dados, es una suposición de lo más improbable que tengamos un error de esta clase (26.000 por 25.000) en el presente ejemplo, ya que el último número no concordaría siquiera con los vers. 44ss.; y la suposición de que en los vers. 35, 44ss. tenemos una cuenta de todos los benjamitas que cayeron, no halla apoyo alguno en la misma historia. En los versículos que se ha hecho referencia simplemente tenemos una declaración del número de los benjamitas que cayeron en la derrota que sostuvieron el tercer día, mientras que las victorias que obtuvieron los días primero y segundo difícilmente podrían haber sido obtenidas sin alguna pérdida de su parte; por el contrario, podemos asumir con confianza que no habrán perdido menos de mil hombres, aunque no son mencionados en el presente y breve relato. La otra diferencia entre el ver. 35 y los vers. 44-46, que se dan 25.100 en uno y 25.000 en el otro, podría explicarse sobre la simple suposición de que sólo se menciona a todos los mil en el segundo, mientras que en el primero se da el número exacto. אִטֵּר יַד־יְמִינוֹ [zurdos]; véase el cap. 3:15.

Vers. 17, 18. Las fuerzas de las otras tribus ascendían a 400.000 hombres cuando fueron enumerados. Estos números (26.000 benjamitas y 400.000 israelitas) no parecerán muy grandes sin consideramos que toda la congregación de Israel participó en la guerra, con la simple excepción de Jabes en Galaad (cap. 21:8), y que en el tiempo de Moisés las doce tribus contaban con más de 600.000 hombres de veinte años en adelante (Num. 26), de manera que a la guerra no fueron mucho más de dos terceras partes de todos los guerreros.

Ver. 18. Antes de iniciar la campaña, los israelitas fueron a Betel, para preguntar a Dios qué tribu debía comenzar la guerra, *i.e*. debía pelear a la cabeza de las otras tribus (sobre el hecho en sí, véase el cap. 1:1); y Dios designó a la tribu de Judá, como en el cap. 1:2. Fueron a Betel, no a Silo, donde estaba el tabernáculo, porque tal lugar estaba demasiado lejos desde la base de la guerra. El arca del pacto, por tanto, fue traída a Betel, y Finees el sumo sacerdote inquirió de Dios delante de ella por medio del Urim y Tummim (vers. 27, 28). Betel se ubicaba sobre el límite norte de la tribu de Benjamín, y fue consagrada para este propósito antes que cualquier otro lugar por las revelaciones de Dios que se habían hecho allí al patriarca Jacob (Gen. 28 y 35).

Ver. 19. Equipados así, los israelitas partieron contra Gabaa.

Vers. 20-28. Tan pronto como los israelitas se hubieron posicionado en Gabaa en orden de batalla (עָרַךְ מִלְחָמָה, poner en línea u ordenar la guerra o conflicto, *i.e.* ponerse a sí mismos en orden de batalla, 1 de Sam. 4:2; 17:2, etc.), los benjamitas salieron y mataron a 22.000 varones de Israel aquel día. הִשְׁחִית אַרְצָה, derribar a tierra, *i.e*. yacer muerto sobre la tierra.

Ver. 22. A pesar de esta terrible derrota, el pueblo se fortaleció, y se preparó nuevamente para la batalla, «en el mismo lugar» donde se habían alistado la primera vez, «buscando por pura vanagloria borrar las manchas y la desgracia que les había traído su derrota previa» (Biblia de Berleburgo).

Ver. 23. Pero antes de reanudar el conflicto, subieron a Betel, lloraron allí delante de Yahvé, *i.e*. ante el santuario del arca, donde Yahvé estaba presente en medio de su pueblo, entronizado entre los querubines, hasta el anochecer, y luego preguntaron al Señor (nuevamente por mediación del sumo sacerdote), «*¿volveremos a pelear con los hijos de Benjamín nuestros hermanos*» (*i.e*. renovar la guerra contra ellos)? La respuesta fue así: «*Subid contra ellos*».(עֲלֵה denota el marchar contra el enemigo cf. 8:1*).*

Vers. 24s. Pero el segundo día los benjamitas también derribaron a dieciocho mil de ellos. הַיּוֹם הַשֵּׁנִי [El segundo día] no es el día siguiente al primer encuentro, como si las batallas hubiesen sido peleadas en días sucesivos, sino al segundo día de verdadera lucha, lo cual tuvo lugar algunos días después del primero, ya que la consulta respecto a la voluntad de Yahvé fue hecha en Betel entre las dos contiendas.

Vers. 26ss. Después de esta terrible segunda derrota, «*los hijos de Israel*» (*i.e.* los que estaban involucrados en la guerra), y «*todo el pueblo*», *i.e.* el resto del pueblo, aquellos miembros de la congregación que no eran capaces de llevar armas, ancianos y mujeres, vinieron a Betel para quejarse ante el Señor por su mala fortuna, y para asegurarse su favor por medio de ayunos y sacrificios. La congregación descubrió ahora, por esta repetida derrota, que el Señor había apartado su gracia, y que los estaba castigando. Su pecado, sin embargo, no consistió en el hecho de que habían iniciado la guerra, porque la ley en Deut. 22:22, a la que ellos mismos habían hecho referencia en el ver. 13, realmente lo requería, sino más bien en el estado de mente con el que habían iniciado la guerra, su fuerte conciencia de sí mismos, y la gran confianza en su propia fuerza y poder. Ciertamente habían inquirido de Dios (אלהים) quién debía iniciar el conflicto; pero habían descuidado humillarse a sí mismos ante Yahvé el Dios del pacto, en la conciencia no sólo de su propia debilidad y pecaminosidad, sino también de duelo ante la corrupción moral de su tribu hermana. Ciertamente no es insignificante que en el ver. 18 se declare que «*consultaron a Dios*» (יִשְׁאֲלוּ בֵאלֹהִים), *i.e*. simplemente deseaban una decisión suprema o divina respecto a la cuestión de

quién debía guiarlos en la guerra; en tanto que, después de la primera derrota, lloraron delante de Yahvé, y consultaron a Yahvé (ver. 23), el Dios del pacto, por cuya ley y derecho estaban ellos a punto de contender. Pero incluso entonces carecían de humildad y penitencia, sin lo cual la congregación del Señor no podría desarrollar el conflicto exitosamente contra los impíos. La observación יִתְחַזֵּק הָעָם en el ver. 22, *«mas reanimándose el pueblo, los varones de Israel volvieron a ordenar la batalla»*, es completamente expresiva del sentimiento de la congregación. Decidieron continuar la guerra, con la conciencia plena de su poder y fuerza numérica superiores; y no fue hasta después, que se quejaron al Señor por su mala fortuna, y consultaron si debían reanudar el conflicto. La pregunta fue seguida por una respuesta correspondiente por parte de Dios, עֲלוּ אֵלָיו [subid contra ellos], lo cual seguramente sancionó la continuidad de la guerra, pero no prometió el resultado, porque el pueblo, creyendo que estaban seguros de tener éxito, no habían preguntado respecto a ello. No fue hasta después de la segunda severa derrota, cuando los 22.000 y 18.000, la décima parte de todo el ejército, hubo caído, que ellos se humillaron ante el Señor. No sólo lloraron debido a la calamidad que les había acaecido, sino que el mismo día ayunaron delante del Señor, siendo el ayuno una expresión manifiesta de su inclinación de corazón delante de Dios, y ofrecieron ofrendas encendidas y ofrendas de paz. Las שְׁלָמִים aquí no son ofrendas de acción de gracias, sino ofrendas de ruego, presentadas para implorar la misericordiosa ayuda de Dios, y para conmemorar el gozo de la comunión con el Señor por medio de la comida de sacrificio asociada con estos sacrificios (como en el cap. 21:4; 1 de Sam. 13:9; 2 de Sam. 24:25).

Vers. 27s. Habiendo hecho estos preparativos, consultaron al Señor si debían continuar con la guerra, y recibieron esta respuesta: «*Subid* (contra Benjamín), *porque mañana yo os los entregaré (lit. lo entregaré en tú mano)*» (בְּיָדְךָ, la mano de la congregación que ejecutaba la batalla). A esto se anexa la observación suplementaria, que el arca del pacto estaba en Betel aquellos días, y que el sumo sacerdote servía delante de ella. La expresión בַּיָּמִים הָהֵם [en aquellos días] implica que el arca del pacto estaba en Betel sólo temporalmente, y por tanto que había sido llevada allí del tabernáculo de Silo durante esta guerra.

Versículos 29-48. La victoria al tercer día de contienda

Ver. 29. El relato de esto comienza con el punto más importante, en lo que se relacionaba con su éxito: Israel puso hombres al acecho (tropas en emboscada) alrededor de Gabaa.

Ver. 30. Entonces avanzaron como en las primeras ocasiones. Hay que añadir וַיַּעַרְכוּ מִלְחָמָה después del ver. 20. 22, כְּפַעַם בְּפַעַם como 16:20.

Vers. 31s. Los benjamitas salieron nuevamente a enfrentar el pueblo (de Israel), y fueron apartados de la ciudad (el perfecto הֻנְתְּקוּ sin ו está subordinado al verbo precedente, y define con más precisión el mismo avance, mientras que el modo en que fueron apartados de la ciudad no se describe con más plenitud hasta los vers. 32, 33), y comenzaron a herir al pueblo (que pretendía huir) como lo habían hecho antes, sobre los caminos (en una bifurcación), de las cuales una llevaba a Betel y la otra a Gabaa, al campo (Gabaa es la ciudad donde tuvo lugar la batalla, es decir, algún sitio de la cercanía, de manera que una carretera podría ir fácilmente desde el campo de batalla hacia la ciudad, en el campo), «*y mataron a unos treinta hombres de Israel*». Esta declaración introduce la definición más precisa de la חַלָלִים.

Ver. 32. Entonces los de Benjamín supusieron que Israel estaba siendo derrotado como antes; pero los israelitas dijeron: huiremos, y los apartaremos (a la tribu de Benjamín) de la ciudad a los caminos (los caminos altos mencionados en el ver. 31). Sobre la *dagesh dirimens* en נְתַקנוּהוּ, véase *Ewald*, §92c.

Ver. 33. Llevando a cabo este plan, «se levantaron todos los de Israel de su lugar», *i.e.* dejaron el lugar que habían ocupado, retrocedieron, «y se pusieron en orden de batalla» en Baal-tamar, *i.e.* lugar de la palma, que todavía existía, de acuerdo con el Onomasticón, en el tiempo de *Eusebio*, como un pequeño lugar en la cercanía de Gabaa, con el nombre de *Betamar*. En tanto que esto sucedía, la emboscada de Israel salió de su posición, מִמַּעֲרֵה־גָּבַע [de la pradera de Gabaa]. La ἀπ. λεγ. מַעֲרֶה, de עָרָה desnudar, denota una región desnuda, destituida de bosque. גֶּבַע es la forma masculina para גִּבְעָה, y מִמַּעֲרֵה־גָּבַע una definición más precisa de מִמְּקוֹמוֹ. Esta interpretación, que es la dada en el Tárgum, con certeza para la explicación más simple de un vocablo que ha sido interpretado de maneras muy diferentes, y que la LXX dejó sin traducir como nombre propio, Μαραααγαβέ[42]. La objeción que hace a esto, que un campo llano y desnudo no era sitio para emboscada, no tiene fuerza, ya que no es necesario comprender las palabras como que el campo sin árboles formaba el lugar de escondite para la emboscada; sino que el significado es, que cuando los hombres salieron de sus escondites, vinieron del campo sin árboles hacia la ciudad. La interpretación dada por *Rashi*, *Trem*., y otros, «por causa de la desnudez de Gabaa», es harto menos adecuada, ya que, aparte de la dificultad de tomar מִן en diferentes sentidos en tan reducido espacio, por lo menos deberíamos esperar hallar הָעִיר (la ciudad) en lugar de גֶּבַע.

Ver. 34. Por el avance de la emboscada vinieron 10.000 hombres escogidos de todo Israel «contra Gabaa» (quien ahora atacaba por la retaguardia a los benjamitas que perseguían al ejercito de Israel que huía); «*y la batalla arreciaba; mas ellos* (los benjamitas) *no sabían que ya el desastre se acercaba a ellos*».

Ver. 35. Y Yahvé venció a Benjamín delante de Israel (según su promesa en el ver. 28), de manera que los israelitas destruyeron ese día a veinticinco mil cien varones (*i.e.* a más de veinticinco mil).

Éste fue el resultado de la guerra que el narrador da al momento, antes de entrar minuciosamente en el relato de la misma batalla. Esto lo hace en los vers. 36-46 en unas series de explicaciones, de las cuales una se une a la otra, en su mayor parte en forma de cláusulas circunstanciales, de manera que no es hasta el ver. 46 que llega nuevamente al resultado ya anunciado en el ver. 35[43].

Ver. 36. Los benjamitas vieron (esta es la interpretación apropiada de וַיִּרְאוּ con *vav consec*., que meramente indica el orden de la idea, no el orden del tiempo) que eran derrotados, y los hombre de Israel evacuaron el campo delante de Benjamín (נָתַן מָקוֹם, dar lugar retrocediendo y huyendo), porque ellos confiaban en las emboscadas que

42. *Himpel* (*Tübinger theologische Quartalschrift*, 1867, p. 296) define מערה גבע bosques de Guibeá. La emboscada estuvo oculta por lo tanto en el lado sur u occidental, en el bosque de Guibeá y no en la estepa abierta. ¡Si al menos esta aplicación pudiera ser comprobada lingüísticamente!

43. Las opiniones expresadas por *De Wette*, etc., que el ver. 35 es espurio, y por *Bertheau*, que los vers. 36-46 contienen un relato diferente de la batalla, simplemente demuestran que han pasado por alto esta peculiaridad en el estilo hebreo de escribir historia, *i.e.* que el resultado general de un evento es dado tan pronto como es posible, y luego siguen los detalles; en tanto que estos críticos no han tenido éxito en aducir ni siquiera diferencias aparentes para apoyar sus opiniones.

habían puesto contra Gabaa. Los benjamitas no percibieron esto hasta que la emboscada cayó sobre su retaguardia. Pero la emboscada en sí, como se añade en el ver. 37 por una mayor explicación, se apresuró y cayó (cayó tan rápido como le fue posible) en Gabaa, y fue allá e hirió a toda la ciudad a filo de espada. A esto se añade la explicación del ver. 38: *«Y era la señal concertada entre los hombres de Israel y las emboscadas, que hiciesen subir una gran humareda* (*i.e.* causar que ascienda una gran nube de humo) *de la ciudad».* La única objeción que puede suscitarse a esta perspectiva de הֵרֵב, como el imperativo *Hifil* de רָבָה, es el sufijo ם unido a לְהַעֲלוֹתָם, ya que es inadecuado para un discurso directo. El sufijo sólo puede explicarse suponiendo que hay una mezcla de dos construcciones, y la apelación directa, y la explicación indirecta de que debían hacer que ascendiera. Sin embargo, si esto no se admitiera, sólo podemos seguir a *Studer*, y borrar el sufijo como un error ocasionado por la siguiente palabra מַשָּׂאת; porque el otro curso sugerido por *Bertheau*, es decir, que הֵרֵב debe tratarse como glosa, queda excluido por la circunstancia de que no existe un modo posible para explicar la interpolación de una palabra tan visiblemente inapropiada en el texto. Ciertamente aparecía en el texto empleado por la LXX, aunque han confundido הֵרֵב con חֶרֶב, y la han traducido μάχαιρα, combinación que carece de sentido.

Ver. 39. *«Luego, pues que los de Israel retrocedieron en la batalla»;* es decir, como se explica después con más plenitud en los vers. 39, 40, en forma de una nueva cláusula circunstancial, en tanto que Benjamín había comenzado a vencer, etc. (repetido de los vers. 31, 32), y la nube (מַשָּׂאת הֶעָשָׁן = הַמַּשָּׂאת, ver. 38) hubo comenzado a ascender de la ciudad como una columna de humo, y Benjamín se volvió, y vio toda la ciudad ascendiendo al cielo (en humo), Israel se volvió (luchando) y Benjamín se aterrorizó, por cuanto vio que le había sobrevenido la mala fortuna (véase el ver. 34). En el ver. 41a se vuelve a reanudar el hilo de la narración, que había sido interrumpido por la larga cláusula circunstancial, por la repetición de הָפַךְ וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל [entonces se volvieron los hombres de Israel].

Ver. 42. Los benjamitas *«Volvieron, por tanto, la espalda* (huyendo) *delante de Israel hacia el camino del desierto», i.e.* sin duda que hacia el desierto que se levanta desde Jericó a las montañas de Betel (Jos. 16:1). Huyeron, por tanto, hacia el noreste; pero la batalla los había alcanzado (los había cogido o alcanzado), y los que salían de la ciudad (habían perecido). El sufijo en הִרְדִּיקֻהוּ se refiere a אִישׁ בִּנְיָמִין (ver. 41). La segunda parte del verso (בְּתוֹכוֹ — וַאֲשֶׁר מֵהֶעָרִים) es muy difícil y por tanto ha sido interpretada de diferentes maneras. Los antiguos traductores y la mayoría de los comentaristas ven אשר מהערים como el sujeto de la oración, según la cual *Cassel* traduce: «y los habitantes de las ciudades por las que pasó Benjamín los mataron en su mitad» e interpretaron el sentido de la siguiente manera: Benjamín huyo y durante la huida pasaron por ciudades que quedaban a lo largo de su camino. Entonces se levantaron algunos habitantes de éstas contra los que huían y los mataron en medio de sus ciudades. Esta interpretación corresponde más a las palabras que la de *Bertheau*, quien identifica אשר מהערים como objeto directo, interpretando la oración: «y a los de las ciudades (*i.e.* a los benjaminitas de las ciudades, vers. 14s.) mataron en su mitad», porque la referencia de בְּתוֹכוֹ a הַמִּדְבָּר no es natural. El sufijo en בְּתוֹכוֹ lo conectamos similar a אוֹתוֹ a אִישׁ בִּנְיָמִן (en su mitad la de Benjamín).

En el ver. 43 se continúa el relato por medio de los tres perfectos unidos entre sí sin una copulativa: *«Así cercaron* (rodearon) *a los de Benjamín, y los acosaron y hollaron desde Menúha hasta enfrente de Gabaa hacia donde nace el sol».* מְנוּחָה no se emplea adverbialmente en el sentido de «quietamente», lo cual no proporcionaría sentido alguno que fuera apropiado, sino que es un *acus. loci*, y significa lugar de descanso, como en Num. 10:33. El anuncio *«hasta enfrente de Gabaa»* se refiere a todos los tres verbos.

Ver. 44. En esta batalla cayeron dieciocho mil hombres, todos varones valientes. La אֵת antes de כָּל־אֵלֶּה no es una preposición, «*con*» (como la LXX, el Cod. Al., y Bertheau lo interpretan), sino una señal del acusativo. Sirve para mostrar que la idea que sigue es gobernada por la cláusula principal: «(en lo que respecta a éstos) *todos ellos hombres de guerra».*

Ver. 45. El resto huyó al desierto, hacia la peña (del lugar) de *Rimón*, que se describe en el Onomasticón (*s. v. Remmón*) como un pueblo a quince millas romanas al norte de Jerusalén. Ha sido preservada en el valle de Rummón, que se yergue sobre y alrededor de la cima de una montaña cónica y caliza, y es visible en todas direcciones (*Rob., Pal.* II, p. 325). *«Y de ellos fueron abatidos cinco mil hombres en los caminos».* עוֹלֵל, tener un resquicio de la batalla, *i.e.* herir o matar, ya que era como un indicio de la batalla principal (*vid*. Jer. 6:9). Mesilot son las carreteras altas mencionadas en el ver. 31. *«Y fueron persiguiéndolos* (los israelitas) *aun hasta Gidom, y mataron de ellos a dos mil hombres».* La situación de Gidom, que sólo se encuentra aquí, no se conoce con precisión; pero debe haberse ubicado en algún sitio entre Gabaa y Rimón, ya que la peña de Rimón, según el ver. 47, proporcionaba un sitio seguro de refugio para los fugitivos.

Ver. 46. Sobre el número total de los caídos, véase las anotaciones sobre el ver. 15.

En el ver. 47 se resume la declaración hecha en el ver. 45 con relación a la huida; y se relata incluso que quinientos hombres alcanzaron la peña de Rimón, y que moraron allí cuatro meses, *i.e.* hasta el suceso descrito en el cap. 21:13ss.

Ver. 48. Los israelitas se volvieron (de la persecución de los guerreros fugitivos de los hijos de Benjamín) a los hijos de Benjamín, *i.e.* a la gente de la tribu de Benjamín que estaba desarmada e indefensa, y los hirieron a filo de espada, *«así a los hombres de cada ciudad como a las bestias (i.e.* hombres, mujeres, niños y ganado), *y todo lo que fue hallado»; i.e.* acabaron con hombres y ganado sin tregua, desde las ciudades en adelante incluyendo a todos los que fueron hallados en cualquier otro sitio. כָּל־הַנִּמְצָא עַד (a todo lo que fue hallado) corresponde con מֵעִיר (de la ciudad), y מֵחֵם עַד־בְּהֵמָה (del hombre a la bestia) sirve como una definición más precisa de la עיר (ciudad); todo lo que había en la ciudad ya fueran hombres o bestias. מֵחֵם está puntuado equivocadamente por מֵחֶם, *hombres*, la lectura en numerosos MSS y la mayoría de las ediciones antiguas (véase Deut. 2:34; 3:6). También incendiaron todas las ciudades que se encontraron, *i.e.* todas sin excepción (שִׁלְּחוּ בָאֵשׁ, como 1:8) De manera que hicieron a los benjamitas lo mismo que a los cananeos que habían sido puestos bajo maldición con la más estricta severidad (cf. *Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes* II,2, p. 20).

Capítulo 21. Preservación de la tribu de Benjamín. El remanente provisto de esposas

Por la extraordinaria severidad con la que las tribus de Israel habían llevado la guerra contra Benjamín, esta tribu había sido reducida a seiscientos hombres, y de ese modo estuvo a punto de ser exterminada. Tal conclusión del sanguinario conflicto llegó al corazón de la congregación. Porque aunque, cuando se formó la resolución de castigar la maldad sin paralelo de los habitantes de Gabaa con toda la severidad de la ley, habían sido impelidos únicamente por la sagrada responsabilidad que se

cernía sobre ellos de desarraigar el mal de en medio de ellos, y aunque la guerra contra la tribu de Benjamín estaba justificada por el hecho de que habían tomado el lado de los culpables, e incluso porque habían recibido la aprobación del Señor, no hay duda que en la realización de esta resolución, y en la guerra que se llevó a cabo, los sentimientos de venganza personal habían interrumpido la justa causa a consecuencia de la derrota que habían sufrido dos ocasiones en manos de los benjamitas, y había llevado a los guerreros a una guerra de exterminio que ni era ordenada por la ley ni justificada por las circunstancias, y había acarreado la destrucción de toda una tribu de las doce tribus de la nación del pacto con la excepción de un remanente que se desvanecía. Cuando el precipitado acto hubo terminado, la congregación comenzó a arrepentirse de la manera más amarga. Y con el arrepentimiento se despertó el sentimiento del amor fraternal, y también un sentido de responsabilidad por proveer para la continuidad de la tribu, la cual había sido llevada tan cerca de la destrucción, por medio de encontrar esposas para aquellos que quedaban, para que el pequeño remanente pudiera crecer hasta convertirse en una vigorosa tribu nuevamente.

Vers. 1-14. La propuesta de hallar esposas para los seiscientos benjamitas que permanecieron fue expuesta a esta dificultad: que la congregación había jurado en Mizpa (como se complementa en el ver. 1 al relato del cap. 20:1-9) que nadie debía dar su hija por esposa a un varón de Benjamín.

Vers. 2, 3. Después de la terminación de la guerra, el pueblo, *i.e*. la gente que se había reunido para la guerra (véase el ver. 9), fue nuevamente a Betel (véase el cap. 20:18, 26), para llorar allí durante un día delante de Dios por la seria pérdida que la guerra había traído sobre la congregación. Entonces pronunciaron este lamento: *¿por qué ha sucedido esto en Israel, que falte hoy de Israel una tribu?»* Este lamento incluía el deseo de que Dios les mostrara la forma de evitar la amenazada destrucción de la tribu faltante, y de edificar a los seiscientos que quedaban. Para dar una expresión práctica a este deseo, a la mañana siguiente construyeron un altar, y ofrecieron sacrificios encendidos y ofrendas de ruego sobre éste (véase el cap. 20:26), sabiendo que su propuesta no tendría éxito sin una reconciliación con el Señor, y un retorno a la comunión de su gracia. Existe algo aparentemente extraño en la erección de un altar en Betel, puesto que los sacrificios ya habían sido ofrecidos allí durante la propia guerra (cap. 20:26), y esto no podría haber tenido lugar sin un altar. ¿Por qué fue erigido nuevamente, o por qué fue edificado otro?, es una pregunta que no puede ser respondida con certeza alguna. No obstante, es posible que el primero no haya sido lo suficientemente grande para el número de sacrificios que debían ofrecerse ahora.

Ver. 5. Entonces la congregación decidió un plan por cuya ejecución se aseguró un número de vírgenes para los varones de Benjamín. Ellos determinaron que ejecutarían el gran juramento, el que había sido pronunciado cuando la asamblea nacional fue llamada contra los que no aparecieron, sobre aquella de las tribus de Israel que no había asistido a la reunión en Mizpa. Las deliberaciones sobre este punto fueron abiertas con la pregunta: *¿Quién de todas las tribus de Israel no subió a la reunión delante de Yahvé?»* En la explicación de esta pregunta, se observa en el ver. 5, *«Porque se había hecho gran juramento contra el que no subiese a Yahvé en Mizpa, diciendo: Sufrirá la muerte»*. Aprendemos por esta anotación suplementaria, que cuando se convocaban las reuniones importantes de la congregación, todos los miembros eran obligados a presentarse por un juramento. La reunión de Mizpa es la mencionada en el cap. 20:1ss. El «gran juramento» consistía en la amenaza de la muerte en caso de cualquiera que fuera desobediente. A esta explicación de la pregunta en el ver. 5a, se añade el resto de la explicación en los vers. 6, 7, que los israelitas sintieron compasión por Benjamín, y deseaban evitar la destrucción completa de los restantes procurándoles esposas. La palabra וַיִּנָּחֲמוּ en el ver. 6 se adjunta a la cláusula explicativa del ver. 5b, y debe ser interpretada como un pluscuamperfecto: *«Y los hijos de Israel se arrepintieron a causa de Benjamín su hermano, y dijeron: Cortada es hoy de Israel una tribu. ¿Qué haremos en cuanto a mujeres para los que han quedado? Nosotros hemos jurado por Yahvé que no les daremos nuestras hijas por mujeres»*. (Compare el ver. 1). Las dos ideas —1) el juramento de que aquellos que no habían venido a Mizpa debían ser castigados con la muerte (ver. 5b), y 2) la ansiedad por la preservación que surgió por compasión a Benjamín, y fue mostrada en su esfuerzo por proporcionar esposas a los que restaban, sin violar el juicio de que ninguno de ellos daría a sus propias hijas como esposas— formaban los dos factores que determinaban el curso que debía ser adoptado por la congregación. Después de la declaración de estas dos circunstancias, la pregunta del ver. 5a, *«¿quién de todas las tribus de Israel no subió»*, etc., es resumida y respondida: *«Y hallaron que ninguno de Jabes-galaad había venido al campamento, a la reunión»*. שִׁבְטֵי se emplea en los vers. 8, 5, en un sentido más general, como denotando no sólo las tribus como tales, sino las numerosas subdivisiones de las tribus.

Ver. 9. Sin embargo, para confirmar lo correcto de esta respuesta, la cual podría haberse fundado sobre una observación errónea y superficial, todo el pueblo (reunido) fue censado, y no se halló a nadie de los habitantes de *Jabes* allí (en la asamblea nacional en Betel). Aun no ha sido designada la ubicación de Jabes de Galaad. Esta ciudad fue sitiada por el amonita *Nahas*, y fue librada por Saúl (1 de Sam. 11:1ss.), por esa causa los habitantes se mostraron agradecidos a Saúl en tiempos posteriores (1 de Sam. 31:8ss.). *Josefo* llama a Jabes la metrópoli de Galaad (Ant. VI. 5, 1). Según el Onomasticón (*s. v. Jabis*), estaba a seis millas romanas de Pela, sobre la cima de un monte hacia Gerasa. *Robinson* (*Biblische Forschung,* pp. 418s.) supone que se trata de las ruinas de *ed Deir* en el wadi *Jabes*.

Vers. 10ss. Para castigar esta ilegal conducta, la congregación envió doce mil guerreros valientes contra Jabes, con órdenes de herir a los habitantes de la ciudad con el filo de la espada, junto con sus esposas e hijos, pero también con las instrucciones más precisas (ver. 11), «mataréis a todo varón, y a toda mujer que haya conocido ayuntamiento de varón» (*i.e.* el matarlos conforme los exponían a la muerte implicaba, por otro lado, que las vírgenes que no se habían acostado con varón debían ser perdonadas). Los guerreros hallaron cuatrocientas vírgenes en Jabes, y las llevaron al campamento en Silo que está en la tierra de Canaán. אוֹתָם (ver. 12) se refiere a las vírgenes, siendo empleado el masculino como el género más común en lugar del femenino[44]. *Silo*, con la cláusula adicional, «en la tierra de Canaán», que fue ocasionada por antítesis Jabes en Galaad, como en Jos. 21:2;

44. *Cassel* sugiere que se puede aceptar que la decisión de ejecución en 10b y 11 debe traducirse de la siguiente manera: Jabes debía ser obligado a ofrecer sus doncellas como castigo de su culpa, *de otra manera* se ejecutaría a toda la ciudad, que por cierto lo merecía, porque no se narra que la ejecución fue realizada. Además la ciudad vuelve a ser la capital de Galaad en tiempos de Saúl. Pero esta aseveración no coincide con lo dicho en el ver. 14: Les dieron (a los benjaminitas) a las mujeres que dejaron vivir de entre las mujeres de Jabes.

22:9, era el lugar usual de reunión para la congregación debido a que era el lugar de asentamiento del tabernáculo. Los representantes de la congregación se habían mudado allá, después que las deliberaciones respecto a Jabes, que estaban relacionadas con la guerra contra Benjamín, hubieron concluido.

Ver. 13. Entonces la congregación mandó llamar a los varones de Benjamín que se habían refugiado en la peña de Rimón, y les dieron como esposas, cuando retornaron (*sc.* a sus propias posesiones), las cuatrocientas vírgenes de Jabes que habían sido preservadas con vida. «*Mas no les bastaron* (מָצָא, como Num. 11:22) *éstas*» (כֵּן, entonces, *i.e.*, en su número existente de cuatrocientas: *Bertheau*). En esta observación hay una alusión a lo que sigue.

Vers. 15-25. De los seiscientos varones de Benjamín que habían escapado, todavía quedaban doscientos para los que se tenía que proveer esposa. A estos la congregación dio permiso para que tomaran esposas por la fuerza en una fiesta en Silo. El relato de este hecho[45] es introducido una vez más, con una descripción de la ansiedad sentida por la congregación por la continuidad de la tribu de Benjamín.

Vers. 15, 16, y 18 son sólo una repetición de los versículos 6 y 7, con un ligero cambio de expresión. La «*brecha* (פֶּרֶץ) *entre las tribus de Israel*» había surgido por la casi completa exterminación de Benjamín. «*Porque fueron muertas las mujeres de Benjamín*», por la despiadada matanza de todo el pueblo de esa tribu (cap. 20:48). En consecuencia, los benjamitas que todavía estaban sin casarse, no podrían hallar esposas en su propia tribu. Aquí no se destaca el hecho de que cuatrocientos de los benjamitas que quedaban ya habían sido provistos de esposa, porque acaba de ser mencionado previamente, y por supuesto que ninguno de ellos podría dar a su propia esposa a otros.

Ver. 17. Sin embargo, Benjamín debía ser preservado como tribu. Por tanto dijeron los ancianos: «*Tenga Benjamín herencia en los que han escapado*», *i.e.* la tierra de la tribu de Israel debe seguir siendo una posesión independiente para los benjamitas que han escapado a la masacre, para que no sea destruida de Israel una tribu. Era necesario, por tanto, que dieran pasos al resto de benjamitas para que consiguieran esposas. Las otras tribus no podrían darles sus hijas debido al juramento que ya ha sido mencionado en los vers. 1 y 7b y que es repetido aquí (ver. 18). En consecuencia, difícilmente habría otro curso abierto que dejar a los hijos de Benjamín que cogieran esposa por sí solos. Y los ancianos les tendieron una mano de ayuda ofreciéndoles este consejo, que en la próxima fiesta anual en Silo, en el que las hijas de Silo realizaban bailes en el campo abierto (fuera de la ciudad), debían conseguirse esposas para sí de entre estas hijas, y prometiéndoles que cuando estuviere hecho, ellos lo arreglarían pacíficamente (vers. 19-22). La «*fiesta de Yahvé*», que los israelitas guardaban año tras año (יָמִימָה מִיָּמִים como en 11:40 y Ex. 13:10), era una de las tres grandes festividades anuales, probablemente una que duraba siete días, se trataba bien de la pascua o la fiesta de los tabernáculos, probablemente la primera, por cuanto los bailes de las hijas de Silo aparentemente eran una imitación de los bailes de las mujeres israelitas en el Mar Rojo bajo la dirección de María (Ex. 15:20). La minuciosa descripción de la situación de Silo (ver. 19), «al norte de Betel, al este de la carretera que surge de Betel a Siquem, y al sur del *Lebonah*» (la aldea actual de *Lubban*, al noroeste de *Seilun*; véase a *Rob., Pal.* III, pp. 309s.), sirve para arrojar luz sobre la escena que sigue, *i.e.* para mostrar como la ubicación de Silo era peculiarmente apta para ejecutar el consejo dado a los benjaminitas; ya que, tan pronto como hubieron surgido de sus escondites en las viñas de Silo, y asido a las vírgenes que danzaban, podrían escapar fácilmente a su propia tierra por los cercanos caminos altos que llevaban de Betel a Siquem, sin ser arrestados por los ciudadanos de Silo.

Ver. 20. La *Quetib* וַיְצַו en el singular puede explicarse sobre la base de que uno de los ancianos habló y dio el consejo en nombre de los otros. חָטַף en el ver. 21 y Sal. 10:9, atrapar y asir de, o llevar como presa = חָתַף.

Ver. 22. «*Y si vinieren los padres de ellas o sus hermanos a demandárnoslas, nosotros* (los ancianos) *les diremos* (en tus nombres): *Hacednos la merced de concedérnoslas* (אוֹתָם como en el ver. 12); *pues que nosotros en la guerra no tomamos mujeres para todos; además, no sois vosotros los que se las distéis, para que ahora seáis culpados*». Las palabras «*hacednos la merced de concedérnoslas*», etc., deben entenderse como habladas en el nombre de los hijos de Benjamín, que fueron acusados del rapto, a los familiares de las vírgenes que presentaron la queja. Esto explica el uso del pronombre en la primera persona en חָנּוּנוּ y לְקַחְנוּ, que por lo tanto no debe alterarse a la tercera persona[46] Las dos cláusulas que comienzan con כִּי son coordinadas, y contienen dos puntos que sirven para reforzar la petición, «concedédnoslas», etc. La primera se ruega en nombre de los benjamitas; la segunda es presentada, como una base general por parte de los ancianos de la congregación, para pacificar a los padres y hermanos haciendo una queja, por causa del voto que habían tomado los israelitas, que ninguno de ellos daría a sus hijas por esposas a los benjamitas. El significado es el siguiente: Podéis permitir que vuestras hijas se queden con los benjamitas que las han tomado por la fuerza, ya que no las habéis entregado voluntariamente, y de ese modo no habéis quebrantado el pacto entregándolas. En la cláusula final

45. La opinión de *Bertheau*, de que los vers. 15-23 contienen una narración totalmente independiente del relato anterior, *i.e.* que en el cap. 21 «originalmente existían dos relatos totalmente diferentes acerca de la manera cómo 600 benjaminitas consiguieron para sí a sus esposas» no sólo carece de una base sostenible sino que, aún más, se encuentra en oposición directa a los vers. 14 y 22. *Bertheau* no puede negar que el ver. 14 («*mas no había suficientes para todos*») sirve de introducción a lo que es relatado en los vers. 15-23. Tampoco puede negar que las palabras en el ver. 22: «*porque no pudimos tomar en batalla una mujer para cada hombre*» señalan al relato anterior en 1-14. A pesar de eso, *Bertheau* trata de remover esta argumentación con la afirmación de que el texto no corresponde al sector geográfico» y por lo tanto es de origen secundario. Esta afirmación demuestra simplemente que su autor no comprendió el sentido de las palabras en cuestión. Lo mismo se puede afirmar acerca de los demás argumentos a favor de la diferencia de ambos relatos, empezando con la aseveración de que no hubo necesidad de describir la situación específica de Silo a los benjaminitas. Esto, por cierto, es verdad. Pero la descripción no fue hecha para los benjaminitas sino para los lectores del libro, que debían entender que la proposición de los ancianos de los benjaminitas era fácil de realizar en Silo. Por lo tanto no es indicio de un tiempo en el que la remembranza de la ubicación del lugar antes tan famoso se había borrado». Finalmente las repeticiones al principio de este relato en los vers. 15, 16 y 18 suceden en plena tradición de la narrativa histórica de los hebreos en especial en nuestros capítulos que son muy ricos en repeticiones.

46. Una circunstancia que es decisiva contra esta alteración del texto es, que los Setenta tenían el texto Masoreta delante de ellos, y basaron su traducción en éste (ἐλεήσατε ἡμῖν αὐτάς, ὅτι οὐκ ἐλάβομεν ἀνὴρ γυναῖκα αὐτοῦ ἐν τῷ πολέμῳ). La diferente interpretación dada por Jerónimo en la *Vulgata —miseremini eorum! non enim rapuerunt eas jure bellantium atque victorum—* no es nada sino un desafortunado y fallido intento por librarse de las dificultades conectadas con las lecturas en el texto. Lutero se unió a la Vulgata al traducir: «*dadnoslas voluntariamente porque no las hemos tomado en batalla*» y no consideró el sufijo pronominal en חָנּוּנוּ aunque con su «no las hemos tomado» sigue el texto hebreo.

כָּעֵת tiene un significado inusual: «en el momento» (*o ahora*), *i.e. en ese caso*, seríais culpables, si las hubieseis entregado voluntariamente.

Ver. 23. Los benjamitas adoptaron este consejo. Tomaron esposas para sí conforme a su número, *i.e.* doscientas (de acuerdo con el ver. 12, comparado con el cap. 20:47), las cuales atraparon de entre las hijas que danzaban en Silo, y volvieron con ellas a su heredad, donde reconstruyeron las ciudades que habían sido reducidas a cenizas, y moraron allí.

En los vers. 24 y 25, se concluye el relato de este evento con una doble anotación: 1) que los hijos de Israel, *i.e.* los representantes de la congregación que estaban reunidos en Silo, se separaron y volvieron cada uno a su heredad, a su tribu y familia; 2) que en ese tiempo no había rey en Israel, y cada hombre estaba acostumbrado a hacer lo que bien le parecía. Si los padres o hermanos de las vírgenes que habían sido llevadas, presentaron alguna queja delante de la congregación respecto a la incursión que se había cometido, el escritor no lo declara, simplemente porque este no era momento, en lo que se refiere a la historia, por cuanto, de acuerdo con el ver. 22, la queja no hacía diferencia en los hechos en sí[47]. Sin embargo, con la observación final en el ver. 25, con la que el relato retorna a su comienzo en el cap. 19:1, el narrador profético resume su juicio sobre la historia con las palabras: «En estos días no había rey en Israel; cada uno hacía lo que bien le parecía», en lo cual se implica la idea, que bajo el gobierno de un rey, que administrara rectitud y justicia en el reino, tales cosas no podrían haber sucedido. Esto no sólo se refiere a la conducta de los israelitas hacia Benjamín en la guerra, cuya severidad no sería justificada, sino también a su conducta para con los habitantes de Jabes, conforme se describe en el cap. 21:5ss. Sin duda la congregación tenía perfecto derecho, cuando toda la gente fue convocada a deliberar sobre los asuntos importantes que afectaban el bienestar de toda la nación, a pronunciar el «gran voto» contra los que no se presentaron, *i.e.* de amenazarlos con la muerte y ejecutar esta amenaza contra aquellos que fueran obstinados; pero un castigo como este sólo podría ser infligido justamente sobre las personas que realmente fueran culpables, y que se hubieran rebelado contra la congregación como el poder supremo, y no podría extenderse a las mujeres y los niños a menos que ellos también cometieran un crimen que mereciera la muerte. Pero incluso si había circunstancias peculiares en el presente caso, las cuales han sido pasadas por alto por nuestro autor, quien se restringe simplemente a puntos que llevan adelante el propósito principal de la historia, pero que hicieron necesario que la maldición fuera aplicada a todos los habitantes de *Jabes*, en cualquier caso fue una excepción arbitraria perdonar a todas las vírgenes casaderas, y una arbitrariedad que no podía ser justificada por el objetivo contemplado, sin importar cuán loable fuera dicho objetivo. Esto también se aplica al juramento hecho por el pueblo, que no darían a ninguna de sus hijas por esposas a los hijos de Benjamín, del mismo modo que al consejo dado por los ancianos a los doscientos restantes, de raptar a las vírgenes de la fiesta de Silo. Sin importar cuán justa y loable pudo haber sido la indignación moral que fue manifestada en ese juramento, por la nación en general, ante el escandaloso crimen de los gabaonitas, un crimen sin paralelo en Israel, y ante el favor mostrado a los culpables por la tribu de Benjamín, el mismo juramento fue un acto de precipitación en el que no sólo hubo una negación explícita del amor fraternal, sino que los lazos de la justicia fueron quebrantados. Cuando los ancianos de la nación se tranquilizaron y su mente estuvo más serena, debieron haber reconocido su precipitación abiertamente, y haberse liberado a sí mismos y a la nación, de un voto que había sido tomado en tan pecaminosa precipitación. *Quare rectius fecissent, si culpam suam serio agnoscentes admissorum veniam a Deo postulassent et Benjaminitis matrimoniorum concessissent libertatem. Ita et opus non fuisset, Jabesi incolas novo crudelitatis exemplo e medio tollere* [Por consiguiente, habrían actuado harto más justamente, si hubieran confesado su culpa seriamente y pedido el perdón de Dios, y dado permiso a los hijos de Benjamín de casarse libremente. De este modo no habría habido necesidad de cortar a los habitantes de Jabes de en medio de ellos por la crueldad de otra clase] (*Buddeus*). Pero si se sentían atados en su conciencia por guardar el juramento inviolablemente, debían haber encomendado el asunto al Señor en oración, y haberlo dejado a decisión de Él; en tanto que, por el consejo dado a los hijos de Benjamín, ciertamente habían mantenido el juramento en la letra, no obstante, en hecho y en verdad lo habían tratado como nulo de validez.

47. *Sin dubio patres et fratres virginum repetierunt eas tum a Benjaminitis tum apud Seiores Israelis, vel puniri etiam Benjaminitis voluerunt: sed Seniores responderunt, quod se responsuros dixerunt: in qua vero responsione actores requieverunt atque sic res feliciter confecta est* [Sin duda que los padres y hermanos de las vírgenes las demandaron de los mismos hijos de Benjamín, y de los ancianos de Israel, o en todo caso pidieron que los benjamitas fueran castigados. Pero los ancianos respondieron, como dijeron que lo harían; y las personas involucradas fueron satisfechas con la respuesta, y de ese modo el asunto fue llevado a un final pacífico] (*Seb. Schmidt).*

• SAMUEL •

COMENTARIO BÍBLICO DE LOS LIBROS PROFÉTICO-HISTÓRICOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

En los manuscritos hebreos los libros de Samuel forman un solo libro. La división en dos libros fue hecha por los traductores alejandrinos (LXX) y encontró su camino no sólo a la Vulgata y las demás traducciónes de la Biblia sino que en el siglo XVI con la versión de *Daniel Blomberg* también a nuestras ediciones hebreas actuales. En la LXX y la Vulgata estos libros se cuentan junto a los libros de los Reyes y titulados Βασιλέων πρώτη, δεύτερα, Regum I et II (cf. *Orígenes* en *Historia Ecclesia* (h.e.) VI, 25 y en *Jerónimo* en su prólogo a los Gálatas). Fueron titulados como «libros de los reinos» (en la LXX), probablemente en consideración a que en cada uno se presenta la historia de los dos reinados: en los libros de Samuel la historia de los reinados de Saúl y David y en los libros de los Reyes la historia de los reinos de Judá e Israel. A pesar de eso no podemos considerar este título como más original o realístico que el título dado en el canon hebreo: Libro de Samuel. Este título no sólo se debe a que en la primera mitad del primer libro se relata el ministerio del profeta Samuel sino que debe mostrar que el espíritu de Samuel forma el espíritu del reino verdadero de Israel, en otras palabras, que el reino terrenal del reino divino de Israel recibe su fuerza y validez del Espíritu del Señor que vivía en el profeta. La partición en dos libros corresponde hasta tal punto al contenido que la muerte de Saúl, con la que finaliza el primer libro, forma un cambio en el desarrollo del reino.

Los libros de Samuel contienen la historia del Reino de Dios en Israel desde el final del tiempo de los jueces hasta el final del reinado del rey David y abarca un periodo de alrededor de 125 años, desde 1140 hasta 1015 a.C. El *primer libro* trata el tiempo del juzgado del profeta Samuel y del reinado del rey Saúl en tres partes que corresponden a las tres épocas que abarcan el llamado al ministerio de juez de Samuel (caps. 1-7), el reinado de Saúl desde su llamado hasta su rechazo (caps. 8-15) y el tiempo del derrumbamiento de su reinado en la batalla con David, a quien el Señor había llamado como líder de su pueblo como reemplazo de Saúl (caps. 16-31). Con Samuel inició la fase de la renovación del reino divino que estaba desorganizado tanto interior como exteriormente. En el tiempo en el que la piadosa Ana pidió del Señor un hijo y le fue regalado Samuel, el santuario de Dios en Silo estaba profanado por las acciones indignas de los hijos del sumo sacerdote Elí y dominado por los filisteos. Si Israel debía ser liberado del yugo de los paganos, era necesario que antes fuera liberado del yugo del pecado y de la idolatría, sacudido por fuertes juicios para retomar la confianza en la presencia de la gracia divina y encaminado por la profunda humillación a los caminos del Señor, su Dios. Junto con el llamado de Samuel a servir como profeta se cumplió el juicio sobre el sacerdocio corrupto y sobre el santuario profanado. La primera parte de nuestro libro, en el que se relata la historia de la renovación del estado teocrático, no empieza con el llamamiento de Samuel sino que se inicia con el relato de la situación del culto en la comunidad bajo el sumo sacerdote Elí, con la devoción de los padres de Samuel, sobre todo de su madre, y con el anuncio del juicio sobre la casa de Elí (caps. 1-2). Después se narra el llamamiento de Samuel a servir como profeta (cap. 3) y el cumplimiento del juicio contra la casa de Elí y contra la casa de Dios (cap. 4). A continuación se relata la manifestación de la omnipotencia de Dios ante los enemigos de su pueblo mediante el castigo de los filisteos por el robo del arca del pacto y la victoria que alcanzaron los israelitas con la oración de Samuel (5-8:14). Finalmente se resume el tiempo de juez de Samuel (7:15-17). La segunda parte contiene: a) la discusión del pueblo con Samuel acerca de la petición de tener un rey, la unción de Saúl por el profeta y su elección como rey con la vindicación de su reinado (8-12), y b) una breve reseña de su reinado, del cual sólo se describen detalladamente sus primeras siete ba-

tallas con los filisteos así como la guerra contra los amalequitas, lo cual llevó al rechazo de Saúl (13-15). Con mayor detalle se relata en la tercera parte (caps. 16-31) la historia de Saúl desde su rechazo hasta su muerte, en la que no sólo se describe la unción de David y su victoria sobre Goliat sino también su relación con Saúl y la historia de la persecución de parte de Saúl con sus múltiples entramados. De esta forma se presenta la realización paulatina de la decisión divina, tanto de rechazar a Saúl como de elegir a David como rey de Israel a fin de ser señal a las naciones paganas como para afirmar a los creyentes en su confianza en el Señor que lleva a sus siervos al honor y la gloria, acompañándolos en la tribulación y el dolor.

El *segundo libro* relata en cuatro partes la historia del reinado de David: 1) su reinado sobre Judá en Hebrón después de la batalla con Isboset, el hijo de Saúl, a quien Abner había declarado rey sobre las demás tribus de Israel (caps. 1-4); 2) la unción de David como rey sobre el territorio completo de Israel y la afirmación de su reino mediante la conquista de la fortaleza de Sión, la fundación de Jerusalén como capital del reino, la transferencia del arca a Jerusalén, la decisión de construir el templo para Dios, la promesa divina de la duración eterna de su reino y finalmente la subyugación de todos los enemigos de Israel bajo su reinado (5-8:14). A esto se añade el registro de los principales funcionarios del reino (8:15-18) y el relato de la gracia otorgada a la casa de Saúl con el juicio hecho a Mefiboset; 3) el enturbamiento de su reino por el adulterio con Betsabé durante la guerra sirio-amonita y los juicios que cayeron sobre su casa por su pecado: los pecados de sus hijos, el incesto de Amnón, la conspiración de Absalón y finalmente la rebelión de Seba (10-20); 4) El final de su reinado con el salmo de alabanza de David por la salvación de la mano de todos sus enemigos (22) y sus últimas palabras proféticas acerca del justo soberano en el temor de Dios (23:1-7). Esto es preparado con el relato de la exculpación del pecado de Saúl a los gibeonitas y el relato de diversos hechos heroicos de sus generales en las guerras filisteas (21), a lo cual se suma la lista de sus héroes (23:8-39) junto con el relato del censo y el castigo de Dios (24). Esto se encuentra al final de la obra porque la expiación de la culpa de David da lugar a la construcción de un altar de sacrificio en el lugar del futuro templo. En los libros de Samuel no se menciona la muerte de David porque él instituyó a Salomón como su sucesor antes de morir y esta transferencia de poder forma la introducción a la historia de Salomón en el primer libro de los Reyes, por lo cual es más conveniente que se presente su muerte en ese libro.

En lo que respecta al carácter de la presentación de la historia en los libros de Samuel resalta el contraste en el que se presenta detalladamente la narración de algunos sucesos que, al parecer, carecen de importancia en la vida de las personas que el Señor usó para liberar a su pueblo y su reinado de los enemigos en relación a la brevedad de los resúmenes con los que se describen las mayores campañas de Saúl y David, *i.e.* las difíciles y a veces también largas guerras con los pueblos circundantes, de manera que, como escribe *Thenius*, «algunas partes de la obra resaltan por su tono corto y cronológico del relato completo, en parte aun biográfico (2 Sam. caps. 11-20)». Esta peculiaridad no se puede explicar en base a las fuentes usadas por el autor de nuestros libros. Porque, aunque no tengamos la posibilidad de definir la forma y la envergadura de tales fuentes, podemos ver que estas fuentes contenían más material que el relato de nuestros libros, al comparar el contenido de los libros de Samuel con el de las Crónicas acerca de las guerras de David con los amonitas y los sirios (cf. 2 Sam. 8 y 10 con 1 Crón. 18 y 19). Esto se debe al hecho que el cronista presenta algunos textos suplementarios acerca de hechos históricos, cuya veracidad es reconocida universalmente. Asimismo no pudieron pasar desapercibidas las preparaciones para la construcción del templo y la reestructuración tanto del ejército como de los levitas que fueron hechas por David a finales de su reinado (1 Crón. 22-28). Además se mencionan en nuestros libros algunos sucesos que son aludidos como ya conocidos sin que nos hayan sido presentados anteriormente, tales como la transferencia del santuario de Silo a Nob, cuando éste todavía estaba bajo el mando de Elí (1 Sam. 1:3, 9, e.o.), donde David recibió de los sacerdotes los panes consagrados al huir de Saúl (21:1ss.), la matanza de los guibeonitas por Saúl que debía ser expiada bajo el reinado de David (2 Sam. 21), el destierro de los médium y los espiritistas del reino bajo Saúl (1 Sam. 28:3) y la huida de los beerotitas a Gitaim (2 Sam. 4:3). Éstas son razones para concluir que el autor de

nuestros libros sabía más de lo que consideraba necesario relatar. Mucho menos debe asumirse que estas características son una señal de un carácter compilatorio de nuestros libros. Esta deducción visibiliza el desconocimiento total del plan y del motivo que se encuentra en estos libros y que domina la elección y el orden del material. El orden de la obra, que sigue un cierto plan, se puede registrar en base a la agrupación de los datos históricos, para lo cual el narrador tuvo que abandonar en algunos casos el órden cronológico. Así por ejemplo se menciona en la historia de Saúl la enumeración de sus guerras (1 Sam. 14:47s.) mientras que el hecho de que venció a los amalequitas se narra en el cap. 15 porque por causa del sobrepaso del mandato divino Saúl perdió su reinado, consiguiendo así el rechazo de parte de Dios. Este abandono del orden cronológico lo podemos encontrar también en la historia de David, donde en 2 Sam. 8 se describen todas las guerras con las naciones vecinas y entre éstas la guerra contra los sirios y los amonitas con una lista del botín que fue hecho en esta campaña, mientras que en los capítulos 10-12 se presenta el relato de la guerra con los amonitas y los sirios durante los cuales se relata asimismo el adulterio de David. Además es necesario observar que tanto la historia de Saúl como la de David se estructuran en dos periodos. Aunque estos corresponden al trazado histórico del reinado de ambos reyes, son marcados por el narrador de tal forma que no sólo la caída de ambos líderes (en el caso de Saúl su desobediencia y en el caso de David su pecado de adulterio) aparece claramente, sino que cada uno de estos periodos culminan con resúmenes de las guerras, la familia y los funcionarios públicos de ambos reyes (1 Sam. 14:47-52; 2 Sam. 8). Además se resume la historia de Samuel después de la victoria sobre los filisteos, que fue conseguida por los israelitas con ayuda de la oración de Samuel. Esto sucede en 7:15-17 donde se presenta todo lo que se podía relatar acerca de sus acciones como juez, antes de presentar la introducción del reinado, a pesar de que Samuel vivió durante todo el reinado de Saúl y no sólo ungió a David como su sucesor. Estos resúmenes son pruebas fehacientes de la compilación de diversas fuentes lo cual se ha identificado como tal porque no se entendieron las pecualiaridades de la historiografía semítica. Sirven de acabado para los diferentes periodos que forman la historia y son los puntos de tranquilidad para la observación histórica, la cual no pretende descomponer la coherencia objetiva de los diversos grupos ni dudar de la unidad de la autoría de los libros. Y aun donde parece que diversos sucesos se combinan sin ninguna conexión exterior y sin consideración a la sucesión cronológica es posible reconocer la coherencia desde un punto de vista sistematizado al observar detenidamente el texto y descubrir el motivo por el que se mantuvo este texto y no algún otro. Compárese para esto los comentarios introductorios de 2 Sam. 9 y 21-24.

Pero si consideramos el contenido para definir claramente el carácter de nuestros libros podemos obtener al principio de la obra, *i.e.* en el canto de alabanza de Ana, una imagen profética del ungido del Señor (2:10) que anuncia el tiempo de la institución del reinado que surgió bajo Saúl y David. Esto está relacionado con la característica del nuevo nombre divino Yahvé Zebaoth (Yahvé de los ejércitos) que no se encuentra en el Pentateuco ni en los libros de Josué o Jueces, pero que en nuestros libros se encuentra de principio a fin. Detalles acerca del origen y el significado de éste véase en el comentario de 1:3. Cuando Israel recibió al rey terrenal como representante visible del invisible rey divino, Yahvé, el Dios de Israel se convirtió en el Dios de los ejércitos celestiales. Convirtiéndose en un reinado y el pueblo de Israel en un imperio mundial, el reino de Dios se elevó sobre los reinos paganos a los cuales debía derrotar con al ayuda de Dios. En estas guerras Yahvé se manifestó como el Señor de los ejércitos a quien debían servir. Bajo el reinado de Saúl y David los pueblos paganos debían recibir las primicias de tal dominio. Cuando Saúl recibió el reinado de Israel peleó contra todos sus enemigos y consiguió establecer su poder en todas partes (1 Sam. 14:47s.). David subyugó a todas las naciones vecinas bajo el reinado del pueblo de Dios porque el Señor le otorgaba la victoria por doquiera que él iba (2 Sam. 8:14s.), de tal manera que su hijo Salomón reinó sobre todos los reinos desde el río (Éufrates) hasta la frontera con Egipto y éstos le traían regalos y le eran sumisos (1 R. 5:1). Pero Israel sólo se podía convertir en una potencia que vencía a todos sus enemigos con la ayuda de Dios si el rey se veía en su función ejecutiva del Rey Divino y reinaba sólo en el nombre y según la voluntad de Yahvé. Pero dado que la unión del egoismo con el orgullo en el

más alto puesto político llevaba fácilmente a la presunción y como también los reyes israelitas podían correr el riesgo de usar su poder para aplicarlo en contra de la voluntad de Dios, el Señor llamó a profetas para ser portavoces de Su Espíritu, los cuales asesoraban al rey, anunciándole la voluntad de Dios. Por eso, antes de fundar el reinado hubo que fundar el profetismo como institución espiritual en Israel, lo cual debía servir al rey tanto de apoyo firme como de fuerte resistencia contra la arbitrariedad y la tiranía real. Compárese para esto la explicación acerca del oficio del guardián que debía rendir el profetismo ante el rey en *Küper, das Prophetenthum des Alten Bundes*, pp. 37ss. y 97ss. Samuel fue llamado por el Señor a ser su profeta a fin de convertir al pueblo sumido en idolatría y paganismo a su Dios y para renovar la vida religiosa fundando la escuela de los profetas, ya que debido a la corrupción del pueblo el sacerdocio fue infiel a su oficio de enseñar y fortificar en su congregación el conocimiento y el temor de Dios. Aun antes del llamado de Samuel a ser profeta un varón de Dios anunció al sumo sacerdote Elí no sólo el juicio contra el sacerdocio degenerado sino también el llamamiento de un sacerdote fiel a quien el Señor quería construir una casa eterna, quien andará siempre delante de su ungido (1 Samuel. 2:27-36). La primera revelación divina que recibió Samuel se refiere a la realización de todo aquello que el Señor había dicho en contra de la casa de Elí (3:11s.). Así contiene también el anuncio de un sacerdote fiel, quien caminaría delante del ungido del Señor, una predicción del reinado que nos permite imaginar la importancia y el alto significado del mismo para el desarrollo exterior del reino de Dios.

Tal como estas predicciones acerca del ungido del Señor antes y durante el llamado de Samuel insinuan la coherencia profunda del profetismo con el reinado de Israel, la admisión de éstos demuestra, en nuestros libros, que desde un principio el autor tenía el enfoque de la formación del reino de Dios, por lo cual no pretendió presentar biografías de Samuel, Saúl o David, sino que quería escribir la historia del reino veterotestamentario de Dios en el periodo de su formación desde la desolación interna y externa hasta el desarrollo completo del Reino del Señor, ante el cual todos sus enemigos debían ceder.

Israel debía convertirse en un pueblo de sacerdotes, *i.e.* un reino cuyos ciudadanos debían ser sacerdotes y reyes. Esto lo había declarado el Señor como objetivo principal al aceptar a su pueblo como propio antes de formar el pacto en el Sinaí (Ex. 19:5s.). A pesar de que esa promesa rebasaba los tiempos del antiguo pacto y su realización se completa con la consumación del Reino de Dios en el nuevo pacto, ésta debía ser realizada según las medidas de la economía del antiguo pacto. Israel no sólo debía ser la comunidad del Señor sino también ser elevado a ser reino de Dios. Por eso la institución de un reinado terrenal no es tan sólo un punto crítico de grandes consecuencias sino a la vez un avance histórico en el desarrollo de Israel hacia las metas impuestas por su llamamiento divino. Este desarrollo se convierte en la garantía para alcanzar la promesa divina que le fue dada a David en 2 Sam. 7:12-16 de que el Señor afirmaría el trono de su reino por siempre. Con esta promesa Dios instituyó el pacto perpetuo con Su ungido el cual es mencionado por David al hacer revisión al final de su reinado y escribir su salmo acerca del regente justo sobre los hombres, el regente en el temor de Dios 2 Sam. 23:1-7. De esta manera el final de nuestros libros alude a su principio. La profecía de la madre piadosa de Samuel, de que el Señor otorgará poder a su Rey y levantará el cuerno del ungido (1 Sam. 2:10) encontró su cumplimiento en el reinado de David asegurando así el cumplimiento del reinado de David bajo el poderío del hijo de David, el Mesías.

Ésta es la primera y principal línea de los factores de la historia de la salvación que caracterizan el plan y la composición de nuestro texto. Junto a ella existe otra que, aunque no es tan evidente, es claramente visible. Al principio del libro se menciona la decadencia interna de la casa de Dios bajo el sumo sacerdocio de Elí y se profetiza en el anuncio del juicio contra la casa de Elí una tribulación constante en contra de la casa de Dios (2:32). A lo largo de la narración se presenta no sólo la realización de tal amenaza en los sucesos en 1 Sam. 4; 6:19-7:2; 22:11-19, sino que se relata cómo David trajo el arca del pacto del olvido, por la cual no se interesó Saúl, erigiendo en la capital del reino (Sión) una tienda para ésta, poniéndola de nuevo en el centro del culto de la comunidad. Después de que Dios le dió paz de sus enemigos, David le quiso construir

un templo como habitat y decidió construir un altar en el monte Moria y consagró el lugar para el futuro templo, después de que Dios le hubiera negado la realización de tal decisión pero dándole la promesa de que si hijo construiría la casa del Señor (2 Sam. 24:25). Es interesante que también en esta secuencia de hechos el final de nuestra obra alude a su principio de manera que podemos ver el orden y la elaboración de la misma siguiendo un plan concreto y consecuente. Si además observamos la profunda relación de la intención de David de construir el templo al recibir la aseguración divina de su reinado, tal como se encuentra en 2 Sam. 7 es imposible negar que el desarrollo de la nación del reinado que corresponde a la naturaleza y a la forma del Reino de Dios del Antiguo Testamento forma el pensamiento principal y el motivo primordial de la obra llamada según Samuel y de la cual el autor se dejó dirigir en el momento de compilar el material histórico que le fue ofrecido por sus fuentes.

En vista de esto tanto el lujo de detalles de la narración del nacimiento y la juventud de Samuel como la manera de vivir de David se encuentran en perfecta armonía; la vida y el actuar de estos dos hombres de Dios fue de importancia fundamental para el desarrollo y la formación del reino de Israel. Samuel es el arquetipo del profeta. En su personalidad reúne el espíritu y la razón de ser del profetismo. Así como se puede observar en su modo de tratar a Saúl la posición que el profetismo debía tomar en relación con el poder real. En la manera de vida de David el Señor educó al rey de su reino, al príncipe sobre su pueblo, al cual apoyó con su bondad y gracia aun cuando éste había caído profundamente y tuvo que ser disciplinado por sus transgresiones. De esa manera las diversas partes y capítulos de nuestra obra se unen en una obra orgánicamente unida. Esta unión no es puesta en duda por diferencias como las de las distintas formas de la muerte de Saúl en 1 Sam. 31:4 y 2 Sam. 1:9s. así como por repeticiones como la doble mención de la muerte de Samuel y formas similares que no son difíciles de explicar mientras que la afirmación de que existan dobletes contradictorios no puede ser demostrada y se basa, como lo veremos en la exposición de los textos referidos, en pretenciones abíblicas, debido a un desconocimiento de las peculiaridades de algunos textos de nuestro libro. Compárese la refutación de los argumentos presentados contra la unidad de nuestra obra en mi *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, §52.

En cuanto al *origen* de los libros de Samuel se puede decir que éstos fueron escritos después de la división del reino después de la muerte de Salomón. Esto resulta de la nota en 1 Sam. 27:6 de que «la ciudad de Siclag ha pertenecido a los reyes de Judá hasta hoy». Ahora, aunque David fue rey de la tribu de Judá siete años, hubo reyes de Judá después de la caída de las diez tribus de la casa de David. Acerca del *tiempo de origen* del texto no se puede decir nada a partir de la diferenciación entre Israel y Judá en 1 Sam. 11:8; 17:52; 18:16 y 2 Sam. 2:3, 10; 24:1 porque esto corresponde al tiempo de David como se puede ver en 2 Sam. 2:9s., 5:1-5; 19:41; 20:2, así como de la fórmula «hasta hoy» en 1 Sam. 5:5, 6:18; 30:25; 2 Sam. 4:3; 6:8; 18:18 porque no conocemos el tiempo transcurrido. Tampoco lo podemos deducir de textos como 1 Sam. 9:9 y 2 Sam. 13:18 donde se explican formas de expresión y costumbres de los tiempos de Saúl y de David porque éstas pudieron haber cambiado bajo el reinado de Salomón. En general, el contenido y el idioma de nuestra obra alude a los primeros tiempos después de la división del reino dado que no se encuentran indicaciones de la posterior caída de los reinos, y mucho menos acerca del exilio. La dicción y el idioma es clásico y libre de caldeísmos y formas tardías, como las que se encuentran en escritos del periodo caldeo o exílico. El *autor* es totalmente desconocido pero a tenor de su obra debió haber sido un profeta del reino de Judá. Más acerca de ello en mi *Einleitung in das Alte Testament*, §53. Pero el autor usó documentos escritos como es conocido, específicamente notas proféticas de contemporáneos de los hechos narrados, no sólo para la historia del reinado de Saúl y David sino también para la vida y los hechos de Samuel, aunque no cita otra fuente que el סֵפֶר הַיָּשָׁר [Libro de Yaser], en el que se encuentran las lamentaciones de David acerca de Saúl y Jonatán (2 Sam. 1:18), de manera que no se puede indagar más acerca de las fuentes usadas. Los diversos intentos hechos desde *Eichhorn* hasta *G.Em. Karo* (*De fontibus librorum qui feruntur Samuelis*, Dissertatio Berolonensis 1862) para definir estas fuentes carecen de la evidencia necesaria con la que deben contar las hipótesis, si quieren conseguir reconocimiento y aceptación. Véase acerca de ello en mi *En-*

leitung in das Alte Testament, §54. Si confiamos en los testigos históricos entonces fueron descritas las primeras y últimas cosas del Rey David en 1 Crón. 29:29, *i.e.* los sucesos durante su reinado completo en las crónicas del vidente Samuel, en las crónicas del profeta Natán y en las del vidente Gad». Estos escritos proféticos formaron sin duda alguna la fuente principal de nuestros libros de Samuel porque por un lado los comentarios acerca de la regencia de David en 2 Sam. 8:24 y 1 Crón. 11-21 coinciden de tal forma que por lo general se consideran tomados de una misma fuente, a excepción de algunas diferencias que se deben a la diferencia del plan y del objetivo de los dos autores. Por otro lado los profetas nombrados no sólo vivieron bajo David sino durante todo el tiempo del que tratan nuestros libros, habiendo incursionado en el desarrollo de la historia cf. 1 Sam. 1-3; 7-10; 12, 15, 16 y 19:18-24; 22:5 2 Sam. 7, 12 y 24:11-18. Además se menciona en 1 Crón. 27:24 דִּבְרֵי הַיָּמִים diarios o anales del rey David con el comentario de que no contenían el resultado del censo de David. De esto podemos concluir que las acciones principales de su reinado constaban en tales textos. Estos anales pudieron haber sido asimismo una fuente para nuestros libros aunque no se puede afirmar nada seguro acerca de la relación de estas hacia los tres profetas. Finalmente se puede concluir del carácter de nuestra obra que el autor podía hacer uso de fuentes escritas por testigos oculares de los sucesos referidos que fueron elaboradas con un muy buen conocimiento de los hechos y con fidelidad histórica porque su historiografía se caracteriza por la plasticidad y vitalidad de las descripciones así como por las descripciones características de las personas involucradas y por la precisión de la descripción de los lugares y de las circunstancias secundarias de los sucesos históricos. Resta decir que la afirmación de que la historiografía tenga un «carácter compilatorio» (*Thenius*), es de explicar con un malentendido del plan y el objetivo de nuestros libros. Compárese mi *Einleitung in das Alte Testament*, §55. También las dudas expuestas en contra de la *integridad* del texto masorético carecen de base. La opinión de *Thenius* de que el texto debe ser reestablecido de acuerdo a la versión alejandrina y a la Vulgata se basa en el desconocimiento de la sencillez y la simplicidad de la historiografía hebrea, la cual presenta una narración amplia pero tranquila, incluyendo dobletes, aunque por otro lado teniendo lo principal en vista menciona pasajeramente lo secundario o lo omite, dejando al lector la posibilidad de suplir el texto, considerando el carácter edificante de la LXX y de la forma problemática de su texto, olvidando que en aquellos textos donde evidentemente tenemos un texto masorético corrompido como por ejemplo 1 Sam. 6:19; 3:1 y 2 Sam. 21:19 todas las versiones antiguas, lideradas por la LXX no presentan otro texto[1]. Ningún texto de algún libro del Antiguo Testamento nos ha sido transmitido sin errores. Por causa de algún error de los copistas hay errores que entraron al texto que no siempre pueden ser corregidos y a veces ni siquiera pueden ser reconocidos. Pero la opinión de que los libros de Samuel hayan sido copiados y revisados con menos cuidado que otros porque eran menos leídos (*Thenius*), como por ejemplo los libros de Josué, Jueces y los Reyes, no ha sido probada aún.

1. *Otto Thenius, Die Bücher Samuels erklärt im kurzgefassten exegetischen Handbuch* 1842, ha tratado de enmendar no menos de 385 partes en el texto masorético, siguiendo las antiguas versiones, sobre todo la LXX, aunque en algunos pocos lugares también incluyó sus propias conjeturas. Estas enmendaciones fueron analizadas por *Fr. Bottcher, Neue exegetisch kritische Ährenlese zum Alten Testament* I, 1863, pp. 63ss., de las cuales consideró que un buen número eran innecesarias e infundadas, algunas aun consideró idiomaticamente imposibles a pesar de que no puede explicar las diferencias de la LXX del texto hebreo de otra manera que a través de una doble reseña, una sacerdotal y una laica. *Julius Wellhausen, der Text der Bücher Samuels untersucht*, Gotinga 1872, investigó más detalladamente este procedimiento acrítico, mostrando que *Thenius* usó la LXX como ayuda crítica sin analizar la forma de la transmisión de su texto, que los diversos dobletes del mismo, *i.e.* repeticiones del texto hebreo o traducciones comparadas, de la cual la una pertenecía a la LXX mientras la otra era una versión griega más tardía, son usadas como versión original para corregir el texto original hebreo. Además usó para la comparación de la Vulgata una antigua edición de Basilea del año 1491, afirmando que era una traducción fiel de Jerónimo sin que se le haya ocurrido analizar los diversos textos del libro de Samuel, donde la Vulgata provee además del texto masorético otro texto que coincide con la LXX, señalando además que a lo largo del tiempo hubo una gran influencia de la Itala en el trabajo de Jerónimo, lo que demostró *C. Verodonne, Variae lectiones vulg. Latin. Bibliorum editionis*, T. II, Roma 1864, sin que *Thenius* haya tomado nota de ello en su comentario en 1864. A pesar de esto, ambos científicos comparten con *Thenius* la opinión de que el texto hebreo de Samuel, tal como nos fue transmitido, es definitivamente de «mala calidad» y propusieron de su parte diversas enmendaciones de este texto, las cuales, tal como analizaremos en la exposición y bajo el análisis exhaustivo de las peculiaridades de la manera de escribir del autor de nuestro libro, son innecesarias e infundadas. *Ed. Boel* considera correctamente en *Forschungene nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu*, Viena 1873, pp. 131ss. que las variantes de la LXX de nuestro texto hebreo se deben a una corrección targúmica, la cual trataba de explicar las oscuridades y las sombras de esta historiografía antigua a fin de quitar todo tropezadero para el lector y la considera como el intento de ayudar al texto original, que no podría ser entendido sin esta corrección exegética.

Tampoco ha sido probada la tesis de *Thenius* de que el traductor griego trataba de repetir el texto hebreo con una exactitud diplomática o más bien con una fidelidad religiosa y que en general los judíos alejandrinos trataron los santos escritos nacionales con el mismo cuidado que los escritos palestinos[2]. Estas afirmaciones contradicen el caracter del judaismo alejandrino y su trato con las Sagradas Escrituras. Si observamos cuidadosamente las diferencias entre la traducción alejandrina con el texto masorético podemos observar que la gran mayoría de los textos complementarios provienen de omisiones, suplementos o acotaciones del texto principal según el carácter edificante de la LXX[3] y que la mayor cantidad de malentendidos y malinterpretaciones del texto original no presentan nada más que pruebas de una exactitud diplomática de estas traducciones. En lo que respecta a la literatura exegética de nuestros libros cf. mi *Einleitung in das Alte Testament*, p. 197. Desde su publicación hay que añadir a *Chr. Fr. Dav. Erdmann*, *Die Bücher Samuel* en el tomo 6 de *Lange*, *Bibelwerk*.

2. En cambio *Wellhausen*, *op.cit.*, p. 10, afirma acerca de la traducción literal para la cual *Thenius*, p. XIX, ofreció algunos ejemplos: «Es un error interpretar la literalidad sin excepciones, más aun otorgarle el carácter de algo principal, aludiendo a los escrúpulos religiosos del traductor. ¿Cómo se podría explicar que los escrúpulos sólo se hayan mostrado en la traducción y no también en la mantención del texto original?» Y en p. 16: «Si una parte de los judíos (los judíos palestinos) trataba sus textos sagrados nacionales con un cuidado minucioso mientras que la otra parte (los judíos helenistas) traducía el texto con una precisión diplomática, es más, con fidelidad religiosa, entonces sólo se puede basar la formación de las diferencias en las reseñas en la coincidencia que carece de toda lógica. Pero así como es erróneo transferir la rigidez de Aquila a la LXX, así también es un error predatar la rigidez con la que el texto fue transmitido desde la masora.

3. Para esto *Boehl*, pp. 132s. ha juntado las siguientes citas: «*Wellhausen* mismo cita textos bíblicos que llevan según él la seña del Targum (p. 106). El ejemplo tomado es el de la LXX acerca de 1 Sam. 17:39. Además considera que 1 Sam. 14:42 fue añadido en el espíritu de un tiempo posterior y que fue tomado del ver. 45 (p. 95). También queremos analizar la ampliación de la LXX en el v. 41 en lo añadido por el Targum. Otra añadidura se puede encontrar en 13:15. Si 1 Sam. 21:10 omitió «detrás del efod» ¿qué diferencia esto del trabajo targúmico? Así también se omite en 1 Sam. 18:27 el conteo de los prepucios por razones de pudor lo cual corresponde al Targum. En 1 Sam. 17:5 Golliat sólo mide cuatro en vez de seis codos. Si el autor parece estar preocupado por la majestad del rey terrenal (1 Sam. 15:12, 15; 11:5), ¿cuánto más será esto para el rey celestial? Esto se afirma en 1 Sam. 15:29, donde se omite en la traducción el נצח porque se considera que no es apto para Dios (Onkelos) y se escribió καὶ διαιρεθήσεται lo cual permite observar que el verbo viene de חצץ. La misma mano se delata en 1:14, donde no es Elí quien trata mal a Ana sino uno de sus hijos. Todo el primer capítulo de los libros de Samuel son un modelo de la fina ayuda del Targum (vers. 5, 6, 8, 11, 18, 21, 24). Se nota claramente que el corrector trata de aliviar el texto, de formar cambios bien legibles, evitar los desniveles que se encuentran en el texto masorético porque la brevedad del texto le dio problemas a él y a los suyos. En cap. 2:10 se le va la mano y presenta reminiscencias de Jer. 9:23. Algo similar encontramos en caps. 3; 4:14 y 2 Sam. 11:22; 14:30. En 1 Sam. 5:6 y 6:1 encontramos a finales del texto hebreo una ampliación targúmica que sigue hasta el ver. 2 y que presenta una exégesis perfecta pero que no tiene base escritural. Lo mismo vale de 2 Sam. 2:5 (καὶ Ἰωνάθαν τὸν υἱὸν αὐτοῦ). De la misma mano es criticado el וישיבום [los hicieron vivir] del texto original, lo cual podría haber sido aceptable en el transcurso de la oración, pero que fue alterado por la mano del targumista y pedante moderno, haciéndolo aludir a Dios. Suplementos históricos se encuentran escritos por una mano targúmica en 2 Sam. 8:7 (de 1 R. 14:25s) así como en ver. 8; 14:27; 24:25.

COMENTARIO AL PRIMER LIBRO DE SAMUEL

Este libro abarca la obra del profeta Samuel para el restablecimiento del Reino de Israel que fue llevado al borde de la desaparición por el pecado del pueblo. En la primera parte (1-7) se relata el nacimiento y la unción de Samuel para servir en el santuario del Señor, su llamado a ser profeta y su obra profético judicial por la liberación de Israel del yugo filisteo. En la segunda parte (8-15) se relata la elección de Saúl como rey, el reinado de este rey hasta su rechazo por parte de Dios. En la tercera parte (16-31) se narra la unción de David como rey, la actitud de Saúl hacia David y el hundimiento del rey divinamente rechazado en una batalla con los filisteos. Nuestro libro forma una sola fuente para el periodo de los últimos años de juez del sumo sacerdote Elí hasta la muerte del rey Saúl. Sólo 1 Crón. 10 presenta un relato paralelo acerca de la muerte de Saúl durante la batalla con los filisteos.

I. LA HISTORIA DEL PUEBLO DE ISRAEL BAJO LA DIRECCIÓN DEL PROFETA SAMUEL (capítulos 1-7)

El llamado de Samuel a ser profeta y juez de Israel forma el punto transicional en la historia del Reino de Dios en el Antiguo Testamento. Como el profeta de Yahvé Samuel, debía llevar al pueblo de Israel del tiempo de los jueces al tiempo de los reyes y poner la base de un desarrollo del reinado. Prometido como nazareo desde el vientre materno, Samuel culminó con la salvación de Israel de la mano de los filisteos que había empezado Sansón, no con el poder físico de sus brazos sino por el poder espiritual de su palabra y la oración con las cuales llevó a Israel de la obediencia a los ídolos muertos al servicio del Señor su Dios. Habiendo cerrado el tiempo de los jueces, a los que se cuenta él mismo en 1 Sam. 12:11 e inaugurando el reinado, funda como profeta el profetismo dado que éste entra en función por él en Israel y se convierte en una institución poderosa que a partir de ahora tendrá la mayor influencia en el desarrollo del pueblo del pacto y del reino de Dios al lado del sacerdocio y del reinado. Porque aunque ya existían antes profetas que revelaban al pueblo de vez en cuando la voluntad del Señor, éstos aparecían esporádicamente sin ejercer una influencia permanente en la vida del pueblo mientras que a partir de Samuel los profetas se convierten en los portadores y guardias de la vida espiritual de la comunidad así como en los órganos por los cuales el Señor revela su voluntad al pueblo y a sus potestades. A fin de presentar el nuevo orden de las cosas que inició Samuel o más bien para presentar la salvación que el Señor dio por éste a su pueblo desde un mismo principio, el historiógrafo recurre al tiempo del nacimiento de Samuel y nos pone al tanto de la situación religiosa y cúltica así como de los problemas políticos del pueblo de Israel a finales del periodo de los jueces bajo el sumo sacerdocio de Elí. En el tiempo en el que los padres piadosos de Samuel iban año tras año a la casa de Dios en Silo para adorar a Dios y para ofrecerle sacrificios, la casa de Dios estaba deshonrada por las acciones indignas de los hijos de Elí (caps. 1 y 2). Cuando Samuel fue llamado a ser profeta de Yahvé, Israel perdió el arca del pacto, el alma del santuario, en la guerra con los filisteos. Después de que el pueblo se decidió abandonar los dioses ajenos y decidieron servir sólo a Yahvé por la actividad profética de Samuel, éste les otorgó por intercesión de Samuel la victoria completa sobre los filisteos (cap. 7). Según estos tres sucesos, la historia del juez Samuel puede ser dividida en tres partes: Caps. 1 y 2, 3-6 y 7.

Capítulos 1-2:10. El nacimiento de Samuel y la entrega al Señor. Alabanza de Ana

En el tiempo en el que Elí era juez y Sansón empezó a pelear contra los filisteos, una mujer oró al Señor que le concediera un hijo (vers. 1-18). Su oración fue escuchada. Dio a luz a un hijo, al que llamó Samuel, porque lo pidió a Dios, y después de destetarlo lo ofreció al Señor para servicio de por vida (vers. 19-28) alabando en un cántico de contenido profético al Señor por la respuesta a su oración y por la gracia mostrada a su pueblo (2:1-10).

Versículos 1-8. Los ancestros de Samuel

Ver. 1. Su padre era un hombre de Ramataim de Zofim, de la región montañosa de Efraín llamado Elcana. En lo que respecta al nombre, הָרָמָתַיִם צוֹפִים (dobles alturas de los sofeos), cuya combinación de la forma הרמתים con el genitivo צופים llevó a *Wellhausen* a cambiarla por el texto de la LXX, sólo aparece aquí (véase *Ewald*, *Lehrbuch*, §286ª, donde esta conexión de nombres propios es considerada común).

Según el ver. 3 Ramataim de Zofim es el mismo lugar que después es llamado *ha-Rama*, *i.e.* la altura (cf. ver. 19 y 2:11). Porque si Elcana viaja cada año de su ciudad (מֵעִירוֹ ver. 3) a Silo para adorar y sacrificar allí y regresa después a su casa הָרָמָתָה a Rama (ver. 19 y 2:11) entonces está claro que Elcana no sólo era oriundo de Ramataim en Zofim sino que también vivía allí, lo cual indica que Rama, donde quedaba su casa, sólo era la abreviación de Ramataim en Zofim[1]. Este Rama (escrito constantemente con el artículo הָרָמָה), en el cual Samuel no sólo nació (vers. 19ss.) sino que también vivió, juzgó, murió (7:17; 15:34; 16:13; 19:18s., 22s.) y fue sepultado (25:1; 28:3) no es diferente al Rama en Benjamín (Jos. 18:25) como algunos han afirmado (véase las diferentes opiniones en el artículo «Rama» de *Pressel*, en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XII, p. 516) y no es de identificar con Ramlah cerca de Jope (*v. Schubert*) ni con Soba al noreste de Jerusalén (*Robinson*, *Pal*. II, pp. 565ss.) y a menos de tres cuartos de hora al norte de Hebrón (*Wolcott*, *v. de Velde*) o en algún otro lugar en la tribu de Efraín, sino idéntico con el Rama de Benjamín y puede ser ubicado en el lugar del pueblo actual de *er Râm*, poco más de cuatro millas o dos horas de viaje al noroeste de Jerusalén sobre un monte cuneiforme al este del camino a Nablus (cf. el comentario de Jos. 18:25). El relato de los caps. 9 y 10 no difiere de esta suposición (véase la explicación de estos capítulos) ni tampoco la indicación de que Ramataim de Zofim

1. Si en los últimos tiempos *Valentiner* (*Deutsch morgenländische Zeitschrift* XII, p. 167) ha hecho valer la diferenciación de estos dos nombres: «no faltan ejemplos de que una persona sea llamada según su origen aun después de que se haya cambiado a otra ciudad», presentando como base escritural Jue. 19:16, entonces ha olvidado en su argumentación el hecho que en el texto aludido se menciona no sólo el lugar de nacimiento sino también el del hospedaje pasajero. En cambio en nuestro caso Ramataim en Zofim es designado con מֵעִירוֹ ver. 3 como aquella ciudad en la cual vivía y habitaba (ver. 19) Elcana.

quedaba en la cordillera de Efraín porque ésta entraba hasta el sector de la tribu de Benjamín tal como lo presenta Jue. 4:5 según el cual la profetisa Débora vivía en la cordillera de Efraín entre Rama y Betel. La ciudad parece haber obtenido el nombre הָרָמָתַיִם צוֹפִים, *i.e.* las dos alturas de los sofeos de otras ciudades con el mismo nombre después de que las generaciones de Suf o Sofai de la tribu de Efraín migraron a Ramá (cf. 1 Crón. 6:11 y 20). De estos descendía Elcana. El nombre completo de la ciudad se presenta en la mención del origen del padre de Samuel, mientras que a lo largo de la historia de Samuel donde ya no era necesaria tal mención, se usa el nombre de Rama[2]. La relación de צוֹפִים con צוּף se verifica con el hecho de que el padre de Elcana se llama Suf, en 1 Crón. 6:11 Sofai o en 1 Crón. 6:20 Suf o Sif. צוֹפִים son por lo tanto los descendientes de Suf o Sofai, de quien viene el nombre de la «tierra de Suf» en 9:5. Sólo que no se puede conjeturar con *Thenius* que el distrito en el que quedaba Rama se llamara אֶרֶץ צוּף [tierra de Suf] y que este nombre designara una región rica en agua. Según 9:5 la tierra de Suf quedaba al suroeste de la tierra de Benjamín (*vid.* el comentario de 9:5) y pudo haber obtenido su nombre de Suf, uno de los ancestros de Elcana. El retroceso de la familia de Elcana por cuatro generaciones hasta Suf coincide con las listas de los familiares de 1 Crón. 6, donde los ancestros de Elcana y Samuel son mencionados dos veces, primero en la genealogía de los coatitas en el ver. 26 y después en la del músico Hemán vers. 33s., sólo que allí se mencionan los nombres Eliú, Tohú y Suf en el primero son nombrados Eliab, Najat y Sofar, en el segundo Eliel, Toa y Sif. Se trata aquí de variantes que aparecen a menudo en diferentes genealogías y que se deben en parte a diferentes nombres y en parte a nombres sinónimos. תּוּחַ y תֹּהוּ, que provienen del árabe y significan imprimir o sumergir están relacionedos con נָחַת o נוּחַ, habitar, bajar.

Podemos ver en estas genealogías del libro de las Crónicas que Samuel descendía de Coat, el hijo de Leví y por lo tanto era un levita. No es posible argumentar en contra de esta verdad. El hecho de que no se mencione la descendencia levita de Samuel ni la declaración de que Elcana era אֶפְרָתִי [efratita] se puede explicar con el argumento de que la acción reformadora descrita en nuestro libro no se basaba en su tradición levita sino tan sólo en el llamado divino porque el profetismo no estaba acoplado a una cierta tribu como lo estaba el sacerdocio sino que se basaba en la elección divina y la llenura del Espíritu de Dios. Pero las dudas presentadas por *Nägelsbach* en *Herzog, Realencyclopaedie* XIII, p. 394 con las palabras «De la misma manera como se dijo de los levitas (Jue. 17:7 y 19:1) que vivían en Belén y en Efraín, después de que fueron llamados levitas, debería procederse con el padre de Samuel» desaparecen al observar que para aquéllos la mención de que eran levitas era importante para la historia narrada, mientras que en el caso de Samuel la ascendencia levita no tenía relevancia para el ministerio al que lo llamó el Señor. Desde un punto de vista gramatical אֶפְרָתִי no pertenece a צוּף ni a אֶלְקָנָה sino a אִישׁ אֶחָד, el sujeto de la oración principal y significa efrainita como también en Jue. 12:5 y 1 R. 11:26 y no efrateo, *i.e.* habitante de Belén como lo presenta 17:2 y Rut 1:2 (*Hofmann, Weissagungen und Erfüllungen* II, p. 61 y *Robinson, Palestina* II, p. 853). En esos textos se define claramente con מִבֵּית לֶחֶם [desde Belén], mientras que en nuestros textos se explica con מֵהַר אֶפְרַיִם. El levita Elcana es llamado efrainita porque en su situación civil pertenece a la tribu de Efraín, similar a la manera cómo se cuenta al levita de Jue. 17:7 a la tribu de Judá. Los levitas eran contados con las tribus en las que vivían de manera que habían levitas judeos, efrainitas y otros (cf. *Hengstenberg, Beiträge* III, p. 61). De esta mención de Elcana no se puede concluir que Ramataim en Zofim pertenecía al territorio de la tribu de Efraín sino tan sólo que la familia de Elcana pertenecía a esta tribu y que después de cierto tiempo se mudó a Rama en la tribu de Benjamín. Los levitas de la familia de Coat había recibido en la repartición de la tierra la orden de vivir entre las tribus de Efraín, Dan y Manasés (Jos. 21:5, 21ss.). La importancia de la descendencia levita de Samuel mengua aun más al ver que fue por el juramento de su madre que Samuel fue consagrado para el Señor (*Thenius*). Porque con este juramento Samuel no fue consagrado simplemente a servir al Señor, sino presentado para servir toda su vida al Señor como nazareo en la casa de Dios (vers. 11 y 22) mientras que los levitas empezaban con su servicio a los 25 años de edad y no permanecían de por vida en el santuario. Pero la descendencia levítica de Samuel recibe una confirmación importante del nombre del padre. Todos los Elcanas que aparecen en el Antiguo Testamento son, con excepción del nombrado en 2 Crón. 28:7, cuya procedencia es desconocida, levitas registrados que pertenecen a la familia de Coré, de quien también provenía Samuel (cf. *Simonis*, *Onomasticon*, p. 443). Sin duda alguna esto está relacionado con el significado de אֶלְקָנָה aquel a quien Dios se consiguió o se compró, el cual era perfecto para los levitas a quienes el Señor había consagrado para servir en su santuario en vez de los primogénitos de Israel al matar a todos los primogénitos de Egipto (Num. 3:13ss., 44ss., cf. *Hengstenberg, ibid.*).

Ver. 2. Elcana tuvo dos mujeres: Ana (חַנָּה, Gracia) y Penina (פְּנִנָּה, Coral). Penina había sido bendecida con hijos mientras que la primera no tenía hijos y peregrinaba año tras año (מִיָּמִים יָמִימָה como en Ex. 13:10 y Jue. 11:40) de acuerdo a lo prescrito en la ley (Ex. 34:23; Deut. 16:16) al santuario de Silo (Jos. 18:1) para adorar y sacrificar para el Señor de los ejércitos. יהוה צְבָאוֹת es una abreviación de יהוה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת [Señor, Dios de los ejércitos] o יהוה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת [Señor, Dios de los ejércitos] y la conexión de צְבָאוֹת con יהוה es en sí una abreviación en la que Zebaot como genitivo depende de Yahvé que como nombre propio no forma un estatus constructus. Así también sucede en las formas אֱלֹהִים צְבָאוֹת [Dios de los ejércitos] en los salmos elohísticos, Sal. 59:6; 80:5. 8. 15. 20; 84:9 y אֲדֹנֵי צְבָאוֹת en Isa. 10:16. La palabra צְבָאוֹת significa ejércitos. Por más frecuente que sea el nombre יהוה צְבָאוֹת, sobre todo en los profetas[3], la pala-

2. Parece que el nombre completo y preciso se mantuvo en el Ῥαμαθέμ en 1 Mac. 11:34, lo cual es descrito en algunos códices como Ῥαμαθεῖν y Ῥαμαθαΐμ, por *Josefo* usado con Ῥαμαθά preservándose en el Ἀριμαθαία del relato del evangelio (Mat. 27:57). «Porque es una conjetura precipitada diferenciar entre Ramataim y la ciudad de Samuel y buscarla cerca de Lida, como lo intenta *Rob,* III, pp. 251ss. que se basa en la compilación de Ramataim con Lida 1 Mac. 11:34, lo cual es lo mismo que la conclusión que llevó a situar a la ciudad de Samuel cerca de Lida (*Grimm*, comentando 1 Mac. 11:34). La identificación de *Eusebio* y *Jerónimo* en el *Onomasticón,* pp. 60s. *Armathem Sophim civitas Helenae et Samuelis in regione Thamnitica juxta Diospolim, unde fuit Joseph, qui in evangelio de Arimathia scribitur* [Ramataim Zofim es la ciudad de Elcana y Samuel en la región Tamnítica cerca del Diospolim, donde vivía José, quien es descrito en el evangelio como originario de Arimatea], la cual Robinson considera como relevante para la existencia de un lugar o un distrito con el nombre de Ramat, no muy lejos de Lyda. Es evidente que se trata aquí de una suposición de los padres de la iglesia porque estos también situaron al lugar Ruma, donde vivió Abimelek, *i.e.* Jue. 9:41 en la región del Diospolim y lo identificaron con Arimatea.

3. Isaías lo usa 61 veces (además אֲדֹנֵי צְבָאוֹת 10:16), Jeremías 79 veces, Amós suele usar אֱלֹהֵי צְבָאוֹת (o הַצְּבָאוֹת) con o sin יהוה en total 9 veces, Hageo 13, Zacarías 53 y Malaquías 24 veces; Oseas, Miqueas, Nahúm y Habacuc una vez y Sofonías 2 veces. Así como el nombre

bra צְבָאוֹת jamás es usada en solitario como nombre divino. Aunque en la LXX se translitera a menudo צְבָאוֹת con el nombre propio Σαβαώθ, siempre se le añade κύριος o δεσπότης. A veces aun se traduce יהוה צְבָאוֹת con κύριος o θεὸς τῶν δυνάμεων, a veces también con κύριος παντοκράτωρ[4].

En cuanto al significado de este nombre divino que aparece en los tiempos de Samuel y es desconocido en el tiempo mosaico y en el de los jueces se puede observar del hecho que en la traducción de la LXX κύριος παντοκράτωρ no sólo alterna con κύριος τῶν δυνάμεων como por ejemplo en 2 Sam. 5:10 con 6:2, 18 y en 1 R. 19:10, 14 y 18:15 sino también en Sof. 2:9s. y en Zacarías 1:3 y 7:3 con 7:4 se alternan ambas traducciones lo cual muestra que los traductores alejandrinos entendieron bajo αἱ δυνάμεις los poderes sobreterrenales, las huestes espirituales. Esta opinión permaneció en la iglesia cristiana[5].

יהוה צְבָאוֹת designa por lo tanto al Dios de Israel Yahvé como el Señor de los ejércitos celestiales, *i.e.* los ángeles (según Gen. 32:2) y de los astros (según Isa. 40:26) los cuales son llamados los ejércitos de Yahvé (צְבָאָיו, Sal. 103:21 y 148:2). Pero esto no sucedió con la idea de que las estrellas estaban habitadas por ángeles, tal como lo presentó *Gesenius* en su *Tesauros* (s.u.) una noción de la que no hay ni rastro en el Antiguo Testamento, sino tan sólo como aquel Dios que señorea sobre los poderes visibles e invisibles tanto en la tierra como en el cielo. Ni siquiera se puede apoyar la tesis de *Hengstenberg* (comentando Sal. 24:10). Porque aunque en Gen. 2:1 צְבָאָם se refiera sólo a הַשָּׁמַיִם porque צָבָא sólo es asignada al cielo (Isa. 40:26) y no a la tierra y en este tanto צְבָאָם sólo se puede referir a las estrellas, cuya creación fue realizada en Gen. 1:14ss., podemos encontrar la noción de un ejército de ángeles en la historia de Jacob (Gen. 32:2s.) donde Jacob llama a los מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים que podía ver מַחֲנֵה אֱלֹהִים así como también en una visión del profeta Miqueas en 2 Crón. 18:18. También en la bendición de Moisés en Deut. 33:2 los רִבְבֹת קֹדֶשׁ no son estrellas sino ángeles o espíritus celestiales mientras que las estrellas que pelean en el canto de Débora contra Sísara se refieran probablemente a un fenómeno natural por el cual Dios confundió y venció a los enemigos delante de Israel (cf. el comentario de Jue. 5:20). Además es de observar la aparición del ángel del Señor ante Jericó en forma de un guerrero que se presentó a Josué como el «capitán del ejército de Yahvé», *i.e.* del ejército celestial (Jos. 5:14). Si el capitán del ejército celestial del pueblo de Dios se aparece al capitán del ejército terrestre de Israel, presentándose como el capitán del ejército de los ángeles y no sólo le promete la victoria sobre Jericó sino que por el derrumbamiento de los muros de esta fortaleza armada del poder cananeo también le asegura que el capitán del ejército celestial pelea por Israel, entonces tenemos en esta revelación divina una base real para el nombre «Yahvé, Dios de los ejércitos», aunque este no fue usado en ese tiempo sino después, cuando el Señor empezó a transformar a su pueblo en un reino que debía superar el reino de los paganos. Seguramente no es de menospreciar el hecho que este nombre divino aparece en los libros que relatan la fundación del reino, tal como ya lo mencionó *Auberlen* (*Theologische Studien und Kritiken*, 1860, p. 564). También es de subrayar el hecho que Ana, la madre piadosa de Samuel, quien presagia en la alabanza al ofrecer al niño al Señor al rey y al ungido de Dios (2:10), usa por primera vez este nombre divino en la oración y la súplica por este hijo llamando a Dios por primera vez יהוה צְבָאוֹת (ver. 11). Si el nombre de Dios está unido con la proclamación profética y la fundación del reino de Israel entonces no se puede explicar su ori-

---

de Dios es usado por los profetas, éste es presentado como estandarte en los salmos de batalla y triunfo (24, 46, 48, 59, 69, 80, 84, 89) al pueblo de Dios en los conflictos con las potencias mundiales, en cuyo nombre Israel debía pelear y vencer al mundo. Así ya lo usa David en la batalla con Goliat 1 Sam. 17:45 así como Elías al pelear con los idólatras 1 R. 18:15; 19:10 y 14. Sólo Ezequiel no lo usa porque en el uso de su idioma se basa en el Pentateuco. Tampoco se usa en el libro de Job porque en éste se abstrae de la constitución del reino teocrático.

4. Σαβαώθ se encuentra constantemente en el primer libro de Samuel (1:3, 11; 15:2; 17:45; porque en 4:4 se omite צְבָאוֹת en la edición vaticana) y en el libro de Isaías. Además en algunos textos en Zacarías 13:2; κύριος τῶν δυνάμεων 2 Sam. 6:2; 18 (1 Sam. 44 en el códice alejandrino), 1 R. 18:15; 2 R. 3:14; 19:31 por lo general en los salmos y esporádicamente en Jer. 33:12; Am. 6:14; Sof. 2:9; Zac. 1:3 (2x); 7:4; κύριος παντοκράτωρ 2 Sam. 5:10; 7:8, 26, 28; 1 R. 19:10, 14; 1 Crón. 11:9; 17:7, 24; Jer. 15:16; 25:27; 32:14, 19; 44:7; 50:34; 51:5, 57 (en los demás textos el traductor ha omitido este nombre, a veces sólo el nombre, a veces junto a oraciones o aun en versos completos), Os. 12:6, en Amós constantemente con excepción de 6:14; Miq. 4:4; Nah. 2:14; Hab. 2:13; Sof. 2:10 y en Hageo, Zacarías y Malaquías constantemente.

5. Tambien *Ewald* (*die Lehre der Bibel von Gott* II,1, pp. 285 y 339) opina que es segura. En cambio *Herder* en *Geist der ebraeischen Poesie* 1782 afirma que יהוה צְבָאוֹת define a un Dios bélico el cual lleva a los ejércitos de Israel a la victoria. Esta opinión fue renovada por *G. Baur* en la 5. edición del comentario de los Salmos de *de' Wette* (1865) respecto al Sal. 24, afirmando que יהוה צְבָאוֹת originalmente definía al Dios que apoyaba a su pueblo en la guerra y que en tiempos postreros, al parecer esta idea demasiado sensible, se cambió a la interpretación del Zebaoth como refiriéndose a los ejércitos celestiales. Finalmente se instauró la interpretación de que se trataba de la totalidad de todas las criaturas. Pero las razones presentadas para este argumento fueron refutadas por *Delitzsch, der Gottesname Yahve Zebaoth* en *Lutherische Zeitschrift*, 1874, p. 217. Porque el hecho de que el plural femenino צְבָאוֹת sólo sea usado para designar a ejércitos terrenales (20 veces en el Pentateuco y en otros textos 6 veces), mientras que en Sal. 103:21 y 148:2 se use para los ángeles el plural צְבָאָיו, pierde su fuerza argumentativa al observar que las formas plurales צְבָאִים 1 Crón. 18:8 y צְבָאוֹת Cant. 2:7, 3:5 del singular צְבִי, gacela, eran usadas sin diferenciación del significado. Las 26 veces en las que aparece la forma צְבָאוֹת en relación a las dos con צְבָאָיו se debe a que de las 26 veces más de la mitad (14) son usadas para la descripción del orden del ejército de Israel en Num. 1:10 mientras que de las huestes celestiales se usa el colectivo כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם casi exclusivamente, de las estrellas en Deut. 4:19; 17:3; 2 R. 17:16; 21:3, 5; 23:4s. 2 Crón. 33:3, 5; Sal. 33:6; Isa. 34:2, 4; 40:26; 45:12; Jer. 8:2; 19:13; 33:22; Dan. 8:10; Sof. 1:5 y de los ángeles 2 Crón. 18:18; Neh. 9:6. El motivo de esta aparición se debe a que el ejército terrenal presenta la noción de la estructuración en la multitud de los soldados (צְבָאוֹת) mientras que en el caso de las estrellas y los ángeles la idea desaparece detrás del término de las huestes celestiales. Con mayor razón se ha aludido a Ex. 7:4 y 12:41 donde las tribus armadas de Israel son llamadas huestes de Yahvé así como a Num. 21:14 donde las guerras de Israel son llamadas guerras de Yahvé. Pero la base de estas afirmaciones es la idea de que Yahvé sacó a su pueblo Israel de Egipto y le otorgó la victoria sobre sus enemigos. Contra la deducción del nombre divino יהוה צבאות y su significado de estos textos hay que hacer valer el hecho que este nombre fue totalmente desconocido en el tiempo de Moisés, por lo cual no se lo puede encontrar en el Pentateuco ni en el libro de Josué. Si este nombre hubiera sido formado en la aparición de Israel como potencia bélica para designar a יהוה como el Dios que ayuda a su pueblo, entonces constaría en el Pentateuco y el libro de Josué, libros que relatan tanto de las guerras y las victorias de Israel. «Al suponer que יהוה צבאות significa el Dios de los ejércitos de su pueblo no se explica por qué el Pentateuco o, incluyendo el libro de Josué, el Hexateuco no lo celebran bajo este nombre» (*Del.*, p. 219). Además hay que ver que el uso del nombre יהוה צבאות no sólo aparece en promesas sino también en amenazas como la amenaza de la catástrofe en Amós 6:8. «¿Cómo se podría combinar esto con la noción de יהוה צבאות como el Dios que ayuda a su pueblo?, ¿y cómo se puede explicar que en el «santo, santo, santo es יהוה צבאות» de los serafines en Isa. 6:3 se refieran a huestes terrenales y no más huestes celestiales?» (*Del.*, p. 220). Asimismo faltan testimonios históricos para apoyar la noción de que el significado de יהוה צבאות haya cambiado a lo largo de los tiempos. El texto del Antiguo Testamento no contiene informaciones en cuanto a esto y la traducción κύριος παντοτράτωρ en la LXX es igual de antigua que κύριος τῶν δυναμεῶν, cf. 2 Sam. 5:10; 7:8, 26s. con 6:2; 18; Sof. 2:9 y 10; Zac. 1:3

gen partiendo de la réplica al sabeismo o de la oposición de los israelitas piadosos contra el culto astral que se expandía en el tiempo del rey David (*Hengstenberg* comentando el Sal. 24:10 y *Strauß* comentando 2:9). Ya que no existen testigos históricos acerca de esta suposición. Más probable es la suposición de que, cuando el reinado invisible de Dios recibió en la fundación del reinado terrenal su presentación visible, también el Reino de Yahvé, si es que era verdadero, en su poder y gloria que abarca todo el mundo, alcanza su reconocimiento y que con el término Dios de los ejércitos (celestiales), *i.e.* el que señorea sobre los ángeles (cf. la imagen de los caballos de fuego y los carros alrededor de Eliseo en 2 R. 6:17) fue formada la expresión para el reinado universal del rey divino de Israel, por lo cual se evitó el oscurecimiento del reino invisible de Dios por medio del reino terrenal de Israel y la idea de los paganos de que el Dios de Israel sólo era el Dios nacional de este pueblo.

El comentario del ver. 3b «*y los dos hijos de Elí, Ofni y Finees eran sacerdotes del Señor allí*», *i.e.* administrando el sacerdocio, sirve para preparar lo siguiente: de la tendencia de esta nota se puede explicar la razón por la cual sólo se menciona a los hijos de Elí y no se incluye a Elí mismo porque éste, aunque como sumo sacerdote dirigía el santuario, no podía realizar el culto debido a su edad avanzada. El suplemento de la LXX Ηλὶ καὶ [Elí y...] es una edición arbitraria que sucedió en base al desconocimiento del motivo de la mención de los hijos de Elí.

Ver. 4. «*Y llegó el día en el que sacrificó, dio a Penina y a sus hijos* מָנוֹת, *partes, porciones de la carne del sacrificio. Pero a Ana le dió* מָנָה אַחַת אַפַּיִם [una parte para dos personas], *i.e. la doble porción porque amaba a Ana aunque Yahvé había cerrado su vientre*», para mostrarle así su amor y decirle figuradamente: te amo tanto como si me hubieras dado un hijo (Otto von Gerlach). Esta explicación dada ya por Tanchum Hierosolyma de אַפַּיִם, que es (muy) difícil de traducir y que ha sido interpretada de diferente manera (*vid. Ges., s.u.*), es la única que puede ser justificada idiomáticamente y que da sentido. La palabra אַפַּיִם se puede traducir con cara por su uso en Gen. 3:19 o persona por el uso del sinónimo לְאַפֵּי por לִפְנֵי [ambas: delante de] en 25:23 donde también aparece la palabra פָּנִים (cara, 2 Sam. 17:11). Aunque no es posible comprobar este significado de אַף [cara] en otros textos bíblicos pero dado que esta palabra también significa ira y aparece en el Antiguo Testamento en el singular y plural no se puede negar el significado singular de cara. Pero la conexión de אַפַּיִם con מָנָה אַחַת en el estado absoluto ha sido corroborada en muchos casos, cf. *Ew.*, §287h. La palabra ya fue traducida correctamente por la versión siria con «doble» mientras Lutero, siguiendo el «tristes» de la Vulgata tradujo «triste». Pero ese significado de אַפַּיִם, que es apoyado en últimos tiempos por *Thenius*, *Böttcher* (*neue exegetisch kritische Ährenlese*, pp. 85s.) y *Erdmann*, no puede ser confirmado por el נָפְלוּ פָּנֶיךָ en Gen. 4:6 ni por Dan. 11:20 ni de otra manera. Aunque אַף y אַפַּיִם significan ira hay que recordar que ira y tristeza son dos términos totalmente diferentes. Pero si *Böttcher* reemplaza «triste» con «de mala gana» se puede ver claramente lo ridículo de esta idea: le dio su porción de mala gana porque la amaba. En cuanto a la costumbre de honrar a alguien dándole la doble o múltiple porción, véase los comentarios de Gen. 43:34.

Ver. 6. «*Y su rival la provocaba amargamente aun más para irritarla*». La partícula enfática גַּם aun es antepuesta al sustantivo perteneciente al verbo para subrayar su sentido. רָעַם Hifil irritar, poner en movimiento (interno) pero no directamente «enfadar».

Ver. 7. «*Esto sucedía año tras año* (*i.e.* que daba a Ana la doble porción del sacrificio)*; siempre que ella subía a la casa del Señor. La otra* (Penina) *la provocaba de manera que* (Ana) *lloraba y no comía*». Las dos כֵּן [la una... la otra] se corresponden mutuamente. Así como Elcana presentaba su amor a Ana en cada celebración sacrificial, así repetía Penina las provocaciones lo cual tenía la consecuencia de que Ana lloraba y no comía. Por eso יַעֲשֶׂה [sucedió] no es sinónimo de תַּעֲשֶׂה (ella hacía) ni para יֵעָשֶׂה o תֵּעָשֶׂה (sucedía).

Ver. 8. En su dolor Elcana trataba de consolarla con las palabras amorosas «*¿no soy yo para ti mejor que diez hijos?*» Diez es el número redondo que denota una gran cantidad.

Vers. 9-18. *La súplica de Ana por un hijo.* Ver. 9-11. «*Después de haber comido en Silo y haber bebido*», *i.e.* después de haber finalizado la comida del sacrificio Ana se levantó con el corazón enturbado para verter su dolor en oración a Dios mientras Elí estaba sentado junto al poste de la puerta del palacio de Yahvé e hizo un voto y dijo: «*Señor de los ejércitos, si tu realmente ves la aflicción de tu sierva y le das una simiente de varón yo lo dedicaré al Señor por todos los días de su vida y nunca pasará navaja sobre su cabeza*». El uso del infinitivo absoluto שָׁתה [beber] en vez del infinitivo constructo es análogo a la conexión de dos sustantivos de los cuales el primero es definido por un sufijo mientras que el segundo se encuentra en posición absoluta, similar a עָזִּי וְזִמְרָת [mi fortaleza y canción] en Ex. 15:2, cf. 2 Sam. 23:5 y *Ew.*, §339b. Las palabras desde וְעֵלִי [y Elí] hasta מָרַת נָפֶשׁ [amargada de alma] forman dos oraciones circunstanciales incorporadas en la oración principal a fin de aclarar la situación y el proceder siguiente de la cuestión. הֵיכַל יהוה [el palacio de Yahvé] es la tienda de reunión no tanto por lo importante de su construcción sino como habitación o residencia del Señor de los ejércitos, el rey divino de Israel como lo presenta Sal. 5:8. מְזוּזָה [portal] es probablemente el portal de entrada, el cual había sido construido delante de la cortina que formaba la entrada al santuario desde que el santuario fue establecido permanentemente en Silo. מָרַת נָפֶשׁ amargada el alma, cf. 2 R. 4:27. Con וַתִּתְפַּלֵּל [y ella oraba] se retoma וַתָּקָם [y ella se levantó]. וּבֹכָה תִּבְכֶּה es de subordinar a תִּתְפַּלֵּל con el sentido «*llorando mientras oraba*». La amargura de su corazón se puede observar claramente en la repetición de las palabras con las que presenta su petición ante Dios: Si realmente ves la aflicción de tu sierva y te acuerdas y no te olvidaras etc. זֶרַע אֲנָשִׁים [*lit.* semilla de hombres] es un hijo. אֲנָשִׁים es el plural de אִישׁ, el hombre (cf. *Ew.*, §§186s.) de la raíz אשׁ, la cual une en sí el término de fuego que es presentado como la vida y vivificante con la firmeza, *vid. Dietrich*, *semitische Wortforschung*, pp. 248s. El voto contiene dos elementos principales: 1) quiere ofrecer su hijo al Señor todos los días de su vida, *i.e.* consagrarlo al servicio del Señor de por vida, lo cual, como comentamos antes, no era obligación de los levitas; 2) no pasará navaja sobre su cabeza con lo cual Samuel fue consagrado como nazareo para toda la vida (cf. Num. 6:2ss. y Jue. 13:5). Tampoco el nazareo estaba obligado a servir de por vida ni a vivir constantemente en el santuario sino que se trataba de una posición de una vida consagrada al Señor por un cierto lapso, la cual devolvía la entrega total al Señor cuando éste terminaba. Este segundo elemento amplía al primero con una nueva función que no estaba relacionada directamente con éste pero que otorgaba al servicio en el santuario la consagración correcta. Tanto del primer elemento de este juramento como del segundo no es posible deducir la aptitud de Samuel para las funciones sacerdotales y para el servicio sacrificatorio. Cuando años después Samuel, puesto por Dios como profeta y lider del pueblo, presentaba sacrificios ante Dios no lo hacía por ser levita ni por su nazareato de por vida sino por su llamado a ser profeta.

Vers. 12-14. Mientras Ana oraba mucho, *i.e.* por largo tiempo ante el Señor y Elí observaba su boca y veía mover sus labios pero no escuchaba su voz porque oraba en el corazón creyó que estaba ebria y le dijo: «*¿Hasta cuándo estarás embriagada? Echa de ti tu vino*», *i.e.* vete y duerme hasta que estés sobria (cf. 25:37)[6]. מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ *lit.* hablando a su corazón. עַל no es de confundir con אֶל (Gen. 24:45) sino que posee un significado secundario de palabras de consuelo como en Gen. 34:3, e.o.

Ver. 15. Ana respondió: «*No señor mío, soy una mujer de espíritu angustiado. No he bebido vino ni licor sino que he derramado mi alma delante del Señor* (cf. Sal. 42:5). *No tengas a tu sierva por mujer indigna porque hasta ahora he hablado causa de mi gran congoja y aflicción*». נָתַן לִפְנֵי poner algo delante de alguien, *i.e.* delatar a alguien ante alguien más; aquí: situar mentalmente a alguien en la posición de otro. שִׂיחַ el razonar, la consideración en el corazón.

Ver. 17. A esto respondió Elí: «*Ve en paz y el Dios de Israel te dé tu petición* (שְׁאֵלָתֵךְ por שְׁאֵלָתֵךְ) *por la que pediste*». Estas palabras del sumo sacerdote no eran una profecía sino un deseo piadoso que el Señor cumplió maravillosamente en su gracia.

Ver. 18. Pero Ana se fue con las palabras: «Halle tu sierva gracia en tus ojos, *i.e.* ser digna de tu gracia y la intercesión, fortalecida y consolada por las palabras del sumo sacerdote lo cual le aseguraba la atención divina de su oración y comió y su cara ya no era la de ella», *sc.* como hasta ahora: triste y angustiada. Este suplemento se puede explicar facilmente por el contexto donde פָּנִים se refiere a la cara triste como en Job 9:27.

Vers. 19-28. *El nacimiento de Samuel y su consagración al Señor.* Vers. 19s. Al día siguiente Elcana volvió con sus mujeres a la casa en Ramá, después de haber orado al Señor. Y Elcana conoció a su mujer (יָדַע como en Gen. 4:17) y Yahvé se acordó de ella, *i.e.* respondió a su plegaria. Y sucedió al correr de los días, *i.e.* después del periodo de la gestación y del embarazo, Ana dió a luz a un hijo que llamó Samuel «porque (así dijo) lo he recibido del Señor». El nombre שְׁמוּאֵל (Σαμουήλ LXX) no se compone de שְׁמוּ = שֵׁם y אֵל nombre de Dios (*Ges.*, *Thes*., p. 1434) sino de שְׁמוּעַ אֵל a Dios le fue pedido con la elisión del ע (cf. *Ew.*, §275d, nota 3) y la oración כִּי מֵיהוה שְׁאִלְתִּיו [Porque se lo ha pedido a Yahvé] no es una explicación etimológica de la palabra sino una aclaración objetiva del nombre. Porque Ana se lo había pedido al Señor le dió este nombre: el pedido del Señor como garantía imperecedera de la respuesta a su oración.

Vers. 21s. Cuando Elcana subió con su familia a Silo para adorar al Señor y presentar su voto, Ana habló con su esposo y le dijo que no subiría hasta haber destetado al niño para presentarlo al Señor a fin de que se quede allí por siempre. זֶבַח הַיָּמִים el sacrificio de días, *i.e.* que solía presentar en los días en los que iba al santuario por lo tanto la ofrenda anual. Del término אֶת־נִדְרוֹ [su voto] se puede deducir que también Elcana había hecho un voto ante el Señor en el caso de que su amada Ana quedara embarazada. Este voto consistía en la presentación de un sacrificio. Con esto se puede entender la conexión de אֶת־נִדְרוֹ con לִזְבֹּחַ [para ofrecer sacrificio][7]. El desacostumbramiento era realizado entre los israelitas tardíamente; por lo general las madres hebreas solían amamantar a sus hijos durante tres años (cf. 2 Mac. 7:28). Ana quería presentar a su hijo ante el santuario después del destete para que apareciera ante la presencia del Señor y se quedara עַד עוֹלָם para siempre, *i.e.* para toda su vida. Mientras que los levitas tenían la obligación de servir en el santuario entre el 25avo y el 50avo año de su vida (Num. 8:24s.). Samuel debía ser traido al Señor después de su desacostumbramiento y permanecer para siempre en el santuario (יָשַׁב) para pertenecer totalmente al Señor. Con esta finalidad debía ser educado en el santuario a fin de que pudiera absorber con sus primeros pasos las impresiones de la santa presencia del Señor. Por eso no es necesario interpretar גָּמַל [destetar] como si las consecuencias del destete contuviera la educación hasta la edad de 13 años (*Seb. Schmidt*) porque un niño de tres años sólo sería una carga para Elí. Este significado de גמל no se encuentra en ningún texto bíblico, tampoco en 1 R. 11:20 porque la primera educación también podía ser llevada por una de las mujeres que servian en la entrada del tabernáculo, como lo presenta *O. v. Gerlach*.

Ver. 23. Elcana estuvo de acuerdo con la decisión de Ana y dijo: «*solamente confirme el Señor su palabra*». Con el término דְּבָרוֹ [su palabra] la palabra de Yahvé no se refería al autor de la revelación divina acerca del nacimiento y el llamamiento de Samuel, como lo presentan los rabinos, ya que no hay mención de tal acontecimiento, sino probablemente a las palabras del sumo sacerdote Elí a Ana: «*El Dios de Israel te conceda tu petición*» (ver. 17), lo cual fue interpretado por los padres como una confirmación de Yahvé. Esto llevó a formular la petición de que el Señor realizara las demás esperanzas que los padres relacionaban con el voto acerca del hijo consagrado al Señor. La perífrasis τὸ ἐξελθὸν ἐκ τοῦ στόματός σου del דְּבָרוֹ hecho por la LXX es una interpretación subjetiva del traductor que no nos autoriza a enmendar el texto original.

Ver. 24s. Tan pronto el niño hubo sido destetado, fue traído a Silo, aunque todavía era נַעַר, *i.e.* un niño pequeño, junto con un sacrificio de tres novillos, un efa de harina y un odre de vino y lo dió a Elí, habiendo sacrificado previamente al novillo. La extraña situación de que los padres de Samuel llevaron en el ver. 24 tres novillos a Silo mientras que en el ver. 25 sólo se habla del sacrificio de un novillo (חַפָּר) se puede explicar en base a que en el ver. 25 sólo se menciona un sacrificio que estaba relacionado con la entrega del niño, *i.e.* la ofrenda de fuego, con la cual el niño fue consagrado al Señor como sacrificio espiritual para el servicio de por vida en el santuario, mientras que los demás novillos serían para el sacrificio anual, *i.e.* para el sacrificio de fuego y el de acción de gracias que Elcana presentaba cada año y cuya mención

---

6. En vez de ELI la LXX escribe τὸ παιδάριον᾽ Ηλί [el niño Elí], lo cual *Thenius* considera como el texto original. Pero *Böttcher* y *Wellhausen* han interpretado este texto como una añadidura de la LXX.

7. La LXX añadió a τὰς ευχὰς αυτοῦ [sus pedido] las palabras πάσας τὰς δεκάτας τῆς γῆς αὐτοῦ [y todos los diezmos de su tierra]. Este suplemento es igual de arbitrario que el cambio del singular נִדְרוֹ en el plural τὰς δεκάτας αὐτοῦ. El traductor ignoró la relación especial del נִדְרוֹ con el hijo pedido por Elcana y creyó que Elcana cumpliría con todas sus obligaciones durante su viaje al santuario y pagaría por lo tanto también su diezmo, tal como lo conocía de Deut. 12:26s., donde se dispone la presentación del voto en el santuario en conexión con los sacrificios y la comida del mismo. Para afirmar la originalidad de la variante de la LXX no se puede, tal como lo hace *Thenius*, aludir a *Josefo*, quien escribió en Ant. V, 10, 3 δεκάτας τε ἔφερον, porque *Josefo* tomó sus textos bíblicos de la versión alejandrina. Este texto de *Josefo* tan sólo es importante al refutar la opinión de *Thenius* que afirma que la mención del diezmo fue omitida por los copistas hebreos a propósito porque creían en la descendencia levita de Samuel según 1 Crón. 6:7-13 y 19-21. En §2 *Josefo* nombra a Elcana definitivamente como levita y no tiene problema alguno con la mención del diezmo en la LXX porque como perito en la ley judía sabía que los levitas tenían que pagar el diezmo de los diezmos ofrecidos por el pueblo y que iba a las arcas de los sacerdotes, *vid*. Num. 18:26, cf. Neh. 10:38. Por eso el pago del diezmo por parte de Elcana, en caso de que esto realmente fuese afirmado por el texto bíblico, no podía ser usado como argumento en contra de la descendencia levita.

le pareció al narrador ser prescindible porque este significado se daba tanto del ver. 3 como de la ley mosaica[8].

Vers. 26-28. Al presentar al niño la madre se identificó ante el sumo sacerdote como aquella mujer que solía orar al Señor (cf. vers. 11ss.) y dijo: «*Por este niño oraba y el Señor me ha concedido la petición que le pedí. Por eso yo también lo he cedido al Señor todos los días de su vida. Ha sido dedicado al Señor*». וְגַם אֲנִכִי también yo. הִשְׁאִיל dejar pedir a alguien, otorgar la petición a alguien, otorgar lo pedido (Ex. 12:36) significa aquí convertirlo en aquello por lo que se pidió (שָׁאוּל). El significado de prestar, a los cuales los diccionarios otorgan al verbo שָׁאַל y הִשְׁאִיל aquí y en Ex. 12:36 no tiene validez porque se basa en la traducción errada de la LXX y no coincide con ningún texto, tanto aquí como allí. Yahvé no había prestado al hijo a Ana sino que se lo había dado (Hebr. ver. 11). Mucho menos es posible que una persona preste su hijo a Dios.

La última oración del ver. 28: «*y adoró allí al Señor*» se refiere a Elcana, quien coincidía en su voto con Ana y no a Samuel. Leyendo superficialmente, el plural יִשְׁתַּחֲווּ [y se postró] en algunos códices, la vulgata, la versión siria y árabe parecen tener más sentido. Pero si se analiza más detalladamente la posición de esta oración con el contexto se puede observar que no se cierra lo relatado anteriormente sino que se introduce el acto final de la presentación de Samuel. Considerando esto, el singular cabe perfectamente con Elcana, aunque no se mencione el sujeto. Después de que Ana entregó a su hijo al sumo sacerdote, Elcana adoró primero en el santuario y después lo hizo Ana entondando el canto descrito en 2:1-10.

Capítulo 2:1-10. Cántico de Ana

La oración en la que Ana declaró los sentimientos de su corazón después de la entrega de su hijo al Señor es un canto de alabanza de contenido profético y mesiánico. Después de pronunciar al inicio la alegría y el gozo de su alma por la salvación recibida (ver. 1) alabó al Señor como el único santo y como roca piadosa quien reina sobre la tierra con omnisciencia y justicia, humilla a los grandes y orgullosos y ensalza a los débiles y quebrados, el que mata y da vida, empobrece y enriquece (ver. 28) y cierra con la esperanza: Él cuidará de sus piadosos y destronará a los que contienden con Dios, juzgará los confines de la tierra y dará fortaleza a su rey (9-10).

Este salmo es un fruto maduro del Espíritu de Dios. La mujer piadosa que había pedido con toda la fuerza de su añoranza de un corazón materno que el Señor, el Dios de Israel, le otorgara un hijo para consagrarlo al servicio de por vida al Señor, «observa en su experiencia individual las leyes generales de la dirección de Dios y prevé el significado del mismo para el desarrollo del Reino de Dios» (*Auberlen, op.cit.*, p. 564). La experiencia del acto de la gracia del Dios omnipotente y santo, que tuvo ella, la débil y quebrantada, es para ella una verificación de la dirección divina de su pueblo. Una señal con la que reconoce cómo Dios no sólo salva de la necesidad y opresión a los pobres y oprimidos que confían en El sino que quería ensalzar y levantar a su pueblo doblado y subyugado por sus enemigos. Con el llamado de Israel al reinado conocido por las promesas hechas a los patriarcas y lleno de la esperanza despierta en el pueblo por la realización de tal promesa, Ana ve por medio de una visión espiritual al rey que el Señor daría a su pueblo y por el cual Israel sería alzado a una situación de poder y reinado.

La negación de la autenticidad de este canto de parte de la nueva crítica (*Thenius*, *Böttcher*, *Ewald*, e.o.) se basa en la negación *a priori* de la revelación de la salvación divina sobrenatural y del desconocimiento consecuente de la inspiración profética de la piadosa Ana así como de la malinterpretación del contenido de este canto de alabanza. Los grandes y orgullosos, a los que Dios humilla y quebranta no son los paganos o los enemigos de Israel y los pobres y débiles que ensalza y enriquece no son los israelitas en general sino que los grandes y orgullosos son los impíos y los pobres y débiles son los piadosos de Israel. Esta narración ha sido formulada de manera tan general que sólo puede ser aplicada arbitrariamente a eventos históricos como por ejemplo la victoria de David sobre Goliat (*Thenius*) o la victoria de los israelitas sonbre los paganos (*Ewald* y otros). Mucho menos es posible encontrar indicios en el uso del hebreo para sustentar la tesis de su origen tardío o de la autoría de David o de alguno de los antiguos reyes de Israel. En cambio a favor de la originalidad del canto no sólo se puede presentar el motivo general de que el autor de nuestros libros no hubiera adscrito el canto a Ana si esto no constara en sus fuentes sino que además hay que observar que la alabanza de María y Zacarías (Luc. 1:46ss. y 68ss.) nos muestran, basándose en este canto, cómo los israelitas piadosos entendían lo mismo en su tiempo reconociendo y alabando la soberanía de Dios en Su pueblo[9].

Ver. 1 es la introducción del canto. La alegría santa en el Señor acerca de la salvación otorgada lleva a la madre perdonada a alabar a Dios.

Ver. 1. *Mi corazón se regocija en el Señor,*
mi cuerno en el Señor se exalta;
mi boca se ensancha contra mis enemigos,
por cuanto me regocijo en tu salvación.

De las cuatro líneas de este verso la primera corresponde a la tercera y la segunda a la cuarta. El corazón se regocija por la exaltación de su cuerno, la boca se abre para anunciar la salvación ante la cual los enemigos deben callar. «*Mi cuerno se exalta*» no significa «estoy orgullosa» (*Ewald*) sino «mi poder es grande en el Señor». El cuerno es símbolo de poder y fuerza, tomado de los novillos cuya fuerza se encuentra en sus cuernos (cf. Deut. 33:17; Sal. 75:5). Su poder es alto y elevado por la salvación que el Señor le otorgó. Por eso a él le pertenece la gloria porque se presentó como Santo y como una roca en la cual se puede buscar la confianza.

Ver. 2. *No hay santo como el Señor;*
en verdad, no hay otro fuera de ti,
ni hay roca como nuestro Dios.

8. La interpretación de בְּפָרִים שְׁלֹשָׁה [de tres años] con ἐν μόσχῳ τριετίζοντι [sacrificio trienal] (LXX), según la cual *Thenius*, *Böttcher* y *Wellhausen* quieren cambiar el texto, es arbitraria y errada. Esto se puede observar en el hecho de que el traductor narra después el sacrificio de la θυσία [ofrenda] que Elcana presenta cada año, y el μόσχος, *i.e.* en contradicción con los dos animales que son santificados en el μόσχῳ τριετίζοντι [triple sacrificio]. Esta contradicción no se pudo omitir con la información de que en el ver. 24 se mencionaba sólo al novillo designado para la consagración del niño porque la ofrenda del sacrificio anual se entendía de por sí. La ofrenda de un efa de harina no combina con el sacrificio de un novillo, porque según la ley en Num. 15:8s. se usaba en el sacrificio de fuego o en el holocausto tres décimas de un efa de harina. La dádiva de un efa de harina presupone el sacrificio de tres novillos y demuestra que se presenta en el ver. 24 los componentes del sacrificio que Elcana quería presentar esta vez.

9. *K.H. Stock, Die Lieder in den historischen Büchern des Alten Testaments*, p. 131, defiende con muy buena razón la originalidad del canto. Así también lo hace *Erdmann* en *Lange, Bibelwerk*. La monografía de *G.F.W. Funk, Canticum Hannae 1 Sam. 2,1-16, 1841* en cambio carece de importancia.

Ver. 3. *No habléis mucho con tanto orgullo,*
no salga la arrogancia de vuestra boca;
porque el Señor es Dios de sabiduría,
y por Él son pesadas las acciones.

Dios se manifiesta como santo (קָדוֹשׁ) en el señorío de Su reino de gracia en la dirección del piadoso a la salvación (cf. Ex. 19:6). Pero la santidad sólo es el reflejo ético de la gloria del Dios absoluto. En base a esto se puede explicar el uso de קָדוֹשׁ: Porque no hay Dios además de ti (cf. 2 Sam. 22:32). Dios la Roca es puesto como el santo y único (cf. Deut. 32:4 y 15, Sal. 18:3), en el cual pueden confiar los piadosos en todo tiempo. Por eso los impíos deben huir ante Su santidad y no jactarse de cosas que han quecho o que piensan hacer. גְּבָהָּה [altura, arrogancia] es definido por el עָתָק [insolencia, petulancia] siguiente, todo en dependencia de אַל, denotando arrogancia que los impíos presentan contra los piadosos (cf. Sal. 31:19). Yahvé escucha tales palabras. El es אֵל דֵּעוֹת, el Dios que percibe y conoce todo. La palabra plural דֵּעוֹת [saber] tiene un significado intensivo. לֹא נִתְכְּנוּ עֲלִלוֹת se puede traducir con «no son pesadas», *i.e.* las acciones son iguales (cf. Ez. 18:25, 26; 33:17). Pero esto sólo valdría de las acciones de los hombres porque las acciones de Dios siempre son justas y calibradas. El problema radica en que una exclamación acerca de las acciones de los hombres no combina con el contexto. Por eso la masora lista nuestra oración con aquel grupo de textos en los cuales לֹא (no) está por לוֹ (por él, cf. Ex. 21:8). Para él o por él son pesadas las acciones, *i.e.* son justas. Ezequiel usa este término de la misma manera. No es correcto leer con *W. Maur*, *Ewald* y otros, que las acciones de los hombres son medidas por Dios porque Dios mide los espíritus o los corazones (Prov. 16:2; 21:2; 24:12) pero no las acciones de los hombres. Esta expresión no se encuentra en ningún texto. El accionar de Dios es presentado en rasgos generales cómo se revela en el gobierno de su reino en el cambio de las condiciones de vida tanto de los piadosos como de los impíos.

Ver. 4. *Quebrantados son los arcos de los fuertes,*
pero los débiles se ciñen de poder.

Ver. 5. *Los que estaban saciados se alquilan por pan,*
y dejan de tener hambre
los que estaban hambrientos.
Aun la estéril da a luz a siete,
mas la que tiene muchos hijos languidece.

Ver. 6. *El Señor da muerte y da vida;*
hace bajar al Seol y hace subir.

Ver. 7. *El Señor empobrece y enriquece,*
humilla y también exalta.

Ver. 8. *Levanta del polvo al pobre,*
del muladar levanta al necesitado
para hacerlos sentar con los príncipes,
y heredar un sitio de honor;
pues las columnas de la tierra son del Señor
y sobre ellas ha colocado el mundo.

En el ver. 4 el predicado חִתִּים [sacar] está construido con el nomen rectum גִּבֹּרִים [valientes] y no con el nomen regens קֶשֶׁת [arco] porque es el término principal (cf. *Ges.*, §148,1; *Ew.*, §317d) con el cual se quiere denotar la idea de que no sólo es el arco el que está quebrado sino que los fuertes mismos que portan el arco fueron quebrados. El arco de los fuertes, por lo tanto, significa los fuertes que portan el arco. Por eso חַת debe ser traducido con quebrantado y no con quebrado porque חָתַת no denota la destrucción física de las cosas exteriores (a excepción de Jer. 51:56) sino el quebrantamiento interno de las personas.

Ver. 5. שְׂבֵעִים son los ricos, acomodados. Éstos empobrecerán de tal forma que tendrán que trabajar para ganarse la vida. חָדַל significa dejar de ser lo que se fue alguna vez. El suplemento de *Bunsen*, *i.e.* de incluir חָדְלוּ (trabajar por pan), es arbitrario. No necesitan trabajar más por pan. El uso del עַד como conjunción se debe al uso preposicional delante del infinitivo (cf. Jue. 3:26; 1 Sam. 14:19; Jopn. 4:2) con el significado de «mientras» (cf. Job 1:18; *Ew.*, §217e). Siete hijos denotan la plenitud de la bendición divina (cf. Rut 4:15). רַבַּת בָּנִים [la madre de muchos hijos] languidece porque perdió a todos los hijos y por lo tanto su sustento en tiempos postreros (cf. Jer. 15:9). Esto viene del Señor, quien mata... (cf. 32:39). Las palabras del ver. 6 deben ser entendidas en sentido figurado. Dios lanza a peligro mortal y salva de tal situación (Sal. 30:3s). Las primeras tres líneas del ver. 8 son repetidas literalmente en Sal. 113:7 y 8. Polvo y muladar son usadas como imágenes de la absoluta denigración y desasosiego. Lo contrario de esto es estar sentado en la silla o el sillón de honor, que por lo general está provisto para los nobles. Todo esto hace el Señor porque es el creador y sustentador de la tierra. Las columnas (מְצֻקֵי de צוּק = יָצַק) de la tierra son del Señor, *i.e.* fueron formadas, edificadas y sustentadas por él. Los piadosos ya no tienen que temer por cuanto Yahvé, el Dios de Israel, el santo, reina al mundo con omnipotencia. Ésta es la base de la última estrofa del canto.

Ver. 9. *Él guarda los pies de sus santos,*
mas los malvados son acallados en tinieblas,
pues no por la fuerza ha de prevalecer el hombre.

Ver. 10. *El Señor —quebrantados los que*
contienden con Él—.
Él tronará desde los cielos contra ellos.
El Señor juzgará los confines de la tierra,
a su rey dará fortaleza,
y ensalzará el cuerno de su ungido.

El Señor guarda los pies de los santos de manera que no tropezarán, *i.e.* los piadosos no sufrirán desgracia ni morirán en ella (cf. Sal. 56:14; 116:8; 121:3). Pero los impíos que oprimen y persiguen a los piadosos se hundirán en las tinieblas, *i.e.* en la desgracia, cuando Dios les quite la luz de su gracia de manera que sufrirán necesidad y miseria. Porque por medio de su propia fuerza nadie puede resistir a las tormentas de esta vida. Todos los que peleen contra el Señor serán destruidos. A fin de delinear el contraste entre Dios y los hombres se presenta en el ver. 10 Yahvé de manera absoluta. Lo que corresponde a Yahvé, los que se rebelan contra Él serán quebrantados interior y exteriormente (חָתַת como en el ver. 4). El עָלָיו [contra él] consiguiente no es de enmendar en עֲלֵיהֶם [contra ellos]. En medio de una situación emocional se intercambió el número. «*Contra él*», *i.e.* tronará contra cada cual que se rebele contra Dios. El trueno es una señal de que Dios se acerca al juicio. El hombre suele identificar el trueno con el accionar del Dios todopoderoso. Con las palabras «*El Señor juzgará los confines de la tierra*», *i.e.* juzgará a todo el mundo, la oración de Ana toma un aspecto profético, iluminando la perfección del Reino de Dios. Así como no se duda de que el Señor Dios guardará por siempre a los piadosos y humillará a los impíos, así se confía en que juzgará a la tierra para humillar a todos sus enemigos y perfeccionará su reino que fundó en Israel. Pero de la manera como cada reino alcanza su mayor desarrollo en un reinado y en el pleno poder y el señorío de un rey, así alcanzará el reino de Dios su perfección en el rey que el Señor dará a su pueblo y dispondrá de su poder. El rey o ungido del Señor, del cual Ana profetiza en el espíritu, no es el único rey de Israel como David o Cristo sino el rey ideal. No será una simple personificación del reinado a fundar sino el rey verdadero que Israel recibió en David y su descen-

dencia que culminaba en el Mesías. La elevación del cuerno del ungido de Yahvé empezó con el señorío victorioso y glorioso de David, se repitió en cada victoria sobre los enemigos de Dios por los reyes siguientes de la casa de David y crece más y más en la propagación constante del Reino de Cristo hasta culminar en la perfección del juicio final, cuando todos sus enemigos serán postrados a sus pies.

Capítulo 2:11-36. El servicio de Samuel ante Elí y el pecado de los hijos de Elí. Anuncio del juicio sobre la casa de Elí

Versículos 11-17. Samuel, siervo sel Señor bajo Elí y el pecado de los hijos de Elí

El ver. 11 forma la transición hacia los siguientes textos. Después del canto de alabanza de Ana, Elcana regresó a casa a Ramá junto con su familia y el niño (Samuel) servía al Señor delante del sacerdote Elí. La omisión de las mujeres de Elcana al regresar a casa no nos permite interpretarlo con *Thenius* que Elcana regresó sólo a su casa. Es obvio que después de וְכָל־בֵּיתוֹ [y toda su casa, 1:21] Elcana se llevó a sus esposas. שֵׁרֵת אֶת־יהוה aquí y en 3:1 significa literalmente atender al Señor con lo que ver. 18 alterna con שֹׁרֵת אֶת־פְּנֵי יהוה, *lit.* servir al Señor. Este término se usa para describir los diferentes servicios en el culto que Samuel presentaba bajo la tutela y el mando de Elí.

Ver. 12. Pero los hijos de Elí, Ofni y Finees (ver. 34) eran בְּנֵי בְלִיַּעַל, jóvenes indignos que no conocían al Señor, *sc.* tal como debe ser conocido, *i.e.* no le temían y no lo respetaban (cf. Job 18:21 y Os. 8:2; 13:4).

Ver. 13. «*Y el derecho de los sacerdotes con el pueblo*». Esta oración es puesta en primer plano por la Vulgata y por Lutero: no reconocieron a Yahvé ni el derecho del sacerdote con el pueblo. מִשְׁפָּט [derecho] podría designar el derecho que los sacerdotes podían aplicar (como p. ej. 8:9 y 11). Pero si estas palabras forman una oración autónoma se debería esperar וְזֶה מִשְׁפָּט [este derecho]. Además estas palabras recuerdan al lector el texto de Deut. 18:3, donde el derecho de los sacerdotes con el pueblo está normado por la ley (según este texto habría que leer מֵאֵת en vez de אֵת, *i.e.* por causa del ם de la palabra anterior debía omitirse un מ). Por lo tanto la conexión de esta oración con el antecedente parece ser mejor que la partición masorética. La nueva oración debe empezar con כָּל־אִישׁ [todo hombre]. «*Cuando algun hombre ofrecía sacrificio* (זֹבֵחַ כָּל־אִישׁ זֹבֵחַ tiene posición absoluta: cada persona presentaba un holocausto), *venía el criado del sacerdote con un tenedor de tres dientes y lo introducía en la olla, cazuela, caldera o caldero. Todo lo que salía con el tenedor se lo llevaba el sacerdote para sí* (בּוֹ)». El ἑαυτῷ [para sí mismo] de la LXX no nos autoriza a cambiar יִקַּח בּוֹ [tomar de él] en יִקַּח לוֹ [tomar para él]. Tampoco hay suficientes motivos para cambiar con *Wellhausen* הַמַּזְלֵג שְׁלֹשׁ הַשִּׁנַּיִם [tenedor de tres dientes] en מַזְלֵג שְׁלֹשָׁה שִׁנַּיִם [un tenedor de tres dientes] porque שֵׁן [diente] es el genitivo femenino (Prov. 25:19). Existen muchos ejemplos de una parataxis en vez de una subordinación en el estado constructo así como para la posición del artículo antes del primer sustantivo (cf. *Ew.*, §§287h y 290d). «*Así lo hicieron con todos los israelitas que vinieron a Silo*».

Vers. 15s. Pero exageraron aun más. Antes de incendiar la gordura, *i.e.* antes de ofrecer al Señor las piezas de grasa del sacrificio en el altar (Lev. 3:3-5) venía el esclavo del sacerdote y ordenaba que se le diese la carne para asarla «*pues no aceptará de ti carne cocida sino sólo* חַי *carne cruda*». Cuando el oferente respondía: «*Ciertamente quemaré primero* (כַּיּוֹם, *lit.* en este tiempo como en Gen. 25:31; 1 R. 22:5) *la gordura y después tomarás lo que quieras*» entonces éste respondía «*No* (לוֹ está por לֹא) *sino que me la darás ahora y si no me lo tomaré a la fuerza*». Este abuso lo cometían con los sacrificios de acción de gracias que se combinaban con la comida del sacrificio. De estos sacrificios le correspondían al sacerdote el pecho y la pierna derecha. Pero estas debía recibirlas el sacerdote después de que la grosura del sacrificio fuera quemada en el altar (cf. Lev. 7:30-34). Quitar la carne del sacrificio antes de quemarla era un sacrilegio descomunal que era similar a robar a Dios y es designado con la partícula גַּם [también] como el peor sacrilegio de los hijos de Elí. Los sacerdotes trampoco tenían derecho a tomar la carne que el oferente cocinaba después de haber quemado la grosura en el altar y después de haber entregado las partes respectivas al sacerdote, ni hablar de robar arbitrariamente las cosas de las ollas.

Ver. 17. Estas acciones de los jóvenes, de los hijos de Elí y no de sus siervos, puesto que éstos actuaban bajo el mando de aquéllos, era un pecado grande ante el Señor porque estas personas desacreditaban el sacrificio. נִאַץ causativo, *lit.* causar menosprecio, dar posibilidad a la murmuración (cf. 2 Sam. 12:14). «El robo que realizaban era un pecado relativamente pequeño en relación al menosprecio que causaban al sacrificio entre el pueblo» (*O. v. Gerlach*). מִנְחָה [sacrificio] no significa aquí el sacrificio alimenticio como suplemento del holocausto sino que se refiere al sacrificio en general como una ofrenda al Señor.

Versículos 18-21. El servicio de Samuel ante el Señor

Ver. 18. Al lado de los hijos indignos de Elí, Samuel servía delante del Señor (cf. ver. 11), ceñido con un efod de lino (בַּד, véase el comentario de Ex. 28:42). El efod era una túnica similar a la del sumo sacerdote (cf. Ex. 28:6ss.) pero de otro material, *i.e.* de lino como las demás vestimentas sacerdotales. Según 22:18 todos los sacerdotes portaban tales efods blancos así como también lo hizo David en una celebración del culto (2 Sam. 6:14). Samuel recibió este vestido al ser todavía un niño porque había sido consagrado a servir a Dios de por vida. חָגוֹר es el término técnico para ceñirse el efod porque la tela de las que se hacía la túnica era ceñida con un cinturón.

Ver. 19. También el pequeño meil (מְעִיל) que la madre le hacía a Samuel y se lo llevaba cada año cuando iba junto con su esposo a Silo para sacrificar a Yahvé era similar al meil del sumo sacerdote (Ex. 28:31ss.) pero hecho de una tela sencilla y sin los suplementos simbólicos en el borde inferior.

Ver. 20. La vestimenta del joven Samuel era asimismo señal de su posición hacia el sumo sacerdote y a Yahvé. Elí bendecía a los padres por el hecho que habían consagrado al niño deseando al padre: «*el Señor te conceda simiente de esta mujer en vez de lo pedido* (הַשְּׁאֻלָה) *que ella pidió a Yahvé*». El uso de la 3ª persona masculino de שָׁאַל [pedir] que salta a la vista en vez de la 2ª singular o plural se explica en base a la dicción indefinida (cf. *Ew.*, §§294d con 319ª) que el narrador usó, porque a los ojos de Elí, aunque Ana había pedido al Señor un hijo, podía suponer que Elcana había tenido el mismo deseo que su esposa piadosa. Lo que en nuestro sentir idiomático nos parece fuerte desaparece al transponerlo a la situación pasiva mientras que en el hebreo se prefieren las conexiones activas ante las pasivas (cf. *Ew.*, §294b). El sufijo singular en לִמְקוֹמוֹ [al lugar], que sigue al plural הָלְכוּ [caminaron] significa que el lugar es definido por el hombre.

Ver. 21. El כִּי [porque Yahvé visitó] no significa cuando, al o el, significado latino *immo*, si, verdaderamente. Tampoco se puede considerar un error del copista sino tan sólo la noción que parte de וּבֵרַךְ עֵלִי [y bendijo Elí] de que la bendición de Elí no era una palabra vacua que debe interpretarse: y la palabra de Elí se cumplió, o más facil: y regresaron a casa porque Yahvé visitó a Ana y le bendijo con tres hijos y dos hijas. Y el niño Samuel creció con el Señor, *i.e.* en su cercanía (del santuario) y bajo Su cuidado y Su bendición.

Vers. 22-26. *El comportamiento de Elí con los pecados de sus hijos.* Ver. 22. Entrado en años Elí confrontó a sus hijos con sus pecados sin lograr nada. De estas acusaciones podemos ver que además de los pecados presentados en los vers. 12-17 éstos se acostaban con las mujeres que servían ante el tabernáculo (cf. el comentario de Ex. 38:8) de manera que deshonraron el santuario con fornicación. Pero Elí no hizo nada más para acabar con esta situación que decirles a sus hijos «*¿por qué hacéis tales cosas que escucho, cosas de ustedes* (הִדְבְּרֵיכֶם) *que son malas, de todo este pueblo*». רָעִים [malas] se incluye para aclarar el sentido (y es omitido por la LXX por considerarlo superfluo, quizás porque no lo entendieron bien) y כָּל־הָעָם מֵאֵת [de entre todo el pueblo] depende de שֹׁמֵעַ [estoy escuchando]. כָּל־העם אֵלֶּה [todo este pueblo] es el pueblo que vino a Silo y escuchó y vió tales transgresiones.

Ver. 24. לֹא בָנַי «*No, hijos míos*» *i.e.* no hagáis tales cosas, «*porque no es bueno el informe que oigo circular por el pueblo de Yahvé*». מַעֲבִרִים [informe] se encuentra sin pronombre אַתֶּם [de vosotros] en dicción indefinida como מְשַׁלְּחִים [mensajeros] en 6:3 (*Maur.*). La traducción de *Ewald* en *Thenius*, el informe que escucha que el pueblo de Dios quiere presentar, es igual de imposible que la traducción sugerida por *Böttcher*, el informe que el pueblo de Dios está repartiendo. Ni hablar de que *Thenius* afirma, para que según el ver. 23 haya hecho algo superfluo y que aquí se puede esperar una oración de contenido fuerte, como un מַעֲבִרִים אַתֶּם עם יהוה que según la LXX y Arab. significa plagar al pueblo de Dios. Pero esta conjetura ya fue refutada por *Erdmann*, porque הֶעֱבִיד no significa plaga. También en Isa. 43:23s. la palabra significa dar problemas. Por lo tanto podemos afirmar que con su pecado los hijos de Elí no sólo daban problemas al pueblo sino que lo robaban y lo deshonraban (vers. 13ss. 22). La opinión de *Thenius*, de que sin una definición específica הֶעֱבִיד signifique pecar o transgredir, es por cierto correcta pero no prueba nada en contra del uso del mismo en nuestro texto porque la definición se encuentra en el contexto.

Ver. 25. «*Si un hombre peca contra otro, Dios mediará por él; pero si un hombre peca contra el Señor, ¿quién intercederá por él?*» En el uso del פָּלְלוֹ y el יִתְפַּלֵּל־לוֹ se encuentra una paronomasia que es muy difícil de traducir. פָּלַל significa juzgar (Gen. 48:11) y decidir o arbitrar (Ez. 16:52; Sal. 106:30) y en el hitpael tomar una posición intercesora, pedir. Estos significados también coinciden con nuestros textos. En el caso del pecado de un hombre contra otro Dios entra en juego como árbitro anunciando un juicio o mediante las autoridades respectivas. En cambio al pecar el hombre contra Dios nadie puede interceder como árbitro. Este pecado no puede ser purgado por la intercesión de otro. Los hijos de Elí no escucharon esta amonestación que quería mejorar a los pecadores porque, según comenta el narrador, el Señor quería que murieran. La amonestación del padre no surtió efecto porque ya habían caído en la obstinación; cf. acerca de la obstinación como un castigo de Dios las explicaciones de Ex. 4:21.

Ver. 26. En tanto el niño Samuel crecía en estatura y en gracia ante Dios y los hombres (cf. Luc. 2:52).

Versículos 27-36. Anuncio del juicio sobre Elí y su casa

Ver. 27. Antes de que el Señor realizara el juicio manda a anunciar el juicio inalternable al viejo Elí por medio de un profeta (אִישׁ אֱלֹהִים como en Jue. 13:6). Para afinar la consecuencia de Elí, le recuerda la gracia de la elección de la casa de su padre, *i.e.* de la casa de Aarón, para el cuidado del santuario (ver. 27b y 28) y por otro lado la deshonra del santuario por el pecado de los hijos (ver. 29). A esto sigue el juicio: el llamado de la casa de Aarón está confirmado, pero los que deshonran al Señor recibirán la humillación del Señor (ver. 30). La fuerza de su casa será quebrantada y todos los miembros morirán antes de tiempo pero no serán separados por completo del servicio del altar para que vean la humillación del santuario (vers. 31-34). Pero el Señor levantará a un sacerdote fiel y lo hará caminar delante de su ungido del cual los sobrevivientes de la casa de Elí mendigarán su bocado de pan (vers. 35s.). Para el entendimiento correcto de este anuncio del juicio debemos entender el trasfondo histórico de este texto. El sumo sacerdote era un descendiente de Itamar, el hijo menor de Aarón, lo que se puede observar en el hecho de que su tataranieto Ahimelec era «de los hijos de Itamar» (1 Crón. 24:3). De acuerdo con esto Josefo (Ant. V, 11:5) escribe que después del sumo sacerdote Ozi (עֻזִּי) del género de Eleazar, Elí, miembro de la casa de Itamar, había recibido el sumo sacerdocio. Las circunstancias que originaron la transposición de esta honra de la línea de Eleazar a la de Itamar no nos son conocidas. No podemos pensar en la desaparición de la línea de Eleazar porque en el reinado de David se hace referencia a los descendientes de Elí, Ebiatar y Ahimelec y se menciona al sumo sacerdote Sadoc, hijo de Eleazar (2 Sam. 8:17 y 20:25) quien se convirtió bajo Salomón en sumo sacerdote después de que éste destituyera a Abiatar del puesto (1 R. 2:27) y heredara a sus descendientes este honor. Este hecho es también un argumento en contra de la posición de *Clericus*, de que la transposición del sumo sacerdocio fue realizada por orden divina por la gran transgresión del sumo sacerdote de la línea de Eleazar. Porque en ese caso no hubiera sido otorgada tal posición a Sadoc. El motivo principal se ha de buscar en las circunstancias del periodo de los jueces, *i.e.* en el hecho que con la muerte del último sumo sacerdote de la casa de Eleazar antes de Elí el hijo era demasiado joven y falto de experiencia en relación a las circunstancias para poder cumplir las labores de este ministero. De esta manera Elí, que quizás había entrado a la familia y sin duda alguna era un hombre de palabra y hechos, fue obligado a tomar la dirección general de la comunidad, recibiendo la administración del sumo sacerdocio además de su función de juez supremo del pueblo y mantuvo este puesto hasta su muerte porque en aquellos difíciles tiempos ninguno de los descendientes de Eleazar tuvieron la posibilidad de tomar la posición de juez supremo que estaba estrechamente vinculada al sumo sacerdocio.

No es posible pensar en una usurpación del puesto de sumo sacerdote de parte de Elí porque en el juicio anunciado se antepone que lo ha recibido legalmente y que sólo es responsable por el pecado de sus hijos. Con la muerte de Elí el sumo sacerdocio perdió por un tiempo casi todo significado. Todo Israel se tornó hacia aquel Samuel a quien el Señor había confirmado como su profeta con revelaciones y lo eligió como salvador de su pueblo. El santuario de Silo, que después de la pérdida del arca del pacto perdió su posición de ser lugar de la presencia de la gracia de Dios, pudo haber sido organizado después de la muerte de Elí por su nieto Ahitub, el

hijo de Finees. Bajo el reinado de Saúl lo sucedió su hijo Acías o Ahimelec, quien dio de comer los panes de la propiciación a David en Nob, a donde había sido transferido el santuario y por lo cual fue asesinado por Saúl junto con los demás sacerdotes presentes. Sólo su hijo Abiatar pudo huir de aquella carnicería y esconderse con David (22:9.20; 23:6). Durante el reinado de David éste es llamado sumo sacerdote al lado de Sadoc y fue destituido por Salomón (2 Sam. 15:24; 17:15; 19:12; 20:25 y 1 R. 2:27).

La explicación de estos versículos es muy difícil. La mayoría de los comentadores los entienden de la siguiente manera: Elí recibió el anuncio de la pérdida del sumo sacerdocio y de la instauración de Sadoc en este ministerio. Pero esta interpretación es demasiado limitada y el sentido de las palabras no es exhaustivo. Ya el inicio del dicho profético indica algo mayor: «*Así ha dicho el Señor: ¿No me revelé ciertamente a la casa de tu padre cuando ellos estaban en Egipto?*» El הֲ interrogativo no reemplaza el הֲלֹא [no será que], sino que se usa enfáticamente como en Jer. 31:20. La pregunta va dirigida a la consciencia de Elí que no puede negar la situación sino que la tiene que aceptar. El בֵּית־אָב [casa del padre] de Elí no es Itamar y su casa porque Dios no se le podía presentar en Egipto sino Aarón, del cual provenía Elí por Itamar. Dios se había revelado a Aarón en Egipto eligiéndolo como portavoz de Moisés ante Faraón (Ex. 4:14ss. y ver. 27) y había llamado a Aarón al sacerdocio, el cual fue preparado por el hecho de que desde un principio Dios había puesto a Aarón junto a Moisés para la realización de su decisión de la salvación de Israel de Egipto, dando la orden de la fiesta de la pascua a Moisés y Aarón. Esto sucedió cuando ellos, los padres de Elí, Aarón y sus hijos todavía estaban en Egipto en el palacio de Faraón, *i.e.* bajo el señorío de Faraón.

Ver. 28. «*Y lo escogí de todas las tribus de Israel para que sea mi sacerdote*». La partícula interrogativa no se debe repetir antes de וְבָחוֹר. Con el uso del infinitivo absoluto en vez del perfecto, la oración adquiere un significado afirmativo. אֹתוֹ [lo] se refiere a בֵּית אָבִי [la casa de mi padre] ver. 27, la casa de Aarón, el fundador de la dinastía del sacerdocio, por lo cual לְכֹהֵן [de la casa, *lit.* tienda] es correcto y no debe cambiarse en לְכַהֵן [cetro] como propone la LXX. Como sacerdote debía לַעֲלוֹת עַל־מִזְבְּחִי [subir al altar], *i.e.* acercarse al altar del holocausto y administrar el sistema de sacrificios. לְהַקְטִיר קְטֹרֶת [quemar el incienso], *i.e.* servir en el lugar santo, que consistía principalmente en la presentación diaria del sacrificio de incienso y finalmente לְשֵׂאת אֵפוֹד לְפָנָי [para llevar un Efod delante de mí]. Esto último se refiere al servicio en el lugar santísimo en el cual el sumo sacerdote sólo podía entrar con el efod para representar a Israel delante del Señor (Ex. 28:12). «*Y he dado a la casa de tu padre todas las ofrendas encendidas* (אִשֶּׁה, *vid.* el comentario de Lev. 1:9) *de los hijos de Israel*». Estas palabras deben interpretarse a la luz de Deut. 18:1 y significan que el Señor ha otorgado a la casa de Aarón, *i.e.* al sacerdocio, las אִשֵּׁי יהוה [ofrendas encendidas] para poderlas consumir según las indicaciones de Lev. 6 y 7 y Num. 18 en vez de haberles entregado tierras.

Ver. 29. Con tales referencias y semejantes abastecimientos del sacerdocio, el comportamiento de los sacerdotes bajo Elí es un sacrilegio irresponsable. «*¿Por qué pisoteáis mi sacrificio y mi ofrenda que he ordenado en mi morada?*» זֶבַח וּמִנְחָה es la descripción general del sacrificio en el altar. מָעוֹן es acusativo «en la morada» como בַּיִת en la casa. La morada es el santuario. Esta reprimenda se dirige a los sacerdotes en general, incluyendo a Elí, quien no hizo lo suficiente para suprimir tales hechos. Las palabras siguientes se refieren a Elí: «*y honras a tus hijos más que a mí*» así como todo sumo sacerdote que ignoraba las malversaciones. «*engordándoos con lo primero de la ofrenda de Israel, mi pueblo*». לְעַמִּי [de mi pueblo] sirve para circunscribir el genitivo, usado para subrayar el término עַמִּי [mi pueblo]. רֵאשִׁית [lo primero de la ofrenda] (מִנְחָה como ver. 17), la cual Israel presentaba a Yahvé, debía ser presentada en el altar mientras que los hijos de Elí tomaban para sí lo mejor (ver. 15).

Ver. 30. «*Por lo tanto lo dicho por el Señor:* «*tu casa* (*i.e.* la de Elí) *y la casa de tu padre* (la parentela de Elí con sus familiares, *i.e.* todo el sacerdocio) *andarían delante de mí para siempre*» (Num. 25:13) *será cambiado en: lejos esté esto de mí sino que honraré a aquellos que me honran y los que me menosprecian serán tenidos en poco*». El primer dicho del Señor no se debe dirigir directamente a Elí (*C.A. Lap.*, e.o.) e interpretar que por el mero hecho de que el pontificado de la casa de Eleazar fue transferido a la casa de Itamar el sacerdocio de Elí y sus descendientes fue afirmado para la eternidad. En contra de esto consta definitivamente que aunque הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי [caminar ante el Señor] no es el término general del caminar piadoso ante Dios como en Gen. 17:1 sino el caminar ante Dios en el servicio sacerdotal en el santuario, esto no debe ser limitado especial y exclusivamente a la prerogativa sumosacerdotal de entrar al lugar santísimo. Esta palabra del Señor estaba dirigida al sacerdocio en general y a toda la casa de Aarón a quien en Ex. 29:9 le había sido otorgado el sacerdocio como חֻקַּת עוֹלָם [ley perpetua]. Esta confirmación fue renovada a Finees por su persistencia en el honor de Yahvé en contra de la idolatría del pueblo en Sittim (Num. 25:13). Pero también esta renovación de la confirmación le aseguró solamente el כְּהֻנַּת עוֹלָם [sacerdocio eterno] como pacto de paz con el Señor, no especialmente con el sumo sacerdocio, aunque esto debe ser incluido en ese grupo como la cabeza del sacerdocio. Según esto la confirmación no fue anulada por la transferencia temporal de la casa de Finees a la línea sacerdotal de Itamar porque el sacerdocio siguió funcionando después. Con חָלִילָה לִי [lejos esté de mí], *sc.* que esto suceda, Dios no revoca su promesa anterior sino que presenta la falta de confianza en ella como la falta de confianza de su santidad. Aquella promesa sólo se realizará en aquellos profetas que honran al Señor mientras que los que lo deshonran con pecado y sacrilegio serán tenidos en poco. Esta deshonra no tardó en venir sobre la casa de Elí.

Ver. 31. «*He aquí vienen días* (una fórmula con la cual los profetas suelen anunciar la realización de hechos futuros, cf. 2 R. 20:17; Isa. 39:6; Am. 4:2; 8:11; 9:13; Jer. 7:32; e.o.) *cuando cortaré tu brazo y el brazo de la casa de tu padre y no habrá anciano en tu casa*». Cortar el brazo significa aniquilar la fuerza del hombre y de una familia (cf. Jos. 22:9; Sal. 37:17). La fuerza de una familia radicaba en la vitalidad de sus miembros y se muestra en el hecho que estos alcanzaron una edad avanzada y no morían temprano. Esta fuerza debía desaparecer de la casa de Elí y nadie de la familia debía alcanzar una edad avanzada[10].

Ver. 32. «*Y verás la angustia de mi morada en todo el bien que ha hecho a Israel*». El sentido de estas palabras interpretadas de diversas formas parece ser el siguiente: en todos los beneficios que el Señor concedería a su pueblo Elí sólo vería la angustia de la morada de Dios en vista del creciente desamparo del santuario. Con este dicho dirigido a la persona de Elí, el sumo sacerdote actual, dirige la palabra en general al sumo sacerdote como guardia del santuario, de manera que lo dicho no debe ser li-

10. *Thenius* sugirió corregir el texto original con la traducción griega de σπέρμα (LXX) originada por la confusión de זרע. Con זֵרַע, abandonándolo finalmente, después de haber sido refutada su conjetura por *Böttcher*, *Neue exegetisch-kritische Ährenlese*, p. 105.

mitado sólo a su persona sino a todos los sumos sacerdotes de su casa. מָעוֹן no es la vivienda de Elí sino, como lo muestra el ver. 29, la casa de Dios, el santuario y a la vez un genitivo que depende de צַר [angustia]. הֵישִׁיב con el sentido de hacer el bien a alguien se construye con el acusativo personal, como en Deut. 28:63, 8:16; 30:15. La afirmación de *Böttcher* de que הֵישִׁיב necesita una preposición al referirse a personas mientras que al referirse a cosas no la necesita no ha sido demostrada. El sujeto de וַיָּשֶׁב es Yahvé a pesar de que no se mencione explícitamente. Esta amenaza empezó a realizarse aun en tiempos de la vida de Elí. La angustia del santuario empezó con el robo del arca del pacto por los filisteos (4:11) y duró hasta que el Señor le otorgó a su pueblo la ayuda y salvación en su situación espiritual y física. El arca del pacto, corazón del santuario, no regresó bajo Samuel al santuario y éste fue probablemente transferido durante la guerra de Silo a Nob. Cuando Saúl mandó matar a todos los sacerdotes (21:2; 22:11) éste fue transferido a Gabaón, lo cual produjo la pérdida de influencia y de renombre del santuario. Una de las variantes de la traducción de Aquila (καὶ ἐπιβλέψει (ἐπιβλέψῃς?) ἀντίζηλον κατοικητηρίου) ha recibido la mayor acogida desde Jerónimo (*et videbis aemulum tuum*), Lutero («verás tu desolador en la morada») hasta de Wette. En esta traducción se refieren estas palabras a la relación de Samuel con Elí o a la destitución de Eleazar y la institución de Sadoc por Salomón (1 R. 2:27). El problema radica en que צָר no significa desolador o concurrente sino tan sólo el enemigo. Pero Samuel no fue enemigo de Elí ni Sadoc de Abiatar. Además la combinación de צָר con este contenido no da sentido. En la segunda mitad del verso se repite la amenaza del ver. 31 pero de una manera reforzada. כָּל־הַיָּמִים todo el tiempo, *i.e.* durante el tiempo en el que exista tu casa.

Ver. 33. «*Y no cortaré a todos de mi altar para consumir tus ojos y entristecer tu alma y todos los nacidos en tu casa morirán como hombres*». Ambas oraciones principales de este verso corresponden a las ideas principales del verso anterior que son definidas más claramente y explicadas con esto. Elí debía ver la aflicción del santuario porque de él, *i.e.* de su casa, siempre habrá alguien que sirva en el altar de Dios de manera que verá con sus ojos el decaimiento y se entristecerá por eso. אִישׁ significa cada uno, alguien y no se debe limitar como hace *Thenius* a Ahitub, el hijo de Finees, hermano de Icabod, porque no se puede concluir de 14:3 y 22:20 que él fue el único superviviente de la casa de Elí. Además no debía haber un anciano en su casa sino que todo aquel que nacía en la casa de Elí (מַרְבִּית) debía morir en la flor de la juventud. אֲנָשִׁים, contrario a זָקֵן, son los hombres en sus mejores años.

Ver. 34. «*Y esto te será la señal que vendrá en cuanto a tus hijos, Ofni y Finees: en un día morirán ambos*». El cumplimiento sucede en 4:11. Este suceso que Elí vería, aunque moriría poco después (4:17s.) le debía ser una señal de que el castigo anunciado se realizaría en su totalidad.

Ver. 35. Pero con la desolación de la casa de Elí y su sacerdocio no decaería el sacerdocio por completo sino que el Señor levantaría para sí a un sacerdote fiel que actuaría según su corazón. «*Y le edificaré una casa duradera y él andará todos los días delante de mi ungido*».

Ver. 36. «*Pero todo aquel que quede en la casa de Elí vendrá y se postrará ante él por una moneda de plata o una torta de pan y dirá asígname a uno de tus oficios sacerdotales para que pueda comer un bocado de pan*». אֲגוֹרָה lo reunido (dinero) significa una pequeña moneda que es mendigada. סָפַח no significa ungir (*Ges.*) sino añadir (cf. *Del.*, *comentario de Habacuc*, p. 88 y el *comentario de Isaías*, p. 388).

En lo que respecta a la referencia histórica de esta profecía, las posiciones de los intérpretes son diversas. Efrén el sirio entendió por «sacerdote fiel» al profeta Samuel, en parte al sacerdote Sadoc, comentando: *Quod ad rerum gestarum veritatem adtinet, constat Samuelem demortuo Heli in principatu successisse, et Zadocum ejus familiae ereptum pontificatum adeptum fuisse* [según los hechos mismos es evidente que, al morir Elí, Samuel le siguió en el régimen y que Sadoc recibió el sumo sacerdocio cuando éste fue tomado de la familia de Elí]. A consecuencia de esto la mayoría de los intérpretes se acoplaron a esta interpretación junto con Theodoreto y los rabinos mientras que Agustín y en nuevos tiempos también Hensler, *Thenius*, *O. v. Gerlach*, *Erdmann* y otros interpretaban aquí la referencia a Samuel. En este contexto los Padres de la Iglesia y los teólogos antiguos vieron en Samuel y Sadoc un tipo de Cristo y en esta proclamación la predicción de la anulación del sacerdocio aaronita por Cristo[11].

Esta referencia superior de las palabras se debe mantener porque la explicación rabínica, en la que permanecen Grotius, Clericus y otros, de que la transposición del sumo sacerdocio de los sucesores de Elí a Sadoc, el sucesor de Eleazar, fue profetizada y que esta profecía se hubiera realizado completamente en la destitución de Abiatar bajo Salomón (1 R. 2:27) no corresponde al texto. En cambio Teodoreto y Agustín identificaron correctamente que lo dicho por Yahvé, tanto «*me revelé a la casa de tu padre en Egipto*» como «*tu casa caminará por siempre delante mío*», no se refiere a Hemar sino a Aarón. Agustín escribió «cuál de sus padres estuvo en la esclavitud de Egipto de la cual fue liberado cuando fue llamado al sacerdocio excepto Aarón?» Se debe referir acerca de sus sucesores que en este lugar se afirma que no serán sacerdotes por siempre, lo que vemos realizado aquí. Sólo la manera cómo los padres de la iglesia que combinan la relación entre Elí y Samuel o Sadoc con la versión mesiánica, interpretando los vers. 31-34 como referencia a Elí y su casa, afirmando que el juicio sobre Elí sólo es el ejemplo para la consumación mesiánica o aun queriendo hacer valer esta referencia mesiánica sólo como alegoría. La respuesta a esta pregunta resulta a partir del análisis de la relación de la profecía con el cumplimiento de ésta. De la misma manera en la que el anuncio del juicio en la persona de Elí y sus hijos anuncia a todos los sacerdotes de

11. Theodoreto, quaestiones VII en 1 R.: Οὐκοῦν ἡ πρόῤῥησις κυρίως μὲν αρμόττει τῷ σωτῆρι Χριστῷ· κατὰ δὲ ἱστορίαν τῷ Σαδούκ, ὃς ἐκ τοῦ ἐλεάζαρ κατάγων τὸ γένος, τὴν ἀρχιερωσύνην διὰ τοῦ Σολομῶντος ἐδέξατο. Augustín, de civitate Dei XVII, 5,2 «*Non est ut dicatur ista prophetia, ubi sacerdotii veteris tanta manifestatione praenuntiata mutatio est, in Samuele fuisse completa. Quanquam enim non esset de alia tribu Samuel, quam quae constituta fuerat a Domino, ut serviret altari, tamen non erat de filiis Aaron, cujus progenies fuerat deputata, unde fierent sacerdotes: ac per hoc in ea quoque re gesta eadem mutatio, quae per Christum Jesum futura fuerat, adumbrata est.* [a pesar de que Samuel no pertenecía a otra tribu de la cual el Señor había llamado a su servicio en el altar, no era de los hijos de Aarón, cuyos descendientes habían sido separados como sacerdotes. Y este cambio es oscurecido, lo cual fue introducido por Jesucristo]». Y en §3: «*Quod autem (vs. 35) sequitur, ad illum jam pertinet sacerdotem, cujus figuram gessit huic (i.e. Heli) succedendo Samuel* [lo que sigue se refiere a aquel sacerdote cuya figura surgió después de suceder a Elí]». Así también se puede leer en la Biblia de Berleburgo: «en cuanto a «quiero despertarme un sacerdote fiel», se refiere a Sadoc, de la casa de Finees y Eleazar, al cual el rey Salomón en su función de ungido de Dios puso en la posición de sumo sacerdote (1 R. 2:35; 1 Crón. 29:22). Pero este sacerdote fiel señalaba asimismo al Gran Sumo Sacerdote Jesucristo así como el Espíritu de la profecía en la persona de Salomón señalaba al verdadero Salomón y al ungido». También *Erdmann*, quien trata de demostrar la realización histórica en el actuar de Samuel, quiere interpretar a Samuel como un tipo de Cristo, al afirmar que la noción del sacerdocio, como se lo presenta en el ver. 35 «en todos sus momentos se realizó total y generalmente en la posición mediadora sumosacerdotal de Cristo».

la casa de Aarón que siguieron los caminos de los hijos de Elí humillación y perdición por cuanto la muerte de los hijos de Elí en un día sólo debía ser una señal de que el juicio anunciado se cumpliría totalmente en los sacerdotes impíos, de esa misma manera se refiere a la promesa de levantar un sacerdote fiel, al que Dios construiría una morada duradera, a todos los sacerdotes que el Señor llamaría para servir en el altar, cumpliéndose esta promesa por completo en Cristo, el verdadero y eterno Sumo Sacerdote. Pero si tratamos de investigar históricamente a cuáles sacerdotes veterotestamentarios se puede referir el texto no podemos excluir a Samuel y Sadoc sino que tenemos que observar que esta promesa se ha cumplido parcialmente en ambos. Después de la muerte de Elí, Samuel tomó la dirección del pueblo, de manera que no sólo recibió la función de sacerdote para mediar entre Dios y el pueblo. «Su tarea más importante era caminar delante del Ungido, el rey, que Israel debía obtener de él, mientras que el sacerdocio aarónico cayó en tal menosprecio que tuvo que mendigar su sustento y honor durante la decadencia del culto que dependía de las reformas impuestas por Samuel» (*O. v. Gerlach*). Samuel también recibió una casa duradera con la descendencia que Dios le dió. El nieto de Samuel fue Hemán, «el vidente del rey para ensalzarle con las palabras de Dios», llamado por David para cantar en la casa de Dios. Éste tuvo catorce hijos y tres hijas 1 Crón. 25:4s. El hecho de que los descendientes de Samuel no siguieran los pasos de su padre, *i.e.* al sacerdocio, muestra claramente que la promesa de otorgar al sacerdote fiel una casa duradera fue cumplida, lo cual nos lleva a analizar el cumplimiento de esta profecía en el sacerdocio de Sadoc. Aunque el anuncio del juicio sobre la casa de Elí se cumplió con la destitución de Abiatar (1 R. 2:27) la promesa del sacerdote fiel se cumplió en el hecho de que Sadoc fue sumo sacerdote, heredando esta honra a sus descendientes. Pero esta promesa no se cumplió completamente. En la visión del nuevo templo por el profeta Ezequiel se alude al cumplimiento total de esta promesa, donde los hijos de Sadoc son mencionados como aquellos sacerdotes, por no haber apostatado con los hijos de Israel y se acercan al Señor para servirle (Ez. 40:46; 43:19; 44:15; 48:11). Esta promesa se cumple perfectamente en Cristo y su reino. Por lo tanto el ungido del Señor, ante el cual el sacerdote fiel debía mandar eternamente no lo es Salomón sino más bien David y el Hijo de David, cuyo reino permanecerá por siempre.

Capítulos 3-4:1a. El llamado de Samuel a ser profeta

Vers. 1-9. En aquel tiempo en el que el niño y joven Samuel servía al Señor delante de Elí (2:11), la palabra del Señor escaseaba en Israel y las visiones no eran frecuentes. נִפְרָץ de פָּרַץ expandirse fuertemente, rebasar ampliamente (cf. Prov. 3:10). דְּבַר יהוה es la palabra de Dios promulgada por los profetas; חָזוֹן es la visión profética. Aunque Yahvé había prometido a su pueblo enviar en todo tiempo a profetas que les anuunciarían su voluntad y sus destinos (Deut. 18:25; cf. Num. 23:23) pero dado que la revelación divina presupone una cierta sensibilidad, era posible que la impiedad y la desobediencia del pueblo podía ralentizar el cumplimiento de esta y otras promesas. Del mismo modo Dios podía castigar al pueblo impío retirando Su palabra. Ésta era la situación bajo Elí, bajo el cual el sacerdocio estaba profundamente corrompido, como lo muestra su trato con sus hijos.

Vers. 2-4. «*En este tiempo vino la palabra de Dios a Samuel por primera vez*». Los vers. 2-4 forman una oración compleja. El וַיְהִי בַּיּוֹם הַהוּא [Y sucedió en aquel día] del ver. 2ª es retomado por el וַיִּקְרָא יהוה en el ver. 4ª. Las oraciones intermedias de וְעֵלִי [Elí] hasta אֲרוֹן אֱלֹהִים [arca de Dios] son oraciones circunstanciales que sirven para explicar las circunstancias dadas. La oración «*Elí estaba acostado en su lugar*, etc.». se puede conectar facilmente a בַּיּוֹם הַהוּא: «*y sucedió en aquel día, en el que Elí estaba acostado...*». El oscurecimiento de los ojos de Elí es referido para explicar el comportamiento de Samuel. Por esta razón Samuel podía pensar que Elí le llamaba para que le ayudara con algo. כֵּהוֹת es un adjetivo verbalizado con el significado de turbio, tonto, cf. *Ges.*, 142:4. La «lámpara de Dios» es la luz del candelero del santuario cuyas 7 mechas eran encendidas cada noche y quemaban hasta que se hubiera acabado el aceite (*vid.* Ex. 30:8; Lev. 24:2; 2 Crón. 13:11 y la explicación de Ex. 27:21). El hecho de que esta lámpara todavía no se había apagado significa que esto sucedió antes de la mañana. «Y Samuel estaba acostado en el templo de Yahvé, donde estaba el arca de Dios». הֵיכָל no significa el lugar santo del santuario en comparación con el lugar santísimo como en 1 R. 6:5; 7:50[12] sino todo el santuario, la tienda con su atrio como palacio del Rey divino como en 1:9 y Sal. 11:4. Samuel no dormía en el lugar santo al lado del candelabro o la mesa de los panes de la propiciación ni en el lugar santísimo, al lado del arca del pacto sino en el atrio donde existían cuartos para la estadía de los sacerdotes y levitas que servían en el santuario (*vid.* el comentario del ver. 15). El arca de Dios, *i.e.* el arca del pacto es presentado como el trono de la presencia divina, de donde surgió el llamado de Dios para con Samuel.

Vers. 5-9. Tan pronto como Samuel escuchó su nombre corrió a Elí para recibir las órdenes de éste. Pero Elí lo mandó a acostar porque no lo había llamado. Sin duda alguna Elí creyó que la voz que Samuel había escuchado había sido una ilusión sensorial del joven. Esto se repitió dos veces porque, tal como lo comenta el narrador en el ver. 7, Samuel no conocía aun al Señor, ni se le había revelado aun la palabra del Señor». A pesar de que el perfecto יָדַע después de טֶרֶם no es común, esta construcción es apoyada por Sal. 9:2 y Prov. 8:25 por lo cual no es necesario cambiarlo con *Dietrich*, *Abhandlungen zur hebräischen Grammatik*, p. 118 y *Böttcher* en יֵדַע. Por eso le parecía cada vez que Elí lo había llamado. Pero cuando despues del tercer llamado Samuel vino a Elí, éste reconoció que el Señor era el que lo llamaba y mandó a Samuel a decir la próxima vez: «Habla Señor, que tu siervo escucha».

Vers. 10-18. Después que Samuel se hubo acostado «*vino Yahvé y se paró*» *sc.* ante Samuel. Estas palabras aclaran que esta revelación divina fue un proceso real y no un simple sueño de Samuel. «*Y lo llamó como en las otras ocasiones*», כְּפַעַם־בְּפַעַם como en Num. 24:1 y Jue. 16:20 e.o. Al responder Samuel tal como se lo había dicho Elí, el Señor le proclamó en los vers. 11-14 que cumpliría con el juicio anunciado a la casa de Elí. «*He aquí que haré una cosa a Israel, de la cual vale todo aquel que la oiga le retumbarán fuertemente ambos oidos*», *sc.* por horror (cf. 2 R. 21:12; Jer:3; Heb. 1:5).

Ver. 12. «*Ese día cumpliré contra Elí todo lo que he hablado sobre su casa desde el principio hasta el fin*», *i.e.* completamente. הֲקִים אֶת־אֲשֶׁר דִּבֶּר imponer la palabra hablada, *i.e.* cumplir.

12. Los masoretas interpretaron הֵיכָל con este significado y pusieron un Atnaj debajo de שֹׁכֵב [durmiendo] para separar וּשְׁמוּאֵל שֹׁכֵב [y samuel estaba durmiendo] de בְּהֵיכַל יהוה [en el lugar de Yahvé] a fin de impedir que se concluyera de הֵיכָל que Samuel durmiera en el lugar santo.

En el ver. 13 le es anunciada tal palabra a Samuel. Dios quiere juzgar «*a la casa de Elí para siempre por causa de la iniquidad que él conocía, pues sus hijos trajeron sobre sí una maldición y él no los reprendió*». Juzgar por una transgresión significa castigar por eso. עַד־עוֹלָם [para siempre] *i.e.* sin que este castigo sea abolido jamás. מְקַלְלִים לָהֶם traer sobre sí maldición. כָּהָה de כָּהָה pardo, débil en la construcción con ב significa reprender a alguien, compartirle la propia insatisfacción.

Ver. 14. «Por eso he jurado a la casa de Elí que no (אם partícula juramental puede traducirse también «verdaderamente no») será expiada jamás la iniquidad de la casa de Elí ni por sacrificio ni por ofrenda (por ningún tipo de ofrenda)». El juramento de Dios hace que esta sentencia sea definitiva. Respecto a esto *vid.* la exposición de 2:27-36.

Ver. 15. Después de esto Samuel durmió hasta la mañana. Al abrir las puertas de la casa del Señor temía contar a Elí la revelación divina. Tal parece que una de las labores que Samuel debía realizar era el abrir las puertas de la casa de Dios, refiriéndose a las puertas del atrio y no las del lugar santo. Durante el éxodo, el santuario era una tienda que acompañaba al pueblo de lugar a lugar y tenía originalmente sólo cortinas en las entradas del lugar santo y del atrio. Pero al radicarse en Canaán y la casa de Dios puesta en Silo, se construyeron viviendas para los sacerdotes y levitas que durante el éxodo solían acampar alrededor del santuario. Estas viviendas no sólo servían para que los sacerdotes y levitas vivieran en ellas sino también para almacenar las dádivas presentadas en el santuario. Probablemente estos edificios fueron construidos en lugar de la antigua delimitación con carpas de manera que en vez de cortinas que estaban originalmente en las entradas fueron puestas las puertas que se cerraban por la noche y se abrían por la mañana. Aunque en nuestro texto no conste ninguna noticia acerca de la construcción de estos edificios, esto no se puede negar. A pesar de que no se describa con lujo de detalles la instalación y construcción de los edificios del atrio durante la construcción del templo salomónico su existencia se presupone de vez en cuando, sobre todo por Jeremías. מַרְאָה [visión] es el nombre que se le da a la palabra de Dios que es dirigida a Samuel porque le es revelada por medio de la visión interna.

Vers. 16-18. Cuando Elí llamó a Samuel y le preguntó acerca de la revelación divina Samuel, a pesar de que se había propuesto no contársela, le dijo todas las palabras sin ocultarle nada. Elí aceptó tranquilamente la decisión divina diciendo «*El Señor es; que haga lo que bien le parezca*». Lo dicho por Samuel sólo le confirmó al viejo Elí lo que Dios ya le había declarado por boca de un profeta. Pero su respuesta muestra que a pesar de toda debilidad y tolerancia con sus hijos impíos, en su corazón Elí fue fiel al Señor. Y con este cumplimiento serio y sin compromiso de la palabra de Dios contra aquel hombre a quien no sólo veía como a un sumo sacerdote sino también como educador patriarcal a quien amó con piedad infantil, Samuel se presentó como hombre que posee el valor y el coraje de proclamar la palabra del Señor a Israel sin temor alguno.

Vers. 19-21 y 4:1a. *Así creció Samuel y Yahvé estuvo con él y no hizo caer a tierra ninguna de sus palabras*, *i.e.* ninguna de las palabras que habló por medio de Samuel quedaron sin cumplimiento. Respecto a הִפִּיל [hacer caer] cf. Jos. 21:45; 23:14 y 1 R. 8:56. En esto supo todo Israel desde Dan hasta Beerseba (*vid.* el comentario de Jue. 20:1) que Samuel había sido confirmado como el profeta de Yahvé (נֶאֱמָן como en Num. 12:7). El Señor siguió apareciendo en Silo porque se revelaba a Samuel «*por la palabra de Yahvé*», *i.e.* por la proclamación profética de su palabra *y la palabra de Samuel llegaba a todo Israel* (הָיָה לְ, compartir con alguien, cf. Isa. 17:2). Esta oración, que en el texto masorético forma el inicio del capítulo 4 corresponde según su contenido al texto anterior, cerrando los comentarios generales acerca de la labor profética de Samuel. Por eso es adscrito por la Vulgata al cap. 3. También Lutero interpretó el texto de esa manera, separando la descripción bélica וַיֵּצֵא וגו «*y salió Israel contra los filisteos*» de la oración «*Y Samuel empezó a predicar en todo Israel*». Ya la LXX unió esta oración al ver. 21 aunque lo parafrasearon fuertemente (καὶ ἐπιστεύθη Σαμουὴλ τοῦ προφήτης γενέσθαι, τῷ κυρίῳ εἰς πάντα Ἰσραὴλ ἀπ᾽ ἄρκων τῆς γῆς καὶ ἕως ἄρκων [y fue creído Samuel que profeta se hacía al Señor, para todo Israel, de confín de la tierra y a confín]) incluyendo además un comentario general acerca de Elí y sus hijos que es abstraido del transcurso de la historia en servicio de la edición parafraseada de nuestro libro en esta versión y que desde un punto de vista crítico carece de sentido. Estos tres versos y medio presentan una transferencia desde el llamamiento de Samuel al relato de su actuar profético en Israel.

Capítulo 4. Guerra con los filisteos, pérdida del arca del pacto, la muerte de Elí y de sus hijos

Los israelitas se enfrentan en batalla a los filisteos y son vencidos (vers. 1 y 2). Siguiendo el consejo de los ancianos fueron en pos del arca del pacto para traerla al campamento de guerra a fin de asegurarse la ayuda del Dios todopoderoso del pacto sufriendo una nueva y peor derrota. En esta mueren los hijos de Elí y el arca del pacto es tomada por los filisteos (3-11). Al escuchar la noticia de la pérdida de sus hijos, el viejo Elí cae de la silla y se rompe la nuca (vers. 12-18). Y su nuera que estaba encinta le sobrevinieron los dolores y murió después de dar a luz a un niño (vers. 19-22). Con estos acontecimientos empezó a cumplirse el juicio sobre la casa de Elí. Pero el transcurso de esta guerra había de convertirse en una profunda humillación de todo Israel. El pueblo debía reconocer que el Señor se había retirado de él y que su gracia los había abandonado a fin de que recapitulara y aprendiera a escuchar la palabra del profeta Samuel a quien el fiel Dios del pacto no «sólo levantó para sí a un proclamador de Su palabra sino que también lo designó como mediador de su gracia de salvación».

Vers. 1b y 2. Sin una transición mayor[13] se introduce el relato de los sucesos con los cuales inició el juicio sobre

13. La LXX ha establecido tal transición incluyendo el verso καὶ ἐγενήθη ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ συναθροίζονται ἀλλόφυλοι ἐπὶ Ἰσραὴλ εἰς πόλεμον [y sucedió en aquellos días que se reunieron los vecinos contra Israel para la guerra] el cual según *Thenius* fue omitido en el texto masorético y que es considerado por Welllhausen como «difícil de prescindir». El mismo se encuentra en muchas ediciones de la vulgata: *Et factum est in diebus illis convenerunt Philistiim in pugnam* [Y sucedió en aguellos días que los filisteos se reunieron para pelear], aunque falta en el Codex y otros dos códices unciales del siglo VII y VIII, donde el ver. 1 empieza con *Egressus est namque Israhel*, conforme al texto hebreo, arameo, sirio y árabe. Por eso afirma Heyse correctamente (en la edición de la vulgata del año 1873): *Graeci prius comma adjecerunt, ex quibus idem redundavit in aliquot codices latinos* [Los griegos primero adjuntaron una coma y de esta redundó en algunos códices latinos]. Este suplemento realmente parece ser difícil de prescindir si se parte del principio de que el autor del libro hubiera querido presentar un bosquejo histórico de los hechos de ese tiempo. Pero desde un punto de vista teocrático se puede prescindir de éste para la descripción del decaimiento de la teocracia bajo el pontificado de Elí y su reestablecimiento por Samuel, lo cual era precisamente la intención del autor. Dado que los filisteos dominaban a Israel en ese tiempo no se hubieran juntado para la guerra contra éste sin haber habido un ataque previo de éstos.

la casa de Elí y sobre todo el pueblo impío de Israel: «Y salió Israel para enfrentarse en batalla con los filisteos y acampó junto a Eben-ezer, mientras que los filisteos acampaban en Afec». Según esto, el lugar de los enfrentamientos era el sector de la tribu de Benjamín. Pero dado que tanto en el texto hebreo como en el texto alejandrino no hay ninguna noticia de la invasión de los filisteos a Israel (porque también en el suplemento de la LXX consta tan sólo que los filisteos se juntaron contra Israel) se puede deducir que los filisteos habían ocupado ya antes de la guerra el territorio de Israel, al menos una parte de éste. Esta guerra nos transfiere por lo tanto al tiempo en el que Israel vivía bajo el dominio de los filisteos. Los sucesos de nuestros capítulos sólo son la continuación de la regencia de los filisteos sobre Israel de 40 años de duración, cuyo inicio es narrado en Jue. 13:10 y en cuya primera mitad cayeron las acciones de Sansón (Jue. 14:4; 15:20). El lugar obtuvo el nombre de Eben-ezer (הָאֶבֶן הָעֵזֶר la piedra de ayuda con el artículo ante el nomen regens, cf. *Ew.*, §290d) más tarde de la estela que Samuel erigió 20 años después en el lugar donde vencieron a los filisteos (7:12). Según este texto la estela fue eregida entre Mizpa y Sen. Mizpa no es el Mizpa de las llanuras de Judá (Jos. 15:38) sino según el cap. 7 el Mizpa de Benjamín (Jos. 18:26), *i.e.* según Robinson el actual Neby Samwil, a dos horas al noroeste de Jerusalén y a media hora al sur de Gabaón, *vid.* el comentario de Jos. 18:26. *Afek* todavía no ha sido localizada. Pero no pudo haber estado lejos de Mizpa y Ebenezer y probablemente es el mismo lugar que el estado-reino canaanita Afek nombrado en Jos. 12:18 y seguramente incompatible con el Afeca en la cordillera de Judá (Jos. 15:53). Este último se encontraba al sur o suroeste de Jerusalén porque constaba en la lista de las ciudades alrededor de Hebrón.

Ver. 2. Cuando llegó el momento de la batalla los israelitas fueron derrotados por los filisteos, perdiendo en el campo de batalla cuatro mil hombres. עָרַךְ [tomar posiciones] *sc.* מִלְחָמָה como en Jue. 20:20, 22. בַּמַּעֲרָכָה en el orden de batalla significa el mismo campo de batalla, no en la huida. בַּשָּׂדֶה en campo abierto donde se llevó a cabo la batalla.

Vers. 3-11. Después del regreso al campamento los ancianos se reunieron para analizar las razones de la derrota: «*¿por qué nos ha herido hoy el Señor delante de los filisteos?*» Esta pregunta presupone que los israelitas se sintieron lo suficientemente fuertes para pelear contra sus enemigos y que sólo fueron vencidos porque el Señor su Dios del pacto les retiró su apoyo. El analisis fue correcto aunque el recurso que tomaron para asegurarse la ayuda divina durante el resto de la guerra fue erróneo. En vez de razonar y pedir el apoyo divino en oración, confesando su decaimiento espiritual decidieron traer el arca del pacto del santuario de Silo, creyendo que Dios enlazó su presencia entre su pueblo de tal manera con los artefactos elegidos como trono de su revelación que Él llegaría al campamento junto al arca y vencería a los enemigos. En el ver. 4 el arca es llamado «*arca del pacto del Señor de los ejércitos que está sentado sobre los querubines*» en alusión no sólo al motivo por el cual el pueblo mandó traer el arca, sino también para trazar la esperanza que ponían en la presencia de este objeto santo. En cuanto a detalles del arca, cf. la explicación de Ex. 25:20-22. El comentario «*y los dos hijos de Elí, Ofni y Finees estaban allí con el arca del pacto de Dios*» no debe mostrar simplemente quiénes eran los que cuidaban el arca, *i.e.* sacerdotes que hasta ahora habían profanado el santuario sino también debía mostrar de antemano el éxito que debía esperarse de tal acción.

Ver. 5. Cuando el arca del pacto llegó al campamento el pueblo gritó de tal manera que la tierra vibró. Probablemente se trataba de la primera vez que el arca del pacto fue llevada a un campamento de guerra desde la sedentarización de Israel en Canaán, por lo cual el pueblo esperaba sin duda una renovación de las fantásticas victorias realizadas bajo Moisés y Josué. Era de esperar que tal esperanza llevaba a semejante júbilo.

Vers. 6-8. Al oír los filisteos tal clamor y al enterarse sus espías que el arca de Yahvé había llegado al campamento enemigo tuvieron temor pues dijeron (אָמְרוּ) que Dios (אֱלֹהִים) habría llegado al campamento y añadieron: «*¡Ay de nosotros! Porque no ha sucedido tal cosa ayer ni antes de ayer (nunca). ¡Ay de nosotros! ¿Quién nos librará de la mano de estos dioses poderosos? Éstos son los dioses que hirieron a Egipto en el desierto con toda clase de plagas*». Los filisteos se referían al Dios de Israel en plural אֱלֹהִים הָאַדִּירִים [dioses poderosos] debido a que, como paganos, no conocían al Dios único. De la manera que todos los paganos temían hasta cierto punto el poder de los dioses de otros pueblos, así temían los filisteos el poder del Dios de los israelitas, más aun después de escuchar los rumores acerca de los hechos realizados antaño (cf. Ex. 15:14s.). El término בַּמִּדְבָּר [desierto] no nos obliga a limitar el מַכִּים בְּכָל־מַכָּה [con toda clase de plagas] sólo a la destrucción de Faraón y sus tropas en el Mar Rojo (Ex. 14:23s.). En כָּל־מַכָּה [toda plaga] se ubican asimismo las demás plagas que Dios desató sobre Egipto, sin tener que confiar en el texto de la LXX y el sirio y añadir a בַּמִּדְבָּר la cópula וְ. Con esto se coloca una antinomía que, en el caso de que fuera real, debería ser aludida por un בָּאָרֶץ [en la tierra] o בְּאַרְצָם [en su tierra] antepuesto. Las enmendaciones de *Böttcher*, *Wellhausen* y otros son aun más improbables que éstas. En su situación de temor los filisteos unieron las plagas del éxodo con las plagas en el Mar Rojo, refiriéndose al desierto en general como el lugar en el que sucedieron todos los juicios divinos sobre Egipto.

Ver. 9. Pero en vez de desalentarse cobraron valor diciendo: «*cobrad ánimo y sed hombres, filisteos, para que no lleguéis a ser esclavos de los hebreos como ellos han sido esclavos de vosotros. Sed hombres pues y pelead*». Para poder explicar el cambio del temor y temblor al discurso alentador no es necesario incluir con CLERICUS las palabras *inquiebant alii* [otros estaban inquietos], ni asumir con Erdmann que aquí habla el general del ejército. Ambas posiciones se encuentran en contra del sentido del informe en el cual el sujeto de ambos versos siguen siendo los filisteos. Para explicar correctamente la transición basta incluir un «por tanto»: «y por tanto cobrad ánimo...».

Vers. 10s. Animados con estas palabras pelearon contra Israel y los vencieron de tal manera que cada cual huyó a su tienda (לְאָהָלָיו, cf. el comentario de Jos. 22:8) y de Israel murieron treinta mil soldados. Y el arca fue capturada y ambos hijos de Elí murieron durante tal captura. Esto sucedió para mostrar al pueblo que Yahvé, quien estaba sentado sobre los querubines, se había separado de su pueblo[14].

Vers. 12-22. La noticia de esta tragedia fue llevada a Silo por un benjaminita, presentado como mensajero con

14. «Asimismo ocurre cuando se acepta sólo a un Cristo histórico como salvador. Éste tiene que mostrar en nosotros su ayuda por medio del Espíritu Santo para que la salvación de la mano de los filisteos fuera de nosotros no deba ser aminorada por nuestra justificación. Si no tuvieramos a Cristo jamás podríamos resistir. Porque fuera de Él no hay ayuda en el cielo ni en la tierra. Pero si no hacemos nada más que predicar, enseñar, escuchar, leer, hablar, discurrir y disputar acerca de Él y llevamos aun su nombre en nuestra boca pero no lo dejamos actuar y demostrar su poder en nosotros, El no nos aceptará, igual que lo hizo con el arca de los israelitas». *Biblia de Berlenburgo.*

vestidos rotos y tierra en su cabeza como señal de su profundo dolor espiritual (cf. Jos. 7:6), donde el anciano Elí estaba sentado a un lado (יָד es un error ortográfico de יַד), observando[15], porque su corazón temblaba por causa del arca de Dios, la cual fue llevada al campamento *sine jussu divino e sanctuario* [sin orden divina o permiso del santuario] (*J.D. Michaelis*) al campamento. Al oír esta noticia la ciudad entera prorrumpió en gritos de manera que Elí escuchó los gritos y preguntaba por la razón de tal tumulto (הָמוֹן) mientras el mensajero le comunicaba la noticia.

Ver. 15. Elí tenía 98 años y sus ojos se habían quedado fijos (קָמָה עֵינָיו) de manera que no podía ver (cf. 1 R. 14:4). Ésta es una descripción de la amaurosis, una enfermedad que suele aparecer a edad avanzada y que suele llevar a la disfuncionabilidad del nervio ocular. Respecto al singular קָמָה, cf. *Ew.*, §317[a].

Vers. 16ss. Cuando el mensajero le trajo la noticia de la derrota de Israel, la muerte de los hijos de Elí y el robo del arca, Elí se cayó de la silla, muriendo con la nuca rota. La pérdida del arca fue la peor de todas las noticias, peor qún que la de la muerte de sus hijos. Elí había juzgado a Israel cuarenta años. La variante de la LXX (veinte años) no es correcta porque carece de credibilidad el hecho de que Elí empezara a ser juez a los 78 años.

Vers. 19-22. El juicio que cayó de un golpe sobre Elí siguió su curso. Su nuera, la esposa de Finees estaba a punto de dar a luz. לָלַת es una contracción de לָלֶדֶת (de יָלַד, cf. *Ges.*, §69:3, nota 1; *Ew.*, 238c). Cuando escuchó la noticia de la captura (אֶל־הִלָּקַח respecto a la toma) del arca de Dios así como de la muerte de su suegro y de su esposo se arrodilló y dio a luz porque le sobrevinieron los dolores (נֶהְפְּכוּ עָלֶיהָ, *lit.* se habían vuelto contra ella) y murió a causa del parto. Para el narrador su muerte es un factor secundario. Esto se esclarece en las palabras וּכְעֵת מוֹתָהּ [y al tiempo que moría] para trazar con sus palabras, en las que declaró el dolor acerca de la pérdida del arca, lo principal en su motivación. En su lecho de muerte las mujeres que estaban junto a ella le dijeron que había dado a luz a un hijo. Pero ella no respondió y no le dió atención (שׂוּם לֵב = שִׁית לֵב, animum advertere, cf. Sal. 62:11), sino que llamó al niño Icabod (אִי כָבוֹד, no-gloria), diciendo: «*¡Se ha ido la gloria de Israel por haber sido tomada el arca de Dios y por la muerte de su suegro y de su marido!*» Y dijo además: *Se ha ido* (גָּלָה, emigrar, ser desterrado, exiliado) *la gloria de Israel porque el arca de Dios ha sido tomada*». La repetición de estas palabras denota la manera cómo le afectó la noticia de la pérdida del arca a la esposa del impío Finees, cómo perdió Israel su gloria. La humillación de Israel no pudo haber sido peor. Con la entrega del trono terrenal de su gloria el Señor parecía haber abolido el pacto de gracia con Israel porque el arca con sus tablas de los mandamientos y con la vara de Aarón era la garantía visible del pacto de gracia que Yahvé había cerrado con Israel.

15. El problema que encuentran *Thenius* y *Wellhausen* en las palabras יַד הֶדֶךְ מִצַּפֶּה es totalmente incomprensible. יַד הֶדֶךְ [junto al camino] no necesita de un artículo (cf. *Ew.*, §277c al final) y מִצַּפֶּה prescinde de un objeto. La LXX conjeturó su παρὰ τὴν πύλην σκοπεύων τὴν ὁδόν [a par de la puerta, observando el camino] del ver. 18. Para el motivo de la narración bastaba la mención general: estaba sentado junto al camino esperando (las noticias del resultado de la batalla). Esto puede ser fácilmente combinado con el ver. 18: «cayó de su asiento hacia el lado del portal». El narrador asume que las informaciones de 1:9 son conocidas, *i.e.* que el viejo y ciego Elí solía sentarse en el portal de entrada del santuario, aunque esta vez no estaba en el lado interior sino en el exterior, mirando a lo que venía del camino.

Humillación de los filisteos por el arca del pacto (capítulos 5-7:1)

En tanto que Israel lamentaba la pérdida del arca de Dios, los filisteos no debían alegrarse de su conquista sino mas bien aprender que el Dios de Israel quien les había otorgado su mayor santuario para humillación de su pueblo impío era el Dios verdadero y que fuera de Él no hay Dios. La gloria de Yahvé no sólo lanzó al polvo al ídolo principal de los filisteos y lo destruyó sino que también destruyó al pueblo de los filisteos de tal manera que sus príncipes se vieron obligados a mandar al arca de vuelta a Israel junto con una ofrenda para la redención de su culpa por la ira divina que yacía sobre ellos.

Capítulo 5. El arca en manos de los filisteos

Vers. 1-6. Los filisteos llevaron el arca desde Eben-ezer a la capital *Asdod* (Esdud, *vid.* el comentario de Jos. 13:3) y lo pusieron en el templo de Dagón al lado del ídolo de Dagón. Probablemente fue un regalo consagrado a este dios con cuya ayuda creían haber alcanzado la victoria sobre los israelitas y su Dios. Acerca de la imagen de Dagón que constaba de una mezcla de hombre y pez, *i.e.* de un torso humano con cabeza y manos y con unas extremidades en forma de pescado cf. además de la literatura presentada en el comentario de Jue. 16:23 también *Stark*, *Gaza*, pp. 248s. y 308s. y *Layard*, *Ninive und seine Überreste*, pp. 424s. con su imagen en la p. 88 según el relieve tomado de los monumentos de Khorsabad en el cual aparece «una figura que nada sobre el agua, cuyo tronco es el de un hombre con barba y cuya cabeza está cubierta por una tiara real cónica, adornada con dientes de elefante, mientras que las extremidades inferiores son presentadas como el cueerpo de un pez. Tiene una mano levantada como para protegerse o porque se había asustado y está rodeado por peces y cangrejos y otros animales marinos» (*Stark*, p. 308). Dado que en este relieve se presenta según *Layard* la batalla de un rey asirio contra los habitantes de la costa siria, probablemente era Sargón que tuvo que soportar una fuerte batalla contra Asdod, no cabe duda de que aquí se trata de un retrato del dios filisteo Dagón. El principio de la naturaleza fecundante y vivificante se personificaba en esta deidad para lo cual el pez parecía perfecto por su posibilidad de reproducción para ilustrar la idea del dador de todos los bienes terrenales.

Ver. 3. Al dia siguiente los habitantes de Asdod encontraron a Dagón acostado o postrado de cara a tierra ante el arca de Yahvé y lo colocaron en su lugar, creyendo que la figura había caído por causa de algún accidente.

Ver. 4. Tuvieron que abandonar esta opinión cuando al día siguiente volvieron a encontrar a su dios en la misma posición, rostro en tierra, ante el arca de Yahvé. Había sido destruida la cabeza y las dos palmas de las manos estaban cortadas sobre el umbral y sólo había quedado intacto el tronco de pescado (דָּגוֹן). Esta palabra דָּגוֹן tiene un significado apelativo: la semejanza del pez, de דָּג, pez. Sin lugar a dudas הַמִּפְתָּן es el umbral de la puerta del templo en el que se encontraba este dios. Pero no es posible concluir con *Thenius* que por la pequeña dimensión del templo antiguo la caída de la imagen del ídolo hubiera provocado que aquellas partes hubieran caído automáticamente en el umbral. Esta interpretación natural del milagro no sólo es refutada por el כָּרְתוֹת porque כָּרוּת significa cortadas y no rotas, sino también por la improbabilidad de tal suceso. Al caer la imagen hacia el arca que se encontraba al lado de éste, de manera que caía (לְפָנָיו) en su cara. Las manos y la cabeza no podían

separarse y rodar o caer hasta el umbral al otro lado del templo. Ya la primera caída del ídolo era un milagro de Dios. Los filisteos debían reconocer en el hecho que Dagón estaba postrado ante el arca de Yahvé como si estuviera adorando al Dios de Israel que aun su más alta deidad se rendía ante la majestad de Yahvé, el Dios de los israelitas. Pero como no reconocieron el significado de esta señal milagrosa, necesitaron una señal de la destrucción de sus ídolos por el Dios de Israel de tal manera que debían omitir cualquier idea de una coincidencia. Con la colocación de la cabeza y las manos en el umbral debía incrementarse la humillación de la destrucción del ídolo por cuanto todo aquello que se encuentra en el umbral puede ser pisado fácilmente con los pies al entrar en tal casa. Esto lo muestra la tradición presentada en el ver. 5 que en base a este suceso los sacerdotes de Dagón y todos los que entraban en el templo en Asdod hasta el día del narrador no pisaban el umbral, *i.e.* el lugar donde habían sido colocadas las manos y la cabeza sino que lo sobrepasaban, pero no saltaban sobre éste como afirman algunos comentaristas, aludiendo a Sof. 1:9 para no tocar con sus pies el lugar donde habían estado los restos de su dios y así deshonrarlo.

Ver. 6. La venganza divina no se limitó a la destrucción de la estatua de Dagón; también alcanzó a los habitantes de Asdod. «*Y la mano de Yahvé se hizo pesada sobre los de Asdod y los desoló*». הִשַּׁם de שָׁמַם predicho de personas como en Miq. 6:13 con el significado de desolar con la exclusión y disminución de medios de subsistencia, desolación de los campos y no sólo por enfermedades. Que esto último había sucedido se puede observar en los regalos de las ofrendas por la culpa en 6:4s., 11 y 18 con la cual los filisteos trataban de tranquilizar la ira del Dios de los israelitas aunque en nuestro versículo sólo se mencionan las enfermedades con las que el Señor los castigó[16]. «Y los hirió con עֳפָלִים, tumores, según los rabinos: condilomas, cf. Deut. 28:27. Los masoretas sustituyeron עפלים por el Keri טְחֹרִים el cual aparece en 6:11 y 17 y que probablemente es más decente. La suposición de *Thenius* de que se trate de la peste oriental no puede ser demostrado y la teoría de que la LXX, cald. Syr. y la Vulgata se hayan decidido por una enfermedad anal debido a una interpretación malentendida de Sal. 78:66 carece de base. El significado de עפלים ha sido asegurado por el uso común de éste término en el idioma árabe designando un tumor en la parte posterior (en los hombres). אֶת־אַשְׁדּוֹד es una definición más precisa del אֹתָם ellos, *i.e.* Asdod, refiriéndose a los habitantes de Asdod y sus alrededores.

Vers. 7-12. Cuando los habitantes de Asdod vieron כִּי־כֵן [que era así] (כֵּן como en Gen. 25:22), no querían tener más el arca del Dios de Israel porque la mano de Yahvé yacía pesadamente sobre ellos y sobre su dios Dagón. Por eso se reunieron los príncipes de los filisteos (סַרְנֵי como en Jos. 13:3, e.o.) y decidieron: «*Que se traslade el arca del Dios de Israel a Gat*» (ver. 8). Tal parece que los príncipes filisteos creían que los accidentes que los habitantes de Asdod adscribieron al arca de Dios no venía de ésta, *i.e.* del Dios de Israel, o que, en caso de que esto estuviese relacionado, sólo surgía porque el Dios de Israel odiaba esta ciudad o, aun más, que su Dios Dagón fuese más débil que el Yahvé israelita y decidieron llevar el arca a Gat para tranquilizar a los habitantes de Asdod. En cuanto a la ubicación de Gat véase el comentario de Jos. 13:3. Nuestro texto no da informaciones en cuanto a esto.

Ver. 9. Pero cuando el arca fue traido a Gat, la mano de Yahvé estuvo contra la ciudad causando gran confusión: מְהוּמָה גְדוֹלָה [gran confusión] es subordinado adverbialmente o acusativamente a la oración principal (cf. *Ew.*, §279d). Yahvé hirió a personas de la ciudad, desde el menor hasta el mayor de manera que les salieron tumores. שָׂתַר, ἁπ. λεγ. en nifal significa corromper.

Vers. 10-12. De Gat se envió el arca de Dios a Ecrón, *i.e.* Akîr, la ciudad más lejana en el estado filisteo (*vid.* el comentario de Jos. 13:3). Pero los ecronitas, habiendo sido informados de los acontecimientos en Asdod y Gat, clamaron al entrar el arca en la ciudad: «*han traído el arca del Dios de Israel hacia mí para matarme a mí y a mi pueblo*» (Estas palabras se deben entender como las palabras dichas por la ciudad) y dijeron a los príncipes que habían reunido: «*Enviad al arca del Dios de Israel para que vuelva a su sitio para que no me mate a mí, y a mi pueblo. Porque había un pánico mortal* (מְהוּמַת מָוֶת, pánico que había sido generado por muchos casos mortales) *en la ciudad y la mano de Dios se hizo muy pesada allí. Y los hombres que no murieron fueron heridos con tumores, y el clamor de la ciudad subió hasta el cielo*». Esta descripción que hace una breve alusión a las plagas que cayeron sobre Ecrón, manifiesta que Ecrón fue castigada aun más que Asdod y Gat. La reacción de los habitantes es totalmente clara. Mientras más tiempo discurre, en el que los filisteos ignoran la mano del Dios vivo, mayor es el castigo para que vean que el Dios de Israel, cuyo trono querían poseer como trofeo de su victoria sobre este pueblo, es el Dios omnipotente que podía vencer a sus enemigos.

Capítulos 6-7:1 La devolución del arca

Vers. 1-3. El arca de Yahvé estuvo siete meses en la región (שָׂדֶה, cf. Rut 1:2) de los filisteos y había causado dolor y destrucción a todas las ciudades a las que había sido traída. Los filisteos decidieron devolverla a los israelitas y reunieron para esto a sus sacerdotes y adivinos (קֹסֵם, cf. el comentario de Num. 23:23) para preguntarles: «*¿Qué debemos hacer respecto al arca de Yahvé? Decidnos con qué la hemos de enviar a su lugar*». מְקוֹמוֹ es el territorio de Israel y בַּמֶּה no significa de qué manera o cómo (*Vulg.*, *Thenius*), sino «con que», como en Miq. 6:6. No es posi-

16. La LXX presenta al final de los versos 3 y 6 amplios suplementos. Después del ver. 3 incluye καὶ ἐβαρύνθη χεὶρ κυρίου ἐπὶ τοὺς Ἀζωτίους καὶ ἐβασάνιζεν αὐτούς, καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς εἰς τὰς ἕδρας αὐτῶν, τὴν Ἄζωτον καὶ τὰ ὅρια αὐτῆς [y la mano del Señor se hizo pesada sobre los habitantes de Asdod y los atormentaba y los hirió en sus fundamentos, a Asdod misma y sus fronteras] y después del ver. 6: καὶ μέσον τῆς χώρας αὐτῆς ἀνεφύησαν μύες καὶ ἐγένετο σύγχυσις θανάτου μεγάλη ἐν τῇ πόλει [y durante aquel tiempo suyo mandaron ratones y hubo gran destrucción de muerte en aquella ciudad]. Este último suplemento lo encontramos también en la vulgata: *Et ebulliverunt villae et agri in medio regionis illius, et nati sunt mures, et facta est confusio mortis magnae in civitate* [y ebulló el pueblo y el campo en medio de aquella región y surgieron muchos ratones y hubo una gran confusión de muerte en la ciudad]. *Ewald* afirma acerca de estos suplementos en *Geschichte* II, p. 586 que no son necesarios en 5:3 y 6 pero más en 6:1, mientras que en 5:3 y 6 aun podrían dañar el sentido del texto. También *Thenius* reconoce que el suplemento del ver. 3 no fue nada más que una segunda traducción del verso 6 e incluido en el lugar incorrecto por el copista griego mientras que el suplemento del ver. 6 presentan el texto original y sólo poco deteriorado, según el cual el texto hebreo es de enmendar. Pero bajo un análisis objetivo no se puede reconocer que estos suplementos no son más que paráfrasis tomadas del contexto. La última parte del suplemento del ver. 6 fue tomada literalmente del ver. 11, la primera parte del cap. 6:4s. El suplemento de la Vulgata se encuentra en el códice Amiatense al borde del texto y falta en los códices más antiguos. A partir del siglo 8 el texto encontró su entrada en los manuscritos de la Itala que tiene como base al texto de la LXX (cf. Heyse, ad hoc loco Vulgata y Vercellonevariae lectiones *ad h.l.*). Acerca del suplemento de la LXX en el ver. 6 y en 6:1 (καὶ ἐξέζεσεν ἡ γὴ αὐτῶν μύαι, y su tierra produjo ratones) afirma aun *Wellhausen* que ambas presentan el caracter de un suplemento encolado aunque no se pueda encontrar una razón seria para explicar la omisión del mismo en el texto masorético. Además el texto del ver. 5 en la LXX ha sido deformado por otras corrupciones textuales.

ble argumentar en contra de esto (*Thenius*), que ya se hubiera referido en la pregunta a los regalos que se debía mandar porque los sacerdotes no habrían respondido: no los mandaréis sin algún regalo, porque los sacerdotes no se limitaban a esta respuesta con la que afirmaban generalmente la pregunta sino definieron el regalo: «*si enviáis el arca del Dios de Israel* (מְשַׁלְּחִים se debe usar en una oración impersonal como la tercera persona como en 2:24 y no debe suplir a אֹתָם), *no la enviéis vacía* (רֵיקָם, *i.e.* sin ofrenda de culpa) *sino que le devolveréis a él una ofrenda por la culpa*». אָשָׁם *lit.* culpa o la ofrenda por la redención o restitución de una culpa, la ofrenda de culpa, *vid.* el comentario de Lev. 5:14-26. Las ofrendas presentadas por los filisteos debían ser una restitución y un desagravio por la toma del arca y son llamadas אָשָׁם (culpa) a pesar de que sólo eran ofrendas de restitución. Por esa razón se usa al describir el ofrecimiento de estas dádivas el verbo הֵשִׁיב restituir, término técnico para la restitución de una culpa Num. 5:7 y de todo aquello que se ha tomado irregularmente de un bien ajeno, cf. Lev. 5:23. תֵּרָפְאוּ אָז, «*entonces seréis sanados y conoceréis por qué su mano se ha apartado de vosotros*» en tanto que retenéis el arca. Las palabras אָז תֵּרָפְאוּ tienen un significado condicional, aun sin אִם, porque la semántica ofrece este significado (cf. *Ew.*, §357b). Porque según el ver. 9 los sacerdotes creían que todo lo sucedido se debía a una casualidad. Con esa posición no podían estar seguros de que el pueblo sería sanado tan pronto hubieran devuelto el arca, por lo cual tenían que hablar de una forma condicional, a lo cual coincide el וְנוֹדַע וגו׳.

Vers. 4-6. La ofrenda de culpa debía corresponder al número de los príncipes filisteos. מִסְפַּר es acusativo de la libre subordinación de medidas o números, cf. *Ew.*, §204[a]. «El número de los príncipes», *i.e.* cuanto príncipe haya, tanta ofrenda de culpa debe haber. Esto significaba que debían ser los cinco tumores de oro y cinco ratones de oro, *i.e.* según las imágenes de sus tumores y los ratones que destruí en la tierra, la misma ofrenda para todos porque la misma plaga estuvo sobre todos vosotros y sobre vuestros príncipes. El cambio de personas en לְכֻלָּם «a todos ellos», *i.e.* a todo el pueblo filisteo y a לְסַרְנֵיכֶם «sus príncipes» va en contra de nuestro uso idiomático pero en el hebreo bastante común. Esta definición de las ofrendas de culpa está relacionada con la costumbre pagana, adaptada posteriormente al cristianismo, de consagrar una imagen del miembro sanado o de la situación de peligro a la deidad a la que se pidió la ayuda respectiva en su templo[17] y concuerda con la costumbre que, según *Tavernier* en *Rosenmann* (*Altes und Neues Morgenland* III, p. 77), se mantuvo desde tiempos remotos en la India hasta el día de hoy, en la que un peregrino que viaja a la pagoda para ser liberado de su enfermedad presentara según sus posibilidades económicas la figura del miembro enfermo o atacado a la deidad, y entonando un canto que también es coreado por otros. Una ofrenda semejante vale como testimonio de que la deidad había inducido tal situación. Pero en nuestro caso se presentaban representaciones de cosas que se habían sufrido, un cierto tipo de multa o resitución por aquello que se había defraudado a la deidad a fin de calmar su ira y alcanzar la libertad de aquellos males que se estaba sufriendo. Esto lo describen las palabras en el ver. 5 «*y daréis gloria al Dios de Israel; quizá El aliviará su mano de sobre vosotros, de vuestros dioses y de sobre vuestra tierra*». La combinación de הֵקֵל con מִן es pregnante: aliviar la mano y abandonar a alguien, *i.e.* quitar el castigo de éste. En la mención de las imágenes de los ratones se incluye el comentario: «*que asolan la tierra*» porque en la descripción de las plagas en el cap. 5 no se menciona explícitamente la desolación de la tierra por los ratones. Este suplemento de עַכְבְּרֵיכֶם [sus ratones] en relación con la falta de una mención tal después de עְפֹלֵיכֶם [sus tumores] muestra que la plaga de los ratones que antes no fue descrita y por lo tanto la mención de la LXX en 5:1 y 6 y 6:1 no es más que una glosa explicativa. El hecho de que los ratones puedan convertirse en una plaga es relativamente conocido. En países sureños puede pasar que destruyan cosechas completas, como lo presentan *Aristóteles*, *animal*. VI, 37; *Plinio*, *historia naturalis* X, cap. 65; *Strabo* III, p. 165; *Aeliano* y otros, mencionados por *Bochart*, *Hieroz*. II, p. 249, ed. Ros[18].

Ver. 6. «*¿Por qué entonces endurecéis vuestros corazones como endurecieron sus corazones los egipcios y Faraón* (Ex. 7:13ss.)*? Cuando Él los trató severamente* (הֶתְעֵלֵל בָּ como en Ex. 10:2), *¿no dejaron ir a ellos* (los israelitas) *y se fueron?*» (cf. Ex. 12:31ss.). La mención del endurecimiento de los egipcios con las consecuencias respectivas en boca de los sacerdotes filisteos no puede impresionar porque la noticia de aquellos acontecimientos se habían expandido entre todos los pueblos circundantes, cf. 4:8. Además este aviso no se encontraba en contradicción con el hecho de que los sacerdotes todavía dudaban si las plagas realmente venían de Yahvé. Estas dudas no amortiguan la posibilidad del asunto y fue por aquella posibilidad por la que les pareció recomendable tratar de hacer todo lo posible para aplacar la ira del Dios de los israelitas a quien los paganos, en su temor ante sus diversos dioses, no temían menos que a sus propios dioses.

Vers. 7-12. Por eso ordenaron la devolución del arca, observando la reverencia que había que presentarle al Dios de Israel como una deidad poderosa (vers. 7-9). Los filisteos debían tomar un carro nuevo y prepararlo (עָשָׂה),

17. Siguiendo esta tradición, náufragos consagraron después de ser salvados a Isis o a Neptuno un dibujo de su naufragio, gladiadores sus armas y esclavos libertados sus cadenas. Diversas culturas antiguas colgaban cuadros de genitales testificando de la sanidad de parte de esta deidad (cf. *Scholia ad Aristofanes*, *Acharn*. 243 y los demás testimonios de *Winer, Realwörterbuch* II, p. 255). De los cristianos del siglo IV podemos leer en *Theodoreto*, *Therapeutik der griechischen Krankheiten* VIII, opp. Ed. Schulze IV, p. 321: Οτι δὲ τυγχάνουσιν ὧνπερ αἰτοῦσιν οἱ πιστῶς ἐπαγγέλοντες, ἀναφανδὸν μαρτυρεῖ τὰ τούτων ἀναθήματα, τὴν ἰατρείαν δηλοῦντα. οἱ μὲν γὰρ ὀφθαλμῶν, οἱ δὲ ποδῶν, ἄλλοι δὲ χειρῶν προσφέρουσιν ἐκτυπώματα· καὶ οἱ μὲν ἐκ χρυσοῦ, οἱ δὲ ἐξ ὕλης ἀργύρου πεποιημένα. δέχεται γὰρ ὁ τούτων Δεσπότης καὶ τὰ σμικρά τε καὶ εὔωνα, τῇ τοῦ προσφέροντος δυνάμει τὸ δῶρον μετρῶν. δηλοῖ δὲ ταῦτα προκείμενα τῶν παθημάτων τὴν λύσιν, ἧς ἀνετέθη μνημεῖα παρὰ τῶν αρτίων γεγενημένων. Y en Roma se sigue colgando un cuadro del peligro de muerte del cual se pudo salvar en la iglesia de aquel santo que se invocó durante el peligro.

18. Según *Hitzig*, *Urgeschichte der Philister*, pp. 201s. y *Geschichte, des Volkes Israel*, p. 125 y *Wellhausen*, p. 64 la referencia a los ratones o topillos campesinos se debe sólo a un malentendido del símbolo de los ratones áureos. El ratón era el símbolo del bubón de peste y ambas formas de la ofrenda se refieren a la misma plaga de la peste y tienen el mismo significado. Pero, dejando aparte el hecho de que para la afirmación «el ratón es un tipo para el bubón de peste» no se puede usar el ratón en la mano del monumento de Setón ni el epíteto de Apolón ὁ Σμίνθευς (de σμίνθος, ratón) como ejemplo de esto, esta hipótesis fracasa ante el enorme cambio de significado del término «figuras de los ratones que desolan el territorio» en «figuras de ratones verdaderos, tales como los tenéis en vuestros campos» (*Wellhausen*), lo cual sólo pudo ser producido por desconocimiento. Pero tampoco este Quid pro quo puede eliminar la desolación del campo por los ratones de nuestro texto. Porque a esta desolación se alude en la oración final del ver. 5, la cual se encuentra tanto en el texto hebreo como en la LXX: Que el Dios de Israel quite su mano pesada de vosotros y de vuestros dioses y de vuestra tierra. Así como מֵעֲלֵיכֶם se refiere a la plaga de los filisteos junto a עפלים y אֱלֹהֵיכֶם se refiere a la caída y la destrucción de la imagen de Dagón en Asdod, de la misma manera מֵעַל אַרְצְכֶם se refiere a la plaga de los ratones que asola la tierra de los filisteos.

uncir dos vacas con crías, sobre las que aun no se había puesto un yugo y cuyas becerras debían ser llevadas a la casa, *i.e.* al corral. Después de estas preparaciones debían tomar el arca y colocarla en el carro junto con la ofrenda de culpa que se encontraban en una caja a su lado y la (אתו, *i.e.* el arca) dejarán ir para que vaya, sin que se dirigiera o arriara a las vacas. De acuerdo al rumbo que éstas tomaban se podría observar si la plaga venía del Dios de Israel o si sucedió por casualidad. «*Si sube por el camino de su frontera a Bet-semes, entonces Él nos ha hecho este gran mal. Pero si no, entonces sabremos que no fue su mano la que nos hirió, nos sucedió por casualidad*». Como a menudo en el ver. 7 se encuentra el genitivo masculino después de las palabras בְּנֵיהֶם, עֲלֵיהֶם Y מֵאַחֲרֵיהֶם como el género común en vez del género femenino. Así también en los vers. 10 y 12 אַרְגָּז que sólo aparece en vers. 8, 11 y 15 significa según el contexto y las antiguas versiones «una caja». El sufijo en אתו en el ver. 8 se refiere al arca, el cual también es el sujeto de יַעֲלֶה en ver. 9. גְּבוּלוֹ, la región del arca del pacto es el territorio de Israel donde ésta tenía su santuario. מִקְרֶה posee una posición adverbial «por casualidad» nos sucedió esto. Aquí yerra *Erdmann* al traducir «fue una casualidad para nosotros» porque מִקְרֶה no puede ser el «nominativo del sujeto» (¿?) por la presencia del siguiente הוּא: El nuevo carro y las vacas jóvenes que nunca estuvieron bajo un yugo corresponden a la santidad del arca de Dios. Poner esta en un carro ya usado para otros motivos terrenales sería un pecado contra los santos elementos, así como el arriar animales que ya fueron usados para mover otros carros y que por causa del yugo ya perdieron parte de su fuerza, cf. Deut. 21:3. La elección de vacas en relación a la de bueyes se debe al motivo que se quería alcanzar con ello. De vacas lactantes a los que se quitaba las becerras se podía esperar que cuando estas siguieran su instinto, volverían donde sus crías al corral. Pero si sucedía lo contrario, entonces esto era una clara señal de que un poder divino, es decir el Dios, cuyo arca debían llevar a su tierra, los conducía. De esto se puede concluir que las plagas que vinieron sobre los filisteos, fueron originadas por este Dios. El consejo de los sacerdotes no fue muy inteligente sino que se trataba de un intento astuto de probar el poder del Dios de Israel, motivando así involuntariamente la revelación de la magnificencia de Dios a un pueblo que no le conocía.

Vers. 10-12. El Dios de Israel realizó verdaderamente lo que los sacerdotes de Dagón no creyeron posible. Cuando los filisteos, siguiendo el consejo de sus sacerdotes pusieron el arca con las ofrendas de culpa en el carro «*las vacas tomaron el camino recto sobre el camino de Bet-semes; iban por el camino, mugiendo mientras iban* (*i.e.* iban mugiendo sin cesar) *y no se desviaron ni a la derecha ni a la izquierda. Y los príncipes de los filisteos las siguieron hasta el límite de Bet-semes*». יִשַּׁרְנָה בַּדֶּרֶךְ *lit.* eran directas en el camino, *i.e.* caminaban directamente por el camino. La forma יִשַּׁרְנָה que toma el lugar de יְיַשַּׁרְנָה es imperfecto Kal 3ª persona plural femenino con י preformativa en vez de ת como lo vemos también en Gen. 30:38, cf. *Ges.*, §47, nota 3 y *Ew.*, §191b. Bet-semes, actualmente llamada Ain-Shems era una ciudad sacerdotal situada en la frontera de Judá y Dan (cf. Jos. 15:10).

Vers. 13-18. Los habitantes de Bet-semes estaban segando la cosecha del trigo en el valle cuando vieron llegar al arca y se alegraron de verla. El carro había llegado al campo del bet-semita Josué y se detuvo allí donde había una piedra grande. Los habitantes de Bet-semes partieron la madera del carro y ofrecieron las vacas en holocausto al Señor. Los levitas habían bajado el arca del Señor junto con la caja en las que estaban las ofrendas de culpa y las colocaron sobre la piedra grande y los habitantes de Bet-Semes ofrecieron holocaustos y sacrificios aquel día al Señor. Cuando los cinco príncipes vieron esto regresaron a Ecrón el mismo día. El hecho de que los betsemitas sean el sujeto de וַיִּבְקְעוּ y no los filisteos puede ser demostrado mediante una lectura clara de las oraciones. En especial se puede deducir del verso 14ª, donde las palabras de וְהָעֲגָלָה hasta גְּדוֹלָה son oraciones circunstanciales injertadas en la oración principal. וַיִּבְקְעוּ se conecta a וַיִּשְׁמְחוּ לִרְאוֹת para proseguir la oración principal.

Ver. 15ª contiene un comentario posterior por lo cual הוֹרִידוּ es de traducir con el pluscuamperfecto. Después de que se había sacrificado el carro con las vacas al Señor los habitantes de Bet-Semes prorrumpieron en alegría acerca del regreso del arca del pacto ofreciendo además de estos holocaustos y sacrificios para expresar su agradecimiento y alabanza a Dios. Con los holocaustos querían consagrarse nuevamente al servicio del Señor y con los sacrificios que culminaban en la cena comunitaria querían sellar la comunión con el Señor. La presentación de estos sacrificios en Bet-Semes no fueron una transgresión del mandamiento de sólo sacrificar ante el Señor en el lugar de su santuario, ya que el arca del pacto era el trono de la presencia de la gracia divina, ante la cual normalmente se presentaba sacrificios en el santuario (de Silo). Para esto el Señor había santificado el arca como trono de su presencia mediante el milagro de su devolución.

En los versos 17 y 18 se vuelve a pasar lista de las diversas ofrendas de culpa que los filisteos habían dado a Yahvé. Éstos son: cinco tumores de oro, uno para cada ciudad de los filisteos (cf. el comentario de Jos. 13:3) y «*ratones de oro conforme al número de todas las ciudades de los filisteos que pertenecían a los cinco príncipes, tanto de ciudades fortificadas como de aldeas sin murallas*» (הַפְּרָזִי, *vid.* el comentario de Deut. 3:5). Los sacerdotes habían aconsejado restituir la culpa con cinco ratones de oro al igual que cinco tumores de oro (ver. 4). Pero sin duda los filisteos mandaron tantos ratones como era el número de las ciudades y comunidades en sus cinco estados porque la plaga de los ratones se había expandido en todo el sector mientras que la plaga de los tumores sólo había afectado a los habitantes de aquellas ciudades a las que había llegado el arca del pacto. De esta manera desaparecen las diferencias entre el ver. 4 y el 18. Las siguientes palabras וְעַד אֶבֶל הַגְּדוֹלָה [y hasta la gran piedra] carece de sentido. La definición de esta piedra עָלֶיהָ וגו אֲשֶׁר הִנִּיחוּ [sobre la que habían puesto el arca] queda clara al comparar el ver. 14 y el 15, designando con ello אֶבֶל הַגְּדוֹלָה, la gran piedra en la que pusieron el arca al bajarla del carro. La suposición de *Kimchi* de que esta piedra haya sido llamada אֶבֶל, luctus, pena, *propter luctum quem fecerunt apud eum* [por el dolor que les fue hecho por esto] es totalmente incomprensible (cf. ver. 19). No queda otra opción que afirmar que אבל es un error ortográfico y que correctamente debía ser אֶבֶן, como ya lo leyeron o interpretaron la LXX y el Targum. Pero tampoco el וְעַד [hasta] coincide de ninguna manera porque no sólo no se espera de וְעַד כְּפַר הַפְּרָזִי una segunda mención de un lugar sino más aun es imposible creer que los filisteos hayan incluido un ratón de oro como ofrenda de culpa por la gran piedra en la que fue dispuesta el arca del pacto. Por eso debemos cambiar וְעַד en וְעֵד: «y testigo (cf. para el uso de וְעַד con este significado Gen. 31:52) es la gran piedra, hasta el día de hoy en el campo del betsemita Josué».

Vers. 19-7:1. *La ubicación del arca de Dios*. ver. 19. Así como el arca del pacto trajo a los filisteos desgracias, de la misma manera los habitantes de Bet-Semes debían aprender que en su pecaminosidad no podían mantenerse ante el Dios santo. «*Y Él* (Dios) *hirió a los hombres*

de Bet-Semes[19]*, porque habían mirado el arca de Yahvé y mató a setenta hombres cincuenta mil hombres*». En la mención de estos números no sólo cae en cuenta la anteposición de los setenta hombres ante los cincuenta mil hombres sino más aun la falta de la cópula ו antes del segundo numero, lo cual es totalmente atípico. Si además consideramos que en ese tiempo no podían vivir cincuenta mil hombres en y alrededor de Bet-Semes y que además no se puede considerar que haya habido una reunión del pueblo de todo el territorio o aun extraterritorial, que además faltan las palabras חֲמִשִּׁים אֶלֶף אִישׁ en algunos manuscritos hebreos y que *Josefo* en su relato de este acontecimiento sólo hable de setenta muertos (*Ant*. VI, 1,4) no podemos considerar la mención de los cincuenta mil hombres como correcta y original sino que tenemos que asumir que se trata de una glosa que equivocadamente entró al texto. Esta glosa debe ser muy antigua porque tanto la LXX como la caldea han presentado ambos números en el texto y trataron de interpretarlos de diversas maneras. Dejando aparte este número el verso no contiene nada más en su forma y contenido que nos daría pie a dudar de su integridad. La repetición de וַיָּךְ es una simple reanudación de la idea principal interrumpida por la cláusula כִּי רָאוּ בַּאֲרוֹן יהוה [porque miraron el arca de Yahvé] y בָּעָם [para el pueblo] sólo es un término general de בְּאַנְשֵׁי בֵית־שֶׁמֶשׁ [los habitantes de Bet-Semes]. El golpe que hirió a los habitantes de Bet-Semes ha sido motivado lo suficiente por כִּי רָאוּ וגו. No es necesario afirmar con los rabinos que רָאוּ בָּאָרוֹן significa que miraron *en* el arca, *i.e.* que abrieron el arca y se cercioraron de su sontenido. Porque si este fuera el significado original la apertura definitivamente habría sido mencionada. רָאָה con ב significa mirar, contemplar, complacerse y define sin duda un mirar fanático que no corresponde a la santidad del arca de Dios lo cual era castigado según Num. 4:20 con la muerte. Afligidos con este juicio divino los habitantes de Bet-Semes dijeron: «*¿Quién puede estar delante del Señor, este Dios santo?*» Los betsemitas encontraron la razón de aquel castigo en su naturaleza pecaminosa y no en alguna transgresión que habían cometido los castigados. Inspirados por estas emociones añaden: «*¿Y a quién subirá (Yahvé) al alejarse de nosotros?*» El sujeto de יַעֲלֶה [subirá] no es el arca del pacto sino Yahvé, quien eligió al arca del pacto como su trono. Para eludir más juicios divinos trataron de sacar el arca de la ciudad. Para eso mandaron mensajeros a los habitantes de Quiriat-Jearim para avisarles de la devolución del arca con la petición de llevársela.

Cap. 7:1. Éstos vinieron por ella y la llevaron a la casa de Abinadab en la colina (según la Vulgata, Lutero y otros, בַּגִּבְעָה es apelativo y no nombre propio de una ciudad en la periferia de Quiriat-Jearim) y consagraron a Eleazar, hijo de Abinadab para que cuidara el arca del Señor. *Quiriat-Jearim*, el actual *Kuryet el Enab* (*vid.* el comentario de Jos. 9:17) no fue una ciudad sacerdotal ni una ciudad de los levitas. El motivo por el que el arca fue traída a esa ciudad se ha de deber simplemente a la situación geográfica dado que Quiriat-Jearim era la siguiente ciudad camino de Bet-Semes a Silo. Pero debido a que nos faltan indicaciones concretas para poder decir por qué no la llevaron directamente al santuario de Silo sino que la dejaron en Quiriat-Jearim en la casa de Abinadab, sólo podemos presentar suposiciones al respecto. La opinión de *Ewald* (*Gesch*. III, p. 584) de que los filisteos habían destruido Silo después de la victoria sobre Israel (cap. 4) se encuentra en contradicción con la noticia acerca de la permanencia del culto en el santuario en Nob y Gabaón (21:6; 1 R. 3:4; 2 Crón. 1:3). Más bien se podría explicar con el hecho de que, interpretando la toma del arca por los filisteos como un juicio divino por causa de los pecados de los hijos de Elí y la consecuente deshonra del santuario, no se quería devolver el arca sin una revelación de la voluntad divina en cuanto a la devolución de éste al santuario sino que se prefirió ubicarla en Quiriat-Jearim que además se encontraba más lejos de los filisteos. Aquí se quedó porque no hubo tal revelación de la voluntad divina. En tanto el santuario mismo fue trasladado de Silo a Nob y finalmente a Gabaón hasta que David lo mandó a trasladar a Jerusalén, una vez conquistado el castillo de Sion y designa a ésta ciudad como su residencia (2 Sam. 6). A pesar de que no se menciona que Abinadab fuera un levita, esto es bastante probable porque de otra manera no se habría elegido a su hijo Eleazar para cuidar el arca sino que se habría designado a un levita para tal oficio.

Capítulo 7:2-17. La conversión de Israel al Señor por medio de Samuel y la victoria sobre los filisteos. El oficio de juez de Samuel

Vers. 2-4. Purificación de la idolatría de Israel. A partir de ese momento en el que el arca se quedó en Quiriat-Jearim pasaron veinte años y todo Israel se lamentaba tras Yahvé. Entonces les dijo Samuel: «*Si os volvéis al Señor de todo corazón, quitad de entre vosotros a los dioses extranjeros y Astarot, y dirigid vuestros corazones firme al Señor y servidle sólo a él para que Él os libre de la mano de los filisteos*». Y los israelitas hicieron conforme a esto. Las diferentes oraciones de los vers. 2 y 3 están conectadas por una ו consecutiva y no pueden ser separadas. No es posible localizar una laguna[20] sino que más bien contiene un solo pensamiento que concuerda lógicamente: «*Y su-*

19. En vez de las palabras וַיַּךְ בְּאַנְשֵׁי בֵית־שֶׁמֶשׁ la LXX tiene καὶ οὐκ ἠσμὲνισαν οι υιοὶ Ιεχονίου ἐν τοῖς ἀνδράσι Βαιθσαμύς. *Ewald*, *Thenius* y *Wellhausen* consideran que esta variante es el texto original y correcto. *Ewald* y *Thenius* lo retraducen וְלֹא שָׂמְחוּ וגו «y no se alegraron los hijos de Jeconías entre los habitantes de Bet-Semes porque vieron el arca» mientras que *Wellhausen* asume וְלֹא נָקְו וגו «y les fue mal...» sea el original. Pero hay que notar que no sólo los antiguos traductores tuvieron presente y tradujeron nuestro texto masaorético sino que tampoco *Josefo* encontró en su texto bíblico este suplemento de la LXX. Las razones que llevaron a *Thenius* a argumentar en contra del texto masorético fueron refutadas prontamente por *Wellhausen*. Por eso no podemos aceptar la hipótesis de que el suplemento alejandrino se basó en el texto hebreo y nos vemos obligados a suponer que éste no es más que una libre interpretación de los alejandrinos porque no encontramos rastro alguno de los hijos de Jeconías a excepción de la genealogía en 1 Crón. 3:17 que carece de relevancia. Pero el peso de estos argumentos es aliviado por el hecho que éstos no demuestran un motivo para la desaparición de estas palabras del texto original.

20. Los motivos que *Thenius* presenta para afirmar la existencia de una laguna entre los vers. 2 y 3 no tienen fuerza probatoria y son considerados aun por *Wellhausen* como «poco probables». Del hecho de que en el cap. 6 los filisteos hayan devuelto el arca no se puede concluir de ninguna manera que habían abandonado su señorío sobre Israel de modo que el וַיִּצֹּל אֶתְכֶם וגו resultara incomprensible. La aparición de Samuel con el oficio de juez no presupone que su nombramiento debió haber sido mencionado antes. No hubo siquiera una transferencia formal del oficio de juez a Samuel, quien desde el principio había sido reconocido por todo Israel como profeta consagrado a Yahvé (3:19ss.). Finalmente también se puede comprender la mención de la idolatría y la abstinencia del culto conforme a la orden de Samuel sin que antes se hubiera tenido que narrar explícitamente la idolatría del pueblo observando la aptitud del pueblo por seguir a otros dioses y recordando que Samuel demandaba la conversión sincera del pueblo al Señor y les ordena servir sólo a Él con lo cual no se niega la permanencia del servicio de Yahvé sino que se implica. Asimismo faltan los motivos para afirmar que los versos 3 y 4 fueran incluidos posteriormente.

cedió que, a partir de aquel día en el que el arca se quedó en Quiriat-Jearim, los días se multiplicaron y fueron veinte años y toda la casa de Israel se lamentaba detrás de Yahvé y dijo Samuel etc.». Los verbos וַיִּרְבּוּ [se multiplicaron], וַיִּהְיוּ [y fueron] y וַיִּנָּהוּ [y lamentaron] sólo son la continuación del infinitivo שֶׁבֶת [reposar, según *Ew.*, §345b]. La oración principal es retomada con וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל [y dijo Samuel]. El contenido de los versos nos lleva a combinar estas oraciones de esta manera. La información de que pasaron veinte años sólo se puede entender si después de este lapso hubo un cambio. Las lamentaciones del pueblo en sí no pueden ser tomadas como cambio sino que éstas produjeron tal cambio. La consecuencia se narra en el ver. 3 y consistía en la exhortación de Samuel a abandonar a los dioses extranjeros (ver. 3) y que él llevó al pueblo a la victoria sobre los filisteos (vers. 5ss.), después de que el pueblo siguió sus exhortaciones (ver. 4). נָהָה de יְנַהּוּ lamentar (Miq. 2:4; Ez. 32:18). *Phrasis: «Lamentari post Deum» desumta est ab humanis, cum aliquis alterum sequitur et lamentabundus tam diu solicitat donec annuat. Exemplo est Syrophoenissa Matth. 15* [La frase «lamentar detrás de Dios» ha sido tomada de las relaciones interpersonales. Cuando una persona persigue a otra lamentándose hasta que se le presta atención. Podemos encontrar un ejemplo en la mujer sirofenicia en Mat. 15] (*Seb. Schmidt*). El significado de reunirse (*Gesenius*) en נהה se encuentra sólo en el arameo אִתְנְהִי mientras que en el hebreo no se encuentran. La exhortación de Samuel recuerda a Jos. 24:14 y Gen. 35:2 pero presupone en las palabras «*si volvéis al Señor de todo corazón*» que un regreso del pueblo al Señor su Dios ya se había iniciado porque el participio שָׁבִים denota una acción duradera. Con esto Samuel demanda mostrar la consagración del corazón a Dios por medio de la renunciación a los ídolos. Los אֱלֹהֵי הַנֵּכָר (cf. Gen. 35:2) son designados como בְּעָלִים. Respecto a בְּעָלִים y עַשְׁתָּרוֹת *vid.* el comentario de Jue. 2:11 y 13. הֵכִין לֵב dirigir el corazón cf. Sal. 78:8 y 2 Crón. 30:19.

Versículos 5-14. Victoria sobre los filisteos por la oración de Samuel

Vers. 5s. Cuando Israel se hubo consagrado al Señor de todo corazón y quitado todos los ídolos, Samuel reunió a todo el pueblo en Mizpa para prepararlos para una guerra con los filisteos mediante un día de oración y penitencia. El hecho de que la reunión de todo el pueblo en Mizpa tenía el objetivo de consagrar al pueblo para esta batalla mediante el culto religioso no sólo se debe a que en el ver. 7 los filisteos, al oír de tal reunión, subieron contra Israel sino también del contenido del ver. 5: Samuel dijo (*sc.* a los representantes y principales del pueblo): «*reunid en Mizpa a todo Israel y yo oraré al Señor por vosotros*». Su propósito sólo podía ser el restablecimiento de la relación correcta de Israel con su Dios y encaminar con esto su liberación del señorío de los filisteos. Samuel designó como lugar de encuentro Mizpa, *i.e.* Nebi Samwil en la frontera occidental de la tribu de Benjamín (*vid.* el comentario de Jos. 18:26), en parte por motivos históricos porque allí se habían reunido las tribus para decidir acerca del pecado de los habitantes de Gabaón y decidido la guerra contra Benjamín (Jue. 20:1ss.), en parte porque Mizpa se encontraba en el sector occidental de la cordillera, una ubicación estratégicamente perfecta para iniciar la guerra contra los filisteos.

Ver. 6. Al reunirse en aquella ciudad «*sacaron agua y la derramaron delante de Yahvé, ayunaron aquel día y dijeron allí: hemos pecado contra el Señor*». El sacar agua y derramarla ante Yahvé era una acción simbólica que ya fue interpretada correctamente por el arameo: *Effuderunt cor suum per poenitentiam sicut aquam coram Domino* [derramaron su corazón como penitencia ante Dios cual si fuera agua]. Esto se explica de las expresiones simbólicas en otros textos veterotestamentarios: ser derramado como agua (Sal. 22:14); derramar el corazón como agua como descripción de la disolución interna por causa de dolor (Lam. 2:19; cf. 2 Sam. 4:14). Según esto el derramamiento de agua ante el Señor era una presentación simbólica de la aflicción terrenal y espiritual en la que se encontraban, una confesión: *ecce nos coram te sicut aquae effusae sunt* [he aquí nosotros estamos derramados ante ti como esta agua] (Vat. Drus.) y dado que sus pecados, su separación de Dios, habían llevado a tal aflicción, era necesaria una confesión de su aflicción por el pecado así como un acto de profunda humillación ante el Señor. El pueblo amplió esta humillación con el ayuno (צוּם) como señal de contrición del dolor espiritual por su pecado así como mediante la confesión oral de sus pecados realizados contra el Señor. Por el וַיֹּאמְרוּ añadido a שָׁם: y dijeron allí, *i.e.* en Mizpa se hizo diferencia formal entre la confesión oral de su culpa y los dos actos simbólicos de la humillación ante Dios. Pero con esta división formal los tres elementos adquieren el mismo rango. Lo que fue hecho simbólicamente con el ayuno y con el derramamiento de agua era explicado y afirmado por la palabra de la confesión. שָׁם no es, como afirma *Thenius*, un adverbio temporal. Ni en Sal. 14:5; 132:17 ni en Jue. 5:11.

«*Y Samuel juzgó a los hijos de Israel en Mizpa*». וַיִּשְׁפֹּט no significa «era juez» (*Michaelis*, e.o.) ni «castigó a cada uno conforme a su transgresión» (*Thenius* según *David Kimchi*). El juicio del pueblo no consistió en una reprensión severa ni en una absolución que impartía a los arrepentidos después de que ellos hubieran confesado sus pecados sino que consistió en que Samuel reunió al pueblo en Mizpa para que éste se humillara ante Yahvé, impartiendo el perdón de los pecados por medio de su intercesión que hizo volver a la gracia divina y restableció así la relación correcta de Israel para con su Dios de manera que el Señor podía pelear contra los enemigos de su pueblo.

Cuando los filisteos escucharon de la reunión de Israel en Mizpa (vers. 7s.) los príncipes de los filisteos subieron contra Israel para pelear contra ellos. En el temor ante el ataque de los filisteos, los israelitas dijeron a Samuel: «*No dejes de clamar por nosotros al Señor nuestro Dios para que Él nos libre de la mano de los filisteos*».

Ver. 9. «*Tomó Samuel un cordero de leche* (טֶלֶה חָלָב: un cordero que todavía era amamantado. Según Lev. 22:27 debía tener por lo menos siete días de nacido) *y lo ofreció como holocausto completo al Señor*». כָּלִיל está en posición adverbial en su significado adjetivo: totalmente. El arameo no lo tradujo quizás porque le pareció pleonástico porque cada holocausto era quemado en su totalidad en el altar y כָּלִיל es usado por eso en la dicción superior como sinónimo de עוֹלָה [sacrificio] (cf. Deut. 33:10 y Sal. 51:21). Pero el uso de כָּלִיל aquí no es el de un sinónimo de עוֹלָה sino que significa que el cordero no fue repartido cuando fue presentado en el altar. Samuel tomó un cordero muy joven para el holocausto no porque era considerado el animal de sacrificio más limpio e inocente dado a que no se puede demostrar que animales muy jóvenes eran considerados más limpios para el sacrificio que los adultos, sino que era considerado como el más apto para simbolizar al pueblo de Israel que por su conversión al Señor había despertado su nuevo rigor. El animal de la ofrenda era una imagen de aquel que consagraba en éste su vida al Señor. El animal sacrificado era una representación de la oración. Cuando Samuel realizó tal sacrificio clamó al Señor por los hijos de Israel y el Señor respondió a su oración.

Ver. 10. Mientras Samuel estaba ofreciendo el holocausto los filisteos se acercaron para pelear contra Israel. Pero el Señor tronó con gran estruendo, *i.e.* con fuertes golpes en contra de los filisteos y los confundió de tal manera que fueron derrotados por Israel. El trueno que confundió a los filisteos (יְהֻמֵּם como en Jos. 10:10) era la respuesta divina al clamor de Samuel.

Ver. 11. Tan pronto como empezaron a huir, los israelitas salieron de Mizpa, persiguieron a los filisteos y los vencieron más allá de Bet-car. El pueblo aquí mencionado no ha sido encontrado aún. *Josefo* lo describió como μέχρι Κορράων (*Ant*. VI, 2, 2).

Ver. 12. Samuel erigió una estela como monumento en recuerdo de esta vistoria entre Mizpa y Sen y le dió el nombre de Eneb-ezer, *i.e.* piedra de ayuda para recordar a las generaciones posteriores que el Señor había ayudado a su pueblo hasta ese punto. Al igual que Bet-car la ubicación de Sen no ha sido localizada todavía. שֵׁן *i.e.* diente parece referirse a una formación pétrea en especial (cf. 14:4) pero también puede significar un pueblo situado en la punta de un monte.

Ver. 13. Por esta victoria lograda con la ayuda divina los filisteos fueron humillados de tal manera que no volvieron a incursionar en el territorio israelita. La limitación de וְלֹא יָסְפוּ וגו «*y no volvieron más dentro de los límites de Israel*» se da por el contexto. Las palabras «*y la mano del Señor estuvo en contra de los filisteos todos los días de Samuel*» insinúa que intentaron recuperar el dominio sobre el territorio perdido pero que no pudieron lograr nada durante la vida y regencia de Samuel. Esto también lo muestran las victorias de Saúl en caps. 13 y 14, cuando los filisteos habían intentado recuperar nuevamente el señorío de la región. Las derrotas que sufirieron bajo Saúl pertenecen todavía a los días de Samuel porque Samuel murió pocos años antes de Saúl. A causa de estas batallas de Saúl con los filisteos *Lyra y Brentius* trataron de interpretar כָּל־יְמֵי שְׁמוּאֵל [todos los días de Samuel] como refiriéndose a todos los días de su tiempo de juez que terminaron con la institución de Saúl como rey. Pero esto está en clara contradicción con el ver. 15, donde dice que Samuel fue juez todos los días de su vida. *Seb. Schmidt* lo describió correctamente: *Non amplius ita venerunt ut essent victores et ut olim Israelem subigerent: redierunt tamen ita ut manus Domini esset adversus ipsos h.c. ut repellerentur et caederentur: etiamsi non planc expellerentur nec Israelitae a tributo et stationariis militibus liberarentur, idque omnibus diebus, quibus duravit ductus judiciaris Samuelis, imo etiam tota vita, cum etiam per Saulem caesi sunt. Etiamsi forte unum alterumque locum subegerunt*. [No tuvieron otra posibilidad para subyugar a los israelitas como antes. Pero a pesar de eso regresaron de manera que la mano del Señor estaba en contra de ellos, lo cual produjo su repulsión y derrota aunque no fueron realmente echados (del territorio completo) o los israelitas no tuvieron que rendirles tributo y las guarniciones siguieron siendo presentes durante todo el tiempo de Samuel no hubiera sido necesario que Saúl los aniquilara].

Ver. 14. Como consecuencia de la derrota en Eben-ezer los filisteos tuvieron que restituir a Israel las ciudades conquistadas «*desde Ecrón hasta Gat*». Esta definición limítrofe debe ser entendida como exclusiva, *i.e.* en el sentido de que *Israelem recepisse urbes suas juxta fines Philistaeorum sitas, metiendo istos fines Philistaeorum ab Ekrone usque Gath* [Israel recuperó sus ciudades que estaban cerca de la frontera filistea, designando esta frontera desde Ecrón hasta Gat] (*Seb. Schmidt*) y no de que los israelitas sólo recibieron Ecrón y Gat. Las ciudades restantes fueron repartidas por Josué a las tribus de Judá y Dan (Jos. 13:3s.; 15:45s.). Pero a pesar de eso parece que después de la muerte de Josué, Ecrón y Gat no siempre permanecieron bajo el dominio israelita (Jue. 1:18). «*Y su territorio*», no es el territorio de Ecrón hasta Gath sino las ciudades devueltas a Israel que fueron liberadas de la mano de los filisteos. «*Y hubo paz entre Israel y los amorreos*», *i.e.* depsués de la victoria hubo paz entre las tribus cananeas e Israel durante todo el tiempo de Samuel. Los amorreos son nombrados por ser considerados las más poderosas de las tribus cananeas (Jos. 10:6). Según Jue. 1:34s. éstos habían forzado a los danitas del valle a la región montañosa.

Vers. 15-17. *El juzgado de Samuel*. Con la reunión del pueblo en Mizpa y la victoria alcanzada por la oración de Samuel en Eben-ezer, tomó el mando del pueblo de manera que se puede decir que su oficio de juez empezó aquí aunque ya actuó como profeta en el pueblo después de la muerte de Elí, habiendo empezado en este tiempo con la conversión de Israel al Señor. Así como en 3:19-21 se describe su actuar profético, en nuestro pasaje se describe su oficio de manera general empezando con la duración en el ver. 15: todos los días de su vida, como lo demuestra su oficio bajo el reinado de Saúl y la unción de David (caps. 15 y 16). A partir del ver. 16 se presenta su calidad: «*cada año acostumbraba hacer un recorrido* (וְסָבַב sirve para definir mejor וְהָלַךְ, caminó y recorrió) *por Betel* (*i.e.* Beitin, cf. el comentario de Jos. 7:2), *Gilgal y Mizpa* (*vid.* el comentario del ver. 5) *y juzgaba a Israel en esos lugares*». No se puede afirmar con seguridad total de cuál Gilgal se trata, si es el que está en el valle del Jordán (Jos. 4:19) o el del Jiljila al sureste de Silo (cf. el comentario de Jos. 8:35). La secuencia en la descripción podría ser un argumento para el segundo porque designaría el orden de las ciudades que Samuel visitaba en sus viajes saliendo desde Rama hasta Betel, ubicado al noreste, siguiendo al norte o noreste a Jiljila y regresando por el sureste a Mizpa para regresar a Ramá. Por otro lado se asume que se trataba de Gilgal en el valle del Jordán, habría ido primero a esa ciudad porque según 2 R. 2:1 y 4:38 ahí se encontraba la escuela de los profetas cuya fundación se remonta posiblemente a Samuel. Si esta suposición resulta verdadera tendríamos una prueba eficaz de que Samuel juzgó al pueblo en este lugar y no en la cuenca del Jordán. Lamentablemente no podemos confirmar tal suposición. אֵת כָּל־הַמְּקוֹמוֹת [todos los lugares] es gramaticalmente visto un acusativo y una aposición explicativa de אֶת־יִשְׂרָאֵל (*lit.* Israel), *i.e.* todos los lugares mencionados refiriéndose a aquellos moradores que se encontraban allí: «*Y después volvía a Ramá*». Después de haber hecho este viaje regresaba a Ramá donde tenía su casa. En ese lugar juzgaba a Israel y construyó un altar para administrar los problemas religiosos de Israel. Hasta la muerte de Elí, Samuel vivió y trabajó en Silo. Pero después que el arca fuera tomada por los filisteos y el santuario de Silo perdió su significado, dejando de ser el lugar de la presencia de la gracia divina, Samuel regresó a su ciudad natal Ramá y construyó allí un altar para presentar sus sacrificios a Yahvé. Por eso Samuel tuvo la posibilidad de construir un altar en Ramá, sin que Dios se lo hubiera ordenado especialmente.

II. EL REINADO DE SAÚL DESDE SU ELECCIÓN HASTA SU RECHAZAMIENTO (capítulos 8-15)

El reino de Israel fue constituido por la mediación de Samuel. A petición del pueblo y con la dirección de Dios Samuel instituyó al benjaminita Saúl como rey. Su gobierno se divide en dos periodos diferentes: a) el tiempo de la fundación y del fuerte desarrollo de su regencia

(caps. 8-15) y b) el tiempo del ocaso y de la caída de su reino (caps. 16-31). La fundación del reino es introducida por la discusión entre los ancianos de Israel con Samuel. A esto le sigue: 1) el relato acerca de la unción de Saúl como rey (9:1-10:16), su elección por medio de un sorteo, su victoria sobre los amonitas y la confirmación de su reino en Gilgal (10:17-11:15) con el último discurso de Samuel al pueblo (cap. 12); 2) la historia de la regencia de Saúl de la cual son narradas a) con lujo de detalles sus primeras victorias contra los filisteos (13:1-14:46), b) las demás guerras y sus relaciones familiares de manera general (14:47-52); 3) el relato de su desobediencia respecto a la orden divina de pelear en contra de los amalecitas y la reprensión de Samuel junto con el anuncio del rechazo de Saúl por parte de Dios (cap. 15). La brevedad con la cual se trata esta última parte de su reinado en comparación a los primeros relatos (elección y confirmación) muestra el significado que tuvo el reinado de Saúl para el Reino de Dios en Israel.

El pueblo de Israel buscó el motivo de la aflicción y necesidad en la que habían caído más desde el tiempo de los jueces, en los problemas de su situación política. Querían tener un rey como lo tenían los pueblos paganos, que los liderara en la guerra y que venciera a los enemigos. A pesar de que la petición del régimen de un rey, que ya existía en el pueblo desde los días de Gedeón, en sí no se encuentra en contradicción con el llamado de Israel a ser el Reino de Dios, este motivo, con el que el pueblo se dejaba conducir, era incorrecto y en contra de la voluntad de Dios porque el principio de todo mal y maldad bajo el que sufría Israel se encontraba en la separación del pueblo de su Dios, en el interés por los dioses de los paganos. Por eso la insistencia en la demanda de un rey en relación a la función de Samuel era un rechazo del reinado de Yahvé porque Éste se había mostrado como rey a su pueblo cada vez que éste retornaba profundamente humillado y contrito, salvándolo de la mano de sus enemigos. Samuel explicó esto a los ancianos cuando ellos le pidieron un rey. Pero Yahvé les cumplió este deseo. Les dió un rey que poseía todas las capacidades y talentos para dar al pueblo lo que éste esperaba de un rey, quien hubiera podido fundar el reino de Israel previsto por Dios, si no se hubiera levantado en su poder y hubiera obedecido a la voluntad de Dios anunciada por el profeta. Saúl, de la tribu de Benjamín, la tribu más pequeña y agresiva de todas, un hombre lleno de vitalidad, hermosura y altura, no sólo poseía «valentía y agudeza en la batalla, voluntad de vencer en cualquier situación, sentido del honor por el bien de su pueblo, ardor y decisión de cumplir todos sus planes» (*Ew., Gesch.* III, p. 61), sino también fidelidad a Dios y ánimo por el mantenimiento del orden judicial y por el progreso de la vida religiosa de la nación. Saúl no quiso ir a la guerra contra los filisteos sin antes haber ofrecido algún sacrificio (13:9ss.), organizó en medio de la persecución del enemigo el pecado del pueblo al comer carne de piezas sangrientas (14:32ss.), echó a los magos y augures del país (28:3 y 9) y parece haber cuidado de mantener la ley de Moisés en su reino. Pero la noción de su poder y su fuerza lo llevó a usar la energía de su carácter para ignorar las órdenes divinas, la sobremotivación en el cumplimiento de sus planes lo llevó a dar órdenes violentas y la suerte en sus acciones incrementó sus ambiciones por la rebeldía contra el Señor, el Dios-Rey de Israel. Podemos ver claramente estos errores en las tres campañas en su reinado que son descritas con lujo de detalles. Cuando Saúl se encontraba en los preparativos para la guerra contra los filisteos y Samuel no acudió en el día previamente definido, se sobrepuso sobre la orden del profeta y ofreció el sacrificio sin esperar al profeta (13:37ss.). En la lucha contra los filisteos trató de imponer la aniquilación del enemigo impartiendo una prohibición sobre todo guerrero de su ejército de comer algo antes que se vengara de sus enemigos. Con estos mandamientos no sólo debilitó la fuerza del pueblo de manera que la derrota de los enemigos no fue tan grande sino que se humilló a sí mismo no pudiendo realizar por eso su juramento (14:24s.). Aun más fuerte fue la culpa que cargó sobre sí en la guerra con los amalecitas al cumplir con el mandato del Señor de destruir este pueblo sólo como le pareció bien, renunciando con esta acción indisculpable a la obediencia de Dios (cap. 15). Todos estos errores evidenciaron el intento de realizar su propia voluntad a toda costa así como la intención de derrocar el reinado de Yahvé sobre Israel y tuvieron como consecuencia que Saúl no sólo no pudo salvar al pueblo de la mano de sus enemigos, *i.e.* humillando a los filisteos, sino que socavó la persistencia de su reinado y conllevó al rechazo de Dios.

De todo esto es posible concluir que tanto los procesos en la elección de Saúl como sus campañas como rey sólo narran las circunstancias en las cuales aparecieron los errores y las fallas del reinado para que Israel viera que el reinado no podía alcanzar la salvación que esperaba de éste, en caso de que el portador del mismo no se sometía a la voluntad del Señor. Del resto de las acciones se narran brevemente las guerras con las diferentes naciones circundantes, comentando la noticia con las palabras «*adondequiera que se volvía, resultaba vencedor*» (14:47). Esta indicación bastaba para presentar el lado positivo de la monarquía porque se podía observar que ésta podía convertirse en fuente de bendición para el pueblo de Dios si el rey se preocupaba por regir el poder y la voluntad de Dios. Si se observa la historia del reinado de Saúl desde este punto de vista, todos los relatos correspondientes se encuentran en una perfecta armonía. La crítica moderna en cambio encuentra incongruencias en estos relatos históricos porque inició sus investigaciones con la doble premisa de que a) el reinado de Yahvé sobre Israel era sólo una idea subjetiva del pueblo israelita y no una realidad objetiva y b) el reinado humano se encontraba en contradicción incompatible con el reinado divino para evidenciar el plan y el objetivo en el que se basa el relato en vez de incorporarse en él. Dominada por axiomas de las posiciones filosóficas modernas y no por los de las Escrituras, la crítica no encontró otra explicación para los relatos que la hipótesis de que la relación de nuestro libro fue compilada de dos fuentes diferentes, de la cual la una presenta una crítica de la monarquía terrenal e impide el desarrollo del Reino de Dios mientras que la otra presenta una posición pro-monárquica. Para esto adscriben a la primera fuente caps. 8, 10:17-27; caps. 11, 12 y 15 mientras que la segunda fuente puede ser reconstruida en caps. 9-10:16 y caps. 13 y 14[21]. Los diversos argumentos con los cuales sobre todo *Thenius* quiere sostener esta división serán refutados en la exposición de los pasajes 9, 10:17 y cap. 13.

Capítulo 8. Israel pide un rey

Dado que Samuel, ya anciano, había puesto a sus hijos como jueces sobre Israel y ellos no cumplían con la ley, los ancianos de Israel le pidieron que les diera un rey como lo tenían las demás naciones (vers. 1-5). Esta petición le fue desagradable no sólo a Samuel; también Yahvé vio

21. Así *Ewald, Thenius, Diestel*, «*Die Idee des theokratischen Königs*», en *Jahrbücher für die deutsche Theologie* VIII, 3; pp. 536ss. (1863).

en esta el rechazo de su propia regencia pero ordenó a Samuel cumplir con la voluntad del pueblo no sin antes presentarle los derechos del rey (vers. 6-9). Samuel reveló esta respuesta divina al pueblo y les aclaró los derechos que el rey tendría sobre el pueblo (vers. 10-18). Pero dado que el pueblo permaneció firme en su petición, Samuel les cumplió su voluntad (vers. 19-22).

Vers. 1-5. La institución de los hijos como jueces se debió a la avanzada edad de Samuel. Como ya se puede observar aquí, su posición de jueces del pueblo de Beerseba en la frontera sur de Canaán (Jue. 20:1; *vid.* el comentario de Gen. 21:31), sólo era para apoyar a su padre en la administración judicial ya que Samuel no quería dejar su función de juez ni quería heredarla a su familia. Los hijos vuelven a ser nombrados en 1 Crón. 6:13 donde el texto masorético omite el nombre del primero o lo corrompe.

Ver. 3. Pero los hijos no anduvieron en los caminos del padre, sino que se desviaron tras las ganancias (נָטָה אַחֲרֵי como en Ex. 23:2), aceptaron sobornos y pervirtieron el derecho (cf. Ex. 23:68; Deut. 16:19).

Vers. 4s. Estas circunstancias (la edad de Samuel y la corrupción de los hijos) dio pie a los ancianos de Israel a dirigirse con su petición a Samuel: «*danos un rey para que nos juzgue, como todas las naciones* (paganas)» *sc.* tienen reyes. Esta petición se parece tanto al derecho real en Deut. 17:14 (obsérvese tan sólo las palabras כְּכָל־הַגּוֹיִם [como todas las naciones]) que no se puede negar una referencia a éste. Las citaciones explícitas del libro de la ley empezaron a ser comunes en los escritos exílicos y postexílicos. Los ancianos pidieron sólo algo que Yahvé había provisto para el futuro por medio de su siervo Moisés.

Vers. 6-9. A pesar de eso, esta palabra fue desagradable a los ojos de Samuel. כַּאֲשֶׁר אָמְרוּ [según lo que dijeron] sirve para aclarar el הַדָּבָר [la palabra] a fin de que no sea entendido como que se refirieran a su edad y a sus hijos. Pero el profeta no se consternó por el pedido de tener un rey porque considerara que una monarquía terrenal no era compatible con el Reino de Dios o no era contemporáneo, dado que en ambos casos no hubiera aceptado siquiera la rogatoria sino que la hubiera denegado por considerarla contraria a la voluntad de Dios o al menos como no contemporánea. Pero «*Samuel oró al Señor*», *i.e.* presentó la situación al Señor en oración y el Señor dijo (ver. 7): «*Escucha la voz del pueblo en cuanto a todo lo que te digan*». En esto se puede observar claramente no sólo según la opinión de Samuel sino también según el consejo de Dios había llegado el tiempo de la fundación del reino terrenal en Israel. Desde este punto de vista la demanda de los ancianos por una monarquía es válida y no se puede afirmar con Calvino *habendam illis fuisse rationem temporum et conditionis quam Deus praescripserat, fore nimirum ut tandem in populo Regia potestas emineret; quare licet nondum stabilita esset, debebant a Deo praefixum tempus patienter exspectare, non autem suis consiliis et rationibus praeter Dei voluntatem locum dare* [Debieron haber esperado el tiempo y las condiciones prescritas por Dios y sin duda el poder de la nación habría crecido. A pesar de que todavía no había sido establecido debían haber esperado pacientemente el momento establecido por Dios y no haber apartado sus consejos y razonamientos de la voluntad de Dios]. Porque Dios no sólo no había definido un tiempo preciso para la fundación del reino sino aun más había otorgado a los representantes del pueblo el derecho de solicitar tal cosa en la introducción del derecho real: «*Si hablaras: quiero poner un rey sobre mi*». Tampoco pecaron al no reconocer que ahora, bajo Samuel, no era el tiempo correcto para hacer uso del permiso concedido ya que basaron su solicitud en la avanzada edad de Samuel. Por lo tanto no pidieron un rey en vez del profeta impuesto y confirmado por Dios, sino que tan sólo con la noción de que Samuel, en vista de su edad, les diera un rey para que, cuando él estuviera ya débil y muriera, el pueblo tuviera un juez y líder. A pesar de eso el Señor explicó: «*No te han desechado a ti sino que a mí me han desechado para ser rey sobre ellos. Así como todas las obras que han hecho desde el día que los saqué de Egipto hasta hoy, abandonándome y sirviendo a otros dioses, así lo están haciendo contigo también*». Esta sentencia divina no se refiere tan sólo a la petición expresada sino más bien a la convicción de la cual surgió esta posición. Aparentemente los ancianos de Israel tuvieron razón para formular tal petición. Pero el problema se encontraba en el fondo de sus corazones[22]. Con esto no sólo retiraron la confianza de las funciones del profeta sino que explícitamente le insinuaron que no era apto para la administración de sus cuestiones políticas. Esta falta de confianza en la persona de Samuel se basaba en la falta de confianza para con el Señor y su dirección sobre el pueblo. En la persona de Samuel rechazaron al Señor y Su Reino. Querían tener un rey porque creían que Yahvé, su Dios-Rey, no estaba en condiciones de sustentar su prosperidad. En vez de buscar la culpa de la desgracia que estaban sufriendo en su pecado e infidelidad hacia Dios, buscaron la razón en la constitución que le faltaba al estado. La monarquía demandada en tal posición era una negación y un rechazo a la monarquía de Yahvé y hay que verlo de igual manera que el abandono de Yahvé para servir a otros dioses (cf. caps. 10:18s. y 12:7s.) donde Samuel echa al pueblo este argumento en cara.

Ver. 9. Para aclararles esta injusticia Samuel debía testificar en contra de ellos refiriendo los derechos del rey que reinaría sobre ellos. הָעֵד תָּעִיד בָּהֶם no significa «adviérteles seriamente» (*de Wette*) ni «explícales y analízaselo solemnemente (*Thenius*). הָעֵד בְּ significa testificar, dar testimonio contra alguien, *i.e.* echar en cara a alguien su injusticia. El siguiente וְהִגַּדְתָּ וגו se debe entender de manera explicativa y debe ser traducido «haciéndoles saber». מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ es la ley que el rey usará, *i.e.* el rey como lo tienen todos los pueblos y el rey como lo pide Israel en vez de confiar en su Dios-Rey. Se refiere aquí a un rey con poder ilimitado y que reina arbitrariamente sobre su pueblo.

Vers. 10-18. Siguiendo la orden de Dios, Samuel dijo al pueblo todas las palabras de Yahvé, *i.e.* las que Dios le había revelado en los vers. 7-9 y les anunció el derecho del rey.

Ver. 11. «*Tomará a vuestros hijos y los sentará en su carro y en sus caballos y correrán delante de su carro*», *i.e.* hará de los hijos del pueblo siervos de su corte, conductores de carros, siervos a caballo y a pie. El sufijo singular en

22. *Calvino* señaló correctamente los motivos bajo los cuales tenían razón en esta situación: *Sane poerant illi quidem Samueli senium objicere, quo ad res gerendas minus aptus redderetur, et filiorum avaritiam ac judiciorum corruptionem: vel conqueri de filiis qui non insisterent ipsius vestigiis: Deumque rogare ut viros idoneos sufficeret, a quibus regerentur, ejusque voluntati rem totam permittere. Quod si factum esset ab illis, minime dubium est quuin responsum a Deo gratum et sibi commodum accepturi fuissent. Sed de Deo invocando non cogitant, regem sibi dari postulant, aliarum gentium mores et instituta proferunt* [Por cierto pudieron haber recordado a Samuel su avanzada edad lo cual podía aminorar su capacidad de atender sus oficios así como la avaricia y la corrupción jurídica de los hijos o aun pudieron haber pedido a Dios que les mandara hombres idóneos para gobernarlos y haber dejado la situación a Su voluntad. Si hubieran hecho esto no cupiera duda que habrían recibido una respuesta amable y práctica. Pero no pensaron en invocar a Dios sino que demandaron que les fuese dado un rey y presentaron (como argumento) las costumbres e instituciones de otras naciones].

בְּמֵרְכַּבְתּוֹ [en su carro] no se debe cambiar como hace Thenus y según la LXX, Cald. y syr. en la forma plural מַרְכְּבֹתָיו [en sus carros]. מֶרְכָּבָה no son los carros de guerra o de combate sino la carroza real y פָּרָשׁ no significa jinete sino caballo de montar como en 2 Sam. 1:6, 1 R. 5:6, e.o.

Ver. 12. «*Y para hacerse principales sobre miles y sobre cincuenta*». Aquí se presenta a los comandantes mayores y menores en el ejército para designar el servicio militar en general (cf. Num. 31:14; 2 R. 1:9ss. con Ex. 1(:21 y 25). וְלַשּׂוֹם depende de יִקַּח [tomará] en el ver. 11 «*para que labren su campo* (חָרִישׁ, *lit.* lo arado) *y para recoger su cosecha y hacer sus armas de guerra y los pertrechos de sus carros*».

Ver. 13. «*Tomará a vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas*» *sc.* para la vida en el palacio.

Ver. 14. «*También tomará todos sus bienes para sí, los mejores campos, viñedos y olivares y los dará a sus siervos, someterá la cosecha y los viñedos al diezmo* (*i.e.* al 10% de la cosecha) *y los dará a sus oficiales y a sus siervos*». סָרִיס, *lit.* eunuco usado aquí en el sentido más amplio de los chambelanes reales. Aun sus siervos y siervas serían tomadas así como los animales para usarlos para su servicio y tomará el diezmo de los rebaños. El בַּחוּרֵיכֶם entre los siervos y los asnos es extraño y no cabe en el contexto. Es muy probable que sea un error ortográfico de בְּקָרֵיכֶם [vuestro ganado] como lo muestra τὰ βουκόλια que presenta la LXX. Además los siervos y siervas corresponden mutuamente así como el ganado y los asnos mientras que los בַּחוּרִים [jóvenes] se refiere a los hijos en vers. 11 y 12. De esa manera el rey someterá a todo el pueblo. Éste es el sentido de la segunda parte del ver. 17 porque con וְאַתֶּם וגו [y vosotros mismos...] se resume todo en una sola oración.

Ver. 18. «*Ese día clamará Israel a Dios por causa de su rey pero el Señor no responderá*». Este relato que pinta un cuadro negativo de la tiranía del rey ha sido abstraído de la forma de actuar despótica de los reyes paganos y no presupone, como algunos afirman, las malas experiencias del tiempo de la monarquía.

Vers. 19-22. Con la enumeración de los «derechos del rey» Samuel había presentado a los ancianos los peligros de una monarquía de tal forma que debían haber razonado y dejado a un lado la petición. «*Pero el pueblo rehusó oír la voz de Samuel*». Es más, repitieron su petición: «*habrá rey sobre nosotros para que seamos como todas las naciones y nuestro rey nos juzgue y salga delante de nosotros y pelee nuestras batallas*».

Vers. 21s. Samuel llevó estas palabras ante el Señor y el Señor le ordenó darles un rey. Habiendo dicho esto Samuel mandó a los hombres de Israel, *i.e.* a los ancianos, volver a casa. Esto se puede ver en las palabras: «*Váyase cada uno a su ciudad*» pudiendo añadirse del contexto «hasta que os vuelva a llamar para daros el rey que pedís».

La unción de Saúl como rey (capítulos 9-10:16)

Después que el Señor había mandado dar un rey terrenal al pueblo conforme a su voluntad le mostró a Samuel al hombre designado para tal oficio. El benjaminita Saúl vino a Samuel para preguntarle al vidente Samuel por las asnas perdidas de su padre (9:1-14). El día anterior el Señor había revelado a Samuel que le enviaría al hombre que había designado como rey sobre Israel y le señaló a Saúl como tal persona (vers. 15-17). Correspondiendo a eso, Samuel invitó a Saúl a participar de la comida del sacrificio al que estaba yendo (vers. 18-24), le anunció después del banquete la decisión divina (10:2-16). Todo este proceso es narrado con una complejidad enorme para mostrar la dirección divina y para dejar claro que Saúl no trató de tomar el trono por la fuerza ni que Samuel había elegido arbitrariamente a un rey a quien más tarde tuvo que desechar sino que Saúl había sido elegido por Dios como rey sobre su pueblo, sin que Samuel o aun Saúl mismo hubieran influenciado esta decisión[23].

Capítulo 9:1-10. Saúl busca las asnas de su padre

Vers. 1 y 2. La genealogía explícita del benjaminita Cis y la descripción detallada de su hijo Saúl debía llamar desde un principio la atención de su importancia la cual alcanzó Saúl ante el pueblo de Israel. Cis era el hijo de Abel, lo cual coincide con 14:51. Según en 1 Crón. 8:33 y 4:39 Ner engendró a Cis, esta diferencia puede solucionarse con la suposición de que Ner no era el padre sino el abuelo o algún ancestro mayor de Cis dado que las genealogías hebreas se suelen saltar algunas generaciones. Los demás ancestros de Cis no vuelven a ser mencionados. גִּבּוֹר חַיִל [poderoso e influyente] se refiere a Cis y no define al hombre valiente sino al hombre honrado y adinerado (cf. Rut 2:1). Su hijo *Saúl* (שָׁאוּל, el pedido; cf. para este significado de שָׁאַל 1:17 y 27) era בָּחוּר וְטוֹב joven y hermoso. Aunque Saúl ya tenía según 13:2 un hijo adulto (Jonatán), es retratado en comparación con su padre como un «hombre joven», *i.e.* en su flor de juventud, alrededor de 40 a 45 años de edad. Por lo tanto no es necesario explicar בָּחוּר con *electus*, como lo hace la Vulgata. Nadie podía igualar su hermosura «*de los hombros para arriba sobrepasaba a cualquiera del pueblo*». Esta persona era completamente apta para recomendarlo como rey al pueblo (cf. 10:24) dado que se apreciaba la belleza corporal y la estatura como señal de fuerza masculina en los reyes (cf. *Herod*. III,20; VII, 187; *Aristot., Politeia* IV, cap. 24).

Vers. 3-5. Enviado por su padre para buscar las asnas consideradas perdidas, Saúl pasó por la cordillera de Efraín que se localizaba al sur de la región de Benjamín (*vid.* el comentario de 1:1), pasando por las tierras de Lasisa y Saalim y cruzando finalmente la tierra de Benjamín, sin encontrar los animales, decidió volver, al llegar a la tierra de Suf, porque temía que su padre dejara de preocuparse por las asnas y se preocupara por ellos (el hijo y el siervo). חָדַל מִן dejar un proyecto, abandonar algo.

Saúl partió de Gabaón de Benjamín, su hogar (10:10ss., 26; 11:4; 15:34; 23:19; 26:1), *i.e.* en el actual *Tuleil el Phul*, a una hora o una hora y media al norte de Jerusalén (*vid.* el comentario de 18:28), en dirección de la cordillera de Efraín, indiscutiblemente tomó la dirección noroeste, de manera que, cruzando la frontera de Benjamín a la altura de Bire y Atara, pasaron la cima de los montes de Efraín al oeste de Gofna (Jifra) para llegar a la tierra de Salisa. *Salisa* (שָׁלִשָׁה) seguramente es el territorio alrededor de *Baal-Salisa* (2 R. 4:42) que según *Eusebio* en el *Onomasticón* era conocida como Βαιθσαρίσηθ (*Bet-Sarisa o Bet-Salisa*), a 15 millas romanas de Diospolis (Lida) en la región tamnítica. Esto debe ser la región al occidente de Jiljila, donde confluyen tres diferentes wadis en uno solo por lo cual esta región obtuvo según *Thenius* (en *Käufter*, *Studien der sächsischen Geistlichkeit* II, p. 142) el nom-

23. La suposición de *Thenius* y otros, de que esta narración proviniera de otra fuente que caps. 8 y 10:17-27, caps. 11ss. carece de base alguna. La afirmación de que 10:17-27 se puede conectar naturalmente al cap. 8 tampoco tiene base y es equívoca. Por un lado es normal que Samuel, de acuerdo a la voluntad divina tenga que dar al pueblo un rey, primero tiene que ser presentado al hombre designado para tal oficio antes de que éste sea elegido por voto por el pueblo. Además sólo se puede explicar el comportamiento de Saúl durante la elección, *i.e.* que se esconde (10:21ss.) si antes ya fue instruido por Samuel de los planes que Dios tiene, mientras que según el otro modelo, esto sería completamente incomprensible.

bre de «Tierra de tres» (שָׁלֵשָׁה de שָׁלֹשׁ). De allí partieron a la tierra de *Saalim* (שַׁעֲלִים), *i.e.* según el *Onomasticón* está en la región de Eleuterópolis al occidente, a unas 7 millas romanas de distancia. Esto difícilmente puede ser correcto porque corresponde a la ubicación de la ciudad de Samuel en las cercanías de Diospolis (*vid.* el comentario de 1:1). Porque debido a que los dos fueron de Saalim a la tierra de Benjamín y siguieron a la tierra del sur al suroeste de Benjamín, probablemente se dirigieron al este hacia la región donde según los mapas de *Robinson* y *v. de Velde* se encuentran los *Beni Mussah* y los *Benni Salem*, donde debemos ubicar la tierra de *Saalim* para busccar desde allí las asnas en la tierra de Benjamín del NO al SO. Si, en cambio, se hubieran dirigido desde Saalim hacia el sur o al suroeste hasta la región de Eleutherópolis hubiera bastado que regresaran por el camino suroccidental a la tierra de Benjamín para llegar desde allí a la tierra de Suf. La ubicación de la tierra de Suf en el suroeste de la región de la tribu de Benjamín se debe con toda seguridad al hecho que Saúl y su acompañante pasaron durante su regreso a casa por la tumba de Raquel (10:2) para llegar después a la frontera de Benjamín. Acerca del nombre de Suf *vid.* el comentario de 1:1.

Ver. 6. Estando en la tierra de Suf, Saúl decidió volver, a lo cual dijo su siervo: «*He aquí en esta ciudad* (הַזֹּאת señalando la ciudad que se encontraba ante ellos en una colina) *hay un hombre de Dios, tenido en alta estima; todo lo que él dice se cumple. Vayamos ahora, quizás nos muestra nuestro camino, en el cual* (עַל) *caminamos*», *sc.* para encontrar las asnas. El nombre de la ciudad no es mencionado en ninguna parte. Casi todos los comentaristas asumen que se trate de la ciudad natal de Samuel, Ramá. Pero el texto carece de informaciones para tal suposición. El conocimiento del siervo acerca de la estadía del varón de Dios en aquella ciudad no nos autoriza a suponer que lo sabía desde un principio porque la ciudad era la ciudad natal o el hogar del vidente. El siervo también pudo haber conseguido esta información preguntando por las asnas perdidas a las personas de la vecindad. Tampoco dice: en esta ciudad vive sino tan sólo que hay un hombre de Dios (cf. ver. 6 con el 10): Fueron a la ciudad donde estaba (no: vivía) el hombre de Dios. En sí se podría entender el pasaje en este sentido, *i.e.* que la ciudad de la que se trata era la ciudad natal de Samuel. Pero en la respuesta que las mujeres que sacaban el agua se puede observar que no es así. A la pregunta de Saúl «*¿Está aquí el vidente?*» (ver. 11) le respondieron «*Ha venido hoy a la ciudad porque el pueblo tiene hoy un sacrificio en el lugar alto*» (ver. 12). Esta respuesta sólo tiene sentido si la ciudad no es la ciudad natal y el hogar de Samuel sino que había venido para realizar un sacrificio. Interpretar como hizo *Ehrmann*, que Samuel había regresado a casa de un viaje o que había regresado a la ciudad después de haber realizado un sacrificio en las alturas es una reinterpretación arbitraria que no necesita de una refutación. Dado que los sacrificios eran realizados en las afueras de la ciudad, Samuel no necesitaba venir a la ciudad si ya tenía que realizar sacrificios en los días anteriores. Asimismo no se puede suponer que era la patria de Samuel por el mero hecho de que Samuel tenía una casa o una habitación donde vivir (cf. vers. 18 y 25). Porque, como comenta correctamente *Valentiner* en la *deutsch-morgenländische Zeitschrift* XII (1858), p. 166: «cada persona imparcial aceptará que el hecho de que Samuel honre a Saúl como huésped en la fiesta comunitaria de aquellos que participaban del sacrificio y que hayan dormido bajo un mismo techo no puede debilitar la suposición de que Samuel estuviera presente en el marco de su función especial. No podía faltar que como sacerdote y profeta le fuera otorgada la dirección del festejo, que sólo por él podían iniciarse las órdenes mencionadas. Y es natural suponer que, a fin de poder repetir tales sacrificios, le fuera dispuesta una habitación como lo podemos ver en la historia de Eliseo en 2 R. 4». Finalmente el festejo del sacrificio mismo no es un argumento en pro de Ramá como el lugar para esta. Porque aunque Samuel había construido allí un altar (7:17) Ramá no fue el único lugar de sacrificio del pueblo. Tal como Samuel podía sacrificar en Mizpa y Gilgal (7:9; 10:8; 13:8ss.) también lo podía hacer en otras ciudades. Según 10:3 hubo un בָּמָה (monte para realizar sacrificios) en Guibeá, la ciudad natal de Saúl en la que nos topamos con un grupo de profetas, *i.e.* también aquí hay un sacrificio dedicado a Yahvé. Por todo esto no nos es posible señalar algo preciso acerca de la ciudad en la que se encontraron Saúl y Samuel. Pero si comparamos este pasaje con 10:2-5, las indicaciones del retorno nos muestran que Ramá no puede ser la ciudad mencionada. Según 10:2ss. Saúl va de la ciudad en la que se había encontrado con Samuel a la cercanía de la tumba de Raquel cerca de Benjamín, cerca de Selsa, pasando por el terebinto de Tabos y llegando a Guibeá. Si se hubiera encontrado con Samuel en Ramá habría tenido que seguir un camino de casi dos millas para llegar a Guibeá, dentro del sector de Benjamín y no habría llegado a los límites de Benjamín y mucho menos a la tumba de Raquel en las cercanías de Belén (*vid.* el comentario de 10:2). Suponiendo aun que no hubiera tomado el camino directo de Ramá a Guibeá sino que hubiera tomado un desvío —una suposición que carece de motivos, dado que Samuel le había dicho que las asnas habían sido encontradas (9:20)— no es posible entender lo que le pudo haber movido a pasar por Guibea hasta las cercanías de la tumba de Raquel, caminar por casi ocho millas geográficas para después volver a Guibeá. Según el relato en 10:2ss. Samuel no le prescribió el camino a seguir sino que le profetizó lo que iba a encontrar en el camino. Samuel presupone que el camino de la ciudad en la que se encontraban a Guibeá lo llevaría por la tumba de Raquel. De Gen. 25:19 sabemos que la tumba de Raquel estaba junto al camino a Belén, no muy lejos de esta ciudad, lo cual coincide con lo escrito en 10:2, que nos lleva a concluir que la tumba no se encontraba lejos de la frontera de Benjamín. Por lo tanto debemos ubicar la tierra de Suf junto con la ciudad en la que Samuel se encuentra con Saúl, al suroeste de Jerusalén cerca de la frontera de Benjamin, de acuerdo al וְנָשׁוּבָה en ver. 5, según lo cual Saúl quiere retornar a casa junto con su siervo al hogar a la tierra de Suf y después de haber cruzado la tierra de Benjamín para que su padre no se preocupara por su ausencia.

Vers. 7-10. La preocupación de Saúl de que no tenían un regalo (תְּשׁוּרָה) para el hombre de Dios, ya que se les había acabado el pan, es tomada por el siervo que decía tener consigo la cuarta parte de un siclo.

Ver. 9. Antes de mencionar el resto del relato el narrador incluye aquí la nota de que antiguamente, cuando alguien quería preguntar algo, *i.e.* quería obtener un consejo de Dios por el profeta, se solía decir «*vamos a donde el vidente porque el que hoy se llama profeta* (נָבִיא) *antes se lo llamaba vidente* (רֹאֶה)». Después de este comentario se prosigue con el relato en el ver. 10. Saúl estuvo satisfecho con la respuesta del siervo y ambos fueron a la ciudad para preguntar al hombre de Dios por las asnas perdidas.

Vers. 11-17. Cuando subían por la cuesta de la ciudad se encontraron con jóvenes que venían de la ciudad para sacar agua. A estas preguntaron si el vidente estaba presente (בָּזֶה, en el lugar) y recibieron la respuesta: «*Sí, he aquí que está delante de ti. Apresúrate porque hoy ha venido a la ciudad porque el pueblo tiene hoy un sacrificio en el lugar alto*». הַבָּמָה en singular no significa la cuesta o montaña sino en general el monte como lugar de sacrificio o adoración.

Ver. 13. «*Cuando entréis en la ciudad lo encontraréis antes que suba al lugar alto a comer*». כֵּן no sólo induce el suplemento sino que es correspondido por el כְּ: «tanto... como»; aquí se usa para designar el tiempo en el sentido de «ahora mismo» (cf. *Ew.*, §360b) «*porque el pueblo no comerá hasta que él llegue, porque él tiene que bendecir el sacrificio, etc.*». בָּרַךְ [bendecir] como εὐλογεῖν designa el discurso o la oración de gracias antes de la comida del sacrificio. «*Subid ahora, que lo encontraréis aun hoy*». El primer אֹתוֹ [lo] ha sido antepuesto para subrayar el significado y es repetido al final. כְּהַיּוֹם «aun hoy».

Ver. 14. Cuando entraron a la ciudad se encontraron con Samuel que salía hacia ellos para subir al lugar alto. Antes de seguir con el relato del encuentro el narrador incluye en los vers. 15-17, en los que narra que Yahvé le había anunciado a Samuel la venida de aquel hombre a quien debía ungir como rey sobre su pueblo. גָּלָה אֹזֶן abrir el oido de alguien, *i.e.* revelarle algo (*vid.* 20:12; 2 Sam. 7:27). אֶשְׁלַח te enviaré, *i.e. providentia mea ejus iter ita dirigam, ut ad te veniat* [dirigiré su camino en mi providencia de manera que vendrá a tí] (J.H. Michaelis). Las palabras «*para que libre a mi pueblo de la mano de los filisteos porque yo he visto a mi pueblo, su clamor ha venido a mí*» no contradicen lo expuesto en 7:13 porque en ese pasaje sólo se niega un señorío constante de los filisteos, tal como ocurrió antes, durante el tiempo de Samuel, mientras que el intento de recuperar el dominio sobre Israel no sólo queda excluido sino que es aludido indirectamente (*vid.* el comentario de 7:13). Nuestro versículo sólo muestra que los filisteos volvieron a tratar de conquistar para sí el señorío sobre los israelitas. רָאִיתִי אֶת־עַמִּי se explica en base a Ex. 2:25: «*Dios vió a los hijos de Israel*» y Ex. 3:7: «*He visto la aflicción de mi pueblo*». El ver de Dios no es un observar tranquilo y pasivo sino un observar enérgico que provee ayuda en la aflicción. כִּי בָּאָה צַעֲקָתוֹ es una cita literal de Ex. 3:9. Por cuanto los filisteos querían seguir en los pasos de los egipcios, Yahvé tuvo que enviar a su pueblo un salvador en forma de un rey para la protección de las aflicciones. Este motivo para la institución de la monarquía no se encuentra en contradicción con la insatisfacción que Dios mostró ante Samuel por la petición del pueblo por un rey en 8:7ss., porque esta insatisfacción se debió a la motivación que llevó a formular tal petición.

Ver. 17. Tan pronto Samuel vio a Saúl le respondió al Señor, *sc.* a la pregunta secreta «*¿Es él?*» con «*He aquí éste es el hombre etc.*». עָצַר controlar o gobernar el imperio.

Vers. 18-24. En el ver. 18 se reanuda el relato del ver. 15. Saúl se acercó a Samuel en el portal y le preguntó por la casa del vidente. Con בְּתוֹךְ הַשָּׁעַר [en medio del portal] se define el término general בָּאִים בְּתוֹךְ הָעִיר [entrar por el medio a la ciudad] (ver. 14) sin que se haya que cambiar con *Thenius* הָעִיר [ciudad] en הַשָּׁעַר [portal] porque בּוֹא בְּתוֹךְ הָעִיר no significa ir al centro de la ciudad (o encontrarse allí), como supone *Thenius*, sino entrar a la ciudad... y la entrada a la ciudad sucede a través de un portal.

Ver. 19. Samuel respondió: «*Yo soy el vidente. Sube delante de mí al lugar alto y comed hoy conmigo y mañana te dejaré ir y te declararé todo lo que está en tu corazón*». El hacer caminar a alguien delante de uno es una señal de respeto. El cambio del singular עֵלֵה al plural אֲכַלְתֶּם se explica con el hecho de que Samuel habla sólo con Saúl pero también quiere invitar al siervo a comer. כֹּל אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ no significa aquí todo lo que tienes en el corazón, *i.e.* lo que te aflige porque la preocupación por las asnas es tomada inmediatamente después por Samuel, informándole que fueron encontradas, sino en general: «*tus pensamientos*». Con eso tranquiliza a Saúl en respecto a las asnas en el ver. 20: «*En cuanto a las asnas que se te perdieron tres días atrás, no dirijas tu corazón a ellas* (no te preocupes por ellas), *pues han sido halladas*». Después de esta abertura con la cual Samuel lo había convencido de sus capacidades de vidente dirigió los pensamientos de Saúl a lo principal que Yahvé le había preparado: «*¿Para quién es deseable en Israel? ¿No es para ti y la casa de tu padre?*» יִשְׂרָאֵל חֶמְדַּת *optima quaeque Israel* [lo mejor posible para Israel] (Vulgata) en sí todo lo deseable Israel pero no: todo lo que Israel desea sino: todo lo que Israel posee de posesiones deseables (cf. Köhler, comentario de Hag. 2:7). *Est namque oppositio asinarum et omnis rei desiderabilis* [Existe aquí la antítesis entre las asnas y todas las cosas deseables] (*Seb. Schmidt*). Por más impersonal que fueron estas palabras dispuso tales cosas maravillosas a la vista de Saúl que éste respondió soreprendido (ver. 21): «*¿No soy yo benjaminita, de la más pequeña de las tribus de Israel? Y mi familia es la menor de todas las de la tribu de Benjamín* (בִּנְיָמִן es sin lugar a dudas un error ortográfico de בִּנְיָמִן שִׁבְטִי)*? ¿Y cómo me hablas una palabra semejante a mí?*» Samuel no respondió nada porque primero quiso despertar el interés de cosas desconocidas en el alma de Saúl.

Ver. 22. Cuando hubieron alcanzado la altura llevó a Saúl y a su siervo a la sala (לִשְׁכָּה donde era preparado el banquete) y les dió (לָהֶם, según la tradición antigua también el siervo porque ambos eran sus invitados) un lugar a la cabecera de los invitados. Éstos eran unos treinta hombres, sin lugar a dudas los hombres más importantes de la ciudad, mientras que el resto del pueblo podía haberse ubicado en las afueras (*Thenius*).

Vers. 23s. Después de esto mandó al cocinero a traer la porción que había ordenado poner aparte y ponerla delante de Saúl, *i.e.* el pernil y הָעֲלִיָּה (el artículo en vez del pronombre relativo, cf. *Ew.*, §331b), *i.e.* no lo que estaba encima, la salsa echada encima de los riñones (Dathe, Maurer) sino lo que colgaba de ella (Lutero). En nuestro pasaje la palabra no se refiere a los riñones como la mejor pieza (*Thenius*) porque los riñones eran incinerados en el altar (Lev. 3:4) y en los banquetes de sacrificio sólo se usaba la carne de los animales sacrificados. Por lo tanto lo que colgaba del pernil no podía ser la gordura designada para el altar. No es relevante redargüir si se trataba de la pierna derecha o izquierda. Los comentaristas antiguos se decidieron por el pernil izquierdo porque el derecho de comer éste pertenecía a los sacerdotes (Lev. 7:32ss.). Pero dado que Samuel dirigía el banquete de la ofrenda, él mismo pudo haber realizado el sacrificio gracias a su posición de profeta de manera que recibió el pernil derecho y lo reservó para su huésped. En todo caso este pernil debía ser el más grande y la porción de honor para Saúl (cf. Gen. 43:34). No es necesario buscar un significado simbólico en este texto. Pero el hecho que con esta porción Saúl era puesto sobre todos los invitados y honrado con esta acción se puede observar en lo que Samuel le dijo a Saúl cuando el cocinero trajo el pernil (el sujeto de וַיֹּאמֶר en ver. 24 es Samuel): «*He aquí lo que estaba reservado* (הַנִּשְׁאָר) *ha sido puesto* (שִׂים es participio pasivo como en Num. 24:21) *porque ha sido guardado para ti cuando dije: he invitado al pueblo*». לַמּוֹעֵד puede significar: al momento señalado de tu venida o quizás también: para (esta) la reunión. Samuel afirma esto para hacer entender a su invitado Saúl que había presagiado su venida, que lo había sabido sobrenaturalmente. לֵאמֹר diciendo, *i.e.* cuando le dije al cocinero[24].

---

24. Esta traducción de לֵאמֹר no sucedió sin mayores dudas porque el uso normal del infinitivo constructo con לְ va más allá del gerundio (cf. *Ew.*, §280d). Sino que todos los intentos de los críticos modernos de alcanzar el sentido deseado por medio de cambios textuales llevan a dudas aun mayores. *Vid.* la categorización de ésta por Erdmann y el cambio de לֵאמֹר en לַאֲשֶׁא «para lo cual he invitado al pueblo» no es hebreo. Más bien se podría suponer כַּאֲשֶׁר, como lo presenta la Vulgata (quando populum vocavi).

Vers. 25-27. Habiendo terminado el banquete de sacrificio Samuel y Saúl fueron del monte a la ciudad y Samuel habló con Saúl en el terrado (de la casa en la que vivía Samuel). Las casas planas en esa región son usadas para retirarse para mantener conversaciones secretas (cf. Deut. 22:8). Sin lugar a dudas esta conversación no trató el llamado de Saúl a recibir la *venia regendi* porque ésta le fue revelada al día siguiente (ver. 27). Pero debía prepararlo para este oficio de manera que *O. v. Gerlach* supone correctamente que «Samuel había hablado con Saúl acerca del abandono político y religioso del pueblo de Dios, de la presión externa de los paganos, de los motivos de la impotencia contra estos enemigos, de la necesidad de una conversión espiritual del pueblo y de un líder obediente al Señor»[25].

Ver. 26. «*Y se levantaron temprano en la mañana. Al salir el alba Samuel llamó a Saúl en el terrado* (*i.e.* de abajo de la casa al terrado donde Saúl dormía en el aposento, 2 R. 4:10): *levántate te voy a acompañar* (וְאֲשַׁלְּחֶךָּ)». Cuando Saúl se hubo levantado ambos salieron (a la calle). Llegando a las afueras de la ciudad Samuel dijo a Saúl: *di al criado que camine delante de nosotros* (lo cual sucedió) *y tú quédate aquí porque quiero declararte la palabra de Dios*».

Cap. 10:1. Entonces tomó Samuel el frasco de aceite, lo derramó sobre la cabeza de Saúl, lo besó y le dijo: «*¿No te ha ungido el Señor* (significa: seguro te ha ungido) *Yahvé por príncipe de su heredad?*» הֲלוֹא (partícula interrogativa que expresa comúnmente la pregunta retórica) como expresión de la aseguración absoluta obtiene del כִּי siguiente el significado de una oración independiente: ¿No es así? ¡Sí, así es!, similar al אִם en Gen. 4:7. נַחֲלָתוֹ: la posesión de Yahvé es el pueblo de Israel que Yahvé consiguió para sí como pueblo propio en el éxodo de Egipto (Deut. 4:20; 9:26). La unción con aceite simboliza la capacitación con el Espíritu de Dios dado que por sus características revitalizantes el aceite es símbolo del Espíritu de Dios como principio de toda fuerza espiritual divina (cf. el comentario de Lev. 8:12). Hasta ese momento no había habido en el pueblo otra unción que la de los sacerdotes y la del santuario (Ex. 30:23ss., Lev. 8:10ss.). Si aquí Saúl es ungido para ser rey, la monarquía es puesta en el mismo rango del sacerdocio e identificada como oficio divino por el cual el Señor hará fluir las bendiciones de su Espíritu al pueblo para ampliar su reino. Así como los sacerdotes fueron ungidos para ser intermediarios de los bienes salvíficos de la gracia de Dios para con Israel, el rey fue ungido como portador e intermediario de todos los bienes de gracia que el Señor quiso otorgar a su pueblo por medio del gobierno del rey. Por medio de la unción realizada por Samuel el rey fue separado del pueblo como «ungido del Señor» (cf. 12:3, 5 y otros) y santificado como נָגִיד, *i.e.* príncipe, líder, regente. El beso no fue tanto una señal de homenaje o testimonio de respeto para con el ungido del Señor sino más bien un *osculum ammoris, quo ipsa Dei gratia obsignata est* [beso de afecto con el cual la gracia divina fue sellada] (Seb. Schmidt)[26].

Vers. 2-7. Para confirmar la consagración realizada por la unción Samuel le dio a Saúl tres señales que sucederían en su camino de regreso y que debían confirmar que Yahvé acompañaría sus acciones con sus bendiciones. Estas señales se encuentran por lo tanto en relación directa al oficio otorgado a Saúl mediante la unción.

Ver. 2. La *primera* señal: «*Cuando te apartes hoy* (הַיּוֹם = ahora) *de mi hallarás a dos hombres cerca del sepulcro de Raquel en la frontera de Benjamín a Selsa. Ellos te dirán: «las asnas de tu padre que fuiste a buscar han sido encontradas. Y he aquí tu padre ha dejado* אֶת־דִּבְרֵי הָאֲתֹנוֹת *las palabras, i.e. lo referente a las asnas y se preocupa por vosotros, diciendo: «¿Qué haré en cuanto a mi hijo?»* Según Gen. 35:16ss. la

25. En vez de וַיְדַבֵּר עִם־שָׁאוּל עַל הַגָּג la LXX escribe καὶ διέστρωσαν τῷ Σαοὺλ ἐπι τῷ δώματι καὶ ἐκοιμήθη [y tendieron una cama para Saúl en el techo y él durmió]. Basándose en esto Clericus supuso que los traductores leyeron וַיְרַבְּדוּ (וירבדו לשאול ο) [y después de tender *o* y tendieron]), por lo cual *Ewald*, *Thenius*, *Böttcher* y *Wellhausen* quieren cambiar el texto sin pensar acerca de ello. A pesar de que el וַיַּשְׁכִּימוּ וגו [se levantaron, etc.] en el ver. 26 presupone sin lugar a dudas que Saúl durmió en la casa de Samuel, *i.e.* en el techo, el comentario de *Thenius*, de que «la conversación secreta en el techo (ver. 25) fue demasiado pronto, por cuanto Saúl todavía no sabía de qué se trataba y lo conocería al día siguiente» no es un argumento sólido encontra de la veracidad del TM y a favor de la interpretación o traducción alejandrina porque se basa en la hipótesis infundada y equivocada de que Samuel había hablado con Saúl acerca de su llamado a ser rey. También la «singularidad» del relato en el ver. 26: «se levantaron temprano» y poco después, «al romper el alba», no puede hacernos sospechar de la integridad del texto hebreo, dado que esta «singularidad» desaparece tan pronto como se interpreta וַיְהִי כַּעֲלוֹת וגו [al salir el alba] como descipción circunstancial de וַיַּשְׁכִּימוּ [y se levantaron temprano]. Los traductores alejandrinos parecen haber tomado las mismas decisiones que sus defensores modernos. Tuvieron sus problemas con la conversación secreta de Samuel con Saúl porque Samuel le reveló a Saúl en la mañana siguiente la palabra de Dios respecto a su llamado a ser rey y echaron de menos la mención del dormir de Saúl porque en el ver. 26 se habla del despertar y del levantar. Por eso no sólo cambiaron el ידבר [habló] por ירבד [tendió] porque en Prov. 7:16 se usa רָבַד מַרְבַדִּים, tender la cama o alfombra para dormir, sino identificaron וישׁכמו [levantarse] con ישכבא [acostarse] y lo tradujeron con ἐκοιμήθη sin pensar en que la mención de la preparación de un lecho y el dormir durante la noche es superfluo porque se sobreentendía, mientras que la conversación de Samuel con Saúl en el tejado era un elemento importante que debía ser mencionado. La precisión del texto hebreo es confirmada en las demás versiones antiguas. No sólo el arameo, sirio y árabe siguen el texto masorético sino también Jerónimo, al traducir *et locutus est cum Saule in solario - cumque mane surrexissent*, aunque en el texto de la vulgata parecen haber sido aumentadas las palabras *stravitque Saul in solario et dormivit*. Éstas provienen probablemente de la Itala Latina porque faltan en el códice Amiatinus (el principal testigo textual de la Vulgata Latina, n.d.tr.).

26. Tanto la LXX como la Vulgata han añadido a la segunda mitad del versículo un amplio suplemento, el cual es considerado acríticamente por *Thenius* y *Wellhausen* como parte del texto original. Éste es el siguiente: LXX: Οὐχὶ κέκρικέ σε κύριος εἰς ἄρχοντα ἐπι τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐπὶ Ἰσραήλ; καὶ σὺ ἄρξεις ἐν λαῷ κυρίου, καὶ σὺ σώσεις αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἐχθρων αὐτοῦ κυκλόθεν. καὶ τοῦτό σοι τὸ σημεῖον ὅτι ἔχρισέ σε κύριος ἐπὶ κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς ἄρχοντα [¿No te ha ungido el Señor en príncipe sobre su pueblo de Israel? Y tú reinarás en el pueblo del Señor, y tú le salvarás de mano de sus enemigos en contorno. Y esto será para ti la señal de que te ha ungido el Señor sobre su heredad en príncipe]; Vulgata: *Ecce, unxit te Dominus super haereditatem suam in principem, et liberabis populum suum de manibus inimicorum ejus, qui in circuitu ejus sunt. Et hoc tibi signum, quia unxit te Deus in principem*. La comparación de estos dos textos muestra claramente que la LXX injertó su suplemento entre el הֲלוֹא y el כִּי dado que la última oración (ὅτι ἔχρισέ σε κύριος ἐπὶ κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς ἄρχοντα [que te ha ungido el Señor sobre su heredad en príncipe]) es una traducción literal del כִּי מְשָׁחֲךָ יהוה עַל־נַחֲלָתוֹ לְנָגִיד [porque te ha ungido Yahvé para reinar sobre su heredad]. En cambio en la Vulgata la primera oración: *ecce unxit in principem* [He aquí te ha ungido por príncipe] coincide literalmente con el texto hebreo por lo cual se puede afirmar que *Jerónimo* tradujo nuestro texto hebreo e incorporó después el suplemento de la Itala al texto de la Vulgata. Lo mismo afirma *Theodor Heyse* en la nota crítica de este texto en *Biblia secundum latina ed. Tischendorf* en base a los testigos críticos debido a que varios códices antiguos no presentan este suplemento. El texto alejandrino no es más que una glosa formada de 9:16 y 17 que el traductor consideró necesario presentar aquí porque en parte no supo cómo traducir el הֲלוֹא כִּי en parte porque no sabía cómo explicar el hecho de que Samuel le da una señal divina a Saúl sin habérsela anunciado antes. En esto el glosador no observó que Samuel no le da a Saúl una señal (σημεῖον, אות) sino tres σημεια y que el motivo de éstas apunta al verso 7 de tal manera que Saúl debía entender lo que tenía que hacer porque Yahvé estaba con él y no que, como lo escribe la glosa, el Señor lo había ungido como príncipe.

tumba de Raquel se encontraba en el camino de Betel a Belén, a una hora de viaje del último pueblo, seguramente en aquel lugar que ha sido definido por la tradición desde Jerónimo, en el lugar de la Kubet Rahil, media hora al noroeste de Belén a la izquierda del camino a Jerusalén y a una hora y media de esta ciudad (*vid.* el comentario de Gen. 35:20). La ubicación de la tumba coincide con nuestro pasaje siempre y cuando no se crea que Saúl vino donde Samuel a Ramá y fue ungido allí y que la ciudad del encuentro, mencionada en el cap. 9 se situara al suroeste de Belén[27]. La ubicación «en la región de Benjamín» no colinda con esto. A pesar de que *Kubet Rahil* se encuentra a más de una hora de la frontera sur de Benjamín que pasa por la fuente de *Rogel* hasta el valle Ben-hinnom (Jos. 18:16), no es posible interpretar עִם קְבוּרָה de tal manera que sólo se la reduce al lugar de la tumba porque de otra manera la determinación «en Selsa» sería superflua ya que la tumba de Raquel era conocida en ese tiempo. Si situamos el lugar צֶלְצַח [Selsa], cuya ubicación todavía no ha sido hallada[28], en la mitad entre la tumba de Raquel y la fuente de Rogel, Samuel pudo describir el lugar donde Saúl se encontró con los hombres como lo hizo. Esta señal debía dar a Saúl una prueba que corroboraba lo dicho por Samuel en cuanto a las asnas y confirmarle que lo que Samuel le había dicho respecto a la monarquía se cumpliría de la misma manera. No sólo debía tomarle la preocupación por las asnas de su padre sino dirigir sus pensamientos al oficio superior al que Dios lo había llamado por medio de la unción de Samuel.

La *segunda* señal (vers. 3 y 4): «*De allí seguirás más adelante y llegando al terebinto de Tabor te encontrarás con tres hombres que suben a Dios en Betel, uno llevando tres cabritos, otro llevando tres tortas de pan y otro llevando un odre de vino. Ellos te saludarán y te darán dos panes y tú los tomarás de sus manos*». El terebinto de Tabor no es mencionado en ningún otro lugar y sólo podemos asumir que estaba ubicado en el camino que iba de la tumba de Raquel a Guibeá[29]. El subir de los hombres a Dios a Betel, lugar en el cual Abraham y Jacob habían construido altares al Señor que se les había presentado, muestra que Betel era un lugar consagrado al Señor para presentar sacrificios (Gen. 12:8; 13:3s.; 28:18s.; 35:7). Porque los cabritos y los panes que llevaban eran las ofrendas que querían presentar allí. שָׁאַל לְשָׁלוֹם [desear paz], desear salud o bienestar, *i.e.* saludar (cf. Jue. 18:15; Gen. 43:27). El significado de esta segunda señal consistía en que los hombres compartirían sus dádivas con Saúl. En esto se debía observar una honra presentada al ungido del Señor y aceptar la dádiva de sus manos.

La *tercera* señal (vers. 5 y 6) debía recibirla en Guibeá de Dios donde había una guarnición de los filisteos. גִּבְעַת הָאֱלֹהִים no es apelativo (una colina de Dios, *i.e.* una colina consagrada a Dios) sino es el nombre propio de Guibeá de Benjamín, la patria de Saúl, que fue llamada Guibeá de Saúl, cuando éste residió como rey en ella (11:4; 15:34; 2 Sam. 21:6; Isa. 10:29). Esto se puede concluir claramente por los vers. 10ss. Todos conocían Guibeá de Saúl y no podían entender por qué Saúl estaba entre los profetas. La ciudad recibió el nombre de Guibeá de Dios por el monte de los sacrificios בָּמָה en ver. 13, la cual probablemente era conocida como la sede de una escuela de profetas. נְצִבֵי פְלִשְׁתִּים no son los gobernadores de los filisteos ni mucho menos estelas o pilares como señales del dominio de éstos (*Thenius*) sino campamentos militares como en 13:3s. (cf. con 2 Sam. 8:6, 14). La mención de la guarnición de Guibeá está en relación con lo que había de encontrarse Saúl. El Espíritu de Dios debía venir sobre Saúl en el lugar donde los filisteos habían ubicado fuertes militares para capacitarlo con la fuerza divina necesaria para que pudiera realizar su oficio real. וְיִהִי כְּבֹאֲךָ וגו «*y sucederá que cuando llegues a la ciudad, encontrarás a un grupo de profetas que descienden del lugar alto* (הַבָּמָה, el lugar alto de los sacrificios), *con arpa, pandera, flauta y lira delante de ellos y estarán profetizando*». חֶבֶל, soga, cuerda o también grupo o banda de personas. Que este coro de profetas bajara del בָּמָה no significa necesariamente que en el Bama de Guibeá se encontrara una escuela de profetas. Éstos bien pudieron haber peregrinado a esta Bama. La mención de los músicos que iban delante de ellos es un indicio para asumir una ceremonia solemne. כִּנּוֹר y נֵבֶל son instrumentos de cuerdas que fueron usados desde los días de David para entonar salmos en el culto (1 Crón. 13:8; 15:20s.; Sal. 33:2; 43:4; e.o.). Según Lutero נֵבֶל era un instrumento parecido a la cítara, es traducido por arpa aunque más se parece a una guitarra. Para más detalles *vid.* el comentario de 1 Crón. 15:16. תֹּף, el tamborín de mano, usado por María a orillas del mar Rojo en Ex. 15:20. חָלִיל, la flauta, cf. *Keil*, *bibl. Archäologie* II, §137. Hemos de imaginarnos la profetización (הִתְנַבֵּא) de este grupo de profetas como una expresión extática de

27. Tal como el relato del encuentro de Saúl con Samuel en el cap. 9 coincide con la ubicación tradicional de la tumba de Raquel y nuestro pasaje no nos obliga a considerar que el Efrata de Gen. 35:19 y 48:7 no sea el mismo que Belén (*Thenius* y otros) y que la oración «Esto es Belén» es de omitir en ambos pasajes por ser una glosa, asumiendo a la vez la existencia de un Efrata cerca de Betel, entre Benjamín y Efraín ni nos autoriza a remover la tumba de Raquel a las cercanías de Betel, contradiciendo el texto bíblico (*Gross*, en *Tholuck, literarischer Anzeiger*, 1846, núm. 54 y *Kurtz*, *Geschichte des Alten Bundes* I, p. 270); de la misma manera obtenemos una prueba de Jer. 31:15 (*se oye una voz de Ramá, lamento y llanto amargo, Raquel llora por sus hijos*, etc.) de que la tumba de Raquel se hubiera encontrado en Ramá (er Râm) porque este pasaje, interpretado correctamente, no nos permite ubicar el lugar de esta tumba. Compárese mi comentario de este pasaje en el comentario de Jeremías y *Delitzsch*, *Commentar zu Genesis*, pp. 433s. donde *Delitzsch* defiende la exactitud de la ubicación tradicional de la tumba de Raquel y niega la hipótesis que אֶפְרָת en Gen. 35:16 sea otra ciudad que Belén y que se la deba ubicar cerca de Betel aunque considera que la ciudad mencionada en 1 Sam. 9:6ss. sea Ramá (er Râm) y tilda el camino que Saúl toma (19:2ss.) de esa ciudad a Guibeá (Tuleil el Ful) de desvío irracional.

28. La suposición de *Thenius* de que en el texto original debió constar בְּצַלְעָה (en Sela; donde el padre de Saúl tuvo una tumba familiar, 2 Sam. 21:14) no nos ofrece claridad acerca del lugar por cuanto tampoco conocemos la ubicación de Sela. Además colinda con esto el hecho de que todos los traductores antiguos, no sólo el arameo, sirio y árabe, sino también la LXX y la Vulgata leyeron צלח porque el *in meridie* [al mediodía] de la Vulgata es la traducción de בְּצַל צָהֳ [en la sombra del mediodía] y el ἀλλόμενους de la LXX se refiere a צָלַח el cual es traducido por la LXX en el ver. 6 y 11:6 por ἐφήλατο [y saltó sobre él], interpretando צלצח como un comparativo de צלח. Para la teoría de *Ewald* y *Wellhausen* de que צַלְצַח no funge como nombre de una ciudad faltan las pruebas. En lo que respecta a la ubicación de Sela, la opinión de *Wilson* y *Bonar* en *van de Velde*, *Memoir*., p. 355, de que sea idéntica a Beit-Jala al suroeste de Kubbet Rahil, sólo se ha basado en nuestro pasaje, sin dar más razones para su exactitud.

29. La opinión de *Ewald* y *Thenius* de que se pudiera identificar con la encina del llanto (Alón-bacut, Gen. 35:8) y que תָּבוֹר sea una alteración dialéctica de Débora o que תָּבוֹר se ha de cambiar en דְּבֹרָה es totalmente infundada. A partir del hecho de que la encina del llanto se encontrara al sur de Betel y los tres hombres con los que Saúl debía encontrarse, se dirigían a Betel no se puede concluir una identificación de la localidad debido a que el caminar a Betel no presupone que ya se encontraron cerca de Betel. Además hay que recordar que el terebinto de Débora se encontraba al norte de Guibeá mientras que Saúl se encontró con los tres hombres ante la tumba de Raquel y Guibeá, *i.e.* al sur de Guibeá.

sus sentimientos religiosos para la alabanza de Dios, tal como sucedió en el caso de los setenta ancianos bajo Moisés (Num. 11:25). No se puede decir si se trataba de una expresión en cánticos o de un discurso entusiasta. En todo caso estaba relacionado con gestos agitados que son testimonio de ardor espiritual. Más acerca de estas escuelas de profetas en el comentario de 19:18ss.

Ver. 6. «*Y el Espíritu de Yahvé vendrá sobre ti y profetizarás con ellos y serás cambiado en otro hombre*». *Tholuck, Die Propheten,* p. 53 afirma que «situaciones extáticas tienen una naturaleza contagiosa. Similar a los avivamientos americanos o la enfermedad sueca de los predicadores el entusiasmo salta también a aquellos que en su carácter no concuerdan con tales expresiones». Pero en este caso se trata de algo más allá de un contagio psicológico. El Espíritu de Yahvé, que se revelaba a través de lo dicho por los profetas, debía venir sobre Saúl, para que profetizara (הִתְנַבִּיתָ formado de acuerdo a los verbos ל״ה en vez de התנבאת al igual que en el ver. 13) y para que fuera transformado. No debemos pensar que esta transformación sea similar al nuevo nacimiento en sentido cristiano. Más bien se trata de una transformación de la completa estructura espiritual por la cual Saúl fue levantado de la esfera terrenal actual y limitada a la esfera superior del oficio real, recibiendo una noción del reinado bajo la dirección divina así como un «nuevo corazón» (ver. 9). En el significado bíblico לֵב [corazón] es el centro de toda la vida espiritual, del querer y del anhelo, del pensar, de la imaginación y del sentimiento (cf. *Delitzsch, biblische Psychologie,* p. 248). Mediante esta última señal se sellaba su unción como rey.

Ver. 7. «*Cuando estas señales se hayan realizado* (el quetib תבאינה se debe leer תְּבֹאֶינָה como en Sal. 45:16 y Est. 4:4 (Quetib) y el kere תָּבֹאנָה es una corrección innecesaria) *haz conforme a lo que considera tu mano*», *i.e.* actúa según la situación requiera (cf. para esta fórmula Jue. 8:33), *porque Dios estará contigo*». La realización de estas señales debían darle la seguridad de que Dios le acompañaría en todas sus acciones como rey. La primera posibilidad de ejercer un acto real fue el asedio de Jabes en Guilead por el amonita Nahas en el cap. 11.

Ver. 8. Finalmente Samuel le dio una señal especial para su futuro oficio: «*Descenderás delante de mí a Gilgal, y he aquí yo descenderé a ti para ofrecer sacrificios y sacrificar ofrendas de paz. Esperarás siete días hasta que venga a ti y te muestre lo que tengas que hacer*». La oración infinitiva וגו לְהַעֲלוֹת depende sin lugar a dudas de la oración principal וְיָרַדְתָּ y no de la oración secundaria. La idea es la siguiente: cuando Saúl llegara a Gilgal para presentar sacrificios debía esperar la llegada de Samuel. En cambio se puede cuestionar el significado de la oración principal ya que desde un punto de vista gramatical וְיָרַדְתָּ puede ser la continuación del imperativo עֲשֵׂה (ver. 7) o constar en una posición autónoma y tener así un significado condicional. Esta última noción, según la cual וְיָרַדְתָּ presenta el bajar como un caso posible y futuro, es demandado por la oración circunstancial que empieza con וְהִנֵּה. Porque si וְיָרַדְתָּ fuera la continuación del imperativo de la oración anterior teniendo el significado de que Samuel ordenara a Saúl bajar delante de él a Gilgal, simplemente le habría anunciado su venida, usando וְיָרַדְתִּי o וְאָנִי אֵרֵד. La oración circunstancial «*He aquí que descenderé a ti*» parece presuponer que la ida de Saúl sólo sería una eventualidad, en cuyo caso Samuel le otorgaba una orden de comportamiento. Pero el contexto demanda la versión condicional de וְיָרַדְתָּ. Porque si Samuel dijo a Saúl que hiciera lo que bien le pareciera al suceder las tres señales no podía ordenarle al mismo tiempo ir a Gilgal porque la realización de lo que le venía a la mano podía impedirle ir a Gilgal. Si Samuel hubiera querido decir que Saúl debía ir a Gilgal después de realizar lo que bien le pareciera debería haber dicho «*y después de que hayas hecho eso vé a Gilgal...*». Pero debido a que no dijo eso sólo puede presentar la opción de que Saúl bajara a Gilgal, de lo cual sabía que se cumpliría en tal y tal tiempo. Este caso no sólo debió haber parecido posible a Saúl sino que Saúl debió haber estado seguro de que eso sucedería de manera que la situación no le fue tan oscura como lo es para nosotros que sólo podemos juzgar según este breve relato. Si asumimos que durante la conversación de Samuel con Saúl realizada en el terrado (9:25) se hubiera hablado acerca de cómo se podía combatir efectivamente a los filisteos, cuya guarnición de avanzada había llegado hasta Guibeá, bien pudo haber mencionado que Gilgal no era el lugar propicio para la convocatoria de un ejército y para la preparación del mismo para la batalla contra estos enemigos. Si observamos los hechos realizados en los siguientes capítulos, a fin de aclararnos la acción que Samuel tenía en mente podemos notar que las tres señales profetizadas por Samuel sucedieron durante el retorno de Saúl a Guibeá (vers. 9-16). Allí Samuel reunió al pueblo en Mizpa y eligió a Saúl como rey mediante el voto (vers. 17-27). Después de su elección solemne Saúl regresó a su casa en Guibeá y estuvo ocupado arando el campo cuando vinieron los mensajeros de Jabes con la noticia del asedio de esta ciudad por los amonitas. Al escuchar esta noticia el espíritu de Yahvé vino sobre él de manera que juntó enérgicamente a todo el pueblo y los llevó a la batalla junto con el ejército completo de Jabes y derrotó a los amonitas (11:1-11). En ese día Samuel reunió a todo el pueblo en Gilgal para renovar el reino (11:12-15), y renunció a su oficio de juez supremo (cap. 12) de manera que Saúl comenzó a reinar e inició la guerra contra los filisteos (13:1) reuniendo al pueblo para la guerra en Gilgal. Después de la victoria de Jonatán sobre los filisteos éstos subieron hasta Micmas, a fin de ofrecer sacrificios después de haber esperado en vano a Samuel durante siete días. Cuando finalmente llegó Samuel, éste le anunció que su reino no permanecería (13:13) por haber realizado estos sacrificios. Samuel sólo podía haber tenido en mente el segundo suceso (13:4ss.) y no tanto el primero. El mero suponer que habría tenido en mente al primero nos es prohibido por el hecho que Samuel exhortó al pueblo a ir a Gilgal para renovar el reino (esto se encuentra en su declaración «*venid, vayamos a Gilgal y renovemos el reino allí,* 11:14)». Dirigiéndose con ellos a tal lugar de manera que Saúl no podía llegar a la situación de esperar la llegada de Samuel. Además la mención de 13:8 «*Saúl esperó siete días, conforme al tiempo que Samuel había señalado*» muestra casi literalmente la orden impartida a Saúl en nuestro pasaje. Si consideraramos que esta relación es correcta no podemos identificarla con *Seb. Schmidt* como una orden dada a Saúl a seguir durante toda la vida de Samuel, *i.e.* que וְיָרַדְתָּ se interprete en el sentido: cada vez que bajes a Gilgal, porque esta versión no puede ser justificada idiomáticamente a pesar de que se basa en la noción correcta de que esta orden de Samuel no puede ser un mandamiento único y arbitrario que debía mantener a Saúl en una dependencia total. Pero esta interpretación tampoco se encuentra en nuestra versión sino que tiene la necesidad interna del reinado de Saúl. Puesto por Yahvé sobre su pueblo para salvarlo del poder de su peor enemigo de antaño Saúl no debía llevar la guerra por su propia cuenta sino que tenía que esperar hasta que Samuel, el profeta experimentado, haya realizado la consagración necesaria por medio de un sacrificio solemne y le haya dado la or-

den divina para pelear contra los filisteos, aunque tuvieron que esperar siete días[30].

Vers. 9-16. Cuando Saúl partió de la presencia de Samuel para regresar a Guibeá «*Dios le cambió para él otro corazón*», una forma de expresión para: el Señor lo transformó y le dió un nuevo corazón (*vid.* el comentario del ver. 6) y todas estas señales se cumplieron en un sólo día. Habiendo salido temprano en la mañana Saúl pudo llegar en un día a Guibeá a pesar de que la ciudad, en la que se había encontrado con Samuel al suroeste de la tumba de Raquel porque el camino de la tumba hasta Guibeá demoraba entre tres y cuatro horas.

Ver. 10. De las señales anunciadas sólo se relata detalladamente la tercera, no sólo porque esto trajo revuelo a Guibeá, la ciudad natal de Saúl, sino sobre todo porque presentaba la prueba real de que Dios le había cambiado el corazón, preparándolo para su oficio real. וַיָּבֹאוּ שָׁם «*y ellos* (Saúl y su siervo) *llegaron a Guibeá*». שָׁם [allí] es un determinativo que señala a הָעִיר שָׁם [allí está la ciudad] en ver. 5 y es definido por הַגִּבְעָתָה [a Guibeá]. La traducción ἔκειθεν de la LXX no nos permite cambiarlo en מִשָּׁם [de allí] porque esto sería superfluo dado que se sobreentendía que fueron de la ciudad en la que se encontraron con Samuel a Guibeá.

Ver. 11. Cuando aquellos que conocían a Saúl vieron que profetizaba junto a los profetas dijo el pueblo, uno a otro: «*¿Qué le ha sucedido al hijo de Cis? ¿Está Saúl entre los profetas?*» Esta exclamación presupone que la vida anterior de Saúl era totalmente diferente a la de los profetas.

Ver. 12. Y un hombre de allí respondió (מִשָּׁם, *i.e.* de Guibeá o del grupo que rodeaba a los profetas): «*¿Y quién es el padre?*» Esto no significa quién es su director?, lo cual sería una pregunta tautológica, sino: es acaso su padre un profeta, *i.e.* según la explicación precisa de *Oehler* (en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XII, p. 216): «Será que ellos tienen al espíritu profético gracias a un privilegio familiar?» Desde este punto de vista la pregunta se convierte en la respuesta correcta (ענה) a la sorprendida pregunta si acaso fuera realidad que Saúl fuera parte de los profetas. Si aquellos profetas no heredaraon el don del profetismo sino que lo recibieron como regalo de gracia del Señor entonces Éste también lo podía impartir a Saúl. Por otro lado los cambios textuales sugeridos por *Ewald*, *Thenius* y otros, *i.e.* cambiar אֲבִיהֶם en אָבִיהוּ siguiendo la LXX, Vulgata, Syr. y Arab. Es ilusoria porque la pregunta: ¿Quién es su padre? en boca de un habitante de Guibeá que conocían al padre tan bien que llamaban a Saúl «hijo de Cis» no tiene sentido alguno. De ahí surgió el dicho «*También Saúl entre los profetas?*» Para expresar la admiración de la presentación de un hombre en una situación vital o en una actuación tan diferente.

Ver. 13. Cuando Saúl hubo acabado con las profecías (הִתְנַבּוֹת de הִתְנַבֵּא como en Ver. 6) y llegó al lugar alto su tío le preguntó a Saúl y a su siervo a dónde habían ido y Saúl le contó que dado que no encontraron «las asnas, habían ido donde Samuel quien les dijo que las asnas fueron encontradas». Pero lo dicho al respecto había no le comentó por humildad y no porque temía la incredulidad y la envidia de los demás, como lo interpretan *Thenius* y *Josefo*. Resta concluir de la expresión וַיָּבֹא הַבָּמָה que no sólo el tío sino también el padre de Saúl vivieron cerca de la Bama por cuanto Saúl se encuentra enseguida en el círculo de su familia (cf. vers. 14ss.).

Capítulos 10:17-11:15. La elección de Saúl y la confirmación de su reino

Versículos 17-27. La elección de Saúl por sorteo

Después de que Samuel hubo ungido a Saúl como rey, hecho por mandato divino y en secreto era de su incumbencia conseguir la aprobación del pueblo para el escogido de Dios. Con esta intención reunió al pueblo en Mizpa e hizo elegir por sorteo a las tribus a su rey. Dado que el resultado del sorteo valía como decisión divina, esta acción no sólo debía legitimizar a Saúl delante de todo el pueblo como el rey impuesto por el Señor sino que también debía fortalecer su persona en la seguridad de la elección divina[31].

Ver. 17. הָעָם es el pueblo representado por sus príncipes y representantes. Samuel eligió a Mizpa para esta acción porque anteriormente había rogado allí al Señor por una victoria contundente sobre los filisteos (7:5ss.).

Vers. 18s. Previo a las elecciones, Samuel echó una vez más al pueblo su pecado (al pedir para sí a un rey) en cara, *i.e.* que rechazaron al Dios que los sacó de Egipto y que los salvó de la mano de todos los opresores «a fin de dejar en claro el peligro que comprendía el camino por el que andaban y cuánto les dolería lo que habían solicitado» (*O. v. Gerlach*). Compárese las explicaciones del cap. 8. El masculino הַלֹּחֲצִים [los opresores] fue formado de acuerdo al sentido del contexto de הַמַּמְלָכוֹת [reinado].

---

30. Esta presente dificultad ya fue identificada correctamente por Brentius: *Non autem sentiendum est, quod Samuel praecipiat Sauli, ut mox, in eo temporis momento a se abeat, ad Gilgal descendat et illic septem diebus exspectet, sed quod hoc facere debeat, posteaquam et publica sorte in regem electus et devictis Ammonitis in regno confirmatus est, adeoque paraturus bellum adversus Philistinos, propter quos potissimum Saul ad regnum vocatus erat. Sic enim antea dixit Dominus de Saule ad Samuelem: ipse salvabit populum meum de manu Philisthinorum, quia respexi populum meum. Hic est ergo sensus mandati Samuelis. Hoc potissimum nomine vocatus es ad regnum, ut liberes Israëlem de tyrannide Philistinorum. Cum igitur hoc opus aggressurus es, descende in Gilgal et exspecta ibi septem diebus, donec ego ad te venero: tunc enim offeres holocaustum, non tamen ante quam ad te venero, et indicabo tibi, quid agendum sit, quo Philistini hostes nostri superentur. De hac autem re scriptum est infra, capite decimo tertio, ubi audiemus, Saulem hoc mandatum violasse etc.* [No se puede afirmar que Samuel había ordenado a Saúl ir directamente a Gilgal tan pronto como pudo y esperar allí por siete días. Pero eso fue después de que él fue elegido rey en un sorteo y habiendo vencido a los amonitas y confirmado su reino se preparaba para ir a la guerra contra los filisteos por los cuales él fue llamado a ser rey. Por cuanto el Señor había dicho a Saúl: «El salvará a mi pueblo de la mano de los filisteos porque he visto a mi pueblo». Éste es el significado de la orden de Samuel: has sido llamado a ser rey por esta razón, para que lideres a Israel de la tiranía de los filisteos. Cuando empieces con tu trabajo vé a Gilgal y espera allí siete días hasta que yo venga a ti y entonces ofrecerás un holocausto y yo te mostraré lo que hay que hacer para que nuestros enemigos, los filisteos, sean vencidos. Esta ocasión se menciona abajo en el cap. 13 donde leemos que Saúl no cumplió ese mandato]

31. Por el mero hecho de que vers. 17-27 presenta un relato que difiere de 9:1-10:16 pero que puede ser conectado a 8:22, en lo que respecta al nombramiento de Saúl como rey, *Thenius*, siguiendo la teoría de *de Wette* asume la incompatibilidad de cap. 8 y cap. 10:17-27 con caps. 9:1-10:16. Porque sería completamente increíble que Samuel hubiera ungido a Saúl por mandato divino como rey y que después, cual si fuera una confirmación, hubiera realizado el sorteo. Con esto el profeta hubiera tentado a Dios o se habría hecho culpable de una escenificación indigna ante el pueblo. Este argumento sólo puede ser presentado por una crítica que no sólo ignora la inspiración del profeta sino también el actuar del Dios vivo en las libres acciones de los hombres; no puede poner en duda la verdad de la revelación bíblica. Aún *Ewald* no puede encontrar aquí una contradicción sino que comenta en *Gesch.* III, pp. 33s.: «Si se considera el uso común del sorteo santo se topará con el hecho que en el contexto de este relato no se presentará más que la verdad. El encuentro secreto del vidente no alcanzó para el reconocimiento completo y benéfico de Saúl como rey sino que el Espíritu de Yahvé tuvo que elegir públicamente a Saúl en una reunión solemne del pueblo y señalarlo como el hombre de Yahvé.

En el caso de וַתֹּאמְרוּ לוֹ [vosotros habéis dicho] los antiguos traductores interpretaron לוֹ por לֹא, lo cual también se encuentra en algunos códices. Pero aunque los textos paralelos de 8:19 y 12:12 apoyan esta suposición, no es necesaria porque כִּי es usado como introducción del estilo directo aun al asegurar lo contrario en el sentido de «no, sino...» (*vid.* Rut 1:10, donde se usa לָהּ [para ella] sin pensar en un intercambio de לוֹ por לֹא).

Vers. 20s. Después de esta exhortación Samuel mandó reunirse al pueblo según sus tribus y clanes (אַלְפִים, *vid.* el comentario de Num. 1:16) לִפְנֵי יהוה, *i.e.* ante el altar de Yahvé, el cual según 7:9 se encontraba en Mizpa. «*Y la suerte cayó sobre la tribu de Benjamín*». הִלָּכֵד, *lit.* ser elegido por Yahvé mediante un sorteo (Jos. 7:14, 16). Después hizo acercase a la tribu de Benjamín según sus clanes, *i.e.* a los cabecillas de los clanes de esta tribu ante el altar del Señor y sortear, saliendo elegido el clan de Matri. Cuando finalmente quedaron los cabecillas de las familias (בֵּית־אָבוֹת o בָּתִּים [casa de los padres o casas]) de este clan se eligió a los hombres de la familia elegida cayendo la suerte en el hijo de Cis. Con las palabras וַיִּלָּכֵד שָׁאוּל [Saúl fue elegido] el narrador presenta inmediatamente el resultado de las elecciones sin describir con mayor detalle la continuación de las elecciones[32]. Cuando el sorteo cayó en Saúl se le buscó y no se le encontró.

Ver. 22. Entonces preguntaron a Yahvé: «*¿Ha llegado ya el hombre acá?*» y Yahvé respondió «*He aquí está escondido junto al bagaje*». Las preguntas hechas a Yahvé fueron realizadas a través del sumo sacerdote por medio del Urim y Tumim para lo cual el término בַּיהוה שָׁאַל es un término técnico (Num. 27:21; Jue. 20:27; 1:1, e.o.). La presencia del sumo sacerdote en una reunión tan importante no puede dar motivo a dudas si no se menciona explícitamente y Samuel dirigió la congregación en su función de profeta. La respuesta divina: «*He aquí está escondido etc.*». no parece corresponder a la pregunta ¿Ha llegado alguien acá? Por eso la LXX y la Vulgata cambiaron la pregunta en εἰ ἔτι ἔρχεται ὁ ἀνήρ (הֲיָבֹא הָאִישׁ) o *utrumnam venturus esset*, según las cuales *Thenius* y *Wellhausen* quieren enmendar una vez más el texto. Esto sería sin razón porque el preguntar a Dios si Saúl todavía vendría era innecesario: se le podría haber mandado a buscar. Por lo tanto preguntan más bien a Yahvé si además de los presentes, bajo los que no se encontraba Saúl, había llegado alguien para saber dónde debían buscar a Saúl. Dios responde a esta pregunta: «*Está presente, tan sólo que está escondido junto al bagaje*». כֵּלִים es el equipaje de viaje del pueblo reunido en Mizpa. Con el intento de esconderse, Saúl no pudo haber querido retirarse de la elección como rey o pensar que el sorteo no le eligiría porque sabía que Dios lo había elegido y que Samuel ya lo había ungido. Por lo tanto sucedió por modestia y humildad. *Ne videretur forte aliquid cupere aut sperare, a sotitione abesse maluit* [A fin de no aparecer para tener la esperanza o el deseo, prefirió ausentarse cuando la suerte fue echada] (*Seb. Schmidt*).

Vers. 23s. Cuando fue traido en medio del pueblo reunido y los rebasó por una cabeza (9:2) Samuel dijo a todo el pueblo: «*¡Ved* הַרְאִיתֶם con dagesh dirimens, *vid. Ewald*, §28bb) *al que el Señor ha escogido! No hay como él entre todo el pueblo*». Y el pueblo gritó y dijo «*¡Viva el rey!*» La gran estatura de Saúl ganó para sí al pueblo (cf. el comentario de 9:2). Después de esto (25-27) Samuel describió al pueblo las ordenanzas del reino y lo puso delante de Yahvé. «*Las ordenanzas del Reino*» (הַמְּלוּכָה) no son lo mismo que los derechos del Rey (הַמֶּלֶךְ) presentado en 8:11 como el derecho que aplica un rey déspota sobre su pueblo sino que es el derecho que regulaba la posición del reino terrenal en el Reino de Dios, los derechos y obligaciones de un rey humano para con su Dios Rey Yahvé así como para con su pueblo. Sólo un profeta como Samuel podía establecer esto para mostrar los límites a posibles excesos del poder real. Por eso Samuel mismo escribió esto en un documento que fue puesto delante de Yahvé, *i.e.* en el santuario de Yahvé, aunque con bastante seguridad no en el santuario de la colina de Guibeá (*Thenius*), porque de ésta no se sabe nada, sino en el santuario donde también había sido puesta la Torá de Moisés junto a la constitución del Reino de Dios de Israel. Terminada la ceremonia Samuel ordenó al pueblo regresar a sus respectivas casas.

Ver. 26. También Saúl regresó a su casa a Guibeá y con él un grupo de hombres cuyos corazones habían sido tocados por Dios, *sc.* para ofrecerle una escolta real y para asegurarle su disposición a servirle. חֵחַיִל no se debe cambiar según la libre traducción de la LXX en בְּנֵי חֵחַיִל sino que es usado en Ex. 14:28 sólo que aquí no describe un ejército grande sino un grupo de hombres valientes que formaban una guardia de honor.

Ver. 27. Pero como en todas las ocasiones en las que alguien recibe sólidamente el honor y la responsabilidad se encuentran adversarios envidiosos. Lo mismo ocurrió entre los israelitas reunidos: surgieron בְּנֵי בְלִיַּעַל hombres indignos que dijeron de Saúl: «*¿Cómo puede éste salvarnos?*» y no le trajeron regalo alguno. מִנְחָה es el regalo con el cual se honraba a un rey desde tiempos remotos de manera que la negación de un regalo corresponde casi a una sublevación. Pero Saúl era כְּמַחֲרִישׁ [cual si fuera sordo], *i.e.* hizo como si no lo hubiera oido. El argumento de *Thenius* en contra de esta explicación, afirmando que debería decir וְהוּא הָיָה כְּמַחֲרִישׁ [y él estaba como sordo] denota poco conocimiento de la semántica hebrea. El verbo וַיְהִי [y sucedió] y el verbo וַיִּלְכּוּ [y (lo) menospreciaron] del ver. 26 no deben ser cambiados. En ambos casos se combina una oración final en forma de oración circunstancial a la oración anterior haciendo uso del imperfecto con vav consecutivo. Esto se puede apreciar en una traducción literal: al irse Saúl a su casa ... fueron con él ... y al hablar ciertos hombres indignos ... Saúl estuvo como sordo.

Capítulo 11. La victoria de Saúl sobre los amonitas

Aun después de la elección en Mizpa Saúl no tomó inmediatamente el control del gobierno sino que regresó a la casa ancestral a Guibeá para retomar sus quehaceres agrónomos, no sólo por humildad personal o por modestia sino más bien por análisis correcto de la situación. La monarquía era en Israel algo tan nuevo que el rey no podía esperar una aceptación general e inmediata de su posición real y su poder de parte del pueblo (*vid.* la reacción de algunos hombres indignos en 10:27) hasta que no hubiera correspondido a lo que el pueblo esperaba de un rey (8:6 y 20) al presentarse con una victoria militar como el salvador de Israel ante el poder de sus enemigos. Debido a que Yahvé lo había elegido como príncipe para su pueblo que-

32. Antes de וַיִּלָּכֵד [fue elegido] la LXX presenta las palabras καὶ προσαγουσι τὴν φυλὴν Ματταρὶ εἰς ἄνδρας [y llegan la tribu de Metrí por varones] que también se encuentran en un códice muy temprano de ésta (451 en *Kennicot, s. dissertatio generalis*, p. 491). Pero que este texto no sea, como piensan *Thenius* y *Wellhausen*, una componente integral del texto original sino sólo una interpretación del traductor alejandrino, se puede observar en la situación de que no completa la laguna textual pretendida sino sólo a la mitad, haciendo esto tan sólo parcialmente. Porque el clan de Matri no podía participar לַגְּבָרִים εἰς ἄνδρας para el voto sino sólo לַבָּתִּים κατ' οἴκους (cf. Jos. 7:14). Para que la casa del padre de Saúl (בית־אב οἶκος) los diferentes גְּבָרִים ἄνδρες, *i.e.* los diferentes padres de los clanes debían seleccionar esta casa saliendo vencedores Cis o su hijo Saúl como el ungido del Señor. Esto no lo razonó tanto el glosador de la LXX como su moderno defensor.

ría esperar una señal divina para luego actuar y hacerse cargo del gobierno. Esta situación se daría en breve.

Vers. 1-5. El rey amonita Nahas (cf. 12:12; 2 Sam. 10:2) declaró la guerra a todas las tribus al este del Jordán con la clara intención de reconquistar los territorios dominados por su antecesor Jefta (Jue. 11:13) y asedió a Jabes en Galaad[33], según *Josefo* la metrópoli de Galaad que probablemente se encontraba a orillas del Wadi Jabes (*vid.* el comentario de Jue. 21:8). Aquí se puede observar que ya había incursionado profundamente en el territorio israelí. En su difícil situación los habitantes de Jabes pidieron a Nahas: «*Haz un pacto con nosotros y te serviremos*» *i.e.* danos buenas condiciones para nuestro sometimiento.

Ver. 2. Nahas dijo: «*Con esta condición* (בְּזֹאת, *lit.* por este precio, ב pretii) *haré un pacto con vosotros: que saque a ustedes cada ojo derecho para que esto sea una afrenta sobre todo Israel*». Del hecho de que el infinitivo (נָקוֹר) es continuado en וְשַׂמְתִּי hay que concluir que el sujeto de נָקוֹר es Nahas y no los israelitas (Syr., Ar., *Thenius*, e.o.). El sufijo en שַׂמְתִּיהָ es neutro y se refiere a la oración anterior: lo, *i.e.* el sacar el ojo derecho de cada uno. Esta respuesta de Nahas muestra claramente que quería vengar la afrenta de la derrota que Jefta había propiciado a los amonitas.

Ver. 3. Los ancianos de Jabes respondieron: «*Danos siete días para que enviemos mensajeros por todo el territorio de Israel y si no hay quien nos libre saldremos a ti*», *i.e.* nos rendiremos. Nahas aceptó esta petición porque no hubo forma de tomar la ciudad por la fuerza. Además no ha de haber esperado una ayuda suficientemente fuerte por el decaimiento interno de Israel. Que mandaron mensajeros בְּכָל־גְּבוּל a cada territorio de Israel muestra claramente que los israelitas en ese tiempo carecían de un gobierno centralizado y tanto Nahas como los Jabesitas no habían escuchado de las elecciones reales. Además se puede observar en el hecho de que los mensajeros, al llegar a Guibeá de Saúl, explicaron la situación al pueblo completo y no fueron directamente donde Saúl[34].

Ver. 5. Éste se enteró de la situación cuando volvía del campo y se encontró con el llanto y lamento del pueblo por esta noticia fúnebre. אַחֲרֵי הַבָּקָר detrás de los bueyes; *i.e.* juzgando según el צֶמֶד בָּקָר en ver. 7 es el par de bueyes con los que había estado arando.

Vers. 6-11. Cuando le fue comentado lo dicho por los mensajeros vino el Espíritu de Dios con poder sobre él y su enojo fue grande, *sc.* sobre lo que los amonitas querían hacer con Israel.

Ver. 7. Tomó una junta de bueyes, los cortó en pedazos y los envió a cada región de Israel con mensajeros que proclamaban: «*Así se hará a los bueyes del que no salga en pos de Saúl y en pos de Samuel*». La mención de Saúl y Samuel muestra que Saúl, aun siendo rey, aceptaba la autoridad que Samuel poseía como profeta de Yahvé en Israel. Esta acción simbólica, similar a la de la mujer en Jue. 19:29 impresionó al pueblo. «*El terror de Yahvé cayó sobre el pueblo y salieron como un sólo hombre*». יִרְאַת יהוה no significa δεῖμα πανικόν (*Thenius*, *Böttcher*) porque יהוה no es igual a אֱלֹהִים y no es el temor a Yahvé, *i.e.* por un castigo de El, sino un temor influido por Yahvé. En el llamado enérgico de Saúl el pueblo pudo ver la fuerza de Yahvé que le influía fuerza y que le motivaba a seguir las indicaciones dadas por él.

Ver. 8. Y Saúl contó a los que se reunieron en Bezec. Según el *Onomasticón* se trata de un pueblo que queda unas siete horas desde Nablus en dirección a Beisán (*vid.* el comentario de Jue. 1:4). Fueron 300.000 hombres de Israel y 30.000 de Judá. Estos números no parecerán tan grandes si se considera que no se trata aquí de un ejército regular sino del pueblo reunido por Saúl para defender a Jabes. En la división entre los hombres de Israel y los de Judá se puede ver los primeros indicios de la división posterior que culmina en la separación de Judá de las demás tribus.

Ver. 9. Entonces los mensajeros de Jabes que estaban esperando el resultado del llamado recibieron de Saúl la noticia para sus ciudadanos: «*Mañana cuando caliente el sol tendréis liberación*», *i.e.* alrededor del mediodía en el día del regreso de los mensajeros a Jabes.

Ver. 10. Habiendo recibido tal noticia los jabesitas le comunicaron a Nahas «*mañana saldremos a vosotros y podréis hacernos lo que os parezca*». Esto fue una mentira con la cual querían dar seguridad a los amonitas para que el ejército de Saúl los asaltara y venciera.

Ver. 11. Al día siguiente Saúl organizó al pueblo en tres compañías (רָאשִׁים como en Jue. 7:16) que entraron en el campamento enemigo durante la vigilia de la mañana (entre 3 y 6 de la mañana) y vencieron a los amonitas «*hasta que calentó el día*», de tal manera que los que quedaron fueron dispersos y no quedaron dos de ellos juntos.

Versículos 12-15. Renovación del reino de Saúl[35]

Con esta victoria Saúl se había presentado como rey y había ganado al pueblo para sí de manera que éste, al re-

---

33. En el texto hebreo no consta el tiempo que demoró esta campaña. Pero de la mención en 12:12, donde los israelitas demandaron un rey al ver que Nahas subía contra ellos se nota claramente que éste había invadido el territorio de Galaad aun antes de la elección de Saúl como rey. La versión alejandrina tradujo las palabras וַיְהִי כְמַחֲרִישׁ [y él guardó silencio, 10:27] por καὶ ἐγενήθη ὡς μετὰ μῆνα [Y aconteció, como después de un mes,], *i.e.* leyeron כְּמַחֲרִישׁ [como sordo] por כְּמִחֹדֶשׁ [como después de un mes], según la cual *Ewald* y *Thenius* quieren cambiar el texto hebreo. Todos los demás traductores presentan el texto masorético, no sólo el arameo, sirio y árabe sino también Jerónimo con su *ille vero dissimulabat se audire*. A pesar de que en el texto de la Vulgata se lee las palabras*et factum est quasi post mensem*, este suplemento falta e.o. en el cod. Amiatinus (cf. *Heyse ad h.l.* de la Vulgata) y debió haber venido de la Itala. La interpretación alejandrina de כְמַחֲרִישׁ con el ὡς μετὰ μῆνα no presenta una prueba concreta de que en el texto original debió constar כְּמִחֹדֶשׁ sino que tan sólo muestra que el traductor lo interpretó con כמחדש debido a la forma de transmitir el texto de esta versión. Y *Josefo* (VI, 5,1), quien constantemente es citado para probar esta variante, sólo confirma que en la versión alejandrina constaba el ὡς μετὰ μῆνα, dado que usó esta traducción como fuente. Tampoco se puede decir con *Ewald* que la determinación temporal era la que menos debía faltar. Porque se puede observar claramente que Nahas empezó con el asedio poco tiempo después de la elección de Saúl en Mizpa, ya que en la combinación del וַיַּעַל con 12:12 se puede observar perfectamente que la guerra contra Israel ya había empezado antes. Finalmente hay que añadir que es más probable que la LXX confunda כמחרש con כמחדש a que el lector hebreo del Antiguo Testamento hubiera cambiado כמחדש en כמחרש sin haber definido con אֶחָד u otro número el tiempo de manera más apropiada.

34. La interpretación del ver. 4 hecha por Erdmann, en la que afirma que los mensajeros no fueron directamente donde las diferentes tribus sino que juntos se dirigieron primero a Guibeá es correcta. Esto no consta en el texto sino tan sólo que los mensajeros llegaron a ese lugar; y esto sólo es mencionado porque aquí recibieron la ayuda necesitada.

35. La afirmación de *Wellhausen* (p. 77) de que los vers. 12-14 fueron incluidos por un interpolador que quería armonizar el cap. 11 con 10:17-27 se basa en tres razones cuya caducidad es obvia. La primera razón: «Como después de un mes en 11:1 no se conecta a 10:27 sino a 10:16» es caduca porque «después de un mes» no consta en el texto hebreo sino que es un error de lectura de las palabras hecho por la LXX (cf. el comentario de 11:1). La segunda razón: «que según 11:4 Saúl no es rey» es una consecuencia errada hecha del ver. 4 y finalmente la relación psicológica entre 10:1-16 y cap. 11 que debería aclararse en la relación entre 10:7 con 11:5ss., lo cual debía mostrar el trabajo de interpolador de los vers. 12-14 es irreconocible. *Wellhausen* no ha podido presentar un argumento contundente de la aseveración de que originalmente 13:2 estaba conectado directamente a 11:15 y que el interpolador de 11:12-14 fuera el autor del cap. 12.

gresar de la campaña, dijo a Samuel: «*¿Quién es el que dijo ¿ha de reinar Saúl sobre nosotros?*» La oración יִמְלֹךְ עָלֵינוּ שָׁאוּל contiene una pregunta que es identificada como tal mediante la acentuación de manera que no es necesario cambiar שָׁאוּל en הֲשָׁאוּל (con He interrogativum). Estas palabras se refieren a lo dicho de los hombres indignos (10:27). «*Dadnos a los hombres que hablaron así para que los matemos*». Pero Saúl dijo: «*A nadie se matará hoy porque hoy el Señor ha hecho liberación en Israel*» y no sólo demostró con eso soberanía sino también devoción verdadera[36].

Ver. 14. Samuel usó esta victoria de Saúl para motivar al pueblo a seguirle a Gilgal y renovar allí el reino. No se menciona claramente de qué constaba tal renovación pero se anota en el ver. 15: «*ellos* (todo el pueblo) *hicieron rey a Saúl delante del Señor*». Varios intérpretes piensan en una unción, aludiendo a la repetición de la unción de David en 2 Sam. 2:4 y 5:3. Pero, como bien explicó *Seb. Schmidt*, el ejemplo de David muestra sólo que la unción podía o tenía que ser repetida por causa de ciertos motivos especiales pero que fue repetida en el caso de Saúl. Si hubiera habido la necesidad de una repetición, esto hubiera sido mencionado como sucedió en el caso de David. Pero וַיַּמְלִכוּ no significa «*lo ungieron*» aunque la LXX lo tradujo subjetivamente con ἔχρισε Σαμουήλ [ungió Samuel]. La renovación del reino (הַמְלוּכָה) bien puede haber significado una confirmación solemne de la elección realizada en Mizpa, en el cual Samuel repitió el derecho de la monarquía ante el rey y el pueblo y les hizo jurar en este derecho y selló este acto con un sacrificio solemne. Como ofrendas se menciona tan sólo las ofrendas de paz (זִבְחֵי שְׁלָמִים) que siempre eran combinadas con un banquete de sacrificio. Presentados en momentos de alegría estos sacrificios culminaban en un festejo dado a que el banquete representaba la comunidad pacífica con el Señor. Con toda probabilidad Gilgal es la misma en la que Samuel juzgaba cada año al pueblo (1 Sam. 7:16). Pero tampoco es posible afirmar aquí si se trataba del Giglal situado en las praderas del Jordán o el que quedaba cerca de Jiljila, al suroeste de Silo. Pero el hecho que Samuel dice נֵלְכָה [vayamos] (cf. יָרַד 10:8) y no נִרְדְּפָה (gobernemos) parece ser un indicio para el segundo por cuanto la festividad fue realizada al regreso de la batalla de Jabes, donde Jiljila estaba cerca del camino de Jabes a Guibeá y Ramá, mientras que es menos probable que el pueblo hubiera migrado desde las praderas del Jordán hasta Gilgal.

Capítulo 12. El discurso de Samuel durante la renovación del reino

Samuel cerró la festividad de la confirmación solemne del reino de Saúl con un discurso presentado ante Israel en la cual entregó el oficio de juez al rey impuesto por Dios y aceptado alegremente por el pueblo. Pero la salvación que Israel esperaba del rey dependía totalmente de la posición del pueblo y de su rey para con el Señor, en lo que generalmente se basaba el bienestar de Israel. El profeta consideró importante presentar esta verdad una vez más al pueblo. Al final le muestra a éste cómo ni su oficio como juez ni la dirección del Señor dio lugar a la petición de un rey al incursionar los amonitas (vers. 1-12). Sin considerar esto, el Señor les había dado un rey y no quitaría de ellos su mano protectora si aun temían al Señor y confesaban su pecado (vers. 13-15). El Señor confirmó el discurso de Samuel con una señal milagrosa (vers. 16-18), a lo cual Samuel le dio al pueblo, que estaba asustado por semejante milagro y que por eso había confesado su pecado, la promesa de que el Señor, a causa de su gran nombre, no abandonaría a su pueblo. Cerró su discurso, asegurando su apoyo en oración y apelando repetidamente a servir diligentemente al Señor (vers. 19-25).

Con este discurso Samuel dimitió de su cargo de juez sin dejar de representar al pueblo ante Dios y los derechos de Dios ante el rey. En tal condición prosiguió apoyando con su consejo al rey hasta que se vio obligado a anunciarle su rechazo por rebelarse en contra de las órdenes del Señor y ungió a David como su sucesor.

Vers. 1-6. Tanto el lugar como el tiempo del discurso no han sido definidos. Pero la conexión temporal de וַיֹּאמֶר [y dijo] a lo anterior así como por la introducción (vers. 1s.) y el contenido del discurso podemos concluir sin lugar a dudas que éste fue dado durante la renovación del reino en Gilgal.

Vers. 1s. Samuel parte del hecho de que Dios otorgó al pueblo un rey conforme a su voluntad quien los dirigiría a partir de ese momento. הִנֵּה [he aquí] con el participio (מִתְהַלֵּךְ) לִפְנֵי.הִתְהַלֵּךְ expresa lo que sucede y lo que sucederá [va delante de] no debe ser limitado al liderazgo en la guerra. Más bien señala la dirección y regencia de todo el pueblo, tal como lo había hecho Samuel antes de la elección de Saúl. «*Yo ya soy viejo y lleno de canas* (שַׂבְתִּי de שִׂיב) *y mis hijos, he aquí están con vosotros*». Con la mención de sus hijos Samuel sólo quiere certificar lo que había dicho sobre su edad. La afirmación «*Yo he andado delante de vosotros desde mi juventud hasta hoy*» le sirve como transición a la exhortación al pueblo a dar testimonio de su oficio.

Ver. 3. עֲנוּ בִי «*Testificad contra mí delante del Señor*», *i.e.* de cara al Señor, el Dios-Rey omnisciente y justo «*y ante su ungido*», el administrador visible del reino divino, «*si he cometido alguna injusticia durante mi jurisdicción, acaparando propiedades ajenas, opresión o violencia* (רָצַץ, quebrar, romper violentamente; es más fuerte que עָשַׁק con el cual está relacionado aquí y en otros pasajes (Deut. 28:33 y Am. 4:1) *o por soborno* (כֹּפֶר, *lit.* rescate, compensación como en Ex. 21.30 y Num. 35:31 usado para designar el pago que se debía hacer para salvarse de la pena de muerte), «*para cegar mis ojos con él*», para liberar a aquel que había recibido la pena de muerte. El בּוֹ al lado de הָעֵלִים es el ב instrumental y se refiere a כֹּפֶר y no se debe confundir con מִן [cubrir ante], lo cual no da sentido alguno aquí. La idea no es que el juez cubre sus ojos ante el כֹּפֶר para no ver el soborno sino que cubre sus ojos con el dinero ofrecido para no observar ni castigar el delito o crimen[37].

Ver. 4. El pueblo respondió a Samuel que no había hecho ninguna de estas injusticias.

Ver. 5. Para confirmar lo dicho por el pueblo designó a Yahvé y a Su ungido como testigos ante el pueblo y el pueblo aceptó a estos como testigos. El sujeto de וַיֹּאמֶר es כָּל־יִשְׂרָאֵל y el Kerí וַיֹּאמְרוּ [y dijeron], aunque más lógico, no es realmente necesario. Samuel dijo עֵד יְהוָה בָּכֶם [Testigo es el Señor contra vosotros] porque con la aseveración pre-

36. *Non solumgaudium publicum non turbandum esse significans, sed de elementia etiam Die monens, quod cum Jehova adeo clemens hoc die fuerit, ut non attentis Israelitarum peccatis insignem victoriam et salutem ipsis concesserit, acquum etiam sit, ut ipsi ad exemplum ejus peccata proximis sine caede remittant* [No sólo significa esto que el pueblo regocijante no debía ser turbado. Pero era necesario recordarles la bondad del Señor, afirmando que Yahvé había mostrado tal bondad en aquel día que no atendió al pecado de los israelitas, sino que les dio la victoria gloriosa. Era completamente correcto que ellos siguieran Su ejemplo y que perdonaran los pecados de los vecinos sin derramamiento de sangre] (*Seb. Schmidt*).

37. Usando una explicación correcta del בּוֹ [para él] decaen los inconvenientes que que presentó *Thenius* en la construcción de עֵנוּ בִי en וְאָעְלִים עֵינַי רִנְבּוֹ con ב y a la vez el motivo para cambiar הָעֵלִים según la versión alejandrina si surgiera una mejor afirmación וְנַעֲלַיִם que «de cuya mano he tomado soborno y un par de zapatos (¡!)».

sentada acerca del oficio realizado por Samuel el pueblo se condenó a sí mismo al jurar que no hubo motivo para una insatisfacción con la administración de Samuel y por lo tanto no hubo motivo para solicitar a un rey.

Ver. 6. Pero para conducir al pueblo a reconocer aun mejor su pecado Samuel afirmó la verificación del juramento del mismo pueblo (וַיֹּאמֶר עֵד) con las palabras: «*Yahvé* (*i.e.* sí, Yahvé es testigo), *el que hizo a Moisés y a Aarón y el que sacó a vuestros padres de la tierra de Egipto*». La posición de עד al lado de יהוה se debe al contexto y no es necesario pensar en la omisión de עד por causa de un error ortográfico. עשׂה [hacer] desde un punto de vista moral o histórico, *i.e.* poner a alguien en la función en la que debía actuar, no en una posición física sino en su posición histórica, similar al ποιεῖν en Hebr 3:2. Pero si Yahvé, que liberó a Israel de Egipto y lo puso como su pueblo, es testigo de la imparcialidad y el altruismo de Samuel, Israel ha pecado profundamente al pedir un rey. Al rechazar a Samuel rechazó a Yahvé, su Dios, el que le había otorgado sus líderes, cf. 8:7. Esto es señalado por Samuel al pueblo haciendo mención de la historia.

Vers. 7-12. «*Ahora pues presentaos para que yo argumente con vosotros delante del Señor acerca de todos los hechos de justicia que Él ha hecho por vosotros y por vuestros padres*». צְדָקוֹת [acciones de justicia] son las acciones que Yahvé hizo con su pueblo como reacción a la fidelidad del pacto o como las acciones que testifican de la justicia del Señor en el cumplimiento de las promesas dadas a su pueblo.

Ver. 8. La primera prueba de este cumplimiento es presentada en la mención del éxodo de los hijos de Israel de Egipto a Canaán (הַמָּקוֹם הַזֶּה, *lit.* este lugar es la tierra de Canaán).

Vers. 9ss. La segunda prueba es la salvación del pueblo de manos de sus enemigos realizado por los jueces a quienes había llamado cada vez que volvían a Él, contritos y humillados, pidiendo su ayuda. De las opresiones de los enemigos de Israel que sucedieron en el tiempo de los jueces se menciona en el ver. 9 la de Sísara, jefe del ejército de Hazor, *i.e.* del rey canaanita Jabín de Hazor (Jue. 4:2ss.), la de los filisteos con la que se refiere más bien a la opresión de Jue. 10:2 y 31:1 que duró cuarenta años (no a la de Jue. 3:31) y a la de Eglón, el moabita Jue. 3:12. En cuanto a וַיִּשְׁכְּחוּ וגו cf. Jue. 3:7 y en cuanto a יִמְכֹּר cf. Jue. 2:14; 3:8 e.o. La primera mitad del ver. 10 coincide casi literalmente con Jue. 10:10 con la única diferencia que se ha añadido las Astarot después de los Baalim según Jue. 10:6 (*vid.* el comentario de 7:4 y Jue. 2:13). De los jueces mandados por Dios como salvadores se nombra a Jerobaal (*vid.* el comentario de Jue. 6:32), *i.e.* Gedeón (Jue. 6), a Bedán y Jefta (Jue. 11) y a Samuel. El juez de nombre Bedan (בְּדָן) no se menciona en el libro de los jueces ni en ningún otro lugar. El nombre בְּדָן sólo vuelve a aparecer en 1 Crón. 7:17 como descendiente del manasita Maquir. Según esto algunos comentaristas pretenden identificar a Bedan con el juez Jair de Galaad. Pero esto sucede arbitrariamente por cuanto no podemos definir la identidad de ambos nombres ni se nos han narrado las acciones de Jair bajo la opresión enemiga. Además la suposición de que Samuel habría nombrado a un juez que fue omitido en el libro de los jueces por carecer de importancia no tiene la más mínima probabilidad. Con la misma probabilidad se debe pensar en que בְּדָן es un apelativo: El de Dan = בֶּן־דָּן, el danita (*Kimchi*) o el corpulento (*Böttcher*), pensando así en Sansón. Resta entonces considerar que ברן es un antiguo error ortográfico de ברק (Barak, Jue. 4) de acuerdo a la LXX, syr. y ar., para lo cual también se puede hacer valer el argumento de que Barak es además de Gedeón y Jefté uno de los jueces más conocidos (cf. 11:32). En vez de Samuel, la versión siria y la árabe así como un manuscrito griego (*vid. Kennicott* en los suplementos de su *dissertatio generale*) presentan el nombre de Sansón. Dado que la LXX, el arameo y la Vulgata coinciden con el texto hebreo no hay motivos para dudar de la originalidad de שְׁמוּאֵל. Los inconvenientes presentados por *Thenius* de que Samuel no se habrá mencionado a sí mismo son insignificantes para basar en ello el rechazo de las versiones antiguas. Además se debe añadir que su afirmación de que Samuel habla de su tiempo en el verso siguiente es totalmente equivocada. Samuel podía contarse con justa razón entre los salvadores de Israel dado que el pueblo de Israel fue salvado de cuarenta años de opresión filistea mientras que Sansón tan sólo había empezado con la salvación de estos enemigos pero no lo había terminado. Tal parece que Samuel se ubicó a propósito entre los jueces enviados por Dios para mostrar contundentemente al pueblo que no tenía la necesidad agobiante de decirle en el momento que los amonitas invadían a Galaad: «*No, un rey reinará sobre nosotros*». וַיהוה אֱלֹהֵיכֶם «aunque el Señor vuestro Dios reina sobre vosotros» *i.e.* siempre se ha mostrado como vuestro rey enviando diversos jueces.

Vers. 13-18a. Después de haber echado en cara al pueblo su pecado les siguió diciendo que el rey sólo les podía proveer la salvación necesaria si temían al Señor y dejaban de rebelarse contra Dios.

Ver. 13. «*Ahora pues, aquí está el rey que habéis elegido, al que habéis pedido; he aquí que Yahvé ha puesto rey sobre vosotros*». Con el segundo וְהִנֵּה [He aquí] se resalta la idea de que Yahvé había cumplido el deseo del pueblo. A pesar de que la solicitud del pueblo no era de acuerdo a la voluntad divina, Yahvé lo había realizado. El בְּחַרְתֶּם, elección por sorteo (10:17ss.) es puesto delante de אֲשֶׁר שְׁאִלְתֶּם [al que habéis pedido] para insinuar que la solicitud de un rey era lo peor que el pueblo pudo haber hecho. No sólo había elegido al rey con la aprobación o el encargo de Samuel, sino que aun lo había solicitado así. En cuanto a la forma שְׁאִלְתֶּם cf. *Ges.*, §64, nota 1.

Ver. 14. Pero por cuanto el Señor había nombrado a un rey, el bienestar del pueblo dependía de si éste seguía al Señor o si seguían oponiéndosele. «*Si tan sólo temierais al Señor y le sirvierais... y vosotros así como el rey que reina sobre vosotros, estaréis siguiendo al Señor, vuestro Dios*». אם con el significado modal *si* no necesita una apódosis porque se usa para señalar un deseo «si tan sólo», para lo cual también se usa אם con imperfecto (cf. 2 R. 20:19; Prov. 24:11, e.o.; *Ew.*, §329b). Tampoco es necesario incluir algo en la oración וְהְיִתֶם ... אַחַר יהוה por cuanto הָיָה אַחַר [estar detrás de alguien] es hebreo correcto y usado a menudo con el significado de unirse al rey o apoyarlo (cf. 2 Sam. 2:10; 1 R. 12:20; 16:21s.). Este significado también es usado aquí por cuanto Yahvé es el Dios-Rey de Israel.

Ver. 15. «*Pero si no escucháis la voz del Señor, sino que os rebeláis contra su mandamiento, entonces la mano del Señor estará en contra de vosotros como estuvo contra vuestros padres*». וְ con el significado comparativo como se encuentra generalmente al principio de oraciones completas (cf. *Ew.*, §340b) y su uso se explica en base a que contiene el sentido de una oración: como estuvo con vuestros padres. La mención de los padres es conveniente por cuanto el pueblo esperaba del rey la liberación de todas las opresiones que lo afligían desde hacía mucho tiempo. La interpretación de la LXX que cambia בַּאֲבֹתֵיכֶם en ἐπὶ τὸν βασιλέα ὑμῶν [sobre vuestro rey], según la cual *Thenius* quiere cambiar el texto, es una pésima conjetura.

Ver. 16. Para dar aun más valor a sus palabras y alcanzar así un efecto mayor y duradero en el pueblo dijo Samuel: «*Ahora podéis ver que habéis hecho mal ante Yahvé pidiendo un rey*». Esta idea se puede observar en las palabras גַּם־עַתָּה [pero ahora]. «*Presentaos ahora y ved esta gran*

cosa que Yahvé hará delante de vuestros ojos». La expresión גַּם־עַתָּה al principio de la oración pertenece a רְאוּ אֶת־הַדָּבָר y las palabras הִתְיַצְּבוּ presentaos, *i.e.* preparar, ha sido incluido para agudizar los sentidos del pueblo al milagro venidero a fin de que captaran el hecho importante. «*¿No es ahora la siega de trigo? Yo clamaré a Yahvé para que envíe truenos* (קֹלוֹת como en Ex. 9:23, e.o.) *y lluvia. Entonces conoceréis y veréis que es grande la maldad que habeis hecho ante lo sojos del Señor, al pedir para vosotros un rey*». La siega de trigo se realiza en Palestina entre mayo y junio (cf. *Keil*, *biblische Archäologie* I, §118). Durante este tiempo no suele llover en esas regiones. *Jerónimo* escribió en el comentario de Amós 4: *Numquam in fine mensis Junii aut in Julio in his provinciis maximeque in Judaea pluvias vidimus* [Nunca hemos visto lluvia en estas provincias y en toda Palestina a finales de junio o en julio]. Así también escribe *Robinson* (*Pal.* II, p. 307) por lo general no vuelve a llover después de la lluvia primaveral hasta octubre o noviembre y el cielo suele estar despejado (cf. *Keil*, *bibl. Archäologie* I, §10). Si Dios respondió a la oración de Samuel mandando en ese día truenos y lluvia, entonces esto fue un milagro de la omnipotencia divina la cual debía mostrar al pueblo que los juicios divinos podían caer sobre los pecadores en cualquier momento. Los truenos son vistos como voces de Dios (Ex. 9:28), siendo presentados como anuncios del juicio.

Vers. 18b-25. Este milagro produjo gran temor en el pueblo. «*Y todo el pueblo temió grandemente al Señor y a Samuel*». Y pidió al profeta: «*Ruega por tus siervos al Señor tu Dios para que no muramos porque hemos añadido este mal a todos nuestros pecados al pedir para nosotros un rey*».

Vers. 20s. Esto llevó a Samuel a decir que el Señor no les dejaría, siempre y cuando sirvieran al Señor con todo el corazón. Pero para no dar motivo de una falsa confianza en la fidelidad del pacto del Señor dijo: «*No temáis*», agregando que habían hecho mal pero que no debían abandonar al Señor sino que debían servir al Señor de todo corazón y que no debían seguir a otros dioses. Para subrayar esta advertencia repitió el לֹא תָסוּרוּ [no debéis apartaros] del ver. 21 explicando que si se apartaban irían en pos de los ídolos que no eran ayuda ni salvación. Es necesario añadir al כִּי después de תָסוּרוּ el mismo verbo partiendo del contexto: «*no os apartéis (del Señor), porque (os apartaréis) en pos de las vanidades*». הַתֹהוּ, lo vanidoso, lo nulo son los dioses falsos. Por eso nos encontramos con la construcción plural: «*que no aprovechan ni libran*», porque son תֹהוּ, vacuos, *i.e.* seres nulos (אֱלִילִים, Lev. 19:4; cf. Isa. 44:9; Jer. 16:19).

Ver. 22. «*Porque* (כִּי es la base del pensamiento principal del verso previo: no temáis sino servid al Señor, etc.) *el Señor, a causa de su gran nombre, no desamparará a su pueblo, pues el Señor se ha complacido* (הוֹאִיל, *vid.* el comentario de Deut. 1:5) *en haceros pueblo suyo*». La entoncación se encuentra en אֶת־עַמּוֹ *su* pueblo. Éste es el pueblo de Israel siempre y cuando permanezcan fielmente en la adoración del Señor de todo corazón. «*Por causa de su nombre*», *i.e.* para proteger el gran nombre que se había hecho con el liderazgo de Israel ante todas las naciones ante la falta de interés y el mal renombre, cf. Jos. 7:9.

Ver. 23. Después de esto Samuel declaró al pueblo su apoyo en oración: «*Lejos esté de mí que peque contra el Señor cesando de orar por vosotros, antes bien, os instruiré en el camino bueno y recto*», *i.e.* como profeta procuraré vuestra salvación. La *Biblia de Berlenburgo* afirma: «Con esto dio un buen ejemplo a todos los líderes, no dejarse tentar por la ingratitud de los súbditos a perder el amor por esta salvación, sino más bien, deberían seguir en su cuidado.

Vers. 24s. Finalmente repite la advertencia a temer a Dios con todo corazón combinándolo con la amenaza del hundimiento del reino y del pueblo si perseveraran en hacer el mal. En cuanto a las palabras de vers. 24s., cf. 7:3 y Jos. 24:14 donde también se encuentra la palabra רְאוּ «*Ved, cuán grandes cosas ha hecho por vosotros*», no porque hizo tronar y llover después de la oración de Samuel sino porque les dio un rey. הִגְדִּיל עִם [engrandeció ante vosotros] como en Gen. 19:19.

Capítulo 13. El gobierno de Saúl y el sacrificio a destiempo durante la guerra con los filisteos

Con este capítulo se inicia el relato del gobierno de Saúl[38] de acuerdo a tradición de la historia real con la mención de la edad del rey al obtener la regencia y la duración de su reinado. Si comparamos el contenido y la forma de este pasaje con 2 Sam. 2:10; 5:4; 1 R. 14:21; 22:42; 2 R. 8:26 y otros, donde se define de la misma forma la entronización de Isboset, David y otros reyes de Judá al asumir el reino no puede haber duda alguna de que nuestro pasaje debe dar las informaciones acerca de Saúl, de manera que todo intento de combinar a éste históricamente con el contexto infringe el constante uso histórico del idioma hebreo. Además hay que señalar que si fuera absolutamente necesario combinar la segunda oración del ver. 1 con el 2 (*i.e.* después de un reinado de dos años Saúl eligió a tres mil hombres para sí, etc.), la primera mitad del versículo del texto masorético no tendría sentido. בֶּן־שָׁנָה no puede ser traducido de ninguna manera *jam per annum regnaverat Saúl* [después de haber reinado Saúl por un año, Clericus] o Saúl tuvo un año cuando empezó a reinar. Así lo tradujeron correctamente la LXX, Jerónimo, mientras que la versión caldea lo parafrasea: *Saúl fue un niño inocente al iniciar su reinado.* Obviamente esta indicación es errada lo cual debe llevarnos a la conclusión de que aquí hay un error gramatical, *i.e.* que entre בֶּן y שָׁנָה se perdió el número de la edad de Saúl. Esto pudo haber sucedido con facilidad por cuanto tenemos algunos indicios de que los números no fueron escritos en palabras sino en consonantes con las abreviaciones numéricas respectivas. Esta omisión en el texto es más antigua

38. Para basar la hipótesis de que el cap. 13 es la continuación directa de la narración interrumpida en 10:16 se trata de hacer valer la alusión de los versículos 8:11 de nuestro capítulo (de 13:8-11) al cap. 10:8. A pesar de que esta alusion es claramente visible, esto no conlleva la consecuencia de que en la fuente de nuestros libros el cap. 13 seguía inmediatamente a 8:16 y que, como afirma *Thenius* acerca de 13:12, Samuel pretendió presentar públicamente a Saúl como rey en Gilgal poco antes del inicio de la campaña contra los filisteos consagrando solemnemente a Saúl sacrificios a fin de combinarlo con la consagración religiosa de la campaña bélica que estaba a punto de suceder. Tanto en nuestro pasaje como en 10:8 no podemos encontrar la más mínima alusión a tal suceso. *Thenius* construyó esta hipótesis en base a un malentendido de יְרַדְתָּ [baja] (10:8) al interpretarlo como imperativo cual si Samuel hubiera ordenado a Saúl dirigirse a Gilgal inmediatamente después de la realización de las señales en 10:2ss., una afirmación que se encuentra en clara contradicción con la orden dada: «*Y cuando estas señales te hayan sucedido haz conforme a lo que considere tu mano*» (10:7). A esto hay que añadir lo siguiente: ¿Como es posible que Saúl, quien al regresar a casa de su familia en Guibeá les ocultó la unción como rey (10:16), haya elegido para sí tres mil hombres de Israel para pelear contra los filisteos? ¿Cómo pudo adquirir Saúl tal renombre que todo el pueblo de Israel acudiría a su llamado y se reuniría como alrededor de su rey sin que Samuel lo hubiera proclamado públicamente como rey o se hubiera ganado la confianza del pueblo sin una heroicidad real? El hecho de que Saúl profetizó con los profetas en su ciudad natal Guibeá y esto se haya convertido en un dicho popular (10:9ss.) no basta para apoyar la hipótesis de la explicación de las acciones en 13:1-7. Las acciones narradas en 10:17-12:35 son absolutamente necesarias para entender el contenido de 13:2ss. por lo cual no podemos admitir que 13:2ss. siguiera directamente a 10:16.

que la traducción alejandrina, ya que ésta tiene nuestro texto. A pesar de que en la Hexapla se encuentra la variante de un autor anónimo υἱὸς τριάκοντα ἐτῶν Σαούλ [hijo de treinta años era Saúl] esto seguramente no sucedió en base a manuscritos antiguos sino en base a una suposición propia y errada. Porque por cuanto Saúl ya tenía un hijo (Jonatán) que en los primeros años de su reinado era líder de una parte del ejército y por lo tanto debía tener 20 años la edad o más, Saúl no pudo haber tenido tenido menos de cuarenta años al iniciar su gobierno. También el dato numérico en la segunda mitad del verso es errada y el texto está alterado. Porque no sólo pasajes paralelos arriba mencionados contradicen el ver. 1b: habiendo reinado por dos años sobre Israel sino también la mención del sujeto Saúl en 2ª. Esto aclara que en el ver. 2 empieza una nueva oración y no una apódosis del ver. 1b. El tiempo del reinado de Saúl duró más de dos años, aun si se entiende, contrariamente a todas las analogías, los dos años como el tiempo entre el inicio de su reinado y su rechazo por Dios y no hasta su muerte. Saúl reinó por más tiempo, aun hasta este último periodo porque en el lapso de dos años hubiera sido imposible pelear todas las batallas mencionadas en 14:47, *i.e.* las guerras contra Moab, Amon, Edom, los reyes de Saba y los filisteos. Por lo tanto es necesario asumir la probabilidad de que antes de שְׁתֵּי שָׁנִים debió haber desaparecido un número, probablemente un כ (20) dado que hay suficientes razones para asumir un reinado de 20-22 años desde su entronización hasta su muerte que fueron elaboradas al fijar la cronología del periodo de los jueces (2 Crón. 1, *vid.* el comentario respectivo)[39].

Vers. 2-7. La guerra contra los filisteos (caps. 13 y 14) sucedió en los primeros días del reinado de Saúl. Se puede deducir en parte por el hecho de que ya en los días en los que Saúl buscó las asnas de su padre había una guarnición filistea en Guibeá (10:5) que los filisteos habían invadido el territorio israelí, en parte también porque, según nuestro pasaje, Saúl escogió tres mil hombres de todo el pueblo, de los cuales 2.000 estuvieron con él en Micmas mientras que el resto se ubicaba bajo el mando de Jonatán en Geba de Benjamín. El resto del pueblo fue mandado a la tienda (ver. 2) porque primero quiso controlar la incursión filistea en la región. Que despidiera al resto del pueblo a sus respectivas tiendas presupone que se habían reunido todos los que estaban dispuestos a batallar. Debido a que en el pasaje no consta un llamamiento oficial como lo fue en el caso de la guerra contra los amonitas en Jabes (11:6) al cual se sumó todo Israel y después de la cual Samuel reunió al pueblo con su rey con Gilgal (11:14) es de asumir que inmediatamente después que Saúl había decidido pelear en contra de los filisteos, para lo cual escogió tres mil guerreros, despidiendo al resto a sus respectivas tiendas. Saúl decidió atacar el pequeño fuerte armado en Guibeá porque consideró que el pueblo no estaba lo suficientemente preparado para combatir al ejército completo de los filisteos. Según esto, la guerra narrada aquí tuvo lugar en los primeros días del reinado de Saúl y nuestro capítulo se une directamente al anterior.

Ver. 2. Saúl se situó con sus dos mil hombres en Micmas y en la región montañosa de Betel. *Micmas* es la actual Mukmas, un pueblo abandonado en la parte norte del *Wadi Suweinit*, según el *Onomasticón* (s.u. *Machmas*) a 9 millas romanas al norte de Jerusalén; *Robinson* necesitó tres horas y media para recorrer este camino (*Pal.* II, pp. 328s.). Betel (Beitin, *vid.* el comentario de Jos. 7:2) se encuentra al noroeste de allí a una distancia de dos horas si se toma el camino que pasa por Deir-Diwan. El monte (הָר) de Betel no puede ser definido con precisión. Betel mismo está ubicado en las montañas y las ruinas de Beitin rodean el sitio (*Rob.*, II, p. 339 y *v. Raumer*, *Pal.*, pp. 178s.). Jonatán se había situado con sus 1.000 hombres cerca de Guibeá de Benjamín, la ciudad natal y residencia de Saúl en el Tell el Phul (*vid.* el comentario de Jos. 18:28) a una hora y media de Micmas.

Ver. 3. «*Y Jonatán hirió la guarnición de los filisteos que estaba en Geba*» probablemente se trata de la guarnición filistea mencionada en 10:5 que había avanzado hasta Geba. Geba no se debe confundir, como suele hacerse a menudo y aun por *Ewald*, con Guibeá, que en el ver. 16 es diferenciado, cf. con el ver. 15, sino que es el actual Djeba, situado entre el wadi Suweinit y el Wadi Fara al noreste de Ramá (er-Râm, cf. el comentario de 18:24). «*Esto lo escucharon los filisteos. Entonces Saúl tocó la trompeta por toda la tierra diciendo que lo escuchen los hebreos*». לֵאמֹר [diciendo] después de תָּקַע בַּשּׁוֹפָר [tocar la trompeta] define aquello que era anunciado después de haber tocado la trompeta, cf. 2 Sam. 20:1, 1 R. 1:34, 39, e.o. El objeto de יִשְׁמְעוּ [que oigan] se puede suplir del contexto: El ataque armado de Jonatán. Saúl anunció esta victoria a golpe de trompeta en toda la región de Israel, no sólo como buena noticia para los hebreos sino a la par como una exhortación indirecta al pueblo a levantarse en contra de los filisteos. En el שָׁמַע [escuchar] se encuentra a menudo también el significado de la atención y de considerar lo escuchado. Si interpretamos יִשְׁמְעוּ en este sentido, al que también se refiere el verso siguiente, desaparece la contradicción que *Thenius* había visto en יִשְׁמְעוּ הָעִבְרִים al compararlo con la LXX tratando de enmendarlo según el texto alejandrino (ἠθετήκασιν οἱ δοῦλοι יִפְשְׁעוּ הָעִבְרִים, «*que se rebelen los siervos*») sin pensar que el οἱ δουλοῖ de la LXX da lugar a sospechas de la variante y que Saúl no podía animar en *todo* el país (הָאָרֶץ בְּכָל) al pueblo a rebelarse en contra de los filisteos por cuanto estos no habían ocupado y dominado todo el territorio. Además hay que considerar que la veracidad del יִשְׁמְעוּ fue confirmada por el כָּל־יִשְׂרָאֵל שָׁמְעוּ del ver. 4. Todo Israel no escuchó el llamado a la rebelión sino la noticia: Saúl había derrotado la guarnición de los filisteos y que Israel se había hecho odioso (cf. 27:12; Gen. 34:30) por el ataque valiente y victorioso de Jonatán quien demostró que los israelitas no aceptarían más el dominio de los filisteos. «Y el pueblo se reunió detrás de Saúl en Gilgal». הֻצְעַק, movilizarse detrás de, como en Jue. 7:23s. Esto fue mal traducido por la Vulgata: *clamavit ergo populum post Saul* y Lutero: Y el pueblo gritó detrás de Saúl hacia Gilgal. Saúl se retiró a Gilgal cuando los filisteos se avecinaron con un ejército grande para prepararse para la próxima batalla (*vid.* el comentario del ver. 13).

Ver. 5. También los filisteos trataron de vengar la derrota de Geba. Reunieron un ejército enorme: alrededor de treinta mil carros, seis mil jinetes y gente, *i.e.* ejército a pie en cantidades incontables (como la arena en el mar, cf. Jue. 7:12; Jos. 11:4, e.o.). רֶכֶב al lado de פָּרָשִׁים sólo puede designar los carros de guerra. Treinta mil carros de guerra no están en relación numérica correcta con los seis mil jinetes por cuanto no sólo el número de los carros solía ser menor a la cantidad de los jinetes (cf. 2 Sam. 10:18; 1 R. 10:26; 2 Cr.. 12:3), sino que también, tal como lo comentó *Bochard*, *Hieroz.*, p. 1, lib. 2, cap. 9, un número tan grande de carros de guerra no aparece en la histo-

39. La tesis tradicional de que Saúl hubiera gobernado cuarenta años (Hech 13:21 y *Josefo*, Ant. VI, 14,9) salió según *Thenius* de 2 Sam. 2:10 donde el hijo de Saúl, Isboset empezó a gobernar a la edad de cuarenta años considerando del hecho de que en 1 Sam. 14:49 Isboset no fue nombrado bajo los hijos de Saúl que nació después del advenimiento al poder de Saúl. Esta conjetura puede ser correcta pero es más probable asumir los cuarenta años de Saúl de los respectivos cuarenta años de gobierno de David y Salomón.

ria santa ni profana de pueblos que eran más poderosos que los filisteos. Por eso es de suponer que el número debe haber sido otro y probablemente pueda ser correcto el presentado en la versión siria y árabe (שְׁלֹשֶׁת אל en vez de שְׁלֹשִׁים) o tan sólo mil y que el origen del número treinta se puede explicar en base a un error ortográfico por el cual se escribió el ל de יִשְׂרָאֵל [Israel] dos veces, por lo cual los siguientes copistas tomaron el segundo ל por el número 30. Este ejército se ubicó en Micmas, al oriente de Betavén. Según Jos. 7:2 Bet-avén se encontraba al este de Micmas y קִדְמַת en la definición geográfica no significa «constantemente al este» como *Thenius* supone, sino tan solo «al lado anterior» (*vid.* el comentario de Gen. 2:14)[40].

Ver. 6s. Cuando los israelitas vieron que estaban en apuros (צַר לוֹ) por cuanto el pueblo era oprimido (נָגַשׂ, por los filisteos), se ocultaron en cuevas, matorrales, peñascos, grutas (צְרִחִים, *vid.* el comentario de Jue. 9:46) y en fosas (que se encontraban en el territorio). Otros hebreos cruzaron el Jordán, entrando al territorio de Gad y Galaad mientras que Saúl estaba en Gilgal y todo el pueblo (el ejército reunido por él, ver. 4) temblaba detrás de él, *i.e.* temblando o vacilando en su séquito o rodeándolo como su lider.

El Gilgal aquí mencionado no es la ciudad ubicada en las alturas de Jiljila sino el Gilgal en el valle del Jordán. Esto no sólo se basa en el יָרְדוּ (los filisteos *bajaron* de Micmas a Gilgal, ver. 12) sino también en el וַיַּעַל (Samuel *subió* de Gilgal a Guibeá, ver. 15) y en general la posición de Saúl y su ejército en relación a los filisteos. Dado que después de la derrota sufrida por Jonatán en la guarnición de Geba (al sur de Micmas) los filisteos avanzaron con un ejército enorme y se situaron cerca de Micmas (ver. 5), mientras que Saúl se retiraba de Gilgal, donde había reunido al pueblo (vers. 4, 8, 12), junto a Jonatán y los 600 hombres que se encontraban junto a él al llamar al pueblo, situándose en Geba (vers. 15s.). Desde allí atacó Jonatán a los guardias en el paso de Micmas (ver. 23 y 14:1ss.) de manera que Saúl sólo pudo haberse retirado al Gilgal del valle del Jordán para equiparse allí con la reunión de soldados y en medio de la presentación de sacrificios para la batalla. Después de haber hecho esto, avanzaron hacia Guibeá y Geba para declarar la guerra al ejército filisteo ubicado al sur de Micmas. En cambio si se hubiera retirado ante el ejército filisteo que avanzaba desde Micmas, donde había estado antes en dirección a Jiljilia, hubiera tenido que atacarlos desde el norte sin poder retornar anteriormente a Geba sin entrar en contacto con los filisteos porque Micmas se encontraba entre Jiljilia y Geba.

Versículos 8-15. El sacrificio a destiempo de Saúl

Vers. 8s. Conforme al plazo determinado por Samuel (*vid.* el comentario de 10:8) Saúl esperó siete días hasta la llegada de Samuel para presentar los sacrificios por los cuales debían pedir la ayuda del Señor para la guerra contra los filisteos (cf. ver. 12) y el pueblo empezó a dispersarse porque Samuel no llegaba. El Ketib וייחל puede ser Nifal וַיִּיָּחֵל como en Gen. 8:12 o Piel וַיִּחֵל y el Keri וַיּוֹחֶל (Hifil) es innecesario. El verbo faltante יַעַד [designar] puede ser suplido a אֲשֶׁר שְׁמוּאֵל por el לְמוֹעֵד, cf. *Gesenius*, *Lehrbuch*, p. 851.

Ver. 9. Entonces Saúl decidió presentar el sacrificio sin Samuel, temiendo que el pueblo perdiera su valentía por la tardanza y lo abandonara. וַיַּעַל הָעוֹלָה (ofreció el holocausto) no implica que Saúl mismo hubiera presentado el sacrificio, *i.e.* que hubiera realizado un oficio sacerdotal. La coacción de los sacerdotes en los oficios relevantes se sobreentiende similar a los sacrificios presentados por David y Salomón (2 Sam. 24:25; 1 R. 3:4; 8:63).

Vers. 10ss. Apenas había finalizado la presentación del sacrificio, llegó Samuel y dijo a Saúl cuando éste salió a saludarlo (לְבָרְכוֹ): «*¿Qué has hecho?*» Saúl respondió: «*Como vi que el pueblo se me dispersaba y tú no venías dentro de los días señalados y los filisteos se reunían en Micmas me dije: Ahora los filisteos descenderán contra mí a Gilgal* (para atacarme) *y no he implorado la cara de Yahvé y me atreví y ofrecí el holocausto*». Respecto a חִלָּה פְּנֵי יהוה [implorar la cara de Yahvé] *vid.* Ex. 32:11.

Ver. 13. Y respondió Samuel: «*Has obrado neciamente; no has guardado el mandamiento que Yahvé tu Dios te había ordenado. Pues ahora* (*sc.* si hubieras cumplido con su orden) *Yahvé hubiera establecido tu reino sobre Israel por siempre. Pero ahora* (*sc.* que no has cumplido con esto) *no permanecerá tu reino*». Interpretar estas oraciones como condicionales implica la correlación de עַתָּה הֵכִין y לֹא תָקוּם וְעַתָּה. Las oraciones condicionales han sido omitidas por cuanto se pueden tomar del sentido del contexto, cf. *Ewald*, §358[a]. El כִּי es explicativo y se refiere al נִסְכָּלְתָּ, porque לֹא שָׁמַרְתָּ וגו sólo fue incluido como explicación. La noticia de la finalización del reino de Saúl no se debe entender como una destitución por la cual Saúl hubiera sido destronado inmediatamente, sino que el לֹא תָקוּם forma la contraparte de הֵכִין עַד עוֹלָם y designa la destitución a largo plazo por la supresión de la herencia del trono a los hijos y sus descendientes. Saúl fue destituido después del segundo pecado en cap. 15, *i.e.* fue contado como indigno de ser rey del pueblo de Dios. La afirmación de Samuel: «*Yahvé se ha buscado para sí un hombre conforme a su corazón y el Señor le ha designado como príncipe sobre su pueblo*» no nos obliga a asumir a esta altura la destitución de Saúl porque estas palabras tan sólo presentan la decisión divina sin definir el momento de la realización. Si esto pasaba aun durante el reinado de Saúl o durante o después de su muerte, estaba en las manos del Señor y dependía del comportamiento de Saúl. Pero si, de acuerdo a lo mencionado, el pecado de Saúl no se debió a que había incurrido con los sacrificios en privilegios sumosacerdotales, sino tan sólo en que había incumplido la orden de Dios, impartida por Samuel, de esperar la llegada de Samuel antes de ofrecer el sacrificio, entonces el castigo divino, revelado por medio del profeta parece ser muy fuerte por cuanto Saúl no había decidido realizar el sacrificio por gusto o arbitrariamente sino que se decidió o fue obligado por la dificultad de la situación que se había dado por la tardanza del profeta. Pero en las situaciones en las que existe un mandamiento del Señor, el hombre no debe decidirse por el incumplimiento por razones terrenales. Por cuanto Samuel le había revelado a Saúl la orden divina de esperar con el sacrificio hasta la llegada del profeta, Saúl hubiera podido confiar en que el Señor enviaría a su profeta en el momento correcto y cumplir con su orden y no debía perder tal confianza por el peligro aparente de la tardanza. El plazo de siete días y la tardanza de la llegada de Samuel debía ser una prueba de la fe de Saúl que no debía haber ignorado. Además de considerar que se trataba del inicio de la guerra contra el enemigo principal de Israel y después del sacrificio Samuel le iría a decir los pasos a seguir (10:8). Por lo tanto, si Saúl presentaba el sacrificio consagratorio para esta batalla sin la participación de Samuel, entonces dejaba claro que pensaba

40. Por eso no existe motivo alguno para cambiar el texto siguiendo a la traducción confusa de la LXX: ἐν Μαχμὰς ἐξ ἐναντίας Βαιθωρὼν κατὰ νότου [en Macmás, en frente de Betavén al oriente] para sustituir con el texto correcto la ubicación geográfica errada: al sureste de Bethorón, dado a que Micmas no se encontraba al sur o sureste sino al este de Bethorón.

vencer a los enemigos del reino sin el consejo y el apoyo de Dios. Esto fue un acto de rebeldía contra el Reino de Yahvé para lo cual no puede haber un castigo suficientemente grande.

Ver. 15. Después de este suceso Samuel subió a Guibeá y Saúl revisó al pueblo que se encontraba junto a él alrededor de 600 hombres. Esto demuestra que con el sacrificio presentado Saúl no alcanzó siquiera el motivo principal, impedir la dispersión del pueblo. El relato se cierra con la narración de este importante evento para el gobierno de Saúl.

Vers. 16-23. El desarme de Israel por los filisteos. A pesar de que el siguiente relato está en estrecha relación con el anterior, presentando la acción heroica de Jonatán, que les dio la victoria contundente sobre los filisteos y finalizó la guerra para la que Saúl había pedido la ayuda divina mediante los sacrificios de Gilgal, no se puede relacionar formalmente con ésta como un relato integral y completo acerca del tramo sucesivo de esta guerra. Es más, con la mención de los combatientes israelitas y de los enemigos se inicia en el ver. 16 un nuevo capítulo de la narración en la que primero se relata la campaña devastadora de los filisteos por el país y el desarme de Israel por estos enemigos (17-23). Después se relata la victoria de los debilitados israelitas por la valentía y heroicidad de Jonatán (14:1-46) para mostrar la maravillosa ayuda divina[41].

Ver. 16. Ambas oraciones de este versículo son oraciones circunstanciales: «*Entonces Samuel se levantó y subió de Gilgal a Guibeá de Benjamín* (el actual Djeba, *vid*. el comentario del ver. 3), *mientras los filisteos acampaban en Micmas*». Así como en vers. 2-4 no se narra con mayor detalle cuándo y por qué Saúl fue de Micmas o Geba a Gilgal sino que se proporciona tal información indirectamente al final del ver. 4, asimismo se omite aquí el regreso de Saúl y del pueblo guerrero restante de Gilgal a Geba, sino que se lo presenta como ya acontecido.

Vers. 17s. Entonces salió el destructor del campamento de los filisteos en tres grupos. שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים [tres cabezas] está subordinado al verbo para definir la forma de la organización (cf. *Ew*., §279c) y רָאשִׁים [cabezas] es usado como en 11:11. Según el contexto הַמַּשְׁחִית (destructor) es un grupo enemigo que salió para devastar la tierra. *Ewald*, *Gesch*. III, p. 47 lo compara con el árabe (Algârен) «el merodeador que sólo busca el saqueo y la destrucción, que realiza el algâren, como se dice en los paises mohamedanos e hispanos». El artículo definido lo define como el conocido. Uno de los grupos tomó el camino por Ofra a la tierra de *Sual*, *i.e.* al noreste, dado a que según el *Onomasticón* Ofra de Benjamín quedaba a cinco millas romanas de Betel (*vid*. el comentario de Jos. 18:23) y es supuesto por *Robinson* (II, p. 338) en el lugar de Tyibeh. El territorio de שׁוּעָל (territorio del zorro) no es conocido pero probablemente se le puede comparar con el territorio de Saalim (9:5). El otro grupo tomó el camino a Bethorón (Beit-Ur, *vid*. el comentario de Jos. 20:11), *i.e.* en dirección occidental. El tercer grupo «*se dirigió por el camino de la región que se eleva sobre el valle de Zeboim en dirección al desierto*». Estas definiciones geográficas son oscuras, el valle de Zeboim no es desconocido. En Nehemías 11:34 aparece una ciudad con este nombre (צְבֹעִים diferente a צְבִיִּים Deut. 29:22 y Gen. 14:2, 8 o צְבֹאִים, Os. 11:8 en el valle de Sidim), habitada por benjaminitas y se encontraba probablemente en el sector sureste de Benjamín, al noreste de Jerusalén. Podemos concluir que el tercer grupo realizó su labor devastadora en dirección sur hacia Jericó. הַמִּדְבָּר [el desierto] probablemente es el desierto de Judá. La intención de los filisteos era sacar las tropas de Saúl y Jonatán de sus guarniciones en Guibeá y Geba y obligarlas a un enfrentamiento.

Vers. 19ss. Los israelitas no pudieron defenderse eficazmente contra estas campañas dado que en toda la tierra de Israel no se pudo encontrar un herrero «*pues los filisteos decían: Los hebreos quieren hacerse espada y lanza* (אָמַר con el פֶּן siguiente: decir o pensar que no quieren que algo suceda)». Por lo tanto, después de la ocupación iniciada en el ver. 5 habían desarmado el territorio conquistado y reubicado a los herreros que hubieran podido fabricar armas de manera que, como lo relata el ver. 20, todo Israel debía ir donde los filisteos para afilar cada uno la reja de su arado, las azuelas, las horquillas, su hacha o su azadón. Según Isa. 2:4, Miq. 4:3 y Jon. 4:10 אֵת es una herramienta usada en la agricultura, según la mayoría de las versiones el arado, probablemente la cuchi-

41. La falta de la relación entre el ver. 15 y el 16 se puede explicar en base a la intención del relato, según el cual sólo se relatan detalladamente los dos momentos en los que se aclara la posición del rey solicitado por el pueblo para la salvación ante el poder de los enemigos hacia Yahvé y la relación de Yahvé hacia su pueblo mientras que el resto es omitido y no por una omisión en el texto que es asumido por la LXX y que los traductores alejandrinos habían incluido irreflexivamente añadiendo Καὶ ἀνέστη Σαμουήλ καὶ ἀπῆλθεν ἐκ Γαλγάλων· καὶ τὸ κατάλειμμα τοῦ λαοῦ ἀνέβη ὀπίσω Σαοὺλ εἰς ἀπάντησιν ὀπίσω τοῦ λαοῦ τοῦ πολεμιστοῦ· αὐτῶν παραγενομένων ἐκ Γαλγάλων εἰς Γαβαὰ Βενιαμὶν καὶ ἐπεσκέψατο Σαοὺλ κτλ. [Y se levantó Samuel y se fue de Gilgal y el resto del pueblo subió en pos de Saúl al encuentro en pos del pueblo del guerrero. Cuando llegaron de Gilgal a Gabaa de Benjamín y Saúl contó...] Porque el εἰς ἀπάντησιν ὀπίσω carece de sentido y la idea que el resto del pueblo subió detrás de Saúl en pos del pueblo de guerra es incomprensible porque no se menciona de dónde vino el pueblo de guerra que debía reunirse con el pueblo que había permanecido con Saúl y que subió con Saúl. *Wellhausen* trata de dar sentido al suplemento alejandrino incluyendo εἰς ὁδὸν αὐτοῦ y tachando el segundo ὀπίσω. Pero si dejamos esto a un lado y asumimos que al retorno de Saúl de Gilgal a Guibeá se sumó más pueblo de guerra que provenía de diversas partes del territorio, entonces ¿cómo puede combinarse esta suposición con la mención de que Saúl había contado a 600 hombres, la misma cantidad que es presentada en 14:2? Este malentendido permanece aun en la hipótesis de *Ewald* (*Gesch*. III, p. 45) de que εἰς ἀπάντησιν sea una interpretación errada de לַקְרָב [para la batalla]. A esto hay que añadir que con el suplemento sólo se puede alcanzar una conexión entre los versos 15 y 16, si se identifica con la LXX y sus modernos defensores a Geba de Benjamín con Guibeá, se traduce el participio יֹשְׁבִים en el aoristo ἐκάθισεν y además se añade detrás de Geba de Benjamín καὶ ἔκλαιον mientras que el pasaje mismo lee en Geba en Benjamín es confirmado en la que se relata que Jonatán había realizado su acción heroica desde Geba y no desde Guibeá. Además hay que tener claro que la transformación de un participio en un aoristo es igual de arbitraria que la inclusión de καὶ ἔκλαιον. Según estas razones no puede caber ninguna duda de que la versión alejandrina no presenta, como afirman *Ewald*, *Thenius* y *Wellhausen*, la versión original sino que trata erradamente de incluir un contexto que falta. A pesar de que la adición alejandrina también se encuentra en la Vulgata, ésta contiene una leve alteración que no combina con la afirmación de *Thenius* y *Wellhausen*: el doble מִן הַגִּלְגָּל ἐκ Γαλγάλων habría sido el motivo de la omisión en el texto hebreo y la variante contenida en la LXX. El texto de la Vulgata en el ver. 15 es el siguiente: *Surrexit autem Samuel et ascendit Galgalis in Gabaa Benjamin. Et reliqui populi ascenderunt post Saúl obviam populo, qui expugnabant eos venientes de Galgala in Gabaa in colle Benjamin. Et recensuit Saul etc.* [Samuel se levantó y subió a Gilgal en Gabaa Benjamín y el resto del pueblo ascendió junto a Saúl ante el pueblo que salió al encuentro mientras ellos venían de Gilgal en Gabaá Benjamin y Saúl contó al pueblo...]. Conforme a esto Jerónimo tradujo las primeras oraciones del ver. 15 según nuestro pasaje hebreo. La adición siguiente no es más que una glosa tomada de la Itala latina, en la cual se mantuvo *de Galgala in colle Benjamin* mientras que Jerónimo tradujo מִן הַגִּלְגָּל por *de Galgalis*. Por eso es absolutamente correcto que *Heyse*, en su obra *Tischendorfs Ausgabe der Vulgata*, puso el suplemento de *et reliqui in colle Benjamin* entre paréntesis y añadió: *Haec desunt in A K Mediolanum, sed ex Graeco et Itala in Vulgatam infecta fuerunt* [Estas palabras no constan en (los manuscritos) A, K y Mediollanum. Pero fueron infectadas de la versión griega y de la Itala en la Vulgata].

lla de arar. La palabra מַחֲרֵשָׁתוֹ [su herramienta] después de מַחֲרַשְׁתּוֹ (de מַחֲרֵשֶׁת) cae en cuenta y seguramente también el significado de ambas palabras. Siguiendo su etimología, מַחֲרֵשֶׁת puede significar cualquier herramienta para cortar así como el arado. El (segundo) מַחֲרֵשָׁתוֹ es traducido por la LXX con τὸ δρέπανον αὐτοῦ [su hoz] y por Jerónimo *sarculum*, un pequeño azadón para aflojar un poco la tierra. La combinación con קַרְדֹּם, hacha, apoya más la traducción de azada o pala que la de hoz. Otras palabras del ver. 21 permanecen en la oscuridad. El הָיְתָה, que presentan todos los traductores antiguos indica que lo relatado es una secuencia de lo anteriormente narrado. Y sucedió, *i.e.* de manera que sucedió הַפְּצִירָה פִּים [la falta de filo], de פָּצַר, arrancar, perder el filo, confirmado por el árabe *futâr*, espada que tiene fisuras, obtusa, mientras que el significado de golpear con un mazo, martillar (*Thenius* y *Böttcher*) no puede ser demostrado. Cae en cuenta la ubicación del artículo delante de פְּצִירָה y la falta del mismo delante de פִּים y el uso del status absolutus en vez del constructus פְּצִירַת. Estas anomalías nos llevan a la suposición de que se deba leer הַפְצִיר הַפִּים (הַפְצִיר infinitivo hifil nominativo). Según esto se debe traducir: de manera que las herramientas de corte fueron obtusas así como las cuchillas de los arados, el tridente, las hachas y la preparación del espino[42]. שְׁלֹשׁ קִלְשׁוֹן (azadón) es un nomen comparativus, similar a nuestro tridente, una herramienta de tres puntas descrita así con la versión caldea y por los rabinos (cf. *Ges., thes.*, p. 1219 y *Ew., Lehrbuch*, §270f). דְּרֶבָן que en Ecl. 12:11 se da a דָּרְבוֹן el significado de aguijón[43].

Ver. 22. El pueblo que estaba junto a Saúl y Jonatán no tenían en el día de la gran batalla espada o lanza. Sólo Saúl y Jonatán las tenían. Este relato de la situación de los israelitas parece colindar con el de la victoria de los israelitas contra los amonitas en cap. 11 dado que esta guerra no sólo presuponía la posesión de armas por parte de Israel sino también la conquista de una buena cantidad de armas enemigas. Pero esta contradicción desaparece al observar detenidamente la situación. Por un lado no debemos imaginarnos a los israelitas como un ejército armado hasta los dientes con armas comunes. Además hay que registrar que el desarme de los israelitas por los filisteos sucedió en su mayor parte después de la campaña en la que los filisteos, después de la derrota de su guarnición por Jonatán en Geba (ver. 3), invadieron el territorio de Israel con un ejército incontable (ver. 5) de manera que los soldados que estaban junto a Saúl y Jonatán no podían portar muchas armas. Finalmente no hay que darle tan amplia importancia a las palabras «en la mano del pueblo que estaba con Saúl y Jonatán no había espada ni lanza» porque estas sólo indican que los 600 soldados de Saúl y Jonatán no estaban armados con las armas necesarias porque los filisteos habían logrado desarmar al pueblo mediante la reubicación de los herreros.

El ver. 23 forma la transición a la heroicidad de Jonatán, relatada en el cap. 14. «*Una guarnición de los filisteos salió hacia la cañada de Micmas*», *i.e.* los filisteos mandaron del campamento principal a un grupo de soldados al lugar de transición (מַעֲבָר) de Micmas como prevención de un ataque israelita a su campamento. Entre Geba y Micmas cruza el profundo y ancho wadi es-Suweinit de Beitin y Bireh Betel y Berot hacia el valle del Jordán, que corta la elevación en la que se encuentran ambos pueblos de manera que sus laderas forman acantilados. En su viaje de Djeba a Mukhamas, *Robinson* tuvo que seguir por un camino difícil y empinado para bajar a este profundo wadi (*Pal*. II, pp. 327s.): «el camino era tan difícil y los peldaños de las escaleras eran tan altos que tuvimos que desmontar, mientras que los animales de carga tuvieron grandes problemas para seguir por el camino. Al cruzar el Wadi podemos observar que algunos wadis entran por el suroeste y el noroeste las elevaciones de estas terminan en puntas altas, que entran en este gran Wadi. Los acantilados orientales probablemente fueron los puntos de vigilancia de las guarniciones de Israel y de los filisteos. El camino va del lado oriental del monte sureño, la ubicación de los israelitas, y gira al monte situado al norte, donde se debió encontrar la guarnición de los filisteos y la escena de la aventura de Jonatán».

Capítulo 14. La hazaña de Jonatán y la victoria de Saúl sobre los filisteos. Las guerras de Saúl y su familia

Versículos 1-15. La hazaña de Jonatán

Con la plena confianza en el poder del Señor de alcanzar la victoria por medio de los pocos Jonatán decidió atacar con su portador de armas a la guarnición de los filisteos en el paso de Micmas y el Señor lo premió con una victoria.

Ver. 1. «*Queremos pasar, dijo Jonatán al joven que portaba su armadura, a la guarnición de los filisteos que está al otro lado*». A estas palabras que introducen los siguientes sucesos se añade a partir de וּלְאָבִיו hasta el ver. 5 una serie de oraciones que sirven para la aclaración de la situación. En el ver. 6 se retoma el hilo de la narración al repetir las palabras de Jonatán. Primero se menciona que Jonatán no informó a su padre acerca de su plan el cual con toda seguridad no hubiera permitido semejante acción por considerarla muy peligrosa. En el ver. 2 sigue la descripción del lugar donde acampaba Saúl con sus 600 hombres: «*en las afueras de Guibeá* (al final en dirección norte), *debajo del granado que está en Migrón*». רִמּוֹן no es la peña Rimón (Jue. 20:45) que quedaba al noreste de Micmas sino simplemente el apelativo: granado. Migrón es un pueblo desconocido ubicado en el extremo norte de Guibeá, diferente al pueblo Migrón al norte y noroeste de Micmas (Isa. 10:28). Guibeá (Tuleil el Phul) se encontraba a una hora y cuarto de Geba y el paso que conducía a Micmas. Si Saúl estaba situado con sus 600 hombres al norte de Gibea, no estaba a más de una hora de Geba.

---

42. *Ewald*, *Geschichte der Väter Israels* III, p. 47 quiere eliminar las dificultades de ambos versos cambiando en el ver. 20 la palabra מחרשתא por חֲרִיצוֹ y en el ver. 21 la palabra הציב por חֲרִיץ e incluye לפצירה proponiendo el siguiente significado: «Fueron a afilar cada uno su pico y su pala, su hacha y su arado de manera que los picos, arados, tridentes y hachas no tenían casi filo».

43. La LXX presenta en el ver. 21 un texto completamente diferente: καὶ ἦν ὁ τρυγητὸς ἕτοιμος τοῦ θερίζειν, τὰ δὲ σκεύη ἦν τρεῖς σίκλοι εἰς τὸν ὀδόντα, καὶ τῇ ἀξίνῃ καὶ τῷ δρεπάνῳ ὑπόστασις ἦν ἡ αὐτή [Y estaba la vendimia pronta a cosechar; pero las herramientas estaban a tres siclos por diente; y para la segur y para la hoz el valor era el mismo], según la cual *Thenius* y *Böttcher* enmendan el texto para alcanzar el siguiente significado: Y el afilar de las cuchillas, de la pala y del arado estaba a tres siclos por diente (cada una) y el precio para el hacha y la hoz era el mismo» (*Thenius*) o: y lo mismo para las hoces y las hachas y para la corrección del aguijón, *Böttcher*). Pero aquí se puede observar claramente que la LXX no tuvo ante sí un texto diferente al del masorético, sólo que confundió הפציר [falta de filo] con הבציר τρυγητός [vendimia] y consideraron שְׁלֹשׁ קִלְשׁוֹן como una conjetura de שְׁלֹשׁ שֵׁן הַשֵּׁן, sin pensar en el sentido o el error de su traducción. Los modernos defensores de esta traducción errónea no han intentado de explicar el significado idiomático del uso de ὀδόντα (ὀδούς) «como una sola pieza», ni consideraron el valor del dinero para observar que tres siclos para la afilación de un hacha o de una hoz es un precio horrendo. Por estas razones *Wellhausen* considera que la formación del texto de *Thenius* y su sentido están totalmente errados.

Ver. 3. Junto a Saúl y sus 600 hombres también se encontraba Ahías, el hijo de Ahitob, hermano (mayor) de Icabod, hijo de Finees, hijo de Elí, sacerdote en Silo, por lo tanto un bisnieto de Elí, que llevaba el efod, *i.e.* en su posición de sumo sacerdote. Ahías es considerado generalmente como similar a Ahimelec, hijo de Ahitob (22:9ss.), según lo cual אֲחִיָּה (hermano o amigo de Yahvé) sólo sería otro nombre de אֲחִימֶלֶךְ (hermano o amigo del rey, *i.e.* de Yahvé). Esto es muy probable aunque Ahimelec también podía ser un hermano de Ahías quien le sucedió en el oficio de sumo sacerdote después de que éste muriera sin haber tenido descendientes porque entre nuestro capítulo y el capítulo 22 hay un lapso de por lo menos diez años. Ahimelec murió después junto con los demás sacerdotes en Nob a manos de Saúl (22:9ss.). El único que sobrevivió fue su hijo Abiatar quien en su huida se encontró con David y que según 30:7 estuvo vestido con un Efod. Esto significa que en el tiempo de esta guerra relatada Ahías (o Ahimelec) ya tenía un hijo de al menos diez años de edad, *i.e.* Abiatar, nombrado en 30:7 y debió haber tenido entre treinta y treinta y cinco años de edad, por cuanto Saúl reinó durante veintidós años y Abiatar fue sumo sacerdote unos años antes de la muerte de Saúl. Estas suposiciones coinciden con lo relatado por nuestro pasaje. Dado que Elí murió a los noventa y ocho años de edad, su hijo Finees, caído durante esta querra debió haber tenido sesenta a sesenta y cinco años de edad y haber dejado un hijo de cuarenta años, *i.e.* Ahitub. Cuarenta años antes, *i.e.* al principio del reinado de Saúl, el hijo de Ahitub Ahías (Ahimelec) debió haber tenido cincuenta años y su hijo Abiatar treinta en el momento de la muerte de Ahimelec, sucedida diez o doce años después y suceder a su padre en el oficio sumosacerdotal. No es posible asumir que haya tenido mayor edad en aquel momento porque fue sumo sacerdote durante el reinado de David, que duró cuarenta años, hasta que Salomón lo destituyó al principio de su reinado (1 R. 2:26ss.; cf. con esto el comentario de 2 Sam. 8:17).

Jonatán tampoco había comentado su plan al pueblo de manera que aquél no sabía que se había ido.

En los vers. 4 y 5 se describe detalladamente la localidad. Entre los desfiladeros, por los que Jonatán trató de cruzar a la guarnición de los filisteos, había un peñasco agudo a ambos lados del camino. El nombre del primero era Boses y el del otro Sene. El uno formaba una columna (מָצוּק), *i.e.* una empinada frente a Micmas y el otro al sur, frente a Geba. הַמַּבְרוֹת se explica de lo arriba mencionado por *Robinson*, que en el lugar donde cruzó el Wadi-Suweinit hay diversos wadis laterales que desembocan en el mismo. Estos wadis laterales ofrecen diversas oportunidades para cruzarlos. Entre estos se encuentran en el acantilado norte y sur del profundo valle los peñascos mencionados. Éstos son probablemente los peñascos nombrados por *Robinson*, «dos montes de una forma cuneiforme o más bien de forma redonda con laderas empinadas. Detrás de cada uno desemboca un pequeño wadi de manera que pareciera que están aislados. Uno de ellos se encuentra ubicado en dirección a Djeba y el otro en dirección a Micmas» (*Pal*. II, p. 328).

Ver. 6. Entonces dijo Jonatán a su portador de armas: «*Ven y pasemos a la guarnición de estos incircuncisos; quizás el Señor obrará por nosotros, porque para Yahvé no hay dificultad en obrar por muchos o por pocos*». La decisión de Jonatán se basó en la convicción de que Israel es el pueblo de Dios y que en Yahvé tienen un Dios omnipotente que no abandona a su pueblo en la batalla contra los enemigos de su reino, si éste confia completamente en Él.

Ver. 7. Dado que el portador de armas apoya la decisión de Jonatán (נְטֵה לְךָ, dirígete a ese lugar) y está dispuesto a seguirle, Jonatán define una señal para asegurarse el apoyo del Señor.

Vers. 8ss. «*Mira vamos a pasar hacia esos hombres y nos mostraremos a ellos. Pero si nos dicen: "esperad* (דמו, manteneos quietos) *hasta que lleguemos a vosotros", entonces nos quedaremos en nuestro lugar y no subiremos a ellos. Pero si dicen: "Subid a nosotros", entonces subiremos, porque el Señor los ha entregado en nuestras manos*». La señal fue elegida racionalmente. Si los filisteos decían: esperad hasta que... mostraban valentía. En cambio si decían: Subid a nosotros, entonces eran cobardes y no mostraban la valentía de abandonar su posición y atacar a los hebreos. En el hecho de establecer estas señales para el éxito del plan no constaba un intento de probar a Dios porque no lo hizo en su oficio, en la batalla, para fines personales, sino para el reino de Dios que corría peligro por la incursión de los incircuncisos. Además se basaba en la confianza plena en la promesa que Dios salvaría y mantendría al pueblo. Dios no abandona a aquel que tiene esta fe.

Ver. 11ss. *Cuando ambos se mostraron a la guarnición de los filisteos, estos dijeron: «He aquí que los hebreos salen de sus cavernas en las que se habían escondido». Y los hombres de la guarnición respondieron a Jonatán y a su portador de armas*: «*Subid a nosotros que os queremos decir una palabra*», *i.e.* que les queremos comunicar algo. Se trataba de una burla acerca de la osadía de estos dos aunque los soldados filisteos no tenían la valentía de enfrentárseles y obligarlos a huir. Así Jonatán había recibido la señal pedida de que el Señor había entregado a los filisteos en manos de Israel. *Y Jonatán trepó con manos y pies y tras él su portador de armas y «ellos* (los filisteos) *caían delante de Jonatán*», *i.e.* fueron vencidos por él y tras él los remataba su portador de armas.

Ver. 14. «*La primera matanza que realizaron Jonatán y su portador de armas fue de unos veinte hombres, al espacio de medio surco de tierra*». מַעֲנָה, surco como en Sal. 129:3 está en status absolutus porque le siguen varios sustantivos en el status constructus, cf. *Ew*., §291ª. צֶמֶד, *lit.* el atado, la pareja, aquí la pareja o una yunta de bueyes en el significado transferido a un campo que se puede arar con una yunta de bueyes a lo largo de una mañana, como lo presenta la palabra latina jugum, jugerum [yugo]. Consta en el texto «*el espacio de media yugada de tierra*» porque sólo debía mencionarse la longitud (no la anchura o las dimensiones completas) de media yugada de territorio. Los filisteos, al ver que los héroes valientes subían, decidieron huir, de manera que los veinte hombres fueron abatidos uno tras otro a lo largo de media yugada de campo. El temor y la huida pueden ser comprensibles al pensar en que el campamento filisteo estaba situado en la colina de tal manera que no podían ver cuántos soldados les seguían y por lo tanto los filisteos no podían pensar en que dos hebreos habían intentado trepar solos por la montaña y atacar al campamento. Podemos encontrar una situación similar en *Salusto, Bellum Jugurthinum*, cap. 89:90.

Ver. 15. *Y hubo estremecimiento en el campamento, en el campo* (*i.e.* el campamento principal), en *el ejército situado en Micmas y los merodeadores y la tierra tembló, sc.* del ruido y del alboroto de los enemigos asustados, «*y fue un temor de Dios*», *i.e.* un temor sobrenatural, infundido por Dios a los filisteos. Sujeto del último וַתְּהִי puede ser חֲרָדָה el temor en el campamento o el temor anteriormente mencionado con el bullicio subsiguiente.

Vers. 16-23. *Huida y derrota de los filisteos*. Los centinelas de Saúl en el campamento filisteo en Guibeá observaron cómo la multitud se disolvía más y más y era derrotada. Las palabras וַיֵּלֶךְ וַהֲלֹם tienen un significado difícil de resolver. Los rabinos las explican unísonamente: magis magisque frangebatur [era destruido cada vez más], interpretando הָלוֹם como infinitivo absoluto y

הָלַם según Jue. 5:26. Así lo hicieron también la versión caldea y *Gesenius* en el *thesauros*, p. 383, sólo que esta posición interpreta el significado de הָלַם con «disuelto, disipado» y se suple el הָלַם, traduciéndolo «corrían de un lado a otro». así lo hace la LXX ἔνθεν καὶ ἔνθεν [de acá y de acá], sólo que esta versión no tradujo וַיֵּלֶךְ.

Ver. 17. Seguro de que este alboroto en el campamento filisteo se debía a algún ataque de guerreros israelíes, Saúl ordenó al pueblo פִּקְדוּ־נָא [listad o contad y ved quién ha salido de entre nosotros] y he aquí que Jonatán y su escudero no estaban.

Vers. 18ss. Entonces Saúl quiso preguntar a Dios a través del sacerdote Ahías qué debía hacer, si debía salir con su ejército contra los filisteos o no. Pero mientras hablaba con el sacerdote, el alboroto en el campamento de los filisteos aumentó tanto que supo qué era lo que tenía que hacer, dejando de preguntar a Dios y saliendo inmediatamente a la batalla. En el ver. 18 llama la atención la indicación «*trae el arca de Dios porque en ese tiempo el arca estaba con los hijos de Dios*» por cuanto en ese tiempo el arca del pacto estaba situada en Kirjat-Jearim y era bastante improbable que estuviera presente en el pequeño campamento de Saúl. También llama la atención el hecho de dirigirse al arca para preguntar por la voluntad divina por medio del sumo sacerdote en vez de dirigirse al efod, en el cual se encontraba el Urim y Tumim, con los que se debía preguntar a Dios. Además hay que observar que el arca del pacto, que no era un objeto que se solía traer y llevar por todos lados, no coincide con el verbo הַגִּישָׁה, el cual más bien suele ser usado para describir el traer el efod (cf. 23:9 y 30:7). Todos estos motivos nos llevan a dudar de la veracidad del texto masorético a pesar de que se usa de esta forma en la versión caldea, siria, árabe y la Vulgata. Mas bien recomiendan la variante de la LXX: Προσάγαγε τὸ Ἐφούδ· ὅτι αὐτὸς ἦρεν τὸ Ἐφούδ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐνώπιον Ἰσραήλ [Traed el efod; porque él llevaba el efod en aquel día, a la faz de Israel], lo cual nos lleva a reconstruir el texto hebreo לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל הַגִּישָׁה הָאֵפוֹד כִּי הוּא נשׂא הָאֵפוֹד בַּיּוֹם הַהוּא. En todo caso se debe leer en las últimas palabras del pasaje לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל [delante de Israel] o לְפָנָיו [delante de] por cuanto el ו no aporta sentido aquí.

Ver. 19. וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וָרָב significa continuaba y aumentaba (*lit.* aumentaba más y más). El sujeto וְהֶהָמוֹן וגו se encuentra en posición absoluta de manera que el verbo וַיֵּלֶךְ es incluido a manera de una apódosis. אֶסֹף יָדֶךָ [retira tu mano] significa deja de hacerlo.

Ver. 20. A causa del tumulto en el campamento enemigo Saúl agrupó a su alrededor al pueblo para pelear y cuando llegaron a la batalla «*he aquí que la espada de cada hombre se volvía contra su compañero, una gran confusión*», en parte debido al gran temor y en parte a lo narrado en el ver. 21.

Ver. 21. «*Y los hebreos estaban con los filisteos como antes* (ayer y anteayer), *que habían subido con estos estaban en el campamento. También éstos se unieron a los israelitas que estaban con Saúl y Jonatán*». סָבִיב significa repartidos entre los filisteos. Estos israelitas incorporados por los filisteos en su ejército son llamados hebreos conforme al nombre típico otorgado a extranjeros mientras que los acompañantes de Saúl son llamados Israel, conforme al sagrado nombre del pueblo. La dificultad causada por el לִהְיוֹת a muchos comentaristas ha sido enmendada por los antiguos traductores, incorporando según el contexto la palabra תָּבוּ, giraron (arameo), ἐπεστράφησαν (LXX), reversi sunt (*Vulg.*) y similar por las versiones siriaca y árabe. Pero no es lícito enmendar aquí el texto porque simplemente fue omitido el verbo finito הָיוּ antes del infinitivo לִהְיוֹת (*vid.* al respecto *Ges., Gramm.*, §132,3, nota 1), que perfectamente podía ser omitido por cuanto se encontraba al principio de la oración principal del pasaje. Literalmente se puede traducir: fueron a ser con Israel, *i.e.* se unieron a los israelitas. Por este cambio de los hebreos que servían en el ejército filisteo y al dirigir sus armas a sus antiguos señores se incrementó la confusión en el campamento filisteo y se aceleró la derrota; esto sucedió aun más debido a que los israelitas, que se habían escondido en la cordillera de Efraín, se unieron al ejército israelita al escuchar de la huida de los filisteos.

Ver. 23. «*Así libró el Señor a Israel en aquel día. La batalla se extendió sobre Bet-Avén*». Bet-Avén estaba situada al este de Micmas y según el ver. 31 los filisteos huyeron por el lado occidental de Micmas hacia Ahalón. Si se considera que según 13:5 el campamento de los filisteos se encontraba en el lado oriental de Bet-Avén y los israelitas incursionaron en éste desde el sur, la batalla fácilmente pudo desarrollarse hasta Bet-Avén. Finalmente el grupo principal de los enemigos pudo huir hasta Ahalón para ser derrotados allí por los israelitas.

Vers. 24-31. *La precipitación de Saúl.* El ejército israelita estaba en gran aprieto en aquel día (נִגַּשׂ) *i.e.* concentrados en la batalla y en el servicio militar. Saúl puso al pueblo bajo juramento: «*Maldito sea el hombre que tome alimento hasta el anochecer, antes que me haya vengado de mis enemigos*». יַאְלֶה fut. apoc. de יאלה en vez de אָלָה de אָלָה, jurar, en Hifil, hacer jurar, demandar un juramento de alguien. El pueblo rindió el juramento ante Saúl al confirmar lo dicho por Saúl con amén. Este mandamiento de Saúl no surgió de una posición correcta hacia el Señor sino que fue un acto de celo falso, con el cual Saúl buscó más su posición y su poder real que la preminencia del reino de Dios, como lo muestra el וְנָקַמְתִּי וגו [hasta que *me* haya vengado de *mis* enemigos], una directiva despótica que no sólo falló su destino sino que llevó a Saúl a una posición difícil de no poder realizar el juramento, cf. el ver. 45. El pueblo completo cumplió con tal juramento. «*No probó alimento*». לֹא־טָעַם no se debe identificar como apódosis de וְנָקַמְתִּי.

Ver. 25. «*Y todo el pueblo* (הָאָרֶץ, cf. ver. 29, *i.e.* todo el pueblo del país que se había reunido alrededor de Saúl) *entró al bosque y hubo miel en el campo*». יַעַר define aquí una región boscosa en la que se alternan bosque y campo.

Ver. 26. Cuando el pueblo vino a la región boscosa y vio un flujo de miel (de abejas salvajes o de bosque) nadie se llevó la mano a la boca, *sc.* para comer de la miel, porque habían realizado el juramento.

Ver. 27. Pero Jonatán que no había escuchado el juramento de su padre metió la punta de su vara en el panal de abejas (in favum melis, *Vulg.*) y llevó su mano a la boca y «brillaron sus ojos» al regresar las fuerzas perdidas durante la batalla y haciendo relucir los ojos. Probablemente el ketib תראנה es de leer תִּרְאֶינָה: Los ojos volvieron a ver, recibieron su capacidad de ver. Los masoretas lo habían sustituido por el keré תָּאֹרְנָה de אור, iluminarse, según el ver. 29. Esto puede ser probable por cuanto תארנה fácilmente podía ser escrito תראנה.

Vers. 28ss. Cuando uno del pueblo le contó acerca del juramento rendido por su padre, el cual desfallecía al pueblo (וַיַּעַף הָעָם todavía es parte de lo dicho del hombre y וַיַּעַף es usado como en Jue. 4:21), Jonatán manifestó su disconformidad con esa prohibición: «*Mi padre ha traído dificultades* (הָאָרֶץ, *vid.* el com de Gen. 34:30) *a la tierra* (עָכַר, la población de la tierra como en el ver. 25). *Ved ahora cómo brillan mis ojos porque probé un poco de esta miel. Cuánto más, si el pueblo hubiera comido del botín de sus enemigos, no hubiera sido grande la derrota de los filisteos?* אַף כִּי a esto hay que agregarle que, corresponde a cuánto más y el כִּי עַתָּה es la introducción enérgica de la apódosis como en Gen. 31:42; 43:10, e.o. *Ew.*, 358ª y la apódosis misma se debe traducir como una pregunta.

Versículos 31-46. Resultado de la batalla y las consecuencias de la reacción precipitada de Saúl

Ver. 31. Aquel día vencieron a los filisteos desde Micmas hasta Ajalón. Parte de esto se puede ver en el pueblo de Jâlo, *vid.* el comentario de Jer. 19:42, que se encuentra a tres millas geográficas al suroeste de Micmas. «*Y el pueblo estaba muy cansado*», porque Saúl les había prohibido comer antes de la noche (ver. 24).

Ver. 32. «*Por eso se lanzó sobre el botín*» (el quetib וַיַּעַשׂ es sin duda una falta ortográfica de וַיַּעַט, imperf. Kal de עִיט con dagesh forte implícito en vez de וַיָּעַט; cf. *Ges.*, §72, nota 9 y *Ölshausen*, *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, pp. 527 y 579, como se puede ver en 15:19 porque עָשָׂה con אֶל no tiene el significado requerido por el contexto lanzarse sobre algo (no parece ser necesario incluir el artículo antes de שָׁלָל y tomar el Keré del pasaje paralelo de 15:19), tomaron ovejas, bueyes y becerros, los mataron en el suelo (אַרְצָה, *lit.* en dirección al suelo, de manera que el animal, al caer, yacía en su propia sangre y era descuartizado) y comieron en la sangre (עַל הַדָּם, lo cual alterna con el ver. 34 אֶל־הַדָּם [acostado en dirección de la sangre], *i.e.* comieron la carne junto con la sangre adherida a ésta, pecando contra la ley de Lev. 19:26. Este pecado fue causado por la prohibición de Saúl.

Vers. 33s. Cuando esto fue avisado a Saúl, éste dijo בְּגַדְתֶּם «*Obráis pérfidamente contra YAHVÉ, transgrediendo contra las leyes del pacto. Rodadme una piedra grande ahora* (הַיּוֹם, *lit.* en este día). *Dispersaos entre el pueblo y decidle a cada uno que traiga a su buey o a su oveja y los sacrifique aquí* (en la piedra traída)», para que la sangre pudiera drenarse correctamente y la carne fuera separada de la sangre, una orden que cumplió el pueblo.

Ver. 35. Como agradecimiento por la victoria otorgada, Saúl construyó un altar al Señor. אֹתוֹ חִחֵל לִבְנוֹת comenzó a construir, *i.e.* lo construyó al principio o como su primer altar, cf. para esta forma gramatical *vid. Ges.*, §142, nota 1. Tal parece que el altar no debía servir como lugar para realizar sacrificios sino tan sólo para ser un monumento de la cercanía y la revelación de Dios que Saúl había experimentado en la victoria maravillosa.

Ver. 36. Después de que el pueblo se había fortalecido con la comida, Saúl quiso perseguir a los filisteos, saquear sus pertenencias hasta la mañana y aniquilarlos. Aunque el pueblo le apoyó en tal plan, el sacerdote (Ahías) exigió consultar antes a Dios. «*Acerquémonos a Dios aquí* (ante el altar construido)».

Ver. 37. Cuando Saúl preguntó a Dios (por medio del Urim y Tumim del Sumo Sacerdote): «*¿Descenderé tras los filisteos? ¿Los entregarás en manos de Israel?*» Dios no le respondió. Saúl debía darse cuenta que había una carga de pecado sobre el pueblo por lo cual el Señor había quitado su cara de ellos y retirado su ayuda.

Vers. 38s. Reconociéndolo Saúl reunió a todos los jefes del pueblo (פִּנּוֹת como en Jue. 20:2) para averiguar cómo este pecado pudo haber sucedido y explicó: «*Porque vive YAHVÉ, que salvó a Israel, que aunque la culpa esté en mi hijo Jonatán, por cierto morirá*». El primer כִּי en el ver. 39 es explicativo, el segundo y tercero sirve como apertura del discurso, similar al ὅτι y al *quod* y la repetición sirve para ratificar lo dicho, *i.e.* que si el pecado estuviera aun sobre el hijo, de cierto éste moriría. «Pero *nadie en el pueblo le respondió por temor a las palabras del rey*».

Ver. 40. Para descubrir la culpa o más bien a los culpables Saúl tomó las suertes y mandó ubicarse al pueblo a un lado mientras que él se paró con Jonatán en el otro. Después de esto dijo solemnemente a Yahvé: «*Da integridad* (de conciencia, *i.e.* verdad)» y la suerte cayó en Saúl y Jonatán (יִלָּכֵד como en 10:20) y el pueblo escapó, *i.e.* sin ser elegido, quedando libre.

Ver. 42. Cuando se echó la suerte entre él y su hijo Jonatán (הַפִּילוּ *sc.* גּוֹרָל, cf. 1 Crón. 26:14; Neh. 11:1, e.o.), la suerte cayó en Jonatán[44].

Vers. 43s. Preguntado por Saúl respecto a las razones Jonatán confesó haber probado un poco de miel (cf. ver. 27) y se rindió ante el castigo declarado diciendo: «*Heme*

---

44. La versión alejandrina ha ampliado el proceso de las suertes y lee lo siguiente: Καὶ εἶπε Σαοὺλ Κύριε ὁ θεὸς Ἰσραήλ, τί ὅτι οὐκ ἀπεκρίθης τῷ δούλῳ σου σήμερον; εἰ ἐν ἐμοὶ η ἐν Ἰωνάθαν τῷ υἱῷ μου ἡ ἀδικία; κύριε ὁ θεός Ἰσραήλ δὸς δήλους· καὶ ἐὰν τάδε εἴπῃς Ἐν τῷ λαῷ σου Ἰσραήλ, δὸς δὴ ὁσιότητα καὶ κληροῦται Ἰωνάθαν καὶ Σαοὺλ καὶ ὁ λαὸς ἐξῆλθε (ver. 42) καὶ εἶπε Σαοὺλ Βάλλετε ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον Ἰωνάθαν τοῦ υἱοῦ μου· ὃν ἂν κατακληρώσηται κύριος ἀποθανέτω. καὶ εἶπεν ὁ λαὸς πρὸς Σαοὺλ Οὐκ ἔστιν τὸ ρῆμα τοῦτο καὶ κατεκράτησε Σαοὺλ τοῦ λαοῦ, καὶ βάλλουσιν ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον Ἰωνάθαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καὶ κατακληροῦται Ἰωνάθαν. [Y dijo Saúl: «Señor, Dios de Israel, ¿Por qué no has respondido a tu siervo hoy? ¿Será que en mí o en Jonatán, mi hijo, hay injusticia? Señor, Dios de Israel, da señales. Y si esto dijere, da ahora a tu pueblo Israel, da santidad». Y fue sorteado Jonatán y Saúl y el pueblo salió. Ver. 42. Y dijo Saúl: lanzad entre mí y Jonatán, mi hijo, a quién el Señor sorteare, éste morirá. Y dijo el pueblo a Saúl: No es esta palabra. Y Saúl dominó al pueblo y lanzaron entre él y entre Jonatán, su hijo, y fue sorteado Jonatán]. Parte de este suplemento también se encuentra en el texto de la vulgata, donde el ver. 41 consta de la siguiente manera: *Et dixit Saúl ad Domunim Deum Israel: Domine Deus Israel, da indicium! Quid est quod non responderis servotuo hodie? Si in me aut in Jonatha filio meo est iniguitas haec, da ostensionem; aut si haec iniquitas est in populo tuo, da sanctitatem. Et deprehensus est Jonathas et Saul, populus autem exivit* [Y dijo Saúl al Señor: Dios de Israel, Señor, Dios de Israel, ¡da una señal! ¿Qué es esto que no respondes a tu siervo hoy? Si hay alguna injusticia en mí o en Jonatán, mi hijo, da una señal; o si esta injusticia está en tu pueblo, da santidad. Y fueron tomados Jonatán y Saúl, pero el pueblo salió]. Tanto el principio como el final del verso, así como el ver. 42, corresponden al texto hebreo. Tan sólo las palabras entre el *quid est quod* hasta *da sanctitatem* han sido incluidas, de manera que se tradujo תָּמִים הָבָה dos veces, primero en el *da indicium*, después en el suplemento de *da ostensionem*. Esta repetición de las palabras en ambas traducciones en relación directa con la concordancia de la Vulgata con el texto hebreo al principio y al final del verso muestran claramente que las oraciones incluidas no fueron creadas por Jerónimo. Por eso Heyse las puso entre paréntesis y comentó: *Quae in uncinis posuimus verba a textu Hieronymiano excludenda esse, inter criticos plane constat. Nihil sed omnia manaverunt ex LXX graecis, qui in sua hic versione, ut ait Flaminius Nobilius, coagmentationem quandam variarum eiusdem interpretationum exhibent* [entre los críticos consta como reconocido que estas palabras puestas entre paréntesis son de excluir del texto de Jerónimo. Ninguna de éstas consta en los libros hebreos ni en los antiguos libros latinos (A D E K y Mediolanum), sino que todas emanaron de la LXX griega, que en su versión muestra aumentos variados según su interpretación propia, como afirma también Flaminio el noble]. En cambio *Thenius*, *Ewald* (*Gesch.* III, p. 51) y *Wellhausen* consideran que los suplementos de la LXX, en los cuales τάδε εἶπε debió haber sido un error de copia de ἡ ἀδικία es un elemento original del texto que fue omitido en el texto masorético y deducen que תָּמִים originalmente debía ser leído תֻּמִּים. *Thenius* deduce de esto que aquí se encuentra la fórmula completa de la aplicación del Urim y Tumim, en la cual se puede apreciar que la forma de la revelación divina constaba de una suerte santa o en el uso de dos dados, de los cuales uno estaba destinado para el SÍ y otro para el NO. Al menos podemos afirmar con certeza que el traductor alejandrino interpretó el תמים como תֻּמִּים y que dedujo de esto que Saúl había mandado a averiguar al culpable por medio del Urim y el תֻּמִּים del sumo sacerdote. Pero esta suposición con sus consecuencias es definitivamente errada. Porque en primer lugar no se puede encontrar a lo largo del Antiguo Testamento hebreo el uso de los verbos יִלָּכֵד y הפיל como uso del Urim y Tumim, sino que describen como términos técnicos el lanzar la suerte, *vid.* los pasajes presentados en el texto. Además podemos notar que en pasajes como en 10:22 y 2 Sam. 5:23, sin lugar a dudas, el oráculo divino del Urim y Tumim no consta sólo como suertes santas con el significado de sí y no, sino que Dios dio respuestas por medio de éstas que de ninguna manera podían ser dadas por sorteo. El texto alejandrino es por lo tanto un suplemento arbitrario del texto hebreo, emanado de la malinterpretación del תמים como afirma *Wellhausen* acerca del comentario del pueblo contra Saúl en el ver. 42, sin pensar en que con esto también el resto del texto de la LXX cae bajo sospecha de ser un «suplemento hecho por el espíritu dominante de la época».

aquí debo morir» y Saúl mismo declaró sobre él la sentencia de muerte (כה יַעֲשֶׂה וגו, cf. Rut 1:17).

Ver. 45. Entonces el pueblo tomó la palabra: «*¿Debe morir Jonatán que obtuvo la gran victoria en Israel? No sea así. Vive el Señor que ni un cabello de su cabeza caerá a tierra porque él ha obrado con Dios en este día*». Así salvó el pueblo a Jonatán de morir. La respuesta del pueblo fue tan contundente que Saúl tuvo que darse por vencido.

La acción de Jonatán en sí no fue incorrecta, sino que lo fue por causa de la prohibición de Saúl de comer algo. Pero Jonatán no había escuchado este juramento, por lo cual no lo pudo haber transgredido premeditadamente. A pesar de eso yacía una maldición sobre Israel que debía salir a la luz como señal para el culpable. Por eso Yahvé no había respondido a Saúl. Si la suerte, que era vista como juicio de Dios, cayó sobre Jonatán, éste todavía no fue sentenciado por Dios a morir sino que sólo se le reveló que por la transgresión del juramento de su padre que Jonatán no había escuchado, él había traido culpa sobre Israel. La transgresión de un mandamiento dado por un juramento solemne, aun cuando sucede inconscientemente, es visto como una profanación del nombre divino y por lo tanto un pecado que provoca la ira de Dios. Esta culpa sólo puede convertirse en pecado para aquel que lo cometió o que motivó su transgresión. Cuando se trata de un mandamiento divino no puede caber la menor duda de que el transgresor carga sobre sí pecado, aun si lo cometió inconscientemente, el cual debe ser expiado por él y por el cual debía ser perdonado. Pero cuando el mandamiento de un hombre fue transgredido inconscientemente, la culpa puede caer en aquel que declaró el mandamiento, en caso de que lo declaró sin haber sido autorizado por Dios. En el presente caso Saúl había declarado la prohibición sin la autorización divina y con un juramento lo había declarado como obligación. El pueblo había cumplido al pie de la letra este mandato, sólo Jonatán lo había incumplido sin saber de él. Por esto Saúl quería castigarlo con la muerte para cumplir su juramento. Pero el pueblo se resistió. No sólo lo declaró inocente de las acusaciones presentadas, *i.e.* de haber transgredido la orden del rey, sino también explicó que había logrado la victoria «con Dios». En esta acción (la victoria de Jonatán) había un juicio de Dios. Por eso Saúl tuvo que reconocer que no fue Jonatán el que pecó sino Saúl mismo, volcando pecado sobre Israel con el mandato despótico, por lo cual no había recibido una respuesta de Dios.

Ver. 46. En base a esta culpa Saúl abandonó la persecución de los filisteos, subió *sc.* a Guibeá מֵאַחֲרֵי פְלִשְׁתִּים «de detrás de los filisteos», *i.e.* abandonando todo tipo de persecuciones. Y los filisteos regresaron a su tierra.

Vers. 47-52. *Resúmen de las demás guerras de Saúl y de su familia. «Saúl había asumido el reino»*. Así como Saúl ganó para sí la aceptación de todas las tribus de Israel al vencer a los amonitas en Jabes (11:12ss.), de la misma manera recibió el poder real, *i.e.* recibió el reino sobre Israel al derrotar a los filisteos y liberar así a Israel de largos años de sometimiento. Éste es el sentido de לְכֵד הַמְּלוּכָה [asumió el reino] y esta indicación no se encuentra en contradicción con la elección de Saúl por medio de la suerte (10:17ss.) ni con su confirmación en Gilgal (11:14s.). Pero por cuanto Saúl tuvo que conquistar su propio reino con una guerra, es necesario mencionar las demás guerras para obtener un relato (vers. 47ss.) seguido por las noticias acerca de su situación familiar (vers. 49-51).

Saúl peleó con éxito contra todos los enemigos de Israel, contra Mob, los amonitas, Edom, los reyes de Soba, una región siria al lado occidental del Éufrates (*vid.* el comentario de 2 Sam. 8:3) y contra los filisteos. La guerra contra los amonitas fue narrada en el cap. 11, pero contra los filisteos peleó durante toda su vida (ver. 52). Las guerras restantes no son descritas detalladamente porque carecen de mayor relevancia para la historia del Reino de Dios, no daban motivo para la revelación de la omnipotencia divina ni presentaban la subordinación de los pueblos enemigos bajo el dominio de Israel. וּבְכֹל־אֲשֶׁר [adondequiera que se volvía imponía condenas]. Así tradujo Lutero correctamente la palabra יַרְשִׁיעַ (condena) porque הִרְשִׁיעַ significa declarar a alguien injusto, por lo tanto condenar, sobre todo de parte de los jueces. Aquí se habla de la condena por medio de la acción. Saúl condenó a estos pueblos por sus ataques a Israel.

Ver. 48. «*Y él alcanzó poder*». עָשָׂה חַיִל como en Num. 24:18 no sólo significa que obró con valentía o que formó un ejército sino que describe el desarrollo y la ampliación del poder en diversos aspectos; aquí se refiere al desarrollo del poder por medio de la guerra con Amalek en la cual Saúl derrotó al enemigo principal de Israel y puso punto final a sus campañas saqueadoras. Esta guerra es descrita detalladamente en el cap. 15 por las consecuencias que tuvo para el reinado de Saúl.

Vers. 49-51. *La situación familiar de Saúl.* Sólo se menciona a tres de sus hijos, los mismos que mueren con él en 31:2 durante la batalla contra los filisteos. *Jiswi* (יִשְׁוִי) es tan sólo otro nombre de Abinadab 31:2 y 1 Crón. 8:33, 9:39. En estos pasajes del libro de las Crónicas se menciona a un cuarto hijo: Esboal, *i.e.* el mismo que en 2 Sam. 2:8 es llamado Is-boset y que fue puesto como rey por el general Abner como antirey como David. El motivo por el cual no es presentado aquí no se puede explicar. Quizás fue omitido el nombre durante el proceso de copia. Las hijas Merab y Mical se las nombra en consideración de 18:17ss.

Ver. 50. El general Abner (אַבְנֵר o en forma breve אַבְנֵר ver. 51; 17:55, e.o.) era a la vez el primo de Saúl. En vez de אֲבִיאֵל es de leer בְּנֵי אֲבִיאֵל los hijos de Abiel, cf. 9:1.

Ver. 52. La nota «*y la guerra contra los filisteos fue encarnizada* (fuerte) *todos los días de Saúl*» sólo sirve como motivación de la información de que Saúl, apenas veía a un hombre fuerte y valiente lo ponía a su servicio. Si se reconoce la correlación correcta de las dos oraciones en este verso desaparece la apariencia de lo abrupto que tiene la primera nota y el verso combina perfectamente con la mención del general. Se lo podría describir de la siguiente manera: Porque Saúl tuvo que pelear todos los días de su vida, incorporó en su ejército a todo hombre fuerte y valiente.

Capítulo 15. Guerra contra Amalek, la desobediencia de Saúl y su rechazo por el Señor

Así como Saúl había incumplido el mandato divino al sacrificar en Gilgal al principio de su reinado durante la guerra contra los filisteos, produciendo así la amenaza de que su reino no duraría por siempre (13:13), así produjo su desobediencia durante la guerra contra los amalequitas el rechazo de parte de Dios. Los amalequitas fueron el primer pueblo pagano que atacó al pueblo de Israel después de que éste fuera liberado de Egipto, camino al Sinaí, recibiendo la amenaza de ser aniquilado por Dios, lo cual Moisés había ordenado a Josué y fijado por escrito para que Israel lo recordara en el futuro (Ex. 17:8-16). Dado que ese pueblo renovaba constantemente la enemistad contra el pueblo de Dios mostrada en aquel asalto, el Señor ordenó a Saúl por medio del profeta Samuel atacar a Amalec y destruirlo por completo, matando a todos los habitantes y animales (vers. 1-3). Pero Saúl, después de haber vencido a éstos, no sólo dejó con vida al rey Agag sino que perdonó la mejor parte del ga-

nado capturado, cumpliendo la orden de matarlos tan sólo con los animales sin valor (vers. 4-9). Por esta desobediencia fue rechazado por el Señor, señalándole éste que no sería más rey sobre Israel, siéndole anunciado este rechazo por Samuel (vers. 10-23) y no le fue retirado a pesar de que Saúl pidió perdón por su pecado (vers. 24-35). Verdaderamente Saúl no tuvo una explicación para su incumplimiento de la orden divina ya que se trataba de una confrontación abierta y una afrenta contra el reino de Dios en Israel, que Yahvé tuvo que castigar con el rechazo de Saúl si quería seguir siendo el rey de Israel. Porque Saúl no quería ser más el portador del reino de Yahvé ni el ejecutor de las órdenes del Dios-Rey sino que quería decidir y reinar por sí mismo. Este rechazo no produjo la destitución externa. El Señor sólo retiró de él su Espíritu, haciendo ungir a David como rey y dirigió los pasos de Saúl y David de tal manera que los corazones del pueblo se apartaban más y más de Saúl y hacia David de manera que el intento de Abner de entronizar al hijo de Saúl, Is-boset, después de la muerte de Saúl tenía que resultar infructuoso.

Vers. 1-3. El relato de la guerra contra los amalequitas es presentado en breve, restringiéndose a mostrar el papel representado por Saúl durante ésta. Sin mencionar el tiempo o la motivación del rey, el relato empieza con el mandato divino de aniquilar a este pueblo, el cual fue solemnemente presentado por Samuel a Saúl. Samuel inicia su discurso con las palabras: «*Me ha enviado Yahvé a que te ungiera por rey sobre tu pueblo, sobre Israel*» para mostrar a Saúl que estaba obligado a recibir el mandato de Dios y realizarlo. La mención de la unción no se refiere a 11:15 sino a 10:5.

Ver. 2. «*Así dice el Señor Zebaot: Yo he registrado lo que Amalek ha hecho a Israel, que se puso contra él al salir de Egipto*». En cuanto a este acontecimiento véase el comentario de Ex. 17:8. Samuel sólo menciona el primer incidente hostil de Amalek en contra del pueblo porque aquí ya se presentaba la mentalidad que señalaba que había llegado el tiempo de la aniquilación de Amalek, cf. Ex. 17:14. El profeta no necesitaba mencionar la enemistad que existía según el ver. 33 porque Saúl y el pueblo la conocían. Si Dios observa una injusticia y pone su mirada sobre ésta (פָּקַד) entonces tiene que castigarla según Su santidad. Por eso el פָּקַדְתִּי señala desde un mismo principio el castigo anunciado.

Ver. 3. Saúl debía vencer a Amalec y aniquilar todo lo que le pertenecía, sin consideraciones, *i.e.* debía matar a los habitantes y a los animales. La última oración וְהֵמַתָּה וגו y a los animales sólo es una explicación de וְהַחֲרַמְתֶּם וגו [sus posesiones]. «*Tanto a hombres como a mujeres*, etc.», *i.e.* hombres y mujeres, niños y bebés, etc.

Vers. 4-9. Saúl reunió al pueblo para la guerra (en cuanto a יַשְׁמַע cf. 23:8) y alistó (a los reunidos) en Telaim, probablemente similar a Telem en Jos. 15:24 situado en el sector oriental del Negeb, «*doscientos mil hombres a pie y diez mil hombres de Judá*», según lo cual los doscientos mil hombres provenían de las demás tribus[45]. Estos números no son demasiado grandes porque un ejército tan poderoso como lo era el de los amalecitas no podía ser vencido por una pequeña armada sino que fue necesario movilizar a todas las fuerzas de Israel.

Ver. 5. Entonces avanzó hasta la ciudad de los amalequitas, cuya ubicación es totalmente desconocida y les tendió una emboscada en el valle. וַיָּרֶב no proviene de רִיב [reñir, pero no combatir], sino que es una forma contraída por el traductor de וַיַּאֲרֹב, Hif'il de אָרַב [acechar]. Así también lo ven los comentaristas modernos con la diferencia de *Olshausen*, *hebräische Grammatik*, p. 572 que duda de la integridad de la palabra y de *Thenius* que pretende cambiar «arbitrariamente» (*Wellhausen*) וַיָּרֶב בַּנַּחַל en וַיַּעֲרֹךְ מִלְחָמָה. נַחַל es un valle cerca de la ciudad de los amalequitas.

Ver. 6. Entonces Saúl permitió que los ceneos pudieran retirarse, para que no fueran destruidos (אִסְפְּךָ imp. Kal de אָסַף), porque mostraron misericordia con los israelitas cuando éstos salían de Egipto (en cuanto a esto cf. Num. 10:29 con Jue. 1:16) y derrotó a los amalequitas desde Havila en dirección a Shur que está delante (*i.e.* al oriente) de Egipto (cf. Gen. 25:18). שׁוּר es el desierto Djifar que colinda con la región egipcia del desierto árabe (*vid.* el comentario de Gen. 16:7). הַוִּילָה la región de los jauloteos en la frontera de la Arabia pétrea en dirección al Jemén (*vid.* el comentario de Gen. 10:29).

Vers. 8s. Capturó vivo a su rey Agag (respecto al nombre *vid.* el comentario de Num. 24:7) aunque destruyó por completo a todo el pueblo a filo de espada, *i.e.* mandó a matar a todos. כל [todo] significa todo lo que cayó en manos de los israelitas. El hecho de que algunos pudieron escapar es normal por lo cual la mención de los amalequitas en tiempos postreros (27:8; 30:1; 2 Sam. 8:12) no debe tenerse en cuenta. Los remanentes fueron derrotados por los simeonitas en la cordillera de Set bajo el mando de Hisquías (1 Crón. 4:43). Tan sólo perdonaron a Agag así como a «lo mejor de las ovejas y los bueyes y de los animales del segundo nacimiento y a los corderos y todo lo bueno y no lo quisieron destruir por completo sino tan sólo lo despreciable y sin valor». Según *D. Kimchi* y *R. Tanch.* מִשְׁנִים, *animalia secundo partu edita*, son los que eran considerados mejores que los demás; cf. *Roed.* en *Ges., thes.*, p. 1541 y כָּרִים, corderos de campo eran los corderos gordos. Por eso el texto no necesita ser corregido en מַשְׁמַנִּים [animales cebados] y כְּרָמִים [viñedos] (*Ew.* y *Thenius*) ni la explicación extraña de *Wellhausen* de que se tratara de camellos o aun de sillas para montarlos (Bochart), sin pensar en que tanto los camellos como los viñedos no coinciden con el contexto. Bajo el término כָּל־הַטּוֹב [todo lo bueno] se enumera detalladamente su contenido. הַמְּלֵאכָה, la posesión se refiere aquí a los animales como en Gen. 33:14. נִבְזֶה = נִמְבָּזֶה despreciar, menospreciar. La forma de esta palabra no ha sido contraída del nom. מִבְזֶה y el participio נִבְזֶה (*Ges., Lehrbuch,* p. 463), sino que parece ser un participio Nif'al formado del sustantivo מִבְזֶה. Pero como una formación tal es contraria a toda analogía, *Ew.*, *Lehrbuch,* p. 334 y *Olshausen,* p. 598 consideran que la palabra ha sido corrompida. נָמֵס (de מָסַס) deshacerse, declarado de animales muertos y enfermos. En el hecho de perdonar a los mejores animales se puede observar claramente las intenciones (interés personal). Pero el motivo por el que Saúl perdonó al rey Agag sigue sin estar aclarado. Es poco probable que haya querido respetar el honor del rey. Más bien se puede insinuar con *O. v. Gerlach* el orgullo de presentar a un esclavo real.

Vers. 10-23. Entonces vino la palabra del Señor a Samuel: «*me pesa haber hecho rey a Saúl porque se ha apartado de mí y no ha cumplido mi palabra*». En lo que respecta al arrepentimiento de Dios cf. el comentario de Gen. 6:6. El hecho que este arrepentimiento no conlleva un cambio

45. Dado que la comparación de רְגְלִי יְהוּדָה así como la relativamente baja cantidad de soldados de Judá parece extrañar, *Thenius* quiere transponer את איש ישראל detrás de רגלי, *Nöldeke* (*Orient und Occident* II, 627) cambiar את איש יהודה por פרשים y *Wellhausen* quitar las palabras que siguen a ועשרת. De estas tres se puede rechazar la de *Nöldeke* porque en tiempos de Saúl los israelitas todavía no tenían caballería. Pero tampoco los otros dos son necesarios ni críticamente justificables por cuanto איש יהודה no forma una apódosis de רגלי sino que tan sólo diferencia los diez mil hombres de Judá de los doscientos mil hombres restantes. Y en caso de que el número de diez mil judeos sea demasiado pequeño, constataría nada más que un error de cifras.

de la persona divina sino tan sólo expresa el dolor del amor divino acerca de la resistencia del pecador contra Dios queda claro en el ver. 29. שׁוּב מֵאַחֲרֵי יהוה significa volverse de seguir a Dios, seguir por propios caminos. Éste era el pecado de Saúl. No quería seguir siendo siervo de Dios sino soberano ilimitado en Israel. El orgullo en su noción de poder lo llevó a incumplir el mandato de Dios. Aquí no se menciona lo que Dios dijo además a Samuel porque se puede observar y añadirlo en las acciones subsiguientes, cf. sobre todo vers. 16ss. Para evitar repeticiones sólo se menciona el punto principal de la revelación divina, mientras que los detalles son presentados durante la realización de ésta. Esta palabra del Señor tuvo un fuerte impacto en Samuel. «*Y se encendió a Samuel*» *sc.* la ira (אַף, cf. Gen. 31:36 con 30:2), no sobre el arrepentimiento de que Dios había declarado sobre Saúl ni tampoco por la desobediencia de Saúl sino porque con su desobediencia Saúl impidió la voluntad divina durante el llamamiento de Saúl a ser rey, con lo cual debía temer lo peor para la honra de Yahvé y para su obrar profético[46]. La opinión de que יִחַר לְ signifique una fuerte conmoción no puede ser ratificada por 2 Sam. 4:8 «*y clamó a Yahvé por toda la noche*» *sc.* para pedir el perdón de Saúl. Pero fue en vano. Esto se debe al relato siguiente, donde Samuel, después de haber reñido en oración con Dios, se presenta ante Saúl con fuerza y decisión.

Ver. 12. Después de haber recibido la revelación divina (ver. 11) Samuel se levantó temprano en la mañana, para encontrarse con Saúl que regresaba de la guerra. En el camino se le dio aviso a Samuel: Saúl se ha ido a Carmel (*i.e.* Kurmul en la cordillera de Judá al sureste de Hebrón, cf. el com. de Jos. 15:55) para levantarse un monumento para sí (יָד, mano, pero también monumento; cf. 2 Sam. 18:18) y dando la vuelta siguió bajando a Gilgal (en el valle del Jordán, como en 13:4)[47].

Ver. 13. Cuando Samuel llegó, Saúl trató de ocultar sus sentimientos de culpa, saludándolo casi eufóricamente: «*Bendito seas por el Señor!*» (cf. Rut 2:20 y Gen. 14:19, e.o.), saluda al profeta con «*he cumplido con el mandamiento del Señor*».

Vers. 14s. Pero el profeta lo desenmascara con la pregunta «*qué es este sonido de ovejas en mis oídos y el sonido de bueyes que oigo?*» Saúl respondió en el ver. 15: «*Los han traído de los amalecitas porque el pueblo perdonó lo mejor de las ovejas y los bueyes para sacrificar al Señor tu Dios, pero lo demás lo destruimos por completo*». Ahora no fue Saúl, el que incumplió con el mandamiento del Señor sino el pueblo, haciéndolo con las mejores intenciones, *i.e.* para presentar al Señor lo mejor por medio de sacrificios de acción de gracias. La mentira y la hipocresía estaban a flor de piel. Aunque los animales debían ser sacrificados no sólo el pueblo sino también Saúl había tenido enfocado su propio interés porque la carne de los sacrificios de acción de gracias eran usados para el banquete de sacrificio.

Vers. 16ss. Por eso Samuel lo mandó a callar. הֶרֶף [deja] *sc.* de explicarte. «*quiero declararte lo que Yahvé me dijo anoche*» (el Ketib וַיֹּאמְרוּ es claramente un error ortográfico de וַיֹּאמֶר). «*No es verdad, que aunque eras pequeño en tus propios ojos* (una mención de las propias palabras de Saúl 9:21) *fuiste nombrado jefe de las tribus de Israel?* (no: aunque o a pesar de que eras pequeño, porque en ese caso no debería faltar el pretérito הָיִיתָ). el sentido es el siguiente: Si hubieras permanecido en humildad seguirías siendo el jefe de las tribus de Israel «*y el Señor te ungió rey sobre Israel y Yahvé te envió en un camino y te dijo: Ve y destruye por completo a los pecadores, los amalecitas y lucha contra ellos hasta que sean exterminados ¿por qué no obedeciste la voz del Señor sino que te lanzaste sobre el botín?* etc.». (תַּעַט, *vid.* el comentario de 14:32). Pero aun después de esta reprimenda Saúl trató de justificarse y culpar al pueblo de salvar a los animales.

Ver. 20. *Yo obedecí la voz del Señor* (אֲשֶׁר sirve en la introducción de lo dicho por Saúl y tiene el mismo significado de כִּי, cf. *Ew.*, §338b, y que puede ser traducido con una afirmación, sí) *...y he traido a Agag, rey de los amalecitas y he destruido por completo a los amalecitas*». Parece que consideró el traer a Agag como prueba de que había aniquilado a los amalecitas.

Ver. 21. Aún trató de presentar el perdón de los animales como cumplimiento de sus deberes religiosos. El pueblo había tomado del botín ovejas y bueyes para ofrecerlo como sacrificio a Yahvé. A pesar de que no era prescrito sacrificar lo mejor al Señor, esto era una señal loable de piedad, por la cual se honraba al Señor como el dador de la victoria, cf. Num. 31:48ss. Saúl habrá querido decir que esto fue lo que quiso hacer el pueblo. Pero había olvidado que lo que se había ordenado destruir no podía ser presentado como sacrificio holocausto porque ya le pertenecía (Lev. 27:29) y según Deut. 13:16 debía morir, como lo había dicho Samuel a Saúl (ver. 3).

Vers. 22s. Sin entrar a discutir acerca del significado del anatema, por cuanto Saúl sólo trató de ocultar su pecado, Samuel cortó todas las posibles explicaciones como en el oír de la voz de Yahvé. «*He aquí el oír* (obedecer) *es mejor que todo sacrificio y el prestar atención que la grosura de los carneros*». Con esto Samuel no anuló el significado de los sacrificios. No dijo: Dios no se satisface con los sacrificios holocaustos sino que comparó los sacrificios con la obediencia del mandamiento de Dios y lo declaró como más importante que aquél, *quasi dicat, summam divini cultus in obedientia esse positam, a qua sit faciendum initium: sacrificia vero esse veluti appendices tantum, quarum non est tanta vis quam obedientiae divinorum praeceptorum* [cual si dijera que el culto se encuentra en la obediencia con lo cual siempre debería empezar. Los sacrificios eran en cierta forma apéndices por lo cual no es tanta su fuerza sino la obediencia a mandamientos divinos] (Calvino). Esto nos tiene que llevar a la conclusión de que los sacrificios sin obediencia a los mandamientos de Dios carecen totalmente de valor, es más, no agradan a Dios como nos lo muestran Sal. 50:8ss., Isa. 1:11ss., 66:3, Jer. 6:20 y todos los profetas. Pero no se trataba de una verdad a profundizar en este momento. Para la intención de

---

46. *Profecto multae gravesque causae videntur Samuelem hic perturbasse, quum cogitaret Dei nomen dedecus aliquod passurum, et impios homines occasionem adversus Deum plasphemandi accepturos, Saulo rejecto et exauctorato. Nam Samuelis ministerio unctus fuerat, et ab ipso Deo e tota plebe selectus et ad Regiam dignitatem vocatus: quare jam illo exauctorato videbatur tantundem de Samuelis auctoritate et doctrinae ipsius fide detrahi: ac proinde Dei cultum everti necesse esse, summamque in populum perturbationem rerumque omnium confusionem invehi. Hae sane causae Samuelem ad tantam indignationem impluerunt* [Muchos pensamientos pesados parecen haber perturbado en un momento a Samuel cuando pensó en la deshonra que fue hecha al nombre de Dios y los hombres impíos aprovecharían el rechazo y la destitución de Saúl para blasfemar contra Dios. Porque éste fue ungido para el ministerio por Samuel y elegido por Dios y por el pueblo completo y llamado para la honra del reino: Al ser destituido se podía observar que tanto fue quitada de la autoridad y de su misma fe del pueblo en su enseñanza, que era necesario que el culto de Dios fuera conmovido en sus bases y que toda la perturbación del pueblo y su confusión se volviera sobre la nación. Éstos debieron ser los motivos por los cuales Samuel se indignó de tal manera] (Calvino).

47. *Wellhausen* ha reconocido correctamente que las variantes de la LXX en el ver. 12 se originaron por un intercambio de Saúl y Samuel en la LXX y que el suplemento: Samuel encontró a Saúl al realizar éste sacrificios entraron al texto en base al ver. 21 y especialmente a 13:8-15 y lo demostró convincentemente en contra de *Ewald* y *Thenius* que querían suplir el texto hebreo en base a la LXX.

quitarle a Saúl la idea de esta hipocresía con la que quería decorar su desobediencia bastó la palabra de que Dios demandaba primero la obediencia y que el cumplir con su palabra es mejor que todo sacrificio porque, como se afirma correctamente en la Biblia de Berlenburgo, «en los sacrificios sólo se sacrificaba la propia voluntad, lo cual es el verdadero culto». Este culto espiritual era cubierto por el culto veterotestamentario de los sacrificios. En el sacrificio el israelita debía presentar su persona y su vida al Señor y santificarla. Compárese los significados de los sacrificios en el comentario de Levítico y en *Keil*, *biblische Archäologie* I, §§41ss. Pero si este era el sentido de los sacrificios entonces también queda claro que Dios no demandaba el sacrificio animal como tal sino sobre todo la obediencia a su palabra. En el ver. 22 la palabra טוֹב no se debe unir con זֶבַח como adjetivo, tal como lo quieren ver la LXX y *Thenius*: «más que un buen sacrificio» sino que es predicado: «mejor que un holocausto» y מִזֶּבַח sólo fue incluido para resaltar la función del sacrificio. El antagonismo entre sacrificios buenos y malos que se presenta con estas palabras no sólo no coincide con el contexto sino que también colinda con el paralelismo. Porque חֵלֶב אֵלִים no significa carneros gordos sino la grosura de los carneros, los pedazos de cebo de los carneros que eran quemados en el altar, de lo cual חֵלֶב es el término técnico, cf. Lev. 3:9, 16 con vers. 4 y 11. Porque, así Samuel en el ver. 23, la rebelión es pecado de adivinación y la insubordinación es idolatría e iniquidad. מְרִי y הַפְצַר son los sujetos y según su significado son sinónimos. קֶסֶם חַטַּאת, el pecado de la adivinación, *i.e.* de la adivinación que está al servicio de poderes demónicos y paganos. En la segunda oración se ha nombrado a los ídolos en vez de la idolatría sin usar una partícula comparativa por lo cual son puestos al mismo nivel que la rebelión. Rebelarse significa tener un ídolo y/o un terafín, *i.e.* es similar al servicio de los ídolos y los terafines. אָוֶן, Nada y por consiguiente ídolo, cf. Isa. 66:3; Os. 4:15; 10:5,8. Acerca de los terafines como dioses caseros o de oráculos, *vid.* el com. de Gen. 31:19. La desobediencia contra Dios es puesta por Samuel en el mismo nivel que la adivinación y el uso de dioses de oráculos, porque en ambos casos se puede observar la idolatría. Toda desobediencia contra Dios es un cierto tipo de idolatría porque diviniza la voluntad propia y el «Yo» humano. Así como la idolatría es una negación del Dios verdadero, así también lo es la rebelión abierta contra la palabra y los mandamientos de Dios. «*Por cuanto has desechado la palabra de Yahvé, Él te ha desechado para que no seas más rey*». מִמֶּלֶךְ corresponde a מֶלֶךְ מִהְיוֹת (ver. 26) estar lejos de reinar.

Vers. 24-35. Esta declaración del juicio impactó a Saúl de tal forma que confesó: «*He pecado porque he quebrantado el mandamiento del Señor y tus palabras, porque temí al pueblo y escuché su voz*». Pero son nuevamente sus últimas palabras con las que trata de minimizar su pecado, señalando que el reconocimiento de su pecado no era lo suficientemente profundo. Si aun fuera verdad que el pueblo había pedido dejar vivir a los mejores animales, como rey no debía sucumbir ante tal pedido por cuanto Dios había ordenado la matanza de todos los animales y Saúl habría mostrado su debilidad al otorgarles su deseo. Por lo tanto su debilidad no podía aminorar su culpa ante Dios. Su arrepentimiento es por lo tanto más el efecto del terror del rechazo de Dios, fruto de un reconocimiento de su pecado. *Non vera et seria, ex vero cordis dolore ob Deum offensum profecta, sed labialis dumtaxat et oralis ex metu perdendi regni et infamiae publicae promanans* [no fue un arrepentimiento verdadero y serio o el resultado de un dolor genuino del corazón porque había ofendido a Dios sino que sólo fue un arrepentimiento de labios que se debía al temor de perder el reino y de incurrir en una vergüenza pública] (*C.A. Lapide*). Esto también lo muestra el ver. 25 y aun más claramente el ver. 30.

En el ver. 25 Saúl no sólo le pide a Samuel el perdón de su pecado sino también: «*vuelve conmigo para que adore al Señor*». el שׁוּב presupone que Samuel quería retirarse después de haber culminado su encargo. Saúl le pide quedarse para poder adorar, *i.e.* no sólo conseguir para Saúl el perdón de su pecado sino según el ver. 30 para honrarlo delante de los ancianos del pueblo y delante de Israel para que no se haga público su rechazo.

Vers. 26s. Samuel le negó esta petición repitiéndole el juicio del rechazo del Señor y se volvió para irse. «*Entonces Saúl asió el borde de su manto y éste se rasgó*». Que el Nif'al וַיִּקָּרַע es correcto y no se debe ampliar con *Thenius* y según la LXX וַיִּקְרַע אֶתָּהּ [Saúl arrancó el borde] se puede observar en lo que comenta Samuel acerca del suceso (ver. 28): «*Hoy Yahvé ha arrancado de ti el reino de Israel y lo ha dado a un prójimo tuyo que es mejor que tú*». Dado que Saúl intentó retener al profeta a la fuerza para alcanzar la derogación del juicio divino, la ruptura del manto, lo cual sucedió sin intención de Saúl, debió ser una señal de juicio para la ruptura de su reino. Por cuanto Samuel no sabía aún a quién Yahvé daría el reino dice לְרֵעֲךָ por cuanto רֵעַ se refiere a toda persona con la que se tiene contacto.

Para ratificar lo dicho incluye en el ver. 29: «*También el duradero de Israel no mentirá ni cambiará su propósito porque Él no es hombre para arrepentirse*». נֵצַח significa duración, perpetuidad, perennidad, afirmado aquí de Yahvé, el Duradero, *i.e.* el incambiable. No significa *gloria*, cuyo significado en 1 Crón. fue tomado del idioma arameo y no coincide dado a que el contexto tiene el sentido general de inalterabilidad. Porque el arrepentimiento o el arrepentirse de los hombres se debe a su alterabilidad, a la capacidad de cambio de su querer y hacer. Esto no sucede en el caso de Dios. Por eso Él es el נֵצַח יִשְׂרָאֵל, el inalterable, en el que Israel puede confiar porque Él no miente o engaña y no se arrepiente de sus decisiones. Estas palabras son dichas en un sentido divino (θεοπρεπῶς), mientras que el ver. 11 y otros, que tratan del arrepentimiento de Dios son de entender desde un punto de vista del sufrir humano (ἀνθρωποπαθῶς). Respecto a esto cf. Num. 23:19.

Vers. 30s. Después de esta explicación acerca de la inalterabilidad de la decisión divina del rechazo de Saúl Samuel se dejó convencer por Saúl para quedarse a fin de honrarlo con su presencia ante los ancianos y el pueblo, mientras Saúl adoraba, no sólo para mantener las apariencias hasta que un nuevo rey apareciera (*O. v. Gerlach*), sino también para cumplir con el mandato de Dios con el perdonado Agag.

Ver. 32. Después de que Saúl había adorado, Samuel mandó traer al rey de los amalecitas. Agag vino מַעֲדַנֹּת, *i.e.* alegremente y dijo (en su corazón): ciertamente, la amargura de la muerte ha pasado ya. Esto lo dijo, no porque quería morir o porque se enfrentaba heroicamente a la muerte, queriendo ignorarla, sino porque creía que se le dejaría con vida por cuanto no había sido matado inmediatamente y ahora debía ser presentado al profeta (Clericus).

Ver. 33. Pero Samuel le declaró su sentencia de muerte: «*Como tu espada ha dejado a las mujeres sin hijos, así también sea tu madre sin hijo entre las mujeres*». מִנָּשִׁים tiene un significado comparativo: tendrás menos hijos que las demás mujeres, o mejor todavía, serás la que menos hijos tiene entre las mujeres por cuanto su hijo era el rey. Podemos conferir de esta oración que Agag debió haber procedido durante sus campañas militares con suma brutalidad, desechando así toda posibilidad de ser perdonado de acuerdo al derecho del talión. Habiendo dicho esto Sa-

muel despedazó a Agag «*delante de Yahvé en Gilgal*», *i.e.* delante del altar de Yahvé que se encontraba allí. La muerte de Agag fue la culminación del mandamiento de Dios siendo así una acción para la honra de Dios.

Vers. 34s. Después de que el profeta representó el derecho de Yahvé delante de Saúl y realizó la orden divina matando a Agag, regresó a su ciudad Ramá. Pero Saúl subió a su casa en Guibeá. A partir de ahí Samuel cortó todos los contactos con el rey rechazado por Yahvé. «*Porque Samuel guardó luto por Saúl y Yahvé se arrepintió de haber puesto a Saúl como rey sobre Israel*».

III. LA CAIDA DE SAÚL Y LA ELECCIÓN DE DAVID (capítulos 16-31)

A pesar de que el rechazo divino del reino de Saúl, anunciado por Samuel no trajo consigo la destitución inmediata, sino que Saúl permaneció en el trono hasta el final de su vida, las consecuencias de tal rechazo no se hicieron esperar. Mientras Samuel, siguiendo obedientemente la orden divina, ungía en secreto a David, hijo de Isaí, en Belén, el Espíritu de Yahvé se separó de Saúl y un espíritu malo empezó a atormentarlo, de manera que caía en depresiones y sus siervos mandaron traer a David, capaz de tocar el arpa, al palacio para que éste ahuyentara con su música la depresión del rey (16:14-23). Poco después una guerra con los filisteos permitió que David demostrara su valentía al vencer al gigante Goliat, ante el cual temblaba todo el ejército israelita, para así dirigir la atención de todo el pueblo a su persona como el salvador de Israel (17:1-54). Esto trajo como consecuencia que Saúl lo ascendiera al puesto de líder, mientras que su valiente hijo Jonatán cerró un pacto de amistad con él (17:55-18:5). Pero esta victoria, en la que las mujeres cantaban: Saúl ha matado a sus miles y David a sus diez miles (18:7) despertó la envidia del rey deprimido de manera que al día siguiente, en un ataque de delirio, arroyó su lanza en pos de David que estaba tocando delante de él, no sólo alejándolo de su cercanía sino que intentó hacerlo pelear contra los filisteos, poniéndolo por general de sus tropas y prometiéndole darle a su hija por esposa por causa de sus valientes victorias. Esto debía costarle la vida. Pero como esto no funcionó, sino que David prosperaba en todas sus acciones, Saúl empezó a temer a David y lo odió hasta su muerte (18:6-30), a pesar de que Jonatán intentó interceder ante el odio de su padre, logrando calmarlo y consiguiendo una reconciliación con David. Pero muy pronto el espíritu malo llevó a Saúl a atacar nuevamente a David, de manera que éste no sólo se retiró de la cercanía de Saúl sino que tuvo que huir de su casa, dirigiéndose a Ramá, a la casa del profeta Samuel. A pesar de que Saúl lo mandó perseguir hasta allí, fue derrotado por el espíritu de los profetas, de manera que no pudo hacer nada a David. Un nuevo intento de Jonatán de apaciguar a su padre resultó infructuoso y enfureció a Saúl de tal manera que arrojó su lanza contra su hijo, de manera que David no tuvo otra posibilidad que separarse de su buen amigo Jonatán y salvarse huyendo ante el rey. Primero huyó junto a sus soldados a Nob, donde el sumo sacerdote Ahimelec le dió de comer los panes consagrados y la espada de Goliat, después de que David le asegurara que se encontraba en una encomendación secreta. De ahí huyó donde Aquis, rey de los filisteos, donde, siendo reconocido como el vencedor de Goliat, sólo pudo salvar su vida fingiendo estar demente. Después de ser echado de la ciudad se refugió en la cueva de Adulam, en la tierra de Moab y, después de haber sido exhortado por el profeta a regresar a la patria, finalmente se refugió en el bosque de Hanet en el territorio de Judá. En tanto Saúl, informado por el elamita Doeg acerca de los sucesos en Nob, mandó a matar a todos los sacerdotes allí presentes así como a arrasar a toda la ciudad con sus habitantes y animales. Sólo un hijo de Ahimelec, Abiatar, pudo huir y resguardarse donde David (caps. 21 y 22). Saúl inició una persecusión sistemática de David, quien contaba con un grupo de seiscientos fieles. Al escuchar que David había derrotado a un grupo de filisteos en Keila, se dirigió a esta ciudad para acecharlo allí. Pero el plan fracasó por cuanto David fue informado por el oráculo sumosacerdotal de los planes de los habitantes de la ciudad, de entregarlo a Saúl, y huyó al desierto de Zif. Saúl lo siguió y ya había acorralado a los soldados de David cuando un mensajero le trajo la noticia de una invasión de filisteos en el territorio, llevándolo a abandonar el lugar (cap. 23). Tan pronto hubo retornado de la campaña contra los filisteos persiguió a David hasta el desierto de En-Gadi, donde se ocultó en una cueva grande en cuyo fondo se había refugiado David. Éste pudo haber aprovechado la situación para matar a Saúl, pero no lo hizo por respeto ante el ungido del Señor sino que cortó un pedazo del manto para mostrar a su perseguidor, tan pronto éste había abandonado la cueva, cómo había procedido para convencerlo de la injusta enemistad. A pesar de que Saúl lloraba por la situación, no se decidió a parar la persecusión. Por eso David se vio obligado a seguir huyendo de pueblo en pueblo por todo el desierto de Judá. Durante esta huida hubo una falta de abastecimiento de alimentos, de manera que, cuando el adinerado Nabal de Maon negó la ayuda a los emisarios que había mandado David para pedir un regalo de éste, David decidió vengarse de esta ciudad dura de corazón, lo cual sólo fue parado por la intercesión amable de la inteligente Abigail (cap. 25). Poco después Saúl volvió a estar en la posición de ser muerto por David al adentrarse éste al campamento de Saúl, acompañado por Abisaí, y llevarse la lanza del rey que se encontraba al lado de la cabeza como botín para mostrarle una vez más lo lejos que se encontraba de querer matarlo (cap. 26). Pero la situación de David se hacía cada vez más difícill, de manera que para salvarse ante las persecuciones de su enemigo mortal, finalmente decidió huir al territorio filisteo, donde fue recibido cordialmente por el rey Aquis de Gat, ya que era considerado un fugitivo del rey de Israel, recibiendo la ciudad de Siclag como morada para sí y para sus hombres, desde donde podía organizar diversos ataques contra tribus beduinas en el desierto. Esto le hizo depender del rey filisteo (cap. 27) de lo cual no hubiera podido retirarse cuando los filisteos subieron una vez más a la guerra contra Israel, obligándolo a pelear contra su pueblo y su patria, si no fuera porque los demás príncipes filisteos, hubieran desconfiado de «*estos hebreos*» y obligado a Aquis a hacer retornar a David y a sus guerreros a Siclag. Pero esta guerra también debía ser el final de la huida de David. En su temor ante la potestad filistea Saúl buscó la ayuda de una adivina porque no podía recibir una revelación divina. De boca de Samuel, quien había sido invocado por esta adivina, no sólo escuchó la ratificación de su rechazo divino sino también el anuncio de su muerte (cap. 28). Después de esto se suicidó en el monte de Guilboa, cuando sus tres hijos murieron a su lado, para no caer vivo en manos de los filisteos (cap. 31), mientras que David peleó contra los amalecitas por haber asolado Siclag (cap. 30).

No encontramos mención alguna de la duración de la persecusión de David por Saúl. En 27:7 sólo leemos que David estuvo en la tierra de los filisteos un año y cuatro meses. Si comparamos esta información con 2 Sam. 5:4,

donde se narra que David tenía treinta años de edad cuando fue coronado rey (sobre Judá), entonces podría ser posible que fue ungido por Samuel a la edad de veinte años y el lapso entre el rechazo de Saúl y su muerte puede haber sido de diez años. Los sucesos narrados en este periodo son presentados con todo lujo de detalles porque muestran por un lado cómo Saúl, después de que el Espíritu de Dios se retiró de él por causa de sus transgresiones, se hundió más y más y ya no era capaz de dar al pueblo la liberación esperada, sino que también debilitó el poder de la monarquía al perseguir a David, ungido por el Señor para ser líder del pueblo de Israel, de manera que los filisteos pudieron vencer contundentemente a Israel en la batalla final pudiendo ocupar una gran parte del territorio de Israel. Por otro lado quieren mostrar cómo el Señor humilló a su siervo David y lo preparó para ser rey según su corazón, después de haberlo ungido como líder de su pueblo y haberle abierto las puertas del poder con la victoria sobre Goliat. Si observamos detenidamente los puntos principales de las acciones mencionadas se podrá ver claramente cómo Saúl, a partir de aquel día, en el que Samuel le anunció el rechazo divino, se apartaba cada vez más de la gracia divina y se dirigía cada vez más en dirección a su juicio de muerte. Directamente después de la revelación del rechazo se apoderó un espíritu malo de su espíritu, de manera que cayó en melancolía y tristeza, las cuales se incrementaron en ataques de violencia, en los cuales quería matar a David con su lanza, a pesar de que le había tomado amistad por la influencia que la música de David tuvo sobre su espíritu (16:23; 18:10s.; 19:9). Estos ataques de ira empezaron a desaparecer con el desarrollo de un odio premeditado y de la enemistad creciente, la cual al principio pudo ocultar no sólo ante David sino ante todos aquellos que le rodeaban, en la esperanza de que sus maquinaciones produjeran la muerte de David. Pero cuando sus planes empezaron a fallar, hizo públicos sus sentimientos hacia David. En la primera oportunidad, en la que pudo mostrar a todos sus sentimientos, la acción lo llevó tan lejos que llegó hasta la escuela de los profetas en Ramá, donde fue sometido de tal forma por el Espíritu de Dios, que estuvo postrado ante Samuel un día completo en un éxtasis profético (19:22ss.). Pero esta acción del Espíritu Divino sobre él no produjo un cambio en él. Cuando poco después Jonatán trató de interceder por David, Saúl arrojó su lanza en pos de su propio hijo (20:33), aunque esta vez no lo hizo en un ataque de ira sino a plena conciencia puesto que leemos que no se afirma que el espíritu malo había venido sobre él, como solía pasar en caps. 18 y 19. Ahora continuó con las preparaciones de su plan de asesinar a David. Acusó a sus siervos de haberse solidarizado con David, así como lo había hecho su hijo Jonatán (22:11ss.) y mandó a asesinar a sangre fría a los sacerdotes de Nob así como al pueblo completo por el simple motivo de que Ahimelec había dado los panes a David, sin escuchar los argumentos de éste (22:11ss.). Después de esto persiguió a David con el apoyo de tres mil hombres y no paró de perseguirlo hasta haberlo echado del territorio, a pesar de haber caído dos veces en las manos de David quien lo había perdonado generosamente. De esta manera se puede reconocer claramente cómo cada prueba de la justicia de la causa de David aumentaba su odio hasta que finalmente buscó la ayuda de una adivina, grupo que él mismo había prohibido, y finalmente se lanzó en la última batalla sobre su propia espada.

Asimismo se puede observar en la dirección de David desde su unción por Samuel hasta la muerte de Saúl, cómo el Señor, como rey de su pueblo, lo formó en la escuela del sufrimiento, llevándolo hacia el objetivo de su llamamiento. Elevado a esferas desconocidas por medio de la unción, la posición alcanzada con el arpa y aun más con la victoria sobre Goliat muy pronto se habría vuelto soberbio si Dios no hubiera humillado su corazón en la necesidad. Los primeros ataques de envidia de Saúl y sus primeros intentos de hacer desaparecer al favorito del pueblo le dieron la oportunidad de destacarse por acciones valerosas y ampliar su nombre en el pueblo (18:30). Cuando la enemistad de Saúl fue pública y ni la amistad de Jonatán ni el renombre profético de Samuel pudieron protegerlo, David huyó, pasando por donde el sumo sacerdote Ahimelec y refugiándose donde el rey Aquis en Gat, donde tuvo que salvar su vida haciendo uso de diversas mentiras. Aunque logró salvarse, trajo la destrucción a los sacerdotes de Nob. Pronto se daría cuenta cómo sus acciones serían recompensadas por el pueblo con malagradecimientos. Los habitantes de Keila, a quienes había salvado de la mano de saqueadores, lo querían entregar a Saúl (23:5; 12) y sus compatriotas, los zifitas, lo delataron dos veces, de manera que no podía estar seguro ni en su propia ciudad natal. Mientras más era sacudida la confianza en la propia fuerza e inteligencia, más se revelaba el Señor como sustento seguro. Después de la muerte de Ahimelec el hijo de éste, Abiatar, huyó con la luz y el derecho sumosacerdotal, con lo cual fue puesto en la posición de poder acceder a la voluntad y al consejo de Dios (23:6) cuando la situación se tornaba difícil. A lo largo de la huida el Señor dio dos veces a Saúl en la mano de David y en ambos casos el comportamiento de David mostró cómo la ayuda divina, que había recibido hasta ese punto, había fortalecido su confianza en el Señor y en la realización de la promesa (cf. cap. 24 con el cap. 26). La protección ante la realización de la venganza ante Nabal debió haberlo fortalecido aun más. A pesar de eso su valentía y su fe empezaron a decaer cuando la presión de la persecusión no dejaba de amainar, de manera que huyó al territorio filisteo, enredándose con su astucia y valentía en la situación más enmarañada posible, de la cual sólo la gracia y la fidelidad de su Dios pudo salvarlo.

De esta manera se cumplió en Saúl el juicio de su rechazo y para David la perspectiva del reinado de Israel originada en su unción.

Nuestro relato de todos estos acontecimientos que originaron este fin se caracteriza tanto por la estampa de verdad y fidelidad de sus detalles que aun la crítica moderna ha reconocido y aceptado el carácter histórico genuino del relato bíblico en general[48]. Sólo las aparentes

48. Esto lo hacen *Thenius* en su comentario, *Ewald* en *Die Geschichte des Volkes Israel* y *Eisenlohr*, *Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige*, 1855, tomo I, pp. 179ss. Una excepción es *Max Duncker* en *Geschichte des Alterthums* I (3ª ed., 1863) que por lo general suele seguir a *Ewald*. En la historia de Samuel, Saúl y David ha restaurado las opiniones de los deistas ingleses y del racionalismo vulgar. Según su opinión «fue la ambición, las circunstancias y la rebelión de un hombre que había sido apoyado por Saúl (David), las cuales no sólo tomaron el resultado de sus hechos y el trono de la casa del rey sino que también robaron a los israelitas el fruto de tantos y tan grandes esfuerzos y cuestionaron nuevamente el destino del pueblo en su totalidad» (p. 589). «En los años postreros Saúl desarrolló la desconfianza de que este hombre, al que había puesto en una posición tan importante, convirtiéndolo en su yerno, que además era el amigo íntimo de su hijo y que conspiraba con Samuel y otros sacerdotes que no habían abandonado su rechazo al nuevo reino y a su portador, contra sí y su casa, que su yerno trataba de quitar el derecho del trono a su hijo Jonatán o aún trataba de arrebatarle su corona» (p. 591). Preguntando por la fuente del conocimiento de *Duncker* obtenemos en la p. 592 la siguiente respuesta: «no sabemos con precisión hasta qué punto la sospecha de Saúl era correcta. Tan sólo podemos observar en la tradición formada y retocado a favor de David que éste estaba en estrecho contacto con los sacerdotes, a

contradicciones entre el cap. 16:14-23 y el cap. 17:55-58 así como diversas repeticiones como el arrojar la lanza hacia David (18:10 y 19:9), la traición de los zifitas (23:19ss. y 26:1ss.), el perdón de Saúl por David (24:4ss. y 26:5ss.) no ha sabido explicar sino que volvió a explicar su hipótesis favorita, de que la tradición textual proviene de dos relatos de dos fuentes diferentes que fueron unidos por el redactor, aunque la explicación de los capítulos respectivos mostrará que aquellas contradicciones no sólo desaparecerán en el análisis detallado sino que las repeticiones tienen su propósito determinado.

Capítulo 16. La unción de David y su música

Después del rechazo de Saúl el Señor ordenó regresar a Belén al profeta Samuel para ungir a uno de los hijos de Isaí como rey, señalándole a David, el menor de los ocho hijos a quien ungió (vers. 1-13). A partir de ese momento Dios hizo que David llegara al palacio de Saúl para aliviar con la música de su arpa al rey que estaba siendo atormentado por un espíritu malo (vers. 14-23).

Versículos 1-13. La unción de David

«*¿Hasta cuándo lamentarás por Saúl, a quien he desechado para que no reine sobre Israel?*» El apóstrofe con el que Dios ordenó a Samuel ungir a un nuevo rey muestra que el profeta no entendía los caminos del Señor, que temía que el rechazo de Saúl traería grandes problemas sobre el pueblo y el reino de Dios y lamentaba el rechazo de Saúl no sólo por razones de los sentimientos personales que tenía para con el rey caído sino también y quizás aun más por motivos de la inquietud por la previsión pública de Israel. Debía terminar con este duelo, llenar su cuerno con aceite e ir a la casa de Isaí en Belén porque Dios había escogido a un rey entre sus hijos.

Ver. 2. Pero Samuel respondió: «*¿Cómo puedo ir? Cuando Saúl lo sepa me matará*». Este temor del profeta, que por lo general no se había mostrado tan temeroso y dubitativo, sólo puede ser explicado con el hecho de que, como veremos en el ver. 14, Saúl ya había caído en el poder de un espíritu maligno, de manera que se podía contar con lo peor en los ataques de ira si Saúl se enteraba de que Samuel había ungido a un nuevo rey. Que el Señor no desaprobó los temores de Samuel sino que le mostró una solución en el ver. 2, cómo ungir a David sin llamar tanto la atención, muestra que estos temores eran justificables. «*Toma contigo una novilla y di: He venido a ofrecer sacrificio al Señor*». Esto no fue una mentira porque Samuel debía realizar un banquete de sacrificio, invitar a la familia de Isaí y ungir a aquel a quien Yahvé le señalaría como el elegido. Tan sólo fue una omisión del sentido principal de su misión que debía ser presentada a aquellos que preguntaran por ello. *Nulla sane hic simulatio, nullum mendacium fuit; licet Deus prophetam suum voluit sacrificii praetextu tutum esse. Factum itaque re ipsa sacrificium, cujus occasione tectus fuit propheta, ne veniret in periculum, donec plenae revelationis tempus adesset* [En esto no hubo ninguna simulación, ningún engaño. Dios permitió que su profeta estuviera a salvo bajo el pretexto del sacrificio. Ese sacrificio realmente fue realizado, en cuya ocasión el profeta realmente fue protegido, de manera que no corrió peligro hasta que llegó el momento de la revelación plena] (Calvino).

Ver. 4. Cuando Samuel llegó a Belén, los ancianos de la ciudad fueron a su encuentro preguntando si su venida traía paz o salvación. El singular וַיֹּאמֶר se debe a que uno de los ancianos dirigía la palabra. La pregunta temerosa de los ancianos presupone que Samuel, aun bajo el reinado de Saúl, aparecía sin previo aviso en un lugar u otro, para reprender y castigar la injusticia y el pecado.

Ver. 5. Samuel los tranquilizó respondiendo que había venido para realizar un sacrificio y los animó a santificarse y participar en el sacrificio. Esto muestra que el profeta solía usar sus visitas para edificar al pueblo en la comunión con el Señor mediante banquetes de sacrificios. La presentación de sacrificios en diversos lugares se debía a que desde que el arca del pacto había sido tomado del santuario, éste había dejado de ser el único lugar donde celebraban el culto. הִתְקַדֵּשׁ, santificarse por lavamientos y purificaciones legales que aparentemente precedían a cada sacrificio, cf. Ex. 19:10, 22. La formación del בָּאתָם אתִי בַּזֶּבַח es pregnante: venid a estar conmigo en el sacrificio, *i.e.* a participar de él. El קָרָא בַּזֶּבַח [llamar al sacrificio] en el ver. 3 es de entender de manera similar. זֶבַח es la ofrenda de sacrificio que estaba relacionada con un banquete ritual. De las palabras «*y santificó a Isaí y a sus hijos*» se puede concluir que Samuel había dirigido la exhortación a santificarse especialmente a Isaí y a sus hijos porque quería celebrar el banquete ritual sólo con ellos.

Vers. 6ss. Cuando vinieron, *sc.* para participar del banquete ritual que, sin lugar a dudas, tuvo lugar en la casa de Isaí después de haber realizado el sacrificio, vio Samuel al hijo mayor Eliab, quien según el ver. 7 era hermoso y de alta estatura, y pensó (וַיֹּאמֶר *sc.* בִּלְבּוֹ [en su corazón]): «*Seguramente el ungido del Señor está delante de Él*», *i.e.* seguramente está delante de Yahvé aquel a quien había elegido como su ungido. Pero Yahvé dijo en el espíritu: «*No mires a su apariencia, ni lo alto de su estatura porque lo he desechado, pues no es lo que el hombre ve, sc.* veo yo*, porque el hombre mira los ojos, pero Yahvé mira el corazón*». Los ojos, a diferencia del corazón significan la apariencia exterior, el corazón es el centro de la vida interior.

Vers. 8ss. Cuando Isaí mandó a presentarse a cada uno de sus hijos Samuel dijo a cada uno «*Tampoco a éste ha escogido Yahvé*». Dado que el sujeto de וַיֹּאמֶר (vers. 8-10) sólo puede ser Samuel hay que suponer que Samuel le comunicó a Isaí el motivo de su presencia.

Ver. 11. Después de haber presentado al séptimo y el Señor no le había mostrado al elegido, Samuel dijo a Isaí: «*Son estos todos tus hijos?*» Al recibir por respuesta que faltaba el menor, que se encontraba en el campo, apacentando ovejas, Samuel mandó traerlo «*pues no nos sentaremos a la mesa hasta que él venga acá*». סָבַב rodar *sc.* la mesa en la cual estaba servido el banquete; éste suplemento se da por el contexto.

---

pesar de que éstos no tenían ningún motivo para quejarse acerca del celo de Saúl por Jehová: Samuel mismo huyó con David y se había ocultado con él (¿?) y los hechos de David, después de que Saúl había roto toda relación con él, hablan a favor de bosquejos amplios, inteligentemente delineados y hechos con medios inaparentes». La magnitud de la sospecha de Saúl no puede ser por lo tanto reconocida en base a las fuentes porque éstas fueron formadas a favor de David. *Duncker* no ha podido presentar ni una sola prueba para esta afirmación de manera que carece de toda base histórica, basándose por lo tanto en su antipatía respecto a la revelación bíblica de la salvación. Con justa razón *Eisenlohr* I, p. 176 ha comentado este maltrato de nuestra historia afirmando que el autor «ha tomado su posición fuera o más bien encima de la Sagrada Escritura, abandonando el suelo, del cual el israelitismo, sea el temprano o el postrero, observa la historia de Samuel y Saúl. Queda totalmente claro qué arbitrariedades influyen al lector con la ignoración de la base de la conciencia nacional israelita y la aplicación de una escala de un tiempo así como de una interpretación totalmente diferente. Además se da cuenta de que una negación de la relación teocrática entre profetismo y monarquía impediría el entendimiento del desarrollo de las cosas imponiendo así una arbitrariedad y parcialidad a los dos libros de Samuel, que no constan en ellos.

Vers. 12s. Cuando vino David, era rojizo, de ojos hermosos y bien parecido (אַדְמוֹנִי, del color rojizo del pelo, que en países sureños, donde por lo general el pelo es negro, suele ser visto como hermoso. עִם aquí es el adverbio «por cuanto»). Por su apariencia física era idóneo para el puesto que le sería otorgado por el Señor, dado que la belleza corporal era una de las ventajas de un rey el Señor señaló al profeta que éste era el elegido a lo cual Samuel lo ungió en medio de sus hermanos. En el momento de la unción el Espíritu de Yahvé vino sobre David desde aquel día en adelante. No hay mención de alguna palabra dicha por Samuel a David durante la unción, tal como sucedió con Saúl en 10:1. Tal parece que Samuel no dijo absolutamente nada durante este proceso porque según el ver. 2 era necesario mantener el suceso en secreto de manera que ni siquiera los hermanos de David supieron algo acerca del sentido y el significado de la unción sino que debieron haber pensado que Samuel ungió a David como discípulo suyo. Pero esto no significa que Samuel no había informado a Isaí o a David acerca del objetivo de su misión y de la unción realizada. Pudo haberlos informado sin que los demás lo hubieran sabido. Ahora, que David permaneciera junto a su padre apacentando las ovejas de su padre no significa que su llamado a ser rey le hubiera sido desconocido sino tan sólo que no vió la obligación de presentarse como el ungido del Señor sino que, aun después de haber recibido al Espíritu del Señor por causa de la unción confió el desarrollo de los asuntos al Señor que le mostraría y acompañaría en el camino al trono.

Vers. 14-23. *La entrada de David al palacio de Saúl*. En el momento del rechazo de Saúl por parte de Dios el Espíritu de Yahvé se había apartado de Saúl y un espíritu malo de Yahvé atormentaba a Saúl, causándole temor y miedo. El «espíritu malo de Yahvé» que había tomado en Saúl el lugar del Espíritu de Dios no fue tan sólo un sentimiento de tristeza por el rechazo sufrido que culminaba en melancolía y a veces producía ataques coléricos sino que se trataba de un poder superior maligno que se apoderaba de él y no sólo le robaba la tranquilidad a su alma sino que también aumentaba los sentimientos, las ideas y metas de su espíritu, llevándolo a ataques coléricos. Este demonio es llamado רָעָה מֵאֵת יהוה רוּחַ [un espíritu malo de YAHVÉ] porque Yahvé lo había enviado como castigo o רָעָה רוּחַ אֱלֹהִים [un espíritu maligno de Dios] (ver. 15) o simplemente רוּחַ אֱלֹהִים [un espíritu de Dios] o רוּחַ הָרָעָה [un espíritu malo] (ver. 23, cf. 18:10) como un poder sobrenatural, espiritual y maligno. Pero en ningún lugar se le llama רוּחַ יהוה, Espíritu de Yahvé porque éste es el Espíritu que parte del Dios santo que actúa en las personas como el espíritu de poder, sabiduría y conocimiento, produciendo y fomentando la vida espiritual y divina. El término רוּחַ יהוה רָעָה [espíritu malo de Yahvé] en 19:9 es una forma abreviada de מֵאֵת רוּחַ רָעָה [espíritu maligno] y se debe entender como tal.

Ver. 15. Cuando los siervos de Saúl, *i.e.* sus funcionarios, se dieron cuenta de la enfermedad del rey aconsejaron echar este espíritu maligno con el sonido del arpa. «*Ordene nuestro Señor, tus siervos están delante de ti* (*i.e.* están dispuestos a servirte), *buscarán a un hombre que sepa tocar el arpa y sucederá que, cuando el espíritu malo venga sobre ti y él toca con su mano te pondrás bien*». En la antigüedad ya se conocía la fuerte influencia que la música tenía en la condición del alma, de manera que ya los antiguos cantos griegos recomiendan la música para calmar las emociones, para la sanidad de enfermedades del alma y hasta para tranquilizar las turbas populares. De los muchos testimonios que reunieron *Grotius*, *Clericus* y sobre todo *Bochart* en *Hieroz*, p. I, l. 2, cap. 44 (I, p. 511 según la edición de *Rosenmann*) queremos presentar la opinión de *Censorino* (*de die natali*, cap. 12): *Pythagoras ut animum sua semper divinitate imbueret, priusquam se somno daret et cum esset expergitus, cithara ut fuerunt cantare consueverat, et Asclepiades medicus phrenetirorum mentes morbo turbatas saepe per symphoniam suae naturae reddidit* [Pitágoras, a fin de llenar su alma constantemente con divinidad, antes de que le diera sueño y cuando despertaba, solía cantar con la cítara y Asclepio, médico de las mentes de los dementes, turbadas por la enfermedad, siempre los hacía regresar a su estado original con una armonía].

Vers. 17s. Cuando Saúl, siguiendo este consejo, mandó buscar a un buen arpista, dijo uno de los jóvenes (נַעֲרִים, una clase inferior de los que estaban en el palacio). «*He aquí ya he visto a un hijo de Isaí que sabe tocar, es poderoso y valiente, un hombre de guerra, prudente en su hablar, hombre bien parecido y Yahvé está con él*». Esta descripción de David como גִּבּוֹר חַיִל [poderoso y valiente] y אִישׁ מִלְחָמָה [hombre de guerra] no presupone que David ya había combatido en algunas guerras sino que se explica en base a lo que David mismo relató en 17:34s. acerca de su combate con leones y osos cuando todavía era pastor. El valor y la fuerza que había mostrado entonces eran la prueba de su poder heroico que lo caracterizan como luchador valiente.

Vers. 19s. Entonces Saúl mandó por David e Isaí, le envió un regalo conformado por un asno cargado de pan, un odre de vino y un cabrito. La LXX leyó incorrectamente la expresión poco común חֲמוֹר לֶחֶם, un asno con pan *sc.* cargado y la tradujo con γόμορ ἄρτων (חֹמֶר לֶחֶם, un gomer de pan), errando, ya que no se solía medir los panes por el peso. Estos regalos aclaran cuán simples eran las tradiciones en Israel y en el palacio de Saúl.

Ver. 21. Cuando David llegó donde Saúl y estaba delante de éste, *i.e.* le servía con su arpa, éste lo amó grandemente y como señal de su satisfacción lo hizo su escudero, *i.e.* lo convirtió en su ayudante y mandó a decir a Isaí: «*David se queda delante de mí*», *i.e.* a mi servicio, «*porque ha hallado gracia en mis ojos*». El narrador añadio el comentario: «*Cuando el espíritu malo venía a Saúl* (אֶל como en 19:9, similar al עַל) *y David tomaba el arpa y tocaba, Saúl se calmaba y se ponía bien y el espíritu malo se apartaba de él*». Así llegó David al palacio de Saúl, tomando el lugar de su bienhechor sin que Saúl tuviera noción alguna de la elección divina de David como rey de Israel. Esto fue para David una escuela perfecta para prepararse para su futuro oficio. Antes que nada fue elevado de su oficio tranquilo y campestre a las esferas más altas de la corte real y tuvo la oportunidad no sólo de aprender el trato de hombres importantes y de los negocios del rey, sino también los dones del Espíritu y del corazón que le fueron dados por Dios para conseguirse así el amor y la bondad del pueblo. Por esta dirección divina entró a la dura escuela de los sufrimientos en la cual su hombre interior se desarrollaría interna y externamente por las tentaciones en el hombre conforme al corazón de Dios que fue mandado para fundar el reino verdadero de Israel.

Capítulo 17:1-54. La victoria de David sobre Goliat

Por dirección divina una guerra de los filisteos contra los israelitas ofreció a David la posibilidad de revelar ante Saúl y ante todo el pueblo de Israel la fuerza heroica basada en la confianza devota y audaz en la omnipotencia del fiel Dios del pacto para temor de los enemigos de su pueblo (vers. 1-3). Porque cuando un gigante enorme, de nombre Goliat, salió de entre las filas de los filisteos y, mofándose, desafió a los israelitas a elegir a un hombre que se le enfrentara para decidir la guerra (vers. 4-11), se presentó David quien entretanto había regresado

de la corte de Saúl a su casa y que en ese día había sido enviado por su padre para llevar alimentos a sus hermanos mayores que servían en el ejército de Saúl. Éste escuchó las palabras desafiantes y burlonas del filisteo, peleó contra él (vers. 15-37) y lo mató con una piedra lisa, a lo cual los filisteos huyeron, siendo perseguidos por los israelitas hasta Gat y Ectón (vers. 38-54).

Vers. 1-11. Poco tiempo después de que David llegara a la corte de Saúl y, dado que aparentemente el estado de Saúl había mejorado, había podido entretanto ir a la casa de su padre a Belén, los filisteos trataron nuevamente de subyugar a los israelitas. Habían reunido a su ejército (מַחֲנֶה como en Ex. 14:24 y Jue. 4:16) para pelear en Soco, el actual Suweike en el wadi Sunt, a tres horas y media al suroeste de Jerusalén en la región montañosa de Judá y los bajos filisteos (*vid.* el comentario de Jos. 15:35) y se ubicaron entre Soco y Azeca en Efes-Damim, *i.e.* las ruinas de Damum, a una hora y media al Noreste de Suweike, según lo cual el pueblo de Azeca, que no ha sido identificado, se debe buscar al este o al norte de Damum (*vid.* el comentario de Jos. 10:10).

Vers. 2s. Al frente de ellos se ubicó Saúl con los israelitas en el valle de los terebintos (בְּעֵמֶק הָאֵלָה), *i.e.* la llanura del wadi Musurr o el wadi Sumt, como también se llama el valle Musurr, al unirse con diferentes valles (*Rob., Pal*. II, p. 579) y se puso en formación de guerra contra los filisteos, de manera que éstos estaban de espaldas contra la montaña a un lado del valle y los israelitas se encontraban de espaldas a la montaña al otro lado del valle y el valle mismo (הַגַּיְא el profundo valle con el riachuelo en la planicie) se encontraba en medio de ellos. Según *Tobler (dritte Wanderung,* p. 112) el wadi es-Sant (Sumt) separaba a los filisteos que habían acampado entre Soco y Azeca, de los israelitas que probablemente se habían ubicado al noroeste, al frente de los filisteos entre Bet Nettif y el principio del Wadi es-Sant.

Vers. 4ss. Entonces del ejército de los filisteos salió el mediador (הַבֵּנַיִם, el mediador que decide la querra entre los ejércitos con un duelo; Lutero lo traduce con «el gigante», según el griego ἀνὴρ δυνατός de la LXX a pesar de que estos traductores probablemente cometieron un error al copiar el pasaje vers. 12-31 que falta en el códice vaticano a pesar de que éste consta en el códice Alejandrino en el ver. 23 y al escribir ἀνὴρ ὁ ἀμεσσαῖος aunque correctamente debía ser ὁ μεσαῖος) de nombre Goliat de Gat, una de las capitales filisteas de las cuales, de la que, según Josué 11:22, sólo había quedado Enakim. Su altura fue de seis codos y un palmo, lo cual según cálculos de *Thenius* (*Die althebräischen Längen - und Hohlmaße,* 1845, pp. 46s. y en *Theologische Studien und Kritiken,* 1846, pp. 117s.) eran cinco codos y seis pulgadas de Dresde o nueve pies y dos pulgadas de medida de Paris[49], un tamaño enorme pero no sobrenatural, poco más grande que el tío abuelo del irlandés que vino a Berlín en el año 1857 (*vid.* el comentario de Deut. 3, nota)[50]. El enorme tamaño de Goliat correspondía a su armamento: un yelmo de bronce sobre la cabeza y una coraza de malla cuyo peso era de cinco mil siclos de bronce. El significado de קַשְׂקַשִּׂים [malla, *lit.* escamas] está asegurada por קַשְׂקַשֶּׂת en Lev. 11:9s., Deut. 14:9s. y por קַשְׂקַשּׂוֹת, Ez. 29:4. שִׁרְיוֹן קַשְׂקַשִּׂים [cota de malla] no es por lo tanto el θώραξ ἀλυσίδωτος de la LXX, una coraza elaborada de anillos unidos, formando cadenas, como lo hacían los soldados seleucidas en 1 Mac. 6:35 sino según el φολιδωτόν de Aquila que significa ser escamado, una coraza hecha de pequeñas placas de bronce que estaban superpuestas como escamas como lo podemos observar en los relieves asirios, donde los combatientes en los carros alrededor del rey tenían este tipo de corazas que les llegaban hasta los pies y que constaban de escamas de hierro y bronce que probablemente eran sujetadas a una camisa de lino (cf. *Layard*, *Ninive und seine Überreste*, p. 361). La indicación de su peso: cinco mil siclos, corresponde según los cálculos hechos por *Thenius* (*op.cit*.) a 139 libras dresdnerianas y se basa difícilmente en que lo pesaron después de la batalla, sino que más bien se trata de un cálculo general. Éste pudo haber sido más alto de lo real a pesar de que hay que recordar que la coraza no sólo cubría el pecho y la espalda sino, como en el caso de los soldados asirios, a la vez cubría la parte inferior del cuerpo, teniendo que ser muy grande y pesada[51].

Ver. 6. «*Y tenía grebas* (espinilleras) *de bronce en sus pies*» מִצְחָה se debe traducir colectivamente: una greba en las piernas o leer en vez del singular מִצְחַת el plural מִצְחֹת «*y una jabalina de bronce colgada entre los hombros*», *i.e.* en la espalda. כִּידוֹן significa jabalina. La LXX y la Vulgata han taducido ἀσπὶς χαλκῆ, clypeus aeneus, a lo que Lutero tradujo: un escudo de bronce. Esto es claramente incorrecto. La mención de כִּידוֹן en el ver. 45 muestra que es un arma de ataque y no un escudo. Para explicar el כְּתֵפָיו בֵּין [entre los hombros] *Bochart*, *Hieroz*. I,2, cap. 8 o I, p. 90, ed. Ros.) ha demostrado que de acuerdo al uso de la palabra por *Homero*, *Virgilio* y otros que los antiguos luchadores solían llevar sus espadas entre los hombros (ἀμφὶ δ' ὤμοισιν, *Ilíada*, 45, e.o.).

Ver. 7. *El asta de su lanza era como un rodillo de tela y la punta de su lanza pesaba seiscientos siclos de hierro* (alrededor de 17 libras). En vez de חֵן se debe leer según el Keré y los pasajes paralelos 2 Sam. 21:19; 1 Crón. 20:5 עֵץ, madera, *i.e.* mango o asta. Delante de él iba su escudero que portaba el צִנָּה [el gran escudo].

Ver. 8. Este gigante se paró y gritó a las filas de los israelitas: «*¿Por qué habéis salido a poneros en orden de batalla? ¿Acaso no soy yo filisteo y vosotros siervos de Saúl? Escogéos un hombre y que venga donde mí*» (al valle donde estaba Goliat). El sentido es el siguiente: ¿Para qué queréis envolveros en un combate? Yo soy el hombre que representa el poder de los filisteos y vosotros sóis simples siervos de Saúl. Si tenéis héroes, elegid a uno para que decidamos la situación mediante una batalla entre los dos.

Ver. 9. «*Si es capaz de pelear conmigo y me vence entonces seremos vuestros siervos, pero si yo lo venzo y lo mato, entonces seréis nuestros siervos y nos serviréis*».

Ver. 10. Y siguió diciendo: «*Hoy he desafiado a las filas de Israel* (el desafío consistía en la designación de los israelitas como siervos de Saúl y en general en el tono triunfal del desafío al duelo): *Dadme a un hombre para que luchemos juntos*».

---

49. En términos actuales corresponde a 3,20 metros de altura. N. del tr.

50. Compárese con esto los ejemplos presentados de gigantes en tiempos antiguos y actuales por *Thenius*, *op.cit.* Según Plinio, historia naturalis VII, 16, el gigante Pusio y la gigante Secundilla tuvo en tiempos de Augusto un tamaño de diez pies y tres pulgadas romanas, *i.e.* cinco codos y seis pulgadas dresdnerianas y un judío mencionado por *Josefo* (Ant. XVIII, 4,5) medía siete codos, *i.e.* diez pies parisinos o nueve pies y medio en medidas romanas.

51. Según *Thenius,* la coraza de Augusto el Fuerte, que se halla en el museo histórico de Dresde, pesaba 55 libras, lo cual lleva a concluir a este erudito que el peso de la coraza no debió haber sido muy grande para Goliat. En cambio *Ewald* no parece tener una noción del tamaño de los pesos hebreos y de la fuerza de un hombre porque no afirma que la coraza de Goliat pesaba cinco mil libras (*Gesch*. III, p. 96) pero afirma que las libras eran en ese entonces diferentes a las nuestras. El siclo no correspondió ni siquiera a un kilo actual. Con indicaciones semejantes se puede transformar con facilidad el carácter histórico del relato bíblico en una leyenda inverosímil. Pero para eso no se puede aplicar el nombre de la ciencia.

Ver. 11. *Y Saúl y el pueblo tuvieron gran temor por estas palabras porque nadie se animaba a pelear contra semejante gigante.*

Versículos 12-31. El arribo de David en el campamento y su decisión de pelear con Goliat

David había recibido el permiso de regresar a su casa donde había apacentado el rebaño de su padre (vers. 12-15). Cuando los israelitas se enfrentaron a los filisteos en el campamento y Goliat repetía a diario sus desafíos, David fue enviado por su padre al campamento para llevar alimentos a sus tres hermanos que servían en el ejército de Saúl y para informarse acerca de su bienestar (vers. 16-19). Al llegar a este campamento, justo cuando los israelitas se aprestaban a tomar sus puestos de batalla, David corrió a la línea de combate donde estaban sus hermanos, vió a Goliat salir de entre las líneas filisteas, escuchó su discurso y a la vez la recompensa que Saúl otorgaría a aquel que vencería a este filisteos (vers. 20-25). Cuando se informó acerca de los detalles decidió enfrentarse a éste (vers. 26 y 27) pero fue criticado por su hermano (vers. 28 y 29). A pesar de eso mantuvo su decisión, volviéndose a los otros con esta pregunta, recibiendo la misma respuesta (ver. 30). Sus palabras alcanzaron al rey Saúl quien mandó traer a David (ver. 31). Ésta es una breve reseña de esta sección con la cual se introduce el relato de la victoria sobre Goliat. Esta primera heroicidad fue de importancia mayor para David y para todo Israel porque fue el primer paso de David rumbo a la monarquía que Yahvé había decidido darle. A esto se debe el lujo de detalles y la complejidad del relato de este suceso aunque se puede observar claramente la intención de demostrar la dirección divina de los sucesos. La manera de relatar este suceso, rica en repeticiones, está estrechamente relacionada con la complejidad del relato que, aunque nos parezca tautológico en varias partes, pertenece a las propiedades de los relatos antiguos de los hebreos[52].

Los vers. 12-15 combinan perfectamente con lo anterior: Todo Israel tuvo gran temor ante lo dicho por el filisteo. Pero David, el hijo de aquel efrateo (אֶפְרָתִי como en Rut 1:1y 2) de Belén en Judá, llamado Isaí. El verbo y el predicado de וְדָוִד בֶּן־אִישׁ siguen en el ver. 15 pero en forma de un anacoluto. Comunmente se añade el verbo היה [ser] entre וְדָוִד [y David] y בֶּן־אִישׁ [hijo de hombre]: David era el hijo de aquel efrateo. Si este fuera el significado no debería faltar היה así como no falta por ejemplo en 2 Crón. 22:3; 11 el הָיְתָה. Más bien vers. 12-15 forman una oración ampliada por diversas interpolaciones en las que el narrador perdió el hilo de la oración principal de manera que tiene que retomar en el ver. 15 el sujeto וְדָוִד para presentar lo que David realmente quiso decir. Esto lo hace de manera que lo afirmado se suple a lo dicho acerca de los hijos mayores de Isaí. Para mostrar la concatenación de sucesos por la cual David decidió combatir contra Goliat, el narrador incluye a la mención de su padre otra mención acerca de la familia y la posición de David. Isaí tenía ocho hijos y había alcanzado una alta edad en los días de Saúl. בָּא בָאֲנָשִׁים ἐληλυθὼς ἐν ἀνδράσιν (LXX) *grandaevus inter viros* (*Vulg*.) מְנִי בִּבְחִירֵיהֶם *Numeratus in juvenibus* (Targum?) sólo syr y árab. presentan «entrado en años», probablemente según la conjetura dado que traductores anteriores leyeron אנשים [hombres] y no שָׁנִים [años]. A pesar de que el texto con אנשים carece de sentido ya que colinda con la explicación de *Kimchi* y *Seb. Schmidt*: «Venido entre los débiles» el hecho de que אנשים no tiene este significado y la expresión parece ser extraña de manera que podemos conferir que tenemos

---

52. Por causa de estas repeticiones y por algunas supuestas diferencias la LXX (Cód. Vat.) ha omitido el pasaje vers. 21-31 y además el pasaje 17:55-18:5 en su traducción. En base a esta omisión diferentes comentaristas como *Houbig*, *Kennicot* (*dissertatio II super ratio text. Hebr*., pp. 402ss.), *Michaelis*, *Eichhorn*, *Dathe*, *Berthold* e.o. han decidido que estos pasajes son una interpolación tardía, mientras que los críticos modernos *de Wette, Thenius, Ewald* (*Gesch* III, pp. 96ss.), *Bleek* (*Einl*., p. 364), *Staehelin* (*Einl*., p. 93), e.o. han rechazado la suposición de la interpolación, concluyendo de las supuestas contradicciones que los caps. 17 y 18 fueron escritos por un autor que no conocia el contenido del cap. 16 y que se trataba de un autor diferente al del nuestro capítulo. Según 16:21ss., afirman, David era el portador de armas de Saúl y el rey conocía la situación familiar de éste. Pero en 17:5 David se retira justamente en el tiempo en el que debería haber estado junto al rey y en 17:33 es designado como un pastor no apto para el combate, en 17:28 aún como espectador no autorizado y, lo que más cae en cuenta, en el ver. 55 David parece ser un desconocido para Sail y Abner. En el ver. 12 el narrador incluye una nota acerca de David que ya debía ser conocida para el lector de 16:5ss. y que por lo menos es superflua. En el ver. 54 Jerusalén es mencionada de una manera que no corresponde a la historia y en lo que tiene que ver con la presentación de las armas de Goliat parece haber diferencias con 21:9. Compárese la explicación amplia de estos argumentos en *Kalkar, Quaestionum biblic. Spec. II. Athin*., 1835, pp. 2ss. La opinión de que los pasajes relevantes fueron incluidos en el texto por una interpolación no se puede basar en la omisión de la versión alejandrina por cuanto es conocida su arbitrariedad al omitir o añadir algún texto de acuerdo a su bien parecer subjetivo. En cambio no se puede observar en contra de la afirmación de que los pasajes no pueden ser combinados con el cap. 16 y que éstos hayan sido escritos por un autor que no conocía el cap. 16 que las menciones ineludibles al cap. 16 en el ver. 12: David, el hijo de aquel efrateo, como correctamente tradujo Jerónimo el הַזֶּה: de quo supra dictum est y en el ver. 15 el comentario que David regresaba de vez en cuando de donde estaba Saúl para apacentar las ovejas de su padre en Belén. Estas contradicciones sólo podrían ser relevantes para una interpolación hecha por un recopilador si las supuestas contradicciones realmente fueran reales. Tan sólo por el hecho que Saúl había designado a David a ser portador de armas, a quien había amado por causa de su musicalidad, no nos permite concluir que David necesariamente tuvo que portar las armas del rey en la guerra. La designación como portador de armas no fue nada más que el otorgamiento de un título a un ayudante del cual no se puede concluir que David ya se hubiera mostrado al rey por medio de sus hechos heroicos. Si el general Joab tuvo diez portadores de armas (2 Sam. 18:15, cf. 23:37) el rey Saúl debió haber tenido además de David otros portadores de armas experimentados en la batalla. Además no consta palabra alguna en el cap. 16 acerca de que Saúl había puesto a David en un servicio formal y constante, sino que según el ver. 22 sólo pidió al padre de David, Isaí, que David estuviera, *i.e.* sirviése delante de él, lo cual coincide con el hecho que, cuando su depresión había desaparecido por un tiempo mayor, permitió que David pudiera regresar a la casa de su padre en Belén de manera que éste se encontraba en casa cuando inició la guerra contra los filisteos y apacentaba las ovejas mientras sus tres hermanos mayores fueron a la guerra. Pero el hecho de que Saúl preguntó a Abner durante el combate de David con Goliat: «*De quién es hijo este joven?*» y Abner no podía responderle, de manera que Saúl preguntó a David después de que éste venció a Goliat «*¿De quién eres hijo?*» (vers. 55-58) apenas se puede entender si Saúl sólo quería saber el nombre del padre de David. Porque por más que Abner no se habrá interesado por la familia y el origen del arpista de Saúl, este último no debió haber olvidado que David era hijo del efratita Isaí. Pero Saúl perseguía más que esta información. No sólo quería saber el nombre del padre de David sino qué tipo de persona era el padre del joven que había realizado semejante acto heroico, no sólo para otorgarle la recompensa por la victoria sobre Goliat, lo cual había llevado a la libertad de los impuestos (ver. 25), sino también tenía la intención de llevar a tal hombre al palacio atribuyendo la valentía y bravura del hijo a características similares del padre. A pesar de que David sólo responde: «*Yo soy hijo de tu siervo Isaí, el de Belén*» Saúl debió haber hablado más con David acerca de su situación familiar, lo cual se puede notar claramente en el וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר [cuando acabó de hablar con Saúl, 18:1] presuponiendo que hubo una conversación más larga.

Las demás consideraciones carecen de importancia y serán tratadas en los comentarios respectivos.

aquí un error textual muy antiguo. No se puede decidir con seguridad si se omite בא (*Hitzig*), obteniendo el sentido era «entrado en años» (anciano) entre los hombres o si se debe leer בא באנשים por בָּא בַּשָּׁנִים «entrado en años», porque בָּא בַּשָּׁנִים no aparece en el resto del Antiguo Testamento sino que sólo se usa בָּא בַּיָּמִים (entrado en días).

Ver. 13. Los tres hijos mayores habían seguido a Saúl a la guerra. *Böttcher* (*neue exegetisch-kritische Aehrenlese,* p. 124) ha justificato el aparentemente superfluo הָלְכוּ después del previo וַיֵּלְכוּ, afirmando que es necesario para la expresión del pluscuamperfecto que necesitaba de la idea por cuanto el imperfecto consecutivo וַיֵּלְכוּ sólo expresa el sentido del aoristo cuando sigue a una oración nominal y participial. La traducción literal es la siguiente: «y salieron (en la edad de Isaí) los tres hijos mayores, habían ido detrás de Saúl», una forma de expresión pesada pero necesaria y correcta debido a la falta de formas para el plusquamperfecto (cf. *Ew. Lehrbuch,* §346c, nota 3). Los nombres de estos tres hijos coinciden con cap. 16:6-9 mientras que el tercero (שַׁמָּה) se llama en 2 Sam. 13:3 y 32 שִׁמְעָה, en 2 Sam. 21:21 שִׁמְעִי y en Crón. 2:13 y 20:7 שִׁמְעָא.

Ver. 15. «*Pero David iba y venía de donde estaba Saúl*», *i.e.* iba donde Saúl y se retiraba para apacentar a las ovejas de su padre en Belén. Por lo visto no se encontraba en el servicio constante de Saúl sino que en ese tiempo estaba junto a su padre. Lo último se debe añadir a partir del contexto.

Ver. 16. *Entonces vino el filisteo* (a las líneas de Israel) *mañana y tarde, presentándose por cuarenta días* (ante ellos). Con este comentario se retoma la descripción de la presentación de Goliat introduciendo lo que seguía. Mientras el filisteo aparecía durante cuarenta días desafiando a los israelitas a un duelo, Isaí mandó a su hijo David al campamento. «*Lleva rápido* (הָרֵץ de רוּץ) *a tus hermanos un efa de grano tostado* (קָלִיא, *vid.* Lev. 23:14) *a tus hermanos en el campamento*».

Ver. 18. «*Y lleva estos diez* (חֲרִיצֵי הֶחָלָב) *pedazos de queso blando* (así las versiones antiguas) *al jefe de los mil y visita a tus hermanos* לְשָׁלוֹם *para ver cómo les va y trae una prenda de ellos*», una prenda que muestre que estén vivos y les va bien. Esto parece ser la explicación más sencilla de las explicaciones dadas por los comentaristas antiguos de עֲרֻבָּתָם.

Ver. 19. «*Pero Saúl y ellos* (los hermanos) *y todos los hombres de Israel se encuentran en el valle de Ela*, etc.». Esta información es parte del discurso de Isaí.

Ver. 20. Cumpliendo con esta orden temprano en la mañana llegó David al perímetro del campamento cuando el ejército salía en orden de batalla, lanzando el grito de guerra poniéndose Israel y los filisteos ejército contra ejército. וְהָרְעוּ וגו וְהַחַיִל וגו es una oración circunstancial y con וְהַחַיִל וגו se introduce el predicado por cuanto וְהַחַיִל וגו domina el resto de la oración: y el ejército que... llegaba, lanzó el grito... הֵרִיעַ בַּמִּלְחָמָה *lit.* hacer ruido durante la guerra, por lo tanto levantar el grito de querra.

Ver. 22. «*Entonces David dejó su bagaje con los alimentos al cuidado del que guardaba el bagaje y corrió a la línea de combate para preguntar por el bienestar de sus hermanos*».

Ver. 23. Mientras hablaba con ellos vino el mediador, el filisteo de Gat llamado Goliat (por eso se puede afirmar que «el filisteo» es parte de su nombre) y habló las mismas palabras (dichas ya en el ver. 8) y David lo escuchó. Probablemente מִמַּעַרוּת פל es un error ortográfico de פל מִמַּעַרְכוֹת (Keri, LXX, *Vulg.*, cf. ver. 26). En caso de que el quetib מערות fuera correcto entonces se debería comparar con la palabra árabe que significa «grupo de hombres» (*Dietrich* acerca de *Ges. Lex.*).

Vers. 24s. Todos los israelitas huyeron ante Goliat y tuvieron gran temor. Dijeron (אִישׁ יִשְׂרָאֵל tiene significado colectivo): «*¿Habéis visto a ese hombre que sube?*» (הַרְאִיתֶם con Dagesh dirimens como en 10:24). «*Ciertamente sube para desafiar a Israel y quien lo mate, éste colmará el rey con grandes riquezas y le dará su hija y hará libre en Israel a la casa de su padre* (*i.e.* su famillia)» *sc.* de impuestos y ofrendas públicas. Poco después no hay indicio alguno del cumplimiento de estas palabras. Pero esto no nos tiene que llevar a la conclusión de que el contenido de este verso sólo sea una ampliación popular de lo que originalmente había dicho Saúl. Esta suposición tiene poca verosimilidad porque según el ver. 27 el pueblo repite esta recompensa. Probablemente Saúl había hecho tales afirmaciones sin verse en la necesidad de cumplir lo prometido porque no se las había hecho directamente a David.

Ver. 26. Cuando David escuchó lo dicho por Saúl habló con los que estaban junto a él acerca del asunto y dejó caer ciertas afirmaciones que permitían suponer que tenía ganas de pelear contra el filisteo. Esto se encuentra en sus palabras: «*¿Quién es este filisteo, este incircunciso* (*i.e.* que se encuentra fuera del pacto con Yahvé) *para desafiar a los escuadrones del Dios viviente?*» Según la Biblia de Berlenburgo, «quien se mofaba de sus filas de guerra tiene que saber que se está enfrentando a Dios y no a los hombres. Con el Dios que vive tendrá que enfrentarse y no con un ídolo».

Ver. 27. El hermano mayor de David se enfureció por esta conversación entre David y los hombres y dijo: «*¿Para qué has descendido acá? ¿y a quién has dejado las pocas ovejas en el desierto?*» מְעַט הַצֹּאן las pocas ovejas, de las cuales si se perdiera una, sería una pérdida enorme para la familia. «*Conozco tu soberbia y la maldad de tu corazón porque para ver la batalla has venido*». *i.e.* no estás satisfecho con tu oficio humilde y por eso buscas un oficio de alto nivel, te da gusto ver el derramamiento de sangre. Eliab busca la paja en el ojo del hermano y no se da cuenta de la viga en el suyo. En su reprimenda se evidencia lo que reclama a su hermano: soberbia y maldad de corazón.

Vers. 29s. David respondió humildemente avergonzando la ira de su hermano: «*¿Qué he hecho yo ahora? Sólo fue una palabra*», una pregunta permitida y por eso se volvió David de éste (Eliab) para hablar con otro, recibiendo del pueblo la respuesta anterior.

Ver. 31. Lo dicho por David llegó a oidos de Saúl por lo cual lo hizo venir ante él.

Vers. 32-40. *La designación de David y su preparación para la batalla.* Delante de Saúl dijo David: «*No se desaliente el corazón* (לֵב, *i.e.* la valentía) *de nadie a causa de él* (por causa del filisteo de quien se hablaba anteriormente). *Tu siervo irá y peleará con este filisteo*».

Ver. 33. En reacción a la objeción de Saúl de que él, un joven, no podría pelear contra este filisteo, un guerrero desde su juventud, respondió que como pastor había rescatado a una oveja de la boca de un león y de un oso, matando al agresor. El artículo delante de אֲרִי y דֹּוב define a los animales como animales de presa conocidos. Con el וְאֶת־הַדֹּוב el oso es puesto al mismo rango con el león o más bien es ubicado en ese lugar mientras que את debe verse como nota acusativa (cf. *Ew.*, §277d), lo cual no significa que el león y el oso hubieran trabajado en conjunto. La equiparación es un procedimiento lógico: David no sólo había matado al león sino también al oso que había robado la oveja. זֶה, que aparece en la mayoría de las versiones hebreas desde la de Jacobo Chajim en 1525, es un error ortográfico o más bien de audición por שֶׂה, cordero. וַיָּקָם עָלַי «*y cuando se levantaba contra mí lo tomaba por la quijada, lo hería y lo mataba*». וְאֶחֱרָיו אֵצֵא «*yo salía detrás de él*». זָקָן barba o quijada señala la quijada barbuda. Sin necesidad alguna *Thenius* quiere cambiar בִּזְקָנוֹ en בִּגְרוֹנוֹ por la ínfima razón de que tanto el león como el oso no tienen barba. Pero recuérdese el λῖς ἠυγενεῖος en

Homero, *Ilíada* 15:275 y 17:109 o el barbam vellere mortuo leoni en *Marcial* 10:9. Aun hoy se puede observar leones que mueren a golpes de palos (cf. *Rosenm*., *Bibl. Alterthumskunde* IV, 2, pp. 132s.). El uso constante de los sufijos singulares muestra que David, al narrar los sucesos del león y del oso resumió dos eventos que sucedieron en tiempos diferentes y relató cómo mató al primero y después al segundo.

Ver. 36. «*Tu siervo ha matado tanto al león como al oso; y este filisteo, este incircunciso será como uno de ellos* (*i.e.* sufrirá lo mismo que el león y el oso), *porque ha desafiado a los escuadrones del Dios viviente. Y el Señor que me ha liberado de las garras* (del poder) *del león y de las garras del oso, me liberará de la mano de este filisteo*». La valentía de David se basaba en la fe y la confianza de que el Dios viviente no dejaría sin castigo a aquel pagano que lo desafiaba de tal manera. Saúl le deseó el apoyo del Señor en la realización de su decisión y mandó a vestirle sus ropas militares y su armamento. מַדָּיו «sus ropas» probablemente son un tipo especial de ropas que se solía llevar debajo de la armadura, un tipo de uniforme en el que se ceñía la espada.

Vers. 39s. *Y David intentó caminar con esta armadura y con el yelmo de bronce, coraza y espada, dándose cuenta que no podía alcanzar nada con éstas y dijo a Saúl: «No puedo caminar con esto pues no las he probado» y se las quitó, tomando su cayado en la mano, escogió cinco piedras lisas del arroyo, las puso en el saco de pastor que traía y con la honda en la mano se fue en dirección al filisteo.* Durante su vida de pastor se había hecho tan perito en el uso de la honda que podía lanzar una piedra a un cabello sin fallar, tal como lo hacían los benjaminitas en Jue. 20:16.

Versículos 41-54. David y Goliat, muerte de Goliat y la huida de los filisteos

El filisteo se fue acercando a David.

Vers. 42ss. *Cuando vio a David lo tuvo en poco porque era un muchacho* etc. (como en 16:12) *y le dijo: «¿Acaso soy un perro, que vienes contra mí con palos?»* (el plural מַקֵּלוֹת es una exageración burlona del armamento de David que no le pareció suficiente al filisteo) *y el filisteo maldijo a David por sus dioses* (*i.e.* usó el nombre de Yahvé al maldecir, mofándose no sólo de David sino también del Dios de Israel) *y cerró con la exclamación: «Ven a mí, y daré tu carne a las aves del cielo y a las fieras del campo*». Con amenazas similares los héroes de Homero solían mofarse del otro, cf. p. ej. la amenaza de Hector, *Ilíada* 13, 831ss.

Vers. 45ss. David respondió a esta mofa con una seguridad absoluta: «*Tú vienes a mí con espada, lanza y jabalina, pero yo vengo a ti en el nombre del Señor de los ejércitos, el Dios de los escuadrones de Israel, a quien tú has desafiado. El Señor te entregará hoy en mis manos, y yo te derribaré y te cortaré la cabeza. Y daré hoy el cadáver del ejército de los filisteos a las aves del cielo y a las fieras de la tierra, para que toda la tierra sepa que hay Dios en Israel, y para que sepa toda esta asamblea que el Señor no libra ni con espada ni con lanza; porque la batalla es del Señor y Él os entregará en nuestras manos*». Mientras Goliat se jactaba de su propia fuerza, David basaba su confianza en la victoria en el Dios omnipotente de Israel, de quien se mofó el filisteo. La aposición «Dios de los escuadrones de Israel» no es una definición o explicación específica del término Yahvé Zebaoth sino que aclara que los escuadrones de Israel pelean en el nombre, *i.e.* en el poder de Yahvé quien es el Dios de los ejércitos celestiales. פֶּגֶר [cadáver] tiene un significado colectivo. יֵשׁ אֱלֹהִים no significa Dios está por Israel sino Israel tiene un Dios, usándose אלהים de manera pregnante. Este Dios es Yahvé, suya es la guerra, *i.e.* Él es el Señor de la guerra y tiene la guerra y su victoria en su poder.

Vers. 48s. *Cuando el filisteo se levantó y se fue acercando a David* (קָם y יֵלֶךְ sólo sirven para describir gráficamente el proceso), *éste corrió rápidamente hacia el frente de batalla para enfrentarse al filisteo, tomó una piedra de su saco, la lanzó e hirió al filisteo de tal manera que ésta se hundió en la frente y Goliat cayó a tierra sobre su rostro.*

El ver. 50 contiene un comentario del narrador acerca del resultado del combate: «*Así venció David al filisteo con honda y piedra y derrotó al filisteo y lo mató sin una espada en su mano*», a lo cual en el ver. 51 se narran los detalles de la muerte, *i.e.* que David le cortó la cabeza al caído con su propia espada.

Los filisteos, al ver la derrota de su héroe, temieron de gran manera y huyeron, a lo cual los israelitas los persiguieron עַד־בּוֹאֲךָ גַּי (hasta un valle) y hasta los portales de Ecrón. El nombre de la primera localidad es muy extraña. No es correcto identificar bajo גַּי el valle que separaba según el ver. 3 a los dos ejércitos por cuanto falta el artículo y la lógica de la situación. Porque no fue mencionado ni parece realista que los filisteos, con excepción de Goliat, hubieran cruzado aquel valle de manera que podían ser perseguidos hasta ese lugar. Estas circunstancias nos hacen sospechar de גי llevándonos a suponer que גי debió haber sido un error ortográfico por גַּת [Gat] presentando el siguiente texto: hasta Gat y Ecrón (ver. 52), tal como lo tradujo la LXX.

Ver. 52. «*Y los filisteos muertos cayeron en el camino a Shaaraim y hasta Gat y Ecrón*». שַׁעֲרַיִם es la ciudad de Saaraim en la planicie de Judá que probablemente se encuentra en el Tell Kefr Zakaria (*vid*. el comentario de Jos. 15:36). Los filisteos probablemente huyeron por el wadi Sumt hasta el pueblo Zakaria. Detrás de éste los fugitivos se dividieron de manera que un grupo huyó al suroeste en dirección a Gat y el otro al noreste hacia Ecrón[53]. Respecto a Gat y Ecrón *vid*. el comentario de Jos. 13:3.

Ver. 53. Después de regresar de la persecución, los israelitas saquearon los campamentos de los filisteos. אַחֲרֵי הַלַּק [perseguir ferazmente] es usado como en Gen. 31:36.

Ver. 54. David tomó la cabeza de Goliat y la llevó a Jerusalén, deponiendo sus armas en su tienda. אֹהֶל es la palabra antigua para la morada como en 4:10, 13:12, e.o. Se refiere con esto a la habitación que David tenía en Belén, a donde regresó con el botín después de la victoria sobre Goliat. En estas indicaciones no existe un anacronismo por cuanto la afirmación de que Jerusalén en ese tiempo no estaba bajo dominio israelita se debe a la confusión de la fortaleza Jebus en el monte Sión que en ese entonces se encontraba en manos de los jebusitas, con la ciudad de Jerusalén, en la cual habitaban israelitas (*vid.* el comentario de Jos. 15:63 y Jue. 1:8). Tampoco hay una contradicción con 21:9, según lo cual la espada de Goliat se encuentra en el santuario de Nob porque no consta en el texto que David retuvo las armas de Goliat en su casa sino tan sólo que las llevó a tal lugar. La suposición de que depositó la espada de Goliat ante el Señor en el santuario parece resultado de la lógica. Esta suposición tampoco colinda con la prohibición de Saúl acerca de un posible regreso de David a la casa de su padre. Esta afirmación debe ser leída a la luz de 17:15 de que Saúl no permitió a David que regresara a la casa de su padre como lo hacía antes, para apacentar las ovejas aunque no excluye el regreso de David a Belén.

---

53. La LXX tradujo בְּדֶרֶךְ שַׁעֲרַיִם con ἐν τῇ ὁδῷ τῶν πυλῶν, interpretando שערים como apelativo. *Thenius* y *Wellhausen* consideran que esta traducción es correcta y la interpolación sucedió de la siguiente manera: «cayeron muertos en el camino del portal a Gat y a Ecrón». Pero no sólo falta el artículo delante de שערים sino también el siguiente וְעַד — וְעַד (tanto como) lo cual podría significar *hasta* pero también *lo que corresponde a...* (*Wellhausen*).

Capítulos 17:55-18:30. La amistad de Jonatán y la envidia y malicia de Saúl contra David

La victoria sobre Goliat fue el comienzo de una nueva época en la vida de David, que le abrió el camino al trono. Mientras este acto heroico lo catapultó de la vida campestre tranquila a la vida de los combates de Israel con sus enemigos y Yahvé coronaba sus acciones con un éxito tan evidente que Israel no tenía otra posibilidad que ver claramente en él al futuro rey elegido por Dios, este mismo acto heroico lo llevó a una posición en relación al reinado actual pero desechado por Dios que trendría grandes consecuencias para la formación interna del futuro oficio. En el rey Saúl, de quien se había apartado el Espíritu de Dios, empezó a existir un sentimiento de envidia contra David por cuanto lo consideraba como un rival que recibiría el reinado de manera que primero trató de eliminarlo con un ardid y después de que éste no funcionó sino que la aceptación de David creció considerablemente, desarrolló una enemistad abierta hacia éste. Por otro lado el alma de Jonatán se asió firmemente a David en amor abnegado y entrega total. La amistad del valeroso y noble hijo del rey no sólo ayudó a David a soportar mejor las enemistades y persecuciones del rey afligido por el espíritu maligno sino que despertó y afirmó en su alma aquella fidelidad incomparable para con el rey que se elevó hasta el amor al enemigo. Esto fue un medio por el cual David fue entronado por el consejo maravilloso de Dios para realizar su postrer oficio de ser rey conforme al corazón de Dios.

En la narración de las consecuencias que tuvo la victoria de David sobre Goliat para éste así como para el pueblo entero, se menciona en primer lugar la amistad de Jonatán (ver. 55-cap. 18:5) y después se narra la envidia de Saúl en sus primeras fases de desarrollo (vers. 6-30).

Versículos 55-18:5. La amistad de Jonatán

Vers. 55-58. En el ver. 55 se introduce el informe de las circunstancias, en las cuales David vino a Saúl con la victoria sobre Goliat introduciendo un comentario posterior acerca de la conversación entre Saúl y su general Abner acerca de David, realizado durante el combate. En su sentido los verbos de los vers. 55 y 56 deben expresarse en pluscuamperfecto. Cuando Saúl vio a David salir contra el filisteo preguntó a Abner, de quién sería hijo este joven, a lo cual Abner juró no saberlo. Ya hemos analizado el sentido de esta pregunta en la explicación de la integridad del pasaje y afirmamos que ésta no se debe al desconocimiento de la persona de David ni del nombre del padre sino que tan sólo era el desconocimiento de la situación social de la familia de David, sobre la cual ni Abner ni Saúl se habían interesado antes[54].

Vers. 57s. Cuando David regresó de matar a Goliat y Abner, quien aparentemente se acercó en su función de general al héroe valiente para felicitarlo por su éxito, lo llevó delante del rey, Saúl repitió su pregunta a David, quien dio la respuesta respectiva. Que David hubiera dicho más que lo mencionado en el texto («*yo soy un hijo de tu siervo Isaí, el de Belén*») se aclara en las palabra לְדַבֵּר כְּכַלֹּתוֹ en 18:1 que presuponen una conversación más larga entre Saúl y David. Posiblemente no consta el contenido de la conversación porque no tuvo consecuencias para Isaías ni para David.

Cap. 18:1-5. El pacto de amistad que Jonatán cerró con David es tan importante para el narrador que en primer plano recuerda el amor de Jonatán hacia David, anotando en el ver. 2 que Saúl lo tomó en aquel día mientras que Saúl le constató a David que lo tomaría a su servicio. «*El alma de Jonatán se ligó* (נִקְשְׁרָה, se encadenó Gen. 44:30) *al alma de David y Jonatán lo amó como a su propio alma*». El Quetib וַיֶּאֱהָבוֹ con el sufijo וֹ en el imperfecto es poco común por lo cual los masoretas se decidieron por el Kere וַיֶּאֱהָבֵהוּ (cf. *Ew*., §249b y *Olshammer*, *Gramm*., p. 469). לָשׁוּב, regresar a casa para seguir con la labor pastoral.

Ver. 3. Jonatán hizo un pacto con David, *i.e.* un pacto de amistad בְּאַהֲבָתוֹ porque lo amaba como a sí mismo.

Ver. 4. Como señal de amistad Jonatán le dió a David sus ropas militares y sus armas. מְעִיל [el manto] y מַדִּים posiblemente la coraza (cf. 17:39). Esto lo señala la triple repetición del וְעַד con lo cual se une las diferentes armas con el מַדָּיו. En cuanto al cambio de armas cf. el intercambio que hubo entre Glauco y Diomedes (*Homero*, *Ilíada* 6:236) que parece haber sido una tradición general en la antigüedad porque también aparece entre los celtas (*vid. Macpherson* en cuanto a *Ossiano* en *Denis*, *Übersetzung* I, p. 196).

Ver. 5. *Y David salía, sc.* a la batalla, *a dondequiera que Saúl lo enviaba* (יִשְׁכִּיל) *actuaba sabiamente y con atino* (יַשְׂכִּיל como en Jos. 1:8, *vid*. el comentario de Deut. 29:8). *Por esto Saúl puso a David sobre los guerreros convirtiéndolo en un líder de ellos y fue agradable al pueblo y a los siervos de Saúl*, *i.e.* a los que generalmente envidian las posiciones y éxitos de otros.

Vers. 6-16. *La envidia de Saúl contra David*[55]. Apenas había llevado Saúl al vencedor de Goliat a su palacio se despertó su envidia contra éste.

---

54. Las soluciones comunes de esta aparente contradicción de que Saúl intencionalmente desconoció a David o de que su pregunta pudiera expllicarse con el olvido dado a la enfermedad avanzada son poco probables a pesar de que *Kalkar*, en su comentario, pp. 21ss. lo afirma.

55. Según *Thenius* y otros el pasaje de vers. 6-14 no fue escrito por el mismo autor que escribió el texto anterior sino que fue injertado por el recopilador a partir de otra fuente porque: 1) vers. 13 y 14 relatan lo mismo que el ver. 5, sólo en una forma ligeramente diferente y también los vers. 10 y 11 se diferencian en pocas palabras de 19:9 y 10, aunque en un contexto diferente y 2) porque el contenido del ver. 9 y el מִמָּחֳרָת en el ver. 10 se encuentran en franca contradicción con vers. 2 y 5. Por estos motivos la LXX omitió no sólo el principio del ver. 6 (de וַיְהִי a הַפְּלִשְׁתִּי) sino que también omitió los vers. 9-11. Pero esta contradicción entre los vers. 9 y 10 y 2-5, de que «Saúl no habría puesto a David sobre el pueblo de guerra después de haber realizado exitosamente diversas campañas, como se relata en los vers. 2 y 5, por causa de simpatías, si desde el principio lo había visto con envidia, como lo presentan vers. 10s.». se basa en una doble presuposición falsa: a) en el hecho que lo relatado en vers. 1-5 y 6-14 sea simultáneo y b) que todo lo narrado estuviera en orden cronológico. Pero lo narrado en el ver. 2, de que Saúl llamó a David a su servicio y no le permitió regresar a la casa de su padre sucedió cierto tiempo antes de los acontecimientos narrados en los vers. 6ss. Saúl llamó a David inmediatamente después de la muerte de Goliat, aún antes de finalizar la guerra. Pero la fiesta de victoria, en la cual el coro de mujeres provocó la envidia de Saúl tuvo lugar al finalizar la guerra en su capital. No sabemos cuánto tiempo duró la guerra pero tan sólo el hecho de que los israelitas persiguieron a los filisteos que después de la derrota de Goliat huyeron hasta Gat y Ecrón así como por el saqueo del campamento de los filisteos (17:52s.) se puede concluir que entre la victoria de David sobre Goliat y el festejo de la victoria después de haber expulsado a los filisteos del territorio debieron haber pasado algunos días o incluso semanas. Esto es lo concerniente al orden cronológico del texto. Además los sucesos están ordenados por su contenido de manera que ambos incluyen las respectivas consecuencias cuyas dimensiones son mayores que los sucesos mismos de los cuales resultaban y en parte aun seguían sucediendo. La salida de David adondequiera que Saúl lo enviaba bien pudo haber sucedido durante la persecusión de los filisteos prófugos pero tuvo lugar aún después de haber finalizado esta guerra y duró más tiempo cuan-

Vers. 6s. «*Cuando regresaban*», *i.e.* cuando los guerreros regresaron con Saúl de la guerra, «*cuando* (como es incluido para explicar lo siguiente) *David volvió de matar al filisteo*», *i.e.* al volver de la guerra en la que había dado muerte a Goliat, «*las mujeres de todas las ciudades de Israel salían cantando y danzando*, *i.e.* para celebrar la victoria (cf. el comentario de Ex. 15:20), *al encuentro del rey Saúl con panderos, con júbilo y con triángulos*». Existe un paralelismo que se puede observar en el relieve en las ruinas de Kojundjic donde se ilustró un grupo de hombres y mujeres que daban la bienvenida al líder del ejército asirio con canto, música y danza, cf. *Layard, Niniveh und Babylon*, trad. por *Zenker*, p. 347. שִׂמְחָה significa aquí una expresión de júbilo, festividades de alegría como en Jue. 16:23 e.o. La posición de בְּשִׂמְחָה entre los dos instrumentos musicales llama la atención y puede ser explicada con el hecho de que esta palabra define especialmente el canto de júbilo por cuanto según el ver. 7 la música estaba relacionada con el canto. Las mujeres que realizaban danzas mímicas (מְשַׂחֲקוֹת) cantaban coros antífonos (como en Ex. 15:21): «*Saúl ha matado a sus miles y David a sus diez miles*».

Ver. 8. Entonces Saúl se enfureció. Estas palabras no le gustaron por lo cual dijo: «*Han atribuido a David a diez miles, pero a mí me han atribuido a miles y sólo le falta el reino*». «En estas expresiones aprensivas de Saúl no sólo constaba una suposición confirmada por el postrer desarrollo de la historia sino una realidad profundamente interna. Si el rey está en una posición tan débil ante los subyugadores de su pueblo y viene un pastorcillo y decide la victoria entonces esto es otra señal clara de rechazo» (*O. v. Gerlach*).

Ver. 9. A partir de este día Saúl miró a David con ojos de recelo. עֹוֵן es un denominativo de עַיִן (ojo, mirar con recelo) y esta en vez de עֹיֵן (Kerí).

Vers. 10s. Al día siguiente el espíritu malo (אֱלֹהִים רָעָה רוּחַ, *vid.* el comentario de 16:14) cayó sobre Saúl de manera que éste deliraba en su casa y arrojó su lanza en pos de David que estaba tocando ante él en aquel día sin atinarle porque David lo evadió dos veces. הִתְנַבֵּא no significa aquí profetizar sino delirar. Este uso idiomático se formó a partir de las expresiones extáticas con las que el Espíritu de Dios se revelaba en los profetas de manera sobrenatural (*vid.* el comentario de 10:5). וַיְטַל de טוּל arrojó la lanza y dijo *sc.* para sí: «*quiero perforar a David y a la pared*» y arrojó su lanza con ira; pero David se volvió delante de él por dos veces, *i.e.* lo evadió dos veces. Esta doble evasión implica que Saúl debió haber arrojado la lanza dos veces, *i.e.* que debió haber blandido la lanza sin haberla soltado lo que se puede aceptar por cuanto aquí no se menciona que la lanza se clavó en la pared, como en 19:10. Pero aun con esto no se puede cambiar con *Thenius* וָטַל en יִטֹּל ya que no se ha encontrado el uso de נָטַל con el significado blander. Tal parece que Saúl debió haber tenido su lanza en la mano de acuerdo a la antigua tradición del cetro.

Vers. 12s. «*Y Saúl temía a David porque el Espíritu del Señor estaba con él y se había apartado de Saúl*» y lo alejaba de sí, *i.e.* de su presencia, nombrándolo jefe de mil hombres. Durante este temor de Saúl ante David se destapa con una profunda verdad sicológica el motivo de su comportamiento hostil. El temor partía del saber que el Señor lo había abandonado, lo cual lo llevaba a querer dar muerte a David. Pero que David no abandonara inmediatamente a Saúl, después de que éste le había atacado, no se debe sólo a que éste interpretaba los ataques de Saúl como un ataque momentaneo que pasaría sino que se basaba en la confianza de la posición que el Señor le había dado y que no abandonaría a no ser que viera que Saúl no sólo lo atacaba al delirar sino que trataba de matarlo estando en plena posesión de sus sentidos, cf. 19:1ss.

Vers. 14ss. Como jefe de mil hombres salía y entraba delante del pueblo, *i.e.* realizaba campañas militares y prosperaba de tal manera porque la bendición del Señor estaba sobre él. Pero estas victorias aumentaron el temor de Saúl mientras que todo Israel y Judá lo amaba como líder del ejército. Los éxitos de David en todos sus caminos obligaron a Saúl a promoverlo. Con la promoción aumentó el renombre de David en el pueblo y esto llevó a Saúl a temer aun más a David como rival porque el Espíritu de Dios se había retirado de él. Mientras más se evidenciaba la mano del Señor en los éxitos de David más se evidenciaba el rechazo de Dios por medio del temor de Saúl.

Versículos 17-30 La malicia de Saúl al dar a sus hijas en casamiento a David

Dado que Saúl había prometido dar a su hija como esposa al vencedor de Goliat (17:25) se vio obligado a cumplir su promesa por el amor y la entrega del pueblo a David y decidió hacerlo con la esperanza de encontrar en esta acción una forma de matar a David. Le ofreció su hija mayor Merab con palabras que parecían ser amables y devotas: «*Con tal que me seas hombre valiente y pelees las batallas por el mantenimiento y la fortificación del reino de Dios*». Ése es el nombre que les da a las batallas con los filisteos para esconder sus intenciones malvadas y asegurar a David que el interés principal era el bienestar del reino de Dios. Quien pelea las batallas del Señor puede contar con la ayuda del Señor. Pero Saúl perseguía otros objetivos. Él pensaba (אָמַר *sc.* בְּלִבּוֹ [decía en su corazón]): «*No será mi mano contra él sino sea contra él la mano de los filisteos*», *i.e.* no lo quiero matar yo, prefiero que lo hagan los filisteos. Al recuperar sus cinco sentidos Saúl no quiso volver a extender su mano sobre David como lo hizo durante su ataque de delirio. Por eso esperaba destruirlo por medio de los filisteos.

Ver. 18. Pero David, sin tener noción de la maldad de Saúl respondió con verdadera humildad: «*¿Quién soy yo o qué es mi familia, la familia de mi padre en Israel para que yo sea el yerno del rey?*» Las palabras מִי חַיַּי son difíciles de traducir y son interpretadas de diferentes maneras por cuanto el significado directo «*¿Qué es mi vida?*» No coincide con el pronombre interrogativo personal מִי (quién) ni con el contexto. חַיִּים tiene el significado del árabe para designar tribu o clan, *i.e.* un complejo de seres vivientes y por eso según 2 S. 23:11 y 13 הַיָּה grupo o tropa (*vid.* el comentario de *Delitzsch* a Sal. 68:11 y *Gesenius, thesauros,* p. 470). מִשְׁלַבְּחַת אָבִי denota la familia completa. David opinaba que tanto su persona como su procedencia y su familia no podían dar ninguna posibilidad de recibir tales honores como ser el yerno del rey.

---

do Saúl ya miraba a David con ojos de maldad. El ver. 5 contiene un comentario general con el cual el narrador cierra el lado de la relación que David tuvo con Saúl al vencer a Goliat. Con el ver. 6 cambia a la presentación del otro lado de la relación y cierra el relato en vers. 14-16 con un comentario cuyo contenido en general coincide con el ver. 5 a pesar de que muestra un avance por cuanto la aceptación de David por el pueblo se convirtió en amor a David. Este avance se puede observar al comparar וַיְשִׂמֵהוּ לוֹ שַׂר אָלֶף [y lo nombró jefe de mil hombres] con וַיְשִׂמֵהוּ עַל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה [y lo puso sobre hombres de guerra] en ver. 5. No es posible aclarar si el nombramiento de David como jefe sobre mil hombes fue una promoción aun mayor que su nombramiento sobre los hombres de guerra o si la expresión posterior sólo se debe entender como una expresión general e indefinible de su ascenso como líder.

Ver. 19. Pero Saúl no mantuvo su promesa. Cuando llegó el tiempo de cumplirla dio a su hija al meholatita Adriel, un hombre totalmente desconocido[56].

Versículos 20-24. Nical se convierte en esposa de David

El motivo por el cual Saúl rompió su promesa no nos es conocido pero parece haber sido que Merab no sentía amor por David. Esto se puede notar en los vers. 17 y 18 al compararlos con el ver. 20. Mical, la hija menor de Saúl amaba a David. Cuando hizo saber esto a Saúl, éste aceptó la situación y dijo: «*Se la daré para que sirva de lazo y para que la mano de los filisteos sea contra él*» *sc.* si quiere o puede presentar el precio que pondré por dote (cf. ver. 25). Y dijo a David: «*Por dos maneras* (o por dos hijas) *puedes ser mi yerno*». Por causa del בִּשְׁתַּיִם estas palabras son difíciles de interpretar. La traducción de los comentaristas modernos («por segunda vez») es idiomáticamente imposible y no puede basarse en Job 33:14 ni en Neh. 13:20. Además esta traducción no es aceptada por los antiguos traductores ni por los rabinos. Por lo tanto בשתים sólo puede significar «de dos maneras» (in duabus rebus, Vulgata) o por medio de dos hijas (según la versión griega y los rabinos). Saúl puede haberlo dicho a David antes de haberle ofrecido a su primera hija Merab a otro hombre, cuando se percató que Mical amaba a David y éste amaba a aquélla sin tener sentimiento alguno para con Merab. Quizás también lo dijo después del matrimonio de Merab con un hombre desconocido. Ambos casos son posibles. La mención del matrimonio de Merab antes de esto (ver. 19) no difiere directamente con la primera suposición sino que puede ser explicada en base al orden de las cosas. Seguramente Saúl no había pensado en un matrimonio doble sino tan sólo en el matrimonio de una hija o de la otra. Podía decir eso no sólo antes de ofrecer a su hija en matrimonio a otro hombre sino también cuando esto ya había sucedido. En este caso habló en este sentido diciendo una breve palabra: Si no has tenido la oportunidad de recibir a Merab como esposa, tendrás otra oportunidad de convertirte en mi yerno. Tengo dos hijas. Si no has recibido a una podrás tener la otra. Dado que Saúl había dicho esto a David, éste no respondía a tal ofrecimiento porque había conocido la inconsistencia de Saúl y no confiaba en sus palabras.

Ver. 22. Por eso Saúl usó a sus siervos para llevar a David a aceptar su proposición. De esta manera soluciona la aparente contradicción de que Saúl mismo ofreció a su hija a David y a la vez encarga a sus siervos hablar en secreto con David de que el rey querría darle a su hija. La omisión del ver. 21b en la LXX se explica en base a que בִּשְׁתַּיִם hace referencia a vers. 17-19 que faltan en esta traducción, en parte porque el traductor consideraba que esta indicación se encontraba en contradicción con los vers. 22ss. Los siervos debían hablar con David בַּלָּט [en secreto], *i.e.* dando la imagen de que estuvieran haciéndolo a espaldas del rey.

Ver. 23. David respondió a los siervos: «*¿Os parece poca cosa llegar a ser yerno del rey, siendo yo un hombre pobre y de poca estima?*» רָשׁ pobre, *i.e.* no estar en la posición adecuada de ofrecer al rey una dote conveniente.

Vers. 24ss. Cuando le fue entregada la respuesta al rey éste mandó informarle del precio que debía pagar por su hija. No deseaba dote alguna, ninguna מֹהַר (*vid.* el comentario de Gen. 34:12), sino tan sólo cien prepucios de los filisteos, *i.e.* dar muerte a cien filisteos como prueba de esto a fin de vengarse de los enemigos del rey. Pero Saúl pensaba hacer caer a David por mano de los filisteos, *i.e.* inducir así su muerte.

Vers. 26s. Esta demanda satisfizo a David por cuanto no sospechaba las maquinaciones de Saúl y además amaba a Mical. Antes de que se cumpliera el plazo, *i.e.* de que terminara el tiempo en el que debía cumplirse la demanda de la «dote» y llegara el tiempo del matrimonio, se fue con sus hombres, venció a doscientos filisteos y trajo sus prepucios que fueron entregados al rey. Esto obligó a Saúl a darle a su hija Mical por mujer. Las palabras וְלֹא־מָלְאוּ הַיָּמִים [y no se habían cumplido los días] en el ver. 26 son una oración circunstancial que debe ser relacionado con el וַיָּקָם [y se levantó] siguiente. David presentó el doble del precio estipulado. וַיְמַלְאוּם לַמֶּלֶךְ [se los llevó ante el rey], *i.e.* se los dio todos al rey.

Vers. 28s. El mero saber que David prosperaba en todas sus campañas había llenado al rey de terror. Cuando Saúl comprendió que Yahvé lo estaba protegiendo porque sus planes de matar a David por mano de los filisteos habían fallado y que a esto se unía el amor de su hija Mical hacia David, el terror de Saúl se incrementó hasta formar una enemistad de por vida. Así lo llevó su espíritu maligno a un obstinamento cada vez mayor (cf. *Ew.*, §§238c con 243c y *Olshausen*, *Grammatik*, pp. 297 y 530 para entender la forma de לִרְא, contraída de יִרְא, cf. Jos. 22:25 y el prefijo לְ. Olshausen considera que esta forma es un error ortográfico de לִירְא).

Ver. 30. El motivo del inicio real de esta enemistad fue el desarrollo de David en las batallas con los filisteos. Cada vez que los jefes de los filisteos salían, *sc.* a pelear contra Israel, David actuaba con más sabiduría que todos los siervos de Saúl, de manera que su nombre era muy estimado. Con esta indicación general se prepara la historia del comportamiento de Saúl para con David.

Capítulo 19. Jonatán intercede por David, los repetidos ataques de Saúl y la huida de David donde Samuel

Vers. 1-7. Jonatán pudo desviar el primer ataque de la enemistad mortal de Saúl contra David. Cuando Saúl comentó a su hijo Jonatán y a sus siervos que quería matar a David (לְהָמִית אֶת־דָּוִד no significa «que dieran muerte» (Vulgata, Lutero) sino «quería matar») éste informó de esto a David porque lo apreciaba grandemente y le dio el siguiente consejo: «*Te ruego que estés alerta por la mañana y permanezcas en un lugar secreto y te escondas. Yo saldré... a ti* (דִּבֶּר בְּ como en Deut. 6:7, Sal. 87:34, e.o., hablar acerca de o sobre alguien) *y si veo* (*sc.* lo que él diga) *te avisaré*». David debía esconderse en el campo cercano al lugar donde Jonatán quería hablar con su padre acerca de él, no para escuchar la conversación en secreto sino para que Jonatán le pudiera informar inmediatamente del resultado de la conversación sin tener que alejarse de su padre y caer bajo sospecha de colaboración con David.

Vers. 4s. Con la sutilidad de un hijo Jonatán intentó aclarar a su padre que la injusticia que estaba cometiendo a David era un pecado. «*No peque el rey contra David, su siervo, puesto que él no ha pecado contra ti y sus hechos han sido muy buenos para ti. Él puso su vida en peligro* (בְּכַפּוֹ שׂוּם נַפְשׁוֹ, vid el com. de Jue. 12:3) *y venció a los filisteos y Yahvé trajo gran liberación a todo Israel. Tú lo has visto y te regocijasta. ¿Por qué, pues, pecarás contra sangre inocente, dando muerte a David sin causa*?»

56. Los vers. 17-19 faltan en el códice Vaticano de la versión alejandrina. Por lo visto fueron omitidos por cuanto la primera promesa de Saúl no dió resultado alguno.

Vers. 6s. Estas palabras surtieron efecto en Saúl. Él juró: «*Vive el Señor que no morirá*», a lo cual Jonatán comunicó a David todas estas palabras y lo llevó donde Saúל de manera que estuvo en su presencia como antes. Pero esta reconciliación no duró mucho tiempo.

Vers. 8-17. Una derrota contundente que David proporcionó nuevamente a los filisteos durante la guerra irritó tanto a Saúl que éste, en un ataque de delirio, trató de clavar a David en la pared con su lanza. Las palabras וַתְּהִי רוּחַ יהוה רָעָה [Y hubo sobre Saúl un espíritu malo] describen el ataque de delirio bajo el cual Saúl arrojó su lanza en pos de David. Según su causalidad, *i.e.* como el רוּחַ יהוה a diferencia de רוּחַ אֱלֹהִים 18:10, 16:15 presenta a éste espíritu como dado por Yahvé. En esto se encuentra la noción de que el incremento de la frustración de Saúl era una señal de la obstinación de Saúl que Yahvé había desatado sobre él porque no estaba dispuesto a aceptar su pecado. David también escapó a este ataque escurriéndose de la presencia de Saúl de manera que la lanza se clavó en la pared. David huyó y escapó en aquella noche, *i.e.* en la noche que siguió a este suceso. Siguiendo la tradición de la historiografía hebrea este comentario se adelanta al orden de los sucesos, describiendo el resultado para después narrar detalladamente los resultados.

Ver. 11. Saúl envió mensajeros a casa de David a donde éste había huido para vigilarlo (para que no huyera) y para matarlo a la mañana (siguiente). Mical le informó de este peligro y lo descolgó por la ventana con lo cual pudo escapar. El peligro en el que David se encontraba lo relató él mismo en el Sal. 59. En este pasaje podemos observar cómo Saúl estaba rodeado por un grupo de siervos que incrementaban su odio contra David y que se ocupaban de eliminar al rival.

Vers. 13s. Y Mical tomó el terafín, *i.e.* con alta probabilidad la imagen de uno de sus ídolos domésticos que según el relato parecía tener forma humana, lo puso en la cama y a su cabecera una almohada de pelo de cabra y lo cubrió con el vestido (הַבֶּגֶד, el vestido superior, por lo general un vestido para cubrirse) y dijo a los mensajeros que Saúl había mandado para llevarse a David que estaba enfermo. Posiblemente Mical se mantuvo en secreto un terafín por su infertilidad, igual que Raquel (*vid.* el comentario de Gen. 31:19). El significado de כְּבִיר הָעִזִּים [pelo de cabra] no es del todo claro. Los antiguos traductores describieron así la piel de cabra con excepción de la LXX que confundió el כְּבִיר con כָּבֵד [hígado] lo cual llevó a Josefo a narrar que Mical había puesto un hígado fresco de cabra que todavía se contraía, haciendo creer a los mensajeros que debajo de las mantas se encontraba un enfermo respirando. No está del todo claro cuál era el sentido de los pelos de cabra, si para hacer parecer la cabeza del terafín a la cabeza de un hombre con pelo o para ocultar la cabeza y la cara de un durmiente. El artículo definido delante de תְּרָפִים y בֶּגֶד sobre todo ante הָעִזִּים כְּבִיר nos lleva a concluir que todas estas cosas pertenecían a las posesiones de Mical y que כְּבִיר עִזִּים probablemente era una sábana hecha de pelo de cabra con la que el que duerme suele cubrir su cabeza y su cara.

Ver. 15. Pero cuando Saúl envió a sus mensajeros a ver a David con la orden de traerlo en la cama y éstos sólo encontraron al terafín en su cama, Saúl demandó explicaciones a Mical, a lo cual ella dijo: «*Él* (David) *me dijo: Dejame ir ¿por qué he de matarte?* הִנֵּה הַתְּרָפִים אֶל־הַמִּטָּה *He aquí que había un terafín en la cama*». El verbo suplido se debe al וַתְּשַׁסֵּם אֶל־הַמִּטָּה en ver. 13. Con el לָמָּה אָמִיתֶךָּ [¿Por qué he de matarte?] Mical insinúa que no quiso dejar huir a David y que tuvo que sucumbir ante la mención de matarla. Parece que consideró necesario usar esta mentira inocente para salvarlo.

Vers. 18-24. Pero David huyó donde Samuel a Ramá y le contó todo lo que Saúl había hecho en parte para recibir consejo del profeta que lo ungió, en parte para fortalecerse con su consejo en esos tiempos de tribulación. Por eso acompañó a Samuel a Naiot. נוית (según el Quetib נָוֹת para lo cual los masoretas substituyeron la forma נָיוֹת, vers. 19, 23 y 20:1) de נָוֶה o נָוָה significa viviendas pero no es el nombre propio de la vivienda común de los discípulos de los profetas que se habían reunido alrededor de Samuel cerca de Ramá. El plural נָיוֹת muestra que esta vivienda común constaba de una mayor cantidad de viviendas o casas que estaban conectadas por medio de cercas o de muros.

Vers. 19s. Cuando le fue avisado a Saúl el lugar en el que se hallaba David envió mensajeros para traer a David. Pero cuando éstos vieron profetizar al coro de los profetas y a Samuel de pie presidiéndolos (נִצָּב עֲלֵיהֶם) el Espíritu de Dios vino sobre ellos de manera que también profetizaron. A pesar de que el singular וַיַּרְא llama la atención no tiene que ser necesariamente un error ortográfico en vez del plural וַיִּרְאוּ porque es altamente improbable que un error semejante haya encontrado su lugar en los manuscritos y ser tenido así por original y correcto refiriéndose al líder de los mensajeros o para explicar que el grupo de mensajeros es visto como unidad. Según las antiguas versiones el ἅπ. λεγ. significa reunión, *vid.* קְהֵלָה de lo cual según Kimchi y los rabinos surgió esta palabra por inversión.

Ver. 21. Lo mismo sucedió a un segundo y tercer grupo de mensajeros que envió al lugar.

Vers. 22ss. Entonces Saúl mismo fue a Ramá y preguntó al llegar al pozo grande de Secú (un lugar desconocido cerca de Ramá) dónde estaban David y Samuel a lo cual llegó hasta Naiot en Ramá. Entonces vino también sobre él el Espíritu de Dios de manera que iba profetizando continuamente hasta que llegó a los Naiot en Ramá y se despojó de sus vestidos, profetizando delante de Samuel y estuvo desnudo todo aquel día y toda la noche. עָרוֹם γυμνός no siempre designa la desnudez completa sino que también se usa para designar a aquel que camina sin las ropas exteriores, cf. Isa. 20:2; Miq. 1:8; Jn. 21:7. A partir de la repetición del גַּם־הוּא en vers. 23 y 24 no sólo se puede observar que Saúl cayó en una situación extática de la profetización sino también que no sólo los siervos sino también los profetas se despojaron de sus vestimentas al profetizar. Sólo en el caso de וַיִּפֹּל עָרֹם [estuvo echado desnudo] no se repite גַּם־הוּא. A partir de esto se puede deducir que sólo Saúl estuvo desnudo y en situación extática durante todo el día y toda la noche mientras que el éxtasis de los siervos y profetas perduró por poco tiempo y la conciencia retornó antes que en el caso de Saúl. Esta diferencia no carece de importancia para la apreciación correcta del proceso. Poco después de su unción realizada por Samuel, cuando se encontró en Guibeá con un grupo de profetas que estaban profetizando, había tenido una experiencia similar de la acción del Espíritu divino siendo transformado en otro hombre (10:6ss.). Esta experiencia del Espíritu de Dios se repitió cuando llegó a las cercanías de la sede de los profetas así como también sucedió con los siervos que había enviado para arrestar a David de manera que Saúl tuvo que desistir de la persecusión de David. No debemos considerar que este efecto es el único o el principal motivo de este suceso, pudiendo afirmar con *Vatablus: irruit spiritus prophetiae in Saul, quo tutius David effugeret manus ejus* [El espíritu de la profecía vino sobre Saúl para que David pudiera escapar más fácilmente de sus manos]. El comentario de *Calvino* va aun más allá: *Deus sic ipsorum consilium et mentem immutavit, ut non modo nonn*

comprehenderint Davidem ex regio mandato, ut contra prophetarum socii facti sint. Et istud Deus operatus est, ut re ipsa testatum faceret, se hominum corda in potestate et manibus habere, quae pro sua voluntate flectat et impellat [Dios cambió sus pensamientos y su propósito de manera que no sólo fallaron al tratar de capturar a David según les fue ordenado por mandato real sino que se convirtieron en compañeros de los profetas. Y esto fue dirigido por Dios de manera que se puede observar cómo Él cuida el corazón de los hombres con sus manos y su poder y los dirige y mueve según Su voluntad] aunque con esto no se explica el significado total del milagro como tampoco se explica p. ej. por qué Saúl sufrió lo mismo de una manera más intensa. *Calvino* comenta acerca de esto: *sane Saulem vehementer istis oportebat commoveri et agnoscere, se nihil adversus Dominum pugnando promovere; sed ita tamen obstupuit, ut Dei manum non senserit; nam et ipse tandem, quum se a satellibus ludi videret* [Saúl parece haber sido conmovido fuertemente por estas cosas y haber discernido la imposibilidad de pugnar por movilizar algo contra el Señor. Pero era tan obstinado en sus acciones que no sintió la mano del Señor porque él mismo fue a Naiot cuando se dió cuenta que sus siervos lo habían abandonado] y observa en este procedimiento de Saúl una señal de una gran obstinación. Seguro que los mensajeros de Saúl y Saúl mismo debieron entender que, según lo que les sucedió en la cercanía de los profetas, Dios tenía el control sobre los corazones de las personas y las dirigía según Su voluntad, pero que a la vez debían ser tomados por el poder del Espíritu de Dios que estaba en el profeta y reconocer que la lucha de Saúl contra David era una batalla contra Yahvé y su Espíritu. Esto debía llevar al abandono de los malos pensamientos de su corazón. Saúl fue dominado aun más fuerte por la acción del Espíritu divino que sus siervos porque era el que más se rebelaba contra la gracia divina para quebrar su duro corazón y rendirse ante el poder de la gracia. Si permanecía en su rebelión contra Dios cayó ante el juicio de la obstinación que conllevó su decaimiento inalterable. Esta nueva experiencia dió lugar a la renovación del dicho popular: «*¿También está Saúl entre los profetas?*» En las palabras עַל־כֵּן יֹאמְרוּ [por lo tanto suele decirse] no consta el significado que en ese momento se había entendido el dicho popular sino tan sólo que éste obtuvo una nueva base. El origen de éste consta en cap. 10:12 donde también se explica su significado.

Esta narración es además muy importante porque es un testimonio fundamental de los *colegios de profetas* durante la era de Samuel, acerca de los cuales sólo tenemos alusiones ocasionales[57]. De esta aprendemos que existía la asociación de profetas que era dirigida por Samuel y cuyos miembros vivían en un edificio comunitario (נָוֶיתָ) mientras que Samuel vivía en su casa en Ramá (7:17) viviendo de vez en cuando en Naiot (cf. vers. 18ss.). El origen y la historia de estos colegios no pueden ser explicados. Pero si consideramos que según 3:1 antes del llamado de Samuel a ser profeta la palabra del Señor escaseaba en aquellos días y las visiones no eran frecuentes entonces no cabe la menor duda que estos grupos de profetas fueron fundados bajo y por Samuel. No es seguro si además del grupo que hubo cerca de Ramá existían otros grupos en otros lugares del país. En 10:5 y 10 encontramos un coro de profetas que tenían visiones en Guibeá que bajaban del lugar alto de los sacrificios y que se encontraron con Saúl. Pero no consta en el texto que la sede de este grupo se encontrara en Guibeá a pesar de que se lo podría tomar del nombre Guibeá de Dios, *vid.* el comentario de 10:5s. Además de esta mención no existe otra en el tiempo de Samuel. En los tiempos del profeta Elías y de Eliseo reaparecen bajo el nombre *hijos de los profetas* (בְּנֵי הַנְּבִיאִים 1 R. 20:35) que vivían en buen número en Gilgal, Betel y Jericó, cf. 2 R. 4:38; 2:3,5,7,15 y 4:1; 6:1; 9:1. Según 4:38 y 42s. había en Gilgal unos cien hijos de profetas ante Eliseo que comían juntos. El número del grupo presente en Jericó no debió ser menor por cuanto 50 de los hijos de los profetas fueron con Elías y Eliseo al Jordán (cf. 2:7 con vers. 16s.). Estos pasajes nos muestran que los hijos de los profetas debieron vivir en un lugar comunitario. Esta suposición se torna realidad en 6:1ss. Aquí hablan éstos con Eliseo: «*El lugar en el que habitamos delante de ti es muy estrecho para nosotros. Te rogamos que nos dejes ir al Jordán, para que cada uno de nosotros tome de allí una viga y nos hagamos allí un lugar donde habitar*» (לָשֶׁבֶת שָׁם). En el caso necesario se podría añadir a שָׁם לָשֶׁבֶת el término לְפָנֶיךָ [delante de ti, ver. 1], para estar delante tuyo, «de manera que estas palabras tan sólo tratarían de la construcción de una localidad comunitaria». Pero si tan sólo piensa construirlo a orillas del Jordán no es posible pensar que sólo debía servir para un local de reunión después de haber peregrinado desde lejos, sino que es necesario suponer que vivían juntos y querían reunirse bajo la dirección del profeta. Pero probablemente sólo vivían los solteros en el edificio comunitario. Algunos de ellos estaban casados y debieron haber vivido en sus propias casas (2 R. 4:1ss.). Lo mismo podemos presuponer para los colegios de profetas bajo Samuel, a pesar de que la opinión común, de que estos colegios existieron ininterrumpidamente desde Samuel hasta Elías y Eliseo, no puede ser demostrada. Aunque *Oehler* hace valer en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XII, pp. 21s. que «el contexto histórico de la función del profetismo, que se puede seguir a partir de Samuel, se puede explicar de mejor manera por medio de la duración continua de estos apoyos, el gran número de profetas que debieron estar presentes en el discurso de Elías en 1 R. 18:13 es un indicio de la existencia de tales colegios». Pero tan sólo el contexto histórico de la eficacia del profetismo o la secuencia continua de los profetas apareció en el reino de Judá antes y después de Elías y Eliseo hasta el exilio babilónico, sin que se notara algún rastro de colegios de profetas en este reino. En 1 R. 18 sólo podemos observar que el amplio número de profetas existía en los tiempos de Elías pero no consta que existían ya cuando éste apareció en la historia. Lo relatado en 1 R. 18 es preludido por la primera misión de Elías donde el rey Acab sucedida tres años antes (cap. 17) y tampoco este aparecer del profeta ante el rey puede ser considerado como un actuar profético. No nos es posible definir el tiempo que Elías había actuado antes de anunciar el juicio de los tres años de hambre a Acab. Pero si pensamos en que recibió la orden de llamar a Eliseo como su ayudante y sucesor (1 R. 19:16ss.) poco después de haber finalizado los tres años de juicio, podemos asumir con cierta seguridad que ya había estado presente en Israel varios años y que bien pudo haber fundado diversos colegios de profetas. En contra de la teoría de la perduración de los colegios de los profetas desde el tiempo de Samuel hasta el tiempo de Elías consta el hecho de que los colegios dirigidos por Elías y Eliseo sólo se encontraban en el sector de las diez tribus en las ciudades pertenecientes

57. El último libro acerca de este tema es de *Guil. Rud. Kranichfeld, de iis, quae in Testamento Vetero commemorantur, prophetarum societatibus*, Berlín 1861, en el cual se presentan en la p. 2 las monografías y artículos más antiguos acerca de esta institución.

a esta región, Gilgal, Betel y Jericó mientras que en el reino de Judá no había ninguna cosa que debió haber habido si existían desde tiempos de Samuel. Además Oehler reconoce que «el motivo de los colegios de profetas así como su fundación bajo el profeta Samuel y en el tiempo de Elías eran diferentes». Esto es corroborado por el hecho de que los miembros de los colegios de profetas fundados por Samuel jamás son llamados hijos de los profetas (בְּנֵי הַנְּבִיאִים) como lo son los que están bajo la dirección de Elías y Eliseo. ¿No era necesario que este nombramiento especial mostraba que los hijos de los profetas (בְּנֵי הַנְּבִיאִים) tenían una relación mucho más estrecha que los חֶבֶל הַנְּבִיאִים [lote de los profetas] o los לַהֲקַת הַנְּבִיאִים [comunidad de los profetas] con su director Samuel (נִצָּב עֲלֵיהֶם 1 Sam. 19:20)? בְּנֵי הַנְּבִיאִים no significa *filii prophetae*, *i.e.* hijos que son profetas como lo menciona *Kranichfeld*, pp. 17s. sin poder demostrar un uso semejante de la palabra בְּנֵי sino *filii prophetarum*, alumnos o discípulos de los profetas lo cual nos permite concluir que estos hijos de profetas se encontraban en una relación dependiente de los profetas (Elías y Eliseo) siguiendo sus enseñanzas y direcciones, recibiendo y realizando encomiendas de ellos (cf. 2 R. 9:1ss.). En cambio las expresiones חֶבֶל y לַהֲקָה sólo señalan la unión del funcionamiento bajo la dirección de Samuel a pesar de que נִצָּב עֲלֵיהֶם nos enseña que la dirección de estos colegios debieron haber surgido de la idea original de Samuel por lo cual también podemos llamar a estas comunidades colegios de profetas.

Las opiniones acerca de la organización de estas instituciones y su significado para el reino de Dios en Israel difieren ampliamente. Mientras algunos Padres de la Iglesia como *Jerónimo* las identificaban con órdenes monásticos veterotestamentarios, otros (*Tennemann*, *Meiners*, *Winer*) las compararon con la sociedad de los pitagoreos, *Kranichfeld* las identifica con cooperativas libres que habían elegido como dirigente a un profeta reconocido, tal como lo es Samuel, para afirmar sus contactos con su nombre y realizar su trabajo con mayor efectividad[58]. La realidad se encuentra entre estos dos extremos. La opinión final que anula casi toda relación de dependencia y de comunidad de estas comunidades de profetas no puede ser unida con los nombres hijos de profetas ni con 19:20, según lo cual Samuel estuvo entre los profetas profetizantes como נִצָּב עֲלֵיהֶם [presidiéndolos] y no tiene base escritural sino que efluyó de opiniones modernas de la iglesia antigua por cuanto sus miembros vivieron juntos en edificaciones comunitarias y tenían que ejercer acciones comunitarias. Pero teniendo en cuenta el fin y el objetivo del monasticismo, esto se encuentra en contradicción concreta con el oficio del profeta. Los profetas no querían retirarse del ruido del mundo y vivir en la soledad para vivir una vida santa, separada de la vida y el accionar terrenal. Los colegios de los profetas eran uniones de preparación intelectual y espiritual para dar una influencia estable a sus contemporáneos, fundados por herramientas escogidas por el Señor como lo son Samuel, Elías y Eliseo que el Señor había llamado a ser sus profetas y a quienes había preparado para rendir su oficio llenándolos con su Espíritu a fin de controlar la decadencia de la vida religiosa de su pueblo y hacer volver a los arrepentidos «a la ley y a su testimonio». Colegios que persiguen este propósito (siempre y cuando no lo pierdan de vista) se separarán hasta tal punto del mundo exterior por cuanto éste ataca constantemente por enemistad y persecusión en la oposición. Lo que más coincide con la descripción de este tipo de institución es el término colegios de profetas. Es importante que no se piense en una institución pedagógica en la cual los discípulos de los profetas recibían clases en profecía y ciencias teológicas[59]. Nos faltan informaciones detalladas acerca del contenido de su preparación. Pero el acto de profetizar no podía ser enseñado ni ser aprendido en una clase sino que era un don que el Espíritu de Dios repartía a quien quería. Pero la capacitación con este don no resultaba arbitrariamente sino que presuponía una disposición espiritual idónea. Su oficio requería además un conocimiento profundo de la ley y de las revelaciones tempranas de Dios, lo cual se podía aprender muy bien en la escuela de profetas. Con justa razón se puede asumir que el estudio de la ley y de la historia de la dirección divina de Israel habría sido una materia principal de los discípulos de los profetas. A esto se podía añadir la práctica de la poesía y la música santa además de prácticas conjuntas para fomentar el entusiasmo profético. Se puede deducir el estudio de las revelaciones tempranas en base a que a partir del tiempo de Samuel la historiografía sagrada fue un elemento principal de las acciones proféticas como ya se mencionó en el prólogo. La práctica de la música y la poesía sacra se debe al hecho que en 10:5 había músicos que ejercían su oficio delante del profeta que profetizaba y al hecho de que la lírica santa no sólo recibiera con David, quien estaba en estrecha relación con los colegios de profetas en Ramá, un auge, sino que también fue dispuesto como elemento principal del culto público. Pero la música no se usó sólo con el motivo de que los discípulos de los profetas la utilizaran en sus discursos sino para usarla como medio para despertar sentimientos santos en el alma, para elevar el corazón a Dios y para prepararlo para recibir la revelación divina, cf. 2 R. 3:15. Parte de las prácticas espirituales son las profecías comunitarias

58. Compárese *Jerónimo* (*Epistola 4 ad Rusticus monachorum*, cap. 7): *Filii prophetarum, quos monachos in Vetus Testamentum legimus, aedificabant sibi casulas prope fluenta Jordanis, et turbis urbium relictis polenta et herbis agrestibus victitabant* [Los hijos de los profetas que nosotros llamamos «monjes del Antiguo Testamento» edificaban para sí casas cerca del río Jordán y evitando las grandes ciudades vivían de harina y hierbas salvajes.] Compárese *Epist. 13 ad Paulina*, cap. 5. Según Kranichfeld *prophetae Jehovae veri et perfecti, qui a prophetis alias et alibi obviis ea re differunt, quod non dispersim exstititerint et singulatim, sed munus obierint numero uberiores atque viribus sociatis*. Cf. pp. 37s. *Anstititem autem quod prophetae eligebant et quod Samuelem eligebant anstitem, factum est ad consociationem quandam firmam efficiendam, cui per ipsum Samuelem, jam inde a pueris singulari cum Jehova familiaritate insignem, accedebat auctoritas quam maxime idonea, quae ad finem illis viris Dei propositum cum successu tenderetur* [Los profetas de Yahvé son verdaderos y perfectos que en otros casos no se distinguen de los profetas contrarios en que se dispersaron y actuaron independientemente sino que trataron en grupo los diversos problemas aprovechando su comunidad. Cf. pp. 37s. Los profetas solían elegir a un líder y eligieron a Samuel. Esto fue hecho a fin de conseguir una comunidad sólida que tuvo una fuerte influencia por Samuel quien se caracterizaba por una intimidad singular con Yahvé desde su infancia y que alcanzó la meta puesta a los hombres de Dios.].

59. Así vieron los rabinos en ellos בָּתֵּי מִדְרָשׁ [escuelas de investigación], los antiguos teólogos los llamaban colegios en los cuales, tal como lo describe *Vitringa*, *de synagoga veterotestamentaria*, p. 370, se encontraban *philosophi vel, si vis, theologi et thelogicae candidati vel alumni, scientiae rerum divinarum sedulo incumbentes sub ductu unius alicujus exercitati doctoris* [filósofos o si desea teólogos y candidatos y estudiantes de teología, reunidos con el fin de dedicarse asiduamente al estudio de la divinidad bajo la dirección de uno de ellos que fue elegido como profesor] mientras que otros los consideraban profesores del pueblo enviados a las escuelas para formar alumnos, dignos directores de culto y de la iglesia mientras que los deistas ingleses como p. ej. *Morgan* los consideraban sede de la iluminación científica donde se enseñaba historia, retórica, poética, ciencias naturales y filosofía moral.

de los colegios de profetas en Guibeá (10:5) y Ramá (19:20).

Debemos buscar el motivo exterior para la formación de estas comunidades en el espíritu creador de los profetas Samuel y Elías, en parte también en el contexto histórico en el que se desenvolvieron éstos. El tiempo de Samuel forma el punto de cambio en el desarrollo del reino de Dios en el Antiguo Testamento. Poco después del llamamiento de Samuel se desató el juicio sobre las acciones impías de los sacerdotes en el santuario perdiendo el arca del pacto y con ello la importancia de ser localidad de la presencia de la gracia divina en Israel. Por eso Samuel recibió el encargo de fundar en su función de profeta del Señor una nueva sede mediante la congregación de discípulos que no sólo debían suplir su propia vida espiritual bajo su conducción sino que también debían apoyarlo en el desarrollo del temor de Dios y de la obediencia a la ley entre los contemporáneos. Así como bajo Samuel la decadencia del santuario y el sacerdocio legal despertó la necesidad de la fundación de un colegio de profetas, así fue en tiempos de Elías y Eliseo la ausencia total de un santuario de Yahvé en el reino de las diez tribus lo que debió haber llevado a estos profetas a fundar congregaciones de profetas para los creyentes en Yahvé que no querían doblar la rodilla ante Baal. Esto debía servir como medio y lugar de edificación personal, como reemplazo de la ventaja que los creyentes tenían en el reino de Israel con el templo y los sacerdotes levitas. A este elemento del contexto histórico en relación con la fundación de los colegios de profetas hay que añadir un elemento aun más importante que no debe ser omitido en la apreciación de estos colegios y su significado para la teocracia. Del hecho de que los discípulos de los profetas reunidos por Samuel aparecieran profetizando (10:10 y 19:20) podemos observar que éstos también fueron llenos del Espíritu de Dios y que éste Espíritu divino tuvo un fuerte efecto en todos aquellos que tuvieron contacto con él. Según esto, la fundación de un colegio de profetas debe ser entendido como efecto de la gracia divina que suele revelarse poderosamente en aquellos lugares donde el pecado había cobrado cierto poder. Así como el Señor levantó para su pueblo profetas en tiempos en que la decadencia fue grande y potente que combatían con todas sus fuerzas la idolatría, así formó con los colegios de los profetas órganos de su Espíritu que peleaban junto a sus padres espirituales por Su honor. Por eso no es simple casualidad que estos colegios sean mencionados en tiempos de Samuel y de los profetas Elías y Eliseo. Estos dos tiempos se parecían porque en ambos la idolatría había resurgido pero de manera totalmente diferente. En el tiempo de Samuel el pueblo no tuvo tanta enemistad con los profetas como sucedió en tiempos de Elías. Como juez Samuel lideraba al pueblo, aun durante el reinado de Saúl, y tuvo tal renombre después del rechazo de éste por Dios, que Saúl, aun en tiempos de delirio, no trató de atacar a los profetas. En cambio Elías y Eliseo tuvieron en contra suyo una realeza que quería imponer el culto a Baal como religión oficial y tuvieron que combatir en contra de sacerdotes de becerros y profetas de Baal que tuvieron que ser convencidos a la fuerza a aceptar la soberanía del Señor de los ejércitos y de sus profetas. En el primer caso era necesario mostrar al pueblo su decadencia, patrocinar la nueva vida y eliminar los impedimentos establecidos por la monarquía. En el segundo, era necesario desarrollar una falange contra la perdición profundamente encarnada en el pueblo. Esta diferencia de contextos históricos debe haber tenido influencia en la configuración y la efectividad de las escuelas de profetas.

Capítulos 20-21:1. El último intento de Jonatán de reconciliar a su padre con David

Vers. 1-11. Después de los sucesos en Naiot David huyó de ese lugar y se encontró con Jonatán a quien volcó su corazón[60]. Aun habiendo sido salvado de morir por la maravillosa interferencia del éxtasis divino de los profetas en Saúl y sus mensajeros, no pudo encontrar una protección duradera de las persecusiones de su enemigo principal. Por eso buscó a su amigo Jonatán y le dijo: «*¿Qué he hecho yo? ¿Cuál es mi maldad y cuál es mi pecado delante de tu padre para que busque mi vida?*».

Ver. 2. Jonatán trató de tranquilizarlo: «*Lejos esté esto; no morirás. He aquí mi padre no hace ninguna cosa, grande o pequeña (i.e.* la mínima acción, cf. 25:36 y Num. 22:18) *sin revelarmela. ¿Por qué me ha de ocultar esto mi padre? No será así*». El לוֹ después de הִנֵּה está en vez de לֹא. El Quetib יַעֲשֶׂה se debe preferir al Keré עָשָׂה y debe ser interpretado de la siguiente manera: «Mi padre no ha hecho nada (hasta ahora) que no me haya revelado». Esta respuesta de Jonatán no presupone que no haya sabido nada de los sucesos de 19:9-24 a pesar de que podía ser posible que no hubiera estado cerca de su padre. Más bien puede explicársе a partir del hecho de que Saúl había atacado a David en un momento de delirio, en el cual perdió el dominio de sus sentidos. Esto no nos permite concluir que trataba de atacar a David a conciencia plena. Sin lugar a dudas hasta ese momento Saúl había compartido todos sus planes y proyectos con Jonatán sin referirse al odio mortal y a la intención de matar a David, de manera que Jonatán debió interpretar los ataques efectuados contra David como síntomas de un trastorno mental.

Ver. 3. Pero David conocía mejor a Saúl. Respondió con un juramento (וַיִּשָּׁבַע עוֹד, *lit.* «además juró» y no «volvió a jurar»): «*Tu padre sabe que he hallado gracia ante tus ojos (i.e.* que estás a mi favor) *y pensó: "que no lo sepa Jonatán para que no se entristezca". Pero ciertamente, vive el Señor y vive tu alma, que apenas hay un paso* (כְּפֶשַׁע, alrededor de un paso) *entre mi y la muerte*». כִּי introduce el contenido del juramento como en 14:44, e.o.

Ver. 4. Cuando Jonatán respondió a esto: «*Lo que tu alma diga haré por ti*», *i.e.* cumpliré cualquier deseo tuyo, David le pidió: «*He aquí mañana es luna nueva y debo sentarme a comer con el rey, pero déjame ir para que me esconda en el campo hasta la tercera tarde*». Esta petición presupone que Saúl celebraba un banquete en luna nueva, de manera que la luna nueva no sólo era celebrada cúlticamente según la ley (Num. 1:10; 28:11-15) sino que también era celebrada civilmente. Esto era celebrado durante dos días, *i.e.* el día de luna llena y el día siguiente, lo cual se puede observar en el hecho que David quería esconderse hasta la tarde del tercer día así como en lo que consta en los vers. 12, 27 y 34. Según estos textos Saúl esperaba a David en la mesa aun el día después de luna nueva. No se puede asumir que la celebración de un culto durara dos días al igual que la ausencia de David por impureza levítica, como lo suponía Saúl (ver. 26), por lo cual este banquete no pudo haber sido

60. Según *Ewald* y *Thenius* este capítulo no fue escrito por el autor del capítulo anterior sino que fue tomado de una fuente más antigua. El ver. 1 fue incluido por el compilador para establecer una relación entre estos dos. El argumento principal de esta suposición, de que David, después de lo ocurrido no podía pensar en volver a la mesa real (vers. 5ss.) y Saúl debía esperar mucho menos que esto sucediera (vers. 26ss.) no tiene base al considerar que todo lo que Saúl hizo contra David en 19:8ss. había sucedido en una situación de delirio (cf. 19:9ss.) y que siempre desapareció, por lo cual no era fácil reconocer la verdadera convicción de Saúl para con David en el estado normal.

un banquete de sacrificio. Tal parece que la participación en un banquete público en un estado de impureza levítica no era bien vista por la decencia civil a pesar de que en la ley no consta nada acerca de esto.

Ver. 6. «*Si tu padre me echa de menos entonces di: David me rogó mucho poder ir a toda prisa a Belén la ciudad de su padre porque allá se celebra el sacrificio anual para toda la familia*». Esta disculpa muestra que diversas famillias y generaciones solían celebrar anualmente sacrificios comunes. Según la ley (Deut. 12:5ss.) éstos debían suceder en el santuario pero debido a la destrucción del santuario central se llevaban a cabo en diversas regiones del país donde existían altares de Yahvé, tal como sucedía en Belén (cf. 16:2ss.). A la vez podemos conferir de estas palabras que David no consideraba la mentira inocente como un pecado.

Ver. 7. «*Si tu padre dice: "está bien" tu siervo tendrá paz* (*i.e.* no tiene pensamientos homicidas en contra mío); *pero si se enoja, sabrás que ha decidido hacer el mal*». כָּלָה, estar acabado por eso: estar decidido, cf. 25:17; Est. 7:7. *Seb. Schmidt* deduce de estas palabras que la situación estuvo clara para David pero no para Jonatán. De mejor manera asume *Thenius*: «Aquí se ve claramente que David no estaba tan consciente de los pensamientos de Saúl» y refuta con ello sus anteriores afirmaciones de que David, después de lo que sufrió, no podía ni pensar en acudir a la mesa del rey.

Ver. 8. David esperaba de la amistad de Jonatán que cumpliera con este pedido por cuanto había cerrado con él un pacto de Yahvé. David llama a este pacto de amistad con Jonatán בְּרִית יהוה [Pacto de Yahvé, 18:3] porque fue cerrado con una aclamación solemne de Yahvé. Para asegurarse completamente del cumplimiento de su petición por parte de Jonatán, David añade: «*Pero si hay maldad en mí, mátame tú* (אַתָּה como refuerzo del sufijo), *porque ¿por qué quieres llevarme a tu padre?» sc.* para que éste me mate.

Ver. 9. Jonatán respondió: «*¡Nunca te suceda tal cosa!» sc.* que yo te mate o que te lleve donde mi padre. חָלִילָה se basa en lo anteriormente dicho como en el ver. 2 «*porque* (כִּי *después* de una oración negativa) *si yo me entero que mi padre ha decidido que el mal caiga sobre ti, ¿no te avisaría yo?» sc.* entonces el Señor me castigue con esto o aquello. Estas palabras son una afirmación juramental a la cual hay que suplir tácitamente la fórmula juramental. Por la cópula ו ante לֹא podemos preferir este significado a la pregunta ¿no te avisaría yo?

Ver. 10. David respondió a esta amable confirmación: «*¿Quién me avisará?» sc.* como tu padre reacciona por esto; «*¿o qué te responderá tu padre ásperamente?» sc.* si tú mismo lo quisieras hacer. Así lo interpreta correctamente *de Wette* y *Maur*. mentras que *Gesenius* y *Thenius* traducen el אוֹ con el significado «si acaso». Porque aunque אוֹ algunas veces puede traducirse con «si acaso» éste significado sólo se usa donde se afirma un caso preciso o sea que ya existe el significado disyuntivo «o». Estas preguntas de David se basaban en la clasificación correcta de la situación que Saúl sospechaba de la relación de Jonatán con David y que daría órdenes en secreto que impedirían que Jonatán informara de los resultados de su conversación con Saúl.

Ver. 11. Antes de que Jonatán pudiera responder a estas preguntas pidió a David salir con él al campo para convenir la señal con la que le informaría sin sospechas acerca del estado de ánimo de su padre.

Vers. 12-23. Una vez en el campo Jonatán renovó primero su pacto con David jurando informarle del estado de ánimo de su padre (vers. 12, 13). Después de esto y presintiendo que David recibiría la monarquía, pidió a David que mantuviera su amor para con él y para con su familia por siempre (vers. 14-16). Finalmente hizo jurar a David a causa de su amor por él (ver. 17) y le contó la señal con la que le informaría acerca del estado de ánimo del rey (vers. 18-23).

Vers. 12 y 13a son un sólo texto. Jonatán inicia su discurso con una invocación solemne de Dios: «*Yahvé, Dios de Israel*» con la que inicia su juramento. No es necesario añadir עֵד יהוה [testigo es Yahvé] ni חַי יהוה [vive Yahvé]. «*Cuando haya sondeado a mi padre mañana como a esta hora, pasado mañana* (una abreviación de mañana o pasado mañana) *y si la situación es positiva para David y yo no envíe por ti y te lo revelara, Yahvé haga con Jonatán así y así, etc.*». כֹּה יַעֲשֶׂה וגו es la fórmula común de juramento, *vid.* 14:44). A esto se añade el siguiente caso sin partícula adversativa alguna: «*Si mi padre quiere hacerte mal* (אֶת־הָרָעָה, *lit.* «lo que corresponde al mal» dado que el contenido está subordinado a la oración principal por el אֶת, cf. *Ew*., §277d) *te lo revelaré y te dejaré ir para que vayas en paz y YAHVÉ sea contigo como ha sido con mi padre».* En esta petición se puede observar el presentimiento de que David recibiría la posición en Israel que actualmente tenía Saúl, *i.e.* la monarquía.

En los vers. 14 y 15 el texto masorético no tiene sentido. La traducción de Lutero, quien toma el וְלֹא [y no] del verso 14, siguiendo la traducción de los rabinos y suple del contexto: «Si no lo hago no tengas misericordia de mí porque vivo y no porque muero» contiene un sentido poco mejor pero no combina con el siguiente «*no cortarás tu misericordia en caso de que muera*» y otorgar a su casa misericordia contiene una contradicción que, en caso de que Jonatán realmente hubiera querido decir eso, lo hubiera tenido que formular de otra manera. La traducción de *de Wette* ofrece una contradicción aun más clara: «*Pero no* (sea Yahvé contigo) *cuando todavía viva y tu no me ofrecieras el amor de Jehová, de que no muera y que tu no retires tu amor de mi casa por siempre*». No nos queda otra solución que cambiar el וְלֹא de las primeras dos oraciones del ver. 14 en וְלוֹ o וְלֶא en analogía de la forma לוּא (14:30) como lo hacen el sirio, árabe, Maur., *Thenius* y *Ewald* (§258b) y traducir: «*Y si tu deseas tener misericordia de mi casa por siempre, ni aun cuando Yahvé haya cortado de la faz de la tierra a cada uno de los enemigos de David*». יהוה חֶסֶד es la gracia con la que Yahvé se revela a su pueblo. En el término בְּהַכְרֵת se puede observar claramente el convencimiento de Jonatán de que Yahvé otorgará a David la victoria sobre todos sus enemigos.

Ver. 16. Así Jonatán cerró un pacto con la casa de David al asegurarse por siempre la misericordia de David para con su familia. A יִכְרֹת hay que añadir tácitamente בְּרִית como en 22:8 y 2 Crón. 7:18. וּבִקֵּשׁ וגו [y Yahvé lo demande de la mano de los enemigos de Yahvé]. Visto desde esa perspectiva la segunda parte del verso contiene un comentario del narrador, aquella que señala que la palabra de Jonatán realmente se cumplió en su tiempo. En contra de la opinión común de asumir en וּבִקֵּשׁ un pretérito relativo con un אָמַר añadido «y dijo: que Yahvé tome venganza» consta no sólo que אמר no tiene tal fuerza al ser añadido sino también que cuando אמר es incluido entre la cópula ו y el verbo בִּקֵּשׁ el perfecto no puede estar en vez del optativo. בִּקֵּשׁ como Jos. 22:23.

Ver. 17. «*Y Jonatán hizo jurar a David otra vez a causa de su amor por él pues le amaba como a su alma*»» (cf. 18:1,3), *i.e.* pidió a David que éste, bajo juramento, tuviera misericordia de él y de su casa.

Vers. 18ss. Después de esto concertó con él la señal de información acerca de los sentimientos de su padre. «*Mañana es luna nueva y serás echado de menos porque tu asiento estará vacío» sc.* en la mesa de Saúl (*vid.* el comentario del ver. 5). «*Y al tercer día descenderás aprisa* (del lugar donde te escondes) *y vendrás al lugar donde te escon-*

diste el día del suceso y siéntate junto a la piedra de Ezel». Las primeras palabbras del ver. 19 no vienen sin dificultades. El verbo שָׁלַשׁ con el significado "hacer algo" en el tercer día no puede ser corroborado por pasajes paralelos aunque por otro lado existe la palabra הַשְּׁלִשִׁית [el tercer día] y en el árabe (cf. *Ges., thes. s.u.*) este uso es completamente asegurado. Más interesante es el מְאֹד después de תֵּרֵד, lit «descenderás fuertemente». A pesar de eso no cabe duda alguna acerca de la integridad del texto por cuanto שָׁלַשְׁתָּ es apoyado por el τρισσεύσει de la LXX y el תֵּרֵד מְאֹד por el *descende ergo festinus* de la Vulgata y tanto la traducción καὶ ἐπισκέψῃ (y desciende) de la LXX como la traducción del arameo, árabe y sirio «y al tercer día te echarán de menos aun más», parece ser adivinado en base al contexto y מְאֹד no parece coincidir con la variante propuesta תִּפָּקֵד porque la expresión «al tercer día te echarán de menos y bajarás al lugar...» es muy particular. Tampoco podemos confiar en la suposición de Erdmann, de que מְאֹד es una corrupción de מוֹעֵד porque no puede ser un acusativo adverbial y significar «en el lugar definido». El sentido de בְּיוֹם הַמַּעֲשֶׂה [el día del suceso] es dudoso aunque *Gesenius*, *de Wette*, *Maur*. lo aplican al intento de Saúl de matar a David (19:2) o al «día del negocio», *i.e.* al día de de trabajo (Lutero, siguiendo la LXX y la Vulgata), lo cual no combina con el contexto. La mejor traducción la puede tener *Thenius*: «*en el día del negocio* (que conoces)». Acerca de la piedra הָאֶזֶל no se puede decir más que el hecho que אֶזֶל es nombre propio.

Ver. 20. «*Yo tiraré tres saetas hacia un lado* (de la piedra de Ezel) *como tirando al blanco*». El artículo en הַחִצִּים se debe a que el narrador presupuso que la situación era conocida o a que Jonatán fue armado al campo y para confirmar la señal señalaba a las flechas en su carcaj. En צִדָּהּ el rafé (la línea encima del ה) señala que el ה del sufijo no es tan sólo un ה átono, a pesar de no poseer un mappik porque por causa del fuerte sonido del צ ha perdido su aspiración.

Ver. 21. «*Y he aquí* (הִנֵּה refiriéndose a lo que sigue) *enviaré al muchacho* (diciendo): *"Ve, busca las saetas". Si digo claramente al muchacho: "He aquí, las saetas están más acá de ti, tómalas", entonces ven porque hay seguridad para ti y no habrá mal, vive el Señor*».

Ver. 22. «*Pero si digo al joven: "He aquí las saetas están más allá de ti", vete, porque el Señor te ha enviado*» *i.e.* te manda a huir. La designación de esta señal era tan simple como efectiva.

Ver. 23. Esta conversación debía ser un secreto eterno entre los dos. «*En cuanto a la palabra de la cual tú y yo hemos hablado aquí, he aquí el Señor está entre ti y mí para siempre*», *i.e.* que es testigo y juez en caso de que uno de los dos quebrante el trato, cf. Gen. 31:48s. Esto se basa en las palabras sin que deba asumirse que עַד fue omitido del texto. הַדָּבָר se refiere no sólo a la señal pactada sino a toda la conversación y por lo tanto también a la renovación del pacto.

Vers. 24-34. Después de esto David se ocultó en el campo mientras que Jonatán trataba de excusar su ausencia en la mesa real, tal como lo había pactado con David.

Vers. 24s. En el día de luna nueva Saúl se sentó a la mesa en su asiento como de costumbre (כְּפַעַם־בְּפַעַם como en 3:10) junto a la pared, *i.e.* al inicio de la mesa. En algunos países orientales el asiento a la cabeza es el asiento de honor, cf. *Harmar*, *Beobachtungen* II, pp. 66s. «Y Jonatán se levantó de su asiento y Abner se sentó al lado de Saúl y el puesto de David quedó vacío». El difícil יְהוֹנָתָן וַיָּקָם no puede ser interpretado de otra manera que Jonatán se hubiera levantado de su puesto al lado de Saúl cuando entró Abner a fin de que éste se sentara allí aunque falta la indicación del lugar en el que se sienta Jonatán. Los demás intentos de interpretación son aun más difíciles de creer. La suposición de *Gesenius*, quien de acuerdo a la versión siria sugiere añadir la cópula וְ delante de אַבְנֵר y aplicar el וַיֵּשֶׁב anterior a Jonatán («y Jonatán se levantó y se sentó y Abner se sentó al lado de Saúl») carece de sentido no sólo por añadir el וְ sino porque además no queda claro por qué Jonatán se paró para volverse a sentar. La traducción de *Maurer* y *de Wette* «*y Jonatán vino*» no puede ser justificada semánticamente por cuanto קוּם se usa para designar el venir de acontecimientos o personas importantes pero no simplemente venir. Finalmente la conjetura de *Thenius* que afirma que hay que cambiar el וַיָּקָם en וַיִּקְדֹּם según las palabras προέφθασε τὸν Ἰονάθαν de la LXX que carecen de sentido alguno, falla en el hecho que קִדֵּם significa anticiparse, encontrarse pero jamás sentarse al lado o frente a alguien.

Ver. 26. En este primer día Saúl no dijo nada *sc.* acerca de la ausencia de David «*porque se dijo: le habrá pasado algo por lo cual no esté limpio. De seguro* (כִּי) no se ha purificado» cf. en cuanto a esto Lev. 15:16ss. y Deut. 23:11.

Vers. 27ss. Al segundo día, el día después de luna nueva (וַיְהִי מִמָּחֳרַת הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, lit.: era la mañana después de luna nueva, el día segundo, הַשֵּׁנִי es nominativo y depende de וַיְהִי y no como genitivo de הַחֹדֶשׁ) *cuando David volvió a faltar en la mesa, Saúl dijo a Jonatán: «Por qué no ha venido el hijo de Isaí a la comida ni ayer ni hoy?* A lo cual éste le dio la respuesta convenida con David, cf. vers. 28 y 19 con el ver. 6. וְהוּא צִוָּה־לִי אָחִי «y él, mi hermano, me ha mandado que asista». צִוָּה como en Ex. 6:13 y אָחִי el hermano mayor que ocupaba el primer rango de la familia y lideraba el sacrificio familiar.

Vers. 30s. *Se encendió la ira de Saúl sobre esto y dijo a Jonatán: «¡Hijo de perversa* (נַעֲוַת es el participio Nifal femenino de אָחִי) *y rebelde!» i.e.* hijo de una mujer perversa y rebelde (insulto de la madre e indirectamente también del hijo), con el sentido de ¡perverso y rebelde! «*no sé yo que prefieres al hijo de Isaí para tu propia vergüenza y para vergüenza de la desnudez de tu madre?*» בָּחַר elegir a alguien por amor, preferir a alguien por lo general con ב personal, aquí con לְ, a pesar de que muchos códices contienen aquí ב. «*Pues mientras viva sobre la tierra el hijo de Isaí ni tú ni tu reino serán establecidos*». Saúl veía en David a su rival que le quitaría a él o a su hijo el reino. «*Ahora pues manda a traérmelo, porque es hijo de muerte*» *i.e.* debe morir.

Vers. 32ss. Cuando Jonatán respondió «*Padre mío, ¿por qué ha de morir? ¿Qué ha hecho?*» Saúl se enojó tanto que arrojó su lanza en pos de Jonatán (וַיַּךְ como en 18:11). Entonces Jonatán reconoció que su padre estaba decidido a matar a David, se levantó de la mesa enojado y no comió nada en aquel día pues estaba entristecido por David, porque su padre le había afrentado. כָּלְמָה es un sustantivo con el significado de sentencia irrevocable igual que el verbo en el ver. 9 בְּיוֹם־הַחֹדֶשׁ al segundo día de la luna nueva o del mes.

Vers. 35-42. A la mañana siguiente Jonatán informó a David lo sucedido mediante la señal previamente concordada. El relato de esto así como del encuentro de Jonatán con David es narrado brevemente tocando sólo los elementos principales. A la mañana siguiente (después de lo sucedido) Jonatán fue al campo. לְמוֹעֵד דָּוִד a la hora concertada con David o: a encontrarse con David o aun mejor: según la concertación con David y con él estaba un muchacho pequeño.

Ver. 36. «*Y dijo al muchacho al llegar al campo: ve busca ahora las saetas que voy a tirar. El muchacho corrió y él disparó las saetas «más allá de él», i.e. de manera que éstas volaban más allá que el muchacho había corrido*». La forma חִצִּי en vez de חֵץ sólo aparece con acentos separantes, con la excepción de este pasaje (vers. 36, 37, 38 Chet.) y de 2 R.

9:24. El singular se encuentra en una generalidad indefinida en la cual el narrador no consideró necesario comentar que Jonatán había tirado las saetas.

Ver. 37. *Cuando el muchacho llegó al lugar donde había caído la saeta le gritó Jonatán: «He aquí que la saeta está más allá de ti» y añadió: «Corre, date prisa, no te detengas»* para que no tuviera que mirar a David que estaba cerca. Y el muchacho recogió la saeta y volvió a su señor. El Quetib הַחִצִי es claramente la versión original y el singular de interpretar como en el ver. 37. El Keri הַחִצִים es una corrección de acuerdo al sentido de las palabras. El narrador comenta en el ver. 39 que el muchacho no sabía nada de lo pactado entre Jonatán y David.

Ver. 40. Después de esto Jonatán dio sus armas al muchacho (arco, carcaj y saetas) y lo mandó a la ciudad para poder encontrarse con David y despedirse de él.

Ver. 41. Cuando el muchacho se hubo ido David salió de su escondite en el lado del solsticio, cayó rostro en tierra y se postró tres veces (ante Jonatán). Después se besaron y lloraron juntos hasta que David lloró más (הִגְדִּיל *sc.* לִבְכּוֹת) *i.e.* a tal punto que David lloró en voz alta. הַנֶּגֶב מֵאֲצֶל «en el lado del solsticio» según lo cual se designa el escondite de David en la misma región en la que se hallaba Jonatán. Esto ha sido correctamente traducido no sólo por lo santiguos traductores Aquilas y Jerónimo mientras que la LXX, la versión caldea, siria y árabe repiten las indicaciones del ver. 19 porque no entendieron el מֵאֲצֶל הַנֶּגֶב a pesar de que precisamente esta indicación coincide perfectamente con lo narrado a continuación donde David huye hacia el sur hacia Nob.

Ver. 42. Del contenido de la conversación de los dos amigos sólo se relata la despedida de Jonatán: *«Vete en paz. Lo que hemos jurado el uno al otro en el nombre del Señor, diciendo: "El Señor está entre mi simiente y tu simiente para siempre", eso quede»*. La oración contiene una aposiopesis basada en la profunda conmoción de Jonatán en la cual la apódosis se debe al contenido del texto y dado que עַד־עוֹלָם, al compararlo con el ver. 23 todavía es parte del juramento.

Cap. 21:1. Después de esto David tomó su camino y Jonatán volvió a la ciudad. Este verso debía formar el final del cap. 20. Sujeto de וַיָּקָם es David no porque Jonatán había sido el último en hablar (*Thenius*) sino porque el siguiente «y Jonatán vino a la ciudad» se encuentra en contraposición de וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ [y se levantó y se fue].

Capítulo 21:2-16. La huida a Nob y después a Gat

Después de haber recibido la noticia de Jonatán, David no tuvo otra opción que huir para salvar su vida. No tuvo la posibilidad de retornar a los profetas de Ramá, donde había podido esconderse después del primer ataque de Saúl porque éstos no podían protegerlo a la larga de la muerte decidida sobre él. Por eso huyó a Nob donde estaba el sacerdote Ahimelec a fin de preguntar por medio de él la voluntad de Dios para su futuro (22:10,15) y convenció al sacerdote de darle pan y la espada de Goliat con la excusa de que estaba cumpliendo con una misión secreta encargada por el rey. Por eso Saúl, al enterarse de esto por la traición de Doeg, se vengó terriblemente de los sacerdotes de Nob (vers. 2-10). David huyó a Gat donde el rey filisteo Aquis siendo reconocido como el vencedor de Goliat y tuvo que fingir estar demente a fin de salvar su vida. Desde Gat siguió huyendo (11-16). Sus sentimientos durante ese tiempo los virtió en los salmos 56, 52 y 34.

Vers. 2-10. *David en Nob*. La ciudad de Nob (la forma נֹבָה en este pasaje y en 22:9 consta de נֹב y el ה añadido es un he locale por cuanto el nombre de la ciudad suele ser נֹב; cf. 22.11,32; 2 Sam. 21:16; Isa. 10:32; Neh. 11:32. Fue la ciudad de los sacerdotes (22:19) en la que según el relato se encontraba el santuario y se solía rendir el culto establecido por la ley. Según Isa. 10:30 y 32 se encontraba entre Anatot y Jerusalén y es identificado con el pueblo *el-Isawijeh*, *i.e.* quizás el pueblo de Esaú o de Edom[61] que se encontraba entre Anatot y Jerusalén, a una hora de ésta última. Este pueblo también se encontraba a una hora al suroeste de Guibeá de Saúl (*Tell el phul*) y muestra con las piedras y columnas usadas en la construcción de las casas que debió haber habido una ciudad antigua cerca de ahí (cf. *Tobler*, *Topogr. v. Jerus*. II, p. 70), según lo cual *v. Raumer*, *Paläst*., p. 215 considera que se trata del antiguo Nob, siguiendo a *Kiepert* en el mapa de éste en *Robinson*, *neue biblische Forschungen* y la cual *Robinson* buscó en vano.

En cambio *Valentiner* (*Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft* XII, p. 169) y *Schegg*, en el comentario de Isaías de *Delitzsch* (p. 184) han argüido que Isawijeh se encontraba rodeado por montañas de manera que no se podía ver Jerusalén, como lo afirma Jerónimo y se presupone en Isa. 10:32. Estas razones nos prohiben identificar a Nob con Isawije. Por eso *Valentiner* cree que la ubicación de Nob puede ser hallada en el monte al norte de Jerusalén que es llamado por los árabes Sadi. Ahimelec, hijo de Ahitob y probablemente el mismo personaje con Ahías era הַכֹּהֵן, *i.e.* sumo sacerdote, *vid.* el comentario de 14:3: Cuando David llegó donde él, el sacerdote vino tembloroso al encuentro con David (וַיֶּחֱרַד) preguntando: *«Por qué estás sólo y no hay nadie contigo?»* La visita inesperada de David, yerno del rey, sin acompañamiento hizo creer a Ahimelec que tenía que cumplir con un encargo del rey que lo pondría en peligro de muerte. Como se puede notar en el ver. 2 David había dejado a sus compañeros que lo acompañaban en su huida en la cercanía porque quería hablar con el sumo sacerdote a solas. La pregunta temerosa de Ahimelec llevó a David a inventarse algo (ver. 2): «*El rey me ha encomendado cierto asunto y me ha dicho: Que nadie sepa algo acerca del asunto* (אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר, *lit.* respecto al asunto, respecto a lo que) *por el cual te envío y que te he encomendado* (*i.e.* el motivo ni el contenido del proyecto) *y yo he citado a los jóvenes a tal y tal lugar»*. Pero por cuanto durante la huida de David no se menciona otros acompañantes y David huyó en el ver. 1 después de haberse encontrado a solas con Jonatán en el campo *Erdmann* considera que David hubiera huido sólo y le hubiera contado a Ahimelec algo de sus acompañantes, *i.e.* había fingido la cercanía de los acompañantes a fin de dar credibilidad a la historia de la misión secreta. Esta suposición puede ser posible pero no es del todo segura. La falta de mención de jóvenes en el relato histórico no es suficiente para dudar de este grupillo dado que el relato se centra en la persona principal (יוֹדַע Poal hacer saber mostrar, ordenar). פְּלֹנִי אַלְמֹנִי [fulano y mengano] como en Rut 4:1. Ahimelec todavía no había recibido noticias acerca de los últimos acontecimientos entre Saúl y David y este último no le quería revelar que estaba huyendo de Saúl porque temía que el sumo sacerdote le negaría su ayuda para no ser expuesto a la ira del rey. Esta mentira inocente trajo sobre Ahimelec y el sacerdocio de Nob gran desgracia (22:9-19) de la cual finalmente David tuvo que confesar que él era el culpable de esto (22:22).

---

61. Esta interpretación y la relación con el nombre de la traición y matanza del edomita Doeg narrada en 22:9 colinda con el hecho de que el nombre del pueblo de Robinson es diferente a Esaú, cf. *Saad*, Gen. 36:1 e.o., *Hottinger, historia orientalis*, p. 53.

Ver. 4. «*Ahora pues, ¿qué tienes a la mano? Dame cinco panes o lo que se encuentre*» David solicitó cinco panes porque había hablado de varios acompañantes y quería abastecerse para los siguientes días (*Thenius*).

Ver. 5. El sacerdote respondió que no tenía pan común sino tan sólo pan consagrado, los que según Lev. 24:9 estaban reservados para los sacerdotes y que sólo podían ser comidos en lugares santos. Pero estuvo dispuesto a dárselos a David, quien venía en una importante misión real, con la condición de que los jóvenes se hayan abstenido de mujer, *i.e.* que no se hubieran impurificado al acostarse con una mujer (Lev. 15:18). Pero si al menos estaban purificados en este ámbito, quería pasar por alto las leyes acerca de la comida de los panes de la propiciación a favor de la necesidad del prójimo (Lev. 19:8; cf. Mat. 12:5; Mar. 2:25s.)[62].

Ver. 6. David lo tranquilizó en sus dudas y le dijo: «*No, las mujeres nos han sido vedadas desde ayer y anteayer*». El uso de כִּי אִם se debe a que David se dedicó en su respuesta más al contenido que a la forma de los recelos del sacerdote y sólo dijo unas pocas palabras. Las palabras «*siempre que los jóvenes se hayan abstenido de mujer*» tenían el sentido «con tal de que no estén impuros» a lo cual David respondió: «*no hay tal caso sino que las mujeres nos han sido vedadas*» de manera que כִּי אִם tiene el significado de «sino» como suele ocurrir en relación con una negación anterior que está implícita en nuestro pasaje al igual que en 2 Sam. 13:33. «*Cuando salió los trastes de los jóvenes estaban puros* (levíticamente puros) *y aunque no es un camino santo ha sido santificado por sus trastes*». David no dijo que al partir los jóvenes se habían purificado (porque la traducción de כְּלֵי הַנְּעָרִים por πάντα τὰ παιδάρια en la LXX no tiene valor crítico sino tan sólo es un intento fallido de interpretar el incomprensible כְּלֵי sino denota: הַנְּעָרִים קֹדֶשׁ, *i.e.* según la traducción correcta de Lutero: las cosas de los jóvenes eran santas. כֵּלִים no sólo significa utensilios, armas, herramientas sino también vestimenta (Deut. 22:5) o más bien los vestidos con los utensilios más importantes para el quehacer diario. El acto sexual o más bien la eyaculación durante el acto sexual no sólo profana a las personas sino también כָּל־בֶּגֶד, cada vestido o cuero sobre el que cayó el esperma (Lev. 15:18) de manera que la purificación personal también incluía la purificación de las cosas que se tenía puesto o que lo rodeaban. En vista de esto David explica al sacerdote que las cosas de los jóvenes eran santas, *i.e.* totalmente limpias, para asegurarle que ninguno de ellos tenía ni la más mínima impureza. La siguiente oración tiene un significado condicional y presupone un caso posible: «*y es un camino impuro*». הֶדֶךְ el camino por el que viajan David y sus acompañantes, *i.e.* su plan y proyecto, bajo el cual no se debe entender su petición por pan santo de Ahimelec sino el cumplimiento de la misión real de la que había hablado. וְאַף־כִּי, *lit.* a esto viene = además, hay que añadir que es santificado por las cosas, *i.e.* tal como lo reconoció correctamente *O. v. Gerlach*, bajo la presuposición de la importante misión real, que David estaba simulando «a través de mí como enviado del ungido del Señor» aunque David realmente decía «el camino es santificado por Dios dado que su siervo elegido, el que mantiene el verdadero reino de Dios en Israel lo está caminando en ansiedad». El uso de כְּלֵי con el significado de personas en vez de objetos se puede observar en Isa. 13:5 y Jer. 50:25. La explicación de *Thenius* y *Erdmann*, de que הֶדֶךְ es el proceso solicitado por David, en el cual el sumo sacerdote debía otorgar los panes de propiciación a personas que no eran sacerdotes para que comieran y כְּלֵי fue la herramienta, la persona santa del sacerdote, *i.e.* Ahimelec mismo, es inadmisible. הֶדֶךְ no puede significar lo solicitado por David ni el hecho único del sumo sacerdote.

Ver. 7. Entonces el sacerdote le dio consagrado, *i.e.* los panes הַמּוּסָרִים que habían sido quitados de delante de Yahvé, *i.e.* de la mesa santa en la que debían estar por siete días delante de Yahvé, cf. Lev. 24:6-9.

En el ver. 8 se incluye un comentario importante que tendría grandes consecuencias por este acontecimiento. Cerca del santuario estaba en aquel día uno de los siervos de Saúl נֶעְצָר [detenido delante del Señor], *i.e.* cerca del santuario, sea para realizar la limpieza o como prosélito que debía ser admitido en la comunidad religiosa de Israel o por la sospecha de lepra según Lev. 13:4 de nombre Doeg el elamita, אַבִּיר הָרֹעִים el poderoso, *i.e.* el jefe de los pastores de Saúl[63].

Ver. 9. Y David preguntó a Ahimelec si no tendría una lanza o una espada a mano, «porque no trajo ni espada ni armas conmigo, porque el asunto del rey era urgente» נָחוּץ ἀπ. λεγ. *lit.* era agudo.

Ver. 10. El sacerdote respondió que sólo había la espada de Goliat a quien David había vencido en el valle de Ela (*vid.* 17:2) envuelta en un paño (שְׂמֻלָה) detrás del efod (el vestido sumosacerdotal), una señal de la cualificación de aquel relato. David pidió que se la diera porque no había otra arma más valiosa que ésta por cuanto no sólo había tomado esta espada después del combate sino que había decapitado con ella a Goliat, *vid.* 17:51. No nos es conocido cuándo ésta llegó al santuario, *vid.* el comentario de 17:54. La forma בָּזֶה de בָּזֶה sólo se encuentra aquí. Acerca del pisca, *vid.* el comentario de Jos. 4:1.

Versículos 11-16. David llega donde Aquis en Gat

Desde Nob, David huyó donde Aquis a Gat. Este rey filisteo es llamado en el título del Sal. 34 Abimelec según el nombre honorífico de los príncipes filisteos en Gat. Pero el hecho de que David saliera enseguida del país, refugiándose en Gat donde los filisteos, se puede explicar a partir de la situación personal en la que el informe de Jonatán acerca del odio irreconciliable de su padre lo había puesto. Pero dado que desde la derrota de Goliat habían pasado algunos años y muy pocos filisteos conocían personalmente al vencedor de Goliat esperaba no ser reconocido en Gat sino que podía pasar como un fugitivo de Saúl, el principal enemigo de los filisteos, para

62. El hecho que Mar. 2:26 mencione en este acontecimiento a ἐπὶ Ἀβιάταρ τοῦ ἀρχιερέως se debe a un error nemotécnico por el cual Ahimelec es confundido con Abiatar.

63. Los alejandrinos han traducido אַבִּיר הָרֹעִים con νέμων τὰς ἡμιόνους «pastor de las mulas de Saúl» y convertido así a los siervos de Saúl en mulas, de lo cual *Thenius* deduce que Doeg era el jefe de los corrales de Saúl. Pero el hecho que el texto alejandrino no presenta más que una interpretación subjetiva de אביר הרעים y no presupone ningún otro texto se puede observar en que el resto de las antiguas traducciones presentan el texto hebreo, así también la Vulgata *potentissimus pastorum* (principal de los pastores) y el suplemento en algunos códices de la vulgata: *hicpascebat mulas Saul* no es más que una glosa que fue introducida por la Itala Latina. Se puede ver esto aún más claro en 22:9 donde וְהוּא נֹצֵב corresponde a עַבְדֵי pero no a פִּקְדֵי por cuanto el נֹצֵב (superior, director) se usa tanto para definir a pastores y cuidadores de animales como se habla en español acerca de los directores de burros, caballos, etc. Además las mulas son usadas en la caballería para príncipes reales en el reino de David (2 Sam. 13:29; 28:9) y son mencionados por primera vez en 1 Crón. 12:40 como animales de carga al lado de asnos, camellos y bueyes con los cuales las tribus del norte llevaron alimentos para la fiesta de honor para David en Hebrón. Antes del tiempo de David los hijos de príncipes cabalgaban en asnos, cf. Jue. 10:4; 12:14.

ser recibido hospitalariamente[64]. Pero se había equivocado. Pronto fue reconocido por los siervos de Aquis. Éstos dijeron a su rey: «*¿No es éste David, el rey de la tierra? ¿No cantaban de él en las danzas, diciendo Saúl ha matado a miles, etc.?* cf. 18:6s. Rey de la tierra es un nombre que dieron a David no porque conocían su unción y elección divina sino por sus acciones victoriosas que eclipsaban a Saúl. A partir de estas palabras no se puede deducir ni decidir si celebraban a David como héroe o si lo querían presentar ante el príncipe como hombre peligroso, cf. 29:5.

Ver. 13. Pero David consideró esta conversación en su corazón y temió grandemente a Aquis que lo considerara un enemigo y lo quisiera matar. Para evadir este peligro «*se fingió ante sus ojos y actuaba como loco en sus manos* (a fin de que lo consideraban loco), *escribía garabatos en las puertas de entrada y dejaba que su saliva le corriera por la barba*». El sufijo en וַיְשַׁנּוֹ parece ser superfluo por cuanto el objeto אֶת־טַעְמוֹ sigue inmediatamente. Se explica a partir de la complejidad del relato oral de la vida dejaría como 2 Sam. 14:6 y en los casos no tan análogos Ex. 2:6; Prov. 5:22, Ez. 10:3, cf. *Ges., Gramm.*, §121,6, nota 3. וַיִּתְו de תָּוָה hacer señas, garabatear. La LXX y la Vulgata traducen: ἐτυμπάνιζεν, *impingebat*, golpeaba con los puños en las puertas de entrada, cual si hubieran leído וַיָּתֹף de תָּפַף lo que parece estar relacionado con la situación de un loco, cuya saliva le corre por la barba.

Vers. 15s. Con esta simulación pudo evadir el peligro por cuanto Aquis creyó que estaba loco y no quería tener nada en común con él. «*¿Por qué me lo traéis? ¿Acaso me faltan locos, que me habéis traido a éste para que haga de loco en mi presencia? ¿Va a entrar éste en mi casa?*» Con esto Aquis le negó la entrada a su casa. Por causa de la intención del relato no se narra si David fue deportado fuera del territorio filisteos o al menos echado de la ciudad o si David mismo siguió su camino o si fue llevado por sus acompañantes a fin de huir del territorio filisteo por cuanto este detalle carecía de importancia. En 22:1 sólo se narra que, saliendo del lugar, huyó a la cueva de Adulam.

Capítulo 22. David deambula en Juda y Moab. La matanza de los sacerdotes por Saúl

Vers. 1-5. Rechazado por el rey filisteo Aquis en Gat David se refugió en la cueva de Adulam acompañándole toda su familia. La cueva de *Adulam* no queda cerca de Belén, como se ha deducido de 2 Sam. 23:13ss. sino cerca de la ciudad Adulam que es identificada en Jos. 15:35, al pie de la cordillera. Hasta la actualidad no ha sido localizada con certeza por cuanto las cuevas de Deir-Dubban no son las únicas cuevas grandes en la ladera occidental del macizo de judá, donde *van de Velde* trata de ubicarlo (*Reise* II, pp. 163s.). Cuando sus hermanos y toda la casa de su padre, *i.e.* el resto de su familia se enteraron de su estancia descendieron a él, probablemente porque en Belén no se sentían seguros ante la venganza de Saúl. La cueva de Adulam debe estar a tres horas de Belén por cuanto Sojo y Jermut, en cuya cercanía se encontraba la cueva, sólo se encontraba a tres horas y media de Jerusalén (*vid.* el comentario de Jos. 12:15).

Ver. 2. Aquí se reunió un buen grupo de descontentos alrededor de David, todo aquel que tenía un acreedor y todos los que tenían amargado el alma (מַר־נֶפֶשׁ), *i.e.* personas que estaban descontentas con la situación pública o política del gobierno de Saúl. Eran alrededor de 400 hombres, cuyo jefe (HEBR) vino a ser David. Tal parece que David debió haber permanecido por más tiempo. El número de seguidores pronto creció a seiscientos (23:13) que en su mayoría eran hombres temerarios valientes y que se hicieron especializar como héroes. 1 Crón. 12 presenta una lista de los más valientes, con las cuales hay que comparar 2 Sam. 23:13ss. y 1 Crón. 11:15ss.

Vers. 3-5. De allí David fue a Mizpa en Moab y dejó allí a sus padres bajo la seguridad del rey de los moabitas, ya que su bisabuela Rut venía de Moab. מִצְפֶּה significa atalaya o cumbre con amplia vista. Probablemente se trata de un nombre propio de una fortaleza en el altiplano que colindaba al Arbot Moab al lado este del Mar Muerto, aproximadamente en el monte Abarim o Pisga (Deut. 34:1), lugar al que se podía acceder con facilidad desde la región cruzando el Jordán en el lugar de su desembocadura en el Mar Muerto. Que David viniera al rey de Moab nos muestra que los moabitas habían ocupado la región sureña del sector al este del Jordán como se puede deducir de la guerra que Saúl llevó en contra de Moab (14:47). Mizpa Moab no puede ser buscado en la tierra moabita al sur del Arnon (Modsheb). יֵצֵא — אִתְּכֶם נָא «*permite que mi padre y mi madre vivan con vosotros*». La combinación de יָצָא con אֵת es pregnante: salir de la patria y vivir donde los moabitas. «*Hasta que yo sepa lo que Dios hará*». Consciente de la justificación de su acción en relación a las acciones dementes de Saúl, David confiaba en que Dios pusiera fin a su huida. Sus padres se quedaron con el rey de Moab el tiempo que David estuvo en la fortaleza. הַמְּצוּדָה, la cumbre de la montaña, fortaleza se debe tratar aquí de un lugar de refugio que David había encontrado en Mizpa en Moab. Porque que el profeta Gad exhortara a David a no quedarse en בַּמְּצוּדָה sino a ir al territorio de Judá no nos permite deducir que בַּמְּצוּדָה era la cueva de Adulam, como lo asumen *Thenius*, *Staehelin* y *Wellhausen* o una fortaleza al lado de esta cueva (*Ewald*, *Bunsen*), ni un refugio situado cerca de Belén (*vid.* el comentario de 24:23 y de 1 Crón. 12:8). Probablemente este profeta había venido del colegio de profetas de Samuel. No queda claro si después de esto se quedó con David para apoyar la acción de David, dado que carecemos de noticias al respecto. En 1 Crón. 21:9 se le llama el vidente de David y a finales del reinado declamó el castigo de Dios a David por censar al pueblo (2 Sam. 24:11ss.). Según 1 Crón. 29:29 describió los hechos de David. En base a esta exhortación David regresó a Judá y se refugió en el bosque de Haret, un lugar que no vuelve a ser mencionado en el Antiguo Testamento y cuya ubicación en la cordillera de Judá no ha sido posible fijar. Según el consejo divino, David no debía buscar refugio en el exterior, no sólo para evitar convertirse en un desconocido en su patria y ante el pueblo de Israel, lo cual habría estado en contradicción con su llamado a ser rey en Israel, sino también para aprender a confiar totalmente en el Señor como su único refugio y fortaleza.

64. Con esto desaparecen las dudas que la crítica moderna tuvo acerca de la realidad histórica de nuestro relato, *i.e.* que David sólo habría huido en la necesidad absoluta y no hubiera ido directamente donde los filisteos (*Thenius*). No es comprensible cómo las palabras בְּיוֹם־הַהוּא מִפְּנֵי שָׁאוּל (ver. 11) muestran que este pasaje originalmente había estado en un contexto diferente y que fue añadido arbitrariamente. Si no se separan estas palabras arbitrariamente del anterior וַיִּבְרַח no sólo parecen combinar con el contexto, sino que son necesarios para entender el texto porque el camino de David donde Ahimelec no es presentado en el texto como huida y la huida de David de Saúl se inicia al salir de Nob. Mucho menos es posible demostrar el origen legendario de nuestro relato a partir del hecho de que pocos años David encontró asilo bajo Aquis en tierra filistea ni demostrar la suposición después que este relato tan sólo era una leyenda deformada de aquel suceso. Porque si la estadía de David donde Aquis es un hecho histórico, la leyenda popular no podía formar nuestro relato totalmente diferente, ni hablar de que nuestro relato encuentra su apoyo histórico en el Sal. 34:1.

Versículos 6-23. La matanza de los sacerdotes por Saúl

Vers. 6ss. Cuando Saúl escuchó que David y los hombres que estaban con él habían sido descubiertos, *i.e.* que se había obtenido información acerca de su refugio, *dijo a sus siervos que estaban junto a él: «Oíd... las palabras», sentado en Guibea bajo un tamarisco, en el alto, etc.».* muestran que lo siguiente fue tratado en una reunión reverente de todos los siervos de Saúl alrededor de su rey para aconsejarse acerca de las cuestiones importantes del reino. Esta reunión tuvo lugar en Guibeá, la residencia de Saúl, al aire libre «bajo el tamarisco», בָּרָמָה en el alto y no: en un bosque en Ramá (Lutero) por cuanto רָמָה es un apelativo y בָּרָמָה, perteneciendo a תַּחַת הָאֶשֶׁל, una descripción precisa de la localidad que es definida por el artículo definido como *el* tamarisco en *el* alto, tratándose aqui del conocido lugar de reunión del consejo de Saúl. El discurso de Saúl «*Oídme ahora, hijos de Benjamín, ¿os dará también el hijo de Isaí a todos vosotros campos y viñas? ¿Os hará a todos jefes de miles y jefes de cientos?*» se puede deducir que Saúl había elegido siervos de sus compatriotas y los había dotado generosamente por sus servicios. גַּם־לְכֻלְּכֶם (también a todos vosotros) se encuentra en primera posición debido a la entonación retórica: también a todos vosotros, benjaminitas y no sus compatriotas, los judeos. El segundo לְכֻלְּכֶם (ante יְשַׁי) no es dativo sino que el ל sirve tan sólo para resaltar el objeto directo puesto al principio de la oración: concerniendo a todos vosotros, os hará..., cf. *Ew.*, §310[a].

Ver. 8. «*Porque todos vosotros habéis conspirado contra mí y no hay quien me revele cuando mi hijo hace un pacto con el hijo de Isaí*». בְּכָרֵת *lit.* al cerrar un pacto. Puede ser que Saúl se haya enterado de lo relatado en cap. 20:12-17, aunque sus palabras también pueden referirse a la amistad entre Jonatán y David. וְאֵין־חֹלֶה «Y nadie entre vosotros tiene piedad de mí ni me revele que mi hijo ha instigado mi siervo (David) contra mí para tenderme una emboscada», *i.e.* para matar a Saúl y tomar el reino para sí. Aquí se puede observar claramente que Saúl exageraba los hechos debido a su delirio. כַּיּוֹם הַזֶּה como sucede actualmente, cf. Deut. 8:18, e.o.

Vers. 9s. Doeg el edomita no pudo resistir a esta invitación y se vió en la posición de contar a Saúl lo que él había visto durante su estadía en Nob, que Ahimelec había pedido el consejo divino para David y le había dado provisiones y la espada de Goliat. En cuanto al contenido cf. 21:1-10, donde se menciona el consejo divino, aunque éste sucedió porque Ahimelec no lo niega (ver. 15). Doeg es presentado como נִצָּב «estar encima de los siervos de Saúl» y parece haber tenido el puesto de un mayoral o un ministro del interior en el reino de Saúl. *Erdmann* está equivocado al negar la relación con 21:8, según lo cual Doeg era el principal de las manadas de Saúl y quiere interpretar junto con *de Wette* נִצָּב de la siguiente manera: «estaba junto a los siervos de Saúl» refiriéndose al ver. 6. Sin embargo, no observó que נִצָּב עַל sólo se usa para designar a aquellos que rodean a alguien que está sentado y al que rebasan, pero jamás al estar parado junto a otros que también lo están.

Vers. 11ss. En base a esta información el rey mandó llamar al sacerdote Ahimelec y a toda la casa de su padre, *i.e.* todo el sacerdocio de Nob para responsabilizarse por estos hechos. A la acusación de Saúl: «*Por qué os habéis conspirado contra mí, tú y el hijo de Isaí, dándole pan y una espada*, etc.». respondió Ahimelec, quien no estaba consciente de culpa alguna por cuanto David se había presentado con una explicación inventada careciendo el sacerdote de información alguna acerca de los acontecimientos en el palacio, de manera tranquila y digna (ver. 14): «*¿y quién entre todos tus siervos es tan fiel* (נֶאֱמָן como en Num. 12:7) *como David, yerno del rey, que tiene acceso a tu oído y honrado en tu casa?*» La explicación correcta del סָר אֶל־מִשְׁמַעְתֶּךָ, interpretado en diferente manera se puede dar a partir de la comparación de 2 Sam. 23:23 y 1 Crón. 11:25, donde se vuelve a usar מִשְׁמַעַת con el significado contextual de consejo secreto del rey, que escucha y discute con el rey sus planes secretos obteniendo מִשְׁמַעַת el significado de «audiencia». סוּר significa literalmente desviarse del camino para visitar a alguien o controlar algo (Ex. 3:3; Rut 4:1, e.o.). Por lo tanto el significado aquí es tener acceso a la audiencia. Esta interpretación es usada, según *Gesenius*, por la mayoría de los nuevos traductores, mientras que los antiguos malinterpretaron el pasaje completamente, a pesar de traducir correctamente el sentido de 2 Sam. 23:23. Pero si David había tenido tal posición en el palacio de Saúl y por cierto la había tenido durante cierto tiempo, entonces el sumo sacerdote no había cometido ningún error sino que había actuado como fiel súbdito del rey.

A esto acota Ahimelec (ver. 15): «*¿Acaso comencé hoy a consultar a Dios por él?*», *i.e.* habrá sido la primera vez que consulté a Dios en relación a planes y acciones de David que hacía por encargo del rey y que necesitaban de una decisión divina? «*Lejos esté esto de mí*», *sc.* una conspiración de la que estaba siendo acusado. «*No culpe el rey de nada a su siervo ni a ninguno de la casa de mi padre* (la falta de la cópula ו ante בֻּכָל־זֹאת se debe a la irritación en la que se encontraba el narrador), *porque tu siervo no sabe nada de todo este asunto*». בְּכָל־זֹאת de todo lo que Saúl lo había acusado.

Vers. 16s. A pesar de este testimonio veraz de su inocencia Saúl declaró la sentencia de muerte no sólo sobre el sumo sacerdote sino sobre todos los sacerdotes de Nob y ordenó a sus רָצִים corredores matar a los sacerdotes porque tal como lo explicó en su ira, «*la mano de ellos también está con David* (*i.e.* porque apoyan a David) *y porque sabían que él estaba huyendo y no me lo revelaron*». En vez del Quetib אָזְנוֹ se debe leer el אָזְנִי, aunque el Quetib también puede ser explicado a partir del cambio al estilo indirecto: «*Y no le fue* (como dijo) *revelado*». Esta sentencia de muerte fue tan cruel y tan al borde de la locura que los siervos del rey no quisieron levantar la mano para atacar a los sacerdotes de Yahvé.

Ver. 18. Y Saúl ordenó a Doeg matar a los sacerdotes y el «destapador de oídos» consumó el hecho sangriento sin parpadear. Acerca del נֹשֵׂא אֵפוֹד בָּד cf. el comentario de 2:18. La mención de los vestidos sacerdotales con el efod sirven al igual que la doble mención de los sacerdotes de Yahvé para poner en claro el pecado del sanguinario Saúl y su verdugo Doeg. Ya la vestimenta que llevaban los sacerdotes y que los identificaba como siervos santos de Yahvé debería haber hecho retroceder a Doeg a cumplir tal matanza.

Ver. 19. Insatisfecho con esta venganza Saúl mandó arrasar a la ciudad Nob, cual si fuera una ciudad derrotada en la guerra, cf. Deut. 13:13ss. Saúl identifica de tal manera su venganza personal con la cuestión de Yahvé que venga la aparente conspiración contra su persona como si hubiera sido un atentado en contra de Yahvé, el Dios Rey.

Vers. 20-23. El único que pudo salvarse de todos los sacerdotes fue uno de los hijos de Ahimelec, llamado Abiatar quien huyó tras David (אַחֲרֵי דָוִד) *i.e.* donde el fugitivo David y le avisó acerca de la venganza que Saúl había tomado de los sacerdotes. Habiendo escuchado esto David reconoció y confesó su culpa. «*Yo sabía aquel día que Doeg el edomita estaba allí y que de seguro se lo haría saber a Saúl. Yo soy el motivo de la muerte de todas las personas de la casa de tu padre*». סַבֹּתִי tiene el significado de ser motivo de algo, tal como también lo tiene el mismo ver-

bo en el árabe y en el talmud, cf. *Ges., lex. s.u.* «*Quédate conmigo y no temas, porque el que busca mi vida busca tu vida; pues conmigo estarás bajo custodia*». El abstracto מִשְׁמֶרֶת [custodia, Ex. 12:6; 16:33s.] está por el concreto con el sentido de «a salvo». El pensamiento principal es el siguiente: Dado que no existe otro que te quiera matar que Saúl, quien también quiere matarme a mí puedes permanecer aquí sin temor porque estoy seguro de estar bajo protección divina. Así habló David en la firme confianza de que el Señor lo salvaría de su enemigo y le daría el reino. La vil acción de Saúl sólo podía afirmar su fe dado que ésta era una señal de la creciente obstinación que debía acelerar su caída.

Capítulo 23. David salva a Keila, es traicionado por los habitantes de Zif y salvado en el desierto de Maon

Los hechos siguientes muestran cómo por un lado el Señor otorga a su siervo David seguridades para alcanzar el reinado, por otro lado lo lleva a una depresión profunda a fin de depurarlo y prepararlo a ser un rey según Su corazón. La ira de Saúl contra los sacerdotes de Nob no sólo llevó al sacerdote Abiatar al campamento de David sino que le otorgó la luz y el derecho sumosacerdotal para todos sus proyectos. Además, después de que el profeta Gad lo hizo regresar a Judá, una campaña militar en contra de Keila dio a David la posibilidad de mostrarse al pueblo como salvador. Y aun si este proyecto actual lo expusiera a la persecusión del furibundo Saúl, no sólo observó nuevamente la amistad fiel de Jonatán sino también la ayuda maravillosa del Dios fiel.

Vers. 1-14. *La salvación de Keila*. Después de su regreso a la cordillera de Judá, David recibió la noticia de que filisteos, *i.e.* una pequeña compañía de estos enemigos de Israel peleaban en contra de Keila y que estaban saqueando las eras donde se encontraba el trigo cosechado. Keila (קְעִילָה) estaba situado según el *Onomasticón* al este de Eleutherópolis y es el Kila actual (*Tobler, dritte Wanderung*), *vid.* el comentario de Jos. 15:44.

Ver. 2. Después de haber recibido esta noticia David preguntó al Señor (por medio del Urim y Tumim sumosacerdotal) si debía ir y derrotar a estos filisteos y recibió una respuesta positiva.

Vers. 3-5. Pero sus hombres le dijeron: «*He aquí estamos con temor aquí en Judá. ¿Cuánto más si vemos a Keila contra las filas de los filisteos?*» Para motivarlos David volvió a preguntar al Señor y respondió la confirmación divina: «*entregaré a los filisteos en tus manos*». Entonces fue con sus hombres, combatió a los filisteos y él se llevó su ganado y los derrotó salvando así a los habitantes de Keila.

En el ver. 6. se comenta el שָׂאַל בַּיהוה que cuando Abiatar huyó donde David en Keila descendió con un efod en la mano. La mención de «donde estaba David en Keila» no es de entender como si Abiatar primero tuvo que llegar a Keila y encontrar a David sino que siguiendo a David (22:20) lo encontró cuando éste ya se estaba preparando para arremeter contra Keila y fue con él. Porque aunque en 22:20 no se afirma que Abiatar haya alcanzado a David en el bosque de Haret sino que se dejó en suspenso el lugar del encuentro, que David pidiera el consejo divino antes de la campaña a Keila (por medio del oráculo sumosacerdotal) nos permite deducir que Abiatar ya había alcanzado a David antes de que éste hubiera ido a tal ciudad. Según esto la mención breve y por lo tanto imprecisa: «A David en Keila» se debe interpretar de esta manera.

Vers. 7-9. Tan pronto Saúl recibió la información de la movilización de David hacia Keila dijo: «Dios lo ha abandonado en mi mano». נכר no sólo significa observar sino también considerar extraño, tratar como tal y por eso abandonar, Jer. 19:4 (como en el árabe en la 4ª conjugación). Así también sucede aquí, donde la combinación con el בְּיָדִי se explica en base a una pregnancia del término: abandonado y expuesto a mi mano (cf. *Ges., Lex. s.u.*). Los antiguos traductores han interpretado correctamente en el sentido de נכר, πέπρακεν, *tradidit* sin que se pueda deducir que hubieran leído נָכַר en vez de נִכַּר. לָבוֹא כִּי נִסְגַּר «*porque se ha encerrado entrando en una ciudad con doble portal y barras*».

Ver. 8. «*Y Saúl convocó* (יִשְׁמַע como en 15:4) *a todo el pueblo* (de guerra) *para descender juntos a la guerra y para cercar a David y a sus hombres*» (צור como en Deut. 20:19).

Vers. 9ss. Cuando David supo que Saúl tramaba el mal contra él (tramar הֶחֱרִישׁ de חָרַשׁ, Prov. 3:29; 6:14, e.o.) preguntó al oráculo sumosacerdotal si los habitantes de Keila lo entregarían a Saúl y si Saúl bajaría por él y se alejó de allí con sus seiscientos hombres por cuanto ambas preguntas le fueron confirmadas, antes de que Saúl realizara su plan. En el pasaje 9-12 podemos observar que en el caso de pedir consejo divino por el Urim y el Tumim el aconsejado presentaba su asunto a Dios en oración a lo cual recibía una respuesta. Pero cada vez a una pregunta específica. En el ver. 11 David recibió una respuesta a las dos preguntas y tuvo que repetir la primera pregunta en el ver. 12. En cuanto a הַגִּישָׁה הָאֵפוֹד (trae el Efod) cf. 30:7 y el comentario de 14:18. En cuanto a בַּעֲלֵי cf. Jos. 24:11, Jue. 9:6. וְיִתְהַלְּכוּ בַּאֲשֶׁר יִתְהַלְּכוּ «fueron por donde pudieron», *i.e.* a lugares donde podían ocultarse sin peligro.

Ver. 14. David se refugió en el desierto de Judá en las cumbres y se escondió en la región montañosa de la región de Zif. «El desierto» es el sector desértico entre la cordillera de Judá y el Mar Muerto a lo largo de la frontera norte de la tribu de Judá hasta el wadi Fikreh al sur, *vid.* el comentario de Jos. 15:61. Diferentes sectores de este desierto llevaron nombres diferentes de acuerdo a diferentes ciudades que quedaban a lo largo de la frontera de la cordillera y del desierto. El desierto Zif es la parte del desierto de Judá que queda en la cercanía de la ciudad de Zif, cuyo nombre se encuentra en las ruinas Tell Zif, a casi dos horas al sureste de Hebrón, *vid.* el comentario de Jos. 15:55.

Ver. 14b. «*Y Saúl lo buscaba todos los días pero Dios no lo entregó en su mano*» contiene un comentario general para pasar a la próxima narración de los intentos de Saúl de vencer a David. כָּל־הַיָּמִים, *i.e.* mientras Saúl vivía.

Vers. 15-28. *David en el desierto de Zif y Maon*. La historia de la persecusión subsiguiente de David por Saúl es introducida por el relato de una visita que realizó el hijo del rey, Jonatán, a su amigo David en aquel tiempo en su escondite a fin de renovar el pacto de amistad con él y para fortalecer a David con su apoyo durante los sufrimientos pendientes.

Vers. 15 y 16. deben ser combinados en una sola oración: «*Cuando David vio que Saúl había salido... y David estaba en el desierto de Zif, Jonatán se levantó y fue donde estaba David en el bosque*». חֹרֶשָׁה de חָרַשׁ con He paragogicum significa bosque o maleza de bosque es probablemente el nombre propio de un sector cubierto de bosque o de malezas en el desierto de Zif, donde se escondía David. «No hay rastro alguno de este bosque. El sector ha perdido a través de los años y debido a la mano destructora del hombre toda decoración verde» (*van de Velde, Reisen* II, p. 105). וַיְחַזֵּק וגו «*y Dios fortaleció su mano*», *i.e. confirmavit ejus animum, non copiis aut pecunia aliove ejusmodi subsidio, sed consolatione deducta ex ejus innocentia promissionibusque Dei* [confirmó su ánimo no con ayudas o con dinero u otra ayuda similar sino con la consolación

formada por su inocencia y por la promesa de Dios] (Clericus, cf. Jue. 9:24; Jer. 23:14). «*No temas, le dijo Jonatán, porque la mano de Saúl, mi padre, no te encontrará y tú reinarás sobre Israel y yo seré segundo después de ti, Saúl mi padre también sabe esto*». Aunque Jonatán no había sido informado por David acerca de su unción, pudo haber reconocido en base al liderazgo de David y en base a las acciones de su padre que David no sucumbiría sino que recibiría el reino después de la muerte de Saúl. Jonatán declaró abiertamente lo que había insinuado en 20:13ss. y pidió humildemente que David lo pusiera en segundo lugar del reino cuando éste asumiera el reino. Aun a partir de estas últimas palabras, que también Saúl estuviera consciente de esto, no se puede deducir que Saúl hubiera recibido alguna noticia de la unción de la elección divina para ser rey. Estas palabras contienen sólo un pensamiento: también él sabe que será así. Esta comprensión debió haberse dado a Saúl a partir del rechazo de Saúl anunciado por Samuel y a partir de los éxitos de David en todos sus proyectos.

Ver. 18. Después de estas palabras ambos cerraron un pacto ante Yahvé, *i.e.* renovaron el pacto cerrado en 20:16s., 42, mediante un repetido juramento, a lo cual Jonatán regresó a casa y David se quedó en el bosque.

Un contundente contraste a la acción de Jonatán es la traición de los zifitas vers. 19-23. Éstos subieron a Guibeá para informar a Saúl que David se escondía en sus alturas en bosques, en especial «*en la colina de Haquila que está al sur de Jesimón*». La colina de Zif es un monte plano de unos cien pies de altura. «No existe una mejor vista sobre los caminos en el monte de Zif que ofrece un verdadero panorama. Los zifitas podían ver cómo David iba con sus hombres de un lado a otro y observar cómo se mostraba en el monte Haquila en el lado sur de Zif (que estaba a la derecha del desierto), a lo cual enviaron inmediatamente por Saúl y le delataron el lugar donde se encontraba su enemigo» (*v. de Velde*, *Reisen* II, pp. 104s.). הַיְשִׁימוֹן no designa aquí el límite noreste del Mar Muerto (como en Num. 21:20 y 23:28) sino el lado occidental de este mar.

Ver. 20 dice literalmente: «Y ahora de acuerdo al deseo de tu alma, o rey, de descender (de las alturas de Guibea), desciende, y será nuestra parte entregarlo en la mano del rey».

Ver. 21. Saúl los bendijo por esta traición: «Benditos seáis del Señor porque os compadecisteis de mí». En su demencia consideraba a David como su asesino y agradecía a Dios que los zifitas se habían compadecido de él para delatarle el escondite de David.

Ver. 22. En el temor de que David se le volviera a escapar los exhortó: «*Id ahora, aseguraos* (נָכוֹן sin לֵב como en Jue. 12:6) *y ved dónde está su lugar, dónde está su pie* (רַגְלוֹ אֲשֶׁר תִּהְיֶה sirve para determinar el sufijo pronominal de מְקוֹמוֹ), *quién le ha visto allí* (*sc.* todo esto debían investigar para no dejarse engañar por rumores inciertos o falsos) *porque me han dicho que es muy astuto*».

Ver. 23. Debían investigar todos los lugares (el objeto de רְעוּ se deduce a partir del contexto). «*Y regresad a mí* (אֵל־נָכוֹן) *cuando estéis seguros* (*i.e.* cuando tengáis informaciones seguras acerca de su ubicación), *y yo iré con vosotros*». וְהָיָה אִם וגו «*y si estuviera en la tierra, he de hallarle entre los miles* (*i.e.* familias) *de Judá*».

Ver. 24. Armados con esta decisión los zifitas fueron a Zif delante de Saúl (quien había de seguir con sus guerreros) mientras que David estaba reunido con sus hombres «en el desierto de Maon, en el Arabá, al sur del desierto». Maon es el actual Main y se encuentra a casi cuatro horas al Sursuroeste de Hebrón (*vid.* el comentario de Jos. 15,55), a dos horas de Zif y está a la vista de este pueblo. «Aquí parece terminarse el altiplano. Pero la cordillera principal del macizo sureño se alarga por un buen trecho en dirección suroeste, pero al suroeste el terreno decae cada vez más formando una especie de planicie más baja». Ésta es la עֲרָבָה estepa a la derecha del desierto (*van de Velde*, II, pp. 107s.).

Ver. 25. Informado acerca del arribo de Saúl y sus hombres David bajó a la peña y permaneció en el desierto de Maon. הַסֶּלַע es probablemente el monte cónico de Main (Maon) cuya cumbre está rodeada actualmente de ruinas, probablemente restos de una torre (*Rob., Pal*. II, p. 421), ya que la peña por la que bajó David sólo podía ser el monte (ver. 26) en el que David iba por un lado del monte mientras que Saúl iba por el otro lado, cuando Saúl lo perseguía al desierto de Maon.

Vers. 26s. «Y David se apresuraba (נָחְפַּז) para huir de Saúl mientras que Saúl y sus hombres rodeaban a David para apresarlo. Pero un mensajero vino a Saúl diciendo: ...entonces regresó Saúl de perseguir a David». Ambas oraciones וְשָׁאוּל וַאֲנָשָׁיו וגו (ver. 26c) y וּמַלְאָךְ בָּא (ver. 27) son oraciones circunstanciales que describen la situación detenidamente y la apódosis de וַיְהִי דָּוִד sigue a וַיָּשָׁב en ver. 28. La apódosis no se puede iniciar con וּמַלְאָךְ porque el verbo no encabeza la oración. David se encontraba por lo tanto en una situación sin salida en las manos de Saúl si Dios no lo hubiera salvado mandando a un mensajero con la noticia: «Apresúrate y ven, pues los filisteos han hecho una incursión en la tierra» a fin de retirar a Saúl de la persecusión de David.

Ver. 28. Por causa de este acontecimiento aquel lugar recibió el nombre de סֶלַע הַמַּחְלְקוֹת «peña de escape» de חָלַק con el significado de ser liso. Esta explicación es más segura que *petra divisionum i.e. ad quam diremit sunt Saúl et David* [piedra de divisiones, *i.e.* en la cual fueron separados Saúl y David] (Clericus) o «peña de separación» (*Thenius*) por cuanto חָלַק no significa separar. Ningún tipo de refutación es necesaria para tratar la traducción de *Ewald* («piedra del destino»).

Capítulo 24. David perdona la vida de Saúl

Vers. 1-8. Mientras Saúl iba a la batalla contra los filisteos David abandonó aquel lugar peligroso y se refugió en las alturas de En-Gadi, *i.e.* el actual Ain-Djidi en la mitad del borde occidental del Mar Muerto (*vid.* el comentario de Jos. 15:62) donde pudo llegar desde Maon en una marcha de seis a siete horas. Esta región es altamente calcárea pero las peñas contienen una fuerte mezcla de creta y guijarros. En su rededor se elevan montes cónicos sin vegetación alguna con una elevación de entre doscientos a cuatrocienos pies y que por lo general caen hacia el mar. Las montañas empinadas son cortadas por algunos wadis que se han incrustado en profundos acantilados. «Toda este sector está lleno de cuevas que debieron servir a David y a sus hombres como refugio, tal como aun hoy en día suelen ser usados por los desterrados (*Rob.*, II, pp. 431ss.).

Vers. 2s. Cuando Saúl se enteró de eso al regresar de la campaña contra los filisteos tomó consigo a tres mil guerreros para buscar a David y a sus hombres en los peñascos de las cabras monteses. צוּרֵי הַיְעֵלִים [peñasco de las cabras monteses] probablemente no es el nombre propio de ciertos peñascos sino tan sólo la designación general de los peñascos de aquella región por cuanto en ese lugar vivían cabras monteses y gamuzas como actualmente todavía lo siguen haciendo (*Rob.*, II, p. 432).

Ver. 4. Cuando Saúl llegó a uno de los rediles de ovejas en el camino donde había una cueva, entró en ella para cubrir sus pies mientras que David y sus hombres estaban sentados en los rincones de la cueva. *Van de Velde*

(*Reisen* II, p. 74) identifica el lugar donde los rediles estaban en el camino con el valle del wadi. Jareitun al suroeste del monte de los francos y al noroeste de Tecoa, un valle desierto y de difícil acceso. «Paredes verticales que se elevan por centenares de pies forman los lados de este acantilado, piedra sobre piedra y cornisa sobre cornisa sin alguna señal de hospitalidad o posibilidad de dar hospedaje a otros que no sean cabras monteses». Cerca de la ruina del pueblo Jareitún, a cinco minutos al este, se encuentra una cueva muy grande con una entrada muy angosta y cubierta de piedras; con muchas bóvedas laterales y en cuyo interior existe obscuridad absoluta al menos para aquel que entra en la bóveda calcárea. La suposición de que esta sea la cueva en la cual entró Saúl para hacer sus necesidades y en cuya parte posterior se encontraba David y sus hombres es apoyada por un lado por el hecho que esta cueva estaba en el camino de Belén a En-Djidi y probablemente sea una de las mayores cuevas del sector, si no la mayor, y que por otro lado, *Pococke*, *Beschreibung des Morgenlandes* II, p. 61 los francos tildaron a esta cueva de laberintos, los árabes Elmaana, *i.e.* escondite y relatan que una vez se ocultaron treinta mil personas en ella para escapar de una epidemia. En contra de esta suposición se puede presentar la distancia de En-Djidi, de alrededor de tres a cuatro millas alemanas y la cercanía a Tecoa, de manera que la región pertenece más a la región del desierto de Tecoa que al desierto de En-Gadi. Según la mayoría de los antiguos traductores הָסַךְ אֶת־רַגְלָיו como Jue. 3:24 es un eufemismo para hacer sus necesidades personales, durante lo cual los orientales suelen cubrir sus pies. No significa dormir como lo afirman la *Peschitto*, *Michaelis* y otros. Porque aunque lo siguiente parece apoyar esta traducción no hay motivo por el cual este término eufemístico deba ser usado para designar el dormir. הַמִּשְׁכָּרָה יַרְכָתֵי los lados ulteriores, *i.e.* los rincones posteriores de la cueva.

Vers. 5s. *Entonces los hombres de David le dijeron: «Mira, este es el día del que te habló el Señor: «He aquí voy a entregarte a tu enemigo en tu mano, y harás con él como bien te parezca».* Aunque estas palabras se podrían basar en un dicho que David había recibido por algún profeta, probablemente Gat, lo siguiente muestra que David no había recibido tal dicho y que el sentido de las palabras de sus hombres era: «*He aquí hoy es el día en el que el Señor te dice*...», o sea que los que decían eso interpretaban el hecho que Saúl había caído en poder de David como un regalo de Dios, como una señal divina para aprovechar la situación para matar a su enemigo principal llamando esta señal «palabra de Yahvé». Entonces David se levantó y cortó a escondidas la orilla del manto de Saúl.

Ver. 6. Pero después de esta acción el corazón de David le haría, *i.e.* la conciencia le remordía porque consideraba este corte como atentado contra el rey.

Ver. 7. Por eso respondió aun más decidido a las palabras de sus hombres: «*Yahvé me guarde* (*vid.* el comentario de Jos. 22:29) de אם (partícula juramental) *hacer tal cosa contra mi señor, el ungido de Yahvé, de extender contra él mi mano*». Estas palabras de David ponen en claro que no había recibido palabra alguna de Yahvé acerca de proceder con el rey como bien le parezca. Saúl es intocable porque es el ungido del Señor.

Ver. 8. Con estas palabras (שָׁסַע, verbis dilacerare) David contuvo a sus hombres y no les permitió levantarse en contra de Saúl, *sc.* para matarlo.

Vers. 8b-16. Pero cuando Saúl hubo abandonado la cueva David se levantó, salió de la cueva y lo llamó: «*¡Mi Señor el rey!*» Cuando el rey miró tras sí le dijo palabras en profunda reverencia pero que tocaban la consciencia y que acusaban la injusticia de la persecusión y la desconfianza del rey. «*¿Por qué escuchas las palabras de los hombres que dicen: Mira que David procura tu mal? He aquí, hoy han visto tus ojos que el Señor te ha puesto en mis manos en la cueva en este día; y algunos me dijeron* (אָמַר pensaron) *que te matara pero yo tuve piedad de ti*». וַתָּחָס עָלֶיךָ *lit.* (mi ojo) tuvo piedad de ti (cf. Gen. 45:20; Deut. 7:16, e.o.), a lo cual hay que suplir עיני.

Ver. 12. *Para confirmar lo dicho le mostró la orilla de su manto diciendo: «Mira, padre mío».* Este tratamiento es una expresión de piedad infantil que David presentó ante el ungido del Señor. כִּי בָכָרְתִי וגו «*puesto que corté la orilla de tu manto y no te maté, reconoce y ve que no hay maldad en mis manos*, *i.e.* que no trato con malicia y rebelión, *y que no he pecado contra ti a pesar de que tú acechas mi vida para quitármela*».

Vers. 13s. Después de haber aclarado al rey que no tenía motivo alguno para matarlo puso al Señor como juez en medio de él y su perseguidor: «*Yahvé me vengará de ti pero mi mano no será contra ti*». Tal como lo dice el proverbio de los antiguos (הַקְּדֶמוֹנִי está en posición colectiva): «*De los malos procede la maldad, pero mi mano...*». El sentido es el siguiente: Sólo un impío podría querer vengarse, yo no.

Ver. 15. Y en caso de que quisiera enfrentarse al rey le faltaría el poder necesario. Este pensamiento forma la transición al ver. 15: «*¿Tras quién ha salido el rey de Israel? ¿A quién persigues? A un perro muerto, a una pulga*». Con estas comparaciones David quiere presentarse como una persona pacífica e insignificante a quien Saúl no necesitaba temer y cuya persecusión el rey debía estimar por debajo de su honor. Un perro muerto no puede morder y hacer daño y es un objeto por el cual no debía preocuparse un rey, cf. 2 Sam. 9:8 y 19:9, donde se añade el término del menospreciado. La comparación con la pulga se debe a la insignificancia de este animalito, cf. 26:20.

Ver. 16. Dado que Saúl no tenía realmente un motivo para perseguir a David éste puede encargar esta situación a Dios, el Señor, a que la dirija como juez y que lo salve de la mano de Saúl. וְיִרֶא que Él vea y defienda mi causa.

Vers. 17-22. Estas palabras surgieron efecto en Saúl. El comportamiento de éste ablandó el corazón de Saúl de tal manera que lloró y le confesó: «*Tu eres más justo que yo porque tú me has tratado bien mientras que yo te he tratado con maldad*», y tú me lo has demostrado hoy.

Ver. 20. «*Si un hombre halla a su enemigo ¿lo dejará ir sano y salvo?*» Esta negativa refleja la idea: Si un hombre halla a su enemigo no se lo deja ir sin heridas. «*Tú has actuado totalmente diferente para conmigo*». Este suplemento se da a partir del contexto y a éste se suple lo siguiente: «*El Señor te recompense con bien por lo que has hecho por mí hoy*».

Ver. 21. Este deseo fue sincero. El proceder de David para con él había derrotado momentáneamente al espíritu malo en su corazón y había cambiado el parecer de Saúl. En esta situación aun se sintió obligado a decir a David: «Sé que ciertamente serás rey y que el reino de Israel será establecido en tu mano». Saúl no podía ocultar esta convicción después de su rechazo y después de los fracasos de todas sus acciones contra David y fue precisamente esta convicción lo que lo llevaba a perseguir a David cuando el espíritu malo controlaba a Saúl. Ahora que había una mejora en el alma de Saúl la declaró sin envidia pidiendo a David tan sólo la promesa que no cortaría su descendencia después de su muerte (אַחֲרַי) y que no borrará el nombre de la casa de su padre. El nombre es borrado cuando se aniquila a todos los descendientes lo cual solía suceder en el oriente cuando había un cambio de dinastías, algo que sucedió algunas veces en el reino de las diez tribus, cf. 1 R. 15:28ss., 16:11ss., 2 R. 10).

Ver. 22. Una vez que David hubo jurado eso, Saúl regresó a casa pero David se quedó en el refugio porque no confió en la durabilidad del cambio de sentido de Saúl. הַמְּצוּדָה designa aquí el terreno montañoso del desierto de Judá (cf. 22:5, donde se lo usa de manera diferente).

Capítulo 25. La muerte de Samuel. Nabal y Abigail

Ver. 1. Aquí se incluye la muerte de Samuel porque cayó justo en ese tiempo. Que todo Israel se reuniera para sepultarlo y lo llorara fue una señal de que su actuar profético fue reconocido en toda la nación como bendición. Desde los días de Moisés y Josué no hubo hombre a quien el pueblo le debiera tanto como a Samuel a quien con justa razón se le ha llamado reformador y restaurador de la teocracia. Lo enterraron בְּבֵיתוֹ [en su casa en Ramá]. בֵּיתוֹ no significa tumba o mausoleo ni ciudad natal sino simplemente la casa junto con el patio adyacente donde Samuel fue depuesto en una tumba construida para él. Después de la muerte de Samuel David descendió al desierto de *Parán*, *i.e.* en el sector norte del desierto árabe que colindaba a la con la cordillera de Judá (*vid.* el comentario de Num. 10:12), probablemente porque no encontró más medios de subsistencia para sí y para sus seiscientos hombres[65].

Vers. 2-44. La siguiente historia de la torpeza de Nabal y la acción inteligente y honrosa de su esposa comprensible y creyente Abigail contra David muestran cómo Yahvé cuidaba a su siervo David y no sólo lo guardaba de un ataque por emociones que hubiera peligrado su designación de rey sino que también cambió la necesidad en la que había caído en alegría y salvación.

Vers. 2-13. En Maon, en las montañas de Judá (*vid.* el comentario de Jos. 15:55), vivía un hombre rico (גָּדוֹל grande en posesiones y riquezas) que tenía sus bienes en Carmel. מַעֲשֶׂה bien, empresa, posesión, cf. Ex. 23:16. *Carmel* no es la cordillera del mismo nombre (*Thenius*) sino el actual Kurmul en las montañas de Judá a media hora al noroeste de Maon, *vid.* el comentario de Jos. 15:55. Este hombre poseía tres mil ovejas y mil cabras y estaba trasquilando en Carmel. Se llamaba Nabal (נָבָל insensato). Seguramente no fue su nombre real sino sólo su epíteto que había recibido de boca del pueblo por su insensatez. Su esposa *Abigail* era טוֹבַת־שֵׂכֶל de buen entendimiento, *i.e.* inteligente y de hermosa apariencia. El hombre en cambio era áspero y malo en sus tratos. Procedía de los descendientes de Caleb. Eso lo presenta el Kerí כָּלְבִי de la versión aramea y la vulgata. El Quetib se debe leer כִּלְבּוֹ «conforme a su corazón» pero es traducido por la LXX con ἄνθρωπος κυνικός y abstraído por Josefo la árabe y siriaca de כֶּלֶב y debe ser entendido como la forma de ser animal del hombre.

Vers. 4s. Cuando David escuchó en el desierto que Nabal estaba trasquilando ovejas que generalmente eran relacionadas con banquetes (*vid.* el comentario de Gen. 38:12) envió a diez hombres jóvenes a Carmel y le deseó suerte y paz, recordarle los servicios amistosos ofrecidos a sus pastores y pedirle un regalo para sí y para sus hombres. שְׁאֵל לוֹ לְשָׁלוֹם preguntar por su bienestar, *i.e.* saludarlo amablemente, cf. Ex. 18:7. La traducción de לְחַי es insegura y ya fue interpretada por los antiguos traductores con suposiciones inseguras. La explicación más sencilla parece ser: *in vitam*, para vivir, como deseo con el sentido: Suerte a ti (Lutero, Maur.) a pesar de que sólo encontramos el uso de חַי en el singular con el significado de vida en la fórmula de juramento חַי נַפְשֶׁךָ e.o. Pero si tenemos que tomar a חַי como adjetivo entonces לְחַי podía ser explicado elípticamente como llamado: suerte a los vivientes. Que חַי no se pueda combinar con אֱמֹרְתֶּם (hablad de él, al viviente como si todavía viviese) se puede notar por el hecho de que David no dudaba que Nabal todavía vivía. También las siguientes palabras וגו וְאַתָּה שָׁלוֹם deben ser interpretadas como un deseo: ¡Paz sea con tu casa y con todo lo que es tuyo! Después de este saludo debían presentar su deseo: «*He oído que tienes esquiladores. Tus pastores han estado con nosotros y no los hemos maltratado* (הָרֹעִים como Jue. 18:7; respecto a la forma cf. *Ges.*, §53,3, nota 6), *ni les ha faltado nada todos los días que estuvieron en Carmel*».

Estando en el desierto los hombres de David se unían a los pastores de Babal y les ofrecían algunos servicios y los protegían a ellos y a las manadas contra los habitantes del sur del desierto (beduinos árabes). Éstos por su parte les daban alimentos e informaciones. De esa forma David se presentó incluso en el exilio como protector del pueblo. וְיִמְצְאוּ «*por tanto permite que los hombres* (los jóvenes enviados por David) *hallen gracia ante tus ojos porque hemos llegado en un buen día* (*i.e.* día festivo). *Te ruego que de lo que tengas a la mano des a tus siervos y a tu hijo David*». Con la mención de «tu hijo» David toca el sentir paternal de Nabal. En lo que concierne al asunto, «aun en tiempos actuales un jeque árabe de un desierto vecino no se presentaría personalmente o por mensajeros si estuviera en una situación festiva cerca de una ciudad o de un pueblo y su mensaje sería en forma y carácter sólo un eco del de David» (*Robinson, Pal.* II, p. 429).

Ver. 9. Los mensajeros de David dirigieron la palabra a Nabal y וַיָּנוּחוּ «esperaron», *sc.* la realización del pedido. De menor calidad idiomática y aun idiomáticamente incomprensible es el פָּסְקוּ de la versión aramea y el siluerunt de la Vulgata. La LXX presenta καὶ ἀνεπήδησε «y él (Nabal) se levantó», cual si hubieran leído וַיָּקָם (cf. LXX en 20:34). Esta traducción, según la cual la palabra pertenece a lo siguiente, tan sólo da un sentido concreto en caso de que si וַיָּקָם hubiera constado en el texto, el origen y el uso común de וַיָּנוּחוּ pudiera explicarse de algún modo.

Ver. 10. Nabal rechazó a los solicitantes abiertamente: «*¿Quién es David? ¿Quién es el hijo de Isaí?*» *i.e.* qué me interesa Da*vid*. «*hoy en día hay muchos siervos que huyen de su señor*». Con esto señala a David como vagabundo que huyó de su señor para justificar su avaricia.

Ver. 11. «*¿He de tomar mi pan, mi agua y la carne que he preparado para mis esquiladores y he de dárselos a hombres de*

---

65. «En vez de פארן *Thenius* lee según el ver. 2 מעון con la LXX», comenta *Wellhausen* el ver. 1. También *Ewald* y Bunsen prefieren esta variante aunque ésta sólo se basa en el códice vaticano porque el códice alejandrino presenta Φαράν. Aún si fuera original en la LXX, esta variante debe su origen a las dudas que presentaron *Thenius* y sus alumnos porque el desierto de Parán está demasiado lejos como para que David se retirara a aquel lugar y מעון sólo es una conjetura que se basa en el ver. 2 la objeción de *Thenius* de que con פארן nos ubicamos cerca de la frontera con Egipto y que David envió desde allí (según ver. 4) por una distancia de 15 millas geográficas mensajeros a donde Labán se debe a una noción geográfica equivocada del desierto de Parán. Ésta no debe ser buscada en la frontera de Egipto sino que se ubicaba al norte hasta la frontera sur de Palestina. Según Num. 13:1 y 26 Kades quedaba en el desierto de Parán. Pero según el geógrafo árabe Makdisi (*vid. Del., Gen.*, p. 575) Kades estaba a un día de viaje de Hebrón midiendo en el mapa la distancia entre Maon y Kades (en la ubicación demostrado por *Wetzstein* en *Delitzsch*) se encontraba en línea recta a diez horas de viaje o 6,25 millas geográficas. De acuerdo a esto, David podía retroceder con facilidad al desierto si no se sentía seguro en Judá y regresar pronto a la cordillera de Judá donde lo encontramos en el cap. 26. La suposición de *Ewald* (*Geschichte der Väter Israels*, p. 750) de que el desierto de Parán es idéntico con el Φάραγξ Φαράν mencionado por *Josefo*, bell. jud. IV, 9,4 en el pueblo Naîn y que Naîn debe ser cambiado en Maîn y ser considerado como Maon es innecesaria e improbable.

los cuales no sé de dónde son?» וְלָקַחְתִּי es perfecto con Waw consecutivo y la oración completa es una pregunta.

Vers. 12s. Los mensajeros regresaron con esta respuesta donde David. Su respuesta terca debió haber encendido su ira. Ordenó a sus hombres ceñirse sus espadas y subió con cuatrocientos hombres para vengar estas palabras de Nabal, mientras que doscientos hombres se quedaron con el bagaje.

Vers. 14-31. Por más comprensible que resulte la ira de David en esa situación, no fue justa ante Dios sino que se trató de un efervecer de sentimientos pecaminosos que no correspondían al siervo de Dios. Realizando sus intenciones pecaría contra el Señor y contra su pueblo. El Señor lo guardó de este pecado al enterarse la mujer inteligente y creyente de Nabal, Abigail, de lo sucedido y supo apaciguar la ira de David con una intervención rápida y eficaz.

Vers. 14s. Abigaíl supo por uno de los jóvenes (de Nabal) lo ocurrido (בָּרַךְ desear suerte y salud, *i.e.* saludar como en 13:10 y יָעַט de עיט enfurecerse, *vid.* por la forma el comentario de 15:19 y 14:32) y a la vez lo positivo de la protección de los hombres de David para con los pastores de Nabal, cómo ellos no les habían maltratado, no les robaron o hurtaron nada sino que los habían protegido constantemente. «*Como un muro fueron para nosotros tanto de noche como de día, todo el tiempo que estuvimos con ellos apacentando las ovejas*», *i.e.* un muro de protección contra los beduinos que vivían en el desierto. En cuanto a la construcción de יְמֵי הִתְהַלָּכְנוּ cf. *Ew*., §286i.

Ver. 17. «*Ahora pues*», siguió el joven, «*reflexiona y mira lo que has de hacer, porque el mal ya está determinado* (כָּלָה como en 20:9) *contra nuestro señor y contra toda su casa, y él* (וְהוּא, *i.e.* Nabal, no David) *es un hombre tan indigno* (אִלְיָעַל מִדַּבֵּר) *que nadie puede hablarle.*

Vers. 18s. Entonces Abigail se dio prisa y tomó varios regalos de alimentos: doscientos panes, dos odres de vino, cinco ovejas ya preparadas, *i.e.* sacrificadas (עֲשׂוּיוֹת forma no común de עֲשׂוּיוֹת, *vid. Ew*., §189d), cinco seahs (36,5 litros) de grano tostado (קָלִי, *vid.* 17:17), cien uvas pasas y doscientos צִמֻּקִים [tortas de higos] hechos de higos comprimidos y juntados y mandó estos regalos cargados en asnos en dirección a David mientras que ella misma seguía a los regalos a fin de apaciguar personalmente la ira de David. Todo esto hizo sin informar una sola palabra a su esposo.

Ver. 20. Y sucedió que cuando ella cabalgaba en su asno y descendía por la parte encubierta del monte, he aquí que David y sus hombres venían bajando hacia ella y se encontró con ellos. סֵתֶר הָהָר una parte encubierta del monte probablemente es una hendidura entre dos cumbres de un monte. A partir de esto se explica el uso de יָרַד «bajar» tanto de Abigail por un lado como de David por el otro.

Vers. 21 y 22 contienen una oración circunstancial injertada como paréntesis para explicar lo siguiente: David había dicho: Ciertamente (*i.e.* por ningún otro motivo sino para ser descepcionado en mis expectativas) he cuidado todo lo que éste tiene en el desierto, de modo que nada se perdió de todo lo suyo y él me ha devuelto mal por bien. Así haga Dios a los enemigos de David, y aun más si al llegar la mañana he dejado a uno que orine contra la pared, *i.e.* así debe castigar Dios a los enemigos de David, seguro que no dejaré de todo lo que el tiene. Este juramento, en el cual el castigo divino no es solicitado por el que presta el juramento (así me haga el Señor, sino a los enemigos de David) es análogo al cap. 3:17, donde el castigo le es anunciado a alguien, sólo que aquí se refiere a los enemigos en general en vez del לְךָ porque el juramento no fue dicho a oídos del que debía escucharlo. No hay motivo para dudar de la autenticidad del texto. El contenido de esta maldición se explica con el hecho que David estuvo convencido de la consciencia de sufrir y pelear por el Reino de Dios y identifica en la ofensa de Nabal un ataque en contra del Señor y de su Reino. Las palabras מַשְׁתִּין בְּקִיר [dejar uno solo] sólo se usan en textos en los que se habla del exterminio de una generación o una familia hasta el último hombre (además de este pasaje esta palabra aparece en 1 R. 14:10; 16:11; 21:21; 2 R.. 9:8) no señala originalmente a un perro (según *Efrén el sirio, Juda ben Karish, Abúlveda*, e.o.) ni la casta inferior de personas (*Winer, Maur. Thenius*, e.o.) ni a algún niño maleducado (*L. de Dieu*, *Ges*., *Lex. ed. Dietrich*), sino, como se puede observar en los comentarios adicionales en 1 R. 14:16; 21:21 y 2 R. 9:8, cada persona masculina, cf. *Bochart., Hieroz*. I, p. 776, ed. Ros. y *Roediger, ad. Ges., thes.*, pp. 1397ss.

El ver. 23 se conecta directamente al ver. 20. Cuando Abigail vio a David se apresuró a bajar del asno y cayendo sobre su rostro delante de David se postró en tierra diciendo: «*Sólo sobre mí sea la culpa. Te ruego que permitas a tu sierva que te lo revele*». Ella toma la responsabilidad de la situación esperando que David no se vengara de ella.

Ver. 25. «*Que no haga caso a este hombre malo, Nabal, porque conforme a su nombre así es, un insensato y la insensatez está con él*». Pero ella no había visto a los mensajeros de David. *Bono argumento prudens mulier utitur: stulto enim aliquid condonandum est a sapienti* [la mujer prudente usa un buen argumento: que el hombre sabio perdonara al insensato] (Seb. Schmidt). Después de esto busca apaciguar a David con tres argumentos iniciados por וְעַתָּה (vers. 26s.) antes de pedir su perdón (ver. 28). Primero menciona la dirección divina que acompaña a su intercesión por la cual David fue impedido de derramar sangre[66]. «*Vive el Señor y vive tu alma puesto que el Señor te ha impedido derramar sangre y vengarte*» (*lit.* que tu mano te ayudó). אֲשֶׁר como en 15:20 introduce la oración, *lit.* así como tu vives, así es. Además menciona que Dios es el vengador del malo: expresando el deseo de que todos los enemigos de David sean como Nabal, aunque hay que añadir que en el Antiguo Testamento la insensatez es sinónimo de paganismo lo cual conlleva alto castigo divino[67]. Es necesario suplir el verbo de la oración anterior en las palabras «y los que buscan mal contra mi señor» se conviertan igualmente en insensatos.

Ver. 27. Finalmente se refiere al regalo haciéndolo de tal forma que no lo ofrece directamente a David sino que tan sólo lo define como una dádiva para los acompañantes de David. «*Y ahora permite que esta bendición* (בְּרָכָה

---

66. *Argumentum sumit ab occursu mirabiliter tempestivo, ut divina providentia recte inde et facile colligi possit. Q.d. Et nunc quod adeo tempestive tibi occurro, agnosces mecum pie providentiam divinam, quae ita hoc disposuerit, ne forte sanguinem innocentem funderes* [Ella basa su argumento en el encuentro maravillosamente tempestivo de manera que la divina providencia, recta y real, pudo reunirlos, *i.e.* y ahora porque yo me encuentro contigo reconoce conmigo la pía providencia divina que ha organizado todo esto para que no viertas sangre inocente] (Seb. Schmidt).

67. Seb. Schmidt comenta correctamente: *Promissionis divinae Davidem monet. Non quod prophetaverit, sed quod sumserit eam ex generalibus promissionibus verbi divini. Et haec est, quod quisquis bene facit inimicis ipsius: juxta dictum: Mea est vindicta, ego retribuam. Atque hoc est quod Abigajil dicit: Et nuunc sicut Nabal hostes tui erunt.* [Ella recuerda a David la promesa de Dios. No es que ella hubiera profetizado sino que ella compiló la respuesta de todas las promesas de la Palabra de Dios. La promesa se refiere a que todo aquel que haga bien a sus enemigos y no se vengue de ellos a éste Dios lo pondrá por sobre los mismos enemigos, de acuerdo a lo dicho: Mía es la venganza, yo pagaré. Y esto es lo que Abigail dijo: Y que ahora sean tus enemigos como Nabal].

aquí y en 30:26 como en Gen. 33:11, cf. 2 Cor. 9:5s.) *que ha traído tu sierva sea dada a los jóvenes que acompañan a mi Señor*». En cuanto a בַּרַגְלַי cf. Ex. 11:8; Jue. 4:10, e.o.

Ver. 28. La mujer inteligente y creyente basa la petición de perdón por la culpa tomada sobre sí con la promesa de la amplia bendición con la cual el Señor recompensará a David. Con estas palabras confiesa su fe firme en la elección divina como rey de Israel tan clara y concisamente que sus palabras bordean el estilo de la profecía. «*Porque el Señor establecerá una casa duradera para mi señor* (cf. 2:35 y al respecto 2 Sam. 7:8s. donde el Señor confirma este deseo a David por medio de su promesa) *porque mi señor pelea las batallas de Yahvé y el mal no se hallará en ti todos tus días*». רָעָה el mal, *i.e.* accidentes, malicias porque la noción de que David será protegido ante una injusticia es afirmado en el ver. 31. מִיָּמֶיךָ *lit.* desde tus días, *i.e.* desde el inicio de tu vida.

Ver. 29. «*Y si alguno se levanta para perseguirte y buscar tu alma entonces el alma de mi señor será ligada en el haz de los que viven con el Señor tu Dios*». La metáfora es tomada de cosas valiosas que se amarraba en un paquete para que no sufrieran daño. Las palabras no se refieren directamente a la vida eterna con Dios en el cielo sino tan sólo al cuidado del creyente en esta tierra en la gracia y comunidad con el Señor. Pero todo aquel que vive protegido por la gracia del Señor de manera que no hay enemigo que le afecte o que pueda atacar su vida, no sucumbirá en el momento de la muerte temporal sino que recibirá la vida eterna. «*Pero la vida de tus enemigos la dañará como de en medio de una honda*». כַּף הַקָּלַע el medio (cf. Gen. 32:26) de la honda es la hondura en la que se colocaba la piedra a tirar.

Vers. 30s. Abigail cierra sus peticiones con la aseguración de que el perdón de la acción no vendrá mal a David cuando sea rey sobre Israel para no vertir sangre inocente y para ayudarse a sí mismo así con el deseo de que se acuerde de ella. Las palabras «y sucederá que cuando el Señor haga por mi señor conforme a todo el bien que Él ha hablado a ti, y te ponga por príncipe sobre Israel» parecen mostrar que Abigaíl había recibido información, probablemente por Samuel o por algún discípulo del colegio de profetas acerca de la unción y el llamamiento de David. No hay motivo para refutar esta suposición aunque no pueda ser ratificado históricamente. Abigail testifica un desarrollo y una madurez de la vida de fe que sólo pudo haber sabido por el contacto con el profeta. Se sabe de Elías y Eliseo que solían encontrarse con fieles. ¿Qué nos impide asumir lo mismo de Samuel? La falta de testimonios concretos es reemplazada por los testimonios breves que por lo general son informaciones acerca de la influencia que Samuel había tenido sobre Israel.

Ver. 31. presenta la apódosis del ver. 30. «*Esto* (זֹאת, *i.e.* la acción insensata de Nabal por la cual Abigaíl había intercedido ver. 28) *no te será para tambalear* (לְפוּקָה) *ni tropezadero de corazón* (לְמִכְשׁל לֵב) *por haber derramado sangre inocente* (וְלִשְׁפְכַךְ־דָּם) *y como por haberse vengado mi señor*». וְלִשְׁפְכַךְ־דָּם es usado paralelamente a לְפוּקָה y no puede ser subordinado por la Vulgata, Lutero y otros a lo anterior en el sentido «que no has vertido sangre inocente etc.». En esta conexión no sólo se sobreentiende la cópula ו sino que el «no» es incluido arbitrariamente para obtener un sentido correcto que las palabras *quod effuderis sanguinem innoxiam* de la Vulgata no tienen. וְהֵיטִיב debe ser visto como una oración condicional: Y Yahvé hará bien a mi Señor.

Vers. 32-38. Estas palabras debieron haber apacentado la ira de David. En su respuesta alabó al Señor por el hecho que éste le envió a Abigail (ver. 32). Después alabó a Abigail por su sensatez (טַעַם) y su acción, por la que lo guardó de culpa de sangre (ver. 33), porque de otra manera hubiera cumplido la venganza decidida contra Nabal (vers. 22 y 34). וְאוּלָם es adversativo aunque מְהָרְתִּי es el infinitivo constructo Hifil de רָעַע. כִּי ὅτι introduce el contenido de la aseveración y es repetido antes del juramento: כִּי אִם ... כִּי אִם (que) sino ... (que) seguramente no hubiera cabido, cf. 2 Sam. 2:27. La forma poco común תָּבאתִי imperfecto con la terminación del perfecto podría ser un error ortográfico de תָּבאִי (*Olshammer, Grammatik*, pp. 452 y 525) pero también puede ser una forma determinativa de la 2ª pers. fem. imperf. Como תָּבוֹאתָה en Deut. 33:16; cf. *Ew.*, §191c.

Ver. 35. Entonces David recibió de su mano lo que ella había traido y mandó a Abigail regresar a su casa asegurándole que le había concedido su petición. נָשָׂא פָּנִים como en Gen. 19:21 e.o.

Ver. 36. Llegada a casa Abigail encontró a su marido en un banquete, cual banquete real. El corazón de Nabal estaba alegre (עָלָיו «en esto» se refiere al מִשְׁתֶּה [banquete], cf. Prov. 23:30) y estaba muy ebrio, de manera que no le contó nada hasta el amanecer.

Ver. 37. Cuando pasó el vino a Nabal, *i.e.* cuando estuvo sobrio, le contó lo acontecido a lo cual éste se asustó tanto que su corazón dejó de latir. Esto lo dicen las palabras: «*su corazón murió en su interior y se puso como una piedra*». El motivo seguramente no fue sólo el susto por la pérdida (*Thenius*), ni tan sólo el susto por el peligro en el que había estado y que no creía que hubiera pasado sino a la vez el disgusto de haber sido humillado por su mujer porque es presentado como hombre duro, *i.e.* inflexible.

Ver. 38. Unos diez días después el Señor lo hirió y murió, *i.e.* el Señor puso fin a su vida con un nuevo ataque cardíaco.

Vers. 39-44. Cuando David se enteró de la muerte de Nabal alabó a Yahvé que había defendido la causa de su afrenta de Nabal y que lo había preservado de una venganza personal. אֲשֶׁר רָב וגו «*que ha defendido la causa de mi afrenta en contra de Nabal*». נָבָל no pertenece a חֶרְפָּתִי sino a רָב. La construcción de ריב con מן es pregnante: pelear (y liberar) de la mano de alguien, cf. Sal. 43:1 mientras que aquí se usa el término de tomar venganza de alguien.

Ver. 40. Después de esto David envió mensajeros donde Abigail y le informó que quería tomarla para sí por mujer lo que ella aceptó sin consideraciones.

Ver. 41. Postrada en tierra dijo a los mensajeros: «*He aquí vuestra sierva es una criada*» (*i.e.* está dispuesta a ser una criada) «*para lavar los pies de los siervos de mi señor*», *i.e.* en los términos típicos de los orientales: estoy dispuesta a raealizar los trabajos más denigrantes.

Ver. 42. Y se levantó apresuradamente, montó en un asno, acompañada por cinco siervas y siguió a los mensajeros de David y fue su mujer.

Ver. 43. El narrador incluye una información adicional acerca de las mujeres de David. «*Y David había tomado también a Ahinoam de Jezreel y ambas fueron mujeres suyas*». גַּם señala al matrimonio de David con Mical, la hija de Saúl (18:28). *Jezreel* no es la ciudad homónima en la tribu de Isacar (Jos. 19:18) sino la que queda en los montes judeos (Jos. 15:56).

Ver. 44. Saúl había quitado a su hija Mical a David y se la había dado a *Palti* de Galim. En 2 Sam. 3:15 *Palti* es llamado *Paltiel*. Según Isa. 10:30 Galim es una ciudad situada entre Guibea de Saúl y Jerusalén y *Valentiner* (*deutsch-morgenländische Zeitschrift* XII, p. 169) asume que se ubicaba en el monte Kirbet el Djisir situado al sur de Tuleil el Phul (= Guibeá de Saúl). Después de la muerte de Saúl David solicitó que se la devolviera (*vid.* 2 Sam. 3:14ss.).

Capítulo 26. David es traicionado por los zifeos y perdona nuevamente a Saúl

La repetición de la traición de los zifitas así como el nuevo perdón de Saúl en sí no prueban que el relato de nuestro capítulo sea una saga diferente a lo relatado en 23:19-24:23. En una persecusión que dura años y que sucede en un territorio tan pequeño como lo es el desierto de Judá una escena como esta no puede caer en cuenta. La mención de que «Saúl debió haber sido un monstruo moral, lo que verdaderamente no fue, seduciendo a David calculadamente y por la misma persona, nuevamente trata de matarlo después de que éste le hubiera perdonado tan generosamente su vida» (*Thenius*), no sólo revela un conocimiento superficial del corazón humano sino que también se basa en la suposición de que Saúl no hizo esto y es refutado por el hecho de que Saúl no dejó de buscarlo en el territorio después de que David le hubiera perdonado su vida. Así David se vio obligado a esconderse donde los filisteos, como se puede ver en el cap. 27, el cual *Thenius* asigna a la misma fuente que el cap. 24.

La congruencia de ambos relatos se reduce a los elementos exteriores e irrelevantes. Éstos consisten en que los zifeos van dos veces a Guibeá para informar a Saúl que David se encontraba en su región, en el monte Haquila y que ambas veces Saúl sale con tres mil hombres a perseguir a David. El grupo de los tres mil hombres era la guardia que Saúl había preparado para las pequeñas batallas (13:2) y el monte Haquila parece ser un lugar ideal para construir un campamento. Por otro lado las condiciones individuales y las consecuencias de ambos acontecimientos son totalmente diferentes. En la primera traición David se retiró al desierto de Maón y fue rodeado por Saúl en un monte y pudo escapar tan sólo porque Saúl se vió obligado a abandonar la acción por causa de una incursión bélica de los filisteos (23:25-28). En la segunda traición Saúl se situó en el monte Haquila mientras que David se había escondido en el desierto vecino, desde donde incursionó en el campamento de Saúl y habría podido matar a su enemigo (26:3ss.). También los acontecimientos alrededor del perdón de la vida de Saúl son diferentes. En el primer relato Saúl entró en la cueva en el desierto de En-Gadi, en cuyo fondo se encontraba David y sus hombres, sin haber sabido de la cercanía de David (24:2-4). En la segunda vez David entró al campamento de Saúl en el monte Haquila, acompañado por Abisai, mientras el rey y sus hombres dormían (26:3,5). Aunque en ambas ocasiones los hombres de David dijeron lo mismo: «Dios ha dado a tu enemigo en tu mano» en la primera vez incluyeron: haz con él lo que bien te parezca y David cortó el borde del manto de Saúl a lo cual tuvo cargos de conciencia diciendo: lejos esté de mi alzar mi mano contra el ungido del Señor (24:5-8). En el segundo caso David ordenó a dos de sus héroes, Ahimelec y Abisaí subir con él al campamento del enemigo cuando desde lejos pudo ver a Saúl durmiendo en medio de su ejército. Fue con Abisaí quien le dijo: Dios ha entregado a tu enemigo en tu mano; déjame atravesarlo con su espada. Pero David rechazó esta oferta llevándose consigo tan sólo la lanza y la vasija de agua que estaba junto a la cabecera de Saúl (26:6-12). Finalmente también hay diferencias notorias en las palabras de David y las respuestas de Saúl a pesar de coincidir en algunos temas generales. En la primera traición David reclama al rey que su vida estaba en su poder y que lo había perdonado para refutar la idea de Saúl que David trataba de matarlo (24:10-16). En la segunda ocasión preguntó al rey por qué lo estaba persiguiendo y le pidió que dejara de perseguirlo (26:18ss.). En el primer relato Saúl estuvo tan emocionado que lloró en voz alta, confesó abiertamente que David recibiría el reino e hizo jurar a David que no aniquilaría a su familia (24:17-23). En el segundo confesó haber pecado y actuado insensatamente y que no quería hacer daño a David y que hará grandes cosas y que prevalecerá pero no derrama lágrima alguna ni dice nada acerca de un reinado de David, de manera que aquí parece estar aun más endurecido (26:21-25). Estas diferencias contundentes muestran claramente que lo relatado en este capítulo no corresponde a lo relatado en los caps. 23 y 24 y que pertenece a un tiempo posterior en el cual el endurecimiento y la enemistad de Saúl había avanzado más.

Vers. 1-12. La segunda traición de los zifeos cayó justo en la situación en que David había tomado a Abigail por esposa en el Carmel y había regresado del desierto de Parán al desierto de Judá. En cuando a los vers. 1 y 2 cf. los comentarios de 23:19 y 24:3. En vez de עַל פְּנֵי הַיְשִׁימוֹן (frente al desierto) consta en 23:19 con mayor precisión: «al lado derecho, *i.e.* al sur del desierto».

Vers. 3s. Cuando David vio (וַיַּרְא) en el desierto que Saúl había venido tras él envió espías y averiguó por estos que en verdad se acercaba (אֶל־נָכוֹן con seguridad como en 23:23).

Vers. 5ss. Habiendo recibido esta noticia se levantó con dos de sus acompañantes (mencionados en el ver. 6) para inspeccionar el campamento de Saúl. Cuando vio el lugar donde estaban acostados Saúl y el jefe de su ejército Abner (Saúl estaba acostado en medio del campamento y sus soldados acampaban alrededor de él) dijo a Ahimelec y a Abisaí: «*¿Quién descenderá conmigo al campamento?*» a lo cual Abisaí decidió acompañarlo y ambos fueron en la noche y encontraron a Saúl durmiendo junto con el resto del campamento. Ahimelec, el heteo, no vuelve a ser mencionado mientras que Abisaí, hijo de Sarvia, una hermana de David (1 Crón. 2:16) y hermano de Joab fue más tarde un famoso general del ejército de David junto a Joab (2 Sam. 16:9; 18:2; 21:17). La lanza de Saúl estaba clavada en la tierra a su cabecera como señal de que allí dormía el rey por cuanto su lanza le servía como cetro (cf. 18:10).

Ver. 8. Cuando Abisaí dijo: «*Hoy Dios ha entregado a tu enemigo en tu mano; ahora pues, déjame clavarlo a la tierra de un solo golpe; no tendré que darle por segunda vez*». Esto es traducido correctamente por la vulgata *et secundo non opus erit* [y no será necesaria una segunda acción].

Ver. 9. Respondió David: «*No lo mates, pues, ¿quién puede extender su mano contra el ungido del Señor y quedar impune?*» נָקָה como Ex. 21:19; Num. 5:31.

Y continuó en ver. 10: «*Vive Yahvé, si no* (a no ser que) *lo hiera Yahvé* (*i.e.* lo mate de un golpe, cf. 25:38) *o llegue el día en el que muera* (*i.e.* o muera naturalmente: יוֹמוֹ significa el día de su muerte como en Job 14:6; 15:32) *o descendiera en batalla y pereciera, lejos esté de mi de parte de Yahvé* (מיהוה como en 24:7) *extender mi mano contra el ungido de Yahvé*». חָלִילָה [¡Lejos de mí!] es la apódosis de כִּי אם יהוה [a no ser que Yahvé] en el ver. 10. «*Toma ahora la lanza que está en su cabecera y la vasija de agua y vámonos*».

Ver. 12. Ambos se retiraron con los trofeos sin que nadie se despertara o los viera pues todos estaban dormidos, ya que un sueño profundo de parte del Señor había caído sobre ellos. מִירַאשֹׁתֵי שָׁאוּל está por מִמִּירַאשֹׁתֵי שָׁאוּל [junto a la cabecera de Saúl] con un מ omitido. תַּרְדֵּמַת יהוה es un sueño enviado o impuesto por Yahvé y muestra que el Señor apoyaba la acción de David.

Vers. 13-20. «*David pasó al otro lado y se colocó en la cima del monte a cierta distancia, con un gran espacio entre ellos y dio voces al pueblo*». Tal parece que Saúl se había situado cerca del precipicio del monte Haquila, de manera que un valle lo separaba del monte de enfrente desde el cual

probablemente David había inspeccionado el campamento y había bajado a éste (יָרַד ver. 6). Después de realizar su acción regresó a este lugar. La mención de que el monte estaba a cierta distancia (מֵרָחֹק) de manera que había un gran espacio entre David y Saúl no sólo es un argumento a favor de la precisión de la traducción histórica sino que también demuestra que David contaba menos que antes con un cambio de intención de Saúl, cuando lo siguió inocentemente (24:9), sino que más bien contaba con que Saúl trataría de capturarlo.

Ver. 14. David llamó a Abner, quien era el responsable por cuidar de la vida de su rey. Abner respondió: «*¿Quién eres tú que llamas al rey?*» *i.e.* que molesta al rey y estorba su descanso.

Vers. 15s. David le echó en cara lo mal que había protegido al rey y cómo se había hecho culpable de muerte. «Porque uno del pueblo vino para matar a tu señor el rey». Como prueba de esto le mostró la lanza y la vasija de agua. Antes de אֵת־חַלְבְּחַת hay que suplir tácitamente רְאֵה: «*Mira dónde está la lanza del rey y mira la vasija de agua que estaba a su cabecera*», *sc.* ¿dónde está? Estas acusaciones hechas a Abner debían mostrar a Saúl, quien también las podía escuchar, que David era el más fiel de los que protegían su vida, más aun que sus siervos cercanos.

Vers. 17s. Cuando Saúl reconoció la voz de David (por cuanto era imposible verlo dado que esto sucedía poco antes de salir el sol, a lo sumo en el tiempo de la penumbra) y David se reveló ante el rey después de haber sido preguntado. Y dijo David. «*¿Por qué persigue mi señor a su siervo? ¿Qué he hecho y que maldad hay en mi mano?*» Y le dio el consejo de apaciguar su ira contra él por medio de reconciliación y no por medio de la culpa de sangre que cargaría sobre sí en caso de que David muriera en tierra ajena. Las palabras: «*Ahora pues, ruego a mi señor el rey que escuche las palabras de su siervo*» sirven para presentar la importancia de lo siguiente. En sus palabras David presenta dos posibles razones para la enemistad de Saúl en contra de su persona: 1) «*Si el Señor te ha incipado contra mí*»; 2) Si lo han hecho hombres. En el primer caso el medio para solucionar el problema sería: «*Que Él huela ofrenda*». El Hifil הֵרַח sólo significa oler y no hacer oler. El sujeto es Yahvé. El oler de la ofrenda es una descripción antropopática del gusto divino, cf. Gen. 8:21. El sentido de estas palabras es que Saúl debe presentar una ofrenda que agrade a Dios para aplacar la ira divina. Las ofrendas que satisfacen a Dios se encuentran en Sal. 51:18 y 19 y no es una casualidad que David use la palabra מִנְחָה para designar el sacrificio que en la Tora de los sacrificios es el término técnico de los sacrificios no sangrientos lo cual corresponde a la santificación de la vida con buenas obras. La idea que David expresa, de que Dios motive a una persona a hacer el mal también se encuentra en otros textos del Antiguo Testamento. No sólo forma la base de las palabras de David en Sal. 51:6, cf. *Hengstenberg*, *Ps*. III, p. 20 sino que también está expresamente mencionada en 2 Sam. 24:1 donde Yahvé incitó a David a hacer un censo en el pueblo y donde esta acción es designada como el resultado de la ira divina contra Israel y en 2 Sam. 16:10ss. donde David dice de Simei que Yahvé le hubiera ordenado maldecirlo. Estos pasajes demuestran que Dios sólo incitaba a hacer el mal a aquellos que habían pecado contra él de manera que la incitación consiste en que Dios motiva al pecador a revelar la maldad de su corazón en pecados de acción u ofrece el mismo asunto para desarrollar y cumplir el deseo maligno del corazón para que el pecador pueda darse cuenta del mal camino que está recorriendo y pueda regresar. En caso de que su corazón se endurezca más por la mala acción está listo para recibir el castigo de muerte. La incitación del pecador a hacer el mal es sólo una manera especial de que Dios castigue los pecados del pecador porque Dios sólo incita a hacer el mal contra aquellos que han desatado la ira de Dios por medio de su pecado. Si David presenta aquí el caso de que Yahvé había incitado a Saúl en contra suyo reconoce implícitamente ser pecador a quien el Señor quería castigar sin aminorar con esta confesión la injusticia de Saúl.

El otro caso: «*Pero si son hijos de hombres*» *sc.* los que te han incitado en contra de mí, «*malditos sean delante del Señor porque me han expulsado hoy* (הַיּוֹם), *para que yo no tenga parte de la heredad del Señor* (*i.e.* el pueblo de Dios) *diciendo:* «*ve, sirve a otros dioses*». El sentido es el siguiente: han logrado su objetivo pues voy a salir de en medio del pueblo de Dios, huiré de la tierra del Señor y tendré que servir a otros dioses lejos del santuario. Estas últimas palabras, de las que *Calvino* afirma *nae Davidis hostes certum est istis ipsis verbis non uti solitos, sed David factum potius quam verba attendit* [no debemos entender que los enemigos de David acostumbraban usar estas palabras sino que David más bien se refería a los hechos que a las palabras], se basan en la noción que Yahvé sólo podía ser adorado en Canaán en el santuario santificado para esto porque sólo se revela a su pueblo, sólo revela su faz y su presencia de gracia con ese lugar, cf. Sal. 24:2s.; 84:11; 143:6ss.

Ver. 20. «*Ahora pues, no caiga mi sangre a tierra, lejos de la presencia del Señor*» *i.e.* no lo lleves a tal punto que tenga que vivir en el exterior. «*Porque el rey de Israel ha salido en busca de sólo una pulga* (cf. 24:15) *como quien va a la caza de una perdiz en los montes*». Esta última comparación no se refiere a la primera de manera que lo que es comparado no puede nuevamente ser comparado con otra cosa, como afirma *Thenius*, sino que se refiere a la completa oración anterior. El rey de Israel persigue algo ínfimo, algo que no es digno de ser perseguido como p. ej. una perdiz en las montañas. «Nadie considerará necesario cazar una única perdiz que huyó a las montañas ya que se las puede cazar a montones en el campo» (*Winer*, *bibl. Real-Wörterbuch* II, p. 307). Estas comparaciones no presuponen que קֹרֵא sea un ave que viva en las montañas como lo afirma *Thenius* para poder cambiar el texto según la LXX. Estas palabras fueron perfectas para cargar la conciencia de Saúl y para motivarle a abandonar su enemistad en caso de que tenía un oído para la voz de la verdad.

Vers. 21-25. Saúl sólo podía confesar: «*He pecado. Vuelve, David, hijo mío, porque no volveré a hacerte daño pues mi vida fue muy estimada en tus ojos hoy*». Éste es un buen propósito que no siguió desarrollando. «Saúl asegura que no quiere seguir haciendo lo que tantas veces prometió no volver a hacer y que no deja de volver a hacer. Más bien debió haber buscado la ayuda en Dios, pedirle no volver a caer en tales pecados es más pedir a David mismo que orara por él» (Biblia de Berlenburgo). Es más, incluye a lo dicho: «*He aquí he actuado neciamente y he cometido un grave error*» pero persevera en esta insensatez. «No hay pecador tan obstinado. Dios le manda de vez en cuando un rayo de iluminación que le señala su error. ¡Pero ay! Si son despertados por una señal divina sólo es por unos momentos apenas culminar este desarrollo regresan prontamente a su vida anterior y se olvidan de todo lo que habían prometido» (Biblia de Berlenburgo).

Vers. 22s. Entonces David hizo enviar al rey a un siervo para recuperar la lanza y la vasija de agua y le recordó la retribución divina: «*Yahvé pagará a aquél según su justicia y su fidelidad en cuya mano Yahvé te ha puesto hoy y (pues) yo no quise extender mi mano contra el ungido del Señor*».

Ver. 24. «*He aquí, como tu vida fue preciosa ante mis ojos hoy, así sea preciosa mi vida ante los ojos de Yahvé, y que Él me libre de toda aflicción*». Estas palabras no contienen una

revelación de una alabanza propia (*Thenius*) sino que sólo es testimonio de una limpia conciencia ante Dios frente a un enemigo que, a pesar de que tiene que aceptar su injusticia, pero no tiene la necesidad de que se le perdonen los pecados y hace sentir esto.

En la respuesta de Saúl a estas palabras (ver. 25) «*bendito seas, David, hijo mío, ciertamente harás grandes cosas y prevalecerás*» (וְגַם יָכֹל תּוּכָל, *lit.* salir victorioso, *i.e.* realizar los proyectos planeados), no se puede observar una benevolencia hacia David sino tan sólo por medio de este reconocimiento obligado por la experiencia de la caridad de David de que Dios bendiga todas las acciones de David, de manera que prevalezca. Saúl ya no contaba con una reconciliación verdadera con David. «*David siguió por su camino y Saúl se volvió a su lugar*» (cf. Num. 24:25). Así se separaron ambos sin volverse a ver en la vida. No hay indicio de que Saúl regresara a su casa como sucedió en la ocasión anterior (24:23). Más bien parece no haber dejado de perseguir a David porque según el cap. 27 David se vio obligado a refugiarse en el exterior y hacer realidad lo que llamó en el ver. 19 como el peor castigo que le podía ocurrir.

Capítulo 27. David en tierra filistea

En la desesperación por escapar a las persecusiones de Saúl en el territorio de Israel David huyó junto a sus acompañantes al territorio filisteo donde reinaba el rey Aquis de Gat y recibió de éste la ciudad de Siclag para hospedarse (vers. 1-7). Desde allí atacó constantemente a pueblos enemigos de Israel que estaban situados en la frontera sur describiendo estas incursiones a Aquis como campañas contra Judá y sus protegidos para asegurarse la protección del príncipe filisteo (vers. 8-12). Ésta no fue la primera vez que David estuvo donde Aquis en Gat. La primera vez fue poco después del primer ataque de Saúl y había tenido que actuar como loco para salvar su vida porque fue reconocido como el vencedor de Goliat. Los filisteos no habían olvidado este hecho. Pero como David fue perseguido algunos años por Saúl, Aquis no tuvo inconveniente de ofrecer protección al fugitivo del rey de los israelitas, el enemigo principal de los filisteos, quizás con la esperanza de sacar ventaja de David en una próxima guerra con Israel.

Vers. 1-7. El resultado de las últimas negociaciones con Saúl después del repetido perdón de su vida David debió haber reconocido que Saúl no aminoraría en su obstinación de perseguirlo y que él mismo correría peligro de ser apresado por su enemigo si se quedaba por más tiempo. Convencido de esto tomó la siguiente decisión: «*Ahora bien, voy a perecer algún día por la mano de Saúl* (בְּיַד אֶסָּפֶה tiene significado pregnante). *No tengo bien* (*i.e.* no me va bien si me quedo en el país) *sino* (כִּי después de una negación previa) *que escaparé a la tierra de los filisteos. Saúl dejará de buscarme y no me buscará más en todo el territorio de Israel y yo escaparé de su mano*».

Ver. 2. De acuerdo a eso se pasó con los seiscientos hombres que estaban con él a Aquis, el rey de Gat. Aquis, hijo de Maos, probablemente no sólo es la misma persona que el rey Aquis (cap. 21:11), sino también Aquis, el hijo de Maaca; מָעוֹךְ y מַעֲכָה seguramente son formas diferentes del mismo nombre. Además no es imposible reinar por cincuenta años, tal como se adscribe a Aquis.

Vers. 3s. Aquis ofreció a David, a sus dos esposas y a sus acompañantes habitaciones en la capital de Gat. Saúl dejó de perseguir a David cuando le fue anunciada su huida a Gat. El Quetib יוסף sólo parece ser un error ortográfico de יָסֵף [añadir].

Vers. 5ss. David se sintió incómodo en la capital del reino y pidió a Aquis que le diera una de las aldeas en el campo (עָרֵי הַשָּׂדֶה) para vivir allí, a lo cual éste le asignó Siclag. Esta ciudad fue asignada por Josué a los simeonitas (Jos. 19:5) pero conquistada por los filisteos quizás no mucho tiempo antes del tiempo de David y, como parece, abandonada por los habitantes debido a la conquista. Su localización en el sector occidental del Neguev todavía no ha sido situada con seguridad (*vid.* el comentario de Jos. 15:31). Tal parece que Aquis se la regaló a David. Esto consta en el comentario del narrador. «*Por eso Siclag ha pertenecido a los reyes de Judá hasta hoy*».

Ver. 7. La información de que David se quedó en tierra de los filisteos por un año y cuatro meses es una prueba del carácter histórico del relato. יָמִים delante de la designación: cuatro meses significa «año», *lit.* un plazo de un año como en Lev. 25:29, cf. 1 Sam. 1:3, 20 y 2:19.

Vers. 8-12. David organizó incursiones desde Siclag contra los gesuritas, los gezitas y los amalecitas los derrotó sin dejar con vida a alguien y regresó con un rico botín. El motivo de estas campañas militares es presentado pues parece ser irrelevante para el motivo principal del relato. Pero sin duda se debía a que estos grupos incursionaban en la tierra de Israel porque David no hubiera realizado una campaña que lo hacía sospechoso a los ojos de Aquis y así peligrar su seguridad. וַיַּעַל, subir en contra de alguien. עָלָה a menudo usado para designar el avance de un ejército contra un pueblo o una ciudad, *vid.* el comentario de Jos. 8:1. Pero estos pueblos también podían haber estado situados en el altiplano del sector norte del desierto de Parán, de manera que David tuvo que subir las montañas. פָּשַׁט saquear, despojar de. גְּשׁוּרִי es una tribu mencionada en Jos. 13:2 en el sur del territorio filisteo, diferente a los gesuritas en el noreste de Galaad (Jos. 12:5; 13:11,13, Deut. 3:14) y que no vuelve a ser mencionada. Los gezritas (הַגִּזְרִי) o gistritas (según el Kerí הַגִּזְרִי) son totalmente desconocidos. *Bonfrere* y *Clericus* piensan que se trata de los Γερρηνοί de 2 Mac. 13:24, habitantes de la ciudad Guerra ubicada entre Rhinocolura y Pelusio (*Strabo* XVI, p. 760) o Guerron (*Ptol*. IV, 5). Esta suposición es posible pero muy insegura por cuanto los gezritas vivían en el desierto árabe. De ninguna manera se deben identificar con los habitantes de Gezer (Γάζερ) en Jos. 10:33 tal como lo hacen *Grotius* y *Ewald* (*Gesch*. II, p. 430). Los amalecitas eran los restos del antiguo rival de los israelitas que habían huido de las guerras aniquiladoras de Saúl y que se habían vuelto a reunir, *vid.* el comentario de 15:8. «Porque ellos eran los habitantes de la tierra desde tiempos antiguos según se va a Shur, hasta la tierra de Egipto». Las formas femeninas הֵנָּה יֹשֶׁבֶת se pueden explicar a partir de que al historiógrafo le venía a la mente el término מִשְׁפָּחָה (familia) por cuanto los pueblos sólo eran pequeñas tribus o grupos de familias. El אֲשֶׁר delante de מֵעוֹלָם se debe a que רִגְבוֹאֲךָ no es adverbio sino que fue construido según su forma como infinitivo; literalmente: desde donde ha sido tu salir hacia Shur desde mucho tiempo». La afirmación de *Ewald* (*Gesch*. I, p. 332) de que אֲשֶׁר מֵעוֹלָם es un paréntesis (se trataba de los antiguos habitantes del territorio) y que las palabras a partir de בּוֹאֲךָ tan sólo describen el área que David abarcaba hacia el sur es completamente errado. אֲשֶׁר no pudo haber entrado por un error ortográfico porque éste no hubiera sido repetido en todos los códices. Que los antiguos traductores no expresaran el אֲשֶׁר no demuestra su sentido secundario sino tan sólo que los traductores lo identificaron como superfluo. Además el texto alejandrino tiene muchos errores y confunde עוֹלָם [eternidad] con עֵלָם ἀπὸ Γελάμ (desde Gelam). שׁוּר es el desierto de Djifar, situado delante de Egipto como en 15:7. Estas tribus eran nómadas y tenían grandes mana-

das que David llevó consigo después de derrotarlos. De regreso a Siclag David iba donde Aquis para informar al rey de los filisteos acerca de sus acciones y para engañarlo acerca de la situación verdadera.

Ver. 10. Aquis decía: «*¿Hicísteis acaso una incursión hoy?*» אַל como מִן en forma de pregunta a pesar de que el he interrogativum fue omitido, cf. *Ew.*, §324b. David respondía: «*Contra el sur de Judá y el sur de los jeramelitas y contra el sur de los ceneos*», *sc.* hemos incursionado. Esta respuesta muestra que los gesuritas, gezritas y los amalecitas vivieron cerca de la frontera de Judá, de manera que David podía describir a Aquis la campaña contra estos pueblos como si se tratara de una campaña contra el sur de Judá para hacerle creer que había realizado una incursión al territorio sureño de Judá y contra sus protegidos. El *Neguev* de Judá es la región entre los montes de Judá y el desierto árabe, *vid.* el comentario de Jos. 15.21. Los *jerameelitas* son los descendientes de Jerameel, el primogénito de Hezrón (1 Crón. 2:9, 25s.), uno de las tres generaciones de Judá que descendieron de Hezrón y que probablemente vivieron en la frontera sur de la tribu de Judá, cf. 30:29. Los *ceneos* fueron una tribu que se encontraba bajo la protección de Judá, *vid.* el comentario de 15:6 y Jue. 1:16.

En el ver. 11 el narrador incluye el comentario de que David no dejaba con vida a hombre ni mujer de los enemigos en vez de llevarlos a Gat porque pensaba (לֵאמֹר) no sea que testifiquen en contra de nosotros y digan: «Así ha hecho David». Debajo de la palabra עָשָׂה דָּוִד debería estar una puntuación mayor por cuanto la siguiente oración no contiene más palabras de los enemigos derrotados sino tan sólo el suplemento del narrador, de que este tratamiento fue costumbre de David durante su estadía en la tierra de los filisteos. מִשְׁפָּט su manera de tratar, *lit.* el derecho que ejercía, *vid.* 8:9.

Ver. 12 se une al ver. 10: Aquis confiaba en las palabras de David y dijo para sí: «*En verdad que se ha hecho apestoso* (odioso) *a su pueblo Israel y será mi servidor* (*i.e.* súbdito) *para siempre*».

Capítulo 28. David en el ejército de los filisteos contra Israel. Saúl y la adivina de Endor

Vers. 1 y 2. David debía sentir pronto el peligro en el que se encontraba al huir a la tierra de los filisteos aplicando el ardid con el cual había engañado al rey Aquis acerca de su intención real. Cuando en aquel tiempo los filisteos volvieron a declarar la guerra contra Israel Aquis le ordenó a David unirse con sus hombres al ejército de los filisteos para pelear contra su propio pueblo y David no podía escapar a esta orden. A pesar de que no había buscado activamente este peligro, sí había tratado de refugiarse en el territorio filisteo y lo que hizo allí sólo lo hizo para asegurar su vida. Por eso el fiel Dios del pacto le sacó de estos apuros y finalizó prontamente la persecusión de David por el hecho de que Saúl perdió la vida en esta guerra.

Ver. 1. «*En aquellos días*», *i.e.* mientras David vivía en el territorio de los filisteos se reunieron sus ejércitos para la guerra contra Israel. Aquis le anunció que debía reunirse con sus hombres al ejército, a lo cual David respondió en el ver. 2: «*Tú sabes lo que puede hacer tu siervo*». Esta respuesta era de doble sentido. Las palabras «lo que puede hacer tu siervo» no contienen una confirmación de la ayuda fiel para la batalla en contra de los israelitas por cuanto la expresión «tu siervo» sólo es la paráfrasis de «yo» al hablar con personas de mayor nivel político. De igual manera no se puede deducir de 29:8 que David quería ayudar a los filisteos a pelear en contra de Saúl y los israelitas porque tampoco confirma su presencia sino que *sciscitatur tantum, ut exploret judicium et sententiam regis de sese - protestatur solum, se nihil comisisse, quominus sibi fides habeatur et ob quod a praelio hox excludatur* [simplemente pide información para conocer la intención y la decisión del rey acerca de sí mismo. Simplemente protesta acerca de que no hizo nada para prevenir la confianza que éste tuvo en él y excluirlo de esta campana bélica] (*Calov.*) Pelear encontra de su propio pueblo (Israel) debía ser para David, de acuerdo a sus acciones, estar en contra de su propia conciencia. A pesar de eso no intentó rechazar decididamente la orden del rey Aquis. Por eso dio una respuesta de doble sentido esperando que Dios le mostrara una salida a este conflicto entre su convicción interna con el deber de obedecer al rey filisteo. Por eso oró en su corazón y el fiel Dios ayudó a su siervo en primer lugar a través de que Aquis interpretó su explicación como confirmación de una fidelidad absoluta como lo muestra su respuesta: «*Así* (לָכֵן *lit.* als ser así, *i.e.* si tu comportameniento corresponde a tu confirmación) *te haré guarda de mi cabeza*, *i.e.* guarda personal». Además respondió a David porque los príncipes de los filisteos anularon la decisión de su rey, *vid.* 29:3ss.

Versículos 3-25. Saúl y la adivina de Endor

La campaña de los filisteos contra Israel que había puesto a David en dificultades llevó al rey Saúl a tal desesperación que consultó a un médium, que él mismo había prohibido, para investigar el futuro recibiendo su sentencia de muerte. Este acontecimiento es introducido en el ver. 3 con el comentario que Samuel había muerto y que había sido sepultado en Ramá, cf. 25:1 (וּבְעִירוֹ con ו explicativa: «es decir en su ciudad») que Saúl había echado de la tierra a los médium y a los espiritistas (הָאבוֹת וְהַיִּדְּעֹנִים, *vid.* el comentario de Lev. 19:31) de acuerdo a la ley Lev. 19:31; 20:27, Deut. 18:10ss.

Vers. 4ss. Cuando se reunieron los filisteos y acamparon en Sunem, Saúl reunió a todo Israel y acampó en Gilboa, *i.e.* en el monte de ese nombre en la región noreste de la planicie de Jezreel (1.250 pies de altura) que se encontraba cerca de la cuenca del Jordán. Al norte del lado occidental de esta cordillera se encontraba Sunem, el actual Sulem o Solam (*vid.* el comentario de Jos. 19:18) a una distancia de unas dos horas de manera que se podía observar el campamento filisteo. Cuando Saúl vio el campamento de los filisteos tuvo tanto miedo que su corazón se estremeció en gran manera. Dado que en otras situaciones Saúl había salido victorioso de enfrentamientos en contra de los filisteos sólo se puede explicar este temor ante el tamaño del ejército filisteo con una sensación de haber sido abandonado por Dios que le sobrevino.

Ver. 6. En su temor consultó al Señor pero el Señor no le respondió ni por sueños ni por Urim ni por profetas, o sea por ninguno de los tres medios por los que Dios solía expresar su voluntad. שָׁאַל בַּיהוה significa generalmente el consultar el consejo y la voluntad divina por medio del Urim y Tumim sumosacerdotal (*vid.* el comentario de Jue. 1:1). Así también aquí, sólo con la diferencia de que también se incluye en este término técnico el uso de los demás medios. Acerca de la revelación de Dios por medio de sueños *vid.* el comentario de Num. 12:6. Según Num. 27:21 el Urim es la revelación divina por medio del Efod del sumo sacerdote. Dado que el sumo sacerdote Abiatar se encontraba desde la matanza de los sacerdotes en Nob en el campamento de David y con él el Efod (22:20ss.; 23:6; 30:7), surge la pregunta de cómo fue posible que Saúl preguntara a Dios por medio del

Urim. Esta pregunta tratada ampliamente y de diferente manera se puede resolver con el hecho que después de la matanza de Ahimelec y la huida de su hijo Abiatar fue designado un nuevo sumo sacerdote para el santuario quien recibió un nuevo Efod con el Cosem y con el Urim y Tumim. No se puede aceptar como argumento contrario el hecho de que no se mencione esto en nuestro pasaje, dado que no poseemos una historia del culto en el santuario sino tan sólo un par de anotaciones marginales. Pero estas anotaciones marginales muestran que el culto en el santuario no fue abolido después de la matanza de los sacerdotes sino que siguió realizándose. En los primeros años del reinado de David encontramos el santuario en Gibeon y en él al sumo sacerdote Zadoc, hijo de Ahitub, de la línea del sumo sacerdote Eleazar (1 Crón. 16:39, cf. con 5:38 y 6:38) de lo cual se puede deducir que después de la destrucción de Nob por Saúl el santuario fue transferido a Gibeon, donde no dejó de funcionar. A partir de esto es posible explicar la existencia de dos sumo sacerdotes que son mencionados algunas veces en el tiempo de David (2 Sam. 8:17; 15:24, 29, 35; 1 Crón. 15:11; 18:16). El motivo de la ausencia de una respuesta de Dios se debe a la iniquidad de Saúl que no le permitía recibir la gracia de Dios.

Vers. 7-14. En vez de reconocerlo y meditar sobre aquello Saúl trata de conseguir informaciones acerca del futuro por caminos que no agradan a Dios. Ordenó a sus siervos (ver. 7) buscar una nicromante (בַּעֲלַת־אוֹב, señora (poseedora) de un espíritu de conjuración, *i.e.* del espíritu con el cual se llamaba a personas muertas para preguntarles acerca del futuro, *vid.* el comentario de Lev. 19:31). Esta mujer se encontraba en Endor, un pueblo que se encuentra con el mismo nombre antiguo en la falda norte del Duhi o pequeño Hermón (*vid.* el comentario de Jos. 17:11), *i.e.* a dos millas del campamento israelita en Gilboa.

Ver. 8. Saúl visitó a esta persona en la noche, disfrazado para no ser reconocido, llevando a dos hombres con él y le dijo: «*te ruego que evoques por mí a un espíritu y que hagas subir al que yo te diga*». Las palabras וְהַעֲלִי לִי וגו son una explicación o descripción de las palabras קָסְמִי־נָא לִי בָּאוֹב. La evocación por medio del Ob parecía transcurrir de una manera en la que se evocaba un espíritu del Sheol para recibir éstas informaciones acerca del futuro. En cuanto a la forma קָסְמִי (Quetib), *vid.* el comentario de Jue. 9:8.

Ver. 9. Esta petición puso en apuros a la mujer. Dado que Saúl había expulsado a los necromantes de la tierra temía que el desconocido (que no reconoció a Saúl se puede observar en el ver. 12) quería ponerle una trampa para matarle, *i.e.* que recurría a los servicios de necromancia para demostrar su trabajo de necromancia y así castigarla conforme a lo establecido por la ley (Lev. 20:27).

Vers. 10s. Cuando Saúl le juró que no sería castigada por esto (אִם יִקָּרֶךָ de cierto no serás castigada), un juramento que muestra la obstinación de Saúl, ella le preguntó: «*¿A quién debo hacerte subir?*» Saúl respondió: «*Tráeme a Samuel*», *sc.* del reino de los muertos, el sheol, que supuestamente quedaba bajo la tierra. Esta idea surgió del hecho de que los muertos eran enterrados en la tierra y está estrechamente relacionada con la imaginación de que el cielo se encontraba sobre la tierra. Así como el cielo era visto como morada de Dios, los santos ángeles y los espíritus benignos, el reino de la muerte y de los muertos estaba debajo de la tierra. No hay otra posibilidad de imaginarnos esta diferencia de la santidad de Dios y la vida penumbrosa de la muerte con nuestra razón atada a tiempo y espacio.

Ver. 12. Entonces la mujer empezó con su oficio. Esto hay que añadir del contexto por cuanto en el ver. 12 sólo se relata lo que siguió inmediatamente. «*Cuando la mujer vio a Samuel clamó a gran voz*», *sc.* por la forma cómo se le apareció sin que ella lo hubiera esperado. Estas palabras demuestran claramente que la mujer veía una aparición que no habia esperado, *i.e.* que no solía o podía realmente evocar espíritus de muertos sino que sólo fingía o, en caso de que sus poderes mágicos fueran reales y no un simple teatro, la aparición de Samuel difería sustancialmente de las demás llenándola de temor y terror. No podemos asumir que su labor se basaba en puro teatro por cuanto reconoció a Saúl tan pronto apareció Samuel, ella le dijo. «*¿Por qué me has engañado? Tú eres Saúl*», *i.e.* por qué me has engañado en cuanto a tu persona, me ocultaste que eres el mismo rey Saúl. El hecho de que reconociera a Saúl se torna inexplicable al asumir que la mujer había entrado en un estado de clarividencia en la cual podía reconocer a personas que no le eran conocidas, como en este caso lo era Saúl.

Ver. 13. El rey la tranquilizó y le preguntó qué fue lo que había visto a lo cual ella describe los detalles de la aparición. «*Veo a un ser sobrenatural saliendo de la tierra*». אֱלֹהִים no significa aqui dioses ni Dios ni mucho menos ángeles o fantasma o una persona de mando sino un ser sobrenatural celestial o espiritual.

Ver. 14. Respondiendo a la siguiente pregunta de Saúl dice: «*Un anciano sube y está envuelto en un manto*». מְעִיל es el manto del profeta que Samuel solía llevar en vida, *vid.* 15:27. Por este manto Saúl reconoció que se trataba de Samuel e inclinó su rostro a tierra para mostrar su respeto. Pero el ser no parecía haber visto a Saúl. No se puede deducir de esto que la aparición era fingida por la adivina. Para ver a un ser sobrenatural es necesario tener un ojo dispuesto para esto, lo cual no tienen todos; no bastan los ojos naturales.

Vers. 15-22. Entonces Samuel dijo a Saúl: «*¿Por qué me has perturbado* (*sc.* en la tranquilidad del sheol, cf. Isa. 14:9) *haciéndome subir?*» Estas palabras nos permiten deducir que Samuel fue interrumpido en su tranquilidad del sheol por Saúl pero no está claro si esto fue producido por los poderes mágicos de la adivina o si sucedió por medio de un milagro de Dios. Saúl respondió. «*Estoy en gran angustia pues los filisteos hacen guerra contra mí y Dios se ha apartado de mí y no me responde no por los profetas ni por los sueños por esto te he hecho llamar* (en respecto a la forma redoblada וְאֶקְרָאֶה, cf. *Ew.*, §228c) *para que me reveles lo que debo hacer*». La omisión del Urim parece haber sido por la brevedad de la relación y no porque Saúl quisiera impedir la discusión acerca del oráculo sumosacerdotal para no tocar el tema de la matanza de los sacerdotes. La respuesta de Saúl presenta una contradicción interna. Si Dios se había apartado de él no podía esperar una respuesta de él. Y si Dios no respondía a sus preguntas por los diferentes medios de revelación ¿cómo podía esperar recibir una revelación divina del futuro por medio de una adivina?[68]

Ver. 16. Samuel demuestra esta contradicción en el ver. 16: «*¿Por qué me preguntas a mí ya que Yahvé se ha apartado de ti y se ha hecho tu enemigo?*» El sentido es el siguiente: «¿Cómo puedes esperar de mí, el profeta de Yahvé,

68. *Cum vivi prophetae nihil responderent, evocandum sibi putabat mortuum, quasi mortuus minus penderet a Deo quam vivi, aut Deo invito quidquam respondere posset arte mulierisfatidicae. Imo vero si infensum sibi sentiebat Deum, magis timere debuit, no perfractis ejus legibus infensiorem sibi faceret. Sed timor et superstitio non ratiocinantur* [Si profetas vivos no respondían, creyó que podía evocar a un muerto como si un muerto dependiera menos de Dios que un vivo, o que aun en contra de la voluntad de Dios, éste podía responder por medio de los conjuros de una adivina. Si realmente sentía que Dios estaba en su contra debería haber temido aun más por el hecho de que incumplió con las leyes hechas por él mismo. Pero temor y superstición no pueden ser explicadas] (Clericus).

una respuesta en estas circunstancias? עָרֵךְ de עָר tiene el significado de «enemigo» (de עִיר, turbación), que es apoyado por Sal. 139:20 y Dan. 4.16 (aram). La variante debe ser defendida aun más ante la crítica moderna por el hecho de que el caldeo y la Vulgata describen el término enemigo, LXX, syr. y árab. Sólo parafrasearon según suposiciones.

Vers. 17-19. Por eso Samuel le anuncia su destino: «*Yahvé ha hecho conforme a lo que digo por medio de mí* (el לוֹ para sí, lo cual la LXX y la Vulgata han cambiado arbitrariamente en לְךָ, σοι, *tibi* [para tí] explica Seb. Schmidt muy bien: *in sui gratiam seu ad implendam demonstrandamque veritatem suam* [De acuerdo a su gracia o para cumplir y probar su verdad]) *y Yahvé ha arrancado el reino de tu mano y se lo ha dado a tu prójimo, a David*». Los perfectos describen la decisión de Dios que ya ha sido tomada y que ahora será realizada.

Ver. 18. El motivo del rechazo de Dios es como en 15:23: «*Por cuanto* (כַּאֲשֶׁר) *tú no llevaste a cabo su ira contra Amalec el Señor te ha hecho esto hoy*». הַדָּבָר הַזֶּה es la angustia de Saúl y sus consecuencias. וַיִּתֵּן «*que Yahvé de* (corresponde a «porque Él quiere dar, יִתֵּן como voluntativo) *a Israel contigo en manos de los filisteos. Mañana estarás conmigo* (עִמִּי, *i.e.* en el Sheol, junto a los muertos) *tú y tus hijos; el campamento completo quiere entregar Yahvé en manos de los filisteos*», *i.e.* permitir que sea saqueado. La derrota del pueblo debía aumentar la miseria de Saúl al ver que el pueblo sucumbiría por su culpa (*O. v. Gerlach*). Esto quitó toda esperanza a Saúl. Su plazo de gracia había culminado, el juicio sería ejecutado sobre él sin falta.

Ver. 20. Estas palabras lo conmocionaron de tal manera que cayó por tierra cuan largo era dado que había estado arrodillado hasta ese momento (ver. 14). וַיְמַהֵר — וַיִּפֹּל se apresuró y cayó, *i.e.* cayó prontamente o enseguida al piso. וַיִּירָא «*porque tuvo gran temor por las palabras de Samuel; además estaba sin fuerzas porque no había comido en todo el día y toda la noche*», *sc.* por su conmoción espiritual. El temor y la debilidad corporal lo llevaron a la inconsciencia.

Vers. 21s. Entonces la mujer se acercó a Saúl y lo convenció con buenas palabras a fortalecerse para el camino. De תָּבוֹא אֵל no se puede deducir que la mujer había estado vestida con atuendos provocativos durante la aparición de Samuel y durante sus palabras sino que tan sólo había estado a distancia del rey y después de que éste cayera inconsciente se le acercó para hablarle. Dado que le había obedecido poniendo su vida en peligro, le pidió que escuchara su consejo y que recibiera un bocado de pan y que comiera. וְיִהְיוּ בְךָ כּוֹחַ «*para que tengas fuerzas cuando sigas en el camino*», *i.e.* cuando regreses.

Este relato da la impresión que ya es descrita en el suplemento de la LXX en 1 Crón. 10:13: ἐπηρώτησε Σαοὺλ ἐν τῷ ἐγγαστριμύθῳ τοῦ ζητῆσαι, καὶ ἀπεκρίνατο αὐτῷ Σαμουὴλ ὁ προφήτης [preguntó Saúl a la pitonisa para indagar y le respondió el profeta Samuel] y aun más claro en Eclo. 46:20 (23) en la alabanza de Samuel καὶ μετὰ τὸ ὑπνῶσαι αὐτὸν προεφήτευσε, καὶ ὑπέδειξε βασιλεῖ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ, καὶ ἀνύψωσεν ἐκ γῆς τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἐν προφητείᾳ, ἐξαλεῖψαι ἀνομίαν λαοῦ [y después de dormirse profetizó y manifestó al rey su fin y alzó de la tierra su voz en profecía para borrar la iniquidad del pueblo]. A pesar de eso los Padres de la Iglesia, los reformadores y los teólogos antiguos no creen en una aparición real de Samuel sino tan sólo en una actuación por parte de Saúl, tal como lo explica Efrén el sirio, el rey fue engañado por fuerzas demoníacas. Así también Lutero y Calvino consideran que la aparición sólo era un fantasma demoníaco, un *phantasma seu spectrum diabolicum sub schemate Samuelis* [fantasma cuyo espectro diabólico se presentaba en forma de Samuel) y la profecía de Samuel no era una profecía dada por Dios sino una revelación diabólica sucedida bajo permiso divino, en la cual se mezcla la mentira con la verdad[69]. En el siglo XVII apareció la suposición de que la aparición de Samuel fue un engaño de la adivina, sin trasfondo correcto. Después de que *Reginald Scotus* refutara a *Joh. Rainold*, *censura librorum apocryphorum V.T.*, Oppenheim 1611, t. 1, pp. 1150ss. y *Balth. Becker*, *te betoverde Wereld* (t. III, cap. 6) hubiera afirmado esta posición fue desarrollada por *Ant. Van Dale*, *dissertatio de divinationibus idolatricis sub Vetus Testamentum*, en su artículo *de orig. et progr. Idolatriae*, pp. 620ss., convirtiéndose durante la edad de la iluminación en un texto tan importante que *Thenius* está convencido de que esta mujer no sólo fue una impostora sino que también el narrador consideraba que la historia completa debía ser vista como engaño. Esta suposición ya no necesita de una refutación por cuanto aun *Fr. Boettcher*, *de inferis*, pp. 111ss. afirma que, a pesar de que considera que la aparición sea un engaño, el primer narrador creyó que Samuel apareció y profetizó contra Saúl sin intención de la adivina, pero que el autor de los libros de Samuel estaba convencido que el profeta se había aparecido y había profetizado de manera que incluso después de su muerte demostró ser el verdadero profeta de Yahvé a pesar de esta manera impía de intervenir (cf. Ez. 14:7.9). Pero tampoco la posición de la iglesia primitiva es justa con el relato bíblico por lo cual los nuevos intérpretes de la escritura, fieles a ésta, afirman que el profeta Samuel verdaderamente apareció pero no por las fuerzas mágicas de la adivina sino por un milagro de la omnipotencia divina y declaró la sentencia de muerte a Saúl[70]. A favor de esto consta correctamente

---

69. Así lo dice *Lutero* en su *Schreiben vom Missbrauch der Messe*, 1522 (*Erl., Ausg. s. Werke*, tomo 28, p. 103): «El hecho de que Samuel sea levantado por una adivina o por una maga en 1 Sam. 28:11,12 seguramente fue obra del diablo. No sólo porque la Escritura misma señala que lo hizo una mujer que estaba llena de demonios (como si pudiera creer que las almas de los creyentes que están en mano de Dios (Sab. 3:1) o en el seno de Abraham (Luc. 16:32) estuvieran bajo el poder del diablo y fueran personas malas) sino también porque Saúl y la mujer actuaron en contra del mandamiento divino y preguntaron a muertos. El Espíritu Santo no puede hacer nada en contra de eso, no puede ni quiere actuar a favor de los que incumplen la ley». De igual manera explica Calvino en su homilía 100 en 1 Sam. (*Opp. Ed. Amst.* II, p. 448) que la aparición es un espectro: *Siquidem certum est non fuisse verum Samuelem, neque enim unquam Deus permisisset, suum prophetam talibus diabolicis conjurationibus subjici. En enim veneficam mortuos ex infernis evocantem: ecquis vero Deum arbitratur voluisse prophetam suum isti ignominiae subjicere, quasi Diabolus in sanctorum corpora et animas, quae sunt in Dei tutela, potestatem haberet? Dicuntur enim sanctorum animae quiescere et in Deo vivere, beatam illam resurrectionem exspectantes. Deinde vero, obsecro, Samuelne pallium suum in sepulcrum tulit? Ex quibus apparet, merum istud fuisse spectrum, mulierisque istius sensus elusos fuisse, ut Samuelem videre se, qui tamen non erat, arbitretur* [Es seguro que no se trató realmente de Samuel y que Dios jamás habría permitido que su profeta dijera semejantes conjuraciones diabólicas. En esta acción se evocan los muertos del infierno. ¿Quién podría imaginarse que Dios quisiese que su profeta fuera expuesto a semejante ignominia cual diablo en cuerpo y alma de los santos que se encuentran bajo el cuidado de Dios? Se dice que las almas de los santos descansan y viven en Dios esperando su beata resurrección. Además, ¿podemos creer que Samuel llevó su manto a la tumba? Por estos motivos parece evidente que la aparición no fue más que un espectro y que los sentidos de la mujer no fueron tan agudos como para que pudiera ver a Samuel porque no era él]. Los teólogos ortodoxos presentan razones similares para negar la realidad de la aparición de Samuel, tales como *Seb. Schmidt* (Comentario), *Aug. Pfeiffer, Dubia vex. Cent.* II, loc. 77, *Sal. Deyling, Observationes ss.*, p. II, obs. 18, *Buddeus, hist. eccle.* V.T. II, pp. 243ss., e.o.

70. Theodoreto se ha pronunciado a favor de esto en quaestionis 63 in 1 Reg, basándose en 1 Crón. 10:13. Su posición fue desarrollada por *G. Christ. Dachselt*, *Biblia Hebr. accentuada*, Leipzig 1729. Así también se encuentra en la *Biblia de Berlenburgo* y en nuevos comentaristas como *O. v. Gerlach* en su comentario bíblico, *Delitzsch*,

el hecho que el historiador profético no habló de la aparición de un fantasma sino del verdadero Samuel, no sólo en los vers. 14, 15, 16 y 20. Además las palabras de Samuel a Saúl (ver. 16-19) no sólo dan la impresión de que se trata del verdadero Samuel sino que sus palabras contienen una profecía tan nítida en cuanto a la muerte de Saúl y de sus hijos que no podían salir de boca de una impostora ni podían ser palabras diabólicas. En cambio el comentario de *Calvino, Deum aliquando facere Diabolis potestatem res occultas nobis revelandi, quas a Domino intellexerunt* [a veces Dios otorga al diablo la potestad de revelarnos cosas ocultas que ha aprendido del Señor] sólo puede ser visto como motivo razonable si el relato completo diera un indicio acerca de que la aparición y las palabras del aparecido son una acción diabólica. Pero no podemos encontrar indicios de esto. Es verdad que la opinión de que la adivina hubiera evocado al profeta Samuel fuera negado por los antiguos teólogos y ya fue definido por *Theodoreto* como ἀνόσιον καὶ δυσσεβές [impío e impiedad]. Pero el texto bíblico demuestra lo contrario de esto con el comentario de que la adivina misma se asustó por la aparición de Samuel (ver. 12). *Ströbel*, *op.cit.*, comenta correctamente: «no fue el llamado del rey impío ni la orden de la adivina, pues ninguno de ellos tenía el poder de traerlo y su voz no llegaba ni siquiera a los oídos de Samuel, ni siquiera después del simple permiso divino, lo cual no es suficiente sino que fue la orden divina la que llevó a Samuel a salir de su tumba, como un siervo fiel a quien su Señor despierta a medianoche para dejar entrar a un inquilino que se había atrasado y golpeaba la puerta. ¿Por qué me has perturbado en mi tranquilidad? Le preguntará éste al huésped inesperado a pesar de que no se levantó por el ruido que éste hacía sino porque su señor se lo ordenó. Samuel preguntó de la misma manera». Tampoco la prohibición de la adivinación y de la necromancia (Deut. 18:11 e Isa. 8:19) que los antiguos comentadores presentan en contra de esta posición excluyen la posibilidad de que Dios permitiera con justa causa que apareciera Samuel. Más bien esta aparición fue tal que debía mostrar a la adivina y al rey que el Señor Dios no deja sin castigo una tergiversación de su ley. Sucedió lo que Dios amenazó a los idólatras Ez. 14:4 y 7s. Cuando lleguen donde el profeta *yo* les responderé a *mi* manera. Mucho menos se puede observar en Luc. 16:27 donde Abraham niega la petición del hombre rico en el Hades de enviar a Lázaro a la casa de su padre para que les predicara a sus hermanos afirmando: tienen a Moisés y a los profetas. Si no escuchan a estos tampoco creerán si uno resucitara de los muertos. Porque con esto no se declara imposible la aparición de un muerto sino como inútil e inefectiva para la conversión de los paganos.

La realidad de la aparición de Samuel del reino de los muertos por lo tanto no ofrece lugar a dudas por cuanto además tiene una analogía en las apariciones de Moisés y Elías en el momento de la transfiguración de Jesús (Mat. 17.3 y Luc. 9:30s) aunque no debe pasarse por alto la diferencia de que Moisés y Elías aparecieron ἐν δόξῃ, en gloria, mientras que Samuel apareció en su forma corporal terrena con su manto de profeta que había portado en la tierra. Así como la transfiguración de Cristo fue una anticipación fenomenal de su gloria celestial venidera, a la que iría a entrar después de su resurrección y ascensión, así también debemos imaginarnos la aparición de Moisés y Elías ἐν δόξῃ en el monte de la transfiguración como una anticipación de su transfiguración celestial en la vida eterna con Dios. En el caso de Samuel la situación era diferente porque Dios lo levantó del Hades por medio de la acción de su omipotencia. Esta aparición no es una aparición de un resucitado con cuerpo transformado sino que en su forma externa era espiritual por cuanto sólo fue visto por la adivina y por Saúl pero sólo era una aparición del alma de Samuel que descansaba en el sheol realizada en un manto del cuerpo y la vestimenta terrenal del profeta. Su aparición puede ser comparada con la de los ángeles incorpóreos en forma y vestimenta humana como lo hicieron los tres ángeles ante Abraham en el encinar de Mamre y el ángel de Manoa (Jue. 13) sólo que estos ángeles se presentaron de una manera visible para el ojo humano mientras que Samuel apareció en la forma espiritual del habitante del Sheol. En todos estos casos la forma y vestimenta sólo fue un manto externo para el alma o el espíritu (ángeles) para poder comunicarse de manera que estas apariciones no son ninguna prueba de que las almas de personas fallecidas posean un cuerpo inmaterial[71].

Vers. 23-25. Cuando Saúl se negó a comer algo también sus siervos, *i.e.* sus acompañantes (ver. 8) le insistieron de manera que él asintió, se levantó del suelo y se sentó en la cama (הַמִּטָּה, *i.e.* el estrado en las paredes del cuarto que estaba cubierto con almohadas) a lo cual la mujer sacrificó rapidamente un ternero engordado (זָבַח sacrificar = donar), coció pan sin levadura y lo trajo delante de Saúl y sus siervos. Todo esto lo hizo la mujer por misericordia con el pobre rey y no, como considera *Thenius*, para quitar alguna noción de engaño del alma de Saúl porque no había engañado al rey.

Ver. 25. Después de haber comido con sus siervos se levantaron y regresaron a Gilboa a dos millas, donde al día siguiente tendría lugar la batalla contra los filisteos y Saúl caería junto a sus hijos. «Obstinado en su pecado Saúl no muestra ya señales de dolor, de sentimiento acerca de su destino ni el de sus hijos o de su pueblo. En triste desesperación se dirige hacia su última batalla. Éste es el final de un hombre a quien en un entonces el Espíritu de Dios había llenado y lo había convertido en otro hombre a quien había preparado con conocimientos para liderar al pueblo de Dios» (*O. v. Gerlach*).

---

bibl. Psychologie, pp. 428ss., *Stroebel* en *lutherische Zeitschrift*, 1857, pp. 781ss., *General v. Rudloff, die Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung*, 1863, tomo II, p. 365, *Oehler* en *Herzog, Realencyclopaedie* XXI, pp. 414s. e.o. Compárese también su artículo *Die Geschichte von der Zauberin zu Endor* en *deutsche Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, 1851, tomo XXII, pp. 138ss. Los inconvenientes presentados por *Erdmann* en *biblisch-theologische Ausführungen* en este pasaje no bastan para revocarlos y su intento de explicar psicológicamente el relato de acuerdo a su forma de ser y a las apariciones características de la mántica pagana antigua y moderna en analogía a la condición visionario sonámbula, en la cual influyen fuertemente ayudas técnicas y engaño mágico no sirve para negar la realidad de la aparición de Samuel.

71. Con justa razón *Delitzsch* (*bibl. Psychol.*, pp. 427ss.) no sólo negó la suposición de que Samuel y Elías hubieron resucitado a fin de ser apariciones pasajeras de los muertos para después volver a morir sino que se tornó en contra de la suposición de que aparecieron en sus cuerpos materiales, una noción de la que parte Calvino para causar polémica en contra de la realidad de la aparición de Samuel. Pero si afirma que los ángeles, cuando aparecen con formas humanas, usan su poder para tomar vestiduras y facciones humanas apareciéndose ante todo aquel que desean y deduce de esto «que la forma en la que apareció Samuel y Moisés era el producto inmaterial de su ser espiritual y santo entonces no observó en esta deducción que no sólo Samuel sino también los ángeles aparecieron en los casos nombrados portando vestiduras humanas que de ninguna manera pueden ser identificadas como producto de su ser espiritual y santo. Esta vestimenta terrenal no es parte del ser del hombre. Antes de la caída Adán y Eva no tuvieron vestimenta y después de la resurrección tampoco habrá vestidura material en el reino y la situación de santidad porque τὸ βύσσινον λαμπρόν καθαρόν [el vestido blanco lino] con el cual la esposa se viste para las bodas del cordero τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν [son las acciones justas de los santos] (Ap. 19:8).

Capítulo 29. David es separado del ejército de los filisteos

Vers. 1-5. Mientras Saúl no recibía consuelo donde la adivina de Endor sino tan sólo la confirmación del rechazo de Dios y el anuncio de su muerte de boca de Samuel, David fue salvado del peligro de pelear contra su propio pueblo por intervención divina.

Ver. 1. El relato de esto es introducido con la enumeración del ejército enemigo. «*los filisteos reunieron sus ejércitos en Afec mientras los israelitas acamparon junto a la fuente que está en Jezreel*». Esta fuente es la actual En-Djalûd (o En-Djalût, *i.e.* la fuente de Goliat, probablemente nombrada así porque se situó el combate de David contra Goliat en aquel sector), una fuente grande que sale del límite noreste de Gilboa de una cornisa al pie del monte, forma un estanque de agua clara de cuarenta a cincuenta pies de diámetro y se vierte en un riachuelo por el valle (*Rob., Pal.* III, p. 400). Según el texto Afec, que debe ser diferenciado de los pueblos homónimos de Aser (Jos. 19:30 y Jue. 1:31) y de Judá en las montañas (Jos. 15:53) y del Afec cerca de Eben-ezer (1 Sam. 4:1) no se encuentra lejos del Sunem en la planicie de Jezreel, según *van de Velde, Mem.*, p. 286 al lado del actual el-Afûleh aunque todavía no ha sido localizado con seguridad. La indicación en el *Onomasticón*: *juxta Endor Jezraelis, ubi dimicavit Saul* [debajo del Endor de Jezreel, donde peleó Saúl] viene de la LXX, que malinterpretó בָּעֵין y lo tradujo ἐν Ἐνδώρ.

Vers. 2s. Cuando los príncipes de los filisteos (סַרְנֵי como en Jos. 13:3) estaban avanzando por cientos y por miles (*i.e.* ordenados en legiones de cien y de mil) David y sus hombres formaban con Aquis la retaguardia, los (demás) príncipes filisteos no aceptaron la compañía de David y de sus hombres. Esto no sucedió en el momento del ataque sino durante el camino, cuando se había avanzado un buen tramo (cf. ver. 11 y 30:1) probablemente cuando los cinco príncipes de los filisteos se habían unido. A la pregunta: «*¿Qué hacen aquí estos hebreos?*» les respondió Aquis: «*¿no es este David, el siervo de Saúl, rey de Israel, que ha estado conmigo por días y por años y no he hallado falta en él en el día que se pasó hasta este día?*» מְאוּמָה alguna cosa que lo hace sospechoso o que cause sospecha de su fidelidad. נָפַל de caer o pasarse donde otro, por lo general con אֶל (Jer. 37:13; 38:19, e.o.) o עַל (Jer. 21:9; 37:14; 1 Crón. 12:19s.). Aquí es usado de manera absoluta porque su significado se da a partir del contexto.

Ver. 4. Pero los príncipes, *i.e.* no los siervos del palacio de Aquis sino los cuatro restantes se enojaron contra Aquis y solicitaron: «*Haz volver a ese hombre que se vuelva al lugar que le asignaste y que no descienda a la batalla con nosotros, no sea que en la batalla se convierta en nuestro adversario* (שָׂטָן). *Pues ¿con qué podría hacerse él aceptable a su señor si no sería con las cabezas de aquellos hombres?*» הֲלוֹא inicia una nueva pregunta para afirmar la pregunta anterior. יָרַד בַּמִּלְחָמָה descender a la guerra como en 26:10, 30:24 por cuanto se solía luchar en las planicies a las cuales los hebreos tenían que bajar. הָאֲנָשִׁים הָהֵם aquellos hombres, *i.e.* los soldados filisteos a los cuales señalan los príncipes filisteos.

Ver. 5. A fin de justificar su sospecha los príncipes repiten el coro del canto con el cual las mujeres habían celebrado la victoria de David sobre Goliat, 18:7.

Vers. 6-11. Después de la explicación de estos príncipes Aquis tuvo que mandar a David de regreso a casa.

Vers. 6s. Con aseveraciones solemnes, jurando por Yahvé, el Dios de Israel, para convencer a David de la sinceridad de su afirmación, Aquis le explicó: «*Tú has sido correcto y tu salir y entrar en mi campamento son agradables a mis ojos porque no he hallado mal en ti* (*i.e.* en tu actuar, en tus acciones) *pero en los ojos de los príncipes no eres agradable* (*i.e.* los príncipes no están de acuerdo contigo, no confían en ti). *Ahora pues, vuelve y vete en paz para que no desagrades a los príncipes de los filisteos*».

Ver. 8. Para justificarse ante esta sospecha y para probar la veracidad de las aseveraciones de Aquis respondió David: «*¿Qué he hecho y qué has hallado en tu siervo desde el día en que estuve delante de ti hasta hoy para que yo no vaya y pelée contra los enemigos de mi señor el rey?*» También estas palabras contienen un doble sentido por cuanto el rey al que se refiere David puede ser Aquis o Saúl. En su ingenuidad Aquis lo toma para sí porque en el ver. 9 asegura a David que está convencido de la fidelidad de David. «*Yo sé que eres grato a mis ojos como un ángel de Dios*», *i.e.* tengo la confianza que te portarás hacia mí como un ángel, pero los príncipes han solicitado retirarte de las filas.

Ver. 10. «*Y ahora levántate mañana muy temprano con los siervos de tu señor* (*i.e.* Saúl, cuyos súbditos eran los siervos de David), *que vinieron contigo y luego que os habéis levantado temprano y tengáis luz* (para que podáis ver), *partid*».

Ver. 11. Conforme a esta orden David regresó a la mañana siguiente a la tierra de los filisteos, *i.e.* a Siclag, alegre en su corazón y alabando a Dios por haberlo sacado de esta situación en la que había caído no sin culpa propia *ut neutrum peccatum commitendum h.e. nec fides Achischo debita frangenda, nec contra Israelem pugnandum esset* [de manera que no cometió otro pecado, *i.e.* que no violó la fidelidad de Aquis ni peleó contra Israel] (Seb. Schmidt).

Capítulo 30. David venga el saqueo y la destrucción de Siclag

Vers. 1-10. Durante la ausencia de David los amalecitas habían incursionado el territorio sur, asolado e incendiado Siclag y llevaron cautivos a las mujeres y a los niños. Esto entristeció profundamente a David y a sus hombres al regresar el tercer día y puso en grandes problemas a David por cuanto el pueblo lo quería apedrear. Pero David se fortaleció en el Señor, su Dios (vers. 1-6). Los vers. 1-4 son una sola oración alargada por diversas oraciones circunstanciales. La apódosis de וַיְהִי בְּפִגְבָא (ver. 1) es retomada en וַיִּשָּׂא דָוִד en el ver. 4, conectándose formalmente al וַיָּבֹא דָוִד (ver. 3). Con el cual se retoma la prótasis iniciada en el ver. 1 aunque en forma diferente: «*Y aconteció que cuando David y sus hombres llegaron a Siclag... pero los amalecitas habían hecho una incursión... y habían llevado cautivas a las mujeres... y habían seguido su camino y vinieron David y sus hombres a la ciudad* (por: cuando llegaron David y sus hombres a la ciudad), *he aquí que había sido quemada... David y la gente que estaba con él alzaron su voz*».

«Al tercer día» después de haber sido mandado de regreso por Aquis y no tres días después de haber salido de Siclag. Dado a que David había salido con Aquis pasando Gat y fue mandado de regreso cuando los príncipes de los filisteos habían reunido sus ejércitos (29:2ss.) debió haberse ausentado de Siclag más de dos días. Esto es corroborado por los vers. 11ss. donde consta que los amalecitas habían marchado durante tres días antes de que David pudiera seguirles, de manera que debieron haber conquistado Siclag tres días antes del regreso de David. Estos enemigos habían aprovechado la ausencia de David y de sus valientes para vengarse de los ataques y los saqueos de David (27:8). En el ver. 2 sólo se menciona explícitamente que fueron llevadas las mujeres a pesar de haber sido capturadas todos los habitantes, *i.e.* también los niños como se puede notar en el suplemento «grandes y pequeños» (vers. 3 y 6). Por eso la LXX ha añadido

correctamente καὶ πάντα [y todos] ante אֲשֶׁר בָּהּ [de los que fueron]. «*No mataron a nadie sino que* (tan sólo) *se los llevaron*». נָהַג guiar a los cautivos como en Isa. 20:4. Entre los cautivos también se encontraron las dos mujeres de David, Ahinoam y Abigail, cf. 25:42s. y 27:3.

Ver. 6 David cayó en apuros (יֵצֶר como en Jue. 2:15 e.o.) porque el pueblo pensaba (אָמְרוּ hablaba en su corazón) apedrearlo porque buscaba la culpa de esta situación en la exclusión del ejército filisteo, con lo cual algunos acompañantes debieron haber estado descontentos desde un principio. «*Pues el alma de todo el pueblo* (*i.e.* todo el pueblo) *estaba amargado en el alma a causa de sus hijos y de sus hijas*», que iban rumbo a la esclavitud. «*Pero David se fortaleció en el Señor, su Dios*», *i.e.* buscó consuelo y apoyo en la oración y en la confianza en el Señor.

Vers. 7s. Esto se muestra en la decisión de perseguir a los enemigos para quitarles su botín. Para asegurarse de eso pidió al sumo sacerdote Abiatar traer el efod (cf. 23:9) y consultó al Señor por medio del Urim: «*¿Perseguiré a esta banda? ¿Podré alcanzarlos?*» Estas preguntas fueron respondidas positivamente y fue incluida la promesa: «*Y rescatarás a todos*». Sabiendo eso David persiguió con sus seiscientos hombres a los enemigos hasta el torrente Besor donde se quedaron algunos rezagados (*i.e.* doscientos hombres). Las palabras וְהַנּוֹתָרִים עָמְדוּ [algunos se quedaron rezagados] que son usadas como oración circunstancial es de conectar con lo que sigue de la siguiente manera: mientras los demás permanecieron en el torrente, David retomó la persecusión junto a cuatrocientos hombres. El narrador usa el הַנּוֹתָרִים para preparar lo que seguirá en el relato y considera necesario definir este término en el ver. 10b. No podemos cambiar el texto con *Thenius* porque todos los demás traductores antiguos lo usan o trataron de aclararlo parafraseándolo. Estos 200 hombres estaban demasiado cansados (פָּגַר usado sólo aquí y en el ver. 21. En el sirio tiene el significado de estar con sueño, acabado) como para cruzar el torrente y para continuar la marcha. Dado que Siclag había sido destruida cuando regresó David, no habían encontrado alimentos y tuvieron que salir en pos de los enemigos sin aprovisionarse. El torrente Besor es identificado con el wadi Sheria que desemboca en el mar al sur de Ascalón, cf. *v. Raumer, Pal*., p. 52.

Vers. 11-20. A lo largo de la marcha encontraron a un egipcio y lo trajeron a David, le dieron de comer y de beber, *i.e.* פֶּלַח דְּבֵלָה un pedazo de torta de higos (cf. 25:18) y dos צִמֻקִים panes de pasas a lo que su espíritu se reanimó, dado que no había comido pan ni bebido agua por tres días y tres noches.

Vers. 13s. Preguntado por David acerca de su origen (לְמִי אַתָּה, a quién, *i.e.* a qué pueblo o tribu perteneces?) el joven dijo que era egipcio y siervo de los amalecitas pero que su señor lo había abandonado cuando se enfermó tres días atrás (הַיּוֹם שְׁלִשֶׁה hoy son tres días) y siguió contando (ver. 14): «Hicimos una incursión en el sur de los cereteos y a lo que corresponde a Judá y al sur de Caleb y pusimos fuego a Siclag». הַכְּרֵתִי es idéntico a כְּרֵתִים en Ez. 25:16 y Sof. 2:5 y define a las tribus filisteas que vivían al suroeste de Canaán y es usado por Ezequiel y Sofonías como sinónimo de los פְּלִשְׁתִּים [filisteos]. El origen de este nombre es desconocido dado que faltan pruebas para afirmar que viene de Creta como es asumido actualmente, cf. *Stark*, *Gaza*, pp. 66 y 99s. אֲשֶׁר לִיהוּדָה el neguev que pertenece a Judá es la parte oriental del Nueguev. Parte de éste pertenecía a la familia de Caleb y por eso se llamaba Negueb de Caleb, cf. 25:3.

Vers. 15s. Después de obtener la promesa de David de que no lo mataría ni lo entregaría a su señor el egipcio le mostró el lugar de los enemigos. Éstos estaban desparramados sobre la tierra, comiendo, bebiendo, festejando por el gran botín que habían tomado de la tierra de los filisteos y de Judá.

Ver. 17. Sorprendiéndolos en esa seguridad David los venció desde el anochecer hasta el atardecer del día siguiente de manera que sólo escaparon cuatrocientos jóvenes que huyeron en sus camellos. נֶשֶׁף significa anochecer y no amanecer, significado que no está seguro ni siquiera en Job 7:4. La forma מֵהֳרָתָם parece ser una forma adverbial similar a יוֹמָם.

Vers. 18s. David pudo salvar todo lo que los amalecitas habían tomado, sus esposas y todos los niños, grandes y pequeños, así como el resto del botín, de manera que no faltó nada.

Ver. 20. Tiene un significado un tanto difícil de entender: «*David tomó también todas las ovejas y el ganado, llevándolos delante de aquéllos y decían: Éste es el botín de David*». Para darle un sentido a estas palabras hay que diferenciar con *Kimchi* entre las ovejas y el ganado que pertenecían a los amalecitas y que les fue tomado como botín y bajo הַמִּקְנֶה הַהוּא [su ganado] el ganado que pertenecía a David y a sus hombres que los amalecitas habían robado y que los israelitas habían reconquistado y los que conducían a los animales decían: éste, las ovejas y el ganado, es el botín de David. A pesar de no haber mención de algún ganado en el pasaje anterior, el cual David había quitado a los amalecitas a excepción del ganado tomado por éstos al asolar a Siclag. Pero el hecho que David tomó semejante botín se puede observar en el vers. 26-31 donde David mandó parte del botín de los enemigos de Yahvé a diversas ciudades de Judá. Si no se quiere apoyar esta interpretación no quedará otra posibilidad que cambiar el texto con la Vulgata de לְפָנָיו en לְפָנַי y traducir la oración intermedia: llevaron delante de él a aquellos animales (las previamente mencionadas ovejas y ganado), tal como lo traducen *Lutero* y la Vulgata. Pero aun así se interpretará bajo el ganado y las ovejas las de los amalecitas que les fueron tomadas como botín.

Vers. 21-31. Cuando David llegó donde los doscientos hombres que habían dejado en el torrente de Besor (יוֹשְׁבֵם, *sc.* los dejó sentados), éstos salieron al encuentro (שָׁאַל לְשָׁלוֹם como 25:5; Jue. 18:15) de David y fueron saludados por David.

Vers. 23s. Entonces todos los hombres malvados e indignos de entre los que habían ido con David respondieron. Porque no fueron con nosotros (עִמִּי, conmigo, con el que llevaba la palabra) no les daremos nada del botín que hemos recuperado sino a cada hombre su mujer y sus hijos, para que se los lleven y se vayan.

Vers. 23s. David respondió a estas palabras duras y perniciosas diciendo: No debéis hacer así, hermanos míos, con lo que (אֵת es nota acuasativi y no preposición, *vid*. *Ew*., §329[a], *lit*. en cuanto a) ha hecho Yahvé por nosotros quien nos ha guardado y ha entregado en nuestra mano la banda que vino contra nosotros. «*¿Y quién nos escuchará sobre este asunto?*» (כִּי como respuesta a la negación insinuada en la pregunta) conforme a la parte del que desciende a la batalla, así será la parte del que queda con el bagaje. Ellos recibirán lo mismo». הורד es un error ortográfico por הַיּוֹרֵד [escuchar].

Ver. 25. Así ha sido desde aquel día en adelante y él (David) lo estableció como estatuto y ordenanza para Israel hasta el día de hoy.

Vers. 26-31. De regreso en Siclag David envió parte del botín a los ancianos de Judá, a sus amigos, con las palabras: «*He aquí tenéis una bendición del botín de los enemigos de Yahvé*» (que tomamos de los enemigos de Yahvé) según el ver. 31 fue enviado a todos aquellos lugares donde David había estado con sus hombres, *i.e.* donde había sido protegido durante la persecusión de Saúl. El envío de estos regalos debió haber sido realizado para ganar el

apoyo de estas ciudades y para aportar su reconocimiento como rey después de la muerte de Saúl, narrada directamente después. Algunas de estas poblaciones pudieron haber sido saqueadas por los amalequitas dado que también habían atacado el Neguev de Judá (ver. 14). Estas ciudades fueron *Betel*, no es el Betel, el actual Beitin, en la tribu de Benjamín sino el בֵּית־אֵל es la forma abreviada de בְּתוּאֵל (Betuel) según 1 Crón. 4:30 o בְּתוּל (Betul) en la tribu Simeón (Jos. 19:4) que es identifiado por *Knobel* por *Elusa* o *el-Khalasa*, *vid.* el comentario de Jos. 15:30 (la variante Βαιθσούρ en la LXX es una conjetura que carece de valor). *Ramot Neguev*, las alturas del sur son identificadas por *Wettstein* en el comentario del Génesis de *Delitzsch*, p. 590 con Ramat Negueb de Jos. 19:8, *i.e.* el alto monte de Makrah a ocho horas al sur del *Kudês* de *Seetzen* y las montañas vecinas con la localidad de Baalat-Beer en Jos. 19:8 o Ba'l 1 Crón. 4:33 las cuales son preferibles. Jatir, preservada en la ruina de Atir en el sector sur de la cordillera de Juda, *vid.* el comentario de Jos. 15:48. *Aroer* (עֲרֹעֵר) preservada en las ruinas de los fundamentos hechos por enormes piedras en el wadi *Ar'ara* con muchos canales para almacenar agua, a tres horas al oeste-suroeste de Beerseba y a cuatro millas de Hebrón, cf. *Rob., Pal.* III, p. 180 y *van de Velde, Mem.*, p. 288. *Sifmot* (שִׁפְמוֹת o שְׂפָמוֹת según algunos códices) no ha sido identificada aún, quizás sea la הַשְּׂפִמִי Sifmi de 1 Crón. 27:27 pero definitivamente no es, como lo sugiere *Thenius*, Sefan al noroeste del mar de Galilea (Num. 34:10). *Estemoa*, preservada en el pueblo Semua con antiguas ruinas en el sector suroeste de los montes de Judá, *vid.* el comentario de Jos. 15:50. *Racal* no vuelve a ser mencionada y es totalmente desconocida. La LXX presenta a su vez cinco nombres diferentes y al final *Carmel*, la cual *Thenius* quiere corregir en *Racal.* Esto es muy difícil de asumir por cuanto la LXX también presenta la ciudad filistea de Gat que seguramente no pertenece a esta lista y en el ver. 30 contiene otras ciudades completamente diferentes. Por eso ni siquiera *Wellhausen* da credibillidad crítica a estos suplementos de la LXX. Las ciudades de *Jerameel* y *del ceneo* se encontraban en el Neguev de Judá (27:10) pero no son conocidas.

Ver. 30. *Horma* en el Neguev (Jos. 15:30) es Sefat, pero no el *Zepata* actual en el flanco oeste de la planicie de Rajma sino probablemente cerca de Kades, *vid.* el comentario de Jos. 12:14. *Corasán* es probablemente la misma ciudad que Asan en la frontera al Neguev, que hasta ahora no ha sido encontrada, *vid.* el comentario de Jos. 15:42. *Atac* (עֲתָךְ) sólo mencionada aquí y totalmente desconocida. Según *Thenius* pudo haberse tratado de un error ortográfico de עָתֵר en la tribu de Simeon (Jos. 19:7; 15:43) aunque esto es muy dudoso. *Hebrón* es el actual el-Khulil, la ciudad de Abraham, *vid.* el comentario de Jos. 10:3 y Gen. 23:17.

Capítulo 31. La muerte de Saúl y de sus hijos y su entierro

El final del rey impío correspondió de éste desde el día de su rechazo. Cuando vio que la batalla estaba perdida, sus tres hijos caídos a su lado y los arqueros enemigos lo asediaban finalizó su vida por propia cuenta para evitar la vergüenza de ser capturado por sus enemigos (vers. 1-7) y servir de burla para sus enemigos. Pero no pudo realizar esta intención por cuanto los enemigos encontraron al día siguiente su cuerpo y el de sus hijos, los despojaron, mutilaron y los humillaron (vers. 8-10). Pero el rey de Israel no sucumbió en vergüenza completa. Los ciudadanos del Jabes recordaron la salvación que Saúl había traído sobre la ciudad y presentaron su agradecimiento enterrando su cuerpo y el de sus hijos con los honores debidos (vers. 11-13). 1 Crón. 10 presenta el relato paralelo a este pasaje, el cual coincide con nuestro pasaje con excepción de unos pocos detalles, en su mayoría idiomáticos. Al final contiene en el vers. 13 y 14 un suplemento exhortativo.

Vers. 1-7. En el ver. 1 se relata la guerra de los filisteos con Israel cuyo inicio es mencionado en 28:1,4ss. y 29:1 y es retomado con una oración circunstancial a lo cual se añade su desarrollo y su final. En 1 Crón. 10:1 donde en los pasajes anteriores no se relata nada acerca de esta guerra el participio נִלְחָמִים de nuestro pasaje es cambiado por el perfecto. Esto se puede traducir de la siguiente manera: Cuando los filisteos pelearon contra Israel, los hombres de Israel huyeron delante de los filisteos y cayeron muertos en el monte Gilboa (cf. 28:4). La batalla principal tuvo lugar en la planicie de Jezreel. Pero cuando los israelitas tuvieron que retirarse huyeron al monte Gilboa y fueron perseguidos y vencidos allí.

Vers. 2-4. Los filisteos persiguieron a Saúl, hirieron, *i.e.* mataron a sus tres hijos (*vid.* el comentario de 14:49) y arreciaron contra Saúl. Cuando los arqueros (אַנְשֵׁי בַּקָּשֶׁת es la aposición explicativa de הַמּוֹרִים) lo alcanzaron, los temió (חָיֵל de חִיל o הוּל)[72] y dijo a su escudero que lo traspasara con la espada «*no sea que vengan estos incircuncisos y me traspasen y hagan burla de mí*», *i.e.* que defoguen sus emociones bélicas en mí. הִתְעַלֵּל como en Jue. 19:25 y Num. 22:29. Pero como el escudero no quiso matarlo porque tenía mucho miedo, dado que tenía la responsabilidad de cuidar la vida del rey, Saúl tomó su espada y se echó sobre ella. Al ver el escudero lo que había sucedido, éste también se echó sobre su espada y murió con él. Así murieron en aquel día Saúl, sus hijos y su escudero. Además murieron כָּל־אֲנָשָׁיו (todos sus hombres) lo cual es descrito en la crónica con כָּל־בֵּיתוֹ (toda su familia), *i.e.* no todos los siervos del rey o todos los miembros de su casa *sc.* que habían participado de la batalla. Tanto Abner como su hijo Isboset no formaban parte de este grupo, porque el primero no había participado en la batalla y el segundo no era parte de la familia o de los siervos de Saúl a pesar de que era el primo de Saúl y jefe de su ejército.

Ver. 7. Cuando los hombres de Israel del otro lado del valle (Jezreel) y más allá del Jordán vieron que los israelitas (las tropas de Israel) habían huido y que Saúl y sus hijos habían muerto huyeron de sus ciudades las cuales fueron invadidas por los filisteos. עֵבֶר define el lado opuesto al lugar de combate, donde el narrador había tomado lugar para narrar lo sucedido (cf. 14:40), de manera que עֵבֶר הָעֵמֶק es el territorio situado al oeste del valle Jezreel y עֵבֶר הַיַּרְדֵּן al oeste del Jordán, *i.e.* entre el monte Gilboa y el Jordán. Estas regiones, *i.e.* el sector alrededor del valle Jezreel fue tomado por los filisteos de

72. En cambio la LXX tiene καὶ ἐτραυμάτισαν εἰς τὰ ὑποχόνδρια [y lo hirieron en la parte baja], el sector entre el pecho y la cavidad cardiaca. La Vulgata presenta *vulneratus est vehementer a sagittariis* [y fue fuertemente herido por los arqueros]. En 1 Crón. 10:3 presentan y lo hirieron con los arcos Vulg. *Et vulneraverunt jaculis* [y fue herido por los arqueros]. Estos traductores dedujeron חָיֵל de חָלַל corresponde a חָלָה e incluyeron las demás palabras libremente. Pero esto crea conflicto con el מְאֹד [fuertemente], ni hablar que no existe el significado de herir para la palabra חָלַל o חָלָה. En el caso de Saúl hubiera sido herido fuertemente, de manera que no hubiera podido suicidarse, por lo cual pidió a su escudero que lo traspasara, tal como lo asume *Thenius*, no hubiera tenido la fuerza necesaria para echarse sobre su espada después que el escudero se negó a matarlo. Además hay que observar que ὑποχονδρία no es la hiel o la región de la bilis sino tan sólo lo que se encuentra debajo del χονδρός, pecho, el abdomen con sus intestinos, lo cual no puede apoyar la conjetura de *Thenius* de que según la LXX el texto hebreo debería ser enmendado en וַיֶּחֱל אֶל הַמֵּרוֹרִים [fue herido a la altura de la bilis].

manera que todo el sector norte de la tierra de Israel o el territorio completo, con excepción de Perea y Judá cayó en manos de los filisteos cuando fue derrotado Saúl.

Vers. 8-10. Al día siguiente los filisteos salieron a despojar a los muertos y hallaron a Saúl y a sus tres hijos caídos en el monte Gilboa, les cortaron las cabezas, los despojaron de sus armas y mandaron a estos (cabezas y armas) al territorio de los filisteos como trofeos de guerras, a ciudades y pueblos de su región para llevar las buenas nuevas a los templos de los ídolos (el cronista se refiere directamente a עֲצַבֵּיהֶם, sus ídolos) y al pueblo. Pusieron sus armas en templos de Astarot mientras colgaron sus cuerpos en el muro de Bet-sean, *i.e.* Beisan en el valle del Jordán (*vid.* el comentario de Jos. 17:11). בֵּית־עַצַּבִּים [casa de los ídolos] y בֵּית־עַשְׁתָּרוֹת [casa de Astarté] son palabras compuestas en las cuales la primera es indeclinable y el plural es mostrado por la segunda palabra: Casas de ídolos, casas de Astarté como בֵּית־אָבוֹת [casa de los padres], *vid.* el comentario de Ex. 6:14. En cuanto a las *astarots*, *vid.* el comentario de Jue. 2:13.

El hecho que los filisteos mutilaron los cuerpos de los hijos de Saúl, cortándoles las cabezas y despojándolos de sus armaduras no es descrito explícitamente sino que sólo se menciona רֹאשׁוֹ y כֵּלָיו, *i.e.* la cabeza y las armas de Saúl. Pero en el ver. 12, donde los gabesitas no sólo se llevan el cuerpo de Saúl sino también los de sus hijos colgados con éste en el muro de Bet-sean, deja claro que los filisteos trataron los cuerpos de los hijos de Saúl de igual forma que el cuerpo de Saúl. Seguramente el narrador comentó tan sólo la mutilación del cuerpo de Saúl porque se había concentrado en su muerte. El objeto de וַיְשַׁלְּחוּ es רֹאשׁוֹ y כֵּלָיו, suplidos tácitamente de lo anteriormente relatado. גְּוִיַּת y גְּוִיֹּת vers. 10 y 12 son los cadáveres de los cuerpos decapitados. El hecho de que invadieran esta ciudad nos lleva a asumir que ocuparon el territorio hasta el Jordán.

El cronista cambió el בֵּית־עַשְׁתָּרוֹת [Casa de las Astartés] en בֵּית אֱלֹהֵיהֶם [casas de sus dioses] o las definió, sin alterar el sentido por cuanto las astartes son mencionadas como dioses principales en vez de ídolos. Además omitió que los cuerpos fueron colgados del muro de Betsean y añade «*clavaron su cabeza en el templo de Dagón*», lo cual no fue relatado en nuestro pasaje. Podemos observar claramente cómo ambos narradores se centraron en el relato que fue relevante para ellos, cf. *Bertheau*, comentando 1 Crón. 10:10.

Vers. 11-13. Cuando los habitantes de Galaad oyeron esto se levantaron todos los hombres valientes de esa ciudad y se fueron a Betsean, tomaron el cuerpo de Saúl y de sus hijos del muro de Betsean, los llevaron a Jabes y los quemaron allí. «*Y tomando sus huesos los enterrraron debajo del tamarisco en Jabes y ayunaron siete días*» para montar duelo por el rey que en un entonces los había salvado (cap. 11). En las crónicas caps. 11 y 12 estas informaciones son abreviadas dado que no sólo se omite el factor tiempo («*caminaron toda la noche*»), puesto que era irrelevante para la trama principal, sino que también se omite el bajar los cuerpos del muro, por cuanto habían sido clavados anteriormente, así como la incineración de los cuerpos. El motivo de la omisión de este último dato no se debe a que el cronista considerara que la incineración era una humillación de acuerdo a Lev. 20:14; 21:9 sino porque no sabía cómo coordinar la incineración con el entierro de los huesos. En Israel no había la costumbre de quemar a los muertos. Esto sólo debía suceder con criminales peligrosos (*vid.* el comentario de Lev. 20:14). Más bien eran desterrados. De acuerdo a esto la versión aramea usó la palabra שְׂרַף para designar la incineración de especies que se menciona durante el entierro de algunos reyes de Judá como mención honorífica (2 Crón. 16:14; 21:19; Jer. 34:5). Pero esto es descrito con לוֹ שְׂרָפָה שָׂרַף אֹתָם. La incineración que tuvo lugar en nuestro caso se debe a la situación especial, quizás porque los cuerpos, decapitados, estaban tan mutilados que no podía procederse a enterrarlos correctamente, quizás también por temor a que los filisteos hubieran podido atacar Jabes y hacer cosas aun peores con el cadáver. El proceso de la incineración no fue total sino que sólo se quemó la piel y la carne dejando los huesos que fueron enterrados bajo un árbol frondoso. En vez de תַּחַת הָאֶשֶׁל [debajo del tamarisco (conocido)] en 1 Crón. 10:11 dice תַּחַת הָאֵלָה (bajo un árbol fuerte). Tiempo después David los mandó traer y depositar en el mausoleo de Saúl en Sela en la tribu de Benjamín 2 Sam. 21:11ss. El ayuno de siete días de los jabesitas fue una señal del duelo público y general de esta ciudad por la muerte del rey que los había salvado de una horrible servidumbre.

En la muerte de Saúl se reveló el justo juicio de Dios por su obstinación. Pero el amor que mostraron los habitantes de Jabes para con el cadáver de Saúl y los de sus hijos no fue para con el rey rechazado por Dios sino para con el rey ungido con el espíritu de Yahvé y fue un juicio real, no del juicio divino que había sido designado sobre Saúl sino de la brutalidad de los enemigos de Israel y de su ungido. Porque aunque Saúl había combatido constantemente contra los filisteos no se sabe si había cometido algún acto sanguinario en contra de los enemigos vencidos y muertos, lo cual pudo haber justificado la venganza de los incircuncisos en su cadáver.

COMENTARIO AL SEGUNDO LIBRO DE SAMUEL

Este libro contiene la historia del reinado de *David* según los momentos principales de su desarrollo: 1) El inicio del reinado de David como rey de Judá en Hebrón mientras que las demás tribus pertenecían a la casa de Saúl (caps. 1-4). 2) Su entronización como rey de todo Israel y el desarrollo victorioso de su reinado (caps. 5-9). 3) El tiempo del decaimiento de su reinado por causa de su adulterio (caps. 10-20). 4) El final de su reinado (caps. 21-24). En 1 Crón. 11-29 se presentan textos paralelos y suplementos a este relato del reino de David, enfocado desde un punto de vista del desarrollo del Reino de Dios veterotestamentario en el cual el actuar de David así como el inicio y la organización del culto público es descrito ampliamente como elemento central para la organización y la consolidación del reino y de su administración.

I. DAVID REY SOBRE JUDÁ, ISBOSET REY SOBRE ISRAEL (capítulos 1-4)

Cuando David recibió en Siclag la información de la derrota de Israel y de la muerte de Saúl llevó un profundo y veraz duelo por el rey caído y por su hijo Jonatán (cap. 1). Regresó con el permiso divino a la tierra de Judá, a Hebrón, y fue proclamado rey de Judá por los ancianos de Judá mientras Abner, primo y general de Saúl, proclamaba en Mahanaim al único hijo existente del rey caído, Isboset, por rey sobre las demás tribus de Israel (2:1-11). Esto llevó a una guerra civil. Abner mobilizó las tropas de Isboset hacia Gibeón en contra de David pero fue derrotado y perseguido por las tropas de David, lideradas por el general Joab y hasta Mahanaim donde Abner mató a su persecutor principal, a Asael, hermano de Joab (2:12-32). Pero la guerra entre la casa de Saúl y la casa de David fue larga y llevó a un crecimiento de las tropas de David así como a una reducción de las de Isboset hasta tal punto que Abner finalmente se separó de Isboset y convenció al resto de las tribus a aceptar a David como rey sobre todo Israel. Después de haber discutido sobre esto con David Abner fue asesinado por Joab al regresar de Hebrón. David no sólo hizo público el rechazo de esta acción llevando luto solemne por Abner sino que también maldijo públicamente la acción de Joab (cap. 3). Poco tiempo después también Isboset murió asesinado en su casa por dos benjaminitas. Este asesinato es castigado por David con la muerte y la cabeza de Isboset es enterrada en el mausoleo de Abner en Hebrón (cap. 4). Así finalizó la guerra civil así como la posible división del reino al morir Abner, el autor de esta división así como Isboset, proclamado rey por Abner sin que David hubiera ordenado tal acción, es más, sucedió en contra de la voluntad de David. Pero ambos recibieron la paga por su rebelión contra las indicaciones divinas. Habiendo pasado por la escuela de los sufrimientos de Saúl, David aprendió a depositar su confianza en el Señor y, después de la muerte de Saúl, no dió muestra alguna de querer tomar para sí el reino que le fue prometido por Dios y eliminar a sus rivales asesinándolos.

Capítulo 1. La reacción de David al enterarse de la muerte de Saúl. La elegía de David por Saúl y Jonatán

David recibió la información de la derrota de Israel y la muerte de Saúl en la batalla contra los filisteos de boca de un amalecita que se jactaba de haber matado a Saúl y que traía la corona y la pulsera del rey. Fue castigado por David con la muerte por la supuesta muerte del ungido de Dios (vers. 1-16) a lo cual David entonó una elegía por la muerte de Saúl y de Jonatán (vers. 17-27). Este relato se conecta inmediatamente a los últimos capítulos del primer libro de Samuel.

Versículos 1-16. David recibe la noticia de la muerte de Saúl

Después de la muerte de Saúl y después de regresar David a Siclag de la campaña contra los amalecitas vino al tercer día un hombre con sus ropas rasgadas y polvo sobre su cabeza (como señal de profundo dolor, *vid.* el comentario de 1 Sam. 4.12) a David y le informó de la huida y derrota del ejército israelita, de la muerte de Saúl y Jonatán.

Vers. 1s. Según su contenido este pasaje puede ser considerado la prótasis del ver. 2 a pesar de que formalmente es una oración completa y וַיָּשָׁב [regresó] forma la apódosis de וַיְהִי [y sucedió]: «Y sucedió que después de la muerte de Saúl... David había regresado de herir a los amalecitas (1 Sam. 30:1-26) y permaneció dos días en Siclag. Y sucedió que al tercer día...». Ambas definiciones temporales se refieren al día del regreso de David a Siclag de la persecusión y la victoria sobre los amalecitas. No es posible decir si la batalla de Gilboa, en la que cayó Saúl, sucedió antes o después del regreso de David. El texto del ver. 1 sólo insinúa una cierta simultaneidad. El hombre que «vino del campamento de Saúl» parece haber estado cerca de Saúl durante la batalla.

Ver. 4. La pregunta de David מֶה־הַדָּבָר הָיָה [¿cómo sucedió tal cosa?] se refiere a la información del mensajero de que había huido del campamento de Israel. El אֲשֶׁר en la respuesta introduce las siguientes palabras, tal como suele hacerlo el כִּי, cf. *Ew.*, §338d. «*El pueblo huyó de la batalla y no sólo muchos del pueblo cayeron y murieron, sino que murieron también Saúl y Jonatán su hijo*». וְגַם — וְגַם no sólo, sino también.

Vers. 5ss. A la pregunta de David de cómo se habría enterado de la muerte de Saúl y de Jonatán respondió el joven (vers. 6-10): «*Por casualidad llegué* (נִקְרָה = נקרא) *al monte de Gilboa y ví a Saúl apoyado sobre su lanza. He aquí que los carros* (הָרֶכֶב los carros de guerra como paráfrasis de los combatientes en carros) *y los jinetes lo perseguían de cerca y él miró tras sí y me vió y me preguntó ¿quién eres? Y yo dije* (el Quetib ויאמר es un error ortográfico y el keré וָאֹמַר es la lectura correcta)*: Soy amalecita. Entonces él me dijo: ponte junto a mí y mátame porque tengo calambres* (שָׂבָץ según los rabinos; *sc.* de manera que no me puedo defender y caeré en manos de los filisteos) *porque toda mi alma* (mi vida) *todavía está en mí* (en cuanto a la incisión del עוֹר entre כָּל y נַפְשִׁי *vid.* el comentario de Os. 14:3 y *Ew.*, §289[a]). *Me paré pues junto a él y lo maté porque sabía que no sobreviviría su derrota y tomé la corona que estaba en su cabeza y la pulsera que estaba en su brazo y los he traido aquí a mi Señor* (David)». אַחֲרֵי נִפְּלוֹ [después de caer] no significa *postquam irruerat in gladium suum vel hastam suam* [después de que se lanzara sobre su espada o su lanza (Clericus y otros)] puesto que este no es el significado de נִפְּלוֹ ni de עַל־חֲנִיתוֹ נִשָּׁעַן (apoyado en su lanza) ni debe ser tomado de 1 Sam. 31:4 sino: «después de su derrota», *i.e.* de manera que no sobreviviría a estos sucesos. Este relato contradice la narración de la muerte de Saúl 1 Sam. 31:38 y muestra además señales de improbabilidad, aun más de mentira al

afirmar que Saúl estaba apoyado en su lanza cuando los carros y jinetes enemigos lo atacaron, sin tener a un escudero o a un soldado israelita a su lado de manera que se había visto obligado a dirigirse al amalecita que casualmente se encontraba cerca de él y pedirle que lo matara. El amalecita se inventó esta historia esperando ser recompensado por David. La única verdad que se encuentra en este relato es que encontró el cuerpo del rey en el campo de batalla y lo despojó de su corona y de su pulsera para llevar estas cosas donde David. No sabemos si observó la muerte de Saúl o se lo encontró muerto.

Vers. 11s. Este mensaje, cuyo contenido fue creído debido a las pertenencias reales presentadas, causó profundo dolor en David. Como señal de su dolor rasgó sus vestidos y todos los hombres que estaban con él hicieron lo mismo y se lamentaron con llanto y ayuno hasta la noche «*por Saúl y su hijo Jonatán, por el pueblo de Yahvé y por la casa de Israel porque habían caído a espada* (*i.e.* en la batalla)». «El pueblo de Yahvé» y la «casa, *i.e.* el pueblo de Israel» difieren por causa de la duplicidad de Israel, lo cual dio doble motivo para lamentar. Los muertos fueron 1. miembros del pueblo de Yahvé, 2. eran compatriotas. *Itaque et secundum carnem et secundum spiritum erant ipsis conjuncti ideoque magis luxerunt* [además estaban unidos según la carne y según el espíritu y por eso se lamentaron aun más (Seb. Schmidt). «El único duelo que recibe Saúl, además del de los jabesitas, lo recibe de aquel a quien persiguió y aborreció por tantos años, al igual que el sucesor de David lloró por la caída de Jerusalén que estaba por matarlo» (*O. v. Gerlach*).

Ver. 13. Después de eso David preguntó al mensajero acerca de su origen el cual respondió que era hijo de un extranjero, *i.e.* de un amalecita que había migrado a Israel.

Ver. 14. Y David le echó en cara su acción: «*¿Cómo es que no tuviste que temer de extender tu mano para destruir al ungido del Señor?*» y ordenó (vers. 15ss.) a uno de sus hombres que lo matara, anunciándole la sentencia de muerte. «*Tu sangre sea sobre tu cabeza* (cf. Lev. 20:9; Jos. 2:19), *porque tu boca ha testificado contra ti, al decir: «Yo he matado al ungido del Señor»*[1]. David consideró que el testimonio del amalecita era suficiente para castigarlo sin investigar a fondo el contenido, lo cual no pudo haber sido posible porque identificó la intención del amalecita de recibir una recompensa por esta acción (cf. 4:10) y consideró que un hombre que se adscribe semejante acción sólo por causa de la paga también es capaz de realizarla dado que los utensilios presentados fueron pruebas de la muerte de Saúl. Este castigo no fue demasiado fuerte de manera que no hubo necesidad de juzgar su moralidad según los valores de aquel tiempo o de justificarlos de acuerdo al punto de vista de la inteligencia política, afirmando que David, perseguido por un Saúl lleno de odio y sospecha, no debió dejar sin castigo al asesino del rey porque el pueblo o al menos sus críticas en el pueblo lo acusarían de estar implicado en el regicidio. David no se dejó llevar por estas consideraciones a un castigo injusto. Su proceso no necesita de una justificación a medias. Aun en el caso de que, según las palabras del amalecita, Saúl le hubiera pedido realizar el golpe mortal, la realización de este deseo fue un crimen dado que no hay referencia a una herida mortal de Saúl que hubiera imposibilitado la huida y recuperación del mismo, de manera que se hubiera podido decir que no era posible negar la petición del golpe de gracia. A pesar de que según el informe del amalecita, Saúl todavía tenía completo dominio sobre su vida. Su situación no era tan desesperada como para que cayera en manos de los filisteos. Además estaba clara la intención de que habría querido matar al rey en miras a la recompensa. El asesinato del rey como ungido del Señor fue un crimen que debía ser castigado con la muerte. Lo que David había podido hacer diversas veces pero no había querido hacerlo, lo hizo un extranjero, un hombre del pueblo aborrecido de Amalec por codicia o al menos afirmó haberlo hecho. Una acción semejante debía ser castigada con la muerte por David, a quien Dios había elegido y ungido como sucesor de Saúl y al que el amalecita reconoció como tal por cuanto de otra forma no le hubiera llevado esta noticia ni las diademas reales.

Versículos 17-27. La elegía de David por Saúl y Jonatán

Tenemos un amplio testimonio de la elegía que describe la profundidad y la realidad del dolor de David por la caida de Saúl, la cual compuso para Saúl y su hijo Jonatán y para los hijos de Israel. Éste es uno de los cantos más hermosos del Antiguo Testamento efluido de emociones profundas y santas en la que David lamenta dolorosamente y alaba la valentía y los dones de Saúl y de su hijo Jonatán sin envidia, sin la más mínima mención a su relación con el rey caído. וַיֹּאמֶר לְלַמֵּד ordenó que aprendieran esta elegía. קֶשֶׁת arco o canto que recibió el título קֶשֶׁת [arco] no sólo porque se hable en él de un arco (ver. 22) sino porque es un canto de guerra y porque el arco era un arma principal en aquel tiempo, los cuales eran usados con mucho éxito sobre todo por los benjaminitas, la tribu de Saúl, cf. 1 Crón. 8:40; 12:2; 2 Crón. 14:7; 17:17. Otras explicaciones no tienen tanto sentido como por ejemplo la de la melodía del canto (*Delitzsch, Symbolae ad. ps.* ill[ustratae], p. 41) o se basan en explicaciones idiomáticas poco comprensibles o cambios textuales arbitrarios como la de *Ewald*, *Gesch.* I, p. 28, *Thenius*, e.o. Esta elegía es tomada del libro de los justos (*vid.* el comentario de los 10:13) siendo citado de aquí por el autor de nuestros libros[2].

El canto se divide en tres estrofas que aminoran en fuerza y amplitud: vers. 19-24; 25-26, 27. Esto se debe a que el dolor poco a poco va aminorando y finalmente desaparece. Cada estrofa empieza con la expresión «*¡Cómo han caído los valientes!*» La primera estrofa describe todo lo que debe ser mencionado para alabar a los héroes caídos: el profundo dolor por su muerte, la loa de su valentía, su amor inseparable y las características de regente de Saúl. La segunda estrofa celebra la amistad de David con Jonatán, la tercera sólo contiene un suspiro final con el cual acalla su lamento. La primera estrofa va de la siguiente manera:

Ver. 19. *El ornamento, oh Israel, ha perecido en tus alturas.*
¡Cómo han caído los valientes!

Ver. 20. *No lo anunciéis en Gat, no lo proclaméis*
en las calles de Ascalón
para que no se regocijen las hijas de los filisteos,
para que no se alegren las hijas
de los incircuncisos.

1. «Tu boca ha testificado contra tuyo y serás juzgado por esto mismo (Luc. 19:22) sea si lo has hecho o sea que no. Si lo has hecho recibirás conforme al valor de tus acciones. Si no lo has hecho, culpa a tu testimonio falso y recibe la paga de un lisonjero. Porque de acuerdo a tu testimonio eres un asesino de un rey que delata tu convicción maligna. David supo que este hombre no era un asesino maligno. Pero quería poner un ejemplo de que no había que prestar oído a un lisonjero que se jactaba de semejantes pecados delante de los grandes». Biblia de Berlenburgo.

2. Cf. *A.H. Pareau, Commentatio in elegiam Davidis in Saulum et Jonathanem*. Gron. 1828 y *K.H. Sack, die Lieder.*

Ver. 21. *Oh montes de Gilboa,*
no haya sobre vosotros rocío ni lluvia,
ni campos de ofrendas;
porque allí fue deshonrado el escudo
de los valientes,
el escudo de Saúl, no ungido con aceite.

Ver. 22. *De la sangre de los muertos,*
de la grosura de los poderosos,
el arco de Jonatán no volvía atrás,
y la espada de Saúl no volvía vacía.

Ver. 23. *Saúl y Jonatán, amados y amables en su vida,*
y en su muerte no fueron separados;
más ligeros eran que águilas,
más fuertes que leones.

Ver. 24. *Hijas de Israel, llorad por Saúl,*
que os vestía lujosamente de púrpura,
que ponía adornos de oro en vuestros vestidos.

La primera parte del ver. 19 contiene el tema del canto completo. הַצְּבִי no significa gacela (syr., Cler., e.o.), para lo cual sólo aparentemente parece constar el «sobre tus alturas» mientras que el paralelismo גִּבּוֹרִים nos muestra que bajo הַצְּבִי se refiere a los dos héroes, Saúl y Jonatán, y que la palabra es usada en forma apelativa denotando ornamento. El rey y su noble hijo eran el ornamento de Israel. Este ornamento ha perecido en las alturas de Israel. Según el sentido Lutero tradujo correctamente: los más nobles, de acuerdo a los *inclyti* de la Vulgata. El sufijo de בָּמוֹתֶיךָ está por יִשְׂרָאֵל y se refiere a las alturas del monte Gilboa, ver. 21. Este suceso hace caer a todo Israel en profundo dolor que aparece en la segunda parte del verso.

Ver. 20. Esta noticia no debe ser llevada a los enemigos de Israel para que estos no se alegran de esto. Este tipo de alegría aumentaría el dolor de Israel sobre su pérdida. De las ciudades filisteas se nombra dos en especial: el cercano Gat y la más alejada ciudad marítima Ascalón: El alegrarse de las hijas de los filisteos se debe a la tradición de que las mujeres solían celebrar las victorias de su pueblo con canto y danza, cf. 1 Sam. 18:6.

Ver. 21. Aun la naturaleza debía entonar el dolor de Israel. Dios debía quitar su bendición de los montes en los que cayeron los héroes, de manera que, sin rocío ni lluvia debían formar en su infertilidad perenne monumentos imperecederos de los sucesos que ocurrieron en ellos. הָרֵי בַגִּלְבֹּעַ [montes de Gilboa] es el encabezado y la preposición ב el estat. constr. Es usado poéticamente: «montes en Gilboa», cf. *Ew*., §289b. En la oración עֲלֵיכֶם ... אַל falta el verbo יְהִי [sea]. El siguiente וּשְׂדֵי תְרוּמוֹת es una aposición del texto previo: «*no haya sobre vosotros campos de ofrendas*», *i.e.* campos que llevan fruto de los cuales se presentan ofrendas. Ésta es la explicación más simple de estas palabras que son comentadas de manera diversa e increíble. El motivo de esta maldición del monte Gilboa es: por cuando aquí fue deshonrado el escudo del héroe, *i.e.* Saúl, con sangre, con la sangre de aquellos que debían ser protegidos por el escudo. נָגַל no significa desechar (*Dietr*.) sino tan sólo deshonrar (como en el caldeo) y por eso: aborrecer: בְּלִי מָשִׁיחַ («no ungido con aceite), *i.e.* no limpiado y pulido con aceite de manera que las manchas de la sangre de Saúl quedaban adheridas en él. בְּלִי es poético por לֹא. La incisión del *quasi* (*non esset unctus oleo*) en la Vulgata, mencionado e.o. por Lutero no puede ser justificado.

Ver. 22. Una humillacón semejante sucedió con aquellos que siempre batallaron tan valientemente que sus arcos o espadas no retrocedieron hasta no estar saciados con sangre o el sebo de los vencidos. Esto se basa en la imagen que las saetas tomaban la sangre y que la espada comía su carne, cf. Deut. 32:42; Isa. 34:53; Jer. 46:10 ambas armas principales son repartidas poéticamente de manera que Jonatán era representado por el arco y Saúl.

Ver. 23. Al igual que en vida los dos héroes están unidos en la muerte porque no hubo diferencia en su valentía y temerosidad. A pesar de las diferencias de carácter y las posiciones diferentes para con David el noble Jonatán no abandonó a su padre a pesar de su odio contra el amigo íntimo hubiera podido socavar la relación con su padre. Ambos predicados: נֶאֱהָב [amado y digno de amar] y נָעִים [amistoso] se refieren a Jonatán aunque también podían referirse a los primeros años de Saúl cuando desarrolló cualidades regenciales que le aseguraron el amor y el apoyo del pueblo. Debido al dolor por la muerte de los héroes caídos, David olvida todo el sufrimiento que Saúl le había ocasionado de manera que sólo presenta y alaba los lados positivos de su carácter. Las características principales de los grandes héroes de la antigüedad eran la ligereza y velocidad del águila (cf. Hab. 1:8) y la fuerza leonesca. Finalmente David recuerda el rico botín que Saúl había compartido con el pueblo para celebrar su heroicidad con estas acciones. שָׁנִי es el púrpura escarlata, *vid*. el comentario de Ex. 25:4 עִם עֲדָנִים lujosamente.

La *segunda* estrofa de los vers. 25 y 26 se refieren a su amistad con Jonatán.

Ver. 25. *¡Cómo han caído los valientes*
en medio de la batalla!
Jonatán, muerto en tus alturas.

Ver. 26. *Estoy afligido por ti, Jonatán, hermano mío;*
tú me has sido muy estimado.
Tu amor fue para mí más maravilloso
que el amor de las mujeres.

El ver. 25 es casi una repetición liberal del ver. 19. צַר (ver. 26) se refiere aquí a la angustia, al temor del corazón por dolor y aflicción. נִפְלְאַתָה 3ª pers. fem. de acuerdo a los verbos לתָ con terminación alargada (cf. *Ew*., §194b) ser maravilloso, extraordinario. אַהֲבָתְךָ tu amor hacia mí. La comparación con el amor de las mujeres expresa la intimidad profunda del amor entre amigos.

La *tercera* estrofa ver. 27 sólo contiene un corto eco del lamento en el cual culmina el canto:

Ver. 27. *¡Cómo han caído los valientes*
y perecido los utensilios de batalla!

כְּלֵי מִלְחָמָה no significa armas sino que es un símbolo de los héroes por los que fue peleada la guerra, cf. Isa. 13:5. Así también Lutero: Los combatientes.

Capítulo 2. David proclamado rey sobre Judá e Isboset proclamado rey sobre Israel, batalla en Gabaón

Después de llevar duelo por el rey caído se dirigió a Hebrón, siguiendo la voluntad del Señor pedida por medio del Urim, fue proclamado rey por la tribu de Jabes, ordenó agradecer a los habitantes de Jabes por el amor mostrado al rey asesinado por medio del entierro de sus huesos (vers. 1-7) y gobernó 7 años y medio en Hebrón sobre Judá (vers. 10 y 11). Por otro lado Abner proclamó al único hijo sobreviviente de Saúl, Isboset, rey sobre Israel (vers. 8 y 9) de manera que hubo guerra entre los seguidores de Isboset y los de David, durante la cual Abner y su ejército fueron vencidos pero el valiente Asahel, el sobrino de David murió por mano de Abner (vers. 12-32).

La proclamación de Isboset como rey no sólo fue una continuación de la enemistad de Saúl contra David si-

no también una afrenta directa en contra de Yahvé que había desechado a Saúl y elegido a David por príncipe de Israel y anunciado esta elección por medio de una serie de hechos ante el pueblo completo que aun Saúl mismo fue convencido del llamado de David para ser su sucesor en el reino. Frente a esta rebelión contra la voluntad revelada del Señor. David demostró su obediencia absoluta a la dirección divina tanto por regresar a Judá después de haber recibido el permiso del Señor como por el hecho de no declarar la guerra a Isboset después de haber sido proclamado rey por la tribu de Judá, sino que se limitó a defender el ataque de los seguidores de la casa de Saúl porque vivía en la confianza de que el Señor le daría a tiempo el reino completo de Israel.

Vers. 1-4a. *El regreso de David a Hebrón y su proclamación por rey sobre Judá.* אַחֲרֵי־כֵן después de lo relatado en el cap. 1 David preguntó al Señor por medio del Urim, si debía subir a alguna de las ciudades de Judá y a cuál y recibió la respuesta: «A Hebrón», la cual era ideal debido a su localización en las montañas centrales del territorio de la tribu así apta para ser capital. David no parecía dudar de que debía volver a su tierra natal después de la muerte de Saúl y abandonar su contacto con los filisteos. Pero como los filisteos habían invadido la mayor parte del territorio israelita después de su victoria en Gilboa y los acompañantes de Saúl, sobre todo los del ejército, liderados por el primo de Abner, no lo aceptarían como rey, era de temer que se formaría una guerra civil. Por eso David no quería regresar a su tierra natal sin la aprobación del Señor.

Vers. 2-4a. Cuando finalmente llegó con sus mujeres y acompañantes (cf. 1 S. 27:2) a Hebrón y al עָרֵי חֶבְרוֹן (las ciudades de Hebrón) vinieron los hombres de Judá (los ancianos) y lo proclamaron rey sobre la casa, *i.e.* la tribu, de Judá. Así como Saúl fue proclamado rey sobre las tribus después de la unción de Samuel (1 Sam. 11:15) así también lo fue David, siendo primero rey de Judá y después del resto de las tribus (5:3).

Vers. 4b-7. Con el וַיַּגִּדוּ empieza una nueva sección. La primera acción de David como rey fue enviar mensajeros a Jabes para agradecer a los habitantes de esta ciudad por el sepulcro de Saúl y para anunciarles su unción como rey. En sus agradecimientos no sólo constaba el reconocimiento del rey muerto, lo cual eximió a David de algún tipo de culpabilidad, sino que también incluyó una exhortación indirecta a los jabesitas de aceptarlo como rey. וַיַּגִּדוּ «*y avisaron a David: Fueron los hombres de Jaber de Galaad que sepultaron a Saúl*».

Ver. 6. «*y ahora*», *sc.* que habéis mostrado a vuestro señor Saúl ese amor muestre Yahvé misericordia y verdad. חֶסֶד וֶאֱמֶת como Ex. 34:6, los dos lados por los que la gracia de Dios se muestra ante los hombres, *i.e.* en el clamor lleno de gracia y en la fidelidad y el cumplimiento de todas sus promesas, cf. Sal. 25:10. «*y yo también os haré bien por esto*», *i.e.* la bendición ofrecida mediante los deseos otorgados mediante los mensajeros (ver. 5), por cuanto habéis hecho con Saúl. A esto se suma la exhortación de ser valientes (ver. 7) ahora que Saúl su señor había muerto, *i.e.* valientes en la obediencia y la fidelidad hacia David que fue proclamado rey después de la muerte de Saúל. תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם *i.e.* fortaleció vuestras manos (cf. Jue. 7:11). La proclamación de David como rey necesitaba de resolución y valentía por cuanto el ejército de Saúl había huido a Galaad y era de esperar algún tipo de oposición de Abner en contra de David. Podemos suponer que Isboset no fue proclamado aun rey o que esto no fue conocido por David. גַּם no pertenece a אתי sino a la oración completa en la cual אתי es usado sólo para subrayar el significado.

Versículos 8-11. Isboset proclamado rey de Israel

El relato de este hecho es presentado a manera de antítesis a lo anterior: «*Pero Abner, comandante del ejército de Saúl* (*vid.* el comentario de 1 Sam. 14:50) *había tomado a Isboset, hijo de Saúl y lo llevó a Mahanaim*». Probablemente Isboset había participado de la batalla en el Gilboa y había huido hacia el Jordán después de la derrota. Según 1 Crón. 8:33, 9:39 Isboset (אִישׁ־בֹּשֶׁת, *i.e.* «hombre de deshonra») era el cuarto hijo de Saúl y se llamaba originalmente Es-baal (אֶשְׁבַּעַל, *i.e.* Fuego de Baal o destructor de Baal). Este nombre fue transformado posteriormente en Isboset, así como el nombre del dios Baal fue cambiado en בֹּשֶׁת (Os. 9:10; Jer. 3:24, e.o.) y Jerubaal fue cambiado en Jerubboshet, *vid.* el comentario de Jue. 8:35. El significado que *Ewald* le da (*Gesch.* II, p. 537, nota), de que בֹּשֶׁת habría tenido un sentido original positivo (reverencia) como el de פַּחַד (Gen. 31:53) o αἰδῶς carece de base. *Mahanaim* está ubicado en el lado este del Jordán no muy lejos del arroyo del Jaboc y fue usado como base para los planes de Abner en parte por su importancia histórica (Gen. 32:2s.), en parte por su ubicación estratégica. Éste proclamó a Isboset rey «sobre Galaad», *i.e.* toda la región oriental del Jordán como lo presentan Num. 32:29, Jos. 22:9, e.o. וְאֶל־הָאֲשׁוּרִי [para los asuritas]. Esta versión es definitivamente errónea por cuanto no es posible pensar en Asiria (אַשּׁוּר) ni en la tribu árabe de los asuritas (Gen. 25:3). Lamentablemente no nos es posible reconstruir el nombre correcto[3]. «*Y sobre Jezreel*», *i.e.* no sólo la ciudad con ese nombre sino la planicie que fue denominada según ésta (1 Sam. 29:1). «*y sobre Efraín y Benjamín y sobre todo* (el resto de) *Israel*», por supuesto con excepción de Judá donde había sido proclamado rey David.

Vers. 10s. La duración del reino de Isboset sobre Israel y de David sobre Hebrón. Como a menudo sucede a principios de un nuevo reinado también aquí se presenta la edad de Isboset. Empezó a reinar a la edad de cuarenta años y reinó durante dos años mientras que David reinó sobre la casa de Judá por siete años y medio. Esta diferencia de reinados cae en cuenta y no puede ser compensada con la suposición de que David reinara sobre Judá durante dos años hasta el asesinato de Isboset y después otros cinco años y medio, *i.e.* hasta la conquista de Jerusalén, sobre Israel en Hebrón, como asumen Seb. Schmidt, Clericus, e.o. Esto no coincide con las claras indicaciones del texto: «*David reinó sobre la casa de Judá por siete años y seis meses*». Así tampoco se puede seguir la suposición de que los dos años del rei-

3. La LXX presenta Θασιρί ο Θασούρ, un nombre igual de errado. La versión caldea עַל דְּבִית אֲשֵׁר (sobre la tribu de Aser) lo cual tampoco coincide a no ser que se pretenda identificar con esto el completo sector norte de Canaan, incluyendo las regiones de las tribus de Zabulón y Neftalí. Pero no hay indicios de una expansión del nombre Aser en el sector de las tres tribus del norte. Es más fácil considerar con *Bacienne* (II B. 3 §571) que se trate de la ciudad de Aser (Jos. 17:7) y sus alrededores, debido a que esta ciudad estaba al sureste de Jezreel y Abner podría haber sometido esta región para Isboset antes de tratar de arrancar el dominio sobre Israel a los filisteos. Esto sólo puede ser asumido si existiese algún motivo por el cual se nombre a los habitantes אָשֵׁר en vez de la ciudad אַשׁוּרִי (Asher) además del hecho de la mención de una ciudad en medio de sectores. El sirio y la Vulgata han escrito Gesuri y parecen haber leído o asumido הַגְּשׁוּרִי, para lo cual se decidieron también Then., *Ew.*, *Wellhausen*, e.o. *Thenius* pretende entender bajo el nombre Geshur aquel sector de la región del norte que queda a ambos lados del Jordán, desde el monte Hermón hasta el Mar de Galilea como sucede en Deut. 3:14, Jos. 12:5; 13:13, 1 Crón. 2:23. Pero en estos pasajes no es posible observar tal sentido, debido a que גְּשׁוּרִי define aquí el sector de los gesuritas, ubicado al noreste de Basán, que había tenido bajo David un rey propio (*vid.* el comentario de 3:3) y que seguramente no fue sometido por Abner.

nado de Isboset hubiera sido contado hasta la guerra con David mientras que los cinco años y medio restantes en los que reinó David en Hebrón Abner tuvo la primacía del reino. Los capítulos 3-5 no sólo nos permiten observar claramente que Isboset fue rey hasta su asesinato que sucedió después del de Abner sino que David, una vez proclamado rey sobre todo Israel marchó en contra de Jerusalén e instituyó esta ciudad como su residencia después de haber conquistado la fortaleza de Sión. La breve duración del reinado de Isboset sólo puede ser explicada a partir del hecho de que no fue proclamado rey inmediatamente después de la muerte de Saúl sino después de que el sector fue liberado de los filisteos por Abner, para lo cual habría demorado unos cinco años[4].

Versículos 12-32. Guerra de los acompañantes de Isboset contra los seguidores de David

Una vez puesto a Israel debajo del poder de Isboset Abner quiso someter también a Judá y se dirigió con estas intenciones junto a los siervos de Isboset de Mahanaim hacia *Gabaón*, el actual *Djib*, en el sector occidental de la tribu de Benjamín, a dos horas al norte de Jerusalén (*vid.* el comentario de Jos. 9:3), donde se enfrentó al ejército de Joab, hijo de Sarvia, hermana de David (1 Crón. 2:16) que marchaba junto a los siervos, *i.e.* los soldados, de David, de manera que los dos ejércitos se enfrentaron en el estanque de Gabaón, *i.e.* cerca de uno de los grandes embalses de agua que todavía existen allí (*vid. Robinson*, *Palestina* II, pp. 352s., *Tobler*, *Topografie con Jerusalem* II, pp. 515s.). Unos estaban a un lado del estanque y los otros al otro.

Vers. 14ss. Entonces Abner ofreció a Joab decidir la guerra por medio de un duelo, probablemente para evitar el riesgo de una guerra civil. «*Que se levanten ahora los jóvenes y nos diviertan delante de nosotros*». שָׂחַק divertir a alguien, jugar ante alguien refiriéndose aquí a la batalla entre dos personas. Joab aceptó el ofrecimiento y se levantaron doce hombres por Benjamín e Isboset y doce de los hombres de David y fueron al campo de combate «*y cada uno asió a su compañero por la cabeza y su espada estuvo* (enseguida) *en el costado del otro*». La oración בְּצַד רֵעֵהוּ וְחַרְבּוֹ es una oración circunstancial: y su espada (la espada de cada cual) estaba en el lado del otro. Así se denota la herida causada en el costado del enemigo como sucediendo simultáneamente al agarrar la cabeza del otro. Los antiguos traductores aclararon el sentido incluyendo un verbo (LXX: ενέπηξαν; *Vulg.*: defixit). Esto fue una señal de gran turbación y a la vez de gran valentía de los jóvenes. Por eso recibió ese campo el nombre de חַלְקַת הַצֻּרִים (campo de los filos de espada), cf. por צוּר en este significado el Sal. 89:44 y para la explicación del mismo del árabe *Fleischer* en el comentario de *Delitzsch*.

Ver. 17. Debido a que este duelo no produjo una decisión tuvo lugar una batalla reacia y fuerte en la cual Abner y sus hombres fueron derrotados por los soldados de David en los versículos 18-23 se relata sólo la muerte de Asa por mano de Abner por ser un acontecimiento cuyas consecuencias fueron importantes. De los tres hijos de Sarvia: Joab, Abisai y Asael, el último fue muy ligero de pies y persiguió a Abner sin desviarse a la derecha o a la izquierda.

Vers. 20s. Entonces Abner se volvió hacia él y le preguntó si era Asael y le dijo: «*Desvíate a tu derecha o a tu izquierda, apodérate de uno de los jóvenes y toma para ti su argumento, i.e.* mata a un guerrero normal, *y llévate su armadura en caso de que busques honores*. *Pero Asael no quería dejar de perseguirlo. Entonces Abner repitió sus palabras añadiendo: «¿Por qué he de derribarte en tierra? ¿Cómo podría entonces levantar mi rostro ante tu hermano Joab?»* lo cual nos muestra que Abner no quiso matar al joven héroe por respeto a la amistad que había tenido con Joab.

Ver. 23. Pero cuando éste rehusó apartarse, Abner lo hirió en el estómago con el regatón, *i.e.* el mango de la lanza y la lanza le salió por la espalda, muriendo Asael allí mismo (תַּחְתָּיו, en su lugar, donde había estado parado y no enseguida). El mango de la lanza pareció haber tenido punta para poder clavarlo en la tierra (cf. 1 S. 26:7). Esto explica su efecto mortal. La muerte del jóven héroe evocó tal apoyo que todos los que pasaban por el lugar donde yacía se detenían para lamentar su muerte (cf. 20:12).

Ver. 24. Pero Joab y Abisai persiguieron a Abner hasta que se puso el sol y hasta que llegaron a la colina de *Amma* que está frente a Gía junto al camino del desierto de Gabaón. Los lugares aquí mencionados no nos son conocidos.

Vers. 25s. Entonces se agruparon los benjaminitas detrás de Abner y se detuvieron en la cumbre de una colina para hacer retroceder a los que los perseguían. Y Abner llamó a Joab: *¿Devorará la espada para siempre* (no habrá fin de la mortandad)*? No saber que el final será amargo? ¿Hasta cuándo esperarás para decirles que se vuelvan de perseguir a sus hermanos?*» Abner advirtio a Joab de las consecuencias de una guerra civil, exhortándolo a finalizar el combate dejando de perseguirlo.

Ver. 27. Pero Joab respondió: «*Si no hubieras hablado* (*i.e.* pedido un duelo, ver. 14) *ciertamente el pueblo se hubiera ido hasta la mañana cada cual de su hermano*», *i.e.* no habría habido este combate entre hermanos. El primer כִּי introduce el contenido del juramento como en 1 S. 25:34, mientras que el segundo reitera lo dicho, cf. *Ew.*, §330b. Joab le dio así la culpa de la batalla a Abner porque había promovido el duelo, el cual había llevado a la batalla sangrienta que comprometió a los ejércitos a atacarse mutuamente. A pesar de eso ordenó la retirada y la persecusión.

Ver. 29. Abner cruzó con sus tropas el arabá, *i.e.* el valle del Jordán durante toda la noche, cruzó el río y regresó por todo el Bitrón a Mahanaim. הַבִּתְרוֹן es una región al este del Jordán, únicamente mencionada aquí, identificada erróneamente por Aquilas y por la Vulgata con Bet-Horón así como por *Thenius* con Bet-harán, el posterior Libias, situado en la desembocadura del Nahr Hesbân (*vid.* el comentario de Num. 32:36). El בִּתְרוֹן no puede referirse a una ciudad sino a una región por cuanto el כֹּל situado delante de esta palabra no tendría sentido si se refiere a una ciudad. La palabra significa incisión y sin lugar a dudas es una quebrada cerca del Jaboc entre el Jordán y el lado norte de Mahanaim que estaba cerca del lado norte del Jaboc.

Vers. 30s. También Joab reunió a sus hombres para retrasarse. Faltaron diecinueve hombres además de Asel que habían caído en la batalla. Por otro lado habían matado a 360 hombres de Benjamín y de Abner. Antes de מֵתוּ [muertos] hay que suplir אֲשֶׁר [los cuales] y מֵתוּ para

4. A partir de la narración de la entronización de Isboset antes de la de David y debido a que es mencionada la edad de Isboset en nuestro pasaje mientras que la de David es mencionada en 5:4s. lleva a *Ewald* (*Gesch.* III, p. 149) a concluir erróneamente que el primer narrador (¿?) consideró que Isboset era el rey verdadero y David sólo era un rey secundario. En vers. 4ss. (cf. con ver. 8) es presentado exactamente lo contrario. La mención de Isboset antes de David en el ver. 10 se debe a la tradición historiográfica observada en el Génesis de mencionar primero a personas o sucesos secundarias antes de relatar la historia de los personajes principales sin interrupción.

hacer una deferencia entre los que murieron y los que sólo fueron heridos. La diferencia de los caídos se debe a que el ejército de Joab estaba constituido por los guerreros valientes que antes habían estado alrededor de David mientras que en el ejército de Abner sólo había sobrevivientes de la batalla de Guilboa que probablemente estaban cansados y demotivados después de haber reconquistado el territorio por los filisteos.

Ver. 32. En el camino de regreso se llevaron a Asael y lo sepultaron en el sepulcro de su padre en Belén. De allí siguieron durante toda la noche de manera que llegaron al amanecer a Hebrón. יאר לָהֶם, *lit.* los iluminó en Hebrón.

Capítulo 3. El crecimiento de David y la declinación de Isboset. Abner se pasa a las fuerzas de David y es asesinado por Joab

Ver. 1. «*Hubo larga guerra entre la casa de Saúl y la casa de David; pero David se iba fortaleciendo, mientras que la casa de Saúl se iba debilitando*» הָלַךְ otro verbo o combinado con un adjetivo denota el desarrollo de un acontecimiento, cf. *Ges.*, §131,3, nota 3. Con estas palabras el narrador resume el desarrollo histórico de las dos casas reales que constantemente estaban en guerra. הַמִּלְחָמָה no designa un guerrear constante sino un estado de guerra en el que ambos se encontraban. No hicieron ningún tratado de paz de manera que no se aceptaron recíprocamente como reyes. No se puede suponer que se siguió peleando por cuanto no sólo no existe ni una mención de la continuación formal de la guerra después de la batalla perdida en Gabaón por Abner e Isboset sino que ni siquiera es probable por cuanto Isboset había tenido demasiadas pérdidas como para seguir con una guerra. Por otro lado David esperaba recibir el reino sobre todo Israel, confiando en la promesa del Señor.

Versículos 2-5. Crecimiento de la casa de David

El desarrollo del poder de la casa de David se puede observar en el crecimiento de la familia de David en Hebrón. La noticia de los hijos que le nacieron a David en Hebrón no interrumpe el contexto, como afirman *Clericus*, *Thenius* y otros, sino que es incluido como prueba real del fortalecimiento de la casa de David, de acuerdo con la tradición de presentar informaciones acerca de la familia real al principio de un nuevo reinado, cf. 5.13ss.; 1 R. 3:1; 14:21; 15:29, e.o. El registro oficial de los hijos de David se encuentra en 1 Crón. 3:1-4. Los primeros hijos le fueron dados por las dos mujeres que había traído consigo a Hebrón 1 S. 25:42s. El Quetib וילדו seguramente es un error ortográfico de וַיִּוָּלְדוּ [dieron a luz] como lo presentan algunos códices. De Ahinoam, el primogénito Amnón, 13:20 llamado Aminoam, de Abigaíl el segundo: Quileab que en 1 Crón. 3:1 es llamado Daniel (דָּנִיֵּאל) y por lo tanto debió haber tenido dos nombres. El לְ delante de אֲחִינֹעַם y delante de los siguientes sustantivos sirve para circuscribir el genitivo ya que falta el sustantivo «hijo», cf. *Ew.*, §292ª. Los otros cuatro hijos le fueron dados por mujeres que había desposado en Hebrón: Absalón le fue dado por Maaca, hija de Talmai, rey de Gesur, un pequeño reino al noreste de Basán (*vid.* el comentario de Deut. 3:14); Adonías, hijo de Haguit, Sefatías de Abitail e Itream de Egla. El origen de las tres últimas mujeres no nos es conocido. El suplemento «la mujer de David» tan sólo sirve para finalizar la enumeración de las mujeres de David (*Bertheau* comentando 1 Crón. 3:3) y no para presentar a Egla como a la mujer favorita de David; según los rabinos esta debía ser Mical.

Versículos 6-39. El declive de la casa de Saúl

Abner se separa de Isboset. Durante la guerra entre la casa de Saúl y la casa de David Abner se fortaleció en la casa de Saúl pero se allegó a una concubina de Saúl. Cuando Isboset le preguntó a Abner por qúe había hecho eso Abner se enojó de tal manera que le anunció entregar el reino a David. Si no fue desde un principio podo a poco Abner fue observando la incapacidad de Isboset de reinar sobre Israel y sólo lo proclamó rey para no someterse a David y para reinar bajo el nombre de Isboset y quizás para seguir su propio camino al trono, cf. 16:21; 1 R. 2:21. Pero poco a poco fue entendiendo que el reinado de la casa de Saúl no podía permanecer frente al de David. Esto lo llevó a decidir convencer a todo Israel a reconocer a David como rey y asegurarse así una posición de influencia en el reinado de David. Así se puede explicar el hecho de que Abner se separe de Isboset y busque la protección de David.

Vers. 6 y 7 forman una oración ampliada por causa de la oración circunstancial añadida en la cual el וַיְהִי de la prótasis es recogido por el וַיֹּאמֶר del ver. 7b. «*Y sucedió que durante la guerra entre... Abner se fortaleció en la casa de Saúl pero Saúl había tenido una concubina cuyo nombre era Rizpa, hija de Aja, y dijo a Abner:* «*¿Por qué te has allegado a la concubina de mi padre?*» En esta prótasis falta el sujeto de וַיֹּאמֶר, *i.e.* Isboset como se debe observar en el אָבִי y a partir del ver. 8. Con la segunda oración circunstancial: «*Y Saúl había tenido una concubina*» se aclara lo que dijo Isboset en el pasaje anterior. הִתְחַזֵּק בְּ fortalecer a alguien, *i.e.* apoyar a alguien. בּוֹא אֶל significa allegarse a alguien. Sólo el sucesor del rey podía allegarse a las concubinas de su antecesor por cuanto las concubinas caían en la posesión de éste.

Ver. 8. Abner se enojó mucho por las palabras de Isboset y dijo: «*Soy acaso cabeza de perro que pertenece a Judá? Hoy* (*i.e.* ahora) *he mostrado bondad por la causa de tu padre Saúl, hacia sus hermanos y hacia sus amigos y no te he entregado en manos de David; sin embargo tú me acusas hoy de una ofensa con la mujer hoy*?» Cabeza de perro es un insulto. אֲשֶׁר לִיהוּדָה, *lit.* que pertenece a Judá.

Ver. 9. «*Así haga Dios a Abner: Tal como el Señor ha jurado a David así lo haré yo*». El doble כִּי sirve para introducir el juramento como en 2:27. «*Transferir el reino de la casa de Israel y establecer el trono de David sobre Israel y sobre Judá desde Dan hasta Beerseba*». No conocemos un juramento con el que Dios había prometido el reino a David pero la promesa divina se acerca a un juramento por cuanto Dios es el verdadero, que no miente ni engaña 1 S. 15:29; Num. 23:19. Esta promesa conocida en Israel. «*Desde Dan hasta Beerseba*» como en Jue. 20:1.

Ver. 11. Isboset no pudo responder a las palabras de Abner «porque le temía».

Versículos 12-21. Abner se une a Dad

Abner cumplió prontamente lo que había anunciado a Isboset. Envió mensajeros a David תַּחְתָּו en su lugar (y no enseguida, como lo interpretan Símaco y el caldeo, pues este significado no existe) y le mandó a decir: «*de quién es la tierra?*» *i.e.* a quién más pertenece sino es a ti y siguió: *Haz un pacto conmigo, y he aquí, mi mano será contigo* (*i.e.* te apoyaré) *para traer a ti a todo Israel*».

Ver. 13. David aceptó el pacto con la siguiente condición: «*Una cosa demando de tí: no verás mi rostro a menos de que cuando vengas a ver mi rostro traigas a Mical, la hija de Saúl*». כִּי אִם־לְפָנַי הֲבִיאֵךְ «sino es antes de tu venir», *i.e.* a menos de que trajeras contigo a Mical. David no sólo pone esta condición porque la había adquirido como mujer

con la dote presentada y porque ésta lo amaba (1 Sam. 18:29; 19:11s.) y le fue tomada ilegalmente por Saúl y casada con otro hombre, de manera que demandaba legalmente lo que le correspondía e Isboset no podía negársela. También lo hizo por razones políticas porque el nuevo matrimonio con la hija del rey mostraba a todo Israel que en su corazón no aborrecía al rey caído.

Ver. 14. Una vez aceptada esta condición por Abner David envió mensajeros a Isboset con el mensaje: «*Dame a mi mujer Mical con la cual me desposé por cien prepucios de los filisteos*» (*vid.* 1 Sam. 18:25 y 27). David demandó de Isboset la devolución de Mical para que su regreso resultara de acuerdo a la ley *ut manifestum fieret, ex jure eum egisse cum Paltiële coram rege hujus, eamque retinuisse, non autem per vim a viro abstulisse* [de manera que fuera manifiesto que había negociado correctamente con Paltiel en la presencia del rey y que recibiría a su mujer correctamente sin haberla tomado a la fuerza de su esposo actual] (Seb. Schmidt).

Ver. 15. Probablemente Isboset envió a Abner a Galim (1 Sam. 25:44) y envió a quitársela a su marido Paltiel (*vid.* el comentario de 1 Sam. 25:44) para dársela a David. El hombre tuvo que asentir a tal separación.

Ver. 16. Cuando la acompañó llorando hasta Bahurim, Abner le ordenó regresar «*y él se volvió*». *Bahurim*, la ciudad natal de Simei (2 Sam. 19:17; 1 R. 2:8) se ubicaba según 16:1,5 y 17:18 en el camino de Jerusalén a Gilgal en la cuenca del Jordán, no muy lejos del monte de los olivos. *Schubert*, *Reisen* III, p. 70 supone que se encuentra en el actual Abu Dis aunque se debe situar más al norte, cf. *Rob.*, II, p. 312. Paltiel había acompañado a su mujer hasta la frontera de la tribu de Judá o del reino de David.

Vers. 17s. Antes de entregar a Mical a David Abner había hablado con los ancianos de Israel (a excepción de los de Benjamín y de Judá, *vid.* ver. 19): «*Tanto ayer como anteayer* (*i.e.* hace mucho tiempo) *habéis buscado a David para que fuera rey sobre vosotros. Ahora pues, realizadlo* (עֲשׂוּ) *por cuanto Yahvé ha hablado acerca de David: Por mi siervo David salvaré a mi pueblo Israel de mano de los filisteos y de mano de todos sus enemigos*». הוֹשִׁיעַ es claramente un error ortográfico por אוֹשִׁיעַ, el cual es usado en varios códices y en todas las versiones antiguas, *vid. de Rossi, variae lectionibus ad hoc loco*.

Ver. 19. Lo mismo había dicho Abner ante Benjamín. Habló especialmente con los benjaminitas porque la casa real pertenecía a éste y habían obtenido ciertas ventajas de esto, cf. 1 Sam. 22:7 (*Thenius*). El verbo הָיָה en la oración circunstancial del ver. 17 se debe traducir igual que וַיְדַבֵּר en el ver. 19 en pluscuamperfecto debido a que la conversación de Abner con los ancianos de Israel y con Benjamín sucedió antes de encontrarse éste con David. Se puede observar en las palabras de Abner con los ancianos que éstos ya se habían decidido hace tiempo por David. Esto se puede leer en 1 Crón. 12. La palabra de Yahvé acerca de David mencionada en el ver. 18 no existe en esta forma en la historia trazada de David. Abner debió haber conocido alguna promesa de los profetas (Samuel o Gad) que declaró Palabra de Dios o interpretó la proclamación de David en relación con el éxito de todos los planes de David contra los enemigos de Israel como una proclamación real divina de que David debía ser el sucesor de Saúl impuesto por Dios, lo cual Samuel había dicho acerca de Saúl (1 S. 9:16) pero que éste no había podido hacerlo por causa de su rebeldía ante el mandamiento del Señor.

Ver. 19b. Una vez convencidos los ancianos de Israel y de Benjamín para que David fuera reconocido como rey, se dirigió a Hebrón para hablar a David «*todo lo que parecía bien a Israel y a la casa de Benjamín*», *i.e.* para avisarle de la decisión de éstos de reconocer su reinado. Con él fueron veinte hombres representado a todo Israel a fin de certificar lo dicho por Abner mediante su presencia. Y David preparó un banquete para Abner y los hombres que lo acompañaban.

Ver. 21. Después del banquete, Abner dijo a David: «*Me levantaré e iré a reunir a todo Israel junto a mi Señor el rey para que hagan un pacto contigo* (*i.e.* servirte como rey ante Dios) *y seas rey sobre todo lo que tu alma desee*». לְשָׁלוֹם sirve para iniciar lo que sigue: No dice que David lo dejó ir en paz (sin vengarse de él) sino: «*David se despidió de Abner y él se fue en paz*». Además David no tenía motivo, a no ser su tranquilidad personal, de tratar a Abner como enemigo después de que éste finalizó toda oposición contra el reino de David, llevándole todo Israel. A pesar de que la participación en el ejército de Isboset y su batalla contra David bien pudieron haber sido oposición pecaminosa en contra de la voluntad desconocida de Yahvé, el cual había llamado a David a ser rey sobre su pueblo, ungiéndolo por medio de Samuel, esta acción no era una revolución en contra de la persona de David ni en contra del derecho del trono porque Yahvé no había mandado a Samuel o a algún otro profeta para instaurar a David como rey sobre el pueblo ni David había tomado para sí el derecho al trono sobre todo Israel como un derecho que el pueblo debía seguir, sino que había esperado pacientemente cual verdadero siervo de Dios hasta que el Señor le otorgara el reinado sobre todo su pueblo.

Versículos 22-30. El asesinato de Abner

Después de salir de la presencia de David vinieron los siervos de David y Joab de hacer una incursión, trayendo consigo mucho botín. El singular בָּא se debe a que Joab era la persona principal de la narración. מְהַגְּדוּד *lit.* del grupo de incursores, *i.e.* del negocio de las incursiones que habían realizado contra alguna de las tribus que se encontraba en los límites del reino.

Ver. 23s. Cuando Joab supo (נַגְּדוּ le dieron aviso) que Abner había estado ante David y que se había ido fue donde David para reprocharlo. «*¿Qué has hecho? He aquí Abner vino a ti sin que hubiera sido detenido*», וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ y se ha ido», *i.e.* pudo irse sin ser detenido, cf. para este significado del infinitivo absoluto *Ew.*, §280b. «*Conoces a Abner, hijo de Nor, que vino a engañarte* (לְפַתְּךָ, *i.e.* para darte seguridad en cuanto a sus intenciones) *y para saber de tus salidas y entradas* (*i.e.* todos tus proyectos) *y para enterarse de todo lo que haces*». Joab quiso convencer a David de estar en contra de Abner, hacerle sospechar que se trataba de un traidor para poder realizar su venganza personal.

Ver. 26. Saliendo Joab de donde estaba David, envió mensajeros tras Abner, sin duda en el nombre de David, pero sin el conocimiento de éste, desde Borher-sira, *i.e.* la cisterna de Sira», הַסִּירָה, un lugar desconocido para nosotros que según Josefo (Ant. VII, 1,5) quedaba a veinte estadios de Hebrón y es llamado Βησιρά.

Ver. 27. Cuando Abner regresó, Joab lo llevó aparte en medio del portal para hablarle en privado y lo hirió en el vientre de manera que murió «por causa de la sangre de Asael, su hermano», *i.e.* porque Abner había matado a su hermano Asael (2:23).

Vers. 28s. Cuando David lo supo después dijo: «*Yo y mi reino somos inocentes para siempre delante del Señor por la sangre de Abner. Tórnese* (חוּל, girar, tornarse, caer) *sobre la cabeza de Joab y sobre toda la casa de su padre* (toda su familia). *Nunca falte* (לֹא יִכָּרֵת, *lit.* no extinga, no sea, como en Jos. 9:23) *en casa de Joab quien padezca fluido* (זָב como en Lev. 15:2) *ni leproso ni quien se sostenga sobre un báculo* (*i.e.*

paralítico o decrépito)[5] *ni quien muera a espada o quien carezca de pan*». El sentido de las palabras es el siguiente: que Dios castigue el asesinato de Abner en Joab y en su familia constantemente con enfermedades horribles, muertes violentas y pobreza.

A fin de dejar claro el motivo de semejantes maldiciones el narrador comenta en el ver. 30: *Así pues, Joab y su hermano Abisai mataron a Abner porque él había dado muerte a Asael, hermano de ellos, en la batalla de Gabaón* (2:23). El hecho de Joab, del que debió haber participado Abisai de alguna manera fue un asesinato alevoso que no podía ser justificado bajo la legislación de la venganza legalmente posible, dado que Abner había dado muerte a Asael en la batalla después de haberle advertido dos veces, tan sólo para defender su vida. El motivo principal de este hecho de Joab fue el celo o el temor de que la reconciliación de Abner con David mermara su influencia sobre el rey como también sucedió en el asesinato de Amasa (20:10).

Vers. 31-39. *Duelo de David por la muerte de Abner*. David ordenó a Joab y a todo el pueblo que estaba con él, *i.e.* todos los que estaban en el palacio y todos los soldados que regresaban con Joab hacer público su duelo rasgando las ropas, vistiéndose de sacos y lamentándose por Abner, para mostrar el dolor por su muerte y el rechazo de la vil acción ante todo el pueblo, *i.e.* les ordenó llevar trajes de duelo y caminar lamentando delante del féretro de Abner para acompañar al muerto a su sepulcro mientras que David iba detrás del féretro (הַמִּטָּה).

Ver. 32. Así sepultaron a Abner en Hebrón y David lloró en voz alta junto al sepulcro y el pueblo lloró con él.

Vers. 33s. Si David refutó con estas órdenes y con su llanto junto al sepulcro de Abner cualquier difamación de sus enemigos de haber ordenado tal asesinato (*vid.* el comentario del ver. 37) subrayó aún más su inocencia y su dolor entonando una elegía para Abner:

> Ver. 33. *Y entonó el rey una elegía por Abner, y dijo:*
> *«¿Había de morir Abner como muere*
> *un insensato?»*
>
> Ver. 34. *Tus manos no estaban atadas,*
> *ni tus pies puestos en grillos;*
> *como el que cae delante de los malvados, has caído.*
> *Y todo el pueblo volvió a llorar por él.*

La primera estrofa (ver. 33) es una expresión del profundo dolor por el hecho de que Abner sufrió una muerte que no merecía. Según la comprensión israelita נָבָל (el insensato) es el impío, cf. Sal. 14:1. El sentido del ver. 34 es: No habías cometido un crimen como para que murieras en cadenas y grillos, sino que fuiste asesinado con alevosía. Este lamento tuvo tanta influencia en el pueblo que éste lloró aún más por el caído.

Ver. 35. David lamentó tanto que, cuando el pueblo trató de convencerle de que comiese algo en ese día, éste juró no probar pan o cosa alguna antes de ponerse el sol. הַבְרוֹת לֶחֶם no significa como en 13:5 dar de comer debido al כָּל־הָעָם (todo el pueblo), porque no puede ser que el pueblo completo hubiera venido para hacer comer a David. Más bien significa convencer a alguien de que coma aunque no es seguro si David debía comer con el pueblo (cf. 12:17), *i.e.* de que participara en el banquete de duelo o si el pueblo trataba de convencerle de comer algo para consolar su duelo. כִּי אִם debe ser separado: כִּי ὅτι introduce el juramento y אִם es la partícula juramental.

Ver. 36. «*Y todo el pueblo lo reconoció* (*i.e.* su duelo) *y les agradó, así como todo* (כְּכֹל) *que hacía el rey agradaba al pueblo*».

Ver. 37. Todo el pueblo (*sc.* que estaba junto al rey) y todo Israel reconoció en aquel día (en el lamento profundo de David) que el asesinato de Abner no había resultado por causa de una orden real como debieron haber creído algunos al principio, puesto que Joab había hecho regresar a Abner en el nombre de David.

Vers. 38s. Finalmente David dijo a sus siervos (de confianza): «*¿No sabéis* (= sabéis claramente) *que un príncipe y un gran hombre ha caído hoy en Israel*». Estas palabras demuestran que David sabía reconocer las propiedades de sus enemigos y cuán lejos estuvo de considerarlo él como traidor por haberse separado de Isboset y haberse unido a sus filas. Más bien consideró haber recibido un general capaz y un siervo fiel. Si hubiera tenido el poder necesario, habría castigado el asesinato de este hombre.

Ver. 39. Y añadió: «*Hoy soy débil, aunque ungido rey; y estos hombres, hijos de Sarvia, son demasiado poderosos para mí. Que el Señor pague al malhechor por su maldad*». הַיּוֹם hoy, ahora, no sólo corresponde a רַךְ [débil] sino también a מָשׁוּחַ fui ungido rey *hoy*. קָשֶׁה es lo contrario de רַךְ y significa fuerte, poderoso. Por cuanto David no se sintió en condición de castigar correctamente a un hombre como Joab debió limitarse a declarar la maldición por este hecho (ver. 29) y dejar que Dios vengara el hecho. No podía ni debía perdonarlo por lo cual sugirió a su hijo y sucesor en el trono, Salomón, que castigara a Joab por el asesinato de Abner y Amasa 1 R. 2:5.

Capítulo 4. La muerte de Isboset y el castigo del asesino

Versículos 1-6 El asesinato de Isboset

Cuando el hijo de Saúl se enteró de la muerte de Abner «*cayeron sus manos*», *i.e.* perdió la fuerza y la valentía de seguir siendo rey por cuanto Abner había sido el único apoyo de su reinado. «*y todo Israel se turbó*», *i.e.* no sólo temió por causa de la muerte de Abner sino que no supo qué hacer para evadir la venganza de David de la cual Abner parecía haber sido víctima.

Ver. 2. El hijo de Saúl tuvo dos jefes de bandas (hay que leer הָיוּ לְבֶן שָׁאוּל [ellos eran para el hijo de Saúl] en vez de הָיוּ בֶּן־שָׁאוּל [el hijo de Saúl tenía]). El uno era Baana y el otro Recab, hijos de Rimón beerotita, de los hijos de Benjamín, *i.e.* siendo parte de estos por cuanto Beerot es considerado parte de Benjamín (עַל sobre algo, además). *Beerot* probablemente estaba situado cerca de los pueblos *Biddu* y *el Kubeibe* al suroeste de Gabaón, no debe

---

5. Según el texto de la LXX que tradujeron מַחֲזִיק בַּפֶּלֶךְ con κρατῶν σκυτάλης, mientras que Aquilas, Símaco, Sir. y la Vulgata tradujeron פֶּלֶךְ con «del huso»: *tenens fusum*, el que sostiene el huso como descripción del hombre afeminado e inapto para realizar trabajo de hombres. Así también traduce Lutero en sus primeras traducciones de la Biblia: «que sostiene el huso» mientras que en traducciones posteriores traduce conforme a la LXX: «el que sostiene sobre un báculo» porque entendió que no hay mucha alternativa para situar a uno que sostiene el huso, *i.e.* el trashoguero débil y afeminado entre el que padezca flujo o que sea leproso y aquel que caiga en batalla o que sea mendigo. A pesar de eso *Michaelis*, *Böttcher*, *Thenius* y *Erdmann* han seguido esta interpretación y *Böttcher* ha tratado de explicarla (*Neue Aehrenlese* I, p. 144) pero los argumentos presentados no son convincentes. La suposición de que פֶּלֶךְ sólo signifique en el hebreo, Talmud, árabe «huso» y no báculo es refutado por cualquier diccionario. En estos idiomas פֶּלֶךְ señala lo redondo, por eso a menudo: *orbis*, círculo, región, huso. Según Prov. 31:19 se describe el sostener el huso con el sentido de hilar con las palabras פֶּלֶךְ תָּמְכוּ mientras que הֶחֱזִיק בַּפֶּלֶךְ (sostener su mano en el פלך) es un término inadecuado para sostener el huso o hilar. Además falta la prueba de que los varones israelitas se dedicaban a hilar y que un hombre que hilaba era mal visto y designado como afeminado. En Prov. 31:19 se considera el trabajo con el huso como característica de la mujer hacendosa. פֶּלֶךְ significa el báculo redondo como σκυτάλη, bastón, garrote.

ser identificado con el actual Bireh (*vid.* el comentario de Jos. 9:17) como lo asumen algunos. Según Jos. 18:25 es considerado parte de la tribu de Benjamín. Este comentario acerca de Beerot sirve para apoyar la indicación de que los mencionados beerotitas eran benjaminitas. Esta información indica el horrendo crimen que seguiría. Dos hombres de la tribu de Benjamín asesinarían al hijo de Saúl, al rey de su propia tribu.

Ver. 3. *Los beerotitas habían huido a Gitaim y han sido forasteros allí hasta el día de hoy*. Gitaim vuelve a ser mencionada en Neh. 11:33 como una de las ciudades en las que vivieron los benjaminitas después del exilio, de lo cual no se puede deducir que este lugar debió haber pertenecido a la tribu de Benjamín antes del exilio. También pudo haber estado fuera de éste. No vuelve a ser mencionada y hasta la actualidad no ha podido ser ubicada. Tampoco conocemos el motivo por el cual los beerotitas huyeron a Gitaim y fueron forasteros en ese lugar hasta la redacción final de nuestro pasaje. Quizás se debe al hecho que los filisteos conquistaron a Gitaim.

Ver. 4. Antes de que el narrador relatara la acción de estos dos beerotitas presenta un comentario acerca de la familia de Saúl para señalar de antemano que con la muerte de Isboset la casa de Saúl dejaría de existir por cuanto el último sobreviviente era un niño físicamente discapacitado. Era un hijo de Jonatán lisiado de los pies. Tenía cinco años de edad cuando llegaron las noticias de Saúl y de Jonatán, *i.e.* de sus respectivas muertes en Jezreel. Su nodriza se lo había llevado y huido con él, cayendo éste durante la huida y quedándose lisiado. Su nombre era Mefiboset (מְפִיבֹשֶׁת según Simonis estaba por מַפְצֶה בֹּשֶׁת, el que extermina los ídolos) en 1 Crón. 8:34 y 9:40 es llamado Merib-Baal (מְרִיב בַּעַל, destructor de Baal), similar a Isboset que es llamado también Eshbaal, *vid.* el comentario de 2:8. Su historia es relatada en los caps. 9; 16:1ss. y 19:25.

Ver. 5. Los dos hijos de Rimnón fueron a Mahanaim donde residía Isboset (2:8, 12) y llegaron a la casa de éste en el calor del día, mientras él dormía su siesta.

Ver. 6. «*Y aquí llegaron hasta la mitad de la casa como recogedores de trigo* (con el pretexto de recoger trigo, probablemente para los soldados del grupo) *y lo hirieron en el vientre y escaparon Recab y su hermano Baana*». La primera oración de este pasaje es una oración circunstancial por la cual se explica cómo los asesinos podían llegar hasta donde estaba el rey. La segunda oración sigue con el relato y וַיַּכֻּהוּ retoma la historia de וַיָּבֹאוּ del ver. 5[6].

Versículos 7-12. Castigo de los asesinos a mano de David

Dado que se perdió el hilo de la narración con el comentario del ver. 6, se reanuda en el ver. 7 la narración con el וַיָּבֹאוּ «*y llegaron a la casa mientras él estaba acostado en su lecho, en su alcoba y lo hirieron y lo mataron*» para continuar con el relato de la historia: «*le cortaron la cabeza y se la llevaron y anduvieron toda la noche camino del Arabá* (del valle del Jordán, *vid.* el comentario de 2:29) *y trajeron la cabeza de Isboset a David en Hebrón diciendo: «He aquí la cabeza de Is-boset, hijo de tu enemigo Saúl, el que buscaba tu vida; de esta manera Yahvé ha concedido hoy a mi señor el rey venganza sobre Saúl y sus descendientes»*. No hay motivo alguno para esta acción. Sin lugar a dudas lo hicieron para recibir una alta recompensa por ello. Pero tuvieron la osadía de «poner este hecho bajo el manto del nombre y la promesa de Dios como lo suelen hacer niños maleducados» (Biblia de Berlenburgo).

Vers. 9ss. Pero David los recompensó de una manera diferente a la esperada. Él respondió: «*Vive el Señor que ha redimido mi vida de toda angustia, que cuando uno me avisó, diciendo: «He aquí, Saúl ha muerto», pensando que me traía buenas noticias, yo lo prendí y lo maté en Siclag, lo cual fue el pago que le di por sus noticias. ¿Cuánto más, cuando hombres malvados han matado a un hombre justo en su propia casa y sobre su cama, no demandaré ahora su sangre de vuestras manos, y os borraré de la tierra?*» Las diversas partes de esta respuesta no están unidas fijamente, formando una oración, lo cual corresponde al afecto de las palabras. Primero el juramento. «Vive el Señor», incluyendo el comentario «que ha redimido mi vida de toda angustia...», lo cual contiene la idea que David no necesita liberarse de sus enemigos con algún crimen. A esto le sigue en el ver. 10 la mención del castigo del mensajero que le informó de la muerte de Saúl atribuyéndose a sí mismo la muerte de éste para conseguir una buena recompensa. כִּי como ὅτι introduce las palabras. La oración de בְּעֵינָיו [ante sus ojos] — הַמַּגִּיד [cuando avisó] está antepuesta a todo y es subordinada con el בּוֹ después del וָאֹחֲזָה [lo prendí] al verbo. לְחֹתִי־לוֹ «esto es, para darle». אֲשֶׁר sirve para introducir la explicación, similar a nuestro «*es decir*», cf. *Ew.*, §338b. בְּשֹׂרָה, *lit.* buena nueva, es usado aquí con el significado del pago por las noticias. Ahora sigue el punto principal con אַף כִּי (cuanto más, cf. *Ew.*, §354c) en forma de gradación. También aquí han sido antepuestas las palabras מְשָׁכְבוֹ — אֲנָשִׁים (hombres han matado) «en vez de cuánto más en este caso cuando hombres malvados han matado...» צַדִּיק justo, *i.e.* que no cometió ninguna injusticia ni crimen. Correspondiendo a la situación que regía después de la muerte de Saúl el mero hecho de aceptar el reinado que le había impuesto Abner a Isboset no fue un crimen digno de muerte. Y si lo hubiera sido, los hijos de Rimón no hubieran tenido el derecho de asesinar alevosamente a Isboset con וְעַתָּה [ahora] se inicia finalmente la sentencia de David: «Y ahora que tenemos este caso de que habéis asesinado a un hombre justo, no debería yo...» בְּעַר extinguir por pena de muerte como en Deut. 13:6 e.o. בִּקֵּשׁ דָּם = דָּרַשׁ Gen. 9:5 demandar la sangre de alguien, *i.e.* vengar a alguien.

Ver. 12. Entonces dio orden a los jóvenes de matar a los asesinos, ordenando la pena capital: «*les cortaron las manos y los pies*», las manos que habían realizado el asesinato y

6. La LXX vio necesaria la posibilidad de cómo Recab y Baana pudieron entrar en la habitación del rey y parafrasearon el ver. 6 de la siguiente manera: καὶ ἰδοὺ ἡ θυρωρὸς τοῦ οἴκου ἐκάθαιρε πυροὺς καὶ ἐνύσταξε καὶ ἐκάθευδε καὶ Ῥηχὰβ καὶ Βαανὰ οἱ ἄδελφοι διέλαθον [Y he aquí la portera de la casa limpiaba trigo, y dormitaba y se durmió; y Recab y Baaná, los hermanos, se ocultaron]. El inicio de esta interpretación también pudo sostenerse en la Vulgata en el suplemento entre el ver. 5 y el 6, *et ostiaria domus purgans triticum obdormivit* [y la portera de la casa limpiaba el trigo y se durmió] pero ha sido incluido posteriormente en el códice amiático y falta en el códice Mediolanum Veroniense (*vid. Heyse, ad hoc loco* Vulgata) por lo cual podemos deducir que vino de la Itala latina como glosa a la traducción de Jerónimo. El hecho que esta oración de la Vulgata sólo es una glosa se puede observar en que Jerónimo tradujo el resto del ver. 6 según el texto masorético, a la vez que ningún otro traductor presenta a la portera de la casa. Ahora, si *Thenius* considera que el texto masorético ha sido corrompido, aludiendo al «disparate» que «el asesinato y la huida de los asesinos es relatado dos veces en dos versos que se encontraban juntos» (ver. 7) no razonó que la repetición del mismo hecho no es un disparate en sí sino sólo una tautología. Además calificó la particularidad de la narración hebrea de acuerdo a criterios modernos. *J.P.F. Königsfeld* (*Annotationes ad post. Librorum Samuelis*) acotó correctamente: *Sic saepe Hebraei praecedentia repetunt, ut novi quid addatur, h.e. ablatio capitis* [a menudo repiten los hebreos los acontecimientos previos a fin de introducir algo nuevo, en este caso el robo de la cabeza] Compárese 3:22 y 23 donde se menciona dos veces la venida de Joab o la doble mención de la venida de las tribus de Israel ante David en Hebrón (5:1 y 3) donde *Thenius* no tuvo problemas con la repetición.

los pies que habían ido en pos de la recompensa y colgaron los cuerpos junto al estanque de Hebrón, *ut spectaculo essent et exemplo, quo obterrerentur alii ab ejusmodi sceleribus*, cf. Deut. 21,22 [como espectáculo y ejemplo por el cual otros podrían ser evitados de cometer crímenes similares, cf. Deut. 21:22] (*J.D. Michaelis*). Respecto a la acción, cf. la reacción de Alejandro Magno contra el asesino del rey Darío en *Justiniano, hist*. XII, 6; *Curt*. VII, 5. Sepultaron la cabeza de Isboset en el sepulcro de Abner en Hebrón.

Así pudo cumplir David con su justicia, no sólo para mostrar al pueblo que no había ordenado ni justificado aquel asesinato sino como señal del rechazo interno ante semejante crimen a fin de mantener limpia su conciencia ante Dios y los hombres.

II. EL REINADO DE DAVID SOBRE TODO ISRAEL EN SU PODER Y GLORIA (capítulos 5-9)

Después de la muerte de Isboset David fue ungido rey por todas las tribus de Israel (cap. 5:1-5) y se levantó contra los jebuseos en Jerusalén, conquistó la fortaleza de Sión y puso a Jerusalén por capital del reino, edificando la muralla y construyendo un palacio (5:6-16) después de haber derrotado a los filisteos en dos ocasiones (5:17-25). A fin de hacer de la capital del reino y su residencia también el centro religioso de todo el pueblo como comunidad de Yahvé mandó traer el arca del pacto y construir para la comunidad un lugar de culto en una carpa (cap. 6). Después de esto decidió construir un templo para el Señor, que correspondía a su nombre, por lo cual el Señor le dió la promesa de la eternidad de su reinado (cap. 7). A esto se añade la enumeración de las guerras de David con los pueblos circundantes con los cuales no sólo se extendió su reino como potencia entre los pueblos y los reinos del mundo sino también el Reino de Dios. Durante este tiempo David mostró el amor y la fidelidad para con la casa de Saúl mostrando misericordia al último representante de ésta (cap. 9).

Este relato sobre el desarrollo del poder y de la gloria del reino de Israel por y bajo David es hasta cierto punto cronológico por cuanto todos los sucesos y proyectos de David mencionados en este capítulo se encuentran en la primera mitad de su régimen sobre todo el pueblo del pacto. Pero esta cronología no ha sido mantenida estrictamente sino que ha sido presentada temáticamente de manera que en el cap. 8 se presentan las grandes campañas militares de David (cf. la introducción del cap. 8). Este orden demuestra que el historiógrafo quería relatar primero la organización interna del reino de Dios por David para después presentar el desarrollo del poder hacia afuera mediante las batallas contra los pueblos enemigos.

Capítulo 5. La unción de David como rey sobre todo Israel, conquista de Jerusalén y su designación como capital del reino. Victorias sobre los filisteos

Versículos 1-5. La unción de David como rey sobre todo Israel

Cf. el relato paralelo en 1 Crón. 11:1-3. Después de la muerte de Isboset vinieron todas las tribus de Israel (excepto Judá), representados por sus ancianos, para honrar a David como su rey, tal como lo había organizado Abner. Basaron su decisión en tres motivos: 1) «*Henos aquí, somos hueso tuyo y carne tuya*», *i.e.* familiares siempre y cuando todas las tribus descienden de Jacob (cf. Gen. 29:14; Jue. 9:2). 2) «*Ya de antes, cuando Saúl aun era rey sobre nosotros eras el príncipe de Israel, que guiabas a Israel en sus salidas y entradas*», *i.e.* que dirigía y lideraba a Israel en sus campañas bélicas, *vid*. el comentario de Num. 27:17 y respecto al asunto cf. 1 Sam. 18:5 y 16. מוֹצִיא הָיִיתָ הַמּוֹצִיא es un error ortográfico de מֵבִי y מֵבִיא con א mermada como en 1 R. 21:21 e.o., cf. *Olshausen, Grammatik*, p. 69. 3) Al fin y al cabo aludieron a que Yahvé lo había puesto como pastor y príncipe sobre Israel. «En lo que respecta a las palabras de Yahvé a David: «*pastorearás a mi...*» vale lo escrito en el comentario de 3:18 acerca de la mención de Abner en cuanto a palabras similares pronunciadas por Dios.

Ver. 3. וַיָּבֹאוּ וגו [y se levantaron] es una repetición del ver. 1[a] y כָּל־שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל [todas las tribus de Israel] es definido por כָּל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל. «*Y vinieron todos los ancianos... y el rey David hizo un pacto en Hebrón delante del Señor* (*vid*. el comentario de 3:21) *y ungieron a David como rey sobre Israel*». El cronista añadió. «*conforme a la palabra de Yahvé por medio de Samuel*», *i.e.* de manera que se cumplió completamente la orden del Señor a Samuel, de ungir a David por rey sobre Israel (1 S. 16:1,12).

Vers. 4 y 5. David tenía treinta años cuando llegó a ser rey y reinó en Hebrón durante siete años y medio sobre Judá y treinta y tres años en Jerusalén sobre Israel y Judá. En el libro de las crónicas estas informaciones se encuentran al final del reinado de David (1 Crón. 29:27).

Versículos 6-10. Conquista de la fortaleza de Sión y elección de Jerusalén como capital del reino

Cf. 1 Crón. 11:4-9. Estos textos coinciden en sus puntos principales a pesar de ser extractos de un relato detallado. Por un lado se hizo hincapié en unos detalles mientras que por el otro se hizo hincapié en otro, de manera que ambos textos se completan mutuamente. La conquista de la fortaleza de Sión cayó en el tiempo inmediato después de su unción como rey sobre todo Israel. Esto no sólo se debe a que fue relatado inmediatamente después sino más aun a que, según el ver. 5, David reinó en Jerusalén el mismo tiempo que fue rey sobre todo Israel.

Ver. 6. El rey fue con sus hombres (אֲנָשָׁיו, *i.e.* con sus soldados, en el libro de las crónicas consta «todo Israel» para describir todo el ejército de Israel) a Jerusalén contra los jebuseos, los habitantes del territorio, los cananeos (cf. Gen. 10:6) y dijeron éstos (el singular וַיֹּאמֶר debido a la forma singular de הַיְבוּסִי) a David: «*No entrarás aquí; aun los ciegos y los cojos te rechazarán para decirle* (con lo que intentaban decirle): *David no puede entrar aquí*». הֲסִירְךָ no es un infinitivo sino que ya fue correctamente traducido por la LXX como perfecto (Aben Esra, e.o.). El perfecto denota un acontecimiento finalizado que no da lugar a dudas. El uso del singular en lugar del plural como en Isa. 14:32 se debe a que el verbo está en primera posición y es definido por el sujeto postrero; cf. §319[a]. Los jebuseos defendieron naturalmente su fortaleza en el monte de Sión, rodeado a tres lados por profundos valles de manera que se confiaron en esta seguridad y creyeron que ciegos y cojos bastarían para defender la fortaleza ante un ataque de David.

Ver. 7. Pero David conquistó la fortaleza de Sión, es decir, la ciudad de David, una explicación adelantada por cuanto David dio su nombre a esta fortaleza cuando la escogió para ser su residencia, cf. ver. 9. צִיּוֹן de צִיָּה estar seco, el monte seco. Otras explicaciones en *Ges., thes*., p. 114 y *Hupfeld* en *Zeitschrift der deutsch-morgenländischen*

Gesellschaft XV, p. 224. Éste es el nombre del monte más alto de Jerusalén, situado al sur de la ciudad, donde se encontraba la fortaleza o el fortín de la ciudad que hasta ese momento había permanecido en la propiedad de los jebuseos mientras que el sector norte y más bajo había sido conquistado por los judeos y los benjaminitas poco después de la muerte de Josué, *vid.* el comentario de Jue. 1:8.

En el ver. 8 se narra una situación aledaña a la historia de esta conquista. En aquel día, *i.e.* cuando atacó a la fortaleza de Sión dijo David: «*Todo aquel que quiera herir a los jebuseos láncelo a la catarata* (*i.e.* al precipicio); *tanto los cojos como los ciegos, el alma de David las aborrece*». Ésta parece ser la traducción correcta (de acuerdo a *Ewald, Gesch.* III, p. 167) de estas palabras oscuras e interpretadas de diversas maneras. Aludiendo a las palabras de los jebuseos David llama a todos los habitantes de la fortaleza de Sión cojos y ciegos y ordenó lanzarlos sin piedad al precipicio. צִנּוֹר significa catarata, probablemente de צָנַר, rugir. Esta palabra sólo aparece nuevamente en Sal. 42:8 aunque allí aparece en plural. Podemos confiar en este significado si asumimos que al pie del precipicio de Sión se encontraba una catarata y que quizás estaba relacionada con la fuente de Shiloa. No podemos afirmar algo seguro por cuanto a pesar de las nuevas investigaciones científicas no conocemos nada de la forma del monte de Saúl en aquel tiempo ni acerca de la fortaleza de los jebuseos. Esta explicación de צִנּוֹר es más probable que la suposición de *Ewald* de que esta palabra significa un acantilado alto, que sólo se basa en el hecho que la palabra griega καταρακτής [catarata] originalmente significaba caída profunda[7]. Según esto וינע debe ser vocalizado como Hifil וַיַּנַּע. La vocalización masorética וַיָּנַּע se debe a una interpretación errada de la oración. El Quetib שנאו podría ser la 3ª pers. Perf.: «los cuales aborrrecen el alma de David». En ese caso cae en cuenta la falta de אֲשֶׁר por lo cual debe ser preferido el Kerí שִׂנְאֵי. Por eso, dice el narrador, existe el dicho: ni el ciego ni el cojo entrará en la casa», en la cual la designación «ciegos y cojos», usada por David para designar a los aborrecidos jebuseos, tiene el significado de «persona non grata», persona con la que no se quiere entablar relaciones. En el libro de las Crónicas no sólo falta el versículo 7, *i.e.* las palabras de David con el dicho resultante sino también la mención de los ciegos y los cojos en las palabras de los jebuseos. Por otro lado se citan otras palabras de David, en las que promete promover a general a aquel que derrote a los jebuseos y que Joab logró este premio. No es posible negar la veracidad histórica por cuanto «Joab ya había sido שַׂר por varios años» (*Thenius*) por cuanto en el pasaje mencionado no se puede leer nada de eso. Además existe una diferencia entre el líder de un ejército y el rango de un רָאשׁ «cabecilla y príncipe», *i.e.* un general. Que el cronista tuvo acceso a una fuente más explícita que el autor de nuestros libros se puede observar en lo narrado acerca de la parte de Joab en el ver. 8.

Ver. 9. «*David habitó en la fortaleza*», *i.e.* decidió vivir en la fortaleza, «*y la llamó ciudad de David*». La fortaleza natural de Sión y la ubicación de Jerusalén en la frontera de las tribus de Benjamín y Judá, estando además ubicada en el centro del país convenció a David de escoger la fortaleza de Sión como residencia y elegir así a Jerusalén como capital del reino. «*Y David fortificó* (la ciudad de Sión) *alrededor desde Milo hacia adentro*» (וַיִּבֶן דָּוִד סָבִיב מִן־הַמִּלּוֹא וָבָיְתָה). En las Crónicas consta וְעַד־הַסָּבִיב «*y hasta sus entornos*», *i.e.* hasta la muralla que queda al frente de Milo, lo cual tiene el mismo sentido. La fortificación hacia adentro (וָבָיְתָה) consistía en que David cercó el monte de Sion en el lado norte, donde se conectaba la ciudad de Jerusalén, con una muralla resistente por la cual su residencia también fue protegida desde el lado citadino. הַמִּלּוֹא es una fortificación, probablemente una torre armada o un castillo en algún lugar del muro, cf. Jue. 9:6 con vers. 46 y 49 donde מִלּוֹא cambia con מִגְדַּל. El nombre «el relleno» debió haberse dado a partir de que esta torre o castillo fue culminado con la muralla. El artículo definido delante de מִלּוֹא muestra que Milo ya era una fortificación conocida, probablemente construida por los jebuseos. Se puede deducir de nuestro pasaje y de 1 Crón. 11:8 que esta torre se encontraba en la esquina de la muralla, en el flanco noroeste o noreste, «donde el Sión se eleva al mínimo y necesitaba de la mayor protección (*Thenius*, comentando 1 R. 9:15). Lo mismo se puede deducir de 1 R. 11:27, donde Salomón cerró la apertura de la ciudad de David y 2 Crón. 32:5 donde Ezequías construyó todo el muro de Jerusalén y fortificó Milo, *i.e.* la refortificó, cf. además 1 R. 9:15 y 24.

Ver. 10. Y David se engrandecía cada vez más, *i.e.* crecía en poder y gloria, porque Yahvé, el Dios de los ejércitos estaba con él.

Versículos 11-16. El palacio, las mujeres y los niños de David

Cf. 1 Crón. 14:1-7. El rey Hiram de Tiro envió mensajeros a David con madera de cedro, carpinteros y canteros y construyeron una casa, *i.e.* un palacio para David. Hiram (חִירָם; 1 R. 5:32, חִירוֹם en la crónica חוּרָם, LXX Χειράμ, Josefo Εἴραμος o Εἴρωμος), rey de Tiro, no sólo tenía amistad con David sino también con su hijo Salomón. Hiram envió a Salomón madera de cedro y carpinteros para la construcción del templo y de su palacio (1 R. 5:21ss.; 2 Crón. 2:2ss.) y equipó con él una flota mercantil (1 R. 9:27s., 2 Crón. 9:10). Salomón le retribuyó dándole veinte ciudades en Galilea, veinte años después de la construcción del templo además de la paga anual con trigo, aceite y vino (1 R. 5:24; 2 Crón. 2:9). Se puede deducir de las informaciones de que Hiram estuvo reinando en el 24º año o al menos en el vigésimo año del reinado de Salomón que debió haber reinado por lo menos entre cuarenta y cinco y cincuenta años por cuanto ayudó a David a construir el palacio. Por eso se puede suponer que empezó a reinar en el octavo o entre el décimo y el doceavo año de la regencia de David sobre todo Israel, seis a diez años después de la conquista de la fortaleza de los jebuseos. Que el envío de los mensajeros de Hiram a David y su construcción del palacio siga inmediatamente a la conquista de la fortaleza de Sión no significa que ambos sucesos se hayan producido sucesivamente. La compilación de los diversos acontecimientos en nuestro capítulo no es cronológica sino temática. De las dos batallas de David contra los filisteos vers. 17-25 al menos la primera sucedió antes de la construcción del palacio de David por cuanto los filisteos atacaron a David al escuchar que había sido ungido rey sobre Israel, probablemente antes de la conquista de la fortaleza de los jebuseos o poco tiempo después, antes de que David pudiera construir la

7. Los antiguos traductores sólo trataron de adivinar. La LXX, con su ἁπτέσθω ἐν παραξιφίδι, combinó צנור con צנה que tradujeron de vez en cuando con μάχαιρα o ῥομφαια. Así lo hicieron también el sirio y el árabe, que escriben *clypeum*. El caldeo parafraseaba: «quien empieza a someter a la fortaleza»; *Jerónimo* tradujo según los rabinos: *et tetigisset domatum fistulas* [y subid por los canalones de las casas] y *Lutero* «conquistad los canalones». La idea de *Hitzig* (*Erfindung des Alphabeths*, p. 27) de que צנור significara oreja (atine la oreja tanto los ciegos como los cojos) así como la de *Fr. Böttcher* (*deutsch-morgenländische Zeitschrift* XII, pp. 540ss.) que trataba de asumir una espada de honores o bastón de mando, basándose en la interpretación alejandriina de צנור.

muralla de Jerusalén y el palacio. El historiógrafo no sólo enumeró lo que David hizo paulatinamente para mejorar la protección y la belleza de la ciudad al relato de la conquista de la fortaleza de Sión y la elección de ésta como residencia de David sino que también incluyó la información acerca de las mujeres y los hijos de David que nacieron en Jerusalén. Teniendo esto en mente no podemos afirmar con *Thenius* que el motivo de los mensajeros de Hiram fuera «felicitar a David por la entronización» sino que Hiram envió su legación para tener buenas relaciones con su poderoso vecino. Por su parte David aprovechó la oportunidad para entablar amistad con Hiram y para pedir la madera de cedro y trabajadores para la construcción[8].

Ver. 12. *Y David reconoció*, *sc.* por el éxito de sus actividades, *que Yahvé lo había confirmado por rey sobre Israel* (צִיּוֹן־הִ) *y que había exaltado su reino a causa de su pueblo Israel*, *i.e.* porque eligió a Israel como pueblo, prometiendo engrandecerlo.

Al relato de la construcción del templo de David sigue en los vers. 13-15 el relato del desarrollo de la familia de David, informando acerca del crecimiento del número de mujeres y concubinas, así como la lista de los hijos que le nacieron en Jerusalén, cf. 1 Crón. 14:3ss. A pesar de que en Deut. 17:17 estaba prohibido que el rey de Israel tuviera muchas mujeres. Pero como en la tradición oriental correspondía a un palacio grande tener un buen harén David se dejó llevar por esta tradición y no siguió el mandato de Dios, lo que trajo consigo algunos problemas, además de la caída que le ocasionó el deseo por Betsabé. Las concubinas son nombradas antes de las esposas probablemente porque David había tenido varias y antes que sus esposas en Jerusalén. En la crónica se omite פִּלֶגְשִׁים (concubina) pero sin intención por cuanto 1 Crón. 3:9 también menciona las concubinas de David, sino porque no son relevantes para la lista de los hijos. En esta lista no hay diferencia entre los hijos nacidos de concubinas y de las esposas. מִירוּשָׁלִַם (desde Jerusalén) y no todas las mujeres venían de Jerusalén, tiene el mismo significado que «después que vino de Hebrón». En el libro de las Crónicas esto es aclarado con בִּירוּשָׁלִַם. Los hijos de David son mencionados en 1 Crón. 14:5-7 y en la genealogía de 1 Crón. 3:5-8. שַׁמּוּעַ (Samua) es llamado en 1 Crón. 3:5 שִׁמְעָא con otra pronunciación. Samua, Sobab, Natán y Salomón eran según 1 Crón. 3:5 hijos de Betsabé.

Ver. 15. אֱלִישׁוּעַ (Elisúa), escrito erróneamente en 1 Crón. 3:6 con אֱלִישָׁמָע porque Elisama nació después. En 1 Crón. 3:6s. y en 14:6s. existen dos nombres, Elipalet y Noga, que pudieron no haber entrado al texto por algún motivo de error, por cuanto 1 Crón. 3:8 presenta una suma de

8. Existe una contradicción entre las informaciones que el texto bíblico presenta acerca del tiempo de régimen de Hiram con las informaciones de Menandro de Efeso en *Josefo contra Apionem* I, 18, lo que después de la muerte de Abibal, su hijo Hirom (Εἴρωμος) le sucedió, reinó por 34 años y vivió hasta la edad de 53 años. Según estas indicaciones Hiram tuvo que ascender al trono en el 31, año de la regencia de David, cuando éste tenía 61 años de edad por cuanto aun estaba en el poder cuando Salomón construyó sus palacios y la casa del Señor, veinticuatro años después de haber ascendido al trono. A esto se añade la repetida mención de *Josefo* (*l.c.* y *Ant*. VIII, 3,1) que Salomón había iniciado la construcción del templo en el decimosegundo año de Hiram o cuando Hiram llevaba once años reinando. Según esto, Hiram tuvo que haber tomado el trono siete años antes de la muerte de David (a la edad de sesenta y tres años de éste), de manera que la decision de David de construir el palacio y el templo que tomó cuando estaba viviendo en su casa de cedros, *i.e.* en el nuevo palacio (7:2) debió haber sucedido en los últimos años de su reinado, poco antes de su muerte. Dado que esto parece imposible se supone que el padre de Hiram, Abibal debió haber actuado también bajo el nombre de Hiram o que en nuestro relato fueron confundidos Hiram con Abibal (*Thenius*) o que el padre de Abibal también se llamó Hiram y que éste había entablado amistad con David (*Ewald*, *Gesch.* III, p. 307). Todas estas suposiciones son refutadas con el hecho de que no sólo 2 Crón. 23 sino también 1 R. 5:15 identifican explícitamente a Hiram, que apoyaba a Salomón, con el contemporáneo y amigo de David. Salomón no sólo escribe en 2 Crón. 2:3 a Hiram: «*Haz conmigo como hiciste con mi padre David, enviándole cedros para edificarle una casa donde habitar*», sino que se relata en 1 R. 5:1s. que Hiram de Tiro envió a sus siervos de Salomón porque había escuchado que lo habían ungido rey porque *Hiram había sido amigo de David todos los días* (siempre). Por eso *Movers* (*Phönizier* II, 1, pp. 147ss.) trató de equilibrar la contradicción entre las informaciones de *Josefo* y el relato bíblico acerca de la amistad de Hiram con David y Salomón, indicando que en el relato de los libros de Samuel no se siguió un orden cronológico sino temático, que por causa de la temática se añadió a la conquista de Jerusalén la construcción de la ciudad y del palacio, la transferencia del arca del pacto a Jerusalén y finalmente la intención de David de construr un templo. Esto pertenecía al tiempo después de la culminación del palacio de cedro (2 S. 7:2). A pesar de que esta opinión no carece de cierta verdad no ayuda a corregir la contradicción. Aunque la decisión de David de construir un templo no puede ser datado en los primeros años de su reinado en Jerusalén, como se lo puede deducir de la posición del relato en nuestro libro, no es posible ubicarlo en los últimos años de la vida y la regencia de David. En contra de esto consta que en la promesa divina que se menciona acerca de su hijo y heredero de tal manera que se tiene que creer que éste todavía no había nacido. Este argumento no puede ser refutado por la respuesta de *Movers*, p. 149, de que «el autor tuvo que mantener el orden temático y a la vez cronológico, por cuanto todavía no había escrito nada acerca de Salomón y su madre Betsabé». El אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ (7:12, el cual viene de tus entrañas) no está en una posición solitaria sino que David dice también a su hijo Salomón (1 Crón. 22:9): «*Yahvé no le había permitido construir el templo sino que le dijo: He aquí te nacerá un hijo, Salomón, que edificará una casa a mi nombre*», lo cual demuestra que Salomón todavía no había nacido cuando David decidió construir el templo, recibiendo esta promesa divina a causa de tal decisión. A esto hay que añadir 2 Sam. 11:2 donde David observó desde el techo del palacio a Betsabé bañándose, la cual años después daría a luz a Salomón. Si el palacio aquí es llamado sólo בֵּית הַמֶּלֶךְ y no explícitamente בֵּית אַרְזִים (casa de cedro) 7:2, y se trataba de la casa en la que vivía David antes de construir el palacio de cedro, no es probable tal suposición y בֵּית הַמֶּלֶךְ se trata sin lugar a dudas del palacio (בֵּית 5:11 o בֵּיתוֹ 7:1) que había mandado a construir para sí. Finalmente el relato completo del cap. 7 no contiene un indicio de que David, al decidir la construcción del templo, había ya entrado en edad sino más bien parece que tomó la decisión en el cenit de su reinado, a una edad en la que no sólo podía contar con el inicio de tan maravillosa construcción sino que también podía contar con su finalización en vida. No nos queda otra posibilidad para solucionar esta contradicción que suponer que hay un error en las indicaciones cronológicas de *Josefo* y que Hiram reinó más tiempo que el indicado por *Josefo* siguiendo a Menandro. *Josefo* no obtuvo la información de que Salomón hubiera iniciado con la costrucción del templo en el onceavo o doceavo año de Hiram a partir de fuentes históricas fenicias por cuanto los textos que presenta de las obras de *Menandro* y de *Dio* en *Ant*. VIII, 5,3 y contra Apionem I, 17:18 no contienen información al respecto de la construcción del templo (cf. *Movers*, p. 141) sino que se trata de una deducción cronológica, tal como calculó erróneamente el año de la construcción del templo después de la salida de Egipto y después del éxodo de Abraham de Harán a Canaán, afirmando que pasaron 592 años después del éxodo en vez de 480 y 1020 años después de la entrada de Abraham a Canaán en vez de 1125. De igual manera puede estar errado el cálculo realizado en respecto al tiempo de reinado de Hiram. *Josefo* toma las informaciones acerca de la duración de este reinado de Menandro. Pero también aquí los números pueden estar equivocados por cuanto las informaciones acerca de los reyes tirios, en especial acerca de Balezorus y Mytonus son erradas y fueron corregidas por *Eusebio*, *Sincelo* y *Movers*. Incluso los siete años que reinó el sucesor de Hiram, Baleazar, no coinciden con los diecisiete años que presentan Eusebio y Sincelo. A la vez, esto muestra que la sincronización de la cronología tiria con la egipcia y asiria, con la cual Movers trata de fortalecer las indicaciones de Menandro respecto al reinado de Hiram son inseguras, ni hablar del hecho de que *Movers* trató de alcanzar un sincronismo de la cronología bíblica mediante cálculos arbitrarios y erróneos del tiempo de reinado de los reyes de Judá y de Israel.

nueve nombres que sólo resulta si se incluye estos nombres. En nuestro pasaje no desaparecieron por algún error de copistas sino que fueron omitidos a propósito por cuanto murieron en la infancia o durante la juventud. Éste es el motivo por el cual el nombre Elipalet vuelve a aparecer al final de la enumeración, por cuanto un niño que nació después recibió el nombre de su hermano fallecido. El penúltimo אֶלְיָדָע (Eliada) es llamado en 1 Crón. 14:7 בְּעַלְיָדָע (Beeliada), una forma diferente del mismo nombre, formados por בַּעַל en vez de אֵל. Según esta lista David tuvo diecinueve hijos, de los cuales seis nacieron en Hebrón (3:2ss.) y trece en Jerusalén. No se menciona hijas en estos textos genealógicos, por cuanto en las tablas genealógicas sólo suelen ser presentadas las hijas herederas o mujeres famosas por su historia. En 13:1 se presenta por ejemplo a la hija Tamar.

Versículos 17-25. Dos victorias de David sobre los filisteos

Cf. 1 Crón. 14:8-17. Con suma certeza estas dos victorias pertenecen al tiempo entre la unción de David en Hebrón y la conquista de la fortaleza de Sión. La primera se puede deducir a partir de las palabras: «*Al oir los filisteos que David había sido ungido rey sobre Israel*» (ver. 17) y no: «*cuando David hubo conquistado la fortaleza de Sión*». Además hay que añadir que David bajó a la fortaleza, cuando atacaron los filisteos, lo cual muestra que no se debe ubicar por el יָרַד la fortaleza en Sión mismo. Si David ya hubiera residido en Sión, jamás habría abandonado esta fortaleza, estando los filisteos en el valle de Refaím, sino que habría atacado y vencido a los enemigos. La segunda victoria sucedió poco después de la primera y debe ser situada en el mismo periodo. Tal parece que los filisteos, tan pronto escucharon de la unión de todas las tribus de Israel bajo el liderazgo de David, quisieron enfrentarse a la creciente potencia de Israel y derrotar a David antes de que éste afirmara su poder.

Ver. 17. «*Los filisteos subieron para buscar a David*», *i.e.* lo buscaron para vencerlo. El לְבַקֵּשׁ presupone que David todabía no vivía en Sión. Probablemente había salido de Hebrón para preparar la campaña contra los jebuseos. Cuando supo del avance de los filisteos bajó a la fortaleza. הַמְּצוּדָה no puede ser la fortaleza de Sión (como en 7 y 9) porque ésta está ubicada tan alto que de todos lados hay que *subir*. No hay prueba alguna de que יָרַד [bajar] también pueda ser entendido como el retroceder a una fortaleza, como afirma *Bertheau*. הַמְּצוּדָה con el artículo definido es seguramente la fortaleza en el desierto de Judá en la cual David se había refugiado ante Saúl, cf. 23:14 y 1 Crón. 12:8.

En el ver. 18 se describe detalladamente la ubicación de los filisteos. El pasaje contiene una oración circunstancial: «*Los filisteos habían venido y se esparcieron por el valle de Refaím*», al oeste de Jerusalén, tan sólo separados por el pequeño valle Benhinnom, *vid.* el comentario de Jos. 15:8. En vez de נָשְׁטוּ el cronista presenta יִפְשְׁטוּ [habían incursionado]. El sentido es el mismo.

Vers. 19s. David consultó al Señor por medio del Urim si debía ir en contra de estos enemigos y si Dios los entregaría en su mano[9] y salió a Baal Perazim (*lit.* entró a Baal Perazim) cuando le fueron confirmadas estas preguntas y los derrotó allí y dijo (ver. 20): «*Yahvé ha abierto brecha entre mis enemigos delante de mí como brecha de aguas*», *i.e.* El ha peleado y quebrantado su poder de igual forma que la brecha de un río destruye y se lleva todo lo que se le antepone. Por eso el lugar donde se llevó a cabo la batalla recibió el nombre בַּעַל פְּרָצִים, *i.e.* Señor de la brecha. Este lugar sólo vuelve a mencionarse en Isa. 28:21, donde se alude a este acontecimiento. No debió estar lejos del valle de Refaím.

Ver. 21. Los filisteos abandonaron allí sus ídolos que habían traído consigo como protección en la guerra, tal como lo hicieron en su momento los israelitas con el arca del pacto y David se los llevó. El cronista interpretó עֲצַבֵּיהֶם [sus ídolos] con אֱלֹהֵיהֶם [sus dioses] y explicó correctamente el יִשָּׂאֵם [y se los llevó], las tomó con יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ [fueron quemados en el fuego], por cuanto David seguramente procedió con ellos de acuerdo a la ley. Probablemente constaba en la fuente usada por nuestro autor y fue omitido por él, por considerarlo evidente. Con esto David vengó completamente la humillación del robo del arca del pacto sucedido en tiempos de Elí.

Vers. 22-25. A pesar de haber sido ampliamente derrotados los filisteos volvieron a subir contra David para vengar la derrota con una victoria. Dado que David no había intentado alcanzar una victoria final, quizás porque no estaba lo suficientemente preparado, se reunieron los filisteos en el valle de Refaím.

Ver. 23. David volvió a consultar al Señor y recibió por respuesta: «*No subas* (en contra de los enemigos para atacarlos frontalmente), *da un rodeo por detrás de ellos y sal de ellos frente a las balsameras*». בְּכָאִים, usado sólo aquí y en el pasaje paralelo en 1 Crón. 14:14 es traducido por la LXX con ἀπίους (perales), los rabinos, a los que sigue Lutero, tradujeron «morales». El caldeo tan sólo escribe árboles. Todas estas son suposiciones inseguras. בָּכָא, de acuerdo a Abulfaldl es el nombre que se le da a una mata que crece cerca de La Meca y que produce bálsamo, sólo que posee hojas más largas y frutos más grandes y redondos, de los cuales efluye una savia blanca y ácida cuando se arranca una hoja, similar a una lágrima, lo cual debió haberle dado el nombre (בָּכָא = בָּכָה, llorar, lagrimear). Cf. *Celsii, Hierob.* I, pp. 338ss., y *Gesenius, thes.*, p. 205.

Ver. 24. «*Y cuando oigas el sonido de marcha en las copas de las balsameras, entonces actuarás rápidamente, porque entonces Yahvé habrá salido delante de ti para herir al ejército de los filisteos*». קוֹל צְעָדָה es el sonido de alguien que pasa, *i.e.* como la marcha de un ejército. Se trataba de una señal significativa del ejército divino que derrotaría a los enemigos de Yahvé y de su siervo David, similar a las visiones de Jacob (Gen. 32:2,3) y de Eliseo (2 R. 6:17). אָז תֶּחֱרַץ [actúa rápidamente] parafraseado por el cronista con כִּי־אָז תֵּצֵא לְמִלְחָמָה «sal para pelear».

Ver. 25. David hizo como le fue mandado y venció a los filisteos desde Geba hasta la region de Gezer. En vez de מִגֶּבַע (desde Geba) el cronista presenta מִגִּבְעוֹן (desde Gabaón) lo cual sin lugar a dudas es la versión correcta y גֶּבַע es un error ortográfico. Geba, el actual Djeba, estaba ubicado al norte de Jerusalén y al NO de Ramá (el Ram), *vid.* el comentario de 1 Sam. 13:3 y Jos. 18:24 y no coincide con el contexto. Gabaón en cambio, el actual Djib, situado en el Noroeste de Jerusalén (*vid.* el comentario de Jos. 9:3) en dirección de Gezes, se encontraba a cuatro millas romanas al norte de Anwas, probablemente en el sector del actual El-Kubab, *vid.* el comentario de Jos. 10:33[10].

9. La información detallada de que David consultó al Señor (por medio del Urim) antes de las batallas con los filisteos (vers. 19 y 23) refuta la afirmación de *Diestel* (*Jahrbücher für die deutsche Theologie*, 1863, p. 557) de que después de la muerte de Saúl no se vuelve a usar el Urim con la consecuencia: «Quizás lo usó David para motivar a sus acompañantes, sobre los que tenía una mínima influencia (1 Sam. 22:2) y menos porque tenía temor santo».

10. Los inconvenientes presentados por *Bertheau* en 1 Crón. 14:16 en contra de esta ubicación carecen de importancia. Éste afirma: desde un principio es improbable que los filisteos que combatían a David y su ejército, cuya base se encontraba en Jerusalén, hubieran bloqueado la línea de Gabaá hasta Gezer porque la improbabilidad no es entendible y *Bertheau* no la ha demostrado.

Capítulo 6. David lleva el arca a Jerusalén

Después de haber impuesto a la fortaleza de Sión o más bien a Jerusalén como capital del reino su interés se centró en el orden y la organización del culto que había decaído desde la muerte de Elí por la separación del arca del santuario. Con este fin decidió sacar al arca como centro del santuario mosaico de su escondite, llevar al Sión y eregir para ésta un lugar para celebrar el culto de acuerdo a lo prescrito en la ley. No es necesario afirmar que David, en su función de rey, necesitaba tener en sumo sacerdote con el Urim y el Tumim cerca de sí para explicar el motivo por el cual declaró a la capital del reino como centro del culto de toda la comunidad de Israel puesto que esto surgió de la naturaleza del reino de Dios y de la posición de David como rey terrenal hacia Yahvé, el Dios-rey. ¿Pero por qué no trasladó David junto al arca del pacto el santuario mosaico al monte Sión en Jerusalén y restableció el santuario ordenado por Dios en su integridad? Esta pregunta sólo puede ser respondida con suposiciones. Uno de los motivos principales de mantener la separación entre el arca y el santuario debió haber consistido para David en el hecho de que durante la separación de los dos santuarios aparecieron dos sumo sacerdotes: el primero estaba en el santuario de Gabaón, el otro, Abiatar, que había escapado a la masacre ordenada por Saúl sobre el sacerdocio de Nob y que había huido a David, asesorándolo con la revelación divina desde los días de las persecusiones de Saúl y administrando el sumo sacerdocio en el campamento militar de David. Éste no podía ponerlo en el puesto para reorganizar el culto legal ni al sumo sacerdote Zadoc, de la línea de Eleazar, que ejercía su trabajo en Gabaón. Además David tenía la intención de organizar una institución provisoria que existía hasta que de su reino pudiera ser ordenado el culto oficial en un santuario sólido después de la consolidación. David debió haber vivido en la esperanza de que el Señor derogaría el doble sumosacerdocio o que le revelara la solución respecto a la institución conveniente.

En 1 Crón. 13:15s. encontramos el relato paralelo acerca de la transferencia del arca al monte Sión que coincide en los puntos esenciales casi literalmente con nuestro pasaje, narrando detalladamente el aspecto cúltico de este acto festivo, subrayando sobre todo el aporte de los levitas en el mismo mientras que el relato de nuestro libro presenta una breve reseña y se limita a la descripción del proyecto organizado y realizado por David de transferir el arca desde Quiriat-Jearim a Jerusalén. David compuso el Salmo 24 para celebrar la transferencia del arca.

Versículos 1-10. David retira el arca de Quiriat-Jearim

«*David reunió nuevamente a todos los hombres escogidos en Israel, treinta mil*». יסף por יאסף es Kal de אָסַף [reunir] como en 1 S. 15:6, Sal. 104:29. עוֹד [nuevamente] señala a 5:1 y 3 donde todo Israel se había reunido alrededor de David en Hebrón para ungirlo rey. A pesar de que aquel encuentro no había sido organizado directamente por David esto no fue relevante. La importancia está en la reunión (cf. *Bertheau*, comentando 1 Crón. 13:5). בָּחוּר no significa el grupo joven (νεανία LXX) ni el ejército completo sino sólo según su etimología: los hombres escogidos. En vez de los treinta mil la LXX presenta setenta mil, seguramente una exageración arbitraria porque el número de los hombres preparados para la guerra en Israel debía ser mayor a treinta mil. La intención es que el pueblo debía participar en una representación adecuada del traslado del arca del pacto, el mayor santuario de la nación. El cronista describe las preparaciones con mayor detalle en 13:1-5. David había consultado con los capitanes sobre millares y centenas, con todos los jefes, *i.e.* con los cabecillas de todas las generaciones y familias acerca de este plan y reunido a todo el pueblo después de recibir la aprobación de estos desde el torrente de Egipto hasta Hamat. Por supuesto no reunió a todos los habitantes sino tan sólo a representantes de las familias. El relato del cronista no es una ampliación del breve relato de nuestro pasaje sino que nuestro pasaje es un breve resumen de la descripción amplia presentada en la fuente usada por ambos autores.

Ver. 2. «*David se levantó y fue con todo el pueblo que estaba con él a Baal de Judá para hacer subir desde allí al arca de Dios*». Existen grandes dificultades de entendimiento del מִבַּעֲלֵי־יְהוּדָה [Baal de Judá] por causa del מִן [desde], en vez del cual debería constar el acusativo con He locale como בַּעֲלָתָה en el libro de las Crónicas. A pesar de eso la LXX, el caldeo, la Vulgata, e.o. leyeron el מִן en su texto e interpretaron בַּעֲלֵי como apelativo: ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ἰουδά (desde los habitantes de Judá) como lo tradujo Lutero. Esto es definitivamente erróneo por cuanto el siguiente מִשָּׁם (desde allí) sólo obtiene su significado si בַּעֲלֵי יְהוּדָה contiene una indicación geográfica. Baal-jehuda es el nombre de la ciudad Kiriat-Baal (Jos. 15:60; 18:14) que en Jos. 15:9 y 1 Crón. 13:6 es llamada Baala (בַּעֲלָה) conforme a su nombre cananeo, la cual había recibido el nombre de Quiriat-Jearim de los israelitas (ciudad de los bosques), sin desplazar el nombre antiguo. El suplemento יְהוּדָה [Judá] es una abreviación de עִיר בְּנֵי יְהוּדָה [ciudad de los hijos de Judá], Jos. 8:14 para diferenciar la ciudad de Baal situada en la frontera de la tribu de Judá de otras ciudades llamadas según Baal, como por ejemplo בַּעֲלַת בְּאֵר o בַּעַל en la tribu de Simeón (1 Crón. 4:33; Jos. 19:8), בַּעֲלָת en el territorio de Dan (Jos. 19:44). Se trata del actual Kureyet el Enab, *vid.* el comentario de Jos. 9:17. El prefijo מִן puede ser un error ortográfico muy antiguo que entró al texto por simple falta de concentración. En caso de ser correcto y original se podría explicarlo a partir de que el historiógrafo abandonó la construcción empezada y mencionó a Baal Jehuda como aquel lugar donde David recogió el arca en vez de mencionar el lugar al que debía ir David. *Kimchi* lo describió de la siguiente manera: y fue David y todo el pueblo que estuvo con él, de Baal-Jehuda, a donde subieron para llevar de allí el arca. También en la siguiente oración עָלָיו נִקְרָא —

Además la suposición de que Jerusalén haya sido la base del ejército de David carece de base. Así también está equivocado al identificar a Geba con «Gabaón de la tribu de Judá» (Jos. 15:57). Este Gabaón no debe ser identificado con el pueblo actual de Djeba en el lado sur del wadi Musurr en la mitad entre Sojo y Belén sino que estaba ubicado en dirección hacia el desierto de Judá (*vid.* el comentario de Jos. 15:57). Además no se puede entender cómo el ejército de David pudo derrotar a los filisteos que habían incursionado en el valle de Refaim desde Gabaón de Judá hasta Gezer. Tampoco podemos considerar correcto el intento de Erdmann de defender la variante Geba con la suposición de que la batalla se desarrolló desde el valle de Refaím en el occidente de Jerusalén hacia el norte, unas dos millas hasta la planicie de Geba, donde los filisteos trataron de defenderse en vano por cuanto estaban frente al desfiladero de Micmas, al noroeste (correcto: al oeste, casi al suroeste) tomaron la dirección de Bet-horón y de Gezer. La huida de los filisteos a dos millas al norte girando repentinamente en Geba al occidente por cuatro millas alemanas hasta Gezer no es posible y la presuposición en la que se basa esta deducción, de que el cronista siempre cambiaba el Guibeá del primer libro de Samuel en Gabaón porque era demasiado impreciso (*Stähelin, Leben Davids*, p. 38) carece de base y no puede ser aplicada a nuestro pasaje por cuanto en éste consta Geba y no Guibeá.

אֲשֶׁר, «*la cual es llamada por el Nombre, el Nombre de Yahvé de los ejércitos que está sentado sobre los querubines*» presenta como dificultad el doble uso de שֵׁם la cual no puede ser corregida cambiando שֵׁם [nombre] por שָׁם [allí] como sugieren *Clericus*, *Thenius*, *Bertheau* y *Erdmann* por cuanto este cambio que debería ser traducido: donde el nombre de Yahvé Zebaoth es invocado, que está sentado sobre los querubines que están sentados sobre ésta (sobre el arca) trae consigo una idea abíblica. La traducción del עָלָיו sólo puede dar sentido adecuado si se suple arbitrariamente algunas palabras. En todo el Antiguo Testamento no existe la idea de que en el lugar del arca (lo que sería el significado de שָׁם) se invocaba el nombre de Yahvé porque nadie se podía acercar al arca para invocar allí el nombre del Señor, incluso el sumo sacerdote en el día de la reconciliación debía entrar al Lugar Santísimo sólo envuelto en una nube de incienso para lanzar la sangre de la ofrenda expiatoria contra el arca. Además hay que observar que el término técnico usado para designar el «invocar el nombre de Yahvé» es נִקְרָא בְּשֵׁם יהוה, mientras que el significado de נִקְרָא שֵׁם יהוה עַל פ es invocar el nombre de Yahvé sobre una persona o cosa». Finalmente עָלָיו no sólo sería un suplemento totalmente superfluo, que está al lado de יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים, en caso de que perteneciera a יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים, que no se usa en ningún otro lugar, ni siquiera en 1 Crón. 13:6 (cf. 1 S. 4:4; 2 R. 19:15; Isa. 37:16; Sal. 99:1) sino que este suplemento debería ser expresado con אֲשֶׁר עָלָיו, cf. Ex. 25:22. Sólo podemos alcanzar un pensamiento bíblico y un sentido semántico si combinamos el עָלָיו con el אֲשֶׁר delante de נִקְרָא: «sobre la cual (el arca) es invocado el nombre de Yahvé de los ejércitos», *i.e.* sobre la cual Yahvé revela su gloria y su deidad a su pueblo y manifiesta su presencia de gracia en Israel. «El Nombre de Dios representa la presencia de Dios por la cual se manifiesta Su presencia personal en la relación con el pueblo, la autorepresentación total de Dios o la revelación de su ser divino» (*Oehler* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* X, p. 197). A partir de este profundo significado del nombre divino se explica la repetición del שֵׁם por cuanto el primer שֵׁם es presentado en posición absoluta (como al final de Lev. 24:16), siendo definido en detalle por שֵׁם יהוה צְבָאוֹת.

Vers. 3ss. «*Pusieron el arca de Dios sobre un carro nuevo y lo llevaron de la casa de Abinadab*». הִרְכִּיב significa cargarla en un carro y נָשָׂא llevarse algo. La interpretación asumida por *Thenius* de que וַיִּשָּׂאֻהוּ debería traducirse en pluscuamperfecto: «Se habían llevado» debido al anterior וַיִּרְכְּבוּ no es posible por causas gramaticales y sintácticas.

El arca había estado en la casa de Abinadab desde el tiempo en que los filisteos la habían mandado de regreso a la tierra de Israel, *i.e.* había estado allí setenta años (veinte años hasta la victoria en Ebenezer (1 S. 7:1), cuarenta años bajo Samuel y Saúl y unos diez años bajo David), cf. la tabla cronológica de los reyes. Esto puede ser combinado con facilidad con el texto siguiente: «*Uza y Ahío, hijos de Abinadab, guiaban el carro nuevo*». Estos dos debieron haber estado en la casa cuando el arca fue depositada allí o nacieron poco después. También puede que fueran los nietos por cuanto בְּנֵי a menudo tiene también el significado de nieto. Las palabras desde חֲדָשָׁה (carro nuevo, la última palabra en el ver. 3) hasta בַּגִּבְעָה [en la colina] en el ver. 4 faltan en la LXX y sólo pueden haber sido omitidas por causa de un error del copista, cuyo ojo saltó al primer עֲגָלָה en el ver. 3, de manera que volvió a copiar la línea completa. No sólo contienen una tautología, una repetición totalmente literal, superflua y sin sentido, sino que no combina con el contexto en el que se encuentra. Además no sólo extraña la repetición del חֲדָשָׁה sin artículo después de הָעֲגָלָה sino que tampoco el siguiente עִם אֲרוֹן puede ser conectado a las palabras repetidas por cuanto las palabras «*la sacaron de la casa de Abinadab que estaba en la colina con el arca de Dios*» no tienen sentido. עִם אֲרוֹן sólo tiene un sentido correcto si se la combina con אֶת־הָעֲגָלָה, omitiendo la repetición: «Uza y Ahío guiaban el carro con el arca de Dios y Ahío iba delante del arca». נָהַג guiar (un carro), aquí con acusativo es usado en 1 Crón. 13:7 con la combinación de בְּ como en Isa. 11:6.

Ver. 5. David y toda la casa de Israel se regocijaban (מְשַׂחֲקִים, *i.e.* bailaban y tocaban música) delante de Yahvé. בְּכָל עֲצֵי בְרוֹשִׁים «con toda clase de madera de ciprés». Esto sólo puede significar: «con todo tipo de instrumentos hechos de madera de ciprés». La descripción no deja de ser extraña en caso de que la palabra fuera correcta. En el libro de las Crónicas (ver. 8) el autor usa בְּכָל־עֹז וּבְשִׁירִים [con toda fuerza y con cantos]. Tal parece que éste es el texto correcto y que nuestro autor cometió un error al escribirlo a pesar de que todas las versiones antiguas presentan este texto. Así también la LXX que presenta ambas variantes: ἐν ὀργάνοις ἡρμοσμένοις ἐν ἰσχύϊ καὶ ἐν ᾠδαις [Y David y los hijos de Israel, iban, tañendo en órganos concertados en fuerza, y en cantares], de manera que ἐν ὀργάνοις ἡρμοσμένοις es una interpretación de בְּכָל עֲצֵי בְרוֹשִׁים. Además no habrán faltado los cánticos y las canciones (שִׁירִים) en esta festividad, dado que por lo general se solían usar los instrumentos presentados, el kinnor y el nebel (cuerno y trompeta) para acompañar el canto (*vid.* el comentario de 1 S. 10:5). El וְ delante de בְּשִׁירִים corresponde al español tanto... como. תֹּף es el pandero. בְּמִנַּעֲנִעִים וּבְצֶלְצְלִים, con sistra y címbalos (*Vulg.*, *Syr.*, *Lut.*). מְנַעֲנְעִים de נוּעַ son instrumentos que son sacudidos, los σείστρα de los ancianos, que son dos barrotes de hierro unidos, formando un arco o un ángulo de los que colgaban anillos que sonaban al sacudirlos. צֶלְצְלִים = מְצִלְתַּיִם son cimbales o castañuelas. En vez de מְנַעֲנְעִים (sistra) se menciona en Crón. חֲצֹצְרוֹת (trompetas), añadiéndolas a los címbalos. Probablemente se tocaron todos estos instrumentos, de manera que los relatos se completan mutuamente.

Vers. 6s. Cuando esta delegación llegó a la era de *Nacón* Uza extendió la mano para tocar el arca, *i.e.* para sostenerla, a fin de que no se cayera porque los bueyes tropezaban. Y se encendió la ira del Señor, de manera que mató enseguida a Uza. גֹּרֶן נָכוֹן significa la era del golpe (נָכוֹן de נָכָה y no de כּוּן). En cambio en la crónica consta גֹּרֶן כִּידוֹן (era del accidente, כִּידוֹן equivale a כִּיד en Job 21:20). כִּידוֹן debe ser una aclaración de נָכוֹן y este significado de la era no se debe al propietario sino al acontecimiento que sucedió con el arca del pacto. Tiempo después el nombre fue cambiado en *Pérez-Uza* (ver. 8). No se ha podido identificar esta era, dado que nuestro pasaje no revela más que el hecho de que se encontraba cerca de la casa del geteo Obed-Edom. Pero no se menciona ningún pueblo, lugar o ciudad en su cercanía[11]. כִּי שָׂמְטוּ (porque los bueyes tropezaban) es parafraseado por *Jerónimo*: *quoniam calcitrabant boves et declinaverunt eam* (porque los bueyes coceaban y la inclinaron [al arca]). Pero שָׂמַט no significa cocear sino soltar, dejar abandonado (Ex. 23:11; Deut. 15:24) originalmente deslizarse (*Dietrich* en *Ges*., *lex*.) por eso: resbalar. El resbalar de los animales podía provocar con facilidad el volcamiento del carro, lo cual quiso prevenir Uza al sostener el arca. Dios

11. Si la ubicación de Gat-Rimón, la ciudad natal de Obed-Edom (*vid.* el comentario. Del ver. 10) hubiera sido identificada se podría afirmar si Obed-Edom vivía en su ciudad natal o no. Según el Onomasticón Quiriat-Jearim estaba a diez millas, Gat-Rimón a doce millas romanas de Jerusalén, *i.e.* más lejos. En este caso la casa de Obed-Edom no pudo haber estado en Gat-Rimón.

lo mató en ese instante עַל-הַשַּׁל «debido a la temeridad (שַׁל ἁπ. λέγ. de שָׁלָה con el significado de errar). El cronista lo circunscribe de la siguiente manera: «porque había extendido su mano al arca». Nuestro texto no debe ser cambiado conforme al texto de Crónicas, como lo sugieren *Thenius* y *Bertheau*.

Ver. 8. «*Entonces se enojó David porque Yahvé había hecho una brecha contra Uza y llamó el lugar Pérez-Uza* (brecha de Uza)». פָּרַץ פֶּרֶץ hacer una brecha significa arrancar repentinamente la vida de alguien. Muchos traducen יִחַר לְ «se entristeció» pero este significado de חָרָה לְ no ha sido probado. Uno puede enojarse debido a un accidente. David no se enojó contra Dios sino que se refería al accidente que había sufrido Uza, o mejor dicho, al motivo del accidente que David vio en sí mismo y en su plan. Dado que no sólo había ordenado trasladar el arca a Jerusalén sino que también había ordenado cómo hacerlo podía buscar la responsabilidad de la muerte de Uza en sus órdenes. Esto lo llevó a enojarse porque su plan había producido una muerte. En los primeros momentos emocionales David no pudo ver el motivo real y profundo de este juicio divino. El pecado de Uza consistió en que había tocado el arca en la buena pero profana intención de impedir la caída o el deslizamiento del carro. El mero contacto del arca, el trono de la gloria divina y de la presencia invisible del Señor había sido definido como una afrenta a la majestad del Dios santo. «Por eso Uza es el ejemplo de aquellos que en buena intención humana, pero en un sentido profano, intentan ayudar o salvar la causa de Dios, creyendo que está en peligro» (*O. v. Gerlach*). Razonando acerca de lo sucedido David tuvo que reconocer el motivo de la culpa de Uza, para la cual tuvo que pagar con su vida, *i.e.* en que él (David) y los que habían organizado el traslado, habían incumplido las directivas detalladas de la ley acerca de un traslado del arca del pacto. Según Num. 4 el arca no sólo debía ser transportada por levitas, sino que debía ser cargada y no conducida en carro. Además el ver. 15 prohíbe terminantemente tocar el arca, aun a los levitas, so pena de muerte. En vez de usar este mandamiento como directriz para la organización habían tomado como ejemplo el procedimiento de los filisteos al devolver el arca (1 Sam. 6:7ss.) y pusieron el arca en un nuevo carro y dejaron manejar a Uza, quien, según el comportamiento relatado, no conocía la santidad intocable de este santuario, teniendo que sufrir las consecuencias respectivas como ejemplo para todo Israel.

Vers. 9s. El enojo de David por lo sucedido pronto cambió en temor al Señor y dijo: «*¿Cómo podrá venir a mí el arca de Yahvé?*» Si el contacto con el arca es castigado de tal manera por Dios ¿cómo puedo llevarla conmigo a la fortaleza de Sión? Desistió, pues, de sus intenciones de llevarla a la ciudad de David y la dejó en la casa de Obed-Edom geteo. *Obed-Edom* fue un levita de la familia de Coré que descendía de Coat, cf. Ex. 6:21, 18 y 16 con 26:4 y pertenecía a la división levita de los guardianes del portal, que había recibido la orden de cuidar el arca junto con otros levitas (1 Crón. 15:18,24). Obed-Edom es llamado הַגִּתִּי el geteo por causa de su ciudad natal Gat-Rimón en la tribu de Dan, Jos. 21:24; 19:45.

Versículos 11-19. El traslado del arca de Dios a la ciudad de David

Cf. 1 Crón. 15. Cuando el arca había estado tres meses en la casa de Obed-Edom y David oyó que el Señor había bendecido esta casa por causa del arca de Dios fue y la hizo subir a la ciudad de David[12] בְּשִׂמְחָה, *i.e.* con alegría festiva, procesión solemne. Compárese para el significado de שִׂמְחָה (alegría festiva o fiesta de alegría) Gen. 31:27, Neh. 12:43, e.o. Como se puede observar en el libro de las crónicas, David cumplió con las prescripciones de la ley para trasladar el arca de Dios. No sólo reunió para esta festividad a todo Israel en Jerusalén, sino que también reunió a los sacerdotes y levitas y les ordenó purificarse y portar el arca «según la ley», *i.e.* como el Señor lo había ordenado en la ley de Moisés, sacrificar animales durante el traslado, acompañándolo con canto, danza y salmos. En nuestro breve relato sólo se menciona el portar del arca, el sacrificio y el júbilo festivo del rey y del pueblo. Estos breves rasgos demuestran que David había reconocido su error y que había entendido que el traslado del arca en carro había sido una trasngresión de la ley.

Ver. 13. En nuestro pasaje no se identifica a los portadores del arca, tal como sucede en la crónica. Pero a partir del hecho de que era cargada podemos deducir que se trataba de levitas. «*Y sucedió que, cuando los portadores del arca del Señor habían andado seis pasos, él sacrificó* (mandó a sacrificar) *un buey y un carnero cebado*». A menudo se entiende que estas palabras indican que cada seis pasos era sacrificado un animal. Esto podría ser posible y no es necesario asumir que la procesión hubiera tenido que parar cada seis pasos hasta que se hubiera realizado el sacrificio, sino que el arca podía seguir avanzando, mientras que los animales eran sacrificados a la distancia mencionada. Tampoco se puede cuestionar la originalidad de la acción por la gran cantidad de animales que fueron necesarios para ello. Ni siquiera conocemos la distancia del camino; tan sólo sabemos que no se trataba de una distancia de dos millas, por cuanto la distancia de Quiriat-Jearim a Jerusalén no era más que dos millas y media de largo, para lo cual hubieran bastado unos pocos miles de bueyes y carneros cebados. Pero el texto no menciona claramente que debía haber un sacrificio cada seis pasos de los portadores, sino que tan sólo hubo un sacrificio después de que los portadores dieron seis pasos. En realidad sólo se dice que habiendo partido los portadores y dado seis pasos se realizó el sacrificio para inaugurar o para ungir la procesión célebre. En 1 Crón. 15 no consta esta procesión, siendo mencionado en el ver. 26 que, cuando Dios ayudó a los levitas a cargar el arca fueron sacrificados siete novillos y siete carneros al final de la procesión al recorrer el camino para alabar a Dios porque los levitas pudieron trasladar el arca de Dios al lugar preparado sin haber sufrido un accidente[13].

Ver. 14. «*Pero David danzaba con toda fuerza delante del Señor* (*i.e.* delante del arca) *y estaba vestido con un efod de lino*». Desde tiempos antiguos se solía expresar la alegría santa por medio de danzas. Aparecen por primera vez

12. En las ediciones comunes de la Vulgata consta después del *propter arcam Dei* (por causa del arca de Dios) en el ver. 12 la oración *Dixitque David: Ibo et reducam arcam cum benedictione in domum meam* [y dijo David: Iré y traeré de regreso el arca con bendiciones a mi casa]. Esta oración es una glosa que fue añadida posteriormente al texto y que no fue escrita originalmente por Jerónimo, cf. *Vercellone*, comentando el texto. Además fue borrada de la versión sixtina, cf. *Heyse, ad hoc loco*.

13. Por lo tanto no hay una contradicción entre estas dos narraciones sino un suplemento que corresponde completamente a la situación: Al principio el sacrificio de un buey y un carnero cebado y al final siete novillos y siete carneros. Por eso no hay motivo para enmendar con *Thenius* el texto de nuestro pasaje según la traducción sin sentido de la LXX: καὶ ἦσαν μετ' αὐτοῦ αἴροντες τὴν κιβωτὸν ἑπτὰ χοροὶ καὶ θῦμα μύσχος καὶ ἄρνες [y estaban con él llevando el arca siete coros y sacrificios: un becerro y corderos]

en la festividad de acción de gracias en el Mar Rojo (Ex. 15:20) y en el caso de victorias (Jue. 11:34; 21:14; 1 Sam. 18:6) pero suelen ser realizadas sólo por mujeres. El efod de lino en sí era una vestimenta sacerdotal a pesar de que la ley no prescribía ésta para la labor sacerdotal sino sólo para mostrar el carácter sacerdotal de quien lo llevaba (*vid*. el comentario de 1 Sam. 22:18). Por eso David lo pudo llevar puesto por ser el líder del pueblo sacerdotal de Israel en esta celebración para honra del Señor, *vid*. el comentario de 1 S. 2:18).

En el ver. 15 se relata que David y toda la casa (pueblo) de Israel hicieron subir el arca del Señor con júbilo y sonido de trompeta. תְּרוּעָה significa aquí la aclamación y el júbilo alegre del pueblo. En 1 Crón. 15:28 se menciona los diferentes instrumentos usados durante este acontecimiento.

Ver. 16. Cuando el arca vino a la ciudad de David, Mical, la hija de Saúl miró desde la ventana y vio al rey David saltando y danzando delante del Señor y lo menospreció en su corazón. וַיְהִי «y sucedió» en vez de וְהָיָה por cuanto hay un desarrollo en la acción relatada, sino que se menciona sólo el momento definido. בָּא es perfecto: el arca había llegado y Mical miró por la ventana y vio... En este pasaje se describe a propósito a Mical como la hija de Saúl y no la esposa de David por cuanto en su acción no manifiesta la convicción de su esposo sino la de su padre. En los tiempos de Saúl no se daba importancia al arca del pacto (1 Crón. 13:3), el culto público no existía y en la casa del rey había decaído la fe personal. Por cuanto Mical tenía terafines en su casa y amaba sólo al héroe y favorito del rey, a David, le pareció extraña esa devoción con la cual el rey se igualaba al pueblo.

Ver. 17. Cuando el arca fue colocada en el lugar indicado en el monte de Sión y puesta en la tienda que David había levantado para ella, David ofreció holocaustos y ofrendas de paz delante del Señor. בִּמְקוֹמוֹ (en su lugar) es definido por el בְּתוֹךְ הָאֹהֶל אֲשֶׁר וגו (dentro de la tienda que David...), *i.e.* en el lugar santísimo. Los holocaustos y las ofrendas de paz fueron ofrecidas por la inauguración de la nueva casa de Dios.

Vers. 18s. Después de haber terminado la festividad del sacrificio David bendijo al pueblo en el nombre del Señor, como también lo hizo Salomón al consagrar el templo en 1 R. 8:55, y mandó repartir a todo el pueblo reunido, a hombres y a mujeres, un pan, un cántaro (vino) y una torta de dátiles para celebrar el sacrificio que fue celebrado por los שְׁלָמִים después de haber ofrecido el sacrificio, después que el rey cerró la festividad cúltica con la bendición. חַלַּת לֶחֶם es una torta de pan producida especialmente para los banquetes de sacrificio. Tiene el mismo significado que כִּכַּר־לֶחֶם 1 Crón. 16:3 como lo revela la comparación entre Ex. 29:23 con Lev. 8:26, *vid*. el comentario de Lev. 8:2. El significado del ἅπ. λέγ. אֲשִׁפָּר, lo cual la mayoría de los rabinos traducen con «pedazo de carne u hornado», arguyendo que proviene de אש y פָּר es controvertido e inseguro. Probablemente es un error. Mayor sentido tiene la suposición de *L. de Dieu*, quien lo deriva del etíope שפר (medir), lo cual lleva a *Ges*. y a *Roed*. en *Ges., thes.*, p. 1470 a considerar que se trata de una medida de una bebida o de vino. El significado de אֲשִׁישָׁה con torta de pasas o de uvas es asegurado por Cant. 2:5 y Os. 3:1 a pesar de que el significado básico de אָשַׁשׁ no es seguro, cf. *Hengstenberg*, *Christol*. en respecto a Os. 3:1. Después de la festividad el pueblo regresó a casa.

Vers. 20-23. Cuando David regresó para bendecir a su casa, tal como lo había hecho antes con el pueblo, le salió al encuentro Mical, diciendo irónicamente: «*¡Cómo se ha distinguido hoy el rey de Israel!*» *Ewald* explica la extraña conexión כְּהִתְגַּלּוֹת נִגְלוֹת (§240c, p. 607) afirmando que mientras el segundo verbo debía estar en infinitivo absoluto para cumplir con el sentido de la oración, ambos formaron el infinitivo constructo. Otros comentaristas consideran que נִגְלוֹת es una forma irregular del inf. Abs. (*Ges.*, en *Lehrgeb*., p. 430) o que se trata de un error ortográfico de נִגְלֹה (*Then*., *Olshausen*, *Grammatik*, p. 600). La orgullosa hija de Saúl se molestó porque el rey se puso al mismo nivel que el pueblo. Usó el tamaño del vestido sacerdotal para comentar irónicamente el baile de David como una falta de decoro, indigna de un rey. «Quién sabe si la mujer orgullosa no habrá lanzado alguna indirecta al grupo de los levitas, indigno de sus ojos, por cuanto la fe de estos pareció no ser suficiente en sus ojos» (Biblia de Berlenburgo).

Vers. 21s. Y respondió David: «*Delante de Yahvé, quien me escogió en preferencia a tu padre y a toda su casa para constituirme por príncipe sobre el pueblo del Señor, sobre Israel, celebré ante Yahvé* (שִׂחַקְתִּי, lit expresé mi alegría) *y aun quiero ser menos estimado y humillarme ante mis propios ojos y con las criadas quiero ser de quienes has hablado, ante ellas seré honrado*». La cópula ו delante de שִׂחַקְתִּי sirve para introducir la apófasis y se la puede explicar en base a que la oración relativa que sigue a לִפְנֵי יהוה recibió la posición de una apófasis por su tamaño. En realidad tenemos un anacoluto pues la apófasis es: delante de Yahvé, ya que me escogió... sobre Israel, así he bailado delante de Yahvé (en vez de delante de Él). Con las palabras «que me escogió *en preferencia a tu padre y a toda su casa*» David humilla el orgullo de la hija del rey. Su alegría y danza era para el Señor que lo había elegido y rechazado a Saúl por causa de su soberbia. David quiere humillarse aun más delante del Señor (וְנִקַּלְתִּי), *i.e.* ser menospreciado aun más ante los hombres (cf. Sal. 131:1). En ese caso podrá ser honrado ante las criadas. Porque el que se humilla será exaltado por Dios (Mat. 23:12). בְּעֵינָי no se debe cambiar según la LXX en בְּעֵינֵיךְ. Este cambio sucede en base al desconocimiento del ser de la humillación verdadera que en sus propios ojos no quiere valer nada. La traducción de *de Wette*: «ante las criadas quiere ser honrado» o la de *Thenius*: «quiero ser honrado y recibir compensación por tu tratamiento insensato» no coinciden con el hebreo o con el sentido.

Ver. 23. Mical fue humillada por Dios debido a su orgullo: no tuvo hijos hasta el día de su muerte.

Capítulo 7. La intención de David de construir un templo. Confirmación de su reino

La construcción de un santuario para el arca del pacto en Sión es seguida por la intención de David de construirle un templo, tanto en nuestro texto como en 1 Crón. 17.

Cuando David consiguió estar en paz con sus enemigos en su derredor decidió construir una casa para el Señor, lo cual fue confirmado por el profeta Natán (vers. 1-3). Pero el Señor reveló al profeta y con eso a David: No había pedido de ninguna de las tribus de Israel que le fuera construido un templo y primero construiría una casa para su siervo David y confirmaría el reino sobre su simiente después de lo cual éste le construiría un templo (vers. 4-17). David le agradece esta promesa en una oración en la que alaba la inmensurable grandeza de la gracia divina e implora la realización de esta nueva promesa de gracia (18-29)[14].

14. No sólo *Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen*, pp. 165s. comenta acerca de la autenticidad histórica de esta promesa: «Con toda evidencia que generalmente es hecha a testimonios históricos se puede demostrar que David realmente recibió una pro-

Vers. 1-3. Cuando David vivía en su casa, *i.e.* en el palacio de madera de cedro (5:19) y Yahvé le había dado descanso de sus enemigos por todos lados, éste dijo al profeta Natán. «*Mira, yo habito en una casa de cedro, pero el arca de Dios mora en medio de cortinas*». הַיְרִיעָה en singular define la cubierta interior que estaba formada por diversas alfombras y que se colgaba sobre el marco de madera del tabernáculo convirtiéndola en una morada mientras que las diversas alfombras eran llamadas יְרִיעֹת (Plural). Esta palabra es alternada en los autores tardíos con אֹהֶל [tienda] (Isa. 54:2) y con אָהָלִים [tiendas] (Cant. 1:5, Jer. 4:20; 49:29). Según esto הַיְרִיעָה significa la cubierta de la tienda formada por las alfombras. בְּתוֹךְ en medio, *i.e.* rodeada por cubiertas, lo cual es parafraseado por el cronista con תַּחַת יְרִיעוֹת (bajo las alfombras). Se puede deducir de las palabras «cuando Yahvé le había dado descanso de sus enemigos» que David no había tomado la decisión de construir el templo durante los primeros años de su reinado en el Sión, ni siquiera después de culminar la construcción del palacio sino que lo decidió más tarde, cf. el comentario de 5:11, nota. A pesar de que el descanso de todos sus enemigos en su derredor no presupone el final de todas las guerras de David no se afirma que esta tranquilidad sea definitiva. Pero estas palabras no pueden referirse sólo a las victorias sobre los filisteos (5:17-25) por los cuales, por más importante que sea la segunda, estos enemigos no fueron tranquilizados efectivamente ni menos aún sometidos. A esto hay que añadir que Dios dice en su promesa en el ver. 9: «*He estado contigo por dondequiera que has ido y he exterminado a todos tus enemigos de delante de ti*». Estas palabras demuestran que David había peleado contra todos sus enemigos en su derredor y los había humillado. Dado que todas las batallas principales de David están compiladas en los caps. 8 y 10 no cabe duda que el relato no sigue un orden cronológico. Coincide con esto el אַחֲרֵי־כֵן [después de esto] en 8:1 dado que este término no describe una conexión cronológica. En el contenido principal sólo hay una breve mención de la conversación entre David y Natán. A partir de las palabras de los profetas: «*Haz todo lo que está en tu corazón, porque el Señor está contigo*» se puede deducir que David le había mencionado la idea de construir un templo maravilloso, similar a un palacio. El לֵךְ [¡ve! o ¡adelante!] es omitido por el cronista por considerarlo superfluo. Pero Natán no aceptó la decisión divina del rey *ex mente sua non ex divina revelatione* [a partir de su mente pero no a partir de una revelación divina] (J.H. Michaelis) pero no: «después se da cuenta que todavía no llegó el tiempo para cumplir con esta decisión» (*Thenius*, *Bertheau*) sino que Dios reveló al profeta que David no debía cumplir con lo que se propuso.

Versículos 4-17. La revelación divina y la promesa

«En aquella noche», *i.e.* en la noche del mismo día en el que Natán había hablado con el rey sobre la construcción del templo, el Señor le reveló al profeta su decisión, ordenándole revelárselo al rey. הַאַתָּה וגו «*¿Eres tú el que me va a edificar una casa para morar en ella?*» La pregunta contiene la respuesta implícita «no» por lo cual el cronista escribe לֹא אַתָּה [tú no].

Vers. 6s. El motivo de esta pregunta es: «*Pues no he morado en una casa desde el día en que saqué de Egipto a los hijos de Israel hasta hoy, sino que he andado errante en una tienda, en un tabernáculo*». וּבְמִשְׁכָּן se debe entender como una explicación: «*en una tienda que fue mi morada*». Dado que la tienda es morada para un caminante Dios apareció como caminante en el tiempo que su morada era una tienda. «*Dondequiera que he ido con todos los hijos de Israel, ¿hablé palabra a alguna de las tribus de Israel, a la cual haya ordenado que pastoreara a mi pueblo Israel, diciendo: «¿Por qué no me habéis edificado una casa de cedro?»*» בֵּית אֲרָזִים es un palacio de material precioso. אַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל cae en cuenta porque pastorear al pueblo no parece coincidir con las «tribus» por lo cual el cronista escribe שִׁפְטֵי en vez de שִׁבְטֵי. Pero si en nuestro texto hubiera constado originalmente שִׁפְטֵי no se podría explicar el origen y la reproducción de שִׁבְטֵי. Por esta razón debemos considerar que שִׁבְטֵי es el original e interpretar a las *tribus* de los cuales salieron jueces y líderes antes de David, de los que la dirección de Israel, que partía de los jueces, fue transferida a las tribus de los que proveían a los jueces. Esta opinión es confirmada por el Sal. 78:67s. donde el llamado de David a ser príncipe y el llamado de Sión a ser sede del santuario es señalado como elección de la tribu de Judá y como reachazo de la tribu de Efraín. En cambio la opinión de *Thenius*, que afirma que שֵׁבֶט [vara de pastor] es una descripción poética para *pastores* (Lev. 27:32, Miq. 7:14), carece de base. Yahvé hizo valer dos argumentos en contra del plan de David de construirle un templo: 1) Hasta ese día había habitado entre su pueblo en una tienda. 2)

---

mesa profética del reino duradero de su familia con la mención al sucesor real que reinará por siempre. Se puede excluir definitivamente una promesa subjetiva debido a una deducción humana con el hecho que Natán, quien al principio confirma el plan de David de construir un templo y que es informado por una visión divina de lo contrario, de que Dios estaría construyendo una casa a David». También *Thenius* lo comenta: «No existe motivo alguno para suponer con *de Wette* (Einl. 36) que la profecía de Natán haya sido escrita después de Salomón: Sal. 89 (vers. 4, 5, 20-38 y sobre todo el ver. 20), Sal. 132:11 y 12 e Isa. 55:3 son testimonios de la autenticidad histórica y entendiéndola correctamente también es mesiánica». El testimonio principal lo presentan las palabras proféticas de David en cap. 23, donde, como es conocido, David se refiere a la promesa, confirmando así la credibilidad histórica de la profecía de Natán (*Then*., p. 245). A pesar de eso, *Gustav Baur* (*Geschichte der alttestamentlichen Weissagung* I, p. 394) afirma: «Una comparación detallada de esta presentación explícita (cap. 7) con las breves y extrañas últimas palabras de David, sobre todo con 2 S. 23:5 apenas permiten dudar si aquí (cap. 7) tenemos la situación de un cambio tardío hacia una profecía auténtica del rey». Según Baur tanto la profecía del nacimiento de Salomón como la construcción del templo debió haber sido realizada por la alteración postsalomónica de la profecía final. Como argumento presenta la incongruencia que hay en la revelación de Natán entre la imagen ideal del rey israelita y la mención de la construcción del templo por Salomón. Pero esta incongruencia no existe en la profecía de Natán sino tan sólo en la opinión básica de *Baur*, de que los dichos de los profetas sólo contienen esperanzas ideales subjetivas del futuro y no alguna predicción sobrenatural. Lo mismo se puede afirmar acerca de la opinión de *Diestel* (*Jahrbücher für die deutsche Theologie*, 1863, pp. 558s.), quien afirma que el pasaje 4-16 no armoniza con el contenido de la hermosísima oración de David vers. 18-29 y ésta tampoco armoniza consigo mismo porque el consejo de dejar la construcción del templo no es apoyado con motivos que corresponden al ser o a la situación especial de David, a lo cual podría coincidir mejor la mención al hijo. Esta exhortación profética se refiere más bien a que Yahvé no necesita una morada representativa y jamás pidió recibir una. Debido a este contenido «lógico» *Diestel* considera probable que la llamada de atención provino de Gat por cuanto se basaba en una opinión antigua a pesar de que la promesa del hijo de David vino de Natán, quien sin lugar a dudas apoyó la construcción del templo. Pero también esta contradicción fue introducida en el texto. No existe tal «llamada de atención» en las palabras de Natán por cuanto Natán sólo reveló al rey que Yahvé hasta ese momento había estado viviendo en una tienda y que no había demandado la construcción de un templo representativo a ninguna de las tribus de Israel pero no que Yahvé jamás necesitara de una morada representativa.

En cuanto a artículos exegéticos acerca de nuestro pasaje cf. *Christian August Crusii hypomnemata* II, pp. 190-219. *Hengstenberg*, *Christologie* I, pp. 143-169 (2ª ed.) y *Laurenz Reinke*, «Abhandlungen über die Weissagung Nathans», en su *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments* IV, pp. 427-453.

No había ordenado a ningún príncipe o tribu anterior la construcción de un templo. Aquí no hubo algún tipo de crítica a David por algún tipo de presunción de su plan de que había querido organizar esta obra sin la orden precisa de Dios, sino sólo una explicación que los líderes y príncipes anteriores no perdieron nada sino que pensaron en la construcción de un templo y que ahora tampoco sería el tiempo correcto para realizar esta obra.

Ver. 8. Después de esta negativa el Señor reveló su decisión de gracia a David: «*Así dice Jahvé Zebaoth* (no sólo יהוה como en el ver. 5 sino יהוה צְבָאוֹת por cuanto se revela como Dios del mundo): *«Yo te tomé del pastizal, de seguir las ovejas, para que fueras príncipe sobre mi pueblo Israel. Y he estado contigo por dondequiera que has ido y he exterminado a todos tus enemigos de delante de ti, y haré de ti un gran nombre como el nombre de los grandes que hay en la tierra. Asignaré también un lugar para mi pueblo Israel, y lo plantaré allí a fin de que habite en su propio lugar y no sea perturbado de nuevo, ni les aflijan más los malvados como antes, y como desde el día en que ordené que hubiera jueces sobre mi pueblo Israel; te daré reposo de todos tus enemigos, y Yahvé también te hace saber que Yahvé te edificará una casa»*. Las palabras לְמִן הַיּוֹם — עַמִּם יִשְׂרָאֵל deben combinarse con בָּרִאשׁוֹנָה [como en el principio], *i.e.* en Egipto, «*y desde el tiempo de los jueces*», *i.e.* durante el reinado de los jueces, cuando los pueblos vecinos constantemente asediaron y sometieron a Israel. La conexión presentada del mismo con el siguiente וְהֶנִיחֹתִי [daré reposo] no ofrece una noción provechosa por cuanto Dios no había dado tranquilidad a David desde el principio del tiempo de los jueces, el tiempo de los jueces fue antes del de David y no hubo tranquilidad para Israel. Además no se retoma con lo dicho en el ver. 9 y este verbo no debe ser traducido en pretérito (von *de Wette* y *Bertheau*) «Te he dado tranquilidad» sino como perfecto con waw consecutiva en presente: «*Te doy reposo ante lo que sucederá ahora*». Asimismo hay que interpretar וְהִגִּיד: El Señor te muestra primero por su promesa (que sigue inmediatamente), después por el hecho, por el cumplimiento de Su palabra. Así como וַהֲנִיחֹתִי se refiere a la construcción de la casa de David, así también se refiere al futuro, expresando la tranquilidad que Dios quiere crear para David a la larga, *i.e.* la tranquilidad a largo plazo y no sólo la tranquilidad de sus enemigos, a los cuales ya había derrotado antes. En el Sal. 89:22-24 se encuentra el comentario de este acontecimiento. En el ver. 10 de la crónica las últimas oraciones están un poco cambiadas: «*y someteré a todos tus enemigos y te hago saber* (el sometimiento) *y* (por esto) *te construirá Yahvé una casa*». La idea no es alterada grandemente, por lo cual no hay motivo para una enmendación textual que sólo parece ser necesaria si se malinterpretan las palabras (como *Bertheau*) y se relaciona וְהִכְנַעְתִּי erróneamente con lo anterior.

El contexto interno entre los vers. 5-7 y 8-16 fue definido correctamente por *Thenius*: no es que *tú* me construirás a *mí* una casa, sino que *yo*, que me he revelado a ti y a mi pueblo desde el principio (8-11) quiero construirte una casa y tu hijo me construirá una casa (ver. 13). Esta idea no sólo es un «juego de palabras en la noción del profetismo» sino que contiene una verdad general profunda: Dios primero tiene que construir la casa para el hombre antes que el hombre pueda construir la casa para Dios, aplicándolo al reino de Dios en Israel. Durante todo el tiempo en el que el pueblo de Dios tuvo que pelear contra sus enemigos por la posesión del territorio de Canaán, prometida por Dios, la morada de Dios no pudo ser otra que la de una carpa de un caminante. A través de David el reino de Dios en Israel consiguió tranquilidad y constancia cuando Dios sometió a todos los enemigos y fortaleció su reino, *i.e.* prometió la posesión del reino a sus descendientes. Esa promesa fue el punto de partida para la construcción de una casa firme para servir de morada para el Nombre del Señor, *i.e.* la revelación visible de la presencia invisible de Dios en su pueblo. La conquista de la fortaleza de Sión y la decisión de ubicar allí la residencia del rey dado al pueblo por Dios fue el inicio del fortalecimiento del reino de Dios. Pero este inicio obtuvo la seguridad de la permanencia constante por la confirmación divina del reino de David por todos los tiempos. El Señor quiere hacer esto primero, quiere construir una casa para David y su descendiente: le construirá una casa. No se menciona alguna razón especial por lo cual David no debía construir el templo. Ésta la encontramos en las últimas palabras de David (1 Crón. 28:3), donde éste habla a los líderes del pueblo reunidos: «*Dios me dijo: No edificarás casa a mi nombre, porque eres hombre de guerra y has derramado mucha sangre*». Compárese con esto las palabras similares de David a Salomón en 1 Crón. 22:8 y la explicación de Salomón en su mensaje a Hiram, que David fue impedido por diversas guerras de construir el templo. David había recibido de Natán más tarde el verdadero motivo. Pero esto no es, como lo afirma correctamente *Hengstenberg*, una crítica contra David, de que se le haya prohibido la construcción del templo por ser indigno. David tuvo una relación más estrecha con el Señor que Salomón y las guerras que peleó fueron guerras del Señor (1 Sam. 25:28) para defender y fortalecer el reino de Dios. Pero estas guerras, siempre y cuando fueron necesarias e imprescindibles, eran pruebas de que el reino de David y su monarquía todavía no estaban fortalecidas. El tiempo de la construcción del templo todavía no había venido, la tranquilidad de la paz no se había iniciado todavía. El templo como figura del reino de Dios debía corresponder a la naturaleza de este reino y proteger la paz del reino de Dios. Por estos motivos no era David, el hombre de guerra, el que debía construir el templo sino Salomón, el hombre de paz, el ejemplo del Príncipe de Paz (Isa. 9:5).

En los vers. 12-16 tenemos los detalles de cómo el Señor construirá una casa para su siervo David: «*Cuando tus días se cumplan y reposes con tus padres, levantaré a tu descendiente después de ti, el cual saldrá de tus entrañas, y estableceré su reino. Él edificará casa a mi nombre, y yo estableceré el trono de su reino para siempre*». הָקִים levantar, *i.e.* levantar en honores reales. אֲשֶׁר יֵצֵא no se debe cambiar como *Thenius* en אֲשֶׁר יָצָא dado que la suposición de que Salomón ya había nacido no tiene base (*vid.* la nota en 5:11). Tampoco se puede deducir de la indicación en el ver. 1 de que Dios había dado descanso a David de todos sus enemigos que su decisión de construir un templo haya sido tomada en los últimos años de su reinado.

Vers. 14ss. «*Yo seré padre para él y él será hijo para mí. Cuando cometa iniquidad, lo corregiré con vara de hombres y con azotes de hijos de hombres*» (eso no significa *modicis poenis, quales parentes exigere solent* [con castigos moderados como sielen exigir los padres], Cler., sino: con castigos como los sufren todos los que cometen un error). Los descendientes de David no serán una excepción por cuanto la misericordia de Dios no será para ellos un salvoconducto para pecar (*Hengstenberg*, *Baur*). «*Pero mi misericordia no se apartará de él, como la aparté de Saúl a quien quité de delante de ti. Tu casa y tu reino permanecerán para siempre delante de mí; tu trono será establecido para siempre*». Todos los elementos indican que esta promesa se refiere directamente a Salomón y que se cumple en su reinado. Al morir David su hijo Salomón tomó el trono y Dios confirmó su reino frente a los planes de Adonías (1 R. 2:12) de manera que Salomón podía decir: *Ahora Yahvé ha cumplido la palabra que había dicho, pues yo me he levan-*

tado en lugar de mi padre David y me he sentado en el trono de Israel, como Yahvé prometió, y he edificado la casa al nombre de Yahvé, Dios de Israel». Salomón construyó el templo tal como el Señor había ordenado a David (1 R. 5.19 y 8:15ss.). Pero Salomón pecó contra el Señor al caer en idolatría a avanzada edad, siendo retirado el reino de su hijo como castigo. Pero esto no sucedió totalmente. Parte le sería dada a los descendientes por amor a David (1 R. 11:9ss.). El Señor lo castiga con medidas humanas pero no retiró su gracia. Pero por más que se refiera esta promesa a Salomón el contenido completo de ésta no se usa en toda su extensión. La triple mención del עַד־עוֹלָם [por siempre], del establecimiento del reino y del trono de David por siempre, sin duda remite más allá de Salomón a la permanencia duradera de la semilla de David. זֶרַע [semilla, descendencia] se usa para describir la descendencia de alguien que puede consistir en un hijo o en la multitud de los hijos, aun en una secuencia de diferentes generaciones sucesivas. El contexto de la promesa excluye el término de la multitud de las personas que viven contemporáneamente, por cuanto tan sólo un descendiente de David puede ocupar el trono al mismo tiempo. El significado de la multitud de generaciones sucesoras consta claramente en las palabras de que Dios, en caso de que este sucesor pecara, no apartará su misericordia de él como lo hizo con Saúl, sino afirmando que aun en este caso el hijo heredaría el reino. Pero el término עַד־עוֹלָם contiene aun más: Si al trono de David le es prometido una permanencia «para siempre» se promete a la vez la permanencia externa de sus descendientes que ocuparán el trono como se puede observar en el ver. 16 donde se indica que la casa y el reino de David permanecerán por siempre. No debemos entender el término de la eterninad como un largo tiempo sin final sino que debemos interpretarlo en un sentido absoluto como se puede leer en la promesa del Sal. 89:29: «*Así estableceré su simiente para siempre y su trono como los días de los cielos*». Ningún reino ni ninguna descendencia de un sólo hombre tiene duración eterna como la tienen los cielos y la tierra sino que las diversas generaciones desaparecen, reinos terrenales se desmoronan y otras generaciones y reinos ocupan su lugar. Por lo tanto la descendencia de David sólo puede permanecer si culmina en una persona que viva eternamente, *i.e.* que culmina en el Mesías que vive eternamente y cuyo reino no tendrá fin. Esta promesa se refiere por lo tanto a la descendencia de David, iniciando con Salomón y culminando en Cristo. De esta manera no se necesita entender con זֶרַע sólo a Salomón con sus sucesores ni sólo a Cristo, excluyendo a Salomón y al resto de los reyes de la descendencia de David. Tampoco se puede referir con esto a Salomón y a Cristo como una doble mención de dos diferentes objetos.

Pero si la promesa de la permanencia eterna de su reino, dada a la descendencia de David, se cumple en su totalidad en Cristo, no debemos reducir la construcción de la casa de Dios a la construcción del templo por Salomón. «La construcción de la casa del Señor está en relación directa con la eternidad del reino» (*Hengstenberg*). Así como el reino permanece para siempre, así debe permanecer la morada de Dios, como lo afirma Salomón en 1 R. 8:13, al inaugurar el templo: «*Ciertamente yo te he edificado una casa majestuosa, un lugar para tu morada para siempre*». La permanencia eterna del templo de Salomón no debe ser reducida a que en el caso de que la construcción de Salomón sea destruida los descendienes de Salomón construirían en el mismo lugar un nuevo templo aunque esto se encuentra implícito en estas palabras y el templo de Zorobabel también se cuenta como la reconstrucción del templo salomónico. El templo no sólo es su forma terrenal como construcción de piedra y madera, sino sobre todo consta en su esencia como lugar de la revelación y presencia de Dios en medio de su pueblo. La forma terrenal es pasajera, su esencia es eterna. Esta característica principal es el morar de Dios entre su pueblo que no terminó con la destrucción del templo de Jerusalén sino que culmina en la venida de Jesucristo, con la cual Yahvé vino a Su pueblo como θεὸς λόγος en la magnificencia del unigénito del Padre, convirtiendo a la naturaleza humana en su morada (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, Jn. 1:14), de manera que Cristo pudo decir a los judíos: «*Destruid este templo* (*i.e.* el templo de su cuerpo) *y en tres días lo levantaré*» (Jn. 2:19). El cumplimiento de nuestra promesa se inicia con la reconstrucción de este templo destruido por los judíos por medio de la resurrección de Jesucristo de los muertos y permanece en la congregación cristiana al habitar el Padre y el Hijo por medio del Espíritu Santo en los corazones de los creyentes (Jn. 14:23; 1 Cor. 6:19). Con esto la iglesia de Cristo se convirtió en morada de Dios, compuesta por piedras vivas (1 Tim. 3:15; 1 P. 2:5; cf. 2 Cor. 6:16; Hebr. 3:6) y será perfeccionada al cumplirse el reino de Dios en la Nueva Jerusalén al final de los días, que bajará del cielo de Dios a la nueva tierra como σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων [tienda de Dios entre los hombres], cf. Ap. 21:1-3.

De la misma manera que la construcción de la morada de Dios es terminada por Cristo, así también sucede con su promesa: «*Yo seré padre para él y él será hijo para mí*» que es cumplida como verdad total en Jesucristo, el unigénito hijo del Padre celestial, cf. Hebr 1:5. La relación del padre con el hijo significa en el Antiguo Testamento la mayor unión de amor y este amor se cumple en la unión del ser, en la herencia de todas las posesiones del padre al hijo (Jn. 3:35). Como hijos de Dios reciben el gobierno del mundo. Esto no sólo vale en cuanto a Cristo, el unigénito Hijo de Dios, sino que vale para toda la descendencia de David en tanto que ésta cumplió verazmente con su posición de hijo de Dios. Durante el tiempo en el que Salomón seguía los caminos del Señor reinó sobre todos los reinos del río (Éufrates) hasta la frontera de Egipto (1 R. 5:1). Pero cuando su corazón se alejó del Señor, al entrar en edad, se levantaron sus adversarios (1 R. 11:14ss., 23ss.) y después de su muerte fue tomada la mayor parte del reino de su hijo. La simiente de David fue castigada por causa de su pecado y humillada con la multiplicación de su caída hasta que desapareció el reino de David. Pero el Señor no apartó su misericordia de Él. Cuando la casa de David había sido destruida nació Jesucristo de la semilla de David según la carne para reestablecer el trono de su padre David y para reinar sobre la casa de Jacob (Luc. 1:32s.) y fundar eternamente la casa y el reino de David.

En el ver. 16, donde la promesa regresa a David en las palabras «*tu casa y tu reino permanecerán para siempre*» es necesario fijarse en el לְפָנֶיךָ [delante de tí], lo cual es traducido arbitrariamente por la LXX y por el sirio con לְפָנַי [delante de mí]. Como patriarca o fundador de una dinastía real David es visto como aquel «que ve pasar ante sí a todos sus sucesores en una visión» (*O. v. Gerlach*) o que vive en sus descendientes.

Vers. 17s. «*Conforme a todas estas palabras y conforme a toda esta visión habló Natán a David*», *i.e.* dijo a David todo lo que Dios le había dicho en esa noche. Con la aposición כְּכֹל הַחִזָּיוֹן הַזֶּה (conforme a toda esta visión) se define detalladamente la forma de la revelación. Dios había hablado a Natán por medio de una visión que había tenido en la noche, no en un sueño sino cuando Natán estuvo despierto durante la noche, por cuanto חָזוֹן = חִזָּיוֹן es diferenciado constantemente de חֲלוֹם, la revelación por medio de un sueño.

Versículos 18-29. La oración de agradecimiento de David

El rey David vino al santuario y delante de Yahvé. יֵשֶׁב [situarse], como en Gen. 24:55; 29:19, e.o. y no «se sentó» porque no se puede deducir en Ex. 17:12 que se solía orar sentado en el santuario delante del Señor, donde Moisés tuvo que sentarse debido al cansancio. La oración de David puede ser estructurada de la siguiente manera: Agradecimiento por la promesa (vers. 18b-24) y petición por la realización de la misma (vers. 25-29). El agradecimiento consta en la confesión de la indignidad de todo aquello que el Señor había hecho con y para él y que aun es multiplicado por la promesa divina (vers. 18-21) y en la alabanza al Señor por el hecho que todo aquello sucedía para demostrar su deidad verdadera y para glorificar su nombre en el pueblo escogido de Israel.

Ver. 18b. «*¿Quién soy yo, Señor Yahvé, y qué es mi casa (mi familia) para que me hayas traído hasta aquí?*» Estas palabras nos recuerdan la oración de Jacob en Gen. 32:10: «*Indigno soy de toda misericordia*, etc.». David se designa como «indigno» de recibir la misericordia que el Señor le mostró para dar gloria a Dios, cf. Sal. 8:5 y 144:3.

Ver. 19. «*Y aun esto fue insignificante ante tus ojos, Señor Yahvé, pues también has hablado de la casa de tu siervo concerniente a un futuro lejano*». לְמֵרָחוֹק, *lit.* lo que se refiere a tiempos lejanos, *i.e.* de la confirmación eterna de mi casa y de mi trono. «*Y esta es la ley del hombre, Señor Yahvé*». תּוֹרַת הָאָדָם es la ley que define o regula el comportamiento del hombre. Conforme a esto el significado de estas palabras interpretadas de diferentes formas dentro de su contexto no puede ser otro que éste: este amor que muestras en el tratamiento de tu siervo es la ley válida para los hombres o se rige conforme a la ley que los hombres deben tener los unos con los otros, *i.e.* conforme al mandamiento: amarás a tu prójimo como a ti mismo, Lev. 19:18, cf. Mi. 6:8. Según esta interpretación, confirmada por el texto paralelo de *Crón.* V. 17: «*Tu me viste*, *i.e.* me visitaste, *según el uso de los hombres*», estas palabras contienen el precio de la misericordia del Señor. «Si Dios se rige en su comportamiento para con el pobre mortal según la norma que había dado a los hombres para sus relaciones interpersonales y se presenta misericordioso y amoroso, esto debería llenar al que se reconoce y al que reconoce a Dios con adoración y admiración» (*Hengstenberg*). Lutero traduce equivocadamente «Ésta es la forma de actuar de un hombre que es Dios el Señor, por cuanto יהוה no es la aposición explicativa de הָאָדָם sino alocución como en los textos previos y siguientes.

Ver. 20. «*¿Y qué más podría decirte David? Pues tú conoces a tu siervo, oh Señor Yahvé*». En vez de expresar su agradecimiento con muchas palabras David se remite a la omnisciencia de Dios que conoce su corazón agradecido, como también en Sal. 40:10, cf. Sal. 17:3.

Ver. 21. «*A causa de tu palabra, conforme a tu corazón* (o sea no porque soy digno de tal gracia) *has hecho toda obra grande de hacerlo saber a tu siervo*». La palabra por la cual Dios ha hecho tal grandeza sólo puede ser una promesa anterior. *Hengstenberg* considera que se trataba de la palabra del Señor a Samuel: «*Levántate y úngele*» (1 Sam. 16:12) lo cual parece ser confirmado por el paralelo עַבְדְּךָ בַּעֲבוּר (Por causa de tu siervo), *i.e.* porque elegiste a tu siervo en el texto paralelo de la crónica (ver. 19). Pero esta variante también puede contener una relación especial mediante la cual la forma general de בַּעֲבוּר עַבְדְּךָ no es excluida, *i.e.* la mención de las promesas divinas anteriores o las profecías mesiánicas en general, específicamente la que fue dicha sobre Judá en la bendición de Jacob y la que fue dicha acerca del monarca en las palabras de Balaam (Num. 24.17ss.). Éstas contienen las bases de la promesa de la permanencia eterna del Reino de David. 1 Crón. 28:4 demuestra que David reconoció la relación directa de la promesa divina revelada por Natán con la promesa de Jacob en Gen. 49:10 donde su proclamación de rey sobre todo Israel es la consecuencia de la elección de Judá para ser príncipes כְּלִבָּבְךָ (conforme a tu corazón) corresponde a «*conforme a tu amor y misericordia porque Dios es misericordioso, de gran bondad y fidelidad*», Ex. 34:6, cf. 103:8. גְּדוּלָה significa obra grande y no grandeza.

Con el ver. 22 inicia la adoración de Dios: *Oh Señor Yahvé, por eso tú eres grande; pues no hay nadie como tú, ni hay Dios fuera de ti, conforme a todo lo que hemos oído con nuestros oídos*. Con עַל־כֵּן porque has hecho así el precio de la singularidad de Dios es presentado comentario, resultado de aquello que David ha recibido. Dios es grande cuando revela su misericordia al hombre y la lleva a éste para que sea reconocido. En estas obras divinas se revela la incomparabilidad de su deidad o de que sólo Él es Dios verdadero. Respecto a la temática cf. Ex. 15:11; Deut. 3:24; 4:35.

Ver. 23. «*¿Y qué otra nación en la tierra es como tu pueblo Israel, al cual Dios vino a redimir para sí como pueblo, a fin de darle un nombre, y hacer grandes cosas a su favor y cosas portentosas para tu tierra, ante tu pueblo que rescataste para ti de Egipto, de naciones y de sus dioses?*» Aunque מִי no significa dónde, sino quién y está relacionado con el siguiente גּוֹי אֶחָד: cuál pueblo acaso (cf. Jue. 21:8) suena mejor en español[15] dónde existía algún pueblo, etc. La partícula relativa אֲשֶׁר no pertenece al inmediatamente siguiente הָלְכוּ [vinieron] sino según su contenido como objeto de לִפְדּוֹת, «el cual Dios (*Elohim*) vino a redimir». La construcción de הָלְכוּ con el plural se debe a que אֱלֹהִים en esta oración no sólo señala el Dios verdadero sino también incluye el término de los dioses de otras naciones. La idea no es la siguiente: Existirá acaso algún pueblo en la tierra al cual el único y verdadero Dios vino, sino: un pueblo al cual vino la deidad, la cual es adorada por este, así como el verdadero Dios vino a Israel para redimirlo para sí. La nueva interpretación de הָלְכוּ en ὡδήγησεν (LXX) surgió a partir de un desconocimiento del sentido correcto de las palabras, lo cual llevó a la sugerencia de enmendar la palabra הוֹלִיךְ cambiando su sentido. La acentuación de la incompatibilidad de lo que Dios hizo para Israel sólo sirve para alabar al Dios que hizo esto como único y verdadero Dios. Esta noción básica se encuentra en Deut. 4:7 y 34. En la oración לָכֶם וְלַעֲשׂוֹת David se dirige con vitalidad retórica al pueblo de Israel. En vez de decir: para hacer a Israel la grandeza, dice para hacer grandes cosas a vosotros. לָכֶם es lo contrario de לוֹ, darse un nombre y hacer la grandeza. La relación del לָכֶם como dativus commodi a אֱלֹהִים no necesita de una refutación seria al igual que el cambio de éste en לָהֶם. Más difícil de explicar y más discutida es la relación del sufijo en לְאַרְצֶךָ mientras que נֹרָאוֹת לְאַרְצְךָ depende de לַעֲשׂוֹת y así todo habla a favor de una relación a Israel y el cambio repentino del plural al singular se puede explicar a partir de la profunda emoción del que está orando el siguiente מִפְּנֵי עַמְּךָ se parece referir más a Dios por cuanto no parece ser natural usar el sufijo de manera diferente en el que se encuentran las dos definiciones: por tu país y ante tu pueblo, mientras que el cambio de la transición de lo que se dice acerca de Dios es preparado por לָכֶם. Con estas palabras parece que David pensaba en Deut. 10:21 aunque las palabras se usan allí de manera diferente. Acerca de נֹרָאוֹת *vid.* el comentario de Deut. 10:21 y Ex. 15:11. La conexión entre נֹרָאוֹת y לְאַרְצֶךָ muestra que David no sólo pensó en las maravillas de Dios en Egipto al describir los hechos de la omnipotencia de

15. Original «en el alemán», n. d. tr.

Dios, sino a la vez en la milagrosa exterminación de los cananeos con la cual Israel quedó en posesión de la tierra prometida y el pueblo de Dios recibió la posibilidad de fundar un reino. Estos hechos sucedieron *delante* de Israel, delante de aquel pueblo que el Señor había liberado para sí de Egipto. Esta interpretación es confirmada con palabras מִמִּצְרַיִם גּוֹיִם וֵאלֹהָיו que están en aposición a מִן de manera que hay que repetir la preposición גּוֹיִם delante de מִן. El sufijo de וֵאלֹהָיו debe ser considerado distributivo: los dioses de cada uno de estos pueblos paganos. En 1 Crón. 17:21 este término es minimizado y simplificado por la omisión de לְאַרְצֶךָ y por la interpolación de לְגָרֵשׁ «*para echar naciones de delante de tu pueblo*». Esto llevó a la errada deducción de que el texto de nuestro libro estaba corrompido y debía ser enmendado según el libro de la crónica o al menos ser explicado según éste. Así como לְאַרְצֶךָ no debe ser cambiado en לְגָרֵשׁ, asimismo no se puede deducir la noción presentada en לְגָרֵשׁ sin que existiera una enmendación textual sino un mero zeugma del anterior לְעֲשׂוֹת porque עָשָׂה hacer no tiene nada en común con echar, exiliar.

Ver. 24. «*Pues tú has establecido para ti a tu pueblo Israel como pueblo tuyo para siempre, y tú, Yahvé, has venido a ser su Dios*». La primera oración no se refiere sólo a la liberación de Israel de Egipto ni tan sólo a la conquista de Canaán, sino a todo lo que el Señor había hecho para la fundación de Israel como pueblo suyo desde el tiempo de Moisés hasta la promesa de la permanencia eterna del trono de David. Con esto Yahvé se convirtió al pueblo en Dios, *i.e.* con esto ratificó Dios al pueblo como tal.

Vers. 25ss. Se conectan a esta alabanza de los hechos del Señor con el pedido por el cumplimiento de esta promesa maravillosa. Yahvé debía confirmar (הָקֵם) estas palabras dadas a su siervo, *i.e.* cumplirlas, de manera que se engrandeciera su nombre al decirse: «*El Señor de los ejércitos es Dios sobre Israel*» y «*la casa de tu siervo David sea establecida delante de ti*». El pedido por la confirmación es formulado en forma de esperanza.

Ver. 27. David se siente motivado a formular este pedido por la revelación real. Por cuanto Dios le había prometido construir una casa «*por tanto, tu siervo ha hallado su casa para orar esta oración a ti*», *i.e.* aumentó la alegría.

Vers. 28s. Finalmente David resume el doble contenido de su oración de agradecimiento con las dos oraciones que empiezan con וְעַתָּה: en el ver. 28 el precio por la grandeza del Señor y de su promesa, la suma del contenido del vers. 18b-24; y en el ver. 29 el pedido de los vers. 25-27. הוֹאֵל וּבָרֵךְ tan a bien decir (הוֹאִיל, *vid.* el comentario de Deut. 1:5) וּמִבָּרֶכְתְּךָ «y con tu bendición será bendita para siempre la casa de tu siervo».

Capítulo 8. Las guerras y victorias de David. Los oficiales de David

A la promesa de la consolidación de su trono se conecta el informe sencillo de las guerras por las cuales David fortaleció el dominio de Israel sobre todos sus enemigos alrededor. En este informe se mencionan todos los pueblos con los que David contendió, venció y obligó a pagar tributos: filisteos, moabitas, sirios de Soba y Damasco, Toi de Hamat, los amonitas, amalequitas y edomitas. Esto demuestra claramente que nuestro capítulo no sólo trata de las guerras que David batalló después de haber recibido la promesa divina en cap. 7, sino de todas las guerras durante su completo reinado. De éstas sólo se narran detalladamente las guerras contra los amonitas y sus aliados, los sirios en caps. 10 y 11 debido a la relación de estos con el pecado de adulterio de David. En nuestro informe se menciona sólo brevemente la guerra con los amonitas al presentar el botín de las diferentes naciones que David consagraba al Señor (ver. 12). Para el motivo del reino de Dios bastó presentar el resultado de las demás guerras, *i.e.* que estos pueblos fueron batidos por David y sometidos bajo su poder. Pero si nuestro capítulo ofrece un informe sobre todas las guerras de David con los pueblos enemigos de Israel, no cabe duda alguna que el orden de los sucesos no es mantenido cronológicamente sino temáticamente. El texto paralelo a nuestro pasaje se encuentra en 1 Crón. 18[16].

Versículo 1. La derrota de los filisteos

En la fórmula inicial: «*Y sucedió repetidamente*» אַחֲרֵי־כֵן no se puede referir al contenido del cap. 7 sino que sirve como fórmula de transición en general para conectar lo siguiente a lo relatado anteriormente denotando que esto sucedió después. La comparación con 10:1, la guerra con los amonitas y los sirios, cuyo fin y resultado ya es relatado en nuestro capítulo con la fórmula וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן se conecta a lo anterior. Cf. además 13:1. «*David venció a los filisteos y los sometió y tomó el mando de la madre de mano de los filisteos*», *i.e.* les quitó el dominio y los sometió. El término figurado מֶתֶג הָאַמָּה (el mando de la madre), *i.e.* la capital ha sido explicado por *Alb. Schultens ad. Iob* 30:11 del árabe donde el término ofrece el mando a alguien más significa lo mismo que someterse a éste. También *Gesenius*, en *thesaurus*, p. 113 ofrece diversas pruebas. Otros, como por ejemplo *Ewald*, traducen «mando de brazo» sólo que אַמָּה no puede ser traducido con «brazo» por no tener tal significado. En el árabe y en el fenicio se usa el término «madre» para señalar la capital, cf. *Ges., thes*., p. 112. De acuerdo a este cuadro también en el hebreo se titula a las ciudades que dependen de la capital como sus hijas, cf. Jos. 15:45 y 47. En 1 Crón. 18:1 este término se usa literalmente: «*David tomó a Gat y a sus hijas de mano de los filisteos*», *i.e.* tomó las ciudades de Gat y las demás aldeas. A pesar de que los filisteos tuvieron cinco capitales, cada cual tenía su propio príncipe (סֶרֶן), Jos. 13:3. Así también sucedió en los días de Samuel (1 Sam. 6:16 y 17). Pero ya en los últimos años de Saúl, Gat tenía un rey que lideraba a todos los príncipes filisteos (1 S. 29:2ss. cf. 27:29). Con esto Gat se convirtió en la capital de los filisteos que estaba al mando sobre toda filistea. Por lo tanto el cronista explicó correctamente este término. Esto no debe ser entendido como si David tomó de los filisteos el poder que había tenido hasta ese momento sobre Israel (*Ewald*, *Bertheau*), sino que significa que David quitó a los filisteos el poder que la capital tenía sobre las ciudades que dependían de ella, *i.e.* sobre el completo territorio filisteo, *i.e.* sometió a la capital Gat junto a las demás ciudades filisteas bajo su dominio. No existe, por lo tanto, una contradicción con la mención de un rey de Gat bajo Salomón en 1 R. 2:39 por cuanto este rey era parte de los que tenían que pagar tributo. Esto se puede observar en el hecho de que Salomón reinó sobre todos los reyes a este lado del Éufrates hasta Gaza (1 R. 5:1,4).

Versículo 2. El sometimiento de Moab

«*Y derrotó a Moab* (a los moabitas), *y los midió con cordel, haciéndolos tenderse en tierra; y midió dos cordeles* (*i.e.* dos partes) *para darles muerte, y un cordel entero para de-*

16. Cf. *Stähelin*, «Localität der Kriege Davids», en *Zeeitschrift der Deutsch-morgenländische Gesellschaft* XVII (1863), pp. 569-574.

jarlos vivos». No tenemos más informaciones acerca del motivo y desarrollo de la guerra que la noticia periférica de 1 Crón. 11:22 de que Benaia, uno de los héroes de David, mató a dos hijos del rey de Moab lo cual sin duda debió haber sucedido en esta guerra. En los primeros días de la huida de David ante Saúl éste había sido recibido hospitalariamente por el rey de Moab y aun pudo esconder a sus padres en esa región (1 Sam. 22:3 y 4). Es de esperar que más tarde los moabitas afrontaron a Israel de manera que David se vengó de ellos más que de los demás pueblos a excepción de los amonitas (12:31), puesto que ofendieron terriblemente a los mensajeros de éste (10:2ss.). «Quizás David quiso castigar las rudezas de las que Amós (1:3) los acusa» (*Stähelin*, *op.cit.*). el castigo se dirige sólo a los soldados de los moabitas que habían sido capturados por los israelitas. Éstos debían tenderse en el suelo a lo cual se los midió para matar a dos tercios y dejar con vida a un tercio. Moab fue hecho siervo de David (לְעֲבָדִים), y debieron pagar tributo.

Versículos 3-8. Derrota y sometimiento del rey de Soba y de los arameos de Damasco

La ubicación de Soba no ha sido encontrada aún. La opinión de los autores cristianos sirios que tambien es defendida por *Michaelis* (*de syria sobara* en *comentatt. Societas Gortling*, *obl*. del año 1789, pp. 57ss.) de que Soba era el antiguo Nisibis en el norte de la Mesopotamia carece igualmente de base como la opinión de autores judíos que creyeron que *Alepo*, el acutal *Haleb*, era *Soba*. Alepo quedaba demasiado al norte para ser Soba y Nisibis se encuentra totalmente fuera del sector de las ciudades y de los pueblos que son mencionados con Soba. Soba es nombrada en 1 Sam. 14:47 (cf. con el ver. 12 de nuestro capítulo) o, como aparece con mayor detalle en 10:6 y Sal. 60:2, Aram Soba es mencionada al lado de Amón, Moab y Edom como pueblo y reino vecino de Israel. En los vers. 3, 5 y 9 de nuestro capítulo se la ha de buscar cerca de Damasco y Hamat en dirección al Éufrates. Estas informaciones nos llevan a tratar de ubicarla al NO de Damasco y al sur de Hamat entre el Orontes y el Éufrates, de acuerdo al ver. 3 bordeaba este río y según 10:16 se expandía con sus príncipes vasallos más allá de éste hacia Mesopotamia. *Ewald* (*Gesch*. III, pp. 207s.) identifica a Soba, la cual sin lugar a dudas fue la capital según la cual fue llamado el reino, con la ciudad Sabe de *Ptolomeo* V, 19 que estaba a similar distancia de Damasco, más al este en dirección al Éufrates. El antiguo rey de Soba es llamado en nuestro pasaje Hadad-ezer, *i.e.* cuya ayuda es Hadad, mientras que en 10:16-19 y en la crónica es llamado Hadadezer. La primera forma debe haber sido la original por cuanto Hadad es el nombre del Dios sol de los sirios y consta en diversos nombres propios de Siria, cf. *Movers*, *Phönizier* I, pp. 196s. David venció a este rey «*cuando éste iba a restaurar su dominio en el río* (Éufrates)». הָשִׁיב יָדוֹ no significa restaurar la mano sino regresar, tornarse o extender la mano en contra o sobre (עַל). Este significado consta en todos los pasajes donde aparece este modismo. Conforme a esto, el sujeto de la oración no puede ser David sino sólo Hadad-ezer por cuanto David no pudo haber desarrollado su poder hasta el Éufrates antes de derrotar a Hadad-ezer. Los masoretas incluyen a פְּרָת, בַּנָּהָר siguiendo al cronista. De acuerdo al sentido esto es correcto pero innecesario por cuanto הַנָּהָר en sí significa el río Éufrates.

También en el cap. 10 se relata la guerra entre Hadadezer y otros reyes sirios y todos los comentaristas reconocen que aquella guerra, en la que David venció a estos reyes que acudieron a ayudar a los amonitas, se encuentra en el mismo contexto que las mencionadas en nuestro pasaje. Este contexto histórico, que por lo general es definido en la manera que en el cap. 8 se relata la primera y en el cap. 10 la segunda guerra aramea de David por ningún otro motivo que el que el cap. 10 se encuentra después del cap. 8. Esta opinión es definitivamente errada. Después de nuestro capítulo, la guerra finaliza con el sometimiento total de los reyes y los reinos arameos bajo el poder de David. Aram fue gobernado por David, pagando el tributo respectivo (ver. 6). Ahora, a pesar de que en la historia suele ser común un levantamiento de pueblos sometidos en contra de sus sometedores y al fin y al cabo podría ser factible el hecho de que los arameos se hubieran separado de David, cuando éste declaró la guerra a los amonitas, acudiendo en ayuda de los amonitas, esta suposición no coincide con la situación de este pueblo en cap. 10 donde no consta separación o revuelta alguna de los arameos en contra de David, sino que estas naciones más bien parecen estar aun totalmente independientes de David y no pretendían unirse a los amonitas en contra de David. Pero el argumento principal en contra de esta afirmación es que el número de los arameos derrotados en ambas guerras es el mismo, cf. ver. 4 con 10:18. Esto conlleva a que no sólo la guerra en cap. 10, en la cual los arameos que ayudaron a los amonitas fueron derrotados por David, es idéntico a las guerras arameas mencionadas en cap. 18 por su resultado, sino que, tal como *Eisenlohr* supuso en *Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige* I, p. 255, todas las guerras de David con los arameos así como la guerra con Edom (vers. 13ss.) se deben a las guerras amonitas (cap. 10) por cuanto los amonitas consiguieron el apoyo de los reyes de Aram contra David (10:6). En el cap. 10 también encontramos la explicación de בְּלֶכְתּוֹ לְהָשִׁיב יָדוֹ בַּנָּהָר al relatar allí que Hadad-ezer fue derrotado por primera vez por Joab. Después de esta derrota convocó a los arameos al otro lado del Éufrates para continuar con la guerra contra Israel con nuevas fuerzas (10:13, 15ss.). La primera derrota de Hadad-ezer debió haber doblado su poder, para recuperarlo movilizó tropas auxiliares de Mesopotamia para derrotar a David pero fue derrotado por segunda vez y debió someterse a David (10:17s.). En esta segunda batalla «*David le tomó* (capturó) *mil setecientos hombres de a caballo y veinte mil hombres de a pie*» (ver. 4, cf. 10:18). Esta batalla decisiva sucedió cerca de Hamat (1 Crón. 18:3), *i.e.* Epifanía a orillas del Orontes (*vid.* el comentario Num. 13:21 y Gen. 10:18). Según 10:17 de nuestro libro la batalla sucedió cerca de Helam, una diferencia que no puede ser quitada con la sencilla suposición de que el desconocido Helam quedó cerca de Hamat. En vez de mil setecientos jinetes el cronista nos presenta en 1 Crón. 18:4 mil carros (רֶכֶב) y siete mil jinetes (פָּרָשִׁים). De acuerdo a esto en nuestro pasaje desapareció la palabra רֶכֶב detrás de אֶלֶף [mil] y la señal numérica de mil fue confundida con la de cien. Dado que los siete mil jinetes en la planicie siria está obviamente en una mejor relación numérica con los veinte mil soldados de a pie que los mil setecientos (*Cler.*, *Mich.*, e.o.). El resto véase en el comentario de 10:18. «*Y David paralizó toda la caballería*», *i.e.* inutilizó los carros al desjarretar a los caballos (cf. en cuanto a עִקֵּר Jos. 11:6, 9) «*y dejó tan sólo 100 caballos*». רֶכֶב se refiere en estas oraciones a los caballos de guerra en general, no sólo a los caballos de los carros, sino también los que habían de ser montados. El significado de רֶכֶב [caballería] es confirmado en Isa. 21:7 y no se puede pensar en que David hubiera perdonado a los caballos de guerra.

Vers. 5s. Después de destruir el poderío principal de Hadad-ezer David se tornó en contra de su aliado, en

contra de los arameos de Damasco, *i.e.* contra los arameos cuya capital fue Damasco. דַּמֶּשֶׂק, escrita por el cronista con la forma arameizante דַּרְמֶשֶׂק es Damasco, una ciudad antigua y muy importante en Siria a orillas del Chrysorrhoas (Parpar) que cruza en medio de la ciudad situada en una región paradisiaca en el lado oriental del antilíbano, cerca de la carretera de contacto entre la parte anterior e interior de Asia. David mató a veintidós mil sirios en Damasco, ocupó el reino, los sometió y tuvieron que pagar tributo. נְצִבִים no son los oficiales o funcionarios sino las guarniciones militares y los fuertes como en 1 S. 10:5; 13:3.

Ver. 7. David trajo a Jerusalén el botín hecho en esta guerra que fue tomado de los siervos de Hadad-ezer, *i.e.* de sus generales y príncipes vasallos y lo trajo a Jerusalén[17]. שֶׁלֶט significa escudo (Targum y los rabinos) y este significado puede ser usado en todos los pasajes donde aparece esta palabra mientras que el significado de coraza en la traducción de Aquila y Símaco de 2 R. 11:10, donde traducen πανοπλία y la Vulgata: arma o armadura (Cant. 4:4) así como tampoco la alegación a la etimología, cf. *Gesenius, thesauros* y *Dietrich, Lexikon*, s.u.

Ver. 8. «*Y de Beta y de Berotai, ciudades de Hadad-ezer, el rey David tomó una gran cantidad de bronce*», del cual según 1 Crón. 18:8 Salomón hizo el mar de bronce, las columnas y los utensilios de bronce para el templo. La LXX también incluyó esta nota en nuestro pasaje. En la crónica el nombre de בֵּטַח es טִבְחַת y en vez de בְּרֹתַי consta כּוּן. Dado que las ciudades son desconocidas no podemos afirmar con seguridad cuál de éstas son las correctas y originales. מִבֵּטַי parece ser un error ortográfico de מִטִּבְחַת. A favor de esto se muestra el ἐκ τῆς Μετεβάα de la LXX y *tebaj* (del sirio). El uso del nombre Teba, uno de los hijos de Nacor (Gen. 22:24) demuestra poco o más bien nada, por cuanto no se conoce que haya dejado descendencia que perpetuó su nombre. Por otro lado sabemos que según nuevos mapas existe una ciudad llamada Ramada Taibe al norte de Damasco, poco debajo del 35° grado de latitud pero que no tiene nada en común con Teba. *Ewald* (*Gesch*. III, p. 208) identifica el Berotai con el Baratona de Ptolomeo (V,19) cerca de Sabe. Esta identificación es posible y más factible que la suposición de *Thenius* de que quizás se refiera al actual Berah, al sureste de Damasco, así como la opinión de *Stähelin* de que Berotai fueran «los pozos del actual Ayun, llamado así por sus dos puentes amuralladas» (*Ritter*, *Erdkunde* XV, p. 953). Pero estas dos posiciones son tan inseguras que no es posible realizar ningún tipo de deducciones a partir de éstas por el nombre *Cun* (del cronista), de manera que la afirmación de que éste sea el resultado de una corrupción del *Berothai* es muy probable.

Vers. 9-12. Después de la derrota del rey de Soba y sus aliados, Toi, el rey de Hamat buscó la amistad de David, enviándole a su hijo para remitir saludos junto a un adecuado regalo de objetos de oro, plata y bronce. El nombre תעי [Toi] es en la crónica תּוּ [Tou] según diversos dialectos y el nombre de lujo que en nuestro texto es יוֹרָם [Joram] en la crónica es הֲדוֹרָם [Adoram]. Este último obviamente es el original y יוֹרָם un error ortográfico por cuanto el nombre israelita Joram no puede existir en territorio arameo y Adoram aparece en 1 Crón. 1:21 bajo su variante árabe, del cual en 2 Crón. 10:18 y 1 R. 12:18 su origen israelita no puede ser demostrado. La segunda intención de la misión fue saludar a David (לוֹ לְשָׁלוֹם עַל שָׁאַל, cf. Gen. 43:27, e.o.) y felicitarle por su victoria (בָּרְכוֹ) por cuanto Toi había peleado contra Hadad-ezer. אִישׁ מִלְחָמוֹת significa hombre de guerra, cf. 1 Crón. 28:3; Isa. 42:13. Según 1 Crón. 18:3 el territorio del rey de Hamat colindó con el reino de Hadad-ezer y este rey parece haber querido someter al rey Toi. Sin lugar a dudas el salvado tuvo el objetivo secreto de asegurarse la amistad del nuevo vecino poderoso.

Vers. 11s. David también consagró los regalos de Toi al Señor (los incluyó al tesoro del santuario) junto al oro y la plata que había consagrado de los demás pueblos, los de Aram, Moab, etc. En vez de אֲשֶׁר הִקְדִּישׁ el texto paralelo de la crónica tiene אֲשֶׁר נָשָׂא, lo que había tomado (como botín), lo cual es igual de correcto, tan sólo que difiere un matíz[18]. El texto del cronista difiere en dos casos de la enumeración de los pueblos vecinos en ver. 12: a) en vez de מֵאֲרָם (contra Aram) consta allí מֵאֱדוֹם (contra Edom), b) la oración ומשלל וגו «*y del botín de Hadad-ezer, hijo de Rehob, rey de Soba*» falta en el pasaje paralelo. El texto del cronista presenta algunas lagunas en este relato por cuanto la mención de Aram no debía faltar de ninguna manera. Más bien podía haber faltado Edom, no «porque la derrota de Edom sucedió más tarde» como afirma *Movers*, *bibl. Chronologie*, p. 88, errando, sino porque la victoria sobre Edom es mencionada en los versículos siguientes. Pero si observamos el ver. 12 de ambos textos, no sólo se enumeran los pueblos cuya derrota ya fue relatada anteriormente sino todos los que David había derrotado y sometido, por lo tanto también los amonitas y los amalequitas, de los cuales no hay mención en nuestro capítulo. Por eso no podía faltar Edom. El מֵאֲרָם debió haber sido omitido en Crónicas así como en nuestro texto מֵאֱדוֹם y el texto original debió haber sido מֵאֲרָם ומֵאֱדוֹם ומִמּוֹאָב (contra Aram y contra Edom y contra Moab). En nuestro texto tampoco debió haber faltado ומֵאֱדוֹם, a pesar de que al final se mencione el botín de Hadad-ezer, por cuanto David no sólo había peleado contra Aram-Soba (el reino de Hadad-ezer), sino también en contra del Aram-Damasco, que era un reino autónomo y lo sometió.

Vers. 13s. «*y se hizo David de renombre cuando regresó de derrotar a Aram* [y venció a Edom] *en el valle de sal: dieciocho mil muertos*». Las palabras entre corchetes ([]), *i.e.* וַיַּךְ אֶת־אֱדוֹם, faltan en nuestro texto masorético y debieron haber sido omitidos a causa de un homoioteleuton, un salto del ojo por un inicio similar de אֶת־אֲרָם a אֶת־אֱדוֹם. Aunque el texto no pierde completamente el sentido sin estas palabras por cuanto se podría traducir «después de haber derrotado a Aram en el valle de sal 18.000 hombres, es totalmente incorrecto por cuanto los arameos no

17. La LXX presenta aquí un suplemento: y lo tomó Susaquin, rey de Egipto, cuando subió a Jerusalén en días de Roboam, hijo de Salomón, que no se encuentra en la Crónica ni en otras traducciones antiguas. Este suplemento fue deducido por los traductores griegos o quizás aun por algún copista de la LXX a partir de 1 R. 14:25-28 en vista de que en 1 Crón. 18:8 se menciona el uso de estos metales capturados. Al hacer esto el autor de la glosa no registró que los escudos de oro de Roboam que fueron llevados por Susaquín, no eran los que habían sido conquistados por David, sino los que según 1 R. 10:16 Salomón había hecho construir para los visitantes. Además no consideró que según el ver. 11 de nuestro capítulo y según el cronista, David santificó el oro y la plata al Señor, *i.e.* llevó el tesoro al santuario para usarlo para la construcción del templo y que al final de su reinado transfirió todo oro, plata, hierro y bronce que había almacenado para este fin a su hijo y heredero Salomón para que éste construyera el templo (1 Crón. 22:14ss.; 29:2ss.). Según esto, este suplemento de la LXX que *Thenius* quiere implementar en el texto alejandrino no es más que el producto de un alejandrino indiscreto cuyo error ha sido aclarado de manera que no se puede considerar su veracidad.

18. *Bertheau* yerra al afirmar que אֲשֶׁר נָשָׂא está en contradicción con 2 S. 8:7 por cuanto los escudos de oro de Hadad-ezer en este pasaje no se convirtieron en posesión del Señor. No consta palabra de ello en 2 Sam. 8:7. El hecho de que trajeran los escudos a Jerusalén no excluye la consagración de ésta para el santuario sino más bien lo incluye.

fueron derrotados en el valle de sal sino en parte en Medeba (1 Crón. 19:7) y Helam (10:17), en parte en su propio territorio, lejos del valle de sal. Tampoco se puede corregir el texto אֶת־אֲרָם en אֶת־אֱדוֹם con Movers porque en ese caso בְּשֻׁבוֹ (cuando regresó) no tendría sentido. Debemos imaginarnos el proceso de la siguiente manera: Mientras David o más bien Israel estuvo combatiendo con los amonitas y los arameos, los edomitas aprovecharon el momento e invadieron el territorio de Israel, entrando hasta el límite sur del Mar Muerto. Tan pronto fueron vencidos y sometidos los arameos y el ejército israelita regresó de esta guerra (בְּשׁוּבוֹ), David ordenó marchar en contra de Edom, venciendo a estos enemigos en el valle de sal. «Este valle no puede haber sido otro que el de Ghor, al sur del Mar Muerto, el cual divide las antiguas regiones de Judá y Edom (*Robinson*, *Palestina* III, pp. 24s.). Años después Amasías vencía nuevamente a los edomitas 2 R. 14:7. En el texto de las crónicas (ver. 12) leemos más detalles acerca de esta guerra de David, cf. 1 R. 11:15s. y Sal. 60:2. Según la crónica fue Abisai, hijo de Sarvia, quien derrotó a los edomitas. Esto no sólo combina con el relato de 10:10ss., en el que Abisai lideró un grupo en la guerra sirio-amonita bajo el mando general de su hermano Joab, sino también con Sal. 60:2, donde consta que después de la derrota de Aram Joab había regresado y vencido a los edomitas en el valle de sal, muriendo doce mil hombres. Además combina con 1 R. 11:15, donde el general Joab se acercó después de que David estuviera donde los edomitas para sepultar a los caídos, hiriendo en Edom a cada hombre, quedándose en Edom con todo Israel hasta que todo varón hubiera sido exterminado. Esta nota periférica pero detallada nos muestra que la guerra con los edomitas fue dura y que no finalizó de un solo golpe. La diferencia entre el número de los caídos en nuestro texto (18.000) y los del libro de las crónicas (12.000, según Sal. 60:2) se debe a partir de un conteo diferente conforme a cálculos aproximados[19] mientras que las diversas indicaciones acerca de los vencedores es: según nuestro texto David, según el Sal. 60:2 Joab y según 1 Crón. 18:132 Abisai se regulan automáticamente por lo anteriormente dicho. Si Abisai derrotó a los edomitas, Joab, como general sobre todo el ejército e igual David como rey y comandante en jefe, de quien el cronista dice: «*y el Señor daba la victoria a David, dondequiera que iba*». Después de derrotar a los edomitas David puso guarniciones en el país y sometió a todo Edom.

Vers. 15-18. Los oficiales principales fueron: «*Joab* (*vid.* el comentario de 2:18), *era jefe sobre todo el ejército*», *i.e.* general. *Josafat*, hijo de Ahilud (desconocido) fue ministro canciller y no sólo analista del reino según la LXX: ἐπὶ τῶν μνημάτων, ὑπομνηματόγραφος, *i.e.* el que escribía los sucesos y los acontecimientos más importantes del reino sino comparable con el *magister memoriae* de los romanos o el Waka Nuris en el palacio persa que anotaba todo lo que sucedía alrededor del rey. Le informaba de todo lo que sucedia en el reino, daba su visto bueno a cada orden del rey y protocolaba todo esto, cf. *Cardin*, *Voyages* V, p. 258 y *Pausen, Regierungen der Morgenländer*, pp. 279s.

Ver. 17. Sadoc, hijo de Ahitob, de la línea de Eleazar (1 Crón. 5:34, 6:37s.) y Ahimelec, hijo de Abiatar, eran כֹּהֲנִים, *i.e.* sumo sacerdotes oficiales, el primero estaba al mando del santuario de Gabaón (1 Crón. 16:39) y el otro seguramente del de Sión cerca del arca del pacto. En vez de Ahimelec el cronista presenta Abimelec, una falta ortográfica por cuanto el nombre en 1 Crón. 24:3 y 6 es Ahimelec. Problemas causa el dato de que Ahimelec era hijo de Abiatar por cuanto según 1 Sam. 22:20 Abiatar era hijo de Ahimelec y los dos sumo sacerdotes bajo David son llamados Sadoc y Abiatar (15:24, 35; 17:15; 19:12, 20, 25). Esta diferencia no puede ser corregida como lo sugieren *Movers*, *Thenius*, *Ewald* y otros, intercambiando los nombres en: Abiatar, hijo de Ahimelec. En contra de esta equilibración consta que Ahimelec también es nombrado en 1 Crón. 24:3, 6 y 31 sumo sacerdote al lado de Sadoc quien según el ver. 6 era hijo de Abiatar. De acuerdo a la noción presentada se debería cambiar en el ver. 3 y el 6 los nombres de Ahimelec en Abiatar e intercambiar en el ver. 6 los dos nombres. Por lo tanto la teoría de un intercambio de nombres en tantos pasajes pierde credibilidad. Por eso aceptamos con *Oehler* la opinión de *Bertheau* de que el sumo sacerdote Abiatar, hijo de Ahimelec también tuvo un hijo de nombre Ahimelec, por cuanto el caso de que el abuelo y el sobrino tiene el mismo nombre, sucedió a menudo (cf. 1 R. 5:30-41) y que este (joven) Ahimelec realizó junto a su padre, que vivió a principios del reinado de Salomón (1 R. 2:27), los oficios sumosacerdotales. En base a esto es nombrado tanto aquí como en la crónica junto a Sadoc, quizás porque Abiatar estaba enfermo o por alguna otra razón que desconocemos. Dado a que Abiatar tenía entre treinta y treinta y cinco años de edad cuando Saúl mandó matar a su padre y cuarenta años cuando murió Saúl, debió haber tenido por lo menos cuarenta y ocho años de edad cuando David dispuso su residencia al Sión y pudo haber tenido un hijo de veinticinco años, el aquí nombrado Ahimelec. Éste podía substituir a su padre en funciones sumosacerdotales en caso de que Abiatar estuviera enfermo o impedido de alguna manera diferente. No es posible hacer valer para el amainamiento de esta diferencia la mención de un hijo de Abiatar de nombre Jonatán en 15:27 y 17:17, 20 por cuanto éste todavía era muy joven y podía ser considerado hermano menor de Ahimelec. Asimismo es posible explicar la ausencia de Ahimelec durante la revuelta de Abiatar con Adonías contra Salomón, en la que sólo se menciona a su hijo Jonatán (1 R. 1:43s.) con el hecho que Ahimelec ya pudo haber muerto. Pero como su hijo Jonatán no es mencionado cuando Abiatar fue destituido no es necesario hacer tal hincapié en la ausencia de Ahimelec. Cuando Salomón ocupó el trono y Ebiatar fue destituido éste debía tener unos ochenta años de edad. *Seraias* era secretario. En vez de שַׂרְיָה el cronista presenta שַׁוְשָׁא y en el pasaje paralelo 20:25 consta שְׁיָא. No es posible afirmar si este nombre resultó a partir de una omisión del שַׁוְשָׁא durante el proceso de copia o si se trata de una forma acortada de שִׁישָׁא o de שַׁוְשָׁא. שַׁוְשָׁא no es un error ortográfico por cuanto en 1 R. 4:3 se menciona sin lugar a dudas al mismo hombre bajo el nombre שִׁישָׁא; en Crónicas es llamado שַׁוְשָׁא, en 20:25 שְׁיָא y en nuestro pasaje es llamado שַׂרְיָה. Tampoco שָׂרְיָה parece ser un error ortográfico sino simplemente otro nombre de שַׁוְשָׁא o שִׁישָׁא. El סֹפֵר era el secretario de estado, no un oficial de guerra que se ocupaba del control y la adquisición de las tropas por cuanto el término técnico de la inspección del pueblo no es סָפַר sino פָּקַד, cf. 24:2, 4, 9; 1 Crón. 21:5, 6, e.o.

Ver. 18. Benaia, hijo de Jojada, un héroe muy valiente de Cabseel (*vid.* el comentario de 2 Sam. 23:20ss.) era jefe de los cereteos y los peleteos. En vez de וְהַכְּרֵתִי [cereteos], lo cual no tiene sentido y sólo pudo haberse originado a partir de 1 R. 1:38 y el ver. 44 se debe leer conforme a 20:23 y al pasaje paralelo de la crónica עַל הַכְּרֵתִי [sobre los cereteos]. Los הַכְּרֵתִי הַפְּלֵתִי [cereteos y peleteos] son los

19. *Michaelis*, en *historia belli Nesibani*, p. 88, presenta una prueba excelente respecto al asunto, relatando que en la guerra de los siete años, después de la batalla de Lissa, fueron capturados en el primer día entre ocho y doce mil hombres, según el relato. Cuando finalmente se registró a todos los que cayeron en su retirada en el poder de los vencedores fueron veintidós mil hombres.

guardias personales reales (σωματοφύλακες, *Josefo*, Ant. VII, 5, 4). Las palabras son formaciones adjetivas en י con significado sustantival, designando un estatus, *lit*. los verdugos y los alfiles como הַשָּׁלִשִׁי (valientes, 23:8, cf. *Ew*., §§177 y 164). כְּרֵתִי de כָּרַת extinguir, herir, significa confesar por cuanto los mensajeros reales de los israelitas (*vid*. el comentario de 1 R. 2:25) así como en todo el oriente tenían que hacer cumplir la pena de muerte de los criminales. פְּלֵתִי de פָּלַת, familiar de פָּלַט (corredor) significa mensajero expreso por cuanto parte de los trabantes tenía que llevar las órdenes reales a lugares distantes, similar a los ἄγγαροι de los persas (cf. 2 Crón. 30:6). Esta explicación es confirmada con el hecho de que en el tiempo sucesivo la guardia real recibió el nombre de הַכָּרִי וְהַפְּלֵתִי (2 R. 11:4, 19) y en 20:23 הַכֹּרִי es usado en vez de כָּרִי, הַכְּרֵתִי de כּוּר cavar[20]. Y los hijos de David eran כֹּהֲנִים «consejeros» y no sacerdotes de palacio o de la casa (*Gesenius*, *de Wette*, e. o., cf. *Mov*., *Biblische Chronik*, p. 302) sino como lo parafrasea el texto paralelo de la crónica: «El primero a la mano del rey». La originalidad de esta explicación es confirmada por 1 R. 4:5 donde כֹּהֵן es explicado por הַמֶּלֶךְ רֵעֶה. El título «Cohen» se puede explicar en base al significado del verbo כָּהַן en el árabe organizar la cuestión de alguien o administrador de negocios de otros. Estos Cohanim eran por lo tanto los consejeros del rey.

Capítulo 9. Bondad de David hacia Mefiboset

Como rey sobre todo Israel David trató de actuar misericordiosamente con la casa del rey caído y retribuir a su noble amigo Jonatán el amor que éste le había jurado ante el Señor (1 Sam. 20:13ss., 42; cf. 23:1:17s.). El relato de este acontecimiento formó el final o mejor dicho un suplemento a la primera parte de la historia de su reinado que debía mostrar cómo David recordaba el agradecimiento y el amor del amigo al encontrarse en la cumbre del poder real. Cronológicamente este acontecimiento sucedió en la mitad del reino de David lo cual se puede observar en el hecho que Mefiboset, quien en el momento de la muerte de Saúl tenía cinco años de edad (4:4) en ese tiempo tenía un hijo pequeño (ver. 12).

Capítulo 9 ver. 9. Cuando David preguntó si todavía existía alguien de la casa de Saúl a quien le pudiera mostrar bondad por el amor a Jonatán (עוֹד הֲכִא יֵשׁ es así que todavía hay alguien = seguramente habrá alguien). Fue llamado un siervo de Saúl de nombre Siba quien dijo al rey que todavía quedaba un hijo de Jonatán lisiado en ambos pies en la casa de Maquir en Lodebar. הַאֶפֶס עוֹד אִישׁ «*¿No queda aún alguien?*» El לְ delante de בַּיִת [casa] es el dativo de pertenencia y no se debe cambiar con *Thenius* en מִבֵּית [de la casa]. חֶסֶד אֱלֹהִים es la gracia de Dios, *i.e*. el amor, la bondad que es mostrada en y por voluntad de Dios (Luc. 6:36). Maquir, hijo de Amiel era según 17:27 un hombre rico que había adoptado al hijo de Jonatán después de la muerte de éste. לוֹדְבָר (en 17:27 לאֹדֶבָר y en ambos pasajes separados erróneamente en dos palabras) era una ciudad al este de Mahanaim situada en dirección a Rabat Amán. Probablemente era el mismo lugar que לִדְבִיר Jos. 13:26. No ha sido ubicada aún.

Vers. 5ss. David mandó traer a este hijo de Jonatán, a Mefiboset (cf. 4:4), y no sólo le devolvió la tierra de su padre sino que lo hizo sentar por siempre a la mesa real. David dijo a Mefiboset no temas (אַל־תִּירָא) cuando éste vino a David y se postró ante él para quitar el temor de que conforme a las tradiciones orientales el rey mandaba matar a todos los descendientes del rey caído. Las palabras «*devolveré toda la tierra de tu padre Saúl*» demuestran que los bienes que pertenecían a Saúl fueron transferidos a David como territorios de la corona o que

---

20. Así lo afirma *Gesenius*, *thes*. s.u. y *Thenius* en el comentario de 1 Re. 1:38, mientras que la mayoría de los comentaristas modernos siguen la opinión de *Lakemacher* (*observatt. Philologicas* II, 11s.) presentada por *Ewald*, de que הַכְּרִי o הַכְּרֵתִי son los cretenses o los caros y que הַפְּלֵתִי son los filisteos (cf. *Ew*., *kritische Grammatik*, p. 297; *Geschichte des Volkes Israel* I, pp. 353ss.; *Bertheau*, *zur Geschichte der Israeliten*, p. 197; *Movers*, *Phönizier* I, p. 19; *Hitzig*, *Urgeschichte der Philister*, pp. 17ss.; *Stark*, *Gaza*, pp. 63ss., e.o). Esta opinión se basa en que los filisteos son llamados הַכְּרֵתִי en 1 S. 30:14, Sof. 2:5 y en Ez. 25:16 כְּרֵתִים. Pero en ambos textos proféticos este nombre es usado en vista al significado de הִכְרִית aniquilar, tal como lo aclara Jerónimo al traducir las palabras de Ezequiel הִכְרַתִּי אֶת־כְּרֵתִים con *interficiam interfectores* (destruiré a los que destruyen). La misma referencia consta en Sofonías, donde *Strauss* comenta: *Propriam hanc vim e memoria non excessisse probat Zeph. hanc ipsam ob causam philistaeos Crethim vocans, ut sit nomen et omen* [Sofonías prueba que su violencia no fue olvidada, llamando a los filisteos Cretim como si el nombre fuera su designio]. En estos dos pasajes el nombre filisteos se encuentra cerca de manera que los profetas pudieron haberles designado con el nombre de Cretim, asesinos, sin pensar en 1 S. 30:14. En este pasaje הַכְּרֵתִי señala una rama del pueblo filisteo que vivía en el suroeste de filistea pero no los filisteos en general. En contra de este argumento que parte de la guardia real haya recibido ese nombre a causa de una tribu de cretenses consta 1. la combinación con הַפְּלֵתִי. El hecho que esta palabra signifique filisteos y que fue formado por una corrupción פְּלִשְׁתִּים [filisteos] es una suposición que carece de base. Este tipo de contracciones no existen en el semítico por lo cual *Gesenius* afirma: «¿Quién realizó semejantes contracciones en la lengua semítica?» Además consta 2. la anormalidad de la relación de dos nombres sinónimos para designar la guardia real. *Quis credat, duas appellationes synonymas hoc modo cumulatuas esse? Cuasi dicas: Englaender und Britten, Italiener und Welsche* [¿quién podría creer que dos epítetos sinónimos pudieran ser unidos de esta manera? Sería como decir ingleses y bretones, italianos y romanos.] *Ges*., *Thes*., p. 1107. 3. la titulación posterior de la guardia real con הַכְּרִי וְהַפְּלֵתִי. Así como הַכְּרִי no se refiere a un pueblo lo hace también פְּלֵתִי. Además existen otras consideraciones en contra de esta interpretación. En primer lugar la hipótesis de la migración de los filisteos de Creta sólo se basa en las afirmaciones imprecisas de Tacit. Historia V, 3,2; Judaeos Creta insula profugos novissima Libyae insedisse memorant [los judíos recuerdan que Creta fue la isla de los prófugos de la recién fundada Libia]. También se basa en Esteban, el bizantino, s.u. Ταξα de que esta ciudad se había llamado Minos, uno de los reyes de Creta, afirmaciones que según la opinión de *Strauss* eran de índole fabularia que difícilmente merecen ser discutidas, por lo menos frente a los testimonios históricos del Antiguo Testamento (Deut. 2:23, nota 9.7), de que los filisteos vinieron de Caftor. 2. Desde un principio es totalmente improbable que David, quien era judeo convencido y que proclamaba la adoración del único Dios se desenvolviera acompañado por una guardia real extranjera y pagana» (*Thenius*). Este argumento no puede ser refutado por el comentario «en todo momento los reyes y los príncipes habían confiado el cuidado de su persona a guardias extranjeros que no estaban enraizados en el pueblo y que sólo dependían del rey, dando así las arras de su sometimiento» (Hitzig). Porque «en todo tiempo» debe ser limitado enormemente. Además esto sólo es relatado por reyes que no se sentían seguros delante del propio pueblo lo cual no sucede en el caso de David. Lo último que David hubiera hecho sería elegir a filisteos, los enemigos principales de Israel, para ser su guardia personal. A pesar de haber sido recibido con hospitalidad en tierra filistea (1 S. 27) debe ser mencionado que no sucedió como rey de Israel sino como perseguido por el rey de Israel, Saúl. Aun en esa situación los príncipes filisteos no confiaron en él (1 S. 29:3ss.). Pero si Hitzig hace valer que David transfirió el mando general sobre un tercio de sus soldados a un extranjero que hacía poco que había entrado a su servicio (18:2), que había estado viviendo anteriormente en Gat (15:19, 20, 22) y que en el ver. 21 mostró altas simpatías por David «no necesita ser comentado que la aceptación de un héroe valiente migrado a Israel y la contratación del mismo como líder sobre un grupo del ejército, después que éste había hecho público su apoyo a David durante la revolución de Absalón, como lo testificó Ittai, no es una prueba de que David hubiera escogido para sí una guardia personal de los filisteos. En 15:18 no se puede observar tal cosa por cuanto la opinión de que David había tenido a 600 gatitas como guardias personales a su servicio, tan sólo que se basaba en un malentendido del pasaje mencionado.

fueron tomados por parientes lejanos después de la muerte de Saúl. «*Comerás pan siempre a mi mesa*», *i.e.* comerás durante toda tu vida sentado a mi mesa o recibirás tu comida de mi mesa.

Ver. 8. Mefiboset agradeció este acto bondadoso postrándose y aclamando la indignidad de recibir tal bondad. Acerca de la comparación con un perro muerto *vid.* el comentario de 1 S. 24:15.

Vers. 9-13. Entonces David llamó a Siba, siervo de Saúl (נַעַר = עֶבֶד [joven = siervo], ver. 2), le informó acerca de la devolución de los bienes de Saúl a su hijo Mefiboset y le ordenó cultivar la tierra con sus hijos y con sus siervos para el hijo de su Señor. Las palabras וַאֲכָלוֹ — וְהָיָה «que el hijo de tu señor tenga pan y lo comiera» no contradicen la oración «comerás pan en mi mesa siempre» por cuanto el pan en la comida es una descripción general de lo necesario para la vida diaria. A pesar de que comía a diario en la mesa del rey, Mefiboset tenía que alimentar a una familia (según ver. 12 y 1 Crón. 8:34ss. tenía hijos) y a sus siervos. Conforme se menciona en el ver. 10, Siba tenía quince hijos y veinte siervos con los cuales vivía aparentemente en Gibeá, la ciudad natal de Saúl y donde al parecer había labrado el campo de Saúl.

Ver. 11. Siba prometió cumplir con la orden del rey. La última oración de este verso וּמְפִיבֹשֶׁת אֹכֵל (y Mefiboset comió) es una oración circunstancial con la cual el historiógrafo introduce el final de este relato. Pero no combina con esto la oración עַל שֻׁלְחָנִי (a mi mesa) por cuanto conforme a esto la oración debía contener palabras de David. No sólo falta una indicación acerca del hecho de que David volviera a hablar después de la confirmación de Siba y lo que dijo ya lo había dicho una vez sin ningún motivo sino también la forma de la oración, en especial el participio אֹכֵל. No nos queda otra posibilidad a considerar que שֻׁלְחָנִי es un error ortográfico de שֻׁלְחַן דָּוִד: «y Mefiboset comió a la mesa de David como uno de los hijos del rey». A esto se añaden las demás notas de los vers. 12 y 13. כֹּל מוֹשַׁב בֵּית, todos los que moraban en la casa de Siba, todos sus hijos y siervos eran עֲבָדֵי, siervos de Mefiboset, *i.e.* trabajaban para él, labrando su hacienda, mientras que él mismo situó su casa en Jerusalén para poder comer a diario en la mesa del rey, aunque estaba lisiado en ambos pies.

III. EL REINO DE DAVID EN SU HUMILLACIÓN (capítulos 10-20)

Mientras David consolidó durante la primera mitad de su reinado el reino de Israel interna y externamente e hizo del pueblo del pacto el reino de Dios ante el cual todos sus enemidos tenían que doblar rodillas, en la segunda mitad de éste irrumpieron una serie de juicios sobre David y su casa que dejaron en mal estado la gloria del reino. David mismo se había hecho culpable de éstos por causa de su pecado con Betsabé. El éxito de sus campañas y el poder creciente de su reino lo habían hecho seguro, de manera que en medio del sentimiento de gozo se dejó vencer por el maligno deseo de manchar su alma no sólo con el pecado del adulterio sino también con el asesinato. Cayó fuertemente por cuanto el Señor lo había puesto en un alto trono. Esto sucedió durante la guerra sirio-amonita cuando Joab, después de la victoria y la sumisión de los sirios sitió con su ejército la capital de los amonitas (cap. 10), mientras que David se había quedado en Jerusalén. Por este doble pecado, el adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías, el Señor mandó anunciar al rey David que la espada no se apartaría de su casa y que sus mujeres serían humilladas públicamente y no sólo dejó morir al hijo que Betsabé dio a luz a pesar del arrepentimiento y la penitencia del rey que había reconocido su pecado, sino que también cumplió con los juicios anunciados sobre su casa cuando su primogénito violó a su hermanastra (cap. 13) a lo cual Absalón huyó donde su suegro Gesur. Cuando finalmente el rey lo aceptó en gracia (cap. 14), éste organizó una revuelta que casi le costó a David el trono y la vida (17:24-19:1). El relato termina con la reinstitución de David en su reino (19:2-40) y con la revuelta del benjaminita Seba que terminó al morir el insurgente en la ciudad fortificada de Abel-bat-maacha (19:41-20:26).

En el pasaje no consta el tiempo y la duración de estos juicios a David. En base a las pocas indicaciones temporales sólo se puede afirmar que el pecado de Amón contra Tamar no pudo haber ocurrido antes del vigésimo año del reinado de David y que la insurrección de Absalón tuvo lugar siete a ocho años más tarde. Se supone que los acontecimientos narrados en este capítulo sucedieron entre el vigésimo y trigésimo año del reinado de David. No nos es permitido asumir un tiempo más temprano por cuanto Amnón nació después que David fue proclamado rey sobre Judá y su hermanastra debió haber tenido alrededor de veinte años de edad cuando fue violada. Tampoco podemos asumir que sucedió después por cuando Salomón nació dos años después del adulterio de David y en el momento de su entronización y después de la muerte de David, habiendo reinado cuarenta años y medio, debió haber tenido entre dieciocho y veinte años de edad, dado que según 1 R. 14:21 (cf. 11:42s.) ya tenía un hijo de un año de edad (Roboam).

Capítulo 10. La guerra sirio-amonita

Esta guerra, cuyo origen y victoria son relatados en este capítulo y en el pasaje paralelo de 1 Crón. 19, fue la batalla más difícil y peligrosa para el reino de Dios que Israel debió sufrir bajo el reinado de David. Podemos ver en los salmos contemporáneos a nuestro relato 44 y 60, en los que un fiel hijo de Coré y David lamentan delante del Señor la situación del pueblo, implorando su ayuda, así como el Sal. 68, en el cual David hace pública la victoria sobre todas las potencias mundiales enemigas. El tamaño de la aflicción, en la cual cayó Israel por esta guerra y aun más por el hecho de que después de las primeras victorias contra los sirios los edomitas invadieron el sur del territorio, saquando y destruyendo el reino para destruir el pueblo de Dios.

Versículos 1-5. El motivo de la guerra contra los amonitas

Ver. 1. En cuanto a la fórmula וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן [y sucedió después de eso], cf. el comentario de 8:1. Cuando murió el rey amonita Nahas y su hijo Hanun fue proclamado rey, David quiso ofrecerle la amistad tal como lo había hecho con su padre. No se nos relata en qué consistió éste amor ofrecido por Nahas. Probablemente éste le había ayudado cuando David huía de Saúl. Sin duda alguna *Nahas* es el rey de los amonitas mencionado en 1 Sam. 11:1 a quien Saúl había vencido en Jabes. David envió mensajeros a Hanun «para consolarlo en cuanto a su padre», *i.e.* para expresarle su pésame por la muerte de su padre y a la vez para desearle suerte en el reinado.

Ver. 3. Al llegar los mensajeros de David los príncipes de los amonitas dijeron a Hanun: «*¿Está honrando David a tu padre en tus ojos* (*i.e.* ¿verdaderamente crees que Da-

vid está honrando a tu padre?) *porque te ha enviado consoladores? ¿No te ha enviado David a sus siervos para reconocer la ciudad, para espiarla y conquistarla?*» La primera pregunta es introducida con הֲ porque tiene un sentido negativo, la segunda con הֲלוֹא porque tiene un sentido positivo. הָעִיר es la capital Rabba, una fortaleza, *vid.* 11:1. La sospecha verbalizada por los príncipes se basaba en el odio nacional y la enemistad que quizás había encontrado nueva motivación durante la guerra de David contra Moab, dado que el sometimiento y el castigo de los moabitas (8:2) habría sucedido poco antes, por eso el rey Hanun creyó estas sospechas de la noble intención de David y mandó humillar a los enviados de David.

Ver. 4. Les hizo rasurar la mitad de la barba y cortó sus vestidos por la mitad hasta las caderas y los despidió. «*La mitad de la barba*», *i.e.* un lado de la barba. Debido al valor que los hebreos y en general en el oriente suelen darle a la barba como el mayor adorno del hombre[21] el hecho de que se cortaba la mitad de ésta era el mayor insulto que se podía hacer a un mensajero y, por ser representante de su señor, al rey David. Este insulto fue aumentado al cortar la mitad de los vestidos por lo cual la parte baja del cuerpo fue descubierta, por cuanto los antiguos israelitas no solían portar pantalones. מַדֵּיהֶם de מְדוּ o מַדְוֶה, el vestido largo que alcanzaba a los pies, formado de la raíz מָדַד = מָדָה expandir, medir. En vez de שׁתּ, nalgas, el cronista presenta el eufemismo מִפְשָׁעָה caderas, *i.e.* la mitad del cuerpo donde empiezan las piernas.

Ver. 5. Cuando David escuchó de esta deshonra les mandó decir por medio de mensajeros que les envió, que se quedaran en Jericó hasta que les creciera nuevamente la barba, para no tener que presenciar el insulto conferido.

Ver. 6. Cuando los amonitas vieron que se habían hecho apestosos (*i.e.* odiosos) ante David, que David vengaría el insulto conferido al pueblo de Israel por medio de los sucedido a los mensajeros, buscaron la ayuda de los potentes reyes de Siria. Por mil talentos de plata, según el cronista, se compraron la ayuda de los reyes *Aram-Beth-Rehob* y *Aram-Soba* junto a veinte mil soldados de a pie y del rey de *Maaca* mil hombres y de los hombres de *Tob*. Aram Bet-Rehob es el reino arameo cuya capital era Bet-Rehob. Existe un Bet-Rehob, llamado en el ver. 8 simplemente Rehob y probablemente es la ciudad de este nombre al sur de Hamat, nombrada en Num. 13:21 y Jue. 18:28 y que todavía no ha sido localizada. En la región de Damasco existe aun hoy un pueblo llamado *Ruhaibe* (*Kremer, Damaskus*, p. 192 y *Ritter* XVII, p. 1472) en el cual también piensa *Stähelin*. El castillo de Hunin, en cuyas ruinas *Robinson* (*neue biblische Forschung*, p. 487) supone que se encuentra Bet-Rehob, está situado al suroeste del Tell el Kadi, el antiguo Lais-Dan, en la frontera norte del sector israelita, según lo cual la capital del reino arameo habría estado dentro del territorio de Israel, lo cual es impensable. En el texto paralelo de la crónica también se menciona a Aram Naharaim por lo cual algunos identificaron Bet Rehob con el Rehobet, junto al río (Éufrates) en Gen. 36:37. En contra de esta deducción consta que esta ciudad probablemente se mantuvo en el pueblo de *Rahabe* (*vid. Rosenmann, biblische Althertumskunde* II, 2, pp. 270s. y *Ritter, Erdkunde* XV, p. 128), pueblo que no quedaba junto al Éufrates sino a una media milla del agua y que esta ubicación no pudo haber sido la capital de un reino arameo por cuanto el reinado del rey de Soba se extendió según el ver. 16 hasta más allá de Mesopotamia. Acerca de Aram Soba *vid.* el comentario de 8:3 y acerca de Masca el comentario de Deut. 3:14. אִישׁ טוֹב no es el nombre de Is-Tob (según los antiguos traductores) sino que אִישׁ es un apelativo con significado colectivo como a menudo en אִישׁ יִשְׂרָאֵל. Hombres de Tob, la región a la cual había huido Jefta (Jue. 11:5) entre Siria y Amón. El texto paralelo de la crónica en los vers. 6 y 7 es más completo pero en varios puntos también difiere de nuestro texto. Según la crónica Hanun envió diez mil talentos de plata para conseguir el apoyo dde Aram-naharaim, Aram-Maaca y de Soba en forma de carros y jinetes. Por otro lado los amonitas participaron con treinta y dos mil רֶכֶב, *i.e.* carros y jinetes (*vid.* el comentario de 8:4) y el rey de Maaca apoyó enviando a su pueblo. Éstos vinieron y se ubicaron delante de Medeba, la actual ruina de Medaba a dos horas al SO de Hesbón en la tribu de Rubén (*vid.* el comentario de Num. 21:30, cf. con Jos. 13:16) y los amonitas salieron de sus ciudades y se reunieron y se pusieron en orden de batalla. El cronista nombra a los que apoyaron a los amonitas: Aram-Naharaim (*i.e.* Mesopotamia) en vez de Aram-Bet-Rehob y omite a los hombres de Tob. La primera diferencia no puede ser explicada con *Bertheau* con que el cronista creyó que Bet-Rehob era la misma ciudad que Rehob o Hananar Gen. 36:37 explicando así el nombre desconocido de Bet-Rehob con el más conocido de los dos ríos, Aram. A pesar de eso estuvo errado. Con esta suposición no se puede explicar la omisión del אִישׁ טוֹב. Más cercano puede estar el hecho de que el cronista creyera que los reinos Bat-Rehob y Tob eran de menor importancia por cuanto a excepción de este pasaje no se los vuelve a mencionar como reinos importantes, omitiendo los nombres y presentando sólo los reinos Maaca y Soba que aparecen más a menudo, además el reino líder, Aram, por cuanto los sirios lideraron los refuerzos desde Mesopotamia después de la primera derrota. En cuanto al número de tropas no hay contradicciones con nuestro pasaje. Veinte mil hombres desde Soba y doce mil desde Tob dan un total de treinta y dos mil hombres, exceptuando el pueblo del rey de Maaca que según nuestro texto había apoyado la acción con mil hombres. Pero según el cronista las tropas de apoyo, consistiendo en רֶכֶב y פָּרָשִׁים, carros y jinetes mientras que en nuestro texto constan los soldados de a pie (רַגְלִי). Esto cae aun más en cuenta por cuanto en 8:4 y 1 Crón. 18:4 el rey de Soba peleó con un considerable ejército de carros y jinetes contra David. En ambos textos constan errores de copia. Por lo tanto no sólo constaron de soldados de a pie ni tan sólo de carros y jinetes sino de soldados de a pie, caballería y carros de combate. Esto no sólo demuestran los textos mencionados en 8:4 y 1 Crón. 18:4 sino que también se lo puede deducir en base a nuestro relato. Según el ver. 18 de nuestro capítulo: David mató de las tropas arameas a setecientos רֶכֶב y 40.000 פָּרָשִׁים, mientras que en el texto paralelo (1 Crón. 19:18) son siete mil רֶכֶב y cuarenta mil אִישׁ רַגְלִי. Además de la diferencia entre siete mil y setecientos רֶכֶב que según la diferencia similar en 8:4 el cronista no tiene פָּרָשִׁים sino tan sólo רַגְלִי mientras en el ver. 7 sólo menciona a רֶכֶב y פָּרָשִׁים. Nuestro texto presenta lo contrario: en ver. 18 no faltan los soldados de a pie sino tan sólo jinetes mientras que en el ver. 6 sólo se presenta a los soldados de a pie sin la caballería. Tal parece que los sirios pelearon en ambas batallas con los

21. Cortar la barba a alguien es visto por los árabes de la misma manera como insultar a alguien de la peor manera. Muchos preferirían morir a dejarse rapar la barba», *Arvieux, Sitten der Beduinenaraber*, trad. por *Rosenmüller*, pp. 49s., cf. pp. 176s. *Niebuhr, Beschreibung von Arabien,* p. 317 describe un suceso similar: En el año 1764 un candidato a la corona persa, Kerim Khan, envió mensajeros para demandar del príncipe del pueblo de los bendas un tributo muy elevado a lo cual éste le rasuró al mensajero la barba. Karim Khan se enojó de tal manera que al año siguiente declaró la guerra contra el príncipe, conquistando con un inmenso ejército la ciudad y casi toda la región para vengarse de este insulto. En cuanto a otro caso, cf. *Stähelin*, *op.cit*., p. 572.

tres tipos de armas (soldados de a pie, jinetes y carros), de manera que David en ambos casos venció a carros, jinetes y soldados de a pie.

Vers. 7-14. Cuando David escuchó de estos armamentos y de la entrada de los sirios al territorio, envió a Joab y a su ejército completo contra los enemigos. הַגִּבּוֹרִים es aposición de כָּל־הַצָּבָא, el ejército completo, *i.e.* los héroes, las tropas valientes y expertas en la guerra. *Thenius* incluye arbitrariamente el וְ delante de הַגִּבּוֹרִים, debido a que, según trató de refutarlo *Bertheau*, en ningún pasaje se hace una diferencia entre los Gibborim y el ejército completo.

Ver. 8. Los amonitas salieron (de la capital donde se habían reunido) y se pusieron en orden de batalla a la entrada de la ciudad (según el cronista delante de la ciudad, lo cual tiene el mismo sentido, *i.e.* delante del portal de la capital Rabba). Los sirios se habían apostado sólos en el campo, *i.e.* habían tomado su lugar en el amplio altiplano (הַמִּישֹׁר, Jos. 13:16) cerca de Medeba. Medeba se encontraba en línea recta a cuatro millas geográficas al sureste de Rabat Amón.

Ver. 9. Cuando Joab vio que se le presentaban los frentes de batalla desde adelante y desde atrás escogió de entre todos los mejores hombres de Israel, y los puso en orden de batalla contra los arameos. El resto del pueblo lo colocó al mando de su hermano Abisai y lo puso en orden de batalla contra los hijos de Amón. פְּנֵי הַמִּלְחָמָה la cara, *i.e.* el frente del ejército dispuesto en orden de batalla. Joab los había puesto hacia adelante y hacia atrás, por cuanto los amonitas se habían ubicado delante de Rabá a espaldas del ejército israelita, mientras que los sirios se habían apostado delante de Medeba de cara al ejército israelita, de manera que podía ser atacado desde ambos lados. Con esto obligaron a Joab a dividir a su ejército. וַיִּבְחַר eligió, organizó una selección. En vez de בְּחוּרֵי יִשְׂרָאֵל los mejores hombres de Israel, el cronista presenta בָּחוּר יִשְׂרָאֵל la selección de Israel por cuanto el singular בָּחוּר suele ser más común para designar a un ejército que el plural. El בְּ delante de יִשְׂרָאֵל no debe llevar a sospecha alguna a pesar de que los antiguos traductores no lo presentaron y los masoretas quisieron quitarlo. בְּחוּרֵי יִשְׂרָאֵל significa los que eran elegidos en Israel para la guerra, *i.e.* la tropa israelita. Joab mismo se enfrentó junto a sus soldados escogidos a los sirios por cuanto éstos eran el poder militar más fuerte. Y dijo a Abisaí ver. 11: «*Si los arameos son demasiado fuertes para mí entonces tú me ayudarás y si los hijos de Amón son demasiado fuertes para ti entonces vendré a tu ayuda*». Tal parece que el ataque contra ambos ejércitos enemigos no debía ser simultáneo sino que Joab primero quería atacar a los arameos (sirios, ver. 13), y Abisai debía controlar a los amonitas, quedando la posibilidad de que ambos enemigos podían atacar al mismo tiempo.

Ver. 12. «*Esfuérzate y mostrémonos valientes ante nuestro pueblo y por amor a las ciudades de nuestro Dios y que Yahvé haga lo que es bueno en sus ojos*». Joab llama a las ciudades de Israel ciudades de nuestro Dios por cuanto el Dios de Israel dio al pueblo de Israel el territorio como posesión. Joab y Abisai quieren pelear por esto, que la propiedad de Yahvé no cayera en manos de paganos y fuera sometido bajo sus dioses.

Ver. 13. «*Entonces avanzó Joab con su ejército para pelear contra los arameos y huyeron delante de él*».

Ver. 14. Cuando los amonitas lo oyeron, huyeron también delante de Abisai y se retiraron a su ciudad (Rabbá) a lo cual Joab regresó a Jerusalén probablemente porque de acuerdo al ver. 11 el año estaba demasiado avanzado para sitiar y conquistar a Rabá.

Vers. 15-19. Pero los arameos se juntaron después de la primera derrota (יֶאָסְפוּ יַחַד) para continuar con la guerra y Hadad-ezer, el más fuerte entre los reyes arameos envió mensajeros a Mesopotamia y mandó a mobilizar a las tropas que estaban situadas allí. Tanto las palabras וַיּוֹצֵא אֶת־אֲרַם «*mandó a sacar a los arameos que estaban al otro lado del rio*» así como el hecho de que el general de Hadad-ezer, *Sobas* (שׁוֹבַךְ en la crónica שׁוֹפָךְ) lideraba las tropas mesopotamias evidencia que los mesopotamios movilizados se encontraban bajo el mando de Hadad-ezer. Esto es confirmado por el ver. 19 donde los reyes que habían peleado con Hadad-ezer en contra de Israel son llamados עַבְדֵי sus siervos, *i.e.* vasallos. וַיָּבֹאוּ חֵילָם (ver. 16) podría traducirse con: «*y su ejército vino*»; pero si comparamos con esto וַיָּבֹא חֵלָאמָה (ver. 17) debemos considerar a חֵילָם (con la LXX, Cald., syr. y ár.) como un nombre propio y traducir: «*y ellos* (los transeufratenses) *vinieron a Helam*», siendo חֵילָם una abreviatura de חֵלָאם. Esta ciudad todavía no ha sido encontrada. *Ewald* (*Gesch*. III, p. 211) la identifica con la ciudad siria de *Alamata* a orillas del Éufrates (*Ptolem*., *Geogr*. V, 15). Esto no es de considerar por cuanto no se puede asumir que los arameos se habrían retirado hasta el Éufrates y esperaron allí el avance de los israelitas antes de batallar con ellos. Además consta en 8:4 y 1 Crón. 18:3, que Helam se encuentra cerca de Hamat. En vez de וַיָּבֹא חֵלָאמָה el cronista escribe וַיָּבֹא אֲלֵיהֶם «*y llegó a ellos* (a los arameos)». En caso de que אֲלֵיהֶם no sea un error ortográfico de חֵלָאם el cronista omitió el lugar totalmente desconocido.

Vers. 17ss. David subió en contra de estos enemigos con todo Israel (toda la potencia militar israelita) y venció a los arameos en *Helam* donde se habían puesto en orden de batalla, matando a setecientos hombres de los carros y cuarenta mil hombres de a caballo e hirió de tal manera a Sobas que éste murió allí mismo, *i.e.* que no sobrevivió a la batalla (*Thenius*). Respecto a las indicaciones divergentes de los muertos en el texto paralelo de la crónica, *vid.* el comentario del ver. 6. Se debe considerar que el número de los caídos en la batalla (según nuestro texto setecientos רֶכֶב y cuarenta mil פָּרָשִׁים y según la crónica siete mil רֶכֶב y cuarenta mil רַגְלִי) coincide con el número de los arameos capturados y derrotados en cap. 8:4 y 1 Crón. 18:4, 5 (mil setecientos פָּרָשִׁים o cien רֶכֶב, siete mil פָּרָשִׁים y veinte mil רַגְלִי de Aram Soba y veintidós mil hombres de Aram-Damasco), como se puede esperar por la notoria corrupción de estas indicaciones numéricas, de manera que no cabe duda que en los primeros relatos (caps. 8 y 10) el número de los arameos caídos es el mismo y en nuestro capítulo se narra esta guerra con mayor lujo de detalles, mientras que en el cap. 8 y en 1 Crón. 18 sólo se presenta el resultado.

Ver. 19: «*Cuando todos los reyes, siervos de Hadad-ezer, vieron que habían sido derrotados delante de Israel, hicieron la paz con Israel y le sirvieron. Y los arameos tuvieron favor de ayudar más a los hijos de Amón*». Después de la primera mitad del versículo parecería que sólo los siervos de Hadad-ezer hicieron la paz con Israel y se sometieron, mientras Hadad-ezer no lo hizo. Pero la última oración: y los arameos tuvieron temor, etc. demuestra claramente que también Hadad-ezer hizo la paz con sus siervos y se sometió a la regencia de Israel por lo cual la explicación en la primera mitad del versículo no es totalmente precisa.

Capítulo 11. Sitio de Rabá. El adulterio de David

Ver. 1. 1 Crón. 20:1. *Sitio de Rabá*. «*Aconteció que al regreso del año, en el tiempo cuando los reyes salen, David envió a Joab y con él a sus siervos y a todo Israel, y destruyeron a los hijos de Amón y sitiaron a Rabá. Pero David permaneció en Jerusalén*». Este pasaje se conecta a 10:14 donde se

narra que Joab, después de haber vencido a los arameos que venían para ayudar a los amonitas y después de que los amonitas huyeron ante Abisaí volvió a Jerusalén por causa de esta historia recluyéndose en su capital. Al retornar el año, *i.e.* al venir la primavera que inicia con el mes de Abib (Nisan), en el tiempo en el que los reyes, en caso de que están en guerra con algún pueblo, solían salir en campañas, David envió a su general Joab junto al completo ejército israelita en contra de los amonitas a fin de castigarlos y conquistar su capital. El Quetib אכים־ הַמֶּלְ debe ser corregido según el Kerí y la crónica en כים־ הַמֶּלְ. El א inciso es un *mater lectionis* superfluo y probablemente entró en el texto a causa de un error. עַבָדָיו עִמּוֹ «los siervos de David con Joab» no son los soldados o siervos para la guerra puesto que en ese caso כָּל־יִשְׂרָאֵל no debería designar a todo el pueblo escogido para la guerra sino a los oficiales militares del rey, los líderes del ejército y כָּל־יִשְׂרָאֵל designa el ejército de Israel. En vez de אֶת־בְּנֵי עַמּוֹן (a los hijos de Amón) consta en la crónica עַמּוֹן אֶת־אֶרֶץ בְּנֵי (a la tierra de los hijos de Amón), con lo cual se aclara el sentido. Pero אֶרֶץ (tierra) no es necesario, dado que הִשְׁחִית describe generalmente destruir, aniquilar cuando se refiere a personas, p. ej. 1 S. 26:15. רַבָּה Rabá era la capital del territorio de los amonitas (Jos. 13:25) llamado con su nombre completo Rabat de los hijos de Amón o *Rabat-Ammân*, en las ruinas, cerca del Nahr Ammân, *i.e.* la parte alta del rio Jaboc, *vid.* el comentario de Deut. 3:11. La última oración: «*Pero David permaneció en Jerusalén*» indica el cambio a la siguiente narración, el relato del adulterio de David con Betsabé, vers. 2-27 y 12:1-25, el cual sucedió en este tiempo y es incluido aquí, de manera que la conquista de Rabá es narrada después en 12:26-31.

Versículos 2-27. El adulterio de David

Esta profunda caída de David marca un cambio no sólo en la vida personal de este gran rey sino también en la historia de su reinado. Hasta ese punto David se había mantenido libre de pecados de mayor relevancia, mostrando tan sólo fallas y faltas como las mentirillas, actuar como si fuera demente, las cuales son parte de todos los valientes del Antiguo Testamento y que en la situación de ese tiempo no eran consideradas como pecado a pesar de que Dios no las dejaba sin castigo sino que respondía con humillación y castigos de diversas formas. Un ejemplo de un pecado no reconocido que Dios permitía por causa de la dureza de corazón de Israel era la poligamía que controlaba levemente por el mandato divino en Deut. 17:17 de que el rey israelita no podía tener más que cuatro mujeres. Por otro lado era tradición oriental tener un harén completo que representaba el poder de un palacio real. Esta costumbre fue la roca que produjo esta fuerte caída de David que puede ser explicada en base al reinado y que fue la razón por la que David sufrió una serie de humillaciones y castigos divinos. Éstos enturbiaron el resplandor de su reinado a pesar de que al pecado siguió un profundo arrepentimiento.

Vers. 2-5. Al atardecer David se levantó de su lecho en el techo del palacio, *i.e.* después de haber hecho la siesta, y vio a una mujer que se estaba bañando en una fuente con un recipiente de agua, *i.e.* en un patio descubierto de una casa vecina. «*La mujer era de aspecto muy hermoso*». La sensualidad produjo el deseo.

Ver. 3. David mandó a preguntar por ella y se enteró (וַיֹּאמֶר, el mensajero o indefinido: alguien dijo) que era Betsabé, la mujer de Urías heteo. הֲלוֹא como a menudo usado para asegurar algo: ¿No es esta...? El nombre בַּת־שֶׁבַע proviene de בַּת־שָׁוַע, donde ב fue suavizada en ו porque la primera y no la segunda es la forma correcta y original del nombre como se puede observar en 1 R. 1:11, 15, 28. *Eliam* y *Amiel* tienen el mismo significado y la diferencia sólo existe en el cambio de los diferentes componentes del nombre sin poder decidir cuál de las dos formas es la original.

Ver. 4. La noticia de que esa mujer hermosa estaba casada no fue suficiente para apaciguar el deseo carnal surgido en el alma de David. Cuando la pasión ha concebido, da a luz al pecado (Stgo. 1:15). David envió por ella y se acostó con ella. En las palabras «*la tomó y ella vino a él*» no existe indicio alguno de que David hubiera traido a Betsabé al palacio usando algún tipo de astucia o violencia. Más bien indica que obedeció a su orden de ir donde él y no se resistió ante su intención. Por lo tanto Betsabé no juega aquí un rol libre de toda culpa. El hecho de bañarse en un patio de una casa en plena ciudad que no estaba cubierto y que podía ser observada desde los terrados de las casas aledañas más altas no es testimonio de un pudor femenino aunque esto no sucedió con intención como lo afirman algunos comentaristas. Pero la mayor culpa cae en David por cuanto él, a quien el Señor había dado semejante gracia no pudo resistir al deseo de la carne y mandó traer a la mujer. «*Después que ella se purificó de su inmundicia, regresó a casa*». La inmundicia de la relación sexual duraba hasta el atardecer (Lev. 15:18). Betsabé creyó tener que cumplir fielmente con ese mandamiento, ignorando el pecado del adulterio.

Ver. 5. Cuando se dio cuenta de su embarazo lo anunció a David. Este anuncio contiene una exhortación a David de tomar medidas para impedir las consecuencias de este pecado dado que según la ley el adúltero y la adúltera debían morir (Lev. 20:10).

Vers. 6-13. David mandó traer al esposo de Betsabé, a Urías, y le preguntó por el bienestar de Joab, del pueblo y de la guerra, por algún motivo de Joab, bajo quien servía en el ejército situado a las puertas de Ramá. Éste debió haber sido el motivo por el cual David lo mandó traer. Según 23:39 Urías perteneció a los גִּבּוֹרִים de David, *i.e.* tuvo una posición de mando en el ejército. La mención de *Josefo* de que Urías era escudero de Joab, *i.e.* su ayudante no tiene base histórica. Entonces el rey le dijo: «*Desciende a tu casa* (del palacio en Sión a la ciudad donde estaba la casa de Urías) *y lava tus pies*» y le mandó un regalo real tan pronto había salido del palacio. Los israelitas solían lavar los pies después de regresar del trabajo o de algún paseo para comer o descansar. Por eso podemos afirmar que David lo motivó a descansar en su casa. David esperaba que Urías se allegara en una de las noches a su mujer para que después fuera presentado como el padre del niño concebido en adulterio. מַשָּׂאת [regalo] como en Am. 5:11, Jer. 40:5 y Est. 2:18.

Ver. 9. Pero Urías sospechó de la situación. Probablemente la relación de su mujer con David no debió haber pasado tan desapercibida y Urías debió haberse enterado de algo. «*Urías durmió a la entrada de la casa del rey con todos los siervos de su señor* (los que servían en el palacio) *y no bajó a su casa*». Delante o a la puerta de la casa del rey es el patio del palacio o un edificio secundario del palacio real donde vivían los sirvientes del palacio.

Ver. 10. Cuando se lo contaron a David (al día siguiente) dijo David a Urías: «*¿No has venido de hacer un viaje? ¿Por qué no bajaste a tu casa* (como suele hacerse al retornar de un viaje)?»

Ver. 11. Y respondió Urías: «*El arca, Israel y Judá están bajo tiendas, y mi señor Joab y los siervos de mi señor acampan a campo abierto. ¿He de ir yo a mi casa para comer, beber y acostarme con mi mujer? Por tu vida y la vida de tu alma, que no haré tal cosa*». יָשַׁב בַּסֻּכּוֹת estar bajo tiendas es lo mismo que acampar a campo abierto. Urías quiso decir:

Mientras el arca de Yahvé y todo el pueblo están peleando en contra de los enemigos de Dios y del reino, un soldado no debe dedicarse en su casa a la tranquilidad y al placer. En esta respuesta habló abiertamente la conciencia y la responsabilidad que debería motivar a uno que pelea por la causa de Dios y que fue ideal para hundir una espina en el corazón del rey. Pero el alma de David todavía estaba tan envuelata en la intención de purificarse ante los ojos del mundo por las consecuencias de esta transgresión que no sintió esta espina sino que siguió tratando de convencer a Urías de sus intenciones. Le ordenó permanecer en Jerusalén porque quería dejarlo ir al día siguiente.

Ver. 13. Al día siguiente lo convidó a comer y lo embriagó, esperanzado que Urías se abstuviera de su decisión de no ir a su casa y se acostara con su mujer. Pero Urías salió a acostarse en su cama con los siervos del Señor sin bajar a su casa por cuanto conforme al designio y la premeditación divina el pecado de David debía ser público para humillarlo.

Vers. 14-27. Cuando el rey vio que la reticencia de Urías frustraba sus planes decidió cometer un delito aun mayor: escribió una carta a Joab y la envió por mano de Urías al ejército con el siguiente contenido: «*Poned a Urías al frente de la batalla más reñida y retiraos de él, para que sea herido y muera*»[22]. David confiaba en el cumplimiento veraz de su orden de manera que no consideró necesario explicar alguna razón para tal orden.

Ver. 16. La orden del rey fue cumplida por Joab al pie de la letra. «*Cuando Joab asediaba la ciudad puso a Urías en el lugar donde sabía que había hombres valientes* (en las tropas del enemigo)».

Ver. 17. «*Y los hombres de la ciudad salieron y pelearon contra Joab y murieron algunos de los siervos de David y murió también Urías heteo*». El cumplimiento fiel de la orden real no nos permite asumir que Joab pudo saber del asunto o haber escuchado rumores. Como general que no solía tratar con cuidado a sus hombres, quería ser un siervo fiel de su señor para que éste le ayudara en otra ocasión.

Vers. 18-21. Joab envió un mensajero para informar al rey de los acontecimientos sucedidos, indicándole: «*Cuando hayas acabado de contar al rey todos los sucesos de la guerra, si sucede que el furor del rey se encienda* (תַּעֲלֶה subir) *y te dice: «¿Por qué os acercasteis tanto a la ciudad para pelear? ¿No sabíais que dispararían desde el muro? ¿Quién mató a Abimelec, hijo de Jerobaal* (*i.e.* Gedeón, *vid*. el comentario de Jue. 6:32)*? ¿No arrojó una mujer sobre él una muela de molino desde lo alto del muro de manera que murió en Tebes? ¿Por qué os acercasteis tanto al muro?» Entonces le dirás: «También tu siervo Urías heteo ha muerto»*. Joab presupone que David se enojaría por lo informado o al menos que la acción descuidada de Joab habría llevado a la matanza inútil de algunos soldados e instruyó al mensajero a informar en este caso al rey acerca de la muerte de Urías para apacentar su ira. El mensajero debió haber sabido que Urías había caído en desgracia ante el rey. Pero las palabras «también tu siervo Urías heteo ha muerto» pueden ser entendidas y explicadas como si Urías hubiera actuado y avanzado por cuenta propia sin o aun en contra de la orden de Joab y hubiera provocado así la muerte de sus soldados.

Vers. 22s. El mensajero informó a David todo lo que le había ordenado Joab (שָׁלַח con doble acusativo, enviar a alguien con algo, encargar algo a alguien), resumiendo el informe de tal manera, que incluyó la muerte de Urías: «*Y el mensajero dijo a David: Los hombres prevalecieron contra nosotros y salieron al campo contra nosotros, pero los rechazamos hasta la entrada de la puerta. Pero los arqueros tiraron contra tus siervos desde la muralla; y algunos de los siervos del rey han muerto, y también tu siervo Urías heteo es muerto»*. El א en las formas וַיִּרְאוּ הַמּוֹרִאים en vez de הַמּוֹרִים וַיֹּרוּ es una variante arameizante.

Ver. 25. David recibió con calma esta noticia esperada y mandó a decir al mensajero de Joab: «*No tengas pesar por esto, porque la espada devora tanto a uno como al otro; haz más fuerte tu combate contra la ciudad y destrúyela; y tú aliéntale*». La construcción de אַל־יֵרַע con el אֵת obj. es análogo a la construcción de los verbos pasivos con אֵת: No tengo pesar con esto, cf. *Ew*., §277d. כָּזֹה וְכָזֶה *vid*. el comentario de Jue. 18:4 y *Ew*., §105b. David despidió al mensajero con las palabras חַזְּקֵהוּ, aliéntale, para mostrar su confianza en la valentía y persistencia de Joab y de su ejército y en la victoria de Rabá. Con el ver. 26 el relato regresa a su punto inicial. Cuando la mujer de Urías escuchó que su marido Urías había muerto, llevó duelo por su marido (בַּעְלָהּ). Cuando terminó con el duelo David la llevó a su casa y ella fue su mujer y le dio a luz un hijo (que había sido concebido en adulterio). El duelo común de los israelitas duraba siete días (Gen. 50:10; 1 Sam. 31:13). No sabemos si las viudas se enlutaban por más tiempo. En este caso Betsabé no habrá llevado luto más de lo común y David no habría demorado en tomarla como mujer de manera que pudo desposarla antes del nacimiento del niño. El relato de este doble pecado de David cierra con las palabras «*Pero lo que David había hecho fue malo a los ojos del Señor*» introducen el relato siguiente.

Capítulo 12. Natán reprende a David, el arrepentimiento de David y la conquista

El Señor dejó a David vivir casi un año en su pecado antes de enviarle un profeta para que lo reprendiera por su pecado y para que le anunciara su castigo. Esto sucedió por Natán justo después del nacimiento del niño concebido en adulterio, cf. vers. 14s. con 11:27. El fruto del pecado no sólo debía ser visible para imposibilitar que David negara o escondiera su transgresión sino que Dios quería doblar el corazón, quebrantándolo con la tortura de los cargos de conciencia y prepararlo para recibir las palabras de castigo y arrepentimiento de su profeta. Podemos observar claramente esta intención de aplazar la profecía del castigo en el Sal. 32 donde David describe su situación personal durante este tiempo en el cual sintió el dolor durante el tiempo en el que tuvo que ocultar el secreto. En este salmo David alaba la bienaventuranza del pecador perdonado como preparación de todos los temerosos de Dios, después de que su alma había experimentado la alegría y la esperanza del perdón total de sus hechos. También en el Sal. 51, compuesto después de la visita de Natán, se puede observar cómo la declaración del perdón divino que el profeta le reveló a causa del arrepentimiento por su pecado, no quedó adherido al alma sino que primero lo protegió de la desesperación. Y le dió fuerzas para entender completamente su culpa de pecado orando e implorando a Dios para pedir el perdón de ésta para la renovación y forta-

22. «Aquí se puede observar los abismos en los que puede caer el alma que se aleja de Dios y de Su gracia. Este David que en los días de su persecusión no quería usar siquiera medios para defenderse, este preciso David no se avergüenza de usar el mayor delito para cubrir su pecado. ¡Dios mío! ¡Qué fuertes somos cuando permanecemos en ti! Y cuán débiles cuando nos alejamos de ti! Los más grandes santos hubieran realizado las peores acciones si dejaras de protegerlos en algún momento. Quien considera esto abandonará prontamente los pensamientos de seguridad y orgullo espiritual». Biblia de Berlenburgo

lecimiento de su corazón. Las palabras de Natán no habrían rendido tal fruto si el profeta hubiera ido a él enseguida, estando David cegado por su pecado.

Versículos 1-14. Natán reprende a David

Para realizar exitosamente su misión de reprender las injusticias del rey, Natán hace uso de una parábola con la cual obliga al rey a dictar su propia sentencia de muerte. Esta parábola es sencilla y tomada de la vida diaria. En una ciudad vivieron dos hombres, uno de ellos era rico y tenía muchas ovejas y vacas, mientras que el otro era pobre y no poseía nada más que (כִּי אִם אין־כֹּל) un pequeño cordero que había comprado y criado (וַתְחַיֵּהוּ *lit.* mantener con vida) de manera que había crecido junto con él y con sus hijos y era cuidado y amado como si de una hija se tratara. La tradición de tener a los corderos preferidos en la casa como si fuera un perro o un gato aun puede ser observado en los países árabes (cf. *Boch., Hieroz.* I, p. 594, ed. Rosenm.). Un día vino un viajero (הֹלֵךְ camino por viajero) a visitar al hombre rico (לְאִישׁ sin artículo, de manera que la definición surge por el adjetivo הֶעָשִׁיר, rico, cf. *Ew.*, §293[a], p. 741) quien debía ser agasajado. וַיַּחְמֹל וגו y se abstuvo de tomar de sus ovejas o de sus vacas, לַעֲשׂוֹת para preparar (comida) para el caminante que había venido. «*Y tomó el cordero del hombre pobre y lo preparó para el hombre que había venido a él*».

Vers. 5s. David se enojó tanto acerca de la injusticia del hombre rico que en un brote de ira dictó la sentencia: «*Vive el Señor, que ciertamente el hombre que hizo esto merece morir y debe pagar cuatro veces por el cordero*». La retribución cuádruple corresponde a la ley Ex. 21:37. Además el culpable debe morir porque el robo violento de la oveja favorita del pobre correspondía casi al robo de una persona.

Vers. 7ss. La parábola había sido elegida de tal manera que David no podía sospechar que se trataba de él y de su crimen contra Urías. Por eso debió haber sido una conmoción interna al escuchar las palabras del profeta: «*tú eres aquel hombre*» que se referían al rey. Pero así como el pecado es finalizado en la parábola hasta encontrar su motivo, la insaciabilidad del deseo, así el profeta revela en las siguientes palabras de Yahvé, el Dios de Israel: «*Yo te ungí rey sobre Israel y te libré de la mano de Saúl. Yo también entregué en tu seno la casa del Señor y las mujeres de tu señor*». Estas palabras se refieren a la tradición oriental de transferir el harén al sucesor de manera que David había tenido la posibilidad de tomar las mujeres de su antecesor sin que se pueda deducir que David hubiera hecho aquello. Esto no es probable por cuanto según 1 S. 14:50 Saúl sólo tenía una mujer y según 2 S. 3:7 una concubina que Abner tomó para sí. «*Y te dí casa de Israel y de Judá*», *i.e.* todo el pueblo, de manera que hubieras podido tomar doncellas como mujeres. *Wellhausen* descarta correctamente la conjetura de leer אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל (según el sirio) en vez de אֶת־בַּת יִשְׂרָאֵל, dado que «se trata de un cambio atroz» que queda descartado por la oración final. וְאִם מְעַט «*Y si* (todo esto) *hubiera sido poco, te hubiera añadido muchas cosas como éstas*».

Ver. 9. «*¿Por qué has despreciado la palabra de Yahvé haciendo lo malo a sus ojos? Has matado a espada a Urías heteo, has tomado su mujer para que sea mujer tuya, y lo has matado con la espada de los hijos de Amón*». La última oración no contiene una tautología sino que sirve para fortalecer la noción presentada, describiendo detalladamente la manera de dar muerte a Urías. הָרַג asesinar es más fuerte que הִכָּה y el suplemento de חֶרֶב, la espada de los amonitas, los enemigos del pueblo de Dios incrementa más el pecado.

Vers. 10-12. El castigo corresponde al pecado. Primero viene el castigo por el asesinato de Urías: «*Ahora pues, la espada no se apartará de tu casa eternamente, porque me has despreciado y has tomado la mujer de Urías heteo para que sea tu mujer*». עַד עוֹלָם no es de aminorar con un término indefinido de larga duración sino que se debe usar su significado literal. בֵּיתְךָ no designa la casa de David según su permanencia y sus descendientes sino tan sólo en su permanencia bajo David hasta la disolución de ésta con la muerte de David. El cumplimiento del castigo empezó con el asesinato de Amón y alcanzó su final en la ejecución de Adonías (1 R. 2:24s).

Vers. 11s. Pero David había cargado culpa sobre sí a causa del adulterio. Por eso le es renovado por Yahvé: «*He aquí, de tu misma casa levantaré el mal contra ti; y aun tomaré tus mujeres delante de tus ojos y las daré a tu compañero, y éste se acostará con tus mujeres a plena luz del día* (*vid.* su cumplimiento por Absalón en 16:21). *En verdad, tú lo hiciste en secreto, pero yo haré esto delante de todo Israel, y a plena luz del sol*». El doble pecado de David debía recibir un doble castigo. Por el asesinato habrá asesinatos en su familia y por su adulterio sus mujeres sufrirán humillación, ambos juicios de manera reforzada. Tal como su pecado comenzó con adulterio y culminó en asesinato, así se muestra en el castigo la ley de la justa represalia de Amnón, culminando en la violación pública de las concubinas de David por parte de Absalón. Incluso Adonías se unió a esta lista al desear a la sunamita Abisag que había estado en el seno de David para calentar al anciano (1 R. 2:23s.).

Ver. 13. Estas palabras impactaron el corazón de David y rompieron la obstinación de David que lo agobiaba. Declaró al profeta: «*He pecado contra el Señor*». «Las palabras son pocas como sucedió con el recaudador de impuestos en el evangelio (Luc. 18.13). Esto no es una excusa o una explicación o una minimización del pecado. No se está buscando un escondite o un pretexto o debilidad humana. Reconoce su pecado abierta y francamente» (Biblia de Berlenburgo). Natán reacciona a esta franca confesión de su pecado[23]: «*El Señor ha hecho que tu pecado pase* (te ha perdonado). *No morirás. Sólo* (אֶפֶס) *por cuanto con este hecho has dado ocasión de blasfemar a los enemigos del Yahvé, ciertamente morirá el niño que te ha nacido*». נָאֵץ Infin. Abs. Pi'el con Jirek, a causa del sonido similar con el perfecto siguiente, *vid. Ew.*, §240c. גַּם pertenece al siguiente הַבֵּן a pesar de iniciar la apódosis y sirve para resaltar las palabras «ciertamente el niño», cf. *Ges.*, §155,2[a]. El adúltero y asesino David mismo habia merecido la muerte. El Señor le perdonó el castigo de muerte, no por su profundo arrepentimiento, sino por la bondad y dignidad patriarcal por causa de la promesa rendida en 7:11ss. Ésta se basaba en la presuposición de que David no saldría del estado de gracia, no cometería un pecado mortal, sino que aun en los casos más difíciles siempre buscaría la ayuda y el perdón del Señor. Por eso el Señor lo castigó con los juicios mencionados en los vers. 10-12 que caerían sobre él y su casa. Pero dado que su pecado dio ocasión de blasfemia sobre su fe y la de los creyentes a los enemigos del Señor, *i.e.* no sólo a los paganos sino también a los impíos en el pueblo de Israel

23. «El Piska en la mitad del versículo proviene claramente del sentimiento que Natán jamás habría añadido una absolución a semejante reprimenda tan pronto David hubiera usado la expresión חָטָאתִי (he pecado)». Así lo comenta correctamente *Wellhausen* pero deduce erradamente que el cambio de opinión del profeta no debió haber sucedido de un momento a otro. La exhortación de Natán no era resultado de una opinión subjetiva y personal.

el niño concebido en el adulterio y recién nacido debía morir para que por un lado el padre del hijo pagara la culpa de su adulterio y por otro lado fuera tomada con la vida del hijo concebido en adulterio el motivo visible a los blasfemos de seguir blasfemando. Por medio de la muerte de este hijo no sólo debía sentir el dolor sino a la vez debía ver una señal de la bondad divina.

Versículos 15-25. El duelo de arrepentimiento y el nacimiento de Salomón

El castigo mencionado fue llevado a cabo sin tardanza. Cuando Natán regresó a casa, el Señor hirió al niño y éste se puso muy enfermo. La traducción de la Vulgata: *et desperatus est* se basa en una confusión entre ויאנש con נואַשׁ (*Wellhausen* contra *Thenius*).

Vers. 16s. Entonces David rogó a Dios por el niño, ayunó, y pasó la noche acostado en el suelo. וּבָא vino, no al santuario del Señor, cf. en cambio el ver. 20, sino a su casa o a su morada para verter su corazón ante Dios para doblarse ante la mano castigante y rechazó la ayuda de sus siervos que lo querían levantar del suelo y darle de comer. זִקְנֵי בֵיתוֹ [ancianos de su casa] es de interpretar como Gen. 24:2 y se refiere a los siervos más antiguos y de confianza, *honoratissimi ministrorum ejus et qui maximam apud eum auctoritatem obtinebat* [los sirvientes más galardonados y aquellos que tuvieron la mayor influencia en él] (Clericus).

Ver. 18. Cuando el niño murió al séptimo día los siervos de David temieron informarle que el niño había muerto pues se decían: «*He aquí, cuando el niño estaba todavía vivo, le hablábamos y no nos escuchaba. ¿Cómo, pues, vamos a decirle que el niño ha muerto? Puede hacerse daño*», *i.e.* que se haga algo en su dolor.

Vers. 19s. David se dio cuenta de lo que había sucedido y les preguntó si el niño había muerto y ellos le contestaron que sí. Entonces se levantó del suelo, se lavó, se ungió y se cambió de ropa, se deshizo de todas las señales de un dolor de arrepentimiento y de duelo, fue a la morada del Señor (la tienda santa en el Sión), adoró, regresó a su casa y pidió que le pusieran comida y comió.

Vers. 21ss. Cuando los siervos se extrañaron por su actitud dijo David: «*Mientras el niño vivía, yo ayunaba y lloraba pues pensaba* (אָמַרְתִּי, me decía): *Quizás* (מִי יוֹדֵעַ, quién sabe) si *el Señor tendrá compasión de mí y el niño viva. Ahora que ha muerto ¿por qué he de ayunar? ¿Podré hacer que vuelva? Yo iré a él pero él no volverá a mí*». *O. v. Gerlach* comenta correctamente: «En el caso de salvación el niño debía fluir de otra fuente que del amor extraordinario a una criatura. Su intención era evitar el castigo como señal de la ira de Dios para poder ver en la recuperación del niño una prueba de la gracia divina de la reinserción en la relación directa con Dios. Pero al morir el niño David se humilló bajo la poderosa mano de Dios, se dejó bastar por Su gracia sin enlodarse en dolor infructuoso. El Sal. 51 explica esta situación del corazón en la cual no podían estar sus siervos. בַּעֲבוּר ver. 21 significa «mientras tanto». Según el quetib la forma יחנני es imperfecto kal יָחָנֵּנִי lo cual fue sustituido por los masoretas con el Kerí וְחַנֵּנִי perf. con ו consecutivo.

Ver. 23b es circunscrito por Clericus de la siguiente manera: *ibo ad mortuos, mortui ad me non venient* [puedo ir a los muertos pero los muertos no vendrán a mí].

Ver. 24. Y David consoló a su mujer Betsabé y se acostó con ella a lo que ella dio a luz a un hijo que lo llamó Salomón. שְׁלֹמֹה, hombre capaz, cf. 1 Crón. 22:9. David dio ese nombre al niño porque vio en su nacimiento la prenda de que participaba de la paz con Dios y no porque en el momento del nacimiento había terminado la guerra con los amonitas y había paz a pesar de que es muy probable que Salomón naciera justo después de la conquista de la ciudad de Rabá y después de la finalización de la guerra con los amonitas. Su nacimiento sólo es relatado por el contexto temático de lo precedido. En los vers. 24s. el narrador incluyó: «*Y el Señor lo amó y envió por mano de Natán el profeta y llamó su nombre Jedidiah* (*i.e.* amor de Yahvé = amado de Yahvé, por causa de Yahvé)». David no puede ser sujeto de וַיִּשְׁלַח [envió] por cuanto esto no da sentido sino tan sólo *Yahvé*, el sujeto de la oración anterior. שָׁלַח בְּיַד, enviar algo por alguien (cf. Ex. 4:13, e.o.), significa enviar un pedido por alguien o dar un encargo a alguien. El contenido del encargo que Yahvé mandó a David por medio de Natán se puede ver en el siguiente וַיִּקְרָא וגו, y él (Natán, no Yahvé) le puso el nombre (del niño) *Jedidías*. Pero si el sujeto de וַיִּקְרָא es Natán no nos puede extrañar el בַּעֲבוּר יהוה por causa del Señor. La idea es la siguiente: Natán vino a David en nombre de Yahvé y dio a Salomón el nombre de Jedidías por causa de Yahvé, *i.e.* porque Yahvé lo amaba. Este acto fue una confesión de amor de Dios hacia Salomón, por lo cual David podía y debía reconocer que el Señor había bendecido su matrimonio con Betsabé. Por eso Jedidías no se convirtió en el verdadero nombre de Salomón.

Vers. 26-31. Conquista de Rabá y castigo de los amonitas. Cf. 1 Crón. 20:1-3. «*Joab combatió contra Rabá de los hijos de Amón, y conquistó la ciudad real*». עִיר הַמְּלוּכָה la capital del reino es la ciudad con excepción de la acrópolis como muestra el ver. 27 donde la ciudad conquistada es llamada «la ciudad de las aguas». Como se puede observar en las ruinas de Amán, Raba quedaba a ambas orillas del río Ammán (el alto Jaboc) en un valle que estaba delimitado por dos montes poco elevados al norte y al sur y no era más ancha que unos doscientos pasos. «El monte del norte coronado en el lado NO de la ciudad por la fortaleza, la antigua acrópolis que dominaba la ciudad completa», cf. *Burckhardt, Syr.* II, pp. 612ss. *y Ritter, Erdkunde* XV, pp. 1145s. Después de conquistar la ciudad de las aguas Joab envió mensajeros a David con la noticia del éxito del sitio y con la exhortación: «*reúne al resto del pueblo y sitia la ciudad* (הָעִיר, *i.e.* la acrópolis que debía estar muy bien fortalecida) *y tómala, no sea que tome yo la ciudad y se la llame por mi nombre*», *i.e.* que la honra de la conquista me sea dada. Así Lutero en su libre traducción «y yo tenga su nombre».

Ver. 29. «*Conforme a esto David reunió a todo el pueblo*», *i.e.* el resto del ejército que había quedado en Israel y fue a Rabá, peleó contra ella y la tomó. Esto muestra que el ejército de Joab había sido fuertemente diezmado durante el largo sitio y durante la conquista de la ciudad de las aguas.

Ver. 30. Entonces tomó la corona de su rey (מַלְכָּם, del rey de los cananeos) de la cabeza de su rey que había sido capturado o matado durante la conquista. El peso de esta era de «un talento de oro y tenía una piedra preciosa» como lo presenta el cronista incluyendo correctamente בָּהּ. El talento hebreo (= tres mil siclos) corresponden a 83,5 libras desdnerianas. Una corona de ese peso difícilmente habría sido posible tener en la cabeza, aun por poco tiempo y seguramente David no se la habrá puesto, no como lo expresa וַתְּהִי עַל־רֹאשׁ דָּוִד [y la puso sobre la cabeza de David]. Por eso debemos suponer que la corona no fue pesada sino que sólo fue una estimación demasiado alta. Además David sacó botín de la ciudad en grandes cantidades.

Ver. 31. Pero a los habitantes hizo ejecutar cruelmente. «*Los cortó con sierras y con trillos de hierro y con hachas de hierro*». וַיָּשֶׂם בַּמַּגְרֵה los puso en la sierra no tiene sentido y sin duda debe constar en vez de וַיָּשַׂר la palabra וַיָּשַׂר (de שׂוּר) conforme a la crónica: los cortó en dos. וּבְמַגְזֵרוֹת הַבַּרְזֶל

«y con instrumentos de corte de hierro. No es posible definir mejor el significado del απ. λέγ. מַגְזֵרוֹת. La traducción común «hachas», se basa en el hecho de que גָּזַר [cortar, talar] se usa para designar en 2 R. 6:4 la tala de árboles. La palabra de la crónica וּבַמַּגְרוֹת es un error ortográfico evidente por cuanto le antecedió el בַּמַּגְרָה «con la sierra». La interpretación de la siguiente organización también es controvertida: וְהֶעֱבִיר וגו, por cuanto el texto no es seguro y los masoretas leen en vez del Quetib במלכן el Keré בַּמַּלְבֵּן: «y los hizo pasar por hornos de ladrillos», *i.e.* los quemó en hornos de ladrillo como lo tradujeron la LXX y la Vulgata. *Thenius*, en cambio, defiende el Quetib, aludiendo a la explicación de Kimchi: *traduxit eos per Malchan i.e. per locum, ubi Ammonitae filios suos comburebant idolo suo* [Los dirigió por el Malcan, *i.e.* por el espacio por el cual los amonitas quemaban a sus hijos en honor a su ídolo], según lo cual *Thenius* sugiere cambiar בְּמַלְכָּן en בְּמַלְכָּם o en בַּמֹּלֶכֶם «los sacrificó en su ídolo Moloc». Pero esta explicación no puede ser aceptada, no sólo por la arbitrariedad del cambio del texto sino también por no estar justificada semánticamente. El dicho הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ לְמֹלֶךְ hacer pasar a alguien por el fuego para Moloc (Lev. 18:21) es muy diferente a הֶעֱבִיר בַּמֹּלֶךְ hacer cruzar por el Moloc, un término que no existe. Además no es posible éntender cómo puede haber un castigo de la idolatría flagrante al incinerar a los amonitas en la imagen de Moloc, dado que la adoración de los amonitas consistía justamente en la incineración de niños. En cuanto al proceder no es posible aplacar el violento proceder con los prisioneros, cambiando la interpretación de las palabras en la sentencia de realizar trabajos forzosos con sierras, trillos de hierro y con hachas de hierro (*Danz*, e.o.). Las palabras del texto no dicen que *todos* los habitantes de Rabá fueron matados tan violentamente. הָעָם אֲשֶׁר בָּהּ (sin כל) se refiere sin duda sólo al ejército capturado, a lo sumo a los habitantes masculinos de la acrópolis de Rabá que debió haber consistido en guerreros. Además David sólo vengó las crueldades realizadas por los amonitas a sus enemigos que según Am. 1:13 abrieron los vientres de las mujeres encinta y según 1 S. 11:2 su rey Nahas quería hacer un tratado de paz con los habitantes de Jabes, con la condición de que se extirpara el ojo derecho a cada habitante. Esto muestra que los amonitas querían aniquilar a Israel. «*Así hizo a todas las ciudades de los hijos de Amón*», *i.e.* con las ciudades fortificadas que peleaban contra Israel. Después de finalizar esta guerra David regresó con todo el pueblo a Jerusalén. La guerra sirio-amonita que también estuvo relacionada con la edomita era la más difícil y la última gran guerra bajo el mando de David.

Capítulo 13. El incesto de Amnón y el fratricidio de Absalón

Los juicios anunciados a David por causa de su pecado con Betsabé empezaron a cumplirse sobre él y su casa, y fueron inferidos por pecados y rebeliones de sus hijos. El culpable de estos fue David, en parte por su tierna tolerancia y en parte por el mal ejemplo dado a sus hijos. Creciendo sin la disciplina paternal bajo el cuidado de sus diversas madres que además se celaban la una de la otra, los hijos siguieron sus deseos carnales y planes ambiciosos lo cual conllevó a una serie de delitos y crímenes que por poco le costaron el trono y la vida al rey. El primero fue Amnón, el hijo mayor de David, quien violó a su hermana Tamar (vers. 1-22). El hermano de la violada, Absalón, vengó esta acción mediante el asesinato vil de Amnón a lo cual tuvo que huir donde su suegro a Gesur (vers. 23-29).

Versículos 1-22. El pecado de Amnón

Los siguientes acontecimientos son ubicados por lo general en el tiempo de la guerra amonita con las palabras וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן (y sucedió después de esto) y no pueden haber sucedido antes del vigésimo año de su reinado por cuanto David desposó a Maaca, la madre de Absalón y Tamar, cuando fue proclamado rey en Hebrón (*vid.* el comentario de 3:3). *Amnón*, el hijo mayor de David, nacido de la jezreelita Ahinoam (3:2) amaba a la hermosa hermana de su hermanastro Absalón, Tamar, de manera que enfermó por amor porque no podía acercársele por ser ésta virgen.

Vers. 1 y 2 forman una sola oración, וַיֵּצֶר continúa con el וַיְהִי; las palabras וּלְאַבְשָׁלוֹם (y Absalón) hasta בֶּן־דָּוִד (hijo de David) son una oración circunstancial. וַיֵּצֶר *lit.* «Amnón tuvo miedo hasta enfermar», *i.e.* se desconsoló totalmente y no: «se hizo el enfermo» (Lutero) porque esto lo hizo después del consejo de Jonadab, ver. 5. הִתְחַלּוֹת ponerse enfermo aquí: enfermar, mientras que en el ver. 5: fingirse enfermo. La oración כִּי בְתוּלָה הִיא (porque era virgen) se debe combinar con lo siguiente: porque era virgen y le parecía difícil hacerle cosa alguna. La castidad virginal de Tamar fue obviamente un obstáculo imposible de vencer para su deseo voluptuoso.

Vers. 3-5. Su primo Jonadab, un hombre muy inteligente, le preguntó por el motivo y le dio el consejo de cómo alcanzar la satisfacción de su deseo. En 1 S. 16:9 שִׁמְעָה (Simea) es llamada שַׁמָּה (Sama).

Ver. 4. «*¿Por qué estás tan deprimido* (דַּל, flaco, escuálido, sobre todo demacrado), *hijo del rey, mañana tras mañana?*», *i.e.* día a día. בַּבֹּקֶר es usado por cuanto en la mañana se puede observar de mejor manera la escualidez de una persona (*Thenius*). El consejo del ver. 5: «*acuéstate en la cama y finge estar enfermo. Cuando tu padre venga a verte dile: «Te ruego que dejes que mi hermana Tamar venga y me dé algún alimento para comer, y que prepare la comida delante de mí para que yo la vea y la coma de su mano*». Éste fue un astuto consejo por cuanto la escualidez de Amnón apoyaba su fingimiento de enfermedad y era de esperar que el tierno padre aceptaría la petición por cuanto ésta podía explicarse en base a los deseos alimenticios de personas enfermas a veces difíciles de satisfacer.

Vers. 6ss. Amnón siguió este consejo y pidió a su padre, cuando éste vino para informarse de su estado de salud, que viniera su hermana y preparara delante suyo la comida, la cual cumplió con este deseo. לָבַב es denom. de לְבִבוֹת, freir/guisar buñuelos (en forma de corazón). לְבִבוֹת es un buñuelo que alentaba el corazón, un tipo de panqueque que podía ser hecho en pocos minutos. Este pasaje deja en claro que los hijos del rey vivieron en diferentes casas. Probablemente cada esposa del rey vivía con sus hijos en una parte separada del palacio.

Vers. 9ss. «*Y tomó la sartén y virtió* (lo preparado) *delante de él*». En las versiones antiguas מַשְׂרֵת es traducido con sartén o cacerola; LXX: τήγανον, Cald. מַסְרִיתָא, sartén. La etimología es imprecisa. Pero Amnón se rehusó a comer; como un paciente renitente ordenó a todos los hombres a salir del cuarto y pidió a Tamar llevarle la comida a la alcoba para comer de su mano. «*Cuando ella se las llevó para que comiera, él le echó mano, y le dijo: Ven, acuéstate conmigo, hermana mía*».

Vers. 12s. Tamar trató de evadir este deseo señalando la maldad: «*No, hermano mío, no abuses de mí, porque tal cosa no se hace en Israel; no cometas esta insensatez*». Las palabras nos recuerdan a Gen. 34:7 donde נְבָלָה (insensatez) es usado por primera vez para describir el pecado del incesto. Este pecado es incompatible con el llamado y la santidad de Israel, cf. Lev. 20:8ss. «*A dónde iría yo con mi*

deshonra?» *i.e.* en todo lugar me acompañaría la vergüenza y el desprecio. «*Y tú serías como uno de los insensatos de Israel*». Las consecuencias para ambos. Las siguientes palabras de Tamar: «*Ahora pues, te ruego que hables al rey, que él no me negará a ti*» contradicen la ley que prohíbe matrimonios entre hermanos de sangre (Lev. 18:9, 11; 20:17) pero no demuestran que las leyes del Levítico todavía no existieran en ese tiempo, ni siquiera presuponen el desconocimiento de Tamar en cuanto a estas leyes. Tal como Clericus comentó, Tamar dice esto sólo *ut e manibus ejus quacunque ratione posset elaberetur; ne spem omnem nuptiarum negando hominem ad stuprum magis accenderet* [para impedir que se enojara más y llevarlo así a pecar y tomar de ella toda esperanza de contraer nupcias][24]. Por lo tanto no se puede deducir siquiera de estas palabras que ella pensó que el rey pudiera dispensar aquella ley.

Ver. 14. Pero Amnón no quiso escuchar su voz sino que la forzó, debilitó y se acostó con ella (יִשְׁכַּב אֹתָהּ y no «se acostó al lado de ella» por cuanto el acusativo אֹתָהּ no puede estar por el עִמָּהּ en el ver. 11).

Vers. 15-23. Apenas Amnón calmó su deseo animal su amor se transformó en odio hacia la violada, odio que fue mayor que su amor (anterior), de manera que le ordenó que se levantara y se fuera. Este cambio de emociones ampliamente analizado por psicólogos y confirmado en un sinnúmero de experiencias es una prueba contundente de que la lascivia no es amor sino tan sólo la satisfacción del instinto sexual animal.

Ver. 16. Tamar respondió: «*No, porque esta injusticia que me haces, echándome fuera, es mayor que la otra que me has hecho*», *i.e.* no añadas a la injusticia que me has hecho una mayor al echarme de delante de ti. Ésta parece ser la única explicación del difícil אֶל־אֹדוֹת que sólo puede ser justificado, añadiendo תְּהִי. Así lo explicaron *von Maurer* y *Dietrich* en *Ges. Lex.* bajo אדות[25]. Tamar afirma que el rechazo es la injusticia mayor porque se debía creer que hubiera sido culpable de algo aborrecible, que permitió tal pecado aunque era totalmente inocente y sólo hizo lo que le mandaba el amor para con su hermano enfermo, sin poder pedir ayuda en el momento de la violación por parte de su hermano (según Deut. 22:27) dado que Amnón había ordenado que los siervos abandonaron el cuarto y Tamar no podía esperar de éstos algún apoyo.

Ver. 17. Amnón llamó al criado que le servía y le ordenó echar a ésta (זֹאת, la hermana violada) y cerrar la puerta detrás de ella de manera que pareciera que Tamar le hubiera querido convencer de alguna maldad.

Ver. 18. Antes de narrar la ejecución de la orden el narrador incluye el comentario: «*Ella* (Tamar) *llevaba un vestido de manga larga* (כְּתֹנֶת פַּסִּים, *vid.* Gen. 37:3) *porque así se vestían con túnicas las hijas vírgenes del rey*». מְעִילִים es acusativo de תִּלְבַּשְׁנָה y el sentido es: las hijas del rey que eran vírgenes, llevaban vestidos de manga larga como túnicas. El כְּתֹנֶת פַּסִּים no era un vestido común sino que era llevado sobre el simple כְּתֹנֶת (túnica) y era usado en vez del vestido sin mangas (מְעִיל). A pesar de esta vestimenta que identificaba a la hija del rey, el siervo de Amnón trató a Tamar como a una prostituta común que se echa de la casa.

Ver. 19. Y Tamar se puso ceniza sobre la cabeza, rasgó su vestido de manga larga como prueba del dolor por la vergüenza sufrida, puso su mano en su cabeza como señal de un pecado que estaba sobre ella cual mano de Dios (*Thenius*), cf. Jer. 2:37 y se fue gritando, *i.e.* lamentándose en voz alta.

Ver. 20. Entonces, cuando ella llegó a casa en ese estado le dijo su hermano Absalón: «*¿Ha estado contigo tu hermano Amnón?*» הָיָה עִמָּךְ es un eufemismo para describir lo sucedido (cf. Gen. 39:10) y lo cual Absalón no tardó en suponer. «*Guarda silencio ahora, hermano mío; ¡tu hermano es! No se angustie tu corazón por este asunto*». Absalón tranquilizó a la hermana porque había decidido vengar la vergüenza de ella sin querer mostrar su plan de venganza. Así se quedó Tamar en casa de su hermana וְשֹׁמֵמָה (desconsolada), *i.e.* como una cuya alegría vital había sido destruida. No se puede afirmar que שֹׁמֵם signifique «sólo».

Vers. 21s. Cuando David «escuchó todas estas cosas» se enojó mucho. Pero Absalón no habló con Amnón ni bien ni mal (Gen. 24:50), *i.e.* no cruzó palabra con él porque lo odiaba por haber violado a su hermana Tamar. La LXX añadió después de las palabras וַיִּמְחַר לוֹ מְאֹד (David se enojó mucho) las palabras καὶ οὐκ ἐλύπησε τὸ πνεῦμα Ἀμνὼν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἠγάπα αὐτόν, ὅτι πρωτότοκος αὐτοῦ ἦν (y el espíritu de Amnón, no su hijo, no entristeció porque le amaba porque era su primogénito). Estas palabras parecen indicar el motivo correcto por el cual David no castigó el pecado de Amnón que en sí debía ser castigado por la ley con la muerte (Lev. 20:17). En el fondo no es más que una suposición subjetiva del traductor alejandrino, según el cual *Thenius*, *Ewald* y *Wellhausen* quieren enmendar el texto sin poder explicar la falta de éste en el texto masorético. El hecho de que David sólo se enojara por el suceso sin exigir consecuencia alguna se debe a la propia conciencia de culpabilidad dado que él mismo lo provocó por su adulterio y principalmente por su débil amor y tolerancia hacia sus hijos. Esta debilidad produjo fruto amargo.

Versículos 23-39. Venganza y huida de Absalón

Absalón pospuso su venganza durante dos años completos (לִשְׁנָתַיִם יָמִים). Después de este tiempo celebraba la trasquilación que era una fiesta alegre (*vid.* 1 Saúl. 25:2,8) en Baal-Hazor que está junto a Efraín donde tenía una finca. *Baal-hazor* aun no ha sido ubicada. El comentario: «*que estaba cerca de Efraín*» (*juxta Ephraim* según el *Onomasticón*, s.u. Baalasor) no dice nada acerca de la ubicación porque en el Antiguo Testamento no consta información alguna acerca de una ciudad de nombre Efraín sino tan sólo (עֶפְרוֹן, 2 Crón. 13:19) y Jos. 15:9 (monte Efrón) que según el Kerí עֶפְרֵן en 2 Crónicas es identificada con nuestro עפרים y con la ciudad Ἐφραΐμ en Jn. 11:32. Conforme a esto *v. Raumer* (*Paläst.*, p. 149) supone que Baal-hazor se encuentra a unas cinco millas romanas al NO de Belén. *Ewald* y otros identifican a Baal-hazor con el Hazor de Benjamín (Neh. 11:33) cuya situación todavía no ha sido ubicada y que sólo es asumida por *Robinson* en el Tell Asûr. La información siguiente, de que Absalón invitara a todos los hijos del rey a la fiesta se adelanta un poco a la narración de los sucesos.

Ver. 24. Absalón invitó al rey mismo, junto a sus funcionarios reales y se limitó a invitar a los hijos del rey cuando éste no aceptó la invitación de su príncipe.

---

24. Así lo comenta *Josefo* Ant. VII, 8,1: ταῦτα δ' ἐλεγε, βουλομένη τὴν ὁρμὴν ἄυτοῦ τῆς ὄρέξεως πρὸς τὸ παρὸν διαφυγεῖν [Dijo estas cosas para eludir la pasión violenta en el momento].

25. La conjetura de *Thenius*, la cual *Wellhausen* trata de apoyar con la Itala, fue refutada por *Böttcher* sin presentar alternativa alguna. No podemos asumir la enmendación propuesta אֶל אדות מָה por cuanto no solo es imposible la inclusión del מָה sino también el hecho de que אֶל־אדות no se use como sustituto de עַל־אדות. Además las palabras (por causa de esta injusticia) carecen de significado. Por este motivo semántico tampoco podemos apoyar la suposición de *Erdmann* de que Tamar no hubiera podido terminar su oración porque fue interrumpida por Amnón. La oración debía haber sido: Por causa de esta injusticia, que es mayor a todo lo demás que me has hecho, que me echaras... pero él no quiso oirla».

Ver. 25. El rey no aceptó la invitación porque no quería ser carga para Absalón. A pesar de la insistencia de Absalón no quiso ir pero lo bendijo, *i.e.* le deseó lo mejor para la fiesta (בָּרַךְ como en 1 Sam. 25:14).

Ver. 26. Entonces dijo Absalón: וְלֹא יֵלֶךְ־נָא «*Pues si no vas te ruego que dejes ir a mi hermano Amnón con nosotros*». El rey tampoco quiso permitir eso. No podemos decir con seguridad si lo hizo por desconfianza dado que finalmente cede ante la petición de Absalón y permite que Amnón vaya con los demás hijos del rey. Debido al tiempo transcurrido desde aquella infamia de Amnón sin que Absalón hubiera mostrado ningún tipo de venganza, David probablemente se sintió seguro por lo cual no temió nada. Pero este largo aplazamiento de la venganza para asegurar el éxito de la misma, es típico en los orientales.

Ver. 28. Absalón ordenó a sus siervos matar sin temor a consecuencia alguna a Amnón, cuando éste hubiera alegrado su corazón por el vino y cuando Absalón les dijera que lo hicieran, por cuanto él lo había ordenado. La festividad y el banquete son subordinados al motivo principal de la narración y el suplemento en la LXX: καὶ ἐποίησεν Ἀβεσσαλὼν κατὰ τὸν πότον τοῦ βασιλέως (e hizo Absalón festín según el festín del rey) después del ver. 27 no es nada más que una glosa explicativa formada en base a 1 S. 25:36. En las palabras «*¿no os lo he mandado yo?*» se puede observar que Absalón quiere tomar sobre sus hombros toda responsabilidad.

Ver. 29. Los siervos cumplieron con lo ordenado a lo cual los hijos del rey huyeron cada uno sobre su mulo.

Ver. 30. Cuando todavía estaban de camino llegó el rumor de la acción de Absalón al rey y, como suele suceder en aquellos casos, con extremada exageración: «*Absalón ha dado muerte a todos los hijos del rey y no ha quedado ni uno de ellos*».

Ver. 31. Aterrado por este hecho el rey rasgó sus vestidos, se sentó en el suelo y todos sus criados (del palacio) estaban parados a su lado con los vestidos rasgados. Así lo interpreta correctamente *Böttcher* (*neue exegetisch kritische Aehrenlese*) por cuanto נָצַב a menudo tiene el significado de estar parado sin moverse, p. ej. Num. 22:23s. Ex. 5:20, e.o.

Ver. 32. Entonces dijo Jonadab, el mismo que había ayudado a Amnón a cometer el delito: «*Mi señor no diga* (*i.e.* no piense) *que han dado muerte a todos los hijos del rey pues sólo ha muerto Amnón porque había sido puesto en la boca de Absalón en el día en el que violó a su hermana Tamar*», *i.e.* se lo podía observar en su boca (la venganza de Amnón) o: se lo podía observar en sus acciones. חִיְּתָה שִׂימָה: Era algo determinado, cf. Ex. 21:23. El sujeto, la acción, *i.e.* la muerte planeada de Amnón se puede suplir con facilidad del contexto. כִּי אִם en su significado no, sino (ver. 23) no es dudoso. En la idea está la negación: El rey no se lo tome a corazón que se diga: «*Todos los hijos del rey están muertos; no es así sino tan sólo...*». Tal parece que Jonadab parece estar hablando sólo conforme a suposiciones porque no está seguro de lo que dice. Como hombre inteligente habrá escuchado algunas palabras de boca de Absalón que le hicieron estar seguro de ello.

Ver. 34. «*Y Absalón huyó*». Esta indicación se conecta al ver. 29. Cuando los hijos del rey huían en sus mulos Absalón también huyó. Los versículos intermedios 30-33 son una incisión en la cual el narrador relata inmediatamente la impresión que creó el rumor del hecho de Absalón en el rey y su alrededor. La aparente posición errada de esta indicación puede explicarse a partir del hecho de que la huida de Absalón fue antes de la llegada de los hijos del rey donde su padre. El cambio textual con el que *Böttcher* quiere excluir estas indicaciones por su aparente posición errada se muestra equivocada por el hecho de que las informaciones acerca de la huida de Absalón no podía faltar porque en los vers. 37 y 38 se remite a ello. Asimismo los intentos de cambio de *Thenius* y *Wellhausen* han realizado en los vers. 34 y 37s. y sólo muestran que estos críticos no han entendido el plan que el historiógrafo planea seguir. Éste es el siguiente: al relato del asesinato y la consiguiente huida de los demás hijos del rey (ver. 29) sigue la mención del rumor que precedía a los que huían y que llegó de manera exagerada a oídos del rey, produciendo el resultado conocido en el rey y sus acompañantes así como la corrección por Jonadab (vers. 30-33). A esto le sigue la información que Absalón había huido y el relato de la llegada de los hijos del rey donde David (vers. 34-36) continuando el relato con la mención del destino de la huida de Absalón, el duelo constante de David y la duración del exilio de Absalón (vers. 37 y 38) y finalmente un comentario acerca del comportamiento de David respecto al fugitivo Absalón (ver. 39). La afirmación de Jonadab de que sólo murió Amnón le fue confirmado prontamente al rey.

Ver. 34. El joven que estaba de atalaya, *i.e.* el que estaba vigilando el regreso de los invitados a la fiesta «levantó sus ojos y vio», *i.e.* observó a lo lejos «mucha gente viniendo por el camino que estaba detrás de él a un lado del monte». מִדֶּרֶךְ אַחֲרָיו ἐν τῇ ὁδῷ ὄπισθεν αὐτοῦ (LXX), *per iter devium* (*Vulg.*) tiene un significado oscuro y אַחַר (detrás) probablemente sirva como mención del sector occidental: del camino que iba a espaldas del atalaya, *i.e.* al occidente de su ubicación. Asimismo el siguiente הָהָר מִצַּד tiene un significado impreciso por cuanto no se nos da la ubicación del atalaya de manera que bien puede referirse a un monte al noroeste como también al oeste de Jerusalén[26]. En el momento en el que el atalaya avistó la masa de personas dijo Jonadab al rey (ver. 35): «*He aquí, son los hijos del rey que vienen; conforme a la palabra de tu siervo, así ha sucedido*».

Ver. 36. Apenas Jonadab había dicho esto llegaron los hijos del rey y se lamentaron en voz alta relatando lo sucedido, a lo cual también el rey y todos los oficiales reales irrumpieron en llanto.

Ver. 37. Sólo Absalón había huido y se había refugiado donde Talmai, hijo de Amiud, rey de Gesur. Estas palabras forman una oración circunstancial que el narrador incluye como paréntesis para definir con mayor detalle el término «l*os hijos del rey*». Si se identifica estas palabras como paréntesis el siguiente וַיִּתְאַבֵּל no causa dificultades por cuanto se puede añadir el sujeto «David» a partir del previo הַמֶּלֶךְ וגו. A la afirmación de que David lloró por su hijo (Amnón) toda su vida sigue simplemente la descripción de la huida de Absalón en ver. 28 y la sedentización en Gesur por el lapso de tres años. La repetición de la huida de Absalón a Gesur se debe a la típica narrativa hebrea. *Talmai*, el rey de Gesur, era el padre de Maaca, la madre de Absalón (3:3). La LXX consideró necesario mencionarlo explícitamente incluyendo εἰς γῆν Χαμαχαάδ (ο γήν Μαχάδ).

---

26. La LXX presenta aquí un sinnúmero de suplementos. Primero incluyen después de ἐκ πλευρᾶς τοῦ ὄρους (מִצַּד הָהָר, a sus espaldas del lado del monte) la descripción detallada ἐν τῇ καταβάσει [al bajar]. Además presentan el siguiente suplemento el atalaya vino y anunció al rey:"Ανδρας ἑώρακα ἔκ τῆς ὁδοῦ τῆς ὠρωνῆν (?) ἐκ μέρους τοῦ ὄρους [he visto varones del camino de Oronén, de parte del monte], a fin de detallar el camino por el que venían los hijos del rey y para llenar una laguna asumida en el relato. Pero no consideraron que este suplemento no combina con lo dicho en el ver. 35: Y Jonadab dijo al rey: he aquí son los hijos del rey que vienen. Si el atalaya ya había avisado al rey la venida de sus hijos Jonadab no hubiera tenido la necesidad de repetirlo. Podemos deducir claramente que los suplementos de la LXX no son más que glosas que parten de presunciones subjetivas que no dan lugar a ningún tipo de cambio textual.

Ver. 39. «*Y el rey David se abstuvo de ir donde Absalón porque se había consolado por la muerte de Amnón*». Para traducir la primera oración tan difícil asumimos para וַתִּכַל el significado de כָּלָא por cuanto כלה y כלא a menudo intercambian las formas y la 3. pers. Fem. es un neutro impersonal de manera que el sujeto no es precisado y debe ser tomado del contexto: la huida de Absalón a Gesur y su estancia allí abstuvo a David de ir en pos de Absalón. Con el tiempo se mitigó su dolor por la muerte de Amnón. צאת אֶל־אַבְשָׁלוֹם tiene un significado hostil como en Deut. 28:7 salir para castigarlo a causa de su transgresión. El כִּי delante de נִחַם se podría traducir con «sino» como después de una oración negativa por cuanto la oración principal incluye una negación: No salió contra Absalón *sino* que se consoló. Esta interpretación no contradice la semántica sino que también se adapta al contexto, tanto al anterior como al posterior. Los demás intentos de interpretación no pueden ser justificados o no dan un sentido entendible. La versión judía (cald. y rabinos): David ansiaba (*lit.* su alma anhelaba) ir donde estaba Absalón, *i.e.* para verlo o visitarlo se encuentra en franca contradicción con el proceder de David para con Absalón en el cap. 14, como lo demostró claramente *Gusset* (*Lex.*, pp. 731ss.). Éste lo volvió a ver después de dos años de estar en Jerusalén cuando Joab lo llevó a Jerusalén con un engaño (14:24, 28). La traducción de Lutero (y el rey dejó de salir en pos de Absalón) no sólo es contradictoria al femenino תִּכַל sino también es imposible por cuanto no se relata nada acerca de alguna persecusión de David a no ser que se quiera eliminar esta dificultad con *Thenius*, alterando el texto en וַיִּכַל. No vemos la necesidad de refutar otros intentos de enmendación del texto.

Capítulo 14. El regreso de Absalón y su reconciliación con el rey

Dado que David no había levantado el exilio de Absalón aun después de haberse consolado por la muerte de Amnón, Joab intentó organizar un regreso impune de éste engañando al rey (1-20). Cuando esto hubo funcionado logró reconciliarlo con el rey (vers. 21-33). Joab había querido realizar este plan por causa de su amor personal hacia Absalón pero seguramente lo habrá hecho porque Absalón tenía la mejor opción a ser el sucesor de David y Joab esperaba protegerse de la mejor manera ante el castigo del asesinato alevoso. Pero el resultado de la situación acabó con todas sus esperanzas. Absalón no ocupó el trono, Joab escapó al castigo y David fue finalmente castigado por su debilidad e injusticia.

Vers. 1-20. Cuando Joab se dio cuenta de que el corazón del rey se había tornado en contra de Absalón ordenó que se le trajera una mujer de Tecoa para conseguir el perdón de Absalón.

Ver. 1 es interpretado por la mayoría de los comentadores según la versión siria y la vulgata de la siguiente manera: Joab comprendió que el corazón del rey que se había tornado en contra de Absalón estaba volteándose hacia él. Pero esta afirmación no puede ser justificada idiomáticamente ni coincide con el contexto. לֵב está conectado con עַל sin existir un verbo en medio, de manera que hay que suplir el verbo הָיָה. Como *Gusset*, p. 733 comenta, esta combinación sólo vuelve a aparecer en Dan. 11:28 donde עַל tiene el significado *contra*. En cambio no es factible afirmar con *Maurer* y *Thenius* que si David hubiese permanecido en enemistad hacia Absalón la palabra *comprendió* parecería superflua. No se puede deducir el motivo por el cual Joab no sólo debió haber reconocido el sentir amable sino también el hostil de David. En cambio si Joab hubiera registrado la simpatía creciente hacia Absalón no habría necesitado de la mujer de Tecoa para cambiar la consciencia de David a fin de permitir el retorno de Absalón. Además David no le hubiera prohibido por dos años a Absalón ver el rostro del rey después de permitirle regresar (ver. 24). Tecoa, la ciudad natal del profeta Amós, la Tecoa actual, está situada a dos horas al sur de Belén, *vid.* el comentario de Jos. 15:59 (LXX). La mujer sabia debía vestirse de luto como una mujer que durante muchos días había estado de duelo por un muerto (הִתְאַבֵּל simular estar de duelo) y presentarse en el atuendo ante el rey y decirle las palabras que le daba a decir Joab.

Ver. 4. La mujer cumplió con su encargo. Los antiguos traductores tradujeron וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה [y dijo la mujer] con «y la mujer vino al rey» cual si hubieran leído וַתָּבֹא [vino]. Esta variante se encuentra en unos treinta códices analizados por *de Rossi* por lo cual es visto por *Thenius* y por la mayoría de los críticos como original. Pero *Böttcher* aclara con justa razón: «ותאמר no puede haber resultado de ותבא por corrupción textual. Mucho menos por haber sido alterada». Pero este comentario totalmente correcto no puede apoyar la conjetura que *Böttcher* basa en ésta, que en el texto hebreo desaparecieron las líneas completas de lo que había dicho la mujer de Tecoa a Joab antes de subir donde el rey por cuanto no tenemos ninguna traducción antigua que ofrezca otro texto que el del texto masorético. Por lo tanto debemos considerar a וַתֹּאמֶר como original y explicarlo a partir de un Hysteronproteron, originado a partir del hecho de que el narrador trató de corregir inmediatamente lo que la mujer había dicho al rey. Pero consideró necesario mencionar el postramiento de la mujer de Tecoa y después de esto seguir con el repetido וַתֹּאמֶר con lo relatado: «*¡Socorro, oh rey!*».

Vers. 5ss. Al ser preguntada por el rey «*¿Qué te sucede?*» la mujer relató el problema fingido que le había acontecido: Era una viuda y sus dos hijos se habían peleado en el campo. Dado que nadie había intervenido el uno había dado muerte al otro. Por eso se había alzado toda la familia y demandaba la entrega del asesino para hacer cumplir la venganza, o sea que querían aniquilar el heredero y borrar la familia que le quedaba para poder dejar a su esposo nombre o sucesores en la tierra. El sufijo en וַיַּכֵּהוּ con objeto posterior: Lo hirió al otro (ver. 6) se debe a la amplitud del idioma común, *vid.* el comentario de 1 Sam. 21:14. No hay motivo para cambiar el texto por la variante en וַיַּכּוּ (*Ew.*, §252[a] y *Thenius*) por cuanto el sufijo וּ junto a los verbos ל״ה no sucede muy a menudo pero no es erróneo. Además el plural וַיַּכּוּ no coincide con el contexto. Tampoco se debe cambiar וְיָשִׂימוּ en וְיָשִׂימוּדוּ según sugieren el sirio, árabe, *Michaelis* y *Thenius* por cuanto la mujer habría presentado a sus familiares como personas malas si les hubiera hecho decir también queremos repartir al heredero. La mujer quería presentar el plan de los familiares de realizar la venganza de forma desagradable a fin de conseguir ayuda del rey. Con las palabras וְכִבּוּ habla en su nombre para convencer al rey del peligro que corría su familia a fin de que el rey se animara a ayudar: «*Así extinguirán el ascua que me queda*». נַחֲלָת es usado como imagen (igual que τὸ ζώπυρον, carbón encendido, con el cual se puede prender fuego) para describir el último resto. לְבִלְתִּי שׂוֹם no poniendo a mi marido nombre ni remanente (*i.e.* descendiente).

A pesar de que esta historia se diferencia del caso de Absalón por cuanto éste no mató a su hermano en una pelea y ningún vengador clama por su muerte y sólo se parece a éste porque se trata del castigo de homicidio. Pero la historia debía ser descrita de esta manera a fin de que David no se diera cuenta de la intención y decidiera

por misericordia hacia la mujer que estaba siendo usada para cambiar el corazón de David.

Ver. 8. El plan surtió efecto. El rey respondió a la mujer: «*Ve a tu casa y daré órdenes respecto a ti*», *i.e.* daré las órdenes necesarias para que tu hijo no muera a manos de los vengadores. Ésta sentencia del rey fue totalmente justa. En caso de que los hermanos se hubieran peleado y el uno hubiera dado muerte al otro en el fragor de la batalla el homicida debía ser protegido ante la venganza de los familiares por cuanto no se podía asumir un asesinato. Estas palabras no podían ser aplicadas al comportamiento de David para con Absalón. Por eso la mujer siguió diciendo (ver. 9): «*Oh rey mi señor, la iniquidad sea sobre mí y sobre la casa de mi padre, pero el rey y su trono sean sin culpa*». כִּסֵּא [trono] usado en vez del reinado. El sentido de las palabras es el siguiente: Si hubiera en ello alguna injusticia que esta venganza no fuera castigada la culpa deberá caer sobre mí y mi familia.

A esto respondió el rey ver. 10: «*Cualquiera que te hable, tráemelo, y no te molestará más*». אֵלַיִךְ no está en vez de עָלַיִךְ (contra tuyo) sino que significa quien a partir de ahora todavía habla contigo acerca de esta situación y demanda a tu hijo de ti.

Ver. 11. Insatisfecha con esto la mujer sabia trata de conseguir el juramento del rey repitiendo su petición a fin de atarlo aun más. Por eso continuó hablando: «*Recuerde el rey de Yahvé, tu Dios, que el vengador de sangre no aumente el daño y que no destruya a mi hijo*». El Quetib הַרְבִּית probablemente es un error ortográfico de הַרְבּוֹת (*vid. Olsh., Gramm.*, p. 582) por lo cual los masoretas quisieron leer הַרְבַּת, estat. constr. de הַרְבָּה [aumento], una forma poco común del inf. absol. que probablemente no fue usada por cuanto הַרְבֵּה se convirtió en adverbio, cf. *Ew.*, §240e. El contexto demanda el Inf. constr. הַרְבּוֹת: no sea que aumente el vengador de sangre la destrucción, *i.e.* que no sea aumentado el daño. הַרְבִּית probablemente sólo es un nomen verbale, que se usa en vez del infinitivo. El rey juró que su hijo no sufriría mal alguno.

Vers. 12s. Cuando la mujer hubo alcanzado este punto pidió permiso para decir una palabra más al rey y una vez otorgado empezó a hablar acerca del tema que quería alcanzar: «*Permite que tu sierva diga una palabra a mi señor el rey*». כְּאָשֵׁם como uno que ha cargado culpa sobre sí. Es predicado para la oración ומדבר וגו׳. Estas palabras de la mujer eran impersonales con el propósito de aludir a lo que quería echar en cara al rey más que a pronunciarlo claramente para no herir el respeto ante el rey. Esto vale sobre todo acerca de la primera oración que es entendible a lo largo de su discurso debido a que חָשַׁבְתָּה כָזֹאת tiene un doble sentido. *Thenius* y *Dathe* lo interpretan erroneamente: «*¿Por qué, pues, has pensado tal cosa en cuanto al pueblo de Dios?*» y lo aludieron a la protección que el rey debía darles a ella y a su hijo. חָשַׁב con עַל no significa pensar en cuanto a alguien sino en contra de alguien. *Ewald* remite el כָזֹאת correctamente a lo siguiente: de la misma manera has hecho con tu hijo a quien no quieres perdonar la culpa de sangre. עַל־עַם אֱלֹהִים sin artículo se usa como indefinido a propósito con el significado: contra el pueblo de Dios, *i.e.* contra los miembros de la comunidad de Dios. מִדַּבֵּר הַדָּבָר הַזֶּה no se refiere a la sentencia que el rey había dictado a favor de la viuda. לְבִלְתִּי הָשִׁיב *lit.* al no querer regresarlo.

A fin de convencer al rey de perdonar a Absalón la mujer le recuerda en el ver. 14 la fragilidad de la vida de los hombres y la misericordia de Dios: «*Pues ciertamente moriremos; somos como el agua derramada en tierra que no se vuelve a recoger. Pero Dios no quita la vida, sino designa medios para que el desterrado no sea alejado de él*». A pesar de haber expresado estas ideas con cuidado no es posible ocultar completamente la mención al caso presente. Todos debemos morir y una vez muertos la vida se acabó. Esto lo puedes ver claramente en el caso de Absalón si lo dejaras en su exilio. Tampoco Dios actúa de esta manera: no quita la vida al pecador sino que es misericordioso y no destierra por siempre.

Ver. 15. Después de estas alusiones al comportamiento de David para con Absalón. La mujer regresa inmediatamente al tema principal para hacer creer al rey que sólo su necesidad fue la que la hizo hablar así. «*Ahora, la razón por la cual he venido a decir esta palabra a mi señor el rey, es porque el pueblo me ha atemorizado* (*sc.* con la demanda de entregar a mi hijo a los vengadores de sangre) *dijo* (ותאמֶר, *i.e.* pensó) *tu sierva: «Hablaré ahora al rey, tal vez el rey cumpla la petición de su sierva»*.

Ver. 16. «*Pues el rey oirá y librará a su sierva de mano del hombre que quiere destruir a mí y a mi hijo, de la heredad de Dios*». Ante לְהַשְׁמִיד hay que suplir אֲשֶׁר: el cual debe ser destruido, *i.e.* trata de destruir, cf. *Ges.*, §132,3. נַחֲלַת אֱלֹהִים es el pueblo de Israel, como en 1 Sam. 26:16, cf. Deut. 32:9.

Ver. 17. «*Sea consuelo la palabra de mi señor el rey (para descanso mio), pues como el ángel del pacto* (el dador de la misericordia divina al pueblo del pacto), *así es mi señor el rey para discernir el bien y el mal* (*i.e.* escucha cada lamento de sus súbditos y ofrece ayuda al necesitado). *¡Que Yahvé, tu Dios, sea contigo!*»

Vers. 18ss. Estas palabras de la mujer eran tan bien elegidas y sabias que el rey no sólo debió haber registrado lo que realmente pretendía la historia sino también que no fue ella la que se la inventó, por eso David le rogó que respondiera a una pregunta sin ocultarle nada «si la mano de Joab estaba en todo eso». Ella respondió: «*realmente no hay nada a la derecha o a la izquierda de todo que mi Señor el rey ha hablado*», *i.e.* el rey tiene razón en todo lo que dice. «*En verdad fue tu siervo Joab quien me mandó, y fue él quien puso todas estas palabras en boca de tu sierva*». אִשׁ no es un error ortográfico sino una dicción más suave de יֵשׁ como en Miq. 6:10, cf. *Ew.*, §53c y *Olshausen, Grammatik*, p. 425.

Ver. 20. «*Tu siervo ha hecho esto para cambiar el aspecto* (*i.e.* para revestir la situación de una manera especial y no para alterar la situación de Absalón, según Erdm. por cuanto פְּנֵי הַדָּבָר no puede tener este significado). *Pero mi señor* (*i.e.* el rey) *es sabio como la sabiduría del ángel de Dios para saber todo lo que hay en la tierra*». Con estas adulaciones pretende ganar al rey para el proyecto.

Vers. 21-33. Después de esto, David aprobó la petición de Joab llevada a él por la mujer de Tecoa y le ordenó traer a Absalón. El Quetib עָשִׂיתִי (ver. 21) es la variante correcta y el Keré parte de un malentendido.

Ver. 22. Joab agradeció y bendijo al rey por esto: «*Oh rey mi señor, hoy tu siervo sabe que he hallado gracia ante tus ojos, puesto que el rey ha concedido la petición de su siervo*». Esto demuestra claramente que Joab había intercedido algunas veces por el retorno de Absalón ante David sin recibir atención. Por eso David supuso que Joab había instruido a la mujer de Tecoa (vers. 18s.). El Quetib עָבְדוֹ no necesita ser cambiado por el Keri עַבְדֶּךָ.

Ver. 23. Joab se dirigió a Gesur (*vid.* 13:37) y trajo a Absalón a Jerusalén.

Ver. 24. Pero David no pudo perdonar por completo a Absalón. Dijo a Joab: «*Que vuelva a su casa y no vea mi rostro*». Este perdón incompleto fue un proceder insensato que llevó frutos amargos. El resto del relato sobre Absalón es introducido en los vers. 25-27 por la descripción de su persona y de sus relaciones familiares.

Ver. 25. «*En todo Israel no había nadie tan bien parecido ni tan celebrado como Absalón*». לְהִתְהַלֵּל מְאֹד «para celebrar dignamente», *i.e.* de manera que era celebrado defecto. «Desde la planta de su pie hasta su coronilla no había defecto en él». (מוּם, error corpóreo).

Ver. 26. «*Cuando se cortaba el cabello* (y esto sucedía año tras año (יָמִים יָמִימָה = יָמִים לַיָּמִים 1 S. 1:3; Ex. 13:10), *que se lo cortaba porque le pesaba mucho* (y por eso se lo cortaba) *el cabello pesaba 200 siclos*». El enorme crecimiento de pelo era una señal de la fuerza viril a flor de piel y por lo tanto una prueba de la hermosura de Absalón. La indicación del peso del pelo cortado. Doscientos siclos es un número redondo y demasiado alto a pesar de que no conocemos la relación del peso real con el santo siclo mosaico. Según esto los doscientos siclos equivaldrían a seis libras o tres kilos. Aun si asumieramos que el siclo real pesaba la mitad esta cifra sería demasiado pesada. Por eso el número doscientos debe ser un error textual observado ya en otros números para cuya corrección nos faltan todos los medios por cuento todas las versiones antiguas tienen este número.

Ver. 27. Absalón tuvo tres hijos y una hija de nombre Tamar que era una mujer de hermosa apariencia. Contrario a la tradición, no se mencionan los nombres de los hijos, sin lugar a dudas porque murieron en la infancia. Por eso Absalón se irgió más tarde un monumento para memoria de su nombre 18:18. Se presenta el nombre de la hija probablemente como señal del gran amor de Absalón hacia su hermana Tamar, violada por Amnón[27].

Vers. 28-30. Después de haber estado en su casa en Jerusalén por dos años sin ver la cara del rey envió mensajeros al rey a fin de encontrar por su intercesión el indulto del rey. Pero como Joab no quiso venir ni a la segunda llamada, ordenó Absalón a sus siervos prender fuego a un campo de cebada que estaba junto al suyo para obligarlo a venir porque sabía que Joab no toleraría la destrucción de su propiedad sino que le reclamaría la acción. אֶל יָדִי, *lit.* a mi mano, *i.e.* al lado de mi campo o propiedad. El Quetib וְהוֹצֵיתִיהָ (ciertamente le pondré fuego) es una formación Hifil según los verbos י״פ para lo cual el Keri וְהַצִּיתוֹהָ, la forma común del Hifil de יָצַת en la 2ª pers. Plur. «*id y prendedle fuego*».

Vers. 31s. Cuando Joab vino a Absalón para reclamarle lo sucedido éste le dijo: «*He aquí, envié por ti, diciendo: "Ven acá, para enviarte al rey a decirle: '¿Para qué vine de Gesur? Mejor me hubiera sido estar aún allá'". Ahora pues, vea yo el rostro del rey; y si hay iniquidad en mí, que me dé muerte*». Una reconciliación a medias era peor que ninguna. Por eso Absalón podía demandar ser castigado conforme a la ley si el rey no podía perdonarlo a pesar de que la manera como trata de incitar el indulto revela una obstinación flagrante con la cual trataba de alcanzar su objetivo ante el conocido carácter piadoso de David, lo cual sucedió así.

Ver. 33. Cuando Joab vino al rey y se lo hizo saber, éste llamó a Absalón. Y lo besó como señal de la misericordia para con él. No consta palabra alguna de una petición de perdón de Absalón porque el postrarse ante el rey cuando entró a la corte no es nada más que una señal oriental de respeto con la cual un súbdito se presentaba ante el rey.

Capítulos 15-16:14. La conspiración de Absalón y la huida de David

Después de su indulto Absalón empezó a buscar el trono, instaurándose una corte principesca y trataba de conseguirse el amor del pueblo hablando con personas que venían a solucionar sus querellas ante el rey (1-6). Cuando esto funcionó pidió permiso al rey para cumplir con un voto hecho durante el exilio y partió hacia Hebrón iniciando allí la conspiración. Al escuchar la noticia, David decidió huir de Jerusalén y se retiró con sus fieles por el Cedrón, después de haber enviado a los sacerdotes con el arca del pacto de regreso a la ciudad y subió el monte de los olivos acompañado por los lamentos del pueblo desde donde envió a Husai a la ciudad para anular el consejo de Ahitofel y para hacerle llegar una noticia (vers. 13-37). Cuando alcanzaron la cumbre salió a su encuentro Sibe, el criado de Mefiboset con alimentos y apoyo logístico (16:1-4) mientras que Simei, pariente de la casa de Saúl lo acompañaba lanzando piedras y maldiciones (5-14).

Con esta conspiración empieza a caer sobre David la catástrofe que Natán había anunciado a David por su pecado con Betsabé (12:10ss.). El éxito de la conspiración se debe a que la consciencia del propio pecado no sólo había debilitado a David ante sus propios hijos sino que además lo había hecho inseguro respecto a sus decisiones mientras el pueblo empezaba a registrar la imperfección y los problemas de la administración interna del reino después de que se terminaron los grandes éxitos militares y el pueblo cada vez estaba más insatisfecho con su reinado. Absalón supo aprovechar esta situación para sus planes. En el tiempo del desarrollo de esta conspiración David lamentó a Dios la infidelidad de sus más fieles consejeros y pidió que cayera un juicio como represalia del mal actuar de este grupo de personas. Después de su huida compuso los salmos 3 y 63 en su huida por el desierto de Judá y expresó en los salmos 61 y 62 su ansiedad de regresar al santuario en Jerusalén y la esperanza de la salvación de su necesidad y la reinstauración de su reino delante de Dios, durante su estadía en el territorio al este del Jordán.

Vers. 1-6. Absalón conquista el corazón del pueblo. Poco tiempo después (מִאַחֲרֵי כֵן parece tener este significado a diferencia del אַחֲרֵי כֵן, cf. 3:28). Absalón se hizo de un carro (*i.e.* un carro oficial, cf. 1 S. 8:11), caballos y cincuenta hombres corredores delante de él, *i.e.* que le acompañaban cuando salía y que producía gran atención pública cuando salía con semejante pompa. Lo mismo haría Adonías (1 R. 1:5).

Vers. 2s. Después de esto se ubicaba temprano en la mañana junto al camino de la puerta y llamaba a todo aquel que venía al rey para juicio (לַמִּשְׁפָּט), *i.e.* para recibir justicia y le preguntaba: «*¿De qué ciudad eres?*» Se puede deducir del ver. 3 que también les preguntaba por su querella y les decía: «*Tu causa es justa y buena pero no hay oidores ante el rey*». שֹׁמֵעַ designa a los oficiales reales que interrogaban a los que querían procesar y analizaban las situaciones para presentarlas ante el rey. Es lógico que el rey no pudiera escuchar a cada querellante y analizar cada querella personalmente. Sus jueces tampoco podían dar razón a cada querellante porque por más justo que fuera su trabajo, a veces no cumplían correctamente con sus obligaciones.

Ver. 4. Absalón siguió hablando: «*Si yo fuera juez en el reino y cada cual que tuviera pleito o causa alguna viniera a mí yo le haría justicia*». מִי יְשִׂמֵנִי es un deseo: Quien me quiere o si se me pusiera como juez, en analogía a מִי יִתֵּן [si se me diera...], cf. *Ges.*, §136:1, *Ew.*, §329c. עָלַי está puesto antes de יָבֹא (viniera) para resaltar el significado y se debe a que el juez está sentado y el querellante se encuentra de pie ante él, cf. Ex. 18:13 con Gen. 18:8. הִצְדִּיק hacer justicia ayudar a hacer justicia.

Ver. 5. Cuando alguien se le acercaba para postrarse delante de él, lo tomaba de la mano y lo besaba. De manera similar Agamenón consiguió el puesto de general sobre el ejército griego (*Eurípides, Ifigenia Aulis*, vers. 337ss.).

27. La LXX tiene aquí el siguiente suplemento: καὶ γίνεται γυνὴ Ροβοὰμ ὑιῷ Σαλωμὼν καὶ τίκτει αὐτῷ τὸν Ἀβιά [y fue mujer de Roboam, el hijo de Salomón y le dio a luz a Abdías], el cual a pesar de estar en contradicción con 1 R. 15:2 donde el nombre de la esposa de Roboam y madre de Abian se llama Maaca, es asumido por *Thenius* quien lo considera original. Sus motivos ya fueron refutados por *Böttcher* (*neue exegetische Aehrenlese*, p. 182)

Ver. 6. De esta manera Absalón robó el corazón de los hombres de Israel. גָּנַב לֵב no significa engañar como גָּנַב לֵב en Kal (Gen. 31:20) sino robar el corazón, ganarlo para la propia causa con un ardid.

Versículos 7-12. La conspiración de Absalón

Al cabo de cuarenta años Absalón dijo al rey: «Quiero ir y cumplir el voto en Hebrón que hice ante Yahvé cuando estuve en Gesur» (ver. 8). Los cuarenta años no coinciden de ninguna manera por cuanto no pueden ser entendidos a partir de la edad de Absalón ni a partir de los años de reinado de David. Absalón nació en Hebrón cuando David era rey. A pesar de esto reinó en total cuarenta años y medio y la conspiración de Absalón no cayó en las últimas semanas de su reinado. Tampoco se puede tomar como punto inicial junto a varios rabinos y la nota marginal del cod. 380 en *de Rossi* (למלכות) el inicio del reinado de Saúl o con Lutero (glosa marginal) y Lightfoot, *chron. Temp. Opp.*, p. 66 la unción de David en Belén por cuanto מִקֵּץ [después de] se refiere a un suceso anterior en la vida de Absalón, al tiempo de su reconciliación con David o al tiempo de su regreso de Gesur a Jerusalén (14:23), aunque lo último es poco probable. Conforme a esto es mejor leer con las versiones siria y árabe, así como con la Vulgata junto a Theodoreto y muchos otros שָׁנָה אַרְבַּע [cuatro años]. Pero no con los códices 70 y 96 de Kennicott אַרְבָּעִים יוֹם, por cuanto cuarenta días después de la reconciliación de Absalón con David son un lapso demasiado corto para organizar la conspiración. Si se lee אַרְבַּע se debería al menos esperar el uso de שָׁנִים [años]. Los números del 2-10 son construidos con el sustantivo en singular, p. ejemplo 2 R. 22:1, cf. *Gesenius*, §120.2. El juramento fingido constaba en que si Yahvé permitia que Absalón volviera a Jerusalén él serviría a Yahvé. אֶת־יהוה עָבַד [servir a Yahvé] sólo puede ser la presentación de un sacrificio, como lo explicó correctamente *Josefo*. El Quetib יָשֵׁיב no es el infinitivo sino el imperfecto Hifil: si reduxerit, reduxerit me [si me hace volver, que me haga volver] y es un uso poco común del Inf. Abs. הָשֵׁב para subrayar la expresión de volver. El Kerí יָשׁוּב se debería traducir adverbialmente «de nuevo» pero no es necesario.

Ver. 9. El rey lo aceptó y Absalón se fue a Hebrón. Absalón había escogido esta ciudad bajo el manto de haber nacido allí pero en realidad porque su padre David había sido proclamado rey allí y quizás también, como menciona *Thenius* en *Exegetisches Handbuch*, porque debió haber habido algunos que estaban disconformes con el cambio de la residencia real a Jerusalén.

Ver. 10. Cuando Absalón se fue a Hebrón envió mensajeros a todas las tribus de Israel: «*Tan pronto oigáis el sonido de la trompeta, diréis. Absalón es rey en Hebrón*». Debemos imaginarnos que Absalón envió a los mensajeros en el momento de su partida a Hebrón, de manera que וַיִּשְׁלַח [y envió] se usa conforme a las reglas y no necesita ser traducido como pluscuamperfecto. Los mensajeros enviados son llamados מְרַגְּלִים, espías, porque averiguaban en primer lugar el estado de ánimo del pueblo en las diversas tribus y sólo podían realizar su encargo en aquellos lugares en los que podían contar con apoyo. Para la organización eficaz de la conspiración era necesario mantener absoluto silencio sobre la acción lo cual se hace evidente en el ver. 11: «*Con Absalón fueron doscientos hombres de Jerusalén como invitados; fueron inocentemente, sin saber nada*» (לֹא כָל־דָּבָר, nada de nada).

Ver. 12. *Y Absalón envió por Ahitofel, gilonita, consejero de David desde su ciudad Gilo cuando ofrecía los sacrificios.* La construcción poco común de יִשְׁלַח אֶת con מֵעִירוֹ se debe a la pregnancia del término. Envió y mandó venir. שָׁלַח tiene un significado asegurado: envió por Ahitofel de su ciudad hacia sí. La ciudad de Ahitofel *Gilo* se encontraba en los montes de Judá al sur y al suroeste de Hebrón, *vid.* el comentario de Jos. 15:51. Sin duda alguna Ahitofel había sido informado previamente y se había retirado a su ciudad natal para poder acceder con mayor facilidad al lugar en el que se encontraba Absalón porque como consejero del rey solía vivir en Jerusalén. «*Y la conspiración se hacía fuerte porque constantemente aumentaba la gente que seguía a Absalón*» (וְהָעָם וגו es una oración circunstancial). El resultado de la acción de Absalón es resumida brevemente en estas palabras.

Versículos 13-21. David huye a Jerusalén

Cuando David recibió la noticia «*el corazón de los hombres de Israel está tras Absalón* (הָיָה אַחֲרֵי como en 2:10 seguir como a un rey, *vid.* el comentario de 1 S. 12:14) dijo a sus siervos que estaban con él en Jerusalén: «*Levantaos y huyamos, porque si no, ninguno de nosotros escapará de Absalón. Id de prisa, no sea que nos alcance pronto, traiga desgracia* (הָרָעָה el juicio anunciado en 12:10) *sobre nosotros y hiera la ciudad a filo de espada*». David probablemente temió que Jerusalén cayera en el poder de Absalón por causa de alguna traición y decidió huir lo más pronto posible no sólo para evadir un baño de sangre sino para dar suficiente tiempo a sus fieles seguidores a reunirse.

Vers. 15s. Dado que sus siervos estuvieron dispuestos a seguirle, el rey salió acompañado por toda su familia (בְּרַגְלָיו como en Jue. 4:10, 15) de la ciudad y dejó a diez concubinas para cuidar el palacio.

Ver. 17. Fuera de la ciudad el rey y toda la gente con él, *i.e.* la familia real y sus siervos (כָּל־בֵּיתוֹ = כָּל־הָעָם [todo el pueblo = toda su casa] ver. 16) se detuvieron en la última casa.

Ver. 18. Y todos sus siervos, *i.e.* sus oficiales reales y criados pasaron junto a él, la guardia personal (los creteos y pleteos, *vid.* el comentario de 8:18) y los geteos, los seiscientos hombres que habían venido con él desde Gat; todos pasaron delante del rey. El rey ordenó a los fugitivos ordenarse de manera que los siervos se encontraban a un lado y la guardia personal y los seiscientos antiguos compañeros de armas que formaban un cierto tipo de guardia personal pasaron delante del rey. No se puede hablar de un desfile militar por la combinación con עַל־יָדוֹ. Cae en cuenta el término הַגִּתִּים [geteos?] dado que no se puede asumir que se trataba realmente de geteos, *i.e.* filisteos de Gat. La aposición: Los seiscientos etc. demuestra claramente que esto se refiere a los seiscientos compañeros de armas que se habían reunido en su alrededor durante su huida ante Saúl y habían emigrado con él a Gat (1 Sam. 27:2s.), vivido con él en Siclag (1 S. 27:8; 29:2, 30:1,9) y después le siguieron a Hebrón (2:3) y a Jerusalén (5:6). Estos formaron un grupo de veteranos con amplia experiencia o un tipo de guardia personal y eran llamados por el pueblo los gatitas. La noción que originalmente debió haber constado הַגִּבֹּרִים y que הַגִּתִּים sólo es un error ortográfico es errada porque todas las antiguas traducciones leyeron הַגִּתִּים[28].

Ver. 19. También un hombre originario e imigrado de Gat, líder del ejército, había salido con el rey de la ciudad.

---

28. También la LXX presenta πάντες οἱ Γεθαῖοι [todos los geteos], usando generalmente el texto masorético. Sólo tradujeron כָּל־עֲבָדָיו incorrectamente o al menos malentendiéndolo en πὰντες οἱ παῖδες αὐτοῦ. Pero en nuestro texto de la LXX ha sido incluida una interpolación, parafraseando diferente, según la cual Thenus trata de enmendar el texto hebreo a pesar de que la corrupción crítica del texto alejandrino es evidente.

Que Itai había renunciado a su puesto de liderazgo en el ejército filisteo y se había pasado al servicio de David se puede ver en 18:2, donde éste lidera la tercera parte del ejército en la batalla contra Absalón, es situado en el mismo nivel con los líderes expertos Joab y Abisai. No conocemos los motivos que lo llevaron a cruzarse. Según el ver. 22 de nuestro capítulo Ittai no estaba solo sino que estaba acompañado por su familia completa (טַף). La opinión de *Thenius* de que había venido como rehén a Jerusalén sólo se basa en la interpretación errada de las dos últimas oraciones de nuestro versículo. David dijo a Ittai: «*¿Por qué has de venir tú también con nosotros? Regresa y quédate con el rey, porque eres un extranjero y también un desterrado; regresa a tu lugar*». En el שֹׁב עִם הַמֶּלֶךְ no consta una noción irónica: *cum eo qui se quasi regem gerit* [con el hombre que se porta como rey] (Clericus y *Thenius*) ni hay un reconocimiento de Absalón como rey lo cual no se debería esperar de David (*Böttcher*) sino un pensamiento simple: Quédate con aquel que es o será rey porque como extranjero no necesitas ser partidario[29]. Sólo así se puede explicar la motivación de la exhortación: eres un extranjero y no un israelita. Las siguientes palabras son más difíciles de traducir e interpretar, la LXX y la Vulgata tradujeron καὶ ὅτι μετώκησας σὺ ἐκ τοῦ τόπου σου, *et egressus es de loco tuo* [y has venido de tu pueblo] y no sólo omitieron el גַּם [también] sino también interpretaron לְמְקוֹמֵךְ [por tu pueblo] por מִמְּקוֹמִי [de tu pueblo]. *Thenius* quiere enmendar el texto conforme a estas traducciones para reestablecer el sentido perdido: y además has sido tomado de tu patria. Esto es definitivamente errado porque David jamás habría puesto a alguien por líder de un tercio de su ejército que poco antes hubiera sido deportado de su patria o, como afirma *Thenius*, habría sido llevado como rehén a Jerusalén. El sentido es más bien el siguiente: «Tú tampoco tienes patria» *tanquam exul e patria migras per terram, ubicunque invenis locum, ubi concedatur tibi habitare, habitandum tibi: non habes ubique, ubi habites et vivas* [todavía estás migrando a través de la tierra como si fuera un exilio de la patria. Dondequiera que se encuentre es un lugar y te sea permitido quedarte puedes quedarte viviendo allí] (Seb. Schmidt).

Ver. 20. «*Llegaste apenas ayer y hoy he de hacer que vagues con nosotros mientras que yo voy por donde quiera ir?*» *i.e.* donde me lleve mi camino (*abeo in locum nescio quem* (Caldeo), cf. 1 S. 23:13. El Quetib אֲנוֹעֵךְ es un error ortográfico. El pensamiento necesita de un Hifil אֲנִיעֵךְ (Kerí) por cuanto נוּעַ en Kal tiene el significado intransitivo de tambalear, flotar. «*Regresa y haz volver a tus hermanos, que sean contigo la misericordia y la verdad*». עִמָּךְ [contigo] debe ser separado de la palabra anterior contrario a los acentos y combinado con חֶסֶד וֶאֱמֶת [misericordia y verdad] para formar una sola oración. Esto corresponde más al contexto que la forma adverbial de חֶסֶד וֶאֱמֶת: haz volver a tus hermanos contigo en misericordia y fidelidad (Maur.). En cuanto al pensamiento cf. Prov. 3:3 que se refiere a la misericordia y verdad (fidelidad) de Dios la cual David desea a Ittai para que le acompañe en su camino. La LXX y la Vulgata parafrasearon en 2:6: Yahvé te de misericordia y verdad, lo cual no significa que יהוה יַעַשׂ עִמָּךְ [Yahvé sea contigo] fue omitido posteriormente.

Ver. 21. Pero Itai respondió con un juramento solemne: «*Vive Yahvé y vive mi señor el rey, ciertamente dondequiera que esté mi señor el rey, ya sea para muerte o para vida, allí también estará tu siervo*». כִּי אִם significa «tan sólo» como en Gen. 40:14; Job 42:8 en el caso de un juramento «*seguramente*», cf. *Ew*., §356b. El Quetib es correcto y la corrección del אִם en el Keri es una enmendación de mala calidad. El כִּי en la apódosis puede ser una aseveración: si o como el ὅτι introduce una cierta expresión.

Ver. 22. Después de este juramento de su apoyo David permitió a Itai seguir su camino. לֵךְ וַעֲבֹר «ve y sigue caminando». עָבַר no significa pasar adelante sino continuar caminando. Así Itai geteo pasó con todos sus hombres y con todos los pequeños que estaban allí con el rey. טַף significa a menudo toda la familia de un padre de familia, *vid*. el comentario de Ex. 12:37.

Vers. 22-29. *David cruza el Cedrón y manda a regresar a los sacerdotes con el arca del pacto a Jerusalén*. Toda la tierra (הָאָרֶץ como en 1 S. 14:25) lloró en alta voz cuando el pueblo siguió con su camino y el rey cruzó el arroyo de Cedrón y todo el pueblo lo acompañó en dirección (עַל־פָּנִי de cara a) al camino al desierto. El arrollo de Cedrón es un rio invernal, *i.e.* sólo lleva agua durante los meses invernales cuando suele llover mucho (χείμαῤῥος τοῦ Κεδρών, Joh. 18:1) en el lado oriental de Jerusalén entre la ciudad y el monte de los olivos. El arrollo obtuvo su nombre por el agua enturbecida por la nieve (cf. Job 6:16) mientras que en verano una región seca que forma el valle de Josafat, *vid. Rob., Pal*. II, p. 38 y *v. Raum., Pal*., p. 309 nota 81. הַמִּדְבָּרָה es el sector norte del desierto de Judá por el cual pasaba el camino hacia Jericó y el Jordán.

Ver. 24. Junto al rey fugitivo abandonaban la ciudad el sacerdote Sadoc y todos los levitas que estaban en Jerusalén y que portaban el arca: «*y asentar en el arca del pacto de Dios y Abiatar subió hasta que había terminado de pasar todo el pueblo de la ciudad*». וַיַּעַל ἀνέβη, ascendit (LXX, *Vulg*.) se debe a que Abiatar primero llegó donde los fugitivos cuando el pueblo paró en el monte olivar de manera que tanto עָלָה como ἀναβαίνειν definen el ascenso del monte por parte de Joab y וַיַּעַל significa que Abiatar se acercá hasta que se hubo reunido todo el pueblo de la ciudad. No podemos apoyar la traduccón de וַיַּעַל con «ofreció sacrificio» (Michaelis, *Böttcher*) por cuanto עָלָה jamas tiene el significado de ofrecer sacrificios cuando no va acompañado por עוֹלָה o עֹלוֹת [sacrificio o sacrificios] o cuando el contexto lo indica como en 24:22; 1 S. 2:28. El arca del pacto fue asentada porque los que salían con el rey se habían detenido para dar tiempo al pueblo que los seguía a unírseles.

Vers. 25ss. Entonces el rey dijo a Sadoc: «*Haz volver el arca de Dios a la ciudad que si hallo gracia ante los ojos del Señor, me hará volver y podré verlo a él* (אתו refiriéndose a Dios) *y a su morada* (נָוֵהוּ la morada de Dios, *i.e.* el arca del pacto con su gloria en la tienda erguida especialmente para ella). *Pero cuando Él dijera: «No me complazco en ti», mira, aquí estoy, que haga conmigo lo que bien le parezca.* Con esto David puso su destino en la mano del Señor, confiando totalmente en Él porque sentía que era el Señor quien lo estaba castigando con esta conspiración.

Ver. 27. Ademas dijo a Sadoc: «*¡Vidente! Regresa en paz a la ciudad*». הֲרֹאֶה אַתָּה con הֲ interrogativum no da sentido por cuanto הֲ no puede estar aquí en vez de הֲרֹאֶה porque no se trata de una casa que la otra persona pueda negar. Por eso הָרֹאֶה (con el artículo) de vocalizar como un vocativo (con Jerónimo y Lutero). רֹאֶה [vidente] es el profeta. Así llama Sadoc al sumo sacerdote que recibe las revelaciones por medio del Urim. El sentido es el siguiente: Tú, Sadoc, estás en un mismo nivel que un profeta, por eso tu lugar es Jerusalén (*O. v. Gerlach*). Ahí Sadoc debía estar en la atalaya junto a Abiatar y los hijos de ambos para observar los acontecimientos y enviar noticias a la cuenca del Jordán por medio de sus hijos. «*He aquí, esperaré en los vados del desierto hasta que venga pala-*

29. Así lo afirma correctamente *Seb. Schmidt*: *Tuum non est klitem hanc decidere, quis esse debeat Rex: poteris quietus esse et videre, quem Deus voluerit regem esse, eique servire deinceps, sive ego fuero ille sive Abschalom* [No es cuestión tuya decidirte aquí quién debe ser rey. Puedes estar tranquilo y observar a quien Dios quiere poner por rey y servirle después, sea que yo lo fuera o sea que lo fuera Absalón].

bra vuestra para informarme». En vez de בָּעֲרוֹת los antiguos traductores presentaron junto con los masoretas בָּעַרְבוֹת «en las estepas del desierto». Esto se refiere a las estepas de Jericó (2 Re. 25:5). Pero *Böttcher* defendió con justa razón el Quetib por cuanto en 17:16, donde el Kerí ofrece עַרְבוֹת a pesar de que עברות sólo no es concreto (cf. 19:19). Los «vados del desierto» son aquellos lugares en los que se podía cruzar el desierto (מַעְבְּרוֹת, Jos. 2:7; Jue. 3:28).

Ver. 29. Después de esto regresaron Sadoc y Abiatar con el arca de Dios a la ciudad.

Versículos 30-37. Ahitofel y Husai

Cuando después de esto David subió la cuesta de los olivos, *i.e.* el monte de los olivos, lloraba mientras iba con la cabeza cubierta y los pies descalzos como señal de dolor y del tormento, cf. Est. 6:12; Ez. 24:17. Y todo el pueblo que iba con él hizo lo mismo, recibió la noticia de que Ahitofel se encontraba entre los conspirantes. וַיַּגֶּד דָּוִד no tiene sentido porque David no puede ser sujeto por cuanto la siguiente oración: «y dijo David» presenta una respuesta de David a una noticia recibida anteriormente. *Thenius* quiere cambiar el הִגִּיד en el Hofal הֻגַּד, *Ew.* (§131d) en הֻגַּד, una forma poco común del Hofal: le fue informado a David, según la construcción del Hifil con el acusativo. Pero a pesar de que esta construcción del Hifil es confirmada por Job 31:37, 26:24 y Ez. 43:10 por lo general tanto el Hifil como el Hofal se construye con לְ de la persona que recibe la noticia. Por eso es necesario cambiar לְדָוִד en דָּוִד e interpretar הֻגַּד impersonalmente: alguien informó a David. Habiendo escuchado esta noticia David pidió al Señor que hiciera necio el consejo de Ahitofel, una petición que Dios cumplió, cf. 17:1ss.

Vers. 32s. Al llegar David a la cumbre donde se solía adorar, *i.e.* la cumbre del monte de los olivos, se encontró con el arquita Husai con su manto desgarrado y polvo en la cabeza, *i.e.* en profundo dolor, *vid.* 1 Sam. 4:12. Del אֲשֶׁר־יִשְׁתַּחֲוֶה וגו (donde se adoraba) se puede deducir que en la cumbre del monte de los olivos se encontraba un santuario de adoración, probablemente un בָּמָה [lugar alto] como aquellos que sobrevivieron en diversos lugares después de la construcción del templo. Husai era según ver. 37, 16:16 y 1 Crón. 27:33, רֵעֶה amigo, *i.e.* consejero secreto de David. חֻשַׁי הָאַרְכִּי parce ser según Jos. 16:2 el nombre de una familia cuya región se encontraba en la frontera sur de la tribu de Efraín entre Betel y Harot. Seguramente Husai ya había entrado en años porque David habló a él en vers. 33s.: «*Si subes conmigo me serás una carga. Pero si regresas a la ciudad y ofreces tus servicios a Absalón podrías hacer nulo el consejo de Ahitofel para mí. Cuando digas a Absalón: «Seré tu siervo, oh rey; como en el pasado he sido siervo de tu padre, así ahora seré tu siervo», entonces harás nulo el consejo de Ahitofel en favor mío*». El ו delante del אֲנִי inicia en ambos casos una apódosis, cf. *Ew.*, §348[a].

Vers. 35s. Después de esto David le ordenó informar a los sacerdotes Sadoc y Abiatar todo lo que escuchara de la casa real para comunicarselo al rey por medio de los hijos.

Ver. 37. Entonces Husai se dirigió a la ciudad cuando Absalón vino a Jerusalén. El delante וְ de la segunda oración con el siguiente perfecto יָבוֹא [vino] designa la simultaneidad, cf. *Ew.*, §346b.

Capítulo 16 (vers. 1-4). La infidelidad de Siba para con Mefiboset

Cuando David pasó un poco más allá de la cumbre (del monte de los olivos; הָרֹאשׁ remitiendo a 15:32) le salió al encuentro Siba, el criado de Mefiboset con un par de asnos aparejados, cargados con doscientos panes, cien tortas de pasas, cien tortas de dátiles e higos y un odre de vino. La palabra קַיִץ [fruta] corresponde al griego ὀπώρα, como lo tradujo la LXX en Jer. 40:10, 12 aquí y en Am. 8:1 (Símaco) con el significado de frutos de verano. Los antiguos traductores parecen haber entendido masa de higo (παλάθαι, cf. *Ges.*, *thes.*, p. 1209) y sólo la LXX tiene ἑκατὸν φοίνικες. Esto es más probable por cuanto la masa seca de los higos o las tortas de higos son llamados דְּבֵלִים (1 S. 25:18) y aun hoy se juntan los dátiles maduros en una masa como de torta para disfrutarlos como alimento satisfaciente y liviano durante los viajes por el desierto, cf. *Winer*, *bibl. Realwörterbuch* I, p. 253.

Ver. 2. A la pregunta del rey: «*¿Para qué tienes esto?*» *i.e.* que quieres hacer con esto respondió Siba: «*Los asnos son para que la familia del rey monte, y el pan y la fruta de verano para que los jóvenes* (הַנְּעָרִים, los siervos reales) *coman, y el vino para que beba cualquiera que se fatigue en el desierto*» (*vid.* el comentario de 15:23). El Quetib ולאלחם es un error ortográfico de וְהַלֶּחֶם.

Ver. 3. Y a la pregunta del rey: «*¿Dónde está tu Señor* (Mefiboset)*?*» Respondió Siba: «*He aquí, está en Jerusalén, pues ha dicho: «Hoy la casa de Israel me devolverá el reino de mi padre»*. El «reino de mi padre» por cuanto éste hubiera sido transferido a Jonatán en caso de que hubiera sobrevivido a Saúl. Que Siba difamó a su señor Mefiboset con estas palabra a fin de apropiarse de las tierras que estaba administrando para éste está completamente claro (*vid.* 19:25ss.). Mefiboset, quien estaba lisiado de ambos pies y que no había solicitado de alguna manera su derecho al trono no podía pretender que el pueblo de Israel, que apenas había proclamado a Absalón por rey, le daría a un lisiado el reino de Saúl. La difamación de Siba debió haber sido bastante improbable, pero a pesar de eso no podía ser descartado que los partidarios de Saúl no aprovecharían esta situación para intentar restituir el reinado por medio de Mefiboset que era apoyado por algunos.

Ver. 4. En la situación en la que se encontraba David era demasiado débil para no creer las palabras de Siba y para cometer la injusticia de entregar al difamador todo lo que le pertenecía a Mefiboset por lo cual éste le agradeció ampliamente. הִשְׁתַּחֲוֵיתִי «*Me inclino*, *i.e.* me postro ante ti; *que halle yo gracia ante los ojos de mi señor, el rey*», *i.e.* que el rey me conceda su gracia, cf. 1 Sam. 1:18.

Vers. 5-14. Simei maldice a David. Cuando el rey llegó a Bahurim, al otro lado del monte de los olivos no muy lejos de allí (*vid.* el comentario de 3:16) salió de allí un hombre de la familia de la casa de Saúl, *i.e.* un pariente lejano de Saúl maldiciendo y tirando piedras a David y a todos sus siervos a pesar de que todo el pueblo y los héroes (la guardia personal y los antiguos combatientes, 15:17) estaban a la derecha y a la izquierda. Las palabras וְכָל־הָעָם וגו son una oración circunstancial.

Vers. 7s. Así maldecía Simei: «*¡Fuera, fuera, hombre sanguinario e indigno! Yahvé ha hecho volver sobre ti toda la sangre derramada de la casa de Saúl, en cuyo lugar has reinado; Yahvé ha entregado el reino en mano de tu hijo Absalón. He aquí, estás prendido en tu propia maldad, porque eres hombre sanguinario*». אִישׁ דָּמִים, hombre de las gotas de sangre, *i.e.* uno que ha derramado sangre, que ha cometido un pecado de sangre. Pero la intención de Simei al mencionar «*toda la sangre de la casa de Saúl*» que David debió haber derramado y por lo que lo tildaba de hombre sanguinario no puede ser explicada completamente. Probablemente culpaba a David de haber ordenado el asesinato de Isboset y de Abner a pesar de que David no era cul-

pable de la muerte de estos, *vid.* 3:27ss. y 4:6ss. La intención de las palabras אֲשֶׁר מָלַכְתָּ תַּחְתָּיו era: de cuyo reino te has apoderado y con הִנֵּךְ בְּרָעָתֵךְ: ahora te ha alcanzado el castigo.

Vers. 9s. Abisai quería poner fin a estas maldiciones (perro muerto como en 9:8): «*déjame ir y quitar su cabeza*», *i.e.* para cortarle la cabeza. Pero David respondió: «*¿Qué tengo yo que ver con vosotros, hijos de Sarvia?*» Probablemente Joab había asentido a Abisai. La fórmula מַה לִּי וְלָכֶם *lit.* «¿Qué es a mí y a ustedes?» significa que no se quería participar de la opinión del otro, cf. 1 R. 17:18, Jos. 22:24 y el τὶ ἐμοὶ καὶ σοί en Jn. 2:4. En cuanto al contenido *vid.* Luc. 9:52-56. «*"Maldice a David", ¿quién, pues, le dirá: "¿Por qué has hecho esto?"*» Los masoretas usaron en vez del Quetib כִּי יְקַלֵּל כִּי יהוה el Kerí כֹּה יְקַלֵּל כִּי יהוה «*Así maldiga él porque Yahvé...*». Esta opinión es compartida por la LXX la cual incluyó καὶ ἄφετε αὐτὸν καὶ para aclararlo: Dejadlo y así maldiga. De manera similar lo hizo la Vulgata: *dimittite eum ut maledicat.* Este suplemento fue tomado del ver. 11 y no es más que una conjetura junto con el Keri, por el que se tomó partido por cuanto se interpretó el כִּי como partícula causal y se tuvo problemas con el וְכִי. Pero כִּי significa aquí cuando y el וְ delante del siguiente וּמִי introducen la apódosis.

Vers. 11s. Y dijo David a Abisai y a todos sus siervos: «*He aquí, mi hijo que salió de mis entrañas busca mi vida; ¿cuánto más entonces este benjamita* (*i.e.* que pertenece a una tribu enemiga)? *Dejadlo, que siga maldiciendo, porque Yahvé se lo ha dicho. Quizá Yahvé mire mi aflicción y me devuelva bien por su maldición de hoy*». El Quetib בַּעֲוֹנִי fue cambiado por los masoretas en בְּעֵינִי [sobre mi ojo], probablemente sobre mis lágrimas y cambiaron קִלְלָתִי [mi aflicción] en קִלְלָתוֹ [su aflicción] por un simple malentendido. בַּעֲוֹנִי no significa «mi aflicción» porque la palabra עָוֹן no tiene este significado sino «mi culpa» que realmente tengo en comparación a lo que Simei me está echando en cara; קִלְלָתִי es la maldición que me ha alcanzado. A pesar de que David no había cometido un pecado de sangre contra la casa de Saúl, *i.e.* que la maldición era una difamación, sentía que ésta maldición lo alcanzaba por causa de sus pecados aunque no era aquel del que era acusado. Por eso prohibe dar muerte al difamador y explica: Yahvé se lo ha ordenado puesto que considera que este pecado proviene de la ira divina que lo está humillando. Compárese el comentario de 1 S. 26:19. Pero esta conciencia de culpa evoca la confianza de que el Señor vería su pecado. Si Dios mira el pecado de culpa de un pecador arrepentido dirigirá la injusticia como Dios justo y bondadoso y transformará el dolor en bendición. David basa en esto la esperanza de que Dios le retribuirá bien por la maldición con la que Simei lo estaba persiguiendo.

Ver. 13. «*Así pues, David y sus hombres siguieron su camino; y Simei iba por el lado del monte frente a él*». לְעֻמָּתוֹ significa en ambas ocasiones frente a él. En el texto no dice que Simei lanzó piedras y polvo en pos de David pero esto consta en el contexto.

Ver. 14. Perseguido de esta forma, el rey llegó junto a los que lo acompañaban a Ayefim y descansó allí. El contexto demanda interpretar a עֲיֵפִים (Ayefim) como el nombre propio de un pueblo. Si fuera un apelativo con el significado de «fatigados» faltaría la indicación del lugar al que llegó David el cual es aludido por el שָׁם [allí]. No se puede pensar en Bahurim como para poder suplir este nombre del ver. 5 por cuanto el lugar en el que descansó David (17:18) estaba a muy lejos de Bahurim hacia el Jordán, lo cual muestra después el lugar mencionado donde se escondieron los hijos de los sacerdotes que querían traer informaciones acerca de los sucesos en Jerusalén en un pozo en Bahurim ante los alguaciles que los perseguían y siguieron desde allí para llevar la noticia donde David. El lugar Ayefim no es mencionado otra vez aunque esto vale para algunos pueblos más sin que se dude de su existencia[30].

Capítulos 16:15-17:23. La entrada de Absalón a Jerusalén. El consejo de Ahitofel y de Husai

Vers. 15-23. Cuando Absalón y «todo el pueblo, los hombres de Israel», *i.e.* el pueblo que se le había unido de todas las tribus de Israel (15:10) llegaron a Jerusalén y Ahitofel con él, vino también Husai, argurita y lo saludó con repetidos vítores: ¡viva el rey! Como si fuera verdaderamente el rey.

Vers. 17ss. Absalón parecía estar extrañado por esto y le dijo: «*Es esta tu bondad para con tu amigo* (David)*? ¿Por qué no has ido con tu amigo?*» Pero Husai respondió: «*No, porque a quien el Señor, este pueblo* (*i.e.* los que entraron con Absalón a Jerusalén) *y todos los hombres de Israel* (*i.e.* la nación completa), *a él* (לוֹ en vez de לֹא Keri) *perteneceré y con él me quedaré. Además, ¿a quién debería yo servir? ¿No habría de ser en la presencia de su hijo? Tal como he servido delante de tu padre, así seré delante de ti*». Husai explica inteligentemente desde un principio que Yahvé había escogido a Absalón. Así tenía que decidir a partir del éxito. Bajo estas circunstancias no podía caber duda alguna a quién debía servir. Tal como sirvió al padre servirá ahora al hijo Absalón. Con estas palabras Husai engañó totalmente a Absalón de manera que éste le dio toda su confianza.

Ver. 20. Después de la posesión de la capital del reino era necesario tomar una decisión para alcanzar y cimentar el dominio sobre el territorio. Por eso Absalón se dirigió a Ahitofel pidiéndole consejo: «*Dad vuestro consejo. ¿Qué debemos hacer?*» El plural הָבוּ se explica a partir de que Absalón no sólo se dirigió a Ahitofel sino también a los demás consejeros reunidos que también podían aconsejar.

Vers. 21. Ahitofel dio el siguiente consejo: «*Ve donde las concubinas a quienes él ha dejado para guardar la casa* (*i.e.* allégate a ellas, cf. Hebr 3:7 e.o.) *entonces todo Israel sabrá que te has hecho apestoso a tu padre, y las manos de todos los que están contigo se fortalecerán*». Este consejo fue muy inteligente. El allegarse a las concubinas del rey era una toma de posesión del harén real y por lo tanto una usurpación del trono (*vid.* el comentario de 3:7) que imposibilitaba una reconciliación entre Absalón y su padre y que debió haber motivado a los acompañantes de Absalón a pelear por él decididamente. Ahitofel quiso alcanzar esto mediante su consejo. Porque si el resquebrajamiento entre David y Absalón no era lo suficientemente profundo Ahitofel podía correr el riesgo de que David perdonara a Absalón por causa de la bondad de David para con sus hijos y que él fuera castigado. Pero este consejo de Ahitofel sirvió a la voluntad divina de cumplir con el castigo anunciado sobre David en 12:8 sin que Ahitofel lo supiera.

Ver. 22s. Absalón mandó a levantar una tienda en el terrado del palacio para allegarse públicamente a las concubinas a vista del pueblo de Israel. Esto lo hizo porque el consejo de Ahitofel era visto como un oráculo divino,

30. Tampoco el significado de la palabra fatigado o fatiga nos permite conjenturar aunque éstas serían aún mejor soluciones que las de *Böttcher* (*neue kritische Aehrenlese*, pp. 192s.) quien quiere cambiar עֲיֵפִים en אֶפְרַיִם y asume la existencia de un lugar de nombre Efraín cerca de Mahanaim sin considerar que el lugar donde David descansó se encontraba en el lado occidental del Jordán, cerca de Gilgal o Jericó (17:16ss. 22).

como lo comenta el narrador en el ver. 23, tanto por David como por Absalón las palabras וַעֲצַת hasta הָהֵם se encuentran en primera posición: «*Y en lo que respecta al consejo de Ahitofel, como si se preguntara a Dios, así era todo consejo de Ahitofel*». Los masoretas incluyeron el Kerí אִישׁ [hombre] después de יִשְׁאַל [como si se preguntara] pero no es necesario por cuanto יִשְׁאַל debe ser visto impersonalmente. שָׁאַל בִּדְבַר [pedir consejo] es de explicar según la fórmula שָׁאַל בַּאלֹהִים (*vid.* el comentario de Jue. 1:1).

Capítulo 17:1-14. El consejo de Ahitofel es impedido por Husai

Vers. 1-3. Ahitofel continuó diciendo a Absalón: «*Quiero escoger a doce mil hombres y esta noche me levantaré y perseguiré a David caeré sobre él cuando esté cansado y fatigado, le infundiré terror y huirá todo el pueblo que está con él; entonces heriré al rey solamente, y haré volver a ti a todo el pueblo*». הַלַּיְלָה [la noche] es la noche que siguió al día de la huida de David y a la entrada de Absalón a Jerusalén. Como se puede observar en el ver. 16. Este consejo pareció ser inteligente porque si David hubiera sido atacado por un ejército poderoso David habría sido vencido. אָשִׁיבָה hacer volver se debe a que Ahitofel veía en Absalón al rey y a los que habían huido con David los consideraba rebeldes que debían volver bajo el reinado de Absalón. Difícil de interpretar son las palabras וגו כָּל הַשּׁוּב (como el regreso del pueblo completo es el hombre) o más claro: de David, a quien persigues, depende el regreso de todos. Lo que Ahitofel quería decir podemos leer en lo precedido: Una vez muerto te seguirán todos, «todo el pueblo estará en paz» (לְשָׁלוֹם adverbial). Así lo explican en general *Dathe*, *de Wette*, *Bunsen* y *Erdmann*[31].

Vers. 4s. A pesar de que este consejo agradó a Absalón y a los demás ancianos de Israel Absalón hizo llamar al arquita Husai para escuchar su opinión. גַּם־הוּא sirve para el fortalecimiento del sufijo en בְּפִיו, cf. *Ew.*, §311[a].

Vers. 6s. Absalón le preguntó: «*¿Llevaremos a cabo su palabra o no?*» respondió Husai: «*No es bueno el consejo que Ahitofel te ha dado esta vez*» y explicó en el ver. 8: «*Tu conoces a tu padre y a sus hombres que son hombres valientes y que están amargados de alma* (מָרֵא נָפֶשׁ como en Jue. 18:25) *y que están enfurecidos como una osa privada de sus cachorros en el campo. Tu padre es un experto en la guerra, y no pasará la noche con el pueblo*», *sc.* de manera que pueda ser sorprendido y matado (לִין con אֵת como en Job 19:4). No es posible identificar יָלִין como Hifil: y no permitirá que el pueblo lo albergue o esconda (*Böttcher*) porque no combina con el ver. 9: «*He aquí, él ahora se habrá escondido en una de las cuevas o en algún otro lugar* (פַּחֲתִים son los escondites firmes y מְקֹמוֹת los lugares firmes, *Böttcher*); *y sucederá que si en el primer asalto caen algunos de los tuyos, cualquiera que se entere, dirá: «Ha habido una matanza en el pueblo que sigue a Absalón»*. נָפַל con בְּ como en Jos. 11:7 caer sobre alguien. El sujeto de נִפַּל es David pero no se menciona porque puede ser deducido del contexto de manera que no es necesaria la enmendación de נָפְלוּ (*Thenius*). El sufijo בָּהֶם se refiere a los atacantes, a los grupos de Absalón. *Thenius* interpretó correctamente el sentido. «El rumor de que David habría realizado un ataque bastaría para producir el rumor de una derrota de los nuestros».

Ver. 10. «*Y aun el valiente, cuyo corazón es como el corazón de un león, se desanimará completamente, pues todo Israel sabe que tu padre es un hombre poderoso y que todos los que están con él son valientes*».

Ver. 11. *Pero yo aconsejo: Todo Israel se reúne contigo desde Dan hasta Beerseba* (*vid.* el comentario de Jue. 20:1), *abundantes como la arena que está a la orilla del mar, y que tú personalmente vayas al combate*». פָּנֶיךָ tu persona, *i.e.* tu mismo deberías ir. El plural חֹלְכִים [se reúnen] está por causa de פָּנֶיךָ. En cuanto a הֹלֵךְ בְּ cf. 1 R. 19:4; Isa. 45:16; 46:2. קְרָב guerra fue confundido por los antiguos traductores con קֶרֶב.

Ver. 12. «*Iremos a él en cualquiera de los lugares donde se encuentre, y descenderemos sobre él como cae el rocío sobre la tierra; y de él y de todos los hombres que están con él no quedará ni uno*». נַחְנוּ [nosotros] podría ser la abreviatura de אֲנַחְנוּ [nosotros] como en Gen. 42:11, Ex. 126:7s. e.o. Así nosotros sobre él = así caeremos sobre él. Pero si éste fuera el sentido se podría esperar וְהָיִנוּ עָלָיו. Por eso es mejor considerar, con los antiguos traductores, a נַחְנוּ como la 1. pers. Perf. de נוּחַ: Descenderemos sobre él, cf. por el נוּחַ un ejército acampante Isa. 7:2, 19 y sobre todo lo relatado sobre las nubes de moscas o de langostas en Isa. 7:19; Ex. 10:14. Ahitofel piensa que con uno de los vastos ejércitos se puede aplastar a David y a su pequeño grupo de valientes y destruirlos.

Ver. 13. «*Si se refugia en una ciudad, todo Israel traerá sogas a aquella ciudad y la arrastraremos al valle hasta que no se encuentre en ella ni una piedra pequeña*». אֹתוֹ se refiere a עִיר el cual es construido como masculino debido a la conexión a larga distancia, cf. *Ew.*, §174ba. עַד־הַנַּחַל [hasta el valle] las ciudades fortificadas solían ser construidas en los montes. צְרוֹר es traducido por las antiguas versiones con piedritas. Husai habla en hipérboles del poder impresionante que desarrollaría el pueblo en esta guerra para cimentar su consejo.

Ver. 14. Pudo alcanzar su objetivo. Absalón y todo Israel consideraron que su consejo era mejor que el de Ahitofel porque estaba diseñado para Absalón y sus acompañantes. *Consilium videbatur tutum, simulque jactantia quadam (quae juveni placebat) plenum erat* [El consejo parecía seguro; al mismo tiempo estaba repleto de una cierta forma de jactancia que agradó a los jóvenes] (Clericus). Lo que Husai dijo acerca de la valentía y ferocidad de David y sus acompañantes era completamente correcto. El engaño consistió en la presuposición de que todo el pueblo desde Dan hasta Beerseba se reuniría alrededor de Absalón aunque se podía preveer que después de la desilusión de los primeros dias de la revolución, gran parte del pueblo y del ejército se reuniría alrededor de David. Pero Absalón y sus acompañantes no pensaron en esta posibilidad. Aquí se encontraba el destino divino al cual se refiere el ver. 14b: «*Y Yahvé había ordenado que se frustrara el buen consejo de Ahitofel para que Yahvé trajera calamidad sobre Absalón*».

Vers. 15-23. *David es informado acerca de lo acontecido.* Sin esperar algo más Husai informó a los sacerdotes Sadoc y Abiatar el consejo que Ahitofel y él mismo dieron a Absalón urgiéndoles a informar a David lo más pronto posible: «*No pases la noche en los vados* (עַרְבוֹת como en 15:28) *del desierto sino pasa al otro lado sin falta, no sea que el rey y el pueblo que está con él sean destruidos*». וְגַם y aun, después de una narración: más aún. יְבֻלַּע לַמֶּלֶךְ puede significar destrucción será para el rey, *i.e.* la destrucción lo

31. Después de estas explicaciones no es necesario incluir alguna conjetura de las palabras הַכֹּל אִישׁ כָּשׁוּב con καθὼς (al. ὃν τρόπον) ἐπιστρέφει ἡ νύμφη πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς· πλὴν ψυχὴν ἀνδρὸς ἑνὸς σὺ ζητεῖς [del modo que vuelve la desposada a su marido, tan solo el alma de un varón tú buscas] (LXX) como lo intentaron hacer *Ewald* (*Gesch.* III, p. 247) *Thenius*, *Böttcher* y *Wellhausen*. Es obvio que ἡ νύμφη πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς surgió a partir de una malinterpretación de הַכֹּל אִישׁ en הַכַּלָּה אִישׁ y que entonces πλὴν ψυχὴν ἀνδρὸς ἑνὸς fue incluido en base a una simple suposición para aclarar el texto. Ninguna otra versión muestra rasgos de esta variante. Los intentos de los intérpretes antiguos y los de *v. Maurer* deben ser vistos como errados; *vid.* el comentario de Erdmann de este pasaje.

herirá o también se puede añadir el sujeto עָבוּר תֵּעָבוּר del texto anterior como lo hizo *Böttcher*: Para que el descanso no trague al rey, *i.e.* que lo destruya. No se puede justificar la explicación de *Ewald* (*Lehrbuch,* §295c): (la desgracia) será tragada por él. Husai tenía que ordenar al rey el cruce inmediato del Jordán porque no sabía si Absalón seguiría realmente su consejo a pesar de que lo había aprobado y cambiaría su decisión prefiriendo el consejo de Ahitofel.

Ver. 17. «*Y Jonatán ... y Ahimaas* (los hijos de los sacerdotes 15:27) *estaban en la fuente de Rogel* (el actual pozo de Job o de Nehemías al lado sureste de Jerusalén, *vid.* el comentario de Jos. 15:7) *y vino una criada* (una del sumo sacerdote) *y les dió aviso* (de la orden de Husai) *y fueron y lo contaron al rey David porque no debían verse entrando a la ciudad*». Por eso se habían quedado en la fuente de Rogel a las afueras de la ciudad. Absalón no podía dudar de la conciencia de los sumo sacerdotes después de los sucesos públicos en 15:24ss. Por eso sus hijos no podían entrar a la ciudad para abandonarla inmediatamente a fin de informar a David de los sucesos, tal como él lo había pedido (15:28). Las palabras וְהֵם יֵלְכוּ וגו adelantan la historia de acuerdo a la tradición de los historiógrafos de informar el resultado al principio.

Ver. 18. «*Pero un muchacho los vio y avisó a Absalón*». Tal parece que éste también había situado atalayas para vigilar a los sacerdotes y a sus hijos. Los dos hijos, quienes también habían visto al atalaya, fueron rápidamente a la casa de un hombre en Bahurim que tenía un pozo (una cisterna que en esa época estaba vacía) en su patio y allí descendieron.

Ver. 19. Y la mujer de aquel hombre extendió una manta (הַמָּסָךְ la manta que tenía en la mano) sobre el pozo (sobre la aprertura de la cisterna) y esparció granos (רִיפוֹת, Prov. 27:22) sobre ella (la Vulgata añade *quasi siccans ptisanas,* como si estuviera secando granos), de modo que nada se notaba.

Ver. 20. Cuando vinieron los siervos de Absalón y preguntaron por los hijos de los sacerdotes la mujer dijo: han pasado el arroyo de aguas (מִיכַל הַמָּיִם ἀπ. λεγ.) y los hizo perderse porque no los encontraban.

Vers. 21s. Después de que los siervos de Absalón se habían ido, los hijos de los sacerdotes salieron del pozo y llevaron la noticia a David: «*Levantaos y pasad aprisa las aguas, porque así Ahitofel ha aconsejado contra vosotros*», a lo cual David cruzó rápidamente el Jordán junto con todo el pueblo. Al amanecer no quedaba nadie que no hubiera cruzado. עַד אֶחָד *lit.* hasta uno no fue echado de menos, alguien que...

Ver. 23. Finalmente se relata que Ahitofel, cuando vio que no habían realizado lo que había aconsejado, aparejó su asno y regresó a su ciudad, organizó su casa y se ahorcó porque preveyó que Absalón perdería en la guerra por no seguir su consejo y eso también sería su propio fin. Así se cumplió la oración de David en 15:31.

Capítulos 17:24-19:1. La derrota de Absalón y su muerte

El relato de la guerra civil, que terminó con la derrota y la muerte de Absalón es introducida con los vers. 24-26 con la descripción de las posiciones tomadas por las partes enemigas. David había venido a Mahanaim, probablemente una ciudad fortificada al este del Jordán, no muy lejos de la desembocadura del Jaboc, *vid.* el comentario de 2:8. También Absalón había cruzado el Jordán, «*él y los hombres de Israel que estaban con él*», *i.e.* todos los guerreros que había reunido por consejo de Husai y se situó en la tierra de Galaad.

Ver. 25. Absalón había puesto a Amasa como general en vez de Joab, quien había permanecido fiel al lado de David y que había ido con el rey a Mahanaim. Amasa era el hijo de un hombre llamado Itra (הַיִּשְׂרְאֵלִי), el cual se había allegado a Abigail, hija de Nahas, hermana de Servia, madre de Joab. Amasa por lo tanto era un primo nacido fuera de matrimonio. Extraña la descripción de Jitra como יִשְׂרְאֵלִי, porque no era necesario afirmar que el padre de Amasa era israelita. Por eso la LXX tiene ὁ Ἰεζραηλίτης, *i.e.* originario de Jezreel (Jos. 19:18) de donde también era originario la esposa de David, Ahinoam 1 Sam. 27:3. Pero tal parece que sólo es una suposición. Probablemente es correcta la forma הַיִּשְׁמְעֵלִי, un ismaelita que encontramos en 1 Crón. 2:17, donde el nombre יֶתֶר es una forma abreviada de יִתְרְא. Comentaristas antiguos han deducido de la mención de Abigail como hija de Nahas y hermana de Sarvia, no hermana de David, que Abigail y Sarvia sólo eran hermanastras de David, hijas de la madre de David y de Nahas y no de Isaí.

Vers. 27-29. Cuando David vino a Mahanaim lo apoyaron habitantes adinerados del territorio que quedaba al oriente del Jordán con alimentos para el pueblo que lo acompañaba. Esto es mencionado como primera señal de que no todo el pueblo había abandonado a David sino que hombres renombrados lo apoyaban. Sobi, el hijo de Nahas de Rabá, de la capital de los hijos de Amnón (*vid.* 11:1) quizás un hijo del finado rey de los hijos de Amnón Nahas y hermano de Hanun, vencido por David (10:15), a quien David había mostrado gracia y amor. Pero *Sabi* también pudo haber sido un israelita que sólo vivió en la capital de los amonitas que había sido anexada por el reino de David por cuanto según el ver. 25 Nahas era un nombre común, también entre los israelitas. *Maquir*, hijo de Amiel de *Lodebar* (*vid.* el comentario de 9:4) y el galaadita Barzilai de Rogalim, una ciudad desconocida en Galaad que sólo vuelve a ser repetida en 19:32. Éstos trajeron camas, copas, vasijas de barro, trigo, cebada, harina, grano tostado, habas, lentejas, semillas tostadas. La posición del verbo que no se encuentra entre el sujeto y el objeto de la oración sino justo al final de una serie de objetos no es común, pero no nos permite enmendar el texto sin otro sentido. Porque si se quiere añadir delante de מִשְׁכָּב un verbo que quizás haya sido omitido, sería necesario dividir los objetos enumerados en dos oraciones porque falta una cópula delante de הַנִּישִׁם, y combinar parte de los objetos con הַנִּישׁוּ, lo cual es totalmente equívoco. Los antiguos traductores que añadían un verbo delante de los objetos habían añadido por eso la cópula ו delante de הַנִּישׁוּ. Existe aun menos motivos para añadir el número diez delante de מִשְׁכָּב y סַפּוֹת como lo hace la LXX por cuanto ninguno de los antiguos traductores leyó jamás un número en ese pasaje. מִשְׁכָּב cama, סַפּוֹת ollas o copas. Extraña el doble וְקָלִי a pesar de que el segundo no debería ser tachado del texto por causa de algún error ortográfico. Dado que no sólo se comía trigo o grano tostado (*vid.* el comentario de Lev. 2:14) sino también legumbres, habas y lentejas (cf. *Harman, Beobachtungen* I, pp. 255s.) y por eso se puede entender el segundo קָלִי como legumbres tostadas. El ἁπ. λεγ. שְׁפוֹת בָּקָר no significa según el caldeo y los rabinos queso de vaca y según la suposición de *Roed.* en *Ges., thes.*, p. 1462 en comparación con חֲרִיצֵי חֶלֶב un tipo especial de queso que es preparado por los Aeneze en la región de Nedjid[32], con lo cual el término

32. Tal como lo afirma *Burckhardt*, *Die Beduinen*, p. 48: Depués de quitar la nata de la leche mazan la nata para que coagule y secan el producto hasta que esté duro. Después es esparcido y cada familia reúne durante la primavera dos o tres porciones de esta substancia la cual suele ser comida mezclada con mantequilla.

dado por la LXX σαφὼθ βοῶν parece haber sido un término técnico. En cambio Theodoto usa γαλαθηνὰ Μοσχάρια terneras de leche, Vulg. *pingues vitulos*, definiciones que a lo sumo pueden ser explicadas a partir del uso árabe (cf. Roed., *l.c.*) y que corresponderían más a la posición de las palabras detrás de צאן. כִּי אָמְרוּ «*porque decían* (o pensaban): *el pueblo está hambriento, cansado y sediento en el desierto*», *i.e.* en la huida de Mahanaim.

Capítulo 18:1-5. La preparación para la guerra

Vers. 1s. David alistó el pueblo que estaba con él y puso sobre ellos jefes de mil y jefes de cien y lo dividió en tres divisiones bajo los generales Joab, Abisai y el geteo Irtai, quien había testificado tan firmemente su fidelidad hacia David (15:21s.). שִׁלַּח בְּיַד la mano, *i.e.* dejar bajo la potestad de alguien y significa aquí: poner bajo su mando. El pueblo se opuso a la decisión del rey de participar de la guerra, ver. 3: «*No debes salir; porque si tenemos que huir, no harán caso de nosotros; aunque muera la mitad de nosotros, no harán caso de nosotros. Pero tú vales por diez mil* (en vez de עַתָּה se debe leer אַתָּה y עַתָּה sólo fue usado por el siguiente וְעַתָּה), *de nosotros; ahora pues, será mejor que tú estés listo para ayudarnos desde la ciudad* (el Quetib לַעְזִיר, inf. hifil por לְהַעֲזִיר no necesita ser enmendado). David debía permanecer con la retaguardia en la ciudad para poder proveer la ayuda necesaria.

Vers. 4s. El rey se sometió a la voz del pueblo y se puso junto a la puerta y todo el pueblo salió por centenares y por millares (לְמֵאוֹת וגו como en 1 S. 29:2) y mandó a Joab, a Abisai y a Itai, diciendo: «Trátenme bien al joven Absalón». לְאַט no es el imperativo de לָאַט cubrir, lo cual no combinaría con el sentido del contexto y no podría ser construido con לְ sino que es adverbio de אַט como Isa. 8:6, 1 R. 21:27, Job 15:11.

Versículos 6-18. Batalla en el bosque de Efraín y muerte de Absalón

Cuando el pueblo, *i.e.* el ejército de David salió al campo al encuentro de Israel (que acompañaba a Absalón) se entabló la batalla «en el bosque de Efraín», donde Israel fue derrotado por los soldados de David y sufrió una derrota perdiendo a veinte mil hombres. Es discutible dónde se puede situar el bosque de Efraín. Pero tal como lo presenta el nombre también lo aclara la situación, que según Jos. 17:15s. la región principal de Efraín era rica en bosques y se puede pensar en un bosque en la región de Efraín a este lado del Jordán, lo cual corresponde con las indicaciones del ver. 23 de que Ahimaas había recorrido el camino del valle del Jordán para llevar a David que estaba en Mahanaim la información de la victoria. A pesar de eso la mayoría de los comentaristas piensan en la región boscosa al otro lado del Jordán que habría recibido el nombre de «bosque de Efraín» debido a la derrota que sufrieron los efrainitas bajo Jefte porque 1) según 17:26 Absalón se había situado en Galaad, lo cual no significa que hubiera vuelto a cruzar el Jordán, 2) porque el ver. 3 («para ayudarnos desde la ciudad») presuponía que la batalla debió haber sucedido cerca de Mahanaim (*Thenius*) y 3) porque el ejército regresó a Mahanaim después de la victoria mientras que, si la batalla hubiera sido peleada en el lado occidental del Jordán probablemente se hubiera quedado en el lugar y hubiera ocupado Jerusalén (*Ewald*, *Gesch.* III, p. 251). Pero ninguno de estos motivos es decisivo y como afirma *Thenius*, carece de importancia. No era necesario ocupar inmediatamente Jerusalén dado que después de la muerte de Absalón y la derrota de su ejército todo Israel huyó hacia sus tiendas (ver. 17 y 19:9), *i.e.* los que acompañaban a Absalón y no habían caído en o después de la batalla, se disolvió o regresó a casa lo cual fue el final de la conspiración. De eso forma el ejército no pudo hacer otra cosa que regresar a su rey a Mahanaim para llevarlo de regreso a Jerusalén y para restituir su reino. Los otros dos motivos tendrían fuerza probatoria si nuestro relato contuviera un informe completo del transcurso de la guerra. Pero aun *Ewald* reconoce que este relato sólo se limita a la mención de la batalla principal con la cual la conspiración llegó a su fin. Pero esta debió haber sido precedida sin lugar a dudas sino por diversas escaramuzas por operaciones bélicas como sucede en cada guerra. Estas palabras significan además: «El pueblo salió al encuentro de Israel en el campo» (ver. 6) muestran ininteligiblemente un avance del ejército de David lo cual hubiera obligado a Absalón a retirarse de Galaad, cruzando el Jordán hasta que finalmente llegaran a enfrentarse en la batalla decisiva que culminó con la derrota final de su ejército y con su muerte. «Asumir que el bosque de Efraín quedara al otro lado del Jordán no parece ser imposible según el nombre y, conforme a 18:23, parece que el mensajero del campo de batalla que llevó la noticia de la victoria se dirigió a la cuenca del Jordán para llegar a David» (*Ewald*). Pero la manera como *Ewald* trata de anular este testimonio de la batalla a este lado del Jordán, interpretando el ver. 23 con: «*corrió con el estilo de Kikar y rebasó así a Kushi*» es demasiado poco posible como para que pudiera encontrar apoyo. Bajo estas circunstancias nos decidimos con *Hamelsveld*, *biblische Geographie* I, pp. 437s. y *Winer, biblisches Realwörterbuch* (*art. Bosques*), por situar al bosque de Efraín en la región principal de Efraín.

Ver. 8. La batalla se extendió sobre la faz de toda la tierra, *i.e.* de toda la región (el Quetib נפצוים no es el plural נִפְצוֹת [cosas destruidas] que no coincide aquí sino probablemente un sustantivo נֶפֶצוּת huida desorganizada, según *Ew.*, §187[a] y el Keré נְפָצֹת es participio nifal femenino). «*y el bosque devoró más gente aquel día que la que devoró la espada*». Tal parece que la región boscosa estaba llena de canales, abismos y pantanos a las que huyeron los enemigos fugitivos y donde murieron.

Ver. 9. «*Y Absalón se encontró* (יִקָּרֶא = יִקָּרֶה) *con los siervos de David, montando en un mulo, y pasó el mulo debajo del espeso ramaje de una gran encina y su cabeza se trabó en la encina, de manera que quedó colocado (colgando) entre el cielo y la tierra, mientras que el mulo que estaba debajo de él siguió de largo*». Los imperfectos וַיִּבָּא, וַיִּתֵּן y וַיִּתָּזֵק sólo son la continuación de la oración circunstancial וְאַבְשָׁלוֹם רוֹכֵב. En cuanto a la situación no podemos deducir de las palabras si Absalón sólo se quedó colgado con los pelos sino tan sólo que su pelo se trabó en el ramaje y ese trabó la cabeza en la encina, entre las fuertes ramas.

Ver. 10. Uno de los hombres de David lo vio y avisó a Joab.

Ver. 11. Éste le respondió: «*He aquí, tú lo viste, ¿por qué no lo heriste allí derribándolo a tierra? Yo te hubiera dado diez piezas de plata y un cinturón*», *i.e.* si le hubieras dado muerte, yo te hubiera dado una recompensa.

Ver. 12. Pero el hombre respondió: «*Aunque yo recibiera mil piezas de plata en la mano, no extendería la mano contra el hijo del rey* (*i.e.* ni por mil siclos de recompensa)*; porque ante nuestros oídos el rey te ordenó a ti, a Abisai y a Itai, diciendo: «Protegedme al joven Absalón»*. Así conforme al Quetib וְלֹא mientras que los masoretas suplieron por Keré וְלוֹ el cual es usado por la mayoría de las versiones antiguas y la mayoría de los comentadores: «Si me atreviera... no lo haría». Pero este cambio no es necesario y el Quetib corresponde completamente al afecto de las palabras. «*Porque ante nuestros oídos el rey ordenó* (cf. ver. 5):

שִׁמְרוּ מִי «*protejed, quien sea, al joven Absalón*». Acerca de este uso de מִי cf. *Ew.*, §104da. El Kerí לִי sólo es una conjetura a pesar de que todas las versiones antiguas lo presentan y un manuscrito de Kennicot lo usa también.

Ver. 13. Y continuó: «*De otro modo, si yo hubiera hecho traición contra su vida* (*i.e.* le hubiera dado muerte en secreto, lo cual llama שֶׁקֶר, engaño, porque no era conforme al mandato del rey y no hay nada oculto al rey), *tu mismo te hubieras mostrado en contra*», *i.e.* habrías hablado en mi contra ante el rey. La oración intermedia es una oración circunstancial como se puede ver en la primera posición de וְכָל־דָּבָר y no puede ser identificado con *Thenius* como introducción de la apódosis que empieza con וְאַתָּה.

Ver. 14. Joab respondió. «No me quedaré aquí contigo», *i.e.* no dejaré el asunto en tus manos y tomó tres jabalinas en la mano y las clavó en el corazón de Absalón. שְׁבָטִים fue traducido por la LXX y la Vulgata por βέλη, lanzas, por lo cual *Thenius* quiere enmendar שְׁלָחִים. Pero שֶׁלַח sólo se usa en el hebraismo antiguo en la poesía para describir una jabalina (Job 33:18; 36:12; Joel 2:8) y en la literatura postexílica se usa con el significado de arma 2 Crón. 23:10; 32:5; Neh. 4:11. No es seguro si el significado de jabalinas sea correcto. Pero no necesita de una enmendación textual. Joab tomó en su apuro lo que encontró: varas puntiagudas y las clavó en el corazón de Absalón. Esto explica por qué tomó tres varas a pesar de que hubiera bastado una sola y que a pesar de la herida en el corazón Absalón todavía no había muerto. La última oración עוֹדֶנּוּ חי וגו pertenece a lo siguiente. Mientras todavía estaba vivo en medio de la encina vinieron diez jóvenes, los escuderos de Joab y lo mataron.

Ver. 16. Enseguida mandó Joab a parar la persecusión porque protegió al pueblo, *i.e.* quiso protegerlo.

Ver. 17. Tomaron a Absalón, lo echaron en una fosa grande en el bosque y levantaron sobre el un gran montón de piedras como monumento de la vergüenza como lo hicieron sobre Acán (Jos. 7:26) y el rey de Ai que fue ejecutado, Jos. 8:2ª. Éste fue el final de Absalón y el de la conspiración. «*Y todo Israel* (que había acompañado a Absalón) *huyó, cada cual a su tienda*», *i.e.* a casa, *vid.* el comentario de Deut. 16:7.

Ver. 18. *Pero Absalón había construido para sí una columna que está en el Valle del Rey, pues se había dicho: No tengo hijo para perpetuar mi nombre. Y llamó la columna por su propio nombre, y hasta hoy día se llama mano (monumento) de Absalón*. El לְקַח delante de וַיַּצֵּב sólo parece ser pleonástico pero corresponde a la amplitud antigua y a la complejidad de la dicción hebrea como en Num. 16:1. מַצֵּבֶת un momento de piedra; no se puede determinar si era en forma de columna, de obelisco o de monolito, cf. Gen. 28:22; 31:52. Según *Josefo* (Ant. VII, 10:3), el valle de los reyes, que había recibido su nombre a partir del suceso narrado en Gen. 14:17, se encontraba a dos estadios de Jerusalén, no muy lejos del Mar Muerto o *in regione transjordanensi* (*Ges., thes.*, pp. 1045 y 1377) o en el valle del Jordán en Efraín (*Tuch, deutsch-morgenländische Zeitschrift* I, p. 194, *Winer*) sino en el lado este de Jerusalén, en el valle de Cedrón a pesar de que el monumento de Absalón que fue situado allí por la tradición eclesiástica, un monumento en forma de pirámide, de unos cuarenta pies de altura, es de origen griego y no israelita antiguo, cf. *Krafft, Topographie des alten Jerusalems*, p. 88 y *v. Raumer, Palestina*, p. 309. Acerca de יַד־לִי בֵּן *vid.* el comentario de 14:27.

Versículos 19-32. Notificación de David acerca de la victoria y la muerte de Absalón

Ahimaas, hijo de Sadoc, quería llevar el mensaje de que Yahvé había hecho justicia de la mano de sus enemigos (שָׁפַט con מִן es pregnante: hacer justicia y salvar de) a David. Pero Joab, conociendo la reacción de David al oír la noticia de la muerte de Absalón respondió: «*Tu no eres el hombre para llevar hoy las noticias, las llevarás otro día pero no en éste porque el hijo del rey ha vuelto a morir*» (כִּי עַל־כֵּן, *vid.* el comentario de Gen. 18:5). El Keré (כִּי־עַל) es de preferir al Quetib (כִּי עַל־כֵּן) y כֵּן sólo puede haber sido omitido por el subsiguiente בֵּן. El Quetib no da sentido correcto porque la falta del artículo delante de מֵת impide la explicación de Maurer: *nam de mortuo regis filio sc. nuntium ferendum esset* [porque (*sc.* la noticia) de la muerte del hijo del rey (*sc.* debía ser llevada)]. Si el מֵת fuera el adjetivo de בֶּן־מֶלֶךְ [hijo del rey] necesitaría de un artículo.

Ver. 21. Por eso Joab ordenó que el cusita anunciara la noticia a David. No se puede decidir claramente si הַכּוּשִׁי o כּוּשִׁי es el nombre propio de un israelita o nombre gentilicio de un cusita, *i.e.* descendiente de Cus. La forma del nombre aboga por lo segundo según lo cual se podría pensar en el uso de un esclavo africano al servicio de Joab.

Vers. 22s. Pero dado que Ahimaas seguía con la intención de ir donde el rey aun después de la salida del cusita y no permitió que Joab lo convenciera de desistir de esa idea, Joab le permitió correr y corrió tan rápido que rebasó al cusita. וְיִהִי מָה pase lo que pase. וּלְכָה es el pronombre para ti como en Gen. 27:37 y no el imperativo de הָלַךְ (camina), con el significado «¿Quieres caminar?» sino «para ti no hay mensaje», *i.e.* mensaje que corresponda a la meta que produzca algo (así correctamente *Böttcher* contra *Thenius*). Antes del ver. 23 debe ser suplido tácitamente וַיֹּאמֶר lo cual podía ser omitido aquí (como en 1 S. 1:20) dado que se puede deducir del וְיִהִי מָה que Ahimaas estaba hablando. Ahimaas corrió דֶּרֶךְ הַכִּכָּר por el camino que pasaba por la cuenca del Jordán. En caso de que la batalla hubiera tenido lugar en un bosque en el lado oriental del Jordán no hubiera podido tomar este camino para ir del lugar de la batalla a Mahanaim. Esto habría sido un desvío dos o tres veces más largo que el camino directo y en el que no hubiera podido rebasar al cusita si realmente lo hubiera tomado. Incluso si hubiera corrido lo más rápido posible. Esta mención presenta la prueba definitiva de que la batalla tuvo lugar en el territorio de Cisjordania en el monte de Efraín, desde donde el camino a Mahanaim pasa directamente por la cuenca del Jordán.

Ver. 24. David estaba sentado, esperando noticias acerca del resultado de la batalla, entre las dos puertas. Las dos puertas son la parte exterior y la interior de la muralla fortificada entre las que se encontraba un pequeño patio donde estaba David. «*y el atalaya subió al terrado de la puerta en el muro, y alzando los ojos miró, y he aquí, un hombre que corría solo*».

Ver. 25. Cuando informó al rey de esto dijo el rey: «*Si viene solo hay buenas noticias en su boca*» porque en el caso de una retirada se hubieran presentado varios corredores. Mientras avanzaba este mensajero el atalaya vio venir a otro hombre corriendo y lo comunicó al portal (חַשַּׁעַר vocalizado erróneamente por הַשַּׁעַר [puerta] según la LXX, Syr. y Vulgata) a lo cual respondió el rey: «*Éste también trae buenas noticias*».

Ver. 27. Cuando el atalaya reconoció a Ahimaas debido a su estilo de correr, probablemente debido a la velocidad, y lo notificó al rey dijo éste: «*Éste es un buen hombre y viene con buenas noticias*». Porque Joab lo escogía sólo cuando había una buena noticia para comunicar.

Ver. 28. Y Ahimaas dio voces y dijo al rey: «*Paz* (שָׁלוֹם) *y se postró ante él para saludarlo respetuosamente y siguió diciendo: «Bendito es Yahvé tu Dios, que ha entregado a los hombres que levantaron sus manos contra mi señor el rey*».

Ver. 29. A la pregunta del rey: «*¿Le va bien al joven Absalón?* (la pregunta sólo es identificada como tal por la

entonación) *respondió Ahimaas: «Cuando Joab envió al siervo del rey y a tu siervo, vi un gran tumulto, pero no supe qué era»*, *sc.* lo que había sucedido. Ahimaas habla como si hubiera recibido el encargo de informar al rey antes de que se decidiera o se conociera el destino de Absalón. עֶבֶד הַמֶּלֶךְ (siervo del rey) es el cusita a quien Ahimaas vio llegar de manera que podía referirse a él. Joab es el sujeto, que en una oración infinitiva se encuentra detrás del objeto (cf. *Ges.*, §133,3, nota) y אֶת־עַבְדְּךָ es una expresión convencional para señalarse a sí mismo (a Ahimaas).

Ver. 30. Entonces dijo el rey: «*Ponte a un lado y quédate aquí*» para recibir las informaciones restantes del cusita que acababa de llegar. Éste dijo: «*Reciba mi señor el rey buenas noticias, porque Yahvé te ha librado hoy de la mano de todos aquellos que se levantaron contra ti*» (cf. ver. 19).

Ver. 32. Preguntado por el bien de Absalón dijo el cusita: «*Sean como ese joven los enemigos de mi señor el rey, y todos los que se levantan contra ti para mal*», *i.e.* que quieran hacerte mal. Con esto se insinuó claramente la muerte de Absalón.

Capítulo 19:1. El rey entendió el sentido de las palabras

Se conmovió profundamente (וַיִּרְגַּז), subió al aposento del portal (el cuarto que quedaba encima del portal) y lloró y hablaba al caminar: «*¡Hijo mío Absalón; hijo mío, hijo mío Absalón! ¡Quién me diera haber muerto yo en tu lugar! ¡Absalón, hijo mío, hijo mío!*» Para entender esta reacción sentimental del dolor debemos añadir al débil amor sobrepaternal de David hacia su hijo la ira que tenía hacia Joab y los demás príncipes que no respetaron su orden de tratar bien a Absalón. Su débil temperamento cegó al rey la mirada objetiva y justa de la transgresión del conspirador y de la justicia divina que se reveló en la muerte de éste.

Capítulo 19:2-40. La reinstauración de David en su reino

En su dolor temperamental y pecaminoso por la muerte de Absalón, David no sólo olvidó sus labores oficiales para reconquistar al corazón del pueblo, de manera que Joab tuvo que recordarle las labores del rey (vers. 2-9) sino que también decidió ordenar ciertas directivas irreflexivas (10-15) y acciones desconsideradas y aun injustas (vers. 16-23 y 24-30) que no podían apoyar la afirmación de su trono por más que mostraba con el amor con el que quería recompensar al anciano Barsilai por sus servicios fieles, que el rey buscaba apoyar el bienestar de sus súbditos.

Versículos 2-9. El duelo de David y la reprensión de Joab

Cuando le fue informado a Joab que el rey estaba llorando por Absalón entró a la casa de David para reprenderlo.

Ver. 6 presenta la continuación de la narración iniciada por el ver. 2; los vers. 3-5 contienen oraciones incisas en las que se describe el efecto del duelo del rey sobre el pueblo. Por causa del profundo dolor del rey la salvación (la victoria) se convirtió en aquel día en dolor para todo el pueblo que había peleado para David y entró calladamente a la ciudad (יִתְנַנֵּב לָבוֹא), como pueblo que humillado, entra a escondidas cuando huye de la batalla.

Ver. 5. Entonces Joab fue a la casa del rey y dijo: «*Hoy has cubierto de vergüenza el rostro de todos tus siervos que han salvado hoy tu vida, la vida de tus hijos e hijas, la vida de tus mujeres y la vida de tus concubinas*».

Ver. 6. לְאֹהֲבָה «*al amar a aquellos que te odian y al odiar a aquellos que te aman. Porque hoy has demostrado* (por tu comportamiento) *que jefes y siervos* (líderes y soldados) *no son nada para ti, i.e.* no existen para ti (*Vulg.: quia non curas de ducibus tuis* [porque no te ocupas de tus príncipes]) *porque hoy sé que si* (לוּ por לֹא) *Absalón estuviera vivo y todos nosotros hoy estuviéramos muertos, entonces tú estarías complacido*».

Ver. 7. «*Y ahora levántate, sal y habla bondadosamente a tus siervos* (דַּבֶּר עַל לֵב, hablar al corazón, Gen. 34:3; 50:21, e.o.) *porque juro por Yahvé que si no sales, ciertamente ni un solo hombre pasará la noche contigo, y esto te será peor que todo el mal que ha venido sobre ti desde tu juventud hasta ahora*»[33]. Joab no sólo tenía la autoridad para hacer eso sino que aun estaba obligado a hacerlo por el bien de David, de reprender a David su comportamiento y exhortarle a hablar bondadosamente con el pueblo que se había jugado la vida porque el comportamineto de David podía ahogar el amor del pueblo hacia su rey y traer complicaciones para su reino. Joab hizo esto de una manera tan tosca y fuerte que el rey debió haberse sentido peor.

Ver. 8. A pesar de eso David tuvo que rendirse ante sus palabras «El rey se levantó y se sentó en el portal y todo el pueblo vino delante del rey, *i.e.* el ejército pasó por delante del rey quien, como se puede asumir del contexto, mostraba su alegría con palabras y miradas. Pero Israel, *i.e.* aquella parte del pueblo que había acompañado a Absalón había regresado a sus tiendas (cf. 18:17). Esta oración forma la transición al siguiente relato.

Vers. 9-10. Preparaciones para el regreso a Jerusalén. Cuando después de la muerte de Absalón y el regreso de sus acompañantes a sus respectivos hogares la conspiración hubo acabado surgió un movimiento en todas las tribus que favorecía a David. «*Todo el pueblo reñía* (נָדוֹן, *i.e.* se culpaban el uno al otro) *en todas las tribus de Israel diciendo: «El rey nos ha librado de mano de nuestros enemigos y nos ha salvado de mano de los filisteos, pero ahora ha huido de la tierra, de Absalón. Sin embargo, Absalón, a quien ungimos sobre nosotros, ha muerto en combate. Ahora pues, ¿por qué guardáis silencio respecto a restaurar al rey?*» Este movimiento partió del sentimiento que habían precedido injustamente con el rey al apoyar la conspiración de Absalón.

Vers. 11-12. *David escuchó estas palabras del pueblo y mandó a decir a los sacerdotes Sadoc y Abiatar: Hablad a los ancianos de Judá, y decidles: «¿Por qué sois los últimos en hacer volver al rey a su casa, ya que la palabra de todo Israel ha llegado al rey, a su casa? Sois mis hermanos; mi hueso y mi carne sois. ¿Por qué, pues, sois los últimos en hacer volver al rey?*» La última oración del ver. 11 וּדְבַר — אֶל־בֵּיתוֹ es una oración circunstancial que sirve para explicar la exhortación de los judeos de no ser los últimos, que fue insertado en el discurso de David. La LXX y algunos códices de la Vulgata tienen esta oración dos veces, al final del ver. 11 y del 12 por lo cual *Thenius*, *Ewald*, *Böttcher* y *Wellhausen* consideran que la oración al final del ver. 11 es original y la repetición después del ver. 12 es una glo-

33. *Innuit copias dilapsas a Davide, quasi prae senio delirante et stulto Absalomi amore victori exercitui indignante, alium regem electuras.* [Saludó a las tropas esparcidas por David como si hubiera caído en delirio senil y se burlaba del ejército victorioso por su amor hacia Absalón para que eligieran un nuevo rey.] Clericus.

sa. Esto no es correcto porque si la oración «*Y la palabra de todo Israel llegó al rey a su casa* (a Mahanaim) estuviera detrás del ver. 10 y motivara el mensaje a Sadoc y Abiatar debería constar al principio del ver. 11. הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁלַח: La palabra de todo Israel vino al rey y envió el rey... Pero el ver. 11 empieza con וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד שָׁלַח «Pero envió el rey David». Estas palabras son un motivo principal para asumir la originalidad del texto hebreo mientras que el texto alejandrino demuestra en sí desde un principio ser una conjetura con la cual se pretendía eliminar el problema de la posición extraña de la oración circunstancial, además de la repetición tautológica de la oración.

Ver. 13. Y decid a Amasa: «*¿No eres hueso mío y carne mía? Así haga Dios conmigo y aun más si no has de ser jefe del ejército delante de mí para siempre en lugar de Joab*».

Ver. 15. Volvió el rey y llegó hasta el Jordán. Y Judá vino a Gilgal para ir al encuentro del rey, para conducir al rey al otro lado del Jordán. En este pasaje se resume el resultado de la información enviada a los sacerdotes. Sujeto de וַיֵּט es David y no Amasa o Sadoc[34]. En cuanto al proceso seguramente fue sabio por parte de David exhortar a sus cotribales a no quedarse atrás de las tribus restantes para que no tenga la apariencia de que la tribu de Judá a la que pertenecía David hubiera estado insatisfecha con la victoria dado que en ésta surgió la conspiración arreciándose la envidia de Judá hacia las demás tribus. Por otro lado no fue sabio prometer a Amasa, quien había dirigido el ejército de Absalón (17:25) que tomaría el puesto de Joab. Porque aunque la promesa sucedió en secreto ésta no podía ser escondida ante Joab por largo tiempo y debió inflamar su ambición a cometer nuevos crímenes si acaso no producía la enemistad de este poderoso general hacia el trono de David. Porque por más que Joab hubiera causado la ira de David al matar a Absalón. Y la manera cómo le recriminó a David el dolor por su hijo. David debería haber tranquilizado su ira contra Joab a pesar de que la promesa dada a Amasa «no contenía una injusticia contra Joab por cuanto éste, renombrado a causa de su brutalidad en la guerra no había obedecido el mandato real respecto Absalón por lo cual no se le pedía perdonar totalmente sin correr el riesgo de perder el renombre del rey».

Versículos 16-23. Regreso del rey y diversos sucesos al cruzar el Jordán

Cuando al regresar David llegó al Jordán y Judá vino a Gilgal para conducir al rey al otro lado del Jordán, *i.e.* para acompañarle solemnemente en el viaje, Simei, benjaminita de Bahurim (*vid.* 16:5ss.) descendió al encuentro de David junto a los hombres de Judá.

Vers. 17ss. «*Con él había mil hombres de Benjamín, y Siba, siervo de la casa de Saúl, y con él sus quince hijos y sus veinte siervos* (*vid.* 9:10)*; y se apresuraron a pasar el Jordán delante del rey. Y seguían cruzando el vado para pasar a toda la casa del rey, y hacer lo que le pareciera bien*», *i.e.* para ponerse a la disposición del rey. «*Y Simei se postró ante el rey* בְּעָבְרוֹ, *cuando éste* (David) *iba a pasar el Jordán*» y no cuando Simei había pasado el Jordán. Esta acotación habría sido superflua después de lo relatado anteriormente. Además es muy dudoso si el infinitivo con בְּ puede expresar el sentido del pluscuamperfecto. Simei pidió al rey: «*No me considere culpable mi señor, ni te acuerdes del mal que tu siervo hizo el día en que mi señor el rey salió de Jerusalén; que el rey no lo guarde en su corazón*». לְשׂוֹם ונו «*que el rey lo guarde*».

Ver. 20. «*Pues yo tu siervo reconozco que he pecado; por tanto, he aquí que hoy he venido, el primero de toda la casa de José, para descender al encuentro de mi señor el rey*», cf. por la construcción hebrea רִאשׁוֹן לְ *Ew.*, §292[a]. «*Toda la casa de José*» son las demás tribus con excepción de Judá que en ver. 12 se llaman כָּל־יִשְׂרָאֵל. No se puede entender los inconvenientes que tuvieron *Thenius* y *Böttcher* en בֵּית־יוֹסֵף. La traducción de la LXX: παντὸς Ἰσραὴλ καὶ οἴκου Ἰωσήφ [todo Israel y la casa de José] no demuestra que originalmente constó en el texto כָּל־יִשְׂרָאֵל sino tan sólo que un traductor alejandrino conosideró importante explicar οἴκου Ἰωσήφ con la glosa παντὸς Ἰσραὴλ. La afirmación de que יוֹסֵף fue usado como término técnico del tiempo tardío del reino dividido para designar a todo lo que no era judeo es refutado por 1 R. 11:28. La descripción de las tribus que se oponían a Judea con el nombre de la tribu principal *José* (Jos. 16:1) es tan antigua como la envidia de estas tribus contra Judá que no sólo empezó con la división del reino sino que fue confirmada en la división constante. La petición de Simei de que se le perdonase su pecado no fue prueba fehaciente de su arrepentimiento sincero al igual que el motivo presentado por el argumento de que era el primero de la casa de José en encontrarse con David. Simei trataba de conseguir la amnistía con ambas excusas.

Ver. 21. Por eso respondió Abisai: «*¿No ha de morir Simei por esto* (תַּחַת זֹאת por lo que acabó de decir y hacer), *porque maldijo al ungido del Señor?*» (cf. 16:5ss.).

Ver. 22. Pero David respondió: «*¿Qué tengo yo que ver con vosotros, hijos de Sarvia* (cf. 16:10), *para que en este día me seáis adversarios?*» שָׂטָן es el adversario, el que coloca barreras en el camino (Num. 22:22), aquí: para hacer el mal. «*¿Ha de morir hoy hombre alguno en Israel? ¿Acaso no sé que hoy soy rey sobre Israel?*» Este motivo por el cual David no quería castigar al blasfemo era muy loable si el rey realmente lo hubiera perdonado. Pero dado que David ordenó a su sucesor castigar a Simei por esta calumnia (1 R. 2:8s.), este perdón sólo fue señal de aquella debilidad de David que no es digna de imitar por cuanto el rey además le juró que no moriría (ver. 23).

Versículos 24-31. El proceder de David contra Mefiboset

Mefiboset, el hijo, *i.e.* el nieto de Saúl (cf. 9:6) también había descendido (de Jerusalén al Jordán) para encontrarse con David y no había hecho sus pies ni su barba (עָשָׂה como Deut. 21:12) ni había lavado sus vestidos (todo esto es una señal de profundo dolor, cf. Ez. 24:17) desde el día en el que el rey había salido, *i.e.* huido hasta el día en el que regresó en paz.

Ver. 25. Cuando Jerusalén, *i.e.* los habitantes de la capital, vino al encuentro con el rey[35] dijo David (a Mefi-

34. Las suposiciones de *Thenius* y *Böttcher*, de que delante del ver. 15 debieron haber sido omitidos uno o más versículos carece de toda base por cuanto ninguna de las versiones antiguas ofrece un suplemento y la afirmación que el sujeto de וַיֵּט no pueda ser David por cuanto a esto le sigue אֶל־הַמֶּלֶךְ y no אֵלָיו es refutado por el ver. 9 donde הַמֶּלֶךְ (Hamelec, el rey) es usado como sujeto de לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ [delante del rey]. Todo este problema se debe a que estos críticos no entendieron el sentido del ver. 15.

35. *Dathe*, *Thenius* y *Wellhausen* pretenden cambiar יְרוּשָׁלַיִם según la versión árabe en מִירוּשָׁלַיִם sólo porque no entendieron el sentido correcto de las palabras. Pero *Böttcher* recordó correctamente que מִירוּשָׁלַיִם es superfluo porque ya se menciona en el יָרַד anterior. Pero la enmendación de *Böttcher* de בָּא en בָּאָה es igual de innecesaria porque Jerusalén o los habitantes de Jerusalén fuera un término fe-

boset que se encontraba en la delegación de la ciudad que daba la bienvenida a David en el Jordán): «*¿Por qué no fuiste conmigo Mefiboset?*» Con justa razón le preguntó David debido a lo que había dicho Siba respecto a Mefiboset (16:3).

Ver. 26. Mefiboset respondió: «*Oh rey, señor mío, mi siervo me engañó; pues tu siervo se dijo: «Me aparejaré un asno para montar en él e ir con el rey», porque tu siervo es cojo*». Si se entiende אֶחְבְּשָׁה como si Mefiboset mismo no podía aparejar el asno sino que lo tenía que hacer su siervo por él como seguramente también es usado חָבַשׁ en Gen. 22:3 y como a menudo no sucede algo por mano propia queda claro el sentido y se pierde toda necesidad de enmendación. La traducción de la LXX y la Vulgata: tu siervo le dijo (al siervo): aparéjame el asno no es literal sino tan sólo conforme al contenido.

Ver. 27. «*Además ha calumniado a tu siervo ante mi señor el rey*». Mefiboset no sólo había deducido esto de las palabras de David y del tono del mismo sino seguramente ya lo había escuchado por cuanto Siba no habría esperado en cumplir con lo aprobado por David, de que le debían pertenecer todos los bienes de Mefiboset, lo cual llevó a la deducción de la calumnia de Siba. «*Pero mi Señor el rey es como el ángel de Dios, i.e. reconoce todo, tal como verdaderamente es* (*vid.* el comentario de 14:18); *haz lo que te parezca bien*».

Ver. 28. «*Porque toda la casa de mi padre* (mi familia entera) *no era más que hombres muertos ante mi señor el rey* (*i.e.* nos hubieras podido dar muerte a todos) *con todo, pusiste a tu siervo entre los que comían a tu porpia mesa* (*vid.* 9:7 y 11). *¿Qué derecho tengo todavía para clamar por ayuda al rey?*» El sentido: no tengo alegaciones que presentar y me someto a todo lo que decidas sobre mí. David tuvo que reconocer que había sido engañado por Siba, que había tomado una decisión prejuiciada contra Mefiboset y que la decisión de dar a Siba todos los bienes había sido una injusticia.

Ver. 29. Por eso respondió: «*¿Por qué sigues hablando de tus asuntos? Yo he decidido: Tú y Siba os repartiréis las tierras*».

Ver. 30. A lo cual respondió Mefiboset: «*Que él las tome todas, ya que mi señor el rey ha vuelto en paz a su propia casa*». Esta respuesta vuelve a dejar claro que Mefiboset había sufrido una injusticia aun si no se lo identifica con la expresión de la sensibilidad de Mefiboset acerca de lo dicho por David sino más bien con Seb. Schmidt, e.o. quien afirma que Mefiboset había querido pedir perdón: *quod non dixerit quicquam ad accusandum Regem ejusque sententiam, sed tantum excusationis causa* [esto no lo habría dicho para acusar al rey con esa sentencia sino más bien para excusarse]. Pero con eso se rechaza la opinión de que las palabras de David en el ver. 29 no eran otra cosa sino la retracción de una decisión apresurada (16:4) y la confirmación del previo llamamiento (9:7-10) con el sentido: todo queda como lo he decidido; tú y Siba os repartiréis las tierras por cuanto Siba y sus hijos habían vivido de la producción de la hacienda (*Thenius*, *O. v. Gerlach*). Además la oración «compartid las tierras» está en franca contradicción con las palabras «te devuelvo todo el territorio de tu padre» (9:7) y «todo lo que pertenece a Saúl y a toda su casa he dado al hijo de tu señor» (9:9). Con el וגו׳ אָמַרְתִּי, yo he dicho tú y Siba... David retracta su expresión precoz de 16:4 para aminorar un poco la injusticia que había hecho a Mefiboset porque no tenía el valor de retractar totalmente sus palabras. David no duda en ningún momento del hecho que Siba calumnió a Mefiboset. Esto tampoco es puesto en duda por el dolor de Mefiboset mencionado en el ver. 25 durante el tiempo de la huida de David, de manera que no se puede afirmar con *Winer* (*bibl. Realwörterbuch* II, p. 83): «no se puede decir con seguridad si Mefiboset fue totalmente inocente.

Versículos 31-39. Barzilai saluda a David

El octogenario Barzilai también había venido de Rogelim y había ido con el rey por el Jordán para acompañarlo al trasbordar el río. אֶת־בַּיַּרְדֵּן significa la distancia en, *i.e.* sobre el Jordán. את es nota acusativa: La parte en el Jordán y nada más. Así lo interpretaron correctamente *Böttcher* según Gesenius y Maurer. El Kerí הַיַּרְדֵּן es una enmendación de mala calidad.

Vers. 32s. Dado que Barzilai había apoyado al rey con alimentos durante su estadía (יְשִׁיבָה de שִׁיבָה como צוֹאָה por יְצוֹאָה etc.) porque era muy rico (גָּדוֹל, por eso David quería llevarlo a Jerusalén para retribuirle su amor. Pero Barzilai respondió: «*¿Cuánto tiempo me queda de vida para que yo suba con el rey a Jerusalén? Tengo ahora ochenta años. ¿Puedo distinguir entre lo bueno y lo malo? ¿Puede tu siervo saborear lo que come o bebe? ¿Puede oír aún la voz de los cantores o de las cantoras? ¿Por qué, pues, ha de ser tu siervo otra carga más para mi señor el rey? Tu siervo no haría más que pasar el Jordán con el rey. ¿Por qué ha de concederme el rey esta recompensa?*» יָשָׁב־נָא «*Permite que tu siervo vuelva, para morir en mi ciudad junto al sepulcro de mi padre y de mi madre. Sin embargo, aquí tienes a tu siervo Quimam; que pase él con mi señor el rey, y haz por él lo que te parezca bien*».

Vers. 38ss. Y el rey respondió: «*Quimam* (*i.e.* según la explicación correcta de *Josefo* era el hijo de Barzilai que había venido con el padre, como se puede deducir de 1 R. 2:7) *pasará conmigo, y haré por él lo que te parezca bien; y todo lo que me pidas, lo haré por ti*», *i.e.* concédele las bendiciones que quieras.

David estuvo de acuerdo con eso. כֹּל אֲשֶׁר תִּבְחָר עָלַי «*todo lo que tú me pidas lo haré para él*». בָּחַר con עַל es pregnante: escoger y conceder, decide sobre mí», *i.e.* lo que pueda concederte.

Ver. 39. Todo el pueblo pasó el Jordán y cuando hubo pasado el rey (וְהַמֶּלֶךְ עָבַר es una oración circunstancial) besó a Barzilai (para despedirse, cf. Rut 1:9) y él (Barzilai) lo bendijo y regresó a su lugar (regresó a casa). Barzilai sólo quería acompañar al rey hasta la otra orilla del Jordán. La conversación de los vers. 33-38 probablemente sucedió durante la travesía.

Capítulos 19:40-20:26. La insatisfacción de Israel y la rebelión de Seba

Versículos 40-43. Disputa entre Israel y Judá por la bienvenida del rey

David siguió hasta Gilgal (en la cuenca del Jordán, Jos. 4:19) *y Quimam* (כִּמְהָם, forma reducida de כִּמְהָם, ver. 38) *fue con él y todo el pueblo de Judá había acompañado al rey* (el Kerí הֶעֱבִירוּ es una variante aligerante por el Quetib וַיַּעֲבִירוּ [y en lo que respecta al pueblo, ellos...]) *y también la mitad del pueblo de Israel, i.e.* además de los mil benjaminitas (ver. 18) otros habitantes que vivían en la cercanía.

Ver. 41. En Gilgal todos los hombres de Israel vinieron al rey, se sintieron mal porque los judeos habían acom-

---

menino por cuanto ciudades y naciones, cuando se refieren a los habitantes, a menudo son construidos con términos masculinos, cf. *Ew.*, §318[a]. La opinión que יְרוּשָׁלַם es acusativo y tiene el significado: cuando Mefiboset vino a Jerusalén a ver al rey (LXX, Lutero, Michaelis y Maurer) es totalmente errada y con justa razón ya no es usada por los comentaristas modernos porque no sólo contradice al יָרַד sino también a 16:3 y 9 según los cuales Mefiboset vivía en Jerusalén.

pañado antes al rey y dijeron: «*¿Por qué te han secuestrado nuestros hermanos, los hombres de Judá?*» *i.e.* por qué te han acompañado en secreto, sin decirnos una palabra? כָּל־אַנְשֵׁי דָוִד son los fieles acompañantes de David que habían huido con él desde Jerusalén (15:17ss.).

Ver. 42. Los judeos respondieron (עַל) en contra de los hombres de Israel: «*Porque* (כִּי *porque* como respuesta al מַדּוּעַ ver. 41) *el rey es pariente cercano mío* (en el caso de que pertenecía a su tribu) *¿por qué, pues, estás enojado por esto? ¿Hemos comido algo del rey* (*i.e.* tenemos alguna ventaja de nuestra relación familiar con él, tal como los benjaminitas de Saúl según 1 S. 22:7) *o se nos ha dado algo?*» נָשֹׂא es inf. abs. Nifal con terminación femenina, formado conforme a los verbos ל״ה, cf. *Ew.*, §240d, literalmente: ¿o ha sido tomado de nosotros al tomar?

Ver. 43. Provocados por esta respuesta respondieron los israelitas: «*Yo* (Israel) *tengo diez partes en el rey y también más sobre David que tú*[36]. *¿Por qué me has menospreciado?*» Afirman tener diez partes porque eran diez tribus frente a una tribu Judá ya que los levitas, como tribu, no es mencionada aquí. A pesar de que David era originario de la tribu de Judá, era rey de todo el pueblo de manera que las diez tribus tenían mayor parte en él que una tribu. הֶקְלַתָנִי se refiere a que Judá, al acompañar al rey desde el Jordán hasta Jerusalén no guardó consideración respecto a las tribus de Israel. וְלֹא־הִיה ונו «*¿no fue mi consejo el primero que se dio para hacer volver a mi rey?*» Respecto al asunto cf. 19:10s. לִי es un dat. Commodi que subraya lo anterior y no sólo un refuerzo aposicional del sufijo en דְּבָרִי con el sentido: mi propio consejo, para lo cual sólo se puede usar el pronombre אֲנִי o אָנֹכִי, cf. *Ges.*, *Grammatik*, §121,3. וַיִּקֶשׁ ונו «*Pero las palabras de los hombres de Judá fueron más duras que las palabras de los hombres de Israel*». Con estas palabras el historiógrafo resume la continuación de la discusión para conectar con esto el relato de la rebelión de Seba que surgió a partir de esto.

Capítulo 20:1-22. Rebelión de Seba

Y por casualidad se encontraba allí un hombre (נִקְרָא como en 1:6) *indigno que se llamaba Seba, hijo de Bicri, benjamita; y éste tocó la trompeta y dijo: «No tenemos parte en David, ni tenemos heredad en el hijo de Isaí;¡Israel, cada uno a sus tiendas!»* לְאָהָלָיו a casa como en 19:9 e.o.

Ver. 2. Siguiendo este llamado todos los hombres de Israel subieron (a las montañas), se separaron de David y fueron detrás de Seba; pero los hombres de Judá se unieron a su rey desde el Jordán hasta Jerusalén. La conexión de דָּבַק con עַד — מִן es pregnante: se unieron a y lo siguieron. La indicación «desde el Jordán» no demuestra que la rebelión de Seba hubiera comenzado antes de la llegada de David a Gilgal sino que se puede explicar a partir del hecho de que los judeos ya habían acompañado a David desde el Jordán.

Ver. 3. Después del regreso al palacio en Jerusalén, David llevó al harén a las diez concubinas que había dejado atrás para cuidar del templo y a las que se había allegado Absalón, las puso bajo custodia y les dio alimento sin allegarse a ellas. Los sufijos masculinos en וַיְכַלְכְּלֵם, יְחֻגֵם y אֲלֵיהֶם son usados a menudo para definir el término impersonal en vez del personal (cf. *Ew.*, §184c al final). Estuvieron encerradas así hasta el día de su muerte, viviendo como viudas. אַלְמְנוּת es un acusativo adverbial y חַיּוּת significa nivel de vida, *lit.* forma de vida por viudez.

Ver. 4. Entonces el rey ordenó a Amasa convocar a los hombres de Judá en tres días para perseguir al rebelde Seba y presentarse donde él. Con esta orden, David quiso empezar con la promesa dada a Amasa (19:14). No cabe duda que le quería entregar el mando sobre el ejército que pelearía contra Seba y nombrarlo general después de vencerlo. Pero igual que aquella promesa, también este primer paso fue un proceder insensato porque Joab se sintió ofendido por éste ya que era general del ejército con amplia experiencia. Además era mucho más reconocido y respetado por la tribu de Judá que Amasa que acompañó la rebelión de Absalón y dirigió el ejército de los rebeldes (17:25).

Vers. 5s. Pero cuando Amasa necesitó más tiempo de lo establecido para la preparación del ejército real (el Quetib וייחר es Piel וַיְיַחֵר [retrasarse], el Kerí puede ser Hifil וַיּוֹחֶר o imperf. Kal de אָחַר = וַיֶּחַר, cf. תּוֹחֵז ver. 9, además innecesario), probablemente porque los judeos desconfiaban de él y no siguieron rápidamente sus órdenes dijo David a Abisai: «*Ahora Seba, hijo de Bicri, nos hará más daño que Absalón; toma a los siervos de tu señor y persíguelo, no sea que halle para sí ciudades fortificadas y enturbie nuestros ojos*», *i.e.* que nos haga sufrir. Así *Ew.*, *Gesch.* III, p. 262 de acuerdo al σκιάσει τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμῶν de la LXX donde el dolor y el disgusto enturbia los ojos y los ensombrece (Sal. 6:8). De acuerdo a esto הִצִּל es Hifil de צלל. Preferimos esta explicación a la habitual: que no quite nuestro ojo (*Ges.*, *Dietr.* e.o.) porque «arrancar el ojo» no corresponde a desaparecer de la vista». La interpretación propuesta por *Böttcher* y *Thenius* («arranque nuestro ojo, *i.e.* nos haga daño enorme) confunde el ojo con el ojo físico como imagen del bien más valioso de alguien.

Ver. 7. *Entonces los hombres de Joab salieron tras él* (Abisai), *i.e.* todo el grupo dirigido por Joab junto con los cereteos y los peleteos (*vid.* el comentario de 8:18) *y todos los valientes* (הַגִּבֹּרִים, probablemente los seiscientos veteranos de David) *de Jerusalén para perseguir a Seba*.

Ver. 8 «*Estaban junto a la piedra grande que está en Gabaón, cuando Amasa vino a su encuentro* (בָּא לִפְנֵיהֶם). *Y Joab estaba vestido con su ropa militar, y sobre ella llevaba un cinturón atado a la cintura con espada en la vaina y mientras avanzaba, se le cayó la espada, i.e.* la vaina de la espada se separó del cinturón en que estaba *y cayó al piso y Joab dijo a Amasa*». El ver. 8 sólo contiene oraciones circunstanciales de las cuales las últimas (a partir de וְיוֹאָב) son subordinadas a las anteriores, de manera que el וַיֹּאמֶר (y dijo) «*¿Te va bien, hermano mío? Y Joab tomó a Amasa por la barba con su mano derecha para besarlo*» se conecta a la primera oración que describe el encuentro con Amasa.

Salta a la vista la aparición de Joab como general entre los que perseguían a Seba, como se puede observar más adelante, por cuanto en el ver. 6 David había encargado la persecución de Seba a su hermano Abisai y en el ver. 7 sólo se habla de los hombres de Joab. Esta aparente contradicción se puede explicar a razón de la fácil suposición de que David había dicho en el ver. 6 a Abisai que debía salir con Joab y que esta situación no fue tratada

36. En la LXX podemos encontrar una doble traducción de מִמֶּךָּ וְגַם־בְּדָוִד אֲנִי en la oración καὶ πρωτότοκος ἐγὼ η σύ, καὶ γε ἐν τῷ Δαυίδ εἰμι ὑπὲρ σέ [y yo soy el primogénito y no tú, y también en David soy sobre ti); la primera traducción surgió a partir de una confusión de בדוד por בדור. *Thenius* prefirió esta variante a la del texto masorético lo cual es apoyado por *Ewald* y *Wellhausen*. Pero a pesar de que según 1 Crón. 5:1s., la בְּכֹרָה (primogenitura) había sido retirada de Rubén y entregada a los hijos de José, las tribus de Israel no podían adjudicarse la primogenitura ante Judá, por cuanto José era uno de los hijos menores de Jacob. Además hay que observar que la בְּכוֹר מִן (ser primogénito de) no se usa en el Antiguo Testamento y no puede coincidir con בְּכוֹר. Por eso tenemos que considerar que con καὶ πρωτότοκος ἐγὼ η συ de la LXX se trata de una variante errada del בדוד surgida por causa de una interpretaión incorrecta. No se puede asumir que la mención de *Josefo* καὶ πρεσβύτεροι ἐσμέν sea un testigo veraz de esta variante por cuanto *Josefo* no usa el texto original sino que usa la LXX. Las demás versiones antiguas sólo conocen la versión del TM.

en nuestro breve relato que se reducía a lo principal (ver. 6) y que por eso no se mencionó a Joab. Así lo interpretó Clericus: *Mentio tantum facta est antea mandatorum Abisai datorum, sed eadem opera jussus est etiam Joabus illuc ire, nam nihil vetat Regem Joabum etiam nominasse, quamvis in hac brevi historia non narretur* [sólo se mencionó la orden dada a Abisai. Pero esto también fue una orden a Joab para que asimismo fuera. No existe argumento para afirmar que el nombre de Joab fue mencionado por el rey a pesar de que esto no se narra en esta breve historia][37].

Ver. 9. Joab preguntó a Amasa por su bienestar y tomó a Amasa por la barba con su mano derecha para besarlo. Pero Amasa no se protegió de la espada que estaba en la mano de Joab y éste le dio en el vientre con ella y regó sus entrañas por tierra, וְלֹא־שָׁנָה לוֹ y no lo repitió (no lo hirió de nuevo), cf. 1 S. 16:8. Lutero traduce correctamente el sentido: «y no volvió a herirlo». Tocar la barba para besar a alguien sigue siendo un ritual de saludo entre árabes y entre turcos, cf. *Arvieux, merkwürdige Nachrichten* III, p. 182 y *Marmar, Beobachtungen* II, p. 91. El motivo del asesinato fue la envidia de Joab hacia Amasa. Entonces Joab y Abisai persiguieron a Seba.

Ver. 11. Pero uno de los jóvenes de Joab estaba junto a él (עָלָיו, junto a Amasa), sin lugar a dudas por orden de Joab y dijo al pueblo que pasaba, *i.e.* a los judeos reunidos por Amasa (cf. ver. 4) «*Quien esté por Joab y quien esté por David, que siga a Joab*», *i.e.* lo siga en la pelea contra Seba.

Vers. 12s. «*Y Amasa yacía revolcándose en su sangre en medio del camino. Al ver el hombre que todo el pueblo se detenía, trasladó a Amasa del camino al campo, y echó sobre él una vestidura porque vio que todo el que pasaba junto a él se detenía. Cuando Amasa fue apartado del camino, todos los hombres pasaron tras Joab para perseguir a Seba, hijo de Bicri*».

Ver. 14. «*Y Joab pasó por todas las tribus de Israel hacia Abela y Bet Maaca*». Sujeto del וַיַּעֲבֹר no es *Seba* (*Wellhausen*) sino Joab. Abela (ver. 15) o Abel (ver. 18) se ha preservado en el pueblo cristiano de *Abil* con diversas ruinas, llamado *Abil el Harkamh* por su excelente trigo, situado al noroeste del lago Huleh en un tell al lado oriental del río Derdara, no en el pueblo *Ibl el Hawa*, situado al norte de la cordillera entre *Merj Ayûn* y el wadi *et Teîm*, cf. *Ritter, Erdkunde* 15, pp. 240s.; *Robinson, neue biblische Forschungen*, pp. 488s. y *v. de Velde, Mem.*, p. 280 y *Reise* I, p. 126. Bet Maaca se encontraba cerca de Abela, de manera que ambos pueblos eran vistos en los vers. 15s., en un solo lugar con el nombre de Abel-Bet-Maaca, cf. 1 R. 15:20; 2 R. 15:29 llamado también 2 Crón. 16:4. וְכָל־הַבֵּרִים es más difícil de interpretar porque la suposición de הברים fuera el nombre de un pueblo no mencionado (Cald. y Lutero lo llaman todo HEBRIM) no puede ser factible porque son los siguientes versículos. Abel-Bet-Maaca es mencionado como el último de los campos de batalla. Debido a que la LXX presenta πάντες ἐν Χαῤῥι (בכרי) y la Vulgata *omnesque viri electi* podemos deducir que se trata de un error otrográfico (הברים, originalmente בָּחֻרִים)*: y todos los soldados jóvenes se reunieron y lo siguieron*». También el Quetib ויקלהו parece ser un error ortográfico de וַיִּקָּהֲלוּ. Así lo observa *Gesenius* en los *Addenda ad thesaurum*, p. 74, *Thenius*, e.o. Precisamos de otras correcciones.

Ver. 15. y lo sitiaron (a Seba) en Abel-Bet-Maaca y levantaron un terraplén contra la ciudad de manera que éste se elevaba (חֵל) junto al baluarte (תֵּעָמֹד es el foso de protección al que también pertenecía una muralla) y todo el pueblo que iba con Joab se puso a socavar el muro para derribarlo. הַשְׁחִית, pudrir, destruir. Asumir que השחית es denominativo de שָׁחַת, construir una fosa, socavar (*Ewald, Thenius, Erdmann*) es innecesario e improbado, debido a que la aparente contradicción *in adjecto* sólo es posible interpretando הַשְׁחִית en el sentido de destruir totalmente y la explicación de Joab en el ver. 20: que no se destruya ni se extermine sólo es una insinuación. El ὑπορύσσειν ἐκέλευσε de *Josefo* no es una instancia crítica sino una paráfrasis explicativa.

Vers. 16ss. Entonces una mujer sabia de la ciudad fue a hablar con Joab y dijo (desde el muro): «*Antes acostumbraban decir: «Ellos ciertamente pedirán consejo a Abel», y así terminaban la querella*». Estas palabras muestran que Abel fue conocido por la sabiduría de sus habitantes.

Ver. 19. «*Yo soy de las pacíficas y fieles en Israel. Tú procuras destruir una ciudad madre en Israel. ¿Por qué has de destruir la heredad de Yahvé?*» La conexión de אֲנִכִי con un predicado en plural se explica a partir de que la mujer habló en nombre de la ciudad a favor de ellos, *i.e.* de los habitantes de la ciudad como se puede observar claramente en el término אֵם madre por ciudad madre o capital[38]. La mujer explica a Joab que hubiera sido mejor preguntar primero a los habitantes de Abela si querían pelear por Seba antes de asediar y destruir la ciudad, tal como lo ordena la ley (Deut. 20:10ss.) aun en el caso del asedio de ciudades extranjeras. Además debía haber pensado en la mansedumbre y fidelidad de los ciudadanos de Abela a fin de no destruir a ciudadanos pacíficos y miembros del pueblo de Dios.

Ver. 20. Las palabra de esta mujer convencieron a Joab. Sintió la veracidad de sus acusaciones y respondió: «*Lejos, lejos esté de mí que yo destruya o extermine*». אם como en el caso de los juramentos: seguro que no.

Ver. 21. «*Éste no es el caso* (*sc.* como tú dices), *sino que un hombre de la región montañosa de Efraín* (que se expandía hasta la tribu de Benjamín, *vid.* el comentario de 1 S. 1:1) *llamado Seba, hijo de Bicri, ha levantado su mano contra el rey David. Solamente entregadlo, y yo me iré de la ciudad. Y la mujer dijo a Joab: He aquí, su cabeza te será arrojada por encima del muro*».

Ver. 22. Entonces la mujer fue a hablar con todo el pueblo, *i.e.* con los habitantes de la ciudad «con su sabiduría», *i.e.* con el consejo sabio que le había dado a Joab y

---

37. Menos probable es la suposición de *Erdmann* de que Joab hubiera avanzado con el ejército puesto bajo el comando de su hermano Abisai sin conocimiento del rey, porque consideraba que todavía era el jefe principal de la potencia militar a pesar del comando prometido a Amasa. Pero una acción por cuenta propia de esas dimensiones hubiera sido mencionada como tal. *Thenius* propuso cambiar אֶל־אֲבִישַׁי (ver. 6) sin otra razón que la descrita por *Josefo* y el sirio en אֶל־יוֹאָב. *Böttcher* comentó correctamente que si originalmente hubiera constado אֶל־יוֹאָב en el texto, no se podría haber cambiado por אֶל־אֲבִישַׁי y que tanto el sirio como *Josefo* asumieron Joab porque a partir del contexto reconocieron la necesidad de ubicar a Joab. Por más correcto que esto sea, no hay motivo para afirmar con *Böttcher* que en el texto original del ver. 6 constaba: Y dijo David a Joab (אֶל־יוֹאָב): «He aquí que han pasado tres días, debemos esperar a Amasa» y por un error del copista faltó toda la línea de אֶל־עַמָּשָׂא a אֶל־יוֹאָב porque esta conjetura no puede basarse en el πρὸς Ἀμεσσαΐ en vez de Abisai del códice Vaticano. Las conjeturas de *Thenius* y *Böttcher* del ver. 8 son igual de innecesarias y superfluas dado que la problemática del מִדּוֹ לְבוּשׁוֹ carece totalmente de base mientras que las demás objeciones contra el TM se basan en malentendidos e interpretaciones fallidas.

38. La veracidad del texto no necesita ser cuestionada como lo hacen *Thenius* y *Böttcher* dado que todos los antiguos traductores repiten el texto hebreo. Así también lo hace la LXX con su ἐγὼ εἰμι εἰρηνικὰ τῶν στηριγμάτων ἐν Ἰσραήλ [Yo soy pacífica de las fortalezas de Israel], mientras que algunos códices presentan después de εἰ ἐξέλιπον al final del ver. 18 ἃ ἔθεντο οἱ πιστοὶ Τοῦ Ἰσραήλ [que tomaron los fieles de Israel], que sirve como base de las conjeturas de *Thenius*, *Böttcher* y *Ewald*, es claramente una glosa o paráfrasis del הֶחֱמוּ וְכֵן y se presenta tan poca calidad crítica que Tischendorf ni siquiera consideró necesario presentar esta variante en su edición de la LXX.

que éste había aceptado a lo cual los habitantes le cortaron la cabeza a Seba y la arrojaron a Joab. Y Joab tocó la trompeta y el ejército se retiró y se fue cada uno a su tienda mientras que Joab regresó al rey a Jerusalén.

Versículos 23-26. Los oficiales de David

De la misma manera como acabó la primera parte de la historia del reino de David (8:16ss.), así cierra esta segunda parte con una lista de los principales oficiales del reino. Evidentemente el autor de nuestros libros encontró las dos listas en sus fuentes y las incluyó en su obra porque, como se ha podido demostrar por la diferencia de algunos oficiales, éstos corresponden a diferentes etapas y se complementan mutuamente. Nuestro registro proviene de un periodo del reino de David más tardío que el mencionado en cap. 8:16-18. Además de los mencionados en cap. 8 constan: Adoram, a cargo de los trabajos forzados e Ira, el jaireo que también era un sacerdote (כֹּהֵן, *vid.* el comentario de 8:18) o consejero, en vez de los hijos de David, mencionados en 8:18. Los demás son los mismos que en cap. 8. El Quetib הכרי debe leerse הַכָּרְתִּי (cf. 2 R. 11:4, 19) de כּוּר, crisol, sinónimo de כַּשְׂדִּים, *vid.* el comentario de 9:18. אֲדֹרָם es la misma persona que אֲדֹנִירָם quien en 1 R. 4:6 y 5:28 funge de supervisor sobre el trabajo forzado sobre Salomón y este último también es llamado en 1 R. 12:18 אֲדֹרָם y en 2 Crón. 10:18 הֲדֹרָם. *Hadoram* parece ser un nombre abreviado de Adoniram y no un error ortográfico. Por el hecho de que en los textos mencionados el mismo hombre tenga la misma posición bajo tres reyes se puede constatar que éste la recibió en los últimos años del reinado de David, porque en 8:16ss. todavía no es mencionado. Que sólo vuelva a ser mencionado en la entronización de Roboam nos permite afirmar que no había servido en este oficio por mucho tiempo. הַמַּס no significa tributo o trabajo forzado sino de los trabajadores que realizaban estos trabajos. La semántica es difícil e imprecisa. La posición de un director sobre los trabajadores forzados sucedió principalmente en los últimos años del reinado de David, en el cual el rey organizó mejor la administración interior. En cuanto a los que cumplían los trabajos forzados *vid.* el comentario de 1 R. 5:27. Acerca de שִׁיָא en vez de Abner שְׂרָיָא *vid.* el comentario de 8:17. El jairita עִירָא no vuelve a ser mencionado en el Antiguo Testamento. No hay motivo por cambiar con *Thenius* יָאִרִי en יִתְרִי por cuanto la interpretación del sirio: «de Jathir» sólo es deducida del cap. 23:38 que es la principal presuposición de esta deducción, que el valiente Ira (23:28) es la misma persona que el sacerdote Ira, carece de base alguna.

IV. FINAL DEL REINADO DE DAVID (capítulos 21-24)

Después de acabar con la revuelta de Seba, David usó sus últimos años del reinado para el fortalecimiento del reino sea por medio de la organización del ejército, el poder legislativo y la administración, sea por las preparaciones para la construcción del templo y la organización del servicio de los levitas a fin de poder transferir el reino establecido y ordenado a su joven hijo Salomón, a quien había elegido por sucesor del trono. El relato de estos decretos y organizaciones llenan los libros de las crónicas, el último capítulo de la historia del reinado de David. Por otro lado en nuestros libros nos son relatados a) dos castigos divinos a Israel con sus respectivas expiaciones (11:1-14 y cap. 24), b) la alabanza de David por la salvación de la mano de todos sus enemigos (cap. 22) y sus últimas palabras proféticas (cap. 23:1-7) y finalmente unas pocas noticias de sus victorias en las guerras filisteas (cap. 21:15-22) y una lista más larga de los valientes de David (cap. 23:8-39) como marco histórico de estos elementos poéticos y proféticos. De los dos castigos divinos la peste ocasionada por el censo (cap. 24) sin duda tuvo lugar en los últimos años del reinado davidiano mientras que la hambruna y su expiación (21:1-14) muy probablemente tuvo lugar en un tiempo temprano y sólo se relata aquí porque no hubo otro lugar mejor para relatarlo.

El núcleo y centro de esta última parte de la historia de David forman el salmo de alabanza (cap. 22) y las últimas palabras del muy respetado y anciano rey. En el salmo de alabanza David recuerda al final de su vida toda la gracia y fidelidad que había recibido durante su reinado para alabar al Señor su Dios. En sus últimas palabras mira al futuro en base a la promesa recibida de la permanencia eterna del reinado de su casa y describe espiritualmente al rey justo que saldrá de su simiente y que ocupará el trono de su reino por siempre. A esto le sigue a manera de epílogo la lista de sus valientes (cap. 23:8-39) y finalmente en el cap. 24 el relato del censo y del castigo de este pecado de David con la peste que cayó sobre Israel. Este relato es puesto al final de los libros de Samuel porque por el altar construido para la expiación de la ira divina y de las ofrendas ofrecidas en él debían ser consagradas las localidades para el templo que debía ser construido después de la muerte de David por su hijo y heredero Salomón conforme a la promesa divina en cap. 7:13.

Capítulo 21. Hambruna y expiación. Heroicidades realizadas en las guerras filisteas

Versículos 1-14. Hambruna y expiación

Hubo una hambruna de tres años, cuyo origen Yahvé asignó al pecado de Saúl a los gabaonitas el cual fue expiado al entregar David a siete descendientes de Saúl los cuales fueron colgados en un monte delante de Yahvé. Es muy probable que este acontecimiento haya sucedido durante los últimos años del reinado de David. Pero a causa del comentario acerca del perdón de Mefiboset (ver. 7) no pudo haber sucedido antes de que David hubiera recibido noticias de Mefiboset y lo hubiera traído a su mesa (cap. 9). Aquí se menciona lo mismo como prueba de cómo Yahvé castigó el pecado realizado por Saúl en la familia de éste y por otro lado cómo David mostró su amor sepultando con todos los honores sus huesos después de haber tenido que sacrificarlos como expiación de la culpa de su padre.

Vers. 1-6a. Una hambruna de tres años consecutivos llevó a David a buscar la presencia de Yahvé, *i.e.* pedir en oración su consejo por el motivo de este juicio caído sobre el reino. El Señor respondió: por (אֶל *lit.* en vista de) Saúl y su casa sangrienta porque él dio muerte a los gabaonitas. אֶל־בֵּית הַדָּמִים es un aposición que sirve para definir propiamente la situación. Por el pecado de sangre de Saúl que estaba sobre su casa. בֵּית הַדָּמִים es la casa sobre la que la sangre derramada yace como culpa, similar al עִיר הַדָּמִים Ez. 22:2; 24:6-9 y אִישׁ הַדָּמִים Sal. 5:7; 26:9, e.o. El pecado de Saúl al mismo tiempo es el pecado de toda su familia y de todo su pueblo. La tierra tiene que expiar el pecado que su rey ha cometido. «Esta noción se basa en la idea de la unidad solidaria entre el pueblo y el rey teocrático como representante del pueblo ante Dios» (*Erdmann*). El pecado de Saúl en sí es desconcido. A partir de las palabras de los gabaonitas (ver. 5) sólo se puede ob-

servar que Saúl había dado muerte a los gabaonitas en un acto de conquista de territorio para los hijos de Israel. Probablemente hubo alguna insatisfacción que llevó a Saúl a tratar de exterminar a estos paganos amorreos de en medio del pueblo de Dios.

Ver. 2. Debido a esta respuesta divina que sólo aludía al motivo del castigo que había venido sobre el territorio, David hizo venir a los gabaonitas para preguntarles por la injusticia causada por Saúl. Antes de mencionar su respuesta el historiógrafo intercala una explicación acerca de los gabaonitas, afirmando que no eran israelitas sino el remanente de los amorreos los que habían hecho un pacto con Josué a cambio de permanecer con vida, cf. Jos. 9:3s. Allí son llamados heveos (ver. 7), aquí amorreos conforme al nombre general bajo el cual a menudo son clasificados todas las tribus cananeas (*vid.* el comentario de Gen. 10:16 y 15:16). Con וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל en el ver. 3 se retoman las palabras וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם del ver. 2: David dijo a los gabaonitas: «*¿Qué debo hacer por vosotros? ¿Y cómo haré retribución? sc.* por la ira del Señor por la injusticia que les aconteció, *para que bendigáis la heredad* (*i.e.* el pueblo) *de Yahvé?*» Acerca del uso del imperativo וּבָרֲכוּ [bendecid] como designación de la secuencia segura cf. *Ew.*, §347[a].

Ver. 4. Los gabaonitas respondieron: «*No nos importa la plata y el oro de Saúl y su casa*» (*lit.* No me es parte plata y oro en Saúl y su casa), *i.e.* no existen deudas monetarias de Saúl, no demando un monto de dinero a cambio de la sangre que derramó entre nosotros, cf. Num. 35:31. A pesar del siguiente לָנוּ [para nosotros] el Quetib לִי no debe ser cuestionado. El singular se debe a que el portavoz trata a los gabaonitas como corporación. «*Ni nos corresponde dar muerte a ningún hombre en Israel*», *sc.* nuestra propia mano ejerciendo la venganza de sangre. Cuando David dijo «*Haré por vosotros lo que digáis*» (en cuanto a la construcción אֹמְרִים אֶעֱשֶׂה, cf. *Ew.*, §336b) *respondieron* «*Del hombre que nos consumió y que trató de exterminarnos* (נִשְׁמַדְנוּ sin כִּי subordinado a דִּמָּה como אֶעֱשֶׂה en el ver. anterior) *para que no quedáramos en el territorio de Israel, que nos entreguen siete hombres de entre sus hijos, y los ahorcaremos delante de Yahvé en Guibeá de Saúl, el elegido de Yahvé. Y el rey dijo: Los entregaré*». איש אשר וגו está en posición absoluta, cf. *Gesenius*, §145,2. En cuanto a יָקַע, la crucifixión como castigo de muerte *vid.* el comentario de Num. 25:4 donde se mencionó que los criminales no son empalados o crucificados vivos sino que antes de eso son matados. Los gabaonitas solicitaron por lo tanto que las acciones que Saúl había realizado entre ellos fueran vengados con la muerte de una cierta cantidad de hijos, sangre por sangre, conforme a Num. 35:31. Demandaron la crucifixión para Yahvé (הוֹקַע לַיהוה), *i.e.* el empalamiento de los muertos como testimonio del castigo realizado ante la presencia del Señor, cf. ver. 9 para la satisfacción de la expiación de su ira. El número siete es un número santo, la culminación de su obra divina. Esto debió suceder en Guibeá, la ciudad natal y residencia de Saúl, quien por su pecado había traído sobre la tierra la ira del Señor. En la definición de Saúl como בְּחִיר יהוה (elegido del Señor) hay un cierto tipo de ironía. Si Saúl era el elegido de Yahvé hubiera podido actuar conforme a su elección.

Vers. 6b-10. David actuó conforme a la exigencia porque de acuerdo a la ley en Num. 35:33 un pecado de sangre realizado en el campo sólo podía ser expiado por la sangre del culpable. De acuerdo a la ley el pecado de sangre debía ser consumado por el autor mismo. «En ningún lugar de la ley de los libros en el Pentateuco consta que el que venga el pecado de sangre pueda retribuir la muerte no sólo al asesino sino también en la familia» (*Oehler* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* II, p. 262). Dado que los gabaonitas exigían la entrega de siete descendientes del rey Saúl que ya había muerto, David no tenía la obligación legal de cumplir con lo pedido. «Si a pesar de eso cumplió con ello —juzga Erdmann— y no es acusado por ello, muestra este hecho claramente que la traición, además de la ley, había permitido el cumplimiento de una práctica que va más allá de los límites de la ley, permitiendo que por causa de la noción de la solidaridad de la familia y de la noción de una herencia de sangre del padre al hijo, una práctica que pudo haber sido el punto de partida para la creación de Deut. 24:16 como suplemento de los mandamientos tempranos. Pero la diferenciación entre la ley y la tradición que va más allá de la ley se desplaza el punto de vista que define la situación conforme a la simple relación. Según el texto Dios reveló al rey por medio del castigo de la hambruna sobre el territorio y la respuesta dada al rey por medio de su oración que había un pecado de sangre sobre la tierra que debía ser expiado. Pero dado que Saúl ya había muerto, esta culpa sólo podía ser expiada por sangre de sus descendientes. En este caso la ley de que la venganza de sangre era limitada al asesino no fue cumplida porque se trataba de la expiación de un pecado que no había sido expiado y por eso había sido heredado a sus descendientes. En este caso tampoco David tuvo la posibilidad de tranquilizar o rechazar la petición de los gabaonitas sino que tuvo la obligación como rey teocrático de liberar el territorio de un castigo pesado cediendo a su solicitud. Esto lo hizo, de manera que no consideró a Mefiboset, el hijo de Jonatán y yerno de Saúl por causa de su pacto de amistad 1 Sam. 18:3, 20, 8:16 para la entrega de los respectivos miembros de la casa de Saúl y envió a los gabaonitas a dos hijos de Rispa, una concubina de Saúl (cf. ver. 11 y cap. 3:7) y cinco hijos de Merab, la hija de Saúl que había dado a Adriel de Mecola. El nombre de Mical que consta en el texto se debe a un error ortográfico y mnemotécnico porque no fue Mical sino Merab la hija mayor de Saúl la que había sido dada como esposa al mecolatita Adriel (1 Sam. 18:19). Los gabaonitas crucificaron a los jóvenes enviados por David en el monte cerca de Guibeá ante Yahvé, cf. el comentario del ver. 6. «*Así cayeron siete a la vez*». El Quetib שִׁבְעָתִים (setenta) que causaba tantos problemas a los masoretas que quisieron cambiarlo en שִׁבְעָתָם es protegido por *Böttcher* por justa razón por cuanto el dual de la palabra designa a pares de personas y es expresado visualmente en este caso por el Kerí: «y cayeron siete veces de una vez», *i.e.* los siete cayeron de la misma forma. El siguiente comentario: «*les dieron muerte en los primeros días de la cosecha, al comienzo de la cosecha de la cebada*» pertenece al relato siguiente que es introducido con estas palabras. Los dos Kerís וְהֻמָּה por וְהֵם y בְּתְחִלַּת por תְּחִלַּת son correcciones superfluas תְּחִלַּת es un acusativo adverbial, cf. *Ges.*, §118,2. Con la cosecha de la cebada iniciaba la cosecha a mediados del Nisán, nuestro Abril, *vid. Keil*, *bibl. Archäologie* II, §118.

Ver. 10. «*Y Rizpa tomó tela de cilicio*», *i.e.* el saco basto que se usaba para llevar el luto, «*y lo tendió para sí sobre la roca*» (no como tienda como afirma Clericus y mucho menos lo puso sobre los cuerpos de los muertos sino que lo usó como cama) «*desde el comienzo de la cosecha hasta que llovió del cielo sobre ellos*», *i.e.* hasta que hubo lluvia como señal de que la sequía que había asolado la tierra había sido expiada, a lo cual los cadáveres podían ser bajados de los maderos y enterrados, lo cual fue omitido en nuestro relato que sobre todo trataba los momentos principales del relato. Así lo vio correctamente *Josefo*, sólo que asumió que la lluvia cayó prontamente, aun antes de la lluvia temprana, lo cual carece de base en el texto bíblico. «*Y no permitió que las aves del cielo se posaran sobre ellos de día ni las fieras del campo de noche*». Dejar a cadá-

veres sin enterrar para que fueran devorados por animales salvajes era considerado como la mayor vergüenza que podía suceder a un muerto, *vid.* el comentario de 1 S. 17:44. Según Deut. 21:22s. un empalado no debía permanecer la noche en el madero sino que debía ser sepultado antes de la noche; pero esta ley no fue aplicada aquí porque se trataba de la expiación del pecado que estaba sobre el país. En este caso el sacrificio expiatorio debía estar delante de Yahvé hasta que el fin de la plaga mostrara que su ira había sido expiada.

Vers. 11-14. Cuando le fue contado a David lo que Rizpa había hecho con los muertos, éste se encargó de sepultar los restos de la casa real en el sepulcro de la familia de Saúl. Para eso mandó traer los huesos de Saúl y Jonatán que habían sido tomados en secreto de la plaza de Betsán donde los filisteos habían colgado los cadáveres para sepultarlos en Jabes (1 Sam. 31:10ss.) y los huesos de los expuestos hijos y nietos de Saúl y llevó todos estos huesos a Zela en el territorio de Benjamín para sepultarlos en el sepulcro de Cis, padre de Saúl. En cuanto a la cosntrucción pasiva יַגַּד con אֵת, cf. *Ges.*, §143,1ª. גָּנַב quitar en secreto. מִרְחַב בֵּית־שָׁן de la plaza de Betsán no es una contradicción de 1 S. 31:10 donde los filisteos habían clavado los cuerpos en el *muro* de Betsan dado que en las ciudades orientales el רְחֹב, la plaza no está en el centro de la ciudad sino que se encuentra junto o incluso delante del portal (cf. 2 Crón. 32:6; Neh. 8:1, 3, 16). Este lugar como punto de reunión principal el pueblo era el lugar ideal donde los filisteos podían colgar el cadáver del muro. El Quetib תְּלוּם es la forma hebrea de תְּלָה mientras que el Keri תְּלָאוּם es una formación arameizante, cf. *Ew.*, §252ª. Pero el Kerí (פְּלִשְׁתִּים תָּמָה) es el correcto por cuanto פְּלִשְׁתִּים no recibe artículo por ser nombre propio. בְּיוֹם הַכּוֹת (En ese día) no tiene el significado de יוֹם, sino es tan sólo la expresión con el sentido tomar en el tiempo cuando fueron colgados dado que los cuerpos fueron clavados justo el día después de la batalla 1 S. 31:8ss.

En el ver. 14 se abrevia el texto omitiendo la repetición de los huesos de los crucificados. La ubicación de Zela (צֶלַע) todavía es desconocida, *vid.* el comentario de Jos. 18:28. Después de hacer todo lo que el rey había ordenado Dios fue movido a misericordia para con la tierra de manera que acabó con la hambruna.

Versículos 15-22. Diversas hazañas de los valientes de David durante las guerras con los filisteos

Las breves noticias acerca de estas hazañas contenidas en estos versículos probablemente fueron tomadas de un registro de historias de David y son mencionadas aquí como pruebas de la maravillosa salvación de David de la mano de todos sus enemigos. Por eso alaba a Dios en el siguiente salmo de alabanza de manera que esta lista de hechos debe ser vista como una base histórica del siguiente canto de alabanza.

Vers. 15-17. Los filisteos volvieron a pelear contra Israel. El עוֹד remite generalmente a las guerras anteriores con los filisteos y probablemente fue tomado por nuestro autor de la crónica de las guerras de David donde la lista constaba en la lista de las guerras anteriormente relatadas, sin haber cambiado algo. Esto se puede deducir de la comparación con los libros de las crónicas donde 1 Crón. 20:4 presenta tres de las hazañas relatadas en este texto siguen a la lista de las guerras de David. En esta batalla David se cansó y un gigante filisteo trató de matarlo pero Abisai ayudó a David y mató al gigante. Este gigante se llamaba יִשְׁבִּי בְנֹב (Keri יִשְׁבּוֹ). No es «Jisbo de Nob» sino *un* nombre propio *Isbobenob*, probablemente: «cuya morada está en la montaña, nombrado quizás según una fortaleza recóndita. Era un descendiente de Rafá, *i.e.* pertenecía a la familia de los gigantes de los refaítas. חֲרָפָה es el primero de la línea de los refaitas (רָפָאִים), una antigua tribu de gran tamaño corporal del cual ya en tiempos de Moisés existían pocos descendientes, cf. Deut. 2:11; 3:11, 13 y en el comentario de Gen. 14:5. El peso de su lanza (קִינוֹ), *i.e.* la punta metálica era de trescientos siclos, *i.e.* 3,42 kilos de bronce, la mitad del peso de la lanza de Goliat (1 S. 17:7) «*y estaba ceñido con una nueva herramienta*». Así interpretó *Böttcher* חֲדָשָׁה. Esta interpretación es poco probable. En חדשה debe estar el nombre de alguna arma conocida. No es seguro si se debe leer el texto חֲדָשָׁה o חַרְשָׁה y pensar en un hacha de armas. La LXX usa la palabra κορύνη (maza) y la Vulgata *ense novo*. וַיֹּאמֶר, él dijo, *sc.* para sí, por lo tanto: pensó.

Ver. 17. El peligro en el que David se había metido y del que sólo pudo salvarse por la ayuda oportuna de Abisai llevó a sus acompañantes a pedirle que se abstuviera de acompañarles a la guerra. נִשְׁבַּע לוֹ, jurarle, *i.e.* obligarle por medio de un juramento. וְלֹא תְכַבֶּה «*no apagarás la lámpara de Israel* (para que no apagues...)». David se había convertido en נֵר יִשְׂרָאֵל por cuanto Yahvé era su lámpara (22:29) o porque, como consta en el pasaje paralelo Sal. 18:29, Yahvé enciende su lámpara y alumbra las tinieblas, *i.e.* lo levantó de la humillación y depresión al honor y a la exaltación. La lámpara es imagen de la luz de vida que alumbra constantemente el camino por el que se transita, *i.e.* la vida en alegría y honor. Conforme a esto la vida y el quehacer real de David es la lámpara que la gracia divina encendió a favor de Israel. David no debía apagar esta lámpara, acompañándoles a la guerra y poniendo en juego su vida.

Ver. 18. Cf. 1 Crón. 20:4. En otra guerra el husatita Sibecai mató en Gob al refaíta Saf. Sibecar (1 Crón. 11:29) era uno de los giborim de David y era según 1 Crón. 27:11 líder de la octava división del ejército, *vid.* el comentario de 23:7. הַחֻשָׁתִי es patronimismo de חוּשָׁה 1 Crón. 4:4. El lugar de la batalla en nuestro pasaje es *Gob* (גֹּב) y en la crónica Geser (גֶּזֶר). Pero esta suposición es cuestionable porque en el ver. 19 vuelve a aparecer גֹּב. Quizás fue un pequeño lugar cerca de Gezer, cuya ubicación es asumida en *el Kibab*, camino de *Ramla* a *Jalo*, *vid.* el comentario de Jos. 10:33. El nombre סָף es en la crónica סִפַּי.

Ver. 19. Cf. 1 Crón. 20:5. En una nueva guerra contra los filisteos en Gob El Hanán, hijo de Jaare-oregim de Belén venció a Goliat, geteo, cuya lanza era como un rodillo de tejedor. En la crónica en cambio consta: Elhanan, el hijo de Jair mató a Lahmi, hermano de Goliat, geteo, etc. Las palabras de nuestro texto (הַלַּחְמִי אֶת גָּלְיַת אֶלְחָנָן בֶּן־יַעֲרֵי אֹרְגִים) son idénticas a las palabras de la crónica (אֶת־לַחְמִי אֲחִי גָלְיָת בֶּן־יָעִיר) que, si se omite la palabra ארגים que probablemente fue introducida de la línea siguiente por causa de un error del copista, se puede presuponer la existencia de un texto original común y que las diferencias sólo podían suceder a partir de errores ortográficos. La mayoría de los comentaristas (*Piscat, Clericus, Michaelis, Movers, Thenius*) consideran que el texto de la crónica es el correcto y original; Sólo *Bertheau*, *Böttcher*, *Ewald* y *Thenius* (en su segunda edición) defienden la opinión contraria porque no se puede definir cómo la variante de la crónica pudo haber surgido a partir de una alteración consciente de un lector que se acordaba del relato de la batalla de David con Goliat no aceptó la noticia que Elhanan hubiera dado muerte al gigante Goliat, y cambió את לחמי אחי en את בית הלחמי. Pero además de la pregunta si había dos Goliats, uno fue matado por David y el otro por Elhanan, no se puede aceptar la suposición de *Bertheau* y *Böttcher* porque presuponen una variante producida conscientemente o mejor dicho una falsificación arbitraria del dato histórico para lo cual no

existe prueba alguna en el libro de las crónicas. Por otro lado el recuerdo del renombrado líder del ejército de David, Elhanan de Belén (23:24, 1 Crón. 11:26) podía llevar a identificarlo con Elhanan, mencionado en nuestro pasaje y producir el cambio textual del אֵת לַחְמִי en בֵּית הַלַּחְמִי. En esta corrección produjo el cambio de אֲחִי גָלְיָת en אֵת גָלְיָת apoyada por el hecho de que la descripción de la lanza de Lahmi coincide literalmente con la de Goliat (1 S. 17:7). Por eso es necesario considerar la variante de la crónica como la correcta y cambiar nuestro texto conforme a éste, ya que la suposición de la existencia de dos Goliats es poco probable pero la mención de un hermano de Goliat que además era un hábil guerrero y que llevaba una lanza como la de Goliat no es nada extraordinario. Elhanan, hijo de Jair, es diferente al belenita Elhanan, hijo de Dodo (23:24). En vez del יַעְרִי (según el Quetib) el cronista presenta יָעוּר, probablemente la forma correcta del nombre.

Vers. 20s. Cf. 1 Crón. 20:6. En una nueva guerra en Gat un gigante que tenía seis dedos en cada mano y seis en cada pie[39] desafiaba a los israelitas y Jonatán, hijo de Simea, hermano de David (*vid.* el comentario de 13:3), lo mató. El Quetib מָדוֹן probablemente se debe leer מִדִּין, un plural arcaico *vir mensurarum sive extensionum* [un hombre de medidas o de extensiones] (de Dieu, e.o.). En la crónica hallamos el singular מִדָּה.

Ver. 22. Cf. 1 Crón. 20:8 contiene un epílogo que resume lo anterior. El acusativo אֵת־אַרְבַּעַת se debe a un cierto tipo de atracción, *i.e.* del hecho que el narrador todavía estaba pensando en יַלְּדוּ (ver. 21). «*Estos cuatro descendían de Rafá*», *i.e.* eran descendientes de la familia de los refaítas de Gat donde habían existido, al igual que en otras ciudades, restos de esta tribu precananea de inmenso tamaño, cf. Jos. 11:22. «*Cayeron por mano de David y de sus siervos*». בְּיַד דָּוִד se refiere a que David había peleado personalmente con Isbi-Benob (ver. 16.).

Capítulo 22. Salmo de alabanza por la victoria sobre todos sus enemigos

En su salmo de alabanza David alaba al Señor como el salvador de todos los peligros durante su vida en la batalla con sus enemigos (vers. 2-4), narrando en la primera mitad la maravillosa salvación de todos los asedios, sobre todo los sucedidos en el tiempo de la persecusión sufrida por Saúl describiéndolos con la imagen de una teofanía especial y desarrollando el motivo de tal salvación (vers. 21-28). Después de esto anuncia la ayuda del Señor durante las victorias contra los enemigos del exterior (vers. 29-46) y cierra con una nueva alabanza de Dios por la magnitud de sus obras maravillosas (vers. 47-51). El salmo se divide en dos partes principales con una estrofa inicial y una final. Analizando la estructura de las partes principales no se puede observar un cierto modelo de las estrofas debido a que los diferentes grupos de ideas no presentan una simetría acabada.

El contenido y la forma de esta alabanza corresponden a la autoría de David resaltada por el título, escrito en los últimos treinta años de su reinado, cuando Dios lo salvó de todos sus enemigos y proveyó la victoria sobre todos los pueblos paganos en su derredor. La autenticidad del mismo es aceptada por todos los críticos modernos[40] con la excepción de *J. Olshausen* y *Hupfeld*, quienes en un escepticismo hipercrítico niegan el origen davídico por causas estéticas. Este canto es repetido en el Sal. 18 con algunas variaciones en palabras y oraciones, sin que éstas alteren el contenido esencial. Las opiniones de los comentaristas están divididas respecto a la relación de ambos textos. La opinión de *C.V. Lengerke* (*comm. crit. De duplic.* Ps. 18 exemplo Regiom. 1833), *J. Olshausen*, *Hupfeld*, y *Delitzsch*, de que el texto en 2 Sam. se basa en una copia o transmisión descuidada no puede ser aceptada. Por un lado no se puede explicar la mayor cantidad de divergencias de nuestro texto del salmo a partir de una negligencia del copista sino que más bien se puede observar que se trata de cambios textuales realizados con reflexión y consideración como por ejemplo al principio (ver. 2) la omisión del יְהוָה חִזְקִי אֶרְחָמְךָ o el cambio de אֱלֹהֵי צוּרִי en אֵלִי צוּרִי (ver. 3) dado que אֱלֹהֵי se repite en el ver. 47 de nuestro texto o וַיֵּרָא por וַיֵּדֶא en el ver. 11 entre tantos otros. Por otro lado se ha preservado en algunas partes del texto la variante original, la misma que en el texto del salmo es sustituida por formas más sencillas y comunes como p. ej. ver. 5 cf. מִשְׁבְּרֵי מָוֶת, cf. con מָוֶת, ver. 8. חֶבְלֵי cf. con מוֹסְדוֹת הַשָּׁמַיִם, ver. 12. מוֹסְדֵי הָרִים cf. con חֲשַׁרַת־מַיִם, ver. 28 cf. con אֶפִיקֵי מַיִם, ver. 16. cf. con חֶשְׁכַּת־מַיִם, ver. 33. וְעֵינַיִם רָמוֹת תַּשְׁפִּיל, cf. con תַּשְׁפִּיל וְעֵינֶיךָ עַל־רָמִים תְּמִים דַּרְכּוֹ cf. con לְרֹאשׁ תִּשְׁמְרֵנִי לְרֹאשׁ, ver. 44, דַּרְכִּי וַיִּתֵּן תְּמִים cf. con וַיִּתֵּר תְּשִׁימֵנִי a pesar de que el texto del salmo en general presenta más características de autenticidad poética y la forma textual de nuestro capítulo permite observar el intento de aligeración y explicación del texto poético. Conforme a esto, ninguno de los dos textos presenta el texto original del salmo davidiano sin cambio alguno sino que ambos son reseñas textuales independientes de las cuales una es producida para que el canto incluido en el salterio usado durante el culto mientras que la otra es producida para ser incluida en la obra histórica o el reinado de David, sobre el cual se basan nuestros libros de Samuel. La primera edición pudo haber sido hecha al redactar sus salmos para el uso litúrgico, la segunda proviene del historiógrafo profético, quien daba más valor a la repetición fiel al contenido y fácil de entender que a lo diplomático-literal en la reproducción de este texto.

Ver. 1. El encabezamiento es similar a la fórmula de inicio del canto de Moisés Deut. 31:30 y seguramente proviene de la fuente histórica mayor usada por el autor de nuestro libro. De ésta probablemente también fue tomada para ser insertada en la composición canónica del salterio, siendo adaptado a los demás encabezamientos de salmos por la transformación del דִּבֶּר לְעֶבֶד דָּוִד en וַיְדַבֵּר דָּוִד

39. Hombres con seis dedos en cada mano y seis dedos en cada pie también aparecen en otros textos: Plinio (hist. nat. XI, 43) menciona algunos romanos sedigiti (con seis dedos). En algunas familias este fenómeno es hereditario. Existen más ejemplos en *Trusen, Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer*, pp. 198s. y *von Friedrich, Zur Bibel* I, pp. 298s.

40. Aun *Hitzig*, *die Psalmen* I (1863) comenta en la p. 95: «La autenticidad davídica y la afirmación del título no necesitan ser puestos en duda. Además podemos confiar aun más en esto por cuanto es testificado doblemente. La repetición del salmo como davídico en 2 Sam, especialmente en el cap. 22 es creíble por cuanto todos los demás dichos y poesías de David (3:33, 34; 5:8; 7:18-29; 23:1-7) no son cuestionados. Tanto por el idioma clásico del salmo como por su poesía el salmo es antiguo. El vers. 31 es citado en Prov. 30:5 y el ver. 34 en Hab. 3:19. El salmo fue identificado como davídico dado que el autor del 2 Sam. se encontró con la nota de la autoría en su fuente. Aunque este dato también podía provenir del ver. 51. Pero con justa razón porque, si no fue escrito por David, el canto debió haber sido compuesto en su nombre y en su espíritu. Quién podría ser este autor contemporáneo y de igual clase?» Además comenta después de presentar algunas características de la veracidad davídica en p. 96: «Queda a la vista con cuán poca razón se dudó de la originalidad de las palabras del ver. 51 (refiriéndose a 2 Sam. 7:12-16, 26, 29). El salmo no puede haber acabado en los vers. 50 y 51 con la palabra לִמְשִׁיחוֹ. Y si David pudo mencionarse como autor al principio del 2 Sam. 23:1, en 17:20 se presenta en medio, ¿por qué no ha de hacerlo también al final?

יהוה לְדָוִד אֲשֶׁר y por la anteposición del לַמְנַצֵּחַ (cf. el comentario de *Delitzsch* a los salmos). בְּיוֹם הִצִּיל (cf. *Ges.*, §116:3) el día, *i.e.* cuando Yahvé lo libró. La liberación «de la mano de Saúl es mencionada todavía explícitamente, no porque fue la última liberación sino porque fue la mayor y la más importante. Una salvación de la mayor humillación al poder y a la magnificencia real. Con וַיֹּאמֶר se introduce en ambos textos el canto.

Vers. 2-4 forman el preludio:

Ver. 2. *Yahvé, mi peña, mi fortaleza y mi libertador*

Ver. 3. *Mi escudo y el cuerno de mi salvación,*
mi altura inexpugnable y mi refugio.
Mi salvador, me has librado de violencia.

Ver. 4. *Invoco a Yahvé que es digno de ser alabado,*
soy salvo de mis enemigos.

Este preludio contiene el resumen de todo el salmo en el que David resume las amplias experiencias de la ayuda divina en su agitada vida por una serie de predicados que alaban a Dios como su protección, su refugio y su salvación. La acumulación de estos predicados es una expresión de un sentir de agradecimiento así como de la esperanza por el futuro. Los predicados están formados como vocativos a *Yahvé* correspondiendo al carácter poético del himno por los que se afirma que Dios le ha sido fiel al autor en todos los problemas de su vida y cómo le seguirá siendo fiel. David denomina a Dios סַלְעִי וּמְצָדָתִי también en el Sal. 31:4, cf. Sal. 71:4. Estos dos términos son tomados de la naturaleza de Palestina donde las peñas elevadas y difíciles de ascender proveen al fugitivo de cierta seguridad, tal como David experimentó durante las huidas ante Saúl, cf. 1 S. 24:23; 22:5. Cuando David se refugiaba en peñas y alturas (מְצוּדָה) no confiaba su seguridad en las peñas y alturas sino en Dios, su Señor, la peña espiritual perenne, que identificaba en las peñas terrenales, de manera que lo llamaba «verdadero» castillo. מְפַלְטִי לִי ofrece la aplicación de las imágenes previas. El לִי que falta en Sal. 18:3 sirve para resaltar el sufijo: «mi salvador mío». אֱלֹהֵי צוּרִי *lit.* mi Dios-peña = Dios que es mi peña se forma en analogía a Deut. 32:4 donde Moisés llama al Señor הַצּוּר, la roca de Israel, refiriéndose a su fidelidad inmutable porque צוּר roca es figura de una firmeza irremovible. En Sal. 18:3 está en cambio אֵלִי צוּרִי, mi Dios (fuerte), mi roca, dos sinónimos que en nuetro pasaje fueron juntados en un predicado común de Dios que es repetido en el ver. 47. El siguiente predicado: mi cuerno y mi escudo de salvación presentan a Dios como el poderoso protector y defensor de los piadosos. El escudo protege al portador de ataques del enemigo. En este sentido Dios ya es el escudo de Abraham (Gen. 15:1) y el escudo de Israel Deut. 33:29, cf. Sal. 3:4, 59:12. קֶרֶן יִשְׁעִי cuerno de salvación, como lo describe Lutero, porque vence a los enemigos, salva a éstos y proporciona la salvación. Esta imagen es tomada de los animales que tienen su fuerza y su protección en los cuernos, *vid.* el comentario de 1 S. 2:1. מִשְׂגַּבִּי un lugar alto donde se puede estar seguro ante ataques enemigos, *vid.* Sal. 9:10. Los demás predicados (mi refugio, etc.) faltan en Sal. 18:3 y probablemente fueron incluidos aquí por razones métricas o rítmicas causadas por la omisión de la primera línea: «*Yo te amo, Yahvé*» (Sal., ver. 2). La última oración: «*mi salvador que me salvas de violencia*» corresponde al אֹשִׁיעֵנִי מֵחָמָס תּוֹשִׁיעֵנִי en el primer hemistiquio.

En el ver. 4 David resume el contenido de su alabanza en una oración general en la que describe sus experiencias y que se puede definir como el tema del salmo porque contiene «el resultado de la larga vida que había pasado, llena de peligros y salvaciones». מְהֻלָּל es un epíteto usado a menudo en los salmos (48:2; 96:4; 113:3; 145:3) con el significado de «digno de ser alabado» y es aposición de יהוה antepuesto a fin de resaltar a Yahvé: Invoco a Yahvé porque es digno de ser alabado. Los imperfectos אִקְרָא y אִוָּשֵׁעַ son términos para designar aquello que constantemente sucede.

En el ver. 5 empieza el relato de la salvación divina de las más grandes necesidades que habían acontecido a David.

Ver. 5. *Las ondas de la muerte me cercaron,*
los torrentes de iniquidad me atemorizaron;

Ver. 6. *los lazos del Seol me rodearon,*
las redes de la muerte surgieron ante mí.

Ver. 7. *En mi angustia invoqué a Yahvé,*
sí, clamé a mi Dios;
desde su templo oyó mi voz,
y mi clamor llegó a sus oídos.

David a menudo estuvo en peligro mortal, la mayoría de veces durante la persecusión de Saúl pero también durante el desarrollo de la conspiración de Absalón y aun durante las diversas guerras, cf. 21:16.

En los vers. 5 y 6 resume todos los peligros de los que el Señor lo había salvado, no sólo los creados por Saúl. La imagen de olas de muerte y torrentes de maldades, es hecha en analogía a las torrentes de Belial. En ambos casos se describe la necesidad que surge bajo las masas de agua. En el Salmo constan en cambio los חֶבְלֵי מָוֶת, los lazos de la muerte como en Sal. 116:3, pensando en la muerte como cazador con lazos y redes (Sal. 91:3) correspondiendo menos al paralelo נַחֲלֵי y por eso de menor calidad porque inmediatamente le sigue חֶבְלֵי שְׁאוֹל בִּלְיַעַל haraganería en el sentido ético: indignidad. No se puede confirmar el significado de catástrofe, perdición física que asumen algunos comentadores para el paralelo: dar muerte. En el Nuevo Testamento Beliel fue usado para designar al diablo (2 Cor. 6:15). Los torrentes de maldad son necesidades que parten de la maldad y que son hechas por los inicuos. קִדְּמוּנִי enfrentarse con ambición negativa, *i.e.* asaltar, cf. Job 30:27. הֵיכָל, el templo desde donde Yahvé lo escuchaba es la morada celestial de Dios como Sal. 11:4 porque según vers. 8ss. Dios descendió del cielo para ayudarle.

Ver. 8. *Entonces la tierra se estremeció y tembló,*
los cimientos de los cielos temblaron
y fueron sacudidos, porque Él se indignó.

Ver. 9. *Humo subió de su nariz,*
y el fuego de su boca consumía;
carbones fueron por él encendidos.

Ver. 10. *Inclinó también los cielos,*
y descendió densas tinieblas debajo de sus pies.

Para salvar a su siervo, Yahvé vino del cielo acompañado por impresionantes sucesos naturales como en el tiempo de cerrar el pacto con Israel (Ex. 19:16ss.) que anunciaban la ira del todopoderoso. La teofanía, bajo la cual David describe la salvación que le fue concedida tiene su origen en los fenómenos maravillosos que acompañaban la presencia de Dios en el Sinaí lo cual es identificado con una tormenta eléctrica de grandes dimensiones como se puede observar el canto de Débora en Jue. 5:4s. A vista externa las salvaciones de David no fueron acompañadas por fenómenos tan espectaculares pero la mano protectora del Dios del cielo se mostraba de tal manera que la salvación podía ser descrita como una intervención maravillosa. Cuando el Señor desciende de su templo celestial para juzgar en la tierra tiembla la tierra ante su ira. Pero no sólo tiembla la tierra sino los cimientos del cielo, el edificio mundial completo. En el salmo consta מוֹסְדֵי הָשָׁמַיִם en vez del מוֹסְדוֹת הָרִים, un término más suave: las bases de los montes, *i.e.* la tierra hasta sus más profundas bases. El Hitpael יִתְגָּעֲשׁ, *lit.* estremecerse expre-

sa el ondear de un lado a otro. כִּי חָרָה לוֹ «*porque en él se encendió*» *sc.* la ira. Ésta se enciende como un fuego, cf. Deut. 32:22; 29:19. Humo, el mensajero del fuego sube de su nariz. Esta imagen se basa en el resoplar con el cual las personas muestran su enojo. El fuego sigue al humo que consume de la boca, devorando todo lo que se le enfrenta. La expresión es resaltada por el paralelismo: «carbones encendidos salen de él», *i.e.* la llama de carbones encendidos sale de él como si saliera de un hormo prendido, cf. Gen. 15:17. Esta descripción se basa en Ex. 19:18 donde el Señor descendió rodeado de fuego y humo. No hay necesidad de pensar en rayos y relámpagos. Estos fenómenos naturales sólo son las señales de la aparición de Dios en las nubes que aparece en el ver. 10. «*Inclinó a los cielos*» para descender. עָרַפֶּל, combinado a menudo con עָנָן es el oscurecimiento del cielo, las nubes tormentosas. El sustrato emocional de este relato forma la imagen de que en el caso de una tormenta fuerte el cielo parece descender a la tierra con sus nubes oscuras. El Señor desciende caminando sobre pesadas nubes tronantes, *ne sc. impii serenum ejus vultum, sed gravis tantum irae et poenarum terribilia indicia viderent* [de manera que el impío no mantenga su serenidad, sino que vea las señales terribles de su feroz ira y de su castigo] (*J.H. Michaelis*).

Ver. 11. *Cabalgó sobre un querubín,*
y voló; y apareció sobre las alas del viento.

Ver. 12. *De tinieblas hizo pabellones a su alrededor,*
abundantes aguas, densos nubarrones.

Ver. 13. *Del fulgor de su presencia*
ascuas de fuego se encendieron.

Estos tres versículos sólo son una continuación del ver. 10, en especial el ver. 11 del ver. 10ª. El querubín no es una criatura terrestre personificada porque los querubines son ángeles alrededor del trono de Dios, *vid.* el comentario de Gen. 3:22. La imagen poética רָכַב עַל־כְּרוּב «*descenderé sobre un querubín*» es tomado del sentarse de Dios sobre o entre los dos querubines en la cubierta del arca del pacto sobre las alas extendidas de éstos (Ex. 25:20s.). De la manera como se desarrolló la imaginación del יָשַׁב הַכְּרוּבִים de esta descripción plástica de la presencia de la misma gracia divina en el lugar santísimo, así también David narra aquí cómo Yahvé desciende del cielo como רָכַב עַל־כְּרוּב, imaginándose al querubín como trono en el cual Dios aparece en las nubes del cielo, sin pensar en algún tipo de cabalgar sobre una esfinge o la conducción de algún carro real. Estas imágenes son excluidas por el וַיָּעָף (voló) que fue incluido. También el עוּף (volar) es tomado de las alas de los querubines. Dado que la Shequina divina ocupaba el trono formado por las alas de los querubines, David hizo de los querubines y sus alas en su relato poético vehículos del trono divino para expresar el pensamiento de que Yahvé descendía como juez y salvador de su siervo del cielo en la gloria de su divinidad, rodeado de querubines que están alrededor de su trono como siervos principales, así como Moisés describió en su bendición Deut. 33:2 a Yahvé desciende con miles de sus santos ángeles del cielo. El sustrato elemental de esto lo forman las alas del viento en los que aparecen. El salmo presenta וַיֵּדֶא de דָּאָה, flotar, Deut. 28:49; Jer. 48:40, en vez de וַיָּרָא, lo cual corresponde aun más a la imagen del volar mientras que וַיֵּרָא ofrece una explicación objetiva. En vers. 12 y 13 se explican las «*densas nieblas debajo de los pies*» (ver. 10b) para añadir a esto la descripción de rayos y truenos (vers. 14ss.). En su ira Dios retira su presencia de los hombres y se esconde entre las nubes. Las nubes oscuras eran la oscuridad que lo rodeaba y que formaba su santuario o su tienda. El plural סְכוֹת se debe al plural סְבִיבֹתָיו «sus alrededores». Es un término indefinido (cf. *Ew.*, §179d) y quizás es más original que סֻכָּתוֹ en el salterio. הַשֵּׂךְ es explicado en la segunda parte. מַיִם חֲשֻׁכַת abundantes aguas. חֲשֻׁכָה ἁπ. λεγ. significa en el idioma árabe densidad, recopilación. En el salmo consta en cambio חֶשְׁכַת מַיִם oscuro aguacero a pesar de que no es menos ideal no es original. עָבֵי שְׁחָקִים nubarrones densos, *i.e.* las nubes más densas, un cierto tipo de superlativo aunque en su lugar fue puesto un sinónimo.

Ver. 13. El fulgor del ser divino rodeado por nubes irrumpe por la cubierta oscura en ascuas de fuego. Estas ascuas de fuego que salen de las oscuras nubes son los relámpagos que salen de las nubes de tormentas.

Ver. 14. *Tronó Yahvé desde los cielos,*
y el Altísimo dio su voz.

Ver. 15. *Y envió saetas, y los dispersó,*
relámpagos, y los confundió.

Ver. 16. *Entonces los abismos del mar aparecieron,*
los cimientos del mundo quedaron al descubierto,
por la reprensión de Yahvé,
por el soplo del aliento de su nariz.

Acompañado por amplio tronar Dios envió relámpagos como saetas a sus enemigos confundiéndolos. הָמַם confundir a alguien y destruirlo es el término técnico para la incursión de Dios que produce la destrucción de los enemigos, cf. 14:24; 23:27; Jos. 10:10; Jue. 4:15; 1 S. 7:10. A estos truenos se añade la tormenta y el terremoto como la señal de la ira divina por la cual quedan al descubierto el fondo del mar y las profundidades de la tierra, *i.e.* las profundidades del abismo y el sheol, ubicado en lo profundo de la tierra en la que se había hundido el que necesitaba auxilio[41].

Ver. 17. *Extendió la mano desde lo alto y me tomó;*
me sacó de las muchas aguas.

Ver. 18. *Me libró de mi poderoso enemigo,*
de los que me aborrecían,
pues eran más fuertes que yo.

Ver. 19. *Me asaltaron el día de mi infortunio,*
mas Yahvé fue mi sostén.

Ver. 20. *También me sacó a un lugar espacioso;*
me rescató, porque se complació en mí.

El Señor extendió su mano desde lo alto hacia los profundos abismos descubiertos por la reprensión de la ira divina y sacó al que se estaba hundiendo. יָד sin יִשְׁלַח (mano) extender la mano como en 6:6. מַיִם רַבִּים no es una imagen de los enemigos sino del tormento y de los peligros de muerte (de las olas de muerte y los torrentes de Belial (ver. 5) a los que los enemigos del cantante habían echado. יַמְשֵׁנִי de מָשָׁה Ex. 2:10, de donde proviene el nombre Moisés que probablemente es aludido aquí. Así como Moisés fue res-

41. En los vers. 13-16 el texto del salmo difiere a menudo y ampliamente de nuestro pasaje: En vez de בָּעֲרוּ נֶחֳלֵי אֵשׁ [ascuas de fuego se encendieron] consta allí עָבְיוּ עָבְרוּ בָּרָד וְגַחֲלֵי אֵשׁ [sus densas nubes en granizo y carbones encendidos] (ver. 13) y después del ver. 14 se repite בָּרָד וְגַחֲלֵי אֵשׁ (granizo y carbones encendidos). En el ver. 15 consta en vez de בָּרָק (relámpagos) en Salmos וּבְרָקִים רָב (muchos relámpagos) y en ver. 16 dice en vez de יַמִּים יְאֹרֵי (los abismos del mar) אֲפִיקֵי מַיִם (el lecho de las aguas). Las demás diferencias carecen de importancia. En cuanto a la aparente repetición del בָּרָד וְגַחֲלֵי אֵשׁ al final del ver. 14 esta no sólo es superflua sino que tampoco coincide porque en el ver. 15 se describen los truenos que siguen a los relámpagos y las palabras repetidas probablemente se deben a una glosa que por error entró en el texto. También el אֲפִיקֵי מַיִם (el lecho de las aguas) ver. 16 es una debilitación visible de אֲפִיקֵי יָם de nuestro texto. En el caso de las demás debilitaciones el salmo parece ofrecer un texto más original por cuanto la reducción de la segunda línea del ver. 13 se puede interpretar como una debilitación del relato figurado en el salmo y el בְּרָקִים רָב (muchos relámpagos) del Sal. ver. 15 es más poético y fuerte que el simple בָּרָק (relámpago) de nuestro pasaje.

catado de las aguas así también fue rescatado David de las aguas profundas. Esta salvación es relatada en los vers. 18ss. אֹיְבִי עָז mi fuerte enemigo, forma poética para el enemigo fuerte no es el enemigo particular como Saúl sino, como lo muestra el paralelismo: los que me aborrecen, una personificación de todos los enemigos. Éstos eran más poderosos que David por eso el Señor tenía que salvarlo con mano poderosa. El «día del infortunio», en el cual lo asaltaron sus enemigos (קַדְמֻנִי, *vid.* el comentario del ver. 6) es el tiempo en que David divagaba por el desierto sin ayuda ni hogar. En ese tiempo el Señor le fue sustento, un báculo en quien podía apoyarse (cf. Sal. 23:4) y lo llevó del lugar cerrado al campo abierto donde se podía mover libremente porque Dios se había complacido de él y en su gracia lo había elegido como siervo. Este motivo de su salvación da lugar a los siguientes versos:

Ver. 21. *El SEÑOR me ha premiado*
conforme a mi justicia;
conforme a la pureza de mis manos
me ha recompensado.

Ver. 22. *Porque he guardado los caminos de Yahvé,*
y no me he apartado impíamente de mi Dios.

Ver. 23. *Pues todas sus ordenanzas estaban delante de mí,*
y en cuanto a sus estatutos, no me aparté de ellos.

Ver. 24. *También fui íntegro para con Él,*
y me guardé de mi iniquidad.

גָּמַל significa hacer algo, bien o mal, correspondiendo al griego εὖ y κακῶς πραττεῖν τινά. La justicia y la limpieza de las manos, *i.e.* la inocencia que David se adscribe no es una justicia o santidad perfecta ante Dios sino la justicia de su proceder y hacer frente a la injusticia y maldad de sus adversarios y acosadores y consistía en que pretendía seguir sincera y correctamente en los caminos de Dios y obedecer los mandamientos divinos. רָשַׁע מִן ser impío es un término pregnante: apartarse impíamente de Dios. לְנֶגְדִּי, *i.e.* como directriz ante mis ojos. En vez de תָּמִים לוֹ en el salmo consta תְּמִים עִמּוֹ, íntegro en el trato con el Señor, cf. Deut. 18:3 y en cuanto al testimonio propio de David en 1 S. 26:23s. así como el testimonio de Dios 1 R. 14:8 y el testimonio histórico sobre él (1 R. 15:5). מֵעֲוֹנִי delante de mi iniquidad, *i.e.* ante la iniquidad que podía haber cometido.

Ver. 25. *Por tanto Yahvé me ha recompensado*
conforme a mi justicia,
conforme a mi pureza delante de sus ojos.

Ver. 26. *Con el benigno te muestras benigno,*
con el hombre íntegro te muestras íntegro;

Ver. 27. *con el puro eres puro,*
y con el perverso eres sagaz.

Ver. 28. *Salvas al pueblo afligido,*
pero tus ojos están sobre los altivos
a quienes tú humillas.

En el ver. 25 se resume brevemente el motivo de la salvación desarrollada en los vers. 21-24 y en los vers. 26 y 27 se lo remite a la verdad general de que el actuar de Dios hacia los hombres se rige de acuerdo al actuar de los hombres hacia Dios. El Waw consecutivum en וַיָּשֶׁב denota la deducción lógica. כְּבֹרִי está en vez del כְּבֹר יָדַי (ver. 21) que es repetido en el salmo. La verdad, que Dios actúa hacia los hombres de acuerdo a como éstos reaccionan a él es explicado por cuatro oraciones paralelas en las cuales el actuar de Dios es expresado por verbos en Hitpael que se forman a partir de características substanciales del actuar del hombre hacia Dios. Dios se muestra bondadoso con el benigno e intachable, con el חָסִיד que es fuerte en la intachabilidad (גִּבּוֹר תָּמִים), que vive una vida intachable. נָבָר Participio Nifal de בָּרַר el que se mantiene íntegro, el que vive una vida de integridad. תִּתָּבָר es una contracción anormal de תִּתְבַּרַר (Salmo) análogo a la formación נָבַר por נִבְרַר). Aun más anormal es la forma תִּתַּפֵּל en vez de תִּתְפַּתֵּל el que gira, el perverso. Dios actúa contra el perverso, dejando al perverso en sus perversidades (Rom. 1:28). Esta verdad general es aplicada en el ver. 28 a la congregación de Dios en su contrapunto entre el obediente y el orgulloso y explicada en el actuar de Dios para con estos tipos de personas, mostrado en la historia de Israel, en la cual se pueda dividir al pueblo. En el salmo consta por eso אַתָּה כִּי al que fue substituido el ו sencillo porque el verso no contiene una explicación real de lo anterior. עַם עָנִי pueblo afligido sirve para describir a los creyentes y afligidos del pueblo, רָמִים a los orgullosos, los ricos y poderosos impios en el pueblo. תַּשְׁפִּיל se debe interpretar como relativo: a los cuales tú humillas, cf. *Ew.*, §332b y para comprender el pensamiento cf. Isa. 2:11. Este fuerte término de la segunda parte del verso es cambiado al término más común: humillas los ojos altivos (cf. Prov. 6:17; 21:4; 30:13; Sal. 131:1, e.o.).

Con el ver. 29 empieza el relato de la ayuda divina que David había recibido o que recibirá en la batalla con los enemigos de Israel.

Ver. 29. *Porque tú eres mi lámpara, oh Yahvé;*
Yahvé alumbra mis tinieblas.

Ver. 30. *Pues contigo aplastaré ejércitos,*
con mi Dios escalaré murallas.

Ver. 31. *En cuanto a Dios, su camino es perfecto;*
acrisolada es la palabra de Yahvé;
Él es escudo a todos los que a Él se acogen.

El כִּי con el cual se inicia la nueva descripción de la gracia divina se refiere a la noción implícita en el ver. 28 de que David es parte de עַם עָנִי al que el Señor siempre ayuda. Así como el Señor lo salvó del peligro de muerte porque se complació de él, de la misma manera le da poder sobre todos sus enemigos. El es su lámpara, *i.e.* lo ha levantado de una posición de humillación y desprecio a una posición de honor y gloria, *vid.* el comentario de 21:17. Además seguirá iluminando su oscuridad, *i.e.* «hará iluminar a David y a su tribu en la oscuridad de la necesidad la luz de su salvación» (*Hengstenberg*). El verbo consta en el salmo: «*Tu enciendes mi lámpara, Yahvé, mi Señor alumbra mis tinieblas*» donde se aclara aun más la imagen: Yahvé es la lámpara de David. Esta imagen es análoga a: El Señor es mi luz (אוֹרִי, 27:1) aunque la forma נִיר es una forma tardía de נֵר.

Ver. 30. Con el poder de su Dios aplastará ejércitos enemigos y escalará murallas, *i.e.* derrotará a todo tipo de enemigos. אָרוּץ no es de רָצַץ destrozar, sino de רוּץ, correr, construido con acusativo en analogía a los verbos de movimiento.

Ver. 31. David toma esta seguridad del actuar de Dios y de su palabra. הָאֵל está antepuesto de manera absoluta como הַצּוּר Deut. 32:4. El artículo remite a בֵּאלֹהַי. Yahvé es *el* Dios (הָאֵל) cuyo poder es perfecto y sin macula, su palabra es bronce acrisolado, plata refinada, cf. Sal. 12:7. Quien confía en Él está protegido ante todo tipo de enemigos. Las dos últimas líneas se repiten en los proverbios de Agur, Prov. 30:5. La idea de la última línea es explicada en los vers. 32ss.

Ver. 32. *Pues ¿quién es Dios, fuera de Yahvé?*
¿Y quién es roca, sino sólo nuestro Dios?

Ver. 33. *Dios es mi fortaleza poderosa,*
y el que pone al íntegro en su camino.

Ver. 34. *Él hace mis pies como de ciervas,*
y me afirma en mis alturas.

Ver. 35. *Él adiestra mis manos para la batalla,*
y mis brazos para tensar el arco de bronce.

No hay Dios verdadero al lado o además de Yahvé que pueda ayudar, cf. Deut. 32:31; 1 S. 2:2. צוּר como ver. 2. Este Dios es «mi fortaleza», cf. el uso de esta imagen en Sal. 31:5; 27:1. חַיִל fuerza, poder, está conectado con מָעוּזִּי en libre subordinación: mi fortaleza fuerte como מַחְסִי עֻזִּי en Sal. 71:7; cf. *Ew*., §291b. יַתֵּר por יָתֵר de תּוּר (cf. *Ges*., §72, nota 9; *Olsh*., *Grammatik*, p. 579) con el significado de liderar, como en Prov. 12:26. Dios dirige al íntegro por su camino, *i.e.* es su líder en éste. El Kerí דַּרְכִּי se debe a un malentendido. En Sal. 18 el ver. consta de una manera totalmente diferente, «*el Dios que me ciñe de poder y hace intachable mi camino*». La última oración es un cambio que aligera el sentido igual que la primera, cuya idea es repetida literalmente en el ver. 40 con el suplemento מָתְנַי. לַמִּלְחָמָה o אַיָּלֹת. La cierva es una imagen de la velocidad de su carrera. «Como de ciervas» es una comparación abreviada: Cómo los pies de las ciervas que en hebreo no es común, cf. *Ges*., §144, nota. Esto se refiere a la velocidad de la persecusción del enemigo, cf. 2:18; 1 Crón. 12:8. רַגְלָיו sus pies en vez de רַגְלַי en el salmo se debe a que en el ver. 33b David hablaba de sí en tercera persona como de un inocente. «*Mis alturas*» no son las alturas enemigas que serán suyas después de ser conquistadas sino las alturas de la tierra santa que defiende victorioso de manera que reina desde ellas sobre el territorio. El término es formado conforme a Deut. 32:13 y es repetido en Hab. 3:19. לַמֵּד por lo general con doble acusativo, aquí con acusativo y לְ preparar para la guerra. נְחַת se cambia en el salmo en נְחָתָה considerando el fem. זְרוֹעֹתָי, no es el nifal de חָתַת ser dañado sino pi'el de נָחַת hacer bajar el arco. El arco de bronce es el arco más poderoso. Tensarlo significa poseer gran poder de valentía. Los dos versículos (34 y 35) son sólo descripciones individualizadoras del poder y de la fuerza de la victoria de todos los enemigos con la que el Señor capacitó a David.

Ver. 36. *Tú me has dado también el escudo de tu salvación,*
y tu ayuda me engrandece.

Ver. 37. *Ensanchas mis pasos debajo de mí,*
y mis tobillos no han resbalado.

El Señor da en su salvación la verdadera fuerza para vencer. El escudo de la salvación es el escudo que es hecho a partir de la salvación, a partir de la gracia del Señor. עֲנָוָתְךָ, lo cual es escrito en el salmo con עֲנָוָתֶךָ, tu benevolencia, *i.e.* la gracia que proviene de Dios no significa «tú humillas» sino «tú escuchas», *i.e.* escuchar cuando se clama la ayuda de Dios lo cual se muestra en el hecho que Dios ensancha los pasos, *i.e.* da amplio espacio a aquel que está avanzando para su libertad, quita los problemas del camino, tal como lo hizo Dios con David, de manera que sus tobillos no resbalaron, *i.e.* que no faltó la fuerza para dar pasos firmes y seguros. En el poder de su Dios puede destruir a todos sus enemigos.

Ver. 38. *Perseguiré y los destruiré*
y no volveré hasta acabarlos

Ver. 39. *Los consumiré y los destrozaré*
y no podrán levantarse;
caerán debajo de mis pies.

Ver. 40. *Pues tú me ciñes con fuerza para la batalla;*
subyugas debajo de mí
a los que contra mí se levantan.

Ver. 41. *También haces que mis enemigos*
me vuelvan las espaldas,
destruyo a los que me odian.

La forma del optativo אַרְדְּפָה sirve para resaltar el significado futuro del אֶרְדֹּף (en el salmo). No es permisible traducir los verbos como pretéritos. Para eso no es necesario un cambio de los imperfectos con ו consecutiva con simples imperfectos por cuanto la ו consecutiva no sólo es un término para designar el pasado sino que el contenido de toda esta descripción muestra que David no sólo habla de sus victorias logradas en el pasado sino que habla en términos generales de la victoria sobre todos los enemigos en el pasado, el presente y el futuro. No sólo habla clara y decididamente de su destrucción total (vers. 38s., 43) sino también de que Dios lo puso por cabeza sobre las naciones y que pueblos desconocidos le servirían. Conforme a esto no sólo habla de su posición de poder personal sino en base a la promesa recibida de la permanencia eterna de su reinado y anuncia en el espíritu la victoria final de todos los enemigos del reino de Dios. Este momento mesiánico del relato aparece claramente en la alabanza al Señor con la cual cierran los vers. 47-51. וְאַשְׁמִידֵם «los destruiré» es más fuerte que וְאַשִּׂיגֵם «los alcanzaré» (en el salmo).

En el ver. 39 se suman las palabras para expresar la destrucción total de todos los enemigos; en el salmo se omite el וַאֲכַלֵּם [los consumiré]. וַתְּזָרֵנִי por וַיְאַזְּרֵנִי (en el salmo: no es un sirianismo poético ni mucho menos un «solecismo negligente» (Hupfeld) sino una sencilla abreviación del sonido como sucede por ejemplo en מַלְּפָנוּ por מֵאַלְּפָנוּ (Job 35:11, cf. *Ew*., §232b). La forma תַּחְתָּה por נָתַתָּה (en el salmo) no es común y la aféresis del נ (nun) sólo se puede explicar a partir del hecho de que este verbo ampliamente usado perdió su נ en la raíz en el imperfecto, *vid*. *Ew*., §195c. La frase תַּתָּה לִי עֹרֶף fue formada a partir de Ex. 23:27. Hacer que los enemigos vuelvan la cerviz significa que deban volver la espalda a alguien, *i.e.* hacerlos huir.

Ver. 42. *Miraron mas no hubo salvador,*
a Yahvé pero no les respondió.

Ver. 43. *Y yo los pulverizaré como polvo de la tierra*
como desechos de las calles
los trituraré y los pisaré.

El clamor de auxilio de los enemigos permanece sin atención: Serán aniquilados sin recibir ayuda. יִבְעוּ pedir ayuda a Dios (con אֶל y con עַל, cf. Isa. 17:7,8) es un término más poético que יְשַׁוְּעוּ clamaron (en el salmo) y כַּעֲפַר־אֶרֶץ es más sencillo que כְּעָפָר עַל־פְּנֵי רוּחַ (en el salmo) yo los desmenucé como polvo delante del viento porque el viento no desmenuza el polvo sino que se lo lleva. En la segunda oración del ver. 43 consta אֲדַקְּם [desmenuzaré] en vez de אֲרִיקֵם [destrozaré] (Salmo) y es reforzado por el אֲדַקְּעֵם [desmenuzaré]. אֲדַקְּם de דָּקַק, desmenuzar, menguar en vez de «los echo como desechos de las calles» que es pisoteado hasta que se afirme. Esta aniquilación total de los enemigos sirve de base para el reino universal de Dios, dimensión que debe alcanzar el reino de David.

Ver. 44. *Tú me libras también de las contiendas*
de mi pueblo;
me guardas para ser cabeza de naciones;
pueblo que yo no conocía me sirve.

Ver. 45. *Los extranjeros me fingen obediencia,*
al oírme, me obedecen.

Ver. 46. *Los extranjeros desfallecen,*
y salen temblando de sus fortalezas.

Con el מְרִיבֵי עַמִּי se aclara el término más general מְרִיבֵי עָם en el salmo. Estas palabras se refieren a las enemistades locales de David, a las batallas con Isboset y las conspiraciones de Absalón y Seba, de las cuales David es salvado por Dios. Esta salvación forma la base y la primera etapa del reinado sobre los paganos. Por eso consta en la segunda oración תְּשִׁמֵּרֵנִי «me has guardado para ser cabeza de naciones» y el תְּשִׂימֵנִי «me has puesto por cabeza» (en Sal) no es tan pregnante. עַם está delante de לֹא יָדַעְתִּי [no conoceré], denotando una generalidad de pueblos desconocidos. Un ejemplo de estos fue Toi, rey de Ha-

mat 8:10 y este caso fue un avance de la sumisión futura de todos los paganos bajo el báculo del hijo de David, como es predicho en el Sal. 72. En el ver. 45 las dos oraciones del salmo son intercambiadas correctamente. En comparación con el יְכַחֲשׁוּ [se negaron] el Hitpael יִתְכַּחֲשׁוּ [adularon] es una forma tardía. En el pasaje original, Deut. 33:29 consta el nifal para designar el fingir de la amistad o la obediencia obligada que los vencidos mostraban a su vencedor. לִשְׁמוֹעַ אֹזֶן según rumores es la explicación del לִשְׁמַע אֹזֶן, el rumor del oido (cf. Job 42:5) *i.e.* al simple rumor de la victoria de David. Los pueblos extranjeros (יִבֹּלוּ) desfallecen al tratar de resistir el poder victorioso de David. יַחְגְּרוּ [se ciñen] no ofrece sentido concreto aun si se usa con el significado de prepararse para salir a la guerra. La palabra probablemente es un error ortográfico de יַחְרְגוּ, חָרַד en el salmo, un ἅπ. λεγ. con el significado de asustar(se), temblar: bajaban temblando de sus fortalezas, cf. respecto a la idea Miq. 7:17. Es poco probable que חָגַר, usado tan a menudo en el hebreo sólo en este pasaje tenga el significado sirio de cojear.

Finalmente el autor vuelve a la alabanza del Señor que lo ha enaltecido tan formidablemente.

Ver. 47. *Yahvé vive, bendita sea mi roca,*
y ensalzado sea el Dios de la roca de mi salvación,

Ver. 48. *el Dios que por mí hace venganza,*
y hace caer pueblos debajo de mí;

Ver. 49. *el que me saca de mis enemigos.*
Tú me exaltas sobre los que se levantan contra mí;
me rescatas del hombre violento.

La fórmula חַי־יהוה no significa viva Yahvé, lo cual es señalado por el יְחִי (cf. 16:16; 1 S. 10:24) sino que significa: el Señor vive. Esta afirmación debe ser vista como alabanza a Dios porque «alabar a Dios no es otra cosa que entregarle la perfección maravillosa que pose, hay que darle lo que es suyo» (*Hengstenberg*). También las oraciones siguientes sólo contienen informaciones, como lo muestra יָרוּם [él es alto] del salmo, mientras que el וירם de nuestro texto probablemente debe ser el optativo יָרֹם [ser alto], cambiando la afirmación alabante en la forma de alabanza. El Señor está vivo cuando anuncia su vida mediante hechos de su omnipotencia. El צוּר es aumentado en la última oración en אֱלֹהֵי צוּר יִשְׁעִי, el Dios que es mi roca de salvación, cf. אֱלֹהֵי צוּרִי en ver. 3. En los predicados de Dios en el ver. 48 se resumen las salvaciones que David mencionó en vers. 5-20 y 29-46. En vez de מוֹרִיד «hace caer pueblos debajo de mí» consta en el salmo וַיַּדְבֵּר (subyuga pueblos debajo de mí) y en vez de מוֹצִיאִי [el que me libra] consta מְפַלְּטִי [el que me libra]. Finalmente se usa en el salmo אִישׁ חָמָס [hombre de violento] en vez de אִישׁ חֲמָסִים [hombre de violencias] como en Sal. 140:2. Por eso debe sonar la alabanza al Señor entre todos los pueblos.

Ver. 50. *Por tanto, te alabaré, oh Yahvé, entre las naciones,*
y cantaré alabanzas a tu nombre.

Ver. 51. *El que engrandece la salvación de su rey*
y muestra misericordia a su ungido,
a David y a su descendencia para siempre.

La gracia que había mostrado el Señor a David es tan grande que el precio del mismo no puede permanecer dentro del territorio de Israel. Con el reinado de David sobre las naciones también se extiende el reconocimiento del Señor y con esto la alabanza de Aquel que les ha dado la victoria. Con justa razón Pablo citó en Rom. 15:9 nuestro versículo junto a Deut. 32:43 y Sal. 117:1 como prueba de que la salvación de Dios también es ofrecida a los gentiles. El rey cuya salvación Dios había engrandecido no es el individuo David sino David y su descendiente en la eternidad, *i.e.* la familia real davidiana que culmina en Cristo. Así David pudo escribir su alabanza basándose en la promesa recibida en 7:12-16 que resuena casi literalmente en el ver. 51. El quetib מגדיל es el participio Hifil מַגְדִּיל (el que aumenta, Sal. 18:5) y el Kerí מִגְדּוֹל «Torre de salvación» una conjetura que carece de base.

Capítulo 23:1-7. Las últimas palabras de David

Al canto de agradecimiento en el que David alaba al Señor por todas las salvaciones y maravillas recibidas durante su vida, sigue ahora el testamenteo del gran rey en el que consta el significado de su reino para la historia de la salvación para el futuro. Si el salmo 22 es una enorme alabanza con la cual David desapareció del escenario de la vida, sus «últimas palabras» son el sello divino sobre todo aquello que había cantado y predicho por la promesa divina de la perpetuación de su reinado revelado por el profeta Natán en el capítulo 7. Este tema es desarrollado en varios salmos que tratan acerca de la regencia eterna de su sucesor. Estas palabras no son una presentación lírica de aquella promesa divina sino que son una afirmación profética que David dio al final de su vida acerca del verdadero rey del reino de Dios a partir de una inspiración divina». El anciano rey que por lo general no había participado del don profético es motivado al final de su vida a la profecía por el Espíritu de Dios y ve a un monarca justo en el temor de Dios bajo el cual la bendición y la salvación llega a los bondadosos, mientras que todos los malignos son derrotados: El pacto que Dios cerró con él sirve como las arras de ello». *Tholuck*, *die Proheten und ihre Weissagungen*, p. 166[42]. Con el encabezado «Éstas son las últimas palabras de David» el pasaje es añadido al salmo de alabanza anterior.

Ver. 1. *Declara David, el hijo de Isaí,*
y declara el hombre que fue exaltado,
el ungido del Dios de Jacob,
el dulce salmista de Israel:

Ver. 2. *El Espíritu de Yahvé habló por mí,*
y su palabra estuvo en mi lengua.

Esta introducción del anuncio profético se asemeja en su forma y contenido a las últimas palabras de Balaam acerca del futuro de Israel en Num. 24:3, 15. Esta cercanía no sólo muestra cuánto razonó David acerca de las palabras de los antiguos hombres de Dios acerca del futuro de Israel sino que a la vez señala que sus palabras proféticas debían ser un desarrollo de la profecía de Balaam acerca de las estrellas de Jacob y el báculo de Israel. De la misma manera que Balaam, designa sus profecías como נְאֻם [dicho del Señor] como revelación divina que había recibido, *vid.* el comentario de Num. 24:3. Pero el receptor de este mensaje no fue como en el caso de Ba-

42. En cuanto a las explicaciones de esta profecía cf. *M. Lutero*, *von den letzten Worten Davids 2 Sam. 23:1-7*, en *Werke*, *Erlanger Ausgabe*, tomo 37, pp. 1ss., una reseña extensa en la que Lutero muestra cómo el Antiguo Testamento no puede ser interpretado conforme a las pautas equivocadas de los rabinos sino de acuerdo al espíritu del Nuevo Testamento. Véase además *Chr. Aug. Crusii*, *Hypomnemata* II, pp. 219-224, y de tiempos modernos: *Vaihinger*, «zur Erklärung des Liedes 2 S. 23:1-7», en *Theologische Studien und Krit.*, 1843, pp. 983ss. quien es el primero en defender la interpretación mesiánica. Con mayor detalle es la reseña de *W. Fries*, *die letzten Worte Davids 2 Sam. 23:1-7*, 1857, pp. 645-689; *Hengstenberg* en *Christologie* I, pp. 169ss.; *L. Reincke* en *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments* IV, pp. 455ss. y *K.H. Sack*, *Die Lieder*, pp. 157ss. Sin importancia son las reseñas de *Ewald*, *die poetischen Bücher des Alten Bundes* I, pp. 99ss. (pp. 143ss. de la 2ª ed.), *G. Baur*, *Geschichte der alttestamentlichen Weissagung* I, pp. 387ss. y *H. Schultz*, *biblische Theologie des Alten Testaments* I, pp. 463s.

laam, el hijo de Beor, un hombre con ojos cerrados a quien una visión del Todopoderoso abrió los ojos sino «el hombre que fue exaltado» (עָל adverbio: arribad *lit.* un sustantivo: altura con el significado adverbial como Os. 11:7 y probablemente también 7:16), *i.e.* a quien Dios exaltó de las profundidades al trono de Israel, es más para ser rey sobre las naciones (22:44). La traducción de Lutero carece de base: «que ha sido confirmado del Mesías del Dios de Jacob» según la Vulgata *cui constitutum est de Christo Dei Jacob* [que fue constituido como ungido del Dios de Jacob]. David es exaltado como ungido del Dios de Jacob, *i.e.* como al que el Dios de Israel ungió por rey sobre su pueblo, por otro lado como זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל נְעִימ como el dulce salmista en los cantos de alabanza de Israel, *i.e.* a quien Dios dio el honor de cantar dulces alabanzas en honor de su gracia y su grandeza. זְמִרָה = זְמִיר no significa el canto en general sino el canto por la honra de Dios, *vid.* el comentario de Ex. 15:2, como מִזְמוֹר en los encabezados de los salmos. Así como David fundó el reino de Dios de manera física como ungido Yahvé, *i.e.* como rey, de la misma manera apoyó como autor de alabanzas de Israel la construcción espiritual de este reino.

En el ver. 2 se explica el término נְאֻם. El Espíritu de Yahvé habla a través de él, sus palabras provienen de inspiración divina. El pretérito דִּבֶּר se refiere al discurso divino que precedió a las palabras de Dios. בְּ דִּבֶּר, *lit.* hablar en alguien, Os. 1:2.

Con el ver. 3 comienza el discurso:

Ver. 3. *Dijo el Dios de Israel,*
me habló la Roca de Israel:
un regente sobre los hombres, justo,
un regente en el temor de Dios,

Ver. 4. *Y como la luz de la mañana*
cuando se levanta el sol
como la mañana sin nubes,
de la tierra la tierna hierba brota
por el resplandor tras la lluvia.

Ver. 5. *¿No es el caso que mi casa está con Dios?*
Pues Él ha hecho conmigo un pacto eterno,
provisto con todo y seguro.
Porque toda mi salvación y mi deseo,
¿no los hará ciertamente germinar?

Tal como los profetas suelen introducir sus profecías con נְאֻם יהוה (así dice el Señor), así inicia David su profecía con נְאֻם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (dice el Señor de Israel) para designarlo con instancia como palabra de Dios. En estas palabras llama a Dios el Dios y la roca (צוּר como 22:3) de Israel para señalar que el contenido de su profecía atañe a la salvación del pueblo de Israel y que es asegurada por la inmutabilidad de Dios. Las siguientes palabras tienen la brevedad enigmática del carácter de un oráculo divino.

En las oraciones 3b y 4 faltan los verbos. Aparecerá un regente sobre los hombres. בָּאָדָם no significa (de) entre los hombres sino sobre los hombres porque el בְּ se debe traducir como en el verbo מָשַׁל designando el objeto sobre el que se gobierna, cf. Gen. 3:16; 4:7, e.o. הָאָדָם no significa hombres o personas en general sino la humanidad. Este regente es צַדִּיק justo en todo el sentido de la palabra como se puede observar en los textos principales Jer. 23:5; Zaq. 9:9 y Sal. 72:2. La justicia del regente se basa en su temor a Dios. אֱלֹהִים está subordinado libremente al יִרְאַת. Respecto al asunto, cf. Isa. 11:2, 3. El sentido: surgirá un regente sobre la humanidad, un justo, quien llevará su regencia en el espíritu del temor a Dios.

En el ver. 4 se describe la bendición que parte de este regente. No se puede aceptar la conexión de esta oración con los vers. 4 y 3b en el sentido: si alguien (como yo) es justo al regir sobre las personas será como si sale el sol por la mañana (*Ewald*, *Thenius*, *Bunsen*, *Baur*) porque la profecía de Natán (cap. 7), que aun es reconocida por *Thenius*, es ignorada y el significado de la palabra de Dios magistralmente introducida pierde su intensidad. El regente sobre las personas que David observa en el Espíritu no es algún rey que gobierna con justicia entre los hombres ni la semilla de David como colectivismo de una personalidad ideal sino, como lo reconoció correctamente el caldeo, el Mesías, el Renuevo justo a quien el Señor levantará (Jer. 23:5) y que hará juicio y justicia en la tierra Jer. 33:15.

El ver. 4 debe ser interpretado por separado porque continúa un pensamiento independiente y la conexión con el ver. 3 debe ser añadida en base al contexto. La venida de este rey será «como la luz de la mañana cuando se levanta el sol». En este caso no se debe pensar en el Mesías como sujeto de אוֹר בֹּקֶר [luz en la mañana], de manera que el regente sobre los hombres es comparado con la luz matutina, sino que el sujeto que es comparado con la luz matutina debe ser dejada sin definir como lo interpretó correctamente Lutero: «Será un tiempo mesiánico como la luz de la mañana». La comparación impide pensar en el Mesías como sujeto; no debe ser comparado con el sol sino con la luz matinal en el levante, cuya influencia en la naturaleza es descrita en la segunda parte del verso. Las palabras יִזְרַח שֶׁמֶשׁ deben ser traducidas relativamente como una descripción detallada de la luz matinal. La siguiente oración, «mañana sin nubes» es el paralelismo de la anterior, describiendo de mejor manera la mañana. La luz del sol saliente en una mañana sin nubes es una imagen de la salvación que inicia. El sol naciente despierta la semilla de la vida en el vientre de la naturaleza que duerme en lo oscuro de la noche. La situación antes de la aparición del regente es similar a la falta de salvación de la noche oscura (Hengstenberg).

También en el segundo hemistiquio falta el verbo. «*Del resplandor de lluvia* (viene, brota) *la tierna hierba de la tierra*». נִגְהָ es en esta imagen el brillo del sol creciente, la salvación que comienza con la aparición del rey justo. דֶּשֶׁא־ מִמָּ debe ser subordinado o asociado a מִנִּגְהָ. En el primer caso debe traducirse: Del resplandor del sol que surge de la lluvia o, como lo tradujo Lutero «del resplandor después de la lluvia». Se trata de una mañana despejada donde los rayos del sol después de la lluvia nocturna producen el crecimiento de las plantas. Desde un punto de vista semántico la primera versión es la más fácil. A pesar de eso consideramos que la otra es la correcta porque después de la salida del sol en un cielo despejado no se puede esperar que llueva. Los rayos del sol creciente después de una lluvia nocturna refuerza el verde fresco de las plantas. Por lo tanto la lluvia es la imagen de la bendición, cf. Isa. 44:3 y el verde de las plantas que sale de la tierra después de la lluvia es una imagen de la bendición mesiánica (Isa. 44:4; 45:8). Conforme a estas palabras de David, Salomón compara en Sal. 72:6 el efecto del reinado del verdadero príncipe de paz con la venida de la lluvia sobre la hierba cortada.

En el ver. 5 se explica la profecía del justo soberano por la mención de la promesa en cap. 7 donde David había recibido las arras de la misma. La primera y la última oración de este verso sólo obtienen un sentido que concuerda con el contexto si se las interpreta como pregunta: ¿No es acaso que...? La pregunta sólo es insinuada por la entonación (כִּי חֲלֹא = כִּי לֹא 19:23) como a menudo antes de oraciones que empiezan con לֹא, p. ej. Ex. 8:22, Ecl. 1:12; cf. *Ew.*, §324[a]. לֹא־כֵן se debe a la siguiente oración y se basa en que el significado del siguiente כִּי debe ser «que». Ambas oraciones contienen más bien un pensamiento autónomo: No está acaso mi casa en una relación semejante a Dios como para que de él salga el

justo soberano y la salvación prometida? El argumento para esto es: porque ha hecho conmigo un pacto eterno. David llama pacto a la promesa en cap. 7:12ss. de que Dios levantaría a la simiente de David para basar en él su reino perpetuo porque el pacto contenía una relación recíproca, de manera que Yahvé primero quería construir una casa imperecedera a David para que después la simiente de David construyera la casa del Señor. Este pacto contiene todo (עֲרוּכָה בַכֹּל) lo necesario para la garantía del mismo. Ésta se refiere a que todas la eventualidades están previstas, aun la de la apostasía del portador del pacto de Dios, quien no anularía el pacto 7:14s. וּשְׁמוּרָה (y seguro) *i.e.* por quella promesa de que el Señor no retiraría su gracia. David puede basar su esperanza en esta promesa de que Dios hace crecer la salvación de su casa prometida en esta promesa. כָּל־יִשְׁעִי toda la salvación prometida a mí y a mi casa. כָּל־חֵפֶץ no significa todo mi deseo sino toda mi complacencia de Dios, *i.e.* todo el consejo divino relatado en aquel pacto. El כִּי delante de לֹא es una repetición enérgica del כִּי que introduce el pensamiento principal a manera de aseguración: porque toda mi salvación y toda mi complacencia, ¿no debería hacer germinar?

Ver. 6. *Mas los indignos,*
todos ellos serán arrojados como espinos,
porque no pueden ser tomados con la mano;

Ver. 7. *y el hombre que los toque*
ha de estar armado con hierro y con asta de lanza,
y por fuego serán consumidos
completamente en su lugar.

El despliegue de la salvación bajo el soberano en justicia y piedad va acompañado por el juicio sobre los impíos. El término abstracto בְּלִיַּעַל indignidad es más fuerte que אִישׁ בְּלִיַּעַל el indigno; describe al impío como la indignidad personalizada. מֻגָּד en Kerí מָגֹד Hofal de נוּד o נָדַד ser arrojado. Este epíteto no corresponde a la imagen de los espinos sino a los impíos que son comparados con los espinos. Se refiere a espinos que se desarraigan y no a espinos que se evitan por causa de las espinas. כֻּלָּשֻׁם es una forma anticuada de כֻּלָּם *vid. Ew.*, §247d. Para desarraigarlas, para limpiar el campo de ellas no se las agarra con la mano desnuda sino que todo aquel que las quiera tocar se resiste (יִמָּלֵא *sc.* יָדוֹ llenar la mano con algo 2 R. 9:24) con hierro, *i.e.* con armas y aste de lanza de hierro (cf. 1 S. 17:7). Pero esta expresión se refiere a los impíos y no a los espinos. Son quemados בָּאֵשׁ בָּשְׁבָת en el lugar donde crecen (*Kimchi* y *Thanch.*), *i.e.* en su lugar. Las demás interpretaciones no pueden ser representativas. No se puede asumir que שֶׁבֶת provenga de שָׁבַת, el término de la existencia (*Erdmann*) o la destrucción (Delitzsch, comentando Prov. 20:3) por cuanto esta deducción no se puede encontrar en Prov. 20:3 ni en Ex. 21:19 por cuanto en ambos pasajes el término שבת significa estar sentado o quedarse. La incineración de los espinos sucederá en el juicio final de los impíos (Mat. 13:30).

Capítulo 23:8-39. Los valientes de David

La lista de los héroes de David se encuentra también en 1 Crón. 11:10-47, añadiéndose al final (vers. 41-47) 16 nombres y conectándo la lista al relato de la conquista de la fortaleza de Sión por medio de un encabezamiento especial. Según esta lista los valientes mencionados apoyaron a David en su reinado junto a todo el pueblo de Israel para hacerlo rey lo cual muestra clarmente que el cronista pretendía justificar la conexión de esta lista al relato de la proclamación por rey sobre todas las tribus de Israel (1 Crón. 11:1) y la consiguiente conquista de la fortaleza de Sión. En lo restante las dos listas coinciden a excepción de una cierta cantidad de errores textuales. Sobre todo en los nombres que a menudo han sido corrompidos en ambos textos aunque lamentablemente no es posible distinguir con certeza la variante correcta.

Los valientes mencionados son divididos en tres clases: A la *primera* pertenecen tres: Joseb-basebet, Eleazar y Sama, cuyas hazañas son relatadas detalladamente y con las que consiguieron estar en las primeras filas de los héroes de David (vers. 8-12). Los siguen en *segundo* orden Abisaí y Benaía que a la vez se distinguieron por las acciones valientes ante los demás sin poder igualar a los tres primeros (vers. 18-23). Todos los demás pertenecieron a la tercera clase que constaba de 32 hombres de los cuales no se menciona ninguna heroicidad (vers. 24-39). Doce, precisamente los cinco de las primeras dos clases y siete de la tercera, fueron nombrados líderes de sus respectivos batallones (1 Crón. 27) cuando David organizó su ejército en doce divisiones de la cual cada una debía ejercer su oficio durante un mes. Estos valientes, entre los cuales no constaba Joab, el general del ejército completo de David, formaban el cuerpo de ayudantes del rey y por eso son llamados הַשָּׁלִשִׁי (los tres, ver. 8) por lo cual, dado que el número redondo correspondía a treinta, se llamaba a todo este grupo הַשְּׁלֹשִׁים, los treinta (vers. 13, 23s.). Quizás fueron treinta hombres al principio. Era de esperar que paulatinamente se irían añadiendo más hombres al grupo debido a que siempre se distinguía alguien durante alguna de las guerras de David. A esto se debe el incremento de dieciséis nombres en la crónica, sea que el cronista haya tenido acceso a otra fuente que fue compuesta después y que por eso no pudo haber sido usada por el autor de nuestros libros, o sea que el autor de nuestros libros sólo se limitó a usar el material antiguo del cuerpo de héroes.

Versículos 8-12. Los héroes de la primera clase

El breve encabezado de nuestro texto con el que también empieza la lista en la crónica (ver. 11) tan sólo anuncia los nombres de estos valientes. En vez de הַגִּבֹּרִים consta en la crónica el *número* de los valientes מִסְפַּר הַגִּבּוֹרִים. Esta variante cae más en cuenta por cuanto al final del listado de la crónica no se menciona el número total como sucede en nuestro texto. Pero esto difícilmente puede ser interpretado como un error ortográfico de מִבְחַר (selección) como lo hace *Bertheau* sino que sólo se puede explicar en base a que estos héroes formaron un cuerpo que estaba regido por el número de los que originalmente lo formaban (13:23s.). El primero, Joseb-basebet es llamado en la crónica רֹאשׁ הַשָּׁלִשִׁים (cabecilla de los treinta). En nuestro texto consta en vez de יָשָׁבְעָם (Cron.) יֹשֵׁב בַּשֶּׁבֶת, una variante decididamente falsa que según la suposición correcta de Kennicot surgió a partir de que las dos últimas letras de ישבעם se encontraban en un manuscrito debajo del בַּשֶּׁבֶת de la línea superior (ver. 7) y un copista erróneamente copió בשבת en vez de עם. La forma correcta del nombre יָשָׁבְעָם se encuentra en 1 Crón. 27:2. También תַּחְכְּמֹנִי (tacmonita) es erróneo y debe ser corregido conforme a la crónica en בְּנֵי־חֲכְמוֹנִי. La designación de Jasobeam como hijo (descendiente) de la familia de Hacmón (1 Crón. 27:32) fácilmente puede ser reconciliada con la información de 1 Crón. 27:2, que afirma que era hijo de Zabdiel. A diferencia del nombre de 1 Crón. רֹאשׁ הַשָּׁלִשִׁים (cabecilla de los treinta) es llamado en nuestro texto רֹאשׁ הַשָּׁלִשִׁי (cabecilla de los tres). Según esto *Bertheau* pretende enmendar nuestro texto conforme a la crónica mientras que *Thenius* quiere cambiar el texto de la crónica de acuerdo al nuestro. Pero a pesar de que las muchas corrupciones indiscutibles en

nuestro versículo parecerían apoyar la suposición de *Bertheau* no podemos considerar que una o la otra enmendación sea necesaria o afirmativa. En contra de una enmendación del הַשָּׁלִשִׁי (crónica) la repetida mención del הַשָּׁלִשִׁי רֹאשׁ no sólo en 1 Crón. 15:42; caps. 12:4 y 27:6 sino también en los vers. 13, 23 y 24 de nuestro texto. La traducción de שָׁלִשִׁי y שָׁלִשִׁים por guerreros en carros es absolutamente errada[43]. El singular הַשָּׁלִישׁ designa en todos los pasajes en los que aparece la palabra al ayudante del rey (2 R. 7:2, 17, 19; 9:25 y 15:25) y el plural שָׁלִשִׁים designa la guardia personal o los alabarderos, no sólo en 2 R. 10:25 sino también en pasajes como 1 R. 9:22 y Ex. 14:7; 15:4 y donde se ha deducido el significado de soldado de carro. Según esto רֹאשׁ הַשָּׁלִשִׁי es el cabecilla de los alabarderos o de los ayudantes del rey y la confusión de los הַשָּׁלִשִׁי con los הַשְּׁלִשִׁים de la crónica se debe a que los treinta valientes de David formaron el cuerpo de sus ayudantes. El singular שָׁלִשִׁי debe ser explicado como en הַכְּרֵתִי [cereteos], *vid.* el comentario de 8:18. Lutero comenta las palabras עֲדִינוֹ הָעֶצְנִי הוּא en una glosa marginal: «Creemos que el texto haya sido corrompido por un copista que trabajó con un manuscrito ilegible y de letras malas por lo que *adino* debe ser leído en vez de *orer* y *haeznib* en vez de *eth hanitho*» siguiendo la crónica: «blandió su lanza», cf. ver. 18. Esta suposición debe ser preferida ante el intento de *Ges. Lex. v. Dietr., s.u.* עָדִין, de obtener un significado añadiendo el verbo עָדַן y el nominativo עֵצֶן [lanza], debido a que estas palabras no aparecen en ningún otro texto y es necesario cambiar el texto para poder alcanzar un sentido que conviene. «*blandió su lanza sobre ochocientos y los mató*». No debe entenderse que haya matado a ochocientos hombres de un sólo golpe sino que blandía continuamente su lanza contra los enemigos hasta matar a ochocientos. En vez de los ochocientos la crónica presenta tan sólo trescientos, número que vuelve a ser mencionado en la descripción de Isaí (ver. 18) y que probablemente vino de aquel versículo a la crónica.

Vers. 9 y 10. Después de él (אֲחָרָיו, *i.e.* el siguiente en el rango) estaba Eleazar, el hijo de Dodo, hijo de Ahoh, uno de los tres héroes que estaba con David cuando desafiaron a los filisteos que se habían reunido allí para la batalla y habían subido los hombres de Israel. El Quetib דדי debe leerse seg 1 Crón. 27:4 דודי Dodai y la forma דודו (Dodo) en el pasaje secundario de 1 Crón. 11:12 sólo es una variación del nombre. En vez de בֶּן־אֲחֹחִי consta en la crónica הָאֲחֹחִי, el ahohita, sin que por eso sea necesario tachar בֶּן por considerarlo erróneo dado que el hijo de un ahohita sigue siendo un ahohita. En vez del בְּשַׁלְשָׁה גִּבֹּרִים se puede leer según el Kerí y según la crónica שְׁלֹשָׁה. בִּשְׁלֹשָׁה שְׁלֹשָׁה no debe ser cambiado debido a que las palabras numéricas también son combinadas en el estat. abs. con los sustantivos a contar, cf. *Ges.*, §120,1. «Los tres valientes» son Jarobeam, Eleazar y Sama (ver. 11), los cuales según el ver. 19 habían ocupado las primeras filas de los valientes de David. En vez de בְּחָרְפָּם בַּפְּלִשְׁתִּים consta en la crónica בַּפַּס דַּמִּים וְהַפְּלִשְׁתִּים «en Paasdamim», *i.e.* muy probablemente *Efes-damim* 1 S. 17:1 donde habían acampado los filisteos cuando Goliat desafió a los israelitas. *Thenius*, *Bertheau* y *Böttcher* pretenden cambiar el texto según esta variante de la crónica, haciendo valer como argumento el hecho que חָרַף normalmente es construido con acusativo y que el siguiente שָׁם presupone una anterior mención de un lugar. Pero ambos argumentos no son relevantes. חָרַף no sólo es construido con el acusativo sino que también posibilita la combinación con לְ y no está en contradicción con el término de la palabra. El שָׁם puede referirse al lugar no mencionado donde los filisteos combatieron contra los israelitas. Más extraño que esto es la falta del אֲשֶׁר ante נֶאֶסְפוּ y que después de בַּפְּלִשְׁתִּים probablemente haya sido omitido הַפְּלִשְׁתִּים que ofrece la crónica. La variante de la crónica בַּפַּס דַּמִּים probablemente es una definición de la localidad que sólo es aludida en nuestro texto por el בְּחָרְפָּם בַּפְּלִשְׁתִּים (que se habían reunido) porque estas palabras sólo designan que la batalla se había llevado a cabo en el lugar donde los israelitas habían sido desafiados por los filisteos (1 S. 17:10), pero que vengaron este desafío en una posterior batalla. También hay que añadir tácitamente a los filisteos como sujeto de נֶאֶסְפוּ. Estas palabras forman una oración nominal: Los filisteos se habían reunido para la guerra y los israelitas habían bajado para pelear.

Con las palabras הוּא קָם (él se levantó) se introduce la hazaña de Eleazar. Se levantó e hirió a los filisteos hasta que su mano se cansó y quedó pegada a la espada, *i.e.* el brazo era sacudido por calambres sin poder soltar la espada. Aquel día Yahvé concedió a Israel una gran salvación y el pueblo (ejército) volvió en pos de él, sólo para despojar, *sc.* por cuanto él solo había hecho huir a los enemigos. שׁוּב אַחֲרָיו no significa: volverse hacia alguien para seguirlo sino que es el contrario de שׁוּב מֵאַחֲרֵי, separarse de alquien (1 Sam. 15:11, e.o.), significa por eso: volverse hacia alguien para seguirle. En el texto paralelo de la crónica fueron omitidas tres líneas por causa de un salto de vista del copista de נֶאֶסְפוּ פְלִשְׁתִּים (ver. 9) a וַיֶּאֶסְפוּ פְלִשְׁתִּים (ver. 11).

Vers. 11s. El tercer hombre valiente era *Sama* (שַׁמָּה), el hijo de Age, el ararita (הָרָרִי probablemente contraído de הַהָרָרִי, ver. 33). Él también alcanzó renombre por haber vencido a los filisteos. Estos enemigos se habían reunido לֲחָיָה [en un montón]. Esto no tiene sentido. El siguiente לחיה nos lleva a suponer que el término לֲחָיָה es una descripción de un lugar. Por eso debe ser vocalizado con *Thenius* y *Ewald* לְחִיָּה: hacia *Lehi*, *i.e.* aquel lugar donde Sansón realizó su hazaña (Jue. 15:9). La vocalización לֲחָיָה probablemente se debió a חֲיַת פְּלִשְׁתִּים en el ver. 15. Allí חָיָה significa «montón» y es explicado por el מַחֲנֶה porque en tiempos postreros no se usó más esta palabra. El pueblo (Israel) fue vencido por los filisteos en un campo de lentejas. Pero Sama se paró en medio del terreno y יַצִּילֶהָ «lo arrancó» a los filisteos y los venció. En vez de las עֲדָשִׁים lentejas el cronista usa שְׂעוֹרִים [cebada], una diferencia mínima.

Vers. 13-17. A este hecho se suma una hazaña similar de los otros treinta valientes cuyos nombres no son mencionados. El Quetib es un claro error ortográfico de שלשים (שָׁלִשִׁים y Crón.). Los treinta רֹאשׁ [cabecillas] son los valientes de David que son mencionados a continuación. Dado que שָׁלִשִׁים no tiene artículo tanto en nuestro texto como en la crónica, éste término no se refiere a los tres previamente mencionados (Jasobeam, Eleazar y Sama) sino a otros tres valientes del número de los valientes mencionados en los vers. 24ss. Estos tres fueron a David en la cueva de Adulam (*vid.* el comentario de 1 S. 22:1) al tiempo de la cosecha[44] cuando un grupo de filisteos

43. Esta expresión de *Gesenius* en el thesaurus y en el léxico, *Bertheau*, e.o. no se basa en ninguna otra autoridad que el testimonio de *Orígenes*, de que un autor desconocido de catenas explicara el término griego τριστάτης (la traducción de שָׁלִישׁ) de esta manera, una autoridad que ya fue refutada por un glosador en el octateuco en *Schleussner* (*Lex. in LXX*, tomo V, p. 338), quien explicó τριστάτης con τοὺς παρὰ χεῖρα τοῦ βασυιλέως ἀριστερὰν τρίτης μοίρας ἄρχοντας. Asimismo Suidas y Hesiquio en τριστάται. También Jerónimo recurre a ello en el comentario de Ez. 23: *nomen est secundi gradus post regiam dignitatem* [El nombre es el segundo grado de dignidad después del rey].

44. En vez de אֶל־קְצִיר la crónica lee עַל הַצַּר y en la LXX: εἰς Κασών. Pero estas dos variantes no permiten cambiar el texto por cuanto ambas pueden ser identificadas como suposiciones, en especial el הַצַּר de la crónica por su forma defectiva.

acampaba en el valle de Refaim. David estaba entonces en la fortaleza, mientras la guarnición de los filisteos estaba en Belén. El valle de *Refaín*, ubicado al oeste de Jerusalén se alarga hacia el sur hasta Mar Elías, *i.e.* hasta la mitad del camino de Jerusalén a Belén (*vid.* el comentario de Jos. 15:8). La ubicación de la fortaleza no ha podido ser identificada todavía. Pero debido a que la cueva de Adulam estaba a máximo tres horas en dirección occidental de Belén (*vid.* el comentario de 1 S. 22:1) la fortaleza debe ser buscada en las cercanías de Belén. David sintió un gran deseo y dijo: «*¡Quién me diera a beber agua del pozo de Belén que está junto a la puerta!*» El campamento de los filisteos en el valle de Refaim y la ubicación de David en la fortaleza (בַּמְּצוּדָה) hacen posible que este suceso se hubiera producido en la guerra de David con los filisteos narrada en 5:17ss. *Robinson* no pudo encontrar un pozo de agua en Belén (*Palestina* II, p. 378), «al menos ninguno *debajo* del portal a excepción de uno que está conectado con el conducto de agua en el sur». Pero בַּשַּׁעַר no necesita ser interpretado de esta manera, *i.e.* que el pozo estuviera en o bajo el portal. También puede significar el pozo junto al portal, fuera de la ciudad, aquel que es llamado por la tradición pozo o cisterna de David y que se encuentra a un cuarto de hora al NO de Belén y que según la descripción de Robbinson «tan sólo es una cisterna o cueva profunda y grande que ahora está seca y que tiene tres o cuatro pequeñas aberturas esculpidas en la roca». En cambio *Ritter* (*Erdkunde* XVI, p. 286) afirma que es una cueva «profunda con abundante agua clara y fría, con tres aberturas hacia arriba que *Tobler* define como taladreadas» y en p. 287: una cisterna hermosamente construida, entre diecisiete y veintiún pies de profundidad y en sus cercanías se muestra la casa de Isaí a los peregrinos».

Ver. 16. Los tres valientes se abrieron paso por el campamento de los filisteos en Belén, *i.e.* que ocupaba el espacio delante del portal de Belén, sacaron agua del pozo y se la trajeron a David. Pero él no quiso beberla, sino que la derramó ante el Señor como ofrenda ante Yahvé (*gratias ei agens de reditu fortissimorum trium virorum in terram effudit* [la virtió sobre la tierra en agradecimiento por el retorno de los tres valientes] (Clericus). Y dijo: «*Lejos esté de mí, oh Yahvé, que yo haga esto ¿la sangre de los hombres que fueron con su vida* (arriesgándola), *sc.* he de beber?» El verbo אֶשְׁתֶּה falta en nuestro texto y no fue omitido conforme a la crónica sino que la oración הֲדָם וגו debe ser interpretada como aposiopesis. El יהוה después de חָלִילָה לִי es un vocativo y no debe ser cambiado en מֵיהוה según la crónica. Que el vocativo no vuelva a ser puesto después de מֵאלֹהַי no tiene significado; se usa similar al juramento חָלִילָה לִי 1 S. 14:45. El cronista trató de explicar las palabras de David por medio de un suplemento. יהוה חַי, por el precio de sus almas, *i.e.* bajo peligro de sus vidas. El agua sacada y traída del pozo es puesta en el mismo nivel que el alma. Pero el alma está en la sangre (Lev. 17:11). Beber este agua sería similar a beber la sangre de estos hombres.

Versículos 18-23. Los héroes de la segunda clase

Abisai, el hermano de Joab (*vid.* 1 Sam. 26:6) también fue cabecilla de los alabarderos, como Jasobeam ver. 8 (El Quetib הַשָּׁלִשִׁי es correcto, *vid.* ver. 8). Blandió su lanza sobre trescientos y los mató. וְלוֹ־שֵׁם בַּשְּׁלֹשָׁה y tuvo un nombre entre los tres, *i.e.* los tres principales Jasobeam, Eleazar, y Sama. El siguiente מִן־הַשְּׁלֹשָׁה no tiene sentido. הַשְּׁלֹשָׁה es un error ortográfico de הַשְּׁלִשִׁים como lo muestra el ver. 23 en ambos textos (ver. 25 de la crónica), un error ortográfico cuyo origen se puede fácilmente explicar a partir del previo שְׁלֹשָׁה. «*El era el más distinguido de los treinta, por eso llegó a ser su jefe; pero no igualó a los tres primeros*», *i.e.* no igualó a Jasobeam, Eleazar y Sama. הֲכִי tiene el significado de una aseguración viva: es así que = seguramente, como en 9:1, Gen. 27:36; 29:15. Erdmann quiere corregir הֲכִי según Crón. ver. 21 en בִּשְׁנַיִם. La necesidad de una alteración no queda clara. Pero este cambio es más factible que la opinión de *Bertheau*, de que בשנים (crónica) sea de enmendar en חכי (Sam). Consideramos que בשנים de la crónica es una interpretación objetiva del cronista.

Vers. 20-23. Benaía, hijo de Jojada, según 1 Crón. 27:5 es hijo del sacerdote Joiada, quizás el mismo que según 1 Crón. 12:27 era príncipe para Aarón, *i.e.* de la familia de Aarón y según 8:18 y 20:23 era cabecilla de los cereteos y los pleteos, hijo de un hombre valiente y rico en experiencias (חַי es obviamente un error ortográfico del חַיִל en la crónica), originario de Cabseel en el sur de Judá, Jos. 15:21. «*Éste mató a los dos Ariel de Moab*». Los árabes y los persas llaman a todo hombre valiente אֲרִיאֵל, León de Dios, cf. *Boch. Hieroz.* II, pp. 7 y 63, ed. Rosenm. Se trataba de dos héroes renombrados de Moab. La suposición que se trataba de dos hijos del rey moabita sólo se basa en la conjetura de *Thenius* y *Bertheau*, de que la palabra בְּנֵי (hijos) haya sido omitida delante de אֲרִיאֵל. Además mató a un león en medio de un foso un día que estaba nevando, *i.e.* mató a un león que una tormenta de nieve había llevado a refugiarse cerca de viviendas de hombres, escondiéndose en una cisterna. Los Quetib בְּאֹר y הָאֲרִיֵה son las formas antiguas de los Keris cambiados por los masoretas en הָאֲרִי y הַבּוֹר, por lo cual no necesitan ser cambiados. También mató a un egipcio de apariencia impresionante (En vez de אֶת מַרְאֶה léase אִישׁ מַרְאֶה, un hombre de apariencia, según el Kerí, *i.e.* un hombre de gran apariencia o de altura, ἄνδρα ὁρατόν LXX, en la crónica explicado con אִישׁ מִדָּה, un hombre de medida). Este mismo tenía una lanza mientras Benaia sólo portaba un palo. A pesar de ello lo venció y, arrebatándole la lanza, lo mató con su propia arma. Según la crónica, el egipcio medía cinco codos y su lanza era como un rodillo de tejedor. Con estas hazañas Benaia alcanzó renombre entre los tres. Pero no igualó a los tres, vers. 22 y 23 como vers. 18c y 19; y David lo puso sobre su guardia (מִשְׁמַעַת *vid.* el comentario de 1 Saúl 22:14).

Versículos 24-39. Los héroes de la tercera clase

«*Asael, hermano de Joab* (vid el comentario de 2:18) *entre los treinta*», *i.e.* pertenecía a este gremio. Esta designación también vale para los siguientes nombres y es puesto por esto a la cabeza de la lista: וְגִבּוֹרֵי הַחֲיָלִים «los poderosos héroes». La mayoría de los héroes mencionados son desconocidos. Elhanán, hijo de Dodo de Belén no debe ser confundido con el eufreteo del mismo nombre mencionado en 21:19. Así también Sama el harodita del Sama mencionado en los vers. 11 y 33. En la crónica consta שַׁמּוֹת Samot, una forma secundaria y הַהַרוֹרִי es un error ortográfico de הַחֲרֹדִי, *i.e.* proveniente de Harod (Jue. 7:1). Este hombre es llamado en 1 Crón. 27:8 Samhut y era líder de la quinta división del ejército de David. Elica de Harod falta en la crónica, probablemente por causa del homoioteleuton הַחֲרֹדִי.

Ver. 26. Heles, el paltita, *i.e.* de Bet Pelet, del sur de Judá (Jos. 15:27). Era el jefe de la séptima división del ejército (1 Crón. 27:10, cf. con 1 Crón. 11:27), aunque en ambos textos הַפְּלֹנִי se escribe erradamente en הַפְּלֶטִי. Ira (עִירָא), hijo de Iques de Tecoa en el desierto de Judá (14:2), líder de la sexta división del ejército de David (1 Crón. 27:9.

Ver. 27. Abiezes de Aratot en Benjamín (*vid.* el comentario de Jos. 18:24), jefe de la novena división del ejérci-

to (1 Crón. 27:12). מְבֻנַי es un error ortográfico por סִבְּכַי Sibecai, el husatita, cf. 21:18 y 1 Crón. 11:29 y era según 1 Crón. 27:11 jefe de la octava división.

Ver. 28. Salmón, el ahotita, *i.e.* descendiente de la familia benjaminita de Ahoah no vuelve a ser mencionado. En la crónica se presenta en el ver. 29 עִילַי (Ilai). No se puede decir con seguridad cuál de los dos es el correcto. Maharai de Noetofa, según Esr. 2:22 y Neh. 7:26 es un lugar situado cerca de Belén que todavía no ha sido encontrado por cuanto Beit Nettif, que podría ser mencionado aquí (cf. *Rob., Pal*. II, p. 600 y *Tobler, dritte Wanderung*, pp. 117s.) está demasiado lejos de Belén. Maharai perteneció según 1 Crón. 27:13 a la familia judea de Zerad y era jefe de la décima división.

Ver. 29. Heleb o mejor Heled (חֶלֶד 1 Crón. 11:30 o חֶלְדַי 1 Crón. 27:15), también de Netofa era jefe de la doceava división. Itai (אִתַי, en la crónica איתי) era el hijo de Ribai de Guibeá de Benjamín y no debe ser confundido con el geteo Itai 15:19. Éste, al igual que los demás héroes no son conocidos a excepción del último, Urías.

Ver. 30. Benaía de Piratón en la tribu de Efraín, existente aun en el pueblo Ferata al suroeste o en el pueblo Daraûn al oeste de Nablus, *vid.* el comentario de Jue. 12:13. Hidai (הִדַּי, erróneo en la crónica הוּרַי) de los valles de Gaash en la tribu de Efraín, cerca del monte Gaash, *vid*. el comentario de Jos. 24:30.

Ver. 31. Abi-Albón (en la crónica probablemente erróneo Abiel), el arbaita (הָעַרְבָתִי) *i.e.* del pueblo Betaraba o Araba (Jos. 15:61 y 18:18, 22) en el desierto de Judá situado en el lugar del actual Kasr Hadjla, *vid*. el comentario de Jos. 15:6. Azmavet de Bahurim, *vid.* el comentario de 16:5.

Vers. 32s. Eliaba de Saalbon o Saalbin, quizás el actual Selbit, *vid*. el comentario de Jos. 19:42. Los dos nombres siguientes בְּנֵי יָשֶׁן יְהוֹנָתָן y שַׁמָּה הַהֲרָרִי son llamados en la crónica ver. 34: בְּנֵי הָשֵׁם הַגִּזֹנִי יוֹנָתָן בֶּן־שָׁגֵי הַהֲרָרִי, Bnehasem, hijo de Gizón y Jonatán, hijo de Sage, el ararita. El texto de la crónica contiene aquí la variante correcta por cuanto Bne Jashem Jehonatan no tiene sentido. Es cuestionable si la forma בְּנֵי הָשֵׁם es la correcta o si בְּנֵי sólo surgió a partir de un error ortográfico. Dado que el nombre no vuelve a aparecer sólo se puede decir acerca de esto que בְּנֵי הָשֵׁם debe ser visto como un solo nombre, y por lo tanto debe ser vocalizado de otra manera. El lugar Gizón es desconocido. בֶּן־שָׁגֵא שַׁמָּה probablemente surgió en vista del ver. 11. Ahíam, el hijo de Sarar (שָׂרָר) o Sacar) (שָׂכָר Cron) el ararita (הָאֲרָרִי en la crónica הַהֲרָרִי).

Ver. 34. Los nombres en 34[a] אֱלִיפֶלֶט בֶּן־אַחַסְבַּי בֶּן־הַמַּעֲכָתִי son llamados en la crónica vers. 35s. חֶפֶר הַמְּכֵרָתִי אֲחִיָּם בֶּן־אוּר. Esto demuestra que en בֶּן־אַחַסְבַּי בֶּן se unieron dos nombres porque en nuestro texto evoca sospechas el hecho de que a veces se use el nombre del padre y a veces el del abuelo que no vuelven a aparecer en toda la lista y el hecho de que הַמַּעֲכָתִי no corresponda al gentilicio de בֶּן. Por eso el texto se debe reconstruir de la siguiente manera: הַמַּעֲכָתִי אֱלִיפֶלֶט בֶּן־אוּר חֶפֶר Elifelet (un nombre que a menudo aparece), hijo de Urs, Hefer el maaquita, *i.e.* de Maaca en el noreste de Galaad, *vid*. el comentario de 10:6 y Deut. 3:14. Eliam, hijo del gilonita Ahitofel, el consejero inteligente pero infiel de David (*vid*. el comentario de 15:12). Este nombre ha sido corrompido totalmente en la crónica.

Ver. 35. Hezrai el carmelita, *i.e.* de Carmel del monte de Judá 1 S. 25:2. Paarai, el arbita, de Arab en el monte de Judá, Jos. 15:52. En la crónica consta el Naarai, בֶּן־אֵזְבַי, último probablemente es un error ortográfico de הָאַרְבִּי mientras que no se puede afirmar si Paarai o Naarai es la forma correcta.

Ver. 36. Igal, el hijo de Natán de Soba (*vid.* el comentario de 8:3) en la crónica. Joel, el hermano de Natán. Bani, el gadita, en crónica se menciona a Mibcar, el hijo de Hagri. También en este caso es muy probable que los nombres en la crónica hayan sido corrompidos.

Ver. 37. Selec, el amonita, Naharai el beerotita (de Beerot, *vid*. el comentario de 4:2), escuderos de Joab. En vez de נִשָּׂא, el Kerí tiene נֹשֵׂא, así como también la crónica. Este nombre probablemente es el original porque si fueron más portadores de armas de Joab sus hombres deberían estar enlazados con la ו copulativa.

Ver. 38. Ira y Gareb, ambos itritas, *i.e.* procedentes de la familia de Quiriat-Jearim 1 Crón. 2:53. Ira obviamente no es el sacerdote con este mismo nombre 20:26.

Ver. 39. Urías heteo nos es conocido de 11:3 «treinta y siete en total». Este número es correcto por cuanto a la primera clase pertenecían tres (8-12), a la segunda dos (18-23) y a la tercera treinta y dos (24-39) por cuanto el ver. 34 tiene tres nombres que fueron corregidos.

Capítulo 24. Censo del pueblo y castigo de Dios

A fin de conocer la cantidad y el potencial de guerra de su pueblo David ordenó a su general Joab censar a Israel y a Judá, lo cual Joab llevó a cabo, a pesar de haber recriminado al rey por esta decisión (1-9). Poco tiempo después David reconoció que había pecado, a lo cual el profeta Gad le anunció el castigo por encargo de Yahvé y le dio a elegir tres juicios que se realizarían (vers. 10-13). Pero dado a que David prefirió caer en manos del Señor a caer en manos de hombres, envió Dios una peste que mató en un sólo día en todo el territorio a setenta mil personas y que amenazaba con llegar a Jerusalén. A causa de la intercesión arrepentida de David (14-47) el Señor paró al ángel de muerte y mandó a anunciar a David por medio de Gad que debía construir al Señor un altar en el lugar donde el ángel de muerte se le había aparecido (vers. 14-18). Por eso David compró la era del jebuseo Arauna, construyó allí un altar y ofreció holocausto y ofrendas de paz, salvando así al pueblo, deteniendo la plaga (vers. 19-25).

Este acontecimiento, que en el texto paralelo de 1 Crón. 21 se encuentra entre las guerras de David y la organización de la administración del reino, sin duda tuvo lugar en los últimos años del reinado de David. Un censo en sí que era llevado a cabo para organizar el reino no podía ser una transgresión con la cual David se hizo culpable contra Dios o trajo culpa sobre el pueblo. A pesar de eso éste no sólo es presentado en el ver. 1 como origen de la ira divina contra Israel sino también es criticado por Joab (ver. 3) como injusticia y en el ver. 10 es declarado un pecado de grandes dimensiones contra Dios por el propio David, siendo castigado por el Señor como tal (vers. 12ss.). ¿En qué consistió el pecado de David? Éste no consistió en que no cumplió con la directiva para los censos expresada en Ex. 20:12ss., de que debía demandar de cada censado rescate por su persona, porque un censo en sí era considerado un proceder con el que fácilmente podía evocarse la ira de Dios (*Josefo*, *Bertheau*). Pero en este caso hay respuesta a la intervención crítica de Joab y la inobservancia de esa ley o la falta de aplicación al presente caso debe tener sus motivos más profundos. Que David no cumpliera con el mandato muestra que no tenía en mente la honra de Dios y la posición del rey teocrático en relación al Dios-rey, sino que la honra personal de su poder real era el motivo de su acción. No podemos buscar la culpa de David en el hecho de que «realizó esta acción por altivez y orgullo» o «que ordenó el censo queriendo ver su poder y su potencial bélico» (*Budde, Hengstenberg, Einleitung zu Psalm 30*, *Then*, e.o.). A pesar de que había altivez y orgullo en esta acción, actitudes que se pueden observar en las palabras de Joab (ver. 3),

David tenía un carácter demasiado grande como para que le pudieramos adscribir tal alegría infantil de conocer la cantidad de almas de su pueblo. El censo tenía un objetivo militar, lo cual se puede observar en que fue realizado por Joab y los jefes del ejército. Además podemos observar en 1 Crón. 27:23s., texto en el que se repite el hecho, que estaba relacionado con la organización militar del pueblo, probablemente formando su culminación. David quería saber el número de sus súbditos, no para poder alardearse con su cantidad ni para imponer a cada ciudad, a cada pueblo impuestos de acuerdo a las casas y los habitantes (*Ew.*, *Gesch.* III, p. 218, *Bibl. Jahrbuch* X, pp. 34ss.) sino para poder hacerse una imagen del poder bélico de su pueblo. A pesar de que no le podemos adscribir la intención de «querer reformar el reino teocrático en un imperio conquistador» (*Kurtz*, en *Herzog*, *Realencyclopaedie* III, p. 306) ni para asumir con *J.D. Michaelis* que con este conteo el pueblo completo debía ser llamado a prepararse para la guerra y que el motivo de tal acción era el deseo de conquistar otros reinos. El pecado consistía en la presunción de David que buscaba el poder y la honra de su reinado en la cantidad y en el potencial bélico de su pueblo. Este pecado fue castigado. Seb. Schmidt comenta: *Quia David in multitudine populi gloriari vel superbire voluit, ideo Deus eum diminutione populo vel per famem vel per bellum vel per pestem punire voluit* [dado que David quería gloriarse y ensorbecerse en la multitud del pueblo de Dios decidió castigarlos reduciendo su número con hambre, guerra o peste]. El pueblo mismo no sólo había pecado contra Dios y su rey por medio de las conspiraciones de Absalón y Seba sino que compartía el pecado de la altivez nacional de su rey confiando enteramente en el poder del ejército adscribiendo el poder y el tamaño del reino al éxito de sus armas.

Vers. 1-9. לַחֲרוֹת — וַיֵּסֶת se refiere a la ira divina que Israel soportó en la hambruna de tres años de duración (cap. 21). Tal como aquella plaga había caído sobre la tierra por causa de un pecado del pueblo que pesaba sobre el pueblo, así presupone la nueva situación de la ira divina contra Israel una culpa del pueblo, la cual debemos buscar en general en las conspiraciones de Absalón y Seba contra el reino de David elegido por Dios sobre el pueblo por cuanto ésta no se menciona explícitamente. El sujeto de וַיֵּסֶת es Yahvé y בָּהֶם se refiere a יִשְׂרָאֵל [Israel]. Yahvé incitó a David contra Israel a realizar una acción que produjo un castigo fuerte sobre el pueblo. Respecto a la noción que Dios incita a pecar cf. el comentario de 1 Sam. 26:19. En el texto paralelo de la crónica Satanás, como tentador a hacer el mal, es el que Dios usó para incitar a David a censar el pueblo.

Ver. 2. David encargó la realización de este plan a su general Joab אֲשֶׁר אִתּוֹ que estaba con él, tiene el mismo sentido que «cuando estaba con él». Ni el אֲשֶׁר אִתּוֹ ni la variante de la crónica וְאֵלַי הָעָם nos permiten corregir el texto. En tanto que esta variante se identifica fácilmente como aclaración después del ver. 4 el origen de las palabras שַׂר־חֲחַיִל אֲשֶׁר אִתּוֹ formado a partir del וְאֶל־שָׂרֵי הָעָם que está presente en todas las versiones antiguas, exceptuando el árabe, no puede ser explicado. שׁוּט־נָא «recorre todas las tribus de Israel desde Dan hasta Beerseba (*vid.* el comentario de Jue. 20:1) y haz un censo al pueblo». פָּקַד censar, contar como en Num. 1:44ss. El cambio del singular שׁוּט al plural פִּקְדוּ se debe a que Joab no realizaría el censo solo sino con varios ayudantes.

Ver. 3. Joab criticó la decisión del rey: «*Que Yahvé, tu Dios, añada al pueblo cien veces más de lo que son, mientras todavía vean los ojos de mi señor el rey; pero, ¿por qué se complace mi señor el rey en esto?*» El ו delante de יוֹסֵף se encuentra al principio de un discurso si esta es una deducción de algo previamente dicho, cf. *Ges.*, §255,1d. El pensamiento al que se conecta el discurso de Joab como deducción se encuentra implícito en las palabras de David: «*Para que yo sepa el número de la gente*» y debió haber sido el siguiente: Si te deleitas en el número del pueblo Dios haga... Joab pareció haber identificado el objetivo del rey y reconoció que un censo no sería un gran apoyo al reino de David, sino que produciría descontento en el pueblo de Israel y quería impedirlo. כָּהֵם וְכָהֵם tal como son, *i.e.* en este contexto: la cantidad que tengan. Desde un punto de vista gramatical כָּהֵם es objeto directo de יוֹסֵף, como los textos paralelos de Deut. 1:11, 2 Sam. 12:8. No sólo añada el Señor cien veces más al pueblo sino que lo haga en vida de David, de manera que sus ojos puedan alegrarse acerca de la cantidad de estos.

Vers. 4s. Pero dado que la palabra del rey prevaleció contra Joab y contra los jefes del ejército, salieron (Joab y los otros jefes) para hacer el censo de Israel. Pasaron el Jordán y acamparon en Aroer, a la derecha de la ciudad que está en medio del valle de Gad, y en dirección a Jazer. יַחֲנוּ ubicaron su cuartel principal en campo abierto porque se reunían grandes masas de gente. Esto sólo se menciona aquí, donde empezó el censo, pero es de añadir fácilmente a los otros lugares (*Thenius*). Aroer es identificada con «la ciudad que está en el valle de Gad» a fin de no confundirla con la ciudad homónima a orillas del Arnor en la tribu de Rubén (Jos. 12:2; Num. 32:34, e.o.), *i.e.* Aroer de Gad junto a Rabá (Jos. 13:25; Jue. 11:33) situado en el wadi Nahr Amân al NO de Amán, *vid.* el comentario de Jos. 113:25. וְאֶל־יַעְזֵר un segundo campamento y la preposición אֶל se debe a que el narrador ya tenía en mente el siguiente יָבֹאוּ (y fueron a). Jazer probablemente son las ruinas de es Szîr en la fuente del Nahr Szîr, *vid.* el comentario de Num. 21:32.

Ver. 6. Y vinieron a Galaad, *i.e.* la región montañosa a ambos lados del Jaboc, *vid.* el comentario de Deut. 3:10. El texto «la tierra de Tahtim-Hodsi» (תַּחְתִּים הֹדְשִׁי) es totalmente oscuro y creó serios problemas a los antiguos traductores. La LXX presenta γῆν Ἐθαὼν Ἀδασαί ο γῆν Θαβασών (o también γῆν χεττιείμ) símaco ἢ ἐστιν Ἀδασαί, Símaco τὴν κατωτέραν ὁδόν Jonatán לְאַרְעָא דְּרוֹמָא לְחָמָא לְחַדְשִׁי en el sector sur de Hodsi, *Vulgata in terram inferiorem.* Tanto la forma extraña תַּחְתִּים como que no existe un territorio llamado Hodsi nos lleva a asumir que el texto ha sido corrompido pero que el nombre original no puede ser restablecido[45]. El orden de los sitios nombrados nos

45. De las diferentes conjeturas sólo dos pueden ser observadas con mayor detenimiento: 1) La suposición de *Ew*, *Gesch.* III, p. 220 de que se debe leer חֶרְמֹן (Hermón, el sector del bajo Hermón) en vez del innintendible חֲדְשִׁי, si el origen de la variante חדשי de חרמן pudiera demostrarse. 2) Leer תחתים por הַחִתִּים con Hitzig, *Gesch. Po.* 29 y חדשי por קֶדְצָה con *Thenius* (al territorio de los Quiteos (heteos) a Quedes en la tribu de Neftalí (Jos. 19:37) si existieran mejores pruebas para la mención de los cananeos que vivían al norte de Palestina que Jos. 1:4, Jue. 1:26 y 1 R. 10:29. *Wellhausen* proveyó una confirmación de esta conjetura por medio de los códices Holmes 19, 82, 93, 108, donde el ver. 6 consta de la siguiente manera: καὶ ἔρχονται εἰς Γαλααδ καὶ εἰς γῆν χεττειειμ Καδης καὶ ἔρχονται ἔως Δαν καὶ ἐκύκλωσαν τὴν Σιδῶνα τὴν μεγάλην [y vinieron a Galaad y a la tierra de Quetim Kades y fueron hasta Dan y rodearon a Sidón la grande]. Las demás conjeturas casi no necesitan ser mencionadas. Así p. ej. la de *Böttcher* (*n. krit. Aehrenlese*, p. 261) de que תחתים debe ser leído תַּחַת יָם y que se refiere al territorio al sur del lago Tiberias, el cual se llamaba «luna nueva» debido a su forma de medialuna no sólo carece de base por la interpretación increíble de חֲדְשִׁי, sino también porque la explicación de חדשי como descripción de un territorio al sur de un lago no corresponde al idioma hebreo por cuanto תַּחַת debajo *nunca* se usa para describir alguna situación geográfica (como en el castellano) y un territorio no puede estar situado debajo, *i.e.* más profundo que el lago en la vecindad. Así se desvaloran las modificaciones de esta conjetura de que יָם חֲדְשִׁי sea la descripción del lago Merom (*Thenius*) o חדשי sea un error orto-

lleva al lado este del mar de Galilea. Desde allí vinieron a Dan-Jaan, *i.e.* al Dan mencionado en Gen. 14:14 en la región situada al norte de Perrea, al SO de Damasco. Enemigos se tiempo debió ser la frontera noreste del reino davídico hacia Siria (*vid.* el comentario de Gen. 14:14) y por Sidón «el extremo noroeste del reino».

Ver. 7. De allí se dirigieron al sur hacia la fortaleza de Zor, *i.e.* Tiro (*vid.* el comentario de Jos. 19:29) y a todas las ciudades de los heveos y de los cananeos, *i.e.* a las ciudades de las tribus de Neftalí, Zebulón e Isacar del sector (posterior) de Galilea en la que los cananeos no habían sido aniquilados sino sólo sometidos a tributo.

Vers. 8s. Habiendo recorrido todo el país, volvieron a Jerusalén al cabo de nueve meses y veinte días. Joab dio al rey la cifra del censo del pueblo: había en Israel ochocientos mil hombres valientes que sacaban espada, y los de Judá eran quinientos mil hombres. Según la crónica ver. 5 eran un millón cien mil israelitas y cuatrocientos setenta mil judeos. Dado que sólo se calcula con millares estos números son indicaciones redondeadas y la diferencia entre ambos textos debe proceder de que estas indicaciones se basan en tradiciones orales por cuanto en 1 Crón. 27:24 el resultado de este censo no es incluido en los anales del reino. Pero no se las debe clasificar como exageradas o demasiado altas si se considera que la población general de un país por lo general es cuatro veces mayor que el número de su ejército y un millón trescientos mil o un millón y medio de hombres de armas darían una población de cinco a seis millones de almas, los cuales podían ser saciados por el territorio palestino por la inmensa fecundidad de sus tierras, cf. las explicaciones de Num. 1-4 en *Thenius* I, 2, pp. 190ss. Tamppoco se debe considerar con *Bertheau* y otros que según 1 Crón. 27:1-15 David sólo tenía un ejército de doscientos ochenta y ocho mil hombres. Es un hecho conocido que el ejército de un país es menor que el total de los hombres y mujeres que están en condiciones de pelear. Según 1 Crón. 21:6 no se contaron las tribus de Leví y Benjamín porque, como el cronista menciona con una pragmática subjetiva, «la orden del rey era detestable para Joab» o como lo menciona 1 Crón. 27:24 después de señalar objetivamente el motivo por el que el conteo jamás cesaría. De estas informaciones se puede deducir que Joab no se apresuró a cumplir con la orden real, de manera que David, cuando se dio cuenta de su injusticia revocó la orden antes de que culminara el censo y así no fue contada la tribu de Benjamín, mientras que la tribu de Leví fue eximida del censo de hombres de guerra por su función sacerdotal.

Vers. 10-18. Le pesó el corazón a David, *i.e.* la conciencia después de haber contado (סָפַר) el pueblo, *i.e.* después de haber realizado el censo. Una vez reconocido su pecado pidió perdón al Señor porque había actuado insensatamente. El pecado consitió en la presunción que lo llevó a tal decisión, *vid.* los comentarios introductorios.

Vers. 11-13. Cuando David se levantó por la mañana, después de haber entendido la insensatez de su orden, quizas al pensar en ello durante la tranquilidad de la noche en la cama, vino el profeta Gad por orden de Dios, le recriminó su injusticia y le proclamó su castigo: «*¿Quieres que te vengan siete años de hambre en tu tierra, o que huyas por tres meses delante de tus enemigos mientras te persiguen, o que haya tres días de pestilencia en tu tierra? Considera ahora, y mira qué respuesta he de dar al que me envió*». Corresponde como consecuencia al וַיָּקָם דָּוִד וגו (ver. 11) y las palabras וַיָּבֹא גָד [y se levantó Gad] (ver. 11b) hasta וְאֶעֱשֶׂה־לָּךְ [y yo haré para tí] (ver. 12 final) forman una oración nominal intercalada. וּדְבַר יהוה «y la palabra de Yahvé había venido a Gad, el vidente de David, diciendo: "Ve, ... así dice Yahvé: tres cosas te ofrezco: escoge para ti una de ellas, para que yo la haga"». En vez de נָטַל עַל el cronista usa נָטָה extender hacia. Se menciona el contenido de los tres castigos en el momento en el que Gad las proclama ante el rey. En vez de siete años de hambruna el cronista presenta aquí tres, número que también la LXX tiene y que corresponde mejor a la situación: «*tres castigos, cada uno por tres periodos temporales*». Pero es precisamente esta relación la que hace más factible el *siete* que el *tres* por causa de la sospecha de una conformación textual. נָסְךָ es infinitivo (tu huida) por: que huyas ante tus enemigos. Con וְהוּא se resume los צָרֶיךָ en el término de los enemigos. En la crónica se describe explícitamente los dos últimos castigos pero el pensamiento general no es cambiado.

Ver. 14. David respondió: «*Estoy muy angustiado. Te ruego que nos dejes caer en manos de Yahvé porque grandes son sus misericordias, pero no caiga yo en manos de hombre*». Con esto David escogió el tercer juicio, porque la peste es un castigo divino directo. Al huir ante los enemigos David habría caído en manos de hombres. Hasta qué punto esto puede valer para la hambruna no es comprensible pero probablemente se puede depender de hombres que todavía tienen alimentos[46].

Ver. 15. Y el Señor dio una peste sobre Israel «desde la mañana hasta el tiempo de la reunión» y murieron del pueblo (desde Dan hasta Beerseba) setenta mil personas. מִהַבֹּקֶר desde la mañana en la que Gad proclamó el castigo. Más problemas causa la explicación וְעַד־עֵת מוֹעֵד (Hasta el tiempo de la reunión) porque la suposición de *Ewald* y otros «hasta un tiempo determinado», *i.e.* plazo de tres días, basándose falsamente en el *ad tempus constitutum* de la Vulgata no sólo es errada porque en el ver. 6 la peste es parada antes de tiempo porque Dios se arrepintió del castigo, *i.e.* que éste no duró tanto como originalmente planeado, sino que también el motivo gramatical, de que עֵד מוֹעֵד carece de artículo y sólo puede ser traducido con: hasta cierto plazo (y no hasta *el* plazo). En las antiguas versiones nos encontramos con dos traducciones diferentes: una es la de la LXX: ἕως ὥρας ἀρίστου [hasta la hora del desayuno] *i.e.* hasta la sexta hora del día, como lo traducen syr. y arab. Y según Kimchi también lo tradujeron varios rabinos. La otra es la del caldeo Jonatán: *a tempore quo mactatur juge quousque adoleatur* [desde el tiempo en el que normalmente se sacrifica hasta su consumación]. Según esto *Bochart* en *Hieroz*. I,2, cap. 38 (t. I, pp. 396ss., ed. Rosenm) explicó el עֵת מוֹעֵד: *tempus quo ad vepertinas preces conveniebat populus circa horam diei nonam i.e. tertiam post meridiem, cf. Act. 3:1* [El tiempo que pasaba desde que la gente reunía para las oraciones de la noche, alrededor de la novena hora del día, *i.e.* la tercera hora de la tarde, cf. Hch. 3:1]. También

---

gráfico de קדשי, designando el Quedes en la tribu de Isacar (1 Crón. 6:57, Erdmann), ni hablar de que el Antiguo Testamento no conoce ningún lago (יָם Merom sino tan sólo un torrente (מֵי) de este nombre (*vid.* el comentario de Jos. 11:5) y que el Quedes en Isacar sólo existe gracias a un error ortográfico en 1 Crón. 6:57 donde fue escrito קִשְׁיוֹן por קֶדֶשׁ (Jos. 19:20; 21:28).

46. Después del ver. 14 la LXX tiene el suplemento καὶ ἐξελέξατο ἑαυτῷ Δαυὶδ τὸν θάνατον· καὶ ἡμέραι θερισμοῦ πυρῶν (y escogió para sí David muerte: y los días de siega de trigo) y en el ver. 15 después de וְעַד־עֵת מוֹעֵד: καὶ ἤρξατο ἡ θραῦσις ἐν τῷ λαῷ (y hubo muerte en Israel) cuya veracidad es defendida por *Thenius* y *Wellhausen*. Tan sólo el suplemento del ver. 14 no es más que un añadido venido de 1 Crón. 21:20 que se originó en la narración no se designó directa sino tan sólo indirectamente la decisión de David por la peste, por otro lado después, en vers. 18ss. se menciona el trabajo de Arauna en la era sin entrar en detalles» (Erdm.). El suplemento en ver. 15 también es sólo una glosa que debía explicar la existencia de la peste.

la traducción de la Vulgata se basa en este pensamiento de acuerdo a la explicación específica de Jerónimo en su comentario al libro de los reyes: *Tempus constitutum dicit, quando sacrificium vespertinum offerebatur* [se decía que el tiempo estaba consumado cuando el sacrificio de la tarde había acabado]. Este significado de מוֹעֵד no puede ser apoyado por los pasajes adecuados pero puede ser tomado a partir del frecuente uso de esta palabra para designar las reuniones cúlticas y festivas aunque esto por lo general no consta con artículo como por ejemplo en el análogo יוֹם מוֹעֵד Os. 9:5; Lam. 2:7, 22, mientras que מוֹעֵד en su significado común de tiempo definido generalmente lleva el artículo cuando se refiere a un periodo definido[47]. Por eso nos decidimos por este significado. Pero si la peste no demoró un día entero el número de los muertos, setenta mil personas, sobrepasa enormemente las consecuencias de epidemias más mortales, a pesar de que éstas devastaron pueblos matando a millares en poco tiempo, cf. *Trusen, Sitten und Gebräuche*, pp. 204ss. Pero la peste debía aparecer con una fuerza y mortandad sobrenatural a fin de que fuera identificada como juicio de Dios.

Ver. 16. A la narración general del juicio divino y de sus terribles consecuencias le sigue la descripción detallada de ésta junto al final de la plaga. Cuando el ángel (הַמַּלְאָךְ es descrito como ejecutor del juicio con el הַמַּשְׁחִית בָּעָם, que destruía el pueblo) extendió su mano contra Jerusalén para destruirla, el Señor se arrepintió del mal (cf. Ex. 32:14; Jer. 26:13, 19, e.o.) y acerca del arrepentimiento de Dios *vid*. el comentario de Gen. 6:6) y dijo al ángel: «*¡Basta! ¡Detén ahora tu mano!*» A esto se debe que la peste paro ante Jerusalén siendo ésta perdonada. Y el ángel de Yahvé estaba junto a la era de Arauna jebuseo. Estas palabras describen claramente que el ángel de Yahvé era visible. No sólo David lo vio allí (ver. 17). La visibilidad del ángel debía excluir toda plaga natural. En la crónica se describe la aparición del ángel con mayor detalle: David lo vio parado en la era de Arauna entre cielo y tierra con una espada desenvainada en la mano sobre Jerusalén. La espada desenvainada (*vid*. el comentario de Num. 22:23 y Jos. 5:13) mostraba el sentido de la aparición. La era de Arauna se encontraba al igual que las demás en las afueras de Jerusalén en una ladera, en especial, como se puede deducir del siguiente texto (*vid*. el comentario del ver. 25) el noreste del Sión en el monte Moría. El nombre de su propietario es según el Quetib en ver. 16 הָאוֹרְנָה, ver. 18 אַרְנִיָּה y ver. 20 dos veces אַרְוְנָה. Así también los vers. 22, 23, 24, forma que fue sustituida por los masoretas en los vers. 16 y 18 con el Kerí. En la crónica en cambio es usado constantemente אָרְנָן Ornan vers. 15-18ss. Según esto en la LXX: Ορνα en ambos textos. «La forma אַרַוְנָה no es deformación hebrea mientras Orna y Ornán son formas hebreas; precisamente por eso el Arauna parece deberse a una tradición antigua» (*Bertheau*).

Ver. 17. Cuando David vio el ángel, clamó al Señor, junto a los ancianos vestidos de cilicio (crónica) y dijo: «*He aquí, yo soy el que ha pecado, y yo soy el que ha hecho mal; pero estas ovejas, ¿qué han hecho? Te ruego que tu mano caiga sobre mí y sobre la casa de mi padre*». Sentido: «Yo, el pastor de tu pueblo he pecado y transgredido pero el pueblo es inocente, *i.e.* no es libre de toda culpa sino tan sólo del pecado que Dios castigó con la epidemia. Es parte principal de la verdadera oración de arrepentimiento que el que ora acepta la culpa total, calificándose culpable ante Dios sin pensar en algún tipo de culpa del otro a fin de aminorar su culpa ante Dios. Por eso no es posible deducir de la confesión de David que el pueblo hubiera tenido que sufrir inocentemente por un pecado de su rey.

Ver. 18. El clamor de David fue escuchado. El profeta Gad vino y anunció en nombre de Yahvé: «*Sube, edifica un altar a Yahvé en la era de Arauna jebuseo*». Sólo se menciona esto de las palabras de Yahvé que Gad debía proclamar ante el rey. El resto es presentado después (ver. 21) a lo largo del relato del desarrollo de la acción de la encomienda divina. David debía construir el altar y ofrecer holocaustos y ofrendas de paz a fin de reconciliar la ira de Yahvé. Con eso la plaga fue tomada de Israel.

Vers. 19-25. Conforme a la orden divina David subió donde Arauna. Cuando éste vio llegar al rey junto con sus siervos que venían hacia él (וַיַּשְׁקֵף miró hacia afuera «de la casa principal de la era», *Thenius*) salió, se postró rostro en tierra delante del rey y le preguntó por el motivo de su venida a lo cual dijo David: «*a comprarte la era para construir un altar al Señor a fin de detener la plaga del pueblo*».

Ver. 22. Arauna respondió: «*Tome y ofrezca mi señor el rey lo que parezca bien a sus ojos. Mira, los bueyes para el holocausto, y los trillos y los yugos de los bueyes para la leña*». הַבָּקָר el par de bueyes que suelen ser arriados delante del trillo. כְּלֵי הַבָּקָר, los yugos de madera. «*Todo, oh rey, Arauna lo da al rey*». הַמֶּלֶךְ es vocativo y sólo es omitido por la LXX, Vulgata, sir. y árabe porque estos traductores lo confundieron con el nominativo, que no coincide aquí porque Arauna no era rey. Si en cambio *Thenius* trata de dudar de ello, asumiendo que la oración לַמֶּלֶךְ — הַכֹּל sea todavía parte de las palabras de Arauna y que el siguiente וַיֹּאמֶר וגו [y dijo] fuera totalmente superfluo, la primera suposición es totalmente correecta. Las palabras לַמֶּלֶךְ — הַכֹּל todavía deben pertenecer a las palabras de Arauna porqie el comentario: «*Todo esto dio Arauna al rey*», compuesto por el historiógrafo habría estado en franca contradicción con la siguiente, donde el rey compraba la era y los bueyes de Arauna. Pero aun en ese caso el siguiente וַיֹּאמֶר וגו no es superfluo sino que alude a que Arauna no dijo lo siguiente inmediatamente después sino que lo añadió después de una breve pausa, lo cual no dependía de la pregunta del rey. Así se repite a menudo el וַיֹּאמֶר a pesar de que la misma persona sigue hablando, cf. 15:4, 25 y 27. «*Que el Señor tu Dios te sea propicio*», *i.e.* que cumpla con tu petición que le presentas con sacrificio y oración.

Ver. 24. Per el rey no aceptó la oferta sino dijo: «*No, sino que ciertamente por precio te lo compraré, pues no ofreceré al Señor mi Dios holocausto gratuitamente*». Así compró David la era con los bueyes por cincuenta siclos de oro, los cuales, dado que el oro tiene el valor de doce veces de la plata, eran seiscientos siclos de plata. En nuestro texto no consta palabra alguna de siclos de oro ni es posible interpretar las palabras de la crónica de tal forma que los siclos de oro correspondieran al valor de los seiscientos siclos de plata. No resta más que asumir que el número en uno de los textos está corrompido. Pero el monto de la crónica parece ser más correcto que el de nuestro texto. Si consideramos que Abraham hubiera pagado por el lugar de su mausoleo cuatrocientos siclos de plata (Gen. 23:15) en un tiempo en el que los precios de terreno no eran tan elevados como en los tiempos de David, parece que el monto de cincuenta siclos de plata

47. Todas las suposiciones de que nuestro texto hubiera sido compuesto mucho después del exilio por este comentario (*Cler., Then.*) y que «el término general "el tiempo de la reunion" no puede indicar el tiempo de la reunión de la tarde o de la noche» (*Thenius*) carecen de significado. El primero se basa en la presuposicón ahistórica del culto del exilio y el otro se descalifica con la afirmación de que el término impreciso recibía su significado de la imposición legal del sacrificio matutino y vespertino como tiempo de culto añadiendo que a la mañana sólo le puede suceder la reunión de la noche.

fue un precio muy bajo de manera que David debió haber pagado al menos cincuenta siclos de oro. De ninguna manera podemos interpretar el monto de la crónica como «arbitrariamente exagerado». Para refutar esta afirmación que propone que existieron dos diferentes medidas y pesos y que en los libros de Samuel y Reyes lleva a números altos por causa de la corrupción textual mientras explica las exageraciones del cronista hasta el comentario de *Bertheau*: «Esto (*i.e.* las exageraciones) = sólo se podría afirmar si fuera seguro que el cronista tenía ante sí el texto como consta en los libros de Samuel.

Ver. 25. Después de haber comprado la era David construyó en ésta un altar al Señor y ofreció holocaustos y ofrendas de paz (שְׁלָמִים, como Jue. 20:36, 21:4; 1 Sam. 13:9). «*El Señor escuchó su súplica y la paga fue detenida en Israel*».

Con este comentario no sólo concluye nuestro relato de este acontecimiento sino también el libro mismo, mientras que en la crónica todavía se narra que Yahvé escuchó la plegaría de David incendiando el holocausto con fuego del cielo y que David, después de haber sido escuchada su oración, no sólo solía sacrificar en la era de Arauna sino que designó el lugar para construir el templo (1 Crón. 21:27-22:1). A esto se suma el relato de las preparaciones de David de la construcción del templo. En la crónica no se narra que David designó la era de Arauna como lugar del futuro templo en base a alguna revelación divina sino tan sólo que lo hizo porque vio que el Señor había escuchado allí sus oraciones y porque no quería ir a Gabaón, donde estaba el santuario, porque la espada del ángel del Señor, *i.e.* porque la peste se encontraba allí. La orden divina de construir en la era de Arauna un altar y ofrecer en ésta sacrificio holocausto, combinado con la respuesta de su oración para la protección de la plaga debió haber sido una clara señal para David de que éste sería el lugar del altar en el que el Señor habitaría a partir de ahora con su pueblo y esta señal debía bastarle para reservar este lugar para la construcción del templo que debía construir su hijo.

• REYES •

INTRODUCCIÓN, CONTENIDO Y CARÁCTER, ORIGEN Y FUENTES DEL LIBRO DE LOS REYES

Los libros de los reyes originalmente fueron un sólo libro al igual que los libros de Samuel y fueron divididos por los traductores alejandrinos en dos libros (*vid.* la introducción de los libros de Samuel). Conforme a su nombre מלכים (Reyes) contienen la historia del reino divino de Israel en el tiempo de los reyes, empezando por el ascenso al trono por parte de Salomón hasta la caída del reino de Judá cuando Jerusalén fue destruida por los caldeos y el pueblo fue llevado cautivo al exilio babilónico. Estos relatos acaparan un lapso de 455 años desde el año 1015 hasta el año 560 a.C., *i.e.* hasta el reinado del rey babilonio Evil-merodac. Tal como todo imperio culmina en un reinado y el gobierno de los reyes organizó el rumbo del reino, así también la historia de los reyes en Israel es la parte principal del contenido de los libros que llevan sus nombres. Por un lado el gobierno de los diversos reyes forma el marco cronológico e histórico para la presentación del desarrollo histórico del pueblo y del reino, por otro lado forman las fases principales de la formación del reino el principio de los tres periodos en los que se divide la historia de este lapso y así también el contenido de nuestros libros.

El *primer periodo* (1015-975 a.C.) abarca los cuarenta años del reinado de Salomón sobre el reino completo de las doce tribus de Israel en el cual el Reino de Dios de Israel se encontraba en la cumbre de su poder y gloria terrenal. Este periodo empezó a decaer cuando Salomón produjo la división de las diez tribus de la casa de David a razón de su separación de los caminos del Señor durante los últimos años de su reinado. El *segundo periodo* empieza con la división del reino en el reino de Israel (las diez tribus) y el reino de Judá y se expande por el tiempo de la existencia de estos dos reinos hasta la destrucción del reino de Israel por los asirios, *i.e.* entre los años 975 y 722 a.C. El *tercer periodo* abarca el tiempo restante de la existencia del reino de Judá hasta su disolución por mano de los caldeos y el exilio del pueblo a Babilonia, *i.e.* entre los años 722 hasta 560 a.C. Conforme a esto se describe en la *primera parte* de nuestros libros (1 R. 1-11) el reino de Salomón a) después de su inicio, la ascensión al trono por Salomón y la cimentación de su reino (caps. 1 y 2); b) en el desarrollo sucesivo del poder y la gloria de su poder, por su matrimonio, su ofrenda y su oración en Gabaón, su sabiduría legislativa, su organización de la corte real (3-5:14) por la construcción del templo y el palacio real y la consagración del reino (5:15-9:9) por el resto de sus edificaciones y la fundación del comercio marítimo y terrestre (9:10-28) por la propagación de la fama de su sabiduría y por el aumento de sus riquezas (cap. 10), c) por su decadencia final a causa del pecado del rey senil a causa de su poligamia y por su idolatría (11). La *segunda parte* comienza con el relato de la separación de las dos tribus de la casa real de David y presenta un relato sincrónico de la historia de ambos reinos en los tres estadios de su desarrollo: a) la enemistad inicial y las batallas desde Jeroboam hasta Omri en Israel (caps. 12-16:28); b) la amistad y el «emparentamiento» de las casas reales bajo Acab y sus hijos hasta el desarraigo de ambos reyes, *i.e.* Joram de Israel y Ocozías de Judá por Jehú (16:29-2 R. 10); c) la nueva enemistad entre ambos reinos desde la toma de poder por Atalía hasta la destrucción del reino de Israel en el sexto año del reinado de Ezequías en Judá (caps. 11-17). En la *tercera parte* se relata finalmente la historia del reino de Judá desde Ezequías hasta la destrucción de Jerusalén por los caldeos y sigue hasta el año 37 de la cautividad del rey Joaquín en el exilio (18-25).

A pesar de que la historia de los reyes o la descripción tanto de la duración y la forma de sus reinos como de sus acciones, que fortalecían o debilitaban el desarrollo del Reino de Dios, son el contenido principal de nuestro libro. Los relatos no nos ofrecen una simple crónica de los hechos y destinos de los reyes sino que narran a la vez el efecto de los profetas en ambos reinos. Esto sucede a veces con tal lujo de detalles que

se ha tratado de interpretar en ello una «tendencia profético-didáctica» (*Hävernich*, *de Wette*, *Staehelin*) o se ha tratado de «ofrecer la historia de los reyes israelítico-judíos en su relación a las demandas hechas, proclamaciones y profecías de los profetas desde Salomón hasta el exilio babilónico» (*Kern*, en *Bengel, neues Archiv* II, pp. 469ss.). Pero por más claro que sea este carácter profético-didáctico que comparten los libros de los Reyes con toda la historiografía veterotestamentaria el análisis del carácter no demuestra una tendencia profético-didáctica en su historiografía. El relato del actuar de los profetas fue tomado en la historia de los reyes como el fermento espiritual que caracteriza el reino de Israel desde el principio hasta el final y caracteriza en su desarrollo la forma del Reino de Dios en Israel.

Como rey invisible pero existente del pueblo del pacto Yahvé había formado con los profetas herramientas de su Espíritu que representan su ley y su justicia ante los reyes, aconsejando y guiando pero también advirtiendo y castigándolos, En el caso necesario sus palabras se convirtieron en instrumento de la palabra de Dios por medio de señales y milagros ante el pueblo. Dios envió a Samuel para ungir a Salomón y a David como reyes sobre su pueblo y a Natán para declarar a David la permanencia eterna de su reino (2 Sam. 7). Pero cuando David pecó poco después (2 Sam. 11 y 24) fueron los profetas Natán y Gad los que le declararon el castigo divino y, después del arrepentimiento de David, los que le volvieron a declarar el perdón y la gracia divina (2 Sam. 12:1-15 y 24:11-19). Por medio de la intercesión del profeta Natán, Salomón fue designado sucesor de David en el trono (2 Sam. 12:25), ungido y proclamado rey frente a las maquinaciones de Adonías (1 R. 1). Pero debido a que el reino de Salomón era heredado por sus descendientes a causa de la promesa de 2 Sam. 7 podemos observar en el tiempo siguiente que los profetas sólo actuaron como consejeros en las acciones importantes de los reyes que seguían los caminos del Señor y como ayudantes en las situaciones difíciles del reino mientras que se enfrentaban enérgicamente a los reyes impíos y arrancaban la idolatría y todo ser maligno e impío, sostenidos por el poder de Dios, de manera que tanto los reyes como el pueblo tuvieron que doblegarse ante ellos y ante sus palabras inspiradas por Dios. De esta manera acompañaron los profetas como guardias de los derechos del Dios-Rey y como intérpretes de su consejo y su voluntad a los reyes desde Salomón hasta el exilio. A pesar de que durante el reinado de Salomón los profetas parecen haberse retirado por un amplio periodo del escenario histórico por cuanto el Señor no sólo se presentó a este rey en un sueño poco después de su ascensión al trono en Gabaón, sino que volvió a presentársele durante la consagración del templo, asegurándole el cumplimiento de sus oraciones así como la magnificencia y la permanencia eterna de su reinado bajo la condición de un fiel cumplimiento de los mandamientos divinos (1 R. 3:5ss.; 9:1ss.). Pero a finales de su reinado surgió aun más fuerte contra el rey que se volvía de Yahvé. Sin lugar a dudas fue uno de los profetas quien le proclamó la separación en diez partes de su reino (1 R. 11.11ss.), quizás el mismo Ahías que prometió a Jeroboam el reinado sobre las diez tribus (11:29ss.). Después de la división del reino, cuando Jeroboam hizo de la división política una división religiosa a fin de fortalecer su trono, instaurando para esto la idolatría, los profetas reclamaron constantemente esta apostasía y proclamaron a los reyes pecadores la erradicación de sus dinastías. Cuando tiempo después Acab, el hijo de Omri, y su esposa Jezabel trataron de introducir el culto fenicio a Baal y Ashera como culto nacional en Israel, Elías el tisbita, el «profeta como fuego, cuyas palabras quemaban como una antorcha» (Eclo. 48:1), se resistió con fuerzas divinas exitosamente contra los profetas y siervos de Baal y organizó que el servicio de Yahvé fuera un culto organizado y ofrecido a los creyentes en Israel que reemplazaba el culto en el templo de Jerusalén que tenían los creyentes en Judá. Pero tampoco faltaron profetas en el reino de Judá que proclamaban los juicios del Señor a los reyes idólatras y que apoyaban firmemente a los reyes temerosos de Dios en sus proyectos para el apoyo de la vida religiosa en el pueblo y para fomentar el culto público en el templo. Pero debido a que el reino de Judá poseía el santuario verdadero con el culto legítimo y un sacerdocio y levitazgo muy influyente y por cuanto el reino de la casa de David estaba firmemente establecido sobre las promesas que se basaban en éste y debido a que entre los reyes que ocuparon el trono a partir de Roboam y que se caracterizaron por su fe y por sus capacidades de liderazgo el efecto de los profe-

tas no fue tan grande como en el reino de las diez tribus donde tuvieron que enfrentarse constantemente con la idolatría.

A partir de esto se puede explicar que en los libros de los reyes los profetas tengan una posición tan importante mientras que a veces la historia de los mismos reyes parece transcurrir en un segundo plano. Pero el contenido principal de nuestros libros es el desarrollo histórico de la monarquía, o mejor dicho, la del Reino de Dios entre los reyes. No es, pues, una tendencia profético-didáctica la que caracteriza esta obra sino una profético-histórica que conduce el análisis y tratamiento del contenido histórico. El desarrollo de la monarquía había sido anunciada y mencionada por el Señor mismo a través de la promesa que el profeta Natán había anunciado a David: «*Cuando tus días se cumplan y reposes con tus padres, levantaré a tu descendiente después de ti, el cual saldrá de tus entrañas, y estableceré su reino. El edificará casa a mi nombre, y yo estableceré el trono de su reino para siempre. Yo seré padre para él y él será hijo para mí. Cuando cometa iniquidad, lo corregiré con vara de hombres y con azotes de hijos de hombres, pero mi misericordia no se apartará de él, como la aparté de Saúl a quien quité de delante de ti. Tu casa y tu reino permanecerán para siempre delante de mí; tu trono será establecido para siempre*» (2 Sam. 7:12-16). Esta divina promesa forma el hilo conductor a lo largo del cual se desenvuelve la historia de los reyes, desde Salomón hasta el exilio babilónico: forma la idea principal en la exposición de la historia de nuestros libros. El autor de la historia de los reyes quiere ofrecer al lector el desarrollo de la historia de cómo el Señor cumplió con su palabra misericordiosa, castigando y rechazando la semilla de David. Con este propósito muestra en la historia de Salomón cómo éste recibió el reino de su padre como descendiente de David, elegido por Dios a pesar del intento de Adonías de usurpar el trono, cómo consolidó su dominio y cómo el Señor desde el primer día de su reinado en Gabaón renovó la promesa dada a su padre bajo la condición del fiel cumplimiento de Su ley, dándole no sólo un corazón sabio y lleno de entendimiento sino también riquezas y gloria como no se podía encontrar entre los demás reyes de la tierra (1 R. 1:1-5:14). Además presenta cómo Salomón cumplió con el encargo paternal de construir el templo de acuerdo a la voluntad de Dios y cómo el Señor le aseguró el cumplimiento de aquella promesa una vez concluida su construcción. Finalmente describe cómo Salomón, después de construir diversos edificios y alcanzar la mayor gloria terrenal por medio del renombre internacional de su sabiduría tanto como a través de las inmensas riquezas alcanzadas por tributos y regalos, se olvidó de su Dios que le había otorgado tal gloria, dejándose llevar por sus diversas mujeres extranjeras a la idolatría, recibiendo por eso el juicio de Dios: «*Porque has hecho esto, y no has guardado mi pacto y mis estatutos que te he ordenado, ciertamente arrancaré el reino de ti, y lo daré a tu siervo. Sin embargo, no lo haré en tus días, por amor a tu padre David, sino que lo arrancaré de la mano de tu hijo. Tampoco arrancaré todo el reino, sino que daré una tribu a tu hijo por amor a mi siervo David y por amor a Jerusalén la cual he escogido*» (9:10-11:13). Por cuanto Dios había prometido a la semilla de David recibir parte del reino, cuya capital seguía siendo Jerusalén, a fin de dar a su siervo Jeroboam (11:26-40) el dominio sobre las diez tribus del norte. El cumplimiento histórico de estas palabras es presentado en el relato de la historia.

En los relatos sincronísticos de estos reinos se usan principios narrativos usados en el Génesis en los cuales se relata las líneas secundarias antes del relato principal, *i.e.* se describe los gobiernos de los reyes de Israel antes de los reyes contemporáneos de Judá, a veces con mayor detalle. Esto sólo sucede de esta manera porque la historia de este reino, en la cual una dinastía destronaba a la otra, todos los regentes repetían el pecado de Jeroboam y Acab aun incluyó a este pecado el culto de Baal, lo cual ofreció al autor mucho más material que la historia del reino de Judá. Bajo el reinado de la casa de David éste tuvo un desarrollo aun más tranquilo y ofrecía por eso menos material para ser relatado. Además de esto todos los acontecimientos del reino de Judá, importantes para el desarrollo del Reino de Dios son relatados con la misma minuciosidad que los acontecimientos más importantes del reino de Israel. El autor trata de ofrecer las mismas posibilidades a ambos reinos, escribiendo cómo el Señor se presenta a ambos reinos de la misma manera y cómo ambos son sostenidos con paciencia y piedad divina. El problema radicaba en que las diferentes posiciones hacia el Señor debían ser descritas de manera diferente. Cuando a Jeroboam le fue mencionado el reino de las

diez tribus había recibido la promesa de que Yahvé le construiría una casa duradera como lo había hecho con David y que le daría el reino de Israel bajo la condición de que caminara en los caminos de Dios (1 R. 11:37s.). Con esto le fue prometido el reino sobre Israel (de las diez tribus) por el tiempo que perduraría este reino porque no debía permanecer por siempre. La división del reino debía acabar algún día por lo cual no recibió la promesa de la permanencia eterna (*vid.* el comentario de 11:38). Pero Jeroboam no cumplió con la condición así como ninguno de los demás reyes de Israel. A pesar de eso el Señor tuvo paciencia con los reyes y las tribus que incumplían sus mandamientos y no sólo los amonestó constantemente a través de sus profetas, anunciando y cumpliendo castigos a los reyes y al pueblo sino que también les dio repetidamente su gracia por causa del pacto con Abraham (2 R. 13:23) para moverlos a volverse del pecado hasta que se cumplió el plazo de gracia lo cual produjo la destrucción del reino pecador y las diez tribus fueron exiliadas a Media y a Asiria. En cambio en el reino de Judá el trono había sido prometido a la casa de David por todos los tiempos. Por eso el Señor permitió que los apóstatas fueran castigados por pueblos enemigos pero constantemente les mostró su misericordia a causa de su siervo David, castigando a los reyes que se habían vuelto a la idolatría sin exterminar su semilla (1 R. 15:4; 2 R. 8:19) y aun cuando la inmoral Atalía mandó a matar a toda semilla real salvó al hijo menor de Ocozías, Joás, y lo puso en el trono de sus padres (2 R. 11). Debido a que este reino poseía una seguridad política, a causa de la secuencia davídica en el trono, así como una permanencia espiritual a causa del templo santificado que servía como lugar de revelación en Jerusalén, el reino de Judá podía sobrevivir al reino de las diez tribus por un largo tiempo. Después de haber sido llevado por el impío rey Acaz al borde de la destrucción, recibió con Ezequías un rey que hacía lo correcto en los ojos de Yahvé, tal como lo había hecho su padre David, protegiéndolo ante los poderosos ataques del orgulloso Sanherib por causa de la oración del piadoso rey de Jerusalén «por su causa y por causa de su siervo David» (2 R. 19:34; 20:6). Pero cuando finalmente la caída y el desmoronamiento moral originado durante el largo reinado del idólatra Manasés fue tan fuerte que el piadoso Josías tan sólo pudo parar con su reforma del culto la idolatría pública, sin poder alcanzar un arrepentimiento del pueblo hacia el Señor su Dios y el Señor hubo tomado la decisión de quitar a Judá de delante de su presencia por los pecados de Manasés, cumpliendo su palabra por medio de la acción militar de Nabucodonosor (2 R. 23:26s.; 24:3s.) el rey Joaquín fue llevado cautivo a Babel y el templo de Jerusalén fue destruido durante el reinado de Sedequías. Pero el Señor no permitió que se extinguiera la promesa dada a David sino que el rey Joaquín, después de haber sufrido treinta y siete años de cautividad, fue liberado por el hijo de Nabucodonosor y puesto nuevamente en honores (2 R. 25:27-30). El relato de este cambio jubiloso del cautiverio de Joaquín, con el cual cierran los libros de los reyes es parte tan sustancial del plan del autor que sin esta información la obra carecería de un final correcto. Este suceso es el primer rayo de luz de un mejor futuro en la oscura noche del exilio que debía iniciarse para la simiente de David y en éste contenía el pueblo completo con su salvación de Babilonia y le aseguró el cumplimiento de la promesa de que el Señor no quitaría por siempre Su gracia de la simiente de David[1].

Así los libros de los reyes presentan la historia del Reino de Dios en el Antiguo Testamento según el plan divino presentado en 2 Sam. 7 desde el final del reinado de David hasta el exilio y se identifican a sí mismos como la continuación de los libros de Samuel, como lo describen en 1 R. 1:1. A pesar de esto no cabe duda alguna que desde un principio formaron una obra independiente de los libros de Samuel, cuya autonomía y unidad interna se debe a la observación constante de la historia y a la unidad idiomática. El narrador cita sus fuentes de principio a fin, a menudo conforme a fór-

1. La afirmación de Stähelin no necesita de refutación alguna: «Los libros de los reyes forman un contrapunto a la historia de David. Mientras ésta muestra que la obediencia a Dios y a las palabras de sus profetas es recompensada y que Jehová, aunque tenga que castigar, ofrece su gracia a causa de un arrepentimiento sincero, los libros de los reyes nos enseñan en la historia de ambos reinos al relatar la destrucción de ambos reinos hebreos, cómo las promesas divinas son renovadas por el comportamiento de los hombres y cómo caen dinastías, cf. 1 R. 11:38 con 14:10 y sobre todo 2 R. 21:10ss.; 23:27. Los pecados de un Manasés bastan para destruir todas las promesas dadas a la casa de David» (*Staehelin, Einleitung*, p. 122) dado que se basa en una mala interpretación de 2 R. 21:10ss. así como en un desconocimiento del concepto en el que se basan ambos libros de los reyes. Además, otorgar la gracia a los pecadores arrepentidos y castigar el comportamiento de alguien no se contradicen.

mulas predispuestas, ofrece una cronología detallada de los sucesos importantes (1 R. 6:1, 37s.; 7:1; 9:10; 11:42; 14:20, 21, 25; 15:1, 2, 9, 10, etc.), califica las obras de los reyes conforme a la norma de la ley de Moisés (1 R. 2:3; 3:14; 2 R. 10:31; 11:12; 14:6; 17:37; 18:6; 21:8; 22:8ss.; 23:3, 21, e.o.) y describe desde el inicio el desarrollo y el final de cada reino así como la muerte y el entierro de los reyes, a menudo con las mismas palabras (cf. 1 R. 11:43; 14:20, 31; 15:8, 24; 22:51; 2 R. 8:24; 13:9; 14:29, e.o.), y para la característica de los diversos reyes de Judá (1 R. 15:3, 11; 22:43; 2 R. 12:3; 14:3; 15:3, etc.) y de los de Israel (1 R. 14:8; 15:26, 34; 16:19, 26, 30; 22:53; 2 R. 3:2s.; 10:29, 31; 13:2, 11, e.o.). Asimismo el idioma en toda la obra es igual si dejamos a un lado las diferencias de las diversas fuentes aunque se puede encontrar expresiones y palabras más tardías, caldeísmos, y palabras que provienen de la edad asiria y caldea como por ejemplo כֹּר por חֹמֶר 1 R. 5:2, 25, צִדֹנִין 1 R. 11:33; רָצִין 2 R. 11:13; מְרִינוֹת 1 R. 20:14s.; 17:19; קְבָל 2 R. 15:10, פֶּחָה 1 R. 10:15; 20, 24; 2 R. 18:24 רַב טַבָּחִים 2 R. 25:8; שָׂרֵי הַחֲיָלִים 1 R. 15:20, 2 R. 25:23, 26; entre muchos otros que no aparecen en los tempranos libros históricos. Los libros de los reyes difieren por estas características esencialmente de los libros de Samuel. Pero la diferencia no es tan grande si se observa el carácter de extracto de algunas narraciones históricas que comparten con los demás libros históricos del Antiguo Testamento y que en este caso cae más en cuenta, sobre todo en la historia de los reyes de ambos reinos porque en todos los reyes, también en los que no se narra algún suceso característico e importante para el Reino de Dios, se alude a las fuentes donde se puede leer más acerca de sus gobiernos.

Por eso se reconoce la unidad de la redacción de nuestros libros por cuanto, como reconoce incluso el mismo *de Wette*, «en ningún lugar se puede encontrar un inciso o una compilación de diversos relatos». Las contradicciones directas e indirectas que *Thenius* pretende haber encontrado se disuelven al analizarlas detenidamente y sólo pueden haber surgido partir de malas interpretaciones a causa de primicias erradas, *vid*. en cambio *Keil*, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 3ª edición, pp. 315ss.

Acerca del *origen* de los libros de los reyes sólo se puede afirmar con seguridad que fueron compuestos a finales de la segunda mitad del exilio babilónico pero antes del final del mismo por cuanto describen los sucesos hasta ese tiempo y no contienen una alusión al rescate del pueblo del exilio babilónico. El autor era un profeta que vivía en el exilio babilónico pero no el profeta Jeremías, como afirman teólogos antiguos hasta *Hävernick*, basándose en la nota talmúdica Baba Bathra fol. 15:1: *Jeremias scripsit librum suum et librum Regum et Threnos* [Jeremías escribió su libro así como el libro de los reyes y las lamentaciones] porque Jeremías, además de que murió en Egipto, no debió haber presenciado el último suceso de nuestros libros, *i.e.* la liberación del rey Joaquín por mano de Evil-merodac. Debido a que esto sucedió sesenta y seis años después de su llamamiento a ser profeta en el decimotercer año del reinado de Josías, debería haber tenido, aun si hubiera iniciado su carrera profética a los veinte años de edad, ochenta y seis años de edad después de los treinta y siete años del cautiverio de Joaquín. Aun si hubiera alcanzado esta edad no hubiera podido redactar años más tarde nuestros libros. A esto hay que añadir que todos los argumentos presentados a favor de esta hipótesis no soportaron un análisis detallado. La cercanía de las características semánticas de nuestros libros a las obras de Jeremías, la interpretación negativa de la historia, la misma predilección de ambos por citar o aludir a expresiones del Pentateuco y la cuidadosa alusión a profecías anteriores, todas estas características se deben, siempre y cuando sean correctas, al similar tiempo de origen en el cual los autores exílicos y postexílicos se unen a los pensamientos y a las palabras del Pentateuco, aludiendo a menudo a la ley de Moisés, en parte también a partir del hecho de que Jeremías conocía las fuentes de nuestros libros, los anales del reino de Judá, al igual que el autor de nuestros libros conocía las profecías de Jeremías. Pero el parentesco que existe entre 2 R. 24:18ss. y Jer. 52 no es tan cercano como para poder afirmar que ambos relatos de la destrucción de Jerusalén y del exilio del resto del pueblo hayan fluido de la mano de Jeremías. Más bien se pueden identificar en base a una comparación detallada (*vid.* el comentario de 2 R. 24:18) extractos de una descripción detallada de esta catástrofe.

Como *fuentes*, de las cuales el autor sacó sus relatos, son presentadas para la historia de Salomón un סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה, libro de los hechos de Salomón, 1 R. 11:41, para la historia de los reyes de Judá el סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה, libro de las crónicas de los reyes

de Judá (1 R. 14:29; 15:7, 23; 22:46, 2 R. 8:23; 12:20, e.o.) y para los reyes de Israel יִשְׂרָאֵל סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי, libro de las crónicas de los reyes de Israel (1 R. 14:19; 15:31; 16:5, 14, 20, 27; 22:39, 2 R. 1:18, u.a.) como obras en las que se relatan las vidas, las acciones y operaciones especiales, edificaciones, etc. de los diversos reyes, como suponen *Jahn*, *Movers* y *Staehelin* y otros, sino hechas por profetas, en parte en base a los anales o archivos reales, o a partir de monografías proféticas y compilaciones de profecías que abarcaban el tiempo de Peka en el reino de Israel y hasta Joaquín en el reino de Judá (2 R. 24:5) y que no fueron redactadas sucesivamente a partir del inicio del reino hasta la muerte de ambos reyes por diversos profetas que se sucedían, sino que fueron redactadas poco antes del ocaso del reino de Judá. Estas compilaciones contenían los sucesos más importantes que habían sido redactados acerca de los diversos reyes, en parte por redactores de anales de los reinos, en porte por otros historiógrafos contemporáneo. Las acciones de los profetas que incursionaban profundamente en el flujo de los acontecimientos públicos fueron escritos por ellos mismos o por contemporáneos. Para cada reino había sido elaborado un «libro de las crónicas de los reyes» que eran usados por el autor de nuestra obra como material acabado. Esta tesis de los anales de los reinos de Judá e Israel y el segundo libro de Crónicas en el que se relata los mismos acontecimientos y que sólo se puede explicar en base a que ambos usaron la misma fuente literaria. En la crónica se citan además de los libros de las crónicas de los reyes de Judá y de Israel diversas obras proféticas de las cuales se afirma explícitamente que fueron tomadas en los anales de los reyes, cf. 2 Crón. 20:34 y 32:32 así como la introducción al libro de las crónicas. A esto hay que añadir que en el reino de las diez tribus no existe rastro histórico alguno de escritores públicos de anales del reino y que su existencia no es probable a causa del constante cambio de las dinastías. La compilación de estos anales reales a finales del reino de Judá se puede deducir a partir de la fórmula constantemente repetida «hasta este día» (1 R. 9:13; 10:12; 2 R. 2:22; 10:27; 14:7; 16:6; [17:23, 34, 41] 20:17; 21:15), a excepción de las que están entre los corchetes no aluden a los tiempos del exilio sino que se refieren a los tiempos del reino de Judá. Por eso no pueden haber surgido de la mano del autor de los libros de los reyes sino que fluyeron de las fuentes usadas y cuya redacción se demuestra a partir del hecho de que esta fórmula también consta en diversas partes de la crónica, cf. 1 R. 8:8 con 2 Crón. 5:9; 1 R. 9:21 con 2 Crón. 8:8; 1 R. 12:19 con 2 Crón. 10:19 y 2 R. 8:22 con 2 Crón. 21:10. De manera similar podemos imaginarnos el origen del סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה (libro de las palabras de Salomón), debido a que en 1 Crón. 29:29 se citan tres obras proféticas para el reinado de Salomón y sus textos coinciden en sus puntos principales con el relato en los libros de los reyes. Pero esta «historia de Salomón» jamás fue parte de los anales de ambos reinos y seguramente fue escrita mucho antes. Para asumir la existencia de otras fuentes no sólo faltan testimonios históricos sino también indicios seguros en el contenido y la forma de nuestra obra. Si los anales de los profetas, citados en nuestros libros eran obras redactadas los relatos detallados sobre las actividades de los profetas Elías y Eliseo podían constar en ellas. Se debe considerar además que en la constante alusión a estos anales existe una seguridad de la fidelidad histórica de los relatos tomados de estos. Si el autor trabajó con obras compuestas por profetas y alude a estas obras que eran conocidas y legibles por sus contemporáneos, a fin de mencionar más materiales debió haber estado seguro del uso fiel y exacto de estos escritos. El contenido de nuestros libros también corresponde a esta conclusión lógica. En estos libros se califica la vida y las acciones de los reyes conforme a las medidas de la ley divina sin tapujos ni parcialidades y no se omite por ejemplo del glorioso Salomón la idolatría en la que cayó en su avanzada edad, siendo llevado a ello por sus mujeres extranjeras. Asimismo no se omiten las acciones correctas a los ojos de Dios que cometieron los reyes de las diez tribus que se separaron de la casa de David. También se narra la falta de fe del mayor profeta, Elías, ante la persecución de la impía Jezabel así como su acción valiente contra Acab y los profetas de Baal en el poder del Señor. Las divergentes opiniones de los críticos modernos acerca del carácter y la composición de los libros de los reyes en *Keil*, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, §§57 y 59 de la 3ª edición, donde también son refutadas.

Thenius trató de corregir el texto hebreo (masorético) en su comentario de estos libros conforme a las diferencias de la traducción alejandrina y la latina (LXX y Vulga-

ta), aunque no con la misma frecuencia que en los libros de Samuel. Incluso en la segunda edición de su comentario en el año 1873 usó como testigos críticos a favor del texto original de estas traducciónes el texto vaticano de la LXX conforme a la sixtina del año 1587 y el de la Vulgata según la antigua edición del año 1491 sin considerar la nueva edición crítica de la LXX de *Vercellone* y *Cozza*, Roma 1868-73 y *Vercellone*, *Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis*, tomo II, Roma 1864.

La LXX difiere a menudo fuertemente del texto hebreo (masorético). Además de un sinnúmero de pequeñas adiciones, intercambios, omisiones, imprecisiones y malentendidos que se basan en el poco conocimiento del texto original, en la intención de omitir indecencias o en alguna tendencia apologética presente también suplementos más grandes y diversos intercambios de palabras que delatan la mano de un editor arbitrario. Así encontramos por ejemplo suplementos mayores después de 1 R. 2:35; 2:46; 12:24, e.o. En 1 R. 7 la construcción del palacio de Salomón se pone al final del capítulo a fin de describir primero la finalización del templo; delante de 11:43 es antepuesto el cap. 12 y en 12:24 a la vez parte del cap. 14; el relato de la viña de Nabot (cap. 21) se encuentra antes del cap. 20 para unir tanto los relatos de la confrontación de Elías con Acab como para relatar en un sólo bloque las guerras de Acab con el ejército sirio. En 1 R. 9 se han omitido los vers. 15-25 que fueron incluidos en el cap. 10 entre los vers. 22 y 23 (con excepción de los vers. 16, 24, 25)[2]. Por otro lado la versión latina de Jerónimo, sobre todo en la forma textual del códice Amiatinus, coincide con nuestro texto masorético excepto algunos pequeños detalles[3]. Lo mismo puede afirmarse de las versiones orientales, la siria, la caldea y árabe en las que las variantes se pueden explicar a partir de paráfrasis hechas por los traductores.

En lo que respecta a comentarios, en los últimos tiempos sólo han aparecido los de *Thenius* y *Bähr*, *vid. Keil*, *Lehrbuch der Einleitung*, p. 211.

---

2. Aun *Thenius* no ha podido negar que el texto de la LXX se encuentra en mal estado y ha presentado en la p. XXVI una lista de errores ortográficos y omisiones pero quiere responsabilizar al copista no sólo por «los errores ortográficos y las casi incontables omisiones así como los intercambios fáciles de reconocer sino también por muchos textos que parecen ser suplementos arbitrarios del traductor», para lo cual alude a variantes que ofrecen una segunda traducción o que originalmente entraron al texto como glosas. Además afirma que en la repetición del texto hebreo palabra por palabra se puede ver la buena voluntad del traductor de ser fiel al orignial, sin fijarse si las letras griegas daban sentido, afirmando finalmente que el traductor no era tan firme en hebreo. Pero si el traductor interpretó diversas cosas erradamente por no dominar correctamente el hebreo la repetición confusa de las palabras hebreas no ofrece una seguridad para la fidelidad de su traducción. Y en lo que respecta a la «buena voluntad» del mismo de traducir lo más fielmente posible, Thenuis tiene que reconocer una «cierta libertad», *i.e.* la de la traducción de los términos cúlticos que no traduce correctamente sino que usa palabras que describen un cierto rechazo (1 R. 15:12ss.; 16:32; 18:9, e.o.) por lo cual se puede ver la mentalidad del traductor. Esta mentalidad también se puede observar en las omisiones y en los suplementos ¿o es de esperar acaso que consideremos que la traducción de וַיִּשְׁתַּחוּ לָהּ (se inclinó ante ella) fue traducido fielmente con καὶ κατεφίλησεν αὐτὴν (Salomón besuqueó a su madre) en 1 R. 2:19 o que el suplemento καὶ προσεκύνησεν αὐτήν (y la adoró) en 1 R. 2:13? «Se puede observar aquí claramente la tosca mano de un editor que adscribe en el ver. 19 a Adonías algo que es afirmado acerca de Salomón en el ver. 19 y, a fin de poner a Salomón en una posición de mayor renombre le hace besar a su madre» (*Böhl*, *Forschungen nach einer Volksbibel*, p. 134). Además se puede encontrar un θεός apologético en vez del θεοί del texto original en 21:23. En 2 R. 17:27 también existe una tendencia apologética: «uno de los sacerdotes» ha sido omitido y αὐτόν ha sido intercambiado en 2 R. 5:18 por el original μέ. Asimismo es maña del editor cuando en 1 R. 20:31 (LXX 21:31) se pone en la boca del rey de Siria las palabras de que los reyes de Israel fueran reyes misericordiosos y no, como consta en el original, a los siervos. También en 2 R. 4:41 se caracteriza a Gehasi según la tradición targumica». Pero si se analiza detenidamente la característica que por ejemplo el suplemento después de 1 R. 2:35 se compone de 4:29 y 30, caps. 3:1; 5:29; 7:23, 27; 9:15ss. y 2:8 y 9, repitiéndo además 2:8 y 9 a fin de poder unir la sentencia sobre Simei y que el suplemento después de 1 R. 2:46 fue compuesto por 5:1-6 y 4:1-6, incluyendo algunos suplementos de la hagadá (cf. el comentario de 1 R. 1:22, e.o.), olvidando en cambio la predisposición de la buena voluntad del traductor de ofrecer un texto fiel al original, no es posible basar estos suplementos e intercambios a errores de copistas ni en pruebas de una traducción fiel al original. Sólo se puede asombrar acerca del intento de *Thenius* de explicar esto con la alusión a otra fuente que fue usada por el traductor, con la que trabajó y descubrir en el suplemento incluido después de 1 R. 8:53, que presenta los vers. 12 y 13, omitidos después del ver. 11, y que son adornados con formas de la hagadá, la mención de una fuente: οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς [Acaso no está escrita esta (palabra) en el libro del cantar?], un סֵפֶר הַשִּׁיר, en la cual debieron haber constado las palabras de Salomón durante la consagración del templo.

3. *Thenius* afirma erradamente que para ello vale lo afirmado en el *com. de los libros de Samuel*, p. XXIII, de que es una versión autónoma pero que el texto hebreo en el que se basa es el mismo que el que tenía la LXX.

COMENTARIO AL PRIMER LIBRO DE LOS REYES

I. LA HISTORIA DEL REINADO DE SALOMÓN (capítulos 1-11)

No sólo el reino de Israel estaba fundado en David sino que el completo Reino de Dios del Antiguo Testamento se había desarrollado hasta convertirse en una potencia ante la cual tenían que doblegarse todos los reinos vecinos. Conforme a los designios divinos su hijo Salomón heredó el reino bajo cuyo régimen Judá e Israel fueron numerosos como la arena en el mar y vivían en paz, cada cual bajo su viña y bajo su higuera (4:20). La historia del gobierno de Salomón empieza con el relato de cómo Salomón recibió el reino de mano de su padre y lo cimentó, cumpliendo con la última voluntad de éste así como por una férrea justicia (caps. 1 y 2). En los capítulos 3-10 se describe la magnificencia de su reino, de cómo el Señor no sólo le dio un corazón sensato para juzgar a su pueblo, como lo había pedido Salomón en Gabaón, sino que también le dio sabiduría, riquezas y honores como no lo había tenido otro rey en la tierra, de manera que pudo desarrollar la magnificencia del Reino de Dios con su sabio gobierno, sobre todo por medio de la construcción de la casa de Yahvé así como del palacio real, que su renombre llegó a pueblos lejanos. El final de esta parte lo forma el relato del pecado de Salomón, quien, entrado en años, se tornó a la idolatría, lo cual produjo el decaimiento del reino que ya se podía observar en los últimos años de su reinado al surgir diversos insurgentes y al separarse las diez tribus después de su muerte bajo el mando de su hijo Roboám. A pesar de su pronto decaimiento la magnificencia del reino salomónico es descrita con lujo de detalles por el significado ejemplar que tuvo para el Reino de Dios. Así como las batallas victoriosas de David con los enemigos de Israel formaban un preludio de las victorias del Reino de Dios sobre los reinos de este mundo, de la misma manera el gobierno pacífico de Salomón debía representar la gloria y la santidad que debía ser dada al pueblo de Dios después de la batalla del Príncipe de Pat que ya Jacob había visto en una visión en Silo y que incrementaría eternamente el dominio y la paz en el trono de David y en su reino (Isa. 9:5s. y Sal. 72).

Capítulo 1. La unción y la entronización de Salomón

El intento de Adonías de usurpar el trono, debido a la continua pérdida de fuerzas de David (vers. 1-10) llevó al anciano rey a ordenar la unción de Salomón por rey y cumplir con ello, después de haber sido informado acerca de la rebelión de Adonías por Betsabé y por el profeta Natán (vers. 11-40). Al escuchar esto Adonías se refugió junto al altar y fue perdonado por Salomón con la condición de no rebelarse más (vers. 41-53).

Vers. 1-4. Cuando el rey David había envejecido, de manera que no era posible calentarlo con ropas, sus siervos le aconsejaron fortalecer sus fuerzas, acostando una doncella junto a él y eligieron a Abisag sunamita para que realizase este servicio. Este diminuto detalle sólo es mencionado por el siguiente relato por cuanto se puede observar que David se había debilitado tanto que no podía seguir gobernando y porque el pretendiente de la corona Adonías recibió la pena de muerte al pedir a Abisag por esposa. El inicio de nuestro libro וְהַמֶּלֶךְ [y el rey] se debe a que el relato fue tomado de una obra que contenía también la historia previa de David y el autor mantuvo la cópula וְ a fin de presentar su obra como una continuación de los libros de Samuel. זָקֵן בָּא בַּיָּמִים [era viejo, entrado en días] como Jos. 13:1; 23:1; Gen. 24:1, e.o. «Lo cubrían de mantas pero no entraba en calor». Esto nos lleva a concluir que David estaba postrado en cama o que al menos no podía ser calentado con mantas cuando estaba acostado. בְּגָדִים no significa aquí ropas sino mantos grandes que eran usados como colchas, como en 1 Sam. 19:13, Num. 4:6. יֶחֱם [entrar en calor] es usado impersonalmente (de חָמַם), cf. *Ew.*, §§193b y 138b. Debido a que David se encontraba en su séptima década de vida, este marasmo no era una consecuencia natural de su avanzada edad sino que era un síntoma de alguna enfermedad proveniente de todos los esfuerzos que había soportado durante su vida agitada y peligrosa. El consejo de sus siervos de acostar a una doncella, junto al rey a fin de devolverle el candor vital perdido ya es recetado por el gran medico *Galeno*, *method*. *medic*. VIII, 7. Que personas jóvenes y fuertes podían compartir su candor vital a fin de fortalecer la menguante fuerza vital de ancianos es un hecho reconocido por médicos de todos los tiempos, cf. *Trusen*, *Sitten*, *Gebräuche und Krankheiten de Hebräer*, pp. 257ss. El sufijo singular en לַאדֹנִי [para mi Señor] se debe a que hablaba uno de los siervos. נַעֲרָה בְתוּלָה, una mujer que sea virgen. עָמַד לִפְנֵי que esté de lado de alguien como siervo = que atienda a alguien, cf. Deut. 1:38 con Ex. 24:13. סֹכֶנֶת cuidadora, de סָכַן = שָׁכַן [vivir donde alguien, ayudar y servir a alguien]. Con las palabras «que se acueste en tu seno», *i.e.* que se acueste contigo en la cama, las palabras cambian de la tercera persona a un tratamiento directo.

Vers. 3s. Por este motivo buscaron en toda la tierra de Israel una joven hermosa y encontraron a Abisag en Sunem, el actual Sulem o Solem al pie suroeste del Duhi pueblo pequeño Hermón (*vid*. el comentario de Jos. 19:8) que cuidaba al rey y le servía. El otro comentario: «y el rey no la conoció» no debía descubrir la impotencia de David ni describir que se convirtió en concubina de David ni debía explicar cómo Adonías podía incurrir en la petición de recibir a Abisag por esposa. Este suceso debe ser calificado conforme a la legislación de aquel tiempo, cuando la poligamia era común.

Vers. 5-10. Adonías aprovechó la debilidad de David para proclamarse rey sobre Israel. A pesar de que era el cuarto hijo de David (2 Sam. 3:4) era el hijo mayor por cuanto Amnón y Absalón habían muerto y Quileab, el segundo hijo de David probablemente había muerto siendo aun pequeño, por cuanto no se le vuelve a mencionar. Como tal Adonías creía tener un derecho a la sucesión del trono (cf. 2:15), derecho que quería asegurarse antes de la muerte del padre. Pero Yahvé, el Dios-Rey de su pueblo se había tomado para sí la elección del rey terrenal (Deut. 17:15), ejerciendo este derecho no sólo en el caso de Saúl y David sino también en el de Salomón. Cuando le notificó a Salomón la promesa de la permanencia eterna (2 Sam. 7:12-16) no le había prometido el reino a ninguno de sus hijos de ese entonces sino a aquel que todavía había de surgir de sus entrañas (*i.e.* a su hijo Salomón que todavía no había nacido). Además lo había titulado como el amado de Yahvé por el profeta Natán poco después de su nacimiento (2 Sam. 12:24s.). David pudo reconocer en esto que el Señor había elegido a Salomón como sucesor del trono y juró a Betsabé que Salomón recibiría el trono (vers. 13 y 30) lo cual también conocía Natán y que seguramente también había

llegado a oídos de Adonías. Y dijo Adonías: «Yo seré rey». Y preparó para sí carros y hombres de a caballo y cincuenta hombres que corrieran delante de él, tal como había hecho antes Absalón 2 Sam. 15:1. רֶכֶב en sentido colectivo no significa carros de combate o de guerra sino carroza real, como מֶרְכָּבָה (carro) como en 2 Sam. 15:1 y פָּרָשִׁים no significa caballos de combate o de tiraje sino jinetes de escolta.

Ver. 6. «*Su padre nunca lo había contrariado preguntándole: ¿Por qué has hecho esto?*» en su vida (מֵימָיו, durante toda su vida). Esta debilidad de su padre lo motivó a usurpar el trono. A esto se añade que era «hombre de muy hermoso parecer», como Absalón (*vid.* el comentario de 2 Sam. 14:25) y había nacido después de Absalón, *i.e.* después de la muerte era él, que tenía el derecho al trono. El sujeto de יָלְדָה es dejado indefinido porque se define a partir del contenido del verbo: dio a luz, *i.e.* su madre, como en Num. 26:59, cf. *Ew.*, §294b. No hubo necesidad de mencionar a la madre, debido a que su nombre no era relevante para la historia, además de que ya fue mencionado en el ver. 5.

Ver. 7. Y había consultado con Joab, hijo de Sarvia, y con el sacerdote Abiatar, que respaldaban a Adonías (cf. en cuanto a la expresión 2 Sam. 3:17). עָזַר אַחֲרֵי respaldar a alguien, *i.e.* apoyar a alguien por medio de una participación o de una ayuda. Joab se unió al pretendiente de la corona Adonías porque se había separado de David tiempo atrás (cf. 2:5s.) y pensaba conseguir influencia bajo el nuevo rey si le ayudaba a conseguir el trono. No sabemos lo que motivó al sumo sacerdote Abiatar (*vid.* el comentario de 2 Sam. 8:17) a unirse a Adonías. Posiblemente fue el celo contra Sadoc y el temor de ser ubicado en puestos aun más bajos. Aunque Sadoc sólo era sumo sacerdote en el santuario de Gabaón parece haber tenido una posición de mayor importancia según se puede deducir del hecho de que siempre sea mencionado antes de Abiatar, cf. 2 Sam. 8:17; 20:25 y 15:24s. No es necesario pensar que Joab y Abiatar apoyaron a Adonías porque actuaba conforme al justo derecho por cuanto a Joab no le interesaba el derecho y no temía cometer ningún delito o crimen cuando consideraba que su posición ante el rey estaba en peligro.

Ver. 8. Pero aun si Adonías tenía en el gran Joab y en el sumo sacerdote Abiatar un firme apoyo los demás personajes importantes como el sumo sacerdote Sadoc (*vid.* el comentario de 2 Sam. 8:17), Benaías, jefe de la guardia real (*vid.* el comentario de 2 Sam. 8:18 y 23:20s.), el profeta Natán, Simei, probablemente el hijo de Ela, mencionado en 4:18 y Rei (desconocido así como los valientes de David (*vid.* el comentario de 2 Sam. 23:8ss.) no lo apoyaban.

Vers. 9ss. Similar a Absalón (2 Sam. 15:12) Adonías inició su usurpación del trono con un banquete de sacrificio en el cual fue proclamado rey junto a la piedra de Zohelet al lado de la fuente de Rogel, *i.e.* fuente del mensajero según el caldeo y sirio fuente del caminante, el actual pozo de Job o Nehemías debajo de la unión del valle de Hinom con el valle de Josafat, *vid.* el comentario de 2 Sam. 17:17 y Jos. 15:7. La piedra o peña de Zohelet[1] es identificada por *E.G. Schultz* (*Jerusalem, eine Vorlesung*, p. 79) en «el lado pétreo del acantilado sur del valle de Hinom». Esta región (Wadi el Rubâb) es aun hoy en día un lugar de ocio para los habitantes de Jerusalén». Adonías invitó a esta fiesta a todos sus hermanos, exceptuando a Salomón, y a todos los hombres de Judá, los siervos del rey», *i.e.* todos los judeos que se encontraban al servicio del rey como sus compatriotas tribales, exceptuando aquí al profeta Natán, a Benaía ni a los valientes. La exclusión de Salomón y de los hombres mencionados muestra que Adonías conocía la elección de Salomón como sucesor del trono y que además conocía la opinión de Natán y Benaía.

Vers. 11-31. La acción de Adonías fracasó por la atención del profeta Natán. Natán informó a Betsabé, la madre de Salomón (*vid.* el comentario de 2 Sam. 11:3) de que Adonías se había hecho rey sin que lo supiera el rey (כִּי מָלַךְ) y le dio el consejo de ir donde el rey y recordarle su juramento de que su hijo sería rey después de él y para preguntarle por qué Adonías se había convertido en rey. Esto lo debía hacer para salvar su vida y la de su hijo Salomón (וּמַלְּטִי y salva = para que salves, cf. *Ew.*, §347[a]). Si Adonías verdaderamente hubiera ocupado el trono habría dado muerte a Salomón y a su madre conforme a la tradición bárbara del cercano oriente de aniquilar a los enemigos políticos.

Ver. 14. Mientras ella todavía hablara con el rey, Natán quería llegar ante el rey y confirmar sus palabras. דָּבָר מִלֵּא, *lit.* llenar una palabra no significa incluir lo que falta sino confirmar lo dicho como πληροῦν, sea confirmar lo dicho por medio del cumplimiento o, como en este caso, confirmarlo con el mismo contenido.

Vers. 15-21. Conforme a este consejo Betsabé fue al rey הַחֲדֶרָה (a la alcoba) debido a que el anciano rey, acompañado por Abisag, no podía abandonar su recámara (מִשְׁכָּבַת por מִשְׁכַּבְתָּ, cf. *Ew.*, §188b, p. 495), se inclinó ante él y le contó lo que Adonías había hecho contra su voluntad y sin su conocimiento. En el ver. 18 el segundo וְעַתָּה no debe ser enmendado en וְאַתָּה por cuanto los códices más antiguos y el texto masorético lo presentan[2] a pesar de que alrededor de doscientos códices no ofrecen esta variante. La repetición del וְעַתָּה «*y he aquí, ahora Adonías es rey; y tú, mi señor el rey, hasta ahora no lo sabes*» se debe a las vitales palabras de Betsabé. «Pero no ha invitado a Salomón, tu siervo» (ver. 19). Esto incluye Betsabé, no porque se sentía ofendida sino como señal de la posición de Absalón hacia Salomón que le hacía temer lo peor en caso de que tuviera éxito en la usurpación del trono. En el ver. 20 muchos códices presentan וְעַתָּה en vez de וְאַתָּה, lo cual *Thenius* considera como lo «absolutamente correcto» porque al parecer coincide mejor. Pero la impresión engaña. Con וְאַתָּה se presenta lo contrario de lo que Adonías ya había hecho: Adonías se había proclamado rey, etc., pero tu, rey mío eres el que tiene que decidir sobre esto. «*Y en cuanto a ti, mi señor el rey, los ojos de todo Israel están sobre ti, para que les hagas saber quién ha de sentarse en el trono de mi señor el rey después de él*». *Decisio hujus causae in manu tua est, nam populus nondum adhaeret Anoniae, sed te spectat, quid hic facturus sis, et judicium tuum sequetur, modo tu festinaveris facere Salomonem regem* (La decisión de esta pregunta está en tu mano, por cuanto el pueblo todavía no se ha apegado a Adonías pero te están esperando para ver lo que vas a hacer; y seguirán tu decisión si tan sólo te decides a hacer rey a Salomón] (*Seb. Schmidt*). A fin de provocar esta decisión Betsabé

1. La interpretación del nombre אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת, λίθος τοῦ Ζωελέθ (piedra de Zohelet) por las dificultades que causaba su escalamiento (*Thenius*) es una noción alemana pero no hebrea por cuanto זָחַל [arrastrarse] no significa en hebreo subir arrastrándose, *i.e.* escalar. *Dietrich*, en *Ges. lex.* explica: piedra de la serpiente por זְחָלֵי עָפָר en Deut. 32:24. Ya los rabinos desconocían el significado del nombre como se puede observar en las diversas suposiciones en *Tanchum, Hierosoluma* en *Roediger, De araborum librorum V.T. histor. interpret.*, p. 9.

2. Kimchi comentó acerca de esto: *Plures scribae errant in hoc verbo, scribentes* ואתה *cum aleph, quia sensui hoc conformius est; sed constat nobis ex correctis mss. Et masora, scribendum esse* ועתה *cum ain.* [Muchos escribas yerran respecto a esta palabra, escribiendo ואתה con alef porque piensan que esto es correcto pero consta en nuestros manuscritos correctos y en la masora que hay que escribir ועתה con Ain]. Por eso Norzi y Bruns han intentado defender ועתה, cf. de *Rossi, variae lecturae ad hoc loco.*]

señala el destino que le sucedería a ella y a su hijo Salomón una vez que David muriera. Serán tenidos por pecadores (חַטָּאִים), *i.e.* culpables de un pecado mortal. *Poenas dabimus quasi laesae majestatis rei essemus* [seremos castigados como culpables alta tradición] (*Clericus*).

Vers. 22ss. Mientras Betsabé estaba hablando, vino Natán. Cuando éste fue anunciado al rey, Betsabé se retiró tal como lo hizo Natán cuando más tarde el rey mandó llamar a Betsabé (cf. ver. 28 con el 32). Esto sucedió no para impedir la imagen de una acción constatada (*Cler., Thenius,* e.o.) sino a causa de discreción porque en las audiencias que el rey daba a su mujer o a uno de sus consejeros no debía ser acompañado por terceros a no ser que el rey lo deseara. Natán confirmó las palabras de Betsabé, diciendo: «*Mi señor el rey, ¿has dicho tú: "Adonías será rey después de mí y se sentará en mi trono?" Porque él ha descendido hoy y ha sacrificado bueyes, animales cebados y ovejas en abundancia, ha invitado a todos los hijos del rey, a los jefes del ejército y al sacerdote Abiatar, y he aquí, están comiendo y bebiendo en su presencia, y gritan: "¡Viva el rey Adonías!"*» La pregunta indirecta, introducida por אִם no es sólo una expresión de modestia sino a la vez expresión de duda si lo sucedido hubiera provenido del rey y no hubiera informado de ello a sus siervos.

Vers. 28.30. Entonces el rey mandó a llamar nuevamente a Betsabé y le juró oficialmente: «*Vive Yahvé, que ha redimido mi vida de toda angustia* (como en 2 Sam. 4:9), *que ciertamente como te juré por Yahvé, Dios de Israel, diciendo: "Tu hijo Salomón será rey después de mí, y él se sentará sobre mi trono en mi lugar", así lo haré hoy mismo*». El primer y el tercer כִּי sirve para describir una aseguración incrementante como p. ej. «verdaderamente», cf. *Ew.*, §330b, el segundo sirve sólo para introducir lo dicho.

Ver. 31. Entonces Betsabé se postró ante David y salió bendiciendo al rey como expresión de su profundo agradecimiento. La fórmula de bendición «viva para siempre el rey» era usada por los israelitas sólo en acontecimientos muy importantes mientras que los babilonios y los persas se dirigían constantemente a sus reyes de esta forma, cf. Dan. 2:4; 3:9; 5:10; 6:22; Neh. 2:3 y *Aeliani, var. Hist*. I, 32, *Curtius, de gestius Alex*. VI, 5.

Vers. 32-40. Pero David mandó llamar a Sadoc, Natán y Benaía y les ordenó traer a los siervos de su Señor (אֲדֹנֵיכֶם, señor nuestro, un plural mayestático que se refería a David) y hace montar a Salomón en la mula real y acompañarlo a Gihon a fin de ungirlo y proclamarlo solemnemente rey. עַבְדֵי אֲדֹנֵיכֶם son los cereteos y peleteos y no los gibborim (*Thenius*) como lo muestra el ver. 38 por cuanto sólo estos van como guardias reales a Gihón. לִי עַל־הַפִּרְדָּה אֲשֶׁר en la mula que me pertenece, *i.e.* en mi mula, la del rey. Cuando el rey permitía montar a alguien en su mula era una señal de que éste era el sucesor del trono. En el caso de los antiguos persas montar en el caballo del rey era una honra pública que el rey ofrecía a personas del pueblo que se lo habían ganado, cf. Est. 6:8s. פִּרְדָּה, la mula, aun hoy es preferida en Kahira para montar, *vid. Rosenm., Biblische Alterthumskunde* IV, 2, p. 56. גִּחוֹן, Gihon era según 2 Crón. 32:30, 33:14 una fuente en el lado occidental del monte Sión que se nutría de dos depósitos de agua o lagunas, la desembocadura superior del río Gihón (2 Crón. 32:30) o la laguna superior (2 R. 18:17; Isa. 7:3; 36:2) y la laguna inferior (Isa. 22:9). El alto Gihón todavía existe como reserva acuífera amurallada con piedras tratadas y está un poco destruida. Es llamada por los monjes Gihón, por los moradores de la región *Birkett el Mamilla*, a unas setecientas yardas ONO del portal de Haifa en la cuenca de la que se forma el valle de Hinom. El depósito más bajo posiblemente es el actual Birket es Sultân en el lado suroeste del Sión (cf. *Robinson, Pal.* II, pp. 129ss., 164ss., y *Neue biblische Forschungen,* p. 317)[3]. El valle que se encontraba entre estos dos (descrito detalladamente por *Robinson, Pal.* II, pp. 39s.) seguramente es el lugar en el que Salomón fue ungido por cuanto no se dice que esto hubiera sucedido en la fuente de Gihón. Esto coincide con הוֹרַדְתֶּם אֹתוֹ עַל גִּחוֹן (subidle por el Gihón). Porque «si se camina desde el monte Sión a Gihón en dirección occidental primero se baja una ladera para después subir por una pendiente; y este lugar pareció haber sido importante en antiguos tiempos» (*Robinson, Pal.* II, p. 166, nota)[4].

Ver. 34. El golpe de trompeta y el grito: «¡Viva el rey Salomón!» (cf. 1 Sam. 10:24) debían servir para la promulgación festiva después de la unción realizada.

Ver. 35. Después de la unción debían acompañar a Salomón a Sión y Salomón debía ocupar el trono porque David lo había escogido para que fuera príncipe sobre Israel y Judá. Como la unción así también era necesaria la proclamación de Salomón por príncipe sobre todo el pueblo del pacto, debido a que por causa de la acción de Adonías la sucesión del trono estaba peleada y el anciano rey todavía vivía. En casos que no eran tan discutibles como cuando el hijo seguía al padre después de su muerte no se llevaba a cabo una unción bajo cuidado rabínico cuyo proceder correcto no es verificable. Cf. *Keil*, *Handbuch der biblischen Archäologie*, p. 339, 2ª ed. Se nombra a Israel y a Judá porque David había unido primero a las tribus bajo su gobierno y después de la muerte de Salomón Israel se separó de la casa de David.

Vers. 36s. Benaía respondió al plan del rey con un fuerte «*Amén, así lo diga también Yahvé el Dios de mi Señor el rey*», *i.e.* que la palabra del rey se convierta en palabra de Yahvé su Dios quien cumple con lo que promete (Sal. 33:9) e incluye la petición piadosa: «*Que Yahvé esté con Salomón tal como ha estado con David y haga su trono más grande que el trono de David*», una petición que no sólo era una simple adulación de la vanidad paterna (*Thenius*) sino que perseguía el crecimiento del reino y que fue cumplido por Dios, cf. 3:11ss.

Vers. 38-40. Tal como el rey había ordenado, se llevó a cabo la unción de Salomón. Acerca de los cereteos y los peleteos *vid.* el comentario de 2 Sam. 8:18. «*El cuerno de aceite de la tienda*», *i.e.* un cántaro hecho en base de un cuerno con aceite contenía sin lugar a dudas aceite santo para la unción con la que eran consagrados los sacerdotes y las herramientas del santuario, *vid.* Ex. 30:22ss. La tienda (הָאֹהֶל) no es el santuario en Gabaón sino la tienda construida por David para el arca del pacto en el Sión (2 Sam. 6:17). A pesar de que Sadoc presentaba sus servicios como sumo sacerdote en Gabaón y Abiatar, quien se había unido a Adonías, se encontraba junto al arca del

---

3. En cambio la suposición de *E. Engelhardt* (*Lutherische Zeitschrift,* 1867, pp. 157s.) de que la fuente de Gihón era de ubicar en el lado oriental de la ciudad en el Tyropoion no encuentra base suficiente en Isa. 22:9, 11 ni en 2 Crón. 32:30; 33:13. En 2 Crón. 32:30 no dice: Ezequías desvió las aguas del Gihón al occidente de la ciudad sino que en el hebreo consta: desde el occidente, *i.e.* desde el occidente de la ciudad de David. Tampoco es posible ubicar «entre los dos muros» de Isa. 22:11 en el Tyropoion, cf. *Del., comm. ad hoc loco.* Tampoco se puede deducir con *Furrer*, *Bibellexikon* II, 483 de 2 Crón. 33:14 que la fuente de Gihón es idéntica a la actual fuente de María al pié del monte Ofel. Cf. *Keil,* comentario de este pasaje.

4. Casi no es necesario mencionar la conjetura de *Thenius* de que גִּחוֹן [Gihón] deba ser cambiado en גִּבְעוֹן [Gabaón] por cuanto aparte de que las antiguas versiones confirman la variante de גִּחוֹן (Gihón) los inconvenientes de *Thenius* en contra de esta misma terminan en simples suposiciones o en premisas que carecen de base como aquella de que Sadoc hubiera llevado el cuerno de aceite del santuario de Gabaón, lo cual no es mencionado en el ver. 39. A esto se suma que Gabaón estaba a cincuenta estadios de Jerusalén y no hubiera sido posible realizar la unción que fue ordenada por David después del banquete de Adonías.

pacto, ambos sumo sacerdotes se conocían lo suficiente como para que Sadoc tuviera acceso a la tienda del arca del pacto a fin de obtener de éste el aceite de la unción.

Ver. 40. Todo el pueblo, *i.e.* la masa del pueblo que estaba presente en el momento de la unción, subió detrás de él, *i.e.* acompañaron a Salomón al monte de Sión con flautas y fuerte júbilo festivo de modo que la tierra se estremecía con sus gritos. תִּבָּקַע «se hendía» (como en 2 Crón. 25:12) es un término hiperbólico de «estremecerse».

Vers. 41-53. El júbilo llegó a oídos de Adonías y de sus invitados cuando hubo acabado el banquete. La música y el griterío debió haber llegado desde Sión hasta la fuente de Rogel. Cuando Joab escuchó el sonido de la trompeta preguntó «*¿por qué hace la ciudad tal alboroto?*» conociendo el significado de este estruendo. En aquel momento vino Jonatán, el hijo de Abjatar que traía la noticia como en 2 Sam. 15:27 y 17:17. Adonías le respondió: «ven, pues tú eres hombre valiente y traerás buenas noticias», tratando de calmar el nerviosismo por cuanto conocía la voluntad de su padre acerca de la sucesión del trono y conocía los poderosos e influyentes amigos de Salomón (*vid.* vers. 5, 19, 26).

Vers. 43ss. Jonatán respondió: אֲבָל «sí, pero», conforme el latín imo vero, un término de aseguración que ofrecía lugar a dudas y relató que Salomón había sido ungido rey por orden de David, que la ciudad estaba festejando este hecho (תֹּהֵם como en Rut 1:19), que había ascendido al trono, que los siervos del rey David lo habían bendecido y que David había alabado a Yahvé, el Dios de Israel porque había visto la entronización de su hijo. La triple repetición de וְגַם (vers. 46-48) sirve para incrementar el sentido de las palabras al realzar cada elemento introducido con וְגַם hasta llegar a la plena certeza. Lo relatado en el ver. 47 se refiere a las palabras de Benaía en vers. 36s. El Quetib אֱלֹהֶיךָ [tu Dios] es la variante correcta y el Keré אֱלֹהִים [dioses] es una enmendación innecesaria. David cumplió con la adoración de Dios junto con la acción de gracias por la misericordia dada después del regreso del ungido Salomón al palacio real. Por eso también hubiera podido ser mencionada después del ver. 40. La adoración del anciano David en su lecho nos recuerda a la adoración del patriarca Jacob después de haber pronunciado su testamento Gen. 47:31.

Vers. 49s. Esta noticia esparció terror. Todos los invitados de Adonías se fueron cada cual por su camino. Por su parte Adonías trató de esconderse ante Salomón, asiéndose a los cuernos del altar. El altar era desde un principio el lugar de refugio para criminales que debían morir aunque según Ex. 21:14 debía proteger tan sólo asesinos para lo cual posteriormente se construyeron ciudades de refugio (Num. 35). En los cuernos del altar como símbolos de poder y fuerza se concentraba el significado del altar como lugar de Dios del que surgía la salvación y la vida, *vid.* el comentario de Ex. 27:19. Asiéndose de los cuernos del altar el fugitivo se ponía debajo de la misericordia divina para recibir de ésta la salvación y ayuda necesaria, la cual borra el pecado y remueve el castigo, cf. *Bähr*, *Symbole des mosaischen Cultus* I, p. 474. La pregunta de a cuál de los altares había huido Adonías, si era el del arca del pacto en Sión o aquel que se encontraba en el santuario en Gabaón o aun aquel que David mandó construir en la era de Arauna no puede ser respondida con seguridad. Probablemente huyó al primero por cuanto no se menciona nada acerca de una huida a Gabaón y no se sabe si el altar de Arauna estaba construido como los de los otros dos santuarios.

Vers. 51s. Cuando le informaron a Salomón los hechos así como la petición de Adonías «*Que el rey Salomón me jure hoy que no matará a espada a su siervo*» (אִם delante de יָמִית es una partícula juramental) éste le aseguró el perdón poniendo la siguiente condición: «*Si es* בֶּן־חַיִל, *hombre digno, ni uno de sus cabellos caerá en tierra, i.e. no se le hará nada*» (cf. 1 Sam. 14:45); «*pero si se halla maldad en él, morirá*».

Ver. 53. Entonces lo mandó a que lo hicieran descender del altar (הוֹרִיד, en caso de que el altar se encontraba en una altura) y le regaló la vida y la libertad, diciendo «vete a tu casa» después que éste se postrara ante el rey, *i.e.* que lo aceptaba como rey. En las palabras לְךָ לְבֵיתֶךָ [vete a tu casa] no existe una expulsión de la corte, cf. 2:13 y 2 Sam. 14:24. Salomón no quiso iniciar su reinado con un juicio de culpa y le cedió al usurpador la vida con la condición de que viviera una vida digna.

Capítulo 2. Las últimas instrucciones de David y su muerte. El inicio del reinado de Salomón y la consolidación de su reinado

La unción de Salomón como rey, sucedida por orden de David (cap. 1), es mencionada con breves palabras en 1 Crón. 23:1: «*Cuando David era ya viejo y colmado de días, puso a su hijo Salomón como rey sobre Israel*» para unir a éstas la recopilación de las instrucciones que David había repartido en los últimos días de su vida. Después de comunicar estas instrucciones siguen en 1 Crón. 28 y 29 las últimas palabras de David y su muerte. El anciano rey reunió a los principales de las tribus y a los demás honoríficos en un congreso en Jerusalén, presentándoles a su sucesor, elegido por Dios, Salomón, les recordó cumplir con los mandamientos de Dios, encargó a Salomón y a toda la reunión la construcción del templo y dio a su hijo el modelo que había hecho del templo con todos los materiales que había reunido. Para poder realizar la construcción pidió de los grandes del reino un apoyo a esta obra, el cual gustosamente fue cedido por ellos y cerró este último acto de su régimen con alabanza y agradecimiento hacia Dios y con un gran banquete de sacrificio en el cual los miembros congregados proclamaron nuevamente a Salomón como rey y lo ungieron como príncipe para Yahvé (1 Crón. 29:21). También Saúl había experimentado una repetida unción en reuniones de los representantes del reino (1 Sam. 11) así como lo había hecho David. Parecía ser una necesidad de reconocer oficialmente al rey por parte de la nación, al menos en los casos en que la sucesión del trono no era tan segura. A fin de prevenir alguna revuelta después de su muerte, David reunió a todos los hombres importantes después de la primera unción y entronización de Salomón para que los representantes de todo el pueblo pudieron honrar a su sucesor Salomón. A este concilio se unen en el relato de la crónica las últimas instrucciones que David había dado, según los vers. 1-9 de nuestro capítulo, antes de su muerte a Salomón. Así como en la crónica no se narra la entronización de Salomón en el reino, conforme al plan de esa obra, el autor de nuestros libros había omitido el relato del concilio nacional por cuanto no combinaba con el propósito de su obra y comunicó las últimas amonestaciones e instrucciones del rey moribundo[5].

5. Para refutar la opinión de *Wette, Gramberg* y *Thenius* de que la narración de la crónica se basara en una libre invención de la historia y una omisión de todo aquello que no honraba a David y su casa, opinión que sólo surge de un desconocimiento o aun más de una ignorancia total de los planes de ambas obras (de los libros de los reyes y de los libros de la crónica), bastará presentar el juicio inocente y sabio de *Bertheau* de 1 Crón. 23:1. En estas pocas palabras (1 Crón. 23:1) se ofrece brevemente el contenido del relato de 1 R. 1 para las cuales, dado que están estrechamente relacionadas con la descripción de la situación familiar de David en los libros de Samuel y de Reyes, no encontró un lugar propicio que correspondía al plan de nuestro historiógrafo según la crónica.

Versículos 1-11. Las últimas palabras de David y su muerte

Cuando David vio que el final de sus días se estaban acercando dio órdenes a su hijo Salomón de ser fuerte en los mandatos divinos. «Yo voy el camino de todos en la tierra (como en Jos. 23:14), *i.e.* el camino de la muerte. Se fuerte y se hombre», no para soportar mi partida (*Thenius*), sino: se firme en los mandamientos del Señor (cf. 1 Sam. 4:9). וְשָׁמַרְתָּ [guarda] es al igual que 1 Sam. 4:9 el objeto en el cual debía mostrarse la valentía, es unido con la cópula וְ. La frase שָׁמַר אֶת־מִשְׁמֶרֶת יהוה que a menudo aparece en la Tora, *i.e.* observar lo que debe ser observado (guardar los mandamientos de Yahvé), en relación a Yahvé (cf. Gen. 26:5, Lev. 8:35, 18:30, e.o.) obtiene su significado específico a partir del contexto y señala tanto aquí como en Gen. 26:5 el cumplimiento de la ley divina en toda su amplitud o, como es su principal significado, el andar en los caminos de Yahvé. Éste es especificado en וגו לִשְׁמֹר חֻקֹּתָיו guardar los estatutos, mandamientos, ordenanzas y testimonios de Yahvé. Estas cuatro palabras que describen los diferentes tipos de designios de la ley, de los que los primeros tres se refieren a Gen. 26:5, Deut. 5:28; 8:11 sirven para la individualización del amplio y menudo contenido de las ordenanzas del Señor a su pueblo contenidas en la Tóra. לְמַעַן תַּשְׂכִּיל a fin de que actúes sabiamente y hagas el bien como en Deut. 29:8; Jos. 1:7.

Ver. 4. Salomón recibiría esta bendición del andar en los caminos del Señor cuando Yahvé cumpliera con su promesa de la permanencia perpetua del reino. לְמַעַן יָקִים וגו [para que cumpla Yahvé] está gramaticalmente subordinado a לְמַעַן תַּשְׂכִּיל [para que prosperes] del ver. 3. La palabra que Yahvé había dicho sobre David (דִּבֶּר עָלָי) es la promesa de 2 Sam. 7:12ss. cuyo contenido es aludido con el término negativo וגו לֹא יִכָּרֵת [no te será cortado], mostrando claramente la condición bajo la cual Dios cumpliría su promesa: si la simiente de David permanece en su camino caminarán verdaderamente ante el Señor. בֶּאֱמֶת es precisado por la oración בְּכָל — נַפְשָׁם [con todo su corazón y con toda su alma] (fidelidad). En cuanto al tema, cf. Deut. 5:5; 11:13, 18. La fórmula וגו לֹא יִכָּרֵת [no te será cortado] es formada de acuerdo a 1 Sam. 2:33, cf. también 2 Sam. 3:29 y Jos. 9:23. «No te será cortado hombre sobre el trono de Israel», *i.e.* no te faltarán descendientes que tomen tu trono o: el reino será regido siempre por tu descendencia. Esta promesa que en 2 Sam. 7:16 es «*Tu casa y tu reino permanecerán para siempre delante de mí; tu trono será establecido para siempre*» y la que fue confirmada por el Señor a Salomón después de la oración de consagración del templo (9:5) no debe ser interpretada como si no fuera posible erradicar a un rey de la casa de David del trono sino que significa que la simiente de David no será exterminada de manera que no quedará un descendiente que pueda tomar el trono. Su cumplimiento lo obtuvo en Cristo, *vid.* el comentario de 2 Sam. 7:12ss. El segundo לֵאמֹר ver. 4 sirve como repetición del primero a causa de la larga oración condicional y no es necesario tratar de omitirla aunque lo intenten la Vulgata, la versión árabe y un códice hebreo.

Después de estas órdenes David repartió instrucciones especiales: primero debía castigar a *Joab* (ver. 5) por su pecado. «*Lo que me ha hecho Joab*» introduce la mención de los dos pecados principales de Joab por los que ya había merecido dos veces la muerte, *i.e.* el asesinato de los dos generales Abner (2 Sam. 3:27) y Amasa, hijo de Jeter (2 Sam. 20:10). El nombre יֶתֶר aquí y en 1 Crón. 2:17 es llamado en 2 Sam. 17:25 יִתְרָא. Joab había asesinado a ambos de manera alevosa por sus celos y no sólo había ofendido a David y a su autoridad real sino que el asesinato de Abner había producido en el pueblo la sospecha de haber ordenado esta acción, *vid.* el comentario de 2 Sam. 3:28 y 37. וַיָּשֶׂם דְּמֵי מ derramó sangre de guerra en tiempo de paz», *i.e.* derramó sangre que sólo debió fluir en tiempos de guerra (שׂים con el significado de hacer como en Deut. 14:1, Ex. 10:2, e.o.) «*y puso sangre de guerra en el cinturón que le ceñía y en las sandalias que tenía bajo sus pies*», *sc.* en la paz. El pecado consistió en que Joab había asesinado a ambos jefes del ejército en tiempos de paz de una manera que sólo podía ser aplicada durante la guerra. El cinturón y los zapatos, los elementos principales de la vestimenta oriental que se pone cuando se va a realizar un negocio, fueron manchados con sangre por cuanto Joab los había asesinado alevosamente cuando todavía los saludaba. David debió haber castigado estos dos pecados. Pero cuando Abner murió David acababa de ascender al trono y se sentía demasiado débil como para castigar a un hombre como Joab. Así se limitó a conjurar sobre éste el castigo divino (2 Sam. 3:39). En el caso de Amasa el poder de David había sido debilitado por la insubordinación de Absalón y Seba, de manera que no pudo castigarlo correctamente. Pero como el rey del pueblo de Dios no podía dejar sin castigo a Joab. Por eso encargó el castigo a su hijo y heredero del trono.

Ver. 6. «*Haz, pues, conforme a tu sabiduría* (*justam ejus puniendi occasionem observes*, observa la ocasión justa para castigarlo, *Seb. Schmidt) y no permitas que sus canas desciendan al Seol* (la región de los muertos) *en paz* (*i.e.* sin castigo)». El castigo de un hombre tan poderoso como lo era el jefe del ejército, Joab, demandaba de gran sabiduría para evitar una revuelta en el ejército.

Ver. 7. Si la necesidad de la justicia demandaba el castigo de Joab, el rey moribundo sintió por otro lado la obligación de agradecer a otras personas. Salomón debía agradecer a los hijos del galaadita Barzilai y dejarlos participar de la mesa real por cuanto Barzilai había apoyado a David con víveres cuando éste huía ante Absalón 2 Sam. 17:27ss., 19:32ss.. וְהָיוּ בְאֹכְלֵי שֻׁלְחָנֶךָ [y que ellos coman en tu mesa] no significa que reciban la comida de la mesa (o cocina) real (*Thenius*). Esto no era una recompensa por cuanto todos los siervos del rey su comida de la cocina del palacio como equivalente por la falta de pago, sino: debían comer con él en la mesa real. Las palabras אָכַל עַל־שֻׁלְחָן (2 Sam. 9:10, 11, 13) tenían el mismo significado. Según 2 Sam. 19:38 Barzilai sólo mandó a uno de sus hijos al palacio pero David pudo haber mandado a que se trajera al segundo hijo al palacio. «*Porque ellos se me acercaron*», *i.e.* me mostraron el amor de alimentarme, cf. 2 Sam. 17:27 donde sólo se menciona a Barzilai, quien seguramente era apoyado por sus hijos por ser un anciano de ochenta años.

Ver. 8. El benjaminita Simei había tratado hostilmente a David, cf. 2 Sam. 16:5-8. Durante la huida de David ante Absalón le había echado una maldición terrible (נִמְרֶצֶת, dolorosa, fuerte y no: incurable, del significado básico de estar enfermo (*Thenius)*, por cuanto מָרַץ no tiene este significado). Cuando David volvió a Jerusalén le perdonó la vida por sus peticiones porque no quiso empañar la alegría de la restitución real con un castigo (2 Sam. 19:19-24). Pero la maldición que Simei había proclamado al ungido de Dios no podía ser perdonada por el rey y representante de la ley divina. El encargo formulado a su sucesor: אַל־תְּנַקֵּהוּ «no lo dejes sin castigo» no se debió por lo tanto a una venganza personal sino que fue la obligación del rey de actuar como juez del pueblo y administrador del derecho divino[6]. No se puede deducir

6. «Simei ha sido y es una prueba de la bondad de David y no de su venganza. Permitir que este malévolo viviera en su cercanía (no hay mención de algún exilio) no es poco. Pero permitir que acabara sus días sin castigo (lo cual jamás le fue prometido) hubiera sido una bondad que siempre hubiera servido como ejemplo aprovechable para los delitos sin castigo». Así lo juzga *J.J. Hess, Geschichte*

del término עִמָּךְ (cerca o junto a ti) que Simei se encontraba en Jerusalén porque Bahurim, la ciudad natal de Simei, situada al este del monte de los olivos (*vid.* el comentario de 2 Sam. 3:16) no estaba lejos de Jerusalén, *vid.* el comentario del ver. 36.

Ver. 10. Después de estas instrucciones murió David y fue sepultado en la ciudad de David, *i.e.* en el monte de Sión, donde en tiempos de Judá todavía estaba la tumba de David (Hch. 2:29)[7]. En cuanto a la duración de su reino, cf. 2 Sam. 5:5.

Versículos 12-46. Ascensión al trono y consolidación del reino de Salomón

El ver. 12 contiene un título que resume el contenido de lo narrado a continuación y que es desarrollado detalladamente en 1 Crón. 29:23-25. Salomón consolidó su reino primero con el castigo de Adonías (vers. 13-25) y su séquito (vers. 2-35) y por el cumplimiento de las últimas instrucciones de su padre (vers. 36-46).

Versículos 13-25. Adonías se hace culpable de muerte

Adonías vino a Betsabé con la petición de interceder ante el rey Salomón para que se le dé a Abisag por mujer. Betsabé le preguntó: «¿Vienes en paz?» (como 1 Sam. 16:4) porque contaba con una mala intención después de lo sucedido. Adonías introduce su petición con las palabras: «*Tú sabes que el reino era mío y que todo Israel esperaba que yo fuera rey; pero el reino ha cambiado de manos y ha venido a ser de mi hermano, porque por voluntad de Yahvé era suyo*». Suyo no fue el reino porque lo había usurpado sino porque le pertenecía a causa del derecho de primogénito por ser el hijo mayor de David. Además existieron algunos en el pueblo, que lo querían tener por rey, como lo muestran Joab, Abiatar y otros. Pero supo ocultar los problemas que estaban en estas palabras añadiendo el comentario de que la entronización de Salomón había sucedido por voluntad divina, de manera que Betsabé no se dio cuenta de la perfidia y le aseguró llevar la petición (vers. 16ss.) ante el rey Salomón de que Abisag le fuera dada por mujer. אַל־תָּשֹׁבִּי אֶת־פָּנָיו «No hagas volver mi rostro», *i.e.* no me la niegues.

Ver. 19. Cuando Betsabé vino a Salomón éste la recibió con el respeto normal que debía darse a la madre del rey: se levantó a recibirla, se inclinó delante de ella, se sentó de nuevo en su trono y la hizo sentar en un trono a su diestra. El puesto a la diestra del rey era en Israel un lugar de honor, cf. Sal. 110:1 así como también en el caso de los reyes árabes, cf. *Eichhorn*, *monumenta antiq. Hist. arab.*, p. 220, y como entre griegos y romanos.

Vers. 20ss. Cuando ella le pidió «*Que se dé* (יִתֵּן אֶת, cf. *Ges.*, §143,1[a]) *a Abisag sunamita por mujer a tu hermano Adonías*», petición que en su ingenuidad femenina consideraba una petición pequeña (קְטַנָּה) respondió Salomón, identificando enseguida la perfidia de Adonías: «*¿Por qué pides a Abisag sunamita para Adonías? Pide para él también el reino, pues es mi hermano mayor, y con él están el sacerdote Abiatar y Joab, hijo de Sarvia*». La repetición del לוֹ [para él] en וְלוֹ (ver. 22) corresponde al afecto de las palabras y sirve para conectar una oración más. «Para él y para Abiatar y Joab» dijo Salomón por cuanto estos hombres importantes habían apoyado la rebelión de Adonías y querían reinar bajo su nombre. No hay motivo para apoyar el cambio textual que sugiere *Thenius* conforme a la LXX y Vulgata y la que sigue Lutero (y ha... al sacerdote). A pesar de que Abisag sólo había cuidado de David a los ojos del pueblo, ella era vista como su concubina y tanto entre los israelitas como entre los antiguos persas (Herod. III, 68) la posesión del harén de un rey finado era un motivo para fundamentar el derecho al trono, *vid.* el comentario de 2 Sam. 12:8 y 3:7s. Betsabé debía saber lo sucedido en 2 Sam. 16:21 pero a causa de las astutas palabras de Adonías no quería pensar en eso y quizás razonó porque Abisag no era contada entre las concubinas de David debido a que David no la había conocido (1:4).

Vers. 24. «*Ahora pues, vive Yahvé que me ha confirmado y me ha puesto en el trono de mi padre David, y que me ha hecho una casa como había prometido, que Adonías morirá hoy mismo*». Jehová había consolidado a Salomón poniéndolo en el trono por rey a pesar de la rebelión de Adonías. El י que se encuentra en la mitad de la palabra וישיביני es una falta ortográfica. עָשָׂה לִי בַיִת, *i.e.* me ha dado familia, descendientes. En esos días Salomón ya había tenido un hijo de un año de edad, Roboám, cf. 11:42 con 14:21 y 2 Crón. 12:13.

Ver. 25. Salomón mandó a ejecutar esta sentencia por Benaía, el jefe de la guardia personal, siguiendo las tradiciones del oriente antiguo y moderno. Este proceder era justo para el rey, debido a que Adonías, después de que Salomón le había perdonado el primer intento de usurpar el trono había tratado de conseguir su objetivo con una nueva maquinación. La obligación ante Dios quien había puesto a Salomón en el trono demandaba castigar al rebelde con la fuerza de la ley sin considerar el parentesco.

Versículos 26-27. La destitución de Abiatar

El proceso seguido por Salomón en el caso del sumo sacerdote Abiatar muestra que Salomón no actuaba buscando la venganza personal. Éste había pecado al unirse a la rebeldía de Adonías pero Salomón sólo lo exilió a Anatot, *i.e.* Anata (*vid.* el comentario de Jos. 18:24) en su campo, *i.e.* a su finca al anunciarle: Aunque tu eres hombre digno de muerte no te daré muerte en este día por cuanto llevaste el arca del Señor Dios durante la transición solemne a Jerusalén (1 Crón. 15:11ss.) como durante la huida de David ante Absalón (2 Sam. 15:24-29). Por causa de tu posición de sumo sacerdote y porque fuiste afligido con todo lo que sufrió mi padre, *i.e.* compartiste todas las aflicciones y dolores con él, tanto durante la persecución de Saúl 1 Sam. 22:20ss. 23:8ss. como durante la rebelión de Absalón (2 Sam. 15:24ss.). Con בַּיּוֹם הַהוּא [en ese día] se limita esta libertad por cuanto Salomón no podía saber si Abiatar siempre permanecería tranquilo y no se haría culpable de muerte con otro delito[8].

Davids II, p. 221. Cf. con eso la refutación de la tesis de *Duncker* (*Geschichte des Alterthums*) acerca de estas instrucciones de David por *Bähr* en *Lange, Bibelwörterbuch* ad hoc loco.

7. *Thenius* trató de identificar la ubicación de las tumbas de los reyes de Judá en Sión en un artículo especial en *Illgen, Zeitschrift für die historische Theologie* I, 1844, pp. 1ss. y trató de demostrar que la entrada a estas tumbas se debía encontrar en la ladera oriental del monte de Sión que caía al valle de Tyropoion, al frente de la fuente de Siloé. Esto coincide con la nota de *Theodoreto*, *quaestionibus* 6 in III Reg. De que *Josefo* afirmara: τὸ δε μνῆμα (τὴς ταφὴς) παρὰ τὴν Σιλοὰμ εἶναι ἀντροειδὲς ἔχον τὸ σχημα. και τὴν βασιλικὴν δηλοῦν πολυτέλειαν [Pero la tumba estaba en dirección a Siloam los que vieron el cuerpo. Y se mostró el maravilloso reino] a pesar de que esta nota no se encuentra en ninguna obra que conocemos de él.

8. La afirmación de *Thenius*, de que Abiatar no hubiera portado personalmente el arca por cuanto esto no era trabajo del sumo sacerdote carece de significado. En primer lugar no se sabe si durante la rebelión de Absalón, Abiatar mismo ayudó a salvar el arca. Además se puede describir la obligación del sumo sacerdote de organizar el transporte del arca como «portar el arca». Pero la conjetura de *Thenius*, de leer אֵפוֹד [efod] por אָרוֹן [arca] no es credible por-

Ver. 27. La exiliación de Abiatar a su finca incluyó la destitución de su oficio de sumo sacerdote. Tal como lo comenta el historiógrafo, se cumplió la profecía sobre la casa de Elí (1 Sam. 2:30-33). לְמַלֹּא corresponde al ἵνα πληρωθῇ del Nuevo Testamento. Detalles acerca de esta profecía y su cumplimiento *vid.* el comentario de 1 Sam. 2:30ss.[9] Con esto dejó de existir el sumo sacerdocio de la casa de Elí, volviendo este honor a la línea de Eleazar por medio del sumo sacerdote Sadoc.

Versículos 28-34. La ejecución de Joab

Cuando las noticias (de la ejecución de Adonías y la destitución de Abiatar) alcanzaron a Joab, éste huyó a la tienda de Yahvé (no al santuario, sino la tienda santa en el Sión) a fin de refugiarse junto al altar, *vid.* el comentario de 1:50. Las palabras כִּי יוֹאָב — לֹא נָטָה son una explicación de la huida de Joab y fueron incluidas a manera de paréntesis: «*Porque Joab había seguido a Adonías*», *i.e.* lo había apoyado (נָטָה אַחֲרֵי como en Ex. 23:2; Jue. 9:3). Aunque no había seguido a Absalón[10]. No hay motivo en el texto bíblico para afirmar que Joab había aconsejado a Adonías pedir a Abisag por esposa, tal como Ahitofel había aconsejado a Absalón algo semejante en 2 Sam. 16:21. No sólo falta mención alguna sobre esto sino que Salomón castiga a Joab por los asesinatos de Abner y Amasa. Además Abiatar es destituido sin que se lo acusara de alguna maquinación a favor de Adonías. El castigo de Adonías y Abiatar eran suficientes para que Joab se diera cuenta de su destino y huyera al altar para salvar su vida. Pero el altar no pudo proteger al asesino de dos generales (Ex. 21:13s.). Joab no pensaba más en estos dos delitos sino sólo en su participación en la usurpación del trono por Adonías. Por este delito esperaba que Salomón no lo mataría por respeto al lugar santo. Que esta esperanza no es una simple invención se puede observar en que según el ver. 30 Benaía no lo mató enseguida cuando vino a Joab y le ordenó retirarse del altar para matarlo, sino que informó de ello a Salomón para recibir la orden correspondiente. Pero Salomón dio rienda suelta a la justicia y ordenó matarlo allí y sepultarlo. Era obvio que el muerto debía ser sepultado, debido a que según Deut. 21:23 aun el ahorcado debía ser sepultado antes de ponerse el sol. Si Salomón ordenó la sepultura esto se debe a que Benaía debía realizar esto en consideración a los servicios ofrecidos por Joab a su padre. «*Y quita de mí y de la casa de mi padre la sangre que Joab derramó sin causa*». Durante todo el tiempo en el que Joab no había sido castigado por el doble asesinato hubo un pecado de sangre sobre el rey y su casa, el cual poseía el oficio de castigarlo, cf. Num. 35:30, Deut. 19:13. דְּמֵי חִנָּם sangre sin causa, *i.e.* sangre inocente derramada. En cuanto a la conexión del adverbio con el sustantivo, que causa problemas a *Thenius*, cf. *Ges.*, §151,1 y *Ew.*, §287d. En cuanto al ver. 32, cf. ver. 5. «*Sin que lo supiera mi padre David*», de manera que la culpa cayó totalmente en Joab. Las palabras de Salomón (ver. 33) se refieren a la maldición que David había pronunciado sobre Joab y sus descendientes después de que éste asesinara a Abner 2 Sam. 3:28s. «*pero para David y su descendencia, para su casa y su trono, haya paz de parte de Yahvé para siempre*». Este deseo surgió de la convicción basada en 2 Sam. 7:14 de que el Señor sólo cumpliría con su promesa si su sucesor cumplía con la justicia y los mandamientos del Señor.

Ver. 34. Y Benaía subió (וַיַּעַל) ya que el altar que estaba junto al arca se encontraba más elevado en el Sión que la morada de Salomón. Joab fue sepultado בְּבֵיתוֹ, *i.e.* en la tumba elaborada en el patio o jardín de su casa (cf. 1 Sam. 25:1) «en el desierto» *i.e.* sin lugar a dudas el desierto de Judá por cuanto la madre de Joab era la hermanastra de David y probablemente vivía cerca de Belén.

Ver. 35. En su lugar el rey nombró sobre el ejército a Benaía, hijo de Joiada, y el rey nombró al sacerdote Sadoc en lugar de Abiatar., cf. 1:8s.

Versículos 36-46. El castigo de Simei

Entonces el rey envió a llamar a Simei, probablemente desde Bahurim donde había estado en casa (2 Sam. 16:5) y le ordenó construirse una casa para vivir en Jerusalén y no le permitió abandonar la ciudad (אָנָה וְאָנָה) sea donde fuere y amenazó con matarlo si cruzaba el torrente de Cedrón. El valle de Cedrón es mencionado como la frontera oriental de la ciudad porque Bahurim se encontraba al este de Jerusalén en dirección al desierto.

Ver. 38. Simei juró obedecer y lo hizo oficialmente, como consta en el ver. 42 que fue incluido aquí por la LXX, y cumplió con su palabra por algún tiempo.

Vers. 39s. Pero cuando al cabo de tres años se le escaparon dos esclavos a Gat donde el rey Aquis, quien también había refugiado a David (1 Sam. 27:2; cf. con 21:11ss.), tan pronto como se enteró se puso en camino a Gat y los trajo de regreso.

Vers. 41ss. Cuando esto le fue informado a Salomón envió a llamar a Simei y le echó en cara lo sucedido: ¿No te hice jurar por Yahvé, etc? ¿Por qué no guardaste el juramento de Yahvé...?

Ver. 44. Y le recordó la maldad que éste había hecho contra su padre: «*Conoces todo el mal que hiciste a mi padre* (cf. 2 Sam. 16:5ss.) *que tú reconoces en tu corazón; Yahvé, pues, hará recaer tu mal sobre tu propia cabeza*», *i.e.* la pena de muerte que cae por haber maldecido al ungido del Señor (2 Sam. 16:9).

Ver. 45. «*Pero el rey Salomón será bendito, y el trono de David será firme delante de Yahvé para siempre*», *i.e.* por el hecho que el rey cumple con la justicia, cf. el comentario del ver. 33.

Ver. 46. Entonces el rey lo mandó ejecutar por mano de Benaia. También este juicio fue justo por cuanto Salomón había puesto la vida de Simei en la mano de éste mediante el juramento y Simei había jurado solemnemente el cumplimiento de esta orden real, el incumplimiento de este juramento era un proceder que no podía ser perdonado. La mención del dinero que sus esclavos le habían costado y el deseo legítimo de recuperarlo, hechos que algunos intérpretes usan para mostrar su falta de culpa, son instancias nulas. Porque si Simei quería ser fiel a su juramento, podía haber avisado al rey de la hui-

---

que no coincide con el pretérito נָשָׂאתָ. Debido a que Abiatar no portó una vez el efod sino que lo portó hasta el momento en que fue destituido de su oficio. Además no coincide con el suplemento אֲדֹנָי יהוה, dado que esto produciría en combinación con el efod una herejía.

9. No se nos narra el destino de Abiatar, por cuanto la muerte de un sumo sacerdote destituido de su oficio no tiene significado para la historia del Reino de Dios. Seguramente no habrá vivido mucho tiempo, debido a que en ese entonces habría tenido ochenta años de edad. Lo que *Ewald* (*Gesch.* III, p. 288) escribió acerca de su muerte, *i.e.* que hubiera caído por espada, deducido en base a 1 Sam. 2:21-36 es una de las muchas fantasías con las que este erudito adornó la historia bíblica.

10. En vez de אַבְשָׁלוֹם (Absalón) la LXX (Cod. Vat.), Vulg. Syr y Arab. leen שְׁלֹמֹה (Salomón) conforme a lo cual *Thenius* y *Ewald* pretenden cambiar el texto. Pero por más correcta que parezca esta variante, *i.e.* si se cambia el pretérito נָטָה con *Thenius* en el participio נֹטֶה κεκλικώς conforme al נטה de la LXX que consideraban que la mención de Absalón no coincidia en este texto, errando una vez más porque נָטָה אַחַר [tomar partido por alguien] coincide a Adonías y a Absalón pero no a Salomón cuyo derecho al trono no es cuestión de partidos sino que fue designado por Dios.

da, pedirle que los mandara traer y esperar el resultado pero no debía incumplir con su juramento. Con ese incumplimiento se había hecho digno de muerte. De éste lo acusó Salomón sin que supiera presentarle una excusa. En un segundo plano y para demostrar la justicia del proceso le acusó del mal que había hecho a su padre. La última oración «*y el reino fue confirmado por Salomón*» va unida en el Cod. Alejandrino de la LXX (en el cod. Vaticano la oración falta o más bien ha sido reemplazada por un suplemento más largo) en la Vulgata y en Syr con la siguiente oración, obteniendo el siguiente significado: «*y cuando se hubo confirmado el reino, Salomón se emparentó*», como reconoció *Thenius*, hecho no sólo por el רַק en 3:2 sino también por su forma de oración circunstancial a lo que se une lo siguiente (3:1ss.).

Capítulo 3. Matrimonio de Salomón, culto y sacrificio en Gabaón, sabio juicio

Después de haber narrado la confirmación del reino de Salomón la historia de su gobierno se inicia con la noticia de su matrimonio con una princesa egipcia y con el comentario de la situación del reino al principio del mismo (vers. 1-3). A esto le sigue el relato del sacrificio solemne y las oraciones en Gabaón con las cuales Salomón quiso dar a su reino la consagración religiosa, el apoyo y la bendición del Señor por este y pidió el cumplimiento de su petición (vers. 4-15). A esto le sigue una sentencia judicial como prueba veraz del espíritu de su reinado con el cual reveló la sabiduría de sus decisiones judiciales ante el pueblo completo.

Versículos 1-3. El matrimonio de Salomón y la situación del culto en el reino

Cuando el reino fue confirmado por Salomón (2:46) se emparentó éste con Faraón, casándose con la hija de éste. *Winer, Ewald* y otros creen que se trataba del Faraón Psusennes, el último rey tanita de la dinastía XXI quien reinó durante treinta y cinco años debido a que el primer rey de la dinastía XXII, Sesonquis o Sheshonk, seguramente era el Faraón Sisak quien conquistó Jerusalén en el quinto año de Roboám (14:25s.) El emparentamiento con la casa real egipcia presuponía que Egipto quería tener relaciones diplomáticas con el reino de Israel que bajo David se había desarrollado en una potencia internacional a pesar de que, aunque no tuviera ningún otro dato de la historia de Egipto de ese tiempo que el nombre de algunos reyes (en la cronología de Maneto), no es posible afirmar qué motivos movieron al rey egipcio a buscar las relaciones diplomáticas con Israel. Esta suposición, que apoya *Ewald*, es más probable que la de *Thenius* que afirma que Salomón había aceptado el matrimonio porque vio la necesidad de una relación más cercana con este potente vecino que tenía una libre entrada a Palestina. El matrimonio de Salomón sucede en el primer año de su reinado pero seguramente no al principio del mismo sino después del inicio de sus edificaciones como se puede deducir del עַד כַּלֹּתוֹ לִבְנוֹת (mientras acababa de edificar su casa). Además Salomón se había casado con Naama, hija de Amón, antes de ascender al trono, la cual ya le había dado un hijo, cf. 14:21 con 11:42s. El matrimonio con la princesa egipcia no fue una transgresión de la ley por cuanto tan sólo estaban terminantemente prohibidos los matrimonios con las cananeas (Ex. 34:16; Deut. 7:3) mientras que era posible casarse aun con extranjeras que eran prisioneras de guerra (Deut. 21:10ss.). Pero estos matrimonios sólo coincidían con el espíritu de la ley cuando las mujeres extranjeras rechazaban su fe idólatra y se convertían a la fe en Yahvé. Lo mismo podemos suponer en el caso de la hija de Faraón por cuanto en los primeros años de su reinado Salomón fue tan fiel al Señor que no habría tolerado idolatría alguna en su derredor. Además no se pudo encontrar rasgo alguno de un culto idólatra egipcio en Israel que fuera datado al tiempo de Salomón. Finalmente se distingue a la hija de Faraón en cap. 11:1 decididamente de aquellas mujeres extranjeras que llevaron a Salomón a postrarse ante idolos. Las afirmaciones contrarias de *Seb. Schmidt* y *Thenius* se basan en un malentendido de 11:1 «*y la trajo a la ciudad de David mientras acababa de edificar su palacio,* etc.». El término «a la ciudad de David» no significa «al palacio en el que había vivido su padre», como asume arbitrariamente *Thenius*, contradiciendo 2 Crón. 8:11, sino a una casa en la ciudad de David o en Jerusalén desde donde la llevó a la casa preparada para ella después de haber acabado con la construcción del templo (9:24). Se narra la construcción de la casa de Yahvé porque hasta el término de las construcciones del templo la santa tienda estaba puesta en el palacio de David. En cuanto al arca del pacto, *vid.* el comentario de 8:4. La construcción del «muro de Jerusalén» no es tan sólo un refuerzo del muro que David había construido alrededor de Sión (2 Sam. 5:9) sino a la vez una ampliación del muro de la ciudad al incluir la ciudad baja con lo cual la ciudad completa de Jerusalén fue fortalecida y no sólo la ciudad del Sión, *vid.* el comentario de 11:27.

Ver. 2. «*Sólo que el pueblo sacrificaba en los lugares altos, porque en aquellos días aún no se había edificado casa al nombre de Yahvé*». El limitante רַק [sólo], con el cual se conecta la situación del culto a lo anterior, se debe a la que se menciona el contenido del versículo como contrario a la confirmación del reino por mano de Salomón (2:46). La idea es la siguiente: el reino de Salomón había sido confirmado con el castigo del rebelde, de manera que podía emparentarse con el rey de Egipto. Pero así como Salomón tuvo que llevar a su esposa egipcia a la ciudad de David porque todavía no había culminado con la edificación del palacio, también el pueblo y (según el ver. 3) Salomón mismo sólo podían sacrificar en los altares en los lugares altos, porque todavía no había sido construido el templo. El participio מְזַבְּחִים describe la situación permanente del culto, cf. *Ew.*, §168c. Los בָּמוֹת [lugares altos] eran lugares en los que se podía sacrificar y adorar en montes o alturas por cuanto se creía estar más cerca a la deidad. Éstos consistían por lo general de un altar y un lugar santo (בֵּית בָּמוֹת, 13:32; 2 R. 17:29, 32; 23:19) de manera que el término בֵּית בָּמָה [casa de las alturas] a menudo solía ser usado por בָּמָה (p. ej. 11:7; 14:23; 2 R. 21:3; 23:8). Además se distingue entre בָּמָה y מִזְבֵּחַ (2 R. 23:15; 2 Crón. 14:2). Estas alturas habían sido consagradas al servicio de Yahvé y no eran iguales a las alturas de los cananeos que estaban consagradas a Baal, cf. *Keil, Handbuch der biblischen Archäologie* I, §90, de la segunda edición. A pesar de que los sacrificios en los lugares altos contradicen la ley divina, según la cual sólo se puede ofrecer sacrificios en lugares que el Señor mismo había elegido (Lev. 17:3ss.), se presenta como excusa el hecho de que todavía no había sido edificada una casa (templo) al nombre del Señor.

Ver. 3. Aun Salomón, a pesar de que amaba al Señor, andando en los estatutos del Señor comforme a la ley de Moisés sacrificaba y quemaba incienso en los lugares altos. Antes de construir el templo, sobre todo desde que el santuario que había perdido su importancia como lugar central de la presencia divina en su pueblo después que había sido tomada el arca de ella, no era posible evitar los sacrificios en los lugares altos a pesar de que aun

después perduró como culto prohibido y no pudo ser exterminado totalmente ni por los reyes más fieles al Señor (22:44; 2 R. 12:4; 14:4; 15:4, 35).

Versículos 4-15. El sacrificio y la visión de Salomón

Cf. 2 Crón. 1:1-13. A fin de pedir para su reinado la bendición divina Salomón ofreció en Gabaón un enorme sacrificio: mil holocaustos en el altar, debido a que según 2 Crón. 1:2 participaron de esto los representantes de todo el pueblo. En *Gabaón* (el actual *Djib*, *vid.* el comentario de Jos. 9:3) estaba en ese entonces la mayor y más importante Bama, el santuario mosaico (2 Crón. 1:3) que era llamada הַבָּמָה por cuanto le faltaba el arca del pacto con el cual estaba conectada la presencia de la gracia divina.

Vers. 5ss. Lo que faltaba en el lugar de sacrificios en Gabaón (el arca del pacto con la presencia de Yahvé) el Señor lo suplió en este sacrificio por medio de una revelación directa en una visión que Salomón tuvo en la noche después de los sacrificios. La pregunta que Dios hizo en el sueño a Salomón: «*Que he de darte?*» Está estrechamente relacionada con el objetivo del sacrificio: pedir el apoyo divino para su reinado. Salomón inicia su pedido en el ver. 6 con la confesión de la gracia que el Señor había mostrado a su padre David y que había mantenido hasta ese momento porque había puesto a su hijo en el trono (כַּיּוֹם הַזֶּה como sucede hoy, cf. 1 Sam. 22:8; Deut. 8:18, e.o.) y pide en los vers. 7-9 en el sentir de una imposibilidad de una administración correcta del reino sobre un pueblo tan grande que el Señor le dé un corazón obediente y sabiduría para gobernar a su pueblo. La petición comienza con וְעַתָּה [y ahora], originada por la mención a) de su juventud e impaciencia, b) del tamaño o de la cantidad del pueblo que debía ser gobernado. «Yo soy un נַעַר קָטֹן, *i.e.* un muchacho neófito (Salomón tenía unos veinte años de edad) y no sé cómo salir ni entrar», *i.e.* no sé cómo debo comportarme como rey, cómo gobernar al pueblo, cf. en cuanto a צֵא [salir] el comentario de Num. 27:17. En el ver. 8 Salomón describe el tamaño del pueblo con palabras que nos hacen recordar las promesas divinas en Gen. 13:16 y 32:13 para señalar cómo el Señor había cumplido con sus promesas.

Ver. 9. «וְנָתַתָּ, *da pues*», con וְ se conecta la petición (que se inicia en el ver. 7 con וְעַתָּה) en forma de una prótesis a las oraciones circunstanciales וְאָנֹכִי [y yo] y וְעַבְדְּךָ [tu siervo] «לֵב שֹׁמֵעַ, *un corazón que escuche la ley y los mandamientos de Dios para juzgar a tu pueblo y para discernir entre el bien y el mal*». Pues quién será capaz de juzgar a este pueblo tuyo tan grande», *sc.* si no le das la sabiduría necesaria? כָּבֵד pesado en cantidad, es escrito en la Crónica con גָּדוֹל [grande].

Vers. 10ss. Esta petición agradó a Dios. «*Por cuanto me has pedido esto y no has pedido para ti larga vida, ni has pedido para ti riquezas, ni has pedido la vida de tus enemigos*». Todos estos son bienes que el mundo clasifica como tesoros «*sino que has pedido para ti inteligencia para oir el juicio*» (*i.e.* para cuidar de la justicia, en caso de que la justicia consista en escuchar diversas posiciones), «*he aquí que he hecho conforme a tus palabras*», *i.e.* he cumplido con tu pedido. El perfecto denota la acción terminada y en cuanto al הִנֵּה en esta conexión cf. *Ew.*, §307c) y te ha dado un corazón sabio y entendido». Las siguientes palabras: que no ha habido ninguno como tú antes de ti, etc. no se refiere a los reyes de Israel sino que se debe incluir en general a todos los hombres, cf. 5:9-11.

Vers. 13s. Pero además de eso Dios quiere darle también los bienes terrenales por los que no había pedido: riquezas y gloria como a ningún otro rey antes de él, conforme a las palabras de que todo aquel que primero busque el reino de Dios y su justicia recibirá el resto (Mat. 6:33) y si permanece fiel a los mandamientos de Dios también recibirá una larga vida (וְהַאֲרַכְתִּי yo he prolongado). Esta última promesa no se realizó por cuanto Salomón no cumplió esta condición, cf. 11:42.

Ver. 15. Y Salomón se despertó y he aquí que había sido un sueño, *i.e.* un sueño originado por Dios. חֲלוֹם como en Num. 12:6. Salomón agradeció al Señor por esta promesa después de su regreso a Jerusalén, ofreciendo holocaustos y ofrendas de paz ante el arca del pacto, *i.e.* en el altar que estaba junto al arca en la tienda erguida en el Sión y ofreció a todos sus siervos (los del palacio) un banquete de sacrificio de los רֹאשׁ שְׁלָמִים [sacrificios]. Esta celebración en el Sión es tomada por la crónica al igual que el siguiente relato de vers. 16-28 no porque de acuerdo al cronista los sacrificios ofrecidos en el santuario de Moisés tenían su validez única, como afirma *Thenius*, sin poner atención al relato de 1 Crón. 21:26ss. que refuta esta afirmación, sino porque esta celebración no tenía un significado esencial para el Reino de Salomón.

Versículos 16-28. La sabiduría judicial de Salomón

Como prueba de que el Señor le había otorgado a Salomón sabiduría se menciona la decisión sobre una difícil situación en la que Salomón demostró tener gran sabiduría. Dos rameras que vivían juntas en una casa habían dado a luz ambas y la una se durmió sobre el niño y lo mató (אֲשֶׁר בָּכְבָה עָלָיו) a lo cual lo puso en el regazo de la que estaba dormida y puso el vivo en su propio regazo. Esto se explica a partir del amor maternal propio de las mujeres, sobre todo hacia niños pequeños. No existen otros motivos para esto. Cuando la mujer despertó a la mañana siguiente y vio con detenimiento el niño que tenía en el regazo se dio cuenta que no era el suyo sino que era el de la otra mientras que ésta afirmaba lo contrario. Cuando llevaron este problema ante el rey y cada una afirmaba que se trataba de su propio hijo, el rey ordenó que se le diera una espada para partir al niño en dos y dar la mitad a cada una. Entonces dijo la verdadera madre del niño «*porque se encendió su compasión por su hijo*», *i.e.* su amor maternal ebulleció: «*Dad a ella el niño vivo pero no lo mates*», mientras que la otra dijo «*no será ni mío ni tuyo: partidlo*».

Ver. 27. Esto llevó a Salomón a reconocer a la madre y ordenó que se le diera el niño[11].

Ver. 28. Esta sentencia dio lugar a que el pueblo pensaba que Salomón había recibido la sabiduría divina para decidir en los juicios. En cuanto a וַיִּרְאוּ, cf. Luc. 4:36; 8:25.

Capítulos 4-5:14. Los oficiales de gobierno de Salomón, su gloria y sabiduría real

El objetivo de este capítulo es la presentación del reino de Israel en su poder y gloria con lo cual el listado seco de los oficiales recibe un significado mayor y relevante a la historia de la salvación. Mientras el orden y la

11. Grotius comenta esto con las siguientes palabras: *Apparet hinc ἀγχίνοια Salomonis egregia. Non dissimile illud regis Tracum, qui de tribus filios se Ciimmeriorum regis dicentibus eum pro filio habuit, qui jussus cadaver patris jaculis noluerat incessere. Quae historia est apud Siculum Diodorum* [Esto muestra que la ἀγχίνοια [serenidad] de Salomón era muy grande. Hay una cierta similitud con aquel Ariofarnis, rey de Traquia, quien, cuando tres personas afirmaron ser los hijos del rey de los cimeros éste decidió que aquel que era el hijo no obedecería la orden de asaetear el cadáver de su padre. Esta historia es narrada por Siculo Diodero].

unidad orgánica del reino faltaban durante el periodo de los jueces, el gobierno de David abarcó un tiempo de continuas batallas y guerras hasta que todos los enemigos fueron vencidos, Israel hubo alcanzado poder y renombre entre los pueblos y se podía empezar a organizar el reino para convertirlo en el reino de Dios. Justo en el reino de Salomón se pudo alcanzar esta meta y es el resultado de todas las batallas y direcciones divinas en el que por un lado se cumple la promesa divina de Hen. 22:17 y Ex. 3:17, cf. 4:20 y 5:5, por otro lado se da la promesa para el futuro, *i.e.* el objetivo final de la ley y de la voluntad del Señor en el Antiguo Testamento, el reino eterno de paz del Mesías, cf. Sal. 72, Miq. 4:4; Zac. 3:10. El capítulo 4 contiene una lista de los principales oficiales del gobierno de Salomón (vers. 2-6) y de los doce capataces (vers. 7-20).

Vers. 1-6. Los principales oficiales del reino. Esta lista es introducida en el ver. 1 con el comentario general de que el rey Salomón era rey sobre todo Israel.

Ver. 2. Con el término שָׂרִים [príncipes], principales oficiales y personas importantes no se menciona al jefe del ejército como sucedió en el régimen bélico de David (2 Sam. 8:16; 20:23) sino conforme al reino de paz de Salomón el administrador del reino: «Azarias, hijo de Sadoc era הַכֹּהֵן», *i.e.* no era el sacerdote sino el primer ministro, el representante del rey ante el pueblo como כֹּהֵן en el ver. 5 donde se explica esta palabra con רֵעֶה הַמֶּלֶךְ [amigo del rey]. La diferencia se encuentra en el artículo antes de כֹּהֵן, lo cual afirma que Azarías era el sacerdote por excelencia, *i.e.* que ocupaba el primer lugar entre los consejeros del rey de manera que su oficio correspondía al de un primer ministro, *vid.* la explicación de כֹּהֵן que se da en el comentario de 2 Sam. 8:18. La interpretación de la Vulgata, Lutero y otros, que afirman que כֹּהֵן debía ser interpretado como genitivo de בֶּן־צָדוֹק [hijo de Sadoc] aun en contra del sistema de acentuación del texto: Azarías, el hijo de Sadoc, lo cual ni siquiera tiene sentido porque la falta de la cópula וְ impide la conexión de estas palabras con el siguiente Elihoref etc. Esta cópula hubiera sido indispensable si Azarías hubiera compartido su oficio con Elihoref y Ahías[12]. Azarías, hijo de Sadoc, tampoco puede ser el nieto del sumo sacerdote Sadoc, *i.e.* hijo de Ahimaas, el hijo de Sadoc como afirman muchos conforme a 1 Crón. 5:34s. Si dejamos a un lado que el nieto de Sadoc en ese tiempo no podía haber alcanzado esa edad como para que Salomón le diera el oficio más importante del reino, el cual seguramente sólo era otorgado a hombres maduros, no hay motivo para afirmar que Azarías no pudiera ser titulado como hijo de Ahimaas. En el caso de que el aquí nombrado Sadoc fuera el sumo sacerdote con este nombre, Azarías sólo podía ser un hermano de Ahimaas. No hay duda que pueda ser afirmado en contra de esto por cuanto el nombre Azarías aparece tres veces en la línea sumosacerdotal 1 Crón. 5:36, 39, lo cual no es poco.

Ver. 3. Secretarios de estado (סֹפְרִים) eran Elihoref y Ahías, hijos de Sisa, quien había ejercido este oficio bajo David (*vid.* el comentario de 2 Sam. 8:17 y 20:25 donde también se analizaron los diferentes nombres (שִׁיָּא = שִׁישָׁא y שְׂרָיָה). Josafat, hijo de Ahilud era el canciller como ya lo había sido David 2 Sam. 8:17 y 20:24.

Ver. 4. En cuanto a Benaía cf. 2:35 y el comentario de 2 Sam. 23:20, acerca de Sadoc y Abiatar *vid.* el comentario de 2 Sam. 8:17. Un poco extraña parece ser la ubicación de Abiatar como sacerdote, *i.e.* como sumo sacerdote al lado de Sadoc, debido a que Salomón lo había destituido de su oficio de sacerdote (2:27, 35) y no era de pensar en una posterior reubicación. Sólo se puede explicar con Theodoreto que Salomón sólo le había quitado la ἀρχή [dirección] del sacerdocio pero no la ἱερωσύνη [dignidad o rango] del sacerdocio[13].

Ver. 5. Azarías, hijo de Natán estaba sobre los נִצָּבִים, *i.e.* los doce capataces mencionados en vers. 7ss. Sabud, hijo de Natán era sacerdote (no: Natán, el sacerdote, Lutero, e.o.). כֹּהֵן es explicado con el siguiente רֵעֶה הַמֶּלֶךְ: consejero y hombre de confianza del rey. Natán no es el profeta con este nombre, como afirman *Thenius* y *Ewald*, sino el hijo de David, mencionado en 2 Sam. 5:14. Azarías y Sabud eran por lo tanto sobrinos de Salomón.

Ver. 6. Abisar era עַל הַבַּיִת [mayordomo] sobre el palacio, *i.e.* jefe del palacio, ministro de la casa real, cf. 16:9; 2 R. 18:18; Isa. 22:15, un oficio que fue creado por Salomón. Adoniram, probablemente la misma persona que Adoram (2 Sam. 20:24) era jefe de los hombres sujetos a trabajos forzados, trabajo que ya había cumplido bajo David.

Versículos 7-19. Los oficiales de Salomón y sus regiones

Esta enumeración proviene del tiempo medio del reino de Salomón lo que se puede deducir por el hecho que dos de los oficiales estaban casados con hijas de Salomón (vers. 11 y 15) las cuales podían haber desposado años después de la entronización de Salomón.

Ver. 7. Salomón tenía doce נִצָּבִים (prefectos) sobre todo Israel que abastecían al rey y a su casa (כַּלְכְּלוּ), *i.e.* ofrecían alimentos para las necesidades del palacio real. Estos prefectos no deben ser considerados administradores de los dominios reales (*Mich.*, *Ew.*) porque estos son mencionados en 1 Crón. 27:25ss. y tienen otro nombre. *Rosenmann* los titula «recaudadores de impuestos», los que se encargaban de reunir los impuestos reales que en el oriente se solían pagar en productos del campo o comidas, no como en el occidente con pago de dinero, y lo llevaban a la cocina del palacio (*Ros.*, *Altes und Neues Morgenland* III, p. 166). No se puede deducir que también eran representantes del rey como deduce *Thenius* de las palabras de *Josefo*: «ἡγεμόνες καὶ στρατηγοί por cuanto esta interpretación sólo es una suposición subjetiva. Cada uno tenía que hacerlo un mes al año». Las regiones otorgadas a los doce prefectos no siempre corresponden a las regiones de las tribus porque la región probablemente fue repartida de acuerdo a la fertilidad del territorio. La enumeración de las regiones no sigue un orden geográfico sino probablemente es un orden en el cual los diversos prefectos debían enviar mes a mes los envíos de alimentos naturales a la administración del palacio real. La descripción empieza por Efraín ver. 8, pasa en el ver. 9 a la región de Dan, ubicada al occidente para llegar en el ver. 10 a la región de Judá y Simeón en el sur. Vers. 11 y 12 abarca el sector de Manasés desde el Mar Mediterráneo hasta el Jordán, siguiendo en los vers. 13 y 14 al sector transjordánico de Manasés, volviendo en los vers. 15 y 16 al sector norte de este lado del

12. La objeción con la cual *Thenius* pretende eliminar este motivo afirmado por primera vez por Houbigant: Si el primero (Azarías) no hubiera sido secretario de estado, se habría puesto ante todos los nombres en los que se presenta un nuevo oficio una cópula, como sucede a partir del ver. 4 no demuestra nada porque en el ver. 3, donde también se introduce el nuevo oficio del canciller o cronista.

13. Τὴν ἀρχὴν ἀφείλατο, οὐ τῆς ἱερωσύνης ἐγύμνωσεν· τὴν γὰρ τῆς ἱερωσύνης ἀξίαν οὐκ ἐκ χειροτονίας, ἀλλ' ἐκ γονικῆς εἶχον διαδοχῆς Teodoreto: [Le había quitado la dirección pero no lo había despojado del rango de sacerdote porque no tenía el honor del rango del sacerdocio por causa de una elección sino por tradición familiar].

territorio al sector de Neftalí y Aser, terminando en el ver. 17 con Isacar y con Benjamín en el ver. 18. En el ver. 19 culmina con la enumeración de Galaad.

Vers. 8ss. En la lista de los nombres de los prefectos cae en cuenta que al parecer cinco de ellos no tienen nombres propios sino tan sólo los nombres de sus padres. Es muy improbable que en los nombres se hubieran omitido cinco nombres propios (*Clericus*, *Michaelis*, e.o.). Por eso debemos suponer que los mencionados llevaban los nombres de sus padres y su nombre propio era Ben (בֶּן): *Benhur*, *Bendekar*, etc. en analogía a *Benhanan* 1 Crón. 4:20, e.o. a pesar de que un nombre propio como *Ben-Abinadab* (ver. 11) no parece ser muy común. Bbenhur estaba en la región montañosa de Efraín. Estos montes, aquí sólo los de la tribu de Benjamín, era una de las regiones más fértiles de Palestina, *vid.* el comentario de Jos. 17:14s.

Ver. 9. *Ben-decar* en *Makaz*, una ciudad que sólo es mencionada aquí y cuya ubicación es desconocida. En todo caso debe ser ubicada en la región de la *tribu de Dan* a la cual pertenecían las demás ciudades del área. *Saalbim* probablemente sea el mismo que el actual *Selbit*, situado al noroeste de Jâlo, *vid.* el comentario de Jos. 19:42. *Bet-Semes*, el actual *Ain-shems*, vid el comentario de Jos. 15:10. *Elon* (אֵילוֹן) se distingue de *Ajalón* por el suplemento *Bet-hanan* (Jos. 19:42 y 43) y pertenece a la tribu de Dan. Todavía no ha sido ubicada, *vid.* el comentario de Jos. 19:43. Delante de *Bet-hanan* la LXX incluyó arbitrariamente un ἕως (hasta) lo cual defendió *Thenius* para ubicar a *Bet-hanan* en el pueblo *Beit Hunûn* (*Robinson, Pal.* II, p. 633) sin pensar en que ἕως no tiene sentido sino corresponde a un מִן (ἐκ, desde), cf. ver. 12.

Ver. 10. *Ben-hesed* estaba en *Arubot* que no vuelve a ser mencionado, de manera que su ubicación, aun si de acuerdo a la suposición de *Böttcher* es idéntico con *Arab* en Jos. 15:52, debe ser identificada en combinación con las demás ciudades. De él (לוֹ), *i.e.* a su región pertenecían *Soco* y toda la tierra de *Hefer*. A partir de *Soco* se puede observar que la región de *Ben-hesed* estaba en la región de la tribu de Judá. No es posible definir cuál de las dos *Socos* en Judá son mencionadas. Ambas existen bajo el nombre de *Suweike*, una queda en las montañas (Jos. 15:48) y la otra en el valle (Jos. 15:35). La conexión con la tierra de *Hefer* habla a favor de la segunda. La tierra de *Hefer*, que no debe ser confundida con la ciudad de *Gat-Hefer* en la tribu de Sabulón (Jos. 19:13; 2 R. 14:25) como sucede en el caso de *Ewald*, sino la región de uno de los reyes cananeos que quedaba en la planicie, *vid.* el comentario de Jos. 12:17.

Ver. 11. *Ben-Abinadab* tenía la altura de *Dor* (נָפַת דּאר, Jos. 12:23), en la costa del Mar Mediterráneo debajo de la cordillera del *Carmelo* donde se encontraba la ciudad de Dor, ubicada en el pueblo *Tantura* o *Tontura* a nueve millas romanas de Cesarea, *vid.* el comentario de Jos. 11:2. No es tan seguro si la planicie fructífera de Sarón pertenecía a esta región, como lo afirma *Thenius*. בֶּן־אֲבִינָדָב está en posición absoluta sin una conexión gramatical a כָּל־נָפַת: Abinadab: toda la altura, etc. El nombrado probablemente era hijo del segundo hermano mayor de David (1 Sam. 16:8; 17:13), o sea el primo de Salomón y se había casado con la hija de éste.

Ver. 12. *Baana*, hijo de Alihud era un hermano del canciller Josafat (ver. 3). Su región abarcaba las ciudades alrededor del borde sureño de la planicie de Jezreel y abarcaba el territorio hasta el Jordán. *Taanac* y *Meguido*, conservados en las aldeas de *Taanuk* y *Ledjún* estaban al borde suroccidental de esta región y pertenecían a Manasés, *vid.* el comentario de Jos. 12:21; 17:11. «*Y todo Betseán*», *i.e.* toda la región de Betseán o Beisán al extremo oriental del valle de Jezreel, donde éste desemboca en el valle del Jordán (*Robinson, Pal.* III, pp. 407ss.) «que está junto a Saretan, más abajo de Jezreel de (la ciudad) de Betsean (*vid.* el comentario de Jos. 17.11) hasta Abel-Mehula, hasta el otro lado de Jocmean». *Saretán*, llamado también *Sereda* (cf. 7:46 con 2 Crón. 4:17), conforme a su nombre, probablemente se debe identificar con *Kurn Sartabe*, en cuya cercanía probablemente se encontraba la ciudad antigua, a unas cinco millas al sur de Beisan en un estrecho valle del Jordán, *vid.* el comentario de Jos. 3:16. El מִתַּחַת לְיִזְרְעֶאל «debajo de Jezreel» se refiere a «todo Betseán» y se debe a la altura de Jezreel, el actual *Zerîn*, *vid.* el comentario de Jos. 19:18. Según *Robinson, Pal.* III, p. 394 este se encuentra «relativamente alto y ofrece un amplio panorama que abarca la región del valle al este hasta Beisán y hasta las montañas de Basán al otro lado del Jordán». Las siguientes palabras «desde Betsean hasta Abel-Mecola» localizan el lugar. La LXX incluyó erradamente un καί delante de מִבֵּית־שְׁאָן (desde Betsean) lo cual defienden *Thenius* y *Böttcher* a causa de interpretaciones erradas de las informaciones anteriores. Abel-Mecola estaba en el valle del Jordán conforme al *Onomasticón* a diez millas al sur de Basán, *vid.* el comentario de Jue. 7:22. La última identificación no es tan clara para nosotros, debido a que todavía no se ha podido encontrar la ubicación de la ciudad levita de *Jocneam* (1 Crón. 6:53) o *Kibsaim*, otra ciudad situada en el *Carmelo*, Jos. 12:22; 21:34), *vid.* el comentario de Jos. 21:22. De acuerdo a esto el sector de *Baana* no iba del valle del Jordán hasta *Kurn Satabe* sino tan sólo hasta la región de *Saretan* y abarcó la región total de Manasés de este lado del Jordán.

Ver. 13. *Ben-geber* estaba en *Ramot* de Galaad en la tribu de Gad (Jos. 20:8), probablemente en el lugar del actual *Szalt*, *vid.* el comentario de Deut. 4:43. «*Las aldeas de Jair en Galaad le pertenecían: la nación de Argob en Basán, sesenta grandes ciudades con muros y cerrojos de bronce eran de él*». Si se observa la región por sí sola parecerá que la región de *Argob* en Basán es diferente a las aldeas de Jair en Galaad. Pero si se compara con Num. 32:40s., Deut. 3:4s. y 13s. y Jos. 13:30 se puede observar claramente que las aldeas de Jair son idénticas a las sesenta grandes ciudades fortificadas de la región de Argob. Según Deut. 3:4 estas sesenta ciudades con muros altos, portales y cerrojos eran las ciudades fortificadas del reino de Og de Basán que fueron vencidas por los israelitas bajo Moisés y que habían recibido el nombre de Havot Jair por el manasita Jair que las había conquistado. Según Deut. 3:13s. el sector norte de Galaad y la completa región de Basán que formaban la región de Argob pertenecía al reino de Og de Basán. El manasita Jair había conquistado esta región y la había llamado Havot Jair. De acuerdo a esto consta en Jos. 13:30 que las sesenta ciudades de Jair estaban en Basán. Por eso debemos interpretar el חֶבֶל אַרְגֹּוב לוֹ [a él le pertenecía el pueblo de Arbot] de nuestro pasaje como una determinación de לוֹ חַוֹּת יָאִיר וגו que sólo es una descripción detallada del distrito administrado por Ben geber, de manera que Galaad consta, como a menudo, en su sentido mayor por *Perea*. Cf. con esto las explicaciones de Deut. 3:4 y 13s. donde se explica los nombres אַרְגֹּב y חַוֹּת y donde se explica además la aparente contradicción entre las sesenta ciudades de Jair y las veintitrés y treinta ciudades de Jair (1 Crón. 2:22 y Jue. 10:4). Pero si *Thenius* argumenta que los pueblos de Jair no podían ser idénticos a las sesenta ciudades fortificadas porque pueblos nómadas y ciudades fortificadas no podían ser la misma cosa, decae esta argumentación por la falsa interpretación del חַוֹּת, pueblos nómadas.

Ver. 14. Ahinadab, el hijo de Iddo recibió el sector de Mahanaim, una ciudad poderosa y al parecer muy importante en el norte del Yaboc en la frontera de la tribu de Gad, ubicada en la ruina de Mane, *vid.* el comentario de Jos. 13:26 y Gen. 32:3. מָחֲנַיְמָה hacia Mahanaim (cf. *Ew.*,

§216ª, nota) con ה locale posiblemente a causa de que Ahinadab había sido enviado a Mahanaim.

Ver. 15. *Ahimaas*, quizá el hijo de Sadoc (2 Sam. 15:27; 17:17ss.) estaba en *Neftalí*. Con esto no «se designa el sector del extremo norte del territorio como p. ej. el extremo norte del Mar de Galilea hasta Celesiria» (*Thenius*) debido a que el sector de Aser, que tenía un prefecto especial, no se encontraba al SO de Neftalí sino que abarcaba desde el occidente de Neftalí hasta la frontera norte de Canaán, *vid*. el comentario de Jos. 19:24-31. También él estaba casado con una hija de Salomón, Basmat, al igual que Ben-Abinadab, ver. 11.

Ver. 16. *Baana*, hijo de Husai (probablemente el fiel amigo y sabio consejero de David (2 Sam. 15:32ss.; 17:5ss.) estaba en Aser y en בָּעְלוֹת [Baalot], un nombre totalmente desconocido. Si ב pertenece a la palabra, Baalot según la LXX, Vulg. Syr. y Arab habrá que pensar en una región específica, debido a que en el caso de conexión de una región (Aser) con una ciudad (Baalot) se había tenido que repetir la preposición בְּ. Baalot no se refiere a la ciudad Baalot en el Neguev de Judá (Jos. 15:24).

Ver. 17. Josafat, el hijo de Parúa estaba en Isacar, *i.e.* en la región de esta tribu en la planicie de Jezreel con excepción de las ciudades de Taanac, Meguido y Betsean que habían sido dadas a los manasitas y que según el ver. 12 habían sido otorgadas a Baana. Éstas se encontraban en el sector de Manasés y no en el norte de Isacer «con excepción del valle de la planicie de Jezreel» como afirma erradamente *Thenius*. Quizás también Sebulón perteneció a su región, aun si no fuera completamente al menos en parte, en caso de que el sector norte le fue dado a Ahimaas en Neftalí, debido a que Sebulón no tenía prefecto propio.

Ver. 19. *Heber*, hijo de Uri, estaba en el territorio de *Galaad*, *i.e.* como lo indica la aposición: tierra de Sehón y Og, la región completa al otro lado del Jordán, como lo mencionan Deut. 34:1, Jue. 20:1, e.o., excluyendo los distritos que habían sido otorgados a Ben-Geber y Ahinadab (vers. 13 y 14). נְצִיב אֶחָד «único gobernador que estaba en la región de Galaad». נָצִיב no puede ser aquí el nombre de una guarnición militar como en 1 Sam. 10:5; 13:3, e.o. sino que se refiere al נְצַב (ver. 7), el oficial. El sentido es el siguiente: A pesar de su inmensidad el sector sólo tuvo un prefecto.

En el ver. 20 se cierra el informe acerca de los oficiales de Salomón con un comentario general acerca de la prosperidad que había alcanzado el pueblo bajo su reinado a pesar de que falta la cópula w. al principio del texto. Las palabras «Judá e Israel» eran tan numerosos «como la arena que está en el mar» e indica que la promesa dada a los patriarcas se había cumplido (Gen. 22:17; cf. 32:13). A esto le sigue el comentario acerca de la expansión del reino de Salomón que conecta 5:1 al texto y que permite observar la promesa «tu simiente poseerá los portales de sus enemigos». Los primeros catorce versículos del cap. 5 están estrechamente relacionados con lo anteriormente escrito y por eso fueron puestos por la LXX,Vulg., Lutero y otros con el cap. 4 recién en 5:15 inicia un nuevo tema.

Capítulo 5:1-8. La gloria real de Salomón[14]

«*Salomón gobernaba todos los reinos desde el río hasta la tierra de los filisteos y hasta el límite con Egipto; ellos trajeron regalos y sirvieron a Salomón todos los días de su vida*». La mayoría de los comentaristas incluyen delante de פְּלִשְׁתִּים אֶרֶץ [tierra de los filisteos] וְעַד [hasta] conforme al pasaje paralelo de 2 Crón. 9:26 con lo cual el siguiente וְעַד גְּבוּל presenta la definición del *terminus ad quem*. Pero la omisión del al parecer necesario וְעַד por error de copia no es probable y el suplemento no es tan necesario, debido a que se puede suplir tácitamente a אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים la preposición בְּ. El participio מַגְּשִׁים es construido según el sentido con מַמְלָכוֹת. «traer regalos» es pagar tributo como en 2 Sam. 8:2, e.o.

Vers. 2ss. Correspondía a un rey de una región tan grande la magnificencia de una administración real, el consumo de la cocina real (vers. 2-5) y una caballeriza incontable (6-8). El consumo diario de pan (לֶחֶם) y de alimentos era de treinta coros de flor de harina (חֲטִים = סֹלֶת, סֹלֶת, harina finamente cernida, Ex. 29:2 y por סֹלֶת *vid*. el comentario de Lev. 2:9) y sesenta coros de קֶמַח, harina normal, diez bueyes cebados, veinte bueyes de pasto y cien ovejas, sin contar los ciervos, gacelas, corzos y aves cebadas. כֹּר κορός es el término posterior al חֹמֶר, la mayor medida para elementos secos o líquidos (ver. 25) y abarcaba doscientos veinte litros, cf. *Keil*, *Handbuch der biblischen Archäologie*, p. 607 de la 2ª edición. De acuerdo a los cálculos de *Thenius* de noventa coros se podían producir veintiocho mil libras de pan (*Theol. Stud. u. Krit.*, 1846, pp. 132s.). «Si se calcula dos libras de pan por persona, el palacio de Salomón habría abarcado catorce mil personas». El consumo de carne era similar al consumo de pan: diez bueyes cebados, veinte bueyes de pasto y cien ovejas producían unas veintiún mil libras de carne, *i.e.* una libra y media por persona» si se calcula que la carne comestible de un buey cebado era de seiscientas libras, la de un buey de pasto cuatrocientas y la de una oveja setenta libras» (*Then., op.cit.*). Este consumo diario del palacio de Salomón no debería considerarse demasiado grande si se lo compara con lo que era consumido en otros palacios orientales antiguos y actuales. Según *Athen. Deipnos* IV, 10(26) fueron usados por el rey de Persia a diario mil animales compuestos por caballos, camellos, bueyes, asnos y ciervos, pero sobre todo ovejas sin contar las aves. Según *Tavernier* (*Rosenm., Altes und Neues Morgenland* III, pp. 166s.) diariamente se mataban unas 500 ovejas para el palacio del sultán. Por otro lado hay que considerar que no sólo comían los diversos siervos del rey y su harén, los ayudantes reales así como los diversos oficiales del palacio sino también sus familias, debido a que no se solía pagar en los palacios orientales un sueldo monetario sino tan sólo en especie. Además también se comían piezas de caza: אַיָּל [ciervo], צְבִי [gacela], יַחְמוּר [gamo] y בְּרְבָרִים אֲבוּסִים [aves cebadas]. El significa de בְּרְבָרִים no es seguro. Los antiguos traductores lo traducen con pájaros o aves: Kimchi: capón, Tanch., Hieros., gansos, llamados así por sus plumas blancas. También Gesenius y Dietrich se decidieron por esta traducción en el léxico, *Ewald* lo traduce con cisnes y *Thenius* ve en él una gallina de Guinea. Esta palabra debió haber designado un tipo especial de ave por cuanto se suele nombrar a aves comestibles צִפֳּרִים, Neh. 5:18.

Vers. 4s. Salomón podía usar tantos animales para su palacio porque (כִּי) reinaba sobre todo el occidente del río, desde Tifsa hasta Gaza, sobre todos los reyes al occidente del río; y tuvo paz por todos lados a su alrededor.

---

14. La LXX incluyó 5:7 y 8 (4:27 y 28) después de 4:19 y 20. Omitieron 5:1, 5 y 6, de manera que 5:3-4 sigue a aquel inciso. *Thenius* basa en ello la conjetura de que 5:7, 8, 2, 3 (en ese orden) formaba la continuación del relato de los oficiales mientras 4:20 y 5:1, 4, 5, 6 debieron haber provenido de otra fuente más tardía. Pero los motivos para esta hipótesis son demasiado débiles. La relación entre 5:7 y 8 no demuestra que aquellos versículos originalmente siguieran a 4:19. La afirmación de que la LXX había seguido en el intercambio de aquellos versículos a su fuente es totalmente infundada. La aparente contradicción entre 5:1, 4 y 111:24, 25 no existe y no ofrece una prueba de la diversidad de las fuentes así como tampoco la afirmación de que כִּי en 5:4 no ofrecía una posibilidad de conexión para el ver. 3. Este equívoco lo trataremos en la explicación del ver. 4.

Judá e Israel vivieron seguros todos los días de su reinado. בְּכָל־עֵבֶר הַנָּהָר «sobre los reyes del occidente del río (Éufrates)», *i.e.* no en el este sino del territorio ubicado al oeste de la región. El uso idiomático se debe a que el autor de nuestros libros vivía durante el exilio al otro lado del Éufrates, describiendo el territorio de Salomón desde ese punto. El reino de Salomón abarcó la región hasta el Éufrates, desde Tifsa en el NE hasta Gaza en el SO. תִּפְסַח (trajecto, de פָּסַח) es Tapsaco, una ciudad grande y rica en la orilla occidental del Éufrates donde los ejércitos del joven Ciro y de Alejandro cruzaron el Éufrates (*Xenófones, Anab.* I, 4; *Arrian, exped. Alex.* III, 7), *vid.* el comentario de 2 R. 15:16.

Gaza es la ciudad filistea que se encuentra en el extremo sur del reino, actualmente identificado con Guzzeh, *vid.* el comentario de Jos. 13:3. Los מַלְכֵי עֵבֶר הַנָּהָר son los reyes de Siria (2 Sam. 8:6, 10:16) y de filistea (2 Sam. 8:1) que fueron sometidos por David. «*Y tuvo paz por todos lados a su alrededor*». Esta indicación no está en flagrante contradicción con 11:23s. como afirma *Thenius* porque la suposición de que según este pasaje se iniciara la separación de Damasco aun antes del gobierno de Salomón (*Ew.*, e.o.) no puede ser demostrado, *vid.* el comentario de 11:23ss.

Ver. 5. «*Judá e Israel vivieron seguros, cada uno bajo su parra y bajo su higuera, desde Dan hasta Beerseba, todos los días de Salomón*». Ésta es una descripción del placer que generaban los deliciosos frutos, producto de la tierra (2 R. 18:31) por lo cual los profetas lo usan como imagen de la felicidad del tiempo mesiánico, Miq. 4:4, Zac. 3:10. «Desde Dan hasta Beerseba» como en Jue. 20:1, e.o.

Ver. 6 no puede ser interpretado como paréntesis conforme al sentido del editor» (*Thenius*) sino que presenta mayores motivos para la paz y la felicidad que gozaba el reino y el pueblo bajo Salomón. Éste tenía una fuerte caballería compuesta por coches de guerra y caballería ligera para poder controlar todo intento de rebeldía y estorbo de la paz de los reyes de Siria y Filistea. «*Salomón tenía cuatro mil establos de caballos para sus carros y doce mil* פָּרָשִׁים (no significa aquí jinetes sino caballos para cabalgar) de los que algunos estaban en Jerusalén mientras que otros estaban en ciudades que sólo fueron construidos para ellos (9:19; 10:26; 2 Crón. 1:14; 9:25). אַרְבָּעִים (cuarenta) es un antiguo error ortográfico de אַרְבַּעַת (cuatro) como lo muestra el pasaje paralelo 2 Crón. 9:25 y como se puede leer en 10:26 y 2 Crón. 1:14, donde consta que Salomón tuvo mil cuatrocientos caballos ya que sólo se necesitan dos caballos para tirar de un carro y uno de reserva (cf. *Xenof. Cyrop.* VI, 1, 27). אֻרְוָה no significa tiro de caballos sino cubo de caballo (lugar en los que se los ponía), de אָרָה. Según *Vegetios* I, 56 en Bochart (*Hieroz.* I, p. 112, ed. Ros.) aun en la antigüedad cada caballo tenía su propio pesebre. *Böttcher* afirma equivocadamente (*neue exegetisch kritische Aehrenlese* II, p. 27) que una percha del pesebre estaba compuesta por lo menos de diez caballos. מֶרְכָּב tiene un significado colectivo: coches.

Ver. 7. Y para seguir con la descripción del lujo del reino aquellos prefectos (cap. 4:7ss.) abastecían al rey Salomón y a todos los que venían a la mesa del rey, *i.e.* que comían de la mesa real, cada cual cumplía en su mes (*vid.* el comentario de 4./) a fin de que no faltara nada (ver. 8) y llevaban cebada, el típico alimento de los animales en Palestina y en otros países sureños donde no se cosecha avena y la paja para los caballos y los corceles al lugar donde debieron estar. La LXX, Vulg. y otros añaden a אֲשֶׁר יִהְיֶה שָּׁם (donde debían estar) הַמֶּלֶךְ (el rey): donde podía estar el rey. Pero este suplemento sólo podría abarcar לְסוּסִים וְלָרֶכֶשׁ, los caballos de Tiro y los corceles que Salomón se mantenía para su propio uso pero no podía abarcar la caballería completa porque es muy difícil de suponer que Salomón, aun si hubiera salido con toda su corte, hubiera necesitado dieciséis mil caballos para ello. Pero la limitación de esta oración va en contra del contexto por cuanto לְסוּסִים וְלָרֶכֶשׁ se refiere claramente al ver. 6. Además hay que observar que: «si se hubiera referido al rey, debería haber sido mencionado porque por los diversos cambios de sujeto y objeto esto no hubiera sido claro». Por ese motivo asumimos la posición de *Böttcher* de usar el יִהְיֶה de manera impersonal: donde debía haber cebada y paja conforme a la repartición de los caballos. רֶכֶשׁ designa probablemente una forma especial de corceles, אִישׁ כְּמִשְׁפָּטוֹ cada cual según su obligación, como la ley ordena.

Versículos 9-14. La sabiduría de Salomón

La combinación del relato de la sabiduría de Salomón con el relato del bienestar material del reino muestra que, al igual que Salomón era representante de este bienestar, así también partía de él una vida espiritual más alta debido al apoyo divino como no había habido anteriormente. Fue precisamente este nivel de preparación espiritual la que llevó al rey y directamente también al pueblo a un cierto prestigio y atrajo a personas de todas las naciones vecinas para escuchar esta sabiduría (*Bähr*).

Ver. 9. Después de haberle prometido a Salomón sabiduría, discernimiento y רֹחַב לֵב [amplitud de corazón], *i.e.* un raciocinio completo en 3:12 Dios se lo entregó como arena que está a la orilla del mar, una expresión que designa una cantidad incontable, cf. 4:20, Gen. 41:49; Jos. 11:4, e.o. חָכְמָה es más bien la sabiduría práctica, la capacidad de elegir entre el bien y el mal de una acción. תְּבוּנָה es más bien el raciocinio tajante usado para decidir en el momento de problemas difíciles y complicados. רֹחַב לֵב es la capacidad espiritual para abarcar los diferentes áreas del conocimiento.

Ver. 10. Su sabiduría era mayor a la de los hijos del oriente y a la de los egipcios. «Mayor» no es sólo extensivo sino también intensivo siempre y cuando se basa en el verdadero conocimiento del Dios real y seguía el temor a Dios, cf. Prov. 1:7, 9, 10. בְּנֵי קֶדֶם [hijos del este] por lo general son las tribus que vivían al este de Canaán y que se expandió hasta el Éufrates, cf. Jue. 6:3, 33; 7:12; 8:10; Job 1:3; Isa. 11:14, e.o. Según esto אֶרֶץ בְּנֵי קֶדֶם [tierra de los hijos del este] Gen. 25:6 es Arabia en dirección al este y al sureste de Palestina mientras que en Gen. 29:1 la tierra más allá del Éufrates, Mesopotamia y הַרְרֵי קֶדֶם [los montes del este], Num. 23:7 las montañas de Mesopotamia. Conforme a esto debemos interpretar a los בני קדם a los árabes que eran conocidos por su sabiduría de duendes (Djinns), sobre todo los sabeos (*vid.* el comentario del cap. 10), incluyendo los idumeos, específicamente a los temanitas Jer. 49:7 y Abd. 8, mientras que a la vez, como lo demanda כֹּל, también se puede pensar en los caldeos que tenían un renombre de astrónomos y astrología. «Toda la sabiduría de Egipto» porque la famosa sabiduría de Egipto (cf. Isa. 19:11; 31:2; Hch. 7:22; *Josefo*, Ant. VIII, 2, 5, Herod. II, 160) abarcaba las diferentes áreas del conocimiento como la geometría, aritmética, astronomía y astrología (Diod. Sic. I,73 y 81) y, como lo muestran los expertos de los egipcios en la preparación de unciones basadas en materias vegetales y animales así como su extenso conocimiento medicinal, también abarcaba las ciencias naturales las cuales Salomón conocía muy bien (ver. 13).

Ver. 11. «*Porque era más sabio que todos los hombres, más que Etán ezraíta, Hemán, Calcol y Darda, hijos de Mahol; y su fama fue conocida por todas las naciones de alrededor*». Estas cuatro personas son probablemente las mismas de 1

Crón. 2:6 que eran llamadas בְּנֵי זֶרַח, Etan, Haman, Calcol y Darda, los hijos de Macol. Debido a que estos nombres coinciden a excepción del דָּרְעָ por el דַּרְדַּע, donde la diferencia se debe probablemente a un error ortográfico a pesar de que, aunque el nombre no vuelve a aparecer, no se puede decidir si Dara o Darda es la palabra correcta. Hemar y Ethan son autores de los salmos 88 y 89, identificados como esraquitas (אֶזְרָחִי). Pero no son los cantores Hemán y Ethan, mencionados en 1 Crón. 15:17 y 19, *vid.* el comentario de 1 Crón. 2:6. Calcol y Darda (o Dara) no vuelven a ser mencionados. Sin lugar a dudas el בְּנֵי מָחוֹל (hijos de Mahol) se refiere a ellos aunque no se puede deducir si מָחוֹל es nombre propio o apelativo. Posiblemente es nombre propio aunque Hiller comparó la forma apelativa «hijos de la alegría» en el sentido de *sacras choreas ducendi periti* con Ecl. 12:4 «hijas del canto». «Y su fama fue conocida por todas las naciones de alrededor», cf. 10:1, 23s.

Ver. 12. «Y pronunció tres mil proverbios y sus cantares eran mil cinco». En el libro de los proverbios tenemos un pequeño número de los mejores de sus proverbios. De sus cantos sólo tenemos dos salmos además del Cantar de los Cantares, Sal. 72 y 127 que llevan el nombre de Salomón con justa razón.

Ver. 13. «*Disertó sobre los árboles, desde el cedro que está en el Líbano hasta el hisopo que crece en la pared*». El cedro como árbol más grande y el Isopo, probablemente la planta más pequeña, sirve para explicar la totalidad de la flora. Con el nombre אֵזוֹב *Thenius* no quiere identificar el Hisopo conforme a la interpretación común (*vid.* el comentario de Ex. 12:22) por cuanto no es una planta tan pequeña como para que se la pusiera como contrapunto al cedro, sino más bien se trataba de «un musgo deforme que crecía en la muralla que por sus hojas en forma de lanza da una forma pequeña al hisopo lo cual nos permite entender la comparación con el cedro». Esta opinión contiene mucha verdad porque es fácil pensar que los hebreos consideraran a un musgo que tenía hojas similar al hisopo como tal. «También habló de ganados, aves, reptiles y peces», las cuatro clases en las que los hebreos dividieron el reino animal. Hablar acerca de las plantas y animales presupone observaciones e investigaciones científicas o estudios botánicos y zoológicos.

Ver. 14. La fama extendida de su sabiduría atrajo a muchos extranjeros a Jerusalén, incrementándose su número conforme carecían de ésta. Una prueba histórica de esto podemos encontrar en la llegada de la reina de Saba, cap. 10[15].

Capítulo 5:15-32. Preparaciones para la construcción del templo

Enseguida, después de la consolidación de su reino Salomón empezó con las preparaciones para la construcción del templo, contactando en primer lugar con el rey Hiram de Tiro, a fin de recibir de él tanto el material necesario para la construcción: cedros, cipréses y piedras labradas como expertos para la construcción del templo (vers. 15-26). Además organizó la cantidad necesaria de trabajadores para realizar esta gran obra y los envió al Líbano para que prepararan el material junto a los trabajadores tirios (vers. 27-32). 2 Crón. 2 ofrece un pasaje paralelo de este texto que, aunque coincide en todos los puntos principales con nuestro relato difiere mucho en los detalles, omitiendo algunos elementos importantes para el relato, informando por otro lado otros que no fueron mencionados por nuestro relato, como por ejemplo la petición de Salomón para que se le envíe un pintor tirio. Se puede observar que ambos relatos se componen de extractos de una fuente común muy detallada en la cual el material histórico es presentado de manera autónoma y libre, conforme al plan individual que persiguió cada uno de los autores. Para mayor detalle de la relación recíproca de los dos relatos *vid. Keil, Apologetische Versuche über die Bücher der Chronik*, pp. 216ss.

Versículos 15-26. Pacto de Salomón con Hiram de Tiro

Cuando el rey Hiram de Tiro supo que Salomón había sido proclamado rey envió a sus siervos, *i.e.* a un grupo de representantes, a Salomón para, como lo afirma correctamente el sirio, felicitarlo por su entronización, debido a que siempre había sido amigo de David. כָּל־הַיָּמִים, *i.e.* durante todo el tiempo en los que ambos (David y Hiram) fueron reyes. En cuanto a Hiram y el tiempo de su reinado, *vid.* el comentario de 2 Sam. 5:11. Esto no fue mencionado por el cronista porque le pareció sin importancia para la construcción del templo.

Vers. 16-20. Entonces Salomón informó a Hiram de su intención por medio de una delegación, *i.e.* llevar a cabo la construcción del templo que su padre había querido hacer, y pedirle madera del Líbano para la construcción. Las palabras «*tú sabes que mi padre David no podía construir etc.*». no sólo aclara que David había pensado por mucho tiempo construir el templo sino también que lo había discutido y preparado con Hiram, lo cual coincide con 1 Crón. 22:4. לְשֵׁם יהוה al nombre de Yahvé. Esta expresión se basa en Deut. 12:5 y 11: «el lugar que el Señor escogerá para su nombre o que su nombre viva en el». El nombre de Yahvé es la manifestación del Ser divino en una señal visible como arras verdaderas de su presencia, *vid.* el comentario de Deut. 12:5 y no sólo *numen Jovae quatenus ab hominibus cognoscitur, colitur, celebratur* [que el nombre de Yahvé sea conocido, adorado, celebrado por los hombres] (*Winer*, *Thenius*). Por eso alternan en 2 Sam. 7 las palabras בָּנָה לִי בַיִת [me construyó una casa] vers. 5 y 7 con בָּנָה בַיִת לִשְׁמִי [construyó una casa por/para Salomón] ver. 13. En cuanto al motivo por el cual David no pudo construir el templo: «*por la guerra con la que me rodearon*», *vid.* el comentario de 2 Sam. 7:9ss. En cuanto a la construcción del סָבַב con doble acusativo, cf. el pasaje similar en Sal. 109:3 por el cual se confirma la traducción de manera que no es necesario suponer que מִלְחָמָה [guerra] se refiera a enemigos (*Ew.*, §317b).

Ver. 18. «*Mas ahora Yahvé mi Dios me ha dado paz por todas partes*» como no la había tenido David (cf. 2 Sam. 7:1); «*no hay adversario ni calamidad*» Esto no contradice a 11:14 por cuanto la acción de Hadad es llevada a cabo más adelante, «*y ninguna calamidad*», como la rebeldía de Absalón y Seba, la peste después del censo y cosas similares.

Ver. 19. «*He aquí pienso edificar*». אֲמַר con infinitivo como en Ex. 2:14 y 2 Sam. 21:16. «*Como Yahvé habló a David*», especialmente 2 Sam. 7:12 y 13.

---

15. Por más que se presente aquí la fama de la sabiduría de Salomón ésta fue rebasada en los años siguientes. *Josefo* adornó las noticias bíblicas en sus Ant. VIII, 2, 5. No sólo le hace componer mil cinco βιβλία περὶ ᾠδῶν καὶ μελῶν y trescientos βίβλους παραβολῶν καὶ εἰκόνων sino también libros de magia con contenido muy valioso. Cf. los extractos de *Eupolemo* en *Eusebio*, *Praeparatio Evangelica* IV, 31ss., los restos de obras apócrifas de Salomón en *Fabricii*, *Cod. Apocr. VT* I, pp. 914ss. y 1014ss., la compilación de sagas talmúdicas en *Othonis*, *Lex. rabb. Philol.*, pp. 668s. y *G. Weil*, *biblische Legenden der Muselmänner*, pp. 225-270. Según el Corán (Sura 27:7ss.) Salomón no sólo entendió los idiomas de los hombres y los demonios sino también el de las aves y de las hormigas. La literatura turca tiene un «libro de Salomón» (Suleimanname) de setenta tomos del cual *v. Hammer* (*Rosen*, I, pp. 147ss.) presenta algunos extractos.

Ver. 20. «*Ahora, pues, ordena que me corten cedros del Líbano*». En la respuesta del ver. 22 se puede deducir que Salomón también había pedido cipreses y según el texto paralelo 2 Crón. 2:6ss. También un pintor con experiencia, lo cual fue olvidado aqui, de manera que se menciona posteriormente en 7:13s. que Hiram lo había enviado. Este pedido muestra que el sector en el que crecían los cedros que habían de servir para la construcción pertenecía al reino de Hirma. El famoso bosque de cedros queda a dos días de viaje al norte de Beirut, frente al monte más alto al norte de la cordillera, cerca del pueblo *Bsherre* al norte de la carretera que lleva de Baalbek y no muy lejos del monasterio *Kanobin*, la sede del patriarca de los maronitas, aunque *Seetzen*, los misioneros americanos y el prof. *Ehrenberg* encontraron otros cedros y bosques de cedro en el Líbano norte, cf. *Robinson, Pal.* III, pp. 723s. y *Neue biblische Forschungen*, pp. 766ss. La frontera de Canaán no alcanzó hasta la frontera norte de Canaán, *vid.* el comentario de Num. 34:8s. «*Mis siervos estarán con tus siervos*», *i.e.* les ayudarán con la tala, *vid.* el comentario de los vers. 28s. «*Y te daré salarios para tus siervos conforme a todo lo que tú digas*», *vid.* el comentario de los vers. 25s. «*porque tú sabes que no hay nadie entre nosotros que sepa labrar madera como los sidonios*». Esto se refiere al conocimiento de los mejores árboles, el tiempo correcto de la tala y del tratamiento de la madera (*Thenius*). *Sidonios* se refiere en general a los filisteos, debido a que Sidón anteriormente era más poderosa que Tiro y el sector en el que crecían los cedros pertenecían al sector de Sidón. Los habitantes de Sidón siempre habían sido conocidos por ser buenos en las construcciones de edificios y en las ciencias mecánicas, cf. *Robinson, Pal.* III, p. 700; *Movers, Phönizier* II,1, pp. 86ss.

Hiram se alegró mucho acerca de esta noticia de Salomón y alabó a Yahvé por haber dado a David un hijo tan sabio por heredero.

Ver. 21. El rey de Tiro también quería tener buenas relaciones diplomáticas por cuanto la tierra de Israel era un almacén de trigo para los fenicios y la amistad con este vecino parecía venir a bien a los intereses mercantiles fenicios. La alabanza a Yahvé no significa automáticamente el reconocimiento pleno de Yahvé como único Dios verdadero sino tan sólo que Hiram lo aceptaba al lado de sus dioses. En 2 Crón. 2:11 Hiram expresa una alabanza aun mayor donde denomina a Yahvé creador del cielo y de la tierra lo cual se explica en base a la aceptación de las tendencias religiosas de los israelitas por parte de Hiram y no incluye la necesidad de una fe personal en Yahvé.

Vers. 22s. Entonces Hiram envió a Salomón y le confirmó (בִּכְתָב 2 Crón. 2:10) por escrito su pedido[16]. שָׁלַחְתָּ אֵלַי «lo que me has enviado», *i.e.* lo que has solicitado con mensajeros. בְּרוֹשִׁים son cipreses. «*Mis siervos las bajarán desde el Líbano hasta el mar; y haré de ellas balsas para ir por mar hasta el lugar adonde me indiques, y allí haré que las desaten y tú te las llevarás*». Como lugar de arribo el cronista nombra Jafo, Haifa, la ciudad portuaria que está más próxima a Jerusalén, *vid.* el comentario de Jos. 19:46. «*Entonces cumplirás mi deseo dando alimento a mi casa*», *i.e.* alimentos para las necesidades del palacio real. «El pago, mencionado en ver. 20, además era de cumplir». Así lo traduce correctamente *Thenius*. Pero por el contrario, yerra aun más al afirmar que el cronista lo hubiera entendido como refiriéndose al trabajo de los siervos de Hiram que estaban ocupados con la tala de los árboles. No consta palabra alguna en la crónica sino tan sólo la confirmación de Salomón a Hiram: «*Y he aquí, daré a tus siervos, los trabajadores que cortan la madera, veinte mil coros de trigo en grano, y veinte mil coros de cebada, y veinte mil batos de vino, y veinte mil batos de aceite*». Esto falta en nuestro relato en los cuales no se establece el sueldo de los taladores sidonios, acordado en el ver. 20. En cambio en el ver. 25 se informa acerca del pago de la madera que Hiram envió a Salomón. «Salomón daba a Hiram veinte mil coros de trigo como alimento (מַכֹּלֶת, para que comiera, contraído de מַאֲכֹלֶת de אָכַל [comer], cf. *Ew.*, §79b) para su casa (para las necesidades del palacio) y veinte coros de aceite batido; esto daba Salomón a Hiram año tras año, probablemente durante el periodo en el cual recibía la madera o durante el tiempo de las edificaciones de Salomón. Estas informaciones de ambos lados son tan claras que sólo *Jac. Capp., Gramb., Mov., Then.* y *Bertheau* los confundieron a causa prejuicios críticos y trataron de enmendar un pasaje tras otro. Que la cantidad de trigo que Salomón envió a Hiram al palacio fuera igual que la que dio a los taladores sidonios no nos permite intercambiar ambas noticias. Los taladores recibieron además cebada, vino y aceite, *i.e.* no aceite común sino fino aceite de oliva: veinte coros de שֶׁמֶן כָּתִית (aceite batido) el cual era producido por olivas verdes trituradas en morteros y que tenía un color blancuzco así como un mejor sabor que el aceite de oliva común, producido por la presión de olivas maduras, cf. *Celsii, Hierobat* II, p. 349 y *Bähr, Symbolik* I, p. 41ª. Veinte coros producen doscientos Bat, *i.e.* 40,25 hectolitros y según los cálculos de *Thenius* alrededor de diez barriles. Considerando que este aceite era de más fina calidad no se podrá aceptar una diferencia a la cantidad del trigo enviado. Veinte mil coros de trigo equivalen a cuatro mil cuatrocientos litros.

Ver. 26. El comentario: «El Señor dio sabiduría a Salomón» no sólo se refiere al pacto hecho entre Salomón e Hiram con el cual pudo conseguir material y trabajadores adecuados para la construcción de la casa de Dios (*Thenius*) sino a la vez a la sabia organización de las fuerzas de trabajo de sus súbditos para la obra. Este pasaje no sólo cierra el episodio de las negociaciones con Hiram sino que introduce el texto de los siguientes versículos donde se define detalladamente las informaciones acerca de los trabajadores que debían ayudar a los hombres de Hiram en la tala.

Versículos 27-32. Los trabajadores de Israel

Salomón impuso una leva (מַס trabajadores de leva como en 4:6) *a todo Israel, i.e. en todo el pueblo y en todo el territorio de Israel* (*Ew.*) *y la leva fue de treinta mil hombres y los envió al Líbano en relevos de diez mil cada mes. Un mes se quedaban en el Líbano y dos meses en su casa* (para trabajar en el campo). וַיַּעַל de הֶעֱלָה no significa *in tabulas referre* [regresar a las tablas] para lo cual se remite innecesaria-

16. La negociación escrita en sí es probable y no es excluida por nuestro relato. *Josefo* (Ant. VIII, 2, 6, 7) informa de las cartas entre ambos reyes. Pero estas no contienen nada más que lo que encontramos en el relato bíblico, de manera que debemos considerarlas como una manera de negociación entre estos dos reyes que *Josefo* incluyó en el relato aunque éste asegura (VIII, 2, 8) que las ἀντίγραφα [copias] de estas cartas no sólo se encuentran en nuestros libros (ἐν τοῖς ἡμετέροις βιβλίοις), sino también παρὰ Τυρίοις, en Tiro, donde se las puede ver y convencerse del contenido correcto. También Eusebio escribió acerca de estas cartas entre Salomón y el rey de Tiro, citando en la praeparatio evangelica IX, 33 de la obra de Eupolemo. Pero estas cartas no son copias verdaderas de esta correspondencia sino, como lo investigó *Dr. Freudenthal, Hellenistische Studien über Alexander Polihistor,* Breslau 1875, pp. 106ss. sólo son «tratamientos rústicos del relato bíblico como lo presenta el segundo libro de la crónica 2:3s»; el autor intercambió libremente el contenido y la forma del relato bíblico.

mente a 1 Crón. 27:24 sino a *ascendere fecit*, correspondiendo a nuestro «levantar». Los levantó del pueblo para enviarlos al Líbano, cf. 9:25. Estos treinta mil siervos israelitas deben ser diferenciados de los esclavos hechos de los restos de los cananeos, ver. 29 y 9:20. Estos últimos se llaman מַס עבד esclavos de la leva 9:21 como en Jos. 16:10. Que los israelitas no debían trabajar como esclavos de la leva se debe a que sólo trabajaban como tales cuatro meses al año, quedándose ocho meses en casa con lo cual caen fuera del significado de מַס. Porque aunque esta palabra es usada en otros pasajes para designar a los esclavos cananeos, p. ej. Jos. 17:13; Jue. 1:28, 30; 2 Crón. 8:8 en nuestro pasaje se distingue entre מַס עבד y מַס עבד porque en 9:22 se menciona precisamente después de la mención de los esclavos cananitas: «*Mas de los hijos de Israel Salomón no hizo esclavos*» (עֶבֶד). Los treinta mil hombres son israelitas libres que cumplían con los trabajos menos duros de la preparación de la tala junto o bajo las direcciones de los siervos de Hiram, al parecer con paga» (*Thenius*). Acerca de Adoniram *vid.* el comentario de 4:6.

Ver. 29. «*Salomón tenía setenta mil hombres que llevaban las cargas, y ochenta mil canteros en las montañas*». חֹצֵב es interpretado por los antiguos como cantero. Esto es apoyado tanto por el contexto donde en el ver. 31 se habla del trabajo en las canteras, como el idioma hebreo donde de חצב casi siempre se refiere a la extracción de las piedras (Deut. 6:11; Isa. 5:2; Prov. 9:1; 2 R. 12:13). Y sólo se usa en Isa. 10:15 para designar la carpintería. Treinta mil israelitas eran suficientes para la tala y el procesamiento de la madera[17]. Que los 150.000 trabajadores y canteros no estuvieran compuestos sólo por Israel se muestra en que eran diferentes de ellos y no eran llamados israelitas. Esto es confirmado por los pasajes paralelos 9:20s. y 2 Crón. 2:16s.; 8:7-9 donde Salomón venció a los restantes cananeos a realizar estos trabajos.

Ver. 30. «*Además* (לְבַד), *i.e.* sin contar a los oficiales de Salomón que estaban sobre este trabajo (*i.e.* los oficiales que habían sido designados por Salomón para controlar el trabajo) *tres mil trescientos oficiales que estaban al frente de la obra*». Conforme al comentario correcto de *Thenius* שָׂרֵי הַנֹּצָבִים [los que estaban al frente de la obra] no puede significar los principales de los jefes, debido a que no se menciona a los subalternos y el número es demasiado grande para designar a los jefes de trabajo. El נצבים que está sometido al שָׂרֵי en estat. constr. sirve como descripción del sustantivo: *principes qui praefecti erant* (Vatablus), cf. *Ew.*, §287ª. Además se mencionaron al final del relato de todas las edificaciones de Salomón en 9:23 quinientos cincuenta שָׂרֵי הַנֹּצָבִים como oficiales de los capataces del pueblo que realizaban el trabajo. Aquí se distinguen las indicaciones de la crónica donde en 2 Crón. 2:17 el número de los capataces es de 3.600 y en 2 Crón. 8:16 es de 250. Pero por más que supongamos que esta diferencia de números se debiera a una confusión de letras numéricas, ésta suposición es refutada por el hecho de que el número de los capataces en ambos pasajes es el mismo (3.300 + 500 = 3.850 [Reyes] y 3.600 + 250 = 3.850 [Crónicas]). Por eso debemos explicar con J.H. Michaelis que las diferencias se deben a diferentes tipos de organización, partiendo del hecho de que en la crónica los capataces israelitas se dividían en 3.600 cananeos y 250 israelitas mientras que en los libros de los Reyes se les divide en *inferiores et superiores praefecti* capataces superiores e inferiores. Salomón había designado a 3300 capataces inferiores y 550 superiores de los cuales 250 eran israelitas y 300 cananeos. Que los 3.600 habían sido tomados de los cananeos restantes en el territorio de Israel se puede observar en 2 Crón. 2:16s. Asimismo se puede estar seguro de que los números usados en 9:23 y 2 Crón. 8:10 (550 y 250) sólo se refieren a los capataces sobre los trabajadores a pesar de que en ambos pasajes, en 5:30 y 9:23 se usa el mismo término de שָׂרֵי הַנֹּצָבִים. Ahora, si en 9:23 se presenta el número de 550 capataces, *i.e.* 300 más que en el pasaje paralelo de la crónica no puede caber duda alguna que los 300 están incluidos en los 550 que en nuestro pasaje son menos que los de la crónica y que los 3300 de nuestro pasaje no contienen a los capataces de origen cananeo[18].

Ver. 31. «*Entonces el rey dio órdenes, y sacaron grandes piedras, piedras costosas, para echar los cimientos de la casa con piedras labradas*». יְקָרוֹת no significa: piedras pesadas (*Thenius*) porque esta mención sería totalmente inútil, debido a que piedras grandes siempre son pesadas, sino: piedras valiosas, *qui multa pecunia constabant* [que eran caras] (Cler), cf. 10:2 donde se usa esta palabra para designar piedras preciosas. לְיַסֵּד, *i.e.* para echar los cimientos del templo, lo cual no sólo supone los cimientos del edificio en sí sino también la base de todo el areal del templo, aunque, tal como lo describe *Josefo* Ant. VIII, 3, 9; XV, 11:3 y de bello judaico V, 5, 1 las murallas que rodean la explanada del templo no fueron construidas por Salomón sino por diversos constructores a través de los siglos. Más acerca de eso en el comentario de 6:38. אַבְנֵי גָזִית son piedras labradas, según 7:10 de 10 por 8 codos.

El ver. 32 cierra el relato de la negociación de Salomón con Hiram y las preparaciones para la construcción del templo. «*Y los constructores de Salomón, los constructores de Hiram y los giblitas cortaron y prepararon las maderas y las piedras para edificar la casa*». Objeto directo de יִפְסְלוּ [cortaron] no son las piedras labradas sino los árboles preparados (vigas) y piedras mencionadas después de וַיָּכִינוּ [prepararon]. וְהַגִּבְלִים debe ser interpretado explicativamente: *i.e.* los giblitas, la descripción de los constructores es de Hiram. הַגִּבְלִים son los habitantes de la ciudad גְּבַל (Gebal) que es llamada por los griegos Biblos, al norte de Beirut (*vid.* el comentario de Jos. 13:5) que era la más cercana a los bosques de cedro de todas las ciudades fenicias. Los giblitas eran expertos en la construcción de barcos (Ez. 27:9) por lo tanto hábiles constructores, por lo que fueron los mejores de los siervos de Hiram para la organización de los trabajos de madera y de piedra para las edificaciones de Salomón. No cabe duda que necesitaron pocos constructores fenicios, debido a que sólo eran los organizadores lo cual también se

17. El número total de trabajadores es muy alto pero no nos debe preocupar si se considera, exceptuando el comentario de Clericus, que no podemos hacernos un juicio de la cantidad de material pétreo que fue necesario, debido a que no tenemos una descripción detallada del fundamento del templo y no podemos calcular la madera de ciprés y de cedro que fue usada no sólo para la estructura y el acabado del templo sino también para el antepatio y el vestíbulo. Además hay que considerar que no sólo había que extraer y preparar las piedras a talar y preparar los árboles sino que las piedras y vigas tenían que ser transportadas al lugar donde eran embarcadas y transportadas a donde tenían que llegar y que todo esto tenía que ser realizado sin las máquinas modernas sino con mano de obra. Según Plinio, hist. nat. XXXVI, 12 trabajaron 366.000 personas durante veinte años en una pirámide de Egipto. También es probable que Salomón recibiera el material listo para ser usado en la construcción.

18. También *Ew.* (*Gesch.* III, pp. 312s.) asume que entre los 550 (1 R. 9:23) se menciona a capataces oficiales y que en los 3.300 (1 R. 9:23) se incluye a los subordinados y que 300 de los 550 caparaces hubieran sudo tomados de entre los cananeos y sólo 250 (2 Crón. 8:10) eran hebreos a pesar de que considera que el número 3.600 (2 Crón. 2:17) es erróneo. *Bertheau* en cambio fue confundido por la relación de ambos grupos.

puede observar en el gran número de trabajadores que Salomón les había dado[19].

Capítulo 6. La construcción del templo

La descripción de esta construcción empieza con la información del tiempo de la construcción (ver. 1) y sigue con la descripción de la forma y el tamaño del templo (vers. 2-10) a lo cual se añade la promesa divina sucedida durante la construcción (vers. 11-13). El texto sigue con la descripción de las construcciones internas y los adornos del lugar santo (vers. 14-36) para presentar en 7:1-12 la descripción del palacio real que fue diseñado conforme al templo. Después de este pasaje se describen las columnas diseñadas por el artista tirio en metal y los diversos utensilios del atrio del templo (7:13-51)[20]. El texto paralelo se encuentra en 2 Crón. 3 y 4 donde la descripción sucede en otro orden. En la crónica no se distingue entre la edificación exterior y la interior sino después de que se mencione en cap. 3:1-3 el tiempo de la construcción y el tamaño de la misma, se describe a) la sala (ver. 4), b) el lugar santo con sus decoraciones internas (vers. 5-7), c) el Lugar Santísimo, su tamaño y sus decoraciones, los colosales querubines y el velo delante de estos que no es mencionado en nuestro pasaje (vers. 8-14); d) las columnas de bronce en el vestíbulo (vers. 15-17, el altar de holocaustos (cap. 4:1) que no fue mencionado en nuestro pasaje; f) el mar de bronce (2-5), g) pilas para lavar, los candelabros de oro, la mesa del pan de la proposición y la fuente de bronce (6-8); h) los atrios (ver. 9), cerrando el relato con la enumeración de los diversos utensilios del templo (10-22) que son repetidos casi literalmente en 1 R. 7:40-50.

19. Sin mayores motivos *Thenius* objetó la palabra הַגְּבָלִים y la enmendó en καὶ ἔβαλον αὐτούς [los cercaron (con piedras)] de la LXX, palabras que no han sido confirmadas por pasaje alguno y en las palabras de *Josefo* ἁρμοσαντας καὶ συνδήσαντας [y los envió] que parafraseaban y adornaban el texto, interpretándolo como «enmarcación de las piedras». Esto lo hizo bajo la presuposición errada, de que la junta entre las piedras en el muro que rodeaban el templo son únicas en su forma y no vuelven a aparecer en otro lado, como afirma *Robinson*, quien fue el primero en analizar estas uniones. Pero *Robinson* mismo ha encontrado este tipo de uniones en los restos de fundamentos murales en diversas partes del país no sólo en las cercanías de Jerusalén, en *Betania*, sino también en el *Carmelo*, en la cordillera de Judá, en *Hebrón*, *Semúa* (*Estemo*), *Beit Nusib* (*Nezib*), en el monte Tabor y sobre todo en el norte, en las ruinas antiguas de las fortalezas de es *Shukif*, *Hunîn*, *Banias*, *Tiro*, *Djebail* (*Biblos*), *Baalbek*, en la isla *Ruwad* (*el antiguo Aradus*) y en diversos templos en el Líbano (vid *Robinson, Pal*. II, pp. 310, 426, 707; III, pp. 191, 218, 454s., y *Neue biblische Forschungen*, pp. 299s.). Con justa causa *Böttcher* ha desechado (*neue exegetisch kritische Aehrenlese* II, p. 32) esta conjetura por «malargumentada», sólo para poner una peor: que antes de וְהַגְּבָלִים desapareció la palabra הַצֹּרִים (los tirios). Para esto hace constar nada más que la presuposición improbable de que el rey Hiram había enviado a Salomón a todos los habitantes de su reino. También el suplemento τρία ἔτη (tres años, LXX) al final del versículo no permite la suposición de *Thenius* y *Böttcher* de que שָׁלֹשׁ שָׁנִים (tres años) hayan desaparecido del texto. Está claro que la LXX conjeturó su suplemento y dedujo de esto que los cimientos del templo fueron puestos en el cuarto año de Salomón, *i.e.* que las preparaciones se llevaron a cabo durante los primeros años de su reinado.

20. Libros especializados sobre el templo son: *Keil, Der Tempel Salomos, eine archäologische Untersuchung*, Dorp. 1839 y *Carl Chr. W. F. Bähr, Der Salomonische Tempel mit Berücksichtigung seines Verhältnisses zur heil. Architektur überhaupt*, Karlsruhe 1848. En ambos se describen en sus respectivas introducciones las diversas investigaciones y monografías sobre este edificio que ahora sólo tienen interés histórico. Cf. además las diversas descripciones del templo en *Keil, Biblische Archäologie*, §§23ss. con las figuras del edificio del templo y los utensilios principales en las tablas 2 y 3, y las mencionadas investigaciones de *Merz* y *Diestel* junto a las obras maestras de *Melch. de Vogüé* acerca del templo en la p. 134.

Versículos 1-10. La construcción exterior del templo

La construcción del templo, una casa firme y magnífica para Yahvé como morada de su nombre en medio de su pueblo, lo constituyó en una época importante para el Reino de Dios veterotestamentario según la explicación divina por boca del profeta Natán se finalizó el provisorio del pueblo de Israel en el territorio de Canaán debido a que el templo fue una garantía real de la posesión de la heredad recibía por el Señor. La importancia de esta época es aludida por el hecho que el tiempo de la construcción del templo no sólo fue definido según el año de régimen de Salomón sino también conforme a la salida de los israelitas de Egipto. «*Y sucedió que en el año cuatrocientos ochenta después que los hijos de Israel salieron de la tierra de Egipto, en el cuarto año del reinado de Salomón sobre Israel, en el mes de Zif, que es el segundo mes, comenzó él a edificar la casa de Yahvé*». El número 480 en comparación de los 440 años de la LXX y de las diversas afirmaciones de *Josefo* es generalmente reconocido y su congruencia con el cálculo de la duración de los jueces ha sido ya demostrada en el comentario de Jue. 3:7[21]. El mes זִו [Zif], gloria, brillo, probablemente nombrado así por la hermosura de las flores es explicado por el suplemento: «*que es el segundo mes*», por cuanto los meses antes del exilio no tenían nombres propios y recibieron sus nombres después del exilio. El segundo mes obtuvo el nombre de Jjar. El lugar en el que fue edificado el templo es conocido y por eso no se menciona en nuestro relato aunque sí se menciona en el texto paralelo 2 Crón. 3:1, *i.e.* el monte Moría en el cual el Señor se le había aparecido a David durante la peste y donde David había construido un altar de holocausto por orden divina, *vid.* el comentario de 2 Sam. 24:25.

Vers. 2-4. Forma y dimensiones del templo. Las medidas del templo y sus diversas secciones se encuentran todas en las partes iluminadas, *i.e.* visibles del templo. La casa, *i.e.* el edificio principal del templo, era de sesenta codos de largo, veinte codos de ancho y treinta codos de alto y según 2 Crón. 3:3 «según las medidas an-

21. *Thenius* ha argumentado correctamente en contra de la tesis de *Bertheau* repetida por *Böttcher* de que el número 480 sólo se debe a la suma de 12 x 40 años o generaciones de cuarenta años, lo siguiente: En un texto en el que consta el año y el mes del reino de un rey específico el número principal se basará en algo más que en un simple cómputo y seguramente el que calculó estos números habrá calculado especialmente los años de regencia de Salomón a fin de alcanzar la imagen de una información correcta, la habrá redondeado y escrito: en el año 481. Además hay que notar que nuestro pasaje tiene la forma de anales reales y en tiempos tan tempranos se debe haber sabido cuánto tiempo habrá pasado desde el periodo remembrable del pueblo de Israel». Cf. con esto *Ed. Preuss, Die Zeitrechnung der LXX*, pp. 74ss., que ha tratado de demostrar aun más que el cambio de la LX sólo se basa en combinaciones genealógicas. Así también *Ewald, Gesch.* II, p. 524, quien en la p. 519 la salida de Egipto hasta la fundación del templo, sucedida en el cuarto año del reinado de Salomón es correcta «tanto si observamos la fuente de la que obviamente desciende como cuando la comparamos con las demás características de la historia y cronología de los hechos y las demás naciones». Así también lo ve *Hitzig, Gesch. des Volkes Israel*, p. 135.

La prueba de la legitimación de que el año 480 corresponde al año 1012 a.C. (según *Usher*, e.o.) será tratada en la lista cronológica presentada antes del cap. 12. El cálculo difiere entre los diferentes cronólogos entre los años 1060 y 1002 o 986 a.C. *Movers, A. v. Gutschmid*, e.o. han establecido la fecha aun más temprano, partiendo las afirmaciones de *Josefo* tomadas de fuentes tirias acerca de la fundación de Tiro y Cartago, *i.e.* a los años 968 o 967 a.C. *Vid.* la compilación de las diversas hipótesis en *Gust. Rösch*, Art., «Biblische Zeitrechununngen», en *Herzog, Realencyclopaedie* XVIII, pp. 554s. Fechas más tempranas sólo se puede alcanzar con la cronología asiria en caso de que las afirmaciones de *Schrader* fueron correctas.

teriores», *i.e.* según el codo mosaico o santo que según Ez. 40:5; 43:13 era un palmo más largo que el codo común del tiempo del exilio. Según las investigaciones de *Thenius* el codo mosaico era según *Keil*, *Biblische Archäologie*, p. 604 de 214.512 líneas parisinas, *i.e.* 18,5 pulgadas de renania o 48,45 centímetros de largo.

Ver. 3. El vestíbulo delante (עַל פְּנֵי) del Lugar Santo del templo estaba a veinte codos delante de lo ancho de la casa, *i.e.* era igual de ancho que la casa. אֹרֶךְ se llama longitud al lado más largo que iba paralelo al ancho de la casa que nosotros solemos llamar el ancho de la casa. Era diez codos de ancho, *i.e.* de profundo ante la casa. No consta la altura aunque según 2 Crón. 3:4 son ciento veinte codos. Esta información seguramente es equivocada aunque *Ew.* (*Gesch.* III, p. 321) la defiende junto a *Tieglitz* (*Baukunst*, p. 126 y *Beiträge zur Geschichte der Baukunst* I, p. 70), considerándola correcta. Una construcción de tales dimensiones no podía ser llamada אוּלָם vestíbulo sino que debería ser denominada de מִגְדָּל, torre. Pero una torre de ciento veinte codos de alto que estaba delante de un templo que sólo medía treinta codos ofrecería una relación que ni siquiera nuestras iglesias góticas más grandes pueden presentar[22]. Y una construcción semejante no podría caber por razones de estática en un área de diez codos de ancho. Pero no es posible pensar en un incremento de la altura en la crónica, debido a que las demás medidas corresponden a nuestro pasaje aunque la suposición de una corrupción del texto ha sido confirmada por muchos otros ejemplos. El problema está en que no se puede decidir si la altura correcta era de veinte o de treinta codos. Aunque Syr, Arab y LXX (Cod. Alejandrino) ofrecen veinte codos, la falta de mención de la altura en nuestro texto apoya los treinta codos porque es más fácil explicarlo si la altura del vestíbulo es la misma que la del templo. Si en cambio la altura fuese diferente y la condición que la construcción lateral tenía una altura externa de veinte codos, el vestíbulo no habría sido tan diferente si hubiera tenido la misma altura.

Ver. 4. Las ventanas son mencionadas después de la información del templo por la cual éste recibía luz y aire. חַלּוֹנֵי שְׁקֻפִים אֲטֻמִים no significa *fenestrae intus latae, foris angustae* (Cald., Ar., Rab., Lut) ventana con varas firmes delante de esta, sino ventanas con maderas firmes, *i.e.* ventanas que no podían ser abiertas y cerradas como convenía como sucede en las casas normales 2 R. 13:17; Dan. 6:11. שְׁקֻפִים designa las celosías 7:4 y שְׁקֻף marco 7:5). La apertura de las ventanas probablemente era más angosta afuera y más abierta adentro como en los casos de los edificios egipcios porque los muros eran muy fuertes y en este caso estas ventanas cumplían mejor su función de proveer luz y aire y permitían la salida del humo, de manera que la interpretación del caldeo se basaba en la antigua tradición y en la situación, sin usar las mismas palabras. Es bastante discutido dónde habían sido puestas dos ventanas, si lo había hecho sólo en el lado frontal sobre el vestíbulo, en caso de que fuera diez codos más pequeña que el templo o en los lados sobre los muros que a lo sumo eran de veinte codos de largo aunque el Lugar Santísimo (veinte codos de alto) permanecía en la oscuridad absoluta. Creemos que esta última posición es correcta, dado que las objeciones presentadas en su contra se deben a presuposiciones erradas.

22. La relación entre la altura de la torre y la altura de la iglesia en la catedral de Estrasburgo y de Friburgo es de 3 1/4 a 1. Sólo en la catedral de Rouen, en caso de que la hubieran acabado, la relación hubiera sido de 4 a 1. Pero es importante considerar en esas comparaciones que las torres góticas terminan en una punta mientras que en la altura del vestíbulo de Salomón se habría tratado de una torre cilíndrica, la cual crearía enormes problemas.

Vers. 5-8. La construcción de las murallas laterales. «*Junto a la pared de la casa edificó pisos alrededor* (*i.e.* en ambos lados largos) *y en la pared posterior pero no en el lado anterior donde se había construido el vestíbulo*». יָצוּעַ (en el Kerí constantemente יְצִיעַ) significa estrado, usado aquí para describir la construcción baja que daba al lugar. La palabra es un gen. comm. pero fue construido de tal manera que el masculino tiene el significado colectivo de la construcción general de tres pisos, el femenino (ver. 6) en cambio se refiere a los diversos pisos del edificio vecino. Acerca de esta diferencia entre la masa y la unidad con el genitivo masculino y femenino que no suele ocurrir a menudo en hebreo mientras en árabe ocurre constantemente y que por lo general aparece un femenino como p. ej. אֳנִי flota y אֳנִיָּה nave, cf. *Ew.*, *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, §§175d y 176ª, *Gramm. crit. ling. arab.* I, §295. אֶת־קִירוֹת en las paredes, *i.e.* conectadas a las paredes, como definición detallada de עַל קִיר. צְלָעוֹת significa aquí y en Ez. 41:6ss. las cámaras laterales o pisos laterales de צֶלַע, inclinarse a un lado y por eso: cojear, *i.e.* inclinarse constantemente a un lado. Esto conlleva el significado de צֵלָע de lado, segmento o pared lateral, p. ej. del arca del pacto, Ex. 25:12 y 14; de la morada Ex. 26:20; 26, e.o. del altar Ex. 27:7; 30:4, ladera de una montaña 2 Sam. 16:10s.; lado del cuerpo humano, *i.e.* costilla Gen. 2:24c. Los lados de la puerta ver. 34 de nuestro capítulo. Usado para edificios, los segmentos laterales que se conectan al edificio principal. Finalmente también se usa el término para definir un lado fuerte de una viga 6:15s. El significado de viga o maderos y por lo tanto nervadura carece de base.

Ver. 6. «*El piso inferior tenía cinco codos de ancho, y el del medio tenía seis codos de ancho, y el tercero tenía siete codos de ancho; porque por fuera hizo rebajos en la pared de la casa por todo alrededor para no empotrar las vigas en las paredes de la casa*». El sentido es el siguiente: en el muro del templo había cornisas en los lugares donde eran puestas las vigas de transporte de los diversos pisos laterales del templo. Estas cornisas eran llamadas מִגְרָעוֹת, rebajos o reducciones en la pared. Se puede suponer que había cuatro de estas, tres para las bases inferiores y del piso y una para el techo del piso lateral. Queda abierto si estas cornisas sólo estaban en la muralla del templo o si también habían sido puestas en el muro exterior del edificio lateral, de manera que, correspondiendo a la simetría, cada una de las dos paredes hubiera sido reducida por medio lado; la primera es más probable. De acuerdo a esto el muro del templo medía en cada base un codo menos. Si en el punto más alto medía dos codos abajo debía haber tenido un grosor de seis codos. Esta anchura corresponde a los restos de las construcciones antiguas, cuyos muros tenían una anchura colosal, y el tamaño de las piedras labradas, descritas en 7:10, corresponde a los restos encontrados de este muro. בְּקִירוֹת־הַבָּיִת Para no agarrar en las paredes, *i.e.* para que no se pudiera socavar las paredes.

Ver. 7 contiene una oración circunstancial que explica el ver. 6: «*La casa, mientras se edificaba, se construía de piedras preparadas en la cantera; y no se oyó ni martillo ni hacha ni ningún instrumento de hierro en la casa mientras la construían*». מְסֻע אֶבֶן שְׁלֵמָה (cf. acerca de la construcción gramatical *Friedr. W. M. Philippi*, *Wesen und Ursprung des Status constructus im Hebräischen*, 1871, p. 8) no significa «piedras sin labrar», tal como Dios las hizo crecer, de manera que no había necesidad de labrarlas (Teodoreto). Porque aunque אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת Deut. 27:6, cf. con Ex. 20:25 se refiere a piedras vírgenes, *i.e.* sin labrar, este significado es omitido por el contexto (cf. 5:32). שָׁלֵם significa aquí labrado, piedras que fueron labradas en la cantera y preparadas de tal manera que no fue necesario usar herramientas de hierro para la construcción de los muros. גַּרְזֶן, hacha, se refiere aquí al hacha que es usado por los picapedreros.

En el ver. 8 se continúa con la descripción de la construcción de la cámara lateral. «*La entrada* (פֶּתַח) *a la cámara lateral inferior estaba al lado derecho de la casa; y se subía por una escalera de caracol al piso del medio, y del medio al tercero*». Ésa es la traducción del texto masorético aunque el uso de הַתִּיכְנָה, refiriéndose a la cámara del parterre así como al piso del medio, cae en cuenta y surge la sospecha de que el primer הַתִּיכְנָה es un error ortográfico de הַתַּחְתֹּנָה [inferior] que es presentado por la LXX y el caldeo. En este caso el הַצֶּלַע [tabla] no sería la cámara lateral sino, en un cierto sentido colectivo, el piso completo lateral, como en Ez. 41:5. 9. 11. El hecho que esta puerta había sido puesta por afuera, *i.e.* en el muro exterior de la construcción lateral y que no conducía «fuera del lugar santo» a las cámaras laterales no necesitaría de comentario alguno si *Böttcher*, *Proben alttestamentlichen Schrifterklärung*, p. 339 y *Schnaase, Geschichte der bildenden Künste*, tomo 1 no la hubieran combinado con la noción incongruente con la honra del santuario[23]. Sigue siendo cuestionable si estaba en la mitad del lado derecho o si estaba adelante, sobre el vestíbulo. En caso de que el texto masorético sea correcto la primera suposición sería segura. Pero si se lee הַתַּחְתֹּנָה entonces el texto no ofrece argumentación a favor. La escalera de caracol no estaba en el muro exterior porque éste no era lo suficientemente grueso y el texto indica claramente que iba de la parte baja a la primera y después a la segunda y por lo tanto se encontraba en el interior del edificio.

En los vers. 9 y 10 se cierran el relato de la forma externa del templo. «*Edificó, pues, la casa y la terminó; y cubrió la casa con vigas y tablas de cedro*». וַיְכַסֵּן no se refiere al acabado interno del templo porque éste se relata en el pasaje siguiente a partir del ver. 15 sino que se trata del techo. כָּסָה significa esconder (Deut. 33:21) y cubrir, en los demás pasajes, también en Hag. 1:4 y Jer. 22:14 aparece כָּסוּן y casi siempre es mal traducido con revestir. Como verbo de la vestimenta va acompañado de un acusativo. גְּבִים no significa maderas sino vigas, pero no «una bóveda en forma de arco» que *Thenius* trata de conseguir, enmendando el גְּבִים en גַּבִּים [*lit.* vigas cortadas] porque vigas cortadas en forma de arco habrían sido demasiado débiles. Tampoco se podía pensar en cabios porque los techos de los edificios orientales son planos. שְׁדֵרוֹת בָּאֲרָזִים, líneas de cedro que eran ubicadas entre las vigas. Este techo de cedro era cubierto con solado para proteger el techo y el edificio contra la lluvia y se puso en los lados un pretil (Deut. 22:8) como en las casas particulares.

Ver. 10. «*Y edificó pisos junto a toda la casa* (*i.e.* alrededor del templo con escepción del lado frontal, *vid.* ver. 5), *cada uno de cinco codos de alto*», *i.e.* la altura de cada piso, debido a que por causa de una brevilocuencia el sufijo de קוֹמָתוֹ se refirió a הַיָּצוּעַ aunque esto se refiere como en el ver. 5 al edificio lateral de tres pisos. La altura mencionada también se refiere a la construcción interna. Conforme a esto el área del edificio lateral era de 3 x 5 codos en el interior, incluyendo los techos intermedios y el techo general, lo cual permite una altura externa de dieciocho a veinte codos, de manera que el templo con sus treinta codos interiores o treinta y dos codos exteriores sobresalía sobre el edificio lateral de doce a catorce codos y en los muros laterales había suficiente espacio para las ventanas. וַיֶּאֱחֹז וגו «*y el edificio lateral estaba asegurado al edificio con vigas de cedro*». El sentido es el siguiente: por las vigas de cedro de los diversos pisos que descansaban sobre las cornisas del muro del templo el edificio estaba firmemente unido con él sin interferir con el santuario. Esto parece ser la única posibilidad de interpretar estas palabras, interpretadas de diversas formas y que pueden ser explicadas correctamente. El sentido de la traducción de *Thenius* es: unió (cada uno de los pisos del edificio) con el templo con cedros, *i.e.* con las vigas de cedros que formaban los techos intermedios y el techo final de los tres pisos. Esto contradice a la gramática por cuanto en וַיֶּאֱחֹז falta el sufijo y אָחַז jamás tiene la connotación אֵת [con]. Las demás interpretaciones no combinan con el sentido. וַיֶּאֱחֹז no significa: cubrió la casa (Cald., Vulg., Lut.) a lo cual hay que añadir que el techo de la casa es mencionado en el ver. 9 y no hay rastro alguno de una cubierta o de una recubierta exterior con madera de cedro.

Según esto el edificio completo tenía una longitud de noventa y tres codos y una anchura de cuarenta y ocho codos si se asume que el muro del templo era de seis codos y el muro externo del edificio lateral y del muro del vestíbulo era de tres codos. La altura del templo fue de treinta y dos codos en el exterior y de dieciocho a veinte codos en el edificio lateral, sin la base sobre la que descansaba el edificio que no es mencionado pero que en todo caso no habrá faltado[24]. El número de las cámaras en el edificio lateral no se nos da pero puede ser asumido en treinta por piso en caso de que su longitud se corresponde con la anchura de la planta baja. Estas cámaras también tenían ventanas aunque el relato no dice nada acerca de ello pero cada uno tenía una pequeña ventana por la que entraba la luz necesaria. Sólo podemos asumir el número de las ventanas. No se va a poder asumir más que seis en cada lado y en el lado posterior no había ni uno.

Vers. 11-13. La promesa divina durante la construcción del templo. No se menciona la forma como la promesa le fue dada a Salomón. El וַיְהִי דְּבַר יהוה indica una mediación profética. Con esto coincide 9:2, según lo cual Yahvé se había revelado dos veces a Salomón.

Ver. 12. הַבַּיִת וגו está en posición absoluta: En cuanto a la casa que estás construyendo (בֹּנֶה participio), si tú andas en mis estatutos... yo cumpliré mi palabra contigo la cual hablé a David tu padre. Esto se refiere a la promesa de 2 Sam. 7:12ss. de la confirmación eterna de su reino. Dios quiere cumplirla a Salomón si permanece en los mandamientos del Señor, tal como se lo había sugerido su padre al entregarle el trono (2:3). La promesa del ver. 13 «*habitaré en medio de los hijos de Israel*», no contiene una segunda promesa que habría que añadir a la de 2 Sam. 7:12ss. sino tan sólo una aplicación a la construcción del templo. La confirmación eterna del trono de David incluyó el habitar de Dios entre su pueblo y se basa en ello. Este habitar de Dios debía recibir una nueva determinación con el templo; éste debía ser una garantía de que el Señor quería mantener su gracia del pacto

23. Asimismo la suposición de *Thenius*, de que esta construcción probablemente tenía una puerta interior que la conectaba con el templo no coincide con el decoro del lugar santo. Esto no se puede deducir en base a Ez. 41:5.

24. En cambio *Thenius* ha calculado que la longitud del edificio completo medía cien codos y su anchura cincuenta y dos porque partió de la presuposición falsa de que la imagen del templo de Ezequiel era una copia del templo de Salomón. Por eso calcula que el grosor del muro del templo en el lado anterior y en los lados es de seis codos y el muro posterior es de siete codos. Además no sólo, contradiciendo el texto del ver. 5, calculó la longitud de la casa (que formaba el Lugar Santo y el Lugar Santísimo) en sesenta codos y la longitud interior de sesenta y dos codos sino que también, contradiciendo el ver. 16, donde se menciona que el Lugar Santo y el Lugar Santísimo estaban separados por maderos de cedro, existía un muro de dos codos de ancho entre el Lugar Santo y el Lugar Santísimo conforme a Ez. 41:3. Finalmente afirma que el muro posterior del templo era un codo más ancho que los demás lados para alcanzar el número redondo de cien codos.

y su presencia de gracia a su pueblo. Conforme a esto sucede la promesa: «*y no abandonaré a mi pueblo Israel*», una confirmación de la palabra dada por Yahvé a David aunque esta se ciñe más a Lev. 26:11, donde la mayor bendición del cumplimiento de los mandamientos divinos es resumido en la promesa «*Además, haré mi morada en medio de vosotros, y mi alma no os aborrecerá*» (Lev. 26:11).

Versículos 14-35. La construcción interior del templo

Vers. 14-22. *El revestimiento interior del templo y la separación en Lugar Santo y Lugar Santísimo*. El ver. 14 sirve para retomar el hilo de la descripción del templo cortado por la promesa divina.

Ver. 15. «*Luego construyó las paredes de la casa por dentro con tablas de cedro; desde el suelo de la casa hasta el techo recubrió las paredes interiores de madera; recubrió también el piso de la casa con tablas de ciprés*». Aquí cae en cuenta el término קִירוֹת הַסִּפּוֹן [paredes del techo] y es muy probable que קִירוֹת sea un error ortográfico por קוֹרוֹת (*Thenius*). El interior de la casa completa fue revestido de madera, de manera que no se pudo ver nada del muro de piedra (ver. 18). En cambio el texto bíblico no sabe nada de un revestimiento de madera, tampoco de los muros exteriores como afirman algunos.

Vers. 16s. «Y edificó אֶת־עֶשְׂרִים אַמָּה los veinte codos (*i.e.* la cámara de veinte codos), del lado posterior de la casa con tablas de cedro desde el suelo hasta las paredes del techo (עַד־הַקִּירוֹת debe interpretarse como עַד קִירוֹת הַסִּפּוֹן [hasta el techo] en ver. 15) y le edificó (a la casa, לוֹ [a él] se refiere a הַבַּיִת [casa] al santuario interior) el Lugar Santísimo. דְּבִיר [lugar] es definido por la aposición קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים y se refiere al Lugar Santísimo. Su semántica y así su verdadero significado ha sido cuestionado. Aquila y Símaco lo interpretan con χρηματιστήριον, Jerónimo λαλητήριον la Vulgata con oraculum y lo adscriben a דָּבַר [hablar], así todavía *Hengstenberg*, comentario de Sal. 28:2: דְּבִיר, *lit*. lo dicho, el lugar donde algo es dicho. Los comentaristas modernos siguen el proceso de *Chr. B. Mich*. y *J. Simonis* según el árabe: lugar posterior lo cual corresponde a su contrapunto הֵיכָל לִפְנֵי santuario anterior (ver. 17). Las palabras del texto no se refieren a un muro que medía veinte codos de alto delante del Lugar Santísimo sino de las cuatro paredes del Lugar Santísimo, omitiéndose la pared que separaba el Lugar Santísimo del Lugar Santo. Estas palabras también significan que la parte posterior de la casa estaba separada para el Lugar Santísimo a lo largo de veinte codos aunque la pared de separación llenaba la altura completa de la casa (treinta codos) y alcanzaba del piso al techo. Conforme a esto sobraron cuarenta codos de la casa para el הֵיכָל לִפְנֵי (el palacio anterior), *i.e.* el Lugar Santo del templo (ver. 17). לִפְנֵי anterior de לִפְנֵי, cf. *Ew*., §164[a].

En el ver. 18 se introduce la información de la decoración interna de ambas cámaras con una oración circunstancial y en los vers. 19ss. se prosigue con la descripción de la decoración del Lugar Santísimo. «*Y por dentro la casa estaba revestida de cedro tallado en forma de calabazas y flores; todo era cedro, no se veía la piedra*». מִקְלַעַת es aposición de אֶרֶז, indicando los detalles de los adornos hechos de madera de cedro. מִקְלַעַת significa escultura, trabajo especializado pero no «la forma del relieve en las que las figuras no se levantan sobre el área trabajada sino que se distinguen de estos porque sus límites son pronunciados y son redondeadas conforme a estas» (*Thenius*). A pesar de que פִּתּוּחֵי מִקְלָעוֹת (ver. 29) parece apoyar esto, las «imágenes talladas en las paredes» no coincide con los utensilios de bronce (7:31) que también son llamados מִקְלָעוֹת. פְּקָעִים son figuras parecidas a los פַּקָּעֹת [calabazas silvestres] (2 R. 4:39), *i.e.* decoraciones oviformes, probablemente en una alineación directa en las paredes, similar a los óvalos en la arquitectura europea. פִּטּוּרֵי צִצִּים son los capullos abiertos y no: guirnaldas hechas de flores (*Thenius*) porque este significado no puede ser combinado con פָּטַר en el significado de soltar, liberar: «flores liberadas = guirnaldas», ¡Qué terminología más absurda! La objeción de que según Num. 17:23 capullos abiertos o cerrados no hubieran sido צִצִּים sino פְּרָחִים se basa en una interpretación errada del texto mencionado.

Ver. 19. «*Entonces preparó por dentro el santuario interior, al fondo de la casa, para colocar allí el arca del pacto de Yahvé*». תֵּתֵן [colocar] se usa como en 17:14 y no es el futuro (*ut reponeres*) sino el infinito תֵּת con sílaba תֵּן repetida, *vid. Ew*., §238c.

Ver. 20. «*Y el santuario interior tenía veinte codos de largo, veinte codos de ancho y veinte codos de alto*». Consideramos con Kimchi que el לִפְנִי, distintamente traducido, es un estat. constr. del sustantivo לִפְנִים con el significado de «interior», contrario a לְחִיצוֹן (ver. 29). «*Y lo revistió de oro puro*». זָהָב סָגוּר (= סְגוֹר Job 28:15) sin duda alguna designa el oro puro a pesar de que el origen de este significado no es claro: viene de סָגַר, cerrar, *i.e.* material cerrado y por lo tanto oro cuidadosamente guardado, en analogía a כֶּתֶם o con el significado de sacar, elegir, oro elegido y fino o quizás oro refinado (*Fürst, Delitzsch*, comentario de Job 28:15).

Conforme a esto, el Lugar Santísimo tenía tanto en el templo como en el santuario la forma de un cubo perfecto, sólo que en una escala mayor. Debido a que la altura interior de la casa, *i.e.* del interior de la casa del templo, cuya parte posterior formaba el Lugar Santísimo, era de treinta codos de alto, hubo en el espacio situado sobre el Lugar Santísimo y debajo del techo del templo un sector de unos diez codos de alto para las cámaras superiores mencionadas por 2 Crón. 3:9 de cuya forma y función no consta información alguna en nuestros textos[25]. «Y recubrió el altar de cedro» la mención del altar en este pasaje cae en cuenta que el versículo trata acerca del Lugar Santísimo y aun más el término הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לַדְּבִיר «El altar que pertenecía al Debir» (ver. 22) debido a que en el Lugar Santo no existía altar alguno. Las enmendaciones propuestas por *Thenius* y *Böttcher* no ayudan a eliminar lo extraño de estas palabras porque sus cambios textuales son demasiado complicados para parecer verdaderos. La mención del altar en estos dos versículos se deben a las informaciones del Pentateuco acerca de la posición del altar de incienso Ex. 30:6: «*Pondrás el altar delante del velo que está junto al arca del testimonio, delante del propiciatorio que está sobre el arca del testimonio, donde yo me encontraré contigo*» y Ex. 40:5 «*delante del arca del testimonio*» por cuanto este altar, a pesar de que según 40:26 estaba ante la cortina interior, *i.e.* que se encuentra en el Lugar Santo debía ser puesto en relación más estrecha con el Lugar Santísimo que los demás utensilios del Lugar Santo. Cae en cuenta o más bien parece ser inexplicable sólo וַיְצַף (cubrió el altar con cedros), debido a que el sentido sólo podía ser: elaboró un altar de cedros. Probablemente וַיְצַף es un error ortográfico de וַיַּעַשׂ [e hizo] y

25. Pero este espacio no presupone, como afirma *Thenius*, que la pared separante (ver. 16) no era una simple pared de cedros, sino un muro de dos codos. La aparente dificultad de la pared de cedros de treinta codos de alto no es tan grande como para producir algún tipo de suposiciones textuales. No se puede observar por qué hubiera podido ser sujetada sin interferir el muro del templo. Así como el revestimiento de madera tenia que ser clavado en el muro sin que se hiriera la pared, también podía suceder esto con las vigas de cedros o con los maderos de la pared intermedia.

se debe a que la oración siguiente y la anterior empiezan con וַיְצַפֵּהוּ y וַיְצַף[26].

Ver. 21. El revestimiento con oro del Lugar Santísimo en el ver. 21 sigue al revestimiento del Lugar Santo y la mención del altar de incienso situado directamente delante: «*Salomón revistió el interior de la casa de oro puro*» al contrario de lo que afirmamos en tiempos anteriores הַבַּיִת מִפְּנִימָה no puede ser la pared intermedia entre el Lugar Santo y el Lugar Santísimo. Las siguientes palabras וַיַּעֲבֵר וגו son de difícil significado. Si se traduce: «*Puso cadenas de oro a lo largo del frente del santuario interior, y lo revistió de oro*» sólo se podía pensar en un ornamento hecho de cadenas de oro que se encontraba en la pared ante el sector posterior sobre las alas portales. Pero esto es descrito de una manera muy complicada. Por eso se deberá considerar עִבַּר con *Gesenius*, *de Wette* y muchos intérpretes del uso idiomático caldeo en el significado de cerrar con cerrojo: «*cerró con las cadenas de oro delante de la cámara posterior*», lo que nos lleva a considerar con *Merz* y otros que las puertas del Lugar Santísimo estaban cerradas y puesto cerrojo con cadenas de oro, excepto en el día de la reconciliación que estaban sujetadas en la pared a lo ancho de la puerta[27]. En cambio *Bähr* (*ad hoc loco*) cree que la construcción de las cadenas es un elemento inmóvil sino fija en la pared que sostenía la pared hecha por cedros, similar al cerrojo en el santuario Ex. 26:26. *Bähr* asume que el siguiente וַיְצַפֵּהוּ זָהָב «y recubrió de oro» se refiera al Debir que también estaba recubierto desde afuera, *i.e.* hacia el Lugar Santo con oro.

En el ver. 22 se repite lo dicho, resumiendo y cerrando la descripción del objeto. כָּל־הַבַּיִת es el Lugar Santo y el Lugar Santísimo pero no el vestíbulo dado que es separado del templo. כָּל־הַמִּזְבֵּחַ, el altar completo y no sólo parte de éste.

Versículos 23-28. Las grandes figuras de querubines en el Lugar Santo

«*También en el santuario interior hizo dos querubines de madera de olivo, cada uno de diez codos de alto*», *i.e.* madera de oleastro. Conforme a 2 Crón. 3:10 considerado muy resistente y duradero. Conforme a 2 Crón. 3:10 צַעֲצָעִים מַעֲשֵׂה, *opus statuarium* (Vulgata) es un estilo especial de escultura que no puede ser definido detalladamente, debido a que el significado de צוּעַ no es seguro. «*Cada uno era de diez codos de alto*». Las figuras tenían forma humana, similar a la de los querubines en el arca del pacto, y estaban parados sobre sus pies (2 Crón. 3:13) con alas de cinco codos de largo, de manera que el ala de uno alcanzaba el otro lado de la pared, o sea que cuatro alas expandidas llenaban totalmente el ancho del Lugar Santo (de veinte codos). Ambos querubines se encontraban a diez codos el uno del otro. Las alas habían sido unidas al cuerpo a la altura de los hombros de manera que su longitud no tuvo grandes repercusiones para el cálculo. Las figuras estaban revestidas de oro. El arca del pacto fue colocada entre estos querubines, debajo de sus alas. Así como ambos querubines que estaban sobre el arca del pacto tenían la misma forma, éstos tenían el mismo significado que aquéllos y servían sólo para el refuerzo de la noción contenida en los querubines que fue descrita en *Keil*, *Handbuch der Biblischen Archäologie*, pp. 92-99. Sus caras no miraban hacia el arca como en el caso de los otros dos del arca sino que según 2 Crón. 3:13 לַבַּיִת hacia la casa, *i.e.* hacia el Lugar Santo conforme al despliegue de sus alas hacia los lados del Lugar Santo.

Versículos 29-35. Las decoraciones, los pisos y las puertas

Todas las paredes de la casa (del lugar Lugar Santo y el Lugar Santísimo) alrededor (מִסָּב, adv.) tenían trabajos tallados con querubines, palmeras y flores desde adentro hacia afuera (*i.e.* en el Lugar Santo como en el Lugar Santo). וְלִ — מִן = ִמִן — אֶל y לִפְנִים [interior] como en el ver. 20. Con esto se completa la descripción de la forma del revestimiento de madera. Además de los bastones en forma de huevo y las flores (ver. 18) se encontraban querubines y palmeras en las puertas de madera. No se menciona nada acerca de la repartición de estas figuras. Pero la comparación con Ez. 41:18 nos muestra que las palmeras se alternaban con los querubines y palmeras en las puertas de madera. No se menciona nada acerca de la repartición de estas figuras. Pero la comparación con Ez. 41:18 nos muestra que las palmeras se alternaban con los querubines, de manera que siempre había un querubín entre dos palmeras. Los dibujos en forma de granadas silvestres y las flores posiblemente formaban la base superior e inferior de las filas de palmeras y querubines, de manera que las flores colgaban encima de las palmeras y los querubines en forma de guirnaldas y las filas de granadas silvestres limitaban las filas en su lado superior e interior. Se discute si en las paredes se había puesto una, dos o tres filas de palmeras y querubines. La segunda y la tercera presunción es más probable que la primera, debido a que las paredes de los templos egipcios a menudo mostraban tres o cuatro filas de relieves mitológicos, cf. *Keil*, *Schrift über den Tempel*, pp. 70ss.

Ver. 30. «*Revistió de oro el piso de la casa, el santuario interior y el exterior*».

Ver. 31. «*Y para la entrada del santuario interior hizo puertas de madera de olivo, el dintel y postes pentagonales*» (cf. *Ew.*, §284aβ), de madera de olivo que según 7:50 se movían en goznes de oro. הָאֵיל וגו «La entrada de las puertas eran 1/5 (מְזוּזוֹת es una aposición explicativa y está subordinada a הָאֵיל, cf. *Ew.*, §290[a]). Estas palabras indescifrables (cf. *Ges.* en *thes.*, pp. 43s.) sólo pueden significar los siguiente: el dintel y los postes de las puertas correspondían a 1/5 del muro[28]. Conforme a esto la entrada tenía

---

26. Aunque la LXX ofrece καὶ εποίησε θυσιαστήριον [e hizo el Lugar Santísimo] pero esta traducción no puede valer como autoridad crítica porque en ella no sólo se omite אֶרֶז [cedro] sino también el ver. 21 hasta לִפְנֵי הַדְּבִיר [delante del vestíbulo] porque el traductor no entendió el texto.

27. La conjetura de *Thenius* de que אֶת־הַפָּרֹכֶת haya sido omitida y debía ser restituida: «llevó el velo con cadenas de oro» es considerada con justa razón por *Merz* como «absolutamente improcedente», debido a que ninguna de las antiguas traducciones ofrece el texto omitido y la alusión de *Thenius* a R. (*i.e.* LXX, según el Cod. Vat.) 6:36, «donde se afirma que τὸ καταπέτασμα [el velo] fue omitido» debe basarse en un error, debido a que en aquel verso consta ᾠκοδόμησε τὸ καταπέτασμα τῆς αὐλη-ς αἰλάμυερτε τοῦ ναοῦ, refiriéndose a la construcción (¿?) del velo del vestíbulo del templo. Además las cadenas hubieran dificultado el correr del velo. A pesar de que según 2 Crón. 3:14 existía un velo ante el Lugar Santo pero debido a que éste es mencionado más adelante en la crónica, también en nuestro pasaje no pertenecería a este lugar sino que recién es mencionado en o después de la mención de Lugar Santo en vers. 31 y 32.

28. *Böttcher* y *Thenius* dejaron de afirmar que la entrada era conformada por dinteles y postes de 1/5 de fuerza y se unieron a la interpretación rabínica que reconocía lo siguiente en el texto de la Vulgata: postes pentagonales (*Böttcher*, *Neue kritische Aehrenlese* y *Thenius* en la segunda edición del comentario) Según lo cual el dintel de la puerta soportó dos postes que se encontraban en un cierto ángulo, de manera que formaban con ésta un triángulo y con los postes laterales un pentágono. Pero *Bähr* repuso con justa razón que esta interpretación colinda con el מאת רבעית correspondiente (ver. 33). Además una puerta de cinco lados habría sido única en el oriente antiguo.

un ancho de cuatro codos que incluía los postes más anchos, por lo cual cada uno de las dos puertas era de 1,5 codos de ancho mientras que el resalto de la puerta era de medio codo de ancho.

Ver. 32. «*Y dos puertas* (*sc.* hizo, וּשְׁתֵּי [dos] sigue dependiendo de עָשָׂה [él hizo], ver. 31) *de madera de olivo y talló en ellas figuras de querubines, palmeras y flores, y las revistió de oro; cubrió también de oro los querubines y las palmeras*», como en las paredes del ver. 29 «*y las cubrió de oro, cubriendo el oro sobre los querubines y las palmeras*» (וַיְרַד, hifil de רָרַד), *i.e.* las cubrió con finas hojas de oro, tal como afirma Raschi que todas las figuras, elevaciones y hendiduras de los cuadros estaban cubiertas por oro fino y eran perfectamente visibles. *Thenius* deduce de este suplemento que el recubrimiento de oro en las paredes y en las puertas probablemente sólo había recubierto las figuras y no todas las paredes y puertas porque, en el caso de que las puertas hubieran sido revestidas con oro se habían cubierto automáticamente las figuras que estaban en ellas. Pero esta deducción es cuestionable. Porque si el recubrimiento de las puertas sobreentendió el recubrimiento de las figuras talladas con oro no se refiere a un recubrimiento que no permite ver las figuras talladas, como lo afirma este suplemento. Además hay que notar que el recubrimiento parcial de las paredes no coincide con עַד־תֹּם כָּל־הַבַּיִת (ver. 22) debido a que estas palabras usadas describen al parecer más que este tipo de recubrimiento con oro había sido recubierto en el templo. La puerta delante del Lugar Santo no hace innecesario al velo mencionado en 2 Crón. 3:14, como afirman algunos. Éste puede haber colgado en el lado interior de la puerta, de manera que si se abrían los portales hacia afuera y entraba el sumo sacerdote, el velo formaba una segunda puerta para impedir que los sacerdotes que cumplían con su oficio en el Lugar Santo y en el atrio pudieran echar una mirada en él[29].

Ver. 33. «*Hizo además para la entrada de la nave postes cuadrangulares de madera de olivo*», *i.e.* un dintel de la puerta que cubría una cuarta parte del ancho de la pared o cinco codos, *vid.* el comentario del ver. 31 «y dos puertas de madera de ciprés, dos hojas de una puerta eran giratorias», *i.e.* cada hoja de la puerta constaba de dos hojas, cada una de ellas era giratoria o podía ser cerrada y abierta automáticamente (קְלָעִים [cortiñón] probablemente un error ortográfico de צְלָעִים [planchas]). Se usó madera de ciprés para las puertas del Lugar Santo y no madera de olivo como en el Lugar Santísimo, probablemente porque esta madera no es tan valiosa. Es cuestionable cómo se ha de interpretar la división de cada portal en dos hojas giratorias autónomamente si de esa manera cada portal podía ser dividido en hojas individuales: en su mitad estaba dividido en dos, de manera que la inferior podía ser abierta sin tener que abrir la superior. La última variante nos parece ser más probable, junto a *Merz*, debido a que los inconvenientes presentados por *Thenius*, de que este tipo de puertas sólo aparecen en casas de campo, es sólo una afirmación que carece de base. En un portal de entrada de unos cinco codos cada una de las alas de las puertas no podía ser más ancha que dos codos. Si hubiera sido dividido en dos mitades cada mitad sólo habría tenido un codo de ancho y la apertura no hubiera permitido la entrada cómoda de una persona. Por otro lado una puerta de cuatro codos, si tenía proporciones normales, debía haber tenido una altura de ocho codos. Con esta altura podía ser fácilmente dividida en dos partes, de manera que sólo se abría la parte inferior (dos codos de ancho y cuatro de alto) para que los sacerdotes pudieran entrar. Las puertas eran abiertas hacia afuera similar a las que estaban delante del Lugar Santo.

Ver. 35. Las talladuras y los revestimientos de oro debieron suceder como en las puertas de la cámara posterior. El oro estaba bien ajustado a la talladura, *i.e.* tan delgado y colocado sobre las figuras que las láminas de oro se ajustaban a la talladura. El revestimiento con oro en la antigüedad se realizaba poniendo finas capas de oro sobre los adornos y sujetándolos con clavos, cf. 2 Crón. 3:9.

Versículo 36. Los atrios

«*Edificó el atrio interior con tres hileras de piedra labrada y una hilera de vigas de cedro*». El término «atrio interior» en vez del «atrio de los sacerdotes» (2 Crón. 4:9) presupone un atrio exterior que también es mencionado en 2 Crón. 4:9 y que es llamado el «atrio mayor». El atrio interno es llamado en Jer. 36:10 el atrio superior, de lo que se puede deducir que debió estar más elevado que el exterior y que lo rodeaba completamente. Estaba rodeado por un muro pequeño que constaba de tres líneas de piedra tallada puestas una sobre otra o de cubos y de una línea de vigas de cedro que estaban puestas horizontalmente en las piedras, en analogía a la cubierta interior de las paredes del templo o verticalmente, formando un estacado, a fin de que el pueblo pudiera observar entre ellos al atrio de los sacerdotes. El atrio exterior tenía dos portales hechos con bronce, *i.e.* estaba rodeado por afuera con un muro alto. Alrededor de esto se construyeron cámaras y celdas (2 R. 23:11; Jer. 35:4; 36:10) para los sacerdotes y levitas el cual David ya había diseñado 1 Crón. 28:12. El portal principal era el portal oriental (Ez. 11:1). También se mencionan otros portales: 2 R. 11.6; 2 Crón. 23:5; Jer. 20:2; 2 R. 12:10; 2 Crón. 24:8. No se indica el tamaño de los atrios. En cambio en analogía con el santuario es necesario transponer las medidas de las cámaras del santuario que fueron reduplicadas al construir el templo en doscientos codos de largo de este a oeste y cien codos de ancho de sur a norte, de manera que surgió al este del templo una región de cien codos de largo y de ancho para el altar del holocausto y para los demás utensilios o para el culto de sacrificio. El atrio externo y mayor sin duda alguna debió haber medido lo mismo, *i.e.* cuatrocientos codos de largo y doscientos codos de ancho, de manera que el sector anterior el atrio de los sacerdotes (en el lado este) era ciento cincuenta metros de largo de este a oeste y doscientos codos de ancho de sur a norte y cincuenta codos de ancho o de profundidad hacia los otros tres lados.

Versículos 37s. La duración de la construcción

Fundado en el cuarto año en el mes de Sir (*vid.* el ver. 1) y en el año 11 en el mes de Bul, *i.e.* en el octavo mes, construido por lo tanto en siete, especialmente en siete años y medio, fue construido «en todas sus partes y conforme a sus planes». בּוּל por יְבוּל significa acabado, יֶרַח בּוּל mes de la fruta. El nombre quizás provino de Fenicia, donde los frutos maduran más tarde y según *Dietrich*, *Ges. lex*. s.u. debe encontrarse en un inscrito sidonio. *Vid.* por otras explicaciones *Ges., thesauros*, p. 560. En comparación con otras grandes construcciones de la antigüe-

29. Esto lo reconoce también *H. Merz* (en *Herzog, Realencyclopaedie* XV, pp. 507s.) aunque antes (*vid. Theologische Studien und Kritik*, 1850, pp. 415ss.) había negado la existencia del velo en el templo salomónico con *Ewald* y otros y explicó que el velo de Mat. 27:51s. sólo era un suplemento arbitrario de Herodes hecho por una disposición privada sin considerar cuán profundo significado simbólico éste tenía.

dad (según *Plinio h. n.* 36, cap. 14 casi toda Asia apoyó la construcción del templo famoso de Diana en Efeso por 220 años) y en el tiempo moderno la construcción fue realizada en poco tiempo. Pero es necesario considerar que la casa no debió ser demasiado grande, a pesar de su gloria. Además hubo un sinnúmero de trabajadores y la preparación de los materiales, sobre todo el trabajo de las piedras en las canteras sucedió en el Líbano, fue llevado a cabo antes de la construcción del templo, *i.e.* no hay que incluirlos en los siete años y medio. Además esta fecha se refiere a la construcción del templo y del atrio exterior y no comprende la finalización de los fundamentos necesarios para la construcción del área necesaria de la cual sólo una parte debió haber sido realizada por Salomón[30]. El significado del templo se describe claramente en los caps. 8:13, 27; 9:3; 2 Crón. 6:2, e.o. Debía ser una morada para Yahvé, un lugar para su morada eterna, seguramente no como si esta casa abarcara físicamente a Dios, pues el cielo mismo no podía contener a Dios (8:27), sino una casa donde está el nombre de Yahvé mismo (8:16ss.; 2 Crón. 6:5; cf. 2 Sam. 7:13 e.o.), *i.e.* donde Dios revelaba su presencia de manera real y aparecía como Dios del pacto, de manera que Israel lo podía adorar y pedir que escuchara sus oraciones. El templo tenía la misma función que el santuario, tomando no sólo su posición sino también sus formas básicas, medidas, secciones y utensilios. Así como la gloria de Dios entró al santuario con una nube también lo hizo en el templo después de la consagración del templo (8:10; 2 Crón. 5:14). Con esto el templo no sólo se convirtió en una garantía de la duración del pacto, por el cual el Señor vivía entre su pueblo, sino a la vez se convirtió en una figura del Reino de Dios que recibió en su construcción una materialización que correspondía a su contenido real. Tal como el santuario correspondió al tiempo del éxodo cuando Israel todavía no había alcanzado la tranquilidad en la tierra prometida del Señor, así se convirtió el templo como casa inmóvil en la garantía de que Israel habría alcanzado su heredad en Canaán y que el Reino de Dios en la tierra había alcanzado su lugar en la tierra. Esta relación del templo con el santuario da lugar a las diferencias que aparecieron entre estos dos lugares santos en su coincidencia de las formas básicas y en todos sus elementos principales. Como casa o palacio de Yahvé el templo no sólo fue construido con material sólido y valioso, de muros sólidos hechos de piedra labrada y suelos, techos, pareces y puertas de cedro, ciprés y olivo, estas maderas casi indestructibles, sino también se construyó el vestíbulo que se parecía a los palacios de reyes terrenales y con construcciones aledañas en tres pisos para el almacenaje de los utensilios necesarios para el culto, de manera que estas construcciones aledañas no intervenían en el edificio principal y no influían la perfección de la casa de Dios sino que apoyaron su desarrollo para gloria de su magnificencia. Esto estaba estrechamente relacionado con el crecimiento de las cámaras internas, reteniendo las importantes formas y medidas del santuario. Mientras la longitud y la anchura de la casa fue duplicada y la altura triplicada se mantuvo una forma cubicular para el Lugar Santísimo como característica del lugar del reino perfecto de Dios y constituyó la cámara con una longitud, anchura y profundidad de veinte codos. En cambio en el caso del Lugar Santo la altura y la anchura eran consideradas menos importantes siendo adaptadas a la relación armónica de la casa y del

30. Los relatos de *Josefo* de estos fundamentos no nos permiten reconocer claramente cuánto de ello proviene de Salomón y cuánto fue realizado en los siglos posteriores. Al final de la descripción del templo salomónico (Ant. VIII, 3, 9) describió lo siguiente: A fin de alcanzar la misma altura para el ἔξοθεν ἱερόν, *i.e.* para el atrio externo, en el νάος, Salomón mandó rellenar grandes valles cuyo fondo no podía ser localizado a simple vista hasta una altura de cuatrocientos codos de manera que igualaron la altura con la cumbre del monte en *de bello judaico* V, 5, 1 menciona, después de describir al monte del templo como un monte potente, cuya cumbre apenas servía para la construcción del templo y el altar porque caía hacia todos los lados; lo siguiente: Salomón mandó construir un muro en el lado este y además un pabellón. Y que en los demás lados del templo (ναός) estaba descubierto (γυμνός). En cambio al describir el templo herodiano (Ant. XV, 11, 3) afirmó: «El templo estaba rodeado de pórticos (στοαί) impresionantes que descansaban en una gran muralla que eran la obra más grande que se había conocido. Era un monte pétreo y empinado que se levantaba en el sector oriental de la ciudad hasta su empinada cumbre. Salomón había rodeado este monte con un muro hasta la cumbre y la rodeó con un muro, comenzando en su raíz que era rodeada por un profundo abismo con piedras que estaban unidas con plomo, siguiendo hasta la punta de manera que el tamaño y la altura del edificio que había sido construido como un cuadrado era enorme». *Josefo* describe ésta área como un περίβολος [muralla] de cuatro estadios de perímetros un estadio por lado. Ahora, a pesar de que el primer atrio (el atrio de los gentiles) del templo herodiano tenía estas medidas (cf. *Keil*, *Biblische Archäologie*, pp. 155 y 156) y *Josefo* relata en *de bello judaico* V, 5,1 que en el tiempo después (τοῖς ἐξῆς αἰῶσιν) fue ampliada la nivelación del monte porque el pueblo llevaba cada vez más tierra, se podría asumir que Salomón podía haber designado esta área como sector del templo. Esta suposición se puede convertir en veracidad si las bases contuvieran un relleno que fueran restos del fundamento salomónico del templo como lo indicó *Robinson* (*Pal*. II, p. 67). Pero *G. Rosen* (*das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria*, Gotha 1866) ha negado el origen salomónico de estos fundamentos con argumentos válidos y explicó en pp. 63ss. que la ampliación del área del templo pertenecía a los macabeos mientras que el tercio sur de la esplanada con sus imponentes fundamentos, el área de la esquina del norte y del sur, el lado sur, la esquina suroeste además de los portales del sur, al portal de las escaleras del Tiropoion... fueron construidas por Herodes. Por otro lado *Himpel* (*Tübinger theologische Quartalschrift*, 1867, H. 3, p. 518) afirmó correctamente que *Josefo* siguió la tradición de su puesto al mencionar la arteria salomónica de los fundamentos del templo y que sería impensable que los contemporáneos de *Josefo* no se acordaron de que dos generaciones atrás Herodes había construido el actual área del templo con fundamentos colosales y muros de contención, debido a que esta construcción que demostraba ser una construcción tardía era adscrita a un rey que había vivido unos mil años antes. Pero este argumento no convence. Debido a que Herodes había construido el triple salón columnario en el lado sur del templo y había tenido que elevar y fortalecer los fundamentos, en caso de que no hubiera tenido que restaurarlos aun, la obra completa no podrá ser adscrita a este rey. La objeción de *Himpel* es mejor: *Rosen* observó que David había construido la fortaleza de Milo (2 Sam. 5:9), que es identificada con la Baris-Antonia en el lado Noroccidental y la muralla de Jerusalén y que Salomón había cerrado la brecha de la ciudad de David (1 R. 11:27) después de haber fortificado y ampliado Milo (1 R. 9:15). La brecha (פרץ) sólo puede ser el acantilado que separaba a Sión de Moria y Ofel, el Tyropoion, cuyo relleno incluyó desde el monte del templo a la muralla de la ciudad y cerró con la fortificación de la ciudad de David (*Ew., Gesch.* III, p. 330). Aun suponiendo que Milo no se encontrara en el lugar de la posterior Baris-Antonia (*vid*. el comentario de 11:27) no puede caber duda que Salomón fortificó con la construcción de Milo (9:15, 24; cf. 3:1 y 11:27) el monte del templo que estaba separado del Sión por el profundo acantilado de Tyropoion y del muro de Jerusalén. Esta suposición de Furrer en *Schenkel*, *Bibellexikon* II, p. 222 es muy probable: Salomón, después de haber terminado con la construcción del santuario, habrá tratado de construir un sector del templo nivelado y fortalecido que en el sur limitaba al muro norte de la ciudad de David, cuyo muro en el este estaba al borde de la ladera, seguía en el norte por el Birket Israil (el así llamado estanque de Betesda), para finalizar en el lado norte con una fortaleza llamada anteriormente Birah, Baris y después Antonia. El muro seguía hacia el sur por el estrecho acantilado de Tyropoion y cerraba nuevamente frente a Milo con el muro norte de la ciudad de David. Por lo tanto podemos aceptar las afirmaciones de *Josefo* que afirma que este muro y el difícil nivelamiento de la terraza mayor, unos veinte pies más baja, fue empezada por Salomón, a pesar de haber tomado sus informaciones de una leyenda popular.

palacio. Por eso las medidas fueron de treinta codos de ancho y cuarenta codos de largo, de manera que el número diez permaneció aquí como medida básica. Pero para aclarar aun más la perfección y la gloria de la casa de Dios los muros no fueron construidos de piedras normales sino que eran piedras labradas preparadas en las canteras y las paredes fueron hechas de madera preciosa, decorándolas con figuras y revistiéndolas con papel de oro. Mientras que el revestimiento del interior representaba con su oro la magnificencia de la casa como residencia del rey celestial, las figuras en las paredes subrayaban esta noción aun más. En el santuario las paredes habían estado decoradas con alfombras en colores hermosísimos, con querubines, palmeras y flores entretejidas. A las figuras de los querubines como imágenes de los espíritus celestiales que rodean al Señor en su magnificencia y representan la vida espiritual han sido añadidas las flores y en especial las palmeras, las «doncellas de las flores que en su hermoso desarrollo majestuoso y en sus grandes hojas siempre verdes reúnen en sí la totalidad y la magnificencia de la vida vegetal para describir el lugar santo, en probable consideración a Canaán como país de la palmera y señalando al reino del príncipe de paz, en tanto que la palmera no sólo es señal distintiva de Palestina sino a la vez imagen de la paz, como un lugar que siempre es verde, constantemente poderoso y que porta en sí la plenitud de la vida. Con esto el santuario se convierte en un lugar de salvación y vida, de paz y alegría, donde los justos que están plantados allí enverdecen, florecen y llevan fruto hasta entrada edad (Sal. 92:13) la idea de la casa como morada inmóvil de Dios está firmemente unida a la presencia de los dos querubines colosales en Lugar Santísimo que con sus alas abiertas llenan el espacio y cubrían el arca del pacto para aludir a que el arca del pacto con sus dos pequeños querubines de oro en la tapa, que había acompañado al pueblo por el desierto de Canaán a partir de ese día vendría a ser una morada imperecedera e incambiable.

Capítulo 7. El palacio de Salomón y los utensilios del templo

Versículos 1-12. Construcción del palacio real

El ver. 1 se conecta directamente a 6:38 y contiene un resumen de la construcción descrita en los vers. 2-12. «*Salomón edificó su propia casa, y en trece años la terminó toda*». Los trece años deben ser calculados a partir de la finalización del templo en siete años, de manera que la construcción de ambos edificios fueron realizados en veinte años (9:10). כָּל-בֵּיתוֹ consta en el texto porque el palacio constaba de más de una casa, en especial: 1) la casa del bosque del Líbano (vers. 2-5), 2) el pórtico de las columnas (ver. 6), 3) El pórtico del trono y del juicio (ver. 7), 4) la morada del rey y la casa de la hija del Faraón (ver. 8). Que todos estos edificios sólo eran diversas partes del palacio real y la casa del bosque del Líbano no era una residencia veraniega de Salomón construida en el Líbano, como afirman muchos comentadores antiguos, se puede leer en el ver. 1 y se puede deducir a partir del hecho de que más adelante (*vid*. 9:1, 10, 15 y 10:12) sólo se menciona la casa de Yahvé y la casa del rey, *i.e.* el templo y un sólo palacio como edificios de Salomón. La descripción de las diferentes partes de este palacio se hace de forma resumida, de manera que no es posible elaborar una imagen clara de sus formas. Las diversas componentes de ésta son enunciadas en vers. 1-8 en su orden natural, siguiendo en los vers. 9-12 la descripción de las piedras usadas para ello.

Versículos 2-5. La casa del bosque del Líbano

Esta construcción, llamada así posiblemente porque fue construida de un bosque de cedros es llamada por el árabe «casa de sus armas» porque según 10:17 servía para almacenar las armas. Difícilmente puede constar exclusivamente como tal sino que debió haber tenido otras funciones adicionales. La construyó de «*cien codos de largo, cincuenta codos de ancho y treinta codos de alto, sobre cuatro hileras de columnas de cedro con vigas de cedro sobre las columnas*». Debido a que el edificio no era un pórtico de columnas sino según el ver. 3 tenía cámaras laterales (צֶלָעָה, cf. 6:5) sobre las columnas, tenemos que imaginarnos que las cámaras fueron construidas sobre cuatro filas de columnas que rodeaban los cuatro lados de la construcción interior (100 codos x 50 codos) y rodeaban el patio interno de la casa. El edificio no podía estar fundado sólo en columnas sino que estaba rodeado por afuera de un sólido muro de piedra labrada (ver. 9), de manera que las vigas que estaban sobre las columnas se cimentaban en la pared y eran apoyadas por esta. Esto produjo una estabilidad que sostenía la construcción completa[31].

---

31. Conforme a esto *Thenius* afirma que «la parte baja de la casa de armas era un peristilio, en cuyo interior cuatro filas de columnas rodeaban el patio de manera que la Vulgata ofrece el siguiente contenido: *guatuor deambulacra inter columnas cedricas* [cuatro paseos entre las columnas de cedro] y menciona el atrio del palacio de Luxor que presenta dos filas de columnas. En el texto no se menciona el número de las columnas pero es asumido por *Thenius* en el dibujo del edificio en cuatrocientas aunque la construcción se presentará al observador como bosque (de columnas). A pesar de eso no podemos concordar con esta suposición porque las columnas que debieron haber sido de un poco menos de un codo de diámetro hubieran tenido que estar tan cerradas que las cuatro hileras de columnas no podían formar cuatro *deambulacra* (paseos). Debido a que el edificio completo sólo medía cincuenta codos de ancho y esta medida contenía el patio interno a cada lado del edificio, no podía ser más profunda que diez codos, quedando así treinta codos para el patio. En caso de que cuatro columnas de un codo de diámetro podían constar en una profundidad de diez codos, el espacio entre las columnas debió haber sido de 1,5 codos, *i.e.* lo suficientemente ancho como para que una sola persona pudiera pasar a través de ella. ¿Qué sentido debía haber tenido semejante amontonamiento de columnas que casi imposibilitaba el uso del patio? Por eso *Herm. Weiss, Kostümkunde* I, Stuttgart 1860, p. 357 afirma que cada lado del edificio era apoyado por una hilera, por lo tanto todos los lados juntos por cuatro hileras de columnas de cedro y por los pilares del mismo material que descansaban en ellos. Pero esta suposición no puede ser correcta porque no sólo no coincide con las palabras del texto: «cuatro hileras de columnas sino que además no basta porque una hilera de columnas en cada lado no hubiera podido soportar los tres pisos construidos sobre ellas aun si las cámaras no eran tan grandes, debido a que las restantes tres hileras de columnas que *Weiss* asume como soportes de la construcción superior. Las palabras «*cuatro hileras de columnas de cedros*» no deben llevarnos a suponer que en cada lado del edificio había cuatro hileras juntas porque la afirmación de que טור no designara la hilera como línea sino una línea que rodara y cerrara un espacio (*Thenius*) es refutada por Ex. 28:17: Los cuatro טורים(Turim) de piedras preciosas en el pectoral del sumo sacerdote.

¿No podía estar la verdad en la mitad entre las dos posiciones mencionadas y corresponder a la suposición de la realidad de que en el lado longitudinal de la construcción estaban cuatro hileras de columnas organizadas en ambos lados de manera que cada lado sólo tenía dos hileras? El que entraba al recinto habría visto cuatro hileras de columnas. En el lado frontal estas hileras debían haber sido separadas por la entrada.

La inseguridad del número y la posición de las cuatro hileras nos imposibilita elaborar un dibujo de este edificio que corresponda a la realidad. A esto viene que en la descripción del texto no se menciona nada acerca de alguna entrada o salida, escaleras u otro tipo de cosas y que los demás edificios ofrecen una descripción aun más escasa, de manera que no se puede afirmar nada seguro acerca de su posición y las conexiones entre los edificios. Por eso nos hemos visto obligados a desistir de la descripción de estos edificios mediante planos o dibujos a pesar de haberlo considerado repetidamente.

Ver. 3. «*Estaba cubierta de cedro sobre las cámaras laterales que estaban sobre las cuarenta y cinco columnas, quince en cada hilera*». סָפַן en el ver. 7 debe entenderse como techo, cf. סִפּוּן 6:15. Los números 45 y 15 no pueden ser relacionados a הָעַמּוּדִים sino tan sólo con *Thenius* a הַצַּלָּעוֹת como término principal que es definido por עַל הָעַמּוּדִים. Si lo quisiera relacionar con las columnas, como lo habíamos hecho anteriormente, también se necesitaría asumir en las hileras de columnas sólo galerías o portales de columnas, que no coinciden con הַצַּלָּעוֹת. Conforme a esto las hileras inferiores eran la base de cuarenta y cinco cámaras laterales, de manera que quince de ellas formaban una hilera. Esto sólo podía suceder si las hileras no estaban juntas sino una sobre la otra, en otras palabras, si las cuarenta y cinco cámaras laterales formaban los tres pisos al igual que en la casa lateral del templo, *i.e.* que cada piso tenía quince cámaras laterales. Esta suposición es confirmada por el ver. 4: «*Y había tres hileras de ventanas* (שְׁקֻפִים como en 6:4), *una ventana frente a la otra en tres filas*». Las cámaras laterales habían sido construidas con las ventanas tres veces al frente, *i.e.* que en los tres pisos se podía ver hacia el patio y cada lado estaba al frente del otro. אֶל מֻחֶזָה debe ser interpretado como frente a la otra (אֶל, frente) y no con *Thenius* «ventana junto a ventana, según lo cual אֶל debía significar que las ventanas sólo eran separadas por angostas paredes de columnas, lo cual sería en hebreo מוּל מְחֻזָה אֶל מְחֻזָה «ventana al lado de la ventana (ver. 5). El ἀπ. λεγ. es diferente a מָחֻזָה, la ventana común y denota una apertura que ofrece un panorama amplio, una apertura ventanal.

Ver. 5. «Todas las puertas y postes tenían marcos cuadrados» (שָׁקֻף acusatvo de la libre subordinación, designando el material o el tipo de presentación, cf. *Ew.*, §284ªβ). רְבָעִים שָׁקֻף no puede significar «cuadrado con dinteles rectos» (*Thenius*). En vez de וְהַמְּזוּזוֹת *Thenius* quiere leer וְהַמְּחֻזוֹת, siguiendo al αἱ χώραι de la LXX que en el ver. 4 tradujo מֻחֶזָה con χώρα, espacio amplio. Por eso se puede afirmar que רְבָעִים no coincide tanto con los postes de la puerta como con las puertas y ventanas, debido a que se podía presuponer que la forma de las puertas era rectangular. הַפְּתָחִים son las puertas por las que se podían alcanzar las diferentes cámaras pero también por las que se podía acceder a los diferentes edificios y pisos. Esto sucedía mediante escaleras, probablemente de caracol, como en el caso de los dos pisos laterales del edificio aledaño al templo que sin lugar a duda estaban al frente del edificio. La altura indicada de treinta codos correspondía a todos los edificios. Si se calcula la altura de las columnas inferiores con una longitud de ocho codos restan veintidós codos para los pisos superiores. Asumiendo que el techo era de un codo de ancho restan para las demás cámaras dieciocho codos que podían ser divididos en seis codos por piso o que quizás también ofrecían una altura decreciente de siete, seis y cinco codos de altura.

Versículos 6-8. Los demás edificios

«*Hizo el pórtico de las columnas de cincuenta codos de largo y treinta codos de ancho, y había otro pórtico delante de ellas, con columnas y un umbral delante de ellas*». A partir de la posición de este pórtico hacia los demás edificios de la construcción que no son mencionados con mayor detalle sólo se puede deducir de su mención entre la casa del bosque del Líbano y el pórtico del trono y del jurado que estaba entre estas dos la longitud que esto (cincuenta codos) corresponde a la anchura de la casa del bosque del Líbano, de manera que en analogía al templo (6:3) hay que imaginarse que la anchura de la casa del bosque del Líbano estaba ubicada paralelamente a esta y que el portal de las columnas era de cincuenta codos de largo y treinta codos de ancho. Pero esta suposición no coincide con la indicación de que existía un pabellón delante de su entrada. עַל־פְּנֵיהֶם delante de esta, delante de las columnas que formaban este pórtico. Las últimas palabras «y columnas y un umbral delante de ellas» se refieren al pabellón. Éste también tenía columnas, probablemente a ambos lados del portal, que sostenían el techo. Delante de éste se encontraba un עָב, *i.e.* según el caldeo סְקִפְתָּא un umbral.

Ver. 7. «*También hizo el pórtico del trono donde había de juzgar, el pórtico del juicio, y fue cubierto de cedro desde el suelo hasta el techo*». El pabellón del trono y de juicio es un mismo pabellón que a la vez era sala de audiencia y de justicia y en el que sin duda se encontraba el magnífico trono descrito en 10:18-20. Pero por la repetición del עָשָׂה es diferente al salón de las columnas. Probablemente estaba conectada con esta pero se diferenciaba claramente de ella porque estaba recubierta de cedros (הַקֶּרֶקַע מֵהַקֶּרֶקַע עַד). Estas palabras no tienen un significado claro. No se puede apoyar la interpretación de *Thenius*: recubierta desde el piso hasta el techo «porque a) סָפַן no significa revestir de madera sino tan sólo cubrir y sobre todo סָפַן בָּאָרֶז no puede ser interpretado de otra manera que como sucede en el ver. 3 donde describe el techo de las cámaras construidas sobre las columnas, b) que la enmendación del segundo הקרקע en הַקֹּרוֹת con el significado de *a pavimento usque ad summitatem* (del fundamento al cielo) y la Vulgata (del pavimento hasta el techo) porque no tiene apoyo crítico. Es más la LXX y el caldeo leyeron הַקֶּרֶקַע [el suelo]. Si se quisiera leer הַקֹּרוֹת, entonces הקורות no puede significar vigas en el texto, debido a que en 6:16 הַקִּירֹאת o הַקֹּרוֹת recibe su descripción detallada del קורות הסְּפָן (קורות) (ver. 15). Las palabras en cuestión no pueden tener otro sentido que: desde el pavimento del uno hasta el otro, *i.e.* desde el pavimento de la sala del trono hasta el piso de la sala de las columnas (ver. 6) o más probable, del piso inferior hasta el superior en caso de que fueron construidas cámaras sobre la sala del trono. Éste era parecido a la casa del bosque del Líbano, debido a que קֶרֶקַע no sólo puede describir el piso del fundamento sino también el piso de las cámaras superiores que a la vez forma el techo de las cámaras que están debajo. El relato nos indica que la sala del trono no era un espacio abierto con columnas sino que sólo estaba abierto en el lado frontal y rodeado por paredes firmes.

Ver. 8. Después del salón del trono y de juicio seguía el edificio de la residencia real en la que se entraba quizás a través de la sala del trono, de manera que el rey ofrecía audiencias y llevaba juicio en la puerta de su palacio: «*Y la casa donde él había de morar, en otro atrio dentro del pórtico, era de la misma hechura*», *i.e.* similar al salón del trono «*e hizo también una casa como este pórtico para la hija de Faraón que Salomón había tomado por mujer*». La estructura del palacio del rey y la reina no puede ser determinada en base a estas palabras porque la sala con la que su arquitectura es comparada no nos es descrita detalladamente. Las palabras «en el otro patio dentro de la sala» nos muestra que la habitación del rey y de su esposa egipcia tenía un patio separado, uno que, visto desde la entrada del edificio formaba la parte posterior del edificio. Parece que la casa de la hija del Faraón estaba separada de la casa del rey, que el palacio de las mujeres era un edificio adicional, probablemente situado detrás de la casa del rey, debido a que las mujeres en el oriente suelen habitar en la parte interna de la casa. La indicación de que la morada del rey y la reina tenían un patio separado en el complejo del palacio nos permite deducir que los demás edificios (la casa del bosque del Líbano, la sala de las columnas y la sala del trono) juntas estaban

edificadas alrededor del primer atrio o delante del atrio frontal. La razón por la cual ambas no son descritas detalladamente se debe según *Bähr* al hecho de que esta morada no se diferenciaba en arquitectura y diseño de las demás sino tan sólo por su pompa.

Vers. 9-12. «*Todas estas obras*» (כָּל־אֵלֶּה, todos los edificios descritos en los vers. 2-8) «*eran de piedras valiosas, cortadas a la medida, cortadas con sierras por dentro y por fuera, desde el cimiento hasta la cornisa, y por fuera hasta el gran atrio*». הַמַּשְׂחוֹת las cornisas sobre las que descansaban las vigas del techo. La LXX presenta ἕως τῶν γεισῶν [hasta las cornisas]. *Thenius* interpretó esto como la protección de los techos planos y afirma que מַשְׂחוֹת se refería al borde pétreo del techo. Pero γεῖσος o γεῖσσος, γεῖσσον sólo significa la cornisa del techo y en general todo tipo de protuberancias existentes en edificios pero no se refiere a una protección en forma de almacenas o algún tipo de bordes pétreos de un techo plano que en מַעֲקֶה es llamado חוץ (Deut. 22:8). הֶחָצֵר הַגְּדוֹלָה el exterior a diferencia del gran atrio sólo puede ser el atrio exterior. Debido a que sin lugar a dudas הֶחָצֵר הַגְּדוֹלָה es idéntico a הָאַחֶרֶת (atrio, ver. 8), describiendo el patio que rodeaba la morada real, חוץ debe ser visto como el patio que rodeaba las salas anteriores.

Vers. 10s. «*El cimiento era de piedras valiosas, piedras grandes, piedras de diez codos y piedras de ocho codos. Y más arriba había piedras valiosas, cortadas a la medida, y cedro*».

Ver. 12. «*El gran atrio tenía en derredor tres hileras* (*i.e.* estaba formado por tres hileras) *de piedras talladas y una hilera de vigas de cedro, igual que el atrio interior de la casa de Yahvé y el pórtico de la casa*». וְלַחֲצֵר significa así también en el caso del atrio, sirviendo la cópula וְ para la comparación como en Prov. 25:3, 20 y a menudo en los proverbios, cf. *Dietrich*, in *Ges. Lex.* s.u. וְ y *Ew.*, §340[a]. לְאוּלָם הַבַּיִת [el pórtico de la casa] no se ha de referir al trono sino al vestíbulo del templo, cuyo muro era de la misma forma que el templo del gran atrio[32].

Versículos 13-51. Los utensilios metálicos del templo

Cf. 2 Crón. 2:13-14 y 3:15-5:1. A petición de Salomón el rey Hiram había enviado a un especialista para la elaboración de estos utensilios de nombre Hiram de Tiro[33]. El ver. 13 contiene un comentario adicional según el cual וַיִּשְׁלַח [había enviado] debe ser traducido en pluscuamperfecto, cf. el comentario de Gen. 2:19. El rey Salomón había enviado a buscar a Hiram de Tiro. Este especialista tenía el mismo nombre que el rey חִירָם de חִירוֹם (ver. 40), en 2 Crón. 2:12 חוּרָם con el suplemento אָבִי, mi padre; אָב es un título honorífico como maestro, consejero, como en Gen. 45:8. Era el hijo de una viuda de la tribu de Neftalí y su padre era אִישׁ צֹרִי, *i.e.* tirio de nacimiento. Según 2 Crón. 2:13 su madre era de las hijas de Dan, *i.e.* de la tribu de Dan. Ambas indicaciones se unen: había nacido en Dan y se había casado con una de la tribu de Neftalí. Después de morir su esposo se convirtió en viuda de un neftalita, la mujer de un tirio que había engendrado a Hiram. Así también lo afirma *Bertheau* en su comentario de la crónica mientras que *Lundius*, *Thenius*, e.o. afirman que la viuda israelita era originaria de la ciudad neftalita de Dan, que estaba cerca de Tiro no corresponde a la descripción de las hijas de Dan. חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת artífice en bronce se refiere a הוּא (él), *i.e.* Hiram y no a su padre (*Thenius*). La pericia de Hiram es descrita casi igual a la de Bezaleel, Ex. 31:3ss. sólo que la de Bezaleel se debía a que fue lleno del Espíritu de Dios, *i.e.* era un don sobrenatural mientras que en el caso de Hiram se puede hablar de talento porque estaba lleno de sabiduría. En nuestro pasaje Hiram es descrito como un artífice en bronce sólo porque es mencionado a la entrada del relato que trata la elaboración de los utensilios de bronce del templo. Según 2 Crón. 2:13 sabía trabajar en oro, plata, bronce, hierro, piedra, madera y púrpura. Esta amplia gama de artificios que se ampliaba aun a maderas y textiles no es nada improbable, debido a que Bezaleel también las tenía. Por supuesto que Hiram sólo era jefe de diversos trabajos artísticos, seguramente no habría venido solo sino que habría traído a algunos asistentes que habrían realizado los trabajos conforme a sus indicaciones. La enumeración de estos trabajos empieza con las columnas del templo.

Versículos 15-22. Las columnas de bronce del vestíbulo

Cf. 2 Crón. 3:15-17. Formó las dos columnas de bronce que según 2 Crón. 3:15 «*habían sido elevadas delante del templo*». Una era de dieciocho codos de alto y tenía un cordel; doce codos de circunferencia medía la segunda columna. La indicación de la altura de la una y el periférico de la segunda debe ser entendido como abreviación de la expresión de que la altura y el diámetro se refería a las dos o que ambas tenían la misma altura y la misma circunferencia. Conforme a la crónica eran de treinta y cinco codos de largo; muchos comentaristas afirman que juntas medían treinta y cinco codos de largo, *i.e.* cada una medía diecisiete codos y medio, lo cual corresponde a los dieciocho codos del texto. Pero este acoplamiento de la diferencia es bastante improbable y muy difícil de hacer coincidir con las palabras de la crónica. El número treinta y cinco probablemente surgió a partir de una confusión de los signos numéricos: יח (18) con לה (35). En 2 R. 25:17 y Jer. 52:51 se corrobora que el número dieciocho es correcto. Las columnas eran vacías en su interior y tenían una capa de bronce de cuatro dedos de ancho (Jer. 52:51) y habían sido fundidas en el valle del Jordán (ver. 46).

---

32. La ubicación del palacio en Jerusalén no se menciona especificamente. *Ewald* (*Gesch.* III, p. 339) y *Furrer* en *Schenkel*, *Bibellexikon*, p. 221 afirman que probablemente se hubiera encontrado en la continuación sur del monte del templo, llamado comunmente Ofel, monte. Pero «para afirmar que no podía haber estado en el Ofel basta una mirada a la ilustración del Ofel en cualquier plan de mejor calidad y recordar que según Neh. 3:26, 31 en el lugar del Ofel, donde debía haber estado el palacio real vivían los sirvientes del templo y los mercaderes» (*Thenius*). Tampoco se puede sostener la opinión de *Berggren*, *op.cit.*, p. 102, defendida por relatos y peregrinos al Sión que el antiguo palacio salomónico y hasmoneo se encontraba en el Moria al lado occidental del templo. El paso, que según *Josefo*, *bel. Jud.* II, 16, 3 estaba debajo del palacio de los hasmoneos estaba comunicado con el templo por un puente y no se encontraba por lo tanto en el Moria sino sobre el Sión o ἄνω πόλις [debajo de la ciudad] por cuanto este puente comunicaba al templo con la ciudad alta. Además se puede deducir de los textos mencionados anteriormente acerca del fundamento del área del templo que el templo cubría el monte Moría completamente y abarcaba el espacio hasta el valle de Tyropoion, por lo cual había lugar para la construcción de un palacio. Si *Josefo* afirma (*Ant.* III, 5, 2) que el palacio de Salomón estaba frente al templo (ἄντικρυς ἔχων ναόν) éste sólo podía haber sido construido en el lado norte del Sión, tal como es supuesto por la mayoría de los comentaristas modernos, cf. *W. Krafft*, *Topographie Jerusalems*, pp. 114ss. y *Berggren*, p. 110. Esto no sólo es apoyado por la probabilidad de que los hasmoneos habrían construido sus palacios en otro lugar que no fuera el palacio de los reyes de Judá sino que también la historia de la entronización de Joás 2 R. 11 y 2 Crón. 23 muestra claramente que el palacio real debió haber estado en el Sión, al frente del templo.

33. Falta todo tipo de prueba para la afirmación de *Thenius* (*Commentar*, pp. 55s.) de que también participaron artistas egipcios en la construcción de Salomón, debido a que no se puede observar tanto en el templo como en el palacio de Salomón un estilo de construcción típico egipcio.

Ver. 16. «*Hizo también dos capiteles de bronce fundido para colocarlos en las cabezas de las columnas; la altura de un capitel era de cinco codos y la del otro capitel era de cinco codos*». Si en cambio en 2 R. 25:17 se menciona a la altura del capitel en tres codos, la diferencia de esto no se puede explicar a partir de que los capiteles hubieran sido reducidos durante los años a dos codos sino que esa indicación se basa, al igual que el texto paralelo de Jer. 52:55, en un error textual, una confusión entre ה (5) y ג (3).

Ver. 17. «*Había redes de obra de malla y trenzas de obra de cadenilla para los capiteles que estaban en la cima de las columnas; siete para un capitel y siete para el otro capitel*». Esta decoración constaba de siete cadenillas que habían sido dispuestas alrededor de la cabeza de la columna.

Ver. 18. «*Así hizo las columnas y dos hileras alrededor de la malla que cubría los capiteles que estaban sobre las granadas; y así hizo para el otro capitel*». En el texto masorético han sido intercambiadas las palabras הָעֲמוּדִים con חָרְמִנִּים, de manera que hay que leer con algunos códices en la primera oración אֶת־הָחֲרְמִנִּים en vez de אֶת־הָעֲמוּדִים y en la mitad de la oración עַל־רֹאשׁ הָעַמּוּדִים por עַל־רֹאשׁ הָרִמֹּנִים, como lo exige el sentido y como lo exige también la comparación con el ver. 19. Aunque la relación de las dos hileras de granadas hacia el sistema de redes no se describe con detalle podemos afirmar con seguridad que una hilera iba por el lado inferior y la otra por el lado superior de las redes alrededor de las columnas. La malla formada por siete cuerdas estaba sobre las hileras de granadas. Comparándolas con las indicaciones en vers. 41s. y 42, 2 Crón. 3:16 y 4:12, 13; Jer. 52:23 הַכְּתָרֹת es designado en estos textos (vers. 41s. y 2 Crón. 4:12s.) como גְּלוּת הַכְּתָרֹת «tazones de los capiteles» lo cual muestra que la parte inferior de los capiteles en los que estaba cimentada la obra de malla tenía forma de vasija de tazón. Después de esto se informa que el número de las granadas en ambas mallas son cuatrocientas, *i.e.* doscientas en cada cabeza de columna, lo cual significa que cada hilera tenía cien (2 Crón. 3:16). Según Jeremías había noventa y seis רוּחָה en dirección del viento pero en general cien en toda la malla. רוּחָה «en dirección del viento» difícilmente puede tener otro significado que: según el viento, *i.e.* dirigiendo en dirección del mundo, *i.e.* hacia las cuatro direcciones. Este significado se da sin lugar a dudas a partir del uso de la palabra רוּחַ de la región del mundo al indicar la dirección de edificios (Ez. 42:16-18) mientras que el significado que acompañaba al רוּחָה: en dirección al viento sin cubierta (*Böttcher*, *Thenius*) o libremente colgando (*Ewald*), quedar totalmente suspendido en el aire[34]. En los vers. 19 y 20 se menciona una segunda decoración de los capiteles de la columna de lo que se puede deducir que la cúpula con su obra de malla no abarcaba la altura total sino sólo el lado inferior del capitel. En el ver. 19 se menciona el adorno de la parte superior: «*Los capiteles que estaban en las cabezas de las columnas del pórtico tenían forma de lirios, y medían cuatro codos*». La forma de lirio ocupaba según el ver. 20 la parte superior de los capiteles que aquí recibe el nombre de כְּתָרוֹת como corona que es puesta sobre la parte inferior. Se trataba de una «obra de lirios», *i.e.* de imágenes en forma de lirios floreciente. Las palabras בָּאוּלָם אַרְבַּע אַמּוֹת son difíciles de entender. Según *Böttcher* y *Thenius* בָּאוּלָם debía señalar la posición de las columnas dentro de la sala, de manera que sus capiteles sostenían el dintel del portal. Pero si se tratara de traducir בָּאוּלָם con sala (*Böttcher*), no es posible observar cuál debía ser el sentido de las palabras: capiteles en la cabeza de las columnas, obras de lirios dentro de la sala. En este caso debería ir por lo menos las columnas dentro de la sala; בָּאוּלָם debería estar unido a הָעַמּוּדִים y no debía estar separado por מַעֲשֵׂה שׁוּשַׁן de ello. Aun si se interpuntara con *Thenius* después de שׁוּשַׁן y se tradujera בָּאוּלָם como palabra autónoma, las palabras «en la sala» no nos darían información alguna sobre el lugar donde se encontraban las columnas en el portal, ni hablar de que se la menciona en el ver. 21. Asimismo la medida «cuatro codos» (*Thenius*) no debe entenderse como el diámetro de las columnas. Más bien debía referirse a las medidas de la obra de lirios, *i.e.* significaba que en los capiteles de cinco codos de alto había cuatro codos de lirios, *i.e.* que los lirios que formaban la decoración de la parte inferior de los capiteles sólo eran un codo de ancho o de alto. Conforme a esto no se puede traducir בָּאוּלָם de otra manera sino en la forma o según la sala y sólo puede expresar el pensamiento que la forma de los lirios estaban en los capiteles y en la sala. En cuanto a la explicación del significado de ב *vid. Ges. Lex.* de *Dietr.* s.u. ב[35]. La consecuencia que se puede deducir de esto, de que también en la parte frontal existía una obra de lirios no da lugar a dudas. Debido a que la construcción de la sala no es explicada de cara no se puede demandar una descripción de su decoración.

En el ver. 20 se describe detalladamente donde se encontraban las coronas hechas de lirios en los capiteles de las columnas, de manera que este versículo puede ser identificado como una explicación del ver. 19: «*Y había también capiteles sobre las dos columnas, junto a la protuberancia que estaba al lado de la malla; y había doscientas granadas en hileras alrededor de los dos capiteles*». הַבֶּטֶן el vientre, *i.e.* la protuberancia del vientre sólo puede referirse a la protuberancia de la parte inferior del capitel que en los vers. 41s. es llamado גֻּלָּה. Conforme a esto לְעֻבַּר הַשְּׂבָכָה sólo puede significar «*más allá de la malla*», detrás o debajo de la malla, debido a que no se puede asumir una protuberancia encima de la protuberancia en forma de tazón, situada entre esta y la forma de los sirios. Vista desde afuera la protuberancia sobre o en la que estaba la malla podía parecer estar ubicada encima detrás de esta. En la segunda mitad del versículo «*y había doscientas granadas en hileras alrededor de los dos capiteles*» se menciona el número de las granadas que no se había ofrecido en el ver. 18[36].

---

34. Apenas será necesario el comentario de que no se puede aceptar el significado de רוּחָה, descubierto con *Böttcher*, respirar aire שָׁאַף רוּחַ, Jer. 2:24; 14:6. Pero si *Thenius*, siguiendo el proceso de *Böttcher* (*Proben*, p. 335) trata de hacer valer el hecho de que la tangente que se dibuja en cada uno de los cien elementos abarca cuatro de estos elementos, este hecho se basa en el error, dado que cada dibujo muestra que una tangente sólo se encuentra con un punto de un círculo dividido en cien segmentos. También el comentario de *Böttcher*, de que si se ocupa un círculo de doce codos de periferia exteriormente con cien pequeños círculos de un diámetro de doce centésimas, una tangente que es calculada en este círculo debe cubrir el ojo de cuatro pequeños círculos aunque matemáticamente sólo tenga un solo punto no coincide de ninguna manera. Porque si la tangente toca matemáticamente a un solo círculo, para el ojo humano pueden parecer tres o cinco o aun siete pero jamás cuatro círculos.

35. Esto parecen haber entendido los antiguos traductores: LXX ἔργον κρίνου κατὰ τὸ αλλὰμ τεσσάρων πηχῶν «obra de lirios y conforme a la sala cuatro codos». Vulg. *Capitella - quasi opere lilii fabricata erant in porticu quatuor cubitorum*, Cald. לְקִיט בְּאוּלְמָא אַרְבַּע אַמִּין עוֹבַד שׁוֹשַׁנְתָּא *opus liliaceum collectum in porticuquatuor cubitorum*. El sirio *opus liliaceum idem fecit in porticu quatuor cubitis*. Estos traductores parecen basarse en la interpretación de Rasch בָּאוּלָם en vez de כְּאוּלָם: Obra de lirios como era parte de la sala.

36. *H. Weiss*, *Kostümkunde* I, p. 367 coincide con la noción desarrollada en el texto. Pero él asume una decoración más simple, basándose en la observación de monumentos, que corresponden a las decoraciones conocidas de templos monumentales, imaginándose los ornamentos de las columnas como una columna de diecinueve codos de alto conforme a los ornamentos egipcios, siete tiras enredadas en obra de malla que juntas cubrían un codo y además la

Ver. 21. «*Erigió, pues, las columnas en el pórtico de la nave; erigió la columna derecha y la llamó Jaquín, y erigió la columna izquierda y la llamó Boaz*». En vez de לְאוּלָם הַהֵיכָל 2 Crón. 3:15 presenta לִפְנֵי הַבַּיִת y el ver. 17 עַל־פְּנֵי הַהֵיכָל «delante de la casa» o «delante del santuario». De esto surge claramente la posición libre de las columnas de bronce delante del portal, a la derecha e izquierda del mismo y no dentro de la sala como portador del techo de la sala. A pesar de eso muchos se han decidido por la segunda interpretación. Pero de los cuatro motivos con los que *Thenius* quiere demostrar esta posición de las columnas, el primero, tomado de Am. 9:1 puede ser tomado en serio si no se dirige las palabras del profeta «*Golpea los capiteles y que se estremezcan los umbrales, y rómpelos sobre la cabeza de todos. Entonces mataré a espada al resto de ellos; no habrá entre ellos fugitivo que huya, ni refugiado de ellos que escape*» al templo del culto del toro construido en Betel sino con *Merz*, e.o. al templo de Jerusalén. Porque si el templo en Betel realmente hubiera tenido un portal que se basaba en columnas no se podría deducir que las columnas Jaquin y Boas hubieran portado el techo del templo de Salomón, debido a que no se menciona en ningún lugar que el templo de Jeroboam en Betel era una copia fiel del templo de Salomón. Pero también en el caso de que las palabras de Amós se refirieran al templo de Jerusalén esta prueba para la posición de las columnas como portadoras del pabellón se basa en una interpretación falsa, *i.e.* en la afirmación de que los סִפִּים que sonaban al golpearlas con un bastón, se refería a los pilares que descansaban sobre las columnas o que formaban las superliminarias del pabellón. Este significado de סַף no existe. Las vigas que se encontraban en la entrada o sobre los dinteles se llaman מַשְׁקוֹף Ex. 12:7, 22s., mientras que סַף [el dintel], designada la parte baja de la puerta como se puede observar en Jue. 19:27. Las palabras del profeta no deben ser interpretadas arquitectónica sino retóricamente, de manera que con el golpe que se da al capitel para que se estremezcan los umbrales se describe un golpe que remueve al templo en su base (*Baur*, comentario de Amós 9:1). «הַכַּפְתּוֹר un tipo de ornamentos en la punta de las columnas y הַסִּפִּים, los umbrales se corresponden mutuamente para expresar el pensamiento que el edificio debía ser estremecido y destruido *a summo usque ad imum a capite ad calcem* [totalmente, desde la cabeza hasta los pies] (*Hengstenberg, Christologie* I, p. 425). Los demás argumentos usados de Ez. 40:48 y 49 y de *Josefo, Ant.* VIII, 3, 4 no demuestran nada. Las palabras de *Josefo* τούτων τῶν κιονῶν τὸν μὲν ἕτερον κατὰ τὴν δεξιὰν ἔτησε τοῦ προπυλαίου παραστάδα sólo afirmarían que «estas columnas (de acuerdo a la opinión de *Josefo*) debieron haber estado en la puerta del templo» en caso de que παραστάς signifique dintel de la puerta y προπύλαιον se entienda como el templo. En contra de esto consta el hecho de que *Josefo* describe constantemente el templo con πρόναον (*l.c.* y VIII, 3, 2 y 3) lo que significa que προπύλαιον sólo puede referirse al atrio y παραστάς sólo puede referirse a una columna libre. Conforme a esto *Josefo* interpretó las columnas de Jaquin y Boás como propileos ubicadas delante del pabellón. Por eso debemos permanecer con *Bähr* (*Der Tempel*, pp. 35ss.) en la afirmación de que estas columnas no soportaron el techo del templo sino que simplemente estaban ubicadas a ambos lados de la entrada. No sólo las palabras del texto apoyan esto sino también los siguientes motivos: 1) que ambas columnas no sean mencionadas durante la construcción del templo y del pabellón sino que son presentadas entre los utensilios de bronce del atrio. «Si las columnas hubieran sido una parte relevante de la construcción, portadoras del pabellón, seguramente habrían sido mencionadas en la descripción de la construcción y no durante la de los utensilios» (*Schnaase*) y «no habrían sido hechas de metal sino de los materiales de construcción de los edificios, *i.e.* de piedra y madera» (*Bähr)*. Además 2) el carácter monumental de las columnas que se presenta en los nombres que las acompañan. Ningún otro elemento del edificio recibió un nombre especial[37]. יָכִין estabilizar el templo (*Simonis*, *Onomasticón*, p. 430) y בּוֹעַז de רִנְבּוֹ עֻזּוֹ [en ello], *sc.* aparece el Señor (*Sim.*, p. 460). También Kimchi ha interpretado el nombre correctamente *ut stabile sit templum hoc in aeternum* [a fin de que el templo sea estable eternamente] y el segundo *quasi optaret Salomo ut Deus ei robur ac subsistentiam largiatur* [Salomón deseó que Dios le diera fuerza y subsistencia]. Las columnas eran símbolos de la fuerza y la consistencia que no sólo había recibido el templo como edificio externo sino más bien el reino de Dios en Israel existente en el templo por medio del Señor que había elegido al templo como morada en su pueblo[38].

En el ver. 22 se comenta que en lo alto de las columnas había lirios tallados, una repetición que se debe a la importancia de este emblema de los capiteles de las columnas y según las palabras «así fue terminada la obra de las columnas» se cierra el relato de los ornamentos del templo.

Versículos 23-26. El mar de bronce

Cf. 2 Crón. 4:2-5. Hizo el mar de metal, un estanque de agua llamado יָם [mar] a causa de su tamaño de diez codos de borde a borde, *i.e.* de diámetro en forma circular, su altura era de cinco codos y tenía treinta codos de circunferencia. El Quetib קִוֶּה debe ser leído קָוֶה aquí y en Zac. 1:6; Jer. 31:39 para lo cual el Keri ofrece en estos pasajes el קָו. קָוֶה o קָו significa cordel de medición, el mismo que es expresado en el ver. 15 con חוּט. La relación del diámetro con la periferia ha sido indicado con números que alcanzan las relaciones matemáticas porque a esto corresponden siete a veintidós o ciento trece a trescientos cincuenta y cinco.

Ver. 24. «*Y debajo del borde había calabazas alrededor, diez en cada codo, rodeando por completo el mar; las calabazas estaban en dos hileras, fundidas en una sola pieza*». En vez de פְּקָעִים calabazas (*vid.* el comentario de 6:18) el texto paralelo de la crónica ofrece דְּמוּת בְּקָרִים figuras de bueyes y en la última oración tan sólo הַבָּקָר [buey], todos errores de ortografía porque en vez de פקעים fue escrito בקרים [bueyes] y además fue especificado con דמות בקרים [sangre de bueyes]. No podemos pensar, como los antiguos traduc-

obra de lirios que estaba adornado con granadas de cinco codos de altura, *i.e.* un capitel delgado que sabía en forma de un copo de lirio. La razón por la que no apoyamos su tesis se encuentran en el comentario de los pasajes.

37. *Stieglitz, Geschichte der Baukunst*, p. 127 afirma correctamente: El aqueitecto no puede apoyar la posición de *Meyer* (de que las columnas eran portadoras del techo) porque sólo por su libre construcción las columnas podían ofrecer la psición célebre que también era el setnido de estas, su honor especial de enaltecer el lugar y mostrar el significado de todo.

38. Cf. El relato paralelo ofrecido por *Schrader*, *die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 88, de que en Babilonia los dos anillos murales de la ciudad uno tenía el nombre Im-gur-Bil «bondadoso es Bel» y el otro el nombre Ni-mi-it-ti-Zil, «digno es Bel». Las ideas de *Ewald* de que estas columnas habían sido llamadas conforme a hombres famosos durante su construcción y consagración, quizás los hijos de Salomón, no necesitan de refutación así como que בָּעֻז יָכִין [Él afirma mi poder] consta como inscripción en ellos.

tores, en figuras de cabezas de bueyes porque בקרים no significa *cabezas* de bueyes sino simplemente bueyes. No podemos decir cuánto espacio había entre las dos líneas de las decoraciones de su tamaño. Se calcula a partir del hecho de que había diez en el trecho de un codo, lo que significa que medían dos pulgadas de diámetro.

Ver. 25. Este recipiente descansaba sobre doce bueyes tres mirando al norte, tres mirando al occidente, tres mirando al sur y tres mirando al oriente; el mar descansaba sobre ellos y todas sus ancas estaban hacia adentro no se nos indica el tamaño de los bueyes pero debieron haber sido proporcionales de cinco codos de altura hasta sus espaldas. Sin lugar a dudas estas figuras bovinas estaban sobre una plancha de metal lo cual llevaba a que no se movieran, *vid.* el dibujo en mi *Biblische Archäologie*, plancha III, dibujo 1.

Ver. 26. «*El grueso era de un palmo, y el borde estaba hecho como el borde de un cáliz, como una flor de lirio; cabían en él dos mil batos*» son cuatro dedos como en las columnas de bronce (*vid.* el comentario del ver. 15) «y su borde estaba hecho como el borde de un cáliz, como una flor de lirio. Cabían en él dos mil batos, según la crónica tres mil batos. Esta diferencia se debe a una confusión de ג (3) con ב (2), debido a que según los cálculos de *Thenius* el contenido de un recipiente de este tamaño no podrá contener más de dos mil batos. Este recipiente que ocupó el lugar del lavatorio servía para la limpieza ritual de los sacerdotes (2 Crón. 4:6), *i.e.* para tener suficiente agua para que los sacerdotes se lavaran los pies y las manos cuando se acercaban al altar para realizar su oficio o para entrar al Lugar Santo, Ex. 30:18. Para esto el agua debía ser extraída del recipiente por medio de llaves de agua[39].

Esta forma artística coincide con su santa determinación. El borde del recipiente que tenía la forma de un lirio abierto debía señalar la santidad y hermosura de la vida que partía del templo. Los doce bueyes que formaban el mar de bronce, aludían a las doce tribus del pueblo de Israel como pueblo sacerdotal que se purificaba en persona de sus sacerdotes para presentarse ante el Señor como limpios y puros. Pero en los doce bueyes no sólo se encuentra la alusión a las doce tribus del pueblo del pacto sino también la elección de los bueyes o toros como portadores del recipiente, permiten observar el significado de la elección de los principales animales de sacrificio para la presentación del servicio sacerdotal, sobre todo si se lo compara con la posición de los leones en el trono de Salomón (10:20), cf. *Bähr*, *Der Tempel Salomos*, pp. 232ss.

Versículos 27-39. Los tronos de bronce y su recipiente

Para un mejor entendimiento de la descripción *vid.* el cuadro en *Keil*, *Biblische Archäologie*, fol. III, fig. 4.

Ver. 27. «*Entonces hizo las diez basas de bronce; la longitud de cada basa era de cuatro codos, su anchura de cuatro codos y su altura de tres codos*». מְכֹנוֹת Pedestales o asientos son los objetos que según su uso formaban la base para los recipientes que eran usados para limpiar la carne del sacrificio. Eran cubos de bronce fundido con el tamaño mencionado.

Vers. 28s. Su diseño era el siguiente: tenían מִסְגְּרוֹת, *i.e.* paneles o bordes entre las שְׁלָבִים comisuras o molduras que estaban comunicados en las esquinas. «*y en los bordes que estaban entre las molduras había leones, bueyes y querubines; y en las molduras había un pedestal arriba, y debajo de los leones y bueyes había guirnaldas a bajo relieve*». La mención de *Josefo*, de que cada una de ellas estaba dividida en tres campos carece de base bíblica y en sí también de probabilidad porque una división semejante habría reducido el tamaño de las figuras a un mínimo. «*Y en los bordes había un pedestal*». כֵּן es un sustantivo y es traducido correctamente por el caldeo con כְּנָתָא base. El sentido es el siguiente: Encima de los bordes había un pedestal para poner sobre él un recipiente que será descrito en el ver. 31. La forma adverbial del כֵּן no tiene un sentido concreto. No se sabe exactamente qué sentido debe tener el מִמַּעַל al traducir: y en los bordes encima había leones, bueyes y querubines, además de que las esquinas no ofrecían espacio para tales figuras. La traducción de *Thenius*: «y en las esquinas así como encima y debajo de los leones y los bueyes se encontraban guirnaldas» no combina con este último argumento. כֵּן no ofrece aquí un sentido correcto. Si por otro lado *Thenius* argumenta en contra de nuestra interpretación de que el texto tratara acerca de esta base y que la traducción «sobre las esquinas» no coincidiera aquí porque la base se encontraba sobre el pedestal completo, este comentario no puede ser correcto porque en el ver. 31 sólo se describe la forma de esta base y el segundo se desvanece por el hecho de que la base recibió su soporte por causa de las esquinas. «*y debajo de los leones y bueyes había guirnaldas a bajo relieve*». לִיוֹת aquí y en ver. 36 debe interpretarse según לְוִיָּה en Prov. 1:9; 4:9 y significa guirnalda. מוּרָד מַעֲשֵׂה no significa «trabajo de bajo relieve» (*Thenius*), significado que מוּרָד jamás puede tener, sino «bajo relieve, festón aunque no se debe pensar en festones que cuelgan libremente en el aire.

Ver. 30. «*Cada basa tenía cuatro ruedas de bronce, con ejes de bronce, y sus cuatro patas tenían soportes; debajo de la pila había soportes fundidos con guirnaldas a cada lado*». Sentido: la base descansaba sobre ejes con ruedas de bronce construidas igual que las ruedas comunes (ver. 33) de manera que se las podía mover sin dificultad de un lugar al otro. Estas cajas no descansaban directamente sobre los ejes sino sobre cuatro patas que estaban sujetadas sobre los ejes. Con esto se elevaba la base sobre la periferia de las ruedas, de manera que no sólo los lados, que estaban decorados con figuras sino también las ruedas descubiertas y que según el ver. 32 estaban debajo de los bordes y no al lado de estos, como normalmente se suele leer, se movían libremente. *Gesenius* (*Thes*., p. 972) y *Thenius* afirman que el contacto de los ejes con las ruedas era tal que los ejes estaban fijadas en las ruedas, tal como solía suceder en los plaustris romanos y que aun hoy son usadas en Italia y que giraban con las ruedas. *Thenius* afirma que לָהֶם no sólo se refiere a lo anteriormente mencionado sino que también debe unirse al siguiente סַרְנֵי נְחֹשֶׁת [eje de bronce]. Pero esto último carece de base y no puede ser combinado con la idea de que las ruedas tenían bujes (חִשֻּׁקִים ver. 33) lo cual nos permite deducir que giraban sobre ejes. Las palabras כְּתִפֹת לָהֶם פַּעֲמֹתָיו וְאַרְבָּעָה tienen un doble sentido: Se lo puede traducir con: y sus cuatro pies tenían espaldares o con *Thenius* «y sus

39. Las diversas suposiciones acerca de esto se encuentran en *Lundius, Jüdische Heiligthümer*, p. 356. *Thenius* considera que debió haber habido un sistema para llenar el recipiente con agua, debido a que hubiera necesitado de demasiado tiempo acarrearlo a mano por causa de la altura del mar. Quizás había algún tubo escondido detrás de los bueyes porque según *Aristeas, histor. LXX interpr. Oxon.*, 1692, p. 32 (también en *Eusebio, Preparatio Evangelica* IX, p. 38) había aperturas escondidas al pie del altar de las cuales emanaba agua para la limpieza de la sangre de los sacrificios que estaban en el suelo de los atrios y debido a que muy cerca del lugar donde estaba el mar de bronce (ver. 39) aun hoy se encuentra un salto de agua y durante el tiempo de los cruzados había aquí un recipiente de agua con una cúpula sostenida por columnas (*vid. Robinson, Pal.* II, p. 89). Pero a pesar de que el templo posterior era provisto del agua necesaria no se puede afirmar el origen salomónico de estas instalaciones.

cuatro patas servían como espaldares». פַּעֲמֹת son los pies que han sido diseñados para caminar Ex. 25:12. El sufijo פעמתיו se refiere a מְכוֹנָה [soporte], usando el masculino de manera imprecisa en vez del femenino al igual que el ver. 28. *Thenius* compara estos pies con los ἀμαξόποδες [pies del carro] de los griegos y afirma que están divididos en la parte inferior en las cuales giraban los ejes como en una horquilla. El cubo del eje no está cubierto por una protección común sino que está sujeto al borde inferior de la basa, bajando verticalmente para cubrir el pie en un soporte en forma de mano (יָד) que servía de seguro para la rueda. Estos pies bífidos debían ser designados como כְּתֵפֹת porque no estaban sujetados en la parte inferior del utensilio sino que habían sido fundidos en las esquinas, bajando en los ángulos inferiores de estos, de manera que su parte superior se encontraba debajo del recipiente mientras que la inferior debía estar debajo de la basa. Ésta servía como lugar en el que cabía perfectamente la rueda, formando así el respaldo. Consideramos que esta posición no combina con el texto ni que sea correcta. Porque si כְּתֵפֹת לָהֶם a lo sumo puede ser traducido con «les sirvieron (a las ruedas y a los ejes) como espaldares aunque es cuestionable que לָהֶם tenga un significado diferente, que en la misma oración del ver. 28 estos pies que sostenían a las basas no podían ser designados como espaldares de las ruedas y de sus ejes ya que no portaban las ruedas sino a la basa. Además no coincide esta noción con las palabras «debajo de la pila había soportes fundidos. Si la basa tenía una tapa protuberante, como afirma también *Thenius*, con un cuello en la mitad, en la que se ponía el recipiente con su borde interior, estos espaldares no se encontraban debajo del recipiente, en caso de que estuvieran fundidos debajo de las pilas sino tan sólo bajo las esquinas de la basa y no estaban mayormente unidas al recipiente. Por eso debemos preferir la traducción «y sus pies tenían soportes» e interpretar las palabras de tal manera que estos pies que se encontraban en las cuatro esquinas de la base y que caían sobre los ejes también se dirigían hacia arriba, formando los espaldares que alcanzaban la tapa del recipiente y la sujetaban. Según el ver. 34 estos espaldares estaban en las cuatro esquinas de cada basa, formando parte de la misma. מֵעֵבֶר אִישׁ לִיּוֹת, frente a cada una había guirnaldas. Debido a los diversos significados de מֵעֵבֶר no podemos decir exactamente dónde estaban estos festones. La enmendación de לִיּוֹת en לְאֶחָת (*Thenius*) denotando «a otro» no es posible porque אִישׁ לְאֶחָת con el significado de uno a otro no es hebreo.

En el ver. 31 se describe la parte superior de la basa que formaba el fundamento del recipiente y explica por lo tanto el מִתַּחַת לַכִּיּוֹר. «*La boca de la pila dentro de la corona en la parte superior medía un codo, y su boca era redonda como el diseño de un pedestal, de un codo y medio; también en su boca había entalladuras, y sus bordes eran cuadrados, no redondos*». A fin de entender este versículo hay que observar que la basa tenía una tapa abombada en cuya mitad se encontraba un grifo en forma de capitel (הַכֹּתֶרֶת la corona) que portaba el recipiente. Éste era ubicado en el borde inferior. *Thenius* asigna el sufijo de פִּיהוּ a la basa y niega la relación de éste con el recipiente por cuanto era tan plano que no se podía hablar de una apertura en forma de boca y porque los recipientes siempre se habían hallado dentro de la basa. Pero por más correctas que fueran estas afirmaciones no demuestran la necesidad de la relación del פִּיהוּ con la basa. פֶּה no tiene que ser una apertura en forma de boca sino, como פִּי רֹאשׁ Ex. 28:32, la apertura de un vestido para la cabeza, *i.e.* para meter la cabeza al vestirse, פִּיהוּ también puede ser la apertura de un recipiente en la cual se podía sacar el agua a través del grifo. Visto objetivamente פִּיהוּ es la parte inferior y más estrecha del recipiente que medía un codo de alto en total. El siguiente פִּיהָ es la boca superior del grifo que estaba en la tapa de la basa. Ésta era redonda, מַעֲשֵׂה־כֵן como el diseño de un pedestal (*de Wette*), de un codo y medio de diámetro: «y también en su boca había entalladura». El גַּם se refiere a que las paredes de la basa estaban recubiertas con imágenes. מְסִגְּרֹתֵיהֶם (los bordes) de esta basa eran cuadrados (כִּכָּרֹת) como los rellenos de las paredes laterales de la basa. Que a este suplemento se le adscriban rellenos se debe a que con una altura de un codo y una circunferencia de casi cinco codos (un codo y medio de diámetro) tenía pilas más fuertes en los cuatro lados para reforzar la resistencia. Entre estas se encontraban placas más finas que eran llamadas rellenos.

En el ver. 32 se describen detalladamente las ruedas. Cada basa tenía cuatro ruedas debajo de los rellenos que no estaban debajo de las paredes laterales de la caja sino debajo de esta misma y las manos (יָדוֹת) o soportes para las ruedas, *i.e.* las construcciones especiales con las que las ruedas estaban sujetas a los ejes probablemente eran más grandes y seguramente también mejor talladas que los chavetes comunes. Estas יָדוֹת sólo eran necesarias si las ruedas no estaban fijadas en los ejes sino que giraban sobre los ejes. La altura de cada rueda era de un codo y medio, *i.e.* no de radio sino de diámetro. En el caso de que hubieran tenido un radio de un codo y medio, las ruedas hubieran medido tres codos de diámetro y, debido a que la caja sólo medía cuatro codos de largo, éstas se habrían interferido mutuamente. «*La hechura de las ruedas era como la hechura de una rueda de carro. Sus ejes, sus aros, sus rayos y sus cubos eran todos de fundición*».

En el ver. 34 se prosigue con la descripción de la parte superior. «*Y había cuatro soportes en las cuatro esquinas de cada basa; sus soportes eran parte de la basa misma*». כְּתֵפוֹת Son los espaldares mencionados en el ver. 30 que terminaban en los pies o que los formaban. Habían sido puestos en las cuatro esquinas de cada basa y salía de estas, dirigiéndose hacia la mitad del grifo hasta el borde exterior del recipiente que estaba sobre éste a fin de soportarlo.

Ver. 35. «*Y en la parte superior de la basa había una pieza redonda de medio codo de alto, y en la parte superior de la basa sus soportes y sus bordes formaban parte de ella*». הַמְּכוֹנָה רֹאשׁ es la tapa de la caja. Ésta no era plana sino redondeada, de manera que la cúpula se elevaba por medio codo sobre los lados. Esta tapa tenía soportes (יָדוֹת, *lit.* manos) y bordes que formaban parte de ella. Estos soportes eran fuertes y anchas pilas de bronce que aseguraban la tapa y los bordes con las placas más finas que estaban entre estos bordes. Ambos eran מִמֶּנָּה [de ésta], de la tapa de la basa, *i.e.* habían sido hechas de una misma fundición.

Su decoración es descrita en el ver. 36: «*Y en las planchas de sus soportes y en sus bordes grabó querubines, leones y palmeras, conforme al espacio disponible de cada una, con guirnaldas alrededor*». No se puede decir nada específico en cuanto al orden de estas imágenes.

Ver. 37. «*Hizo las diez basas de esta manera: todas ellas eran de una misma fundición, de una misma medida y de una misma forma*». Esta medida sólo puede referirse al diámetro y no a la altura o profundidad o, debido a que los recipientes eran puestos en las pilas. כִּיּוֹר אֶחָה עַל־הַמְּכוֹנָה depende de וַיַּעַשׂ: hizo diez basas, sobre cada una de las diez basas había una pila. Si las basas tenían arriba cuatro codos de diámetro y por lo tanto su tamaño era similar a la pila, y el grifo sobre el que eran puestos sólo tenía un codo y medio de diámetro (ver. 31), tenían la forma de copas profundas. Esta forma necesitaba de espaldares

como soporte en la parte inferior de la pila para que no se tambalearan al transportarlos[40].

Ver. 39. «*Entonces colocó las basas, cinco al lado derecho de la casa y cinco al lado izquierdo de la casa; y colocó el mar de metal fundido al lado derecho de la casa hacia el sureste*». El lado derecho es el lado sur y el lado izquierdo es el lado norte. Las basas no fueron puestas a la derecha y a la izquierda del altar del holocausto sino a ambos lados del templo mientras que el mar de bronce estaba más adelante entre el vestíbulo y el altar, situado un poco más hacia el sur, *i.e.* al SO del vestíbulo y al SE del altar de sacrificio. Según 2 Cr 4:6 los recipientes en las pilas eran usados para lavar la carne y la grasa que debía ser incinerada en el altar de sacrificio. Con estas basas no sólo se podía transportar el agua necesaria para la preparación del sacrificio sino también almacenar el agua en el cubo del carro para llevárselo después. La construcción de estos carros se debió a las necesidades del servicio del altar mientras que la cantidad y la capacidad de estos utensilios se debía al considerable número de sacrificios que eran realizados en el altar, a veces algunos al mismo tiempo. El trabajo artístico de estos utensilios y sus decoraciones debían caracterizarlos para el servicio en el santuario. Los emblemas son los mismos que los que encontramos en las paredes del santuario, querubines, palmeras y flores que tenían su significado especial en ambos lugares, sólo que en el templo se las había hecho de oro y en las basas de bronce, correspondiendo al carácter del atrio. A esto hay que añadir las figuras de los leones y de los toros, que sin duda aludían al carácter real y sacerdotal que el pueblo poseía, de acuerdo a Ex. 19:6.

Versículos 40-51. Resumen de los demás utensilios del templo

En el ver. 40 se mencionan los utensilios de bronce que se encontraban en el atrio y en los vers. 41-47 se repiten las piezas de las columnas, los utensilios y recipientes de bronce, el mar y los diversos utensilios más pequeños de bronce, acompañándolos con notas acerca de su forma, fundición y metales usados. En vers. 48-50 se resumen los utensilios de oro del Lugar Santo. Estos pasajes corresponden casi literalmente a 2 Crón. 4:11-5:1 donde no sólo se relata un orden diferente de la construcción del templo sino que la elaboración del altar de bronce para el holocausto, los candelabros de oro y las mesas de los panes de propiciación son diferentes. Además se relata la construcción del gran atrio (2 Crón. 4:7-9). Todo esto no es mencionado en nuestro pasaje, de manera que la crónica cierra aquí un vacío que se produce en el relato de nuestro pasaje.

Versículo 40a. Los pequeños utensilios de bronce

Hiram hizo pilas, palas y tazones. הַכִּירוֹת [recipientes] es un error ortográfico de הַסִּירוֹת, calderos como se puede percibir en la comparación del ver. 45 y los textos paralelos de 2 Crón. 4:11 y 2 R. 25:14. Los calderos sirvieron para retirar la ceniza, הַיָּעִים, las palas para quitarla del altar y los הַמִּזְרָקוֹת son los para recoger la sangre de los animales sacrificados, cf. Ex. 27:3 y Num. 4:14, donde también se mencionan garfios, braseras y tazones. En 40b inicia la recopilación de todos los utensilios hechos por Hiram. בֵּית יהוה en la casa del Señor (cf. *Ew*., §300b), descrito mejor en 2 Crón. 4.11 con el término בְּבֵית יהוה y el ver. 45 en 2 Crón. 4:16 con לְבֵית [para la casa de Yahvé]. Los diversos utensilios mencionados en los vers. 41-45 son acusativos y dependen de לַעֲשׂוֹת.

Versículos 41-44. Las columnas de bronce y los detalles de bronce de sus capiteles

Vid. el comentario de vers. 15-22. עַל־פְּנֵי הָעַמּוּדִים [en la superficie de las columnas] en el ver. 42 no coincide y probablemente es un error ortográfico de עַל־שְׁנֵי הָעַמּוּדִים [sobre dos columnas] porque no es posible afirmar que los capiteles se encontraban sobre la superficie de las columnas.

Ver. 43. Las diez basas con las diez pilas sobre las basas, *vid*. el comentario de vers. 27-37.

Ver. 44. El mar de bronce, *vid*. el comentario de 23-26 y finalmente.

Ver. 45. Los utensilios pequeños como en el ver. 40. El quetib האלה es un error ortográfico por הָאֵלֶּה (Kerí)[41]. מְמֹרָט נחשׁת es bronce pulido y como acusativo de la materia depende de עָשָׂה.

Ver. 46. «*El rey los fundió en la llanura del Jordán, en la tierra arcillosa entre Sucot y Saretán*», donde según *Burckhardt*, *Syr*. II, p. 593 el suelo tiene una consistencia margosa. בְּמַעֲבֵה הָאֲדָמָה la tierra arcillosa, en la que se pueden elaborar las formas de excavación con una pala. Sucot estaba al otro lado del Jordán pero no en el paso que se encontraba en Betsean[42] sino en el lado sur del Jaboc (*vid*. el comentario de Jue. 8:5 y Gen. 33:17); Saretán o Sereda en el valle del Jordán del lado de Israel probablemente estaba situado cerca de Kurn Sartabe, *vid*. el comentario de Jue. 7:22 y Jos. 3:16. El lugar de la fundición debió haber estado de este lado del Jordán, debido a que el lado oriental no tenía casi planicies. La combinación de un lugar transjordano y un cisjordano se explica a partir de que ambos lados se encontraban frente a frente y en el valle del lado occidental al norte de Saretán no se encuentra una planicie mayor, que pueda ser identificada con tal lugar.

Ver. 47. «*Salomón dejó todos los utensilios sin pesarlos porque eran demasiados*». וַיַּנַּח no significa «las paró» (*Movers*) sino que las dejó sin pesarlas. David había conquistado esta cantidad de bronce (1 Crón. 18:8) de las ciudades de Hadad-ezer y habrá incluido también el bronce que le había regalado Toi.

---

40. La descripción de *Ewald* no sólo es imprecisa sino incluso errada (*Gesch*. III, p. 333 y más detallada en su artículo «über ehernе Kesselwagen in den alten Heiligthümern», en *Göttinger Gelehrten Nachrichten*, 1859, pp. 131 y 146; cf. también *Biblisches Jahrbuch* X, pp. 273s.). *Ewald* trata de enmendar el texto arbitrariamente con la presuposición de que estos utensilios salomónicos fueron construidos como los pequeños carromatos de cuatro ruedas que se ha encontrado en el norte de Alemania y en otras regiones de Europa. Compárese en cuanto a esto *G.C.F. Lisch*, «über die ehernen Wagenbecken der Bronzezeit», en *Jahrbücher des Vereins für Mecklenburger Geschichte* IX, pp. 373s. con una ilustración de estos carromatos.

41. La LXX incluyó después de הָאֵלֶּה וְאֵת כָּל־הַכֵּלִים el suplemento καὶ οἱ στῦλοι τεσσαράκοντα καὶ ὀκτὼ τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ οἴκου κυρίου [y las columnas eran cuarenta y ocho de la casa del rey y de la casa del Señor]. A pesar de esto *Thenius* considera que no sólo se trata de una nota interesante acerca de las columnas en el complejo del atrio y del palacio del rey sino que además cree que es original.

42. El argumento que *Thenius* hace valer aqui: «donde también *Burckhardt* (*vid*. *Bertheau*, comentario de Jueces 8:5) ha encontrado las ruinas del lugar» se basa en un malentendido del relato de *Burckhardt* de las ruinas que se encontraban en el lado occidental del Jordán y en las ruinas de *Sâkût*, identificada por *Burckhardt* con *Sukkot*. La suposición de *Bähr* de que *Succot* estaba al norte del Jaboc tampoco se puede basar en 4:12.

Versículos 48-50. Los utensilios de oro del Lugar Santo

Cf. 2 Crón. 4:19-22. Los utensilios aquí mencionados son divididos en dos grupos hechos de oro fino por la repetición del זָהָב סָגוּר [oro puro] en vers. 49 y 50. En 50b se incluye un tercer grupo que fue hecho de oro menos refinado. Debido a que en ambos casos זָהָב סָגוּר depende de וַיַּעַשׂ [hizo] por ser acusativo de la materia el זָהָב que es puesta junto a los diversos utensilios debe ser visto como adjetivo. «*Y Salomón hizo todos los utensilios que estaban en la casa de Yahvé: el altar de oro y la mesa de oro sobre la cual estaba el pan de la propiciación; los candelabros de oro puro*» (סָגוּר, *vid.* el comentario de 6:20). בית־יהוה es el templo con sus atrios y no sólo el santuario o el templo mismo, como en el ver. 40. Pero eso no significa que כָּל־הַכֵּלִים [todos los utensilios] se refiera a todos los utensilios, tanto los de bronce previamente mencionados, como los de oro que son mencionados después. Que la oración que empieza con וַיַּעַשׂ termine en זָהָב סָגוּר (ver. 49) no nos permite aplicar el כֹּל a todos los utensilios previamente mencionados (*Thenius*, *Bertheau*). Esto significa que כָּל־הַכֵּלִים es explicado por los utensilios que son enumerados a partir de אֵת מִזְבַּח. Estos utensilios sólo eran utilizados en el Lugar Santo o en el templo. Esto no se debe al בֵּית יהוה (casa de Yahvé) sino que se puede deducir a partir del contexto o a partir de que entre los vers. 40-46 se mencionan todos los utensilios usados en el atrio mientras que ahora siguen los de *oro*. Éstos son hechas para el santuario y se presupone que son conocidos desde el santuario de Moisés. בֵּית יהוה אֲשֶׁר sólo significa que los utensilios mencionados pertenecían a la casa de Dios y que no fueron hechos para el palacio de Salomón o para otros fines terrenales. Del «Salomón hizo» no se puede deducir que los utensilios de oro no hubieran sido hechos por el artista Hiram de Tiro. Salomón sólo es mencionado como el edificador del templo y la mención de su nombre se debe a su mención en el ver. 47. El «altar de oro» es el altar de incienso en el lugar santo. También es llamado altar de oro porque fue recubierto por oro, debido a que según 6:20 sus paredes eran de cedro, en analogía a los altares de oro del santuario de Moisés en Ex. 30:1-5. «*Y la mesa sobre la cual estaba el pan de la propiciación era de oro*». זָהָב pertenece a הַשֻּׁלְחָן y está en una relación de subordinación directa (cf. *Ew.*, §287h) por la mesa de oro. En 2 Crón. 4:19 se usa הַשֻּׁלְחָנוֹת (las mesas) en vez de הַשֻּׁלְחָן porque allí se mencionó en el ver. 8 la elaboración de diez meses y su posición en el Lugar Santo. En nuestro pasaje falta el verso y por eso sólo existe *la* mesa en la que estaban los panes de la propiciación al igual que en 2 Crón. 29:18. Aquí no hay una contradicción interna del cronista, como asume *Thenius*. Los diez candelabros nos permiten deducir que debía haber diez mesas. En ningún lugar del Antiguo Testamento se menciona que hubiera una sola mesa para los panes de la propiciación[43]. Las mesas seguramente eran de madera, como la de Moisés, probablemente de madera de cedro y revestida de oro, *vid.* el comentario de Ex. 25:23-20. «*Los candelabros de oro puro, cinco a mano derecha y cinco a mano izquierda*». También éstos fueron hechos conforme al de Moisés (*vid.* Ex. 25:31ss.) y puestos no muy cerca de la separación en una línea a la derecha e izquierda de la puerta de entrada al Lugar Santísimo sino a ambos lados del Lugar Santo. También las mesas, sólo que estas paredes laterales estaban más cerca y los candelabros estaban más cerca, de manera que iluminaban mejor el lugar. En cambio el altar de incienso estaba cerca de la entrada al Lugar Santísimo, *vid.* el comentario de 6:20. En la siguiente oración vers. 49b y 50ª primero se enumera las decoraciones de los candelabros y después los demás utensilios de oro. הַפֶּרַח las flores con las que se decoraba a los candelabros, *vid.* Ex. 25:33. La palabra es usada al parecer en forma colectiva de manera que en Éxodo se incluye los נְּבִיעִים mencionados a continuación. הַנֵּרוֹת son las lámparas que eran puestas sobre el asta y los brazos del candelabro, Ex. 25:37. הַמֶּלְקָחַיִם son las tenazas de oro, Ex. 25:38. סְפוֹת copas Ex. 12:22 aquí refiriéndose a copas más profundas. מִזְמְרוֹת cuchillos, מִזְרָקוֹת tazones o espabiladores para el vino de las libaciones. Según 2 Crón. 4:8 fueron construidas cien más. כַּפּוֹת pequeños recipientes planos, probablemente para llevar el incienso al altar. מַחְתּוֹת despabiladores, *vid.* el comentario de Ex. 25:38.

Ver. 50b. Los goznes para las puertas de la casa interior, el lugar santísimo, y para las puertas de la casa, es decir, de la nave, también de oro, probablemente fueron de oro de menor calidad. Antes de לְדַלְתֵי hay que suplir וְ.

Todos los utensilios mencionados en los vers. 48 y 49 pertenecían al templo y eran los mismos que en el santuario, de manera que para estos valen los mismos comentarios acerca de su significado y función que en el comentario de Ex. 25:30, 39 y 30:1-10, sólo que su número fue producido diez veces más. Si el aumento de estos utensilios parecía ser conveniente para el lugar más amplio, este aumento fue designado en el número diez para expresar así la idea del contexto. No se hicieron nuevos utensilios para el Lugar Santísimo porque el arca del pacto de Moisés había sido puesto en ese lugar 8:4. Cf. con esto el comentario de Ex. 25:10-22.

En el ver. 51 se cierra el informe de los utensilios del templo: «*Así fue terminada toda la obra que el rey Salomón hizo en la casa de Yahvé. Y Salomón trajo las cosas consagradas por su padre David, es decir, la plata, el oro y los utensilios, y los puso en los tesoros de la casa de Yahvé*». Debido a que se usó para la construcción tanto oro y bronce puede ser que Salomón no utilizara todos los tesoros reunidos por su padre sino que pudo poner muchos utensilios en los tesoros de la casa del Señor. Pero según 1 Crón. 22:14, 16 y 19:2. David tenía una amplia reserva de oro, plata y bronce. Además había añadido a su tesoro privado un regalo voluntario de los principales del pueblo 1 Crón. 24:7-9. Salomón también pudo hacer uso de una buena parte de sus ingresos económicos (cf. 10:14), de manera que habría quedado un copioso resto del tesoro del santuario que por cierto no sólo fue reunido por David sino también por Samuel y Saúl. Además los generales de David (Joab, e.o.) habían dado una parte del botín de oro y de plata que habían conquistado (1 Crón. 26:20-28). En base a las narraciones de las guerras de David podemos observar que David había aportado grandes cantidades a este tesoro, como p. ej. los escudos de oro, plata y bronce y los había consagrado al Señor a excepción del oro o plata que David había recibido de los sirios, moabitas, amonitas,

43. 2 Crón. 29:18 no nos ofrece ningún dato acerca del número de los utensilios que se encontraban en el santuario. Si se quisiera deducir de este pasaje que el santuario no habría tenido más utensilios que los mencionados ni altar de incienso de oro, en caso de que no se quisiera pasar por una situación de inconsecuencia científica. La interpretación correcta de nuestro pasaje se puede deducir de las palabras del rey Abiam en 2 Crón. 13:11 «*Y cada mañana y cada tarde queman holocaustos e incienso aromático a Yahvé; y el pan está colocado sobre la mesa limpia, y el candelabro de oro con sus lámparas para ser encendidas cada tarde; porque nosotros guardamos la ordenanza de Yahvé nuestro Dios, pero vosotros le habéis abandonado*» lo cual nos permite observar que en todos los pasajes relevantes sólo se menciona la mesa y el candelabro porque por lo general sólo se ponía una mesa con panes de propiciación y se prendía un solo candelabro.

filisteos y amalequitas (2 Sam. 8:7, 11, 12; 1 Crón. 18:7, 10, 11)[44].

Capítulo 8. La inauguración del templo

Este solemne acto consta de tres actos que componen nuestro pasaje a) el traslado del arca y del santuario con sus utensilios al templo con las palabras dichas por Salomón (1-21), b) la oración de dedicación del templo de Salomón (vers. 22-53) c) la bendición de la comunidad y la celebración del sacrificio y del banquete (vers. 54-66). A excepción de variantes mayores u omisiones o incluso suplementos al final el relato paralelo 2 Crón. 5:2-7:10 muestra pocos cambios en las palabras y construcciones que a la vez sirven para aclarar el texto. Pero por lo general no cambia mucho.

En el ver. 2 sólo se menciona acerca del tiempo de la inauguración del templo que los jefes de los pueblos se reunían para estas fiestas en el séptimo mes en Jerusalén. No se menciona el año en el que esto sucede. Debido a que según 6:38 la construcción del templo fue terminada en el octavo mes del décimo primer año del reino de Salomón la inauguración sucedida en el séptimo mes no pudo haber sucedido en el mismo año de la finalización de la construcción. La opinión de *Ewald*, de que Salomón la hubiera realizado un mes antes de haberlo terminado no sólo es altamente improbable sino que contradice a 7:51. También la opinión de *Thenius* y *Hitzig* (*Gesch*., p. 156) de que la inauguración del templo se llevó a cabo trece años después de su construcción, *i.e.* después de la finalización de la construcción del palacio, no puede ser creíble a pesar de que la hemos analizado en diversas ocasiones. *Bähr* ha comentado esto correctamente: «Si se piensa que David había querido construir una morada al Señor y cuando esto le fue negado, hizo de ello una obligación a su hijo y que Salomón, tan pronto hubo ocupado el trono, empezó con la construcción, apoyándola constantemente, parece absolutamente increíble que hubiera dejado el edificio abandonado durante trece años y llevara a cabo la inauguración en el vigésimo cuarto año. Los motivos para hacer tal cosa debieron haber sido inmensos, sólo que no se los menciona». La construcción de los utensilios podía ser llevada a cabo durante la construcción. En la segunda revelación del Señor en la que le dice a Salomón que había escuchado sus peticiones durante la consagración del templo y que había santificado el templo como sede de su nombre (9:1ss.) no se puede deducir necesariamente que Dios hubiera cumplido con esta promesa inmediatamente después de las oraciones de consagración. El suplemento de la LXX a 8:1 καὶ ἐγένετο ὡς συνετέλεσε Σαλωμὼν τοῦ οἰκοδομῆσαι τὸν οἶκον Κυρίου καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ μετὰ εἴκοσι ἔτη [Y aconteció, cuando hubo terminado Salomón de edificar la casa del Señor y la casa suya, después de veinte años] no es nada más que una glosa tomada de 9:1 y 10 que ofrece una opinión subjetiva del traductor griego[45]. Por eso es necesario asumir que después de haber finalizado la construcción en el octavo mes Salomón había postergado la consagración del templo al séptimo mes para transferir esta fiesta nacional al mes sabático, ocho días antes de la fiesta de los tabernáculos en la cual el pueblo solía ir al templo para ofrecer los diezmos de la cosecha anual.

Vers. 1-21. El primer acto de esta festividad se componía a) del traslado del arca del pacto al Lugar Santo del templo (vers. 1-11), b) de las palabras con las que Salomón alabó la entrada del Señor al nuevo templo (12-21).

Vers. 1-11. El traslado del arca al templo. Esta solemne acción seguía a la festividad con la que David había trasladado el arca de la casa de Obed-edom a la tienda santa en el Sión, Sam. 6:12ss.; 1 Crón. 15:2ss. Salomón reunió a los ancianos de Israel, a todos los jefes de las tribus y a los principales de las casas paternas (נְשִׂיאֵי הָעִבוֹת es una abreviación de נִשִׂיאֵי בֵית הָאָבוֹת [principales de la casa de los padres]) de los hijos de Israel ante él en Jerusalén, para hacer subir el arca del pacto de Yahvé de la ciudad de David, la cual es Sión. Acerca del uso de la abreviación del imperfecto יַקְהֵל [reunirse] después de אָז [entonces] cf. *Ew*., §233b.

Ver. 2. Conforme a esto se reunieron ante el rey todos los hombres de Israel (los jefes de las tribus y los principales de las familias) en el mes de Etanim que es el séptimo mes, en la fiesta. *Gesenius* explica el nombre הָאֵתָנִים (en 55 códices הָאֵיתָנִים): mes de los torrentes fluyentes, אֵיתָן en Prov. 13:15; en cambio *Böttcher* (*Neue exegetisch kritische Aehrenlese* III, p. 68) habla de la igualdad de la noche. Pero esto no coincide de ninguna manera con el plural. El séptimo mes no equivale además al otoño en Europa central como considera *Thenius* y añade la interpretación que ya fue refutada por *Böttcher*: Mes de las dádivas, sino que es el mes de luna nueva de octubre hasta la luna nueva de noviembre, cuando comienza el periodo de las lluvias en Palestina (*Robinson, Pal*. II, p. 306) de manera que este mes pudo haber obtenido su nombre a partir del constante fluir de los torrentes. La explicación «*éste es el séptimo mes*» ha sido incluida (como en 6:1 y 38) no sólo porque el orden de los meses antes del exilio hubiera sido otra (*Thenius*) sino porque después del exilio se usaron otros nombres para los meses. בֶּחָג con el artículo «porque se refería a una fiesta conocida y tradicional (fiesta de los tabernáculos)» (*Böttcher*). El artículo refuta la opinión de *Thenius* de que se trataba de un día festivo propiamente creado para la inauguración del templo.

Vers. 3s. Después de la llegada de los ancianos (*i.e.* de los representantes del pueblo mencionados en el ver. 1) los sacerdotes alzaron el arca del pacto y subieron el arca de Yahvé, la tienda de reunión y todos los utensilios sagrados que estaban en la tienda; los sacerdotes y los levitas los subieron. El siguiente וַיַּעֲלוּ אֹתָם ofrece en una épi-

44. El tamaño de estos botines se puede deducir de las noticias de la cantidad de los metales valiosos encontrados en Siria durante el reinado macedónico. En la Gaza Regia de Damasco, Alejandro Magno encontró 2600 talentos de oro y 600 talentos de plata sin procesar (*Curl*. III, 13, 16; cf. *Arriano* II, 11, 10). En el templo de Júpiter en Antioquía había una estatua de este dios hecha de oro puro y era de quince codos de alto (*Justino* XXXIX, 2, 5, 6), en el templo de Hierápolis había una estatua de oro (*Luciano de Dea Syr*., §31). Según *Apiano* (*Parth*. 28) este templo estaba tan repleto de tesoros que *Craso* necesitó algunos días para pesar los recipientes de oro y de plata. Mayor aun eran los tesoros de los palacios y templos de Asia en el tiempo antiguo, según los testimonios de los antiguos comentaristas. De todas las noticias que reunieron *Bähr* (*Symbolik* I, pp. 258ss.) y *Movers* (*Phönizier* II,3, pp. 40ss.) sólo se mencionarán algunos que consideramos correctos. Según *Varro* (*Plinio* XXXIII, 15) Ciro tenía 34.000 libras de oro a excepción del oro que fue usado para elaborar utensilios y adornos y 500.000 talentos de plata después de la conquista de Asia. En Susa Alejandro Magnno se llevó 40.000 o según otra fuente 50.000 talentos del tesoro real o como se menciona 40.000 talentos en oro y plata sin procesar y 9.000 talentos en monedas. Alejandro mandó a llevarlos a Ekbatana donde reunió 180.000 talentos. Tiempo después Antígono encontró en Susa 15.000 talentos de objetos y oro y plata procesada. En Persépolis Alejandro se llevó un botín de 120.000 talentos y en Pasargada 6.000 talentos. *Vid*. las fuentes en *Movers*, pp. 42s.

45. Que estas palabras fueron tomadas de caps. 9:1 y 10 y no, como afirma *Thenius*, del texto hebreo no cabe duda en vista del carácter de la versión alejandrina.

ca típica de los hebreos la descripción de que los sacerdotes y levitas habían llevado estos utensilios sagrados. אֹהֶל מוֹעֵד no es la tienda construida para el arca del pacto en Sión que jamás fue llamado así y en 2 Crón. 1:4 (cf. con ver. 3) se diferencia de éste, sino el santuario de Moisés en Gabaón, delante del cual Salomón había ofrecido en 3:4 un sacrificio. El santuario con todos sus utensilios a los que no pertenecía el arca del pacto fueron depuestos en las cámaras que estaban sobre el Lugar Santo como reliquias santas. El arca del pacto fue portada durante todas las festividades por sacerdotes conforme al espíritu de la ley que ordenaba en Num. 3:31 y 4:5ss. que el arca y los demás utensilios sagrados debían ser portados por levitas después de que estos se hubieran cubierto correctamente, siendo prohibido todo contacto con el arca a los levitas bajo pena de muerte. Si por eso, como en el presente caso, se portaba el arca en una procesión solemne, sin cubrirla, esto sólo podía ser llevado a cabo por los sacerdotes, debido a que los levitas tampoco podían acceder al Lugar Santo. Conforme al texto de 3b de que los sacerdotes y levitas portaban אֹתָם [consigo] los utensilios nombrados, se debe entender que el arca del pacto fue transportada por los sacerdotes mientras que los levitas transportaban los utensilios y el santuario[46].

Ver. 5. Y el rey Salomón y toda la congregación de Israel que estaba reunida ante él, estaban con él delante del arca, sacrificando tantas ovejas y bueyes que no se podían contar ni numerar. Ésta sucedía durante el proceso en el que el arca era llevada al templo, la depositaron en el atrio del templo y la dejaron en o delante del vestíbulo. Y se ofreció este sacrificio לִפְנֵי הָאָרוֹן [ante el arca].

Ver. 6. Entonces los sacerdotes trajeron el arca del pacto de Yahvé a su lugar, al santuario interior de la casa, al Lugar Santísimo, bajo las alas de los querubines. Esto último es explicado en el ver. 7: Porque los querubines extendían las alas sobre el lugar del arca, y los querubines cubrían el arca y sus barras por encima. Si las alas extendidas no sólo cubrían el arca del pacto sino también las barras, el arca debió haber sido depuesto de tal manera que las barras de transporte estaban puestas de norte a sur y no de este a oeste.

Ver. 8. Pero las barras eran tan largas que los extremos de las barras se podían ver desde el Lugar Santo, que estaba delante del santuario interior, mas no se podían ver desde afuera; y allí están hasta hoy. וַיַּאַרְכוּ no puede ser traducido con: habían alargado las barras, de lo cual Kimchi y otros dedujeron que se habrían hecho nuevas barras porque la forma temporal en este contexto no podía ser pluscuamperfecto y que en este caso el objeto אֵת debía ser identificado como en 3:14. Más bien הָאָרִיךְ está aquí en un significado intransitivo: ser largo, mostrar su propio tamaño como en Ex. 20:12; Deut. 5:16, e.o.

Este comentario muestra que se cumplió aun con el mandamiento Ex. 25:15 de que las barras debían permanecer en el arco, aun en el templo. Esto podía ser confirmado porque estaban en el lugar «hasta hoy». El autor de nuestros libros usó esta indicación temporal que encontró en su fuente pues cuando escribió su obra el templo ya no existía. Esta nota también permite observar cómo se podían ver las puntas de las barras: si las barras estaban situadas de adelante hacia atrás, tocando el velo y formando una protuberancia en esto (Raschi, e.o.) o en la dirección asumida en el ver. 7 de sur a norte, de manera que sólo se podían ver las puntas cuando el velo era retirado[47].

Ver. 9. En el arca no había más que las dos tablas de piedra que Moisés puso allí en Horeb, donde Yahvé hizo pacto con los hijos de Israel cuando salieron de la tierra de Egipto. Este comentario acerca del contenido del arca debía mostrar que al cabo de tantos años no se había desviado de la ley que había designado al arca como depósito de las tablas de la ley (Ex. 25:16; 40:20) y que el arca contenía el documento del pacto y por eso era puesto en el Lugar Santo del templo. אֲשֶׁר delante de כָּרַת no es pronombre sino conjunción: Cuando, en el tiempo en que, como en Deut. 11:6, e.o. כָּרַת sin בְּרִית con el significado de cerrar un pacto como en 1 Sam. 20:16; 22:8, e.o. Horeb era el nombre general del lugar donde fue otorgada la ley en vez del nombre más preciso de Sinaí como en Deuteronomio, *vid.* el comentario de Ex. 19:12[48].

Vers. 10ss. Así como en el tiempo de Moisés la gloria del Señor llenó el santuario con la nube cuando éste fue inaugurado, de manera que Moisés no podía entrar (Ex. 40:34s.) sucedió también aquí: «*Y sucedió que cuando los sacerdotes salieron del lugar santo, la nube llenó la casa de Yahvé y los sacerdotes no pudieron quedarse a ministrar a causa de la nube, porque la gloria de Yahvé llenaba la casa de Yahvé*». La repetición de este hecho tenía el mismo significado. La nube como símbolo visible de la presencia de la gracia de Dios llenó el templo y sirvió como señal de que Yahvé, el Dios del pacto, había entrado en él y lo había elegido como lugar de su revelación en Israel. Que los sacerdotes no pudieran ministrar no significa que la nube los hubiera echado del templo, debido a que lo llenó cuando los sacerdotes hubieron salido, sino que significa que no podían ministrar en el Lugar Santo, *i.e.* ofrecer sacrificios en el altar para inaugurarlo así como fueron ofrecidos los holocaustos durante las oraciones de consagración (vers. 62s.)[49] que se asemeja a fuego devorador (Ex. 24:17 y Deut. 4:24, 9:3) y ante la cual el hombre impuro no podía existir, se manifestó en esta

---

46. En vez de los כֹּהֲנִים (sacerdotes) del ver. 3, 2 Crón. 5:4 menciona a הַלְוִיִּם y en vez de los הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם la crónica menciona a הַלְוִיִּם הַכֹּהֲנִים [los sacerdotes levíticos]. Esta variante se debe a una expresión imprecisa. Que el cronista no haya nombrado a los levitas en vez de a los sacerdotes por «orgullo sacerdotal» (*Thenius*) se debe sin lugar a dudas a que el ver. 7 relata conforme a nuestro pasaje: Los sacerdotes portaron el arca, etc.

47. La argumentación que *Thenius* trató de apoyar con el ejemplo del lapicero se basa en su presuposiciones insostenibles, *vid. Böttcher, Aehrenlese* II, p. 69. El עַל־פְּנֵי דְבִיר no nos permite deducir que las puntas de las barcas podían ser vistas desde la entrada al Lugar Santo sino que sólo podían ser vistas desde el Lugar Santo pero no desde fuera de él.

48. La indicación de Hebr. 9:4, de que en el arca también había una urna de oro que contenía el maná y la vara de Aarón que retoñó, está en contradicción con nuestro pasaje. Los antiguos comentaristas trataron de explicar esto con diversas teorías pero no consideraron que esto se trataba de un malentendido judío de las palabras לִפְנֵי הָעֵדוּת [delante del testimonio] en Ex. 16:33s. y Num. 17:25. Esto sólo significa que los objetos habían sido puestos delante del testimonio, *i.e.* delante del testimonio que estaba en el arca pero no *en* el arca como lo interpretan los judíos. Tampoco se puede deducir con de Wette y otros que nuestro pasaje sea una prueba en contra de la existencia de la ley mosaica en el tiempo de Salomón, debido a que éste no debía ser puesto en el arca sino al lado de ella (Deut. 31:26).

49. La opinión de *Bertheau* acerca de 2 Crón. 5:14 de que los sacerdotes no podían permanecer en el Lugar Santo a causa de la nube, *i.e.* por la «nube de humo que era producida por los holocaustos ofrecidos en el altar y que envolvía a la gloria divina» es totalmente errado. La nube que impidió que los sacerdotes ministraran era según el texto la nube que llenaba la casa y es identificada con las palabras «porque la gloria de Yahvé llenaba la casa de Yahvé» como el vehículo de la gloria de Dios. Por eso no era una nube de humo que se había formado por la incineración de los holocaustos sino que era una nube en la cual el Dios invisible se hizo visible a su pueblo, la misma nube en la que Yahvé se presentaba sobre el propiciatorio cuando el sumo sacerdote entraba al Lugar Santo en el día de expiación, de manera que le era ordenado no entrar en éste lugar en cualquier momento y cubrir con la nube del incienso el propiciatorio, Lev. 16:2 y 3.

nube. Esta maravillosa manifestación de la gloria divina sólo tuvo lugar durante la consagración. Después de esto la nube sólo podía ser vista en el Lugar Santísimo en el día de la expiación, cuando el sumo sacerdote entraba al Lugar Santísimo. La crónica (5:12-14) ofrece un largo suplemento acerca de la música y el canto de los levitas durante estas celebraciones.

Versículos 12-21. Salomón alaba esta revelación de la gloria del Señor

Entonces dijo Salomón: porque la gloria de Yahvé llenaba la casa de Yahvé. *Vidit Salomo templum a nube repleri, recordaturque quod Deus in nube apparere voluerit etiam in tentorio Mosis: hinc certo credidit, quod in hac nube etiam esset Deus, qui sicut olim tabernaculum, sic jam templum replere et in eo habitare vellet* [Salomón vio que el templo se había llenado con una nube y recordó que Dios solía revelarse en una nube en la tienda de Moisés. Creyó firmemente que Dios estaba también en esta nube y que tal como había llenado anteriormente el tabernáculo, ahora llenaba el templo y habitaba en él] (Seb. Schmidt). יהוה וגו׳ אָמַר, traducido correctamente por *Thenius* con «el Señor prefería vivir en la oscuridad, se refiere a lo que Dios había dicho en el Pentateuco acerca de la manifestación de la presencia de su gloria en el pueblo, como o reconocieron *Raschi*, *C. a Lap.*, e.o., sino que a la vez se refiere a Ex. 19:9, donde Dios había dicho a Moisés: iré a ti בָּעָנָן, pero sobre todo a Ex. 20:21 y Deut. 4:11; 5:19 donde Dios bajó (בָּעֲרָפֶל) al Sinaí. Éstos son los pasajes de los que Salomón había tomado la palabra עֲרָפֶל. La combinación de וְהָעֲרָפֶל הֶעָנָן Deut. 5:19 y 4:11 nos permite concluir que se refería a la nube oscura que llenaba el templo[50]. Salomón vio que estas palabras de Yahvé se cumplían en el momento que el templo era llenado de con la nube y reconoció que el Señor quería vivir en este templo.

Convencido de la presencia de Yahvé en la nube que llenaba el santuario dijo en el ver. 13: «*Ciertamente yo te he edificado una casa majestuosa, un lugar para tu morada para siempre*». El עוֹלָמִים no debe ser entendido como si Salomón hubiera pensado que el templo que había construido perduraría por siempre sino que en parte se debe al contraste de que la morada de Dios en el santuario de Moisés, que a causa de su forma y función sólo había sido pasajera, debido a que una tienda no sólo es una morada provisional y transformable sino también una morada perecedera y de la promesa que había recibido David (2 Sam. 7:14-16) de que el Señor quería afirmar su simiente en el trono de su reino por siempre. Esta promesa implicaba la eterna relación de la gracia de Dios para con Israel, la cual se cumplía en la morada de Dios en el templo. Esta relación era eterna aunque la forma terrenal que Salomón observaba en ese momento era temporal y perecedera. Salomón había dicho estas palabras mirando al Lugar Santísimo. Después de haberlo dicho Salomón se volvió hacia la asamblea que estaba en el atrio y la bendijo. וַיְבָרֶךְ [bendito sea] es el deseo de la bendición con la que el rey saludó a la asamblea reunida, empezando con la siguiente alabanza de Dios.

En los vers. 15-21 alaba al Señor porque había culminado con la mano lo que había dicho con la boca a su padre David (2 Sam. 7).

Ver. 16. La promesa divina de la elección de Jerusalén como lugar del templo y de David por príncipe ha sido formada conforme a 2 Sam. 7:7 y 8. Delante de וָאֶבְחַר בְּדָוִד (escogí a David) 2 Crón. 6:6 lee: «y yo escogí a Jerusalén para que mi nombre estuviera allí», donde la afirmación corresponde a la negación anterior mientras que este elemento intermedio es omitido en nuestro pasaje.

Vers. 17-19. La decisión de David de construir el templo y la respuesta divina de que su hijo debía realizar esta obra es descrita en 2 Sam. 7:2, 12, 13 de tal manera que Dios apoya la decisión de David. הֵטִיבֹתָ «bien hiciste en desearlo».

Vers. 20s. «*El Señor ha cumplido su palabra*». וַיָּקֶם וגו׳ [cumplió] ofrece la explicación de מִלֵּא בְיָדוֹ [cumplió por la mano], ver. 15. Dios permitió que Salomón ocupara el trono de David y Salomón construyó el templo y el Lugar Santo para el arca del pacto. Con esto se designó el arca del pacto como punto principal del templo porque era el trono de la gloria del Señor.

Vers. 22-53. El segundo acto de la fiesta de consagración: la oración de consagración de Salomón. Cf. 2 Crón. 6:12-42[51].

Ver. 22. «*Entonces Salomón se puso delante del altar de Yahvé en presencia de toda la asamblea de Israel y extendió las manos al cielo*». En el ver. 54 podemos leer que Salomón había pronunciado la siguiente oración de rodillas. Esto es mencionado en la crónica al principio de la oración. Además se menciona que esto se llevó a cabo en un estrado de bronce (כִּיּוֹר). El altar ante el cual se paró Salomón es el altar del holocausto en el atrio, lugar en el que también se había reunido la asamblea. נֶגֶד כָּל־קְהַל sugiere que Salomón se había vuelto hacia la asamblea y no que le dio la espalda mirando al templo (*Thenius*) y que oró de rodillas. El contenido de la oración de Salomón sigue a la ley de Moisés, en especial la bendición y la maldición de Lev. 26 y Deut. 28. Empezando por la alabanza de Dios, que mantiene el pacto y la fidelidad a sus siervos que cumplió a su siervo David la promesa que le había dado (vers. 23 y 24), Salomón pide al Señor que cumpla con su promesa (vers. 25 y 26) y que sus ojos estén siempre abiertos sobre el templo, escuchando las oraciones de su pueblo y que proteja al pueblo que quiera buscar al Señor (vers. 27-53).

Vers. 23s. El Señor ha demostrado ser el Dios verdadero en el cielo y en la tierra por otorgar su bendición a su pueblo, que mantiene el pacto y la bondad a aquellos que caminan ante Él con todo corazón. Esta confesión produce la esperanza de que sus oraciones son escuchadas, Mat. 21:22; Marc. 11:24; Stgo. 1:6. En cuanto a אֱלֹהִים אֵין־כָּמוֹךָ, cf. Ex. 15:11 con Deut. 4:29; 2 Sam. 7:22; 22:32; Sal. 86:8 «el que guarda el pacto y muestra misericordia», literalmente de Deut. 7:9. La promesa hecha a David en 25:7 es una manifestación de la fidelidad de Dios, cuyo cumplimiento se evidencia ante sus ojos en la construcción del templo, cf. vers. 20s. כַּיּוֹם הַזֶּה como en 3:6.

Ver. 25. La petición del cumplimiento de la promesa de que no le faltaría a David un sucesor en el trono descrito de la manera limitada como David la había comunicado como esperanza en 2:4 y el Señor se la había renovado a Salomón durante la construcción del templo en 6:12s. מִלְּפָנַי יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא alude mejor al rechazo divino que en מֵעַל כִּסְאִי (2:4).

Ver. 26 no es sólo la repetición de la petición hecha en el ver. 25 (*Thenius*) sino que forma la entrada a las siguientes peticiones por responder todas las oraciones

50. En cambio *Thenius*, afirmando que עָנָן [nube] significaba una nube ligera y radiante y que no se trataba de un sinónimo de עֲרָפֶל [nubarrón], elaboró diversas conjeturas infundadas para enmendar el texto. Asimismo lo hizo *Böttcher*, sin considerar el comentario de *Bertheau* acerca de 2 Crón. 5:14.

51. *Bähr* ha refutado eficazmente las argumentaciones de los críticos modernos en contra del origen salomónico de la oración en vers. 23ss.

hechas ante el Señor en el templo. Las palabras «que se cumplan tus palabras que hablaste a tu siervo David» no sólo contienen la petición por la permanencia de los sucesores de David en el trono, que Salomón había pedido que se cumpliera (2 Sam. 7:12-16). El plural הִדְבָרֶיךָ (Quetib) alude al כָּל־הַדְּבָרִים (Todas las palabras) de 2 Sam. 7:17 y no debe ser corregido según el Keré en singular. El singular יֵאָמֵן se encuentra junto al sujeto en plural, cuando le antecede un verbo, cf. *Ew.*, §316[a]1. Salomón se refiere aquí a la promesa de que Dios no quitaría su gracia de la simiente de David aun si pecara. Esto se puede observar en el siguiente relato donde menciona un sinnúmero de pecados y pide perdón por ellos.

Vers. 26-28ss. Estos versículos están estrechamente relacionados y tienen el siguiente sentido: Confirma las palabras que has dicho a David porque aun si este templo no puede abarcar tu infinita divinidad, sé que atenderás las oraciones de tu siervo y mantendrás tus ojos abiertos sobre este templo para escuchar cada oración que tu pueblo trae ante ti en este lugar. וּפָנִיתָ [pero tú te vuelves] ver. 28 continúa con el optativo del ver. 26 y el 27 contiene una idea intermedia con la que Salomón trata de explicar la presencia de la gloria de Dios a pensamientos limitados. El כִּי (ver. 27) no significa «para, en cambio» (*Böttcher*), ni «como» (*Thenius*, *Bertheau*). Tampoco sirve para la introducción de la siguiente pregunta (*Thenius*, *Bähr*). La afirmación de que en el ver. 27 comienza una nueva sección fracasa por la traducción incorrecta del וּפָנִיתָ «pero tú te vuelves» (*Thenius*) que no sólo obtiene connotación adversativa por el וְ, sino que se debe a que el perfecto con וְ consecutivo no puede ser traducido en presente sino que tiene un significado imperativo: «torna...» como continuación del יֵאָמֵן נָא ver. 26.

Con las palabras «*pero, ¿morará verdaderamente Dios sobre la tierra? He aquí, los cielos y los cielos de los cielos* (los cielos en su mayor medida, cf. Deut. 10:14) *no te pueden contener, cuánto menos* (אַף כִּי *Ew.*, §354c) *esta casa que yo he edificado*» En estos cielos se describe la infinidad y la soberanía divina de la manera más clara posible. Salomón no quiere impedir la noción que Yahvé uniera en el templo (*J.D. Michaelis*) sino sólo que vivía en el templo como una persona en una casa, encerrado en ella y no a la vez fuera o encima de ella, una noción que existía en un pueblo incrédulo pero que fue combatida por los profetas, cf. Miq. 3:11, Jer. 7:4, e.o. Que Salomón unió la fe con la presencia real en el templo y no se sometió a un idealismo abstracto no sólo se puede observar en sus palabras en los vers. 12ss. de que el templo hubiera sido construido para servir de morada de Dios sino también en el contenido de todas sus oraciones, en primer lugar la petición de los vers. 28 y 29 de que Dios protegiera este templo y escuchara cada oración dirigida hacia el תְּפִלָּה, תְּחִנָּה y רִנָּה se distiguen de tal manera que תְּפִלָּה es la oración en general, oración de alabanza y de acción de gracias, תְּחִנָּה la súplica o intercesión, la petición de ayuda y רִנָּה el júbilo, la oración que describe la expresión del agradecimiento.

Ver. 29. «*Que tus ojos estén abiertos noche y día sobre esta casa*». אֶל הַבַּיִת *soeciali quadam providentia in hanc domum directi* [una cierta providencia especial dirigida a esta casa]. La siguiente oración «en el lugar del que has dicho mi nombre deberá estar allí» (2 Sam. 7:13) implica el significado de esta petición. Debido a que el nombre de Dios estará en el templo, tendrá abiertos sus ojos sobre éste, de manera que escuchará la oración de Salomón. אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה (hacia ese lugar) porque Salomón oraba de cara al atrio.

En el ver. 30 «*escucha la súplica de tu siervo y de tu pueblo*» empieza la petición de la respuesta a las oraciones que el rey y el pueblo traerían ante Dios. וְשָׁמַעְתָּ [escucha] corresponde al וּפָנִיתָ [y tu te vuelves] del ver. 28 y es definido por el siguiente וְאַתָּה תִּשְׁמַע [en lo que corresponde a estas oraciones] escúchalas en el lugar de tu morada, en los cielos. שָׁמַע אֶל tiene un significado pregnante «escuchar la oración que sube al cielo» y la crónica usa para ello la palabra מִן. Las últimas palabras: «escucha y perdona» deben ser interpretadas conforme a su generalidad y no deben ser limitados por ningún suplemento. El perdón de los pecados no puede levantar una maldición que trae consigo una trasgresión.

A partir del ver. 31 esta petición general es dividida en siete peticiones especiales de que escuchara los diversos casos en los que las oraciones en el futuro serían traídas ante Dios. La primera oración en vers. 31 y 32, se refiere a los juramentos hechos en el templo (vers. 31 y 32) cuya santidad debía ser protegida por Dios. «*Si alguno peca contra su prójimo y se le exige juramento, y viene y jura delante de tu altar en esta casa*». אֵת אֲשֶׁר no significa «en el caso de que» (*Thenius*) ni «precisamente cuando» (*Ew.*, §533[a]) a pesar de que la crónica usa para ello אִם y en castellano se puede usar «cuando», sino que אֵת es una partícula acusativa que sirve para introducir la siguiente oración con el significado de «correspondiendo al caso de que uno peque» y según *Ew.*, §277b. וּבָא אָלָה es un asíndeton «debe ser usado». En el caso de que אָלָה fuese sustantivo, debería tener el artículo (הָאָלָה) si fuera sujeto, y el verbo debería ser בָּאָה. Pero en el caso de que fuera objeto debería constar בָּאָלָה como en Neh. 10:30, cf. Ez. 17:13. La petición se refiere a los casos Ex. 22:6-12 y Lev. 5:21-24. Si alguien hubiera perdido un bien que le fue encargado o niega haber encontrado algo o aun hubiera recibido alguna ventaja injusta en la cual la ley no sólo proclamaba la restitución completa con 1/5 de intereses sino también un sacrificio de culpa para la expiación del pecado cometido por falso juramento. Pero debido a que sólo podía haber un castigo si el pecador confesaba su culpa, debieron haber sido hechos diversos juramentos sin haber sido castigados. Por eso Salomón pide: El Señor escuche este tipo de juramentos que eran hechos ante el altar, y actuara (וְעָשִׂיתָ) *i.e.* intervenga y juzgara a sus siervos y castigara a los culpables y justificara a los inocentes. Es más fácil explicar la construcción תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם [escuche el cielo] (vers. 32, 34, 36, e.o.) a partir del uso adverbial del acusativo (*Ew.*, §300b) que según el הַשָּׁמַיִם [desde el cielo] ver. 30. תֵּת דַּרְכּוֹ בְּרֹאשׁוֹ אֶל «hacer recaer su conducta sobre su cabeza» *i.e.* de castigarlo de acuerdo a su pecado, cf. Ez. 9:10, 11:21, e.o. לְהַרְשִׁיעַ רָשָׁע [ser extremadamente injusto] y לְהַצְדִּיק צַדִּיק [ser extremadamente justo] recuerdan a Deut. 25:2. En cuanto a תֵּת לוֹ כְּצִדְקָתוֹ [dale su justicia], cf. 2 Sam. 22:21, 25. *Thenius* comenta el motivo de la importancia de la petición de la protección de la santidad del juramento que éste puede ser ubicado allí, de que el bien de una sociedad se basa en el respeto de la verdad y con *Bähr*, que el falso juramento es la burla del Dios santo, para quien fue construido el templo. Los siguientes casos son tomados de Lev. 26 y Deut. 28.

Vers. 33 y 34. La segunda petición. «*Cuando tu pueblo Israel sea derrotado delante de un enemigo por haber pecado contra ti, si se vuelven a ti y confiesan tu nombre, y oran y te hacen súplica en esta casa, escucha tú desde los cielos y perdona el pecado de tu pueblo Israel, y hazlos volver a la tierra que diste a sus padres*» se refiere a las amenazas de Lev. 26:17 y Deut. 28:25 donde se advierte al pueblo del peligro de los enemigos que caen sobre el territorio y se le vaticina derrotas y sometimientos y que los prisioneros de guerra serían exiliados mientras que el pueblo permanecerían en el territorio, *i.e.* los derrotados podían pedir al Señor en el templo el perdón por sus pecados y liberarlos del poder de los enemigos y hacer retornar a la patria a los exiliados y fugitivos.

Vers. 35 y 36. La tercera petición se refiere a la derogación de los castigos de la sequía, cuando el cielo está cerrado según Lev. 26:19, Deut. 11:17; 28:33. כִּי תְעַנֵּם porque los humillas (LXX, Vulg.) el camino correcto. Estas palabras corresponden al כִּי תוֹרֵם y contienen un argumento para el perdón. Debido a que Dios les muestra el camino y trata de hacerlos regresar al camino correcto que habían abandonado al no seguir sus mandamientos debe perdonar cuando éste le pide arrepentido el castigo, reconociendo su pecado.

Vers. 37-40. La cuarta petición se refiere a la abolición de otras plagas terrestres: hambre (Lev. 26:19s., 26; Deut. 28:23), peste (Lev. 26:25), tizón o añublo (Deut. 28:22), langosta (חָסִיל comedores está unido a אַרְבֶּה sin cópula, en la crónica con ו, para describir mejor la plaga de las langostas en Deut. 28:38), sitio por enemigos en la tierra propia y finalmente plagas y enfermedades de todo tipo como se advierte en Lev. 26:16 y Deut. 28:59-61 a los apóstatas. יָצַר no es imperf. Kal de צוּר (*Ges. Dietr. Fürst, Olsh. Gramm.*, p. 524) sino imperfecto hifil de הֵצַר Deut. 28:52 como Neh. 9:27. El difícil בְּאֶרֶץ שְׁעָרָיו debe ser enmendado en בָּאָרֶץ שְׁעָרָיו y שְׁעָרָיו debe ser identificado con Lutero como segundo objeto directo de יָצַר o con *Bertheau* como aposición de בָּאָרֶץ en la tierra en sus portales. La afirmación de *Thenius* de que todas las versiones (a excepción de la Vulgata) habrían leído בְּאַחַת עָרָיו no es correcta. Después de כָּל־מַחֲלָה falta כִּי יִהְיֶה donde Salomón dejó sin finalizar la oración iniciada y por eso también todas las oraciones del ver. 38 que fueron elevadas hacia Dios en los casos de los castigos y es resumido por el final כָּל־תְּפִלָּה כָל־תְּחִנָּה. Las palabras אֲשֶׁר יֵדְעוּן וגו tienen el significa «conociendo cada cual la aflicción de su corazón». Esto no significa *dolor animi quem quisque sentit* [el dolor de ánimo que cada uno siente] (*Vatablus, C. a Lap.*) sino la plaga que es interpretada como golpe al corazón, *i.e.* como un castigo implicado por Dios. En todos los casos Dios debía escuchar las oraciones y dar a cada cual conforme a su andar. אֲשֶׁר תֵּדַע «como conoces a tu corazón», *i.e.* como es lo mejor en cuanto a su personalidad. Dios puede hacer eso porque conoce los corazones de las personas, cf. Jer. 17:10. El objetivo de que Dios escuchara las oraciones ver. 40 era para que le temieran etc., como en Deut. 4:10.

Vers. 41-43. La quinta petición trata de la respuesta a las oraciones de extranjeros que querían adorar en el templo. Salomón presupone que habría extranjeros que llegarían a Jerusalén para orar en el templo ante Yahvé. Moisés ya había permitido que extranjeros sacrificaran junto al santuario Num. 15:14ss. Que el nombre y el poderoso brazo del Señor era testificado por las obras de su omnipotencia, ya era conocido en tiempos de Moisés por los pueblos vecinos (Ex. 15:14; 18:1; Jos. 5:1) y la noticia de ello había llegado hasta donde Balaam en Mesopotamia (*vid.* el comentario de Num. 22). אֶל הַנָּכְרִי no significa en lo que corresponde a los extranjeros (*Thenius*) por cuanto este significado de אֶל no existe sino que debe ser combinado con תִּשְׁמַע ver. 43 por cuanto la expresión שָׁמַע אֶל [escuchar a] aparece a menudo (*Bertheau*).

Ver. 42 es una explicación del inciso לְמַעַן שִׁמְךָ: porque escucharán tu nombre. La mano poderosa y el brazo extendido significan en conjunto las maravillosas demostraciones de su omnipotencia en la dirección de Israel como en Deut. 4:34; 5:15, e.o. Con וְהִתְפַּלֵּל [orar] se retoma el וּבָא מֵאֶרֶץ [y levántate de la tierra] en el ver. 41 y se continúa con el tema principal.

Ver. 43. El motivo de escuchar las oraciones de los extranjeros: que todos los pueblos reconozcan tu nombre, que te teman, etc., según Deut. 28:10. La observancia del texto básico, del que se toma כִּי שִׁמְךָ נִקְרָא עַל וגו y es transferido, demuestra que las explicaciones comunes de estas palabras «que esta casa sea nombrada conforme a tu nombre» o «que tu nombre sea invocado sobre este templo» (durante la consagración) son erradas (*Thenius*, *Bertheau*). En la escritura el nombre del Señor es usado continuamente para describir el obrar de Dios en su pueblo o en su reino, *vid.* el comentario de 2 Sam. 6:2. La mención de este nombre sobre el pueblo, el templo, e.o. presupone el actuar de Dios en éste y describe el conocimiento y la aceptación de su actuar. Esto se puede ver claramente en pasajes como Jer. 14:9 donde el término «Tu Nombre es mencionado sobre nosotros» es una explicación de la palabra «estás en nuestra mitad» e Isa. 63:19, donde «somos aquellos sobre los que no has reinado desde hace mucho tiempo» significa «sobre los que tu nombre no ha sido mencionado». Se mencionará el nombre de Yahvé sobre el templo cuando Yahvé manifieste Su presencia en éste de manera que los pueblos que oran hacia él pueden ver el actuar del Dios vivo en su santuario. Éste es el sentido de 2 Sam. 6:2 de que se mencione el nombre de Yahvé sobre el arca del pacto.

No conocemos testimonios de adoraciones de extranjeros ante el templo de Salomón sino tan sólo del templo postexílico, cf. *Josefo* Ant. XI, 8, 5 (Alejandro Magno), XII, 2, 5ss. (Ptolomeo Filadelfos), 2 Mac. 3:2, 3 (Seleuco).

En vers. 44-50 Salomón pide finalmente que Dios escuche la oración hecha lejos de Jerusalén y del templo dirigida hacia éste. En primer lugar se menciona el sexto caso cuando Israel se encuentre en una guerra por orden del Señor y en el vers. 46-50 el séptimo caso, cuando sea cautivo de sus enemigos por causa de su pecado[52].

En el ver. 44 se define la guerra con un encargo divino realizado (בַּדֶּרֶךְ, en el camino en el que los envías) sea que se peleara contra un enemigo que invadió el propio territorio o que se peleara fuera de Canaán para castigo a los paganos de los reinos vecinos. Cuando oran הָעִיר וגו דֶּרֶךְ en dirección a la ciudad elegida y al templo, lo hacen en la fe de la presencia verdadera del Dios del pacto en el templo. אֶל יהוה [hacia Yahvé] en vez de אֵלֶיךָ [hacia tí] se usa para mayor claridad. וְעָשִׂיתָ מִשְׁפָּטָם y hazles justicia, cf. Deut. 10:18, Sal. 9:5, e.o.

Vers. 46ss. La séptima petición: Cuando Israel sea entregado a sus enemigos por causa de su pecado y llevado a tierra enemiga, Salomón se refiere a la amenaza pronunciada en Lev. 26:33 y 44 pero sólo de tal manera que no limita su pedido al exilio anunciado aquí y en Deut. 28:45ss., 64ss. y 30:1-5. וְהֵשִׁיבוּ אֶל לִבָּם «y lo devuelven en su corazón» cf. Deut. 4:39 y sin objeto directo Deut. 30:1. Los judíos han tomado para sí la confesión de los pecados חָטָאנוּ וְהֶעֱוִינוּ רָשָׁעְנוּ [nosotros resbalamos, actuamos erradamente, pecamos] como expresión de una conciencia plena del pecado, Dan. 9:5; Sal. 106:6. resbalar חָטָא, describe al pecado como desvío del camino correcto, הֶעֱוָה actuar erradamente, como tergiversación ar-

52. Las razones ficticias con las que *Thenius* quiere demostrar que se trata de un suplemento posterior ya fue refutado por *Bertheau* en el comentario de crónicas y comentado: «Al contrario, se puede decir que estos dos casos en los que se menciona la oración de los israelitas que están lejos del santuario, es dirigida al lugar del santuario, debido a que primero menciona las oraciones de los israelitas en el santuario, después las oraciones de los extranjeros en ese mismo lugar y finalmente las oraciones de los israelitas que, debido a que se encuentran lejos de Jerusalén, tienen que conformarse con volver su cara al templo. También se podría comentar que se mencionan a propósito los siete casos porque en enumeraciones de este tipo, que por su contenido no son limitados a una cierta medida, el número siete ofrece fácilmente un límite exterior». El siete como número santo o número del pacto era ideal para el resumen de todas las peticiones hechas a Dios.

bitraria de la ley y רָשַׁע como transgresión apasionada contra Dios, cf. Isa. 57:20.

Ver. 50. וּנְתַתָּם לְרַחֲמִים, *lit.* «y ponlos como prueba de piedad ante los que los llevaron cautivos para que tengan piedad de ellos, *i.e.* haz que sean tratados con piedad por los enemigos que se los llevaron.

En vers. 51-53 Salomón cierra con todos los motivos generales que debían llevar a Dios a escuchar las oraciones. También *Bertheau*, junto con los antiguos intérpretes[53] reconoció que estos motivos no sólo se refieren a las últimas peticiones sino a todas.

El motivo es el siguiente: «porque es tu pueblo, etc.» (ver. 51) proviene de Deut. 4:10 y el ver. 53 los ha separado etc. de Lev. 20:24, 26, cf. con Ex. 19:5. לִהְיוֹת עֵינֶיךָ «tus ojos están abiertos» se une a וְשָׁמַעְתָּ [y tú has eschuchado], ver. 49 al igual que al principio de la oración ver. 29 en וּפָנִיתָ [y te has vuelto] ver. 28. La repetición de la misma expresión muestra que la oración llega a su fin y que es redondeada por el mismo pensamiento que existía al principio. «Como lo dijiste por boca de Moisés» alude a Ex. 19:5. En 2 Crón. 6:40-42 el final de la oración se cambia un poco, de manera que cierra con la petición de conceder a su pueblo la salvación y la gracia desde el templo.

Vers. 54-66. El acto final de la consagración del templo.

Versículos 54-66. La bendición de la asamblea

Después de finalizar la oración, Salomón se levantó de sus rodillas y bendijo a la asamblea. פְּרוּשׂוֹת וְכַפָּיו es una oración circunstancial que debemos traducir en unión a lo anterior: estando acostado en sus rodillas, y extendiendo sus manos al cielo. וַיַּעֲמֹד y se paró, *i.e.* se acercó del altar hacia la asamblea. La bendición empieza con la alabanza del Señor por el cumplimiento de sus promesas (ver. 16) y consiste en la petición de que el Señor cumpla constantemente con las oraciones de Salomón y que concediera a su pueblo la salvación prometida[54].

Ver. 56. La alabanza de Yahvé se basa en su primera parte en la promesa Deut. 12:9 y 10 y su cumplimiento (Jos. 21:44s. y 23:14) y en su segunda parte en Lev. 26:3-13 y Deut. 28:1-14 donde la «buena palabra que el Señor había hablado por Moisés» es explicada como la bendición que el Señor había prometido y cumplido a su pueblo. Por medio de Josué le había dado a Israel la paz con la conquista de la tierra de Canaán, debido a que no habían quedado tantas regiones en las manos de los cananeos. Esta paz fue completada por las victorias de David. Este maravilloso cumplimiento da lugar a la esperanza de que el Señor cumplirá en un futuro lo que había prometido a David (2 Sam. 7:10) en caso de que el pueblo le fuera fiel a su Dios. Por eso Salomón resume en vers. 57-61 todos sus deseos acerca del bienestar de su reino en las palabras «*Que Yahvé nuestro Dios esté con nosotros, como estuvo con nuestros padres; que no nos deje ni nos abandone, para que incline nuestro corazón hacia Él, para que andemos en todos sus caminos y para que guardemos sus mandamientos, sus estatutos y sus preceptos que ordenó a nuestros padres. Y que estas palabras mías, con las que he suplicado delante de Yahvé, estén cerca de Yahvé nuestro Dios día y noche, para que Él haga justicia a su siervo y justicia a su pueblo Israel, según las necesidades de cada día, a fin de que todos los pueblos de la tierra sepan que Yahvé es Dios; no hay otro. Estén, pues, vuestros corazones enteramente dedicados a Yahvé nuestro Dios, para que andemos en sus estatutos y guardemos sus mandamientos, como en este día*» para que la profecía de Moisés no se cumpla en nosotros (Lev. 26:14ss. Deut. 28:15). En cuanto al ver. 57 cf. Deut. 31:6, 8; Jos. 1:5. אַל יִטְּשֵׁנוּ corresponde al אַל יַרְפֶּךָּ en este pasaje. En el Pentateuco se usa נָטַשׁ [dejar] sólo una vez para referirse a personas que abandonaron al Señor: Deut. 32:15. En los demás casos tiene el significa general de «echar, dejar en el piso, etc.». Este uso de que Dios abandona a los suyos lo encontramos por primera vez en Sal. 27:9 en relación con עָזַב [abandonar] y después a menudo en Jeremías.

Ver. 59. «*Y que estas palabras mías, con las que he suplicado delante de Yahvé, estén cerca de Yahvé nuestro Dios día y noche, para que Él haga justicia a su siervo y justicia a su pueblo Israel, según las necesidades de cada día*», דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ [las necesidades de cada día] como en Ex. 5.13; 16:4.

Ver. 60. «*A fin de que todos los pueblos de la tierra sepan que Yahvé es Dios; no hay otro.*», cf. ver. 43.

Ver. 61. Vuestros corazones sean שָׁלֵם עִם יהוה enteramente dedicados al Señor, cf. 11:4; 15:3, 14, e.o.

Versículos 62-66. La festividad del sacrificio

Después de la oración de consagración se llevó a cabo un sacrificio de grandes dimensiones, ofrecido por el rey y por todo Israel. La ofrenda de paz consistía en 22.000 bueyes y 120.000 ovejas, conforme a la gracia divina. *Thenius* trata de mostrar que este enorme número de animales, que también causó problemas a J.D. Michaelis, era demasiado grande, calculando que, debido a que estos sacrificios fueron ofrecidos en siete días y la faena era de una duración de doce horas, se debía sacrificar en cada minuto cinco bueyes y veinticinco ovejas sólo para el rey (o como lo menciona en la segunda edición: en una hora debían sacrificar doscientos sesenta y dos bueyes y unas mil cuatrocientas treinta ovejas). Estos cálculos serían probatorios si las tres presuposiciones en las que se basa fueran correctas: 1) el número de sacrificios que eran realizados por el rey 2) si los sacrificios sólo hubieran sido hechos por los sacerdotes y levitas y 3) que toda la carne hubiera sido quemada en el altar. Pero las tres posiciones son erradas. El término «sólo para el rey» no consta en el relato. El significado de «y Salomón ofreció sacrificios» no puede significar que el rey hubiera ofrecido estos sacrificios para sí, sino que el texto se refiere a los sacrificios ofrecidos por el rey y por todo Israel durante la consagración del templo. Esto se puede deducir del ver. 62 donde consta que Salomón y con él todo Israel «son presentados como los que ofrecen sacrificios y que según la mención de los números de los sa-

---

53. Así lo comenta Seb. Schmidt: *Haec quae oravi pro me et pro populo meo, Tu Domine facies propterea, quia populus tuus est, pro quo oravi et ego rex eorum: ideo audies preces servi tui et populi tui. Nam vs. 52 facit mentionem sui ipsius et omnium casuum, in quibus invocaturi essent Dominum* [Estas cosas que me he preguntado yo mismo y por mi pueblo, hazlas, Señor, porque oro por tu pueblo y yo soy su rey. Escucha por lo tanto las oraciones de tu siervo y de tu pueblo. En el ver. 52 menciona su propio caso y el caso del resto del pueblo en el que invocarían al Señor].

54. En la crónica falta la bendición porque sólo es la recapitulación de una larga oración. Por otro lado se menciona en 2 Crón. 7:1-4 que cayó fuego del cielo y consumió el holocausto. Esta noticia, que aun Movers considera un suplemento tradicional, *i.e.* legendario, conforme a sus erradas interpretaciones de las fuentes de la crónica, es confirmada por un milagro similar sucedido durante la consagración del santuario. Al igual que algunas otras cosas no ha sido mencionado en nuestro pasaje porque lo principal del asunto se encontraba implícito en la construcción del templo por la gloria del Señor. Así como el Señor no se bastó con manifestar su presencia por la nube que llenaba la tienda sino que inmoló al primer sacrificio, también lo hizo en el templo, quemando el primer sacrificio con fuego del cielo lo cual fue la consecuencia inmediata y necesaria para la consagración del templo con la nube que mostraba la presencia de Yahvé.

crificios se menciona Israel». Además se puede notar en la ley de Lev. 1 y 3 que en el momento del sacrificio la faena completa fue realizada por cada israelita y que la labor del sacerdote sólo era lanzar sangre sobre el altar e incendiar la carne sobre el altar. Para poder hacernos una idea de la cantidad de los sacrificios ofrecidos en aquel día recordamos la nota de *Josefo* (de Bello Judaico VI, 9. 3) de que bajo el emperador Nerón el procurador Cuestios mandó contar las ovejas de la pascua y fueron contados 256.000 corderos que eran sacrificados entre la novena y la decimoprimero hora del día y la sangre era salpicada en el altar. Si en ese tiempo era posible faenar más de 150.000 corderos y salpicar el altar con la sangre de ellos entonces también se habrá podido faenar a tres mil bueyes y 18.000 corderos durante la consagración del templo. Debido a que todo Israel estaba presente durante esta fiesta, desde Hamat hasta el torrente de Egipto no exageramos si calculamos con la presencia de 100.000 jefes de familia. Éstos podían faenar y sacrificar con facilidad diariamente tres mil bueyes y 18.000 ovejas. No sabemos cuántos sacerdotes habían participado y no conocemos el número de sacerdotes activos durante el reinado de Salomón pero sabemos que los levitas contados por David que podían cumplir con su oficio, calculando a partir de una edad de treinta años era de 38.000 hombres por lo cual podemos asumir la presencia de dos o tres mil sacerdotes. En caso de que sólo hubiera venido la mitad de estos sacerdotes y levitas a la consagración del templo a Jerusalén éstos habrían podido sacrificar tres mil bueyes y 18.000 corderos por día. ¿Acaso no hubiera sido posible que mil sacerdotes pudieran verter la sangre de tantos animales sobre el altar e incinerar la gordura de éstos? Si repartimos éstos entre mil sacerdotes, cada uno de ellos habría tenido que salpicar la sangre y quemar la gordura de tres toros y dieciocho corderos en un solo día.

El único problema es que el altar de bronce no habría bastado para la incineración de tantos sacrificios a pesar de que las ofrendas de paz sólo abarcaban la grosura, que no era tan grande, debido a que a cada día había que añadir el holocausto de la mañana y de la noche y que no sólo consistía en un cordero sino por lo menos un buey que era incinerado completamente en el altar a pesar de que éste podía abarcar con sus 144 codos cuadrados (*vid. Keil*, *Biblische Archäologie*, p. 141) una considerable cantidad de carne de sacrificio de una sola vez.

Pero en el ver. 64 se relata explícitamente que Salomón santificó para esta celebración la parte central del atrio que estaba delante de la casa de Yahvé para incendiar incluso allí el holocausto y las gorduras de las ofrendas de paz porque el altar de bronce era demasiado pequeño como para abarcar esta cantidad. תּוֹךְ הֶחָצֵר el centro del atrio es la parte interna del atrio de los sacerdotes, ubicado delante del templo y que formaba la mitad del atrio que rodeaba el templo. Eso no significa que empezaron a sacrificar a los animales en el piso sino en altares auxiliares que estaban en el atrio interno alrededor del altar de bronce. אֶת־הָעוֹלָה וְאֶת־הַמִּנְחָה la ofrenda de paz y de cereal es el (conocido) sacrificio matutino y vespertino con sus banquetes de sacrificios, sin lugar a dudas los sacrificios festivos como se ordenó para las grandes fiestas del pueblo en Num. 28.

Ver. 65. «*Así Salomón celebró la fiesta en aquella ocasión, y todo Israel con él, una gran asamblea desde la entrada de Hamat hasta el torrente de Egipto*», *i.e.* de toda la región que se expandía de norte a sur. לְבֹא חֲמָת es la región de Hamat, *i.e.* Epifanía en el Orontes como límite norte, cf. Num. 34:8; 13:21; Jos. 13:5, e.o. נַחַל מִצְרַיִם el torrente de Egipto, Rinocorura, como límite sur, cf. Num. 34:8; Jos. 15:4. הֶחָג la fiesta que Salomón celebró con su pueblo «siete días y siete días más», o sea catorce días no es la consagración del templo sino, como en ver. 2, que en el séptimo mes era realizado con la fiesta de los tabernáculos. El sentido del pasaje es el siguiente: En aquel tiempo se celebró la fiesta del séptimo mes catorce días, *i.e.* siete días de consagración del templo y siete días de tabernáculos. La interpretación de estas palabras necesita de la alusión del אֶת־הֶחָג a בֶּחָג [para la fiesta] ver. 2 en parte las palabras mencionada en el ver. 66: «*Al octavo día despidió al pueblo*». El «octavo día» es la celebración final de los tabernáculos, עֲצֶרֶת, Lev. 23:36. Esto es confirmado por el texto paralelo de la Crónica que aun es más claro: «*Salomón celebró la fiesta en aquella ocasión por siete días, y todo Israel con él, una asamblea muy grande, y al octavo día tuvieron una asamblea solemne; porque habían celebrado la dedicación del altar por siete días y la fiesta por siete días*». La fiesta de los tabernáculos duró siete días del día 15 al 21 con una fiesta en el octavo día, *i.e.* en el día 22 del mes (Lev. 23:33-39). Antes de esta fiesta se llevó a cabo la consagración del templo del octavo al decimocuarto día del mes. En este tiempo el día de expiación en el décimo día del mes cuya fiesta no puede ser combinada con la fiesta de la consagración del templo, debido a que la idea del gran día de expiación ni el ayuno ordenado para esto ofrecían oportunidades que habrían podido enturbiar la alegría de la finalización de la casa de Dios. Las palabras del ver. 66: «*Al octavo día despidió al pueblo*» está en directa contradicción con la crónica si se interpretan literalmente, debido a que el octavo día de los tabernáculos esa el día 22 del mes. Pero esto se debe a una manera de hablar imprecisa de algo conocido. Salomón despidió al pueblo en el octavo día, *i.e.* en la tarde o noche del Azeret de los tabernáculos, de manera que la mañana siguiente, *i.e.* en el día 23 del mes se dirigieron a casa, gozosos y alegres de corazón por todo el bien que Yahvé había mostrado a su siervo David y a su pueblo Israel. Se menciona a David en cuanto la construcción del templo había sido hecha. «Tiendas» por casas como en 2 Sam. 20:1; Jue. 7:8, e.o.

Capítulo 9. La respuesta divina a la oración de consagración de Salomón y los materiales usados para la construcción

Versículos 1-9. La respuesta del Señor a la oración de consagración de Salomón

Cf. 2 Crón. 7:11-22. «Y sucedió que cuando Salomón había acabado de edificar la casa de Yahvé, la casa del rey y todo lo que Salomón deseaba hacer, Yahvé se apareció a Salomón por segunda vez, tal como se le había aparecido en Gabaón», *i.e.* se le apareció en una visión en la noche (*vid.* 3:5) para confirmarle la atención de su oración. En lo que respecta al tiempo *vid.* el comentario de 8:1. כָּל־חֶשְׁקֵ, todo el deseo de Salomón es circunscrito en la crónica con כָּל־הַבָּא עַל לֵב «todo lo que le vino a la mente» y limitado con «en la casa de Yahvé y en su palacio» a las dos construcciones principales como lo presenta el contexto. También en el ver. 10 se menciona tan sólo el templo y el palacio como construcciones que Salomón había finalizado en veinte años. Por eso no se puede pensar con *Ewald*, *Bähr* y otros en todas las construcciones en el completo territorio de su reino que Salomón había considerado bueno. No es probable que todos estos edificios ya hayan sido acabados.

Vers. 2ss. La revelación de Dios sucedió después de la finalización del palacio a pesar de que Dios hace referencia a la oración de Salomón durante la consagración

del templo y le asegura la atención de ésta con la condición de que permaneciera fiel en sus caminos como antes de él lo había hecho David. El objetivo principal de esta segunda revelación divina se encuentra en la amenaza que sigue a la promesa divina, de que si se apartan de él y sirven a otros dioses aun el templo no los protegerá del castigo mencionado en la ley. Éste es el motivo por el cual esta revelación divina no sucedió inmediatamente después de la consagración del templo sino trece años después de la finalización del palacio. En vista de esto Seb. Schmidt comenta concretamente: *quod Deus distulerit hanc apparitionem usque ad tempus, quo Salomonis peccatum appropinquabat, ut non diu antequam fieret eum serio moneret* [Dios postergó esta aparición hasta este momento en el que Salomón se acercaba al pecado de manera que éste no recordó lo dicho anteriormente].

Ver. 3. La promesa de Dios de atender las oraciones se une al contenido de la oración de Salomón pero sólo es resumida en nuestro pasaje. En 2 Crón. 7:12-16 está descrita detalladamente: «he consagrado esta casa que has edificado, poniendo allí mi nombre para siempre». Cf. el origen de esta expresión en Deut. 2:11. La consagración consistía en que Yahvé ponía su nombre sobre el templo, *i.e.* lo consagraba con la nube que visibilizaba su presencia, convirtiéndolo en lugar de su revelación. El Señor responde a la petición de Salomón de que sus ojos estuvieran abiertos noche y día sobre esta casa (8:29) con las siguientes palabras: «En ella estarán mis ojos y mi corazón perpetuamente». Dios siempre da más de lo que le pedimos.

Vers. 4 y 5 contienen la respuesta de las peticiones de 8:25 y 26.

Vers. 6-9 se refieren a la oración por alejar la maldición a lo cual el Señor responde «*pero si en verdad vosotros o vuestros hijos os apartáis de mí y no guardáis mis mandamientos y mis estatutos que he puesto delante de vosotros, y os vais y servís a otros dioses y los adoráis, entonces esta casa no os protegerá de los castigos presentados en la ley sino que estos se cumplirán en vosotros y en este templo con toda tu casa*». Esta amenaza se hace casi literalmente como las palabras del Pentateuco: «entonces cortaré a Israel de sobre la faz de la tierra que les he dado» (Deut.. 28:37, 45, 63 y en vers. 8 y 9 se transmite la maldición dicha en Deut. 29:23-26 sobre Israel al templo. פָּנַי שִׁלַּח מֵעַל despedir, *i.e.* cortar de mi presencia. «Esta casa será עֶלְיוֹן», *i.e.* será un ejemplo estatutario del rechazo para todos los pueblos porque el templo estaba en un alto monte, de manera que sus ruinas podían ser vistas por cada persona que pasaba por allí. En עֶלְיוֹן se puede ver una alusión a Deut. 26:19 y 28:1. Aquí Dios promete elevar a Israel (עֶלְיוֹן alto) puesto sobre todos los pueblos. Esta bendición debe convertirse en maldición. El templo, conocido en sus alrededores, deberá permanecer en alta estima y respeto. Pero en el caso contrario servirá como ejemplo del rechazo de Israel ante la presencia de Dios[55].

55. La conjetura de *Böttcher*, *Thenius* y *Bertheau* de cambiar עֶלְיוֹן en עִיִּים no se puede basar en Miq. 3:12; Jer. 26:18 y Sal. 79:1 y no es apoyada por ninguna de las versiones antiguas porque todas ellas ofrecen el texto masorético, sea en la traducción literal (LXX) o en paráfrasis como el caldeo: La casa que era alta será destruida, syr. arab: Esta casa será destruida y la Vulgata presenta *domus haec erit in exemplum* [esta casa será un ejemplo]. La idea es cambiada un poco por el cambio de יִהְיֶה en אֲשֶׁר הָיָה [lo que es]. No se puede considerar el argumento de que esta variante se deba a un malentendido en nuestro texto. Mucho menos puede ser un intento fallido de interpretación y de corrección de nuestro texto, como supone *Böttcher*, debido a que la afirmación de este crítico, de que עֶלְיוֹן sólo signifique la posición superior del objeto pero jamas significaría la eminencia de la honra, es refutada por Deut. 26:19 y 28.1.

Versículos 10-28. Los materiales usados para la construcción

A fin de reunir todo lo que se puede informar acerca de las edificaciones de Salomón se incluye diversas notas acerca de su relación con Hiram, la construcción de diversas fortalezas, acerca de la leva y sobre sus astilleros. Esto sucede de tal manera que este relato es ordenado conforme a los materiales que Salomón usó para llevar a cabo tantas edificaciones. Estos materiales fueron: a) la cooperación con el rey Hiram que le suministraba los materiales de construcción (vers. 10-14), b) la leva que había organizado en su reino (vers. 15-25), c) la flota que viajaba a Ofir y que le traía grandes riquezas (vers. 26-28). Estas notas son muy cortas y como muestra la comparación con el texto paralelo 2 Crón. 8 sólo extractos de un relato más detallado sobre estos elementos. En el relato sobre la leva se incluye la enumeración de las ciudades construidas y fortificadas (vers. 15-19) y las menciones acerca de la ayuda de Hiram en las construcciones de Salomón vers. 11-14 sólo ofrecen suplementos a lo mencionado a que sólo pueden ser entendidos si se conoce lo mencionado. En 2 Crón. 8 el orden es más simple porque en los vers. 1-6 se mencionan los dos edificios y en vers. 7-11 se relata la leva.

Vers. 10-14. Las informaciones acerca de las relaciones con Hiram son totalmente incompletas, debido a que el ver. 14 en su forma y contenido actual no ofrece un final. La nota en 2 Crón. 8:1 y 2 es aun más corta pero tiene una información importante para nuestro pasaje. Vers. 10 y 11 forman una sola oración אָז יִתֵּן [después dio]. Ver. 11 ofrece la apódosis de los vers. 10 y 11ª y contiene una oración circunstancial que es insertada a manera de paréntesis. Hiram había suministrado a Salomón madera de cedro y ciprés y también oro. Por esto Salomón le regaló veinte ciudades en la región de Galil después de terminar con las construcciones. Pero estas ciudades no fueron del agrado de Hiram. Cuando salió a visitarlas dijo: «*¿Qué son estas ciudades* (מָה en un sentido despectivo) *que me has dado, mi hermano?*» אָחִי como en 20:32; 1 Mac. 10:18; 11:30; 2 Mac. 11:22 como expresión convencional de los príncipes en el contacto mutuo. וַיִּקְרָא «y llamó la tierra Cabul hasta hoy», *i.e.* mantuvo este nombre hasta los tiempos posteriores. La tierra de Galil es un sector de la posterior región de Galilea, el sector norte de ella. Con esto se puede deducir de Jos., 20:7; 21:32, donde Kedes, situado en el monte Neftalí, al NO del lago Huleh es distinguido del Kades en el sur de Palestina por el suplemento בַּגָּלִיל. 2 R. 15:29 e Isa. 8:23 muestra aun más claro que Galil comprendía el sector norte de la tribu de Neftalí mientras que la descripción de ellos (הַגּוֹיִם גְּלִיל) en Isaías demuestra que este distrito era habitado mayormente por paganos (no-israelitas). Las veinte ciudades en Galilea que Salomón había dado a Hiram pertenecían por lo tanto seguramente a las ciudades de los cananeos 2 Sam. 24:7, *i.e.* eran ciudades mayormente paganas y evidentemente se encontraban en malas condiciones. Por eso no le gustaron a Hiram por lo cual llamó a este distrito despectivamente Cabul. Entre las diversas interpretaciones de la palabra כָּבוּל (*vid. Ges., thes.*, p. 656) la interpretación de *Hiller* (*Onomasticón*, p. 435) y adoptada por *Rel. Ges. Maur.*, e.o. contracción de כְּהֶבוּל *sicut id quod evanuit tanquam nihil* [como si desvaneciera a la nada] tiene mayor probabilidad. Pero a pesar de eso sigue siendo probable que el nombre originalmente tuviera otro significado y podía ser derivado de prendar (*Ges., Dietr.* de כָּבַל = חָבַל). El nombre כָּבוּל Jos. 14:23, que probablemente se deriva de כָּבַל, atar y en sí significa fortaleza o castillo podría hablar a favor de esto. Este lugar no está relacionado con la tierra de Cabul, debido a que ese

lugar su pudo mantener en el pueblo de Cabul al SE de Acre, *vid.* Jos., *l.c.* Conforme a esto אֶרֶץ כָּבוּל significaría la tierra prendada y el significado de este nombre podría ser transformado en «como nada». En este caso וַיִּקְרָא se debería interpretar impersonalmente «se llamó» y la nota acerca de este nombre sólo es una explicación de cómo el pueblo interpretaba el nombre. Además Hiram no mantuvo este territorio sino que se la devolvió a Salomón según 2 Crón. 8:2, quien lo reedificó[56].

Ver. 14 sólo tiene el sentido que corresponde al contexto si se interpreta como una explicación posterior del וַיִּשְׁלַח חִירָם — נָשָׂא — וּבַזָּהָב del ver. 11, o se traduce en Pluscuamperfecto como en 7:13: «*Hiram había mandado al rey 120 talentos de oro*». Si se calcula el oro por el décuplo valor de la plata 120 talentos de oro equivaldrían a 3.141.600 taler (lo que equivaldría a 4.818.823 euros o 6.190.405 dólares). Esta transferencia debe ser interpretada como un préstamo que Hiram había dado a Salomón para que pudiera financiar las construcciones. A pesar de que David debió haber reunido suficiente metal precioso para la construcción del templo y Salomón recibía una gran cantidad de dinero por los tributos de los pueblos sometidos o por el comercio exterior, las edificaciones eran tan amplias, debido a que además del templo y del maravilloso palacio también construyó algunas ciudades (vers. 15-19), que los ingresos no bastaban para abarcar los costes de estas obras. Como no quiso gastar el tesoro del templo se vio obligado a recibir un crédito del rey Hiram y probablemente quiso garantizarlo, ofreciendo las veinte ciudades en la frontera al territorio fenicio. Pero debido a que estas ciudades no le gustaron al rey de Turo y éste se las devolvió a Salomón, que en los últimos veinte años de su reinado habrá reembolsado el monto del crédito en efectivo.

Versículos 15-23. La organización de la leva y la construcción de ciudades

Cf. 2 Crón. 8:3-10. La otra posibilidad que ayudó a Salomón a construir tantos edificios fue la organización de la leva con el resto de la población cananea. זֶה דְּבַר הַמַּס «y este es el motivo de la leva». En cuanto a הָעֵלָה מַס, cf. 5:27. A la mención del objetivo de la leva, *i.e.* para construir, etc. se une enseguida la enumeración de todas las construcciones realizadas por los vers. 15-19, de manera que en el ver. 20 siguen los detalles de la leva. Las edificaciones de Milo, el muro de Jerusalén y de las siguientes casas en su mayoría no son construcciones nuevas sino arreglos y fortalezas. En el comentario de 2 Sam. 5:9 se comenta acerca de Milo (הַמִּלּוֹא usado constantemente con el artículo y con eso diferenciado de בֵּית מִלֹּא de 2 R. 12:21 a pesar de que *Ewald* lo identifica con éste), que no era un monte artificial sino una fortaleza o castillo (LXX ἡ ἄκρα, 2 Sam. 5:9; 1 R. 11:27) no puede ser identificado con el γέφυρα de *Josefo*; *vid.* la refutación de esta suposición de *Robinson*, *Neue Untersuchungen über die Topographie Jerusalems*, pp. 77s. y *Thenius* ad hoc loco. Acerca de la ubicación del castillo, *vid.* el comentario de 3:1 y 11:27. Hazor, una antigua ciudad real cananea, ubicada al norte del lago Huleh, probablemente pueda ser identificada con las ruinas de Huzzur o Hazireh con ruinas impresionantes, *vid.* el comentario de Jos. 11:1. Meguido, *i.e.* Djejún, *vid.* el comentario de 4:12. Gezer también es una antigua ciudad real, cerca de la frontera filistea, probablemente situada en el lugar del actual Kûbab, *vid.* el comentario de Jos. 10:33.

Ver. 16. «*Pues Faraón, rey de Egipto, había subido y capturado Gezer, le había prendido fuego, había matado a los cananeos que habitaban en la ciudad, y la había dado en dote a su hija, la mujer de Salomón*». Que Gezer no estuviera cerca de la costa sino en el interior refuta la suposición de *Thenius* de que los habitantes de la región de Gezer habían despertado la ira del Faraón por una incursión en la costa cananea.

Ver. 17. «*Y Salomón reconstruyó Gezer y Bet-horón de abajo*», no sólo las reconstruyó sino que a la vez las fortificó, asimismo Bethorón de abajo, situada en la ladera occidental del monte, a cuatro horas de Gabaón. Según 2 Crón. 8:5 Salomón también fortificó a Bethorón de arriba que era separada por un profundo Wadi, *vid.* el comentario de Jos. 10:10 y 16:3. Ambas, Bet-horón y Gezer eran ciudades importantes para la protección de las montañas de Benjamín, Efraín y Judá contra las invasiones de los filisteos. La ubicación de Meguido en el lado sur de la planicie de Jezreel por la que cruzaba el camino de la costa en dirección al Jordán y Hasor servía como fortaleza limítrofe contra Siria en el norte del país.

Ver. 18. Además construyó, *i.e.* fortificó a Baalat y Tadmor en el desierto en la tierra de Judá. Baalat era según Jos. 19:44 una ciudad de Dan, que, de acuerdo al comentario correcto de *Josefo* Ant. VIII, 6,1, no estaba lejos de Geser y no debe ser identificada con Baalgad ni con Baalbek en Celesiria (*Iken, Mich., Rosenm*), cf. *Robinson, Neue biblische Forschungen*, p. 676. תמר (Quetib) es תָּמָר o según *Ewald* (*Gesch.* III, p. 358) תַּמַּר, palmera o ciudad de palmeras; el Kerí demanda תַּדְמֹר (según 2 Crón. 8:4). Tadmor, lugar de palmeras (cf. *Ges., thes.*, p. 345) que aun hoy tiene el mismo nombre. Fue llamado por los griegos y los romanos Palmira y se encontraba en un oasis seco en el desierto sirio, situado junto al camino de caravanas entre Damasco y el Éufrates a diecisiete horas de viaje de éste donde grandes ruinas aun hoy testifican de su hermosura de antaño que bajo la reina Cenobia se había convertido en una ciudad muy poderosa. Cf. *Ritter*, *Erdkunde* XVII,2, pp. 1486ss. y *E. Osiander* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XV, pp. 600s. Probablemente el Quetib תמר se refiera a esta ciudad y no como *Thenius* y otros afirman que se trataba de Tamar (תָּמָר) situada en la frontera sur de la región israelí, porque esta no estaba en el desierto (בַּמִּדְבָּר) sino en el Neguev[57]. Con justa razón ha

56. La simple unión de la nota de la crónica que parece contradecir nuestro texto y de la que aun *Movers*, *Die biblische Chronologie*, p. 159 afirma que el cronista la habría tomado de una segunda fuente, con nuestro pasaje es tan normal que es difícil comprender cómo *Bertheau* puede dudar de ella, debido a que reconoce que los relatos de los libros de los Reyes y de la Crónica son extractos incompletos de fuentes comunes detalladas.

57. Las diversas razones que *Thenius* presenta para afirmar que תמר no fuera el Tadmor en el desierto sino el Thamar (Ez.) carecen de base: el primer motivo es la afirmación de que el Kerí mencionado probablemente habría venido de la única crónica que parece haber cambiado la palabra por la tradición, omitiendo בָּאָרֶץ [en la tierra] se basa en la suposición de que el autor de la Crónica haya usado el texto de los Reyes como fuente, una presuposición cuya falta de base también fue confirmada por *Bertheau*, comentario de Crónicas. El cronista no sólo menciona más ciudades que nuestro texto sino que también las presenta en otro orden. El segundo motivo: «Las edificaciones de Salomón en el Líbano y en otras regiones de su reino son mencionadas en el siguiente versículo de manera especial», contiene una información falsa. En el ver. 19 no se nombra especialmente ni una sola ciudad sino que tan sólo sigue el resúmen final de las edificaciones restantes de Salomón con la excepción de las ciudades anteriormente mencionadas. El tercer motivo: «Después de la mención de fortalezas que protegían los sectores del norte y del centro del territorio se debe esperar la mención de lugares asegurados que debían proteger las regiones del sur contra los ataques de Edom» es precario y carece de toda fuerza argumentativa porque la enumeración no es completa y el pueblo danita de Baata ubicado junto a Guibbeton se encuentra tan lejos de la

abandonado su previa interpretación de la ciudad Tamar en el sur de Judá (Ez. 47:19; 48:28), la cual fue tomada por *Thenius* y se decidió (*Phönizier* II,3, pp. 252ss.) por Palmira sin dejarse confundir por la explicación del nombre a partir del sánscrito hecha por *Hitzig* (*Zeitschrift für die Deutsch-Morgenländische Gesellschaft* VIII, p. 222). El siguiente בָּאָרֶץ parece ser innecesario, debido a que Tadmor ya fue explicado con suficiente detalle por בַּמִּדְבָּר aun si se tratara de interpretar בַּמִּדְבָּר con el desierto de Judá (*Thenius*) el suplemente a esto se refiere al Tamar ubicado en Palestina «parece ser extraño porque tanto antes como después no se menciona una ciudad de nombre Tamar fuera de Palestina. Tal parece que el texto está corrompido y se omitió el nombre del territorio, *i.e.* Hamat (según 2 Crón. 8:4) o según el Cod. Alejandrino de la LXX בָּאָרֶץ debe ser unido al siguiente y la cópula ו debe ser omitida y puesta delante de אֵת כֹּל עָרֵי con el significado: y en la tierra de almacenaje.

Ver. 19. עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת las ciudades de almacenaje eran las ciudades fortificadas en las que se almacenaban los productos del reino para el aprovisionamiento del ejército, para el aprovisionamiento de la población en tiempos de necesidad (2 Crón. 17:12; 32:28) como ya lo había hecho construir Faraón en la tierra de Gosén (Ex. 1:11). Si estaban junto a caminos mercantiles habrán fungido como lugares de aprovisionamiento de utensilios de los viajeros y de sus animales de carga. Las ciudades para sus carros (הָרֶכֶב) y para la caballería (הַפָּרָשִׁים) seguramente idénticas a las ciudades de almacenaje estaban ubicadas en diversos lugares del reino. Sin lugar a dudas había algunas en el Líbano como se puede deducir a partir de la importancia de la frontera norte para la seguridad del reino, sobre todo a partir del hecho de que en Damasco Salomón tenía en Rezón un enemigo (11:24) que tenía gran influencia en las provincias del norte y podía producir una rebelión en los sectores conquistados por David. También se puede deducir de 2 Crón. 16:4 donde consta que las ciudades de almacenaje estaban en las tierras de Neftalí. Con las palabras «y todo lo que Salomón quiso edificar» se resumen las construcciones restantes cuya enumeración pareció ser demasiado larga. El hecho que אֵת חֵשֶׁק no signifique sólo «las edificaciones construidas para el deseo propio» como las mencionadas en Ecl. 2:4ss. se puede observar a partir de la comparación del ver. 1 donde se mencionan todas las construcciones de Salomón con excepción del templo y del palacio de manera que también se refiere a las construcciones a las que se refiere כָּל־חֵשֶׁק.

En vers. 20s. se menciona lo relevante a los trabajadores de la leva. Para esto se reunió a los habitantes cananeos que habían sobrado, *i.e.* los descendientes de los cananeos que no fueron muertos por los israelitas. בְּנֵיהֶם וגו [sus hijos] es la explicación de כָּל־הָעָם. En cuanto a esto *vid*. el comentario de 5:27s.

Ver. 22. Salomón no envió a israelitas a realizar los trabajos de la leva sino que estos eran guerreros, oficiales, principales civiles y militares. עֲבָדִים son los siervos del rey, שָׂרִים los príncipes en el servicio militar y civil, שָׁלִשִׁים, ayudantes reales, *vid*. el comentario de 2 Sam. 23:8; רֹכְבוֹ וּפָרָשָׁיו שָׂרֵי comandantes de sus carros y sus hombres a caballo.

Ver. 23. Cf. 5:30.

Vers. 24s. Estos versículos contienen dos notas con las cuales se cierra el informe de las construcciones de Salomón. Ambos textos se refieren a 3:1-4; ver. 24 a 3:1 y ver. 25 a 3:2-4 y demuestran cómo las irregularidades al principio de su reinado fueron enmendadas por sus construcciones. Cuando Salomón se casó con la hija del Faraón la había traído a la ciudad de David (3:1) hasta que terminó su palacio y con esto una casa propia para ella. Después de la finalización de esta construcción mandó traerla de la ciudad de David. עָלָה [bajar] en caso de que el palacio se encontraba en la cumbre del Sión. אָז debe ser unido al siguiente אָז con el significado de *sólo*: «Tan pronto como la hija de Faraón subió de la ciudad de David a la casa que le había construido Salomón, entonces él edificó Milo»[58].

Ver. 25. Con la construcción del templo también se podía terminar con los sacrificios en los lugares altos (3:2). «*Y tres veces al año Salomón ofrecía holocaustos y ofrendas de paz sobre el altar que él había edificado a Yahvé*», *i.e.* en el altar de sacrificio del templo o como se menciona en 2 Crón. 8:12: «delante del pórtico». Tres veces al año, *i.e.* durante las tres fiestas anuales, la pascua, la de las semanas y de los tabernáculos, 2 Crón. 8:12. El siguiente אֹתוֹ וְהַקְטִיר «*quemando incienso al mismo tiempo sobre el altar que estaba delante de Yahvé después que terminó la casa*» no puede ser construido como pasaje paralelo del texto anterior y entenderse como refiriéndose al incienso que era ofrecido al lado de los holocaustos porque הַקְטִיר no es pretérito sino inf. abs. Y muestra que esta oración no sirve para explicar el contenido de lo previamente mencionado en el sentido de: quemando los sacrificios en el altar de Yahvé que había santificado el templo como lugar de su revelación. הִקְטִיר es aquí el término técnico, usado para describir la incineración de la carne en el altar como en Ex. 29:18, Lev. 1:9, e.o. Acerca del uso de אֲשֶׁר después de אֹתוֹ, que *Thenius* y *Böttcher* no supieron interpretar, teniendo que hacer todo tipo de conjeturas, cf. *Ew.*, §332[a], p. 817 de la 8[a] edición. וְשִׁלַּם אֶת־הַבַּיִת «y terminó su casa», *i.e.* ofreciendo

---

frontera sur que no es posible ubicar Tamar en el extremo SO. Además hay que añadir que el Tamar mencionado por Ezequiel no puede haber estado en el lugar de Kurnub. En cambio *Furrer*, *op.cit.*, p. 491 ha notado correctamente que el nombre Tamar (palmera) se refiera a una cultura de palmeras que no puede existir en las montañas en Kurnub y que las indicaciones del *Onomasticón* acerca de Θαμαρά (p. 69, ed. Lars. et Parth.) y de Ptolomeo acerca de Tamar indica a una localización en el extremo SO del Mar Muerto. La localización de Kurnub al oeste del Mar Muerto no podía ser mencionada por Ezequiel cuando éste describió el punto de partida de la frontera sur de Palestina. También *Wetzstein* afirma que en el art. del *Onomasticón* ʺΑσασον Θαμάρ (p. 68) las palabras Θαμαρὰ Κωμὴ διεστῶσα Μάψῖς ἡμερας ὁδόν seguramente se referirán al siguiente Θαμαρά, y no al previoʺΑσασον Θαμάρ, a pesar de que trata de localizar Tamar en la ruina de Kurnub porque malinterpretó erradamente las palabras del *Onomasticón* de que Tamar se encontraba a un viaje de un día al sur de Hebrón, debido a que la localización de Ασασον Θάμαρα, así como la de Βαλα (*Onomasticón*, p. 94), sólo podía ser descrita con παράκειται τῇ ἐρεμῳ Κάδδης [situado en el desierto de Kades]. De todo esto se puede deducir al menos que Tamar no se encontraba en el desierto sino en el Negueb o en el desierto de Arabá, que el suplemento de תמר en nuestro texto no puede ser identificado con תמר de Ezequiel. *Ewald* afirma correctamente (*Bibl. Jahrbuch* VI [1854], p. 89): Si Hitzig quiere negar que Salomón poseyó la ciudad de Palmira será necesario entonces que niegue cantidades de hechos históricos adicionales. Aunque el nombre de esta ciudad sea Tadmor o también Talmor o aun gr-lat Palmira o actualmente Tammur, y aunque el significado de la palabra no nos sea conocido, a pesar de que se lo puede deducir de תָּמָר Palmera, se puede decir con certeza que es esta ciudad la que es mencionada aquí y no aquel pueblo en el desierto del sur, cuya fortificación no pertenece a la estrategia de Salomón ni de Roboam (1 R. 9:17; 2 Crón. 11-12).

58. No es posible afirmar algo seguro acerca de la ubicación del castillo. El comentario de *Thenius*, de que éste mismo se encontrara junto al Harén que formaba parte del palacio real, se basa en la presuposición de que Milo debía proteger el Harén, lo cual no puede ser probable. Tal parece que Milo servía para proteger la ciudad alta y había sido contruida por David, *i.e.* había sido fortificada por él (*vid.* el comentario del ver. 15). La construcción, *i.e.* la fortificación de este castillo después de la entrada de la hija del Faraón en la casa especialmente construida para ella se basaba en que Salomón no había podido construir este castillo antes de que finalizara la construcción del palacio porque no había tenido suficientes trabajadores para realizar todas las construcciones.

los sacrificios anuales finalizó la construcción del templo o, como explica *Böttcher*, desplegó el uso completo de la casa de Dios y del lugar de adoración. וְשִׁלֵּם [y mantuvo] es gramaticalmente la continuación del inf. Abs. הַקְטִיר.

Versículos 26-28. La navegación a Ofir

Salomón construyó una flota (אֳנִי es el colectivo de barcos o flota, el singular es אֳנִיָּה) en Ezión-geber, que está cerca de Elot, en la ribera del mar Rojo (יַם־סוּף, *vid.* el comentario de Ex. 10:19), en la tierra de Edom y envió Hiram a sus siervos con la flota, marineros que conocían el mar, junto con los siervos de Salomón. Ezión-geber, ciudad portuaria al NO del golfo alaneo, probablemente es la ciudad grande y hermosa de Asziun de Makrizi (*vid.* el comentario de Num. 33:35) y estaba en la bahía del Wadi Emrag (*vid. Rüppel*, *Reisen in Nubien*, pp. 252s.). Elot (אילות, *lit.* árboles, probablemente llamado así debido a la cercanía al bosque de palmeras) o Elat (Deut. 2:8; 2 R. 14:22; *vid.* el comentario de Gen. 14:6), llamado por los griegos y romanos Aila o Aelana, arab. Aileh se encontraba en la punta norte de la bahía elanea. Durante el tiempo de los Padres de la Iglesia era una ciudad mercantil en la actual fortaleza de Akaba, de la cual los únicos testigos son montones de ceniza, cf. *Rüppell, Nub.*, p. 248 con las tablas 6 y 7 y *Robinson, Pal.* I, pp. 280ss. El texto paralelo de 2 Crón. 8:17s. presenta diversas variantes de nuestro pasaje. La variante de que según la crónica Salomón fue a Ezión-geber y a Ela carece de importancia debido a que Salomón debió haber ido a la bahía elanita para visitar estas ciudades y organizar los respectivos procesos de este importante proyecto. La variante del ver. 27 parece ser más importante donde en vez del texto «Hiram envió a sus siervos con la flota, marineros que conocían el mar» el cronista relata «Hiram envió por sus siervos barcos y hombres que conocían el mar». Hiram sólo podía enviar barcos por tierra o, como afirma *Ritter, Erdkunde* XIV, p. 365, de la bahía persa, en caso de que los tirios tuvieran una flota en ese mar. Este pasaje parece ser confirmado en 1 R. 10:22: «el rey tenía en el mar las naves de Taris con las naves de Hiram», en caso de que según la opinión común se hable aquí de la flota de Ofir se afirma que Hiram también tenía barcos propios que iban junto a los de Salomón a Ofir. A pesar de eso no creemos que sea probable que las palabras «Hiram envió barcos con sus hombres» deba significar que mandó a desmontar barcos en Tiro para volver a montarlos en Ezión-geber aunque existen diversas pruebas de esta práctica en la antigüedad[59]. Estas palabras no dicen nada más que tan sólo Hiram dio los barcos para este proyecto, *i.e.* que hizo construir los barcos por sus hombres en Ezión-geber e hizo transportar el material necesario, a no ser que ya existiera en su región. Salomón tuvo que pedir ayuda a Hiram por cuanto los israelitas, que hasta ese entonces no habían realizado comercio mercante por vía marítima, eran neófitos en la construcción de barcos. Además la región de Ezión-geber no podía proporcionarle la madera correcta, debido a que sólo se encuentran palmeras en esa región cuya madera esponjosa podía ser usada para la construcción del interior de las casas pero no para la construcción de barcos. Pero si Hiram mandó construir barcos para Salomón y le envió hombres que conocían el mar seguramente habrá podido participar con barcos propios en el comercio marítimo, como lo muestra 10:22.

La meta de este viaje era Ofir, de donde los barcos trajeron 420 (o según la crónica 480) talentos de oro. La diferencia entre los 420 y los 450 talentos se debe a una confusión de la letra numérica כ (20) y נ (50). El monto correspondió a once o doce millones de taler (18,15 millones de euros o 23,42 millones de dólares) aunque no queda claro si esto fue la ganancia de un solo viaje o de todos los viajes a Ofir. Las palabras del texto permiten ambas interpretaciones aunque es más probable que hubiera sucedido la última a la primera, debido a que faltan indicios de que hubieran transportado tanto una sola vez o en cada viaje, *vid.* el comentario de 10:14 y 22. Altamente cuestionada e insegura es la pregunta de la localización de Ofir que se ha tratado de ubicar en la costa sur de Arabia, en la cota este de África o en la India[60]. La decisión sobre esto depende de la pregunta si 10:22 «*porque el rey tenía en el mar las naves de Tarsis con las naves de Hiram, y cada tres años las naves de Tarsis venían trayendo oro, plata, marfil, monos y pavos reales*». Trataba de la flota de Ofir o no. Tanto el término flota de Tarsis como la información בַּיָּם (en el mar), aunque en primer lugar se piense en el mar que los israelitas solían llamar הַיָּם, *i.e.* el Mar Mediterráneo y finalmente la diferencia de la mercancía: de Ofir oro y madera de Sándalo (ver. 28 y 10.11), mientras que las naves de Tarsis trajeron oro, plata, marfil, monos y pavos reales (10:22) parecen confirmar que la flota de Tarsis no fue a Ofir sino que cruzaba el Mar Mediterráneo hasta Tarsis, *i.e.* Tartesos en España. Además hay que mencionar que אֳנִיּוֹת הֹלְכוֹת תַּרְשִׁישׁ es en 2 Crón. 9:21 con אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ [Barcos que van a Tarsis]. Por más razón que tengan estos argumentos, no podemos darles el peso argumentativo relevante

59. Así por ejemplo Alejandro Magno envió barcos de Fenicia al Éufrates y del Indo al Hidaspes (*Arriani, exped. Alex.* I, V, p. 329 y VII, p. 485, ed. Blanc) desmontándolos (ἐτμήθησαν) para el transporte por tierra y uniendo las partes (τμήματα) de vuelta en el lugar necesario. *Plutarco* relata (*vita Anton.*, p. 948, edificio Francfot 1620) que Cleopatra mandó que toda su flota fuera transportada por el estrecho terrestre que hay entre Egipto y el Mar Rojo para poder huir de sus enemigos, si no hubiera sido impedida por los árabes que quemaron los primeros barcos que habían sido puestos en tierra. Según *Tuquídides, bell. pelop.* IV,8 los peloponesios enviaron sesenta barcos que estaban anclados en Corcíra por el estrecho terrestre de Leucadia, cf. además *Polyaeni stratcg.* V,2,6 y *Ammian. Marcellus* XXIV,7 y el relato medieval de *Makrizi*, en *Burckhardt, Reisen in Syrien*, p. 831.

60. Cf. El comentario de las diferentes interpretaciones de Ofir en *C. Ritter*, *Erdk.* XIV, pp. 348-431 y el resumen de *Gesenius* en *thes.*, pp. 141s. y por *Pessel*, *art. Ofir* en *Herzog, Realencyclopaedie* X, p. 654. Si dejamos a un lado las diversas opiniones de los antiguos eruditos, los comentaristas modernos *Niebuhr*, *Gesenius*, *Rosenmüller*, *Seetzen* (en *v. Zach*, *monatliche Korrespondenz* XIX, pp. 331ss.), *Hitzig* en *Schenkel*, *Bibellexikon* IV, p. 366; *Zoeckler* en *Beweis des Glaubens*, t. X, pp. 557ss. y otros y últimamente *A. Sprenger, Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus*, Berna, 1875 (tratado especial acerca de Ofir, pp. 49ss.) se decidieron por Arabia; por Sofala se decidieron *Quatremère, Memoire sur le pays d'Ophir in Mémoires de l'Instit. roy.*, 1845, t. XV, pp. II, 350ss.; *Movers. Phönizier* II,3, pp. 58s., quien considera que el nombre de un imperio ubicado en la costa oriental de África y el viajero *Carl Mauch* que afirma haber encontrado a 41 millas del puerto de Sofala entre ruinas de templos, obeliscos y pirámides restos del salomónico Ofir (*vid. Ausland*, 1872, pp. 239s. y *Petermann, Geographische Mittheilungen*, 1872 IV, pp. 121ss.). Finalmente se decidieron por la India *Lassen*, *Indische Alterthumskunde* I, pp. 537ss.; II, pp. 552ss., *C. Ritter*, *Erdkunde*, *op.cit.*; *Thenius*, *Comm. zu den Büchern der Könige*, pp. 163ss., segunda edición, que buscó el Ofir en la costa occidental de Sumatra y *C. v. Baer, Geographische Fragen mit Hilfe der Naturwissenschaften beantwortet*, S. Petersburgo, 1873, que trató de demostrar que los viajeros trajeron oro, plata, piedras preciosas, pavos reales y monos de Sri Lanca y Malabar. Más acerca de las opiniones de *Mauch*, *Thenius* y *C. v. Baer*, *vid. Keil*, *Biblische Archäologie*, pp. 617s. En cambio *Alb. Roscher, Ptolemäus und die Handelsstraßen in Central-Afrika*, Gotha 1857, pp. 57ss., ha tratado de unir todas las posiciones, afirmando que los marineros de Hiram-Salomón consiguieron el oro de la costa del este de África, lo llevaron a la isla de Dahlak en el Mar Rojo, llevaron este oro a la India para cambiar bienes y después de tres años de viaje regresaron con oro y productos hindúes.

porque a) תַּרְשִׁישׁ es usado en cap. 22:49 de barcos que debían ir a Ofir, b) בִּיָּם podía recibir su significado a partir de lo anterior y c) la diversidad de los productos se reduce a que además del oro como producto principal se mencionan también otros artículos, de manera que la enumeración de 10:22 es más completa que en 9:28 y 10:11. Las indicaciones acerca de la flota de Tarsis (10:22) contienen un comentario secundario, similar a 10:11 de la que hay que deducir que ambos pasajes tratan únicamente del viaje a Ofir, *i.e.* que los barcos de Tarsis designaban a barcos que habían sido construidos para largos viajes en el mar. Si Salomón hubiera tenido además una flota en el Mar Mediterráneo que viajaba con los fenicios a Tartesos, esto hubiera sido mencionado en 9:27s. en el viaje de Ofir. Después de todo podemos considerar que el término «barcos que van a Tarso» (2 Crón. 9:20) sólo es una malinterpretación del término flota de Tarsis, un error que se puede explicar en base a que en el tiempo de la composición de la crónica los viajes a Ofir y a Tartesos no sólo de los israelitas sino también de los tirios habían culminado y los judíos no sabían dónde quedaban estos lugares, cf. *Keil*, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 464.

En Gen. 10:29 se usa por primera vez el nombre Ofir entre los pueblos del sur de Arabia que descendían de Joctán: entre Soba y Havila, *i.e.* entre los sabeos y los cauloteos. Conforme a esto es lo más natural que se busque la tierra de oro de Ofir en el sur de Arabia. Pero debido a que existe la posibilidad de que la tribu de Ofir o una rama de ésta se haya ubicado después en la costa oriental de África o aun de India, *i.e.* que el Ofir salomónico era una colonia árabe fuera de Arabia o con la expansión de la navegación fenicia más allá del sur de Arabia podía ser llevado más allá de límites conocidos, como lo afirmó *Ewald* en «Neue Bemerkungen über die Schiffahrt nach dem Goldlande Ofîr», en *Nachricten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 1874, pp. 421ss., no es posible identificar la ubicación del país del oro según Gen. 10:29 si existen razones firmes contra Arabia. Pero no existen tales motivos. En lo que respecta a la duración de los viajes a Ofir, que la flota de Tarsis iba una vez cada tres años y traía oro, etc. aun *Lasson, op.cit*. II, p. 599 afirma según el análisis de Heeren: «Este término necesita ser interpretado de esta manera como que si hubieran pasado tres años completos desde la salida hasta el regreso, sino que la flota retornó una vez en el periodo de los tres años». Hay que añadir al plazo la estadía en Ofir. Que ésta no deba ser demasiado breve se puede observar en que según *Homero*, *Odisea* XV, pp. 454ss. un mercante fenicio estuvo un año en una de las islas ciclades hasta que finalmente logró cambiar todo tipo de mercancía por la suya, llenando así su barco. Si además se considera la poca velocidad del viaje, que, como aun hoy, la navegación árabe es muy lenta, así también habrá sido la flota de la cooperación de Hiram y Salomón. Debido a que los tirios no conocían mejor el mar árabe que los árabes actuales y que los alimentos necesarios para el viaje, sobre todo el agua no podían ser llevados de una sola vez sino que debían ser cargados en los diferentes puertos pudiendo realizarse algún que otro negocio. Así se puede entender con facilidad cómo un viaje de Ezión-geber hasta el estrecho de *Bab el Mundes* y su regreso podía tomar más de un año[61] y que la duración del viaje no podía ofrecer un motivo para que la flota hubiera seguido su camino más allá de la India.

Tampoco la mercancía traida de Ofir nos permite decidirnos por Arabia, India o el este de África. El oro, que había hecho tan famoso a los israelitas, se encuentra en grandes cantidades en la península de Malakka pero no en la tierra de Abhîra, un pueblo de pastores que pagaba su tributo con productos de la ganadería y en general no se encontraba en la región costera de la India sino sólo en el norte de Cashmir (cf. *Lassen* II, pp. 603s.). La riqueza del oro de Malakka todavía no había sido conocida en la antigüedad debido a que en tiempos de los romanos grandes sumas de oro iban año tras año a la India para pagar las caras mercancías (cf. *Roscher, op.cit*., pp. 53s.). En la antigüedad el cercano oriente había obtenido sus tesoros de oro de Arabia. Si dejamos a Havila, Gen. 2:11 a un lado porque su ubicación no es precisa, sólo queda junto a Ofir la ciudad de Saba en la región SO del Yemén como país del oro Sal. 72:15. Los sabeos traían oro, piedras preciosas e incienso Isa. 60:6; Ez. 27:22; la reina de Saba le regaló a Salomón 120 talentos de oro, especias y piedras preciosas 1 R. 10:10. Con esto coinciden los informes de los clásicos que describen una Arabia como territorio rico en oro, cf. *Strabo* XVI, 777s. y 784; *Diod. Sic.* II, 50; III, 44 y además *Boch. Phaleg.* LII, cap. 27. Estos testigos que en parte ya hemos presentado en el comentario de Ex. 38:31 no nos permiten dudar de su veracidad a la vez que según las indicaciones de *Niebuhr, Wellsted* y *Palgrave* (*vid*. Art. *Ofir* en *Schenkel*, *Bibellexikon* IV, p. 368) todavía hay oro en Caulán. En la tierra de los nabateos también se encontró plata (*Strabo* XVI, p. 784) a pesar de que la mayor cantidad de la plata en la antigüedad provenía de Tarresos o Tartesos en España, cf. *Mov*., *Phönizier* II,3, pp. 36ss. donde se mencionan los diversos lugares donde se encontró plata. En el relato mencionado de los sabeos sabemos que también existen piedras preciosas en Arabia. En cambio se ha afirmado que fueron traídas del este de la India.

Según 10:11 los barcos de Ofir trajeron mucha עֲצֵי אַלְמֻגִּים [madera de sándalo o אַלְגֻּמִּים 2 Crón. 2:7]. Según Kimchi en el comentario de 2 Crón. 2:7 es un *arbor rubri coloris, dicta lingua albakam, vulgo brasilica* [un árbol de color rojizo, llamado en árabe albakam y en latín brasilica]. Este árbol es originario de la India y Etiopía (*Albufadl* en *Consius Hierob*. I, p. 176) y sigue sin aclarar si se refiere al *Pterocarpus Santal* que produce la madera de sándalo original y sólo crece en el este de la India, Malabar y Java, o si es la *Caesalpinia Sappan*, un árbol que crece en el este de la India, sobre todo en Sri Lanka y en diversas regiones de África, cuya madera es usada en Europa sobre todo para colorear. Tampoco se ha podido definir la explicación del nombre hebreo. Ya Gesenius rechazó su origen del sanscrito Valgu, *i.e.* limpio (*Lass. Ritt*.) y afirmó que debía venir de mocha, mochâta que en sánscrito significa madera de sándalo. En caso de que esto fuera correcto el אַל del artículo árabe y la unión de este artículo con la palabra mocha es una prueba de que la madera de sándalo habría llegado a Palestina traído por mercantes de habla árabe. El resto de los artículos transportados desde Ofir son: שֶׁנְהַבִּים, ὀδόντες ἐλεφάντινοι (LXX), dientes de elefantes, שֵׁן דְּפִיל diente de elefante (Targum). Pero por más seguro que parezca ser el significado de esta palabra, la explicación de este significado

61. En cambio no hay que asumir que los fenicios navegaban a la misma velocidad que los barcos a finales del siglo XIX como lo quiso mostrar *Movers* (*Phönizier* II,3, pp. 190ss.). Las pruebas presentadas por el sólo de los viajes por un Mar Mediterráneo conocido y sólo para el tiempo del clímax de la navegación fenicia no pueden ser aplicadas al tiempo de Salomón y a la navegación en el mar árabe que era totalmente desconocido para los fenicios. También los cálculos de *Lassen* (II, pp. 590s.) que afirma que se podría haber viajado hasta la desembocadura del Indo en cien días se basan en la presuposición de que los fenicios habrían conocido los monsunes y el tiempo propicio para navegar por el Mar Rojo, una presuposición que no ha sido probada ni parece ser probable.

no lo es. Marfil por lo general es llamado שֵׁן (10:18; 22:39; Sal. 45:9; Am. 3:15, e.o.) mientras que Ez. 27:15 llama a los dientes de elefante קַרְנוֹת שֵׁן cuernos del diente. הַבִּים debe significar elefantes y según *Benary* proviene de הָאֹבִים, la palabra en el sánscrito ibha, elefante. *Ewald* afirma que הַלְּבִים provino del sánscrito Kalabha, según *Hitzig* contraído de נְהָבִים = נְהָבִים o de שֶׁנְּהָבִים, una variante errada de וְהָבְנִים marfil y madera de ébano (Ez. 27:15), cf. *Ges*., *thes*., p. 1453. De estos cuatro orígenes los dos primeros son decididamente equivocados, la primera porque según *Weber* como nombre del elefante Ibha aparece en los escritos tardíos de la India y este significado es desconocido por los primeros autores (cf. *Roedig*er, *Addenda ad Ges. thes*., p. 115), la segunda porque Kalabha no es el nombre del elefante sino del *catulum elefanti*, del pequeño elefante que todavía no tiene dientes que puedan servir como marfil. La tercera es una suposición que fue abandonada por su propio autor y la cuarta es una conjetura que no puede ser válida aunque *Böttcher* (*Zeitschrift für die Deutsch-Morgenländische Gesellschaft* XI, p. 539) afirma que הַבִּים debe ser entendido como una asimilación retrospectiva de הַבְנִים. Esta conjetura no puede ser probable porque el asíndeton שֵׁן הַבִּים entre dos pares unidos con וְ [y] no tiene analogía lo cual nos lleva a interpretar Deut. 29:22, Jos. 15:54ss. y aun Ez. 27:23 de una manera diferente a la de *Böttcher*. Bero si el nuevo intento de *E. Schrader* (*Zeitschrift für die Deutsch-Morgenländische Gesellschaft* XXVII, p. 709), de que הַבִּים resultó de una reduplicación del ב del original הלב, *i.e.* halab y correspondiera al asirio al-ab, significando elefante, fuese correcto esto significaría que los hebreos habrían recibido su marfil de los asirios. Esta semántica excluye el origen hindú del marfil.

El significado de la palabra קֻפִּים con el significado «manos» es más seguro, debido a la relación de la palabra con el sánscrito y molabare kapi, y con la palabra griega κήπος y πήβος ο κεῖβος. Es improbable que los griegos y los semitas hayan recibido la palabra de fuentes hindúes. κήτος no significa el mono como tal (πίθηκ) sino tan sólo un cierto tipo de monos con cola cuyo origen se encuentra en Etiopía[62] y los monos etíopes seguramente no provienen de la India. Así también תֻּכִּיִּים, traducido con pavos reales es original del malabare y tamilio tôgai (cf. *Roediger*, en *Ges., thes*., p. 1502), no es totalmente seguro, debido a que mayil (sánscrito) o marura (tamilio) es la palabra común usada para designar al pavo real.

De todos los artículos de Ofir oro y plata pero también el marfil y el ébano, en caso de que ése sea el significado de שֵׁן וְהָבְנִים), no son pruebas para India, debido a que el marfil y el ébano podían ser originarios de Etiopía, tal como lo reconoce *Lassen* (II, p. 554). Pero aun si las palabras Almuggim, Kifim y Tuhijim realmente provienen de la India, esto no sería prueba fehaciente de que Ofir se encontraba en la India. Debido a que existen huellas claras de contextos mercantiles entre India, el Oriente medio y África (Arabia del sur y Etiopía) los mercantes marinos también pudieron haber canjeado estos artículos en Arabia o en la costa etíope. Aunque no se puede deducir de los textos de Herodoto y Strabo que los fenicios hubieran venido de las islas del mar de Eritrea, Τύρος (Tiro) y Arado a la costa fenicia no se puede deducir tampoco con *Lassen* (II, 597 y 584s.) que los fenicios hubieran desarrollado sus contactos mercantes hasta la India cuando los tirios y aradios aún vivían en las islas de la bahía persa, desde donde se podía viajar fácilmente a la India, porque el carácter histórico de esas indicaciones es negado por *Movers* (*Phönizier* II,1, pp. 38ss.). Se sabe de las relaciones entre India y África que sobrepasan todas las fuentes históricas, porque los egipcios usaban el índigo para la adoración, material que sólo les podía ser traído de la India. Otras pruebas de este contacto son las muselinas con las que envolvieron a las momias de origen hindú, así como las vasijas de porcelana china encontradas en tumbas de la XVIII dinastía egipcia que dejó de reinar en el año 1476 a.C. (cf. *Lassen* II, p. 596). Igual de antiguo o aun más antiguo debió haber sido el contacto entre la costa sur de Arabia y la India, de manera que los sabeos pudieron traer productos hindúes tiempo antes de Salomón, cf. *Lassen* II, pp. 593s. y *Mov., Phöniz*. II,3, pp. 247 y 256. Más antiguo aun es el comercio entre Arabia y Etiopía lo cual llevó a un intercambio de productos entre África y Arabia. Si consideramos todos estos elementos no encontramos un motivo tajante para buscar la ubicación de Ofir más allá del Ofir salomónico. Pero además deberemos desistir de tratar de localizar el lugar donde ese pudiera asumir la ubicación de Ofir, debido a que hasta ahora no se ha podido localizar el nombre de Ofir ni tampoco se ha podido investigar la península arábiga[63].

Capítulo 10. La reina de Saba. La riqueza y sabiduría de Salomón

Versículos 1-3. Visita de la reina de Saba

Cf. 2 Crón. 9:1-12. La fama de la gran sabiduría de Salomón se extendió hasta el lejano Saba y llevó a la reina a decidir viajar a Jerusalén para cerciorarse de la verdad de los rumores que había oído. Este acontecimiento fue tomado en el relato de la magnificencia del reino salomónico a causa del significado de la historia de la salvación, lo que se puede ver por el hecho de que Cristo presenta el viaje de esta reina para escuchar la sabiduría de Salomón a sus contemporáneos para que éstos fueran humillados (Mat. 12:12; Luc. 11:31). Pero el significado no sólo consiste en que la reina de uno de los países más ricos de la antigüedad explica que lo que ha visto y oído ha sido más de lo que esperaba y que bendice a los siervos de este rey y con ello reconoce la sabiduría y la magnificencia del reino israelita sino sobre todo en el hecho de que el rey de Israel alcanzó reconocimiento y honra entre las naciones paganas y que la atención de los pueblos estaba dirigida al Reino de Dios como reino de paz y tranquilidad. «La reina de Saba que viene desde el más lejano país del mundo a Salomón le trae un regalo y recibe de él todo lo que podía desear, representa a los re-

62. Cf. Aristoteles, hist. animal. II, 8: ἔστι δὲ ὁ μὲν κῆβος πίθεκος ἔχων ουραν, *Strabo* XVII, p. 812 ἔστι δὲ ὁ κῆπος τὸ μὲν πρόσωωπον ἐοικὼς Σατύρῳ, τ' ἄλλα δὲ κυνὸς καὶ ἄρκτου μεταξύ· γεννᾶται δ' ἐν Αἰθιοπιᾳ *Plinius h. n.* VIII, 19 (28) *Iidem osetnderunt ex Aethiopia quas vocant* κήπους, *quarum pedes posteriores pedibus humanis et cruribus, priores manibus fuere similes* [Éstos (refiriéndose a los juegos de Alejandro Magno) presentaron a animales de Etiopía que eran llamados κήπους y cuyos pies posteriores se parecían a los pies humanos y al igual que las manos principales, lo mismo afirma *Solinos Polyhistor* en *Boch., Hieroz.* I, dib. III, cap. 31.

63. Si se pudiera demostrar que la nota de *Eupolemo*, contenida en un fragmento de *Eusebio* (*Praeparatio Evangelica* IX, 30), de que David (confundido con Salomón) había enviado mineros a la isla de Οὐφρῆ (*Ges.:* Οὐφρῆ o Οὐφήρ) en el Mar Rojo, rica en oro y que trajeron el oro a Judea, fuera históricamente correcta Ofir, sería entonces una isla en el mar de Eritrea y podría ser identificada con Dahlak cerca del Bab el Mandeb o con Dio Zokatara (el sánscrito Dwipa Sukhatara, *i.e.* isla feliz) cerca del actual cabo Gardafui. Pero esta nota sólo parece ser una connotación tomada del Antiguo Testamento sin ningún valor histórico.

yes que vienen de cerca y de lejos donde el eterno Príncipe de Paz, el Rey de Reyes y lo adoran. Su visión es una profecía histórica del verdadero y eterno Reino de paz» (*Bähr*). Esto lo indican los relatos proféticos del reino de paz mesiánico (Sal. 72:10 y 11); Isa. 60:6) que se basan en el fundamento histórico de nuestro texto.

Ver. 1. שְׁבָא Σαβά no es Etiopía ni Meroé como afirma *Josefo* Ant. VIII, 6, 5, confundiendo שְׁבָא con סְבָא y que según *Ludolfi, hist. Aethiopiae* II,3 se refiere a los cristianos abisinios sino al reino de los sabeos que fue famoso por su comercio con incienso, oro y piedras preciosas, situado en Arabia y tiene como capital Saba o Μαριάβα según los griegos. Esta reina que en la leyenda de los árabes es llamada *Balkis* (cf. *El Corán*, *Sura* 27 y *Pococke, specim. Hist. Arab.*, p. 60) escuchó el llamado de Salomón לִשֵׁם יהוה no significa «al llamado = cuando Yahvé y Salomón fueron llamados» (*Böttcher* y *Thenius*) ni «para gloria de Dios» (*de Wette*, *Maurer*) sino más bien: en relación al nombre del Señor, *i.e.* el renombre que Salomón había obtenido por el nombre del Señor o por medio del hecho que el Señor se manifestó en él (*Ewald* y Dietrich, en *Ges. lex.* s.u. לְ). «Y vino a probarle con preguntas difíciles», *i.e.* para probar su sabiduría con una conversación de enigmas. La preferencia de enigmas entre los árabes y su fuerza en estos malabares mentales es conocido por la enorme riqueza de la literatura árabe. Piénsese tan sólo en la gran colección de dichos de Ali ben Abi Taleh y en Merdani o en la traducción al alemán de *Fr. Rückert* de todos los enigmas de Hariri. חִידָה enigma es un dicho o proverbio que sólo alude a una verdad más profunda y que motiva a pensar.

Vers. 2s. Como reina de un país rico vino con todo su séquito. חַיִל no significa ejército sino riquezas, fortuna, todos los que la servían (עֲבָדִים, ver. 13) y con camellos que portaban diversos utensilios valiosos. Las palabras גְּמַלִּים [camellos] hasta וְאֶבֶן יְקָרָה [piedras preciosas] son una oración explicativa, tanto aquí como en la crónica, donde la cópula וְ está delante de גְּמַלִּים [camellos], *Ew.*, §341[a]b. «*Habló con él de todo lo que tenía en su corazón*», *i.e.* lo que quería presentarle en enigmas; «*y Salomón contestó todas sus preguntas*», *i.e.* supo responder todos sus enigmas. No se puede interpretar las palabras como conversaciones de contenido religioso, como lo interpretaron los antiguos comentaristas sino que eran diálogos cuyo sentido era oculto y que necesitaban de profunda sabiduría para entenderlas.

Vers. 4s. Y vio הַבַּיִת el palacio de Salomón, no sólo el templo y «los manjares de su mesa», *i.e.* las exquisitas comidas que eran servidas en la mesa real (5:2s.) sino también los magníficos utensilios (ver. 21) y «»el porte de sus ministros y sus vestiduras», *i.e.* los puestos designados a los ministros y siervos que habían sido colocados con sabiduría y con magnificencia. עֲבָדִים son los oficiales reales de mayor rango, ministros, consejeros y ayudantes. מְשָׁרְתִים los siervos del palacio, מוֹשָׁב las cámaras de los lacayos; מַעֲמָד el lugar, *i.e.* las cámaras de los sirvientes. «y su ropa» que habían recibido del rey y מַשְׁקָיו, no es «su copero» (LXX, Vulgata, según 2 Crón. 9:4, donde ha sido incluido וּמַלְבּוּשֵׁיהֶם a מַשְׁקָיו; una interpretación que no puede ser relevante para nuestro pasaje), sino como en Gen. 40:21 la bebida, *i.e.* todo el sistema de copas; וְעֹלָתוֹ y la escalinata por la cual solía subir a la casa de Yahvé. עֹלָה no significa aquí holocausto, como lo tradujeron los antiguos intérpretes, sino con Ez. 40:26: escalinata, como lo presenta correctamente la Crónica עֲלִיָּתוֹ. No se puede pensar en un holocausto en este contexto porque la reina no habrá podido ver o apreciar mucho de él. עֹלָתוֹ es probablemente la «entrada externa del rey en el templo», mencionado en 2 R. 16:18 y que según nuestro pasaje debió haber sido una obra de arte. הָיָה וגו וְלֹא «no hubo más espíritu en ella», *i.e.* se quedó sin aliento como Jos. 5:1; 2:11.

Vers. 6-9. Y dijo: «*Era verdad lo que había oído en mi tierra acerca de tus palabras y de tu sabiduría. Pero yo no creía lo que me decían, hasta que he venido y mis ojos lo han visto. Y he aquí, no se me había contado ni la mitad. Tú superas en sabiduría y prosperidad la fama que había oído. Bienaventurados tus hombres, bienaventurados estos tus siervos que están delante de ti continuamente y oyen tu sabiduría. Bendito sea Yahvé tu Dios que se agradó de ti para ponerte sobre el trono de Israel; por el amor que Yahvé ha tenido siempre a Israel, te ha puesto por rey para hacer derecho y justicia*». Esta alabanza de Yahvé que implicaba la fe en el verdadero Dios y la combinación con Mat. 12:42 ha llevado a que los antiguos teólogos dedujeran que esta reina se había convertido al verdadero Dios y hubiera hablado acerca de temas religiosos. Pero el reconocimiento de Yahvé como Dios de Israel no puede ser combinado con el politeísmo, como ya he anotado en el comentario de 5:21. No se puede pensar en una conversión de la reina porque no se relata nada acerca de algún tipo de ofrenda común.

Ver. 10. «*Entonces ella dio al rey ciento veinte talentos de oro, y gran cantidad de especias aromáticas y piedras preciosas*». Con el בְּשָׂמִים se debe haber referido a bálsamo árabe, aunque בֹּשֶׂם no describe el verdadero bálsamo. «*Nunca más entró tanta abundancia de especias aromáticas como las que la reina de Saba dio al rey Salomón*». En vez de לֹא בָא — עוֹד לָרֹב [no entró... especias] la crónica sólo presenta לֹא הָיָה «no ha habido nada similar a este bálsamo» que tiene el mismo sentido sólo que menos preciso, debido a que alude a los «bálsamos en grandes cantidades»[64].

Vers. 11s. La mención de estos regalos valiosos lleva al historiógrafo a incluir la nota de que las naves de Ofir no sólo habían traído mucho oro sino también madera de sándalo y piedras preciosas (*vid.* el comentario del ver. 19). Salomón mandó hacer de esta madera מִסְעָד y מְסִלּוֹת para el templo y el palacio. מִסְעָד de סָעַד los soportes y מְסִלָּה puede ser la forma tardía de סֻלָּם, escalera con la cual se podría pensar en escaleras con pasamanos. Este significado es mejor confirmado que la traducción de los divanes que no combinan con el templo o con «tiras angostas pintadas en el piso» (*Bertheau*) que no tienen nada en común con מִסְעָד o aun «apoyo, que equivale a muebles: mesas, bancos, taburetes, etc.» (*Böttcher*) que no combinan con el templo que no tenía este tipo de utensilios, ni con מְסִלּוֹת de la crónica. «También liras y arpas para los cantores», posiblemente los cantores del templo. כִּנּוֹר y נֵבֶל son los instrumentos de cuerda, el primero se parece más a nuestra guitarra que a un arpa y el segundo a un instrumento que se parece a la cítara con un cuerpo cóncavo, *vid. Keil*, *Biblische Archäologie*, p. 652.

Ver. 13. Salomón dio a la reina de Saba todo lo que había deseado, además de lo que dio conforme a su mano, *i.e.* conforme al poder del rey, *i.e.* a excepción de los regalos que correspondían a su poder y sus riquezas que debía dar según la tradición de los reyes. En la crónica ver. 2 consta en cambio: de lo que había traido a su rey; *i.e.* una abreviatura de «además de todo lo que le dio por sus regalos o que correspondía a sus regalos», como lo parafraseó correctamente el Targúm.

Vers. 14-22. *La riqueza de Salomón y su uso*. Cf. 2 Crón. 9:13-21. «*El peso del oro que llegaba a Salomón en un año era de seiscientos sesenta y seis talentos de oro*». 666 era un nú-

64. A partir de eso se formó la leyenda de *Josefo* (*Ant.* VIII, 6, 8) de que el verdadero bálsamo llegó a Palestina por medio de esta reina que después fue plantada en los jardínes de Jericó y En-Guedi, cf. *Movers*, *Phönizier* II,3, pp. 226s.

mero redondo que se basaba en estimaciones. La Vulgata traduce erradamente בְּשָׁנָה אַחַת con *per annos singulos*, debido a que la flota de Ofir, cuya ganancia también era calculada en este monto no ingresaba anualmente sino una vez cada tres años. *Thenius* malinterpreta esta indicación, afirmando que éste era el monto incautado por los impuestos de Israel. Este monto comprende todas las entradas que Salomón recibía de sus contactos mercantiles en mar y tierra (cf. vers. 28s.) como de los dominios reales (1 Crón. 28:26-31) y en regalos de príncipes extranjeros que lo visitaron como la reina de Saba o que enviaron a sus representantes (vers. 23ss.) con excepción de los tributos pagados por los reyes sometidos. לְבַד מֵאַנְשֵׁי הַתָּרִים [sin contar lo que entraba (a Salomón) de los mercaderes ambulantes], de los negocios de los comerciantes y de todos los reyes, etc. אַנְשֵׁי הַתָּרִים los comerciantes, cf. *Ew.*, §287[a], p. 721) son probablemente los minoristas que deambulaban por el reino y רֹכְלִים los mayoristas. Este significado de los תָּרִים no puede ser refutado por el argumento de que תּוּר sólo sea usado para describir el caminar para el espionaje; aun רָכַל significa originalmente rondar para espiar o para negar y después comercializar o viajar como vendedor. מַלְכֵי הָעֵרֶב no son los reyes de los pueblos del pacto de ayuda (caldeo, Gesenius) sino Reyes de los pueblos mezclados, en especial según Jer. 25:24 los reyes de los pueblos de Arabia (הַשֹּׁכְנִים בַּמִּדְבָּר) que colindaban con Palestina. עֵרֶב significa un montón de personas que se unen a un pueblo (Ex. 12:38) o que viven bajo ellos como extranjeros (Neh. 13:3), por lo tanto un montón de mercenarios (Jer. 50:37). Por lo tanto hay que explicar 2 Crón. 9:4 con הָעֵרֶב que no se refiere a la región completa de Arabia sino *haud ita magnum terrae tractum ab oriente et austro Palaestinar* [sólo a la tierra enorme situada al oriente y al sur de Palestina] (*Ges., thes*., p. 1066), debido a que estos pueblos estaban sometidos a tributo. פַּחוֹת הָאָרֶץ, los gobernadores del territorio probablemente son los oficiales mencionados en 4:7-19. De la misma manera que éstos reunían y entregaban los tributos en especias, también los vendedores y comerciantes realizaban sus pagos y los pueblos sometidos de Arabia sus tributos en naturales. Esto explica por qué estas entradas son mencionadas además de las demás. פַּחָה es una palabra extranjera que fue incorporada al idioma hebreo en los tiempos de los asirios y que proviene del sanscrito «pakscha», compañero, amigo, que en el précrito es pakka y en el persa antiguo debió haber sido pakha, cf. *Benfey* y *Stern*, *die Monatsnamen*, p. 195. En cambio según *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 88 la palabra debió haber tenido un origen semítico, en el asirio pahaf, plural pahati y significar gobernador; *vid.* el comentario de Hag. 1:1.

Vers. 16s. «*Y el rey Salomón hizo doscientos escudos grandes de oro batido, usando seiscientos siclos de oro en cada escudo*». Estos escudos eran hechos al igual que los antiguos de madera y revestidos de oro en vez de cuero, cf. *Keil*, *Biblische Archäologie*, pp. 750ss. שָׁחַט no significa *aurum jugulatum*, *i.e.* oro combinado con otro metal sino según Kimchi: *aurum diductum* [oro mezclado] porque Salomón seguramente no habrá usado oro puro para estos escudos. Seiscientos siclos de oro en cada escudo, *i.e.* usó para cubrir de oro a un solo escudo. Seiscientos siclos pesarían unas 17,5 libras de oro en el caso de que el siclo fuera el mosaico. Esto es dudoso por el hecho que el oro es repartido en tres minas. Si tres minas son trescientos siclos de oro según 2 Crón. 9:16 como generalmente se asume, calculando cien siclos por mina. Debido a que la mina en Ez. 45:12 (LXX) sólo contenía cincuenta siclos de Moisés, el siclo sólo puede ser entendido como el peso oficial del reino que sólo tenía la mitad del siclo santo, cf. *Keil*, *Biblische Archäologie*, pp. 600s. Conforme a esto el recubrimiento de oro era de 9 libras en cada escudo grande y de 4,5 libras en uno pequeño. Estos escudos habían sido hechos para que la guardia real la usara en momentos solemnes (14:27s., 2 Crón. 12:10) y eran guardados en la casa del Líbano (7:2).

Vers. 18-20. «*El rey hizo además, un gran trono de marfil y lo revistió de oro finísimo*». כִּסֵּא־שֵׁן no es un trono hecho de marfil sino un trono que fue revestido con marfil. El revestimiento con oro significa que la madera había sido revestida de oro y el marfil se encontraba entre las placas de oro. מְוֻזָּג, participio Hofal de פָּזַז, oro depurado = טָהוֹר 2 Crón. 9:17. El trono tuvo seis escalas y una grada redonda detrás del trono, *i.e.* un espaldar redondeado y encorvado hacia su parte posterior[65], y יָדֹת brazos en ambos lados del asiento (מְקוֹם הַשֶּׁבֶת) y dos leones parados al lado de los brazos. Además había doce leones en las seis gradas, dos en cada grada y a ambos lados. En vez de יִם־ אֶךָ (ver. 20) en el ver. 19 consta, al igual que en ambos versículos אֲרָיוֹת no porque se trate de leones de piedras y no de leones vivos (*Thenius*) sino porque el plural de esta palabra (ים) no es común y el plural de los leones suele ser אֲרָיוֹת, cf. Jue. 14:5; 2 Sam. 1:23; 2 R. 1:23; 2 R. 17:25; Cant. 4:8, e.o. Los leones eran señales del poder de gobierno y los doce leones en las gradas probablemente señalaban el poder de las doce tribus reunidas en el trono y no «guardias del trono» (*Thenius*). Este trono fue una obra de arte tan magífica que el historiógrafo comenta que nada semejante se hizo para ningún reino. En los monumentos asirios se puede encontrar tronos artísticamente elaborados con respaldos y apoyos para los brazos que a veces aun se apoyaban en figuras animales (cf. *Layard*, *Ninive und seine Überreste* en *Meißner*, pp. 344s.) pero ninguno que se asemejaba al de Salomón. El tiempo posterior presenta tronos de mejor artística, cf. *Rosenm*., *Altes und Neues Morgenland* III, p. 17.

Vers. 21s. «*Todos los vasos de beber del rey Salomón eran de oro, también todas las vasijas de la casa del bosque del Líbano eran de oro puro, ninguna era de plata; ésta no se consideraba de ningún valor en los días de Salomón*», *vid.* el comentario de 9:28.

En los vers. 23-29 se resume todo lo dicho acerca de la riqueza, la sabiduría y los ingresos de Salomón (cf. 2 Crón. 9:22-28 y 1:14-17).

Vers. 23s. Aluden a 5:9-14. וַיִּגְדַּל Salomón era mayor. No significa «era grande por el ו consecutivo. כָּל־הָאָרֶץ todo el mundo corresponde al כָּל־הָעַמִּים los habitantes de todos los pueblos que venían a causa de su sabiduría trajeron regalos a Salomón: objetos de oro y plata, vestidos (מוֹת־ שֶׂלָ, vestidos esplendorosos, regalos comunes usados aun hoy en día), נֶשֶׁק «y esto año tras año, los regalos se convirtieron en tradición (*Thenius*).

Ver. 26 sólo es la repetición de 5:6 (cf. 9:19) y ver. 27 sólo una explicación del ver. 21. Las palabras «*El rey hizo la plata tan común en Jerusalén como las piedras, e hizo los cedros tan abundantes como los sicómoros que están en el llano*» son exageraciones para describir las cantidades de los tesoros de Salomón de metales y maderas preciosas. שִׁקְמִים, sicómoros, árboles que crecen a menudo en Egip-

65. En vez de וְרֹאשׁ עָגֹל לַכִּסֵּה מֵאֲחֹרָיו [un trono de marfil y revistió de oro finísimo] la crónica tiene וְכֶבֶשׁ בְּזָהָב לְכִסֵּא מֵאֲחֹרִים [un estrado de oro unido al trono] (el plural מֵאֲחֹרִים se refiere al estrado y sus gradas). Aunque parezca fácil que מָאֲחֹרִים haya sido un error gramatical de מֵאֲחֹרָיו el resto, וְכֶבֶשׁ בְּזָהָב no puede ser un error de וְרֹאשׁ עָגֹל. El quid pro quo προτομαὶ Μόσχων de la LXX por רֹאשׁ עָגֹל, donde עָגֹל fue confundido con עֵגֶל no nos permite deducir con *Thenius* que el cronista hubiera encontrado en su fuente עֵגֶל ternero y haya puesto por eso כֶּבֶשׁ, cordero, cambiando una segunda mano כֶּבֶשׁ, cordero en כֶּבֶשׁ estrado y borrando רֹאשׁ.

to pero que actualmente ya no crecen en la seca Palestina, eran tan comunes en la antigüedad que eran usados como madera de construcción, cf. Isa. 9:9 y que Teodoreto comenta: τούτων (συκαμίνων) ἡ Παλαιστίνη πεπλήρωται [Palestina estaba repleta de éstos (sicómoros)]. Según 1 Crón. 27:28 los bosques de sicómoros en los valles de Judá eran regiones del rey.

Vers. 28s. Cf. 2 Crón. 1:16s. «*Los caballos de Salomón eran importados de Egipto y de Coa, y los mercaderes del rey los adquirían de Coa por cierto precio. Y se importaba un carro de Egipto por seiscientos siclos de plata, y un caballo por ciento cincuenta, y de la misma forma los exportaban a todos los reyes de los heteos y a los reyes de Aram*». Ésta es la única posibilidad de traducción de este versículo según la puntuación masorética aunque el primer מִקְוֵה [grupo] debe ser unido al סֹחֲרֵי [mercaderes] aun en contra de la acentuación y el segundo debe ser vocalizado מִקְוֵה. Así *Gesenius* en *Thesauros* y *Lex*. ed. *Dietr*. s.u. מִקְוֵה. El significado de מִקְוֵה puede ser confirmado por Gen. 1:10; Ex. 7:19 y Lev. 11:36 donde la palabra significa reunión de aguas. Extraña no sólo el uso de esta palabra para designar a un grupo de moradores y un grupo de caballos sino también la falta del סוּסִים [caballos] después del segundo מִקְוֵה. Por eso *Bähr* ha unido el מִקְוֵה con lo anterior y tradujo: «en cuanto a la importación de los caballos de Egipto y de su grupo, los mercaderes del rey tomaban un precio fijo para eso», aunque extraña la falta del sufijo en וּמִקְוֵה[66].

Ver. 29. «*Y se importaba un carro de Egipto por seiscientos siclos de plata, y un caballo por ciento cincuenta, y de la misma forma los exportaban a todos los reyes de los heteos y a los reyes de Aram*». מֶרְכָּבָה es usado aquí como רֶכֶב en 2 Sam. 8:4; 10:18; Ez. 39:20, el coche con el respectivo arriaje de caballos, posiblemente tres caballos (*vid*. el comentario de 5:6), no cuadriga (*Clericus* e.o.) de manera que cada caballo costaba 150 siclos y el coche lo mismo. Este monto permite dudar de la opinión de Movers, de que el monto no correspondía al precio por caballo y carro sino que eran los aranceles de exportación. También es errada su opinión de que los coches y caballos para el rey eran ciertas carrozas de lujo. Los mercaderes son los comerciantes del rey no porque parte de las ganancias fluían como licencia fiscal a la caja real (*Bertheau*) sino porque comerciaban para el rey. No se puede hacer valer el בְּיָדָם porque la traducción de este término con «en su mano» (*Thenius*) no necesita ser refutada. Se usa el término «por su mano» para describir que no compraban los caballos y los carros por terceros, entregando los caballos y carros personalmente a los reyes más lejanos. Los reyes de los חִתִּים hetitas en un sentido más amplio son los cananeos como en Jos. 1:4; 2 R. 7:6; Ez. 16:3 y los de Aram eran vasallos de Salomón debido a que su reino abarcó todos los cananeos con excepción de los filisteos así como varios reinos arameos.

66. En cambio *Mich., Bertheau, Movers* (*Phönizier* II,3, p. 338) e.o. siguen la traducción de la LXX y de la Vulgata que interpretaron el מקוה como nombre propio: ἐξ Ἐκουέ o mejor ἐκ Κουέ, de Coa. El Κουέ o Κωέ, de la LXX es la variante más antigua y no el ἐκ Θεκουέ del cod. Vaticano y Alejandrino, preferidos por *Thenius*. Esto es confirmado por las palabras del *Onomasticón* de *Eusebio*, ed. *Larsow et Part*., p. 260. Κώδ, πλησίον Αἰγύπτου, para lo cual Jerónimo escribió en la Vulgata Coa *quae est juxta Aegyotum*. Esto lo traducen algunos con: «En lo que respecta a la salida de los caballos para Salomón desde Egipto y de Coa, los mercaderes reales los traían de Koa por un cierto precio» y otros: «La salida de los caballos que eran de Salomón era de Egipto y los mercaderes del rey tomaron del lugar קוא para pagarlos» (*Bertheau*). Pero no podemos aceptar esta opinión no sólo porque no conocemos un lugar con este nombre sino porque la traducción de la LXX, a la que sigue Jerónimo, carece de valor crítico. La LXX interpretó p. ej. וְשׁוֹעַ וְקוֹעַ Ez. 23:23 como nombre propio, que en general es visto como error o, para mencionar un ejemplo del libro de las Crónicas, convirtieron אַק הוּא 2 R. 2:14 en un dios ἀφρώ. Ninguno de los comentaristas rabinos consideró que קוה era un nombre propio, *vid*. las diferentes interpretaciones en *Beck, ad parafrasis caldea Cronicorum* II,7s.

Capítulo 11. Poligamia y apostasía de Salomón. Sus enemigos y su muerte

La apostasía en la que cayó Salomón a avanzada edad cae en cuenta en el caso de un rey tan sabio y temeroso de Dios como lo fue Salomón aun durante la consagración del templo que algunos no supieron cómo comentarlo y trataron de afirmar que era psicológicamente imposible de afirmar que su conocimiento de Dios y su fe no existió. Pero la amplia sabiduría y el conocimiento de Dios no protegen ante la insensatez de la idolatría porque esta se radica en el corazón, proviniendo de los deseos de la carne. El relato bíblico presenta como motivo de la apostasía el hecho que Salomón tuvo muchas mujeres extranjeras, *i.e.* externas o paganas que tornaron su corazón de Yahvé hacia sus dioses. Conforme a esto la apostasía no fue inmediata sino que sucedió poco a poco, cuando Salomón había entrado en años y no se trató de una disolución de la adoración de Yahvé, a quien solía presentar sacrificio tres veces al año (9:25) sino que consistió en que su corazón no estuvo dedicado al Señor (11:4), siguió a los dioses de sus mujeres y les construyó altares (vers. 5-8), *i.e.* en una mezcla sincretista de adoración de Yahvé en idolatría con la cual no sólo fue reducida la adoración adecuada y única al verdadero Dios sino que también se convirtió en idolatría por cuanto Yahvé fue puesto en un mismo nivel con los dioses de los paganos. El amor por mujeres extranjeras presuponía la cercanía a otras tradiciones pero en sí todavía no era apostasía sino que podía ser unida a una adoración sincera de Yahvé que era afirmada del gobierno temprano de Salomón. Pero ya era un punto en el que la fe verdadera y la confianza en el Señor podía ser quebrada. El hecho que Salomón ya corría ese riesgo en los primeros años de su reinado podemos constatar en las diversas advertencias de Dios (3:14; 6:12; 9:4). Este peligro provenía de su interés por tradiciones extranjeras pero aun este interés estaba limitado por algunas situaciones en su gobierno que debemos interpretar como causas secundarias de su caída final. En primer lugar se debe mencionar el brillo y la magnificencia de su reino. David había sometido a todos los enemigos de Israel por medio de largas y difíciles guerras y provisto a su pueblo de paz y bienestar y al reino de gran poder y magnificencia. Salomón heredó estos frutos del reino de su padre. En el tiempo de paz no sólo pudo llevar a cabo la obra encargada por su padre de construir un templo maravilloso sino que también pudo multiplicar los tesoros acumulados por medio del uso sabio de los tesoros presentes y por el desarrollo de otras fuentes de ingreso y aumentar el fulgor de su reino. El pacto con Hiram de Tiro que le posibilitó la construcción de los edificios magníficos en Jerusalén trajo consigo los contactos para la fundación de un amplio comercio marítimo y terrestre mediante los cuales recibió aun mayores tesoros de oro y plata y de bienes valiosos. Tal como el amontonamiento de riquezas alimentó el amor al esplendor, así originó también el comercio internacional una tolerancia hacia tradiciones paganas y nociones religiosas que debía influir en la adoración de Yahvé por más que faltaba una contradicción entre el comercio exterior, el ser del Reino de Dios del Antiguo Testamento. También la sabiduría podía convertirse en un problema para Salomón, no por la relación presentada por *J.J. Hess* (*Geschichte Davids und*

Salomos II, p. 413) que un interés científico exagerado lo podía haber llevado de las regiones abiertas y alegres de la verdad a las oscuras del reino de las mentiras, de la magia, terminando así en los caminos de las supersticiones sino que sobre todo como el renombre de su sabiduría había atraído a hombres sabios de diversas regiones a Israel y los reunió con el rey, cuyo respeto aduló la vanidad del corazón humano y lo llevó a una creciente tolerancia y acomodación del paganismo. Pero todo esto no es acusado por la Escritura porque no llevan automáticamente a la apostasía sino que ofrecen un motivo pasajero, reduciendo la diferencia entre la adoración del Dios verdadero y el culto pagano y encaminaban la posibilidad de la apostasía. El Señor mismo había prometido a Salomón sabiduría y tesoros y magnificencia ante todos los reyes y había cumplido con lo dicho para gloria de Su Reino. Esas dádivas de Dios aportaron a la separación de su corazón del verdadero Dios, de manera que Salomón se olvidó del mandato del Señor y se dejó cegar por el placer de la carne por amor a muchas mujeres extranjeras y tomando para sí a mujeres de los pueblos vecinos con los que Israel no debía tener relaciones. En cuanto a la relación de este capítulo con el anterior *Bähr* alude a la ley real Deut. 17:16 y 17.

Versículos 1-13. La poligamia e idolatría de Salomón

«*Pero el rey Salomón, además de la hija de Faraón, amó a muchas mujeres extranjeras, moabitas, amonitas, edomitas, sidonias y heteas*». וְאֶת־בַּת פַּרְעֹה, entre נָשִׁים נָכְרִיּוֹת רַבּוֹת y מוֹאֲבִיּוֹת no puede significar especialmente «a la hija de Faraón»; como lo afirmó *Thenius* en la primera edición de su comentario junto con otros intérpretes sino como en el ver. 25: «con o junto», *i.e.* además de la hija de Faraón». Ésta es excluida de las demás mujeres que separaron al corazón de Salomón del Señor, de manera que la desaprobación expresada sobre estos matrimonios no puede ser aplicada al matrimonio con la princesa egipcia, *vid.* el comentario de 3:1. Además sólo se desaprueba que Salomón no cumplía con el mandato de Deut. 17:17 porque a) amaba a *muchas* mujeres extranjeras, b) tenía a mujeres moabitas, amonitas, etc., de pueblos con las que los israelitas no debían juntarse en matrimonio. La ley prohibía tan sólo los matrimonios con cananeas. Deut. 7:1-3; Ex. 34:16. Por eso las palabras de los pueblos, etc. no sólo deben relacionarse con las sidonias o hetitas (*J.D. Michaelis*) sino que aquella prohibición es expandida a todos los pueblos mencionados en el ver. 2 como en Esdr. 9:2ss.; 10:3; Neh. 13:23, no por causa de un rigor que excede a la ley sino a uno que corresponde al espíritu de la ley porque la razón que acompaña a la ley *ne in idolatriam a superstitiosis mulieribus pellicerentur* [que no era atraída por mujeres supersticiosas en idolatría] (*Clericus*). Ésa podía ser aplicada a todos los pueblos, los moabitas y amonitas no debían ser aceptados en ninguna manera, ni aun hasta la décima generación y de los edomitas los sucesores de la tercera generación en la comunidad (Deut. 23:4, 8s.). Mucho menos podían llevarse a cabo casamientos mientras que estas mantenían su fe popular o su paganismo. Las palabras כָּכֶם hasta לֹא־תָבֹאוּ se unen en cuanto a la forma a Jos. 23:12 y se basan junto a éstas en Ex. 34:16 y en Deut. 7:1-3. אָכֵן verdaderamente, por cierto. En la última oración consta בָּהֶם con un cierto énfasis. Pero Salomón se apegó a ellas con amor, *i.e.* a entablar matrimonios o relaciones amorosas con ellas. דָּבַק se refiere a la unión del hombre a su mujer (Gen. 2:24) y a Yahvé Deut. 4:4, 10:20, e.o.

En vers. 3-8 se profundiza lo dicho: en el ver. 3 se trata el tema de las muchas mujeres. Tenía setecientas שָׂרוֹת נְצִים [mujeres de primer rango] mujeres que eran princesas y trescientas concubinas. Estos números son redondeados, *i.e.* que sólo describen en general la realidad y no se debía entender que Salomón hubiera tenido estas mujeres y concubinas al mismo tiempo sino que este monto reunía a todas las mujeres que habían ingresado a su harén mientras que las sesenta reinas y ochenta concubinas mencionadas en Cant. 6:8 podían estar verdaderamente presentes en el palacio. Con esto Salomón quiso igualarse o aun sobrepasar a los reyes de otros reinos[67]. Estas mujeres desviaron su corazón, *i.e.* decidieron acerca del interés de su corazón.

Ver. 4. En el tiempo de la vejez, cuando la carne ganó terreno sobre el espíritu, las mujeres «desviaron su corazón tras otros dioses, de manera que su corazón no estuvo dedicado por entero a Yahvé, su Dios. שָׁלֵם íntegro, *i.e.* uno solo, sometido al Señor, cf. 8:61 como el corazón de su padre David que también había pecado pero no había caído en idolatría.

Vers. 5-8. Salomón siguió a Astoret, etc. La idolatría castigada no consistía (ver. 7) en que construyó altares para las deidades de todas sus mujeres extranjeras a los cuales ofreció sacrificio e incienso. No se relata que él mismo haya ofrecido sacrificio a estos dioses. Pero aun la construcción de altares para ídolos era una participación que no coincidía con la fidelidad al Señor. עַשְׁתֹּרֶת Astoret era la diosa principal de todas las tribus cananeas, una diosa lunar que los griegos y romanos a veces llamaban Afrodita, a veces Urania, Σελήναίη, Coelestis y Juno, cf. *Keil*, *Biblische Archäologie*, pp. 464ss. Milcom, en ver. 7 מִלְכֹם (sin artículo) y Jer. 49:1, 3; Am. 1:15, llamado מַלְכָּם, el horror de los amonitas, debe ser distinguido de Moloc (הַמֹּלֶךְ, siempre con artículo) a quien en tiempos del rey Acaz le fueron ofrecidos niños en sacrificio en el valle de Ben-hinnom (*vid.* el comentario de Lev. 18:21), debido a que ambos tenían diversos templos de culto (cf. 2 R. 23:10 y 13) a pesar de que la diferencia entre los dos no puede ser descrita en detalle a causa de la falta de información. El Milcom es el mismo que *Camos* de los moabitas (ver. 7) porque en Jue. 11:24 se designa a Camos como el dios de los amonitas mientras que en el resto de los textos es llamado dios de los moabitas (Num. 21:29; Am. 1:15, e.o.). Camos era un dios del sol que era adorado como rey del pueblo y como dios de la guerra. Su cara, con espada, lanza y escudo en la mano y con dos antorchas a su lado, era acuñada en monedas, *vid.* el comentario de Num. 21:29. La mención de los siguientes ídolos no es completa. En el ver. 5 falta Camos y en el ver. 7 la mención de los altares de Astarot, a la que Salomón había construido un altar en Jerusalén (2 R. 23:13). Pero este estado incompleto no nos permite rellenar las posibles lagunas con enmendaciones textuales. הָרַע וגו מִלֹּא אַחֲרֵי יהוה וַיַּעַשׂ [hizo lo malo] como en Jue. 2:11; 3:7 e.o. [seguir fielmente a Yahvé] es pregnante para מִלֹּא לָלֶכֶת אַחֲרֵי יהוה [seguir fielmente en los caminos de Yahvé] como en Num. 14:24, 32:11s. e.o. Estos lugares de sacrificio (בָּמָה, *vid.* el comentario de 3:2) construyó Salomón en el monte frente, *i.e.* al este de Jerusalén, según la determinación exacta mencionada en 2 R. 23:13, a la derecha, *i.e.* al sur del monte de la perdición, en la cumbre sur del monte de los olivos, que por eso es llamado en la tradición eclesiástica desde tiempos de Brocardo *mons offensionis* [monte de la ofensa], de acuerdo a la traducción de

67. A pesar de eso estos números, sobre todo el de las reinas era tan grande que puede haber un error en las letras numéricas, a pesar de que los emperadores orientales exageraban en esto como por ejemplo se cuenta de Darío Codomano que en la guerra contra Alejandro Magno había llevado consigo a 360 pelices (concubinas), cf. *Curtius* III, 24; *Athenaios Deipnos* III,1.

הַר הַמַּשְׁחִית de la Vulgata 2 R. 23:13 o mons scandali [monte del escándalo], cf. *Robinson, Pal.* II, pp. 41s. y 740s.

Ver. 8. «*Así hizo también para todas sus mujeres extranjeras*», construyó altares para sus dioses, o sea además de los mencionados otro altar de Astoret. Estos tres altares mencionados en la enumeración completa en 2 R. 23:13, bastaban para los dioses de las mujeres extranjeras, debido a que los hetitas y edomitas no parecen haber tenido dioses propios. Sin lugar a dudas los hetitas adoraron junto a los sidonios a Astoret y los edomitas a Milcom. Sólo en 2 Crón. 25:20 se menciona dioses de los edomitas sin mencionar nombre alguno. Hay que excluir a la hija del Faraón por lo mencionado en el ver. 1 que no trajo la idolatría a Jerusalén y por lo tanto no se encontró la mínima huella de un culto egipcio en Jerusalén y Judá[68]. מְקַטְּרוֹת quemar incienso es mencionado antes de מְזַבְּחוֹת [inmolación] porque en los cultos naturales de Asia menor los sacrificios vegetales predominan ante los sacrificios animales, cf. *Bähr*, *Symbolik* II, pp. 237ss.

Vers. 9ss. Con esta apostasía del Señor que se le había revelado dos veces y le había advertido de no dar lugar a la idolatría (וְצִוָּה [había ordenado] es continuación del participio הַנִּרְאָה [verse]) Salomón provocó la ira de Yahvé. El vigor de estas palabras está en el hecho que Dios mismo se le había aparecido para advertirlo y no había enviado simplemente a profetas como lo reconoció Teodoreto. En cambio le es anunciado por voz de un profeta, probablemente Ahías (ver. 29): «*Porque has hecho esto, y no has guardado mi pacto y mis estatutos que te he ordenado, ciertamente arrancaré el reino de ti, y lo daré a tu siervo. Sin embargo, no lo haré en tus días, por amor a tu padre David, sino que lo arrancaré de la mano de tu hijo. Tampoco arrancaré todo el reino, sino que daré una tribu a tu hijo por amor a mi siervo David y por amor a Jerusalén la cual he escogido*». En esta doble limitación de la advertencia de arrancarle el reino se puede ver la bondad divina (δείκνυσι τὴν ἀγαθότητα, Teodoreto). Pero esto no sucedió por causa de Salomón que había perdido la gracia divina por causa de su apostasía sino a causa de David y la elección de Jerusalén, *i.e.* no por alguna preferencia hacia David y Jerusalén sino para que la promesa hecha a David 2 Sam. 7 y la elección de Jerusalén como lugar de la revelación de Su nombre que estaba firmemente relacionada con esta promesa como acto de gracia que no podía ser abolida por el pecado de los hombres, cf. ver. 36. En cuanto a שֵׁבֶט אֶחָד [una tribu] *vid.* el comentario de los vers. 31s.

Versículos 14-40. Los adversarios de Salomón

A pesar de que el castigo de su apostasía que le había sido anunciado a Salomón debía llevarse a cabo después de su muerte, el Señor le puso diversos adversarios que hicieron peligrar la paz de su reino y que le debían recordar que el reino y el gobierno pacífico del reino heredado de su padre sólo le había sido dado por la gracia, fidelidad y paciencia de Dios. La aparición de Hadad y Rezón sucedió aun antes del inicio de la apostasía de Salomón pero fue puesto por el Señor (וַיָּקֶם יהוה) en ver. 14 en relación lógica con el castigo advertido por ésta porque sus consecuencias fueron sentidas en los últimos años de su gobierno aunque debieron haberle protegido desde un principio.

Vers. 14-22. El primer adversario fue el edomita Hadad de linaje real. El nombre Hadad (הֲדַד) en el ver. 17 אֲדַד formado por un intercambio común entre ה y א también es el nombre de un rey premosaico de Edom (Gen. 36:35) lo cual nos permite observar que éste era común para los linajes reales de los edomitas. La suposición de que nuestro Hadad era el nieto del rey Hadar (*Ewald*, *Thenius*) no es posible porque se basa en la presuposición errada de que aquel Hadar (en la crónica erradamente Hadad) había reinado en los días de David; *vid.* el comentario de Gen. 36:31ss. הוּא [él] está delante de בֶּאֱדוֹם [en Edom] en vez de la partícula relativa אֲשֶׁר «de simiente real el que era de simiente real en Edom», cf. *Ew.*, §332[a].

Vers. 15ss. «*Sucedió que cuando David estaba en Edom, y Joab, el jefe del ejército, subió a enterrar a los muertos y mató a todos los varones de Edom (pues Joab y todo Israel permanecieron allí seis meses hasta que dieron muerte a todos los varones en Edom), Hadad huyó a Egipto, él y algunos edomitas de los siervos de su padre con él*». הָיָה אֵת se forma en analogía a הָיָה עִם [tener que ver con alguien], en un sentido hostil, como sucede en la frase pelearse con (את) alguien mientras que הָיָה עִם por lo general significa estar del lado de alguien, apoyarlo. בְּהֵיוֹת es correcto y es confirmado por las antiguas versiones que simplemente parafrasearon el sentido en diversas formas. *Böttcher* demostró que la LXX no había leído בְּהַכּוֹת, como afirma *Thenius*. Las palabras desde בַּעֲלוֹת hasta el final del ver. 16 forman oraciones circunstanciales explicativas. En cuanto al tema, cf. 2 Sam. 8:13 y 14 con las explicaciones ofrecidas en ese lugar. «*Los muertos*» que Joab había querido enterrar probablemente no son los israelitas caídos en la batalla del valle de sal (2 Sam. 8:13) sino los que habían caído en la invasión de los edomitas al país y que todavía no habían sido enterrados. Después de sepultarlos Joab mató a todos los varones de los edomitas y permaneció allí seis meses hasta haber exterminado a todos los varones. Así lo afirma *O. Meisner*: *Die Kinder Edom*, en *Lutherische Zeitschrift*, editada por *Rudelbach* y *Guer.*, 1862, p. 221. כָּל־יִשְׂרָאֵל es el ejército completo de Israel. כָּל־זָכָר por supuesto sólo son los hombres de guerra que cayeron en manos de los israelitas porque *Hadadus et alii aufugerunt, nec gens Idumaea exstincta est* [Hadad y los otros huyeron, por lo cual no fue aniquilado todo el pueblo de Idumea] (*Clericus*). «*Hadad huyó a Egipto, él y algunos edomitas de los siervos de su padre con él, siendo Hadad aún un muchacho. Salieron de Madián y fueron a Parán*». La región de Madián no puede ser localizada detalladamente, debido a que existen madianitas en la península de Sinaí en el lado este del golfo elanita, donde tanto Edrisi como Abulfeda mencionan una ciudad Madián (*vid.* el comentario de Ex. 2:15), en parte en el este de la región moabita (*vid.* el comentario de Num. 22:4 y Jue. 6:1). En todo caso tenemos que concentrarnos en la región del golfo elanita pero no es necesario pensar en la ciudad Madián, a cinco días de viaje al sur de Aila (*Tuch, Zeitschrift für die Deutsch-Morgenländische Gesellschaft* I, p. 178) probablemente el desierto de este nombre entre los montes de Sinaí y el sur de Canaán (*vid.* el comentario de Num. 10:12) por la que actualmente pasa la carretera de Egipto de Aila hacia La Meca. Hadad debía tomar el camino de Aila a Hadad para llegar a Egipto, aun si se hubiera refugiado entre los midianitas en el este de Moab y Edom.

68. *Movers* (*Phönizier* II, p. 207) deduce del hecho que los lugares de los sacrificios permanecen hasta los días de Josías a pesar de las reformas de Asa, Josafat, Joas y Ezequías que exterminaron la idolatría pública, al menos en Jerusalén, que estos santuarios tenían otras características que los demás cultos idólatras de los israelitas. Afirma que fueron lugares de culto de carácter nacional para los extranjeros que vivían en Jerusalén, los comerciantes amonitas, moabitas y sidonios que estaban bajo la protección de contratos lo cual aseguraba su permanencia pacífica en Jerusalén. Esta declaración de los santuarios mencionados no excluye la posibilidad que Salomón los hubiera construido para el culto de sus mujeres extranjeras. Su construcción frente al templo de Yahvé se debe a que desde un inicio hubo una tolerancia hacia extranjeros que visitaron Jerusalén. La argumentación de *Thenius*, usada en contra de esta teoría de *Bertheau* (*zur Geschichte der Israeliten*, p. 322) ya fue refutada por *Böttcher* (*Neue exegetisch kritische Aehrenlese* II, p. 95).

Vers. 18ss. Desde Parán se llevaron a hombres como guías por el desierto. Así llegó Hadad a Egipto donde fue bienvenido por Faraón y recibió de él vivienda y alimentos (לֶחֶם, pan) y aun tierra (אֶרֶץ) para cultivarla, a fin de poder alimentar a los fugitivos que lo acompañaban. Finalmente, debido a que había hallado gracia ante los ojos de Faraón, que le dio por mujer a la hermana de su esposa, la hermana de la reina Tahpenes. Y la hermana de Tahpenes le dio a luz a su hijo Genubat, a quien Tahpenes destetó en casa de Faraón; y Genubat permaneció en casa de Faraón entre los hijos de Faraón. Según *Rosellini* y *Wilkinson* en *Ges., thes.*, p. 500 *Tahpenes* era el nombre de una diosa egipcia. La esposa de Faraón es llamada הַגְּבִירָה, *i.e.* señora sobre todas las mujeres reales y es descrita como esposa principal, título que es conferido en Judá a la madre del rey, probablemente como principal en el harén cuyo puesto era tomado después de su muerte por la reina vigente, cf. *Böttcher*, *op.cit.*, pp. 27s., refutando las conjeturas de *Thenius*. El destetamiento, que probablemente era una fiesta familiar como en el caso de los hebreos (Gen. 21:8) y otros antiguos pueblos (*vid. Drougtaei*, *Analecta* I, 22s.) fue realizado por la reina en el palacio porque el niño debía ser adoptado en el grupo de los infantes reales a fin de educarlo allí.

Vers. 21s. Cuando Hadad escuchó en Egipto de la muerte de David y de Joab pidió permiso al Faraón para retornar a su patria. Éste respondió: «*¿Qué te ha faltado junto a mi?*» Esta respuesta fue una expresión del amor y de la estima a Hadad e incluía la petición de quedarse. Pero Hadad dijo: «Nada, sin embargo, debes dejarme ir». No se menciona que Faraón lo hubiera despedido, aunque debe ser añadido a partir del contexto, similar a Num. 10:32 donde se narra la reacción de Hobab a la petición de Moisés. Podemos deducir que Hadad regresó a casa a causa de que se rebeló contra Salomón según los vers. 14 y 25[69].

Vers. 23-25. El *segundo adversario* de Salomón fue Rezón, el hijo de Eliada (*vid.* el comentario de 15:18) que había huido de su señor Hadad-ezer, rey de Soba y había reunido consigo hombres y se había hecho jefe de una banda de merodeadores, después que David mató a los de Soba (2 Sam. 8:3, 4). Parece ser que Rezón huyó por un motivo que no conocemos cuando éste estaba batallando con David y antes de la derrota de éste y había reunido un grupo con el cual se fue a Damasco y conquistó la ciudad y reinó en Damasco. Esto sucedió a finales del reinado de David o quizás después de su muerte pero al principio del reino de Salomón porque «fue adversario de Israel durante todos los días de Salomón, además de la maldad hecha por Hadad; y aborreció a Israel y reinó sobre Aram». אֲשֶׁר הֲדַד [por Hadad] es una abreviatura con la que se puede ampliar עָשָׂה [hecha] como lo hizo la LXX, cf. *Ew.*, §292b, nota, quien prefiere enmendarlo en לְהֲדַד [por Hadad]. Así también *Philippi*, *Wesen und Ursprung des Status Constructus*, p. 113. No es posible deducir de estas pocas palabras cuál fue la maldad hecha por Hadad a Salomón[70]. En cambio Rezón había conquistado el reino en Damasco. No se puede decir con seguridad si esto pasó al principio o al final del reino de Salomón, debido a que sólo consta que fue adversario durante todos los días de Salomón y que desde el principio trató de rebelarse contra él. Si se convirtió en rey durante los primeros años de Salomón éste reino no habrá durado mucho porque Salomón construyó poco después una fortaleza en Tadmor en el desierto, lo cual sólo pudo hacer si reinaba sobre Damasco, debido a que la ruta de las caravanas de Galaad hacia Palmira (Tadmor) pasaba por Damasco[71].

---

69. La LXX incluyó lo que faltaba por una combinación καὶ ἀνέστρεψεν Ἄδερ (Hadad) εἰς τὴν γὴν αὐτοῦ· αὐτὴ ἡ κακία ἣν ἐποίησεν Ἄδερ· καὶ ἐβαρυθύμησεν Ἰσραήλ, καὶ ἐβασίλευσεν ἐν γῇ Ἐδώμ. [y Hadad regresó a su tierra. Ésta es la rebelión que hizo Hadad: fue adversario de Israel y reinó en la tierra de Edom]. *Thenius* quiere enmendar el texto y basar en ello la idea que poco después del entronamiento de Salomón Hadad, que había regresado de Israel había conquistado la mayor parte de Edom, probablemente el territorio montañoso de Edom, de manera que diversos pueblos ubicados en los bajos, sobre todo Ezión-geber había permanecido en mano de los israelitas y así pudo surgir un contacto directo con el puerto a través de la arabá». Esta combinación «histórica» contradice al texto de 1 R. 22:48 según el cual en el tiempo de Josafat Israel no tenía rey sino tan sólo gobernador, y también con 2 R. 8:20, donde Edom fue gobernado por el hijo de Josafat, Joram de Judá. *Thenius* anula esta contradicción con la afirmación de que en el tiempo de Josafat la familia de Hadad probablemente ya no existía y que Josafat aprovechó las disenciones acerca de la sucesión del trono a fin de hacer valer el gobierno sobre Edom y puso primero a un representante y después a un rey aunque éste no dependía totalmente de él. Pero la suposición de la posición de Josafat demuestra ser ficción pura porque la historia conoce una revolución edomita contra Judá (2 Crón. 20), *vid.* el comentario de 1 R. 22:48, pero en ningún texto se menciona la extinción del linaje de Hadad ni algún tipo de discusiones acerca de la sucesión del trono.

En lo que respecta a los suplementos de la LXX en nuestro pasaje, que también es considerado histórico por *Ewald* (*Gesch.* III, p. 295) y *Merx*, en *Schenkel*, *Bibellexikon* II, p. 559, sin basarse en las combinaciones históricas de *Thenius*, es fácil convencerse de su falta de valor crítico al observar todo el pasaje (vers. 14-25) y no se extrae con falta de métodos las variantes de la LXX que pueden ser unidas a opiniones apriorísticas y olvidándose del resto. La LXX unió los dos relatos de los adversarios de Salomón, Hadad y Rezón (vers. 14 y 23) que son separados en el texto hebreo y presenta lo narrado acerca de Rezón en vers. 23 y 24 en el ver. 14 después de הָאֲדֹמִי, teniendo que cambiar וַיְהִי שָׂטָן וגו ver. 25 en καὶ ἦσαν Σατάν porque antes habían descrito a Hadad y a Rezón como adversarios, mientras que en el texto hebreo estas palabras sólo son mencionadas de Rezón. El resto del ver. 25, *i.e.* las palabras a partir de וְאֵת הָרָעָה, es puesto al final del ver. 22 (LXX) y, a fin de unir el resto con el texto anterior, incluyeron las palabras καὶ ἀνέστρεψεν Ἄδερ εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ (y regresó Hadad a su tierra). Los escritores alejandrinos no sólo se vieron obligados a unir los relatos de Hadad y Rezón, que en el texto hebreo estaban separados (vers. 14 y 23) por las mismas palabras iniciales sino sobre todo por el hecho de que en el ver. 25 del texto hebreo se menciona sobre todo la enemistad de Salomón y Hadad y se incluye en su segundo plano, a manera de paréntesis, la rebelión de Rezón. Debido a que los traductores alejandrinos no supieron qué hacer con este texto porque no entendieron el וְאֵת־הָרָה y leyeron וְאֵת en vez de ואת, traduciéndolo con αὐτὴ ἡ κακία (y ésta es la rebelión). Al leerlo había que referir el siguiente וַיָּקָם a Hadad y, debido a que Hadad fue edomita, el וַיִּמְלֹךְ עַל־אֲרָם tuvo que ser cambiado en ἐβασίλευσεν ἐν γῇ Ἐδώμ. Por eso se puede decir que los cambios de la LXX en este pasaje sólo son productos de alteraciones arbitrarias de un texto hebreo que no fue entendido y se encuentran en relación directa con lo mismo como lo puede observar cada lector que conoce el texto original al principio del capítulo, donde el número de las mujeres de Salomón en el ver. 3 es incluido en el ver. 1. De esta manera sólo se puede negar el texto hebreo si se analiza superficial o apriorísticamente.

70. La cooperación de Hadad y Rezón para atacar a Israel, relatada por *Josefo* (*Ant.* VIII, 7, 6) sólo se basa en el texto de la LXX y es clasificado por Merx como fantasía. Aun la suposición de *Ewald*, de que Hadad había huido en secreto a los montes de sus padres y había sido aceptado por sus compatriotas como rey y que había atacado algunas veces a Salomón sin poder vencerlo por completo, debido a que la región montañosa impedía un sometimiento completo por las tropas de Salomón, no puede ser aceptado porque las palabras del texto sólo muestran que buscaba una revolución, de manera que Salomón tenía que temerle como adversario que aprovecharía la primera oportunidad para quitarle Edom. Pero el hecho de que sus planes no se llevaran a cabo nos muestra que Edom no sólo fue sometido por Salomón sino también, después de la muerte de éste, por Judá.

71. Eso es todo lo que se puede deducir de 2 Crón. 8:3 en caso de que se relate en este pasaje la conquista de la ciudad Hamat por Salomón, como afirma *Bertheau*. Pero si חָזַק עַל se refiere a la victoria sobre pueblos o países no se puede deducir de las palabras «Salomón fue a Hamat Soba וַיֶּחֱזַק עָלֶיהָ [y la tomó] y construyó Tadmor» la conquista de la ciudad de Hamat, debido a que יחזק עליה sólo describe la reafirmación del reinado sobre la tierra de Hamat Soba. Salomón también pudo haberlo hecho construyendo fortalezas en la región porque temía algún tipo de rebeldes aunque Hamat Soba no había sido tomado de su reino.

Versículos 26-40. El intento de rebelión del efrainita Jeroboam

Hadad y Rezón sólo son llamados adversarios (שָׂטָן) de Salomón mientras que de Jeroboam, el hijo de Nebat se diga: «levantó su mano contra el rey», *i.e.* organizó una revuelta popular. הֵרִים יָד בְּ [levantar la mano contra] tiene el mismo significado que נָשָׂא יָד בְּ [levantar la mano contra] 2 Sam. 18.28 y 20:21. La situación personal de Jeroboam no fue presentada por esta rebelión prontamente derrotada sino a causa de las posteriores acciones. Jeroboam era efrainita (אֶפְרָתִי como 1 Sam. 1:1; Jue. 12:5) de Sereda, *i.e.* Saritan en el valle del Jordán (*vid.* 7:46), hijo de una viuda y עֶבֶד, *i.e.* oficial y no súbdito de Salomón (*Thenius*). Sólo se mancionan las circunstancias bajo las cuales se realizó la rebelión. וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר «y esta fue la causa que», como en Jos. 5:4. Salomón había edificado Milo (9:15) y cerrado la brecha de la ciudad de David. פֶּרֶץ ruptura (Vulg. vorago) no puede ser una ruptura del muro en la ciudad de David por cuanto falta חוֹמָה y desde la fortificación de la ciudad por David (2 Sam. 5:9) la ciudad no había vuelto a ser atacada sino que probablemente se refiere al acantilado que separaba Sión del monte Moría y de Afah, el Tyropoion. Rodeando la muralla de la ciudad el monte del templo fue incluido y finalizado con la fortificación de la ciudad de David (*Then*., *Ew.*, *Gesch*. III, p. 358), cf. מִפֶּרֶץ bahía, brecha en la costa. Las dos oraciones, «*Salomón construyó Milo*» y «*cerró la brecha de la ciudad de David*» probablemente tenga el sentido de que la construcción de Milo llevó a cerrar el acantilado que se paraba al Moria de Sión. Esto nos permite deducir que la fortaleza de Milo había sido construida al principio del valle de Tyropoion, en el lugar donde después del exilio se construyó el castillo de Jerusalén הַבִּירָה (Neh. 2:8) y no, como afirma *Thenius* en su comentario de 9:15, en el borde NO de Sión, donde este monte no se eleva tanto y necesita de la mayor protección, lugar en el que aun hoy se encuentra el castillo. Se puede deducir que el Tyropoion necesitaba de una fortaleza en el norte porque en ese lugar se encontraba la fortaleza de Jerusalén (2:8) y también Hircano I construyó allí su ἀκρόπολις y la llamó Βαρῖς (*Josefo*, *Ant*. XVII, 4, cf. XVIII, 4,3) y que Herodes mandó renovar, llamándola Antonia, *vid*. *Keil*, comentario de Neh. 2:8[72]. Durante esta construcción Jeroboam demostró ser גִּבּוֹר חַיִל, *i.e.* ser hombre industrioso, de manera que Salomón cuando vio que el joven trabajaba correctamente le encargó la organización del trabajo forzado de la casa de José. En esta posición debe haber intentado rebelarse contra Salomón. Esto es aludido en el ver. 27 con las palabras וגו הַדָּבָר זֶה. Según 12:4 el motivo de la rebelión estaba en el empleo de efrainitas para los trabajos forzados lo cual despertó el rechazo de este pueblo contra Judá que llevó a Jeroboam a organizar una rebelión.

Vers. 29ss. En aquel tiempo se encontró con el profeta Ahías quien le reveló que había de ser rey. בָּעֵת הַהִיא en el tiempo cuando Jeroboam era principal sobre los trabajos forzados y no cuando hubo organizado la rebelión. El relato vers. 19-39 pertenece a la explicación del ־רִים יָד בַּמֶּלֶךְ ה que empieza en el ver. 27b, de manera que וַיְהִי בָּעֵת הַהִיא se une estrechamente a וַיִּפְקֹד אֹתוֹ (ver. 29) y no existe laguna en el relato como lo afirma *Thenius* y cuya opinión presenta suposiciones acerca de una mezcla de diversas fuentes. Cuando Jeroboam había salido una vez de Jerusalén lo encontró en el camino (בַּדֶּרֶךְ) el profeta Ahías de Silo, vestido en un manto nuevo. Debido a que ambos estaban solos rasgó el manto nuevo, *i.e.* el propio y no el manto oficial de Jeroboam, como afirma *Ew., Gesch*. III, p. 417 e.o., en doce pedazos y dijo a Jeroboam: «*Toma para ti diez pedazos; porque así dice Yahvé, Dios de Israel: «He aquí, arrancaré el reino de la mano de Salomón y a ti te daré diez tribus, etc.»*. El nuevo שַׂלְמָה probablemente era un manto cuadrado que es echado sobre los hombros como el *Heik* de los árabes y que cubría toda la parte superior del cuerpo, cf. *Keil*, *Biblische Archäologie*, pp. 510s. Rasgando el manto nuevo en doce pedazos, de los que Jeroboam se debía llevar diez, Ahías subrayó el significado profético, de manera impactante. Esta acción simbólica hizo de la promesa un hecho acabado. «Así como fue rasgado el manto y estaba ante los ojos de Jeroboam así también había sucedido ya la división del reino en el consejo del reino divino» (*O. v. Gerlach*). También es importante el hecho, mencionado a menudo, de que se trataba de un vestido nuevo que señala la novedad de la existencia del joven reino.

En la palabra de Dios que explica la acción cae en cuenta que Jeroboam debió recibir diez tribus y que Salomón debía quedarse con una sola (vers. 31s. y 35s. como si ya hubiera sucedido en ver. 13). El pueblo constaba de once tribus y Ahías había rasgado su manto en doce pedazos, de los que Jeroboam debía tomar diez para sí, de manera que quedaban dos. Aquí se puede observar que los números no deben ser entendidos de manera aritmética sino simbólica. El diez como número de la perfección y totalidad corresponde al uno para mostrar que todo Israel debía ser desarraigado de la casa de David, a pesar de que en 12:20 consta: «e hicieron a Jeroboam rey sobre Israel» y la casa de Salomón debía poseer una parte por la gracia divina. Pero esta tribu no era Benjamín como una tribu además de Judá, como afirma *Hupfeld*, comentando el Sal. 80 con *C. a Lap.*, *Michaelis*, e.o. sino que después de la mención clara en 12:20 «sólo la tribu de Judá». Pero Benjamín pertenecía a Judá porque según 12:21 Roboam reunió toda la casa de Judá y a la tribu de Benjamín para atacar la casa de Israel y para retomar el dominio sobre el reino. Así también se cuenta en 2 Crón. 11:3 y 23 a Judá y Benjamín al reino de Roboam. Esta mención especial de Benjamín al lado de Judá produjo arduos problemas a *Seb. Schmidt*, *Clericus*, *Thenius*, e.o. de que la mención de la parte dejada a Roboam se explicara en base a que Judá y Benjamín, en cuya frontera estaba Jerusalén, eran vistos como una sola tribu y que el pequeño Benjamín simplemente era incluido en la grande Judá. Si Ahías hubiera definido a Benjamín como una sola tribu con Judá no hubiera rasgado su manto en doce pedazos pues si Benjamín era añadido a Judá o no debía ser contado entre las tribus, el pueblo habría sido contado en once tribus. A esto hay que añadir que las doce tribus de Israel no se dejan dividir tan fácilmente como para que Jeroboam recibiera diez y Roboam sólo una o dos. En realidad el reino de Judá recibió tres tribus y el reino de Israel porque Efraín y Manasés eran contadas como dos tribus y la tribu de Leví por otro lado no era contada. También la tribu de Simeón, cuya región se encontraba dentro de la región de Judá, rodeada por ésta, de manera que los simeonitas hubieran tenido que emigrar y abandonar la región de su tribu si querían pertenecer al reino de Israel. Pero de 2 Crón. 15:9 y 34:6 no se puede deducir tal emigración. *Vid*. además el comentario de 12:17. En cambio la región norte de la tribu de Benjamín con las ciudades Betel, Rama y Jericó pertenecieron al reino de Jeroboam (12:29; 15:17, 21; 16:34) pero algunas ciudades de la tribu de Dan en el reino de Judá, *i.e.* Siclag, que había sido regalada a David por Aquis, Sorea y Ahalón (2 Crón. 11:10;

72. No es posible localizar con *Ewald* la ubicación de Milo, basándonos en 2 R. 12:21. Cf. las diversas localizaciones de Milo en *Arnold* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XVIII, pp. 623s.

28:18) con las cuales Judá recibió una indemnización por las ciudades de Benjamín[73]. Conforme a esto restan para el reino del norte nueve tribus. לְעִמְעַן עַבְדִּי וגו cf. ver. 13. En cuanto a los vers. 33s. cf. vers. 4-8. Los plurales עֲזָבוּנִי, הָלְכוּ y יִשְׁתַּחֲווּ [adorar, postrarse ante alguien e ir en pos de] no necesitan ser enmendados sino tan sólo interpretados correctamente, debido a que no fue sólo Salomón quien cayó en idolatría sino muchos en el pueblo que habían abandonado al Señor. צִדֹנִין [sidonios] con final plural caldeo, cf. *Ges.*, §87,1ª.

En los vers. 34-36 se continúa con una mención detallada: Salomón no debía perder el reino sino que debía ser príncipe toda su vida y su hijo debía recibir una tribu; ambas decisiones fueron tomadas por amor a David, cf. vers. 12s. כִּי נָשִׂיא אֶשְׁתְּנוּ «sino que lo haré por príncipe» en tanto que el mantenerlo en el trono no es simple acto de buena voluntad divina sino acción directa de Dios. «*Para que mi siervo David tenga siempre una lámpara delante de mí en Jerusalén*». Estas palabras repetidas en 15:4; 2 R. 8:19; 2 Crón. 21:7 se basan en 2 Sam. 21:17 donde el reinar de David es definido como lámpara que la gracia de Dios prendió para Israel y significa que no le faltaría a David un sucesor.

Vers. 37-39. La condición bajo la cual el reino de Jeroboam debía mantenerse es la misma bajo la cual le fue prometida la permanencia a Salomón 3:14; 6:12; 9:11, *i.e.* el cumplimiento fiel de los mandamientos de Dios. El «reino sobre todo lo que desea tu alma» es explicado a continuación «sobre Israel». Esto significa que Jeroboam había tratado de acceder al reino. Con la mencionada condición el Señor quiere construirle una casa perdurable como a David, *vid.* 2 Sam. 7:16. Pero no consta una permanencia eterna del מַמְלָכָה (reino) que le había sido prometido a David porque la división del reino no debía ser por siempre sino que la simiente de David debía ser disciplinada. לְמַעַן זֹאת, *i.e.* por causa de la mencionada apostasía; «pero no para siempre», וְאֲעַנֶּה explicando el sentido porque yo humilleré. Jeroboam no cumplió con esta condición por lo cual su casa ya fue exterminada bajo su hijo (15:28ss.).

Ver. 40 retoma las palabras de וַיָּרֶם יָד בַּמֶּלֶךְ en el ver. 26 por cuanto los vers. 27-39 sólo explican el motivo de la rebelión de Jeroboam contra Salomón. Esto nos muestra que Jeroboam había organizado una rebelión contra Salomón. Debido a que el ver. 29 sigue inmediatamente al ver. 28 después de que el profeta le hubiera anunciado el reino sobre las seis tribus después de la muerte de Salomón. Pero con esto no se justifica el inicio de Jeroboam ni la proclamación de la rebelión. El proceder de Ahías es análogo al proceder de Samuel con Saúl y no debe ser visto con motivos egoístas como si el profetismo se hubiera querido levantar por señor sobre el reino humano (*Ewald*, cf. *Oehler* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XII, p. 218). Ahías le proclamó a Jeroboam que Yahvé quería hacer a Salomón príncipe de Israel durante su vida. Con esto se quitó a Jeroboam todo tipo de excusas para iniciar una rebelión. Asimismo la proclamación profética no dio el derecho de tomar por la fuerza para sí el reino con una rebelión porque Dios mismo se lo quería dar. Jeroboam podía aprender de David cómo debía proceder en esta situación, debido a que éste tenía mayor motivo de rebelarse contra Sul, su perseguidor y enemigo de muerte y aun a pesar de que Dios había puesto a su enemigo dos veces en su mano para poder matarlo no pensó en matar al ungido del Señor sino que esperó en dedicación santa en la obediencia a su Dios hasta que Él le diera el trono después de la muerte de Saúl. Comparado con este actuar de David el inicio de la rebelión parece ser una acción digna de castigo, de manera que Salomón habría tenido toda la razón para matarlo si Jeroboam no hubiera salvado su vida huyendo a Egipto. Cf. *Hengstenberg*, *op.cit.*, p. 153 quien en p. 148 considera que el motivo de la proclamación de la división del reino por el profeta fue correcta y que se podía observar una causa divina por lo cual la división del reino no pudo haber sucedido por mera coincidencia acerca de Sisac, *vid.* el comentario de 14:25.

Versículos 41-43. Final de la historia de Salomón

Mención de las fuentes donde se encuentras más hechos y sabidurías de Salomón, cf. la introducción; duración del reino: cuarenta años, muerte, y sepulcro y sucesos. Salomón no alcanzó una avanzada edad, debido a que ascendió al trono a la edad de veinte años. No sabemos si antes de morir Salomón se arrepintió de todo corazón. Esta pregunta fue ampliamente discutida por los antiguos comentaristas (*vid. Pfeifferi, Dubia vex.*, p. 435; *Buddei, hist. eccl.* II, pp. 273ss.). Si Eclesiastés pertenece a la pluma de Salomón podríamos encontrar en él una prueba de su arrepentimiento, al menos un testimonio de que Salomón reconoció en el atardecer de la vida la vanidad de los bienes terrenales y describió el temor de Dios como el Sumo Bien con el cual el hombre podía pasar el juicio de Dios.

II. LA HISTORIA DEL REINO DE ISRAEL Y JUDÁ HASTA LA DESTRUCCIÓN DEL PRIMERO (capítulos 12-2 R. 17)

Después de la muerte de Salomón hubo una separación de las diez tribus del reino de David, el Reino de Dios en Israel con los dos reinos de Israel (o diez tribus) y Judá. Esta división no sólo debilitó el poder político de Israel sino también conmocionó la fuerza espiritual del pueblo del pacto. Si por esta división de un pueblo fuerte surgieron dos reinos pequeños y débiles el poder de ambos fue debilitado aun más por la mutua enemistad. La historia de ambos reinos se divide en tres épocas. La primera época, *i.e.* el tiempo de Jeroboam hasta Omri en Israel y de Roboam hasta Asa en Judá (1 R. 12-16), estos dos pueblos se combatieron mutuamente hasta que Israel sufrió una dura derrota en su guerra contra Judá, envolviendo a Israel en batallas largas y sangrientas con este vecino. Esta enemistad culminó en la segunda época bajo Acab y sus hijos Ocozías y Joram en Israel y bajo Josafat, Joram y Ocozías en Judá, emparentándose am-

73. En cambio no es posible demostrar la participación de la tribu de Benjamín al reino de Israel, tanto por su posición entre Efraín y Manasés (Sal. 8:2) como por el hecho de que Benjamín estaba del lado de las tribus que estaban en contra de David cuando éste dividió el estado y no se menciona que de éste surgiera una rebelión. Sal. 80:2 no da un indicio claro y el celo de Benjamín contra Judá parece haber desaparecido con la finalización de la casa real de Saúl. Además no se puede interpretar la participación del benjaminita Simei durante la rebelión de Absalón ni la rebelión de Saba como muestras del profundo odio de la tribu de Benjamín contra Judá. Así tampoco se puede explicar la repetida mención de que la casa de David debía mantener una sola tribu (*Oehler* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XIV, pp. 772s. y *Hengstenberg, Geschichte des Reich Gottes* II,2, p. 154), de que a excepción de Judá no existía otra tribu completa en el reino del sur. Porque de la tribu de Simeón no se puede afirmar que una parte de ésta pertenecía al reino de Israel a pesar de que con éste se cumpliría la decima de las tribus. Tampoco se puede deducir de 2 Crón. 15:19 que había simeonitas que se habían establecido fuera del sector de su tribu. En general no se puede tomar como base la migración de familias o generaciones porque según este texto de la crónica muchos de la tribu de Efraín y Manasés habían migrado al reino de Judá.

bas casas reales y uniéndose para defenderse mutuamente contra los enemigos externos hasta que los reyes de ambos reinos, Joram de Israel y Ocozías de Judá fueron asesinados al mismo tiempo por Jehú (1 R. 17-2 R. 10:27). A este tiempo de la unión siguió la tercera época de Jehú en Israel y Joas en Judá, alejándose ambos reinos y peleando nuevamente unos contra otros que finalmente terminó por la política pagana de Acab, rey de Israel, por los asirios.

Si observamos en estas tres épocas la posición de ambos reinos para con el Señor, el invisible Dios-Rey de su pueblo, se da la imagen de que la idolatría fue más fuerte en el reino de Judá que en el reino de Israel. En este último encontramos la idolatría sólo bajo Acab y sus dos hijos, por orden de Jezabel, la esposa fenicia de Acab, se elevó la adoración de a la posición de religión oficial. De los demás reyes sólo se informa que caminaron en los caminos de Jeroboam y que no abandonaron su pecado, la adoración de becerros. En el reino de Judá de los trece reyes que gobernaron sólo cinco (Asa, Josafat, Ahías, Jotam y Ezequías) fueron fieles al Señor, apoyaron la adoración de Yahvé y frenaron la idolatría. De los demás Joas y Amasías fueron fieles a Dios por algunos años. Pero en los últimos años de su reinado abandonaron al Dios de sus padres para servir a los ídolos y para adorarlos (2 Crón. 24:18 y 25:14ss.). También Roboam fue fortalecido en la adoración de Yahvé en un principio por los levitas que habían migrado a Judá después de la separación. Pero después de tres años abandonó la ley del Señor y con él Judá, de manera que construyó altares, estelas de Baal e ídolos de Astoret en los montes y bajo cada árbol frondoso. Además hubo en la tierra sodomitas de cultos paganos. Hicieron conforme a todas las abominaciones de las naciones que Yahvé había echado delante de los hijos de Israel 1 R. 14:23s.; 2 Crón. 11:13-17; 12:1). También Abiam caminó en los caminos de su padre (1 R. 15:3). Bajo Joram el culto de Baal fue transferido de Israel a Judá y Jerusalén tiempo después y realizado a menudo por Ocozías y por su madre Atalía. La situación empeoró bajo el rey Acaz que aun puso un altar del ídolo en el atrio del templo y mandó cerrar las puertas del templo para finalizar el culto de Yahvé. Pero a pesar del desarrollo de la idolatría la separación de Judá del Señor no fue tan grande y profunda como en el Reino de Israel. Esto empieza con que la idolatría no podía arraigarse en Judá, debido a que a los reyes idólatras siempre siguieron reyes fieles a Dios que desarraigaban la idolatría y reinaban por largos años, de manera que de los 253 años que pasaron de la división del reino hasta la destrucción del reino de las diez tribus la idolatría sólo pudo desarrollarse en Judá durante unos cincuenta y tres años[74] mientras que el culto de Yahvé fue realizado de acuerdo a la ley. Esta reacción constantemente renovada contra los dioses extranjeros muestra claramente que la ley divina y sus mandamientos e instituciones cúlticas se había arraigado firmemente en el pueblo y el reino y que por eso la idolatría siempre volvía a desarrollarse por cuanto la adoración de Yahvé, prescrita en la ley no podía impedir la tendencia del corazón distanciado de Dios hacia la idolatría. La situación del reino de las diez tribus es diferente. Aquí la idolatría, a excepción de Acab y sus dos hijos y sucesores que no permitieron el desenvolvimiento de la idolatría, se debe a la posición del reino hacia el Señor y su culto legítimo. A pesar de que las diez tribus se separaron de la casa de David como consecuencia del castigo divino de la apostasía de Salomón, esta separación sólo fue el producto final de los malos deseos por una monarquía menos teocrática y más pagana, la obra de la oposición en contra de la casa real impuesta por Yahvé. Esto ya había sucedido algunas veces bajo David pero había sido sometido por la fuerza del reino fortalecido en el Señor.

Esta oposición se convirtió en un rechazo abierto contra el Señor, cuando Jeroboam, rey del mismo, hizo para las diez tribus una constitución religiosa que no concordaba con los mandatos de Dios a fin de fortalecer su trono. No sólo había fundado un santuario especial para sus súbditos según el modelo del santuario de Moisés o del templo de Jerusalén sino que también había puesto becerros de oro como símbolos e imágenes de Yahvé, el Dios invisible del que no se debía hacer imagen alguna. Esta adoración de imágenes correspondía a los deseos y necesidades religiosas del pueblo que se regía por los sentidos y por la carne porque la llenaba la división entre la adoración de Yahvé y el culto a los dioses naturales hasta tal punto que las diferencias entre Yahvé y los Baales casi desaparecieron con lo cual se retiró la posibilidad de ataque de la oposición del pueblo impío contra el culto exclusivo y severo de Yahvé. Desde este punto de vista el culto del becerro fue más dañino que la idolatría verdadera para la vida religiosa y moral del pueblo. Este pecado de Jeroboam es por lo tanto «el motivo, la raíz y el origen de este desarrollo pecaminoso del reino de Israel que tenía que evocar el castigo divino como se puede observar en la repetida sucesión de juicios divinos sobre este reino. Porque además del pecado de Jeroboam este desarrollo que había sido el motivo del aislamiento se multiplicó, causando tumultos, antirreyes y movimientos revolucionarios en el pueblo, de manera que la casa de Israel a menudo estuvo dividida» (*Ziegler*). Por eso se cumplió sobre Israel el juicio profetizado por Moisés del rechazo entre las naciones paganas a causa de la repetida separación de su Dios, antes que a Judá porque Israel había copado la paciencia antes que Judá.

Una de las partes más difíciles de la historia del reino de Israel desde la partición del reino hasta el exilio babilónico es el CÁLCULO CRONOLÓGICO de este periodo en general y en detalle junto a su sincronización con los datos y sistemas de los reinos del mundo. Las indicaciones de los años de reinado de los diversos reyes ofrecen ciertos datos para la cronología bíblica que es fijada aun más por la información del inicio del reino de cada rey judío después del tiempo de gobierno del rey israelita contemporáneo y viceversa. La comparación de estas indicaciones está en sincronía con las indicaciones del tiempo del régimen de los diversos reyes. Se puede observar la diferencia en que el número de los años de gobierno de los reyes generalmente es mayor que la duración del mismo en las indicaciones sincronísticas. Pero esta diferencia puede ser igualada por la sencilla suposición de que la duración de todos los reinados de más de un año son mencionadas en años enteros y los meses excedentes son contados como año completo (p. ej. siete años y algunos meses son contados como ocho años). Ésta es una antigua manera de contar judía que sigue la premisa descrita en el Talmud de que los años de gobierno de los reyes eran contados de Nisán a Nisán, de manera que aun un sólo día antes o después del Nisán corresponde a un año, cálculo que también es usado en el Nuevo Testamento, p. ej. en la indicación de que Jesús había resucitado de los muertos después de tres días (Nuevo Testamento) o al tercer día (escritos de

74. Esto es: catorce años bajo Rob, tres bajo Ahías, seis bajo Joram y bajo Ocozías, seis bajo Atalía y dieciséis bajo Acab, juntos cuarenta y seis años, a lo cual también deben sumarse los últimos años de Joas y Amasías.

Josefo)[75]. Si se considera y aplica consecuentemente esta premisa se disuelven todas las diferencias, produciéndose así una armonía, de manera que en el reino de Judá sólo existe un coreinado (aludido en 2 R. 8:16, Joram y su padre Josafat) pero no un interregno y en las indicaciones sincronísticas sólo hay que cambiar un solo número. La situación en el reino de Israel es diferente, debido a que después de la muerte de Jeroboam II y el inicio del reinado de Zacarías hay un vacío de once años y entre la muerte de Peka y el inicio de Oseas uno de 8,5 a 9 años y sin duda hubo anarquías.

Si ordenamos los datos cronológicos según este principio obtenemos para el periodo de la división del reino hasta el exilio babilónico la siguiente tabla cronológica en la cual se calculan los años antes del nacimiento de Cristo según la sincronización de los reyes babilonios en base a los años astronómicamente calculados en el canon ptolomeo[76].

Tabla cronológica de los sucesos principales desde la división del reino hasta el exilio babilónico

Año de la división del reino	Reino de Judá	Año de reinado de los reyes judeos	Reino de Israel	Año de reinado de los reyes israelitas	Reino mundial	Año a.C.
1	Roboam, reinó 17 años	1	Jeroboam, reinó 22 años	1	–	975
–	–	–	–	–	Sisac de Egipto asola Jerusalén	971
18	Abiam, reinó 3 años	–	–	18		957
20	Asa, reinó 41 años	–	–	20		955
22	–	2	Nadab, reinó 2 años	–	–	955
23	–	3	Baasa, reinó 24 años	–	–	952
–	–	–	–	–	Serac, en Cusita	940
–	–	–	–	–	Ben-adad I en Siria	939
45	–	26	Ela, reinó 2 años	–	–	930
46	–	27	Zimri, reinó 7 años	–	–	929
46	–	27	Thibni y Omri, reinaron 4 años	–	Itobal rey de Tiro y Sidón	925
57	–	38	Acab, reinó 22 años	–	–	918
61	Josafat, reinó 25 años	–	–	4	Ben-adad II en Siria	914
78	–	17	Ocozías, reinó 2 años	–	–	897
79	– corregencia de Joram	18 (23)	Joram, reinó 12 años	– 5	–	891

75. Cf. *Gemara, babyl. Tractatus Rosh-Hashana*, cap. 1, fol 3, p. 1, ed. Amstel. להם למלכים אלא מניסן אין מונין «non numerant in regibus nisi a Nisano» (*i.e.* regum annos nonnisi a Nisano numerant) [enumeró los reinos conforme al Nisán]. Después de ofrecer algunos pasajes como prueba consta אמר ראבי חסדא לא שנו אלא למלכי ישראל «*dixit Rabi Chasda: hoc non docent nisi de regibus Israelitarum*» [dice Rabi Hasda: Esto sólo se refiere a los reyes israelitas], *ibid.*, fol. 2, p. 2. ראש השנה למלכים ויום אחד בשנה השוב שנה ניסן «*Nisanus initium anni regibus, ac dies quidem unus in anno* (*videl. Post calendas Nisani*) *instar anni computatur*» [Nisán era el principio del año del rey y cada día del año debe ser contado como un año completo]. Así también חשוב שנה יום בסוף שנה «*unus dies in fine anni pro anno computatur*» [un día después del fin del año debe ser contado por año». Las pruebas para el conteo de *Josefo* son tratadas en *Wieseler*, *Chronologische Synopse der vier Evangelien*, Hamburgo 1852, pp. 52ss. Con ello se refuta la teoría de *J. Hartmann*, *systema chronologicum bibl.*, Rostock 1777, pp. 253s., que ésta hubiera sido un mero invento de los rabinos y de los posteriores comentaristas aunque los autores no lo habrán usado consecuentemente, calculando un día antes o después del inicio del Nisán como un año completo como se puede observar en 2 R. 15:17 y 23.

76. Esta crónica que coincide con las cronología de *Userii*, *Annales Veterus et Novi Testamenti*, usadas en la mayoria de manuales de historia veterotestamentaria se basa en que el cuarto año del rey Joaquín con el cual empieza el exilio o la esclavitud septagenaria de los judíos en Babilonia coincide con el vigésimo primer año del régimen de Nabopolasar en cuyo quinto año fue registrada una eclipse lunar que según los cálcilos de *Ideler* en *Abhandlungen der Berliner Academie der Wissenschaften für historische Klasse* del año 1814, pp. 202 y 224 sucedió el 22 de abril 621 a.C. Según esto el año 21 de Nabopolasar, en el que éste murió, coincide con el año 605 a.C. y la primera conquista de Jerusalén por Nabucodonosor que sucedió aun antes de la muerte de Nabopolasar sucedida en el año 606 a.C., cf. *Marc v. Niebuhr*, *Geschichte Assurs und Babels*, p. 47. Este erudito afirma en la p. 5, nota 1: Todo este análisis no nos ha dado motivo alguno para dudar de la veracidad de los relatos y números del Antiguo Testamento». En pp. 83ss. demostró la conformidad de las informaciones de Zacarías y Azarias hasta el exilio con el canon de Ptolomeo, variando de nuestra tabla cronológica sólo por dos años, datando la batalla en Carquemis al año 143 de la era de Nabónido, *i.e.* 605 a.C., el primer año de Nabucodonosor en el año 144 de la era de Nabónido o 586 a.C. Esta diferencia se debe a que *Niebuhr* calcula los años del reino de Nabucodonosor en el Antiguo Testamento a partir de la muerte de Nabopolasar en el año 605 y el primer año de Nabucodonosor lo asigna al año 605 a.C.

Tabla cronológica de los sucesos principales desde la división del reino hasta el exilio babilónico (continuación)

Año de la división del reino	Reino de Judá	Año de reinado de los reyes judeos	Reino de Israel	Año de reinado de los reyes israelitas	Reino mundial	Año a.C.
86	Josafat † Joram, reinó durante 6 años	–	–	12	Hazael en Siria	884
92	Atalía, reinó 6 años	–	Jehú, reinó 28 años	–	–	883
98	Joás, reinó 40 años	–	–	7	–	877
119	–	22?	Joacaz, reinó 17 años	–	–	856
135	–	37	Jehoas, reinó 16 años	–	Ben-adad III en Siria	840
137	Amasías, reinó 29 años	–	–	2	–	838
151	–	15	Jeroboam II, reinó 41 años	–	–	824
165	Uzías, reinó 52 años	–	–	15?	–	810
192	–	(27)	Jeroboam † Anarquía por 11 años	–	–	783
203	–	38	Zacarías, reinó 6 meses	–	–	772
204	–	39	Salum, reinó 1 mes	–	–	771
204	–	39	Manahem, reinó 10 años	–	Pul de Asiria	771
215	–	50	Pekaía, reinó 2 años	–	–	760
216	–	52	Peka, reinó 20 años	–	–	759
217	Jotán, reinó 16 años	–	–	2	– Construcción de Roma, Nabonasar, Tiglat-pileser, rey de Asiria	758 753 747 745
233	Acaz, reinó 16 años	–	–	17	Resín, rey de Siria	742
236	–	4	Peka † Anarquía 8 años y medio	–	So (Shebek), rey de Egipto	730
253	–	6	Caída del reino	–	Sargón, rey de Asiria	722
–	–	–	Senaquerib, rey de Asiria			705
261	Enfermedad de Ezequías	14	– Comitiva de Merodac Baladan			714 713
277	Manasés, reinó 55 años	– Asar Hadón envía colonos a Samaria				698
332	Amón, reinó 2 años	–				643
334	Josías, reinó 31 años	– Nabopolasar, rey de Babilonia				641 628
365	Joacaz, reinó 3 meses	Batalla en Meguido contra Faraón Necao				610
365	Joacim, reinó 11 años	–				610
369	Inicio del exilio	Batalla en Carquemis y toma de Jerusalén por Nabucodonosor Nabopolasar †				606 605
376	Joaquín, reinó 3 meses	Segunda conquista de Jerusalén y deportación				599
376	Sedequías, reinó 11 años	– Faraón Hofra, rey de Egipto				599
387	Destrucción de Jerusalén	–				588
–	Exaltación de Joaquín	Evil-Merodac				562
–	Fin del exilio	Ciro, rey único				538

La presente tabla cronológica ha sido confirmada por las ruinas asirias encontradas hace poco. En los montes de Nínive se han encontrado enormes ruinas de palacios reales cuyas paredes, portales y a veces aun el suelo están cubiertos con inscripciones cuneiformes. Además se han encontrado cilindros de adobe y prismas con inscritos. En el palacio suroeste del rey Asurbanipal (Sardanapal) que reinó a partir del año 668 a.C. se encontró una biblioteca, llena de tablillas de adobe, la mayoría destruidas, de las cuales algunas contenían listas de *epónimos*, *i.e.* listas de los oficiales según los que era nombrado el año, similar a las listas de los arcontes de los ateneos y las tablas consulares de los romanos. Algunas de estas listas contienen además los nombres de los epónimos diversas indicaciones acerca de acciones importantes, en especial campañas de los reyes y otros sucesos como una eclipse de sol, inicio de un nuevo reino, etc. aun en espacios donde faltan las indicaciones los nombres están agrupados con rayas anchas y separados uno de otro, lo que puede significar que hubo un cambio de gobierno[77]. La identificación de nombres y notas en estos fragmentos posibilitó establecer una lista de epónimos que abarca el tiempo del año 938 u 893 hasta el año 665 a.C. y con una pequeña interrupción hasta el año 642. La parte antigua de la lista ofrece un eclipse solar sucedido durante el reino de Asurdanilu en el reino de Pur-el-sahh-ē lo cual permite fijar la lista cronológica de los eponismos. La parte final es confirmada y certificada por el canon de Ptolomeo acerca del inicio del reino de Sargón en Babel y la fijación astronómica del reino de Nabopolasar por un eclipse lunar observado en el año 721. Según la cronología asiria desarrollada por estas listas de epónimos la conquista de Samaria y la siguiente disolución del reino de las diez tribus sucedió en el año 722 a.C. coincidiendo con la cronología elaborada por *Usher*, *Annales mundi*, basada en los datos cronológicos del Antiguo Testamento lo cual confirmó maravillosamente el cálculo del tiempo de los reyes de Israel. Pero existen diferencias alrededor de esta coincidencia entre la cronología bíblica y asiria que han provocado una profunda discusión entre asiriólogos que todavía no ha terminado. Unos consideran que la cronología de los reyes del Antiguo Testamento es fiable (*Oppert*) y tratan de explicar los datos discrepantes con monumentos asirios. Los otros consideran que la cronología asiria calculada por *H. Rawlinson* y *G. Smith*, quienes se basan en las listas de los epónimos, es correcta (*Schrader*) y quieren corregir con ella las discrepancias veterotestamentarias[78]. *Schrader* hace valer en contra de la confiabilidad del cálculo bíblico que a partir del periodo del 722 en adelante, que permitiría una comparación con la otra escala cro-

77. Más informaciones acerca de la forma y contenido de esta lista publicada por primera vez en *Jul. Oppert* en *Les inscriptions assyriennes des Sargonides et les fastes de Ninivé (extrait du t. VI 5. série des Annales de philosophie chrétienne)* Paris 1862, pp. 15-18; en *Lepsius*, art. «über den chronologischen Werth der Assyrischen Annalen», en *Abhandluungen der Berliner Alademie der Wissenschaften*, 1869, pp. 32ss.; *Jul. Oppert, la chronologie biblique*, p. 1870 y «die biblische Chronologie festgestellt nach den assyrischen Keilinschriften», en *Zeitschrift für die Deutsch-Morgenländische Gesellschaft* XXIII (1869), pp. 134ss.; *Schrader*, en *Theologische Studien und Kritik*, 1870, pp. 535ss.; *die assyrische Verwaltungsliste*, *op.cit.*, 1871, pp. 689-699, y *die Keilinschriften und das Alte Testament*, *chronologischer Excurs*, pp. 292-333; *Heinrich Brandes*, *Abhandlungen zur Geschichte des Orients im Alterthum*, Halle 1874, pp. 1-40 (*der assyrische Eponymenkanon*) y *George Smith*, *The assyrian eponym Canon*, Londres 1975 que fue el que publicó estas listas detalladamente. De este tipo de listas tenemos en total cuatro ejemplares (cuatro cánones), exceptuando algunos pequeños fragmentos, que aunque no están completos se completan mutuamente de tal manera que se ha podido hacer una lista continua de ellos. La lista más completa es Can. I, que contiene sólo los nombres de los epónimos en hileras que son separadas por líneas gruesas. En Can. II-IV el nombre del rey se encuentra antepuesto a los epónimos de su reino. Además se ha encontrado una amplia lista coherente en las tablas de arcilla que además de los nombres de los epónimos (los oficiales de cada año) ofrecen informaciones acerca de la tierra a la que fueron enviados o donde cumplieron sus funciones además de algunos acontecimientos que sucedieron durante el año de su administración. *Schrader* llamó a esta lista «lista de administración» (Verwaltungsliste), la otra «canon de los regentes» (Regentenkanon), una diferenciación que no es usada por la mayoría de los asiriólogos, cf. *Oppert* en *Zeitschrift für die Deutsch-Morgenländische Gesellschaft* XXIII, pp. 134s.

78. La diferencia generalmente está en que *Oppert* asume en las listas de epónimos antes de la ascensión al trono de Tiglat-pileser en el año 744 una interrupción de cuarenta y siete años, en la cual ubica el reino del rey Pul que en los monumentos asirios no es mencionado y que permite que las noticias asirias sobre Israel y Judá coincidan con la historia bíblica (cf. *Zeitschrift für die Deutsch-Morgenländische Gesellschaft* XXIII, pp. 124ss. y «Bemerkungen über die Biblische und Assyrische Chronologie nach Herrn G. Smith», en *Lepsius*, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde* 1869, pp. 64-68). En cambio *Schrader* (art. «Zur Kritik der biblisch-assyriologischen Chronologie», en *Zeitschrift für die Deutsch-Morgenländische Gesellschaft* XXV, pp. 449ss.) ha negado una interrupción de las listas de epónimos y ha tratado de hacer valer el turno constante de las listas para la continuidad de las listas en la que la *Lista de Administración* coincide con el *Canon del Regente*, en parte haciendo valer el hecho de que la cronología contenía un apoyo por el eclipse solar mencionado en la provincia de Puril Salhe que no debía ser desestimado en lo sucedido el 15 de junio de 763, mientras que *Oppert* dató este eclipse en el 13 de junio 809 a.C. que en Nínive fue casi completo. *Oppert* señaló en una «Respuesta a Dr. Schrader» (en *Zeitschrift für die Deutsch-Morgenländische Gesellschaft* XXVI, pp. 811ss.) que *Schrader* en sus argumentos a favor de la interrupción no había respondido a las preguntas 1. ¿Dónde está el rey Pul de Asiria? 2. ¿Cómo se pueden extraer cuarenta y siete años de la cronología entre la ascensión al trono de Atalía y Ezequías? Respecto a esto *Schrader*, *op.cit.*, p. 816 afirma en un escrito posterior que le había parecido haber respondido ampliamente estas preguntas en un tratado suplementario en su libro *Die Keilinschriften und das Alte Testament*. Pero en este tratado no se puede hallar el tratamiento de estas preguntas. *Schrader* sólo sospechó de la fidelidad de la cronología de los libros de los reyes con las diferencias anteriormente mencionadas entre la cronología bíblica y asiria y trató de documentar la imposibilidad de la suposición de *Oppert* con divesos argumentos improcedentes, de una interrupción de cuarenta y siete años en la lista de los epónimos. Además comentó respecto a 2 R. 15:19: «Los monumentos asirios nos obligan a suponer que el rey asirio Pul, cuyo nombre no aparece en esta forma, debe ser encontrado en el nombre de otro de los reyes conocidos, *i.e.* que el nombre Pul sea una corrupción del nombre Tuklat-pal-asar (Tiglat-pileser)». *Schrader* repitió esta suposición que no combina de ninguna manera con las informaciones bíblicas sobre Pul o Tiglat-pileser y que lleva el sello de la confusión en *Jahrbücher für protestantische Theologie* I (1875) H.2. Más acerca de ello en el comentario de 2 R. 15:19.

Pero en cuanto a la pregunta de cómo se podían quitar cuarenta y siete años de la historia de los reyes de Judá e Israel entre la entronización de Atalía y Ezequías, Schrader no ha escrito nada. Siguiendo el modelo de algunos ingleses como *Sam. Sharpe*, *The chronology of the Bible. Lond. 1868; Ernest de Bunsen*, *The chronology of the Bible connected with contemporaneous events in the historiy of Babylonians, Assyrians and Egyptians*, *Londres 1874*, *Prof. Heinr. Brandes*, valiéndose de presuposiciones de corregencias, ha intentado hacer valer en *Abhandlungen zur Geschichte des Orients im ALterthum*: De los reyes de Judá Joás no reinó cuarenta años (2 R. 12:2) sino tan sólo treinta y siete años. En el año 38 de su reinado aceptó la corregencia de Amasías, quien después de la muerte de Joás gobernó sólo dos años, hasta que tuvo consigo a Azarías que reinó por veinticuatro años con Amasías y diecinueve años solo, reinando finalmente con o por él Jotam por ocho años. Directamente después de la muerte de Azarías Jotam puso a Acaz como corregente y reinó por otros ocho años. Finalmente Acaz reinó sólo por cuatro años hasta que puso a Ezequías como corregente. Así se excluye a Jotam de la lista de los reyes independientes de Judá. A la vez *Brandes* acota los reinos de los reyes israelitas Joacaz, Joás y Jeroboam II, de manera que Joás ya no es uno de los reyes independientes, reinando por tres años con Joacaz y trece años con Jeroboam. El reino de Pecaía de dos años es incoporado en el reino de Peka, quien en vez de reinar veinte años lo hace seis (*vid.* la tabla cronológica). De esta manera *Brandes* pudo reducir el periodo de la entronización de Atalía hasta la destrucción de Samaria en año 6 de Ezequías y que según los datos bíblicos abarca un periodo de 161 años, a 119 años.

nológica, es incorrecta. Según la cronología asiria confirmada por el canon ptolomeo la guerra de Sanherib contra Palestina-Egipto pudo llevarse a cabo en el año 702, mientras que los libros de los reyes lo ubican en el año 14 del reinado de Ezequías, *i.e.* 714. Aquí existe una diferencia de trece años. Afirma que la diferencia aumenta a partir del año 722. En el caso de Acab y Jehú es de cuarenta a cincuenta años y en el reinado de Zacarías-Menahem se alcanza sólo una década y desaparece durante el reinado de Oseas. Ambas cronologías coinciden finalmente en la caída de Samaria. Pero de estas diferencias notorias la cronología que sigue al año de la invasión de Sanherib en Judá es totalmente irrelevante para el cálculo de los libros de los reyes, debido a que no sólo «coinciden ambos cálculos en cuanto al reino de Manasés», sino que el cálculo del periodo desde la destrucción de Samaria hasta el exilio babilonio no es alterado por ésta sino que los datos bíblicos durante este lapso coinciden con los datos extrabíblicos. La diferencia se debe a que se interpretó la sucesión de los tres sucesos narrados en 2 R. 18-220 que empiezan con el año 14 del reino de Ezequías, cronológicamente aunque su orden fue más bien temático. Detalles acerca del asunto, *vid*. el comentario de 2 R. 18. Las diferencias cronológicas acerca del tiempo desde Oseas hasta Acab y Jehú sólo son deducidas a partir de una nota en el inscrito de Tiglat-pileser: «mataron a su rey Pekaha y yo les puse a Ausi (Oseas) sobre ellos» que el asesinato de Peka fue puesto en un contexto histórico cercano y por lo tanto la guerra sirioefrainita no muy lejos de la muerte de Peka (729) lo cual apoyaría la opinión común de que sucedió en el año 742-740 (*Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 146). Pero la entronización de Oseas por el rey asirio no permite deducir que Oseas fue aceptado como rey por los israelitas después de la retirada de los asirios y no le trataron de arrebatar el reino, lo cual no excluye de ninguna manera una anarquía que según el texto bíblico siguió ocho o nueve años después de la cual Oseas realmente fue rey. Esto deshace la diferencia cronológica. Más acerca del tema en el comentario de 2 R. 17:3. Las otras dos diferencias, *i.e.* la de Zacarías-Menahem y la de Acab y Jehú están unidas a las preguntas muy discutidas acerca del rey Pul, la continuidad o la interrupción de las listas de epónimos y la interpretación correcta de la lista de administración y de otros monumentos[79]. En tanto que no se resuelva este tema al menos de una manera más satisfactoria o mejor aun completa, la investigación científica de la Biblia no debe dejar conmocionar su confianza en la fidelidad de la historia y la cronología de los libros de los reyes por los argumentos de los asiriólogos que pueden ser refutados por algún nuevo descubrimiento o una interpretación correcta o completa de los monumentos existentes y que a menudo ha sido puesta en Judá y cada vez ha salido triunfante. Todo aquel que ha seguido el desarrollo de la investigación de los restos de los inscritos asirios y que con cada inspección *in situ* se descubren nuevos restos. Pruebas de ello presentan las dos obras aparecidas en el año anterior de *George Smith*, *Assyrian discoveries*, Londres 1875, donde el autor informa de su viaje a Asiria y las tablas de arcilla encontradas en las ruinas de Nínive que cierran lagunas en el conocimiento de la literatura e historia asiria y *The Assyrian eponym Canon; containing translations of the docu-*

79. Las dos diferencias son las siguientes: 1. La diferencia entre Acab y Jehú se deduce de una inscripción de Salmanasar II en las fuentes del Tigris, que reinó desde 858 hasta 829 u 824, que proclama sus campañas victoriosas y que informa acerca de una gran victoria sobre doce príncipes cuyo poder consistía en 1.200 carros, 1.200 jinetes, 20.000 hombres de Ben-adar de Damasco, 700 carros, 700 jinetes, 10.000 hombres de Irjulin de Hamat, 200 carros, 10.000 hombres de Ahabbu Sirlaai, etc. Además escribe que según otras inscripciones este Salmanasar había combatido contra Ben-hadar de Damasco y en su año de reinado 18 y 21 contra Sam mat Imirisu (*i.e.* Hazael de Damasco) y que recibía de Jahua habal Harzailu Huumri (*i.e.* Jehú, hijo de Omri) tributo (*Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 94ss., 101ss., 104ss.). En caso de que Ahabbu Sirlaai fuera el rey Acab, que reinó 918-897 y Jahua el hijo de Huumri el rey israelita Jehú, que reinó 883-856 la diferencia cronológica sería de cuarenta o cincuenta años. Pero la identidficación del Ahabbu Sirlaai con el rey Acab es muy dudosa. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 99 lo deduce del hecho de que Acab sirlita y Ben-adad de Damasco son mencionados juntos y que el mismo rey recuerda en una inscripción posterior a Jehú, hijo de Omri y a Azael de Damasco. Pero en primer lugar la opinión de que Sirlaai se refiere al israelita carece totalmente de base. La mención común del reino de Israel en las inscripciones asirias es *mat bith Huumri*, *i.e.* tierra de la casa de Omri o tierra de Omri y más tarde Samirinu (cf. *Schrader,* pp. 89 y 92). El nombre Sirlaai sólo se encuentra en la inscripción mencionada cuyo contenido no indica de ninguna forma que Ahabbu Sirlaai sea el israelita Acab, debido a que el nombre es usado por muchos príncipes sirios y la palabra Acab no nos permite pensar en el rey Acab al igual que el nombre Bah's'a no se refiere al rey Baasa. Además la forma Sirlai no es segura y quizás deba ser leído Suhala o Sauhala (con H. Haigh), refiriéndose entonces al nombre geográfico de un reino cerca de Damasco, cf. *G. Smith*, *the assyrian ep. Canon*, p. 189. A esto hay que añadir que la mención del rey Acab de Israel, en estrecha cooperación con Benhadad de Damasco en contra de Asiria, se encuentra en franca contradicción con el relato bíblico acerca de la relación de Acab con Ben-adad. Según 1 R. 20 Ben-adad, rey de Aram, atacó a Israel con treinta y dos reyes y asedió a Samaria pero fue derrotado. Regresó un año después para pelear contra Israel en Afec, cayendo prisionero de Acab. Fue dejado en libertad después de haber prometido devolver todas las ciudades conquistadas por su padre y después de haber establecido un pacto con Acab. Tan pronto como se vio libre no cumplió con su parte del pacto y se quedó con Ramot en Galaad, de manera que después de tres años Acab salió a pelear contra los sirios en Ramot, acompañado de Josafat, muriendo en la batalla (1 R. 22). Si en cambio *Schrader*, *op.cit*., interpreta las palabras de Acab a Ben-adad: «con este pacto te dejaré ir» (1 R. 20:34) con «cerró un pacto con él *claramente en contra del enemigo de muerte de Damasco, contra Asiria*», ha interpretado estas palabras desde el punto de vista de su hipótesis asiriológica que no pudo haber tenido si se considerara el texto y el contexto. Tampoco hay claridad acerca de la identidad de Jahua habal Huumri (Jehú, hijo de Omri) del cual Salmanasar afirma haber recibido tributo y que había extinguido la casa de Omri, cf. el comentario de 2 R. 10:33.

2. La diferencia cronológica de Azarías-Menahem se deduce a partir de que en algunas tablillas de mármol que son asignadas a Tiglatpileser y que contienen inscripciones aparece un Asurijahu mat Jehudai o mat Jahudi, *i.e.* de la tierra de Judá o de los judeos. Según una inscripción de anales se menciona que Tiglat-pileser había recibido tributo de Rasunno Garimirisu (Rezin de Damasco) y de Miin himmi Samiranaai (Menahem de Samaria); cf. *Schrader*, *op.cit.*, pp. 115 y 120. Según la cronología bíblica reinaron simultáneamente en 771-761, sino también Resin de Damasco, quien bajo Jotam y Acaz atacó junto al rey Peka de Israel (742), fueron contemporáneos del rey asirio Tiglat-pileser, quien según el canon asirio fue rey en el año 745. Esto ofrece entonces una diferencia de dieciséis años entre el último año de Amasías y Menahem (761) y la entronización de Tiglat-pileser en el año 745. Pero esto todavía no significa que Aśriau, Asriau o Asuria (אצריה, אשריה), como se escribe el nombre en los fragmentos de inscripciones corresponde al nombre de Azarías עזריהו (cf. *Oppert* en *Lepsius*, *Zeitschrift*, 1869, p. 68). Aun si éste fuese el caso, el autor asirio pudo haber confundido los nombres Ahaz con Azarías, tal como se confundió en un inscrito los nombres Ahaz y Jehoacaz (cf. *G. Smith*, *the Assyrian eponimian Canon*, p. 180) mientras que Oppert (*ibid*.) y Joach. Menant (*Annales des rois d'Assyrie*, Paris 1874, p. 145) opinan que Aśriau podía ser el antirey impuesto en contra de Acaz que en Isa. 7:6 sólo es llamado según el nombre de su padre *hijo de Tabeal*. Esto es poco probable. Miinhimmi Samirinaai puede ser un usurpador quien actuó durante la anarquía entre la muerte de Peka y la intronización de Oseas por un tiempo la regencia en Samaria. Pero quizás existe en las listas tributarias de Tiglat-pileser el tributo que había pagado Samaria en aquel tiempo de anarquía y que es adscrito a Menahem porque el reino de Israel fue sometido a tributo por el rey Pul de Asiria. El simple nombre no nos permite asumir una diferencia cronológica.

Pero aunque estas suposiciones no pueden convertirse en realidad y aunque la hipótesis de *Oppert* de una interrupción del canon eponímico, la suposición de *Schrader* de que existen diferencias notables no ha sido demostrada debido a que ésta sólo se basa en una interpretación dudosa de diversos nombres, en parte en la presu-

ments, and an account of the evidence, on the comparative chronology of the Assyrian and Jewish Kingdoms, from the deat of Salomon to Nebuchadnezzar, Londres 1875, donde se presenta una igualdad de la cronología veterotestamentaria del tiempo de los reyes israelitas con el canon eponímico, sin asumir la interrupción de la lista afirmada por *Oppert* y sin abreviar brutalmente la cronología desde 183-562, desde la muerte de Salomón hasta la muerte de Nabucodonosor que no difiere en el periodo entre la muerte de Salomón, que el autor localiza en el año 981, hasta la entronación de Joás entre seis y dos años y a partir de la destrucción de Samaria entre uno o dos años y que armoniza casi completamente hasta Nabucodonosor.

posición de una forma infalible de los inscritos cuneiformes y en la confianza absoluta de su contenido. *G. Smith*, *The Assyxrian eponimian Canon*, pp. 192-195 ha reunido una buena cantidad de errores (errors and ignorance on historical points) en los inscritos asirios.

De esta forma la abreviación de la historia de los reyes hecha por Niebuhr (*Kleine Schriften* I, 209), basándose en los números de *Berosus*, cambiando los cincuenta y cinco años de Manasés en treinta y cinco años, ha sido aceptada por muchos después de que *Movers* (*Phönizier* II,1, pp. 154ss.) trató de explicarlas en base al sincronismo de la historia asiria, babilónica y egipcia y *A. v. Gutschmid* (*Beiträge zur Geschichte des alten Orients*, Leipzig 1858) la confirmó, hablando de «un gran triunfo para Movers». Pero la apasionante prueba de esta hipótesis fue destruida por el simple hecho de la concordancia de la lista eponímica asiria con los datos bíblicos para el tiempo de la destrucción de Samaria en el año 722 hasta la toma de Jer por Nabucodonosor, cf. *Lepsius, Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1869, pp. 53s. Lo mismo sucede con otras sincronizaciones según las cuales se abrevia la cronología bíblica del tiempo de los reyes y se trató de transplantar la construcción del templo de Salomón por cuarenta o cincuenta años. Así sucedió con el sincronismo fenicio que *Movers, op.cit.*, pp. 141ss. y *Gutschmid, op.cit.*, pp. 13ss. elaboraron, de que según la indicación de *Josefo, Ant.* VIII, 3, 1 y *c. Ap.* I, 17 pasaron desde la fundación de Tiro hasta la construcción del templo en el año 12 de Hiram, 240 años y hasta la fundación de Cartago 143 años y 8 meses. Debido a que según *Justino* XVIII, 6, 9 Cartago fue construida setenta y dos años antes de Roma se podía calcular la construcción del templo y fijarlo en 969 o 968 a.C. Este «cálculo ingenioso» fue refutado por *G. Rösch* (en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XVIII, 455), citando a *Teófilo de Alejandría* de que según los anales tirios el templo fue construido 560 años después de la salida de Egipto. Si se substrajera este número 566 que estaba relacionado con el de la fecha del éxodo de Teófilo, 1621 a.C. se consigue la fecha de la construcción del templo 1055 para demostrar que con el sincronismo de Tiro también se podía justificar otra cronología que no es la de Movers-Gutschmid, conforme a una ley básica de la lógica ninguna es correcta. Además no se puede usar la fundación de Cartago como un fundamento eficaz, debido a que su era, además de su inestabilidad (825 pero también 846 a.C., según *Timeo* 814, según *Cicerón* y *Plinio* 752, según *Vellejus Paterculus* 818, según *Eutropius* 816 y *Sincelo* 786 y 894 a.C.) se mueve en números cíclicos como demostró *Carl Müller* en la introducción de *fragmenta chronologica* en su edición de Ktesias en la colección de *Didot*. *Josefo* ofrece sus 143 años y 8 meses, afirmando que se trata de una nota en los anales de Tiro pero, como mencionó correctamente *Hitzig*, *Geschichte des Volkes Israel*, p. 11, las ha calculado restando los doce años del reino de Hiram del monto añadido de ciento cincuenta y cinco años y ocho meses que era una confusión de los años de vida de Hiram con sus años de gobierno, cf. *G. Rösch., Theol. Stud. u. Kritik*, 1876, p. 130.

La cronología bíblica del tiempo de los reyes tampoco deja remover por el sincronismo egipcio o, como lo trató de hacer *M. Duncker* en la cuarta edición de *Geschichte des Alterthums* por el sincronismo asirio-moabita. En cuanto a la cronología egipcia *Unger*, *Chronologie des Manetho*, prólogo p. IV afirma: «A pesar de los avances que la cronología egipcia por los descubrimientos científicos modernos, sobre todo los de Böckh y Lepsius, hubo durante el tiempo de la mayoría de los reyes egipcios una disputa de opiniones. Desde Menes hasta Samético los datos reunidos por Böckh, Brugsch, Bunsen, Champollion-Figeak, v. Gumpach, Henne, Lepsius, Lesueur, Lieblein, Palmer, Poole, Reinisch, Wilkinson y otros presentan una divergencia que originalmente contaba miles de años y finalmente tan solo unos pocos siglos y que recién desaparece en el tiempo de los persas». Y la cronología asirio-moabita de Duncker parte por un lado de la entronización del israelita Jehú –según los anales asirios a lo sumo en 843 a.C.– por otro lado del reinado de Omri y Acab durante 40 años sobre Medaba en Moab según la piedra de Mesha y añade al año de la entronización de Jehú los 98 años (¿?) del cálculo real israelita hasta el final de Salomón. Debido a los 12 años adicionales conjeturados (como también lo afirma Nöldeke en Schenkel, Bibellexikon IV, 188) que en la Biblia son presentados demasiado cortos, obtenemos para el final de Salomón el año 953 y para la construcción del templo en año 990 a.C. Rösch (Theol. Stud. u. Krit. 1876, p. 141) declaró lo siguiente: Además de las dudas si el «Jehua, hijo de Humri», que no es caracterizado con mayor detalle, verdaderamente puede ser idéntico con el carnicero de la casa de Omri y de la seguridad no demostrada de los «cuarenta» años y su contexto con el previamente nombrado Omri de la piedra de Mesha debería parecernos inconsecuente desacreditar los números bíblicos y por otro lado tratar de usarlos como base de un cálculo histórico.

Desde la división del reino hasta la entronización de Acab en el 38º año del rey Asa de Judá (capítulos 12-16:28)

Esta época abarca sólo 57 años que son cubiertos en el reino de Judá por tres reyes y en el reino de Israel por seis reyes de cuatro familias reales diferentes, debido a que el pecado de Jeroboam provocó constantes rebeliones en contra del orden y el mandato divino, de manera que una dinastía seguía a la otra, exterminando a la anterior. Empezando con la caída de las diez tribus de Roboam se narra primero la fundación del reino de Israel (cap. 12) con los comentarios de los profetas acerca de la implantación del sacrificio a los becerros (cap. 13) y acerca del rechazo divino de Jeroboam y su casa (14:1-20), relatando lo más importante acerca del reino de Roboam, Abías y Asa (14:21-15:24). Finalmente se narra la historia del reino de Israel desde la entronización de Nadab hasta la muerte de Omri (15:25-16:28).

Capítulo 12. Separación de las diez tribus de la casa de David y fundación del reino de Israel

El celo que siempre había estado entre Efraín y Judá, las dos tribus más poderosas del pueblo del pacto y que se había manifestado en diferentes ocasiones como enemistad acérrima (Jue. 8:1ss.; 12:1ss.; 2 Sam. 2:9; 19:42ss.), produjo después de la muerte de Salomón la división del reino. Bajo la dirección de Efraín las diez tribus se negaron a aceptar al hijo y heredero de Salomón, Roboam, como rey y proclamaron rey al efrainita Jeroboam. A pesar de que la separación de las diez tribus de la casa real de David fue un castigo sobre el pueblo del pacto por la idolatría de Salomón y éste no sólo le había sido proclamado a Salomón sino que el reino sobre las diez tribus había sido proclamado a Jeroboam por medio del profeta Ahías y a pesar de que la separación misma se debió a una insensatez de Roboam esta separación en sí fue una rebelión en contra del Señor y Su ungido, una conspiración de estas tribus contra Judá y su rey Roboam. Porque aparte de que las tribus no tenían el derecho de elegir un nuevo rey a discreción sino que tenían que aceptar al que heredaba el trono de David, el hecho de que las tribus insatisfechas con el reino de Salomón no fueran a Jerusalén para atacar a Roboam sino que eligieron Siquem como lugar de congregación y trajeron a Roboam desde Egipto muestra claramente su intención de separarse del reino de David. La dura respuesta de Roboam a su petición de aligeración del servicio impuesto por Salomón les dio la posibilidad deseada de ejecutar la separación decidida. Jeroboam era la persona ideal para la realización de esta decisión.

Además ya hemos demostrado en 11:40 que la promesa divina del reino que había recibido de Jeroboam no justificaba que tomara a la fuerza el poder sobre las tribus insatisfechas con la casa de David. La usurpación del rei-

no fue el primer pecado de Jeroboam (vers. 1-24) a lo cual incluyó inmediatamente después de su entronización un segundo pecado aún mayor, la iniciación de un culto prohibido por la ley con el que transformó la división política en una división religiosa y así en una separación de Yahvé, el Dios-Rey de su pueblo (vers. 25-33).

Versículos 1-24. La separación de las diez tribus

Cf. 2 Crón. 10:1-11:4. «*Entonces Roboam fue a Siquem, porque todo Israel había ido a Siquem para hacerlo rey*». Según el texto (cf. vers. 20 y 21) «todo Israel» son las diez tribus, exceptuando a Judá y Benjamín. El derecho de las tribus de coronar a un príncipe elegido por rey, *i.e.* ungirlo y servirle (cf. 1 Crón. 12:38 donde הִמְלִיךְ [proclamar rey] alterna con מָשַׁח לְמֶלֶךְ [hacer rey] 2 Sam. 2:4; 5:3) era antiguo en Israel y las tribus no sólo lo habían aplicado con Saúl o David (1 Sam. 11:15; 2 Sam. 2:4; 5:3) sino también con Salomón (1 Crón. 29:22). Las diez tribus de Israel también aplicaron este derecho en la subida al trono de Roboam. En vez de ir a Jerusalén, la residencia del rey y capital del reino como era de esperarse, y prestar juramento de fidelidad al legítimo sucesor del trono de Salomón habían venido a Siquem, el actual Nablus (*vid.* el comentario de Gen. 12:6 y 33:18), el lugar de las antiguas reuniones populares en la tribu de Efraín (Jos. 24:1) donde en el tiempo de los jueces se había proclamado rey de Israel Abimelec, hijo de Gedeón (Jue. 9:13ss.). Respecto a la elección de Siquem como lugar de juramento de fidelidad *Kimchi* comentó correctamente *Quaesiverunt occasionem transferendi regni in Jerobeamum, ideoque noluerunt venire Hierosolyma, sed venerunt Sichemum, quae est Ephraimi, et Jerobeam fuit Ephraimita* [buscaron una ocasión para transferir el reino a Jeroboam, y por eso no quisieron ir a Jerusalén sino que fueron a Siquem que se encuentra en el territorio de Efraín y Jeroboam era efrainita]. En caso de que aún existiese una duda acerca de ello, ésta fue eliminada por el hecho de que trajeron de Egipto a Jeroboam, el hijo de Nebat, adonde éste había huido ante Salomón (11:40) y que Jeroboam dirigió la reunión y sin lugar a duda rechazó la demanda que le pidieron en el ver. 4 a Roboám[80]. La construcción gramatical de los vers. 2 y 3 es compleja, debido a que a la prótaxis וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ וגו [Y sucedió (que Jeroboam) oyó] sigue la apódosis וַיָּבֹאוּ [Y fue a] en el ver. 3. Entre ellos se encuentran diversas oraciones circunstanciales: «Y cuando lo oyó Jeroboam, hijo de Nabat, viviendo en Egipto (porque todavía estaba en Egipto, adonde había huido de la presencia del rey Salomón), enviaron a llamarle. Entonces vino Jeroboam con toda la asamblea de Israel, y hablaron a Roboam». En cambio en 2 Crón. 10:2 la construcción gramatical es simplificada y aclarada por el cambio de וַיֵּשֶׁב יָרָבְעָם בְּמִצְרַיִם [y Jeroboam vivió en Egipto] en מִמִּצְרַיִם וַיָּשָׁב יָרָבְעָם [y Jeroboam regresó de Egipto][81].

Ver. 4. Los reunidos demandaron la aligeración de la servidumbre a la que los había sometido Salomón. Bajo esa condición querían servir a Roboam y someterse a su reinado. הָקֵל מֵעֲבֹדַת אָבִיךָ «aligera la dura servidumbre de tu padre», *i.e.* aligera lo que tu padre nos ha impuesto. En efecto, Salomón había solicitado del pueblo mayores servicios que éstos no estaban acostumbrados a dar, no sólo para sustentar con ellos la vida en el palacio sino sobre todo para financiar sus muchas y grandes edificaciones. A cambio de ello el pueblo había recibido la bendición de la paz duradera durante la cual aumentó la riqueza por el comercio y el tributo de los pueblos sometidos, de manera que no podía haber mayor motivo de reclamación. Bajo Salomón Judá e Israel fueron numerosos como la arena del mar, comieron, bebieron y se alegraron y cada uno vivía en la seguridad en su viñedo y bajo su higuera (4:20; 5:5). Sólo si se sobrevivían las ventajas y las bendiciones que se tiene por este reino y se observa sólo lo que el rey demandaba se podía afirmar que sometía a su pueblo a cargas demasiado pesadas.

Vers. 5-24. A fin de pensar acerca de la solicitud de las tribus, Roboam les pidió regresar después de tres días y el rey Roboam pidió consejo a los ancianos que habían servido a su padre Salomón cuando aún vivía. Éstos dijeron (el sing. וַיְדַבֵּר consta porque uno de los ancianos fue el que habló) ver. 7: «*Si hoy te haces servidor de este pueblo, y les sirves y les concedes su petición y les dices buenas palabras, entonces ellos serán tus siervos para siempre*».

Vers. 8ss. Pero él abandonó el consejo que le habían dado los ancianos, y pidió consejo a los jóvenes que habían crecido con él y le servían. Éstos le aconsejaron intimidar al pueblo con duro castigo: «*Mi dedo meñique es más grueso que los lomos de mi padre*». קָטֹן de קָטֹן pequeñez, *i.e.* el dedo meñique (en cuanto a la forma, *vid. Ew.*, §255b), una imagen figurada que significaba: Tengo mayor poder que mi padre. Por cuanto mi padre os cargó con un pesado yugo, yo añadiré a vuestro yugo; mi padre os castigó con látigos, pero yo os castigaré con escorpiones. עַקְרַבִּים escorpiones son látigos con pequeños anzuelos como el aguijón del escorpión[82]. Este consejo no sólo era in-

80. *Procul dubio iste praetextus populo a Jarobeamo fuit subministratus: qui cum prius fuisset praefectus operum super Ephraim, ex iis quae prae aliis noverat, potuit astutissime calumniari* [Este pretexto sin duda fue hecho al pueblo por Jerob, quien, debido a que había sido puesto como superintendente de los trabajos pudo ofrecer las calumnias más astutas de las cosas que mejor conocía] (Seb. Schmidt).

81. Pero tanto el cambio en la crónica como el hecho de que la Vulgata contenga el mismo texto no nos permite cambiar el texto porque el cambio de la crónica y de la Vulgata son aligeraciones de nuestro texto más complicado. Menos motivo hay aun de incluir el suplemento que la LXX contiene en parte después de 11:43, en parte en el cap. 12 entre los vers. 24 y 25 y de manera apreciada después de 13:34 y que *Thenius* estableció según sus propias reglas a fin de describir el orden de los sucesos de la rebelión de Jeroboam de la siguiente manera: «Después de haber puesto a Jeroboam como supervisor de la leva efrainita a fin de controlar a los siquemitas que facilmente tendían a la revolución, Salomón mandó construir en el monte Garizim una fortaleza grande (צְרִירָה) que existía antes bajo el nombre de Milo y que llevó a que esa región del Garizim fuera llamado la tierra Zerira y lo puso como representante suyo, revestido de gran poder. En esta posición Jeroboam se rebeló contra Salomón pero tuvo que huir. De regreso de Egipto se reunió con sus compañeros y sitió primero aquella fortaleza para convertirse en el Señor de la región. La fortaleza era el castillo de la ciudad en la que Jeroboam había nacido y a la que había vuelto, desde donde fue traído para negociar con Roboam, cuyas ruinas según *Robinson, Pal.* II, p. 319, todavía existen y que son llamadas por todos Serira (conforme a la fortaleza) y no Sereda (11:26). «Así lo reconstruye *Thenius*. Pero si se lee los dos suplementos de la LXX se puede observar con facilidad que las ᾠκοδόμησε τῷ Σαλωμὼν τὴν Σαριρὰ τὴν ἐν ὄρει Ἐφραΐμ [Y construyó una casa a Salomón en Sarira, en el monte de Efraín] no ofrecen una detallada información histórica acerca de la construcción de Milo, debido a que el pasaje que inmediatamente con οὗτος ᾠκοδόμησε τὴν ἄκραν ἐν ταῖς ἄρσεσιν οἴκου Ἐφραΐμ [éste construyó el castillo en las alturas de la casa de Efraín] sino que no son nada más que un suplemento legendario de un alejandrino que no tiene más valor que la indicación de que la madre de Jeroboam se llamaba Sarira y que había sido una γυνὴ πορνή [una mujer mala]. El nombre de la ciudad Σαρίρα es sólo la versión griega del צְרֵרָה, que la LXX leyó erradamente en 11:26 por צְרֵדָה. En los respectivos suplementos de la versión alejandrina Sarira es la residencia del rey Jeroboam y es confundida con Thirsa, debido a que lo que sucedió en 14:17 (texto hebreo) es traspuesto a Sarira y se relata que la mujer de Jeroboam ἐκ Σαριρά fue donde el profeta Ahías para preguntar por su hijo enfermo. Al regresar a la ciudad recibió la noticia de la muerte del niño. Estos comentarios bastarán para demostrar que los suplementos alejandrinos carecen de valor histórico.

82. Los rabinos explican *virgae spinis instructae*. Similar lo hace *Isidoro, Hispal. Origg*. v.c. 27: *virga si est nodosa vel aculeata, scorpio vocatur* [el látigo es nudoso y puntiagudo]. En cambio Targum y Syr

sensato, considerando las circunstancias de negociación (Seb. Schmidt) sino también carecía de sabiduría y sólo podía arreciar la separación de los que estaban insatisfechos. Era el idioma de un tirano y no el de un rey puesto sobre el pueblo por Dios. A esto alude en vers. 13s.: «*El rey respondió con dureza al pueblo, pues había menospreciado el consejo que los ancianos le habían dado*», los ancianos que eran ricos en experiencias y habló según el consejo de los jóvenes que lo adulaban se puede asegurar si el consejo de los ancianos hubiera tenido éxito. Probablemente por el momento pero no a largo plazo. El rey no podía convertirse en עֶבֶד del pueblo, no podía servir al pueblo sin soltar el poder que le había sido dado por Dios pero si se hubiera dado para este tipo de cambios habría quitado el motivo de una rebelión y no habría sido culpable de ella.

Ver. 15. «*Pero el rey no escuchó al pueblo porque lo que había sucedido era del Señor* (סִבָּה מֵעִם יהוה) *para que Él confirmara su palabra*» (11:31s.), *i.e.* un destino divino, que Roboam apoyó aun su insensatez y que conllevó al cumplimiento del castigo pronunciado sobre Salomón.

Ver. 16. La dura respuesta parece haber dado el impulso necesario a los insatisfechos para decir: «*¿Qué parte tenemos nosotros con David? No tenemos herencia con el hijo de Isaí. ¡A tus tiendas, Israel! ¡Mira ahora por tu casa, David! Y todo Israel se fue a sus tiendas*». David es mencionado como patriarca en vez de su familia. En estas palabras con las que Seba había proclamado la revolución bajo David (2 Sam. 20:1) se nota el rechazo profundo de estas tribus hacia el reino de David. Se puede observar claramente que la separación tenía motivos más profundos que la aparente larga del reino de Salomón, que tenía su verdadero motivo en el antiguo celo de las tribus sometidas parcialmente por David y Salomón. Este celo se basaba en la aversión de estas tribus en contra del Señor, su ley y sus mandamientos[83].

Ver. 17. «*Pero en cuanto a los hijos de Israel que habitaban en las ciudades de Judá, Roboam reinó sobre ellos*». Estos «hijos de Israel» son miembros de las diez tribus que a lo largo de los tiempos se sedentarizaron en Judá (cf. ver. 23). Bajo ellos se encontraban sobre todo los simeonitas que debían permanecer junto a Judá en base a su situación geográfica (*vid.* el comentario de 11:32) y por lo tanto podían ser considerados como israelitas que vivían en las ciudades de Judá, debido a que su región al principio había sido dada a la tribu de Judá, de la cual recibieron una parte (Jos. 19:1). El ver. 17 puede tener el significado que le otorga *Ewald*: «La tribu de Judá declaró a su compañero Roboam por rey» (*Ewald*, *Gesch.* III, p. 429).

Ver. 18. A fin de tranquilizar a las tribus enojadas y para negociar con ellas Roboam envió a Adoram (*vid.* el comentario de 4:6) que estaba encargado de los trabajos forzados. Roboam le encargó la negociación porque las tribus se habían quejado de demasiado trabajo y al parecer el rey quería cumplir con las peticiones del pueblo. Pero precisamente el hecho de que el rey hubiera enviado a este hombre aumentó la amargura de manera que lo apedrearon y Roboam mismo tuvo que apresurarse (הִתְאַמֵּץ) para escapar del mismo destino huyendo en su carro.

Ver. 19. Así Israel ha estado en rebeldía contra la casa de David hasta hoy.

Ver. 20. La separación fue finalizada con la invitación de Jeroboam a la asamblea y lo puso como rey sobre sí, de manera que la tribu de Judá sólo se consideró a sí misma como casa de David (*vid.* el comentario de 11:32). El ver. 20 empieza con las mismas palabras, indicando que con él se cierra el relato iniciado en el ver. 2.

Vers. 21-24. Pero Roboam, después de regresar a Israel quiso tratar de hacer volver a los separados con el poder de las armas y reunió para ello un ejército de 180.000 hombres de toda Judea, de la tribu de Benjamín y del resto del pueblo, *i.e.* de los israelitas que vivieron en las ciudades de Judá, un número que según 2 Sam. 24:9 no parecía ser demasiado grande. Pero el profeta Semaías, que no vuelve a ser mencionado, recibió de Dios la orden de prohibir al rey pelear contra sus hermanos los israelitas, «porque de Yahvé es todo esto». הַדָּבָר הַזֶּה *privatio regni super decem tribus, non autem rebellio earum* [la privación de reinar sobre las diez tribus pero no sobre su rebelión] (Seb. Schmidt). En cuanto al hecho, cf. el comentario de ver. 15. El rey y su pueblo escucharon esta palabra y se volvieron para irse (יָשׁוּבוּ לָלֶכֶת), *i.e.* abandonaron la campaña planeada y regresaron a la casa. Este suceso es descrito con más claridad en 2 Crón. 11:4 (יָשׁוּבוּ מִלֶּכֶת) «se levantaron para regresar».

Versículos 25-33. La fundación del reino de Israel

Ver. 25. Cuando Jeroboam llegó a ser rey su primer interés fue afirmar su reino fortaleciendo Siquem y Penuel. Construir (בָּנָה) se refiere aquí a la fortificación, debido a que ambas ciudades ya habían sido construidas y no se sabe nada de una destrucción de estas bajo Samuel o David, aunque la torre de Siquem había sido incendiada por Abimelec (Jud. 9:49) y la torre de Penuel había sido destruida por Penuel (Jue. 8:17). שְׁכֶם, Siquem, conocida desde los días de Abraham (Gen. 12:6) estaba situada en la cordillera de Efraín entre los montes de Garizim y Ebal y existe aun bajo el nombre de Nabulus o Nablûs, corrompido de Flavia Neapolis. Jeroboam vivía en ella, *i.e.* la había escogido por residencia. Después vivió en Thirsa (*vid.* 14:17). Penuel estaba según Gen. 32:31 al otro lado del Jordán, al lado norte del Jaboc (no en el lado sur de este rio, *Thenius*) y según Gen. 32:22ss. y Jue. 8:8ss. se encontraba junto al camino de las caravanas que iba de Galaad hacia Damasco y que seguía por Palmira al Éufrates a Mesopotamia. Jeroboam lo fortificó a causa de la ubicación a fin de proteger su dominio sobre Galaad ante ataques enemigos del NO y del O.

Vers. 26ss. Pero para asegurar su reino de los peligros que podían venir desde el interior, Jeroboam decidió fundar nuevos lugares santos para sus súbditos como reemplazo del sacrificio en el templo y para quitar todo motivo de viajar a festividades a Jerusalén, debido a que temía que el pueblo regresara a la casa de David y su vida corriera peligro: «*si este pueblo continúa subiendo a ofrecer sacrificios en la casa de Yahvé en Jerusalén, porque el corazón de este pueblo se volverá a su señor, es decir a Roboam, rey de Judá, y me matarán y volverán a Roboam, rey de Judá*».

Ver. 28. Y buscó consejo (וַיִּוָּעַץ) de sus consejeros y líderes que lo habían apoyado para alcanzar el trono y no «se aconsejó a sí mismo» (*Bähr*, *Thenius*) porque el Nifal sólo tiene el significado reflexivo de hacerse aconsejar o el recíproco, aconsejarse con alguien, e hizo dos becerros. וְהָב עֶגְלֵי son toros jóvenes que no son hechos de oro puro o de bronce y cubiertos de oro, como se dedujo de מַסֵּכָה [imágenes fundidas] 2 R. 17:16 sino, probablemente similar al becerro de oro que Aarón había hecho fundir para el pueblo en el Sinaí, de un centro de madera que era cubierto de oro y que por eso se llama עֶגְלֵי מַסֵּכָה, *vid.* el comentario de Ex. 32:4. Que Jeroboam no sólo tenía como modelo el culto egipcio de Apis sino sobre todo el culto instaurado por Aarón al pueblo en el Sinaí lo muestran las palabras to-

---

מְרֻגָּנִין, *i.e.* el griego μάραγνα, látigo, *vid.* las diversas explicaciones de *Bochart, Hieroz.* III, pp. 554ss., ed. Ros.

83. La opinión formada por *J.D. Michaelis* y desarrollada por *De Wette* de que la separación de las diez tribus de la casa de David hubiera sido justificada y por lo tanto moralmente correcta ha sido refutada por *Bähr* que señaló la noción de la historia de la salvación en este pasaje.

madas de Ex. 32:4: «*he aquí vuestros dioses, oh Israel, los cuales te hicieron subir de la tierra de Egipto*», con el cual el pueblo recibió su nueva forma cúltica. רַב־לָכֶם מֵעֲלוֹת «es mucho para vosotros subir a Jerusalén» (cf. *Ew.*, §217ba) y no «dejad de caminar» porque מִן no puede tener significado partitivo como en Ex. 9:28 y Ez. 44:6. Con las palabras: «he aquí tu Dios, etc.». Jeroboam quiso decir a su pueblo: *non est nova religio; hoc cultu jam olim patres nosstri in deserto usi sunt auctore ipso Aharone* [Ésta no es una nueva religión. Este culto ya fue usado por nuestros padres en el desierto bajo la autoría de Aarón] (Seb. Schmidt). No sólo la mención de aquel suceso en el Sinaí muestra claramente que este culto no era un típico culto idólatra, *i.e.* no era una adoración de ídolos egipcios, de los que se distingue claramente en los libros de Oseas y Amós, sino que se adoraba a Yahvé en la imagen de los becerros. La elección de los lugares en los que los becerros eran adorados muestra que Jeroboam trató de aplicar antiguas tradiciones santas. Para esto no escogió su residencia sino Betel y Dan. Betel estaba localizado en la frontera sur del reino y pertenecía a la tribu de Benjamín (Jos. 18:13 y 22), el actual Beitin y había sido consagrado por la revelación de Yahvé que había recibido el patriarca Jacob (Gen. 28:11, 19) como lugar de revelación divina, a la que Jacob dio el nombre de Betel, la casa de Dios, donde construyó un altar al Señor (Gen. 35:7). ¿No podía revelarse Yahvé en este lugar a los descendientes de Jacob así como a su patriarca? debió haber pensado Jeroboam y tratado de convencer a los demás. Dan, situado en el norte del reino en la fuente del Jordán fue llamado anteriormente Lais (Jue. 18:26ss.) había sido consagrado como lugar de culto por causa de la idolatría fundada por los danitas, donde aun sirvió un nieto de Moisés. Este lugar pudo haber sido elegido en consideración a los habitantes del norte del reino para que éstos no tuvieran que viajar tanto para celebrar el culto.

Ver. 30. Pero este fue el motivo del pecado de Jeroboam porque infringe la constitución de la religión veterotestamentaria que no sólo prohibió toda adoración de Yahvé con imágenes y símbolos divinos (Ex. 20:4) sino que había quitado al pueblo la elección del lugar del culto a libre elección (Deut. 12:5ss.) porque el pueblo iba aun hasta Dan a adorar delante de uno de ellos. Esta oración tiene sentido si se interpreta el הָאֶחָד después del anterior אֶת־הָאֶחָד וְאֶת־הָאֶחָד con el sentido «uno de los dos» o «el uno o el otro». En el «hasta Dan» significa que el pueblo hizo esto en todo el reino. El pecado que Jeroboam había cargado sobre sí consistió en que no dejó ir al pueblo a la casa del Señor a Jerusalén sino que lo obligó a adorar a Yahvé delante de uno de los dos becerros puestos delante del santuario y de que, como sucede en el ver. 31, había hecho una casa en los lugares altos (*vid.* el comentario de 3:2) en vez de la casa de Dios, que el Señor había consagrado para sí como lugar de adoración para cumplir con su presencia gloriosa. El singular בֵּית בָּמוֹת se explica a partir del contrapunto del בֵּית יהוה (casa de Yahvé). No fue necesario mencionar explícitamente que en Betel y Dan existía un santuario porque era obvio que los becerros de oro no podían estar sin cubierta, sino que tenían que estar en un templo junto al que se encontraba un altar de sacrificio. Estos templos eran llamados Bamot, casas en los lugares altos porque les faltaba la gloria divina, la Shequinah, que no podía ser reemplazada por ningún símbolo inventado por los hombres. Además Jeroboam hizo sacerdotes de entre el pueblo que no eran de los hijos de Leví que habían sido escogidos por Dios. Cf. para este significado el מִקְצוֹת הָעָם Gen. 19:4 y sobre todo Ez. 33:2 y *Lud. de Dieu* ad hoc loco. Esta renovación de Jeroboam cae muy en cuenta si se considera como el efrainita Miqueas se alegró (Jue. 17:10) de recibir a un levita como sacerdote para su culto. Esto sólo puede explicar que los levitas no sólo no participaron del culto de los becerros de oro sino que también se opusieron a éste y por eso, como lo presenta 2 Crón. 11:13s. abandonaron sus ciudades y sus bienes teniendo que emigrar al reino de Judá.

Ver. 32. Jeroboam también trasladó la fiesta de los tabernáculos Lev. 23:34ss. del séptimo al octavo mes. El motivo para este cambio arbitrario de la ley que repetidas veces es datado en el séptimo mes (Lev. 23:34, 39, 41) pudo haberse debido a que en la región norte del reino el trigo y las frutas maduran un mes después que en Judá[84]. Debido a que esta fiesta era la compilación del producto del campo (Ex. 23:16; Lev. 23:39; Deut. 16:13) una fiesta de acción de gracias por los productos del suelo. Pero el motivo principal estuvo en la intención de dividir religiosamente el país a pesar de que Jeroboam mantuvo el día del mes, el 15, a causa de los débiles que no aceptaban las reformas. En la nota 2 Crón. 11:16 podemos observar claramente que muchos no estaban conformes (no sólo los levitas) con este desarrollo por cuanto de todas las tribus israelitas los fieles al Señor migraron a Jerusalén para ofrecer sacrificios al Dios de sus padres. «*Y ofreció sacrificio en el altar*». Esta oración está en estrecha relación con lo anterior: inauguró la fiesta y ofreció sacrificio. En el ver. 32b (a partir de כֵּן עָשָׂה [así hizo]) y en el ver. 33 se cierra con lo relatado hasta ese punto de las reformas religiosas, repitiendo los elementos principales. «*Y Jeroboam instituyó una fiesta en el mes octavo, en el día quince del mes, como la fiesta que hay en Judá, y subió al altar. Así hizo en Betel, ofreciendo sacrificio a los becerros que había hecho. Y puso en Betel a los sacerdotes de los lugares altos que él había construido. Entonces subió al altar que había hecho en Betel el día quince del mes octavo, es decir en el mes que él había planeado en su propio corazón; e instituyó una fiesta para los hijos de Israel, y subió al altar para quemar incienso*». מִלִּבּוֹ significa de sí mismo, de su propio corazón. El Kerí מִלִּבּוֹ es una explicación objetiva pero una corrección innecesaria hecha en base a Neh. 6:8. La última oración וַיַּעַל — לְהַקְטִיר introduce el relato siguiente y sería mejor que fuera parte de 13:1 y traducir: «y cuando subió al altar para quemar incienso, he aquí vino un hombre de Dios». *Thenius* traduce incorrectamente וַיַּעַל con «estaba parado junto al altar». Esta idea debía ser interpretada conforme a 13:1 con וַיַּעֲמֹד עַל־הַמִּזְבֵּחַ. הַקְטִיר no debe ser interpretada como ahumar u holocausto sino que se refiere a prender fuego a la carne del sacrificio en el altar, Lev. 1:9, 13, 17.

Capítulo 13. El testimonio de Dios en contra del sacrificio de los becerros de Jeroboam

Un profeta de Judá proclama a Jeroboam la destrucción del culto idólatra y confirma sus palabras con señales milagrosas en el altar de Betel y en el rey insensato (vers. 1-10) pero se deja engañar por un viejo profeta de Betel de entrar a su casa, en contra de la orden expresa del Señor, y, una vez en la mesa, tuvo que escuchar de boca de éste el mensaje divino de que a causa de su incumplimiento de la prohibición de Dios no vería la tum-

84. *Bähr* no debió haber aceptado la afirmación de *Thenius:* «nadie ha explicado el inicio posterior de la vendimia y nadie va a poder presentarlo», debido a que el suceso negado por *Thenius* ha sido confirmado por viajeros como consta en *Keil*, *Biblische Archäologie*, pp. 118 y 119. *Robinson, Pal.* II, pp. 504, 597) recalcó que la siega del trigo en Jericó ya había terminado el 14 de mayo mientras que las uvas ya están maduras en julio (II, p. 309 y III, p. 173) mientras que la vendimia en el resto del país es llevada a cabo en septiembre. Finalmente menciona acerca de los melones (III, p. 515) que estos frutos maduran en Damasco un mes después que en Akka a pesar de que Damasco sólo está a 3/4 de grado al norte de Akka.

ba de sus padres. Esta amenaza se cumplió en el camino a casa y el cumplimiento milagroso impactó de tal forma al viejo profeta que confirmó la veracidad del testimonio dado por éste acerca del culto en los lugares altos (vers. 11-32). Estos acontecimientos milagrosos no sólo nos enseñan cómo Jeroboam trajo consigo el hundimiento de la dinastía por su insensatez (vers. 33s.) sino que también muestran cómo la falsa profecía se levantó desde un principio en contra de la verdadera profecía y cómo consiguió una victoria que sólo reveló su inefectividad y anunció su destrucción final.

Versículos 1-10. La profecía en contra del culto de idolatría en Betel

Mientras Jeroboam todavía estaba ocupado con el altar en Belén vino un profeta (אִישׁ אֱלֹהִים) de Judá en la palabra de Yahvé a Betel y predijo la destrucción del altar. בִּדְבַר יהוה no significa como a menudo «por palabra de Yahvé» sino, como lo expresa vers. 9 y 17: en la palabra de Yahvé, de manera que la palabra de Yahvé es vista como poder que viene sobre el profeta y lo mueve a proclamar la revelación divina que había venido sobre él. Así sucede en 20:35. לְהַקְטִיר debe ser interpretado como en 12:33: «*He aquí, a la casa de David le nacerá un hijo, que se llamará Josías; y él sacrificará sobre ti a los sacerdotes de los lugares altos que queman incienso sobre ti, y sobre ti serán quemados huesos humanos*». Esta profecía se cumplió literalmente en 2 R. 23:15-20. En esto los antiguos teólogos encontraron una prueba de la dirección divina del profeta. En cambio la moderna teología que por su posición naturalista niega la inspiración sobrenatural del profetismo, afirma que esta profecía fue definida como tal después de cumplirse y hace valer con aparente razón que la predicación de sucesos históricos carece de analogía y que la mención de diversas personas y números difiere del ente de la profecía, haciendo de la profecía un presagio. Pero el presagio y la profecía no se distinguen en que uno sólo describe ideas generales acerca del futuro y el otro anuncia sucesos especiales, sino que el presagio es la predicción de todo tipo de sucesos coincidentes y la profecía es el anuncio del desarrollo del Reino de Dios no sólo en general, sino también en los diversos momentos específicos, de acuerdo a las situaciones y necesidades del tiempo concreto de una manera que los diversos momentos de la profecía son apoyados por la idea general de la revelación de salvación y con esto son separados del sector de la coincidencia. Predicciones concretas de diversos sucesos con mención de nombre y tiempo son menos comunes que las profecías acerca del desarrollo del Reino de Dios en sus rasgos generales, pero no faltan completamente y nos encontramos con ellas cuando realmente es necesario decir la verdad de las amenazas y promesas a una generación perdida. Una analogía de nuestra predicción es la mención de Coresh (Isa. 44:28; 45:1). En ambos casos los nombres y los ministerios de las personas están estrechamente unidos, la profecía contiene una descripción concreta de lo que Dios haría a través de estas personas. Conforme a esto el nombre יֹאשִׁיָּהוּ primero aparece en su significa apelativo: A quien Yahvé apoya, apoyado de אָשָׁה y expresa a la siguiente nación: A la casa de David nacería un hijo a quien Yahvé apoyaría y fundaría, para que cumpla con el juicio de los sacerdotes de los lugares altos. Esta profecía se cumplió después por dirección del Señor de tal manera que el rey que había realizado este juicio tenía el nombre de Josías. Así también כּוֹרֶשׁ es el apelativo original con el significado «sol». El juicio que el profeta proclama sobre el altar se basa en el *jus talionis*. En este altar en el que los sacerdotes sacrifican el עֲלִים, serán sacrificados ellos mismos y el altar será contaminado por siempre con la incineración de huesos de hombres. אָדָם עַצְמוֹת huesos de hombre no significa sus huesos (de los sacerdotes) sino es la descripción de cadáveres humanos que contaminan el lugar donde están, 2 R. 23:16.

Ver. 3. El profeta incluyó un milagro (מוֹפֵת, τέρας, *vid*. el comentario de Ex. 4:21) para confirmar sus palabras: «*He aquí, el altar se romperá y las cenizas que están sobre él se derramarán*». דֶּשֶׁן es la ceniza de la grosura de los animales sacrificados. El derramamiento de la ceniza del sacrificio por la destrucción del altar fue una señal de castigo que a la vez señalaba la destrucción del altar, una profanación del sacrificio realizado sobre él.

Ver. 4. Sorprendido por esta profecía el rey extendió su mano en contra del profeta con las palabras: «*¡Prendédlo!*» y su mano se secó, de manera que no podía volverla hacia sí. יָבֵשׁ se secó a causa de una milagrosa pérdida de fuerza vital. De esa manera Jeroboam sufrió en su propio cuerpo la seriedad del juicio divino que sucedería.

Vers. 5s. Poco después se cumplió el castigo del altar anunciado en la palabra de Yahvé en el poder del Señor y el rey insensato tuvo que pedir al varón de Dios: «*Te ruego que suavices el rostro de Yahvé tu Dios y ores por mí, para que mi mano sea restaurada*», *i.e.* que la pueda volver a mover. El profeta cumplió con este pedido. אֶת־פְּנֵי יהוה חִלָּה acariciar la cara de Dios, suavizar su rostro mediante intercesión.

Ver. 7. Cuando Jeroboam se dio cuenta que no podía hacer nada en contra del profeta trató de ganarlo para sí con palabras dulces, a fin de que éste al menos suaviza la amenaza ante el pueblo. Con este fin y no para honrarlo o para agradecer la recomposición de su mano lo invitó a su casa para que se refrescara con una comida (סְעָד como en Gen. 18:5; Jue. 9:5 y por la forma סֶעֳדָה cf. *Ew.*, §41c) y para que recibiera un regalo.

Ver. 8ss. Pero aun este intento falló y con eso le fue anunciado el rechazo del culto de parte de Dios de una manera más fuerte: «*Pero el hombre de Dios dijo al rey: Aunque me dieras la mitad de tu casa no iría contigo, y no comería pan ni bebería agua en este lugar. Porque así se me ordenó por palabra de Yahvé, que me dijo: "No comerás pan, ni beberás agua, ni volverás por el camino que fuiste"*». A צִוָּה [ordenó] se puede suplir con facilidad el sujeto יהוה del contexto, cf. *Ew.*, §294b. Dios había prohibido al profeta comer y beber *ad detestationem idololatriae, ut ipso facto ostenderet, Bethelitas adeo esse detestabiles et a Deo quasi excommunicatos, ut nullam fidelium cum iis cibi vel potus communionem habere vellet* [para manifestar su rechazo de la idolatría y para mostrar con ese hecho que los habitantes de Betel eran tan detestables como si fueran excomulgados por Dios, de manera que no quiso comer o beber con ninguno de los creyentes] (C. a Lap). No regresaría por el camino por el que había venido para que nadie lo buscara y lo convenciera u obligara a hacer algo que no coincidía con su encargo o *no forte a Jerobeamo retractus in ejus gratiam aliquid faceret quod propheta indignum esset, aut ex quo colligi posset, gratiam quandam numinis idolatras sperare posse* [para que no pudiera ser buscado por Jeroboam. Haría todo para alegrarlo, lo cual era indigno para un profeta o de la que los idólatras podían creer que alcanzarían algún tipo de favor de la deidad] (*Budde*).

Versículos 11-32. La tentación del hombre de Dios por un anciano profeta y su castigo

El hombre de Dios había resistido a las tentaciones de Jeroboam y se había puesto en camino para regresar a Judá. Entonces escuchó un anciano profeta en Betel lo

que había sucedido por boca de sus hijos (el sing. יָבוֹא בְּנוֹ en comparación con el pl. וַיְסַפְּרוּם se debe a que primero contó un hijo al padre lo sucedido y los demás hijos participaron después), mandó aparejar un asno y le siguió y lo encontró sentado debajo de una encina (famosa por aquel suceso) y lo motivó a entrar a su casa y a comer con él y cuando éste se refería a la prohibición divina, le dijo: «*Yo también soy profeta como tú, y un ángel me habló por palabra de Yahvé, diciendo: "Tráelo contigo a tu casa, para que coma pan y beba agua". Pero le estaba mintiendo*» (לוֹ כִּחֵשׁ sin cópula porque sólo sirve como explicación y es injertado parentéticamente). Entonces se volvió con él, comió pan en su casa y bebió agua.

Vers. 20-22. Y sucedió que cuando ellos estaban a la mesa, la palabra de Yahvé vino al profeta que le había hecho volver; y él clamó al hombre de Dios que vino de Judá, diciendo: «*Así dice Yahvé: «Porque has desobedecido el mandato de Yahvé, y no has guardado el mandamiento que Yahvé tu Dios te ha ordenado, sino que has vuelto y has comido pan y bebido agua en el lugar del cual Él te dijo: "No comerás pan ni beberás agua"*», *i.e.* en el camino, lejos de tu tierra natal y de tus parientes.

Vers. 23ss. Después de la comida aparejó el asno al profeta que había hecho volver a lo cual éste (el profeta de Judá) siguió su camino[85]. Y cuando hubo partido, un león lo encontró en el camino y lo mató, y su cadáver quedó tirado en el camino y el asno estaba junto a él; también el león estaba junto al cadáver. Contrario a su naturaleza el león no había devorado al profeta muerto ni desollado y devorado al asno en el que éste cabalgaba sino que se había ubicado al lado del cadáver y del asno para que la muerte del profeta no pasara como simple desgracia o accidente sino para que se viera la mano castigante del Señor y los que pasaban pudieran ver este milagro y contarlo en Betel.

Ver. 26. Y cuando lo oyó el anciano profeta en Betel dijo: «*Es el hombre de Dios, que desobedeció el mandato de Yahvé; por tanto Yahvé lo ha entregado al león que lo ha desgarrado* (שָׁבַר, desgarrar, de un león que destroza su presa) *y matado, conforme a la palabra que Yahvé le había hablado*».

Vers. 27-32. Y mandó aparejar a su asno, fue y encontró el cadáver, al asno y al león junto al cuerpo sin que el león, hubiera desgarrado el cuerpo o al asno, puso al cadáver en su asna, lo llevó a la ciudad y colocó el cadáver en su sepulcro y clamando en duelo: הוֹי אָחִי, Ay, hermano mío, cf. Jer. 22:18 y ordenó después a sus hijos: «*Cuando yo muera, enterradme en el sepulcro donde está enterrado el hombre de Dios; poned mis huesos junto a sus huesos. Porque ciertamente sucederá lo que él clamó por palabra de Yahvé contra el altar en Betel y contra todas las casas de los lugares altos que están en las ciudades de Samaria*». El hecho que recibió el nombre después de la construcción de Samaria como capital del reino y residencia de los reyes de Israel (16:24) es propio del autor de nuestros libros y representa al reino de las diez tribus. En las palabras: «contra las casas de los lugares altos, etc.». hay un elemento profético debido a que además del templo de Betel sólo existía el templo de Dan. Pero después de semejante inicio se podía prever la multiplicación de éstas sin tener que ser profeta.

El comportamiento del anciano profeta en Betel parece ser tan extraño que *Josefo* y el caldeo así como la mayoría de los rabinos y los antiguos intérpretes católicos y protestantes lo calificaron de falso profeta que había querido hacer caer al profeta de Judá para desacreditar la eficacia de su profecía ante el rey y el pueblo. Pero esta opinión no es apoyada por la revelación divina que le fue dada a este profeta al estar comiendo en la mesa que proclamó el castigo por la trasgresión del mandato divina y se cumplió poco después (20-24) ni el honor ofrecido al muerto de ser enterrado en su sepulcro así como su confirmación de la profecía sobre el altar en Betel (vers. 29-32). Por eso debemos considerar con *Efrén el sirio, Teodoreto, Witsius, Hengstenberg* y otros que el anciano profeta fue un profeta verdadero que convenció al hombre de Dios a entrar a su casa con buenas intenciones y no por «razones de celo humano» (*Thenius*) sino motivado por el deseo de entrar en contacto más estrecho con el hombre de Dios en Judá y fortalecerse en su don profético. Que usara un medio pecaminoso, *i.e.* de una mentira, la de que un ángel lo hubiera enviado, para alcanzar su deseo se puede explicar con *Hengstenberg* (*Beitr.* II, p. 149) que había participado de las reformas de Jeroboam y había reconocido este pecado al aparecer el hombre de Dios. Avergonzado por su reacción quiso retornar al camino correcto, entablando relaciones con el testigo de la verdad. Por más que el pecado no sea justificable no se puede incluir las consecuencias que tuvo esta mentira para el profeta judeo a esta culpa. Porque mientras éste usó un medio reprochable para un motivo positivo, *i.e.* para entablar la comunidad con un profeta verdadero, y no quiso causarle ningún prejuicio, el profeta judeo se dejó llevar por el deseo de comida y bebida a incumplir con el mandato divino sin pensar en que la revelación divina que había recibido no podía ser abolida por una revelación angelical por cuanto la palabra de Dios no se contradice a sí misma. Por eso tuvo que escuchar una revelación divina verdadera de boca de aquel a quien le había creído a la ligera la revelación angelical, anuncio del castigo por su infidelidad al mandato de Dios y sufrir prontamente este castigo «para la destrucción de su carne, a fin de que su espíritu sea salvo (1 Cor. 5:5)» (*Biblia de Berlenbrugo*). El hecho de que este castigo cayera sobre él y no sobre el anciano profeta de Betel, por una acción al parecer menor «no se debió a que el anciano profeta había mentido con buenos propósitos (esta también podía ser en el caso del otro) sino que había que ser muy tajante con este hombre que acabó de recibir un encargo santo del Señor» (*O. v. Gerlach*). Aunque el antiguo profeta no recibió un castigo físico, recibió el castigo del cargo de conciencia que debía tener por haberse hecho culpable de la muerte del hombre de Dios en Judá. Con esto debió ser liberado de su debilidad para dar honra a la verdad del testimonio del Señor. «La providencia de Dios sabe conducir todo maravillosamente de manera que la perdición de uno lleva a la salvación espiritual y eterna del otro» (*Biblia de Berlenburgo*). Acerca del objetivo de estos eventos maravillosos comentó *H. Witsius*, *Miscell.* I, p. 118 (ed. nov. 1736): *Tot admiranda in unum concurrentia effecerunt, ut vaticinium adversus aram Bethelitam in omnium ore atque memoria versaretur, et legatio hujus prophetae multo redderetur conspectior et illustrior. Ita senis Bethelitici mendacium ipsi quidem infamiam inussit, soli viro Dei nimis credulo nocuit: at veritati confirmandae et publicandae, divina faciente providentia, insigniter inservivit* [tantos eventos maravillosos ocurridos como resultado

85. *Thenius* y *Bähr* han objetado en contra de esta interpretación seguida por la Vulgata, Lutero y la mayoría de intérpretes que los vers. 20 y 26 no corresponden al cambio de sujeto, donde consta אֲשֶׁר הֱשִׁיבוֹ «a quien había hecho volver», y el profeta de Judá es llamado en el actual relato אִישׁ הָאֱלֹהִים y no נָבִיא y tradujeron por eso: «y apareció el asno que pertenecía al profeta que lo había hecho volver». Pero por más respetables que fueran los motivos ofrecidos no podemos considerar que sean decisivos porque la traducción ofrecida nos causa mayores problemas: 1) la improbabilidad de que el profeta de Judá haya aparejado el asno, el asno del profeta de quien no se dice que hubiera regalado o prestado su asno al hombre de Dios; 2) la dificultad gramatical de la relación del לְנָבִיא como genitivo con הֶחָמוֹר o del uso de לְ como dativo de pertenencia sin un pronombre relativo אֲשֶׁר. Desconocemos una analogía en la prosa.

de la profecía contra el altar en Betel que debían permanecer en las bocas y en las memorias de todos y la misión de este profeta de ser más ilustre. En tanto a pesar de que la mentira del anciano de Betel trajo la desgracia sobre él no causó daño a nadie más que al hombre de Dios cuya credibilidad era enorme y bajo la divina providencia contribuyó claramente a la confirmación y promulgación de la verdad][86]. La cantidad de los milagros correspondió al objetivo de la misión del hombre de Dios de Judá con la cual el Señor quiso protestar enérgicamente contra el culto idolátrico de Jeroboam desde un principio a fin de guardar a los creyentes en Israel (los cuales no eran pocos, 2 Crón. 11:16; 1 R. 18:3; 19:18). Ante alguna separación, participando en el culto de los becerros y para quitar todo motivo de exoneración de los impíos.

Vers. 33s. Pero Jeroboam no cambió de parecer; permaneció en su mal camino y volvió a escoger del pueblo a *sacerdotes para los lugares altos*. וַיָּשָׁב וַיַּעַשׂ «*regresó e hizo*», *i.e.* volvió a hacer, cf. 12:31, «*al que lo deseaba*» (הֶחְפֵּץ, cf. *Ges*., §109) *le llenaba la mano para que fuera sacerdote en los lugares altos*». מִלֵּא אֶת־יָדוֹ [llenar la mano] es el término técnico de la investición con el sacerdocio según el rito prescrito para la consagración de los sacerdotes: dar la ofrenda en la mano de los que debían ser consagrados, *vid.* el comentario de Lev. 7:37 y 8:25ss. El plural בַּהֲבָר הַזֶּה se encuentra en una generalización indefinida: para que fuera consagrado entre los sacerdotes para los lugares altos.

Ver. 34. «*Y esto fue motivo de pecado para la casa de Jeroboam, por lo que fue borrada y destruida de sobre la faz de la tierra*», *i.e.* el permanecer en el quehacer impío bastó para su pecado que produjo la extinción de su casa de la faz de la tierra. בַּהֲבָר הַזֶּה no es un error ortográfico de הַזֶּה הַהֲבָר sino que בְּ es usado como en 1 Crón. 9:33; 7:23 para expresar el término de ser y permanecer en una casa, cf. para este uso del בְּ *Ew.*, §§217f1 con 299.

Capítulo 14. El reino de Jeroboam y Roboam y su muerte

Versículos 1-20. Reino de Jeroboam

Vers. 1-18. *La profecía contra Jeroboam y el reino de Israel*. Debido a que Jeroboam no abandonó su idolatría a pesar del castigo anunciado, el Señor lo castigó con la enfermedad de su hijo y le hizo proclamar no sólo la exterminación de su casa y la muerte de su hijo enfermo sino también el rechazo de Israel de la tierra de sus padres más allá de Éufrates. Para confirmar esta profecía permitió que el hijo enfermo muriera en el momento en que la madre pasaba bajo el dintel de su casa.

Vers. 1-3. Al enfermar su hijo dijo Jeroboam a su mujer: disfrázate para que no te reconozcan como la mujer de Jeroboam y ve a Silo donde el profeta Ahías que me proclamó el reinado sobre este pueblo. El te declarará el futuro del niño. הִשְׁתַּנֶּה de שָׁנָה cambiarse, transformarse, *i.e.* disfrazarse para no ser reconocida debía ir disfrazada a Silo para engañar al viejo profeta porque Jeroboam no esperaba una respuesta positiva, debido a que había ignorado la advertencia de Ahías (11:38s.). Se dirigía a este profeta porque éste le había dicho que sería rey sobre este pueblo. לִמְלֹךְ consta en vez de לִהְיוֹת מֶלֶךְ aunque el inf. ser puede faltar, cf. *Ew.*, §336b (p. 824). Debido a que esta predicción positiva (11:29ss.) había sucedido creyó recibir de Ahías una revelación divina acerca del desenlace de la enfermedad del niño si éste no se enteraba quién era la que buscaba consejo para el niño enfermo. Para completar el empeño debía llevar como regalo para el profeta (cf. 1 Sam. 9:8) diez panes y migajas (?) y un jarro de miel, *i.e.* un regalo de pobres como lo podía traer cualquier mujer del pueblo. נְקֻדִּים se refiere según a las antiguas versiones y al contexto un tipo de torta sencilla, κολλυρίδα (LXX), crustalum (Vulg.) diferente en Jos. 9:5.

Vers. 4s. «*Y Ahías no podía ver porque sus ojos se habían nublado a causa de su vejez*». קָמוּ עֵינָיו como en 1 Sam. 4:15 una descripción de la amaurosis o catarata negra. Menos aun podía reconocer a la que venía. Pero antes de su llegada el Señor no sólo le había anunciado su venida y su motivo, sino que le había revelado lo que le debía decir cuando fingía ser otra mujer a כָּזֹה וְכָזֹה, *vid.* el comentario de Jue. 18:4. וְהִיא כְּבֹאָהּ וגו «cuando ella venga, fingirá ser otra mujer».

Ver. 6. Cuando escuchó el ruido de los pasos en la puerta (el participio בָּאָה se refiere en número y género al רַגְלֶיהָ que es aludido en (אִשָּׁה) se dirigió a ella con su nombre, le echó en cara su fingimiento y le proclamó que había sido enviado con un duro mensaje. קָשָׁה (cf. 12:13), s.u. חֲזוּת קָשָׁה. En cuanto a la construcción, cf. *Ew.*, §284c.

Vers. 7ss. El mensaje fue el siguiente: «*Por cuanto te levantaste del pueblo y yo te puse por príncipe sobre mi pueblo Israel* (cf. 11:31) *pero tú no has sido como mi siervo David que guardó mis mandamientos* (cf. 11:34) *y has hecho más mal que todos los que fueron antes que tú* (*judices nimirum et duces Israelis*, Cler.) *y fuiste e hiciste para ti otros dioses e imágenes fundidas para provocarme a ira, y me arrojaste detrás de tus espaldas*» (en contra del mandamiento explícito Ex. 20:2s.). La expresión: arrojar detrás de las espaldas, que también se usa en Ez. 23:25, describe el abandono de Dios, lo contrario de «tener a Dios en los ojos y en el corazón». בְּקִיר מְשֻׁתִּין toda persona masculina, *vid.* el comentario de 1 Sam. 25:22. Sinónimo de este término es עָצוּר וְעָזוּב el cohibido (probablemente el casado) y el soltero, término que abarca a toda la población masculina del pueblo, *vid.* el comentario de Deut. 32:36. בְּיִשְׂרָאֵל, *i.e.* en el reino de las diez tribus, la amenaza es recalcada por el suplemento en el ver. 10: «*barreré completamente la casa de Jeroboam, como se barre el estiércol hasta que desaparece del todo*» con lo cual se describe el desarraigo total y humillante de la familia. Este pensamiento es endurecido todavía por la amenaza tomada del Deut. 28:26 de que «*sus cadáveres serán alimento para todas las aves del cielo y para los animales de la tierra, y no habrá nadie que los espante*», la peor humillación que puede ocurrir a un muerto. En vez de los animales salvajes (Deut. 28:26) se mencionan perros porque estos deambulan solitarios en las ciudades y están tan hambrientos y deseosos de carne que comen cadáveres, cf. *Harmar*, *Beobachtungen* I, p. 198. לְיָרָבְעָם con לְ de la pertenencia s.v.a. de los parientes de Jeroboam. Así también en el ver. 13.

Vers. 12s. Después de la proclamación del juicio sobre la casa de Jeroboam, Ahías anunció el destino del niño enfermo. Éste moriría tan pronto pusiera un pie en la

86. Cf. Con esto el comentario de Teodoreto, quaest. 43 in 3 lib. Regnorum ἐγὼ δὲ οἶμαι καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς περὶ τοῦ θυσιαστηρίου προῤῥήσεως τήνδε γενέσθαι τὴν τιμωρίαν. οὐ γαρ οἷόν τε ἦν λαθεῖν ἀνδρὸς τοσούτου διήγημα· τοῖς δὲ ἀκούσουσιν ἱκανὸν ἦν τοῦτο δέος ἐνθεῖναι, εἰ γὰρ τροφῆς μετάληψις παρὰ τὴν θείαν ἐντολὴν γενομένη, καὶ οὐκ ἐξ ἡδονῆς, ἀλλ' ἐξ ἀπατῆς γεγενημένη, τοσαύτην ἀνδρὶ δικαίῳ τιμωρίαν ἐπήνεγκεν, ὁποίαις περοπεσοῦνται κολάσεσιν οἱ τὸν μὲν πεποιηκότα καταλελοιπότες Θεόν, τὰ δὲ τῶν ἀλόγων προσκυνοῦντες ἰνδάλματα [Yo creo que este castigo sirvió para confirmar la profecía declarada sobre el altar. Porque no fue posible esconder lo dicho por semejante hombre. Esto bastó para aterrorizar a aquellos que lo escucharon. Porque si el comer, en contra del mandato de Dios, sucedió no según su voluntad sino a partir de la insensibilidad, trajo tanta retribución sobre un hombre justo, cuánto más recibirían los que habían abandonado al Dios que los había hecho y adoraron a criaturas irracionales.]

ciudad y de todos los miembros masculinos de la casa de Jeroboam sería el único que tendría el honor de un sepulcro correcto porque en él fue hallado algo bueno hacia Yahvé. *Ewald* considera que la forma בְּבֹאָה es un error de בְּבֹאָהּ y comenta el sufijo al siguiente הָעִיר (cf. *Ew.*, §309c). Debido a que la relación del sufijo es muy fuerte es necesario preguntar si בֹּא no es una forma femenina del infinitivo, en analogía a לֶדֶת, Ex. 2:4. לִדְהָ 2 R. 19:3, e.o. El cumplimiento de esa profecía vers. 17 y 18 debía servir a Jeroboam para reconocer que la anunciada extinción de su casa real se cumpliría con la misma seguridad, el hijo enfermo parece haber sido el posible sucesor del trono. Esto se puede deducir en parte del duelo de Israel por su muerte (ver. 18) en parte también a partir del ver. 14. אֶל יהוה significa «en su relación hacia Yahvé».

Ver. 14. «*Y Yahvé levantará para sí un rey sobre Israel que destruirá la casa de Jeroboam en este día, ¿y qué también ahora?*» *sc.* ya lo ha levantado. Esto parece ser la traducción más fácil de las palabras que han sido traducidas de diversa manera. זֶה es antepuesto al הַיּוֹם para acentuarlo más, como Ex. 32:1, cf. Jos. 9:12s. y *Ew.*, §293b. En cuanto a גַּם עַתָּה cf. el comentario de *Delitzsch* de Job 16:20.

Vers. 15s. A fin de que no sólo Jeroboam sino también el pueblo que se había turnado a la idolatría entendiese la seriedad del juicio divino, Ahías anunció al pueblo su rechazo al exilio más allá del Éufrates. «*Yahvé golpeará a Israel como se agita una caña en el agua*» es un término abreviado para: Yahvé golpeará tanto a Israel que se agitará de un lado a otro como una caña en el agua que es azotada por el fuerte viento y que no tiene una base firme para soportar la fuerza de la tormenta. «*Y arrancará a Israel de esta buena tierra*, etc.» como lo anunció Moisés a los que transgredían la ley «y los *esparcirá más allá del río* (Éufrates)», *i.e.* los esparcirá entre los paganos de los cuales Dios ha traído y escogido a los patriarcas (Jos. 24:3), «*porque han hecho sus Aseras, provocando la ira de Yahvé*». אֲשֵׁרִים indicó ídolos en general a los que también pertenecen los becerros de oro. וַיִּתֵּן arrancará a Israel para el culto idolátrico de Jeroboam. El cumplimiento de esta profecía *vid.* 2 R. 15:29; 17:23 y 18:11. En los vers. 17s. se describe el cumplimiento de la profecía de Ahías sobre el hijo enfermo de Jeroboam. Según ver. 17 Jeroboam vivía en Tirsa mientras que al principio había vivido en Siquem (12:25). Tirsa es el actual Tallûzah, al norte de Siquem, *vid.* el comentario de Jos. 12:24.

Versículos 19 y 20. Final del reinado de Jeroboam

En 2 Crón. 13:2 sólo se relata la guerra que Jeroboam tuvo con Abías de Judá. Las demás guerras están descritas en los anales de los reyes (*vid.* Introducción). Véase también el comentario del ver. 30. Acerca de su muerte se dice en 2 Crón. 13:20 «Yahvé lo hirió y murió» lo cual permite interpretar una muerte súbita, *vid.* el comentario de 2 Crón. 13:20 su hijo Nadub reinó en su lugar.

Versículos 21-31. Reinado de Roboam en Judá

Cf. 2 Crón. 11:5-12:16. Roboam llegó al poder cuando tenía cuarenta y un años y tenía un año cuando Salomón llegó al poder, *vid.* el comentario de 2:24[87]. La descripción de Jerusalén como la ciudad que el Señor había elegido etc. (cf. 11:36) no contiene tanto una desaprobación de la separación de las diez tribus sino una antinomia de la idolatría de Roboam criticada en los vers. 23ss. El nombre de su madre es mencionado en el ver. 31 no porque llevó al rey a la idolatría (Efr. Syr.) sino en general por la gran influencia que la reina-madre puede haber tenido en el rey y su reinado lo que se puede deducir del hecho que en cada rey de Judá se menciona a la madre, *vid.* 15:2, 13; 22:42, e.o.

Vers. 22-24. La característica general del reino de Roboam es ampliada y definida por el relato de la crónica. Según 2 Crón. 11:5-12:13 parece que la proclamación del profeta de que la separación de las diez tribus la haya hecho el Señor como castigo por la idolatría de Salomón (12:23s.; 2 Crón. 11:2-4) hizo razonar a Roboam que en los primeros años de su reinado había seguido la ley divina y trató de afirmar su reinado, fortaleciendo las diferentes ciudades (2 Crón. 11:5-12) en parte por la organización de la situación familiar haciendo trabajar a los múltiples hijos que había tenido con las muchas mujeres y concubinas, en las ciudades fortificadas, alimentándolos y designando a Abiam por heredero (2 Crón. 11:18-22). Su reino fue fortalecido por los sacerdotes, levitas e israelitas creyentes que habían migrado de las diez tribus a Judá (2 Crón. 11:13-17). Pero este inicio positivo duró sólo tres años (2 Crón. 11:17). Cuando consideró que su reino estaba lo suficientemente fortalecido abandonó la ley del Señor y todo Israel (*i.e.* el pueblo del pacto) con él (2 Crón. 12:1). «*Judá hizo lo malo ante los ojos de Yahvé, y le provocaron a celos más que todo lo que sus padres le habían provocado con los pecados que habían hecho*». קִנְּאוּ provocar a celos (Num. 5:14) se puede explicar, refiriéndose a Dios desde el punto de vista de la relación de Dios con su pueblo con la imagen de un matrimonio en el cual Yahvé aparece como el esposo del pueblo que es provocado a celos por la infidelidad de su esposa, *i.e.* por la idolatría del pueblo. Cf. la explicación de אֵל קַנָּא en el comentario de Ex. 20:5.

Ver. 23. También ellos (los judíos como los israelitas) construyeron para sí בָּמוֹת altares en lugares altos (*vid.* el comentario de 3:3), pilares sagrados e ídolos de Asera. מַצֵּבוֹת no son en sí las imágenes de los ídolos sino las piedras erguidas como monumentos (Gen. 31:13; 35:20; Ex. 24:4), sobre todo los monumentos de piedra, que servían como recordatorio de la revelación divina (Gen. 28:18, 22; 35:14). Tal como las בָּמוֹת, junto a las que suelen aparecer, originalmente estaban consagradas a Yahvé pero fueron prohibidas por la ley como lugares de adoración individual arbitrariamente escogida, que fácilmente podía terminar en idolatría, pero sobre todo porque los cananitas habían construido tales pilares a Baal, situados junto a los altares (Ex. 23:24, 34:13; Deut. 7:5, e.o.) con lo cual el culto de Yahvé era directamente identificado con el culto a Baal, aun si las imágenes de los ídolos no fueron edificadas con el Baal de Canaán. Así como los מַצֵּבוֹת de los cananitas fueron edificados a Baal, así las אֲשֵׁרִים fueron construidos para Asera, la diosa de la naturaleza de estas tribus. אֲשֵׁרָה no significa bosque (*vid.* en cambio el comentario de Deut. 16:21) sino un ídolo de la diosa natural de los cananeos, hecho generalmente de un tronco de árbol sin raíces pero con ramas y hojas, cf. *Keil*, *Biblische Archäologie*, p. 465, 2ª ed. Además se usa el nombre אֲשֵׁרָה de la diosa de la naturaleza (15:13; 18:19; 2 R. 21:7, e.o.) y se usa la imagen de la diosa fenicia Asera (16:33; 2 R. 13:6; 17:16, e.o.) tal como alterna אֲשֵׁרוֹת (Jue. 3.7) con עַשְׁתָּרוֹת (Jue. 2:13). Los israelitas parecen haber relacionado a estos ídolos con el culto de Yahvé porque el culto exterior siguió existiendo en el templo y fue llevado a cabo por Roboam con gran pompa y lujo (ver. 28).

87. El intento de *Bähr* de leer en vez de los cuarenta y un años del texto masorético y todas las versiones antiguas la versión «21» que se encuentra en diversos códices y que él defiende como original carece de base porque a esa edad su hijo Asa podía suceder a su padre Abiam en el trono como podemos leer en 15:9 y 2 Crón. 13:23. Cf. en cambio la refutación de los motivos de *Bähr* en *Thenius*.

En cada colina alta y bajo todo árbol frondoso, *vid.* el comentario de Deut. 12:2.

Ver. 24. «*También hubo sodomitas de cultos paganos en la tierra*». קָדֵשׁ comprende el nombre del género que es usado para describir a los siervos del templo masculino y femenino, usado colectivamente y cambia en 15:12 con el plural. Los קְדֵשִׁים masculino se habían castrado en honor a la diosa de la naturaleza de los cananeos y fueron llamados por los romanos galis. Eran cananeos que habían migrado cuando la idolatría aumentó en la tierra de Judá. «Aparecieron como extraños entre los judíos y son aquellos emigrantes, conocidos sobre todo en el tiempo de los emperadores romanos, que pedían limosna para la diosa siria y aun en tiempos de Augustín deambulaba un resto del culto fenicio por las calles de Cartago en búsqueda de caridad» (*de civitate Dei* VII, 26), *Mov., Phönizier* I, p. 679. Acerca de las קְדֵשׁוֹת femeninas *vid.* el comentario de Gen. 38:21 y Deut. 23:18.

Al aumento de las abominaciones paganas pronto siguió el castigo de que Judá era dado bajo el poder de los paganos.

Vers. 25-28. El rey Sisac de Egipto invadió con un enorme ejército el país y conquistó casi todas las ciudades fortificadas, avanzó hasta Jerusalén y habría destruido el reino de Judá si Dios no hubiera tenido misericordia por el arrepentimiento del rey y de los principales del pueblo sucedido a causa de las palabras del profeta Semaías. Pero Dios paró la destrucción, de manera que a Sisac le bastó la conquista de Jerusalén y se retiró, llevándose el tesoro del templo y del palacio real. Cf. la narración detallada de esta campaña militar en 2 Crón. 12:29. Sisac (שִׁישַׁק) fue el primer rey de la dinastía XXII (o bubástica) Sesonquis (*Jul. Afr.*) o Sesoncosis (*Eusebio*), en los monumentos donde Champolión identificó por primera vez el nombre que era llamado Sheshonc o Sheshenc, cf. *G. Fr. Unger*, *Chronologie des Manetho*, p. 232. Sisac describió su campaña contra Judá en un relieve en el muro externo del primer palacio construido por él en Carnac, en la cual más de 130 figuras con las manos atadas eran llevadas por Faraón ante los dioses Amón y Mut. Las figuras de aquella larga fila de cautivos son cubiertas en la parte inferior del cuadro por letreros con nombres cuyos marcos adornados con pináculos representaban las ciudades conquistadas. Algunos de los letreros pueden ser leídos y los nombres de algunas ciudades del reino de Judá pudieron ser identidiadas[88]. Sisac probablemente se había concentrado en la conquista y el saqueo de las ciudades. En Jerusalén no sólo se llevó los tesoros del templo y del palacio sino también los escudos de oro hechos por Salomón (10:16) que fueron suplidos por escudos de cobre. Éstos fueron hechos para los corredores (רָצִים) que son descritos detalladamente como הַשֹּׁמְרִים לְבֶפֶתַח בֵּית הַמֶּלֶךְ «que cuidaban la puerta del palacio y que estaban apostados a los lados del portal del palacio».

Ver. 28. Cada vez que el rey entraba en la casa de Yahvé los corredores portaban estos escudos lo cual nos muestra que el rey solía visitar el templo con una guardia bien equipada. Los escudos no eran guardados en la casa del bosque del Líbano (10:17) sino en la sala de la guardia (תָּא), *vid.* el comentario de Ez. 40:7 de los corredores.

Vers. 29-31. De las demás acciones de Roboam nos relata 2 Crón. 11 y 12. «*Hubo guerra entre Roboam y Jeroboam durante todo el tiempo de su reinado. Debido a que no tenemos información alguna acerca de una guerra abierta entre ambos y el profeta Semaías había prohibido una guerra con las tribus caídas*» (12:23ss.). מִלְחָמָה sólo puede referirse a una actitud o posición negativa entre los dos regentes. La muerte y el sepulcro de Roboam es como el de Salomón (11:43). El nombre de la reina-madre es mencionado en el ver. 21 y la repetición de esta información se debe a que constaba en la fuente usada por nuestro autor. El hijo y heredero de Roboam se llama en nuestro pasaje Abiam (אֲבִיָּם, en la crónica constantemente Abías, אֲבִיָּה, 2 Crón. 12:16; 13:1; e.o. o אֲבִיָּהוּ, 2 Crón. 13:21). אֲבִיָּם, *i.e.* padre del mar es sin lugar a dudas el nombre más antiguo que fue aligerado en אֲבִיָּה y que fue identificado con אֲבִי y יָהּ = יָהוּ (de יהוה). Debido a que en nuestro libro en 15:1, 7, 8 constantemente se usa אֲבִיָּם no podemos asumir con *Thenius* y *Ewald* (*Gesch.* III, p. 501) que lo forma del nombre se deba a un error ortográfico.

Capítulo 15:1-24. Reino de los reyes Abiam y Asa de Judá

Versículos 1-8 Reinado de Abiam

Cf. 2 Crón. 13. Abiam reinó durante tres años y su madre se llamó Maaca, hija, *i.e.* nieta de Absalón. Así lo ofrece también 2 Crón. 11:20s. En cambio en 2 Crón. 13:2 ésta se llama Micajah y es hija de Uriel de Guibeá. Si אַבְשָׁלוֹם sin lugar a dudas es el hijo conocido de David אֲבִישָׁי, como también se puede deducir de ello, que este nombre no vuelve a ser usado para otra persona en el Antiguo Testamento puede ser que debido a que Absalón sólo tuvo una hija Tamar (2 Sam. 14:27), que tenía cincuenta años al morir Salomón. Maaca sólo podía ser una hija de Tamar que se había casado con Uriel de Guibeá, y por lo tanto era una nieta de Absalón. Así lo mencionó *Josefo* en *Ant.* XIII, 10,1. La forma del nombre מִיכָיָהוּ probablemente es un error ortográfico de מַעֲכָה, como es en 2 Crón. 11:20 y 21, y no otro nombre que Maaca tomó como reina, como lo afirma *Caspari, Micha*, p. 3, nota 4.

Vers. 3s. Abiam siguió los pasos de su padre. A pesar de que donó diversas cosas al templo (ver. 15) su corazón no estuvo dedicado por entero (שָׁלֵם al Señor (cf. 11:4) sino (כִּי después de una negación anterior) a causa de David Yahvé le había puesto una lámpara en Jerusalén, levantando a su hijo después de él y sosteniendo a Jerusalén, porque (אֲשֶׁר) David había hecho lo recto ante los ojos de Yahvé, y no se había apartado de nada de lo que Él le había ordenado durante todos los días de su vida, excepto en el caso de Urías heteo, cf. 2 Sam. 11 y 12.

Ver. 6. Y hubo guerra entre Roboam y Jeroboam todos los días de su vida, *i.e.* la situación bélica entre Roboam

88. Cf. *Max Duncker*, *Geschichte des Alterthums*, tomo I, p. 909 y en cuanto a las imágenes de este relieve en nuevas publicaciones acerca de Egipto por *Rüetschi* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XII, pp. 599s. (Art. *Rehabeam*) los intentos de desciframiento fueron hechos por *Brugsch, Geographische Inschriften in den ägyptischen Denkmälern* II, pp. 56ss. y *O. Blau*, «Sisaqs Zug gegen Juda aus dem Denkmale bei Karnak erläutert», en *Zeitschrift für die Deutsch-Morgenländische Gesellschaft* XV, pp. 233s. La interpretación champoliónica (en *Précis du système hierogl.*, p. 204) de uno de los letreros «Juda hammelek, el rey de Judá» fue rechazado por *Lepsius* y *Brugsch* por razones idiomáticas. Brugsch escribe el nombre Judh-malk o Joud-ha malek e identifica a Judá con Jehudijeh, en lo cual *Robinson*, (*Pal.* III, p. 257) interpretó al antiguo Jehud (Jos. 19:45). *Blau*, p. 238 también identifica este nombre con Jehúd aunque esto no sorprende a nadie que esta ciudad sea contada a la tribu de Dan porque allí mismo (Jos. 19) ver. 43 se cuenta a Ahalón como parte de Dan que a la vez fue una fortaleza de Roboam (2 Crón. 11:10). *Blau* no comentó la presencia del suplemento malk o malok mientras que *Gust. Roesch* en *Theol. Stud. u Krit.*, 1863, p. 733 considera que es el מֶלֶךְ y afirmó que era Jehud, el rey, Toboam o de Judá por causa de su ubicación pertenecía al reino del norte. Pero esto seguramente es errado. ¿De dónde pudieron obtener los egipcios el conocimiento exacto de la situación de las tribus del pueblo de Israel?

y Jeroboam perduró «todos los días de su vida», durante el reinado y la vida de Abiam. La calma con la que חָיָיו כָּל־יְמֵיהֶם (y no כָּל־יְמֵיהֶם) relata lo acontecido lleva a que la información pierda lo extraño que tuvo en el primer plano y se lleva bien con la información del ver. 7 de que también hubo guerra entre Abiam y Jeroboam. Bajo Abiam surgió una guerra fuerte en la cual Jeroboam sufrió una fuerte derrota, *vid.* 2 Crón. 13:3-20. Las demás noticias acerca de Abijam están en ver. 7 y así como de Roboam en 14:29 y 31.

Vers. 9-24. Cf. 2 Crón. 14-16. Debido a que Asa ascendió al trono en el vigésimo año del reino de Jeroboam su padre Abijam que ascendió al trono en el año 18 del reino de Jeroboam no podía haber reinado tres años sino tan sólo dos años.

Ver. 10. Asa reinó cuarenta y un años. «*El nombre de su madre era Maaca, la hija de Absalón*». Esta nota que coincide literalmente al ver. 2 no puede significar que Abiam debió haber tenido a su madre por mujer, como lo afirma *Thenius* con el fin de elaborar conjeturas y enmendaciones textuales sino que debe interpretarse con Efrén el sirio, los rabinos, e.o. que Maaca, la madre de Abiam había ocupado el puesto de reina-madre o הַגְּבִירָה, *i.e.* sultana hasta que Asa la despojó de su puesto por su idolatría (ver. 13) quizás porque la madre de Asa había muerto temprano. *Bähr* no ha podido presentar razones a favor de su opinión de que sólo la madre y jamás la abuela de un rey pudo haber tenido la posición de la Gebirah, como sucedió con la madre de Asa, ver. 13 y 2 Crón. 15:16 y tampoco podrá ofrecerlo.

Vers. 11s. Asa hizo lo recto ante los ojos de Yahvé, como David su padre. También expulsó de la tierra a los sodomitas de cultos paganos, y quitó todos los ídolos que sus padres habían hecho. También quitó a su madre Maaca de ser reina-madre, porque ella había hecho una horrible imagen de Asera; Asa derribó esta imagen y la quemó junto al torrente Cedrón. גִּלֻּלִים es un despectivo de los ídolos (Lev. 26:30) pero no significa estiércol (según los rabinos) sino cubos para גָּלַל remover cantidades de piedras, sino del caldeo גֻּלָּל Esdr. 5:8 y 6:4 a menudo relacionado con שִׁקּוּצִים [abominaciones] como en Deut. 29:16. מִפְלֶצֶת formado de פָּלַץ temor y por eso ídolo como objeto de temor pero no imagen de vergüenza como afirma *Movers* (*Phöniz*. I, p. 571) siguiendo a los rabinos, tratando de entender bajo esto una figura de un falo como símbolo de la fuerza natural que concibe y fecunda. No se puede afirmar algo acerca de su forma, más de que era de madera, probablemente un tronco de madera similar a las אֲשֵׁרִים [asheras], *vid.* el comentario de 64:23. «*Pero los lugares altos no fueron quitados*». El término בָּמוֹת (ver. 13) no puede significar los altares consagrados a ídolos sino tan sólo los altares ilegales de Yahvé. Así también en los demás pasajes donde aparece esta fórmula, 22:49; 2 R. 12:4; 14:4; 15:4 y los pasajes paralelos 2 Crón. 15:17; 20:33. La aparente contradicción entre los últimos pasajes y 2 Crón. 14:2,4 y 17:6 se debe a que aunque los reyes (Asa y Josafat) habían retirado los altares en los lugares altos sus reformas no convencían al pueblo pero no por la distinción hecha entre los lugares consagrados a Yahvé o a los ídolos, como muchos intérpretes antiguos asumen y *Thenius*, *Bertheau* y *Caspari* (*Einleitung in den Jesaja*, p. 247) apoyan. A pesar de que 2 Crón. 14:2 apoya este equilibrio, dado que los בָּמוֹת son mencionados al lado de los מִזְבְּחוֹת בָּנְכָר esto no coincide con el contenido de 2 Crón. 17:6 donde הַבָּמוֹת no sólo pueden ser altares idólatras consagrados al Baal cananeo sino sin lugar a duda los altares ilegales de Yahvé o al menos éstos forman parte de ellos. Nuestro pasaje también muestra lo siguiente: El corazón de Asa era fiel al Señor, de manera que לֹא סָרוּ no significa que el rey hubiera permitido la coexistencia de un lugar alto de Yahvé ilegal sino que a pesar de su fidelidad hacia Yahvé los lugares altos no fueron quitados, *i.e.* que no pudo convencer al pueblo de quitarlos.

Ver. 15. Y trajo a la casa de Yahvé las cosas consagradas por su padre y sus propias cosas consagradas: plata, oro y utensilios, probablemente el botín de oro, plata y utensilios que su padre Abiam había conquistado en la guerra contra Jeroboam (2 Crón. 13:16s.) y él mismo había logrado al vencer a los cusitas (2 Crón. 14:12s.). El Keri וְקָדְשָׁא es una enmendación errada del correcto Quetib קדשו, *i.e.* קָדְשָׁיו (קָדָשׁ) [cosas sagradas] porque בֵּית יהוה [casa de Yahvé] es acusativo y debe ser unido a וַיָּבֵא [traer].

Vers. 16s. La guerra entre Judá e Israel perduró durante el gobierno de Asa y Baasa, rey de Israel, que subió contra Judá etc. Estas informaciones son completadas y explicadas por la crónica. Después de la victoria de Abiam sobre Jeroboam el reino de Judá tuvo diez años de paz (2 Crón. 13:23). Asa usó este tiempo para exterminar la idolatría, para fortalecer las diferentes ciudades y para equipar a su ejército (2 Crón. 14:1-7). Entonces subió (en el décimo primer año de Asa) el cusita Sera con un ejército incontable contra Judá pero fue derrotado en su totalidad con la ayuda del Señor (2 Crón. 14:8-14) a lo cual Asa, motivado por el profeta Azarías, hijo de Obed, se puso a eliminar los últimos residuos de idolatría, renovó el altar del holocausto delante del templo y celebró en el año 15 de su reinado con todo el pueblo en Jerusalén una gran fiesta de acción de gracias (2 Crón. 15:1-15). En el año siguiente, el décimo sexto de su reinado (cf. 2 Crón. 15:19 y 16:1 donde sólo hay números hasta el año 35 y en el año 36 del reinado de Asa hay algunas faltas ortográficas, *vid. Keil*, comentario de 2 Crón. 16:1). Baasa atacó a Judá, tomando la ciudad de Ramá a poco más de dos horas de Jerusalén, hoy er Râm (*vid.* el comentario de Jos. 18:25) y la fortificó aunque la toma de Ramá no se menciona explícitamente consta implícitamente en וַיַּעַל עַל יְהוּדָה que señala la incursión hostil en Judá. Debido a su ubicación en el centro de la tribu de Benjamín y a su cercanía a Jerusalén Ramá no podía ser una ciudad fronteriza ni haber pertenecido al reino de Israel. Baasa también pudo haber tenido la intención de impedir que sus súbditos cruzaran al reino y quiso cortar el camino del reino de Judá al norte. לְבִלְתִּי תֵּת ונו «para que no existiera gente que saliera y entrara en ayuda de Asa», *i.e.* para cortar a los otros el contacto con Asa y a la vez el contacto de los otros con Asa a este lado. El camino que iba de Jerusalén al norte cruzaba por Ramá, de manera que el bloqueo de esta carretera habría impedido el comercio del reino de Judá y a la vez habría bloqueado a Jerusalén. Además la construcción de la fortaleza de Ramá por Baasa presupone la reconquista de las ciudades tomadas del reino de Israel por Abiam 2 Crón. 13:19 que según 2 Crón. 15:8 todavía estaba bajo la propiedad de Asa.

Vers. 18s. A fin de rechazar el peligro que se avenía Asa trató de convencer al Ben-adad de Damasco, rey de Siria de que rompiera los lazos establecidos con Baasa enviándole los tesoros que estaban en el templo y en el palacio a fin de que se convirtiera en aliado[89]. הַנּוֹתָרִים se

89. Ante la amenaza del ejército de los cusitas Asa había solicitado ayuda al Señor y la había recibido. Ahora, antes de la guerra con los israelitas buscó la alianza con los sirios. Este comportamiento diferente se debe probablemente a que la lucha con los cusitas (2 Crón. 14:9) había mermado su ejército a pesar de la victoria aunque la falta de confianza en el poder del Señor de ninguna manera es justificada ni tampoco su acción dura e injustificada contra el profeta Hanani a quien hizo encerrar en la cárcel por criticar la confianza puesta en los sirios y no en Yahvé.

debe a que los tesoros del templo y del palacio fueron saqueados por Sisac en el tiempo de Roboam (14:26), de manera que lo que Asa había puesto en el tesoro del templo (ver. 15) y en el palacio sólo era un remanente en comparación con la situación anterior. El nombre בֶּן־הֲדַד, *i.e.* hijo de Hadad, el dios del sol, según Macrobios I, 23 (cf. *Mov., Phönizier* I, p. 196), fue el nombre de tres reyes de Damasco: el aquí mencionado, su hijo y contemporáneo de Acab (20:1, 34) y el hijo de Azael (2 R. 13:24). El primero era un hijo de Babrimón y nieto de Hezion. Según el ver. 19 su padre Tabrimon (bueno es Rimón, *vid.* el comentario de 2 R. 5:18) fue rey y contemporáneo de Abiam. No es del todo probable que el abuelo Hezión fuera el rey y la misma persona que el Rezon mencionado en 11:23 debido a que no hay motivo para asumir que Hezión a la vez hubiera tenido el nombre de Rezón y hubiera sido llamado con éste en este pasaje, mientras que en 11:23 hubiera sido nombrado bajo otro nombre.

Ver. 20. Ben-adad apoyó el plan de Asa y mandó a los jefes de sus ejércitos contra el reino de Israel que conquistaron diversas ciudades en el norte del territorio. Esto obligó a Baasa a abandonar la fortificación de Rama y a retirarse a Tirsa. Ijon (עִיּוֹן) probablemente debe buscarse en el Tell Dibbir en la costa norte del Merdj Ayûn y en Ayûn, a pesar de que es escrita con א o aun en Ijon y, debido a que la ubicación de ese Tell parece ser ideal para una fortaleza en la frontera norte del reino de Israel, cf. *Robinson, Neue Biblische Forschungen*, p. 492 y *van de Velde, Mem.*, p. 322. Dan es el actual Tell el Kadi, *vid.* el comentario de Jos. 19:35. עַל כָּל־אֶרֶץ junto a toda la región de Neftalí (cf. el significado de עַל en Gen. 32:12). Las ciudades mencionadas fueron las fortalezas principales de la tierra de Neftalí lo que significa que destruyeron la región completa.

Ver. 21. וַיֵּשֶׁב y se quedó en Tirsa, su residencia, *vid.* el comentario de 14:17.

Ver. 22. Entonces Asa hizo proclamación a todo Judá (אֵין נָקִי) sin que uno fuera libre (cf. *Ew.*, §286[a]) y se llevaron las piedras y la madera de Ramá y construyeron, *i.e.* fortalecieron Geba y Mizpa en Benjamín. Geba no debe ser confundida con Guibeá de Saúl o Benjamín (como sucedió por *Thenius* y *Bähr*) sino que es el actual Djeba a tres cuartos de hora al NO de Ramá, *vid.* el comentario de Jos. 18:24. Mizpa es el actual Nebi Samwil a tres cuartos de milla al SO de Rama, *vid.* el comentario de Jos. 18:26.

Vers. 23s. Del resto de las obras la construcción de las ciudades se refiere a las fortalezas construidas en 2 Crón. 14:5s. La enfermedad de los pies en el tiempo de la vejez empezó según 2 Crón. 16:12 en el año 39 de su reinado para lo cual buscó ayuda donde médicos pero no donde el Señor lo cual nos muestra que a avanzada edad su corazón se había apartado del Señor, cf. 2 Crón. 16:10.

Capítulos 15:25-16:28. Reinado de los reyes Nadab, Baasa, Ela, Ziimri y Omri de Israel

Vers. 25-32. El reinado de Nadab no duró ni dos años debido a que subió al trono en el segundo año de Asa y murió en el tercero del mismo (ver. 28).

Ver. 26. E hizo lo malo ante los ojos de Yahvé, y anduvo en el camino de su padre (12:28) y en el pecado con que hizo pecar a Israel. Cuando Nadab se encontraba en el segundo año de reinado asedió la ciudad filistea de Gibetón. Baasa, hijo de Ahías, de la casa, *i.e.* del linaje o tribu de Isacar, conspiró contra él, lo mató y extinguió toda la casa de Jeroboam cuando fue rey, sin dejar con vida a ninguno de los de Jeroboam. Con esto se cumplió la profecía del profeta Ahías 14:10ss. Gibetón, que está en territorio Danita (Jos. 19:44) probablemente estaba cerca de la frontera filistea y había sido invadida por los filisteos a los que los israelitas bajo el mando de Nadab y Baasa (16:16) trataron de quitar la ciudad asediándola לֹא הִשְׁאִיר כָּל־נְשָׁמָה como en Jos. 11:14, *vid.* el comentario de Deut. 20:16.

Ver. 32 sólo es una repetición del ver. 16. Si seguimos el carácter extractante de nuestros libros. El comentario de la posición de Baasa hacia Asa de Judá inmediatamente después de su entronización (ver. 28) fue hecho aun antes del relato acerca de esta para indicar que la relación hostil entre el reino de Israel y el reino de Judá no había cambiado a pesar de la caída de la dinastía de Jeroboam.

Vers. 33-16:17. El reinado de Baasa sólo es caracterizado brevemente por su duración (dos años) y su espíritu, la posición de Baasa para con el Señor (ver. 34). En 16:1-4 se menciona lo dicho por el profeta Jehú, probablemente hijo del profeta Hanani mencionado en 2 Crón. 16:7, acerca de la extinción de la familia de Baasa. Finalmente leemos en vers. 5-7 la mención a los anales de los reyes donde se menciona su muerte.

Las palabras de Jehú sobre Baasa han sido formadas conforme a lo dicho de Ahías sobre Jeroboam[90]. El מִן־הֶעָפָר הֲרִימוֹתִיךָ מִתּוֹךְ הָעָם en vez de הֲרִימוֹתִיךָ nos lleva a deducir que Baasa había ascendido a la posición de rey partiendo de una posición servil. גְּבוּרָתוֹ (ver. 5) como en el caso de Asa (15:23) no se refiere a hechos heroicos sino más bien en general a la demostración de fuerza y energía en el regimiento.

Ver. 7 nos ofrece una información adicional acerca de la profecía de Jehú (vers. 2ss.), no para rechazar un argumento que podía ser hecho, como si וְגַם significará «a pesar de» (*Ew.*, §354[a]) sino para impedir una mala interpretación por la inclusión de un nuevo elemento o más bien para impedir una deducción que se hubiera podido tomar de las palabras: «Yo te he puesto como príncipe» (ver. 2) como si Baasa hubiera desarraigado a toda la casa de Nadab por orden divina (*Thenius*). וְגַם simplemente significa «y también» y no necesita ser unido a בְּיַד יְהוּא sino que pertenece a toda la oración. También fue la palabra de Yahvé por medio del profeta Jehú contra Baasa no sólo por todo el mal... sino también (וְעַל — וְעַל), porque lo había destruido (a Jeroboam). En cuanto a este último motivo debe recordarse que la profecía de Jehú no le dio el derecho a verse como ejecutor de la misma. Precisamente porque Baasa siguió con el pecado de Jeroboam, el culto ilícito de Yahvé, lo cual mostró que no actuó por orden divina al desarraigar a la familia de Jeroboam sino que persiguió motivos personales. «Lo poco que tenemos acerca de Baasa nos basta para ver en él a un hombre imperioso, áspero y violento. Fue el primer regicida en Israel e inició un tipo de crimen que se repe-

90. *Mira fuit perversitas et stoliditas regum Israel, quod cum viderent jussu Dei plane everti familias regum praecedentium ob cultum vitulorum, imo ipsi easdem everterent, ipsi tamen eosdem vitulos colerent et colendos proponerent populo, ne ad templum et Asa regem Jerusalem rediret: esto reclamarent prophetae et excidium eis minarentur. Nimirum diabolus et ambitio regnandi excaecabat et dementabat eos. Hinc justo Dei judicio factum est ut omnes sibi invicem fuerint carnifices: Baasa enim fuit carnifex filiorum Jerobeam,Zambri fuit carnifex filiorum Baasae, Zambri vero carnifex fuit Amri* [Hubo algo muy extraño en la perversidad y la torpeza de los reyes de Israel que cuando vieron que las familias de los reyes anteriores fueron rechazadas por el plan de Dios al adorar a los becerros y ellos mismos los construyeron ellos jamás adoraron a los mismos becerros y los pusieron delante del pueblo y para que éste los adorara, de manera que no podían regresar al templo y donde Asa, rey de Jerusalén. A pesar de eso los profetas lo denunciaron y exigieron su destrucción. El diablo y la ambición de reinar los ataban y los cegaban. Por este justo juicio divino se realizó que todos se ejecutaron unos a otros: Baasa mató a los hijos de Jeroboam; Zambri mató a los de Baasa y Zambri mismo murió por mano de Omri] *C. a Lap.*

tiría después a menudo. También fue el primero que eliminó violentamente toda una casa real; no sólo mató a los hombres de ésta sino todo lo que respiraba (15:29), una violencia que aun es desconocida en usurpaciones de trono en el oriente medio» (*Bähr*).

Versículos 8-12. El reinado de Ela

Así como Baasa, que reinó entre el año 3 y 27 de Asa, no lo hizo por veinticuatro años sino sólo durante veintitrés años y unos pocos meses, así no cumplió los dos años completos de régimen, reinando su hijo Ela del año 26 al 27 de Asa.

Vers. 9s. Zimri, el principal de la mitad de sus carros conspiró contra él y Zimri no sólo lo mató cuando se encontraba en la casa de Arsa, el mayordomo de la casa, bebiendo hasta emborracharse (שֹׁתֵה שִׁכּוֹר) sino que mató a toda la casa de Baasa hasta el último varón. El mayordomo de la casa sin duda sabía de la conspiración y habrá organizado posiblemente para ello la fiesta en su casa. «No dejó nada (מַשְׁתִּין בְּקִיר, *vid.* el comentario de 14:10), ni de sus redentores (familiares que podían vengar su muerte) ni sus amigos. Estas palabras sirven para explicar el término מַשְׁתִּין בְּקִיר y muestran que este dicho se refiere sólo a los hombres de la familia.

Vers. 12s. «Conforme a la palabra del Señor» *vid.* el comentario de los vers. 1ss. אֶל כָּל־הַחַטָּאוֹת se refiere a todos los pecados, cf. ver. 7. donde se incluye עַל. בְּהַבְלֵיהֶם por sus nulidades, *i.e.* sus ídolos, refiriéndose a los becerros de oro.

Versículos 15-22. El reinado de Simri

Sólo duró siete días. Tan pronto el ejército (הָעָם) que estaba asediando Gibetón supo de la conspiración, la usurpación del trono y el asesinato hizo a Omri (עָמְרִי) rey sobre Israel que inmediatamente partió con todo el pueblo de guerra para atacar Tirsa. Cuando Zimri vio que la ciudad había sido tomada se dirigió a la ciudadela de la casa del rey, prendió fuego sobre sí a la casa del rey, como también lo hizo Sardanapal según *Justino*, *hist*. I,3. אַרְמוֹן no significa Harén (*Ew.*) sino el castillo alto (de אָרַם, ser alto), cf. 2 R. 15:25: La ciudadela, un pequeño castillo real que se compone de una cierta cantidad de edificios.

Ver. 19. se conecta a וַיָּמֹת del ver. 18: y murió a causa de sus pecados, *i.e.* como castigo por ellos.

Vers. 21s. Pero la muerte de Zimri no significó la ascensión inmediata de Omri al trono. El pueblo se dividió en dos grupos: una mitad apoyaba a Tibni, el hijo de Ginat, para hacerle rey, la otra mitad siguió a Omri. Pero el pueblo que siguió a Omri prevaleció sobre los de Tibni y éste murió, a lo cual Omri fue rey después de cuatro años, como lo indica la comparación entre el v. 15s. y el 23. El pueblo de Israel (ver. 21) en este caso no es el pueblo de guerra, de manera que el ejército no decidió acerca de la secuencia real (*Thenius*, e.o.). Según el ver. 16 lo hizo todo Israel que estuvo en el campamento. Por eso es más probable que después de la muerte de Zimri apareciera un partido popular que no aceptó el reinado de Omri que había sido elegido por el ejército y dispusieron a Tibni como antirrey (*Bähr*). הָיָה אַחֲרֵי [estar detrás de alguien] como en 2 Sam. 2:10; חָזַק con acusativo en vez de עַל con el significado de prevalecer como en Jer. 20:7. según *Josefo*, *Ant*. VII, 12,5. Tibni murió a mano de su enemigo. Pero esto no concuerda con nuestro texto sino en la combinación de וַיָּמֹת con וַיֶּחֱזַק וגו, de que murió en la lucha decisiva en la cual el partido contrario venció.

Versículos 23-28. El reinado de Omri

Omri (llamado en la inscripción cuneiforme Hu-umri, cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 91s.) reinó doce años, *i.e.* al comparar vers. 15 y 23 con ver. 24 partiendo desde su conspiración contra Zimri, de manera que reinó sólo durante ocho años, precisamente siete años y unos pocos meses, desde el 31 al 38 año de Asa, y la batalla por el trono con Tibni duró unos cuatro años. «Seis años reinó en Tirsa», *i.e.* durante los cuatro años de la guerra y después de su victoria dos más.

Ver. 24. Tan pronto como hubo ascendido al trono compró a Semer el monte Shomrón (Samaria) por dos talentos de plata, edificó casas sobre éste y llamó a la ciudad de acuerdo al anterior propietario del monte שֹׁמְרוֹן y que es traducido por la LXX con Σεμηρών en este pasaje, en otros en general Σαμάρεια (Samaria, de acuerdo a la forma caldea de שָׁמְרִין, Esdr. 4:10-17). El nombre consta en las inscripciones asirias como Śa-mir-i-na, Śami ur-na y U-śi-mu-ru-na, cf. *Schrader*, *op.cit.*, p. 93. Omri residió en ella los últimos seis años de su reinado y fue sepultado allí (ver. 28). A partir de entonces Samaria se convirtió en la capital del reino de las diez tribus y la residencia de todos los reyes de Israel hasta la caída del reino después de la conquista de Salmanasar (2 R. 18:9s.). La ciudad estaba a dos horas y media al NO de Siquem en un monte situado en una hondonada de dos horas de diámetro, rodeado por montañas más altas. «Los montes y valles alrededor pueden ser urbanizados y son poblados por diversos pueblos y amplios cultivos». El monte sobre el que estaba Samaria, ha sido urbanizado totalmente y está rodeado en la mitad de la ladera por una pequeña terraza de suelo horizontal. Un poco más arriba se encuentran características de terrazas menos importantes donde antes quizás se encontraban las calles de la antigua ciudad. Después del exilio, Samaria fue reconquistada y asolada por Juan Hircano y se quedó así hasta que el romano Gabinio la reconstruyó (*Josefo*, Ant. XIII, 19:2s. y XIV, 5,3). Poco después Herodes el Grande la amplió y construyó un templo para el emperador Augusto y llamó a la ciudad Sebasté, *i.e.* Augusta, de la cual surgió el nombre actual de Sebuste o Sebustie que es el nombre de un pueblo adyacente, «un pueblo desolado formado por unas pocas casas habitadas por un grupo de vagabundos que aun son conocidos entre sus compañeros como ladrones, junto a maravillosas ruinas de una iglesia de sanjuanistas con la aparente tumba de Juan el bautista y restos de columnas calcáreas al pie de la montaña, cf. *Robinson, Pal.* III, pp. 395ss.; *van de Velde, Reisen* I, pp. 280ss. y *R. v. Raumer, Pal.*, pp. 159ss.

Vers. 25s. Y Omri hizo lo malo ante los ojos de Yahvé, y obró más perversamente que todos los que fueron antes que él; en cuanto a vers. 26 y 27 cf. vers. 13 y 14.

Desde el reinado de Acab hasta la muerte de Joram de Israel y Ocozías de Judá (capítulos 16:29-2 R. 10:27)

En este periodo que sólo abarca treinta y cuatro años la historia de los reyes de Judá desaparece casi ante la historia de Israel, pareciendo ser tan sólo un suplemento de esta. La historia de la monarquía es eclipsada por la historia del actuar de los profetas que parece dominarla. El actuar de los profetas se debe al desarrollo de ambos reinos durante este periodo. El reino de Judá no sólo perdió, por el contacto y el emparentamiento de Josafat con el idólatra Acab, la mayor parte de la bendición que había dado a su territorio un gobierno largo y justo

con este rey creyente sino que también se vio tan implicado, por la participación de Josafat en las guerras de Israel con los sirios y otros enemigos así como por la cercanía de Joram y Ocozías al culto de Baal, en las turbulencias políticas y religiosas del Reino de Israel, que su desarrollo en este periodo dependió casi totalmente de la historia de Israel. En este reinado el profetismo peleó una batalla muy dura contra la idolatría impuesta por Acab y Jezabel en la cual el culto verdadero de Yahvé no alcanzó la predominancia completa a pesar de que el culto a Baal fue vencido, de manera que esta batalla espiritual no proporcionó al reino de mayor bendición que las pequeñas victorias de Acab y Joram sobre el ejército sirio que ofrecieron paz y tranquilidad externa ante sus enemigos. A fin de dirigir la separación del pueblo del Dios viviente que seguía la adoración de Baal y después de que ésta aun fue declarada religión oficial del reino, el Señor levantó al más fuerte de los profetas, el tisbita Elías, que actuó de tal manera en la formación de la vida espiritual del pueblo del pacto y los destinos del reino bajo los reyes Acab y Ahazías (cap. 17-2 R. 2), indirectamente por medio de su sucesor Eliseo bajo Joram (2 R. 3-9) y aun entre los siguientes reyes de Israel, que el actuar de este profeta y sus discípulos se convirtió en el punto más importante del Reino de Dios del Antiguo Testamento en este periodo.

Capítulo 16:29-34. El reinado de Acab en Israel

Cuando Acab ascendió al trono (ver. 29) la situación empeoró, la cual, como lo muestra la comparación de ver. 30 con ver. 25 ya fue iniciada por su padre Omri[91].

Vers. 30s. Mientras los anteriores reyes de Israel sólo habían repetido el pecado de Jeroboam, *i.e.* la adoración de Yahvé con la imagen de un becerro de oro, Acab no se conformó con ello. וַיְהִי הֲנָקֵל לֶכְתּוֹ «y sucedió, no fue acaso suficiente?» *i.e.* porque no bastó (cf. *Ew.*, §362[a]) andar en los pecados de Jeroboam, hijo de Nabat, tomó por mujer a Jezabel, hija de Et-baal, rey de los sidonios, y fue a servir a Baal y lo adoró. El וַיֵּלֶךְ delante de וַיַּעַבֹד «fue y sirvió» es una descripción figurada del proceso para realzar el transcurso de los eventos. אִתְבַּעַל (*i.e.* vivir con Baal) es el Ἰεθώβαλος (אִתּוֹ בַּעַל o Ἰθοβαλος, Jos, Ant. VIII, 13:1) mencionado por Menandro en *Josefo*, *c. Apionem* I, 18, rey de Tiro y Sidón, sacerdote de Astarté que después de asesinar a su hermano, el rey Feles, usurpó el trono y reinó treinta y dos años. Jezabel (אִיזֶבֶל, probablemente virgen, cf. Gen. 30:20; no es una abreviación de אֲבִיזֶבֶל como afirma *Ewald*, §273b) fue una hija digna de su padre, un sacerdote de ídolos y regicida, tirana y asesina de profetas. Baal (usado constantemente con artículo הַבַּעַל, el señor por excelencia) era la principal deidad masculina de los fenicios y canaaneos, en general de toda Asia menor, llamado por los babilonios בֵּל = בָּעַל Isa. 46:1 (Βήλος). Como Dios sol fue el principio y portador de la vida física pero no sólo de la vida que producía sino también del principio natural que destruía y mantenía con vida, por eso era adorado en diferentes lugares y diferentes tiempos de diferentes maneras, cf. *Keil*, *Biblische Archäologie*, pp. 461ss. Acab edificó para éste un altar בֵּית הַבַּעַל en la casa (templo) de Baal que había construido en Samaria. La sede principal del culto de Baal estaba en Tiro donde Hiram, un contemporáneo de David y Salomón le había edificado un maravilloso templo y dentro de éste una columna áurea (χρυσοῦν κίονα) según *Dius* y *Menandro* en *Josefo*, *Ant*. VIII, 5,3 y *c. Ap.* I, 18. Acab hizo una columna (מַצֵּבָה) similar a Baal en el templo de Samaria (cf. 2 R. 3:2; 10:27). No existen figuras o estatuas de Baal de tiempos anteriores; los בְּעָלִים [Baales] no son estatuas de Baal sino diversas modificaciones de esta deidad. Los templos de Baal y Hercules en Tiro se podían encontrar *ex aere simulacrum ipsius Herculis, quo non facile quidquam dixerim me videsse pulcius*.

Ver. 33. Acab hizo אֶת־הָאֲשֵׁרָה, la ashera que pertenecía al templo de Baal (*vid.* el comentario de Jue. 6:29; Ex. 34:13), un ídolo de la Astarté fenicia, *vid.* el comentario de 14:23 y *Keil*, *Biblische Archäologie*, pp. 464s.

Ver. 34. «*En su tiempo Hiel de Betel*» (בֵּית הָאֵלִי, cf. *Ges.*, §§111,1 con 86,8c) «*reedificó Jericó; a costa de la vida de Abiram su primogénito puso sus cimientos, y a costa de la vida de su hijo menor Segub levantó sus puertas, conforme a la palabra que Yahvé había hablado por Josué, hijo de Nun*», *vid.* el comentario de Jos. 6:26. La fortificación de esta ciudad sobre la que Josué pronunció una maldición es mencionada como prueba de la impiedad en Israel mientras que el cumplimiento de la maldición muestra cómo el Señor no permite que la palabra de su siervo sea transgredida sin castigo. Jericó se encuentra en la frontera de la tribu de Efraín (Jos. 16:7; 18:21) y había caído en manos de Israel al separarse las diez tribus de la casa real de David. Fungió como ciudad fronteriza con cuya fortificación Acab quiso asegurarse el traspaso al Jordán.

Los profetas Elías y Eliseo

Cuando Acab instituyó el culto de Baal como religión oficial en el reino de las diez tribus porque el pecado de Judá le pareció demasiado poco y no sólo le construyó un altar en la capital y residencia sino que también dispuso de una serie de sacerdotes (*vid.* 18:19) y su impía esposa Jezabel persiguió a los profetas de Yahvé, para exterminar la adoración del Dios verdadero el Señor levantó el mayor de todos los profetas, el tisbita Elías, que ratificó el significado de su nombre אֵלִיָּהוּ o אֵלִיָּה (quien es del Señor). Por más profetas de Yahvé que aparecieron en el reino de las diez tribus y profetizaron en contra del pecado de Jeroboam y anunciaron la destrucción de las diferentes casas reales por causa de éste no ha habido otro profeta antes o después que haya ejercido su oficio con mayor poder divino en el reino impío para la honra del Señor de los ejércitos como lo fue Elías. Pero a ningún otro profeta el Señor se manifestó tan gloriosamente como a Elías a pesar de que cumplió con todas las palabras dadas a sus siervos con los juicios que éstos habían anunciado a los apóstatas y, en caso necesario, aun legitimizándolos como sus mensajeros por medio de milagros. Conforme al plan de nuestros libros de describir el desarrollo de la monarquía sólo se describe la vida y el actuar de Elías, los milagros realizados en la batalla contra los siervos de Baal y la maravillosa revelación de la omnipotencia y la gracia divina. Pero a partir de las diversas alusiones al colegio de los profetas que visitó antes de partir de esta tierra (2 R. 2) podemos notar que estos hechos sólo eran parte de su actuar profético y notar que este otro lado de su actuar, escondido ante el mundo, era de similar dimensión e importancia como lo era su actuar público ante los reyes y principados del país. Estos grupos de «hijos de profetas» o discípulos de profetas que encontramos en Gilgal, Betel y Jericó (2 R. 2:3, 5; 4:38) sin duda fueron fundados por Elías al unir las personas afines a la recepción del Espíritu divino para apoyarse mutuamente en el conocimiento y el temor de Yahvé y para ser testigos de la verdad y combatientes por la causa del

91. En las inscripciones cuneiformes se lee el nombre A-ha-ab-bu (cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 94) aunque no queda claro si la inscripción se refiera al rey Acab de Israel.

Señor. En estas comunidades de creyentes que no querían doblar la rodilla ante Baal éstos fueron un reemplazo de los levitas y del culto del templo que faltaba; cf. los comentarios acerca de los colegios de profetas en 1 Sam. 19:24. Cuánto mayor era el poder de la idolatría en el reino de Israel, tanto más manifestaba el Señor a su pueblo que Él, Yahvé, era Dios y Señor en Israel y no Baal. En el profeta Elías se unía maravillosamente una vida solitaria en contacto secreto con Dios con una energía reaccionaria superior con la cual Elías podía actuar como representante de Dios (*vid.* el comentario de 17:1). En su persona revivió el Espíritu de Moisés. Es el reedificador del Reino de Dios de Israel fundado por Moisés. Su *modus vivendi* tiene algunas cosas en común con la vida de éste: la huida al desierto, la revelación del Señor en el Horeb y su milagroso final de la vida. Moisés y Elías son las eminencias del Antiguo Pacto en cuya vida y actuar se refleja la naturaleza y la magnificencia del Pacto. Al igual que los truenos, relámpagos y el sonido de la trompeta y el monte humeante fueron testimonios del fuego consumidor de la santidad de Dios que había descendido al monte Sinaí para cumplir con la promesa dada a los padres y para hacer a los hijos de Israel su propiedad el celo ardiente de la ley se presenta de tal manera en Moisés y Elías que sus palabras son como relámpagos y truenos para los impíos para venganza del honor del Señor de los ejércitos y para mantener su pacto de gracia en Israel. Moisés como dador de la ley y Elías como profeta son dos anticipaciones históricas de aquellos testigos futuros que son los olivos y los dos candelabros que están delante de Dios y si alguno quiere hacerles daño, de su boca sale fuego y devora a sus enemigos; así debe morir cualquiera que quisiera hacerles daño. Éstos tienen poder para cerrar el cielo a fin de que no llueva durante los días en que ellos profeticen; y tienen poder sobre las aguas para convertirlas en sangre, y para herir la tierra con toda suerte de plagas todas las veces que quieran (Ap. 1:4ss.) como comenta *Ziegler,* p. 206. Elías había sido llamado para ser testigo, para convertir el corazón de los padres hacia los hijos y a los hijos hacia los padres en tanto que la profecía del futuro del Reino de Dios cae en un segundo plano en su actuar profético. A pesar de eso no sólo fue predecesor sino modelo del profeta que había sido prometido a Moisés, que debía cumplir con la ley y con los profetas (Mat. 5:17) y aparece por tanto como representante del profetismo junto a Moisés, el representante de la ley, en el monte de la transfiguración para hablar con Cristo acerca del objetivo que debía cumplir Éste en Jerusalén (Luc. 9:31; Mat. 17:3).

Elías designó por voluntad de Dios como sucesor a Eliseo, hijo de Safat de Abel-Meola quien en su carrera profética de cincuenta años en la dirección de los colegios de profetas así como por la consejería de los reyes apoyó la reedificación de la ley en el reino de Israel y se confirmó por milagros y señales como heredero de la doble porción del Espíritu de Elías.

La nueva interpretación teológica que se basa en el naturalismo tuvo dificultades para interpretar los diversos milagros sucedidos en la historia de estos dos profetas[92] sin razonar que estos milagros se debían a la situación extraordinaria en la que vivieron Elías y Eliseo. En un tiempo en el que el Reino del Dios vivo no sólo fue cuestionado en Israel sino que debía ser aniquilado por el culto de Baal, Yahvé debía intervenir como Dios del pacto de manera sobrenatural y revelar su divinidad eterna por medio de milagros extraordinarios. En el reino de las diez tribus faltaba el oficio sacerdotal y levita y el culto estable en un templo consagrado por el Señor mismo así como todo el orden vital prescrito en la ley había sido desacreditado por la injusticia y la impiedad. A pesar de eso el reino todavía no estaba lo suficientemente maduro para el juicio del rechazo porque todavía quedaban siete mil justos en el territorio que no doblaban rodilla ante Baal. A causa de estos justos el Señor había mostrado paciencia con el reino pecador y les envió profetas para llamarlos al arrepentimiento. Para que los profetas cumplieran con el objetivo de su misión bajo esas condiciones y vencieran a los sacerdotes de Baal necesitaban de un mayor apoyo mediante milagros de Dios que los profetas del reino de Judá que tenían apoyo tradicional y poderoso en el sacerdocio levita y en el culto legítimo[93]. Por eso estos milagros sólo pueden extrañar si se desconoce su sentido. «Pero si identificamos la historia de nuestro profeta como eslabón orgánico de la cadena de milagros divinos que se extienden desde el Sinaí hasta el Calvario y el monte de los Olivos y observamos la unicidad de la composición y el entorno de Elías entonces tanto el milagro en sí como la multiplicación del mismo y la posible exterioridad del mismo relucirán en otra luz. Sin milagro, sin milagros extraños, *i.e.* externos, habrían sido una acción sin fondo, sin punto de partida ni de base» comenta Kurtz, en el artículo «*Elías*» en *Herzog*, *Realencyclopaedie* III, p. 757. Los milagros se multiplicaron aun más en la historia de Eliseo y corresponden tanto a los de Elías que se los ha tratado de interpretar como una repetición legendaria. Vistos desde un panorama general son de una naturaleza de ayuda y sanidad mientras que los de Elías por lo general son expresiones de la ira que castigaba el pecado. Esta conformidad, así como esta diferencia se debe a la posición de Eliseo hacia Elías y hacia su tiempo. Por medio de milagros similares o iguales (como la separación de las aguas del Jordán 2 R. 2:8 y 14, la multiplicación del aceite 2 R. 4:3ss., cf. con 1 R. 17:14ss., la resurrección de un muerto 2 R. 4:34ss. cf. con 1 R. 17:19ss.) Eliseo mostró ser el sucesor de Elías llamado por el Señor que perpetuó la obra de su maestro, similar a Josué quien demostró ser el digno sucesor de Moisés por medio del paso del Jordán en seco e hizo más milagros que aquél a pesar de que no fue tan fuerte en el poder del Espíritu. La diferencia no es fundamental. Así como se revela en la relación de Elías con la viuda de Sarepta el lado secundante y sanador de su poder milagroso, así aparece la perspectiva castigadora a los jóvenes que se mofaban en Betel, a Giezi y el jinete de Joram. El efecto de la seriedad severa de Elías y la ayuda suave de Eliseo no se debe tanto a las diversas personalidades de ambos sino más bien a partir de sus diversos contextos históricos. Elías había destruido con su fervor el do-

92. Así según el proceso de *Eichhorn*, «Über die Prophetensagen im Reiche Israels», en *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur* IV, pp. 193ss.; en *G.W. Meyer*, «über das Verhältnis der Erzählungen vom Elisa zu den Erzählungen vom Elias», en *Ammon* y *Bertheau*, *kritisches Journal* IV, pp. 223ss.; *Winer* en *R.W.* y *Roediger*, *Allgemeine Encyclopaedie der Wissenschaft*, *art. Elias und Elisa*; *Knobel*, *der Prophetismus* II, pp. 73ss.; *Köster*, *Die Propheten*, pp. 70ss.; *Schenkel*, *Bibellexikon* II, p. 98 e.o.

93. «Donde faltaba el templo cuya posición tomó el culto de las imágenes y el sacerdocio era un grupo de ilegales sólo se podía controlar esta situación de una manera extraordinaria. El profetismo se enfrentó como representante de la ley a la monarquía y al sacerdocio ilegítimo. Por eso el profetismo funcionó como un grupo homogéneo y organizado en colegios de dimensiones importantes y con estructura firme. Como representante único el profetismo también representó la ley y fue capacitado con el poder y la autoridad de la ley que se revelaba en los milagros. El poder milagroso del Espíritu de Moisés se multiplicó en Elías y otros». *Hävernick*, *Einleitung in das Alte Testament* II, 1, pp. 166s.; cf. *Hengstenberg*, *Beiträge zur Einleitung* II, pp. 147s. y *Küper*, *Das Prophetenthum des Alten Bundes*, pp. 117ss.

minio del culto de Baal y llevó al reconocimiento del poder de Yahvé hasta tal punto que Joram y los reyes posteriores ponían atención a lo expresado por los profetas del Señor, de manera que Eliseo sólo tenía que apoyar y motivar la conversión del pueblo a su Dios. Las menciones de las acciones de ambos profetas son extractos de las fuentes biográficas, cf. *Delitzsch*, *Lutherische Zeitschrift*, 1870, pp. 34s.

Capítulo 17. Las primeras acciones de Elías

El profeta Elías anuncia a Acab una sequía y hambruna como castigo por su idolatría y es maravillosamente apoyado por Dios durante esta, primero en el arroyo de Querit y después por una viuda en Sarpat (Sarepta, vers. 1-16) cuyo hijo hace regresar a la vida (vers. 17-24).

Ver. 1. El tisbita Elías es presentado sin la fórmula «y vino la palabra del Señor a...» con la cual suele anunciarse el actuar de un profeta. Elías proclama en el nombre del Señor una sequía de varios años al rey Acab como castigo divino. Esta aparición repentina no se puede explicar a partir del hecho que no tenemos el inicio de su historia. Más bien tiene que ver con el carácter de este profeta y muestra que en él se personificaba el poder espiritual divino y que su actuar era la realización de un poder que lo impulsaba. Su procedencia tampoco es segura. El término הַתִּשְׁבִי [el tisbita] generalmente se asume a un lugar llamado תִּשְׁבֵּה (Tisbe), debido a que según Tob. 1:2 había un pueblo Θισβη δεξιᾶν Κυδίως «al lado derecho, *i.e.* al sur de Kydios», *i.e.* probablemente Kedes en la tribu de Neftalí de la cual el anciano Tobías fue llevado cautivo a pesar de que este nombre falta en el texto hebreo del libro de Tobías, editado por *Fagius* y *Münster*, y en la Vulgata. El suplemento «de los moradores de Galaad» nos informa que Elías no vivía en su lugar natal sino que fue extranjero en Galaad. תּוֹשָׁב en sí no se refiere a los no-israelitas sino similar a גֵּר sólo a aquel que vivía fuera de su patria o de su tribu sin ser parte de ésta, como en Lev. 25:41 y Jue. 17:7 donde vivía un levita originario de Betel, llamado גֵּר, de la tribu de Efraín[94]. Las palabras «*Vive Yahvé, Dios de Israel, delante de quien estoy, que ciertamente no habrá rocío ni lluvia en estos años, sino por la palabra de mi boca*». Era un uso especial de la amenaza de la ley en Deut. 11:16s.; 29:23s. y Lev. 26:19 al reino idólatra y a la vez un testimonio en contra del servicio de Baal. «Debido a que Baal era adorado como la naturaleza fecundante, la sequía y la infertilidad eran una prueba de la falta de poder y de la nulidad de este ídolo» (*Bähr*). El término הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה «en estos años» no contienen una fecha exacta. En לְפִי דְבָרִי [por la palabra de mi boca] hay una antinomia enfática contra otros profetas, *i.e.* los profetas de Baal. «Si yo lo afirmo a partir del poder y la autoridad divina que te mientan otros lo que quieran» (Biblia de Berlenburgo). Elías se calificó así como aquel en cuyo poder el Dios de Israel había dado al rey idólatra y a su pueblo. Stgo. 5:17 asume el hecho al poder de sus oraciones, debido a que Elías «también era un hombre como nosotros» y por lo tanto los profetas recibieron el poder para su actuar por la fe y la oración con Dios y la fe da el poder para mover montañas.

Vers. 2-4. Después de anunciar el castigo Elías tuvo que esconderse por orden divina hasta que finalizó el tiempo del castigo, no porque tenía que esconderse ante la ira y la persecución de Acab y de Jezabel sino para impedir que se le pidiera interceder por la abolición del juicio. *Quia enim propheta dixerat, ad verbum suum venturam pluviam, utique ursissent eum ut juberet venire* [Porque en tanto que el profeta había dicho que la lluvia retornaría por su palabra cómo le habrían pedido que ordenara que lloviese] (*Seb. Schmidt*). Debía volverse hacia קִדְמָה hacia la mañana (oriente) de Samaria donde sin lugar a dudas había proclamado a Acab el juicio de Dios, dirigirse hacia el Jordán y esconderse junto al arrollo de Querit, de cara al Jordán. El arroyo de Querit desembocaba en el Jordán pero no puede decirse si desembocaba en el lado este u oeste del río porque עַל־פְּנֵי tiene un doble sentido: «al este de» (Gen. 25:18) o «enfrente», *i.e.* delante o hacia (Gen. 16:12; 18:16, e.o.). Tampoco se puede afirmar con seguridad que debe significar «hacia el este del Jordán», como asume *Thenius*. Una antigua tradición ubica Querit en la fuente Fasael al este del lado del Jordán que se encuentra en la caída del monte al valle del Jordán, arriba de la ciudad Fasael y que se derrama por el valle hasta llegar al Jordán (cf. *Gesenius*, *thes*., p. 719 y *van de Velde*, *Reise* II, pp. 273s.) mientras que *Eusebio* lo ubica al otro lado del Jordán (*Onomasticón* s.u. Corat, Χορρά) y *Thenius* piensa en el profundo *Wadi Radjib* o *Adjlun*. Sólo sabemos a ciencia cierta que no se refiere al arroyo *Kana* (Jos. 16:8; 17:9) que desemboca en el Mar Mediterráneo ni el Wadi Kelt (*Rob.*, II, p. 534) cerca de Jericó. Éste no se puede mencionar porque esta región cerca de Jericó no sirve para esconderse. Elías debía tomar del arroyo y los cuervos debían proveerlo con pan y carne que le traían según el ver. 6 en la mañana y en la noche. Es generalmente reconocido que הָעֹרְבִים no son comerciantes ni árabes ni orebitas (habitantes de una ciudad ficticia Oreb) sino *cuervos*. Este milagro que es rechazado por los naturistas porque no conocen al Dios vivo a quien aun los cuervos rapaces debían servir para el cumplimiento de sus planes de salvación no sólo debía esconder a Elías ante los hombres que hubieran podido

94. La suposición de *Seb. Schmidt*, que en un momento apoyamos, de que Elías hubiera sido un extranjero, nacido fuera de Israel, no la podemos apoyar más después de haberla revisado varias veces, no por causa del argumento apriorístico de que éste era un desconocimiento del significado de la historia de salvación y de la historia secular de Israel y ahora y por siempre un profeta podía ser llamado en el antiguo pacto de entre los paganos (*Kurtz*, en *Herzog*, *Realencyclopaedie* III, p. 754) y para lo cual no se puede encontrar una prueba con facilidad, sino porque מִתִּשְׁבִי הַתִּשְׁבִי ni נִלְעָד nos permiten esta deducción. Porque si el Tisbe en Tob. 1 y 2 no era el lugar de nacimiento de Elías no se podría asumir la inexistencia de otro lugar llamado Tisbe. Similar a otros lugares en el Antiguo Testamento no se menciona el lugar. También los casos de que alguien como el levita de Jue. 17:7 salía de su lugar natal y vivía en una tribu extranjera como visitante podían haberse realizado más a menudo, debido a que la ley mosaica Lev. 25:41 lo menciona. Además la LXX no supo traducir מִתִּשְׁבִי נִלְעָד y parafraseó arbitrariamente estas palabras con ὁ ἐκ Θεσβῶν τῆς Γαλαάδ (el de Thesbon de Galaad) según lo cual *Thenius* y *Ewald* suponen que Thisbe se encontraba en Galaad, en el lugar Tisie al sur de *Busra = Bostra*, mencionado por *Robinson, Pal.* III, p. 906. *Kurtz* ha tratado de apoyar esta hipótesis con cinco débiles argumentos: 1) la escritura defectiva מִתִּשְׁבִי no demuestra de ninguna manera que la palabra por lo general correctamente escrita (תּוֹשָׁב) también debía ser escrita así en el estat. constr. plural, debido a que éste sólo aparece en el Antiguo Testamento en nuestro pasaje en estat. constr. plural; 2) la ubicación del lugar en Tob. 1:2 no nos lleva «a la suposición que el Tisbe de Galilea era el único lugar con este nombre» sino que se debe a que Tisbe era un pequeño lugar sin importancia cuya ubicación es definida por una ciudad más grande y más conocida; 3) «que Galaad a menudo es el término usado para referirse a todo el territorio transjordano» no da lugar a dudas pero no demuestra que Tisbe se encuentra en el sector al otro lado del Jordán; 4) «que la diferencia de un lugar de nacimiento y de morada en sí es improbable y no puede ser demandada aquí». Esta afirmación primero debería ser demostrada. 5) El Tisbeh mencionado por Robinson no puede caer en cuenta porque la postulación de un error de ortografía (Tîsieh en vez de Tisbeh) con i larga en la primera sílaba fracasa y el árabe ط no corresponde al hebreo ת sino al ט.

delatar su posición al rey sino que también debió haber fortalecido su persona en la confianza del apoyo omnipotente de su Dios para la batalla contra los idólatras que todavía debía suceder.

Vers. 7-9. Después de un tiempo el riachuelo se secó por falta de lluvia. Entonces el Señor ordenó a su siervo a ir a la ciudad sidonia de Sarpat (Sarepta) y vivir donde una viuda a la que había ordenado ayudar al profeta. מִקֵּץ יָמִים no significa «después de un año, dado que יָמִים sólo tiene este significado en unos pocos pasajes (cf. Lev. 25:29; 1 Sam. 27:7; Jue. 17:16) porque el contexto no se refiere aquí al plazo de un año sino tan sólo al periodo indefinido, debido a que en 18:1 sólo se puede ver que la morada de Elías en Querit y Sarepta duró dos años. Sarepta (Σαρέπτα LXX) estaba situado a la orilla del Mar Mediterráneo entre Tiro y Sidón donde aun hoy hay un pueblo de nombre Sapat con ruinas y unas montañas llamadas Surafand (*Rob.*, III, pp. 690ss.; *v. de Velde, Reisen* I, pp. 77s.).

Vers. 10-16. En el portal de la ciudad Elías se encontró con una viuda que estaba recogiendo leña. A fin de saber si era ella a la que había hablado el Señor le pidió algo de beber y de comer a lo cual ella juró por Yahvé que no tenía pan (מְעוּג = ἐγκρυφίας un pan hecho en la ceniza caliente), sino un puñado de harina en el בַּד, tinaja (un pequeño recipiente para almacenar harina) y un poco de aceite en la vasija y que estaba reuniendo madera para preparar el resto para sí y para su hijo. Querían consumir este último bocado y morir después. Las palabras de esta viuda demuestra que la sequía y la hambruna había llegado hasta la costa fenicia como lo describió Menandro de Efeso[95]. Por otro lado la ciudad se identificó por su juramento חַי יהוה אֱלֹהֶיךָ como adoradora del verdadero Dios que, debido a que había reconocido que el profeta era israelita, se refirió a Yahvé como a su Dios.

Vers. 13ss. A fin de obtener una seguridad absoluta acerca de si esta gentil era la que había sido mencionada por el Señor, Elías la consoló pero le pidió a la vez que hiciera con la última porción de harina y de aceite un pequeño pan y que le diera primero a él y después a su hijo con la promesa: «*No se acabará la harina en la tinaja ni se agotará el aceite en la vasija, hasta el día en que Yahvé mande lluvia sobre la faz de la tierra*». Y la viuda fue e hizo conforme a las palabras de Elías. Dio la seguridad por la inseguridad porque confió en las palabras del Señor y recibió el pago por esta confianza de manera que no sufrió falta de harina o de aceite durante este tiempo de sequía. Esta acción de la mujer creyente que había aceptado fielmente la orden del verdadero Dios debió haber fortalecido también la fe de Elías en estos tiempos de tribulación, debido a que su fe podía tambalearse por la cantidad de idólatras en Israel. Aun si el Señor mismo había levantado adoradores fieles de Su Nombre, Su obra en Israel no podía decaer. La viuda creyente no sólo recibió la bendición física del profeta sino también la espiritual porque Elías no fue enviado a donde esta viuda, como Jesús echa en cara a un contemporáneo para su humillación (Luc. 4:25ss.), para que estuviera bien escondido donde ella, a pesar de que el objetivo se lograba mejor que por una estadía en Israel, sino a causa de su fe, *i.e.* para fortalecerla y apoyarla y no fue enviado a una de las muchas viudas de Israel que seguramente habrían recibido al profeta si hubieran sido liberadas de esta hambruna terrible. Asimismo la milagrosa multiplicación del aceite y de la harina no sólo sirvió para el apoyo del profeta y de la viuda sino que la ayuda de la necesidad corporal debía ser un medio preparado para satisfacer sus necesidades espirituales. En cuanto al Quetib תֹּתֶן, *vid.* el comentario de 6:19. En ver. 15 el Kerí וְהִוא [él y ella] es una corrección innecesaria del Quetib וְהִיא הוּא [ella y él]. La forma femenina es producida por los verbos anteriores y puede ser identificada como un neutro indefinido: «*y comió él y ella*». La dificultad mencionada por *Thenius* en el caso de יָמִים desaparece en el momento en que no se interpreta la oración como refiriéndose a la comida única del pan recién hecho sino que se lo identifica generalmente con el cumplimiento de las palabras de Yahvé de que ellos (Elías, la viuda y su familia) comían constantemente, *i.e.* hasta que el Señor dio lluvia (ver. 14).

Versículos 17-24. La revificación del hijo de la viuda

Después de estos acontecimientos cuando Elías había ido a habitar a la cámara alta, el hijo de ella se enfermó, de manera que murió. עַד אֲשֶׁר וגו, *lit.* hasta que no quedó aliento en él. Que estas palabras no describan una rigidez semimortal o un profundo sueño como afirma *Bähr*, refiriéndose a Dan. 10:17 sino a la verdadera muerte, nos lo muestra sin lugar a dudas el texto siguiente donde Elías trató al niño como fallecido y el Señor lo hace volver a la vida después de la oración de Elías.

Ver. 18. La mujer creyente en la muerte de su hijo vio un castigo de Dios por su pecado, que había sido revelado por la cercanía del hombre de Dios, de manera que dijo a Elías: «*¿Qué tengo que ver contigo* (מַה־לִּי וְלָךְ, cf. Jue. 11:12; 2 Sam. 16:10) *oh varón de Dios? Has venido para traer a memoria mis iniquidades y hacer morir a mi hijo*». En esta fe semipagana se manifestó una posición que podía recibir la verdad divina y que era consciente de su pecado. El Señor no podía negarle su ayuda. Al igual que el caso del ciego en Jn. 9. En este caso la muerte de su hijo no fue castigo por algún pecado específico sino que sólo podía ser medio para la revelación de la obra de Dios en ella (Jn. 9:3), para que reconociera que el Señor no sólo es Dios de los judíos sino también de los gentiles (Rom. 3:29).

Vers. 19s. Elías le ordenó traer al niño a la cámara alta donde vivía y acostarlo en la cama y clamó al Señor: «*Oh Yahvé, Dios mío, ¿has traído también mal a la viuda con quien estoy hospedado haciendo morir a su hijo?*» Estas palabras, en las que él también alude a los demás que sufrían de la sequía no contienen una acusación a Dios sino que son una expresión del sentimiento del dolor de su benefactora y del profundo dolor que proviene de la fe que derrama todo el corazón ante Dios en el momento de la necesidad para pedir aun más su ayuda. El sentido es el siguiente: «Tú, oh Señor mi Dios, no puedes dejar al hijo de la viuda conforme a tu gracia y tu justicia. Esta fe conlleva la seguridad de ser escuchada. Por eso el profeta pronto procedió a reanimar al niño.

Ver. 21. Se tendió (יִתְמֹדֵד) tres veces sobre el niño, no para saber si había fuerza vital en él como Pablo en Hech 20:10 o para calentar el cuerpo del niño y para movilizar los jugos como hizo Eliseo con un niño muerto 2 R. 4:34 porque el proceder de Eliseo es descrito de otra manera y el joven de Hch. 20:10 sólo estaba en cama, sino para hacer fluir la fuerza vital divina en el cuerpo muerto y apoyar con ello su palabra y su oración[96]. Entonces cla-

95. De la historia fenicia *Josefo* (Ant. VIII, 13,2) menciona: ἀβροχία τε ἐπ᾽ αὐτοῦ (*sc.* Ἰθοβάλου) ἐγένετο ἀπὸ τοῦ Ὑπερβερεταίου μηνὸς ἕως τοῦ ἐρχομένου ἔτους Ὑπερβερεταίου [Durante su reinado hubo una sequía que duró del mes de hiperberetmo hasta el mes hiperberetmo del año siguiente] El hiperberetmo corresponde al mes *Tisri* de los hebreos, cf. *Benfey y Stern*, *Die Monatsnamen*, p. 18.

96. *Factum id est, ut corpus prophetae esset instrumentum miraculi, quemadmodum alias in miraculo manus imposita* [Esto fue hecho porque el cuerpo del profeta era instrumento del milagro así como en otros casos del milagro hubo una imposición de manos] (*Seb. Schmidt*).

mó al Señor: «*Oh Yahvé, Dios mío, te ruego que el alma de este niño vuelva a él*». עַל־קִרְבּוֹ siempre y cuando el alma como principio vital proviene de lo alto.

Vers. 22s. El Señor escuchó la oración. El niño revivió y Elías se lo devolvió a la madre.

Ver. 24. Por este milagro en el cual Elías se presenta como el precursor del Resucitador de todos los muertos la mujer gentil creyente fue fortificada en la fe en el Dios de Israel. No sólo reconoció a Elías como varón de Dios como en ver. 18 sino también reconoció que la palabra de Yahvé en su boca era verdad, lo cual implicó que confesó su fe en el Dios de Israel como el Dios verdadero.

Capítulo 18. El encuentro de Elías con Acab y la victoria sobre los profetas de Baal

Debido a que el castigo de la sequía y de la hambruna no surtió efecto en el rey Acab y no le motivó a volverse de sus dioses sino que lo llenó de amargura contra el profeta que había anunciado el juicio, no quedó otra posibilidad que demostrar con poder convincente ante el pueblo que sólo Yahvé es el Dios verdadero y cumplir el juicio de los sacerdotes de Baal por seducir al pueblo.

Versículos 1-19. Encuentro de Elías con Acab

En el tercer año de su estadía en Sarepta vino la palabra de Dios a Elías, ordenándole mostrarse a Acab porque Dios quería hacer llover sobre la tierra. El tercer año no debe ser contado como los rabinos, *Clericus*, *Thenius* y otros a partir del tiempo de la sequía sino con *Vatablus*, *Seb. Schmidt*, *Michaelis* e.o. a partir de los últimos acontecimientos mencionados, la estancia de Elías en Sarepta. Esta posición es la más probable y es confirmada por Luc. 4:25 y Stgo. 5:17 donde Jesús y Jacobo dicen que en tiempos de Acab no llovió por tres años y seis meses. Este plazo sólo resulta si la estadía de Elías en Sarepta duró más de dos años.

Ver. 2b. A partir de וְהָרָעָב [el hambre] hasta el ver. 6 encontramos comentarios para explicar las cirunstancias que llevaron al encuentro de Elías con Acab. Los verbos וַיֵּחָלְקוּ, וַיֹּאמֶר, וַיְהִי, וַיִּקְרָא (vers. 3, 4, 5, 6) continúan con las oraciones circunstanciales «y la hambruna fue intensa» (ver. 2b) «y Abdías temía...» (ver. 3b) y deben ser traducidas en castellano en imperfecto. Cuando la hambruna en Samaria fue intensa Acab había ido por el país con Abdías, su mayordomo de la casa, quien era un hombre temeroso de Dios y que durante la persecución de los profetas de Yahvé por Jezabel había escondido a cien profetas en cuevas y los había sustentado con pan y agua, para buscar hierba para los caballos y los mulos. Para este fin habían dividido el territorio entre sí, de manera que uno fue por un camino y el otro por el otro. El ver. 4 nos muestra que Jezabel había tratado de extinguir el culto de Yahvé y que trató de alcanzar el propósito de matar a todos los profetas del verdadero Dios. Los cien profetas que Abdías había ocultado probablemente fueron en su mayoría discípulos de profetas. חֲמִשִּׁים אִישׁ debe significar como en el contexto del ver. 13 *i.e.* de cincuenta en cincuenta, de manera que fue omitido un חֲמִשִּׁים por error de copia. וְלוּא נַכְרִית מִן para que no tengamos que cortar una parte del ganado (מִן partitivo). El Keri מֵהַבְּהֵמָה es objetivamente correcto pero no es necesario porque el Quetib מִן בְּהֵמָה puede ser interpretado como dicción impersonal: un pedazo de ganado.

Vers. 7s. Elías se encontró en este camino con Abdías y le ordenó informar al rey de su presencia.

Vers. 9ss. Abdías teme que el cumplimiento de esta orden le costara la vida, debido a que Acab había mandado a buscar a Elías en todo el reino y en cada tribu, una hipérbole que denota el temor y el nerviosismo pero que también muestra la amargura de Acab. וְאָמְרוּ אָיִן es de combinar en contra de los acentos con lo siguiente: «y dijeron: «no está aquí» y los hacía jurar».

Vers. 12s. «*Y sucederá que cuando te deje, el Espíritu de Yahvé te llevará adonde yo no sepa; así que cuando yo vaya y se lo diga a Acab y él no pueda encontrarte, me matará, aunque yo tu siervo he temido a Yahvé desde mi juventud*». מִנְּעָרָי desde mi juventud, porque «tu siervo» = yo soy. *Seb. Schmidt* y otros dedujeron del temor de Abdías de que el Espíritu de Yahvé lo llevara a un lugar desconocido, que en años anteriores Elías ya había tenido tales experiencias que no nos han sido transmitidas. Pero Abdías también puede haberlo deducido a partir de que Elías, después de haber anunciado la sequía a Acab, desapareció y no fue encontrado a pesar de la búsqueda del rey. Pero debido a que no había sido arrebatado (cf. el וַיֵּלֶךְ y לֵךְ 17:3,5) no había motivo para presuponer este tipo de casos, debido a que había estado escondido a los ojos de sus enemigos. También el arrebatamiento de Elías al cielo (2 R. 2:11s.) y el arrebatamiento de Felipe junto al etíope eunuco (Hch. 8:39) no nos permiten suponer tal cosa y mucho menos el pasaje mencionado por Clericus Ez. 3:12, 14 porque el arrebatamiento de Ezequiel por los aires sólo sucedió en la visión y no en la realidad. En caso de que Abdías hubiera sabido de un caso semejante seguramente lo habría presentado.

Vers. 15-19. Pero cuando Elías le juró (יהוה צְבָאוֹת, por Jehová de los ejércitos, *vid.* el comentario de 1 Sam. 1:3) que en ese día se presentaría ante Acab, Abdías fue a decírselo al rey a lo cual Acab fue donde el profeta y trató de imponerle: «*¿Estás aquí, perturbador de Israel?*» (עֹכֵר *vid.* el comentario de Gen. 34:30). Pero Elías le devolvió el piropo: «*Yo no he perturbado a Israel, sino tú y la casa de tu padre, porque habéis abandonado los mandamientos de Yahvé y habéis seguido a los baales*» y exhortó al rey a reunir a todo Israel con él en el monte *Carmelo* junto a cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y cuatrocientos profetas de Asera que comían de la mesa de Jezabel, *i.e.* recibían su sustento de la reina.

El *Carmelo*, un monte de muchos picos surcado por centenares de acantilados, grandes y pequeños» que se encontraba en el borde sur del Kison en dirección NO que llega hasta el Mar Mediterráneo (*vid.* el comentario de Jos. 19:26) y que en diversas cumbres se eleva hasta 1.800 pies sobre el nivel del mar. En su ladera norte sólo presenta un campo desértico que sólo está cubierto de vez en cuando con matorrales espinosos mientras que en el interior todavía existe la antigua hermosura que le dio el nombre de campo frutal porque los valles están cubiertos con las flores más hermosas y las elevaciones con pinos, cedros, mirtos y laureles (cf. *v. de Velde, Reise* I, pp. 232 y 239s.). En el lado NO se encuentra un monasterio de carmelitas que está dedicado a Elías que de acuerdo a la leyenda se refugió en una cueva que se encuentra debajo del monasterio. En todo caso no se puede identificar el lugar con la competición con los sacerdotes de Baal relatada a continuación. El lugar del sacrificio de Elías se encuentra más bien en una de las alturas al sureste del *Carmelo* y fueron localizadas por *van de Velde* (I, pp. 241ss.) con alta probabilidad en la ruina *el Mohruk*, «el lugar quemado», una planicie no muy grande cubierta con árboles altos y talludos y de arbustos frondosos. Porque «no es posible imaginarse un mejor lugar que esta altura junto a la que se pudo haber reunido el pueblo de Israel. Después de la planicie de *Esdrolom* el monte decae en una pared vertical de doscientos pies. Allí no había lugar para la masa de público mientras aquella pared permitía ver desde las montañas ad-

yacentes de manera que los que se habían quedado rezagados y no habían subido al *Carmelo* también pudieron ser testigos a gran distancia del fuego celestial que caía sobre el altar».

«En todo el *Carmelo* no hay punto que caiga más en cuenta que la planicie de *el Mohraka* que decae hacia el oriente». Además el suelo es ideal para la construcción de un altar (vers. 31 y 32): «Un terreno pétreo con grandes piedras sueltas, ideal para hacer un altar en poco tiempo». Además hay agua cerca de allí, como presupone el ver. 34. «En ningún lugar el *Carmelo* está tan cerca como debajo de *El Mohraka* que está a 1.635 pies sobre el nivel del mar y probablemente a mil pies sobre el Kison». Esta altura puede ser escalada en el breve lapso que la Escritura ofrece en los vers. 40-44. «El agua para cubrir el holocausto en los vers. 34s. está aun más cerca. Exactamente junto a la pared de la altura, donde se puede descender por un pequeño valle al Kisón se encuentra «quizás a doscientos cincuenta pies bajo la plataforma del altar una fuente cubierta en forma de pozo a la que se puede bajar por algunos escalones como existían los diversos pozos y fuentes del tiempo israelita en el territorio».

«Sólo con una fuente de esas dimensiones le fue posible a David conseguir tanta agua y en lo que respecta a la distancia de esta fuente del lugar del altar es posible ir y venir tres veces para traer el agua necesaria». Finalmente *El Mohraka* se encuentra en una posición que permite los sucesos mencionados en vers. 42-44.

Versículos 20-46. La competición con los profetas de Baal

Acab envió por todo Israel y reunió a los profetas (de Baal) en el monte *Carmelo*: Según 21s. y 39 el pueblo completo (כָּל־הָעָם) estaba presente. En cambio no consta en lo siguiente palabra alguna de los cuatrocientos profetas de Ashera (cf. vers. 25 y 40) sino que en ver. 22 se presupone claramente la presencia de los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal. Por eso es necesario asumir que los profetas de Asera, temiendo que les sucediera algo supieron esconderse y escapar a la orden de Acab[97]. También el rey Acab apareció en el *Carmelo* porque no conocía la intención de Elías. Ésta no era demostrar al rey que él mismo fue el que trajo la maldición sobre Israel (*Vatablus, Seb. Schmidt*), sino que el profeta quiso hacer ante los ojos de todo el pueblo la demostración de la unicidad de Yahvé y de la nulidad de los Baales que eran vistos como dioses y vencer la idolatría en Israel, matando a los sacerdotes de Baal.

Ver. 21. Elías dijo al pueblo reunido: «*Solo yo he quedado como profeta de Yahvé, pero los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta hombres*». El pueblo quería combinar el culto de Yahvé y de Baal, no quería entrar en oposición de Yahvé por el culto a Baal y tuvo que callar ante la acusación de una torpe mediocridad, debido a que sabían que Yahvé demandaba la adoración de todo corazón (Deut. 6:4). Elías llamó esta división del corazón entre Yahvé y Baal vacilar (עַל שְׁתֵּי הַסְּעִפִּים) hacia ambas partes (Yahvé y Baal)». El significado de סְעִפִּים «opiniones divididas» es confirmado con el סֵעֲפִים Sal. 119:113 y la traducción de la LXX ἰγνύαι «rodillas» sólo es una paráfrasis del sentido pero no una explicación.

Vers. 22-25. Debido a que el pueblo permanecía en la diversidad de opciones, Elías sugirió que la deidad misma era la que tenía que decidir quién era el verdadero Dios, Yahvé o Baal, los profetas de Baal debían ofrecer sacrificio a su Baal y él (Elías) debía sacrificar a Yahvé. Entonces el verdadero Dios debía mostrarse prendiendo fuego al holocausto con fuego celestial y que demostrara de esa forma que respondía a las súplicas de su nombre. Esta idea se basaba en la historia de Lev. 9. Así como Yahvé se reveló como Dios de Israel enviando fuego del cielo al primer sacrificio ofrecido delante del tabernáculo, Elías confió en que Yahvé se volvería a revelar como el Dios vivo. Esta decisión debió haber parecido mejor aun para el pueblo porque Elías se enfrentaba sólo a un grupo de cuatrocientos cincuenta profetas de Baal. Por eso ellos no podían retroceder sin perder la cara, aunque creyeran que Baal realmente cumpliría con lo demandado, a esperar que por alguna coincidencia o truco pudieran salir de esa situación. Aun hubieran podido creer que el Dios de Elías no pudiera cumplir con la prueba al igual que su propio Dios Baal. Pero para impedir que huyeran en caso de que su intento no tuviera éxito Elías no sólo les cedió el comienzo de este sacrificio sino incluso la elección de los dos bueyes a sacrificar con lo cual la objetividad de su sugerencia debió haber sido visible a todos por lo cual el pueblo aceptó gustosamente.

Vers. 26-29. Así, pues, los sacerdotes de Baal procedieron a realizar el sacrificio. Prepararon (יַּעֲשׂוּ) el sacrificio e invocaron solemnemente el nombre de Baal desde la mañana hasta el mediodía diciendo: «*Oh Baal, respóndenos y cojeaban alrededor del altar. Pero no hubo voz ni nadie respondió*». פָּסַח cojear es una descripción sarcástica de la danza pantomímica que los sacerdotes realizaban alrededor del altar[98] אֲשֶׁר עָשָׂה que había sido hecho.

Ver. 27. Cuando hasta el mediodía no se hubo visto reacción alguna Elías se burló de ellos: «*Clamad en voz alta, pues es dios* (según lo afirman ustedes)*; tal vez estará meditando o habrá idolatría a un lado* (שִׂיחַ)*, o estará de viaje* (בְּדֶרֶךְ)*, quizá esté dormido y habrá que despertarlo*». Esta burla se encuentra sobre todo en el אֱלֹהִים הוּא en contraste de la enumeración de las diversas posibilidades que podrían haber producido la falta de atención y es ampliado aun por la triple repetición del כִּי. Clericus comentó estas posibilidades con *Quamquam haec de Deo dicta longe sin tabsurdissima, artamen idololatrae talia credere potuerunt, quod ex Homero intelligimus, etc.* [A pesar de que estas cosas, dichas acerca de Dios, son lo más absurdo que puede haber, los idólatras poden creer tales cosas como podemos ver en Homero (Odisea e Iliada)]. Los sacerdotes de Baal empezaron a gritar frenéticamente, sajándose con espadas y lanzas hasta que la sangre chorreaba de ellos. כְּמִשְׁפָּטָם de acuerdo a su costumbre. Esta costumbre la describe *Movers* (*Phöniz*. I, pp. 682s.) siguiendo las informaciones de los antiguos autores acerca de los sacerdotes de las bandas desde los cinedos de la diosa siria: «Un aullido indefinible abría la escena. Después revolotean en el grupo, bajando la cabeza pero girando en círculos de manera que el pelo largo iba por el piso lleno de excrementos. Durante ese proceso se muerden primero los brazos y finalmente los

97. Aunque la LXX tiene en el ver. 22 el suplemento καὶ οἱ προφῆται οτῦ ἄλσους (*i.e.* הָאֲשֵׁרָה) τετρακόσιοι [y los profetas del bosque (*i.e.* הָאֲשֵׁרָה) cuatrocientos] texto que *Thenius* considera ser original sin pensar en el carácter de la LXX. Si los profetas de Asera hubieran estado presentes, Elías no sólo habría mandado aprehender y matar a los sacerdotes de Baal (ver. 40) sino también a los profetas de Asera. El motivo para la falta de mención de los profetas de Asera se puede explicar en el ver. 25 pero no en el ver. 40.

98. Así describe e.o. Herodiano (hist. V,3) al sumo sacerdote del dios del sol Heliogabal de los emesinos: Ἱερουργοῦντα δὴ τοῦτον, περὶ τε τοῖς βωμοῖς χορεύοντα νόμῳ Βαρβάρων ὑπὸ τε αὐλοῖς καὶ σύριγξι παντοδαπῶν τε ὀργάνων ἤχῳ.

cortan con las espadas de dos filos que suelen portar con ellos. Después empieza otra escena. Uno de ellos que se sacudía más que los otros empieza a profetizar bajo gemidos. Se acusa a sí mismo de los pecados cometidos que ahora quiere castigar con la disciplina de la carne, toma un látigo bardo que los galos suelen llevar, destroza la espalda, se corta con espadas hasta que la sangre chorreaba por el cuerpo amputado». El clímax de este actuar bacántico era el profetizar de los sacerdotes de Baal (הִתְנַבֵּא) por lo cual eran llamados profetas (נְבִיאִים). Esto empezó después del mediodía y duró hasta el tiempo del sacrificio de la noche (עַד לַעֲלוֹת y no עַד עֲלוֹת ver. 29). עֲלוֹת הַמִּנְחָה «El ofrecimiento del sacrificio se refiere al diario sacrificio de la tarde que consistía de un sacrificio de fuego y de un banquete (Ex. 29:38ss.; Num. 28:3-8) y era ofrecido en ese tiempo con observancia rabínica (*vid*. el comentario de Ex. 12:6) en las últimas horas de la tarde como se puede observar en el sacrificio de Elías que a partir de los vers. 40ss. todavía es mencionado como en el mismo día.

Versículos 30-39. El sacrificio de Elías

Debido a que no había respuesta de parte de Baal Elías empezó a preparar su sacrificio.

Ver. 30. Mandó al pueblo a acercarse para ser testigos del sacrificio y reconstruyó el altar de Yahvé que había sido destruido. De acuerdo a esto existió en el *Carmelo* un altar de Yahvé que pudo haber procedido del tiempo de la construcción del templo cuando se construyeron altares de Yahvé en los diferentes lugares de la tierra (*vid*. el comentario de 3:2) o probablemente después de la separación del reino fue construido por adoradores de Yahvé de las diez tribus (*Hengstenberg*, *Beiträge* II, p. 143) y conforme al 19:10 había sido destruido al crecer el culto de Baal durante el reinado de Acab.

Vers. 31s. Elías tomó doce piedras conforme al número de las tribus de los hijos de Jacob, a quien había venido la palabra de Yahvé, diciendo: Israel será tu nombre. Y con las piedras edificó un altar en el nombre de Yahvé, e hizo una zanja alrededor del altar. Con las doce piedras el profeta declara que la división del pueblo en dos reinos contradice el llamado de Israel porque según la voluntad divina las dos tribus son un solo pueblo de Yahvé y debían tener un solo altar de sacrificios mientras que la mención de que Yahvé había dado al patriarca del pueblo el nombre de Israel señalaba la injusticia que las diez tribus separadas habían hecho, tomando para sí el nombre de Israel que correspondía a todo el pueblo. בְּשֵׁם יהוה pertenece a יִבְנֶה y significa en el poder y para la glorificación de Yahvé. «*E hizo una zanja alrededor del altar, suficientemente grande para contener dos medidas de semilla*». La zanja debió haber sido bastante ancha y profunda a pesar de que no es posible determinar exactamente el tamaño porque no se menciona en especial qué tipo de semilla. Entonces preparó el sacrificio en el altar y mandó a verter cuatro cántaros de agua tres veces uno tras de otro sobre la carne puesta sobre los maderos de manera que el agua corría alrededor del altar y llenó la zanja de agua[99]. Elías llevó a cabo estas preparaciones para evitar todo tipo de sospechas de engaño cuando encendía su sacrificio. Los idólatras habían hecho muchos avances en este tipo de engaños al prender la madera del altar desde una hendidura debajo del altar a fin de engañar al pueblo crédulo como lo mencionan *Efrén el sirio* y *Juan Crisóstomo* en su *oratio in Petrum Apostol el Eliam prophetae*, t. II, p. 737, ed. Montf. Cuya originalidad ha sido puesta en duda.

Vers. 36s. Después de estas preparaciones, Elías se acercó al altar en la hora del sacrificio de la tarde y oró: «*Oh Yahvé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel* (usado a propósito en vez de Jacob, *vid*. el comentario del ver. 31), *que se sepa hoy que tú eres Dios en Israel, que yo soy tu siervo y que he hecho todas estas cosas por palabra tuya. Respóndeme, oh Yahvé, respóndeme, para que este pueblo sepa que tú, oh Yahvé, eres Dios, y que has hecho volver sus corazones*». Aquí se muestra no sólo el objetivo de las palabras siguientes sino en general de todos los milagros. Los perfectos עָשִׂיתִי [hecho] y הֲסִבֹּתָ [has hecho volver] describen lo que ya ha sucedido y lo que sucederá en la seguridad de que ya ha sucedido. עָשִׂיתִי no sólo se refiere a la sequía anunciada y a lo presentado por Elías (*Thenius*) sino también al milagro que sucedería inmediatamente después y הֲסִבֹּתָ a la conversión del pueblo hacia el Señor su Dios que sucedería después del sacrificio de Elías y que había sido preparada por la acción de Elías.

Ver. 38. «*Entonces cayó el fuego de Yahvé, y consumió el holocausto, la leña, las piedras y el polvo, y lamió el agua de la zanja*». אֵשׁ יהוה el fuego que venía de Yahvé no fue un relámpago natural que no podía desarrollar semejante potencial como en 1 Crón. 21:26, 2 Crón. 7:1 (*vid*. el comentario de Lev. 9:24) cuyo origen sobrenatural se revelaba en que éste no sólo consumió el sacrificio puesto en el altar sino que también quemó la leña, las piedras del altar y la tierra que había sido sacada para construir la zanja (*in calcem regedit*, Cler.) y lamió el agua en la zanja. Con este milagro Yahvé no sólo legitimizó a Elías como su siervo y profeta sino que se mostró como Dios vivo a quien Israel debía servir de manera que todo el pueblo presente cayó a tierra para adorar como había sucedido en el tiempo de Moisés cuando se consagró el altar Lev. 9:24 y reconoció: ¡Yahvé es Dios! הָאֱלֹהִים el verdadero o real Dios.

Vers. 40-46. Elías usó la euforia del pueblo por el Señor para acabar con los profetas de Baal que habían apartado al pueblo del Dios viviente. Ordenó al pueblo prenderlos y los hizo degollar en el torrente de Cisón. No lo hizo por algún motivo de venganza, porque ellos habían motivado a la reina Jezabel a matar a los profetas del Dios verdadero (ver. 13), sino más bien por causa de la ley del antiguo Reino de Dios del Antiguo Testamento que prohibía la idolatría y ordenaba exterminar a los falsos profetas (Deut. 17:2s.; 13:13ss.)[100].

Ver. 41. Y Elías dijo al rey, que no había nada del desenlace de la competencia entre el profeta y los sacerdotes de Baal desde la mañana hasta la noche, que subiera del arrollo de Kisón al lugar de sacrificio al *Carmelo* don-

99. El argumento de los que niegan la historicidad de este pasaje debido a la sequía ya fue refutado por *van de Velde* que encontró el pozo cerca de *el Mohraka* y comenta en p. 245: Bajo un oscuro y ondulado techo el agua de un pozo siempre permanece frío porque el aire caliente no la seca. Puedo entender perfectamente que, mientras las demás fuentes se secaron, el agua de esta fuente fluía en abundancia la cual Elías virtió sobre el altar.

100. La idolatría debía ser castigada como negación de Yahvé como verdadero Dios y Señor de su pueblo y como tentación en pos de la idolatría con la exterminación si se quería alcanzar el objetivo de los verdaderos planes de salvación de Dios. Elías sólo cumplió con la ley al matar a los sacerdotes de Baal porque debido a que los verdaderos administradores de esta ley no cumplían con su trabajo, Elías era el enviado especial de Dios a quien el Señor había certificado por la maravillosa respuesta de su oración delante de todo el pueblo. Tratar de basar la persecusión de herejes en este acto sangriento no sólo sería ignorar la diferencia entre los sacerdotes de los ídolos paganos y los herejes cristianos sino una confusión horrenda del punto de vista del evangelio del Nuevo Testamento con el de la ley del Antiguo Testamento que Jesús ya había echado en cara a sus discípulos.

de ya se había preparado algunas cosas para comer y beber porque ya se podía escuchar el estruendo de mucha lluvia. Junto a קוֹל falta el verbo como sucede a menudo, p. ej. Isa. 13:4; 52:8, e.o. *lit*. es el rugir del agua. Debido a que con la extinción de los sacerdotes de Baal se había quitado el motivo principal de la sequía también se podía abolir la maldición. «Pero esto no debía suceder sin que lo dijera el profeta señalándolo como representante de Dios por medio de este regalo» (*O. v. Gerlach*).

Vers. 42ss. Mientras el rey se deleitaba con comida y bebida, Elías subió al monte *Carmelo* para orar, para que el Señor realizara su promesa (ver. 1) enviando la lluvia y permaneció en oración hasta que le fuera informado por su siervo que finalmente, después de seis intentos fallidos, vio una nube del tamaño de una mano de hombre salir del mar[101]. La extraña posición de Elías durante la oración (Stgo. 5:18) de que se agachó hasta la tierra (יַגְהַר) y puso la cara entre sus rodillas, probablemente un gesto de profunda humillación ante Dios, ha sido encontrada por *Shaw y Chardin* en las imágenes de derviches, cf. *Harmar, Beobachtungen* III, p. 373.

Ver. 44. Tan pronto como apareció la pequeña nube sobre el mar Elías mandó a su siervo a decir al rey que regresara a casa para que el aguacero no lo detuviera. רֵד baja, *sc*. del *Carmelo* donde el carro que estaba al pie del monte[102].

Ver. 45. *Al poco tiempo* (עַד־כֹּה וְעַד־כֹּה de aquí, allá, *i.e*. hasta que se haya girado la mano, o sea muy pronto, cf. *Ew.*, §105b); *y sucedió que al poco tiempo, el cielo se oscureció con nubes y viento, y hubo gran lluvia*. Y Acab montó en su carro y fue a Jezreel. Desde allí (al pie del *Carmelo* cerca de *el Mohraka*) le fue posible al rey alcanzar en esa misma noche Jezreel. Pero sólo de ese lugar porque media hora más al oeste le hubiera alejado demasiado de su capital para ir por el camino antes de que la lluvia lo alcanzara (*v. de Velde*, p. 246). Jezreel, el actual Zerin (*vid*. el comentario de Jos. 19:18) posiblemente fue la residencia veraniega de Acab, *vid*. el comentario de 21:1. La distancia de *el Mohraka* hasta allí no fue más que 2, 5 millas alemanas en línea recta.

Ver. 46. Cuando Acab partió vino la mano del Señor sobre Elías de manera que éste corrió delante de Acab hasta Jezreel, no sólo para llevar al rey sano y salvo a la residencia (*Seb. Schmidt*) sino para darle un ejemplo de sumisión y fortalecer la influencia en su corazón y fortalecer al rey ante la fuerte tentación de su esposa que abusaba de su debilidad por la idolatría. Este proceder con el cual Elías se presentaba a Acab como siervo y súbdito y que había sido conocido por Acab como profeta violento y estricto, servía para tocar el corazón del rey y para convencerlo de que el profeta no actuaba por rechazo subjetivo contra su persona sino que se airaba contra la idolatría, sirviendo al Señor y que no quería su muerte sino su conversión y salvación. יַד יהוה, la mano o el poder de Yahvé describe las fuerzas sobrenaturales con las que el Señor lo había provisto para hacer cosas extraordinarias por lo general se usa esta fórmula para designar la llenura del Espíritu del profeta que sirve para profetizar, cf. 2 R. 3:15; Ez. 1:3; 3:15, e.o.

Capítulo 19. La huida de Elías al desierto, la revelación divina en Horeb y el llamado de Elías a ser profeta

La esperanza de finalizar su victoria sobre los siervos de Baal y destruir el culto de Baal en la capital del reino con la cual Elías debió haber ido a Jezreel fracasó ante la maldad de la reina que, lejos de aceptar el relato de la revelación del Dios todopoderoso y someterse bajo su poder más bien se enojó de tal manera por la muerte de los profetas de Baal que amenazó al profeta Elías con la muerte. Esta aparente derrota de su acción fue una prueba dura para Elías que lo llevó a desanimarse y huyó del reino. El Señor permitió que esta prueba sucediera sobre su siervo para que no se vanagloriase sino para que registrara su propia impotencia y se bastase de la gracia de su Dios cuya fuerza se manifiesta en los débiles (2 Cor. 12:8s.) y que lo debía preparar y fortalecer para el futuro ejercicio de su oficio.

Versículos 1-8. La huida de Elías al desierto y el refugio en el Horeb

Y Acab le contó a Jezabel todo lo que Elías había hecho y cómo había matado a espada a todos los profetas. Entonces Jezabel envió un mensajero a Elías con la amenaza reforzada por el juramento de matarlo al día siguiente, tal como había hecho él con los sacerdotes de Baal. Los antiguos intérpretes reconocieron en esta amenaza la *impotentia muliebris iracundiae* y que Jezabel no sólo quería exterminar al hombre molestoso y peligroso porque se vio en la posición de matarlo ella misma, sea por el pueblo que estaba convencido de él, en parte también por el rey mismo que había presentado lo sucedido en el Carmelo no sin efecto salvatorio.

Vers. 3s. Pero Elías, al ver (וַיַּרְא), *sc*. como estaban las cosas o al ver la reacción de Jezabel que le revelaba el fallo de su acción se levantó y se fue a Beerseba en Judá, *i.e*. Birseba en la frontera sur de Canaán, *vid*. el comentario de Gen. 21:31. El suplemento אֲשֶׁר לִיהוּדָה «que pertenecía al reino de Judá», debido a que originalmente Beerseba había sido dado a la tribu de Judá (Jos. 19:2) no sólo debía ser una nota geográfica que Elías había salido del reino sino que debía indicar que quería abandonar el reino de Israel, el lugar de su actuar así como Jeremías había pedido en una prueba similar poder abandonar a su pueblo si tuviera un hospedaje en el desierto Jer. 9:1. El וַיַּרְא no es de enmendar con la LXX y Vulgata en וַיִּירָא «y temió» a pesar de que algunos códices tienen esta variante que se basa en la conjetura errada. Porque Elías no huyó por temor a una amenaza de Jezabel se puede deducir en base a que no sólo se refugió en el reino de Judá donde habría estado protegido ante Jezabel sino que se dirigió a Beerseba y de allí a la costa para reclamar a Dios su sentir (ver. 4). יֵלֶךְ אֶל־נַפְשׁוֹ fue hacia su alma, hacia su vida. Esto no significa lo que nosotros también interpretamos anteriormente junto con muchos comentaristas: para salvar su vida, porque esto no sólo contradice su deseo de morir (ver. 4) sino para cuidar de su alma de la manera como es descrita en el ver. 4, *i.e*. para dar su vida a Dios en la soledad del desierto para que Él decidiera sobre su vida[103]. Dejó a su criado en Beerseba y fue

101. *Van de Velde*, p. 245 ha demostrado que estas circunstancias (vers. 43 y 44) coinciden con el lugar de *el Mohraka*: En el lado oeste o NO la vista al mar no es clara debido a la altura. Pero se puede bajar de la altura en unos pocos minutos y ver desde allí el mar claramente.

102. «Después de los tres años de sequía no debió haber habido hierba o vegetación alguna en la planicie de Jezreel y el suelo de adobe debió haber sido una gruesa capa de polvo. Las ruedas de los carros se habrían atorado si la lluvia hubiera tenido tiempo para transformar este polvo en lodo». *Van de Velde*, p. 246.

103. *G. Menken*, *christliche Homilien über den Propheten Elias*, p. 231, segunda edición, ha explicado correctamente el término נַפְשׁוֹ אֶל: «A causa de la consciencia, por convicción, por culpabilidad pero no por temor. Después de todas sus experiencias, después de la relación que Elías tenía con Dios, era imposible que Elías tuviera

en un viaje de un día al desierto de Parán, no sólo porque quería poner fin a su depresión por lo cual había dejado a éste en Beerseba porque pensaba que no lo necesitaba más (*Then*), sino más bien para verter su corazón ante Dios y rendirse a su destino. Por más clara que se presentaba en su reclamo la depresión en ella sólo se relata el sentir que surge después de caminar por un día en el desierto seco. Y aun en esa situación presenta su deseo de morir en oración a Dios, de manera que esta depresión sólo se debe interpretar como resultado de lo corporal que no lo pudo haber alcanzado en Beerseba. Si desde un inicio *(Ewald)* no tuvo la clara intención de peregrinar al Horeb para ver si el Señor no le podía revelar su gracia como en un tiempo lo había hecho Moisés con el pueblo o si retiraba su mano totalmente de él. Después de un día de viaje se sentó en el desierto debajo de un רֹתֶם (enebro, construido aquí en forma femenina y en el ver. 5 en forma masculina) una especie de ginesta (ginesta Retem en Forskâ), el arbusto más interesante del desierto árabe que crecía en las oasis y en los valles donde se suelen ubicar campamentos para protegerse del viento nocturno y del sol (*Robinson, Pal.* I, p. 336). לָמוּת — וַיִּשְׁאַל y pidió morirse (un tipo de acusativo con participio, cf. *Ew.*, §336b) y dijo רַב עַתָּה «*!basta ya! toma mi vida porque yo no soy mejor que mis padres», i.e.* he trabajado y sufrido lo suficiente y no merezco vivir más que mis padres. Al parecer Elías había entrado en años.

Vers. 5ss. En esta depresión se acostó y durmió debajo del enebro. Entonces el Señor ayudó al decepcionado: he aquí, un ángel lo tocó y le dijo: Levántate, come. Entonces miró, y he aquí que a su cabecera había una עֻגַת רְצָפִים torta cocida sobre piedras calientes, una comida que aun sigue siendo predilecta por los beduinos (*vid.* el comentario de Gen. 18:6; 19:3) y una vasija de agua. Comió y bebió, y volvió a acostarse.

Ver. 7. Y el ángel de Yahvé volvió por segunda vez, lo tocó y le dijo: Levántate, come, porque es muy largo el camino para ti. רַב מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ *iter est majus quam pro viribus tuis* [El camino es mayor para un hombre como tú] (Vatablus).

Ver. 8. Se levantó, pues, y comió y bebió, y con la fuerza de aquella comida caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta Horeb, el monte de Dios. Debido a que el ángel no indicó a dónde debía ir y Elías caminó hasta el Horeb gracias a esa comida parece haber sido su intención desde el principio ver en el desierto si el Señor todavía lo apoyaba a él y a su obra, de manera que reconoció una señal en el apoyo del ángel de seguir los pasos de la gracia divina en el desierto y peregrinar al Horeb, esperando que el Señor quizás le revelara su consejo en aquel lugar, tal como lo había hecho con su siervo Moisés, acerca de la dirección del pueblo de su pacto y le daba las indicaciones necesarias para seguir con su oficio de profeta. Horeb es aquí como prolépticamente también es mencionado en Ex. 3:1 el «monte de Dios», como lugar donde el Señor renovó el pacto con los sucesores de los patriarcas y tomó a las tribus de Israel como su pueblo, haciendo de ellos el Reino de Dios. El camino de Beerseba al Horeb es de cuarenta a cuarenta y cinco millas. Por eso Elías no habría necesitado caminar durante cuarenta días si la voluntad de Dios sólo hubiera sido hacerlo llegar allí o aun hacerlo presentarse allí. Pero Elías no sólo debía recorrer el comino a Horeb en la fuerza de la comida propiciada por el ángel sino que debía caminar cuarenta días y cuarenta noches, *i.e.* por cuarenta días completos por el desierto, tal como Moisés lo había hecho con Israel por cuarenta años para saber que el Señor sigue siendo el mismo Dios que había alimentado y sustentado a todo su pueblo en el desierto por cuarenta años con el maná del cielo. Tal como los cuarenta años en el desierto fueron un tiempo de prueba de fe y de humildad y paciencia (Num. 12:3) así también debía ser probada la paciencia de Elías en el camino de cuarenta días por el mismo desierto y debía ser depurado de todo celo carnal para la preparación posterior del oficio. Este motivo de la dirección divina de Elías se muestra claramente en el siguiente texto cf. *Hengstenberg*, *Beiträge* II, pp. 128s.

Vers. 9-18. La aparición de Dios en el Horeb. Habiendo llegado al Horeb, Elías fue a la cueva (el artículo definido הַמְּעָרָה alude a la hendidura de la peña (נִקְרַת הַצּוּר) mencionada en Ex. 22:12ss. por la semejanza de la siguiente revelación divina con ese pasaje), en la cual Moisés vio la magnificencia de Yahvé (*vid.* el comentario de Ex. 33:22) y pasó en ella la noche y he aquí, vino a él la palabra de Yahvé, y Él le dijo: ¿Qué haces aquí, Elías? Esta pregunta no contenía una acusación como si Elías no debía estar allí sino sólo debía llevarle a expresar los pensamientos y sentimientos de su interior.

Ver. 10. Elías respondió: «*He tenido mucho celo por Yahvé, Dios de los ejércitos; porque los hijos de Israel han abandonado tu pacto, han derribado tus altares y han matado a espada a tus profetas. He quedado yo solo y buscan mi vida para quitármela».* Con estas palabras no sólo pronunció su insatisfacción sobre la situación actual sino también acusó el celo impetuoso que quería incitar la venganza del Omnipotente contra todos los idólatras. La acusación contiene por un lado el reproche oculto contra Dios de que había observado tranquilamente las acciones de los impíos y permitió que las cosas sucedieran tal como pasaron, de que él mismo, su profeta, había quedado solo de todos los verdaderos siervos de Dios y por otro lado ofrece una exhortación indirecta de aplicar su castigo. Debido a que Elías no había visto los frutos de su celo por el Señor, creyó que todo estaba perdido y no vio en su depresión lo que había registrado con sus propios ojos: que todavía vivía cerca del rey un adorador fiel y creyente de Yahvé que había escondido a cien profetas de la venganza de Jezabel y que todo el pueblo había honrado al Señor en el Carmelo y por su propia orden había prendido y matado a los profetas de Baal, no todos los fieles adoradores del Señor habían desaparecido de Israel. קַנֵּא קִנֵּאתִי לַיהוה nos recuerda el celo de Finees (Num. 25:11ss.) que había terminado con el contacto de los hijos de Israel con las hijas de Moab. Mientras Finees recibía la promesa del sacerdocio eterno por su celo Elías había visto tan pocos frutos de su celo contra los siervos de Baal que éstos aun trataron de matarlo. מִזְבְּחֹתֶיךָ [tus altares] son altares que israelitas piadosos del reino de las diez tribus habían construido en diversos lugares para la adoración de Yahvé, *vid.* el comentario de 18:30.

Vers. 11s. El Señor respondió a la reclamación del profeta primero con la manifestación de su poder en fenómenos de la naturaleza (vers. 11-13) y después por la explicación de su consejo en palabras.

En esta revelación se ha reconocido desde el principio la repetición de la revelación divina que Moisés había visto en el Sinaí. Tal como Dios permitió a Moisés ver la gloria de Yahvé cuando éste se había decidido por el honor del Señor durante la adoración del becerro de oro así también reveló a Elías, como segundo Moisés, su gloria,

---

miedo de Dios como para que no estar seguro de que el Dios que había cerrado el cielo según su palabra, que lo había abastecido en el desierto, por un año por medio de cuervas con pan y carne que lo había alimentado por la pobre viuda, que lo había escondido ante la búsqueda del rey, que lo había confirmado y honrado ante el pueblo como su siervo, que había respondido a su petición de lluvia, también podía ayudarlo en esta necesidad y salvarlo de este peligro si quería.

su gracia completa y su nombre con las palabras: Yahvé, Dios compasivo y clemente, etc. (Ex. 34:6,7) mientras que permitió a Elías ver primero la acción de su gracia en fenómenos naturales para después revelarle su voluntad sobre Israel y sobre el actuar de sus profetas. Esta diferencia en la forma de revelación con contenido y objetivo casi idénticos se debe no sólo a la diferencia de las situaciones históricas sino también a la situación emocional de ambos siervos a los que había revelado su gloria. En el caso de Moisés fue el amor flamante por el bien de su pueblo lo que lo llevó a pedir que el Señor le permitiera ver su magnificencia como prueba de que no abandonaría a su pueblo. Esta petición se convirtió en sustento para posterior ejercicio de su oficio debido a que un hombre por lo general no puede ver la gloria de Dios. Escondido en la hendidura de la peña y protegido por la mano de Dios vio pasar al Señor y escuchó como le hablaba a su interior con palabras. En cambio Elías en su celo por la honra de Dios impregnada del favor humano había perdido la esperanza del actuar de Dios a causa de la falta de productos, de manera que había huido al desierto y deseaba la muerte para ser libre de este mundo. Aun el fortalecimiento recibido por el ángel que le permitió caminar por cuarenta días a la montaña de Dios que debía mostrarle el antiguo Dios de los padres cuya omnipotencia y gracia no tiene fin, no lo pudo sacar de ese desánimo de manera que llegó deprimido al Horeb. El Señor no sólo quería revelar su magnificencia como el amor en el cual se une la gracia y la justicia sino que a la vez quiso mostrarle que su celo por la honra del Señor no coincidía con el amor, la gracia y la bondad de Dios. «La visión debía mostrar al celo fogoso del profeta que quería mejorar todo de una sola vez el avance acompasado y la naturaleza tranquila y paciente de Dios tal como lo había hecho con Moisés. Por eso la revelación pudo cambiar de esa forma» (*Herder, Geist der hebräischen Poesie* II, 1788, p. 52).

Vers. 11s. Después de que Dios le hubo ordenado salir de la cueva y pararse en el monte (en la parte que se encontraba delante de la cueva) Yahvé pasaba (el participio עֹבֵר aviva la escena). El relato de la revelación divina empieza con las palabras: y un grande y poderoso viento etc. Debido a que según el ver. 13, Elías salió de la cueva al pasar el susurro de una brisa apacible, el ver. 11 no debe ser interpretado como si hubiera salido inmediatamente de la cueva en la montaña, aun antes de la tormenta para estar ante Yahvé[104]. Yahvé no estuvo en la tormenta, en el terremoto, en el fuego, como se menciona explícitamente en estos fenómenos sino que se reveló al profeta en el susurro de una brisa apacible. «*Y después del fuego, el susurro de una brisa apacible*». קוֹל דְּמָמָה דַקָּה, *lit.* el sonido de una suave brisa. Acerca del cambio de género en רוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק [Espíritu de viento fuerte] *vid*. *Ew.*, §174e. Tormenta, terremoto y fuego, sucesos que en la soledad del monte Horeb son aun más horrendos que en una ciudad, son señales de la cercanía del juicio del Señor (cf. Sal. 18:8ss.). El Señor se había revelado con este tipo de señales cuando vino al Sinaí para mostrar ante el pueblo reunido al pie del monte su majestad y para inducirles el fuego de su celo que consume todo lo impío, *vid*. el comentario de Ex. 19:16ss. Pero ahora la presencia del Señor no estaba en estos fenómenos naturales a fin de demostrar al profeta que no actuaba en su reino terrenal con celo airado y juicio severo sino que se reveló en una suave brisa apacible[105].

Vers. 13s. Cuando Elías escuchó esto cubrió su rostro con su manto (אַדֶּרֶת, *vid*. el comentario de 2 R. 1:8) y salió y se puso a la entrada de la cueva. Y he aquí, una voz vino a él y le dijo: «*¿Qué haces aquí, Elías?*» Y respondió repitiendo su clamor (*vid*. vers. 9 y 10). Mientras la revelación de Dios que no sucedía en la tormenta, el terremoto y el fuego sino en la suave brisa le hizo ver al Señor como el Dios bondadoso y lleno de gracia, paciente y de gran bondad y fidelidad (Ex. 34:6) la respuesta a su clamor le mostró que no dejaba sin castigo (Ex. 34:7) porque el Señor le ordenó vers. 15ss: «*Ve, regresa por tu camino al desierto de Damasco y cuando hayas llegado, ungirás a Hazael por rey sobre Aram* (2 R. 8:12s)*; y a Jehú, hijo de Nimsi, ungirás por rey sobre Israel* (2 R. 9:2)*; y a Eliseo, hijo de Safat de Abel-mehola, ungirás por profeta en tu lugar*» (*vid*. ver. 19), y le prometió que calmaría su celo, que era demasiado fogoso, pero que a pesar de eso era positivo

---

104. Partiendo de la presuposición errada de que Elías había salido inmediatamente después de la orden divina de la cueva, la LXX ha parafraseado las palabras del ver. 11 de la siguiente manera: καὶ εἶπεν Ἐξελεύσῃ αὔριον καὶ στήσῃ ἐνώπιον Κυρίου ἐν τῷ ὄρει· ἰδοὺ παρελεύσεται Κύριος καὶ ἰδοὺ πνεῦμα κ.τ.λ. [Y dijo: «Saldrás mañana, y te pondrás a la faz del Señor en el monte; he aquí que pasará el Señor, y he aquí que una ráfaga grande y poderosa, etc.]. El inciso αὔριον [mañana] fue tomado de Ex. 34:2, las palabras יהוה עבר וְהִנֵּה [y he aquí el Señor pasaba] fueron incluidas en las palabras de Dios y, para impedir que la narración del pasar de Yahvé no empezara abruptamente incluyó καὶ ἰδού [y he aquí] delante de πνεῦμα [ráfaga de viento]. *Thenius* basa su conjetura en esta paráfrasis, afirmando que en el texto original debió haber sido: y dijo: sal mañana y párate sobre la montaña ante el Señor y he aquí el Señor pasará. Y al día siguiente pasó el Señor, etc.». Pero esta conjetura sucumbe ante el καὶ ἰδού puesto delante de πνεῦμα, debido a que el texto conjeturado por *Thenius* no hay motivo alguno para este inciso.

Partiendo de la misma presuposición errada *Ewald* (*Gesch*. III, p. 583) quiere interpretar las palabras en vers. 11 y 12 totalmente como palabra de Dios. Afirma que describe cómo Yahvé se apareció a Elías y cómo le habló sobreentendiéndose que lo mencionado en el ver. 11 debió haber sucedido después de este texto y por la brevedad de la narración se relató después del ver. 14 (12?) que Elías vio y escuchó a Yahvé de esta manera. En cambio *Thenius* ha objetado correctamente: «¡Pero qué revelación más especial que no aparece en otro pasaje que precisamente la trama principal es anunciada y el suceso en sí debe ser añadido por propia cuenta!» El inicio del vers. 13 es totalmente incompatible con esta suposición. En caso de que vers. 11 y 12 sólo fueran anuncios el ver. 13 no podría empezar con: «Y sucedió que cuando Elías lo oyó, cubrió su rostro» sino más bien debía decir: «Y sucedió que cuando Yahvé pasó y Elías escuchó el susurro de una brisa apacible».

También *Bähr* ha interpretado la orden divina (Sal de la cueva, etc.) como si Elías debía salir inmediatamente, aun antes de la tormenta, a la montaña y se dejó engañar por el argumento que las palabra וְהִנֵּה יהוה עבר eran parte de las palabras de Dios a Elías y que el relato empieza con וְרוּחַ (y el espíritu), sin pensar en que antes de רוּחַ (Espíritu) al menos debía haber un וְהִנֵּה (He aquí). Por eso *Bähr* incluyó las palabras «*Und alsbald kam*» [y prontamente vino] en su traducción. Esta interpretación no puede ser apoyada por el comentario: «El participio עבר no es pretérito sino, como es común cuando está en vez del verbo finito, es presente» como se puede leer en las reglas acerca del uso del participio en *Gesenius*, *Hebräische Grammatik*, §134,2, 21ª edición.

105. La interpretación que *Ewald* y otros dan a esta revelación divina ante Elías es de lo más misteriosa. Su pasar (*i.e.* el de Yahvé) primero se presenta a lo lejos por la fuerte tormenta. Pero no es el mismo. Se acerca por truenos y terremoto. Pero aún no sigue siendo Él. La presencia más cercana es el fuego (como en una tormenta eléctrica, Sal. 18:18; Hab. 3:4). Pero aun eso no lo es. Dios se revela en la apacible brisa, en la fina voz del Espíritu y hay que escucharla! (como en Job 4:16; 26:14). La respuesta que Elías debía recibir por su repetido reclamo debía ser: No debía terminar su vida en triste desesperación y soledad. Al contrario, debía revelar en el mundo la voluntad de Yahvé». También *Thenius* interpretó el tono de una suave brisa como lo más incorporal para mostrar la presencia del Ser divino, similar a Job 4:16». En cambio *Bähr* comentó con justa causa que esta interpretación contradice al contexto. Porque a Elías debía ser revelado más y más que el ser de Dios es Espíritu y que es completamente incorpóreo (Elías no necesitaba de una revelación para saberlo) sino que el profeta debía reconocer en esta teofanía el actuar de Dios en la tierra, entre su pueblo de Israel debía ser reconocido.

para la necesidad básica y lo motivó a seguir con su oficio de profeta: «*Y sucederá que al que escape de la espada de Hazael, Jehú lo matará, y al que escape de la espada de Jehú, Eliseo lo matará*».

Ver. 18. A fin de avergonzarlo debía saber que su ojo pesimista había hecho la realidad en Israel peor de lo que realmente era ante los ojos del Señor, que conoce a los suyos por nombre y número; el Señor añadió: «*Pero he dejado siete mil en Israel, todas las rodillas que no se han doblado ante Baal y toda boca que no lo ha besado*». מִדְבָּרָה דַּמֶּשֶׂק en el desierto de Damasco (con el ה locale junto al estat. constr. como Deut. 4:41; Jos. 12:1, e.o. cf. *Ew.*, §216b), *i.e.* el desierto que rodea el sur y el este de la ciudad de Damsco ubicada junto al río Barady. La traducción *per desertum in Damascum* [por el desierto hacia Damaasco] (Vulg., Lutero, e.o.). A pesar de que Elías debía cruzar el desierto de Arabia para ir de Horeb a Damasco no fue necesario decirle que siguiera por ese camino porque no existía otro. Las palabras «regresa por tu camino y unge a Hazael, etc.». no deben ser entendidas como que Elías se dirigió enseguida a Damasco para ungir a Hazael sino tan sólo que lo debía hacer en el momento señalado por el Espíritu. Conforme al texto siguiente Elías llamó a Eliseo como su sucesor. Los otros dos mandatos fueron realizados por Eliseo después de la ascensión de Elías (2 R. 8 y 9). La opinión de que Elías había ungido a Hazael y a Jehú en secreto y que fue necesario revelarlo cuando esto fue repetido por Eliseo, no sólo es poco probable sino que es excluido del relato de la unción de Jehú 2 R. 9. La unción de Hazael y Jehú fue mencionada primero porque Dios había elegido a estos dos reyes como elementos principales para el juicio sobre la casa real y el pueblo idólatra. Sólo en el caso de Jehú se llevó a cabo una unción verdadera (2 R. 9:6) mientras que a Hazael sólo le fue proclamado el reino por Eliseo (2 R. 8:13) y Eliseo sólo fue llamado a ser profeta al lanzarle el manto de profeta encima. A excepción del pasaje mesiánico de Isa. 61:1 no se menciona una unción de un profeta. Por eso מָשַׁח debe ser interpretado en nuestro pasaje y en Jue. 9:8 figuradamente describiendo la consagración divina para el oficio real y profético. Tampoco las palabras de que Eliseo mataría a los que se escaparan de la espada de Jehú deben tomarse literalmente. Eliseo mataba por la palabra del Señor que anunciaba los juicios sobre los impíos, como sucedió en 2 R. 2:24, cf. Jer. 1:16; 18:7. Los «siete mil» que no doblaron rodilla ante Baal es un número redondo para describir la elección de los justos que en relación al pueblo son un grupo pequeño pero que tomados para sí son un gran grupo que el Señor había dejado en el Reino pecador. El número siete es una señal de la obra de Dios, siete mil es por lo tanto el número para el λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος [remanente conforme a la elección de la gracia de Dios] (Rom. 11:5) que fue dejado por Dios. Besar a Baal era la forma más común de adorar a este ídolo y no sólo consistió en lanzarle un besamanos (cf. Job 31:27 y *Plinio h. n.* 28:8) sino también un beso, probablemente de los pies de las imágenes de Baal (cf. *Cicerón, in Verr*. 4:43).

Versículos 19-21. El llamamiento de Eliseo

Al salir de allí (del Horeb) Elías encontro en Abel-Mejola en el valle del Jordán (*vid.* el comentario de Jue. 7:22) al hijo de Safat, Eliseo, arando con doce yuntas de bueyes y él estaba con la duodécima (por lo tanto era un hombre adinerado) y le echó su manto encima. El manto del profeta era un distintivo del oficio de profeta y el echar este manto encima de alguien era señal de llamamiento para el oficio de profeta.

Ver. 20. Entendiendo esta señal Eliseo abandonó los bueyes y siguió a Elías y le pidió: «*Permíteme besar a mi padre y a mi madre*», *i.e.* que me despida de mis padres y te seguiré. En cuanto a la forma אֶשָּׁקָה [déjame besar], cf. *Ew.*, §228b. Así como había arado sus tierras con sus doce pares de bueyes debía ahora arar la tierra espiritual de las doce tribus de Israel (Luc. 9:62). Elías respondió: «*Ve, vuélvete, pues, ¿qué te he hecho yo?*» לֵךְ שׁוּב [ve, vuélvete] deben ir juntos como en el ver. 15 de manera que Elías le concede la despedida del padre y de la madre. כִּי significa *porque* y no *pero* (*Thenius*) porque aquí no hay un contraste según el cual כִּי podía servir como incremento (*Ew.*, §330b). Las palabras «*¿Qué te he hecho yo?*» sólo pueden tener el significado «no te puedo obligar a algo, no quiero impedir el cumplimiento de una obligación por causa de una piedad hacia los padres y amigos».

Ver. 21. Entonces se volvió, dejando de seguirle, tomó el par de bueyes y los sacrificó (זָבַח usado con un significado especial como en nuestro sacrificar), y con los aparejos de los bueyes coció su carne, y la dio a la gente (de su pueblo), *i.e.* a sus amigos y familiares y siguió a Elías como su siervo, *i.e.* su asistente. El sufijo en בִּשְּׁלָם se refiere al צֶמֶד הַשָּׂקָר y es especificado por la aposición הַבָּשָׂר «la carne de los bueyes».

Capítulo 20. Doble victoria de Acab sobre Ben-adad de Siria

A pesar de que la impresión que el milagro del Carmelo había hecho sobre el más débil que maligno Acab no tuvo fruto permanente, el Señor le otorgó su gracia, dándole la victoria sobre los invasores sirios que le había sido predicha por el profeta y dio a los sirios en su poder. Esta victoria fue fruto de los siete mil que no doblaron sus rodillas ante Baal. Esto debía mostrar a Elías que el Señor de los ejércitos todavía no había abandonado al reino apóstata.

Versículos 2-22. La primera victoria

Ben-adad, hijo de Ben-adad [106], quien había conquistado en el reinado de Baasa diversas ciudades de Galilea (15:20) avanzó con un gran ejército (treinta y dos reyes lo apoyaban con caballos y carros) y sitió Samaria. Los treinta y dos reyes que estaban con él (אתו) eran vasallos de Ben-adad, señor sobre diversas ciudades y sus regiones, similar a las ciudades de Canaán en tiempos de Josué cuando casi cada ciudad tenía su rey, que debían seguir con sus tropas al ejército de Ben-adad.

Vers. 2ss. Durante el asedio Ben-adad envió mensajeros a la ciudad de Acab solicitándole lo siguiente: «*Tu plata y tu oro son míos; míos son también tus mujeres y tus hijos más hermosos*». Y Acab le respondió desalentado: «*Sea conforme a tu palabra, oh rey, señor mío; tuyo soy yo y todo lo que tengo*». Motivado por esta pusilanimidad Ben-adad envió nuevamente mensajeros anunciándole: «*como a esta hora te enviaré mis siervos, y registrarán tu casa y las casas de tus siervos; y sucederá que todo lo que sea agradable a tus ojos lo tomarán en su mano y se lo llevarán*». כִּי אִם no significa aquí tan sólo o seguramente (según *Ew.*, §356b) como una aseveración confirmada, siendo traducida con la palabra *pero*, como afirma *Thenius*, aludiendo a *Ew.*, §330b

106. Según *Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 101ss. este Ben-adad es mencionado repetidamente en los monumentos asirios bajo el nombre Bin-h-id-ri que corresponde a la forma בֶּנְהֲדַד (LXX: υἱὸς Ἀδερ) y significa: «(El dios) Bin es excelso».

(cf. con 356ª), porque aquí no existe una oración negativa ni un juramento. Por eso אִם significa *si* y כִּי introduce las siguientes palabras como en el ver. 5 mientras que la repetición del כִּי es un fortalecimiento y puede ser traducido con «verdaderamente». Las palabras de Acab en el ver. 9 demuestran claramente que Ben-adad demandó más que en la primera vez. Las palabras de la primera demanda «tu plata y tu oro, etc.» tienen doble sentido según el ver. 5. Ben-adad había querido decir que Acab le debía dar eso y Acab probablemente las habrá entendido que le debía dar lo pedido para comprarse la paz aunque seguramente Ben-adad no habrá solicitado una rendición incondicional. Esto se puede observar en la segunda demanda de Ben-adad al anunciarle el saqueo de su palacio. כָּל־מַחְמַד עֵינֶיךָ todos tus tesoros valiosos. Esta segunda demanda hizo entender a Acab lo que trataba de alcanzar Ben-adad y lo presentó a los ancianos del país ver. 7: «*Reconoced ahora que sólo busca hacer daño, i.e. que busca destruirnos, debido a que no se contentó con la primera demanda que por cierto no se la negué*».

Ver. 8. Los ancianos y todo el pueblo, *i.e.* de Samaria, le aconsejaron negar la demanda. אַל־תִּשְׁמַע וְלֹא תֹאבֶה «no escuches y no consientas» (וְלֹא es más fuerte que אַל, cf. *Ew.*, §350ª) a lo cual Acab envió a los mensajeros con el mensaje que aceptaba la primera demanda pero que rechazaba la segunda.

Ver. 10. Entonces Ben-adad intentó intimidar al débil Acab con mayores amenazas, anunciándole por boca de mensajeros la destrucción de la ciudad con un juramento solemne: «*Así me hagan los dioses y aun me añadan, si el polvo de Samaria bastará para llenar las manos de todo el pueblo que me sigue*». El sentido de esta amenaza es el siguiente: quería reducir la ciudad a cenizas de manera que apenas quedaría un puñado de polvo porque su ejército era tan potente que el polvo de Samaria no bastaría para llenar las manos de todos sus soldados.

Ver. 11. Acab respondió a esta jactancia con el dicho popular (*No se jacte el que se ciñe las armas como el que se las desciñe*) que significa lo mismo que el latín *ne triumpham canas ante victoriam* [no celebres el triunfo antes de la victoria].

Ver. 12. A causa de esta respuesta de Acab Ben-adad dio orden de atacar la ciudad mientras bebía con los reyes en las tiendas. סֻכּוֹת son las tiendas formadas de ramas y arbustos como aun se construye hoy en día para reyes y generales en vez de tiendas, cf. *Rosenmann, Altes und Neues Morgenland* III, pp. 198s. שִׂימוּ tomar posición contra la ciudad, *sc.* para atacarlo, cf. el uso de שִׂים con el significado de prepararse para la guerra 1 Sam. 11:11; Job 1:17 y no οἰκοπδομήσατε χάρικα [edificad un vallado] (LXX) o: vístanse con herramientas de asedio (*Thenius*) porque según los vers. 16ss. el ejército sirio no estaba directamente delante de la ciudad de Samaria y la salida de ésta todavía era posible para los soldados israelitas.

Vers. 13s. Mientras los sirios se preparaban para el ataque se acercó un profeta a Acab y le proclamó que Yahvé le daría esta gran cantidad de enemigos en su mano para que reconociera que Él es el Señor por medio de los jóvenes (siervos) de los jefes de las provincias (שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת que habían huido a Samaria), *i.e.* por un grupo pequeño y débil. La aparición del profeta en Samaria en vers. 13, 28 y 35ss. no contradice a 18:4, 22; 19:10 (*Thenius*) sino tan sólo muestra que la persecusión de los profetas por Jezabel había amainado un poco de manera que el milagro de Horeb había surtido efecto. מִי־יֶאְסֹר הַמִּלְחָמָה ¿Quién comenzará la batalla? Acerca del uso de אָסַר cf. 2 Crón. 13:3.

Vers. 15s. Entonces Acab pasó revista a su ejército: jóvenes de los jefes de las provincias eran doscientos treinta y dos y el resto del pueblo, todos los hijos de Israel, *i.e.* todo el pueblo de guerra (הַחַיִל ver. 19) que se encontraba en Samaria, siete mil hombres. Salieron al mediodía, mientras Ben-adad estaba bebiendo hasta estar emborrachado (שֹׁתֶה שִׁכּוֹר como en 16:9) en las tiendas junto con los treinta y dos reyes que lo ayudaban. Los jóvenes de los jefes de las provincias salieron primero. Los siete mil hombres no son los de 19:18 (Raschi) que no habían doblado rodilla ante Baal a pesar de que la igualdad numérica no parece ser coincidencia sino que en ambos casos el número se refiere al pueblo del pacto presente, de manera que los siete mil de 19:18 son la ἐκλογή del verdadero Israel y en nuestro pasaje tan sólo describe a los soldados que el Señor había dejado para proteger el reino.

Ver. 17. Cuando Ben-adad escuchó de la salida de estos soldados, ordenó en su estado de embriaguez apresar a los hombres vivos, ya vinieran en paz o en guerra.

Vers. 19s. Salieron los jóvenes de los jefes de las provincias y el resto del ejército, y mató cada uno a su hombre, los arameos huyeron y Ben-adad, perseguido por los israelitas escapó a caballo con algunos jinetes. וּפָרָשִׁים es aposición de בֶּן־הֲדַד «se salvó a sí y a jinetes», *sc.* salvaron con él algunos jinetes de su grupo mientras el rey de Israel salía y atacaba (con el resto del ejército) los caballos y los carros del enemigo que no habían estado preparados para la salida brusca de los asediados y los derrotó causándolos una gran derrota. *Thenius* yerra al interpretar las palabras como que Acab sólo mató a los caballos y a los carros.

Ver. 22. Después de esta victoria el profeta se acercó nuevamente a Acab avisándole que debía estar atento porque a la vuelta del año, *i.e.* al principio del siguiente año (*vid.* el comentario de 2 Sam. 11:1) el rey de los sirios lo atacaría nuevamente. הִתְחַזֵּק fortalecerse con armamento para una nueva guerra.

Versículos 23-34. La segunda victoria

Los siervos (ministros) de Ben-adad convencieron a su Señor para realizar una nueva campaña militar aludiendo la derrota a dos motivos que pudieron ser omitidos: por un lado la aparente naturaleza de los dioses de Israel y por otro lado la posición de los reyes vasallos en el ejército. Si los dioses de Israel fueran dioses de los montes que peleaban por y con ellos en los montes, los sirios habrían tenido que pelear contra el poder de estos dioses, lo cual explicaba la derrota sobrenatural. En cambio podrían vencer en la planicie porque el poder de estos dioses no alcanzaba hasta allí. Los sirios basaron su teoría del Dios de Israel en que los santuarios de este Dios, no sólo el templo de Jerusalén en el Moria sino también los altares en los lugares altos, habían sido construidos en los montes y los calificaron conforme a sus conocimientos étnico-religiosos, debido a que el paganismo verdaderamente tenía dioses de los montes, *i.e.* creían en dioses que vivían en los montes y que protegían y dirigían todo lo que sucedía en ellos (cf. *Doughtai Analecta* ss. I, pp. 178s;, *Deyling*, *Observationes ss.* III, pp. 97ss.; *Winer*, *Biblisches Realwörterbuch* I, p. 154); en Sirofenicia aun se adoraban montes verdaderos, cf. *Movers*, *Phöniz*. I, pp. 667ss. En sí, el siervo de Ben-adad no estaba tan equivocado al atribuir su derrota a la ayuda que Dios había dado a su pueblo Israel, pero erraron al creer que el Dios de Israel era una deidad local cuyo poder no sobrepasaba los montes. En ver. 24 aconsejaron a su señor quitar a los reyes de su puesto y poner representantes (פַּחוֹת, *vid.* 10:15) en su lugar. Tal parece que los reyes vasallos no fueron tan dedicados para la campaña de su señor. Finalmente aconsejaron el ver. 25 al rey alistar un ejército fuerte como el anterior y pelear con Israel en la llanura.

«*Cuenta un ejército como el ejército que pediste*». מֵאוֹתָךְ «de junto a ti», la Vulgata lo traduce objetivamente correcto: *de tuis*; en cuanto a la forma *vid. Ew.*, §264b pero estas acciones no sirvieron de mucho a los sirios porque pronto se darían cuenta de que el Dios de Israel no era un dios limitado a los montes.

Ver. 26. Con el nuevo año (ver. 22) Ben-adad subió nuevamente contra Afec para pelear contra Israel. Afec no es la ciudad de este nombre en la tribu de Aser (Jos. 19:30 y 13:4) la que está en los montes de Judá (Jos. 15:53) sino la que se encuentra en la llanura de Endor (1 Sam. 29:1, cf. con 28:4), debido a que Ben-adad quiso pelear esta vez en la llanura con Israel.

Ver. 27. Los israelitas, alistados y provistos (כָּלְכְּלוּ con munición y proviante) fueron a su encuentro y acamparon delante de ellos «*como dos rebañuelos de cabra que se habían separado de la manada*». Probablemente habían puesto su campamento en las laderas de la llanura de Jezreel desde donde parecían ser dos rebaños de cabras en comparación con los sirios que llenaban la llanura.

Ver. 28. *Entonces un hombre de Dios se acercó y habló al rey de Israel, y dijo: Así dice Yahvé: «Porque los arameos han dicho: "Yahvé es un dios de los montes, pero no es un dios de los valles; por tanto, entregaré a toda esta gran multitud en tu mano, y sabrás que yo soy Yahvé"»*.

Ver. 29. Siete días después empezó la batalla. Acamparon unos frente a otros por siete días. Y sucedió que al séptimo día comenzó la batalla, y los hijos de Israel mataron de los arameos a cien mil hombres de a pie en un solo día. Los demás huyeron a Afec, ἵνα δὲ κἀκεῖνοι καὶ οὗτοι μάθωσιν, ὡς θεήλατος ἡ πληγή [hasta que ellos aprendieron que esta derrota era divina] *Theodoreto*. A fin de defenderse contra los israelitas que los perseguían al parecer se habían subido a un muro de la ciudad en parte para tenerla como defensa. Durante el transcurso de la batalla el muro cayó por una acción divina y enterró a los sirios que se encontraban allí. No se menciona el motivo de esta caída. *Thenius* cree que se socavó el muro para rechazar la idea de una acción maravillosa de la omnipotencia divina. Ben-adad huyó a la ciudad de aposento en aposento, cf. 22:25; 2 Crón. 18:24.

Ver. 31. En esas dificultades sus siervos le sugirieron confiar en la misericordia de los reyes de Israel e implorar la misericordia de Acab. Se vistieron de luto y pusieron cuerdas sobre la cabeza como prueba de la rendición a gracia o desgracia y fueron al rey Acab para pedir por la vida de su rey. Acab se sintió tan adulado por el hecho que su enemigo poderoso pedía humildemente su gracia que le perdonó la vida sin pensar que por un proceder similar Saúl fue disciplinado por el Señor (1 Sam. 15:9ss.). Dijo a los siervos de Ben-adad: «*¿Vive todavía? ¡Es mi hermano!*»

Ver. 33. Ellos lo tomaron como buena señal (יְנַחֲשׁוּ) y se apuraron en decir: «¡Tu hermano es Ben-adad!» El ἀπ. λεγ. חָלַט está estrechamente relacionado con חָלַץ *exuere*, significa abstraer, anudar y figuradamente *aliquid facere nude, i.e. sine pretextu* [hacer algo correctamente, sin pretexto] o *aliquid nude i.e. sine fuco atque anbagibus testari, confirmare* [hacer algo claramente, *i.e.* sin riesgo y problemas ambiguos, confirmar] (cf. *Fürst, concord.*, p. 398) y en el Talmud: dar una explicación, cf. *Ges*., *thes*., p. 476. Esto coincide completamente, de manera que no se necesita de una alteración textual aunque se buscaba un sentido especial como *Thenius* en su explicación: lo sacaron de él, lo cual significa tanto como: «lo interpretaron literalmente» (¡!). Después de esto Acab mandó a traerlo y subir a su carro.

Ver. 34. A fin de dar a Acab un sentido de seguridad Ben-adad prometió a Acab devolverle enseguida las ciudades que su padre había tomado del padre de Acab y «*te harás calles en Damasco como hizo mi padre en Samaria*». No hay información alguna de una guerra entre Omri y Ben-adad I sino en 15:20 se menciona que Ben-adad I había tomado de los israelitas diversas ciudades en Galilea. Pero no se puede pensar en esta guerra, no por el מֵאֵת אָבִיךָ, debido a que אָב (padre) también puede ser interpretado como antecesores de Acab sino sobre todo por la indicación de que Ben-adad se hacía calles en Samaria. Esto produjo una guerra entre Omri y Ben-adad después de edificar a Samaria como capital del reino de la que no existe información alguna. שִׂים חֻצוֹת לוֹ «hacerse calles» no puede significar fortalezas o posiciones militares ni tampoco calles para rebaños y comercio agrónomo con el reino sirio, debido a que Samaria y Damasco son ciudades que no pueden vivir de los aranceles exportuarios sino sólo de la concesión de regiones de las ciudades para el comercio y para el libre tráfico (*Cler.*, *Ges.*, e.o.) o para fundar un mercado que abarcaba toda una calle (*Böttcher*, *Thenius*, cf. también *Movers, Phönizier* II, p. 135). «Y yo —dijo Acab— te dejaré ir con este pacto» (un contrato jurado) y cerró un pacto con él y lo dejó ir. Antes de וַאֲנִי [y yo] hay que añadir וַיֹּאמֶר אַחְאָב [y dijo Acab]. Este proceder apolítico de Acab no surgió de una bondad natural insensata y un sentido de confianza (*G.L. Bauer*, *Thenius*) sino a partir de una debilidad de falta de carácter, vanidad y egoísmo. Liberar a un enemigo sanguinario e infiel sin ser castigado no sólo fue una afrenta ante los propios subordinados sino que también fue una rebelión directa contra Dios que le había proclamado la victoria y que había dado al enemigo del pueblo en su mano[107]. A pesar de que Acab no había recibido una explícita orden divina de matar a Ben-adad como la había recibido Saúl (1 Sam. 15:3), era su deber castigar con la muerte a este enemigo de Israel, aun si sólo fuera para tranquilizar a sus súbditos, debido a que se podía presuponer que Ben-adad no cumpliría con el contrato establecido como sucedió más tarde, *vid.* 22:1.

Versículos 35-43. El juicio divino por el proceso de Acab contra Ben-adad[108]

Un discípulo de un profeta recibió de Dios el encargo de anunciar al rey el castigo divino por la liberación de Ben-adad, similar a la manera como Natán había informado a David 2 Sam. 12:1ss. por medio de una acción figurada con la cual el rey se vio obligado a pronunciar sobre sí mismo el juicio. El discípulo del profeta dijo a su compañero «en la palabra del Señor», *i.e.* por causa de una revelación divina (*vid.* el comentario de 13:2), «hiéreme». Debido a que el amigo se negó a pegarle, éste le

107. Correctamente comenta Clericus: *Factum itaque Achabi, quamvis clementiae speciem prae se ferat, non erat verae clementiae, quae non est erga latrones exercenda; qui si dimittantur, multo magis nocebunt quam antea, quemadmodum re vera fecit Benhadadus. Victoriam Deus Achabo concesserat sceleratumque regem in manus ejus tradiderat, ut de eo supplicium sumeret, non ut benigne haberet. Nec alioquin Achabus clementi ingenio erat, qui tot prophetas ab uxore Izebela trucidari passus erat* [A pesar de que esta acción de Acab tuvo un aspecto de clemencia no fue un acto de verdadera clemencia que no debe ser concedida a agresores violentos quienes, si son liberados, harían mayor perjuicio que antes como lo hizo Ben-adad. Dios había concedido la victoria a Ben-adad y puso al rey culpable en sus manos para que lo sometiera a suplicio y no para que lo tratara benignamente. Y Acab, quien había permitido que su mujer Jezabel matara a tantos profetas, no siempre fue tan clemente].

108. La opinión de *Thenius* de que este pasaje no fue parte del texto original porque contradice internamente al relato posterior ya había sido refutado por *Bähr*.

profetizó que como no había atendido a la voz del Señor un león lo encontraría y lo mataría, una amenaza que se cumpliría poco después. Este proceso muestra cuán peligroso es resistirse al mandato de Dios y servía como aviso para otros casos similares como el de 13:24.

Ver. 37. Entonces el discípulo del profeta se dejó herir por otro discípulo que le pegó y lo hirió, *i.e.* que no sólo le pegó sino que también lo hirió (cf. *Ew.*, §280ª). El joven se dejó pegar y herir no para que no fuera reconocido o para recibir algún proceso legal ni para poder clamar por ayuda al rey (*Ew.*) ni tampoco para actuar como soldado que regresaba de la batalla (*Thenius*) sino para mostrar a Acab lo que debía esperar no sólo para su persona sino también como rey para su pueblo (cf. ver. 42) del liberado Ben-adad (*C. a Lap., Calm.*, e.o.).

Ver. 38. Herido de esa manera se puso en el camino del rey y se disfrazó (יִתְחַפֵּשׂ como en 1 Sam. 28:8) con una venda sobre los ojos. אֵפֶר no significa ceniza (syr., Vulg., Luth., e.o.) sino corresponde al caldeo מַעְפָּרָא venda, τηλαμών (LXX).

Vers. 39s. Cuando el rey pasaba clamó al rey y le contó la siguiente historia fingida: Había ido a la guerra y un hombre había venido a él (סוּר como Ex. 3:3; Jue. 14:8, e.o.) y le había dado un prisionero con la orden de cuidar de él. En caso de que llegara a faltar debía responder con su vida por la vida del otro o pagar un talento de plata (como castigo). Y mientras estaba ocupado el prisionero pudo huir (para עָשָׂה [estar haciendo algo] no es necesario una conjetura שָׁעָה de Houbig. o פָּנָה [volver el rostro] según *Thenius*). El resto, la petición por ser liberado de este castigo puede ser fácilmente acotado. Acab respondió en el ver. 40: כֵּן מִשְׁפָּטֶךָ *«Así será tu sentencia; tú mismo lo has decidido»;* tú mismo has dictado tu sentencia y deberás pagar el castigo.

Vers. 41s. Entonces él se apresuró a quitarse la venda de los ojos, y el rey de Israel lo reconoció como uno de los profetas. Y le dijo: Así dice Yahvé: «Porque has dejado salir de tu mano al hombre a quien yo había destinado a la destrucción, he aquí, tu vida responderá por su vida y tu pueblo por su pueblo», *i.e.* así la destrucción que estaba preparada para Ben-adad será sobre ti y tu pueblo. Con אִישׁ־חֶרְמִי [el hombre de mi decisión] se dice claramente a Acab cómo debía haber procesado contra Ben-adad. El que había recibido la maldición debía morir, Lev. 27:29.

Ver. 43. El rey de Israel se fue a su casa disgustado y molesto, y entró en Samaria (סַר de סָרַר).

Capítulo 21. El asesinato y el robo de Nabot por Acab

Después de estos sucesos Acab deseó poseer una de las viñas que estaban junto a su palacio en Jezreel, de manera que cuando el propietario de esta, Nabot, no quiso vender la herencia de su padre, Acab se frustró tanto que su esposa Jezabel permitió el robo de la posesión después de mandar matar a Nabot (vers. 1-15). Pero tan pronto como Acab fue para tomar posesión del viñedo se le enfrentó Elías, proclamándole que el Señor los castigaría a él y a su esposa por este asesinato así como por el culto idólatra, exterminando toda su casa (vers. 16-26). Esto abatió de tal manera a Acab que se humilló ante Dios a lo cual el Señor reveló a Elías que el juicio anunciado caería sobre la casa de Acab después de la muerte (vers. 27-29).

Vers. 1-19. Acab quiso tener la viña de Nabot que estaba en Jezreel (כֶּרֶם se refiere a אֲשֶׁר) junto al palacio real. Para conseguirla no le importaba darle alguna otra a cambio o comprarla porque la quería convertir en hortaliza. El término «rey de Samaria» muestra que Jezreel, actual *Zerin* (*vid.* el comentario de Jos. 19:18) sólo fue residencia veraniega del rey.

Ver. 3. Pero Nabot se negaba a vender el viñedo porque lo había heredado de su padre y por lo tanto no podía ser vendido o cambiado por motivos religiosos (מֵיְהוָה חָלִילָה לִי) porque la venta de la heredad del padre estaba prohibida por la ley (Lev. 25:23-28, Num. 36:7ss.). Por lo tanto no sólo el derecho personal sino también la ley divina lo obligaba a rechazar la oferta del rey.

Ver. 4. En vez de respetar este temor a transgredir la ley y desistir de su solicitud Acab regresó a casa disgustado y molesto (וְזָעֵף como en 20:43), *i.e.* a Samaria (cf. ver. 8), se acostó en su cama, volvió su rostro (hacia la pared), cf. 2 R. 20:2, *more tristium, qui conversationem, colloquium et conspectum hominum fugiunt et declinant* [más a manera de personas entristecidas que huyen ante conversaciones, discusiones y consejo de hombres y aun lo rechazan] (Seb. Schmidt) y no comió. Esta forma infantil de mostrar su inconformidad por el incumplimiento de su deseo muestra claramente que Acab era un hombre que se había vendido al pecado (ver. 20) y al que sólo faltaba la energía necesaria para expresar la maldad de su corazón.

Vers. 5-7. Cuando Jezabel se enteró del motivo de ese desánimo de Acab dijo: «*¿No ejerces el poder real sobre Israel?*» אַתָּה está antepuesto para señalar la relevancia y la oración, debe ser entendida con la LXX como pregunta irónica. «(Si no tienes el valor para actuar por cuenta propia) yo te daré la viña de Nabot de Jezreel».

Vers. 8s. La mujer escribió una carta en el nombre de Acab, la selló con el sello real que probablemente portaba el nombre del rey y que era impreso al pie de página en vez de la firma como aún sucede entre árabes, turcos e iraníes (cf. *Paulsen, Register der Morgenländer*, pp. 295ss.) para darle el carácter de una orden real (cf. Est. 8:13; Dan. 6:17) y envió esta carta (el Quetib הַסְּפָרִים es correcto y el Kerí se originó a causa de un malentendido) a los ancianos y nobles de su ciudad (*i.e.* a los miembros de la magistratura, Deut. 16:18) que vivían cerca de Nabot por lo cual tenían la posibilidad de observar su trajinar diario y podían testificar contra él. La carta rezaba: «*Proclamad ayuno y sentad a Nabot a la cabeza del pueblo. Sentad a dos hombres malvados delante de él que testifiquen contra él, diciendo: «Tú has blasfemado a Dios y al rey». Entonces sacadlo y apedreadlo para que muera*». Jezabel ordenó el ayuno como señal de un pecado público que pesaba sobre toda la ciudad por lo cual la ciudad debía humillarse ante Dios (1 Sam. 7:6). Con eso quiso imprimir el sello de la verdad en el delito del que se acusaba a Nabot y dar al proceso en los ojos del pueblo la imagen de justicia. הוֹשִׁיבוּ בְרֹאשׁ הָעָם — «*sentadlo a la cabeza del pueblo*», *i.e.* en el lugar principal en la reunión de los ancianos del pueblo a causa del proceso penal en cuestión. Ante el pueblo «para que la insatisfacción del pueblo se manifieste aun más claramente si alguien que es honrado a causa de su temor divino es descubierto de un pecado mayor» (*Thenius*). Para mantener la imagen de la justicia se presentaron dos testigos de acuerdo a la ley (Deut. 17:6s.; 19:15; Num. 35:30. Se trataba de hombres malvados como en el caso del interrogatorio de Jesús, Mat. 26:60. בֵּרַךְ אֱלֹהִים bendecir a Dios, *i.e.* despedirse de él (como en Job 2:9 y tiene el significado de blasfemar a Dios. Se menciona a Dios y el rey juntos como en Ex. 22:7 Dios y príncipe, a fin de acusar a Nabot de la transgresión de la ley y poder matarlo por haber blasfemado contra Dios según Deut. 13:11 y 17:5 donde se ordena que la idolatría como negación de Dios debe ser castigada con el apedreamiento. La blasfemia al rey no debe ser interpretada como un segundo elemento de la blasfemia contra Dios

sino que la blasfemia al rey como representante visible de Dios era eo ipso blasfemia contra Dios.

Vers. 11-13. Los ancianos de Jezreel cumplieron enseguida con la orden, una prueba de la corrupción moral pero también de un temor esclavizante ante la tiranía de la pérfida reina.

Vers. 14s. Cuando finalmente le fue informada la ejecución de Nabot, animó a Acab a tomar posesión de su viñedo (רֹשׁ = רֵשׁ Deut. 2:24). Debido a que según 2 R. 9:26 los hijos de Nabot habían sido apedreados junto a su padre, el rey podía confiscar sus bienes de acuerdo a los derechos que, aunque no surgían de la ley de Moisés, surgían de la definición del delito contra la majestad. Debido a que a causa de una blasfemia los bienes del delincuente pertenecían como botín al Señor (Deut. 13:16) los bienes del que delinquía contra la majestad caían en manos del rey.

Vers. 16-26. Pero cuando Acab fue a Jezreel para tomar posesión de la viña de Nabos le salió al encuentro Elías por orden divina y con la palabra del Señor «*¿Has asesinado y además has tomado posesión de la viña?*» Esta pregunta sirve como cargo de conciencia porque Acab tuvo que confirmarlo. אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן significa «el que vive en Samaria» porque Acab estuvo en Jezreel cuando Elías salió a su encuentro. Y Elías siguió proclamando: «*Así dice el Señor: En el lugar donde los perros lamieron la sangre de Nabot, los perros lamerán tu sangre, tu misma sangre*». גַּם אַתָּה [pues, ahora bien] sirve para repetir enfáticamente el sufijo, cf. *Ges.*, §121,3. A causa de la paciencia divina por el arrepentimiento de Acab esta profecía sólo se cumplió en parte porque perros lamieron su sangre en Samaria cuando limpiaron el carro en el que había muerto (22:38) pero se cumplió enteramente en su hijo Joram cuyo cadáver fue echado en el terreno de Nabot (2 R. 9:25s.).

Ver. 20. Y Acab respondió: «*¿Me has encontrado, enemigo mío?*» (y no: ¿has hallado alguna vez en mí un enemigo? Vulg., Lutero), *i.e.* ¿te vuelves a enfrentar a mi enemigo? Llama a Elías para quitar la fuerza argumentativa de la amenaza del profeta para hacerla sonar como una expresión de enemistad personal. Pero Elías respondió: «*Te he encontrado, porque te has vendido para hacer el mal ante los ojos de Yahvé*» y le profetizó en los vers. 21s. el fin de su casa y en ver. 23 la muerte humillante de Jezabel, la pecadora principal. הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָנַרַע venderse para hacer el mal, *i.e.* rendirse incondicionalmente al mal, hacerse esclavo de la maldad, cf. 11:25, 2 R. 17:17. La consecuencia de esto es πεπρᾶσωαι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν vendido bajo pecado Rom. 7:14 porque el pecado domina a aquel que se le somete como esclavo, cf. vers. 21s. y 24 con 14:10s., 15:29s.; 16:3, 12s. La profecía sobre Jezabel (ver. 23) se cumplió literalmente en 2 R. 9:30ss. בְּחֵל ἐν προτειχίσματι (LXX), *i.e.* en el canal de Jezreel. חֵל, scriptio defectiva en vez de חֵיל como en 2 Sam. 20:15 es en sí el lugar libre en el muro de la ciudad, el pomerio. En vez de בְּחֵל la repetición de la amenaza en 2 R. 9:10, 36s. ofrece בְּחֶלְקַת conforme a la que *Castal.*, *Thenius* y otros quieren cambiar el חֵל en este pasaje. Pero esto no es necesario porque בְּחֶלְקַת (en la parte, *i.e.* la región de la ciudad de Jezreel y no en el terreno de Jezreel) sólo en una descripción general de la localidad y la originalidad de חֵל es confirmada por la LXX.

Vers. 25 y 26 contienen una reflexión del historiógrafo acerca del actuar impío de Acab, la causa para la destrucción de su reino y su casa. רַק לֹא הָיָה וגו «no hubo (ni uno) como Acab que se vendiera, etc.». הִסְתָּה por הֵסִיתָה de סוּת incitar, seducir, cf. *Ew.*, §114ª y *Ges.*, §72, nota b, וַיִּתְעֵב e hizo lo malo. Amorreos por cananeos como en Gen. 15:16 e.o.

Vers. 27-29. Esta amenaza impresionó a Acab de manera que razonó y al menos por un corto tiempo se arrepintió de lo hecho. El rasgar de los vestidos, vestirse de sayal (שַׂק) y ayunar son frecuentes señales externas de humillación ante Dios o de luto doloroso a causa del pecado. יְהַלֵּךְ אט Caminaba lentamente como un abatido. Este arrepentimiento no fue hipócrita ni simplemente externo sino real y verdadero aunque no conllevaba a una conversión real y constante. El Señor reconoció el arrepentimiento veraz (ver. 29) y dijo a Elías que por eso no traería el mal sobre la casa en los días de Acab sino en los días de su hijo. אָבִי en vez de אָבִיא como en ver. 21. En el caso de una conversión real Acab habría tratado de corregir la injusticia cometida.

Capítulo 22. La guerra de Acab y de Josafat contra los sirios y la muerte de Acab. Reinado de Josafat de Judá y de Ocozías de Israel

Versículos 1-40. La campaña común de Acab y Josafat en contra de los sirios en Ramot y la muerte de Acab

Cf. 2 Crón. 18:2-34. «Y descansaron tres años. No hubo guerra entre Aram e Israel». יָשַׁב significa aquí permanecer tranquilos, no hacer nada, como en Jue. 5:17, e.o. Sujeto de וַיֵּשְׁבוּ son Aram e Israel, mencionados en la segunda oración. La determinación temporal indica el final de la guerra mencionada en ver. 20.

Vers. 2-4. En el tercer año (no es necesario afirmar que ocurrió a final de ésta como lo hace *Thenius* porque la visita de Josafat iba precedida por la renovación de la guerra) Josafat visitó al rey de Israel debido a que se había emparentado con éste al casar a su hijo con la hija de Acab (2 Crón. 18:1; 2 R. 8:18). Entonces Acab dijo a sus siervos que el rey de Siria se había quedado con la ciudad de *Ramot* en Galaad, ubicada probablemente en el lugar del actual *Szalt* (*vid.* el comentario de Deut. 4:43) que según las condiciones de paz 20:34 debio haber devuelto, «*y nosotros estamos callados*», *i.e.* no estamos haciendo nada para quitarla al rey de los sirios (מַחְשִׁים como Jue. 18:9). Entonces preguntó a Josafat si le apoyaría en una guerra contra Ramot a lo cual éste asintió. «*Yo soy como tú, mi pueblo como tu pueblo, mis caballos como tus caballos*», *i.e.* estoy a tu servicio con todo mi poder militar. En vez de estas últimas palabras la crónica presenta מָה־אֲנִי עִמְּךָ בַּמִּלְחָמָה «estoy contigo en la guerra», *i.e.* te apoyaré en la guerra.

Vers. 5s. Debido a que Josafat pidió consultar primero la palabra del Señor acerca de la guerra, Acab reunió a unos cuatrocientos profetas que proclamaron unánimemente el éxito de la campaña. Estos cuatrocientos profetas no son los cuatrocientos profetas de Asera que no aparecieron en el Carmelo ante Elías (18:19s.) ni profetas de Baal como afirmaron antiguos comentaristas, debido a que Acab no les podía preguntar אֶת־דְּבַר יהוה (por la palabra de Yahvé). Pero tampoco podían ser verdaderos profetas del Yahvé e hijos de profetas (Cler., *Thenius*) sino profetas del Yahvé que era adorado en forma de los becerros que realizaban profesionalmente el profetismo sin haber sido llamados a ello y que estaban al servicio del rey idólatra aunque no necesariamente eran pagados por él. Josafat no los reconoció como profetas verdaderos sino que preguntó si quedaba alguno de éstos (ver. 78) para consultar de él (מֵאוֹתוֹ) la voluntad del Señor.

Ver. 8. Entonces Acab nombró a uno a quien aborrecía porque nunca le profetizaba lo bueno en cuanto a él[109],

109. Así también dice Agamenón a Calcas en Ilíada IV, 106: μάντι κακῶν, οὐ πώποτὲ μοι τὸ γρήγυον εἶπας κτλ [Un vidente malo porque jamás me dice lo positivo para mi].

Micaías, el hijo de Imla. *Josefo* y los rabinos consideran que éste era el profeta anónimo que en la guerra anterior había castigado a Acab por la liberación de Ben-adad (20:35ss.), pero esto carece de base y sólo es una suposición. En todo caso Acab conocía a Micaías como profeta problemático y como se puede ver en el ver. 26, había mandado a encarcelarlo a causa de una profecía incómoda. El rechazo de Acab de este profeta se debía a la noción pagana de la correlación entre profecía y conjura, de que los profetas tenían una relación tan íntima con la deidad que ésta cumplía sus palabras. Esta convicción se había formado a causa de que las predicciones de los profetas verdaderos siempre se cumplieron, cf. el comentario de Num. 22:6 y 17.

Ver. 9. A petición de Josafat Acab mandó traer a Micaías (סָרִיס trae pronto) por un oficial (מַמְהֶרָה *vid*. el comentario de 1 Sam. 8:15 y Gen. 37:36).

Vers. 10-12. Mientras tanto los profetas de los becerros siguieron proclamando el éxito de los dos reyes que estaban sentados en sus tronos «vestidos con sus mantos», *i.e.* con atuendos reales[110] en una era a la entrada de la puerta de Samaria. גֹּרֶן era de trillo, *i.e.* un lugar plano en campo abierto. A fin de dar una mejor impresión a sus profecías uno de ellos, Sedequías, hijo de Quenaana, se había hecho cuernos de hierro, probablemente puntas de hierro que se ponía en la cabeza (*Thenius*) y dijo: «*Con éstos acornearás a los arameos hasta acabarlos*». Este acto simbólico era una presentación de la imagen usada por Moisés en la bendición de José Deut. 33:17 «y sus cuernos (los de José) son los cuernos del búfalo; con ellos empujará a los pueblos» (cf. *Hengstenberg, Beiträge* II, p. 131) para transferir la promesa dada a la tribu de Efraín a Acab, olvidándosele al pseudoprofeta que el cumplimiento de la bendición de Moisés dependía de la fidelidad hacia Dios. Y todos los profetas profetizaban así, diciendo: Sube a Ramot de Galaad y tendrás éxito, pues Yahvé la entregará en manos del rey (acerca del uso de dos imperativos cf. *Ges.*, §130,2).

Vers. 13s. Y el mensajero que fue a llamar a Micaías trató de convencerlo de profetizar lo mismo que los demás profetas habían dicho. Pero Micaías juró solemnemente que sólo diría lo que Yahvé le dijera.

Versículos 15-28. La profecía de Micaías acerca de la guerra y testimonio contra los profetas mentirosos

Y cuando llegó al rey respondió Micaías a la pregunta de si debían ir contra Ramot etc. con las mismas palabras que los pseudoprofetas para mostrar al rey cómo hablaría si siguiera los intereses personales. Tanto la coincidencia literal de sus palabras como posiblemente también el tono del mismo mostraron al rey la ironía de sus palabras quien le pidió decir la verdad en el nombre de Yahvé. Entonces Micaías le reveló lo que había visto en el Espíritu.

Ver. 17. «*Vi a todo Israel esparcido por los montes, como ovejas sin pastor; y Yahvé dijo: "Éstos no tienen señor, que cada uno vuelva a su casa en paz"*». Esto significaba que Acab moriría en la guerra por Ramot en Galaad y que su ejército se esparciría en el monte de Galaad y que cada uno retornaría a casa sin ser perseguido. En tanto que Sedequías trató de transferir la bendición de Moisés al plan de Acab por medio de ese simbolismo Micaías mostraba al rey a partir de la ley lo que sucedería durante la guerra, *i.e.* la situación que Moisés quería impedir antes de que se retirara de Israel pidiendo que el Señor pusiera un hombre sobre el pueblo que los lideraba para que el pueblo no fuera como ovejas sin pastor (Num. 27:16s.).

Ver. 18. A pesar de que Acab había pedido una palabra sincera del Señor trató de interpretar el origen de la profecía como señal de una enemistad personal de Micaías hacia su persona diciendo a Josafat: «*¿No te dije que no profetizaría lo bueno acerca de mí, sino lo malo?*».

Vers. 19ss. Pero Micaías no se dejó acobardar sino que destapó con otra profecía el motivo encubierto de las falsas profecías de sus cuatrocientos profetas. לָכֵן שְׁמַע וגו׳ «Por eso, *sc.* porque crees eso, escucha la palabra de Yahvé: Yo vi a Yahvé sentado en su trono, y todo el ejército de los cielos estaba junto a Él, a su derecha y a su izquierda. עָלָיו עמד como en Gen. 18:8, e.o.). Y Yahvé dijo: «*¿Quién inducirá a Acab para que suba y caiga en Ramot de Galaad?*» Y uno decía de una manera, y otro de otra. Entonces un espíritu se adelantó, y se puso delante de Yahvé, y dijo: «Yo le induciré». Y Yahvé le dijo: «¿Cómo?» Y él respondió: «Saldré y seré espíritu de mentira en boca de todos sus profetas». Entonces Él dijo: «Le inducirás y también prevalecerás. Ve y hazlo así». Y ahora, he aquí que Yahvé ha puesto un espíritu de mentira en boca de todos estos tus profetas; pues Yahvé ha decretado el mal contra ti. La visión de Micaías no sólo fue un encubrimiento subjetivo del profeta sino una simple mención de la verdadera visión por la que le había sido revelada la verdad: que la profecía de aquellos cuatrocientos profetas era originaria de un espíritu de mentira. El espíritu (הָרוּחַ) que como espíritu de mentira había inspirado a estos profetas no es Satanás ni algún otro espíritu maligno sino, como lo muestra el artículo definido y también el contexto, el espíritu personalizado de la profecía que actúa como רוּחַ שֶׁקֶר con la voluntad de Dios, un πνεῦμα ἀκάθαρρον, τῆς πλάνης [espíritu impuro de la maldad] (Zac. 13:2; 1 Jn. 4:6) y que está bajo la influencia de Satanás. Porque las profecías de los falsos profetas no son producto del raciocinio humano y de la fantasía, como lo muestra nuestro pasaje, Zac. 13:2 y la enseñanza bíblica acerca del principio espiritual de lo malo, sino que los falsos profetas estaban sometidos al mismo principio espiritual sobrenatural que los profetas verdaderos, conforme al designio divino al servicio de la mentira bajo la influencia de un espíritu malo, así como los profetas verdaderos eran dirigidos por el Espíritu Santo cuando servían al Señor. Esta influencia sobrenatural del Espíritu de mentira sobre los falsos profetas se muestra en la visión de Micaías, de manera que el espíritu de la profecía (רוח הנבואה) se ofrece como רוּחַ שֶׁקֶר para engañar al rey Acab por medio de los falsos profetas. Yahvé envía a este espíritu porque el engaño de Acab había sido designado sobre Acab como castigo de Dios a causa de su infidelidad. No se hace mención de que este espíritu de mentira hubiera sido enviado por Satanás porque sólo importaba presentar la voluntad divina puesta en el engaño de Acab por medio de los profetas.

---

110. El término מְלֻבָּשִׁים בְּגָדִי que Jerónimo tradujo con *vestiti cultu regio* [vestidos para el culto del rey] cae en cuenta y no puede justificarse con la alusión a Lev. 21:10 donde לבשׁ את הבגדים [vestido con los mantos sacerdotales] se refiere al sumo sacerdote (*Bähr*) porque בגדים es definido por el artículo que falta en nuestro pasaje. A pesar de eso no es fácil explicar la dificultad de este término con diversas conjeturas. La afirmación de *Ewald, Gesch.* III, p. 538: «la palabra usada en vez de בְּגֵדִי sólo puede significar armadura si se incluyera בְּנֶשֶׁק» y no sólo carece de base sino que no tiene validez critica por cuanto 2 Crón. 18:19 usa el texto masorético y el término «vestido con vestimenta dentro de la armadura» no caería menos en cuenta. La LXX que presenta ἐνοπλοι por מלבשים בגדים בהרן no leyó בנשק sino que repitió libremente el presunto sentido con palabras propias. Tampoco se puede buscar apoyo en el sirio por cuanto la palabra que la Peshitto ofrece en la Poliglotta por בגרן y que *Thenius* interpretó como adjetivo con el significado de בְּרֻדִים manchado. Según *Ewald* la palabra de la Peshitto es una variante defectiva para la palabra que significa «en área». Lo correcto de esta afirmación es confirmado por la traducción árabe en la políglota londinense de la peshito»: vestidos en sus ropas en el lugar».

Las palabras de Yahvé: «*habla a Acab, lo vas a poder*» y «*Yahvé ha dado un espíritu de mentira*», etc. no deben ser interpretados con los padres de la iglesia y teólogos antiguos sólo con el permiso divino. Según la Escritura Dios también induce el mal sin querer hacerlo y sin querer producir así el pecado. Las palabras proféticas se basan en el siguiente pensamiento: Yahvé había decidido que Acab organizara la guerra, convencido por una profecía incitada por el espíritu de mentira para que sufriera en ésta el castigo por su actuar pagano. Debido a que no quiso escuchar la palabra de Dios por medio de sus verdaderos siervos, Dios entregó su incredulidad (παρέδωκεν, Rom. 1:24, 26, 28) a la influencia del espíritu de mentira. Esto no significa que el libre albedrío humano sea abolido porque esto es descrito en el תְּפַתֶּה «le inducirás» y más claro en el גַּם תּוּכָל «lo podrás hacer» porque ambas expresiones presuponen la posibilidad de la resistencia del hombre ante la tentación.

Sedequías se enoja de tal manera acerca de la revelación del espíritu de mentira que dirige a los pseudoprofetas, que golpeó a Micaías en la mejilla y dijo: «*¿Cómo es que el Espíritu de Yahvé pasó de mí para hablarte a ti?*» El cronista añadió a las palabras הַדֶּרֶךְ (el camino): «*¿Por qué camino pasó el Espíritu de Yahvé de mí para hablarte a ti?*» cf. 2 R. 3:8 y *Ew.*, 326ª. Sedequías sabía que Micaías no se había inventado la profecía y por eso fue tan agresivo para con Micaías. Pero con eso sólo mostró que no era el espíritu de Dios el que lo poseía. Si hubiera sido lleno del Espíritu de Dios no habría sido necesario apoyar sus palabras con violencia sino que habría dado la defensa de la causa al Señor, como lo hizo Micaías ver. 25 quien respondió al zelote con toda tranquilidad: «*Lo verás* (que el Espíritu de Yahvé te ha abandonado) *aquel día en que huyas de aposento en aposento para esconderte*» (הֶחָבֵא por בֹּא־תָבֹא, *vid. Ges.*, §75, nota 21). Estas palabras fueron cumplidas probablemente después del desenlace de la guerra donde los amigos de Jezabel o de Acab vengaron lo ocurrido en los pseudoprofetas a pesar de que en nuestro pasaje no consta nada de ello.

Vers. 26s. Pero Acab ordenó que se enviara a Micaías de regreso donde el gobernador Amón y donde Joás, hijo del rey (un príncipe real) con la orden de echarlo en la cárcel y de alimentarlo con poco pan y agua, *i.e.* con poco alimento carcelario hasta que regresara sano y salvo (בְּשָׁלוֹם, en paz) de la guerra. Se puede deducir del הֲשִׁיבֻהוּ «devuélvelo» que Micaías había sido traído por el gobernador, bajo cuyo mando había estado en la cárcel, debido a que probablemente en su casa se encontraba la cárcel de la ciudad. No se puede deducir lo contrario de las palabras «echadlo a la cárcel» porque esta orden en conexión con lo siguiente, implica un incremento de la pena.

Ver. 28. Consciente de la verdad divina de su proclamación Micaías clamó al rey con las palabras: «*Si en verdad vuelves en paz, Yahvé no ha hablado por mí. Y añadió: Oíd, pueblos todos*». עַמִּים no significa gente porque este significado sólo consta en el idioma anticuado del Pentateuco, sino pueblos. Micaías no sólo invoca a los presentes como testigos de la veracidad de sus palabras sino a los pueblos en general, Israel y las naciones vecinas que debían reconocer la verdad de sus palabras, *vid.* el comentario de Miqueas 1y 2.

Versículos 29-40. El resultado de la guerra y la muerte de Acab

Sin considerar la profecía de Micaías Acab subió con Josafat a la guerra, de quien debería pensarse que se retractaría después de lo sucedido. Probablemente lo retuvo la vergüenza de retractar el apoyo incondicional dado a Acab, basándose en unas palabras proféticas que Acab había sabido aludir a una enemistad personal contra su persona. Esto casi le costó la vida a Josafat (ver. 32) y aun tuvo que escuchar una fuerte reprensión del profeta Jehú al regresar victorioso a Jerusalén (2 Crón. 19:2).

Vers. 30s. Pero tampoco Acab pudo escapar a un cierto temor a que se cumpliera la profecía de Micaías. Por eso decidió combatir disfrazado para que sus enemigos no lo reconocieran. וְבֹא me disfrazaré e iré a la batalla, «*i.e.* pelear disfrazado son infinitivos absolutos y son usados a menudo como imperativos pero casi nunca en la primera persona del voluntantivo (cf. *Ew.*, §328c) que debía expresar el miedo con el que Acab trataba de organizar su protección (Lutero ha malinterprtado el pasaje en su traducción a pesar de que lo expresó correctamente al traducir la crónica). וְאַתָּה לְבַשׁ «pero tú ponte tus ropas». Estas palabras no necesitan ser interpretadas como orden sino sólo con el sentido: si quieres puedes ponerte tus ropas reales, debido a que no necesitas de estas medidas de seguridad. En estas palabras no se puede interpretar con muchos comentaristas antiguos, una perfidia de Acab como si hubiera querido transferir el castigo anunciado a Josafat. Pero que Acab tenía motivos suficientes para temer por su vida se puede observar en la orden del rey sirio a los capitanes de sus carros de guerra ver. 31 de pelear principalmente contra el rey de Judá. Esto no significa necesariamente que Acab conociera esta orden. Sus preparativos especiales se basan en el temor al cumplimiento de la profecía de Micaías, la cual además podía estar acompañada por algún insulto personal sucedido durante las negociaciones previas acerca de la entrega de Ramot. Los treinta y dos capitanes de los carros sin duda fueron los gobernadores que habían sido puestos en lugar de los treinta y dos reyes (20:24). «*No peleéis contra chico ni contra grande, sino sólo contra el rey de Israel*», *i.e.* antes que nada buscad al rey de Israel para pelear contra él y para matarlo.

Vers. 32s. Y sucedió que cuando los capitanes de los carros vieron a Josafat en su vestimenta real creyeron que era el rey de Israel y lo atacaron. Pero Josafat gritó y los capitanes reconocieron que no era el rey de Israel, de manera que dejaron de perseguirlo. וְהָמָּה אָמְרוּ אַךְ וגו «y dijeron: ciertamente éste es el rey de Israel», *i.e.* y nadie más יָסְרוּ עָלָיו «y se desviaron de él». En cambio en la crónica consta יָסַבּוּ עָלָיו y lo rodearon, con lo cual *Thenius* quiere cambiar el texto, sin necesidad alguna porque סוּר también es usado en un sentido y contexto similar en 20:39. No se nos informa por qué los gritos de Josafat salvaron su vida. Posiblemente pidió la ayuda de los suyos a lo cual los sirios reconocieron que no era el rey de Israel que estaban buscando. El cronista (2 Crón. 18:31) incluye: y el Señor le ayudó y Dios apartó de él «a fin de basar la salvación del rey en una causa divina sin que se pueda deducir que Josafat hubiera pedido la ayuda a Dios, lo cual no consta en las palabras de la Crónica.

Ver. 34. A pesar de su estrategia Acab no pudo escapar al juicio divino. «*Y un hombre disparó su arco al azar* (לְתֻמּוֹ como en 2 Sam. 15:11) *e hirió al rey de Israel por entre la juntura de la armadura*». הַדְּבָקִים son *comissurae, quibus ferreus thorax conjungitur cum predentibus laminis, quibus venter tegitur* [comisuras que unían el tórax de hierro con las láminas que pendían de éste y que cubrían el abdomen] (Cler.). La coraza en sí cubría el pecho hasta la última costilla y tenía unas placas que pendían de ésta a fin de proteger el abdomen. La saeta lo hirió entre estos dos elementos y se clavó en su abdomen hiriéndolo mortalemente, de manera que dijo a su cochero: יָדֶיךָ vuelve tu mano, *i.e.* da la vuelta, cf. 2 R. 9:23. El Quetib יָדֶיךָ plural es correcto debido a que el cochero tenía las riendas en ambas manos. הָחֳלֵיתִי porque estoy herido.

Ver. 35. «*Y la batalla creció*», *i.e.* arreció. El verbo עָלָה en este sentido se debe a la imagen en la que éste se basaba, del crecer de un río que por esto desarrolla una fuerza devastadora, cf. Isa. 8:7. «*Y el rey fue sostenido en su carro* (*i.e.* permaneció parado) *en el carro frente a los arameos*» para no frustrar a sus soldados. «*Y murió al atardecer y regó la sangre de sus heridas hasta el fondo del carro*».

Ver. 36. A la puesta del sol, pasó un grito por el ejército que decía: Cada hombre a su ciudad y cada uno a su tierra.

En el ver. 37 el historiógrafo demuestra cómo se cumplió la palabra de Dios en Acab «*Murió, pues, el rey y fue llevado a Samaria, y sepultaron al rey en Samaria*», *i.e.* el rey llegó muerto a Samaria y fue sepultado en Samaria.

Ver. 38. Cuando lavaron el carro junto al estanque de Samaria los perros lamieron su sangre (y allí se bañaban las rameras), conforme a la palabra que Yahvé había hablado. וְהַזֹּנוֹת רָחָצוּ es una oración circunstancial y רָחַץ significa bañarse, como en Ex. 2:5. Con esta explicación semántica confirmada se desvanecen las diversas interpretaciones arbitrarias de estas palabras junto a las enmendaciones que fascinan a *Thenius*. De esta manera se cumplió la palabra del Señor por Elías (21:19) y el profeta anónimo (20:42) así como la profecía de Micaías (ver. 17). El pueblo regresó sin pastor y sin señor a su casa (ver. 17). Acab había pagado con su vida la vida perdonada de Ben-adad (20:42) y su sangre fue lamida por los perros (21:19). La mención de que los perros lamían la sangre y las rameras se aseaban en el estanque de Samaria donde se lavó el carro manchado con la sangre de Acab es una señal del menosprecio que recibió Acab incluso después de morir.

Versículos 39s. Final de la historia de Acab

Faltan informaciones acerca de las edificaciones de Acab. Probablemente había construido el palacio de marfil, *i.e.* embaldosado con marfil en su residencia en Samaria, cf. Am. 3:15.

Versículos 41-51. El reino de Josafat de Judá

Este relato es mantenido en breve en nuestros libros. Además de las dos campañas militares realizadas con Acab y Joram de Israel contra los sirios y los moabitas que son relatadas en las crónicas del reino de Israel (22:1-35 y 2 R. 3) sólo se menciona de sus hechos el intento del reestablecimiento del comercio con Ofir y el carácter de su reinado en general mientras que en los relatos de los anales de los reyes usados en la crónica leemos que peleó exitosamente contra los edomitas y los amonitas (2 Crón. 20). Además hizo mucho para expandir el conocimiento de la ley en el pueblo, organizó un buen sistema legal y organizó la preparación del ejército (2 Crón. 17 y 19). Los vers. 41-44: Edad de Josafat en el momento de la entronización, duración y carácter de su reinado encontramos con pocas diferencias en 2 Crón. 20:31-33 en el resumen final de la historia de su reinado.

Ver. 43. «*Y anduvo en todo el camino de su padre Asa; no se desvió de él, haciendo lo recto ante los ojos de Yahvé*» mientras que el corazón de Asa se separó cada vez más del Señor, *vid.* 15:18. En cuanto a los sacrificios en los lugares altos ver. 44, *vid.* el comentario de 15:14.

Ver. 45. Hizo la paz con el rey de Israel, con cada uno que reinó durante su periodo: Acab, Ocozías y Joram pues hasta su reinado ambos reinos habían sido enemigos. Mientras este trato con Israel era positivo, rebasó sus límites al emparentarse con la casa de Acab, permitiendo que su hijo Joram se casara con la hija de Acab, Jezabel (2 Crón. 18:1).

Ver. 46. Parte de los grandes hechos (הַגְּבוּרָה) de Josafat son la fortificación del reino, la construcción de fortalezas, el orden del ejército, la enseñanza de la ley en el pueblo y el mejoramiento del sistema judicial (2 Crón. 17:7-19 y 19:4-11), además de las guerras mencionadas.

Ver. 47. Cf. el comentario de 15:12.

Ver. 48. «*No había entonces ningún rey en Edom; había gobernador en lugar de rey*», *i.e.* reinó sobre la tierra. Esta nota sólo sirve para explicar por qué Josafat pudo dedicarse a la reedificación del comercio marítimo de Ofir. Si se observa la relación de este versículo con el siguiente no se puede deducir con *Ewald* (*Gesch.* III, pp. 500 y 510s.) que los edomitas hubieran logrado independizarse bajo Roboam con la ayuda de los egipcios poniendo un rey de linaje propio y que permanecieron en esta situación política hasta que Josafat los volvió a someter completamente. *Vid.* el comentario de 11:21. 2 Crón. 20 sólo nos muestra que los edomitas habían hecho un pacto con los amonitas y otras tribus del desierto, o sea que querían abandonar el señorío de Judá pero no alcanzaron su propósito.

Vers. 49s. La breve noticia del intento de Josafat de construir la flota de Tarsis (*vid.* el comentario de 1 R. 9:26ss.) para ir a Ofir es aumentada en 2 Crón. 20:36 con la información de que Josafat había buscado la cooperación con Ocozías de Israel y que por esta cooperación el profeta Eliezer le anunció la destrucción de los barcos. Cuando los barcos listos para zarpar fueron destruidos, sin duda por una tormenta, Ocozías le sugirió: «*Mis hombres navegarán con tus hombres*» pero Josafat desistió del plan. Al parecer Ocozías quiso convencer a Josafat de un nuevo intento después de que los primeros barcos fueron destruidos pero Josafat no se dejó convencer porque a causa de la profecía de Eliezer no creyó en el éxito del proyecto. Así se pueden unir los dos relatos a excepción del לָלֶכֶת תַּרְשִׁישׁ [para ir a Tarsis] de la crónica por el לָלֶכֶת אוֹפִירָה [para ir a Ofir] de nuestro texto que surgió por una mala interpretación del término אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ (*vid.* el comentario de 1 R. 9:27). El Quetib עשׂר es un error ortográfico de עָשָׂה (Keré) en cambio נִשְׁבְּרָה (Quetib no debe ser cambiado en נִשְׁבְּרוּ debido a que la construcción del verbo singular con el sujeto en plural sucede a menudo, cf. *Ew.*, §317[a]. Acerca de Ezión-geber y Ofir, *vid.* el comentario de 9:26 y 28.

Vers. 52-54. *Reino de Ocozías de Israel*. En cuanto a la mención en el año 17 de Josafat, *vid.* el comentario de 2 R. 1:17.

Vers. 53s. Ocozías anduvo en el camino de su padre, en el camino de su madre y en el camino de Jeroboam, hijo de Nabat, el que hizo pecar a Israel, cf. 16:30-33.

En el ver. 54 se añade explícitamente que sirvió y adoró a Baal, como en 16:31.

Con este carácter general del reinado no sólo se cierra nuestro capítulo sino también el primer libro de los reyes, un corte totalmente incorrecto porque el resto del reinado de Ocozías y su muerte es tratado en el cap. 1 del siguiente libro. Mejor hubiera sido si con el ver. 52 hubiera empezado un nuevo capítulo o al menos el segundo libro.

COMENTARIO AL SEGUNDO LIBRO DE LOS REYES

Capítulo 1. La enfermedad de Ocozías y su muerte anunciada por Elías

Después de separarse los moabitas de Israel, Ocozías enfermó a causa de una caida por la celosía del aposento alto y envió mensajeros a Ecrón para consultar al ídolo Baal-zebub acerca del desenlace de su enfermedad. Pero por orden divina el profeta Elías salió al encuentro de los mensajeros y les anunció la muerte del rey (vers. 1-8). Cuando Ocozías mandó a soldados para traer a Elías los enviados murieron por milagros respectivos y el tercer capitán sólo escapó porque se humilló ante el profeta junto a su grupo de soldados a lo cual Elías lo acompañó donde el rey y le repitió la profecía a causa de su idolatría que prontamente se cumplió (vers. 9-18).

Vers. 1-8. «*Moab se rebeló contra Israel después de la muerte de Acab*». Durante la división del reino los moabitas que habían sido sometidos por David habían seguido pagando tributo al reino de las diez tribus. Pero cuando Israel fue vencido por los sirios en Ramot y Acab había caído aprovecharon esta derrota y la consecuente debilidad del poder israelita en el sector de transjordania para deshacerse del yugo de los israelitas y para intentar invadir poco después el reino de Judá en alianza con otros pueblos del desierto. Aunque esto terminó con una derrota, fundamentó su independencia. El resto, *vid.* el comentario de 3:4ss.

Ver. 2. Ocozías no podía hacer nada para volver a someter a los moabitas porque enfermó poco después. Había caído por la celosía del aposento alto que tenía en Samaria. הַשְּׂבָכָה la celosía puede ser una ventana que estaba cubierta por fuera con una celosía o una reja que cubría la puerta del aposento alto del palacio. No podemos apoyar la opinión de los rabinos que afirman que se trataba de una reja que se encontraba en el suelo del aposento y que servía para llevar luz al cuarto de abajo. Por este accidente, Ocozías se dirigió a Baalzebub, dios de Ecrón, para recibir de él un oráculo sobre el desenlace de su enfermedad, *i.e.* un oráculo acerca del desenlace de su enfermedad. בַּעַל־זְבוּב, *i.e.* señor de las moscas no sólo el que «protegía de los insectos», similar al Ζαὺς ἀπομυῖος, μυίαγρος de los Eleenses (*Ges. Win, Movers, Phönizier* I, p. 175) porque «el dios de las moscas no puede tener su nombre a causa de ser enemigo de las moscas como el *lucus a non lucendo* (con una luz que no ilumina)» sino que era el Μυῖα θεός (LXX, *Josefo*), *i.e.* el dios que era construido en forma de mosca, como ídolo de moscas. A esto también se refiere el nombre Miodes, el que se parece a una mosca, en *Plinio h. n.* XXIX, 6 «que como dios del verano y del sol debía habver estado relacionado con las moscas. Similar al oráculo divino Apolón, que enviaba las enfermedades y las contrarrestaba», cf. *J.G. Müller*, «Beelzebub», en *Herzog*, *Realencyclopaedie* I, p. 788 y *Stark*, *Gaza*, pp. 260s. Este último comenta: «Éstas (las moscas) parecen ser capacitadas con poder profético porque aparecen y desaparecen». A esto se debe, entonces, que se le adscriban a este dios fuerzas proféticas extremas[1]. *Ecrón*, el actual *Akir*, es la ciudad ubicada más al norte de las cinco capitales filisteas, *vid.* el comentario de Jos. 13:3.

Vers. 3s. El ángel del Señor es mediador de las revelaciones del Dios invisible al pueblo del pacto (*vid.* 1 R. 1) pero había ordenado a Elías salir al encuentro de los mensajeros del rey que debían consultar a Baalzebub, preguntarles si se dirigían a Baalzebub por carecer (אֵין מִבְּלִי como en Ex. 14:11, cf. *Ew.*, §323ª) de un Dios en Israel y proclamarles la palabra de Dios de que Ocozías no se volvería a levantar de su lecho sino que ciertamente moriría. «Y Elías se fue», *sc.* para realizar el encargo divino.

Vers. 5-8. Aunque los mensajeros no reconocieron a Elías regresaron e informaron del suceso a Ocozías quien reconoció enseguida al tisbita Elías después de haber preguntado por el hábito del hombre. מֶה מִשְׁפַּט הָאִישׁ «*¿Qué aspecto tenía el hombre?*» מִשְׁפָּט describe aquí la característica de una persona, lo que caracteriza el derecho de la personalidad individual: *figura et habitus* (Vulg.). Los siervos describieron al profeta de acuerdo a su exterior, que en el caso de un hombre de carácter es un reflejo de su interior, como אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר, hombre piadoso y espinoso. Eso no significa que Elías tenía una barba abundante sino que se refiere al manto hecho de pieles de cabra y oveja o de pelo de camello que cubría su cuerpo, la אַדֶּרֶת (manto, 2:8; 1 R. 19:13) o אַדֶּרֶת שֵׂעָר (manto de pelo, Zac. 13:4; cf. Mat. 3:4; Hebr. 11:37) que llevaban los profetas, no como ascetas sino como proclamadores del arrepentimiento debido a que el manto áspero indicaba al pueblo cómodo, viviendo en el desentierro y la abundancia, la seriedad de los juicios divinos. A esto correspondía el cinturón de cuero, אֵזוֹר עוֹר, ζώνη δερματίνη (Mat. 3:4) mientras que el cinturón normal era de lino o algodón y a menudo muy valioso.

Vers. 9-16. Después de haber cumplido con el encargo divino Elías regresó a la cúpula del monte donde vivía. La mayoría de los intérpretes consideran que se trataba de la cumbre del monte Carmelo (2:25 y 1 R. 18:42) Lo que también puede ser bastante probable pero que no puede ser decidido con seguridad absoluta. El rey sabía dónde vivía Elías. Por eso envió a un capitán con cincuenta hombres para traer al profeta. A la orden del capitán «hombre de Dios, el rey dice: desciende» respondió Elías: Y si yo soy hombre de Dios, que descienda fuego del cielo y te consuma a ti y a tus cincuenta (el וְאִם «y si» señala que las palabras de Elías siguieron inmediatamente a las palabras del capitán). Este castigo se llevó a cabo enseguida.

Vers. 11s. El mismo destino sufrió el segundo capitán que había enviado el rey después de enterarse de la muerte del primero. Éste era más impertinente que el primero, *tum quia audito ejus supplicio non resipuit, tum quia auxit impudentiam addendo festina* (מְהֵרָה) [no sólo porque no aprendió nada del destino del otro y porque aumentó su impertinencia incluyendo el «inmediatamente» (וַיְדַבֵּר)], *C. a Lap.* En vez de וַיְדַבֵּר la LXX (Cod. Alejandrino) presenta: καὶ ἀνέβη καὶ ελάλησε [y se levantó y dijo], leyendo וַיַּעַל. Consideramos que el texto de la LXX es correcto y וַיַּעַן un error ortográfico no sólo por el וַיַּעַל usado en vers. 8 y 13 sino también por la siguiente palabra וַיְדַבֵּר, debido a que después de וַיַּעַן por lo general sigue וַיֹּאמֶר: La repetición del castigo no sólo debía dar la autoridad respectiva al profeta sino también mostrar abiertamente la ayuda y protección que el Señor daba a sus siervos. Pero con el comentario «los

1. Los judíos tardíos cambiaron el nombre Beelzubub en Βεελζεβούλ, *i.e.* probablemente señor de la morada (celestial), como designación del ἄρχων τῶν δαιμονίων (Príncipe de los demonios, Mat. 10:25, e.o.) y los rabinos tardíos hicieron del dios de las moscas el dios de la suciedad reinterpretando בַּעַל זְבוּל en בַּעַל זְבוּב para mostrar claramente su rechazo la idolatría, cf. *Lightfood, Horae hebr. et talm. in Matth. 12:24* y *Keil*, *Biblische Archäologie*, p. 463.

soldados enviados sólo fungen como objetos de una voluntad que rechazaba a Yahvé» (*Thenius*), no se puede solucionar la pregunta para «contenido moral del milagro» que falta aquí. El tercer capitán también cumplió con la orden pagana del rey y no murió (vers. 13ss.). Los primeros dos debieron ser culpables de algo por lo que tuvieron que pagar con sus vidas. Este delito no sólo consistió en las palabras «Hombre de Dios» porque también el tercero se dirigió así a Elías (ver. 13), sino en el «Hombre de Dios, desciende». Esta orden al profeta de dejarse llevar ante el rey como prisionero era una burla no sólo del oficio del profeta en la persona de Elías sino también del Señor que por medio de diversos milagros lo había legitimado como su siervo. Los dos primeros capitanes no sólo hicieron lo que debían hacer como siervos del rey sino que compartieron la mentalidad pagana de su señor (συμβαίνοντες τῷ σκοπῷ τοῦ πεπομφότος, participaron del motivo del que los enviaba, Teodoreto), palparon burlonamente al Señor en la persona del profeta, el segundo capitán con su «desciende inmediatamente» más que el primero. Este pecado fue castigado, no por el profeta sino por el Señor mismo quien llevó a cabo las palabras de su siervo[2]. Lo que Elías había hecho había sido *una* acción del celo santo por el honor del Señor en el Espíritu del Antiguo Testamento bajo el cual Dios exterminó a los despreciadores de su nombre con fuego y espada para manifestar la energía de Su Santa Majestad frente a los ídolos muertos de los paganos. Este hecho no puede ser trasladado al tiempo del Nuevo Testamento como se puede observar en Luc. 9:54s. donde Cristo no acusa el proceder de Elías sino que reprende a sus discípulos que no reconocieron la diferencia del sistema de la ley y la del evangelio y que por eso querían realizar en un celo carnal lo que Elías había hecho en celo divino por el honor de Dios herido en su persona.

Vers. 13ss. Sin considerar la mano castigadora del Señor, que se había mostrado claramente en el destino del segundo capitán y sus cincuenta hombres, en caso de que se interpretara el primero como accidente, el rey envió un tercer grupo para que trajeran al profeta (שְׁלִשִׁים después de חֲמִשִּׁים parece ser un error ortográfico por שְׁלִשִׁי como lo muestra el siguiente הַשְּׁלִישִׁי). Pero el tercer capitán fue mejor que su rey y más sabio que los dos anteriores. Cumplió con la orden del rey yendo donde el profeta. Pero en vez de solicitar que lo acompañara se postró de rodillas ante el hombre de Dios y rogó por su vida y por la de sus hombres.

Vers. 15s. Entonces Elías, motivado por el ángel del Señor, fue donde el rey (מִפָּנָיו delante de él, *i.e.* delante del rey y no delante del capitán; y אִתּוֹ por אֹתוֹ, *Ew.*, §264b) y repitió la palabra del Señor que le había hecho llegar por los mensajeros (*vid.* vers. 4 y 6).

Vers. 17s. Cuando Ocozías murió sin hijos según la palabra del Señor a través de Elías, le sucedió su hermano Joram en el trono «en el segundo año de Joram, hijo de Josafat, rey de Judá». Esta información contradice tanto el cap. 3:1 donde consta que Joram ascendió al trono en el año 18 de Josafat y 1 R. 22:52 donde dice que Ocozías fue rey en el año 17 del reino de veinticinco años de duración, así como 2 R. 8:16 donde se afirma que Joram de Judea fue rey de Judá en el año 5 de Joram, rey de Israel. Porque si Ocozías murió después de casi dos años de régimen en el año 18 de Josafat entonces Josafat que reinó veinticinco años pudo haber muerto en el séptimo año de Joram de Israel y su hijo le siguió en el reino. Esta última diferencia es equiparada por el hecho de que según 8:16 Josafat todavía era rey cuando su hijo Joram fue rey, con lo que Josafat transfirió dos años antes de su muerte el reino a su hijo. La primera diferencia entre 1:17 y 3:1 ya fue equiparada por *Usher* (Anales M. ad. a. m. 3106 y 3112), Lightfoot, e.o. asumiendo una corregencia de Joram. Conforme a esto Josafat cuando en el año 18 de su reino, que transcurre paralelamente al año 22 de régimen de Acab, había ido a la guerra con Acab en contra de los sirios a Ramot en Galaad, había designado a su hijo por corregente y le había transferido la administración del reino. De esta corregencia proviene la indicación de 1:17 de que Joram de Israel había ascendido al trono en el segundo año de Joram de Judá. Este segundo año de la corregencia de Joram corresponde al año 18 del reino de Josafat (3:1). En el quinto año de su regencia Josafat le entregó el reino completo. Se debe calcular los ocho años del reino de Joram de Judá a partir de ese momento, *i.e.* del año 23 de Josafat, de manera que sólo reinó seis años después de la muerte de su padre[3]. No conocemos el motivo que llevó a Josafat a entregar al hijo el reino dos años antes de su muerte porque la suposición de *Lightfoot* (*Opp.* I, p. 85) de que Josafat lo hubiera hecho cuando combatió con Joram de Israel a los moabitas no es probable porque los moabitas se rebelaron después de la muerte de Acab y Joram enseguida hizo preparativos para pelear contra ellos (3:5-7), de manera que no había organizado la campaña antes del quinto año de su reino.

---

2. Teodoreto comenta correctamente: Οἱ τοῦ προφήτου κατηγοροῦντες κατὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ προφήτου κινοῦσι τὰς γλώττας [los que acusaban al profeta fueron quebrantados por las palabras del Dios del profeta].

3. A pesar de que *Wolff* afirma tenazmente en «Versuch die Widersprüche in den Zahlreihen der Könige Juda's und Israels auszugleichen», en *Theol. Stud. u. Kritik*, 1858, p. 628: «la corregencia de Joram es pura ficción, los narradores bíblicos no dan información alguna acerca de ello». Pero trata de corregir las diferencias por diversas enmendaciones textuales inventando aun una corregencia de Ocozías. El sincronismo de los años de régimen de los reyes israelitas necesita esta corrección de las diferencias. Porque si Joram de Israel, que ascendió al trono en el año 18 de Josafat y reinó doce años (3:1) y murió al mismo tiempo que Ocozías de Judá (9:24-27), reinó por un año, su sucesor Joram unos ocho años, ambos juntos probablemente ocho años, entonces el Joram de Judá debió haber ascendido al trono cuatro años después de Joram de Israel, *i.e.* en el año 23 de Josafat que transcurre paralelo al quinto año de Joram de Israel. Conforme a esto los veinticinco años de Josafat en el cálculo completo de la duración del periodo de los reyes debe ser reducido a veintitrés años. Pero faltan analogías a esta unión de los años de reinado de dos reyes, debido a que las demás reducciones preferidas por diversos cronólogos son arbitrarios y nuestro caso es único. Pero es precisamente esta excepción de la regla que es mostrada claramente por las palabra en 8:16 de que Joram fue rey cuando Josafat todavía era rey. Pero si *Thenius* alega en contra de la corrección de las diferencias, que también apoya *Winer* en la tercera edición de *Biblisches Realwörterbuch* I, p. 539, que el reino de Joram con toda seguridad es fechado por 1 R. 22:51 y 2 Crón. 21:1, 5, 20 después de la muerte de Josafat y que se menciona explícitamente un correinado de Jotam (15:5) y que además en el caso de este rey no es necesario incluir el cálculo del tiempo del reino en el de su padre, entonces la mención del caso de Jotam no puede demostrar nada porque el texto bíblico no conoce un correinado de Jotam con Azarías sino que tan sólo se menciona que Azarías fue herido con lepra y que su hijo Jotam gobernó al pueblo de la tierra, conviertiéndose en rey después de la muerte de su padre (15:5 y 7; 2 Crón. 26:21 y 23). En 1 R. 22:51 y 2 Crón. 21:1, 5, 20 consta que Josafat murió y su hijo Joram fue rey, lo que puede ser entendido como si fue rey después de la muerte de Josafat. Pero esto no necesita ser entendido de esta forma, coincidiendo con la indicación de 8:16 de que Joram fue rey aun durante el reino de Josafat. En cambio la afirmación de *Thenius*, que la oración circunstancial וַיְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה 8:16 fuera una glosa, no tiene testigos críticos (falta en la LXX, Syr. y Arab.) como para afirmar que la omisión de éste en el texto pudiera ser justificado.

Capítulo 2. La ascensión de Elías y los primeros milagros de Eliseo

Versículos 1-13. La ascensión de Elías

Vers. 1-10. *El camino de Gilgal hasta más allá del Jordán.* «*Y sucedió que cuando Yahvé iba a llevarse a Elías al cielo en un torbellino, Elías venía de Gilgal con Eliseo*». בְּסַעֲרָה en un torbellino o tormenta que a menudo es un anuncio de la revelación divina en la tierra, cf. Job 38:1; 40:6; Ez. 1:4; Zac. 9:14. הַשָּׁמַיִם es acusativo de dirección. Gilgal y Betel (Beitin, *vid.* el comentario de 1 R. 12:29) eran las sedes de los colegios de los profetas que Elías había fundado en el reino de las diez tribus. Actualmente se reconoce generalmente (también *C. v. Raumer*, *Pal.*, p. 155, 4ª ed.) que el *Gilgal* desde el que se *bajaba* a Betel no era la ciudad homónima ubicada en el valle del Jordán al este de Jericó sino que era el Gilgal en los montes (Jiljila, al SO de Silo, *vid.* el comentario de Jos. 8:35). En el camino dijo Elías a Eliseo: Te ruego que te quedes aquí, porque Yahvé me ha enviado hasta Betel. Pero Eliseo juró que no lo dejaría. El Señor había revelado a ambos que confirmaría divinamente la obra de Elías, llevándose a Elías al cielo para fortalecer la fe de Eliseo, los discípulos de profetas y todos los creyentes en Israel pero a cada uno de una manera especial, de manera que Elías no sabía que Eliseo también sabía del arrebatamiento. Por eso quiso separarse de su siervo, no para probar su amor y fidelidad (Vatablus) sino por piedad (*C. a Lap.*, e.o.) porque no quería tener un testigo de su arrebatamiento sin haber recibido la confirmación de la voluntad divina.

Ver. 3. En Betel los discípulos de profetas salieron al encuentro de Eliseo diciendo: ¿Sabes que hoy Yahvé te quitará a tu señor de sobre ti? לֹקֵחַ מֵעַל רֹאשׁ describe pictóricamente la separación por la ascensión al cielo como el ἐπαίρειν y el ὑπολαμβάνειν en Hch. 1:9, 16. La interpretación de *Bähr* que diluye el sentido: Yahvé lo tomará de sobre tu cabeza, *i.e.* deshará tu relación hacia él como alumno y discípulo para hacerte maestro y señor, como tal lo perderás hoy aun le parece a *Thenius* «demasiado artificial». Eliseo dijo: «Lo sé, callad» porque conocía el pensamiento de Elías. Por lo tanto el Señor también había revelado la ascensión de Elías a los discípulos de profetas para fortalecer su fe.

Vers. 4-7. En Betel y aun en Jericó, adonde ambos se dirigían desde Gilgal, Elías repitió la demanda a Eliseo de quedarse pero no tuvo éxito. También a los discípulos de profetas en Jericó les fue revelada la ascensión de Elías. Así llegaron ambos al Jordán mientras cincuenta discípulos de profetas los seguían desde lejos para ser testigos de la maravillosa desaparición de su maestro. El camino que pasó Elías en su salida de este mundo desde Gilgal por Betel y Jericó no sólo se debió a que tenía que pasar por estas ciudades para ir al Jordán sino que al parecer tuvo un motivo superior, que había sido revelado a Eliseo y a los discípulos de profetas en Betel y Jericó. Elías confirmó que el Señor le había enviado a Betel, a Jericó y al Jordán (vers. 2, 4, 6). Tomó este camino por motivo del Espíritu divino a fin de visitar los colegios de los profetas que había fundado y para fortalecer a los discípulos de profetas en su servicio al Señor, sin saber que éstos habían recibido la noticia de su arrebato del Espíritu del Señor. Pero debido a que si arrebatamiento no sucedía por causa sino más bien para los colegas del oficio que se quedaban en la tierra, Dios se lo había revelado a tantos para que fueran fortificados en su oficio no sólo por la glorificación del maestro sino aun más por sus palabras, enseñanzas y amonestaciones, a fin de cumplir con su oficio sin temor o duda aun cuando su gran maestro ya no se encontraba junto a ellos con su gran poder espiritual, enseñando, aconsejando y protegiendo. Pero sobre todo Eliseo, a quien el Señor había elegido por sucesor (1 R. 19:16) debía ser preparado en este último camino para proseguir con la obra de su maestro. Por eso no se separó de su lado y quiso ser testigo ocular de su arrebatamiento para recibir de su padre espiritual la herencia espiritual de la primogenitura.

Ver. 8. Una vez alcanzado el Jordán, Elías tomó el manto profético, lo dobló (גְּלַם, ἅπ.λεγ. envolvit) y golpeó con él las aguas y éstas se dividieron a uno y a otro lado, y los dos pasaron por tierra seca. El manto (אַדֶּרֶת), esta señal externa del oficio del profeta se convirtió en vehículo del poder invisible del Espíritu que llenaba al profeta. El milagro es una analogía de la maravillosa separación del Mar Rojo por la vara de Moisés (Ex. 14:16, 21) pero a la vez corresponde al carácter propio y profético de Elías. Moisés el líder del pueblo realizó sus milagros con la vara, Elías el profeta separó el cauce del río con su manto de profeta.

Vers. 9s. Después de cruzar el Jordán, Elías le concedió a su siervo y acompañante una petición antes de partir, convencido de que el Señor le cumpliría la oración y Eliseo pidió: Que se me dé פִּי־שְׁנַיִם בְּרוּחֲךָ διπλᾶ ἐν πνεύματί σου el doble de tu espíritu. Este pedido, del que Elías dijo «has pedido una cosa difícil» ha sido malinterpretado por muchos intérpretes, desde *Efrén* el sirio hasta *Köster* y *Fr. W. Krummacher* como si Eliseo hubiera pedido una doble porción del Espíritu de Elías (que tu espíritu sea el doble sobre mí, *Lutero*, según el *ut fiat in me duplex spiritus tuus* de la Vulgata), de lo que unos asumieron que Eliseo hubiera realizado muchos y más grandes milagros que Elías (*Cler.*, *Pfeiffer*, *dub. Vex.*, p. 492) mientras que los otros lo entendieron como el don de la profecía y de hacer milagros (*Köster*, *die Propheten*, p. 82) o como *Krummmacher* afirma que el espíritu de Eliseo como espíritu del evangelio debió haber sido el doble que el de la ley de Elías. Pero este sentido no consta en las palabras ni se da a partir de la respuesta de Elías, ni tampoco en la vida y el actuar profético de Eliseo se puede realizar tal comparación a pesar de que se cumplió su petición. El pedido de Eliseo se encuentra en relación directa con Deut. 21:17 donde פִּי־שְׁנַיִם בְּ indica el doble monto que el primogénito debía recibir de la heredad del padre, como reconocieron *R. Levi b. Gers.*, *Seb. Münster*, *Vatablus*, *Grotius*, e.o. y como lo ha demostrado *Hengstenberg* en nuestros días (*Beiträge* II, pp. 133s.). Basándose en esta ley Eliseo pidió de Elías como primogénito la doble ración de su espíritu como herencia. En relación a los demás בְּנֵי נְבִיאִים (hijos de los profetas = discípulos de profetas) Eliseo se vio asimismo como primogénito hijo de Elías porque Elías lo había designado por orden divina como sucesor de su obra. Con esto combina la respuesta de Elías. «Has pedido una cosa difícil», dijo, porque la respuesta a esta petición no estaba en su poder sino en el de Dios. Por eso no hizo depender su realización a su voluntad sino la puso en la mano de Dios: «*Si me ves cuando sea llevado de ti* (לֻקָּח, participio piel con מ omitida, *vid. Ges.*, §52, nota d, *Ew.*, §169d) *así te sucederá; pero sino, no será*». Conforme a su posición personal Elías tampoco quería tener a Eliseo por testigo ocular de su arrebatamiento del mundo. Pero a causa de la negación persistente de éste de no abandonarlo pudo ver que no era posible convencerlo de que se retirara. Por eso dejó la solución en la mano del Señor y puso la voluntad divina como señal para Elías si el Señor le cumpliría la petición o no. Esta petición presupone una cierta dependencia del solicitante y ya por eso Eliseo no podía pedir que se le diera la doble medida del espíritu de Elías. El

que parte no puede heredar al heredero más de lo que tiene. Finalmente la efectividad de Eliseo en comparación con la de Elías parece estar subordinada a ésta. Eliseo sólo es presentado como sucesor de la obra creada por Elías, exteriormente hacia los idólatras e interiormente hacia los discípulos de los profetas. Eliseo lleva a cabo la unción de Jehú y Hazael que originalmente había sido encomendada a Elías y cumple con ello la extinción de la casa de Acab, sostiene y apoya los colegios de profetas que Elías había fundado. Además aparece Elías y no Eliseo como representante del profetismo junto a Moisés, el representante de la ley, en el monte de la transfiguración (Mat. 17:3). Sólo una posición exterior puede encontrar en el amplio número de los milagros realizados por Eliseo una prueba de que Eliseo había recibido una doble cantidad del espíritu de Elías.

Vers. 11-13. *La ascensión*. «*Y aconteció que mientras ellos iban andando y hablando, he aquí, apareció un carro de fuego y caballos de fuego que separó a los dos. Y Elías subió al cielo en un torbellino*». Tal como Dios se había llevado en un entonces a Enoc para que no sufriera la muerte (*vid.* el comentario de Gen. 5:24) también arrebató a Elías y lo llevó al cielo sin que muriera. El arrebatamiento sucedió en medio de una tormenta (בְּסַעֲרָה). Esta tormenta estuvo acompañada por una aparición de fuego que en los ojos de Eliseo se presentó como un carro de fuego con corceles de fuego en los cuales Elías subió al cielo. La tormenta era el fundamento terrenal de la teofanía, el carro y los corceles de fuego la forma simbólica en la cual la ascensión de su maestro fue hecha visible a Eliseo[4]. La ascensión de Elías ha sido comparada con la muerte de Moisés. «Así como Dios mismo sepultó a Moisés y no se ha encontrado su sepulcro hasta hoy, así llevó a Elías al cielo de manera maravillosa en un carro de fuego con corceles de fuego, de manera que los cincuenta hombres que lo buscaron en la tierra no lo encontraron» (Ziegler). Este paralelismo tiene una base real en la aparición de Moisés y Elías junto a Cristo en el monte de la transfiguración. Pero no se debe olvidar una diferencia entre la salida de estos dos testigos de Dios. Moisés murió y debió morir en el desierto a causa de su pecado (Deut. 32:39ss.) y sólo fue sepultado por la mano del Señor para que nadie encontrara su tumba, no para ocultarlo ante los hombres sino más bien para proteger al cadáver de la putrefacción y para protegerlo y prepararlo para la vida eterna (*vid.* el comentario de Deut. 34:5s.). Elías no murió sino que fue tomado en el cielo después de ser transformado (1 Cor. 15:51s.; 1 Tes. 4:15ss.). Esta diferencia corresponde al carácter y la posición de estos dos hombres en el reino terrenal. Moisés, el dador de la ley caminó por el camino de la ley, que produce la muerte como paga del pecado (Rom. 6:23; 7:13), hasta morir. El profeta Elías que había sido llamado para exhortar a los tiempos futuros (ὁ καταγραφείς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιρούς), para apaliar la ira ante el juicio, para tornar el corazón del padre al del hijo y para restaurar las tribus de Jacob (Sir. 48:10) fue aceptado en el cielo como antecesor de Cristo (Mal. 3:23s.; Mat. 11:10s.) sin saborear la muerte, para profetizar la ascensión de nuestro Señor y prepararlo de manera veterotestamentaria. Como siervo de la ley que proclamó con su celo fogoso la justicia divina a la generación de su tiempo por palabras y hechos Elías fue arrebatado al cielo durante una tormenta, símbolo de la justicia de Dios. «Tal como fue un combatiente espiritual por el honor del Señor así también el carro de fuego fue un símbolo de su entrada triunfal al cielo» (*O. v. Gerlach*). Cristo como el hijo al que le ha sido dada toda la potestad en el cielo y en la tierra regresó al padre por su divinidad eterna después de haber quitado el aguijón a la muerte y al infierno su victoria por medio de su resurrección (1 Cor. 15:55) y ascendió como vencedor sobre muerte e infierno en un cuerpo transformado ante los discípulos al cielo hasta que una nube lo tomó y lo ocultó de sus ojos (Luc. 24:51; Hch. 1:9)[5].

Ver. 12. Cuando Eliseo vio cómo su maestro fue arrebatado gritó «*Padre mío, padre mío, los carros de Israel y su gente de a caballo*», *i.e.* de arriba abajo para testimonio de su gran dolor acerca de la despedida. Eliseo nombró a Elías אָבִי, mi padre por ser su padre espiritual que lo había engendrado por la palabra de Dios. «Carro y jinete

4. El resto de preguntas, p. ej. acerca de la forma del carro de fuego o el lugar exacto al que llevaron a Elías, el día de su ascenso que *C. a Lap.* data conforme a la martiriología romana en el 20 de julio del año 19 de Josafat, etc. en lo cual los intérpretes hicieron galopar su fantasía, son pensamientos innecesarios acerca de cosas que sobrepasan las fronteras de nuestro pensar y razonar. En cambio *Bähr* se encuentra en un grave error al interpretar los «carros, y los caballos» como una descripción figurada del gran poder, majestad y magnificencia con la cual Yahvé somete y destruye a los enemigos pero protege y salva a los suyos y sólo quiere asumir una desaparición milagrosa de Elías. Tal como ha demostrado *Thenius*, esta posición falla en las palabras: «separó a los dos» (ver. 11) que claramente significa que el carro de fuego se refiere a lo que vio Eliseo. A fin de abolir la realidad de esta aparición simbólica *Bähr* se ha esmerado en diluir el texto de este relato, asumiendo que הַשָּׁמַיִם עָלָה no significa nada más que desaparecer.

5. Este final maravilloso de la vida del profeta ha sido confirmado en la aparición narrada en Mat. 17:3s. y Luc. 9:30 la cual recibe en la ascensión de nuestro Señor el sello de la ratificación. Su ascensión correspondió a la gran misión que le fue transferida a él, el mayor de todos los profetas, en el desarrollo a través de los siglos del consejo divino entre Moisés y Cristo. Aquel que no sabe reconocer el hecho de la revelación divina no sabrá entender este milagro. Eso ya le sucedió a *Josefo* y aun al Padre de la Iglesia Efrén el Sirio. *Josefo* calla (Ant. IX, 2, 2) acerca del milagro y relata tan sólo: Ἠλίας ἐξ ἀνθρώπων ἠφανίσθη· καὶ οὐδεὶς ἔγνω μέχρις τῆς σήμερον αὐτοῦ τὴν τελευτήν [Elías fue tomado de entre los hombres. Y nadie lo conoció hasta su dia final] e incluye que de Elías y de Enoc se ha escrito en el libro de los setenta lo siguiente: ὅτι γεγόνασιν ἀφανεῖς. θάνατον δὲ αὐτῶν οὔδεὶς οἶδεν [porque se hicieron invisibles, ninguno de ellos conoció la muerte]. El Padre de la Iglesia Efrén pasa por alto la última oración del ver. 11: «Así ascendió Elías al cielo», y parafrasea las demás palabras: «De pronto salió de lo alto una tormenta de fuego y en la mitad de la llama había una figura de un carro y de corceles y los separó. Uno de ellos dejó en la tierra y al otro, a Elías, se lo llevó a lo alto (sirio 'alî la-m^{e}rawmā). Pero la Escritura no nos ha mencionado el lugar al que el viento (¿o espíritu? Sirio: rôhâ), lo llevó. Pero nos dice que después de unos años fue dado al rey Joram de Judá una carta acusatoria llena de amenazas». De acuerdo a estos procesos *J. D. Michaelis* enseñó que premia por su ortodoxía sus comentarios a su traducción de la Biblia, a los «iletrados» que Elías no había ascendido al cielo sino que tan sólo había sido sacado de Palestina y había vivido al menos doce años para poder excribir al rey Joram una carta (2 Crón. 21:12), porque «no se suele recibir cartas de personas que están en el cielo». Esta instancia ha sido usada a menudo como prueba en contra de la ascensión de Elías. Pero en la crónica no se menciona nada acerca de una carta (סְפָרִים, סֵפֶר o אִגֶּרֶת que en hebreo significan «carta»), sino tan sólo que un escrito (מִכְתָּב) del profeta Elías había llegado a manos de Joram en la cual le fueron anunciados castigos severos por su apostasía. Pero Elías pudo haber escrito una carta como tal antes de partir y habérsela dado a Eliseo para que éste se la enviara en el momento correcto al rey Joram. Aun *Bertheau* reconoce que conforme a las informaciones cronológicas Elías pudo haber estado vivo en el tiempo del reino de Joram de Judá, además podía ser probable desde un principio que había hablado acerca del pecado de Joram y haberle anunciado un castigo. No es posible definir el año de la ascensión de Elías. No se puede deducir a partir de que esto haya sucedido después de la muerte de Ocozías de Israel, que le había anunciado a este rey impío personalmente ni a partir de que el profeta Eliseo fue consultado (cap. 3) en la guerra de Josafat y Joram de Israel contra los moabitas, que Elías había sido tomado de la tierra entre estos dos acontecimientos. A partir de 3:11 se puede ver claramente que los dos reyes se dirigieron a Eliseo porque estaba cerca de ellos y no porque Elías ya no vivía.

de Israel» en los que los reyes israelitas fundaban el poder y la seguridad de su reino son imagen del poder protector que Elías había sido para el Reino de Israel, cf. 13:14.

Ver. 13. «*También recogió el manto de Elías que se le había caído, y regresó y se paró a la orilla del Jordán*». El manto del profeta del maestro le fue dado a Eliseo como garantía del cumplimiento de su petición y para otros como señal visible de que era el sucesor elegido por Dios y que el Espíritu de Elías estaba sobre él (ver. 15).

Versículos 14-25. El regreso de Eliseo a Jericó y Betel y sus primeros milagros

De regreso a las orillas del Jordán Eliseo golpeó las aguas con el manto de Elías diciendo: «*¿Dónde está Yahvé, el Dios de Elías? ¡Sí, él!*» Las aguas se dividieron a ambos lados de manera que pudo cruzar. La LXX no entendió אַף־הוּא [sí, él] y transliteró con las letras griegas ἀφφώ es una aposición enfática: sí, él como sucede después de sufijos, p. ej. Prov. 22:19 y אַף es un גַּם reforzado que es común al resaltar explícitamente el sufijo, cf. *Ges.*, §121,3. La acentuación masorética que lo separa de la palabra anterior se basa en una interpretación errada. No es necesario cambiar el texto como sugiere *Ewald*, §362ª de אף en אך «cuando apenas hubo golpeado», porque no existe analogía para el uso de אַךְ הוּא con Waw consecutivo. Tampoco se puede usar la conjetura de que en el texto originalmente habría constado אִפּוֹא (Houb., *Böttcher*, *Thenius*) «*Dónde está ahora el Dios de Israel*» que no tiene base crítica en el ἀφφώ de la LXX y además colinda con el uso idiomático del hebreo, debido a que אִפּוֹא, cuando sirve para fortalecer una pregunta, suele estar después de אַיֵּה, cf. Jue. 9:38; Job 17:15; Isa. 19:12; Os. 13:10[6]. Este milagro debía fortalecer a Eliseo en la conciencia de que su petición había sido escuchada y confirmarlo ante los discípulos de profetas y ante el pueblo como el sucesor confirmado de Elías. Todos los discípulos de profetas de Jericó que habían visto el milagro desde la otra orilla del Jordán reconocieron que el espíritu de Elías estaba sobre Eliseo y fueron a su encuentro para honrarlo como padre espíritu y señor.

Vers. 16-18. Pero a pesar de que les había sido revelada la ascensión de Elías los discípulos de los profetas de Jericó no quisieron registrarlo de manera que pidieron permiso a Eliseo para enviar a cincuenta hombres fuertes para buscar a Elías. פֶּן־נְשָׂאוֹ sino lo había tomado el espíritu del Señor y lo había echado en uno de los montes o uno de los valles. פֶּן con el perfecto es usado «en el temor de un hecho casi realizado, del que además se está seguro que se cumplirá» como μή con el significado *si no* o *que no sea*, cf. *Ew.*, §337b. רוּחַ יהוה no es un viento enviado por Yahvé sino el Espíritu de Yahvé como 1 R. 18:12. El Quetib גֵּיאוֹת es el plural de גֵּיא o גֵּי (Zac. 14:4), el Keré con el intercambio de א y י la forma tardía Ez. 7:16; 31:12, e.o. La creencia de los discípulos de profetas de que Elías habría sido llevado maravillosamente al cielo era una creencia popular de acuerdo a 1 R. 18:12, que al parecer los discípulos de profetas tenían que compartir porque no creían en la posibilidad de una ascensión al cielo. Además sólo entendían las palabras לָקַח מֵעַל רֹאשֶׁךָ de la revelación que habían recibido como una alusión a la muerte de Elías. Si ahora Eliseo les contaba la maravillosa forma de la ascensión de Elías, lo cual seguramente habría hecho, todavía no habrían querido creer que el Señor hubiera tomado a su siervo por medio de la revelación en la tormenta, *i.e.* haberse llevado su alma al cielo, mientras que su cuerpo hubiera caído en algún lugar en la tierra y que querían buscar para rendirle el último homenaje. Después de que le insistieron Eliseo les concedió el deseo a lo cual cincuenta hombres buscaron por tres días el cuerpo de Elías y regresaron a Jericó sin hallarlo. עַד־בֹּשׁ hasta avergonzarse, *i.e.* hasta que se avergonzaran de negarles el permiso, *vid.* el comentario de Jue. 3:25.

También los otros dos milagros de Eliseo vers. 19-25 debían servir para certificarlo como profeta preparado con el Espíritu y el poder de Dios.

Versículos 19-22. Eliseo sana las aguas de Jericó

Durante su estadía en Jericó (ver. 18) los habitantes de la ciudad reclamaron que las aguas de la ciudad eran malas a pesar de la buena ubicación de la ciudad y que la tierra causaba esterilidad. הָאָרֶץ la tierra, *i.e.* el suelo, a causa de la mala calidad del agua y no los habitantes y animales (*Thenius*). Entonces Eliseo mandó a traer una vasija nueva con sal y la regó en la fuente de agua diciendo: «*He purificado estas aguas; de allí no saldrá más muerte ni esterilidad*». מְשַׁלֶּכֶת es sustantivo, cf. *Ew.*, §160e. מוֹצָא הַמַּיִם sin lugar a dudas es la fuente actual de Aines Sultân, la única fuente cerca de Jericó cuyas aguas se desplazan por la llanura de Jericó, a treinta y cinco minutos del pueblo y del castillo actual, ubicado en un grupo de elevaciones no muy lejos del pie del monte Quarantana (Kuruntul); una fuente grande y hermosa con agua temperada y sabor dulce (según *Stephan Schulz* algo salada). La fuente está rodeada por un tipo de contenedor de agua o de una muralla semicircular hecha de piedra labrada de la cual el agua es repartida a diferentes direcciones de la llanura (cf. *Robinson, Pal.* II, pp. 528s.) y acerca de las actuales huellas de las antiguas tuberías cf. *Gadow* en *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* II, pp. 54ss. En lo que respecta al milagro una fuente que suplía a la ciudad y a la región con agua no podía ser purificada vertiendo sal en ella para que el agua perdiera su característica dañina por siempre aunque es posible usar sal para quitar al agua podrida el mal sabor y quitar su carácter dañino. El uso de este remedio común no abole el milagro. La sal con su poder para proteger ante putrefacción y desintegración es imagen de la indestructibilidad y del poder vital que abole la muerte, cf. *Bähr, Symbolik* II, pp. 325s. Como tal formó la base terrenal para la fuerza espiritual de la palabra divina por la cual la fuente debía ser purificada para siempre. Para eso se usó una nueva vasija no por la limpieza (*Seb. Schmidt*) sino como símbolo del poder renovador de la palabra de Dios. Si este milagro era ideal para mostrar al pueblo el efecto de la bendición del profeta, el siguiente debía mostrar a los despreciadores de Dios que el Señor no permite que alguien se burle de sus siervos sin recibir un castigo.

---

6. Después del primer «golpeó las aguas con el manto de Elías» la Vulgata tiene el suplemento: *et non sunt divisae* que también ofrece la edición complutense de la LXX (καὶ οὐ διῃρέτη) a lo que Teodoreto comenta: Eliseo había creído que el manto de Elías tenía poder para hacer milagros y había golpeado el agua sin haber dicho una sola palabra. Pero como este no se separaba había clamado al Dios de su maestro, etc. Pero este suplemento es una glosa realizada a causa de la repetición del וַיַּכֵּה אֶת־הַמַּיִם «y cuando golpeó el agua». Las palabras faltan en los códices A, mediolanum, Veron. y en LXX, Sixt. *Adscita fuerunt a Latinis post Hieronymi aetatem, e codicibus quibusdam graecis aut ex veteri Itala* [fueron incluidos por los latinos después del tiempo de Jerónimo, de otros códices griegos o de la antigua ítala]. Vercell.

Versículos 23-25. El juicio sobre los muchachos de Betel

Eliseo se fue de Jericó para ir a Betel, la sede del culto idólatra de los becerros donde también había un colegio de profetas (ver. 3). «*Después subió de allí a Betel; y mientras subía por el camino, unos muchachos salieron de la ciudad y se burlaban de él, y le decían: ¡Sube, calvo; sube, calvo!*» קָרֵחַ, calvo, era usado como insulto, cf. Isa. 3:17:29. No se lo usaba por algún tipo de lepra (Winer) sino más bien como problema natural: Eliseo, que después de este vivió unos cincuenta años más (13:14), no podía ser calvo por causa de la edad. *Bähr* yerra totalmente al interpretar calvo como impuro como se llamaba a veces despectivamente a los sacerdotes católicos porque no existía la tonsura entre los discípulos de los profetas.

Ver. 24. «*Cuando él miró hacia atrás y los vio, los maldijo en el nombre de Yahvé. Entonces salieron dos osas del bosque y despedazaron de ellos a cuarenta y dos muchachos*». La aparente «mala costumbre de maldecir» que *Thenius* alude no sólo tocaría a Eliseo, si tuviera base, sino que recaería en Dios quien cumplió con la maldición en los jóvenes impíos. Para justificar el castigo no es necesario suponer un plan hecho por los principales de la ciudad en enemistad contra el profeta del Señor que sólo enviaron a los jóvenes como pretexto (*O. v. Gerlach*) sino que basta el reconocimiento de que en la burla de los jóvenes aparecía abiertamente el sentido impío que existía en Betel y que estos jóvenes conocían a Eliseo e insultaban en su persona al profeta del Señor si este fue el caso entonces Eliseo maldijo a los jóvenes para vengar el nombre de Dios y el Señor llevó a cabo esta maldición para castigar en los jóvenes los pecados de los padres y para causar temor santo ante Su Santa Majestad en la ciudad[7].

Ver. 25. Desde Betel Eliseo fue al Carmelo (*vid.* el comentario de 1 R. 18:19) probablemente para fortalecerse en la soledad para continuar con la obra de su maestro. De allí regresó a Samaria donde tenía su casa (6:32).

Capítulo 3. Joram de Israel y su guerra contra Moab junto a Josafat

Versículos 1-3. Reino de Joram de Israel

En cuanto a las informaciones cronológicas del ver. 1, *vid.* el comentario del ver. 17. Joram o Jehoram no fue tan impío como su padre Acab y su madre Jezabel. Mandó quitar la estatua o columna de Baal que su padre había alzado en Samaria pero se aferró al pecado de Jeroboam, *i.e.* el culto de los becerros. Joram quiso abolir el culto de Baal e imponer el culto de Yahvé con los becerros como religión de su reino. En cuanto al sufijo singular מִמֶּנָּה [de ella], *vid. Ew.*, §317[a]. Pero no logró exterminar el culto de Baal. Éste no sólo siguió existiendo en Samaria sino que parece que fue realizado sin recato alguno (cf. 10:18ss.) lo cual no puede extrañar, debido a que su madre Jezabel, esta sierva fanática de Baal, aun vivió durante todo su reinado (9:30).

Versículos 4-27. La guerra de Joram contra los moabitas en cooperación con Josafat

El motivo de esta guerra fue la separación de los moabitas, *i.e.* la negación de pagar tributo a Israel a partir de la muerte de Acab. Mesa, el rey (vasallo) de Moab, era criador de ovejas, y pagaba al rey de Israel cien mil corderos y la lana de cien mil carneros, no sólo al principio de cada nuevo reino (Cler.) sino como tributo anual (הַשִּׁיב, pagar constantemente, como en Num. 18:9, e.o.). Este tributo anual no podía ser impagable o demasiado alto para un territorio rico en pasto como el de los moabitas que servía muy bien para la ganadería. En la antigüedad era común pagar el tributo con víveres y aun en algunos países asiáticos lo sigue siendo actualmente[8]. נוֹקֵד significa pastores (Am. 1:1) pero también propietario de manadas; en árabe se designa con eso al propietario de cabras y ovejas de alta calidad, cf. *Boch.*, *Hieroz* I, pp. 483s., ed. Ros. צֶמֶר puede ser un segundo objeto directo de הֵשִׁיב o un acusativo de la libre subordinación de אוּלִים (*Ew.*, §287h). En el primer caso el tributo consistía en la lana de 100.000 corderos y 100.000 carneros, en la segunda variante en 100.000 corderos y la lana de 100.000 carneros. Para esto último se puede aludir Isa. 16:1 donde se mencionan corderos como tributo.

Vers. 5ss. La nota acerca de la separación de los moabitas, mencionada en 1:1 es repetida aquí porque es el motivo de la campaña militar que debía ser relatada[9]. Ocozías no había podido reincorporar a Moab en el reino por lo cual Joram trató de recuperar lo perdido al acceder al trono. En aquel tiempo (בַּיּוֹם הַהוּא) se fue a Samaria, *i.e.* cuando le fue negado el tributo anual después de haber enviado un recordatorio (*Thenius*) y alistó a todo Israel, *i.e.* preparó un ejército de todo el reino y pidió a Josafat que participara de esta guerra que éste, a pesar de que habrá sido reprochado por el profeta a causa de la cooperación con Acab y Ocozías (2 Crón. 19:2 y 20:37), confirmó afectuosamente (como en 1 R. 22:4) probablemente para castigar aun más a los moabitas por su ataque a Judá (2 Crón. 20) y para apoyar su parte para que no pudieran atacar de nuevo a Judá a causa del sometimiento bajo Israel.

Ver. 8. Joram le preguntó por el camino a seguir para atacar Moab y Josafat decidió «por el camino del desier-

---

7. Algo similar dice Augustín de Hipona o el autor del *sermo 204 de Tempore* (o *sermo 41* de *Elisaeo in Textus Vetus*, en *Opp. August.*, ed. J.P. Migne, p. 1826) que se le adscribe: *Rem parentibus instigantibus fecisse pueri contumeliosi credendi sunt: neque enim illi clamarent, si hoc eorum parentibus displiceret* [Se puede decir que los jóvenes insolentes hicieron eso instigados por sus padres porque no habrían clamado aquello si los padres no estaban de acuerdo con ello] y se define el sentido del castigo en lo siguiente: *ut persussis parvulis majores reciiperent disciplinam, et mors filiorum fieret disciplina parentum; et Prophetam, quem mirabilia facientem nolebant amare, discerent vel timere* [que los mayores recibieran una enseñanza por la muerte de los pequeños y la muerte de los hijos fuera una lección a los padres para que aprendieran a temer al profeta a quien no amarían, sean cual fueren los milagros que hacía].

8. *Pecunia ipsa a pecore appellabatur. Etiam nunc in tabulis Censoriis pascua dicuntur omnia, ex quibus populus reditus habet, quia diu hoc solum vectigal fuit. Mulctatio quoque nonnisi ovium boumque impendio dicebatur* [El dinero también fue llamado «pecunia» de pecus, animal. En la actualidad aun en los registros de los censores podemos encontrar la anotación bajo el tema en base a todo lo que el pueblo había dado porque por mucho tiempo los pastos eran la única fuente de ingreso. Se imponían multas sólo en el caso de que no se pudiera pagar en ovejas y bueyes]. *Plinio h. n.* XVIII, 3.

9. La lápida conmemorativa y su inscripción encontradas en el año 1868 cerca de Dîbhan, la antigua ciudad moabita de Dibon, en la cual el rey Mesha anuncia sus acciones, demuestra la separación de los moabitas de Israel de una manera que aclara la posición de los moabitas hacia Israel, un testimonio extrabíblico importante por el cual se confirma maravillosamente la fidelidad histórica de la historiografía veterotestamentaria, *vid.* el relato acerca del descubrimiento de la lápida conmemorativa por *Schlottmann* en *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* XXIV, p. 640 y la última traducción de la inscripción hecha por *Nöldeke* en *Schenkel*, *Bibellexikon* IV, pp. 184ss. y el registro de otros intentos de desafiar el texto en *Keil*, *Biblischer Kommentar zu Jeremias*.

to de Edom». Se podía ingresar a la tierra de los moabitas por dos caminos: por el norte del Mar Muerto, cruzando el Jordán y después el río fronterizo Arnón y atacar desde el norte o por el sur del Mar Muerto para avanzar por el sur, pasando por el sector norte de los montes de Edom. Este camino era el más largo, difícil y peligroso porque el ejército tenía que pasar por montes difíciles de cruzar. A pesar de eso Josafat se decidió por éste, en parte porque en el norte se podía correr el riesgo de ser atacado por los sirios en Ramot de Galaad pero también porque los moabitas, confiando en el difícil acceso de su frontera sur no esperaban un ataque de este lado y por eso podían ser atacados y vencidos por este lado o quizás también en consideración del rey de Edom al que se podía integrar con sus tropas, no con la intención de fortalecer el ejército propio sino para asegurar su poder para que no intentara rebelarse atacando nuevamente el reino de Judá mientras Josafat peleaba contra los moabitas.

Ver. 9. Pero por más perfecto que fuera el plan, el ejército unido corrió grave peligro al haber marchado por siete días, avanzando por el profundo valle de Ahsy[10] por falta de agua para hombres y animales porque el río de este valle, en el cual esperaban encontrar agua y del que *Robinson* afirma en *Pal*. III, pp. 16 y 31 que no perecería, estaba seco.

En esta necesidad se revelaron los corazones de los reyes.

Vers. 10-12. Joram clamó en su desesperación: «*¡Ay! Porque Yahvé ha llamado a estos tres reyes para entregarlos en manos de Moab*» (כִּי porque como aseguración creciente, *vid. Ew*., §330b). Josafat en cambio confió en el Señor y preguntó si había algún profeta al que se pudiera consultar la voluntad del Señor (como en 1 R. 22:7) a lo cual uno de los siervos del rey israelita respondió que Eliseo, el que vertía agua en las manos de Elías, *i.e.* que a diario estaba junto a él como su siervo, estaba presente y que al parecer había recibido una revelación divina. Probablemente Eliseo se había ubicado cerca del ejército por orden del Espíritu divino porque la necesidad de los reyes en la mano del Señor debía ser un medio no sólo para que el profeta fuera conocido por el rey Joram sino para mostrar a Joram que el Señor es el verdadero y único Dios. Humillados por la necesidad los tres reyes se dirigieron personalmente donde Eliseo en vez de hacerlo venir.

Vers. 13s. Para incrementar la necesidad del afligido rey de Israel y para causar un arrepentimiento en su corazón Eliseo le dijo: «*¿Qué tengo que ver contigo? Ve a los profetas de tu padre y a los profetas de tu madre*». A lo cual Joram respondió: אַל no (como Rut 1:13), *i.e.* no hables tan tajantemente porque Yahvé ha llamado a estos tres reyes, no a mí solo sino también a Josafat y al rey de Edom para entregarlos en manos de Moab. Eliseo respondió con un juramento santo (cf. 1 R. 17:1): «*Vive Yahvé de los ejércitos, ante quien estoy, que si no fuera por respeto a la presencia de Josafat, rey de Judá, no te miraría ni te vería*», *i.e.* no te miraría y mucho menos te ayudaría.

Vers. 15-17. Y mandó a que se le trajera un tañedor para concentrarse con la ayuda de la música, separarse de las impresiones de su derredor y para caer en una especie de trance para ver las cosas divinas. Compárese acerca de la influencia de la música en el alma el comentario de 1 Sam. 16:16 y *Passavant*, *Untersuchungen über den Lebensmagnetismus*, p. 207. Mientras el tañedor tocaba la mano de Yahvé fue sobre él (וַיְהִי וְהָיָה un uso tardío de como en 1 Sam. 17:48, e.o., cf. *Ew.*, §345b y יַד יהוה como en 1 R. 18:46) de manera que habló en el nombre del Señor: «*Así dice Yahvé: «Haced en este valle muchas zanjas*»» (עֲשֹׂה infinito absoluto en vez del imperativo y por גְּבִים גֵּבִים *vid. Ges.*, §108,4), «*pues así dice Yahvé: "No veréis viento, ni veréis lluvias; sin embargo ese valle se llenará de agua, y beberéis vosotros y vuestros ganados y vuestras bestias"*». גֵּבִים son zanjas para reunir el agua (cf. Jer. 14:3) que prontamente fluiría por el valle. Esto sucedió a la mañana siguiente) «y el agua vino por el camino de Edom» (ver. 20), porque, como se puede ver en el contexto, lejos del campamento israelita en los montes orientales de Edom una lluvia fuerte o un aguacero había llenado el valle (נַחַל), *i.e.* el wadi *el Kurahi* y *el Ahsi* (*vid.* el comentario del ver. 9) de una sola vez sin que los israelitas hubieran registrado algo del viento que por lo general precede a una fuerte lluvia (*Harmar*, *Beobachtungen* I, pp. 51s.) o aun de la lluvia. מִקְנֵיכֶם son los ganados que habían sido llevados para el sacrificio, בְּהֶמְתְּכֶם los animales de carga.

Vers. 18s. Eliseo prosiguió diciendo: «*Y esto es demasiado ante los ojos de Yahvé*» (el comparativo de נָקַל se encuentra en el contexto de las palabras, en especial en la relación entre las dos oraciones aludidas por el וְ — וְ; *vid. Ew.*, §360c), «*también entregará en vuestras manos a los moabitas. Y destruiréis toda ciudad fortificada y toda ciudad principal, y talaréis todo árbol bueno, cegaréis todas las fuentes de agua y dañaréis con piedras todo terreno fértil*». מִבְצָר y מִבְחוֹר [ciudad fortificada y ciudad principal] es un juego de palabras que se da por el sonido y el significa similar (*Ew.*, §160c). El anuncio de la destrucción del país alude a Deut. 20:19s. donde los israelitas no debían destruir los árboles frutales cuando conquistaron Canaán. Este mandamiento no debía valer en Moab porque este pueblo como enemigo acérrimo de Israel haría lo mismo si atacara y venciera a Israel. הַכְאֵב causar dolor es una expresión poética por destruir la infertilidad de un campo echando piedras sobre éste.

Ver. 20. El agua vino por la montaña a la hora de ofrecer el sacrificio (cf. 1 R. 18:36) para mostrar que el Señor volvía a conceder su gracia al pueblo por el sacrificio ofrecido en su templo.

La ayuda divina que salvó al ejército israelita de la perdición causó la destrucción de los moabitas. Y todos los moabitas oyeron que los reyes habían subido a pelear contra ellos. Y convocaron a todos, desde los que podían ceñir armadura para arriba, y se pusieron en la frontera. Se levantaron muy de mañana, y cuando el sol brilló sobre el agua, los moabitas vieron el agua frente a ellos tan roja como la sangre. Pero cuando llegaron al campamento israelita fueron recibidos por los aliados y huyeron. La ayuda divina no consistió en un milagro que sobrepasaba las leyes de la naturaleza sino en que Dios hizo funcionar a las fuerzas de la naturaleza en su manera correcta, tal como lo había dicho el profeta. Así como las aguas, que aparecieron por un aguacero a gran

---

10. El camino común del sur de Judea a la tierra de Moab que también siguieron los cruzados y otros viajeros rodea el Mar Muerto hasta la desembocadura del wadi *ed Deraah* o *Kerak* y sube por este Wadi hasta llegar a *Kerak*, cf. *Robinson, Pal.* III, pp. 756s. y II, p. 466. Pero estos reyes no siguieron este camino sino que subieron por el wadi *el Kurah* o *es Safieh* que desembocan en el sector sur del Mar Muerto hasta los montes por el wadi *el Ahsi*, situado erróneamente por *Seetzen* (*Reise* II, pp. 355s.) en el wadi *el Hossa* (*Rob.* III, p. 31), un profundo valle que *Burckhardt* (*Syrien* II, p. 673) pasó con grandes dificultades. Se puede reconstruir su camino a partir del hecho de que en el momento en el que les faltó agua (ver. 21) todavía se encontraban en la frontera de Moab que formaba este wadi (*vid. Burckhardt*, p. 674; *Robinson, Pal.* III, p. 107) y el agua vino desde Edom (ver. 20). Ambos sucesos no pueden suceder en el Wadi el Kerak. Mucho menos se puede asumir con *O. v. Gerlach* que eligieron en el camino que cruzaba la Araba para atacar Moab desde el sur como lo habían hecho con los israelitas. Este desvío enorme no hubiera permitido llegar a la frontera de Moab en siete días. ¿Por qué debían usar semejante desvío si podían cruzar el territorio de Edom?

distancia, llegaron por sus caminos naturales también se puede explicar naturalmente la ilusión que causó la perdición de los moabitas. A causa de los canales recién construidos el agua que había fluido por estos había recibido un color rojizo que debió haber sido aumentado por el sol matutino, de manera que desde lejos parecía ser sangre. Los moabitas no podían dar lugar a una ilusión óptica por cuanto sabían que el Wadi en ese tiempo no llevaba agua y no se habían enterado de las lluvias en los montes edomitas. Esto llevó a la fácil imaginación que el agua era sangre y que la sangre sólo podía surgir a partir de que los enemigos habían realizado un baño de sangre. Además debían estar enterados acerca de la enemistad entere Israel y Judá y que Edom hacía no mucho tiempo había intentado infructuosamente rebelarse contra Judá y que sólo era aun miembro obligado de la alianza. Por eso no dudaron de ello ni se acordaron de su última campaña realizada junto a los edomitas y amonitas en contra de Judá que había sido frustrada a causa de las diversas enemistades internas del propio ejército. Pero si con esa confusión se enfrentaron al ejército de los israelitas la lucha sólo podía terminar con una derrota y una huida general.

Vers. 24s. Los israelitas se adentraron en el país matando a los amonitas, tal como Eliseo lo había predicho (ver. 25, cf. con ver. 19). El Quetib es וַיָּבוֹ בָהּ ויבו־בָהּ (por וַיָּבוֹא como en 1 R. 12:12): Elías Israel vino a la tierra y venció a Moab. El Kerí וַיַּכּוּ es una mala enmendación. הַכּוֹת es infinitivo constructo en vez del infinitivo absoluto (según *Ew.*, §351c) o una forma poco común del infinitivo absoluto (*Ew.*, §240b). עַד־הַשְּׁאִיר hasta dejar en Kir-hareset sólo las piedras. Acerca de la forma del infinitivo הַשְּׁאִיר, *vid.* el comentario de Jos. 8:22. El sufijo en אֲבָנֶיהָ se refiere al sustantivo siguiente (*Ew.*, §309c). La ciudad קִיר חֲרֶשֶׁת (Kir-hareset) aquí y en Isa. 16:7, mientras que en Isa. 16:11, Jer. 48:31, 36 קִיר חֶרֶשׁ (Kir heres) probablemente ciudad de los restos, por lo general es llamada קִיר מוֹאָב, fortaleza de Moab (Isa. 15:1) como fortaleza principal del país. Proviene del caldeo כַּרְכָּא דְמוֹאָב y existe aun hoy bajo el nombre *Kerak* con una fortaleza firme, construida por los cruzados, puesta en un monte cretáceo alto y empinado, rodeado por un profundo valle que se extiende bajo el nombre wadi *Kerak* hasta el Mar Muerto, cf. *Burckh.*, *Syr.*, pp. 643ss., *C. v. Raumer*, *Pal.*, pp. 271s. Los reyes aliados asediaron esta fortaleza. Los honderos la rodearon y la destruyeron.

Ver. 26. Cuando el rey de Moab vio que la batalla arreciaba contra él tomó consigo setecientos hombres que sacaban espada, para abrir brecha hacia el rey de Edom, mas no pudieron debido a que creyeron encontrar en él la menor resistencia.

Ver. 27. Cuando el intento falló tomó a su primogénito que debía reinar en su lugar y lo sacrificó en el muro, *i.e.* ante los que asediaban la ciudad, no ante el Dios de Israel (*Josefo*, *Efrén el sirio*, e.o.) sino a su dios Quemos (*vid.* el comentario de 1 R. 11:7) para pedir ayuda de él por medio de la reconciliación de su ira, al igual que los paganos solían tratar de reconciliar la ira de los dioses con sacrificios de hombres, cf. *Eusebio*, *Preparatio Evangelica* IV, 16 y *E. v. Lasaulx*, *Die Sühneopfer der Griechen und Römer*, 1841, pp. 8ss. «*Y hubo gran ira contra los israelitas, quienes se apartaron de allí y regresaron a su tierra*». Debido a que הָיָה קֶצֶף עַל suele ser usada (cf. p. ej. Jos. 9:20; 2 Crón. 19:3, 10; 32:25, e.o.) acerca de la ira o el juicio divino que cae sobre alguien a causa del pecado no se debe entenderlo como «indignación humana» (*Thenius*) o enojo que surgió entre los que asediaban la ciudad (*Budde*, *Schulz*, e.o.). El sentido: Ese horror al que el rey moabita había sido llevado por el asedio agresivo trajo sobre Israel un castigo divino. Los asediantes temían un castigo de Dios que debían recibir por impulsar un sacrificio humano absolutamente prohibido por la ley (Lev. 18:21; 20:3) sea en el interior de su conciencia o por medio de señales externas, de manera que desistieron del asedio y de la conquista de la ciudad sin haber alcanzado el objetivo de la campaña, *i.e.* el sometimiento de Moab bajo el imperio de Israel[11].

Capítulo 4. Varios milagros hechos por Eliseo

Entre los caps. 4 y 8:6 sigue una serie de milagros de Eliseo que no sólo confirman a este profeta como sucesor de Elías para realizar la obra iniciada de la conversión de Israel del culto de Baal hacia el culto del Dios vivo sino que también muestran los productos del celo de Elías por el honor del Señor bajo la generación idólatra de su tiempo. Esto se puede observar en parte en el cuadro que obtenemos a partir de algunas de estas narraciones de la existencia y el desarrollo de los colegios de profetas en parte de la posición de Elías hacia los creyentes en la tierra como hacia el rey Joram, el hijo del idólatra Acab, y en el desplazamiento de su renombre más allá de las fronteras de Israel, cf. las notas acerca del efecto de estos dos profetas y de los colegios de los profetas en el comentario de 1 Sam. 19:24. La mayoría o quizás todos los milagros mencionados en este pasaje sucedieron durante el tiempo del reino de Joram de Israel[12]

---

11. *Bertheau* dedujo del contenido de la inscripción de Mesa en *Schenkel*, *Bibellexikon* IV, pp. 231s. lo siguiente: «La falta de éxito del asedio es puesta en relación con este sacrificio y la ira divina que vino sobre Israel deberá ser interpretada como la ira de Quemos que apoyaba a Mesa. Debido al sacrificio trajo destrucción sobre los reyes israelitas y los obligó a regresar a su tierra». De manera similar *Thenius* comenta en la segunda edición de su comentario: Conforme el claro contenido de esta inscripción no queda otra posibilidad que interpretar en el ויהי קצף יהוה la alusión a una derrota de Israel sucedida a manos de Moab (pero no por causa de la ira del dios moabita). *Thenius* comparte la opinión de *Bertheau* de que Mesa hizo esta lápida conmemorativa después de la guerra relatada en nuestro capítulo pero tuvo que aceptar que en el caso de que el rey moabita hubiera adscrito la derrota del ejército de Israel a su dios Quemos, el autor profético de nuestros libros de los reyes jamás habría compartido esta noción pagana y habría entendido el קְצַף יהוה como un juicio divino declarado por el ídolo Quemos sobre los israelitas. En todo caso faltan para esta opinión indicios claros en el contenido de la inscripción que todavía no ha sido descifrado por entero. Según *Nöldeke* (*Bibellexikon* IV, p. 187, bajo el artículo Mesa) la inscripción fue realizada antes de la campaña militar narrada en 2 R. 3 porque de otra manera no lo habría podido ignorar.

12. Los argumentos presentados por *Bähr* en contra de esta hipótesis son muy débiles. El comentario: «Debido a que Joram sólo reinó doce años y Eliseo murió durante el reinado de Joacaz (13:14), *i.e.* vivió al menos cuarenta y cinco años después de la muerte de Joram no se puede decir con certeza, en caso de que se lo pueda creer aun, que realizó tantos milagros bajo Joram en los siguientes cuarenta y cinco años que no volvió a hacer uno. Esto sólo demostraría algo si el actuar profético de Eliseo consistió en nada más que en los milagros mencionados aquí. Además comenta *Bähr*: En ninguno de los relatos entre el caps. 4 y 8:15 aparece el nombre Horam sino que se habla indefinidamente de «el rey de Israel» sin mencionar el nombre 4:13; 5:5, 6, 7, 8; 6:9, 11, 12, 21, 26s.; 7:6, 9s.; 8:3s.». Pero en 6:24 se menciona al rey Ben-adad y el relato de la hambruna en Samaria a causa del asedio de la ciudad por Ben-adad (6:24-7:20) cae en el periodo del reino de Joram lo cual indica que durante el reino de Joram Hazael fue rey de Siria y asedió a Ramot en Galaad (8:24 y 9:14). También el milagro narrado antes de este suceso en el que el completo ejército sirio quedó ciego (6:8-23) es fechado por *Bähr* bajo el reino de Joram. Acerca de la sanación del sirio Naamán (cap. 5) *Bähr* dice lo siguiente: «No se puede decir con seguridad el tiempo en el que sucede esto, si es durante el reino de Joram o el reino de la casa de Jehú. En todo caso indica al tiempo en el que la relación entre Siria e Israel no era hostil. «Pero si esto es correcto entonces esta relación de Siria hacia Israel es más bien un indicio del tiempo de Joram que del de la casa de Jehú». Porque

pero no son relatados en orden cronológico sino de tal manera que el orden cronológico es sometido bajo la narración temática. Esto no sólo se debe a que a) varios de estos relatos están unidos sin una partícula que indica la secuencia cronológica (cf. 4:1; 38:42; 5:1; 6:8 y 8:1) y que b) primero se relatan los milagros hechos para apoyar a los discípulos de profetas y a diversas personas particulares (caps. 4-6:7) y que a eso le sigue el actuar del profeta que se refiere más a la situación política del pueblo y del rey como su líder (6:8-7:20). Además cae en cuenta que algunos de estos datos son ordenados conforme a su parentesco objetivo con lo anterior o siguiente, sin considerar el tiempo en el que sucedieron. Así el suceso relatado en 8:1-6 debió haber sucedido antes del cap. 5 y sólo fue puesto al final de los milagros que Eliseo había obrado para el rey Joram porque en él se revela de mejor manera el producto de estos hechos. Así también fue ubicado el relato del leproso Naamán en cap. 5, a pesar de que según su contenido debería ir detrás de 6:7 porque con él se cierra el ciclo de los milagros hechos en y para personas particulares y el milagro le sucedió a un extranjero, *i.e.* el renombre del profeta había llegado hasta el exterior pero en lo que respecta a la cronología entre los vers. 22 y 24 del cap. 6 porque le sucedieron previamente los ataques del ejército sirio a los que se refiere 6:8-23 o sino al final del cap. 7. En cambio sólo se puede explicar la división de los milagros de los colegios de profetas (4:1-7, vers. 38-41; 42-44 y 6:1-7) en base a consideraciones cronológicas. A favor de esto consta que los sucesos injertados entre estos relatos son conectados por un waw consecutivum (5:8ss. y 6:1ss.). Visto en general el pasaje 4:1-8:6, que sin lugar a dudas fue tomado de una monografía profética e incluido en los anales de los reyes, tienen su lugar cronológico correcto, debido a que la historia en cap. 3 cae en el tiempo anterior y lo relatado después de 8:7 en tiempos posteriores.

Versículos 1-7. La vasija de la viuda

Una pobre viuda de los discípulos de profetas contó a Eliseo su necesidad de que un acreedor quería llevarse a sus dos hijos como esclavos. La ley de Moisés permitía a los acreedores tomar al deudor y a los hijos de éste como esclavos, en caso de que no pudiera pagar su deuda, hasta el año sabático en el que debían ser liberados, Lev. 25:39s. Cuando el profeta se enteró de que no poseía más que una vasija de aceite para ungir (אָסוּךְ de סוּךְ significa vasija para ungir, *i.e.* un pequeño recipiente para el aceite para la unción del rey (*Gesenius*, o aun mejor unción, como lo titula *Böttcher* conforme a la Vulgata: *parum olei quo ungar*), le dijo que pidiera prestadas vasijas vacías de los vecinos (אַל־תַּמְעִיטִי no pidas pocas) y que después se encerrara con sus hijos y echara aceite en estas vasijas hasta que estuvieran llenas, vendiera el aceite y pagara así su deuda y que usara el resto para vivir con sus hijos. Debía cerrar la puerta para no ser molestada por otras personas durante ese proceso y para impedir que el milagro llamara la atención del público. הַמָּלֵא תַּסִּיעִי pon las vasijas llenas a un lado con ayuda de los hijos que le traían las vasijas, de manera que podía vertir sin pausa. La forma מִיצָקֶת es participio piel, usado como comparativo, el Keri מוֹצֶקֶת hifil es un cambio innecesario, dado que יָצַק [derramar] en hifil es הֵצִיק [echar]. וַיַּעֲמֹד הַשֶּׁמֶן ahí estaba el aceite, *i.e.* no paraba de fluir. El asíndeton בָּנַיִךְ וְאַתְּ es muy fuerte; probablemente fue omitida una waw copulativa. En la enmendación sugerida por *L. de Dieu* del וְאַתְּ en וְאֶת «vivir con los hijos» el verbo תִּחְיִי debería estar antepuesto (*Thenius*).

Versículos 8-37. La sunamita y su hijo

Cuando un día (הַיּוֹם *lit.* el día, *i.e.* en aquel tiempo) Eliseo pasaba por Sunem (Solam al pie suroeste del pequeño Hermón, *vid.* el comentario de 1 R. 1:3) una mujer distinguida (גְּדוֹלָה como en 1 Sam. 25:2, e.o.) lo persuadió a que comiera. Y así fue que siempre que pasaba, entraba allí a comer (סוּר como en Gen. 19:2).

Vers. 9s. Y la mujer habló con su marido para que éste construyera un aposento alto para el hombre de Dios, preparándolo con el inventario necesario (cama, mesa, silla y candelabro) para que éste pudiera hospedarse allí en cualquier momento. עֲלִיַּת־קִיר puede ser un aposento con paredes hechas de piedra (Cler., *Thenius*) o uno construido sobre la pared de la casa (*Gesenius*), debido a que קִיר puede significar panel o muro.

Vers. 11-13. Cuando poco después Eliseo pernoctó en este aposento quiso agradecerles por el amor mostrado y mandó por su siervo Giezi y le dijo: «*Dile ahora: «He aquí, te has preocupado por nosotros con todo este cuidado; ¿qué puedo hacer por ti? ¿Quieres que hable por ti al rey o al jefe del ejército?» Y ella respondió: Yo vivo en medio de mi pueblo», i.e.* ¿tienes alguna posesión por la que pudiera interceder ante el rey? Cae en cuenta que Eliseo no habló directamente con la mujer que estaba frente a él sino que le comunicó su prestabilidad por medio de su siervo. Esto posiblemente sucedió en consideración al temor que ella tenía al estar delante del «hombre santo de Dios» y para motivarla a expresar claramente los deseos de su corazón[13]. Ella respondió: «vivo en medio de mi pueblo» no significa pertenezco sólo al pueblo (*Thenius*) sino vivo tranquilamente entre mis vecinos de manera que no necesito de alguna intercesión ante el rey y los grandes del imperio. ἀπραγμοσύνῃ χαίρω, καὶ εἰρηνικῶς διάγω καὶ πρός τινα ἀμφισβήτησιν οὐκ ἀνέχομαι [Me deleito en la clama y vivo en paz y no soporto discusiones con alguien] (Teodoreto).

Vers. 14-16. Cuando poco después Eliseo discutió la situación con Giezi, éste dijo: Pero no tiene hijo y su marido es viejo: «Entonces Eliseo la mandó a llamar y le proclamó cuando entró a la casa: «Por este tiempo (כָּעֵת חַיָּה,

---

bajo Jehú Yahvé empezó a acortar de Israel y de Hazael que aun se había puesto por rey de Siria en tiempos de Joram (8:15), derrotó a Israel en su propio territorio (10:32) y atacó el reino de Israel de tal manera que al rey Joacaz finalmente le sobraron cincuenta jinetes, diez carros y diez mil hombres de a pie (13:7). Pero si la sanación de Neemán cayó en el tiempo del reinado de Joram por el cual Giezi, el siervo de Eliseo fue castigado con lepra לְעוֹלָם (por siempre, 5:27), Giezi sólo podía haber relatado al rey Joram acerca de la resurrección del hijo muerto de la sunamita (8:4). Esto significa que tanto la narración del cap. 8:1-6 como los milagros de Eliseo 4:8-37 pertenecen al tiempo del reinado de Joram. Restan sólo los cuatro milagros que Eliseo hizo para los discípulos de los profetas 4:1-7; 38-41; 42-44, y 6:1-7 que no contienen indicaciones cronológicas de manera que no se puede definir si sucedieron bajo Joram o bajo alguno de los reyes siguientes pero que se realizaron de la manera que todos podían haber sucedido uno después del otro. La opinión de *Ewald*, de que las acciones de Eliseo que presuponían que Eliseo era bien aceptado por el rey, debieron haber sucedido durante el reinado de Jehú (*Gesch*. III, p. 554), carece de todo tipo de base porque de 3:13ss. ni de 9:2ss. se puede deducir con seguridad que Eliseo fue más aceptado por Jehú que por Joram. Ambos abolieron el culto de Baal pero no abandonaron el pecado de Jeroboam, cf. 3:2s. y 10:28-31.

13. La suposición de que Eliseo no quería entrar en contacto directo con la mujer a fin de no perder su posición de respeto o que el narrador no creía conveniente el contacto de este maestro de la ley con mujeres es refutado por el ver. 15 donde Eliseo habló directamente con ella.

lit. en el tiempo cuando revive, *vid.* el comentario de Gen. 18:10), el año que viene, abrazarás un hijo. La sunamita debía recibir el mismo milagro como Sara a avanzada edad para que reconociera que el Dios de Abraham reinaba en y sobre Israel. Y ella respondió: «No, Señor mío, hombre de Dios», אַל־כַּזָּב, *i.e.* no engañes a tu sierva.

Ver. 17. Pero por más increíble que le pareciera esta promesa (como también le había parecido a Sara), se cumplió en el tiempo predicho, cf. Gen. 21:2.

Vers. 18-20. Pero la fe de esta mujer creyente debía ser probada y confirmada por una revelación aun mayor de la omnipotencia del Señor por medio de su profeta. Cuando el niño que le había sido regalado por Dios hubo crecido se quejó un día de dolores de cabeza cuando estaba con los segadores: «*Mi cabeza, mi cabeza*» y murió al mediodía después de haber sido llevado a la casa donde la madre. Sin lugar a dudas murió por una inflamación de la cabeza, causada por la insolación. Enseguida trajo la madre al niño muerto al aposento construido para Eliseo, lo acomodó en la cama del Hombre de Dios y cerró la puerta detrás de sí y pidió a su esposo que le enviara un joven con una mula para ir lo más pronto posible donde el hombre de Dios y respondió a la pregunta de su esposo: «¿Por qué vas hoy a él? no es luna nueva ni día de reposo?»[14] שָׁלוֹם puede significar aquí «*todo va bien*» o: «*tranquilízate*». Esta palabra usada por lo general para preguntar por el bienestar de alguien (*vid.* ver. 26) parece haber sido usada cuando alguien no quería dar una respuesta específica pero quería tranquilizar a alguien (*Clericus*).

Vers. 24s. Entonces ella fue en el animal arreado por su criado sin pausa hasta donde Eliseo al monte Carmelo. אַל־תַּעֲצַר־לִי לִרְכֹּב, *lit.* no me pares a cabalgar.

Vers. 25-27. Cuando el profeta la vio venir מִנֶּגֶד «al frente, *i.e.* a lo lejos y la reconoció (הַלָּז esta, abreviación del הַלָּזֶה, *vid.* el comentario de Zac. 2:8) envió a Giezi para preguntar por el bienestar del niño del padre. Ella respondió: שָׁלוֹם, *i.e.* paz» para no tener que perder tiempo con algún tipo de explicaciones, vino al profeta en la montaña y se asió a sus pies para pedir la ayuda del «Santo hombre de Dios». Giezi quiso apartarla *quod videretur inverecunda importunitas, prophetam hac ratione urgere et quasi cogere velle* [porque le pareció una importunidad muy fuerte pedir algo al profeta como si quisiera obligarlo a hacer algo] (Seb. Schmidt) pero el profeta dijo: «*Déjala porque su alma está angustiada y Yahvé me lo ha ocultado y no me lo ha revelado*»[15].

Ver. 28. Y la mujer clamó al profeta: «*¿Acaso pedí un hijo a mi señor? ¿No dije: «No me engañes»?*» No menciona lo que le había pasado. Esto se puede explicar psicológicamente a causa de su profundo dolor. Pero Eliseo debía entenderlo por las palabras usadas.

Ver. 24. Por eso ordenó a su siervo Giezi: «*Ciñe tus lomos y toma mi báculo en tu mano, y vete; si encuentras a alguno, no lo saludes, y si alguien te saluda, no le respondas, y pon mi báculo sobre el rostro del niño*». La prohibición de saludar o de responder al saludo en el camino no sólo se debía a la prisa (*Thenius*, e.o.), porque los orientales pierden mucho tiempo saludándose con amplios saludos (*Niebuhr, Beschreibung von Arabien*, p. 48)[16] sino que el profeta quería impedir que el fracaso de los intentos de resurrección de Giezi se debiera a motivos externos y casuales. Debido a que parece ser imposible que el profeta hubiera usado un medio errado, *i.e.* habría enviado a Giezi con la esperanza de que éste reviviera al niño muerto, sólo podía haber querido mostrar a la sunamita y a los suyos y quizás también a Giezi que el poder de hacer milagros no dependía de su persona o de su vara sino que más bien los milagros debían ser vistos como obras de la fe y de la oración, no con la intención secundaria de mostrarse como el milagrero o de comentar aun su renombre (*Köster*), sino para depurar la fe de los creyentes de imaginaciones erradas y para transferir la confianza legendaria en su persona a la confianza justa en el Señor.

Ver. 30. La madre del niño pareció no esperar algún éxito de la medida tomada por Eliseo porque juró no abandonarlo. Pero debe ser posible cuestionar si esta petición al profeta de venir él mismo y ayudar surgía de las dudas del éxito del envío de Giezi o si más bien era una expresión de un dolor sobrenatural y del deseo ardiente del corazón de madre de ver a su hijo con vida, se puede deducir esto último del comportamiento de su petición a través de Eliseo.

Ver. 31. Giezi hizo conforme le había sido ordenado pero el niño muerto no revivía, la vara del profeta no surtió efecto. «*No hubo voz ni reacción*», *i.e.* el muerto no dio señales de vida. Éste es el significado de קוֹל וְאֵין קָשֶׁב אֵין aquí y en 1 R. 18:29 donde se usa acerca de los ídolos muertos. El intento de revificación de Giezi no funcionó *propter fidem ipsi a muliere non adhibitam* [por causa de la fe que la mujer no tuvo en él] (Seb. Schmidt), ni por la κενοδοξία de Giezi sino sólo para fortalecer a los creyentes en Israel a en la fe en el Señor.

Vers. 32-35. «*Cuando Eliseo entró en la casa, he aquí, el niño estaba muerto, tendido sobre su cama. Y entrando, cerró la puerta tras ambos y oró a Yahvé. Entonces subió y se acostó sobre el niño, y puso la boca sobre su boca, los ojos sobre sus ojos y las manos sobre sus manos, y se tendió sobre él; y la carne del niño entró en calor. Entonces Eliseo volvió y caminó por la casa de un lado para otro, y subió y se tendió sobre él; y el niño estornudó siete veces y abrió sus ojos*». Esta revelación del niño por Eliseo es similar a la revificación hecha por Elías (1 R. 17:20ss.) pero se distingue la forma de su causa de aquella que se puede reconocer que Eliseo tenía la doble porción del Espíritu de Elías. Aunque Elías también se acostó tres veces sobre el niño muerto éste revivió enseguida mientras que Eliseo tuvo que realizarla en etapas[17]. De ambas se distingue la resurrección de Cristo quien llamó con una sola palabra a los muertos (Marc. 5:39-42; Luc. 7:13-15; Jn. 11:43s.) que era una señal que Él era el hijo unigénito de Dios a quien el Padre había da-

---

14. *Theod. Kimchi, C. a Lap. Vatablus*, e.o. dedujeron de estas palabras que los fieles de Israel, que conforme a la ley (Lev. 23:3 y Num. 28:1) debían reunirse para realizar un culto junto al profeta, de lo cual *Hertz* y *Hengstenberg* (*Beiträge* II, p. 136) dedujeron que en el reino de las diez tribus no sólo se celebraba el Sabat y la Luna Nueva, como se lo puede observar en Am. 8:5 sino que los profetas también servían como reemplazo del sacerdocio levita que faltaba.

15. Estas últimas palabras no nos permiten deducir nada más que la capacidad de profetizar no incluía la revelación sobrenatural de cualquier evento.

16. O como supone *C. a Lap.*: *ut Gehasi vitaret omnem oculorum auriumque distractionem, totumque se disponeret per preces ad tanti miraculi patrationem* [para que Giezi impidiera todo tipo de distracción de los ojos y de los oídos, y se preparara en oración para el cumplimiento de ese milagro]. Teodoreto lo explica de manera similar ᾔδει αὐτὸν φιλότιμον καὶ κενόδοξον, καὶ ὅτι τοῖς κατὰ τὴν ὁδὸν ἐντυγχανουσι τοῦ δρόμου αἰτίαν ἐρεῖ. ἡ δὲ κενοδοξία τὴν θαυματουργίαν κωλύει [él sabía que era vanaglorioso y presumido y que seguramente contaría a todo a quien se encontrase en su camino el motivo de su viaje y la vanagloria es un impedimento del milagro].

17. La revificación hecha por Elías y por Eliseo, sobre todo la del último han tratado de explicar muchos por medio de la manipulación magnética o a partir del poder del magnetismo animal, aun *Passavant* y *Ennemoser*. Pero el magnetismo animal hasta ahora no ha revificado a un muerto. La presuposición de que ambos niños no estaban completamente muertos está en directa contradicción con las palabras del texto. Debe añadirse además que Elías y Eliseo realizaron el milagro con oración como se narra aquí y en 1 R. 17:21 de la manera más clara.

do la vida. Tal como el padre le había dado la vida (Jn. 5:25ss.) en cuyo nombre el apóstol Pedro pudo revivir a Tabea mientras que Elías y Eliseo sólo podían profetizar de la revelación futura de la maravilla de Dios.

Vers. 36s. Después de la revificación del niño Eliseo mandó llamar a la madre y le devolvió a su hijo a lo cual ella se postró en tierra.

Versículos 38-41. Eliseo purifica comida dañina

Cuando Eliseo regresó a Gilgal, la sede de un colegio de profetas (*vid.* el comentario de 2:1) *i.e.* llegó a la ciudad en su recorrido anual mientras en el país había una hambruna (*vid.* el comentario del ver. 1) y los discípulos estaban delante de él (el maestro) ordenó a su siervo (*i.e.* no a Giezi sino al discípulo elegido) poner una olla grande en el fuego y cocinar un potaje para los discípulos de los profetas. עָפָה corresponde a nuestro poner una olla en le fuego, cf. Ez. 24:3.

Ver. 39. Entonces uno (de estos discípulos) fue al campo para reunir hierbas (אֹרֶת, *vid.* las diferentes explicaciones de la palabra en *Celsii, Hierobot* I, pp. 459ss. y *Ges., thes*., p. 56) y encontró שָׂדֶה גֶּפֶן, que no son viñas silvestres sino sarmientos silvestres que se parecen mucho a las viñas, recogió su falda y la llenó de calabazas silvestres y las cortó en pedazos en la olla de potaje porque no las conocían. פַּקֻּעַת en contra de las antiguas versiones debe ser interpretado con calabazas (LXX: πολυπὴ ἀγρία) mientras que *Gesenius* (*thes*., p. 1122), *Winer*, e.o. considera que son pepinos silvestres de acuerdo al proceso de *Celsius*, *l.c.*, I, pp. 343s. pepinos de mulos, frutos en forma de bellotas o según *Oken* frutas del largo de un dedo y de una pulgada de diámetro que cuando están maduros, esparcen su savia y sus semillas y tienen un sabor muy amargo porque esta característica coincide con el etimenio פָּקַע, partir o en sirio y caldeo reventar. A pesar de eso la traducción de los antiguos traductores parece ser más correcta porque las calabazas pertenecen al grupo de los pepinos que crecen en el suelo y son frutos redondos y amarillos del tamaño de una naranja que es muy amarga, causa cólicos y ataca los nervios. La forma de estos frutos coincide mejor a las formas ovales arquitectónicas de los adornos (פְּקָעִים 1 R. 6:18; 7:24) que la de los pepinos de los asnos, cf. *Furrer*, art. «pepinos» en *Schenkel, Bibellexikon*.

Ver. 40. El sabor amargo de estos frutos asustó tanto a los discípulos de los profetas cuando los comieron, que gritaron «muerte hay en el potaje», afirmando que los frutos contenían veneno. Si se comen calabazas en abundancia estas realmente pueden producir la muerte, cf. Dioscoridos IV, 175 (178).

Ver. 41. Entonces Eliseo mandó que se le trajera harina para echarla en la olla a lo cual las personas podían comer el potaje y no hubo nada malo en la olla. וּקְחוּ, tomad, ו de la secuencia de pensamientos, cf. *Ew.*, §348[a]. Tal parece que la harina pudo reducir la amargura del potaje pero no la pudo hacer desaparecer. Por eso el autor del manual exegético trata que quitar el milagro aludiendo que Eliseo habría puesto alguna otra cosa en el potaje. La harina, el alimento más sano del hombre no sólo fue el sustrato terrenal para la acción del Espíritu que partía de Eliseo y que purificaba la comida dañina.

Versículos 42-44. Alimentación de cien discípulos de profetas con panes de cebada

Un hombre de Baal-Salisa (un lugar en la tierra de Salisa, la región occidental de Gilgal, Jiljila, *vid.* el comentario de 1 Sam. 9:4) trajo al profeta panes de primicias, veinte panes de cebada y גְּרֶשׂ כַּרְמֶל = כַּרְמֶל גְּרֶשׂ, *i.e.* espigas tostadas (*vid.* el comentario de Lev. 2:14) en su bolsa (צִקְלוֹן ἀπ. λεγ., saco o bolsa). Eliseo ordenó repartir este regalo al pueblo, *i.e.* a los discípulos de profetas que vivían juntos para que comieran y repitió la orden: «*Dalos a la gente para que coman, porque así dice Yahvé: «Comerán y sobrará»*» (אָכוֹל וְהוֹתֵר, inf. abs. *vid. Ew.*, §328[a]) después de que el siervo preguntó: «*¿Cómo pondré esto delante de cien hombres?*» A partir del hecho que un solo hombre pudo transportar en un saco toda su ofrenda y aun más claro del comentario del siervo que muestra la relación de la comida a la necesidad alimenticia de cien personas se puede deducir que veinte panes de cebada y una porción de espigas tostadas no podía ser suficiente para satisfacer a cien hombres. En este sentido la alimentación que recibió la bendición divina, de manera que cien hombres quedaron satisfechos con lo poco y aun sobró, forma un prototipo para la alimentación del pueblo por Jesucristo (Mat. 14:16ss.; 15:36; Jn. 6:11s.), distinguiéndose de estos en que el profeta no lleva a cabo tal reproducción sino que la anuncia. El motivo del relato de esta historia no es relatar un nuevo milagro de Eliseo sino mostrar cómo el Señor cuidaba de sus siervos y les daba lo que según la ley correspondía a los sacerdotes levíticos que según Deut. 18:4s. y Num. 18:3 debían recibir las primicias de las semillas, el mosto y el aceite. Este relato es una prueba más de que los creyentes en Israel no aceptaron la legitimidad del culto de Jeroboam sino que buscaron en los colegios de los profetas un equivalente al culto legal y lo encontraron; cf. *Hengstenberg, Beitr*. II, pp. 136s.

Capítulo 5. Sanación del sirio Naamán de su lepra y castigo de Giezi

Versículos 1-19. La sanación de la lepra de Naamán

Naamán, capitán del ejército del rey sirio, un hombre grande delante de su Señor, *i.e.* que estaba en una posición muy alta bajo su rey, y tenido en alta estima (נָשָׂא פָּנִים, cf. Isa. 3:3; 9:14) porque Dios había dado por él la salvación a Siria, tenía lepra. Delante de מְצֹרָע [leproso] no ha sido omitido וְ para reforzar el contraste (*Thenius*) porque la alusión a *Ew.*, §354[a] no tiene relevancia debido a que los pasajes mencionados allí son de otro tipo sino que גִּבּוֹר חַיִל es un segundo predicado: el hombre valiente tenía lepra. Aquí se muestra el diferente trato de la lepra por sirios e israelitas. Mientras que en Israel los leprosos son excluidos de la sociedad (*vid.* el comentario de Lev. 13 y 14) en Siria el leproso podía adquirir un alto mando en la cercanía del rey.

Vers. 2s. En la casa de Naamán había una joven que los sirios habían tomado cautiva en una de sus campañas militares (יָצְאוּ גְדוּדִים habían salido en bandas). Ésta dijo a su señora: «¡Ah, si mi señor estuviera con el profeta que está en Samaria (donde Eliseo tenía su casa, 6:32)! Él entonces lo curaría de su lepra». אָסַף מִצָּרַעַת curar de la lepra se explica a partir de Num. 12:14s. donde אָסַף es usado para describir la reintegración de Miriam que había sido excluida del campamento a causa de la lepra.

Vers. 4s. Cuando Naamán contó esto a su señor (el rey) éste le permitió viajar a Samaria, llevando una carta al rey de Israel y muchos regalos como pago por su sanación: diez talentos de plata, seis mil siclos y diez mudas de ropa, regalos muy frecuentes en el oriente (*vid.* el comentario de Gen. 45:22). Estos regalos corresponden a la alta posición de Naamán y no fueron demasiado grandes para su objetivo, la liberación de un mal que mataba lenta pero eficazmente.

Vers. 6s. Cuando el rey de Israel (Joram) recibió la carta del rey de Siria de manos de Naamán y leyó que debía sanar a Naamán de la lepra (וְעַתָּה y ahora, mostrando el cambio al tema principal, cf. *Ew.*, §353b) rasgó sus vestidos y dijo: «*¿Acaso soy yo Dios para dar muerte y para dar vida», i.e.* soy acaso omnipotente como Dios, cf. Deut. 32:39; 1 Sam. 2:6, «*para que éste me mande a decir que cure a un hombre de su lepra?*» Las palabras de la carta וַאֲסַפְתּוֹ [para que lo cures] seguramente no tuvieron el significado insolente que interpretó Joram sino «hazlo sanar debido a que tienes un profeta que realiza milagros» con lo que el rey sirio trataba de explicar según su imaginación pagana de sacerdotes y videntes que Joram podía controlar a sus profetas y su poder de hacer milagros. Por eso no era extraño que Joram dijera: «*Pero considerad ahora, y ved cómo busca pleito conmigo*». הִתְאַנֶּה buscar motivo, *sc.* para pelear, cf. Jue. 14:4.

Ver. 8. Cuando Eliseo escuchó esto reprochó al rey su manera de actuar y mandó a traer al hombre «para que sepa que hay profeta en Israel».

Vers. 9s. Cuando vino Naamán con sus caballos y su carro y se paró delante de la casa de Eliseo el profeta le mandó a decir por medio de un mensajero: «*Ve y lávate en el Jordán siete veces, y tu carne se te restaurará, y quedarás limpio*». יָשַׁב regresar, restaurar, porque a causa de la lepra la carne se había convertido en pus y pudrición. El motivo por el cual Eliseo no salió para hablar con Naamán no está en la prohibición de la ley de tratar con leprosos (Efrén el sirio, e.o.) o aun en el temor del contagio (*Thenius*) ni en la intención de aumentar el milagro en los ojos de Naamán sino tan sólo en la situación espiritual de Naamán. Esto se puede observar a partir de su comentario acerca de su tratamiento.

Enojado acerca del trato dijo en los vers. 11s. a su siervo: «*He aquí, yo pensé: "Seguramente él vendrá a mí, y se detendrá e invocará el nombre de Yahvé su Dios, moverá su mano* (*i.e.* sobre la parte enferma) *y curará lo leproso"*». הַמְצֹרָע lo leproso, las partes afectadas, las llagas de la lepra. «*¿No son el Abaná y el Farfar, ríos de Damasco, mejor que todas las aguas de Israel? ¿No pudiera yo lavarme en ellos y ser limpio?*» En cuanto a la conexión de טוֹב con נֶהֱרוֹת, *vid. Ew.*, §174f). Con estas palabras se dio la vuelta y se fue enojado. Naamán se había acostumbrado por su alto rango político a que todos, excepto el rey, se inclinaran ante él y le sirvieran y tuvo que aprender que su sanación no se debía a un contacto mágico sino que se debía a la acción de Dios por medio del profeta. De los dos rios mencionados Abaná o Amaná (Keri con intercambio de los labiales ב y מ, *vid.* Cant. 4:8) sin duda el actual Barada o Baradi, *i.e.* el río frío, el *Crysorroas* (*Strabo* XVI, p. 755; *Plinio* V, 18 o 16) que parte del altiplano al sur de Zebedani en el antilíbano y que cruza la planicie de Damasco y la ciudad misma, desembocando finalmente a casi cinco horas de viaje en dos pequeños lagos. El Farfar probablemente es el segundo río de importancia en el sector de Damasco, el Awadi que surge de la confluencia de varios riachuelos alrededor de Susa y que desemboca en el lago *Heidjân*, al sur de Damasco, *vid. Robinson*, *Neue Biblische Forschungen*, pp. 582ss. El agua del Barada es limpia, clara y transparente (*Robinson*) mientras que el agua del Jordán es turbia «de un color arcilloso» *Robinson, Pal.* II, p. 496 por lo cual Naamán prefería claramente sus ríos caseros al Jordán.

Ver. 13. Entonces sus siervos le hablaron: «*Pero sus siervos se le acercaron y le hablaron, diciendo: Padre mío, si el profeta te hubiera dicho que hicieras alguna gran cosa, ¿no la hubieras hecho? ¡Cuánto más cuando te dice: «Lávate, y quedarás limpio»!*» אָבִי mi padre es un tratamiento que surge de la piedad infantil como en 6:21, 1 Sam. 24:12. El malabarismo de que אָבִי haya surgido de לְבִי = לִוִי = לוּ (*Ew.*, §358[a] nota) o de אִם (*Thenius*) es totalmente innecesario, cf. *Delitzsch*, *comentario de Job*, p. 432 nota. La oración הַדָּבָר גָּדוֹל — הָיָה es una oración circunstancial sin אם, *vid. Ew.*, §357b y el objeto ha sido antepuesto por motivos retóricos (conforme a *Ew.*, §309[a]). אַף כִּי cuánto más (*vid. Ew.*, §354c) *sc.* deberías hacer lo que espera debido a que te ordenó algo tan fácil.

Ver. 14. «*Entonces él bajó y se sumergió siete veces en el Jordán conforme a la palabra del hombre de Dios; y su carne se volvió como la carne de un niño pequeño, y quedó limpio*». Siete veces para mostrar que la sanación era una obra de Dios por cuanto el número siete es la señal de la obra de Dios.

Vers. 15s. Después de haber sido sanado regresó con toda su compañía y dijo: «*He aquí, ahora conozco que no hay Dios en toda la tierra, sino en Israel*» y le pidió al profeta que recibiera la bendición (בְּרָכָה como en Gen. 33:11; 1 Sam. 25:27, e.o.) a lo cual el profeta se negó, a pesar de la insistencia de Naamán, para rechazar todo indicio de interés propio del cual los pseudoprofetas se dejaban guiar.

Vers. 17s. Entonces dijo Naamán: וְלֹא «pues sino» como el καὶ εἰ μὴ de la LXX (no: «y oh!» según *Ew.*, §358b nota) que sea dado a tu siervo (a mí) la carga de un par de mulos (cf. la construcción gramatical en *Ew.*, §287h) porque tu siervo ya no ofrecerá holocausto ni sacrificará a otros dioses, sino a Yahvé. Que Yahvé perdone a tu siervo en esto: Cuando mi señor entre en el templo de Rimón para adorar allí y se apoye en mi mano, y yo me incline en el templo de Rimón cuando tenga que adorar allí, que Yahvé perdone a tu siervo por esto. A partir de la explicación de Naamán se puede apreciar claramente que quería llevar a Israel una carga de tierra para poder sacrificar en ella al Dios de Israel porque estaba atado a la noción politeísta de que cada dios sólo podía ser adorado en su propio territorio y, si esto no era posible, en el altar puesto en la tierra de su propio territorio. Pero debido a que la fe de Naamán todavía estaba enturbiada por supersticiones no le era posible aún reconocer su fe ante Yahvé como Dios verdadero ante los demás sino que confiaba en que Yahvé le perdonara si participara ficticiamente de la idolatría debido a su alta posición política. *Rimmon* (רִמּוֹן, *i.e.* granada) es al parecer el nombre de la deidad principal de los sirios de Damasco que se encuentra aquí y probablemente en el nombre de la ciudad Hadad Rimon (Zac. 12:11) y que en Asiria debió haber sido Rammán y era el dios del clima, el aire, la atmósfera, el trueno y el relámpago, *vid. Keil*, *Biblische Archäologie*, pp. 474s. y las opiniones anteriores de *Leyrer* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XIII, pp. 42s. Las palabras «y se apoya en mi mano» no deben ser interpretadas literalmente sino que describen generalmente el trabajo que Naamán debía realizar, cf. 7:2, 17. En cuanto a la forma caldeizante הִשְׁתַּחֲוֵיתִי cf. *Ew.*, §156d. En la repetición de las palabras «cuando yo me incline en el templo de Rimón, etc.» expresa la importancia de este deseo.

Ver. 19. Eliseo respondió «vete en paz», deseando la paz de Dios para el sirio que iba por su camino sin aprobar o desaprobar lo dicho por Naamán. Debido a que Naamán no le había pedido permiso por ir con su rey al templo de Rimón sino que le había dicho que Yahvé lo perdonara Eliseo no podía hacer nada más que desear la paz y dirección del Señor y Su gracia al gentil que por la milagrosa sanación de su lepra creyó en el Dios de Israel como el Dios verdadero[18].

---

18. La mayoría de los antiguos teólogos interpretaron en las palabras de Eliseo una aceptación directa de la fe religiosa y el posicionamiento hacia la idolatría expresada por Naamán y la trataron

Versículos 20-27. El castigo de Giezi

Cuando Naamán había ido a cierta distancia (כִּבְרַת אֶרֶץ, ver. 19, *vid.* el comentario de Gen. 35:16) creció en Giezi, el siervo de Eliseo el deseo por una parte de los regalos del sirio que habían sido rechazados por su señor (חַי יהוה כִּי אִם vive Yahvé que correré tras él, כִּי אִם como en 1 Sam. 25:34). Giezi siguió a Naamán quien al ver que Giezi venía en pos de él, bajó del carro en agradecimiento al profeta (יִפֹּל como en Gen. 24:64) y le pidió en el nombre de Eliseo un talento de plata y dos mudas de ropa que estaban previstas para los discípulos de profetas pobres que habían venido de los montes de Efraín al profeta.

Ver. 23. Pero Naamán lo convenció de tomar dos talentos (הוֹאֵל קַח te ruego toma = te ruego que tomes y כִּכָּרַיִם con la terminación dual que no señala un monto específico) en dos bolsas y dos mudas de ropa e hizo portar estos regalos ante Giezi por dos siervos suyos.

Ver. 24. Cuando llegó al monte (הָעֹפֶל, el monte conocido de la ciudad) los tomó de sus manos y los guardó en la casa, luego despidió a los hombres y ellos se fueron. בְּ פָקֵד guardar, cuidar.

Ver. 25. Pero cuando regresó ante su señor (Eliseo) éste le preguntó: «*¿Dónde has estado Giezi?*» Y le mintió al responder que no había idolatría a ningún lado. לִבִּי הָהַכָּךְ לֹא «*¿No iba contigo mi corazón, cuando el hombre se volvió de su carro para encontrarte?*» Ésta parece ser la traducción más simple de las palabras difíciles y diferentemente interpretadas que ya fueron traducidas por Teodoreto: οὐχὶ ἡ καρδία μου ἦν μετὰ σοῦ [no estaba mi corazón contigo?] y la Vulgata: *nonne cor meum in praesenti erat, quando etc.* [¿no estaba presente mi corazón cuando etc.] y de acuerdo al sentido de *Thenius*: «No estoy (en el espíritu) ausente y junto a ti? הָלַךְ está en relación directa al לֹא הָלַךְ de Giezi. הַעֵת וגו «*¿Acaso es tiempo de aceptar dinero y de aceptar ropa, olivares, viñas, ovejas, bueyes, siervos y siervas?*» *i.e.* es el tiempo para un siervo del verdadero Dios de tomar de un no-israelita dinero y bienes para hacerse riquezas terrenales mientras tantos hipócritas se presentan como profetas por causa de codicia y egoísmo y desacreditan el oficio del profeta entre los impíos?

Ver. 27. «*Por tanto, la lepra de Naamán se te pegará a ti y a tus descendientes para siempre*». Este castigo se cumplió enseguida. Giezi salió de la presencia de Eliseo leproso, blanco como la nieve, cf. Ex. 4:6; Num. 12:10. Que la enfermedad que había sido tomada de Naamán a causa de su fe en el Dios vivo cayera sobre Giezi por su separación del verdadero Dios no fue un castigo demasiado severo. No era sólo la codicia la que debía ser castigada sino también el abuso del nombre del profeta para alcanzar intenciones egoistas y la mentira al profeta[19].

Capítulo 6:1-23. El hierro flotante. Los sirios cegados

Versículos 1-7. Eliseo hace flotar un hacha

El siguiente relato nos permite observar la vida pobre de los discípulos de profetas. Cuando el lugar en el que éstos vivían se había vuelto muy estrecho decidieron con la aprobación de Eliseo la construcción de una nueva casa y salieron a la orilla boscosa del Jordán, acompañados por el profeta, para cortar la madera necesaria. El lugar del hospedaje que había resultado demasiado estrecho no se menciona pero es localizado por la mayoría de los intérpretes en Gilgal, sobre todo a causa de la presuposición errada de que el Gilgal mencionado en 2:1 se encontraba al este de Jericó. Sólo *Thenius* hace valer en la mención de יֹשְׁבִים לְפָנֶיךָ a 4:38 pero que carece de importancia, que los discípulos de profetas no sólo estaban ante Eliseo en un local comunitario alrededor de su maestro en Gilgal sino también en Betel y Jericó. Más bien se podría pensar en Jericó debido a que Betel y Gilgal estaban tan lejos del Jordán que es poco probable que se haya intentado transferir el lugar de reunión de uno de estos lugares al Jordán, lo cual es aludido por נַעֲשֶׂה־לָּנוּ שָׁם מָקוֹם (hagamos allí un lugar para nosotros).

Ver. 5. Pero sucedió que cuando uno de ellos estaba derribando un tronco, el hierro del hacha se le cayó al agua; y gritó: «*¡Ah, señor mío, era pedido!*» El grito de desesperación incluyó la petición de ayuda. וְאֵת־הַבַּרְזֶל «y en lo que correspondía al hierro, éste cayó al agua; de manera que אֵת no sólo está delante del nominativo sino que también sirve para subordinar el sustantivo en la oración, cf. *Ew.*, §277d. שָׁאוּל no significa prestado sino pedido. El significado prestar de שָׁאַל sólo se debe al malentendido en algunos pasajes, *vid.* el comentario de Ex. 3:22. El discípulo del profeta había pedido esta hacha porque por su pobreza no podía comprarse una. Por eso la pérdida fue tan dolorosa.

Vers. 6s. Cuando le mostró a Eliseo el lugar al que había caído este cortó un palo y lo echó allí (al agua) e hizo flotar el hierro (יָצַף de צוּף *lit.* fluir como en Deut. 11:4) a lo cual el discípulo del profeta la sacó del agua con la mano. El sentido del milagro es semejante al de la moneda en la boca del pez (Mat. 17:27) o de la alimentación maravillosa en la que se muestra cómo el Señor ayuda en el momento de la necesidad por medio de su profeta. La explicación natural del milagro hecha por *Thenius*, de que Eliseo había injertado el madero en el ojal del hacha de manera que el hierro pudo flotar a causa de la madera no necesita de refutación debido a que una acción semejante no es posible a causa de las leyes del peso físico.

---

como una consecuencia de esto porque no se podían imaginar que un profeta habría aprobado la participación de un gentil en una ceremonia idólatra: *licitam ergo eese Christianis* συμφώνησιν πιστοῦ μετὰ ἀπιστοῦ *seu symbolizationem et communicationem cum ceremonia idolatrica* es posible que la armonía cristiana del creyente del impío o de la simbolización y de la comunicación con la ceremonia idólatra se refiera al uso idiomático de הִשְׁתַּחֲוֹת [adoraciones] al distinguir entre inclinación voluntaria y religiosa (la adoración verdadera) y la adoración servil y obligada de Naamán que era política y civil (la simple inclinación por conveniencia civil) o aun por una interpretación que contradecía el uso idiomático como si Naamán sólo hubiera dicho lo que había hecho hasta ahora y no lo que haría en el futuro, cf. *Pfeiffer, Dub. Vex.*, pp. 445ss., y *J. Meyer, ad Seder Olam*, pp. 904ss. Budde y otros. Ambas posiciones no bastan. La consecuencia temida desaparece al comparar los tiempos del Antiguo y del Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento todavía no había venido el tiempo en el que los gentiles que reconocieron al verdadero Dios de Israel podían ser obligados a abandonar su vida gentil si no participaban formalmente de la comunidad del pueblo del pacto.

19. *Poena haec fuit non modo intempestivae* δωροδοκίας (*acceptionis munerum*), *sed vel maxime mendacii. Nam qui prophetam circa ea quae ad munus ipsius pertinent, circumvenire vult, mentiri dicitur spiritui sancto, cujus instrumenta sunt prophetae Vide Act. 5:3* [Éste no fue el castigo por su intempestiva δωροδοκίας (aceptación de regalos) sino sobre todo por haber mentido porque aquel que espera engañar al profeta en cuanto a las cosas que corresponden a su oficio ése miente al Espíritu Santo cuyos instrumentos son los profetas. Cf. Hch. 5:3] Grotius.

Versículos 8-23. Las acciones de Eliseo en la lucha contra los sirios

Durante una guerra que los sirios pelearon contra el rey Joram (no Joacaz como afirma *Ew., Gesch.* III, p. 599) enviando a bandas armadas a la tierra de Israel (cf. ver. 23), Eliseo mostró al rey Joram repetidas veces el lugar donde los sirios habían decidido acampar y frustró los planes de los enemigos. אֶל־מָקוֹם — תַּחֲנֹתַי «*En tal y tal lugar estará mi campamento*». פְּלֹנִי אַלְמֹנִי como en 1 Sam. 21:3, *vid.* el comentario de Rut 4:1. תַּחֲנֹתָיו el campamento o el lugar donde acampan (cf. *Ew.*, §161[a]) y el תַּנְחֻתוּ con el significado arbitrariamente postulado: «debéis preparar una emboscada (*Ew.*) ni la enmendación simple en תַּחֲנוּ לִי «levantadme el campamento» (*Böttcher, Neue exegetisch kritische Aehrenlese* II, p. 107) no es necesario. El sufijo singular en תַּחֲנֹתַי se refiere al rey como jefe del ejército: mi campamento, el campamento de mi ejército. «*Guárdate de no pasar* (עָבַר) *por tal lugar, porque los arameos van a bajar allí*». נְחִתִים de נָחַת bajar con Dagesh eufónico mientras que *Ew.*, §187b afirma que נְחִתִים podría ser un participio nifal de חָת en vez de participio intransitivo lo cual no daría un significado correcto. *Thenius* traduce מַעֲבַר «pasar por este lugar» lo cual sería idiomáticamente posible pero que está unido a su conjetura de תַּחֲנֹתַי y no coincide con el ver. 10. Si conforme al ver. 10 el rey de Israel envió algo al lugar mencionado por Eliseo sólo podían haber sido tropas para ocupar el territorio de manera que los sirios encontraron allí guerreros israelitas y no pudieron atacar el lugar. En el texto no hay señal alguna de una emboscada siria. הִזָּהֵיר significa mostrar, enseñar pero no provocar. נִשְׁמַר־שָׁם «*y se cuidó allí*», *i.e.* ocupó el lugar con tropas para protegerlo contra los sirios de manera que éstos no podían hacer nada «no una ni dos veces», *i.e.* a menudo.

Ver. 11. Enfurecido por esto el rey sirio dijo a sus siervos: «*¿No me vais a revelar quién de los nuestros está a favor del rey de Israel?*» *i.e.* quién lo apoya. מַאֲשֶׁר לָנוּ = מִשֶּׁלָּנוּ quizás un dialecto arameo, cf. *Ewald*, §181b, quien considera que la variante es incorrecta sin mencionar por qué, queriendo enmendar el texto en מִכֻּלָּנוּ. Esto es totalmente errado porque con eso el rey también se consideraría entre el grupo de los traidores.

Vers. 12ss. Y uno de sus siervos dijo: «*No, rey señor mío* (*i.e.* no revelamos al rey de Israel nuestros planes*), sino que Eliseo, el profeta que está en Israel, le dice al rey de Israel las palabras que tú hablas en el interior de tu alcoba*». A lo cual el rey sirio indagó el lugar de hospedaje del profeta y envió un ejército poderoso con caballos y carros a Dotán para arrestarlo. Dotán (*vid.* el comentario de Gen. 37:17) está según el Onomasticón a doce millas al norte de Samaria y ha sido preservada en un tell cubierto de ruinas al sureste de Jenin en el camino de las caravanas de Galaad a Egipto con su antiguo nombre, *vid. Robinson, Neue biblische Forschungen*, p. 158 y *v. de Velde, Reise* I, pp. 273s.

Vers. 15-17. Cuando a la mañana siguiente, al salir el siervo de la casa de Eliseo vio el ejército que había rodeado la ciudad en la noche dijo al profeta: «*¡Ay Señor mío! ¿Cómo haremos?*» Pero Eliseo lo tranquilizó: «*No temas, porque los que están con nosotros son más que los que están con ellos*». Entonces oró y pidió que el Señor abriera a su siervo los ojos a lo cual éste vio que el monte en el que estaba Dotán estaba rodeado de corceles de fuego y de carros. El abrir de los ojos era la transposición en el estado estático de la clarividencia en la cual le es permitido mirar el mundo espiritual invisible. Los caballos y carros de fuego eran símbolos de los poderes protectores celestiales que rodeaban al profeta. La formación de fuego indicaba el origen sobrenatural de este ejército. El fuego como elemento más etéreo de todos los elementos terrenales es el mejor fundamento para la visibilización del mundo espiritual. Esta visión se basa en la de Gen. 32:2 donde Jacob vio a su alrededor un ejército de ángeles cuando era perseguido por Esaú.

Vers. 18-20. «*Cuando descendieron hacia él los arameos, Eliseo oró a Yahvé, y dijo: Te ruego que hieras a esta gente con ceguera. Y El los hirió con ceguera conforme a la palabra de Eliseo. Entonces Eliseo les dijo: No es éste el camino, ni es ésta la ciudad; seguidme y yo os guiaré al hombre que buscáis. Y los llevó a Samaria*». וַיֵּרְדוּ אֵלָיו [cuando descendieron hacia él] no puede ser interpretado con *J. H. Michaelis*, *Budde*, *Fr. v. Meyer*, *Thenius* (que quiere cambiar אֵלָיו en אֲלֵיהֶם) y *Bähr* como refiriéndose a Eliseo y su siervo que iban hacia el ejército sirio sino tan sólo de los sirios que iban hacia el profeta como se puede ver a continuación. La presuposición de que los sirios se habían ubicado al pie de la montaña en la cual se encontraba Dotán no nos debe llevar a una interpretación poco natural. A pesar de que Dotán se encuentra en uno de los montes únicos en la planicie en el lado oriental está rodeado por una cordillera que entra en la planicie (cf. *v. de Velde, Reise* I, p. 273). En esta cordillera se habían ubicado los sirios que habían sido enviados en pos de Eliseo y avanzaron hacia la ciudad de Dotán mientras que Eliseo salió a su encuentro. A pesar de que no se menciona específicamente la salida de Eliseo ésta se presupone en el ver. 19. סַנְוֵרִים es en este pasaje al igual que Gen. 19:11 ceguera espiritual, *i.e.* una situación de ceguera en la cual viendo no se puede registrar lo correcto. Interpretado como táctica de guerra por la cual se debía engañar al enemigo.

Vers. 21-23. Eliseo prohibió al rey Joram matar a los enemigos porque no los había apresado en la guerra y le sugirió que les diera de comer y de tomar para que después pudieran regresar a su señor. Si hubieran matado a los sirios no se habría podido alcanzar el motivo del milagro. Éste debía mostrar a los sirios que se enfrentaban a un profeta del Dios verdadero contra quien un ejército humano no podía alcanzar algo, a fin de que aprendieran a temer al Dios todopoderoso. Aun desde un punto de vista político el consejo del profeta fomentaba la paz, más que la intención del rey, lo cual se puede observar en el ver. 23. Los sirios no volvieron a intentar a entrar más en la tierra de Israel por temor a la protección visible de su Dios, lo cual no excluye una guerra corriente como la que es relatada poco después. A causa del אֲבִי, *vid.* el comentario de 5:13; הַאֲשֶׁר שָׁבִיתָ וגו «*¿Sueles matar a los que has tomado cautivos con tu espada y con tu arco?*» *i.e.* si ni siquiera matas a los que tomas cautivos en la batalla abierta por qué quieres matar a estos. יִכְרֶה לָהֶם כְּרָה les preparó un banquete. כָּרָה es denom. de כֶּרֶה banquete de la unión de muchos como cena de κοίνη, cf. *Dietrich*, en *Ges., Lex.* s.u. כרה.

Capítulos 6:24-7:20. El actuar de Eliseo durante la hambruna en Samaria

Vers. 24-33. Después de esto hubo una hambruna tan grande en Samaria, cuando Ben-adad asedió a Samaria, que una madre acusó a otra ante el rey de que ésta no cumplía con el contrato oral de matar a su hijo para que fuera cocinado, tal como ella lo había hecho.

Ver. 25. Y hubo gran hambre en Samaria y aun una cabeza de asno se vendía por ochenta siclos y la cuarta parte de un cab de estiércol se vendía por cinco siclos. בְּהָיָה, valer. El asno era un animal impuro y por lo tanto su carne no podía ser consumida. La cabeza del asno es lo que menos se puede comer del animal. Ochenta siclos eran setenta taler (*i.e.* unos cincuenta euros o sesenta dó-

lares), *vid. Bertheau*, *Zur Geschichte der Israeliten*, p. 49. Un cuarto de Cab era algo más que 1/4 de litro (*vid. Keil*, *Biblische Archäologie*, p. 607). Cinco siclos eran algo más que cuatro o dos taler (unos seis o cuatro euros). El Quetib חרייונים debe ser leído חֳרֵי יוֹנִים [excrementos de paloma] mientras que el Kerí sustituye por el eufemismo דִּיב יוֹנִים, flujo de palomas. Esta expresión puede ser entendida debido a que en tiempos de hambre también se reunía excrementos para comer, cf. *Josefo, bell. jud*. V, 13, 7. Pero también se usa figuradamente para comida de pobres como los árabes llaman a la hierba alcalina ʼšnân, *i.e.* excremento de gorrión y en Alemania se lo suele tildar de «*Teufelsdreck*» [excremento de diablo]. No es posible pensar en garbanzos tostados (*Boch.*, *Hieroz* II, p. 582, ed. Ros., cf. *Celsii*, *Hierobot* II, pp. 30ss.[20]

Ver. 26. Cuando el rey pasó por la muralla para organizar la defensa, una mujer clamó por su ayuda a lo cual respondió: «*Si Yahvé no te ayuda, ¿de dónde te podré ayudar? ¿De la era o del lagar?*» El significado de אַל es difícil de explicar por cuanto según *Ewald*, §355b debía estar en vez de אַל־יוֹשִׁיעֲךָ יהוה [no te ayudará Yahvé]. Más fácil es la interpretación de *Thenius* que lo interpreta como negación subjetiva e interpreta la oración hipotéticamente de manera que la condición sólo era expresada por la unión de las dos oraciones (según *Ewald*, §357). «*¿De la era o el lagar?*» *i.e.* no te puedo ayudar con trigo ni con vino, no puedo darte de comer ni de beber. Entonces le preguntó por su problema a lo que ella contó la horrorosa historia del sacrificio del propio hijo para abastecer el hambre, etc.

Ver. 30. Horrorizado a causa del relato fatídico en el cual las maldiciones de la ley Lev. 26:29 y Deut. 28:53, 57 se cumplieron al pie de la letra, el rey rasgó su vestido y el pueblo vio que llevaba cilicio (הַשָּׂק) sobre su cuerpo, מִבַּיִת dentro, *i.e.* debajo del vestido exterior como señal de la humillación ante Dios que por cierto era más un *opus operatum* (accionismo) que verdadera humillación de corazón ante Dios y su castigo. Esto lo demuestra su comportamiento en el ver. 31. Cuando le fue echado en cara la necesidad agraviante de la ciudad manifestada en el clamor de la mujer dijo: «*Así me haga Dios, y aun me añada, si la cabeza de Eliseo, hijo de Safat, se mantiene sobre sus hombros hoy*». Probablemente Eliseo había dado el consejo de no entregar la ciudad por ninguna circunstancia, prometiendo que Dios la salvaría si se humillaba de corazón ante Él y se pedía su perdón. El rey pensó haber hecho lo suficiente vistiéndose de cilicio. Debido a que la ayuda no venía a pesar de esas acciones, se enfadó y quiso extinguir su ira con Eliseo. Esta ira sólo era un arreciar momentáneo de su ira y desapareció poco después dando lugar al cargo de conciencia. El rey siguió a un mensajero que había enviado para degollar a Eliseo para parar el cumplimiento de su orden dada en la ira arreciada (ver. 32). Pero esto demuestra que aun le faltaba al rey el arrepentimiento verdadero que surgía del reconocimiento de la necesidad que se produce por un juicio divino. Esta acción de desesperación a la que se dejó llevar en su ira habría sido llevada a cabo si el Señor no hubiera protegido al profeta y no le hubiera revelado la intención del rey para que pudiera estar preparado.

Ver. 32. En la casa de Eliseo se encontraban reunidos los ancianos de la ciudad, probablemente en busca de su consejo y consuelo. Entonces el rey envió a un hombre de su presencia (para decapitar al profeta). Pero antes de que el mensajero llegara Eliseo informó a los ancianos del plan del rey: «*¿Veis como este hijo de asesino* (Joram, descendiente en cuerpo y alma de Acab, el asesino de Nabot y de los profetas) *ha enviado para cortarme la cabeza?*» Y les ordenó cerrar la puerta delante del mensajero y mantenerla cerrada contra él porque ya escuchaba el ruido de los pies de su señor. Esta acción no fue una rebelión contra la autoridad legal sino una medida de precaución con la cual frustró el cumplimiento de una orden injusta de asesinato proclamada precipitadamente siendo de ayuda al rey.

En el ver. 33 hay que añadir del contexto que el rey, que iba siguiendo al mensajero que se acercaba a Eliseo mientras éste todavía hablaba con los ancianos, por supuesto pudo entrar a la casa enseguida porque el sujeto de וַיֹּאמֶר no es el mensajero sino el rey, como se puede observar claramente en 7:2 y 17. El rey dijo: «*Mira, este mal viene de Yahvé; ¿por qué he de esperar más en Yahvé?*» Éstas son las palabras de un desesperado en cuya alma sólo se encuentra una pequeña chispa de fe. La declaración de su estado emocional ante el profeta muestra que todavía tenía un poco de esperanza en el Señor y que quería ser fortalecido y edificado. Y realmente recibió esta edificación.

Capítulo 7:1-2. Eliseo le proclamó la palabra del Señor

«*Oíd la palabra de Yahvé. Así dice Yahvé: «Mañana como a esta hora en la puerta de Samaria, una medida de flor de harina* (סֹלֶת, *vid.* el comentario de 1 R. 5:2) *se venderá a un siclo, y dos medidas de cebada a un siclo*». Un sea = 1/3 efa = 6,7 litros por un siclo seguía siendo un precio elevado pero en comparación con los 6,25 para los peores alimentos se lo podría pagar. Por eso se mofó el oficial real (שָׁלִישׁ *vid.* el comentario de 2 Sam. 23:8 y אֲשֶׁר לַמֶּלֶךְ נִשָּׁעַן es un error ortográfico de אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ נִשָּׁעַן, cf. ver. 17 y el comentario de 5:18) de esta profecía: «*Mira, aunque Yahvé hiciera ventanas en los cielos, ¿podría suceder tal cosa?*» En cuanto a la construcción gramatical cf. *Ew.*, §357b. La mofa se refería sobre todo a la ventana del cielo en Gen. 7:11, *sc.* para hacer caer un diluvio de harina y de trigo. Pero Eliseo respondió en serio: «*He aquí, tú lo verás con tus propios ojos, pero no comerás de ello*», *vid.* ver. 17. El cumplimiento de esta profecía de Eliseo fue llevada a cabo por el suceso relatado en los vers. 3ss.

Vers. 3ss. «Cuatro leprosos estaban a la puerta» o en el portal de una ciudad, donde conforme a la ley en Lev. 13:46 y Num. 5:3 debían estar por haber sido excluidos como impuros de la sociedad humana, probablemente en un lugar edificado para estos fines (cf. 15:5) como aun hoy los leprosos tienen sus casas en el lado del portal de Sión en Jerusalén, cf. *Strauß*, *Sinai und Golgatha*, p. 205, 6ª ed. y *Tobler*, *Denkblätter aus Jerusalem*, pp. 411ss. Cuando les faltaba poco para morir de hambre, estos hombres decidieron atacar el campamento sirio y planearon llevarlo a cabo בַּנָּשֶׁף al anochecer y no al salir el sol (*Seb. Schmidt*, *Clericus*, e.o.) por el ver. 12 donde el rey recibió aun en la noche la noticia de la huida de los sirios. Llegando a las afueras del campamento sirio, *i.e.* al límite de éste a la ciudad no encontraron a nadie. Porque (vers. 6s.) el Señor había hecho que el ejército de los arameos oyera estruendo (קוֹל) de carros y ruido de caballos, el estruendo de un gran ejército de manera que creyeron que el rey de Israel había traído a hetitas y egipcios para caer sobre ellos al anochecer y abandonaron sus tiendas, caballos y asnos y el campamento tal como estaba y huyeron para salvar sus vidas (אֶל־נַפְשָׁם). El milagro por el cual Dios salvó Samaria de la muerte por hambre o por espada del

20. Como paralelismos textuales *Clericus* presenta de *Plutarco*, *Artaxerxes*, cap. 24: τὰ ὑποζύγια μόνον κατέκοπτεν, ὥστε ὄνου κεφαλὴν μόλις δραχμῶν εξήκοντα ὤνιον εἶναι [sólo mató a los animales de trabajo de manera que la cabeza de un asno podía costar sesenta dracmas] y *Grotius* cita a *Plinius h. n.* VIII, 55 que relata que durante el asedio de Haníbal un ratón costaba en la ciudad de Casalinum doscientos denarios.

enemigo consistió en una ilusión auditiva de que los asediantes pensaron escuchar ejércitos que marchaban del norte y del sur y cayeron en pánico de manera que huyeron, abandonando el campamento completo con sus propiedades y los animales. No podemos decidir si el ruido que escucharon fue algo objetivamente real, un rumor que había en el aire o si sólo fue una ilusión auditiva hecha por Dios y en sí carece de importancia porque en ambos casos fue creada por Dios. Los reyes de los hetitas son reyes del norte de Canaán en el Líbano en dirección a Fenicia. חִתִּים en un sentido más amplio por cananeos como en 1 R. 10:29. El plural «*los reyes de los egipcios*» probablemente se debe al paralelismo con reyes de los hetitas y no debe ser sobrevalorado.

Vers. 8-11. Cuando estos leprosos (הָאֵלֶּה refiriendo a los vers. 3ss.) llegaron al campamento abandonado por los sirios, comieron primero los alimentos que encontraron en las tiendas. Después tomaron consigo oro, plata y ropas y las escondieron. Pero pronto tuvieron cargos de conciencia y se dijeron: «*no estamos haciendo bien. Hoy es día de buenas nuevas, pero nosotros estamos callados; si esperamos hasta la luz de la mañana, nos vendrá castigo*» porque *officium civium est ea indicare quae ad salutem publicam pertinent* [el oficio civil es indicar las cosas que sirven para el bien público] (Grotius). «*Vamos pues, ahora, y entremos a dar la noticia a la casa del rey*». Y fueron y llamaron a los guardas de la puerta de la ciudad, y les informaron. הָעִיר שֹׁעֵר está como término genérico de las personas que cuidaban del portal y por lo tanto el siguiente plural לָהֶם y en el ver. 11 הַשֹּׁעֲרִים. Y los guardias de la puerta llamaron, y lo anunciaron dentro de la casa del rey.

Ver. 12. Pero el rey creyó que se trataba de una estrategia de abandonar el campamento y esconderse en el campo para atraer a los asediados de la fortaleza a fin de atacarlos y tomar la ciudad. בְּהַשָּׂדֶה o más tarde בַּשָּׂדֶה, cf. *Ew.*, §244[g]. Para convencerse del motivo de esta suposición uno de los siervos reales aconsejó: «*Deja que algunos hombres tomen cinco de los caballos que quedan, de los que quedan en la ciudad*» (el ו ante יִקְחוּ como en 4:41). Las palabras «*He aquí, ya que les sucederá como a toda la multitud de Israel que queda en la ciudad (como a toda la multitud de Israel que ya ha perecido), he aquí, vamos a enviarlos y veamos*». Tienen sentido los cinco jinetes porque los caballos están en vez de jinetes, debido a que los caballos no deberían ser enviados para espiar sin que un jinete los montara. Compartirán el destino del resto del pueblo de Samaria; si regresan indelebles morirán de hambre como el resto del pueblo; si caen en manos de los enemigos, morirían compartirán el destino de los que ya murieron. Cinco caballos es un número pequeño y no está en contradicción con el siguiente dato de que enviaron dos carros con caballos y personas. El Quetib הֲהָמוֹן [multitud] no debe ser cambiado debido a que el otro sustantivo tiene el artículo en estatus constructus, cf. *Ew.*, §290c, el Kerí sólo es la confirmación con el siguiente כְּכָל־הֲמוֹן [conforme a toda la multitud].

Vers. 14b-15. Entonces tomaron dos carros con caballos que persiguieron a los fugitivos hasta el Jordán y todo el camino estaba lleno de huellas de una huida rápida, encontrando ropa e impedimentos. El Quetib בְּהֻחְפְּזָם es correcto debido a que sólo en Nifal חָפַז tiene el significado de huir a prisa, cf. 1 Sam. 23:26; Sal. 48:6; 104:7.

Vers. 16s. Cuando los mensajeros regresaron e informaron al rey el pueblo salió y saqueó el campamento de los sirios, produciéndose las ofertas de alimentos profetizados por Eliseo. Al salir de la ciudad el oficial real que había dudado de las palabras de Eliseo había sido puesto por el rey junto a la puerta (הִפְקִיד poner a cargo) para mantener el orden de la multitud hambrienta, pero fue atropellado por el pueblo y murió con lo cual se cumplió la profecía de Eliseo. El historiógrafo quedó tan asombrado por el cumplimiento de la profecía de Eliseo que la repitió en los vers. 18-20 junto con su motivación y su desenlace.

Capítulo 8. Eliseo usa su renombre para devolver los bienes a la sunamita y anuncia el reino a Hazael. Reinado de Joram y Ocozías

Versículos 1-6. El renombre de Eliseo ayuda a la sunamita a recuperar su casa y su campo

Conforme al consejo de Eliseo la mujer «a cuyo hijo había devuelto la vida» (4:33) se había ido con su familia durante la hambruna de siete años a la tierra de los filisteos y se quedó allí siete años. Ambos versículos son traducidos por la mayoría de los intérpretes correctamente en pluscuamperfecto debido a que se trata de oraciones circunstanciales y וְיָקָם [y vino] sólo es la continuación del דִּבֶּר [dijo]. Ambos preparan e introducen el siguiente suceso. No debe ser relatada una profecía de Eliseo de la hambruna sino que sería relatado lo que sucedió después, cómo el rey Joram se decide devolver los bienes de la sunamita después de escuchar los milagros de Eliseo y los reclamos de esta mujer. La hambruna de siete años sucedió en el tiempo medio del reino de Joram y la situación relatada debía haber sucedido antes de la sanación de Naamán (cap. 5) lo que se puede observar en el hecho que Giezi hablaba con el rey (ver. 4), *i.e.* todavía no había recibido el castigo de la lepra. Los relatos de 4:38-44 caen en el tiempo de esta hambruna (cf. 4:38) y preceden a nuestro pasaje. Las palabras «*porque Yahvé ha llamado al hambre que vendrá sobre la tierra por siete años*» se describe la hambruna como juicio divino por la idolatría del pueblo.

Ver. 3. Cuando la mujer regresó después de siete años a su ciudad natal fue a clamar ante el rey, *i.e.* a pedir ayuda respecto a su casa y su campo que, como se puede ver en el contexto, había sido tomado en posesión por terceros.

Ver. 4. El rey estaba hablando con Giezi acerca de las hazañas de Eliseo y Giezi le narraba acerca de la revificación del hijo de la sunamita.

Vers. 5s. En eso estaban cuando esta misma mujer vino para pedir la ayuda del rey por causa de su propiedad y fue identificada por Giezi como aquella, por lo cual el rey se interesó tanto por ella que después de escuchar su reclamo le asignó un oficial (סָרִיס como 1 R. 22:9) ordenándole que no sólo le devolviera su propiedad sino también el producto del campo desde el día que partió. En cuanto a עָזְבָה sin Mappik, cf. *Ew.*, §247d.

Versículos 7-15. Eliseo anuncia a Hazael el reino

Entonces Eliseo fue a Damasco por dirección del Espíritu divino para cumplir con el encargo dado por Eliseo en el monte Horeb en cuanto a Hazael (1 R. 19:15). El rey Ben-adad de Siria estaba enfermo y envió a Hazael con diversos regalos al hombre de Dios, apenas le hubo sido notificada la llegada de Eliseo, para que intercediera ante Yahvé por su enfermedad. El nombre חֲזָאֵל es etimológicamente correcto en este versículo y en el ver. 15 a pesar de que después se describió sin ה. וְכָל־טוּב סַדַּמֶּשֶׂק [todo lo bueno de Damasco] ofrece una determinación del מִנְחָה: «la carga de cuarenta camellos». El regalo consistió en productos de la rica ciudad mercantil de Damasco y sin duda era muy importante pero en ningún momento

tan relevante que necesitaron cuarenta camellos para portarlo. Esto debe ser interpretado conforme a la tradición oriental de dar mucha importancia a los regalos, hacerlos transportar por muchas personas o animales de carga, dando a cada uno una pequeña parte, cf. *Harmar*, *Beobachtungen* II, p. 29; III, p. 43 y *Rosenmann*, *Altes und Neues Morgenland* III, p. 17.

Ver. 10. La respuesta de Eliseo fue según el Quetib לֹא חָיֹה [no vivirás] «*y (porque) Yahvé me ha mostrado que morirá*» mientras que según el Keré חָיֹה לוֹ «dile: vivirás, pero Yahvé...». La mayoría de los intérpretes se han decidido por el proceso de los antiguos traductores y de los masoretas que consideran que nuestro לֹא es uno de los quince pasajes del Antiguo Testamento en los que éste está en lugar del pronombre לוֹ (cf. *Hilleri*, *Arcan. Keri*, pp. 62s.). Algunos códices decidieron usar el Kerí porque 1) la suposición de que לוֹ haya sido cambiada en לֹא para que Eliseo no anunciara mentiras es factible y 2) por la posición excepcional de la negación ante el infinitivo absoluto junto al siguiente verbo finito. Pero ambos motivos no demuestran mucho. Precisamente la posición extraña del לֹא ante el infinitivo absoluto seguido de verbo finito en combinación con la omisión del pronombre לוֹ después de אֱמֹר podría ser el motivo por el cual se le considera pronombre. Esta opinión puede ser ratificada en el hecho que Hazael informó a su rey que «vivirás» (ver. 14). A favor de la variante לֹא (no) consta el hecho de ser la variante más difícil, en parte por la posición rara de la negación, en parte por la contradicción con el ver. 14. Pero esta posición del לֹא también se encuentra en otros pasajes como Gen. 3:4; Sal. 49:8 y Am. 9:8 donde el punto principal de la oración se encuentra en la negación. La contradicción con el ver. 14 se puede explicar a partir del hecho de que Hazael no contó la verdad al rey porque lo quería matar y usurpar el trono. Por eso preferimos esta variante debido a que no consta en el repertorio de un profeta mentirle a alguien y la interpretación «no morirás por esta enfermedad sino que morirás por violencia» dan un sentido a las palabras que éstas no tienen. Porque si bien Ben-adad no murió por su enfermedad tampoco sanó de ella.

Ver. 11. Entonces fijó su vista en él por largo tiempo y lloró. וַיַּעֲמֵד וגו *lit.* puso rígido su rostro y lo fijó en Hazael hasta que éste se sintió avergonzado. עַד־בֹּשׁ como en Jue. 3:25 no significa de manera vergonzosa (*Thenius*) sino hasta que Hazael se sintió avergonzado.

Ver. 12. Preguntado por la razón de su tristeza Eliseo respondió: «*Porque sé el mal que harás a los hijos de Israel: incendiarás* (שִׁלַּח בָּאֵשׁ, *vid.* el comentario de Jueces 1:8) *sus fortalezas, matarás a espada a sus jóvenes, estrellarás a sus niños y rasgarás el vientre a sus mujeres encinta* (בָּקַע, partir, rasgar el cuerpo)». Este proceder horroroso contra Israel sólo fue un extracto de la breve palabra de Dios que el Señor había revelado a Eliseo (1 R. 19:17). Estas palabras se cumplen en 10:32s., 13:3ss. y de Os. 10:14 y 14:1 se puede deducir que Hazael realmente realizó estos horrores.

Vers. 13s. Pero cuando Hazael respondió en humildad fingida: «*¿Qué es tu siervo, un perro* (*i.e.* un tipo tan abyecto; por el כֶּלֶב *vid.* el comentario de 1 Sam. 24:15) *como para que haga tan enorme cosa?*» Eliseo respondió: «*El Señor me ha mostrado que tu serás rey de Aram*» a lo cual Hazael regresó a su señor para darle la aparente respuesta de Eliseo de que viviría y lo mató al día siguiente con una manta empapada en agua. מַכְבֵּר de כָּבַר es algo tejido pero no se trata de un toldo contra moscas y mosquitos (*Josefo*, *J. D. Michaelis*, e.o.) sino de un manto pesado que, empapado en agua, fue tan pesado y denso que un enfermo podía ahogarse si se le cubría la cara con ello. En los inscritos cuneiformes Hazael (Ha-za'ilu) consta como el sucesor de Ben-adad, cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 104.

Versículos 16-24. Reinado de Joram de Judá

Cf. 2 Crón. 21:2-20. Joram fue rey en el quinto año del rey Joram de Israel cuando Josafat, su padre, fue rey porque éste le otorgó el reino dos años antes de su muerte (*vid.* el comentario de 1:17) y reinó por ocho años desde el segundo año hasta la muerte de Josafat y después de eso seis años más[21]. EL Quetib שְׁמֹנֶה שָׁנָה [octavo año] no debe ser cambiado debido a que la ley de que los números dos al diez deben tener el sustantivo en plural no siempre es válida, cf. *Ewald*, §287i.

Vers. 18s. Joram se había casado con una hija de Acab, con Atalía (ver. 26) y anduvo en el camino de la casa de Acab, transfiriendo el culto a Baal a su reino. Directamente después de la muerte de Josafat asesinó a sus hermanos sin otro motivo que hacerse con los tesoros que su padre les había heredado (2 Crón. 21:2-4). Este pecado habría llevado a la destrucción de Judá si el Señor no hubiera querido preservar la casa real a causa de David. En cuanto a לְתֵת לוֹ נִיר cf. 1 R. 11:36. El siguiente לְבָנָיו sirve para explicar el לוֹ נִיר «una lámpara por medio de sus hijos», *i.e.* por medio del hecho que sus hijos mantenían el trono.

Vers. 20-22. Pero el castigo divino sucedió. La idolatría de Joram fue castigada por la separación de los edomitas y de la ciudad de Libna de su poder y por la enfermedad horrorosa que causó su muerte 2 Crón. 21:12-15. Edom que hasta ese entonces sólo había tenido un gobernador con un título real (*vid.* 3:9 y 1 R. 22:48) se separó del poder de Judá y dispuso a un rey bajo el cual consiguió la independencia debido a que el intento de Joram de someterlos bajo su poder fracasó. El relato de este intento en el ver. 21 y 2 Crón. 21:9 es muy oscuro. Entonces pasó Joram a Zair, y todos sus carros con él. Y aconteció que se levantó de noche y atacó a los edomitas que lo tenían cercado a él y a los jefes de los carros, pero su ejército huyó a sus tiendas. Esto demuestra que Joram avanzó hasta Zair en Idumea, siendo acorralado y cercado de manera que tuvo que pelear para poder escapar de noche y tuvo que contentarse con no haber sufrido una derrota total porque su ejército completo huyó a las tiendas. צָעִירָה es un lugar desconocido en Idumea que *Movers*, *Hitzig* y *Ewald* identifican arbitrariamente con Sear. La crónica presenta en cambio עִם שָׂרָיו [con sus principios] conforme a una simple suposición mientras *Thenius* considera que צעירה es un error ortográfico de שֵׂעִירָה «hacia Zair» lo que en el caso del nombre tan conocido como שֵׂעִיר es poco probable. הַסֹּבֵב es la variante tardía de הַסּוֹבֵב, originado quizás por el uso constante de סָבִיב [alrededor]. «Hasta este día», *i.e.* hasta el día de la terminación de la fuente de nuestros libros. Los edomitas fueron sometidos por Amasías y por Azarías (14:7 y 22) pero bajo el reino de Acaz volvieron a invadir Israel 2 Crón. 28:17. En aquel tiempo también se rebeló *Libna*, una ciudad real del antiguo Canaán que después fue una fortaleza importante (19:8) localizada probablemente en las ruinas de *Arak el Mensijeh* a dos horas al oeste de Beit-Djibrin, *vid.* el comentario de Jos. 10:29. Esta ciudad probablemente aprovechó el ataque de los filisteos a la tierra para rebelarse, cuando los hijos de Joram fueron tomados cautivos con la excepción del menor, Joacaz (Ocozías), *vid.* 2 Crón. 21:16s.

---

21. Las palabras וַיהוֹשָׁפָט מָלַךְ יְהוּדָה fueron injustamente omitidas por arab., syr., Lutero, Dathe y de Wette en sus respectivas traducciones y fueron clasificadas por *Schulz*, *Maur*, *Thenius* e.o. como glosa. La originalidad de la misma es confirmada por la LXX, faltando tan sólo en la complutense y la caldea. Su negación es igual de arbitraria al igual que la sugerencia por *Kimchi* y *Ewald* (*Gesch.* III, p. 466) de añadir מת «cuando Josafat hubo muerto». Cf. además *J. Meyer, anotatt. Ad Seder Olam*, pp. 916ss.

Vers. 23s. Joram murió según 2 Crón. 21:18ss. de una enfermedad horrenda que hizo que sus intestinos se le salieran y fue sepultado en la ciudad de David pero no en los sepulcros de los reyes[22].

Versículos 25-29. Reinado de Ocozías de Judá

Cf. 2 Crón. 22:1-6. Ocozías, el hijo menor de Joram, ascendió al trono a la edad de veintidós años. La información otorgada por 2 Crón. 22:2 de que hubiera ascendido al trono a los cuarenta y dos años de edad se debe a un error ortográfico, a la confusión entre כ (veinte) y מ (cuarenta). Debido a que su padre hubo ascendido al trono a los treinta y dos años de edad y reinó ocho años, Ocozías debió haber nacido cuando su padre tenías diecinueve años de edad. Conforme a este cálculo cae en cuenta que según 2 Crón. 21:17 Ocozías tenía hermanos mayores. Pero debido a que en el oriente medio se suele contraer matrimonio a temprana edad y los príncipes por lo general tenían concubinas junto a sus esposas (como se menciona de Joram en 2 Crón. 21:17) bien pudo haber tenido hijos propios a la edad de diecinueve. Su madre se llamaba Atalía y fue hija de la idólatra Jezabel. En el ver. 26 y en 2 Crón. 22:2 es llamada hija (nieta) de Omri y según el ver. 18 era hija de Acab. En el ver. 26 se menciona al abuelo Omri como fundador de la dinastía que trajo tanto dolor sobre Israel y Judá por su idolatría.

Ver. 27. Ocozías reinó como su padre en el espíritu de Acab porque tuvo a su madre como consejera 2 Crón. 22:3s.

Vers. 28s. Ocozías fue con Joram de Israel, hermano de su madre a la guerra contra los sirios en Ramot. La lucha por esta ciudad que le había costado la vida a Acab (1 R. 22) conforme a los designios de Dios debía causar asimismo la extinción de los omridas. Herido en la lucha contra los sirios el rey de Israel, Joram, regresó a Jezreel para recuperarse de las heridas. Allí le visitó su sobrino Ocozías y halló la muerte junto con Joram por la mano de Jehú que se había rebelado contra Joram, *vid.* 9:14ss., 2 Crón. 22:7-9. No podemos decir si la guerra con Hazael en Ramot llevó a la reconquista de esta ciudad siria o si sólo llevó a una derrota de los sirios (9:14). Sólo nos muestra que Ramot se encontraba en manos de los israelitas, sea que la habían tomado después de vencer a los sirios a las puertas de Samaria cap. 7 o que fue tomada justo en esta guerra. En cuanto a אֲרַמִּים [Arameos] sin artículo, *vid. Ew.*, §277c.

Ver. 29. בְּרָמֹת גִּלְעָד = בָּרָמָה [a Rama = A Rama de Galaad] ver. 28, *vid.* el comentario de 1 R. 22:4.

Capítulo 9. La unción de Jehú por rey y su conspiración contra Joram. Muerte de Joram, Ocozías y Jezabel

Versículos 1-10. La unción de Jehú por orden de Eliseo

Mientras el ejército israelita estaba en Ramot Eliseo cumplió con el último encargo que había recibido de Elías en el Horeb (1 R. 19:16), enviando a un discípulo al campamento para ungir al oficial del ejército Jehú por rey, proclamarle en el Nombre de Yahvé el reino sobre Israel y encargarle la exterminación de la casa de Acab.

Vers. 1-3 contienen la orden que Eliseo dio al discípulo. פַּךְ הַשֶּׁמֶן [toma el aceite] como en 1 Sam. 10:1. שָׁם יֵהוּא busca a Jehú. הָקֵמְתּוֹ וגו haz que se levante de en medio de sus hermanos, *i.e.* de sus compañeros de armas. חֶדֶר בְּחֶדֶר es conforme al contexto: al aposento interior, *vid.* el comentario de 1 R. 20:30.

En el ver. 3 se encarga a Jehú sólo lo principal y en los vers. 6ss. recibe los detalles; «*y huye y no esperes*». Esto le ordenó Eliseo no para protegerlo ante posibles peligros de parte de los seguidores secretos de Acab (*Teodoreto, Clericus*), sino para impedir todo tipo de explicaciones o *ne pluribus ille negotiis se inmisceret* [para que no se metiera en muchas otras situaciones] (Seb. Schmidt).

Ver. 4. Y el joven, el siervo del profeta, fue a Ramot de Galaad. El segundo נַּעַר [joven] tiene el artículo en el estatus constructus contra las normas gramaticales, cf. *Ges.*, §110,2b.

Vers. 5ss. Después de decirle que tenía una palabra para Jehú, éste se levantó y fue con él a la casa, *i.e.* al interior de la casa en cuyo patio estaban reunidos los jefes. Aquí derramó aceite sobre la cabeza de Jehú y le dijo que Yahvé lo había ungido por rey sobre Israel y que debía herir a la casa de Acab, *i.e.* exterminarla para vengar la sangre de los profetas, cf. 1 R. 18:4; 19:10.

Vers. 8-10 sólo son repeticiones de la amenaza de 1 R. 21:21-23. En cuanto a בְּחֶלְקַ יִזְרְעֶאל, *vid.* el comentario de 1 R. 21:23.

Versículos 11-15. La conspiración contra Joram

Cuando Jehú regresó donde sus compañeros después de haberse retirado el discípulo, estos le preguntaron הֲשָׁלוֹם, *i.e.* «*¿Va todo bien? ¿por qué vino a ti este loco?*» no porque temían que el loco quería hacerles algo (*Ewald*) o que podía haber traído una mala noticia (*Thenius*) sino porque creyeron que traía un mensaje importante. Llamaron al profeta מְשֻׁגָּע [loco] a causa de las expresiones extáticas del trance santo en el que caían los profetas. Pero Jehú respondió también del tema: «conocéis al hombre y a sus palabras», *i.e.* sabéis que está loco y no habla cosas comprensibles. שִׂיחַ se refiere al pensar y al hablar.

Ver. 12. Pero no se contentaron con esta respuesta sino que dijeron: שֶׁקֶר mentira, *i.e.* no dices la verdad. Entonces Jehú les contó que lo había ungido por rey sobre Israel en el nombre de Yahvé.

Ver. 13. Entonces se apresuraron y cada uno tomó su manto y lo puso bajo Jehú sobre las gradas desnudas, y tocaron la trompeta y dijeron: Jehú es rey. Pusieron los mantos que sólo constaron de un gran pedazo de tela para arroparse (*vid.* el comentario de 1 R. 11:29) en las gradas a falta de un trono, para honrar a Jehú. Cf. para estas señales de honra Mat. 21:7 y *Wetstein, N. Test. ad h.l.* El difícil אֶל־גֶּרֶם הַמַּעֲלוֹת, del cual los antiguos traductores sólo adivinaron su traducción, puede ser traducido con *Kimchi* (lib. rad) con el significado de *super ipsosmet gradus*, en las gradas mismas, גֶּרֶם formado conforme al uso del caldeo como el hebreo עֶצֶם con el significado de *substantia rei* mientras que la explicación de *Lud de Dieu*, que lo quiere interpretar según el árabe *jarm* como sección «sobre alguna de las gradas», carece de analogía en el idioma hebreo; cf. *L. de Dieu ad h.l.* y *Ges., thes.*, p. 303[23]. El sentido

22. Durante el reinado de Joram fue construida Cartago; Dido, esposa de Siqueo, hermana de Pigmalión, rey de Tiro (scelere ante alios immanior omnes): Este sincronismo de la historia de Tiro no carece de importancia porque la historia tiria, israelita y judea están estrechamente relacionadas. Jezabel, una princesa de Tiro, hija de Acab, y nuevamente su hija Atalía, esposa de Joram que después de su muerte asesinó a los herederos del reino, reinando ella, emparentándose con Tiro llevó su espíritu y produjo mucho dolor a los dos reinos israelitas.

23. La crítica que *Thenius* presenta en contra de esta posición de que גֶּרֶם en el caldeo y samaritano sólo podía significar «mismo» si estaba unido a un pronombre personal es refutado por el לְגַרְמֵם [para

es el siguiente: Sin buscar un lugar apropiado para construir un trono pusieron sus mantos en las gradas desnudas o en la escalera de la casa en la cual estaban reunidos y lo sentaron en ellas para proclamarlo por rey.

Vers. 14s. Entonces Jehú conspiró contra Joram quien había defendido a Ramot de Galaad (como se repite en las siguientes oraciones circunstanciales de וְיוֹרָם הָיָה [y Joram fue] hasta מֶלֶךְ אֲרָם [rey del hombre], cf. 8:28s.), y había regresado a Jezreel para curarse de las heridas recibidas y dijo: «*Si es vuestro deseo* (נַפְשְׁכֶם), *que nadie se escape ni salga de la ciudad para ir a anunciarlo en Jezreel*», *i.e.* lo sucedido, la conspiración o proclamación de Jehú como rey. Esto demuestra que Ramot estaba bajo el dominio de los israelitas, quienes la defendían contra los ataques de los sirios, que שָׁמַר ver. 14 no debe ser interpretado como asedio de Ramot. El Quetib לְהַגִּיד por לְהַגִּיד no debe ser cambiado por el Kerí porque en este caso se encuentran para esta síncopa muchas analogías, cf. *Olshausen*, *Lehrbuch der hebräsichen Sprüchem*, p. 140.

Versículos 16-29. Muerte de los reyes Joram de Israel y Ocozías de Judá

Sin esperar más Jehú se fue a Jezreel donde Joram estaba sanando y Ocozías lo estaba visitando.

Vers. 17-21. Debido a que los jinetes, enviados por la alarma del atalaya de Jezreel de que venía una comitiva, se unieron al grupo de Jehú, Joram y Ocozías subieron a sus carros cuando el atalaya creía haber divisado a Jehú entre el grupo que se acercaba, para encontrarse con él y se encontraron con Jehú en el territorio jezreelita Nabot. El segundo שִׁפְעַת [multitud] en el ver. 17 es una forma infrecuente del estatus absolutus, cf. *Ges.*, §80,2, nota 2 y *Ew.*, §173d. מַה־לְּךָ וּלְשָׁלוֹם «*¿Qué tienes tú que ver con paz?*» *sc.* como para que te interese. סֹב אֶל אַחֲרָי «ponte atrás mío», *sc.* para que me sigas». הַמִּנְהָג כְּמִ el modo de guiar es como el guiar de Jehú porque guía בְּשִׁגָּעוֹן alocadamente, precipitadamente (Vatablus). חֶלְקַת נָבוֹת [parcela de Nabot] es el כֶּרֶם [jardín] de Nabot mencionado en 1 R. 21 que formaba parte de los jardines del palacio real.

Ver. 22. La pregunta de Joram «*¿Hay paz, Jehú?*» Jehú respondió: «*¿Qué paz, mientras sean tantas las prostituciones de tu madre Jezabel y sus hechicerías?*» El término de la perennidad está en עַד [hasta], cf. *Ew.*, §217[a]; זנונים es la fornicación espiritual, *i.e.* la idolatría. כְּשָׁפִים son las hechicerías que por lo general estaban unidas a la idolatría, cf. Deut. 18:10ss.

Ver. 23. Dándose cuenta de esta rebelión Joram se volvió (יַהֲפֹךְ יָדָיו como en 1 R. 22:34) y huyó, gritando a Ocozías מִרְמָה (engaño, hemos sido engañados, *i.e.* traicionados).

Ver. 24. Pero Jehú מִלֵּא יָדוֹ בַּקֶּשֶׁת, *lit.* llenó su mano en el arco, *i.e.* puso una saeta en él y disparó a Joram «entre los brazos», *i.e.* en la espalda entre los hombros en dirección diagonal de manera que la saeta salió por su corazón y Joram se desplomó en su carro.

Ver. 25. Entonces Jehú ordenó a su ayudante (שָׁלִישׁ, *vid.* el comentario de 2 Sam. 23:8) Bidcar, echarlo en el campo del jezreelita Nabot con las palabras, pues recuerdo cuando tú y yo íbamos juntos montados detrás de su padre Acab, que Yahvé pronunció esta sentencia contra él. אֲנִי וָאַתָּה son acusativos en libre unión por אֹתִי וְאוֹתְךָ [conmigo y contigo] como lo muestra la aposición רֹכְבִים, lit.: piensa en mí y en ti cuando cabalgábamos. Los antiguos traductores se dejaron llevar por el אני [yo] y tradujeron זָכַר [recuerdo] en la primera persona. רֹכְבִים צְמָדִים cabalgar en pareja. La mayoría de los intérpretes confirman esta interpretación aunque también se puede entender con *Kimchi* y *Bochart* (*Hieroz.* I, 137, ed. *Ros.*) que las dos personas estaban en el mismo carro. מַשָּׂא cerca, por consiguiente la palabra profética con contenido amenazador, *vid.* el comentario de Nah. 1:1. En cuanto a la oración וגו וַיהוה, cf. *Ew.*, §338[a]. En el ver. 26 Jehú alude al contenido de la palabra de Dios sobre Acab en 1 R. 21:19 para demostrar que sólo es ejecutor de la misma. «*Ayer ciertamente* (partícula juramental אִם לֹא) *he visto la sangre de Nabot y la sangre de sus hijos*», la muerte de los hijos de Nabot no es mencionada específicamente en 1 R. 21:13 «porque lo relatado era tan común que el historiógrafo la podía omitir» (*J. D. Michaelis*, *Ewald*) parte necesariamente del hecho de que el terreno de Nabot había sido confiscado, *vid.* el comentario de 1 R. 21:14.

Vers. 27s. Cuando Ocozías vio esto huyó por el camino de la casa del huerto, pero fue herido de muerte en la subida de Gur de manera que huyó a Meguido y murió allí. Sus siervos trajeron su cuerpo a Jerusalén donde fue sepultado. Después de הַכֻּהוּ «matadlo a él también» hay que añadir וַיַּכֻּהוּ «y lo mataron» que probablemente fue omitido por un error ortográfico. No es posible definir el camino por el que huyó Ocozías y el lugar en el que murió porque no ha sido identificada aún la casa del huerto (הַגָּן בֵּית). No puede haber formado parte de los jardines reales sino que debió haber estado a cierta distancia de la ciudad de Jezreel debido a que Ocozías huyó por el camino a esa casa y fue alcanzado en la subida de Gur en Ibleam. מַעֲלֵה־גוּר la subida o elevación de Gur es definida por Ibleam. Debido a que Ocozías huyó de Jezreel en Ibleam a Meguido, *Thenius* afirma que Ibleam debió haber estado entre Jezreel y Meguido. Pero entonces Ibleam no puede coincidir con Bil'amen 1 Crón. 6:55 si este debió estar junto al pozo Belamen al sur de Jenin como asumimos en el comentario de Jos. 17:11. Más bien se debe buscar a Ibleam de nuestro pasaje al oeste de Jezreel[24].

En el ver. 29 se menciona nuevamente el año de Joram en el que Ocozías fue rey. La diferencia «en el año once» comparado con 8:25 «en el año doce de Joram» se puede explicar a partir de los diferentes cálculos del principio del año de reinado de Joram.

Versículos 30-37. La muerte de Jezabel

Cuando Jehú vino a Jezreel y Jezabel los escuchó, se pintó los ojos, adornó su cabeza y se asomó por la ventana. פּוּךְ es un maquillaje ampliamente usado por las mujeres orientales hecho de una mezcla de estibina (antimonio, llamado también cohol por los árabes) que, hecho polvo, es un polvo brilloso negro metálico que puede ser usado en seco o mezclado con aceite formando una crema y que era aplicado en las cejas y pestañas con un lápiz de ojos del grosor de una pluma de ganso hecha de madera, metal o marfil. Este lápiz se colocaba horizontalmente entre los párpados y se retiraba con un li-

los peldaños] en Job 1:3 (Targum). Es aun menos posible explicarlo con el contexto debido a que falta una prueba de la afirmación de que delante de la casa no existió una escalera. La conjetura הַמַּעֲלוֹת אֶל־צֶלֶם «para muestra de la presentación necesaria» (*Thenius*) no coincide con el hebreo y no tiene ni el más mínimo apoyo en el «*ad similitudinem tribunali*» de la Vulgata.

24. En 2 Crón. 22:8 y 9 el relato del asesinato de Ocozías y sus hermanos (10:12ss.) es resumido en una breve mención y se narra de Ocozías: «Jehú lo buscó y lo prendieron cuando estaba escondido en Samaria y lo llevaron a Jehú y lo mataron», lo que muestra que Ocozías habría llegado hasta Samaria. No es posible equiparar esta diferencia entre ambos relatos que se debe a que en la crónica se resume el asesinato de Ocozías con el de sus hermanos cerca de Samaria (10:12ss.).

gero giro de manera que los bordes de los párpados estaban ennegrecidos alrededor de los ojos para resaltar el brillo de los ojos sureños y para darles un fuego profundo y a avanzada edad para darles un cierto toque juvenil. Rosellini ha encontrado en tumbas egipcias cajas con este tipo de maquillaje, cf. *Hille,* «über den Gebrauch und die Zusammensetzung der orientalischen Augenschminke», en *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* V, pp. 236ss. Esto hizo Jezabel para imponer a Jehú y para morir como reina y no para seducirlo con sus estímulos (*Ew.,* según Efrén el sirio) porque (ver. 31) cuando entraba Jehú por la puerta, ella dijo: «*¿Hay paz a Zimri, asesino de tu señor?*» y no «*¿Le va bien a Zimri, asesino de tu señor?*» (Lutero, e.o.). Ella se dirigía a Jehú con el nombre de Zimri para señalar el destino que Jehú se estaba preparando para sí con el regicidio, cf. 1 R. 16:10-18.

Vers. 32s. Pero Jehú no se interesó por ella sino que preguntó hacia las ventanas: «*¿Quién está conmigo? ¿Quién?*» Entonces dos o tres oficiales se asomaron por la ventana y echaron a órdenes de Jehú a la orgullosa reina por la ventana de manera que su sangre salpicó la pared, los caballos (de Jehú) y Jehú la pisoteó porque sus caballos pasaron sobre ella.

Ver. 34. Entonces Jehú fue al palacio, comió y bebió; después dijo: Encargaos ahora de esta maldita y enterradla, pues es hija de rey. הָאֲרוּרָה la que cayó bajo la maldición divina.

Vers. 35s. Y fueron para enterrarla, pero de ella no encontraron más que el cráneo, los pies y las palmas de sus manos. El resto había sido devorado o robado por los perros. Al oir esta noticia Jehú dijo: «*Ésta es la palabra que el Señor había hablado por medio de su siervo Elías, etc.*». 1 R. 21:23, *i.e.* esto sucedió para cumplir con la palabra del Señor. El ver. 37 también debe ser visto como continuación de la profecía de Elías (y no con Lutero como si fuera el comentario final del narrador) a pesar de que Judá no repite literalmente 1 R. 21:23 sino que tan sólo cumplió libremente con la profecía. וְהָיָה Quetib es la forma antigua utilizada sólo en este pasaje de la 3ª persona femenino singular Kal, cf. *Ew.,* §194ª. אֲשֶׁר es una conjunción (*vid. Ew.,* §337ª) para que no se pueda decir «esta es Jezabel», *i.e.* para que no se pueda reconocer más a Jezabel.

Capítulo 10:1-27. Muerte de los demás hijos de Acab, de los hermanos de Ocozías de Judá y de los profetas de Baal

Versículos 1-11. Muerte de los setenta hijos de Acab en Samaria

Debido a que Acab tenía setenta hijos (בָּנִים en un sentido más amplio: hijos y nietos (*vid.* el comentario del ver. 13) como se puede notar que se menciona a אֹמְנִים, guardias, aunque Acab ya había muerto hacía catorce años y sus hijos más pequeños ya no habrían necesitado guardias), Jehú mandó una carta a los ancianos de la ciudad y a los ayos de los príncipes pidiéndoles que pusieran a uno de los hijos de su señor en el trono. Extraña el uso de las palabras אֶל־שָׂרֵי יִזְרְעֶאל הַזְּקֵנִים «a los príncipes de Jezreel, los ancianos» en parte por el Jezreel en parte por la combinación del הַזְּקֵנִים (ancianos) con שָׂרֵי (príncipes). Si comparamos el ver. 5 הַזְּקֵנִים no puede ser el adjetivo de שָׂרֵי יִזְרְעֶאל sino que se refiere a los ancianos de la ciudad de manera que antes de הזקנים debe haber sido omitida la preposición de אל. שָׂרֵי יִזְרְעֶאל los príncipes o principales de Jezreel podrían ser a lo sumo los principales oficiales de la casa real de Acab debido a que Acab a menudo vivió en Jezreel. Pero esto no puede ser aprobado por cuanto no sólo no se puede observar un motivo por el cual los oficiales del palacio debían ser llamados príncipes de Jezreel, sino porque en el ver. 5 se menciona al שָׂרֵי יִזְרְעֶאל y no al comandante de la ciudad o del castillo. Conforme a esto יזרעאל es un error ortográfico de הָעִיר אֶל [ciudad de EL] que es más antiguo que las versiones antiguas, debido a que el caldeo ya uso el יזרעאל y sin lugar a dudas los traductores alejandrinos también porque usan a veces el τὴς πόλεως (de la ciudad) como la ciudad o a veces también Σαμαρεῖας; ambos se usan como conjetura. Los «príncipes de la ciudad» son según ver. 5 el prefecto del palacio o el principal de la ciudad. Los זְקֵנִים (ancianos). El magisterio de Samaria y אֹמְנִים אֲחָאָב los guardias y educadores de los hijos y nietos de Acab. אֲחָאָב está subordinado a וְאֶחְכֶם. En el ver. 2 las palabras desde וְאֶחְכֶם hasta הַנֶּשֶׁק son oraciones circunstanciales: «*como los hijos de vuestro señor están con vosotros así como también los carros y caballos y una ciudad fortificada y armas*», *i.e.* debido a que tenéis todo en vuestras manos; los príncipes reales y el poder para ponerlo por rey, las palabras «los hijos de vuestro señor», *i.e.* el rey de Joram, muestran claramente que entre los setenta hijos de Acab también había nietos. Esta motivación de Jehú sólo era una estrategia para sondear la posición de los magnates de la capital del reino porque no quería atacar a Samaria sin tener esa seguridad, a fin de exterminar a los últimos miembros de la casa real de Acab. נִלָּחֲמוּ עַל pelear por, *i.e.* por alguien, como en Jue. 9:17.

Vers. 4s. Este plan tuvo el éxito deseado. Los receptores de esta carta temieron grandemente y dijeron: «*He aquí, los dos reyes no pudieron sostenerse delante de él; ¿cómo, pues, podremos sostenernos nosotros?*» y enviaron a un mensajero para informar de su sometimiento con la declaración de cumplir todas sus órdenes y de nombrar a otro rey.

Vers. 6s. Entonces Jehú escribió una segunda carta con el siguiente contenido: Si querían obedecer a sus órdenes debían enviarle a la mañana siguiente las cabezas de los hijos de su señor, lo cual cumplieron enseguida matando a los setenta hombres y enviándoselas en canastas. רָאשֵׁי אַנְשֵׁי בְנֵי־אֲדֹנֵיכֶם «las cabezas de los hombres de los hijos de vuestro señor», *i.e.* los sucesores masculinos de Acab por cuanto אַנְשֵׁי (hombres) significa que בְנֵי־אֲדֹנֵיכֶם tiene el significa de príncipes reales, cf. el caso similar en Jue. 19:22. A fin de declarar aun mejor las dimensiones de la orden de Jehú se menciona nuevamente el número de los sacrificios a realizar en la oración circunstancial: «*Y los hijos del rey, setenta personas, estaban con los principales de la ciudad, que los criaban*».

Vers. 8s. Cuando trajeron las cabezas cortadas Jehú las mandó a poner en dos montones delante de los portales de la ciudad y habló al día siguiente frente a estos al pueblo: «*Vosotros sois inocentes; he aquí, yo conspiré contra mi señor y lo maté, pero, ¿quién mató a todos éstos?*» Jehú no mencionó al pueblo que él había dado la orden de matarlos y habló como si esto hubiera sucedido sin su participación y sólo conforme a una orden mayor a fin de justificar la conspiración entre el pueblo y hacerles creer lo que dijo en el ver. 10: «*Sabed entonces que no caerá a tierra ninguna de las palabras de Yahvé, las cuales Yahvé habló acerca de la casa de Acab. Yahvé ha hecho lo que habló por medio de su siervo Elías*».

Ver. 11. Estas palabras tuvieron el efecto de que el pueblo observara con tranquilidad cuando mandó a matar al resto de la casa de Acab, *i.e.* todos los parientes del mismo en Jezreel y «todos sus grandes», *i.e.* los oficiales de rango mayor que sirvieron durante la dinastía caída y «todos sus conocidos», *i.e.* amigos y seguidores y «todos sus sacerdotes», probablemente sacerdotes del pala-

cio como lo solían tener los reyes paganos y no como afirma *Thenius* los consejeros terrenales o los siervos próximos, un significado de כֹּהֲנִים que no aparece en ningún pasaje, tampoco en 2 Sam. 8:18 o 1 R. 4:5.

Versículos 12-17. Muerte de los hermanos de Ocozías de Judá y los demás miembros de la dinastía de Acab

Entonces Jehú se fue a Samaria y se encontró en la casa de esquiladores de los pastores a los parientes de Ocozías que querían visitar a sus parientes reales y, después de enterarse de su identidad los mandó matar a todos (cuarenta y dos hombres) en la cisterna de la casa de esquileo. וַיָּבֹא וַיֵּלֶךְ «y vino y se fue» parece ser pleonástico pero no debe ser intercambiado con *Böttcher* y *Thenius* según el sirio sino que וַיֵּלֶךְ ha sido incluido porque Jehú no se dirigió inmediatamente a Samaria sino que en el camino llevó a cabo lo relatado. El intercambio de las palabras tendría como consecuencia que la muerte de los parientes de Ocozías se llevaría a cabo en Samaria, contradiciendo los vers. 15ss. Las palabras de הוּא בֵּית וגו en adelante y entre מֶלֶךְ יְהוּדָה y וַיֵּהוּא son dos oraciones circunstanciales en las cuales la segunda oración contiene el sujeto וַיֵּהוּא para aclarar el sentido: y cuando estuvo en la casa del esquileo de los pastores en el camino y Jehú encontró a los hermanos de Ocozías dijo: בֵּית־עֵקֶד הָרֹעִים (Βαιθακάθ LXX) explica Rashi: conforme al caldeo רָעְיָא בית כנישת *locus conventus pastorum* [lugar de reunión de los pastores]. También *Gesenius* lo afirma. Los demás intérpretes dicen: *locus ligationis pastorum* [lugar de ataduras de los pastores] de עָקַד atar y piensan en una casa donde los pastores ataban a las ovejas cuando eran trasquiladas. En todo caso era una casa o mejor dicho un lugar donde los pastores solían reunirse, en el camino de Jezreel hacia Samaria, según *Eusebio* en el *Onomasticón* s.u. Βαιθακάθ un lugar a quince millas de Legio (Ledjun, Meguido) en la gran planicie (Jezreel), una información que puede ser correcta a excepción de la poca distancia pero que no puede ser aplicada al pueblo situado al este de Jenin del pueblo *Beit Kad* (*Robinson, Pal.* III, p. 388). אֲחֵי אֲחַזְיָהוּ, que en 2 Crón. 22:8 es בְּנֵי אֲחֵי אֲחַזְיָהוּ, hijos de hermanos de Ocozías no son los hermanos directos de Ocozías porque estos ya habían sido robados y asesinados por los árabes antes de su entronización (2 Crón. 21:17) sino que eran hermanastros, *i.e.* hijos de Joram con las concubinas, en parte los hijos de hermanos, sobrinos y primos de Ocozías. לִשְׁלוֹם para saludar o para informarse de la salud o para visitar a los hijos del rey (Joram) y a גְּבִירָה la reina madre, *i.e.* Jezabel, por lo tanto hermanos de Joram. Ambos grupos se encuentran mencionados en el ver. 1 bajo el término בָּנִים (hijos de Acab).

Vers. 15ss. Cuando partió de allí Jehú se encontró con Jonadab, el hijo de Recab, lo saludó y le preguntó «*¿Es recto tu corazón como mi corazón es con el tuyo?*» Y Jonadab le respondió: וְיֵשׁ «lo es». Jehú le dijo: «si lo es, dame la mano» y le hizo subir al carro y siguió «ven conmigo y verás mi celo por el Señor» y fue con él a Samaria para matar al resto de la familia de Acab. Jonadab, el hijo de Recab es el patriarca de los recabitas (Jer. 35:6). Éste dio a sus hijos y a sus descendientes la norma de continuar con la sencilla vida de los nómadas, de vivir en tiendas, no labrar la tierra y abstenerse del vino. Éstos se regían por esta norma de tal forma que el profeta Jeremías podía presentarlos como ejemplo de la ley divina a sus contemporáneos que no vivían conforme a la ley y podía prometerles que a causa de su fidelidad a la ley patriarcal no sufrirían el castigo caldeo (Jer. 35). Recab, cuyo nombre usaban los descendientes de Jonadab, era hijo de Hamat y pertenecía a la tribu de los kenitas (1 Crón. 2:55) a la que también pertenecía el suegro de Moisés, Hobab (Num. 10:29), de manera que los recabitas descendían de Hobab dado que los cenitas, hijos de Hobab, habían partido con los israelitas del desierto árabe a Canaán a fin de seguir allí la vida nómada (Jue. 1:16; 4:11; 1 Sam. 15:6). Cf. *Witsii*, *Miscell. P.* II, pp. 223s. Este Jonadab era por lo tanto un hombre de vida íntegra. Parece que Jehú lo trató tan amistosamente por la aceptación que su imagen tenía no sólo en su tribu sino también en el pueblo[25]. En las palabras הֲיֵשׁ אֶת־לְבָבְךָ [es recto tu corazón?] se usa la palabra אֶת para subordinar el sustantivo a la oración con el significa de «de qué manera», *vid. Ew.*, §277d. כָּל־הַנִּשְׁאָרִים לְאַחְאָב [todos los que quedaban de Acab], *i.e.* el resto de los miembros de la casa de Acab.

Versículos 18-27. Matanza de los profetas y los sacerdotes de Baal y exterminio del culto de Baal

Con el pretexto de querer servir a Baal más que a Acab Jehú ordenó realizar una gran fiesta de sacrificio para este ídolo y mandó a reunir a todos los siervos de Baal de todo el país. Cuando estos se reunieron en el templo de Baal ordenó que ochenta hombres de sus oficiales reales rodearan el templo y que mataran a todos los sacerdotes y siervos de Baal a filo de espada. Visto de manera objetiva la matanza de los siervos de Baal fue realizada conforme a la ley y al principio teocrático. Pero los motivos subjetivos que motivaron a Jehú, olvidándonos de la estrategia usada, eran personales y egoístas como lo comenta correctamente *Seb. Schmidt*. Debido a que los sacerdotes y profetas de Baal estaban unidos a la dinastía de Acab en el reino israelita podían comprender un peligro muy grande si no los apoyaba como solía suceder con los otros reyes. Con el exterminio de este grupo muy grande pensaba ganarse el apoyo del partido del culto de Yahvé y fortalecer así su trono. El hecho que Jehú permitió que siguiera el culto de los becerros muestra que sólo había usado a la religión como medio para alcanzar su objetivo. וַיִּקְרְאוּ (ver. 20) «santificad una asamblea», *i.e.* proclamad asamblea santa y festividad de Baal en la tierra, cf. Isa. 1:13 y en cuanto a עֲצֶרֶת = עֲצָרָה *vid.* el comentario de Lev. 23:36. וַיִּקְרְאוּ y convocaron *sc.* la asamblea solemne.

Ver. 21. El templo de Baal se llenó פֶּה לָפֶה «de un extremo a otro». פֶּה no debe ser derivado de פֶּאָה (*Cler. Ges.*) sino que significa boca, desembocadura o la parte superior de un recipiente. La metáfora de las vasijas muestra un cierto humor.

Ver. 22. אֲשֶׁר עַל־הַמֶּלְתָּחָה es el encargo del vestuario (árabe: prefecto de los vestidos) porque el ἅπ. λεγ. מֶלְתָּחָה significa vestuario (*Ges., thes.*, p. 764). Pero esto no se refiere al vestuario del palacio real del cual Jehú ofreció a cada participante de la fiesta un nuevo caftán (*Deres, Then.*, e.o.) sino al vestuario del templo de Baal donde los sacerdotes de casi todos los pueblos como afirma *Silius Ital* III, 24-27 de los sacerdotes de Hércules y gadetanio, que sólo se vestían durante el culto y que era guardada en un vestíbulo del templo.

25. De acuerdo a *Cornelius a Lapide* Jehú lo llevó en su carro *ut auctoritatem sibi apud samaritas nomenque probitatis conciliaret per Jonadabum sibi socium, quem omnes habebant pro viro integro et sancto, ut hac ratione facilius perageret caedem Baalitarum, quam moliebatur, nec aliquis ei resistere auderet* [para establecer su autoridad entre los samaritanos y asegurar su nombre, teniendo a Jonadab por aliado, un hombre que era considerado por todos como íntegro y santo para que de esta manera pudiera llevar a cabo con mayor facilidad la muerte de los sacerdotes de Baal, no existiendo nadie que le ofreciera resistencia].

Vers. 23s. Entonces vino Jehú con Jonadab al templo y ordenó a los siervos de Baal revisar si no faltaba nadie. Cuando los sacerdotes de Baal empezaron a realizar el sacrificio, Jehú mandó ubicar a ochenta hombres de sus oficiales reales fuera del templo y les dijo: «*El que permita escapar a uno de los hombres que yo ponga en vuestras manos, dará su vida por la de él*» (יִמָּלֵט debe ser leído יְמַלֵּט). נַפְשׁוֹ תַּחַת נַפְשׁוֹ [vida por vida] como en 1 R. 20:39.

Ver. 25. כְּכַלֹּתוֹ cuando él (el sacerdote y no Jehú) acabó de ofrecer el holocausto (el sufijo singular וֹ puede ser identificado como dicción indirecta: cuando hubo finalizado el holocausto, según *Ew.*, §294b), Jehú ordenó a sus soldados y ayudantes: Venid y matadlos (a los siervos de Baal) que ninguno salga (se escape) a lo cual los mataron a filo de espada, *i.e.* sin pesar. וַיַּשְׁלִיכוּ y los corredores y ayudantes echaron fuera (a los muertos) y fueron al aposento interior del templo de Baal. La traducción «y los corredores avanzaron» (*Thenius*) o *proripuerunt se cum impetu* (prorrumpieron con ímpetu] (L. de Dieu), que indican que la oración debe ser unida a lo siguiente no es idiomáticamente justificable porque הַשְׁלִיךְ no tiene este significado. עִיר בֵּית־הַבַּעַל no puede ser la ciudad del templo de Baal, *i.e.* el sector en el que se encontraba el templo porque los corredores ya estaban en el atrio del templo de Baal. No cabe la menor duda que la ciudadela del templo fue el templo mismo (עִיר de עוּר [lugar rodeado] *templum Baalis magnifice exstructum instar arcis alicujus* [El templo de Baal era una estructura magnífica de grandes arcos] (Seb. Schmidt).

Ver. 26. Entonces sacaron los pilares (מַצֵּבֹת) del templo y los quemaron (el sufijo en יִשְׂרְפוּהָ [los quemaron] se refiere al plural מַצֵּבֹת que es visto como sustantivo abstracto como en 3:3, *Ew.*, §317ª). Además derribaron מַצֵּבַת הַבַּעַל, el pilar de Baal, *i.e.* la imagen real de Baal, probablemente una piedra cónica dedicada a Baal, como las מַצֵּבֹת que fueron quemadas, pilares de madera como los πάρεδοι o los σύμβωμοι de Baal (*vid. Movers, Phöniz.*, p. 674).

Ver. 27. Finalmente demolieron el templo y lo convirtieron en לְמַחֲרָאוֹת, letrina lo cual los masoretas sustituyeron con el eufemismo מוּצָאוֹת, retrato como muestra del mayor insulto, uno de los muchos ejemplos que se puede encontrar de eso en las tribus orientales (*vid.* Esdras 6:11; Dan. 2.5 y *Haevernick* in loc.).

Ver. 28. Así Jehú extirpó a Baal de Israel. Este comentario en el ver. 28 es la introducción de la historia del reino de Jehú con la cual comienza el último periodo de la historia de las diez tribus.

Capítulo 10:28-11. Desde el inicio del reinado de Jehú en Israel y de Atalía en Judá hasta la destrucción del reino de Israel

10:28-11 en los 161 años que abarca este periodo, desde 883 a 722 a.C. se cumplió el destino del reino de Israel. Los primeros cien años, que abarcaron el reino de Judá y sus descendientes Joacaz, Joas y Jeroboam II, fueron los últimos días de gracia para las diez tribus rebeldes y el último aliento antes de que el juicio cayera sobre ellos. Tal como la unción de Jehú por Eliseo fue realizada por orden divina así también fue la reforma religiosa que Jehú inició extirpando la adoración de Baal, fruto del trabajo de los profetas Elías y Eliseo para con un reino pecaminoso. Pero esta reforma sólo fue realizada a medias porque Jehú sólo restauró la adoración idolátrica de Yahvé creada por Jeroboam y tanto él como sus sucesores desistieron de este pecado. A fin de completar el trabajo iniciado por sus profetas de convertir a Israel a su Dios, el Señor empezó a castigar severamente a las tribus rebeldes, permitiendo la derrota ante los sirios que bajo el reino de Hazael no sólo conquistaron el territorio hasta el este del Jordán sino que demolieron además el ejército de los israelitas (2 R. 10:32, 33; 13:3, 7). Este castigo produjo su fruto. Joacaz oró al Señor y el Señor tuvo compasión de los oprimidos a causa de su pacto con los patriarcas y envió salvadores en la persona de Joás, quien recuperó el territorio conquistado por los sirios después de la muerte de Hazael y por medio de Jeroboam que reconstruyó las antiguas fronteras del reino (*vid.* 13:4,5 y 23ss.; 14:25s.). Pero al renovar la fuerza externa, la lujuria y divagaciones, parcialidad de la justicia y opresión de los pobres empezó a prevalecer, tal como podemos observar en las profecías de Oseas y Amós (Os. 6:7ss.; Am. 5:10ss.) y además del culto de Yahvé que fue realizado idolátricamente (Os. 8:13; 9:4,5) el culto de Baal volvió a surgir aun con mayor fueza (Os. 2:13; 10:42) de manera que el pueblo peregrinaba a Betel, Gilgal y aun a Beerseba en el sur del reino de Judá (Os. 4:15; Am. 4:4; 5:5; 8:14) y el resurgimiento de la adoración realizada cuidadosamente se basó en la seguridad carnal por la protección divina y se mofó de los juicios del Señor que fueron acusados por los profetas (Am. 5:14, 18). Esta corrupción interna aumentó después de la muerte de Jeroboam hasta tal punto que todas las leyes civiles fueron disueltas. Anarquía, conflictos por la posesión del trono y constantes regicidios destruyeron el reino y lo prepararon para el juicio de su destrucción que se cumplió por los asirios dirigidos por Pul / Tiglat-pileser y Salmanasar que habían sido llamados por uno de los partidos del reino de Menahem. Por otro lado el reino de Judá fue purificado por las consecuencias destructivas de la alianza con la dinastía de Acab por la rebelión del sumo sacerdote Joiada contra la idólatra Atalía quien había dado muerte a los sucesores del rey después de la muerte de Ocozías y ascendió al trono y, después de la renovación del pacto y la exterminación del culto de Baal bajo la dirección del joven rey que Joiada había educado, y restituido en el camino teocrático. A pesar de que en los últimos años de Joás y Amasías la idolatría resurgió una vez más. Judá permaneció en el camino en el que amplió su poder y estabilidad de manera que no sólo sanaron rápidamente las heridas que la guerra con Israel, ocasionada por el orgullo de Amasías, hubo inflingido por la conquista y el saqueo de Jerusalén (14:8ss.) sino que durante los sesenta y ocho años de duración de los reinos de Azarías y Jotam el pueblo alcanzó gran prosperidad y bienestar por medio del desarrollo de la agricultura, el comercio y un uso cuidadoso de los recursos naturales. Además el reino alcanzó un enorme poder externo al vencer a los filisteos y someter nuevamente a los edomitas (2 Crón. 26). Al mismo tiempo ninguno de los reyes realmente tuvo éxito al suprimir la adoración ilegal en los lugares altos a pesar de que la adoración en el templo fue llevada a cabo regularmente y conforme a la ley. Con el desarrollo del bienestar y del poder no sólo hubo lujuria y orgullo sino que también empezó la idolatría y la inclinación hacia cultos paganos (Isa. 2:5-8 y 16ss.; 15:18ss.) de manera que aun durante los reinados de Azarías y de Jotam el profeta Isaías proclamó el día de la ira del Señor que debía caer sobre todo altivo y orgulloso (Isa. 2-4). Esta profecía empezó a cumplirse aun en el tiempo de Acaz. Bajo este regente débil e idólatra la idolatría predominó sobre la adoración de Yahvé y a esta separación del Señor le siguió directamente el castigo. Los reyes aliados de Israel y Siria atacaron victoriosamente a Judá y estuvieron ante las puertas de Jerusalén con la intención de exterminar el reino de Judá cuando Acab trató de comprar con oro y plata la ayuda del rey asirio Tiglat-pileser, rechazando la ayuda del Señor ofrecida por el profeta Isaías. Esto libe-

ró de aquellos enemigos pero a cambio dependió de los asirios que después de la destrucción del reino de Israel también habrían conquistado y destruido el reino de Judá si el Señor no hubiera escuchado la oración del rey creyente y derrotado milagrosamente al poderoso ejército de Sanherib ante los muros de Jerusalén.

Capítulo 10:28-36. Reinado de Jehú de Israel

Vers. 28s. Jehú extirpó el culto de Baal de Israel pero no acabó con el pecado de Jeroboam, la adoración de Yahvé por medio del culto de los becerros de oro en Betel y Dan. עֶגְלֵי הַזָּהָב וגו [los becerros de oro] es una aposición suplementaria y explicatoria de חַטֹּאֵי יָרָבְעָם [los pecados de Jeroboam].

Vers. 30s. A causa del exterminio de la casa real del idólatra Acab, Dios le promete la posesión del trono hasta la cuarta generación, cf. 15:12. El juicio divino: «*Porque has hecho bien al hacer lo recto ante mis ojos, y has hecho a la casa de Acab conforme a todo lo que estaba en mi corazón*»se refiere al hecho en sí y no a los motivos subjetivos por los que se rigió a Jehú. La limitación «p*ero Jehú no se cuidó de andar en la ley de Yahvé, Dios de Israel, con todo su corazón, ni se apartó de los pecados con que Jeroboam hizo pecar a Israel*» muestra que esto no sucedió sólo por la honra del Señor.

Vers. 32s. Por eso tuvo que realizar Hazael el castigo sobre el pueblo infiel de Israel. A pesar de que esta connotación no consta explícitamente en el texto pero puede ser interpretada a partir del contexto. En los días de Jehú, Yahvé empezó a «cortar partes de Israel», *i.e.* a separar partes del reino. «*Hazael los derrotó* (a los israelitas) *en toda la frontera de Israel*», *i.e.* en la frontera del reino «desde el Jordán hacia el levante (*i.e.* al oriente del Jordán) toda la tierra de Galaad (אֵת כָּל־אֶרֶץ, toda la tierra depende de יַכֵּם que debe ser añadido יַכֶּה), de la región de Gad, Rubén y de Manasés, desde Aroer que está junto al valle del Arnón (Ahora *Araayr*, ruina en el límite norte del valle de Mosheb (Arnon), *vid.* el comentario de Num. 32:34), el límite sur del territorio transjordano de Israel (Deut. 2:36; 3:12) y Galaad y Basán», Los dos territorios en los que se dividió Galaad, *vid.* el comentario de Deut. 3:8-17. Estas conquistas sucedieron durante los veintiocho años del reino de Jehú, debido a que Hazael fue rey antes de Jehú, durante el reino de Joram y venció a los israelitas durante el reinado de Joram contra los israelitas de Ramot (8:28) y no, como afirma *Thenius*, durante los últimos años del reino de Jehú[26].

Versículos 34-36. Final de la historia del reinado de Jehú

Al contrario de la típica forma de nuestros libros de mencionar la duración del reinado al final, se menciona aquí porque en el texto anterior no se menciona la ascensión al trono sino que se agregó simplemente la característica de su reino directamente al relato de su unción y de la extinción de la dinastía de Acab.

Capítulo 11. Tiranía y destitución de Atalía, coronación de Joás

Versículos 1-3. El reinado de Atalía

Cf. 2 Crón. 22:10-12. Después de la muerte de Ocozías de Judá su madre Atalía, hija de Acab y de Jezabel (*vid.* el comentario de 8:18, 26) se apoderó del trono matando a todos los descendientes reales excepto a Joás, el hijo de Ocozías de un año de edad que había sido tomado por la hermana de su padre Joseba, que estaba casada con el sumo sacerdote Joiada, de en medio de los niños reales a quienes estaban dando muerte y lo escondió junto con su nodriza en la alcoba. Después lo escondió durante seis años en la casa del sumo sacerdote ante Atalía. El וְ delante de רָאֲתָה [cuando vio] probablemente es original porque el sujeto, Atalía, la madre de Ocozías, está antepuesto de manera absoluta. El término רָאֲתָה inicia una oración circunstancial: Atalía, cuando vio que... se levantó. הַמְמַלְכָה כָּל־זֶרַע toda la simiente real, *i.e.* todos los hijos y parientes de Ocozías que podían reclamar el trono. Pero al parecer no existían otros descendientes directos de la casa real que los hijos de Ocozías porque los hermanos mayores de Ocozías habían sido llevados y asesinados por los árabes y el resto de los hombrs de la familia había muerto por mano de Jehú, *vid.* el comentario de 10:13. Joseba (יְהוֹשַׁבְעַ en la Crónica יְהוֹשֶׁבַעַת Josabet), esposa del sumo sacerdote Joiada (2 Crón. 22.11) fue una hija del rey Joram y hermana de Ocozías pero al parecer no fue la hija propia de Atalía porque esta idólatra difícilmente habría permitido la boda de la propia hija con el sumo sacerdote (*Clericus*). Más bien Joseba nació por la unión de Joram con otra esposa de segundo rango. מְמוּתִים (Quetib), usado generalmente como sustantivo «los muertos» (Jer. 16:4; Ez. 28:8) es usado aquí como adjetivo «los consagrados a morir, muertos». El Keri מוּמָתִים [los que están dando muerte] es participio hofal como en 2 Crón. 22:11. בְּחֶדֶר הַמִּטּוֹת debe ser relacionado con תְּגֻנָּב: lo sacó furtivamente de entre los hijos del rey que debían morir y lo puso en la cámara de las camas, *i.e.* no en el dormitorio de los niños sino en un cuarto en el palacio donde se almacenaban las camas, mantas, etc. para lo cual se tiene una habitación especial en el oriente, cf. *Chradin* en *Harm.*, *Beobachtungen* III, p. 357. El niño y su nodriza podían esconderse en este lugar hasta que pasara el mayor peligro. וַיַּסְתִּרוּ [lo escondieron] (a Joseba y a la nodriza) no debe ser cambiado con *Thenius* según la crónica en וַתַּסְתִּירֵהוּ [lo puso a él]. Tal como sucede a menudo el masculino es usado en vez del femenino. Después de esto estuvo escondido con ella (אִתָּהּ con Joseba) en la casa del Señor, *i.e.* en la morada del sumo sacerdote en un edificio del atrio del templo.

Versículos 4-20. Destitución de Atalía y coronación de Joás

Cf. en cuanto a esto el relato más detallado en 2 Crón. 23:1[27]. En el año 7 del reinado de Atalía, Joiada mandó a

26. La hipótesis de *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 108s., que Jehú era un aliado de Asiria y que, a fin de protegerse contra Siria, el antiguo enemigo principal de Israel, buscó ayuda en el lejano Asiria, no coincidía con el avance victorioso de Hazael a Israel. *Schrader* basa su hipótesis en la mención de un «Jehú, hijo de Omri» que se encuentra en algunos monumentos de Salmanasar y que es improbable que sea el rey Jehú. En estas inscripciones no se menciona la tierra de Jehú. ¿Será posible que el que aniquiló la casa de Omri podía haberse llamado hijo de este rey? cf. *G. Smith, the Assyr. Epon. Canon*, p. 190.

27. En ambos relatos nos encontramos con breves extractos de una fuente común y más completa que han sido hechos independientemente, siguiendo objetivos distintos. A esto se deben las aparentes contradicciones que en parte surgieron del estado incompleto de los dos relatos y en parte por las diferentes perspectivas que los autores persiguieron pero que no contienen contradicción alguna que no pueda ser explicada. Pero la opinión de *de Wette*, repetida por *Thenius* y *Bertheau*, de que el cronista habría alterado el contenido a favor de los levitas se basa en una mala interpretación de nuestro pasaje a causa de presuposiciones arbitrarias como ya lo mostramos en *Keil*, *Apologetische Versuche über der Chronik*, pp. 361ss.

buscar e hizo venir a los capitanes de centenas de los cariteos y de la guardia, y los hizo venir a él en la casa de Yahvé. Entonces hizo un pacto con ellos en la casa de Yahvé y los puso bajo juramento, y les mostró al hijo del rey. שָׂרֵי הַמֵּאוֹת, centuriones, los capitanes de los cariteos y corredores, *i.e.* de la guardia personal. El Quetib מְאֵיוֹת [centenas] se explica a partir de que מֵאָה [cien] es una abreviación de מַאֲיָה, cf. *Ew.*, §267d. A causa de כָּרִי וְלָרָצִים — הַכֹּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי [de los cariteos la guardia personal = los cereteos y peleteos] 1 R. 1:38 *vid.* el comentario de 2 Sam. 8:18 y acerca del uso de לְ para circumscribir el genitivo, *vid. Ew.*, §292[a]. El cronista no sólo menciona en el ver. 1 los nombres de estos principales sino que relata detalladamente que estos iban por el reino y reunían a los levitas y a los jefes de las familias de Israel en Jerusalén probablemente con la excusa de una gran festividad a la cual Joiada cerró un pacto con los presentes para asegurarse su apoyo en la realización de su plan.

Vers. 5-8. Después de esto, Joiada dio las órdenes respectivas a los que conocían el plan para realizarlo, ubicándolos en lugares que les correspondían. «*La tercera parte de vosotros, los que entran en el día de reposo* (*i.e.* a cumplir su servicio) *y hacen la guardia en la casa del rey* (וְשֹׁמְרֵי es un error ortográfico de וְשָׁמְרוּ), *harán la guardia en la casa para su defensa; también una tercera parte estará en la puerta Sur, y otra tercera parte en la puerta detrás de los guardias. Dos partes de vosotros, es decir, todos los que salen el día de reposo, también harán la guardia en la casa de Yahvé junto al rey. Entonces rodearéis al rey, cada uno con sus armas en la mano; y cualquiera que penetre las filas será muerto. Y estad con el rey cuando salga y cuando entre*», *i.e.* en cada paso que dé. Las palabras בָּאֵי הַשַּׁבָּת y יֹצְאֵי הַשַּׁבָּת «*los que entran y los que salen el día del reposo*» señala las secciones de la guardia que cumplía su servicio en el día del reposo y que eran intercambiadas en ese día; no se refieren a la guardia militar del palacio sino a la guardia del templo, compuesta por levitas. David había dividido a los sacerdotes y levitas en grupos de los cuales cada uno debía servir por una semana y ser intercambiado el día del reposo, cf. 1 Crón. 23-26 con *Josefo*, Ant. VII, 14,7 donde consta explícitamente que de las veinticuatro clases de sacerdotes cada una debía servir en el culto ἐπὶ ἡμέρας ὀκτὼ, ἀπὸ Σαββάτου ἐπὶ Σάββατον [por ocho días, desde el día del reposo hasta el día del reposo] y con Luc. 1:5. En cambio desconocemos si en el caso de la guardia real o en el ejército hubo esta misma división y obligación. Con esto se refuta la opinión común que בָּאֵי הַשַּׁבָּת y יֹצְאֵי הַשַּׁבָּת son la guardia real o la guardia del palacio. Si acaso existiese aun alguna duda ésta podría ser respondida por los vers. 7 y 10. Según el ver. 7 dos partes de los que salían en el día de reposo debían ocuparse de la vigilancia de la casa de Yahvé junto al rey, *i.e.* debían vigilar el lugar del templo en el que se encontraba el rey. ¿Cómo habrá podido usar Joiada la guardia real que se retiraba de la vigilancia del palacio? ¿Quién querría creer eso? Según el ver. 10 Joiada dio a los capitanes de centenas las lanzas y los escudos que habían sido del rey David, que estaban en la casa de Yahvé. ¿Habría acaso salido la guardia real sin armamento? Por eso el ver. 4 de la crónica explica correctamente a los בָּאֵי הַשַּׁבָּת (los que venían del día del reposo) con לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם: los sacerdotes y levitas que venían el día del reposo, *i.e.* que se incorporaban en su cargo semanal en el templo el día del reposo. Según esta explicación semántica la situación es la siguiente: Cuando Joiada hubo integrado en el plan a los capitanes de la guardia real y con su ayuda a los jefes de familia del pueblo de coronar a Joas y destituir a Atalía, decidió llevar a cabo el plan con la ayuda de los sacerdotes y levitas que cumplían con su servicio en el templo en el día del reposo, y que se retiraban y eran reemplazados, y transfirió el comando sobre este grupo a los capitanes de la guardia real para que estos ocuparan las entradas al templo con los sacerdotes y levitas del palacio real y proteger al joven rey. Estos capitanes habían entrado al palacio desarmados para no llamar la atención. Por eso Joiada les dio las armas de David que estaban en la casa del Señor.

En lo que respecta a la repartición de los diversos puestos no consta en ellos dificultad alguna en el hecho que primero se divide en tres partes (ver. 5) y después en dos (ver. 7). Porque los tres tercios mencionados en los vers. 5 y 6 eran los בָּאֵי הַשַּׁבָּת, las שְׁתֵּי הַיָּדוֹת «dos secciones» mencionadas en el ver. 7 eran en cambio כֹּל יֹצְאֵי הַשַּׁבָּת [todos los que salen el día del reposo]. Conforme a esto, los sacerdotes y levitas que venían en el día del reposo y cumplían con su servicio semanal en tres grupos y los que debían ser intercambiados y retenidos en dos secciones. Probablemente el número de aquellos que cumplió su servicio en el templo era más grande, normalmente debido a que el sacerdocio estuvo informado del plan secreto de Joiada, de manera que los que llegaron formaron dos grupos. Las tres secciones de los que se incorporaban al cargo son identificados en el ver. 3 de la crónica mientras que en vez de los dos grupos sólo se menciona allí a כָּל־הָעָם [todo el pueblo]. Un poco más difícil es la descripción de los diferentes puestos que habían sido asignados a estos dos grupos. Por lo general se puede interpretar de los vers. 7 y 8 que las dos secciones de los que eran reemplazados del día del reposo vigilaban al joven rey en la casa de Yahvé que debían estar en las cámaras internas de los atrios para la protección de éste mientras que las tres secciones de los que se presentaban recibieron el encargo de vigilar las entradas exteriores del templo. Un tercio de este debía «hacer guardia en la casa del rey», *i.e.* vigilar lo que sucedía en cuanto al palacio real. No debían ocupar el palacio real o vigilar la puerta principal del palacio (*Thenius*), sino que debían observar lo que pasaba en el palacio, *i.e.* posicionarse hacia el palacio a fin de que nadie pudiera ir del palacio al templo, con lo que armoniza el indefinido בְּבֵית הַמֶּלֶךְ (Crón) siempre y cuando sea traducido: «junto a la casa del rey». No sólo el ver. 13 refuta una ocupación del palacio donde Atalía salió del palacio y se llegó al pueblo en la casa del Señor, lo cual no habría podido hacer si el palacio hubiera estado ocupado, sino también el hecho de que, según el ver. 19, los principales estaban reunidos con todo el pueblo en el templo y salieron de la casa de Yahvé al palacio después de la unción de Joás y la muerte de Atalía. El segundo tercio debía ubicarse en el portal *Sur* (סוּר) o según la crónica en el portal *Jesod* (יְסוֹד), el portal básico. La igualdad del portal (סוּר) con el portal יְסוֹד no está sujeto a dudas pero no se puede deducir si uno de estos nombres se debe a un error ortográfico o si el portal tenía dos nombres diferentes. El nombre שַׁעַר יְסוֹד [portal base] se refiere a un portal del atrio externo, situado cerca del acantilado del Tiropoion o del Cedrón porque un portal del palacio no coincide con el contexto. La tercera sección debía ubicarse en el «portal detrás de los guardias». El ver. 19 muestra claramente que este portal iba del atrio del templo hacia el palacio real en el Sión y que por lo tanto se encontraba en el lado occidental del atrio del templo. Esto también se puede ver en el ver. 4 de la crónica donde esta sección debía estar en la puerta del cimiento (לְשַׁעַר הַסָּפִּים), *i.e.* que debían vigilar allí. La comparación con 1 Crón. 9:19 nos permite deducir con cierta seguridad que הַסִּפִּים son los cimientos de las escaleras del templo. La última oración «y deberéis cuidar la casa para la defensa» se refiere a las tres secciones y sirve para definir el objetivo de su misión. מַסָּח no es nombre propio (LXX, Lut., e.o.) sino apelativo con el significado de defensa de נָסַח defender. El sentido

de las palabras es el siguiente: debían cuidar de la casa de Dios para rechazar al pueblo y no permitir que ninguno de los seguidores de Atalía entrase al templo.

En el ver. 7 כל יֹצְאֵי הַשַּׁבָּת [todos los que salen en el día del reposo] es una aposición explicativa de וּשְׁתֵּי הַיְדוֹת בָּכֶם [y dos partes de vosotros], *i.e.* todos los que salen el día del reposo y que son relevados de su servicio. Su función: vigilar la casa de Yahvé junto al rey es precisado en el ver. 8 donde se les ordena que debían rodear al rey con sus armas en la mano y que debían matar a cada cual que quisiera entrar en sus filas. בְּצֵאתוֹ וּבְבֹאוֹ, *i.e.* en todos sus planes o en todos sus pasos; צאת ובוא del quehacer de una persona como Deut. 28:6; 31:2, e.o. *vid.* el comentario de Num. 27:17. *Thenius* yerra al traducirlo con «en su salida del templo y en su entrada al palacio».

Versículos 9-11. El cumplimiento de estas órdenes

El sumo sacerdote dio a sus capitanes «*las lanzas y los escudos* (שְׁלָטִים, *vid.* el comentario de 2 Sam. 8:7) *que eran del rey David y que estaban en la casa de Yahvé*», *i.e.* las armas que David había dejado como regalos consagrados en el santuario. En vez de הַחֲנִית [las lanzas] hay que leer הַחֲנִיתֹת (lanzas; cf. Miq. 4:3; Isa. 2:4) según el הַחֲנִיתִים [las lanzas] de la crónica, debido a que el sentido colectivo de חֲנִית en la prosa no es probable y un ת podía desaparecer fácilmente por un error ortográfico. Joiada dio a los principales las armas del templo porque, como comentábamos, habían entrado desarmados al templo y no, como menciona *Thenius*, para equiparlos con las antiguas armas en vez de las modernas. En el ver. 11 se enumeran las diferentes secciones a manera de resumen para agregar el siguiente relato de la coronación del rey. «*Los guardias se colocaron cada uno con sus armas en la mano, desde el lado derecho de la casa hasta el lado izquierdo de la misma, junto al altar y junto a la casa, alrededor del rey*», *i.e.* para proteger al rey desde todos los lados. El ver. 12, en el cual Joiada hizo salir al hijo del rey después de que cada uno hubiera tomado su puesto, muestra que עַל־הַמֶּלֶךְ סָבִיב no debe ser traducido con «rodear al rey». El uso del הָרָצִים para describir a los principales y a los sacerdotes y levitas que les han sido subordinado para estos fines es extraño pero se explica en base a que רָצִים significaba la guardia real general y los sacerdotes y levitas cumplían bajo el comando de los capitanes la función de una guardia real para lo cual estos también podían haber incluido a miembros de la verdadera guardia real que eran de confianza. El cronista usa para esto el término general כָּל־הָעָם, todo el pueblo reunido en el atrio del templo.

Ver. 12. Después de haber ocupado todas las entradas del templo Joiada sacó al hijo del rey de su morada en el templo o lo presentó y le puso la corona y le dio el testimonio, *i.e.* el libro de la ley como directriz para su vida y su actuar como rey conforme al mandato de Deut. 17:18s. וְאֶת־הָעֵדוּת [el testimonio] está unido a וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת־הַנֵּזֶר [le dio la corona] porque וַיִּתֵּן עָלָיו tiene el significado general «le dio, le entregó» y no está relacionado con la coronación en sí. וַיַּמְלִיכוּ lo hicieron rey. El sujeto de la palabra son los presentes y se sobreentiende que la unción fue realizada por Joiada y los sacerdotes como lo menciona la crónica. El batir las palmas era señal de una aclamación alegre al igual que el clamor: ¡viva el rey! cf. 1 R. 1:39.

Versículos 13-16. Muerte de Atalía

Al oír Atalía el ruido de la guardia y del pueblo, se llegó al pueblo en la casa de Yahvé y cuando vio al joven rey en su lugar, rodeado por los capitanes, las trompetas y el pueblo que se regocijaba y que tocaba trompetas, rasgó sus vestidos y gritó: «*¡Traición, traición!*» הָרָצִין הָעָם no significa «el pueblo que se reunía» sino que originalmente debió haber constado en el texto הָרָצִין וְהָעָם «el pueblo y la guardia real» y ו fue omitido por error del copista. הָרָצִין se refiere al grupo armado compuesto por los centuriones reales y los sacerdotes y levitas armados y הָעָם es el pueblo que se había reunido (cf. ver. 19). En la crónica אֶת־הַמֶּלֶךְ הָרָצִים וְהַמְהַלְלִים es una aposición de הָעָם [el ruido del pueblo, la guardia real y la gente que alababa al rey]. הָעַמּוּד, el lugar donde estaba el rey no es una columna sino un podio que había sido construido para el rey en el portal oriental del atrio interno (בַּמָּבוֹא, Crón, ver. 13, cf. Ez. 46:2), que era usado cuando visitaba las festividades del templo (cf. 23:3), probablemente es idéntico al podio de bronce (כִּיּוֹר) mencionado en 2 Crón. 6:13, lo cual da lugar al suplemento כַּמִּשְׁפָּט [conforme a la ley]. הַשָּׂרִים no sólo son los principales mencionados en los vers. 4, 9 y 10 sino que se trataba de todos los demás principales del pueblo reunidos (הָרָאשֵׁי הָאָבוֹת 2 Crón. ver. 2). הַחֲצֹצְרוֹת las trompetas es una abreviación de los que tocaban las trompetas, los trompeteros. Esto se refiere a los músicos levíticos 1 Crón. 13:8; 15:24, e.o. porque se los distingue de וגו כָּל־הָעָם «todo el pueblo que se alegraba y que tocaba trompetas», *i.e.* no es el ejército completo presente en Jerusalén (*Thenius*) sino el pueblo reunido en el templo (*Bertheau*).

Ver. 15. Entonces Joiada dio orden a los capitanes, הַחַיִל פְּקֻדֵי que estaban al mando del ejército, *i.e.* que tenían las órdenes sobre los levitas de sacar a Atalía de entre las filas y matar a todo aquel que le siga, *i.e.* que trate de defenderla (הָמֵת [matar], inf. abs. en vez del imperativo). Porque el sacerdote había dicho «*no la matéis en la casa del Señor*», como comenta la orden. El templo no debe ser contaminado con la sangre de esta usurpadora y asesina.

Ver. 16. Y le abrieron paso a ambos lados como afirma el caldeo correctamente יָשִׂימוּ לָהּ יָדַיִם, *i.e.* formaron una calle y la escoltaron de regreso y llegó al palacio por la entrada de los caballos donde la mataron. מְבוֹא הַסּוּסִים es definido en la crónica como מְבוֹא שַׁעַר הַסּוּסִים [entrada del portal de los caballos]. La entrada de los caballos era el camino que iba a las caballerizas reales y no tiene nada en común con la puerta de los caballos mencionada en Neh. 3:28 pues este era un portal del muro de la ciudad mientras que el camino del templo a las caballerizas reales, que sin lugar a dudas estaban situadas junto al palacio, se encontraban dentro del muro de la ciudad.

Versículos 17-20. Renovación del pacto, aniquilación del culto de Baal y entrada del rey al palacio

Después de haber coronado a Joás y matado a Atalía Joiada hizo un pacto a) entre Yahvé y el rey y el pueblo, b) entre el rey y el pueblo. El primero sólo fue la renovación del pacto que el Señor había cerrado con Israel por medio de Moisés, Ex. 24, con lo cual el rey y el pueblo se comprometieron a לִהְיוֹת לָעָם לַיהוה [vivir como pueblo para el Señor o guardar su ley], cf. Deut. 4:20; 27:9s. y se basó en el testimonio entregado al rey. Una consecuencia de este pacto fue el segundo pacto del rey con el pueblo en el cual el rey se comprometía a reinar sobre el pueblo conforme a la ley del Señor, mientras que el pueblo juraba obedecer al rey como puesto por el Señor, cf. 2 Sam. 5:3. La renovación del pacto con el Señor había sido necesaria porque el pueblo se había separado bajo los reyes anteriores del Señor y había servido a Baal. La siguiente consecuencia de la renovación del pacto fue la extirpación del culto de Baal que en el ver. 18 es añadida inmediatamente aunque, conforme al tiempo sucedido, debe ir después del ver. 18. Todo el pueblo del país (כָּל־עַם הָאָרֶץ

como en el ver. 14) fue a la casa de Baal y la derribaron, destruyeron completamente (הֵיטֵב como en Deut. 9:21) sus altares y sus imágenes y mataron delante de los altares a Matán, sacerdote de Baal. No se puede deducir de 2 Crón. 24:7 ni de la última oración de nuestro versículo que el templo de Baal se encontrara en la región del santuario, *i.e.* que hubiera estado junto al templo de Yahvé (*Thenius*). Acerca de 2 Crón. 24:7s. *vid.* el comentario de 12:5. Las palabras «*y el sacerdote nombró oficiales sobre la casa del Señor*» no significa que Joiada haya fundado algún tipo de guardia del templo por la cual se debía impedir una nueva profanación del templo (*Thenius*) sino que tan sólo puso guardias del templo, *i.e.* sacerdotes y levitas para vigilar que el culto se cumpliera conforme a la ley como se explica en los vers. 18 y 19 de la crónica.

Ver. 19. Y tomó a los capitanes e hicieron descender al rey de la casa de Yahvé, etc. El יִקַּח [tomó] no debe ser interpretado sino que sólo se afirma que Joiada había ordenado la transferencia del rey al palacio por los aludidos. Además de los capitanes de centenas (*vid.* el comentario del ver. 4) se mencionan a וְהָרָצִי la guardia real que después de la destitución de Atalía enseguida se pusieron a las órdenes del nuevo rey y ahora seguían a sus capitanes y כָּל־עַם הָאָרֶץ al resto del pueblo. En vez de la guardia real, la crónica menciona a הָאַדִּירִים הַמּוֹשְׁלִים בָּעָם [los nobles y los gobernantes del pueblo], un suplemento que coincide con el relato debido a que Joiada había incluido a los principales del pueblo en su plan mientras que la mención explícita de la guardia real podía ser omitida por ser de importancia menor. A partir del יֹרִידוּ [hacer descender] no se puede afirmar con *Thenius* que en ese templo el puente entre el Moria y el Sión todavía no existía sino que el puente era más bajo que los atrios. En vez del שַׁעַר הָרָצִים portales de los guardias, la crónica menciona la puerta superior que según 15:35 y 2 Crón. 27:3 parece haber sido un portal del templo. Las palabras «*y vinieron por el camino de la puerta de los guardias a la casa del rey*» no contradice a lo anterior porque es posible interpretarlo como si la entrada del rey se hubiera llevado a cabo en el portal de los guardias en el templo al palacio.

En el ver. 20 se cierra el relato de estos hechos con el comentario de que todo el pueblo se regocijaba, *sc.* por la coronación de Joás pero que la ciudad estaba tranquila cuando se dio muerte a Atalia con espada. Así deben ser unidas las últimas oraciones conforme a su sentido.

Capítulo 12. Reinado de Joás de Judá y la reparación del templo

De los cuarenta años de reinado de Joás no se relata más en detalle que la característica general del mismo (ver. 1-4), la reparación del templo y la compra de la retirada de los sirios de la conquista planeada de Judá (ver. 18 y 19) terminando el pasaje con una breve mención de la muerte de Joás por una conspiración (20-22). El relato paralelo de 2 Crón. 24 ofrece mayores detalles: Acerca de las mujeres de Joás, la participación de los levitas en la reparación del templo, acerca de la muerte de Joiada y la seducción de Joás por la idolatría por los principales de Judá y el apedreamiento del profeta Zacarías que pueden ser incluidos en nuestro texto con facilidad.

Versículos 1-4. El reinado de Joás

Al ascender al trono Joás había cumplido siete años, cf. 11:4.

Ver. 2. Inicio y duración del reinado. Su madre fue Sibia de Beerseba.

Ver. 3. Joás hizo lo recto ante los ojos del Señor. אֲשֶׁר וגו כָּל־יָמָיו [Todos los días que...], *i.e.* durante toda su vida debido a que Joiada lo había preparado (cf. en cuanto a אֲשֶׁר después de sustantivos que indican el tiempo, lugar y manera *Ew.*, §331c3, y por el uso del sufijo en el sustantivo definido con אֲשֶׁר וגו 13:14). No significa «por toda su vida porque Joiada lo había educado» aunque el Atnaj debajo de יָמָיו apoya esta interpretación. Joiada no lo había educado antes de su entronización sino que lo preparó cuando empezó a reinar a la edad de siete años. El כָּל־יָמַי יְהוֹיָדָע del cronista es por lo tanto una explicación correcta. Después de la muerte de Joiada Joás cedió a las peticiones de los príncipes de Judá de concederles el culto idólatra y se apartó tanto, que mandó a apedrear al hijo de su benefactor, al profeta Zacarías, a causa del escarnecimiento abierto de su separación (2 Crón. 24:17-22).

Ver. 4. A pesar de que Joiada se lo había indicado, no quitó los lugares altos. En cuanto a esta fórmula *vid.* el comentario de 1 R. 15:14.

Versículos 5-17. La reparación del templo

Cf. 2 Crón. 25:5-14. A fin de restaurar el templo que estaba en estado ruinoso, Joás ordenó a los sacerdotes reunir todo el dinero de las cosas sagradas que se trae a la casa del Señor y pagar con ellos la reparación de todos los daños del templo. El término general כֶּסֶף הַקֳּדָשִׁים dinero de las cosas sagradas, *i.e.* el dinero que fluye de las cosas sagradas es especificado por כֶּסֶף עוֹבֵר וגו que consistía en tres contribuciones al templo: 1) כֶּסֶף עוֹבֵר, *i.e.* dinero estipulado a cada persona; עוֹבֵר es una abreviación de הָעוֹבֵר הַפְּקֻדִים «que es transferido a los que son enumerados» Ex. 30:13 como lo explicaron correctamente Raschi, Abarb., la versión caldea e.o. mientras que las explicaciones «dinero común y corriente» (*Lutero*) y que aun *Thenius* trata de enmendar no tienen sentido porque no se puede deducir del texto por qué sólo se debía aceptar dinero común y corriente y no también plata en barras o recipientes si aun Moisés había aceptado oro, plata, cobre y otros objetos de valor para la construcción del tabernáculo (Ex. 25:2s. 35:5; 36:5s.). La abreviación de este término se debe a que כֶּסֶף עוֹבֵר se convirtió en término técnico a causa del mencionado pasaje de la ley. El inconveniente presentado por *Thenius*, de que la explicación fuera única también se referiría a su explicación, de que fuera dinero común y corriente aunque עוֹבֵר también puede servir como abreviación de עֵבֶר לַסֹּחֵר [medida comercial] Gen. 23:16. Menos fundamento tiene el siguiente inconveniente de que, si כֶּסֶף עוֹבֵר es un cierto tipo de entrada económica del templo, ésta debía ser acompañada por כֹּל [todo] o אִישׁ [hombre]. 2) אִישׁ — עֶרְכּוֹ «todo dinero estipulado a cada persona». אִישׁ [persona] es definido por עֶרְכּוֹ [estipulado] y la posición del mismo delante de כֶּסֶף es semejante al בְּתִרּוּ Gen. 15:10, *lit.* dinero según el cálculo propio. *Thenius* yerra al traducir: cada dinero de las almas conforme a su cálculo con el comentario errado de que אִישׁ Zac. 10:1 y 2:7 también se refiera al hombre sin vida (כָּל). אִישׁ — עֶרְכּוֹ todo tipo de cálculo porque tanto en la redención del primogénito Num. 18:15s. como en las personas que juraron no podían realizar un pago conforme al cálculo del sacerdote. 3) «todo dinero que se ponga en el corazón de cada uno para traer», *i.e.* todo dinero que fue ofrecido en el santuario voluntariamente. El sacerdote debía tomar ese dinero, cada cual de sus conocidos y con ellos reparar los daños ocurridos en el templo y dondequiera que se encuentre algún daño. Este dinero recolectado no tiene tal especificación en la crónica sino que está resumido bajo

el término general «contribución de Moisés, siervo de Dios y de la comunidad de Israel para la tienda del testimonio», lo cual no sólo se refiere a la contribución ordenada en Ex. 20:12ss. de medio siclo para la construcción del tabernáculo sino que también comprende los dos impuestos mencionados en nuestro pasaje[28]. Además Joás justifica su orden con las siguientes palabras: «*Porque los hijos de la perversa Atalía habían forzado la entrada a la casa de Dios y aun habían usado para los baales las cosas sagradas de la casa de Yahvé*» (2 Crón. 24:7). No se nos informa acerca de detalles del uso violento o la destrucción (פָּרַץ) del templo por Atalía y sus hijos. El hecho que fue necesario reparar el templo durante el reinado de Joás ciento treinta o ciento cuarenta años después de su construcción nos permite deducir que el templo había sido asolado. Pero de ninguna manera se puede deducir que Atalía o sus hijos edificaron un templo de Baal en la región del santuario. El uso de las cosas sagradas del templo para lo baales significa que los objetos fueron tomados del templo y usados para el culto de Baal. Estos objetos eran necesarios para mantener el templo y su culto por lo cual el santuario debía erosionar al igual que el culto.

Vers. 7ss. Pero cuando en el año 23 de Joás el templo todavía no había sido reparado, el rey se lo echó en cara al sumo sacerdote Joiada y a los sacerdotes y les ordenó no recoger el dinero de sus conocidos sino de usarlos para reparar los daños de la casa. Entonces el rey, mandó que hicieran un arca y la colocaron afuera, junto a la puerta de la casa de Yahvé, *i.e.* no realizar las reparaciones necesarias. Estas palabras muestran como debía ser entendida la palabra del rey. Hasta ese momento los sacerdotes habían reunido el dinero a fin de pagar la reparación del templo pero debido a que no habían empezado aún con la obra el rey los exoneró del trabajo de la recolección de dinero y a la vez del proyecto de reparación del templo. No se menciona el motivo de la falta de éxito de la recolección de dinero y sólo se puede deducir de la nueva orden del rey ver. 10: «*Joiada tomó un cofre*», por supuesto por orden real como se menciona explícitamente en el ver. 8 de la crónica. Y proclamaron en Judá y en Jerusalén que trajeran a Yahvé la contribución que Moisés, siervo de Dios, impuso sobre Israel en el desierto.

Ver. 11. Todos los oficiales y todo el pueblo se regocijaron y trajeron sus contribuciones y las echaron en el arca hasta llenarla. צוּר atar el dinero en sacos, cf. 5:23. El atar es mencionado antes del contar porque no se contaron las monedas sino que éstas fueron atadas en sacos y fueron pesadas a fin de poder calcular el monto real.

Vers. 12s. Y sucedía que siempre que el arca era traída al oficial del rey por los levitas, y cuando veían que había mucho dinero, entonces el escriba del rey y el oficial del sumo sacerdote venían, vaciaban el arca, la tomaban y la volvían a su lugar. Así hacían diariamente y recogían mucho dinero. Aquí se puede ver claramente que la acusación de *J.D. Michaelis*, *de Wette*, *Movers*, e.o. que los sacerdotes habían malversado los fondos, es un invento académico. Porque si el rey hubiera tenido esta sospecha en contra de los sacerdotes no habría buscado su aprobación para los cambios de su primera orden o para las nuevas medidas a seguir ni mucho menos habría ordenado que los sacerdotes que vigilaban las puertas pusieran el dinero en el arca porque con ello no se controlaría la corrupción. Si querían quedarse con algo, bastaba no poner todo el dinero en el arca. El motivo para abolir la primera orden e introducir el nuevo sistema consistió únicamente en que el primer proyecto no había alcanzado el efecto deseado. Debido a que el rey no había definido una suma precisa para la reparación del templo sino que había permitido que los profetas usaron parte del dinero para cubrir los gastos de la reparación, porque parte de este dinero les era asignado por la ley para pagar por su sustento y para financiar el culto, podía suceder con facilidad, sin que hubiera ningún tipo de corrupción entre los sacerdotes, que el dinero reunido hubiera sido usado para correr con las necesidades del culto y del sustento, y no quedara nada para pagar la construcción. Por eso el rey se encargó de la realización de las reparaciones necesarias. El cofre para el dinero tenía el objetivo de separar el dinero que debía ser reunido para la construcción de los demás ingresos que estaban destinados para los sacerdotes, para aumentar las contribuciones destinadas para la construcción calculando que el pueblo daría más si la colecta era organizada para el objetivo especial de la reconstrucción del templo que si se afirmara que se debía dar a los sacerdotes la contribución voluntaria y legal y ningún dador sabía cuánto de ello sería usado para la construcción. Pero debido a que el rey había tomado el mando de la construcción, enviaba a su escriba cada vez que el arca estaba llena para que éste contara junto con el sumo sacerdote el dinero y pagara con él a los que trabajaban en la casa del Señor.

Si comparamos con esto el relato de la crónica, ésta sirve para confirmar la opinión acerca de la situación relatada que surge a partir del análisis de nuestro texto. Según el ver. 5 de la crónica, Joás había ordenado a los sacerdotes y levitas apresurar la reparación «*pero los levitas no se apresuraron*». Éste puede ser entendido como que reunían plácidamente el dinero o no organizaban la repartición de sus ingresos para la reparación del templo. Pero el hecho que el rey se hizo cargo del asunto porque sus primeras medidas no habían tenido las consecuencias debidas y no por la falta de coordinación de los sacerdotes no permite observar también en la crónica que no estuvo satisfecho con la instalación del arca sino que anunció en Judá y Jerusalén que había que pagar el impuesto de Moisés a fin de reparar el templo (ver. 9). El rey hizo esto para obtener mayores ingresos. Según el ver. 10, todos los oficiales y todo el pueblo se regocijaron y trajeron sus contribuciones y las echaron en el arca hasta llenarla. Las demás variantes de la crónica con nuestro texto son irrelevantes como por ejemplo que el arca fue puesta afuera, junto a la puerta de la casa de Yahvé. Con el חוּצָה [fuera de] se especifica el בֵּית יהוה בַּיָּמִין בְּבוֹא־אִישׁ «a la derecha de la entrada del templo» de nuestro pasaje, *i.e.* que el arca no se encontraba en el lado interno de la entrada al atrio de los sacerdotes sino en la pared exterior. Esto no contradice al אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ [junto al altar] del ver. 10 de nuestro pasaje porque aun exceptuando el relato de la crónica, tampoco se puede identificar en nuestro texto que el arca hubiera sido puesta en la mitad del atrio como interpreta *Thenius*, contradiciendo el בְּבוֹא־אִישׁ וגו [al venir el hombre]. Tan sólo se quiere mencionar que estaba situada junto a la entrada que estaba al lado derecho de la entrada, *i.e.* junto a la entrada sur del atrio. La otra variante, que cuando el arca estaba llena (2 Crón. 24:11) el escriba del rey ve-

28. No hay motivo alguno para limitar el término general impuesto de Moisés con *Thenius* y *Bertheau* a la contribución mencionada en Ex. 30:12 excepto quizás la intención de generar una contradicción entre ambos pasajes para poder acusar al cronista de una tergiversación de la situación real aunque no como como *de Wette* de manera premeditada. La afirmación de *Thenius* de que en nuestro texto esta contribución anual de medio siclo como pago de abolición pareciera ser imposible se basa en la interpretación errónea de כֶּסֶף עוֹבֵר que refutamos anteriormente.

nía acompañado por un oficial del sumo sacerdote (no éste mismo) para contar el dinero, sólo nos ofrece una definición mayor de nuestro pasaje donde únicamente se menciona al sumo sacerdote. Esto es similar a lo relatado en el ver. 10 donde el sumo sacerdote tomó el arca e hizo un agujero en la tapa, lo cual no significa que lo hiciera el sumo sacerdote mismo. Tan sólo entre los vers. 14 y 15 de nuestro texto y en el ver. 14 de la crónica podemos observar una diferencia, cuya explicación surge a partir de la lectura detallada de las palabras. Según nuestro relato no se usó el dinero para producir utensilios de plata ni de oro, fuentes, cuchillos, jarras, etc., sino que se usó para reconstruir la casa. En cambio se relata en la crónica: «*Cuando terminaron, trajeron el resto del dinero delante del rey y de Joiada; y lo convirtieron en utensilios para la casa de Yahvé, utensilios para el ministerio y para el holocausto, y recipientes y utensilios de oro y de plata. Y todos los días de Joiada ofrecieron holocaustos en la casa de Yahvé continuamente*». Si se considera el כְּכַלּוֹתָם [cuando acabaron su tarea] no puede ser una contradicción por cuanto las palabras de nuestro texto no afirman otra cosa que el simple hecho de que no se usó el dinero para producir utensilios del culto durante el tiempo de la reparación del edificio. Nuestro pasaje, que se limita a los relatos principales, no nos informa nada acerca de lo que sucedió después con el dinero. Esta información la recibimos de la crónica.

Ver. 16. No se exigió cuenta a los administradores de la construcción porque se confiaba en su fidelidad.

Ver. 17. No se traía a la casa de Yahvé el dinero de las ofrendas por la culpa ni el dinero de las ofrendas por el pecado; era para los sacerdotes. En el caso de las ofrendas por la culpa ésta debía ser pagada con un aumento de una quinta parte en dinero, conforme al cálculo de los sacerdotes, que les era dado no sólo en el caso del מַעַל [traición] hecho contra Yahvé sino también cuando había un perjuicio del bien del prójimo después de su muerte, *vid.* el comentario de Lev. 5:16 y Num. 5:9. Pero en el caso de la ofrenda por el pecado los sacerdotes no recibían dinero. La mayoría de los intérpretes asumen que los que vivían más lejos enviaban a los sacerdotes el dinero para que estos realizaran la ofrenda por el pecado pudiendo quedarse con lo que sobraba. Pero no podemos encontrar rastro alguno de un uso semejante. Probablemente se había hecho tradición agradecer el trabajo del sacerdote administrante, donando un poco de dinero.

Vers. 18s. La breve noticia acerca de la campaña militar de Hazael es completada en 2 Crón. 23 y 24. Después de vencer a Israel (13:3) Hazael había continuado por la costa para atacar a Judá, conquistando la ciudad de Gat que había sido fortificada por Roboám (2 Crón. 11:8). Después de esto afirmó su rostro, *i.e.* se propuso subir contra Jerusalén. Entonces Joás tomó las cosas sagradas, etc. Según la crónica envió un ejército contra Judá y Jerusalén que mató a todos los oficiales del pueblo y envió un enorme botín al rey de Damasco debido a que el pequeño ejército de los sirios derrotó al gran ejército de Judá. A fin de protegerse ante la conquista de los sirios después de aquella derrota de Jerusalén Joás envió todos los tesoros del templo y del palacio y consiguió con ello la retirada de los sirios. Así se unen y confirman los dos relatos de esta guerra mientras que la opinión repetida por *Thenius* de que ambos pasajes tratan de diferentes guerras carece de base sólida. La ciudad filistea de Gat (*vid.* el comentario de Jos. 13:3) parece haber pertenecido en ese entonces al reino de Judá y los gatitas no estuvieron sometidos a los filisteos que en el tiempo de Joram habían atacado a Judá junto a algunas tribus árabes 2 Crón. 21:16. No se puede confirmar cuándo Gat fue tomada de los filisteos, probablemente bajo Joás, el hijo de Joacaz de Israel, debido a que éste reconquistó todas las ciudades que habían sido tomadas por los sirios a los israelitas bajo el reinado de Joacaz (13:25). Este rey aun había derrotado al rey Amasías de Judá en la batalla de Betsemes y lo había llevado cautivo (14:13; 2 Crón. 25:21ss.). «*Todo lo santo que Josafat, Joram y Ocozías habían consagrado y sus propias cosas*», *i.e.* lo que él (Joas) había consagrado. La existencia de tales tesoros del templo no está en contradicción con el relato anterior de la reparación del templo porque Joás no quiso usar los regalos consagrados para ello debido a que esto podía ser financiado por los ingresos corrientes. Tampoco está en contradicción con 2 Crón. 24:7 de que Atalía y sus hijos habían usado los בֵּית יהוה קָדְשֵׁי (las cosas sagradas de la casa de Yahvé) para los baales (*vid.* el comentario de 12:5), porque aunque si no entendemos bajo el término «hijos de Atalía» (según *Ew.*, *Gesch.* III, p. 625) a hijos bastardos de ella, sino a los hermanos de Joram que habían sido secuestrados por filisteos y por árabes, Ocozías y Joram podían haber hecho de vez en cuando alguna donación dadivosa al templo, a pesar de que ambos servían a Baal, por cuestiones políticas o aun quizás por un incremento parcial de temor a Dios.

Versículos 20-22. Conspiración contra Joás

Poco después de la retirada de los sirios que según 2 Crón. 24:25 habían dejado a Joás con muchas heridas, sus siervos conspiraron contra él y lo mataron en la casa de Milo que desciende a Sila. Esta definición geográfica es totalmente oscura. La suposición de que בֵּית־מִלּא (casa de Milo) se refiere al castillo de Milo (mencionado a menudo, *vid.* el comentario de 1 R. 9:15 y 2 Sam. 5:9), no coincide con ello debido a que este castillo siempre es llamado הַמִּלּא (con el artículo). Varios intérpretes consideran que סִלָּא [Sila] es una abreviación de מְסִלָּה [que baja por la ciudad], aunque *Thenius* piensa en que se trata de aquél camino que hoy en día es la carretera de David que cruza la ciudad del portal de Jafo hasta el área de Haram. De manera similar lo hace *Furrere* en *Schenkel*, *Bibellexikon* IV, 222: «La casa de Milo que desciende a la calle rellenada (sila)» comentando: Tal parece que Milo estaba con un pie sobre la ancha carretera del valle de Tiropoion mientras que el otro estaba sobre la terraza exterior de la ciudad principal» (¿?). Otros consideran que סִלָּא es el nombre propio de un lugar cerca de Jerusalén. No se puede afirmar algo con seguridad si no se quiere enmendar el texto según presuposiciones arbitrarias como hace *Thenius*. Según el ver. 22 los nombres de los conspiradores fueron Josacar, hijo de Simeat y Jozabad, hijo de Somer y según el ver. 26 de la crónica fueron Zabad, hijo de Simeat la amonita y Jozabat, hijo de Simrit la moabita. La identidad de los primeros nombres está clara. זָבָד [regalar] es un error ortográfico de זָכָר [recuerdo] y es la abreviatura de יוֹזָכָר [Josacar]. La diferencia del segundo, hijo de Somer según nuestro texto, hijo de Simrit según el texto de la Crónica se debe también a un error ortográfico por cuanto el שׁמרת escrito en forma defectiva fácilmente podía perder el ת convirtiéndose en שׁמר aunque שֹׁמֵר también podía ser el nombre de «abuelo». Joás fue sepultado con sus padres en la ciudad de David. Pero según el ver. 25 de la crónica no fue sepultado en los sepulcros de los reyes. Que ambas informaciones no podían estar juntas y que el texto de la crónica podía tener un buen motivo histórico es reconocido por *Bertheau* a ciencia cierta, aun en contra de las sospechas de *Thenius*.

Capítulo 13. Reinado de los reyes Joacaz y Joás de Israel. Muerte de Eliseo

Vers. 1-9. Después de la muerte de Jehú reinó en Israel Joacaz, su hijo en el año veintitrés de Joás de Judá. Esta información sincronística no sólo está en contradicción con el ver. 10 sino que tampoco coincide con 12:2 porque si Joacaz ascendió al trono en el año veintitrés del rey Joás de Judá y reinó diecisiete años, su hijo Jehoás no puede haberlo sucedido en el año treinta y siete del rey Joás de Judá como consta en el ver. 10 porque entre el año veintitrés y el treinta y siete de Joás constan catorce años y unos pocos meses; en caso de que hubiera ascendido al trono al principio del año veintitrés y muerto en el año treinta y siete habrían pasado quince años pero jamás diecisiete. A esto hay que añadir que según 12:2 el rey Joás de Judá había sido rey en el séptimo año de Jehú, reinando Atalía, por lo tanto seis años que había ascendido al trono al mismo tiempo que Jehú. Si entonces el primer año de Joás coincide con el séptimo año de Jehú entonces el año 28 de Jehú debe corresponder al año 22 de Joás. No sólo debía morir Jehú en ese año sino que también su hijo Joacaz debía ascender al trono: conforme a esto hay que calcular que en vez del año 23 es el año 22 de Joás o quizás aun mejor con *Josefo* el año 21[29]. Si Jehú murió en los primeros meses del año 28 de su reinado, de manera que sólo reinó veintisiete años y unos pocos meses, su muerte y la ascensión al trono de su hijo caerían en los últimos meses del año 21 del reinado de Hoas. Desde el año 21 hasta el año 37 de Joás, Joacaz pudo haber gobernado durante 16 años y unos pocos meses, de manera que su reinado pudo haber durado diecisiete años.

Vers. 2s. Debido a que Joacaz siguió los caminos de sus antepasados y prosiguió con el pecado de Jeroboam (el culto de los becerros) el Señor castigó a Israel bajo su reinado aun más que bajo su antecesor. Mientras más se dedicaban a este pecado mayor era el castigo. Y los entregó en manos del rey sirio Hazael y en manos de Benadad «todo el tiempo» (כָּל־הַיָּמִים), *sc.* del reino de Joacaz. Según el ver. 7 los sirios derrotaron el ejército israelita de tal forma que a Joacaz sólo le quedaron cincuenta jinetes, diez carros y diez mil hombres de a pie.

Vers. 4ss. En esta situación de tribulación Joacaz imploró el favor del Señor (חִלָּה פְּנֵי יהוה como en 1 R. 13:6) y el Señor escuchó su clamor porque vio la opresión de los sirios y dio a Israel un salvador para que escaparan del poder de los sirios y vivieran en sus tiendas como antes, *i.e.* podían regresar a sus casas sin ser perseguidos y exiliados por sus enemigos. El salvador מוֹשִׁיעַ no fue un ángel ni el profeta Eliseo ni uno de los principales de Joás como asumieron algunos intérpretes antiguos ni una victoria realizada contra los sirios y tampoco Jeroboam (*Thenius*). Dios dio al salvador a través de los dos sucesores de Joacaz, los reyes Jeoás y Joroboam. El primero reconquistó las ciudades conquistadas por los sirios durante el reinado de su padre (ver. 25) y el segundo restableció la frontera de Israel (14:25). Según vers. 22-25 la opresión de los sirios duró todo el reinado de Joacaz. Pero después de su muerte, Yahvé se apiadó de Israel y permitió que Jeoás recuperara de Ben-adad las ciudades israelitas conquistadas por los sirios después de la muerte de Hazael. Esto demuestra que la opresión con la que Ben-adad, el hijo de Hazael, arreciaba sobre Israel (ver. 3) sucedió durante el reinado de su padre y que por eso Benjamín no oprimió a Israel como rey sino como general bajo su padre. Por eso no se lo menciona como rey en el ver. 3.

Ver. 6. «No se apartaron, etc.» es incluido como paréntesis y puede ser traducido como: a pesar de que no se apartaron del pecado de Jeroboam.

Ver. 7. Porque (כִּי) no les había dejado etc. ofrece la explicación del ver. 5: «Dios les dio un salvador... a pesar de que no abandonaron el pecado de Jeroboam... sino que anduvieron en ellos; él (Yahvé) había dejado a Joacaz un pueblo (עָם pueblo guerrero) de cincuenta jinetes, etc.». Por el הֶחֱטִי [hizo pecar] en vez del הֶחֱטִיא *vid.* el comentario de 1 R. 21:21. El sufijo בָּהּ ver. 6 se refiere al igual que en el מִמֶּנָּה (ver. 2) al חַטַּאת (pecado, *vid.* el comentario de 3:3). «*Y también la Ashera estaba en pie en Samaria*», probablemente todavía del tiempo de Acab (1 R. 16:33) debido a que no hay mención de una persecución de parte de Jehú (10:26ss.). וַיְשָׂמֵם וגו los había hecho como polvo de trilla, una descripción de la aniquilación total.

Versículos 8s. Final del reinado de Joacaz

Joacaz había mostrado גְּבוּרָתוֹ [su valentía] en la lucha contra los sirios a pesar de que había sido vencido.

Versículos 10-13. Reinado de Jeoás o Joás de Israel

Acerca del inicio del mismo *vid.* el comentario del ver. 1. Él tampoco se apartó de los pecados de Jeroboam, cf. ver. 11 con vers. 2 y 6. La guerra con Amasías aludida en el ver. 12 es relatada en la historia de este rey 14:8-14 y se menciona allí también (vers. 15 y 16) el final del reinado de Joás con la clásica fórmula. También en este pasaje debía constar este relato al final del capítulo en vez de estar en los vers. 12 y 13 debido a que después del ver. 13 se mencionan aún algunos sucesos del reinado de Joás. Pero debido a que esto coincide con la muerte de Eliseo no se puede justificar el final del reinado de Joás con el ver. 13.

Versículos 14-21. Enfermedad y muerte del profeta Eliseo

Cuando Eliseo se enfermó con la enfermedad de la cual había de morir, Jeoás, rey de Israel, descendió a él y lloró sobre su rostro, y dijo: «*¡Padre mío, padre mío, los carros de Israel y sus hombres de a caballo!*» tal como Eliseo había clamado al ascender Elías 2:12. El dolor del rey por

---

29. En cambio *Thenius* no sólo defiende la información conforme al proceso de *Vignoles* y *Winer*: en el año 23 de Joás porque este correspondía al reinado de 28 años de Jehú (10:36), sino que también considera que el reino de Joacaz duró diecisiete años por la contradicción con 14:1, porque seis años de Atalía y cuarenta años de Joás dan cuarenta y seis años y veintiocho años de Jehú y diecisiete años de Joacaz dan cuarenta y cinco años, de manera que Amasías, hijo de Joás, había ascendido al trono en el segundo año de Joacaz, hijo de Joás. Pero para afirmar esto tiene que asumir un error en el ver. 10: que allí deba leerse treinta y nueve años en vez de los treinta y siete años, como sucede en la *edición de Aldina* de la LXX. Pero sin tener en cuenta que, como mencionamos arriba, la coincidencia de la información: en el año 23 de Joás con el reinado de 28 años de Jehú, no existe esta refutación de la diferencia y fracasa en que calcula los años de reinado de Atalía y de Joás así como de Jehú y Joacaz completamente (la primera 16 + 40, la segunda 28 + 17) mientras que para coordinar la indicación del ver. 1 (en el año 23 de Joás), con la enmendación sugerida en el ver. 10 con los 39 años del reinado de Joás calcula el reinado de Joacaz en 16 años en vez de 17. Porque si Joacaz reinó diecisiete años en caso de que ascendiera al trono en el año 23 del rey Joás de Judá, habría muerto en el año 40 (y no 39) de Joás y su hijo habría ascendido en ese año al trono. En este caso Amasías habría ascendido al trono en el primer año de Hoas y no en el segundo como se menciona en 14:1. La variante de la LXX ed. Ald. V. 10: «en el año 39» no es por lo tanto nada más que una enmendación errada hecha para equiparar esta diferencia, sin valor crítico.

la pronta muerte del profeta muestra que Joás supo reconocer la labor del mismo. A causa de esta fe mostrada en el reconocimiento del profeta el Señor, hizo una promesa al rey por medio del moribundo Eliseo y lo hizo asegurar con un acto simbólico.

Vers. 15ss. «*Toma el arco y las flechas y pon tu mano sobre el arco*» (הַרְכֵּב), *i.e.* tensa el arco poniendo sus manos sobre las manos del rey como señal de que el poder que debía apoyar el disparo venía del Señor por medio de la mediación del profeta. Entonces le ordenó abrir la ventana y disparar hacia el oriente comentando el disparo con: «*Flecha de victoria de Yahvé, y flecha de victoria sobre Aram, porque derrotarás a los arameos en Afec hasta exterminarlos*» (*vid.* el comentario de 1 R. 20:26). La saeta disparada debía ser un símbolo de la ayuda del Señor contra los sirios para mostrar su destrucción. El rey mismo debía conseguirse esta promesa. Por eso Eliseo le dijo ver. 18: toma las flechas y cuando las hubo tomado: הַךְ אַרְצָה «golpea la tierra», *i.e.* «dispara las flechas hacia la tierra» y no «golpea con las flechas la tierra» (*Thenius*) lo cual no coincide con el disparo de la primera flecha y no puede ser justificado idiomáticamente por cuanto הִכָּה usado con el significado *flecha* significa disparar, dar en el blanco con la flecha, herir o matar, cf. 4:24; 1 R. 22:34. El disparo de las flechas a la tierra debía simbolizar las victorias sobre los sirios. «*Y el rey disparó tres veces y se detuvo*».

Ver. 19. Y el hombre de Dios se enojó con él, y dijo: *Deberías haber disparado cinco o seis veces, entonces hubieras herido a Aram hasta exterminarlo. Pero ahora herirás a Aram sólo tres veces*. לְהַכּוֹת era de disparar, *i.e.* debías disparar, cf. *Ew.*, §237c, y en caso de que אִז הִכִּיתָ entonces hubieras herido, cf. *Ew.*, §358[a]. Debido a que le fue dicho al rey que la flecha disparada significaba una victoria sobre los sirios habría tenido que disparar todas las que tenía para vencer a los sirios. Pero debido a que dejó de disparar después de la tercera flecha esto fue una señal de que le faltaba la fe en la omnipotencia de Dios para realizar esta promesa que le faltó el celo correcto para alcanzar la promesa divina[30]. Eliseo se enojó por esta falta de fe del rey y le explicó que a causa de haber dejado de disparar no vencerá completamente a los sirios.

Vers. 20s. Y Eliseo murió a avanzada edad. Debido a que había sido llamado por el profeta Elías durante el reinado de Acab y murió bajo Joás, y desde el año de la muerte de Acab hasta el principio del reinado de Joás pasaron cincuenta y siete años habrá estado en el cargo del profeta por lo menos durante sesenta años, alcanzando por lo tanto una edad de más de ochenta años. Y murió Eliseo y lo sepultaron cuando las bandas de moabitas invadían la tierra y cuando estaban sepultando a un hombre, he aquí, vieron una banda de merodeadores y arrojaron al hombre en la tumba de Eliseo para huir delante de los enemigos. «*Y cuando el hombre cayó y tocó los huesos de Eliseo, revivió, y se puso en pie*». וּגְדוּדֵי מוֹאָב וגו׳ [y las bandas de moabitas] es una oración circunstancial. El difícil בָּא שָׁנָה [había venido un año] sólo puede tener el sentido mencionado en la LXX y el caldeo: y hubo pasado un año e indicaba que sepultaron a Eliseo cuando las bandas moabitas que anualmente invadían la tierra volvían a atacar. *Ew.*, *kritische Grammatik*, p. 528 quería leer por eso בּוֹא: El venir del año con lo cual las palabras son subordinadas gramaticalmente a la oración principal. Lutero tradujo conforme a la Vulgata y Syr. «*en el mismo año*», como si leyeran בָּהּ שָׁנָה. הֵם, ellos, las personas que estaban sepultando al hombre יַשְׁלִיכוּ no significa que arrojaron al hombre sino que lo sepultaron rápidamente. וַיֵּלֶךְ וַיִּגַּע y el hombre fue y tocó. וַיֵּלֶךְ sólo sirve para aclarar la idea de que el muerto revivió en el momento en que tocó los huesos de Eliseo. הָלַךְ no sólo se usa para describir el movimiento de objetos muertos sino también para describir el desarrollo de una acción. La conjetura וַיֵּלְכוּ [y se fueron] (*Hitzfeld*, *Thenius*) no coincide. Los antiguos israelitas no solían sepultar a sus muertos en ataúdes sino que los envolvían en mantos de lino que deponían en sepulcros que estaban cavados en la roca y cubiertos con una piedra que podía ser retirada. Este muerto que fue puesto rápidamente en el sepulcro pudo tener fácil contacto con los huesos de Eliseo. El milagro de la revificación del muerto no tenía el objetivo de mostrar que Eliseo sobrepasaba aun en la tumba el poder de hacer milagros de su maestro Elías (*Efr. Syr.*, e.o.) sino que debía servir como confirmación de la promesa dada por el profeta moribundo al rey Joás (Sir. 48:13s.) testificando con ello el Señor que no era Dios de los muertos sino de los vivos y que su espíritu no podía ser limitado por la muerte y lo pasajero. No necesitamos refutar la opinión de que el muerto revivió naturalmente a causa de los fuertes golpes de la caída o por el aire frió de la tumba.

Vers. 22-25. El cumplimiento de la profecía que Eliseo había anunciado antes de su muerte se añade directamente al relato anterior y con este fin se menciona nuevamente la opresión de los israelitas por Hazael. A la vez se menciona el transcurso de las cosas que surgieron por la apiadación divina después de la muerte de Hazael bajo su hijo Ben-adad. לָחַץ se traduce en pretérito indefinido «Hazael había oprimido»; respecto al contenido cf. vers. 4 y 7. A causa del pacto realizado con los patriarcas el Señor ya volvió a los israelitas y no los quiso destruir y no quiso echarlos de su presencia hasta hoy (עַד עַתָּה) como sucedió más tarde, sino que los liberó por medio de la muerte de la perdición que se avecinaba. Bajo el gobierno de su hijo y heredero Ben-adad, Joás, el hijo de Joacaz, rescató las ciudades que están a este lado del Jordán y que él (Hazael) había quitado (וַיָּשָׁב [y subió] debe ser unido a וַיִּקַּח [y tomó]) durante la guerra a Joacaz por cuanto Hazael ya había conquistado la completa región de Galaad durante el reino de Jehú (10:32s.). Joás quitó estas ciudades a Ben-adad mientras que su hijo Jeroboam reconquistó Galaad (*vid.* el comentario de 14:25).

Capítulo 14. Reinado de Amasías de Judá y Jeroboam II de Israel

Vers. 1-22. Reinado de Amasías de Judá. Cf. 2 Crón. 25.

Versículos 1-7. Duración y características de su reinado y victoria sobre los edomitas

En el año segundo de Jeoás, hijo de Joacaz, rey de Israel, comenzó a reinar Amasías, hijo de Joás, rey de Judá. Debido a que según 13:10 Joás de Israel había subido al trono en el año 37 del reino de Joás de Judá este último (Joás de Judá) no pudo haber reinado 39 años que según el sistema de conteo comentado al principio del libro un año debía ser contado completo por lo cual según los datos de 12:1 se podía contar con cuarenta años si su reinado había empezado unos pocos meses

30. *Cum rex apud animum suum potentiam Syriae regum reputaret, nec fidem prorsus haberet Elisaeo, satis esse credidit, si ter feriret terram, veritus ut vaticinium impleretur, si plures ictus terrae impingeret* [Cuando el rey pensó acerca del poder de los reyes de Siria y porque no tenía la fe recta de Eliseo creyó estar satisfecho si golpeó la tierra tres veces temiendo que la profecía no se realizara si lanzaba más flechas al suelo] Clericus.

antes del Nisán y su muerte había sido unos pocos meses después del Nisán sin que se necesitara de una corregencia.

Vers. 2s. Amasías reinó 29 años en el espíritu teocrático de su padre Joás, pero no como su padre David, *i.e.* según la explicación correcta de 2 Crón. 25:2 no con שָׁלֵם לֵבָב [un corazón íntegro] (*vid.* el comentario de 1 R. 11:4) porque al igual que su padre Joás (*vid.* el comentario de 12:3), Amasías cayó en la idolatría en los últimos años de su reino (cf. 2 Crón. 25:14ss.). Sólo que los lugares altos no fueron quitados etc., *vid.* el comentario de 1 R. 15:14.

Vers. 5s. Y sucedió que una vez afianzado el reino en su mano, mató a los siervos que habían asesinado al rey su padre conforme a la ley Deut. 24:16 pero no mató a sus hijos como suele ser costumbre en el antiguo oriente y a veces también habrá ocurrido en Israel. El Quetib וַיָּמוּת [dio muerte] es correcto y el Keré es un cambio innecesario según el Deuteronomio.

Ver. 7. La breve noticia acerca de la derrota de los edomitas en el valle de sal y la conquista de la ciudad Sela es completada por 2 Crón. 25:6-16. Conforme a esto Amasías quiso fortalecer su enorme ejército con cien mil soldados israelitas alquilados, pero por palabra de un profeta los despidió por lo cual estos se enojaron de tal manera que al salir asolaron varias ciudades de Judá y mataron a muchas personas. Los edomitas se separaron de Judá durante el reino de Joram (8:20ss.). Amasías trató de someterlos bajo su poder lo cual funcionó en tanto que los venció por completo, matando a diez mil e invadió su capital, de manera que su sucesor Azarías pudo integrar el puerto edomita de Elat en su reino (ver. 22). En cuanto al valle Jebal (גֵּי־הַמֶּלַח por גֵּיא הַמֶּלַח en la Crónica), una planicie fangosa al sur del Mar Muerto, *vid.* el comentario de 2 Sam. 8:13. Según el ver. 12 de la Crónica se capturaron vivos a diez mil edomitas además de los diez mil que murieron y los llevaron a la cumbre de la peña donde los echaron abajo. הַסֶּלַע (Sela) con el artículo porque el nombramiento se basa en la forma especial de la ciudad y probablemente fue la capital de los edomitas, llamada por los griegos ἡ πέτρα en Jâqût III, 117,13 y obtuvo este nombre a causa de su ubicación y su construcción porque había sido construida en un valle rodeado de piedras de manera que las casas fueron incorporadas en la roca natural. De esta ciudad mercantil que floreció en los primeros siglos de la era cristiana han quedado unas ruinas impresionantes en el valle del lado oriental que sale hacia el golfo elanita a unos dos días de viaje de la fuente sur del Mar Muerto al este del monte de Hor que los cruzados llamaron valis Hoysi y los árabes aun hoy llaman Wadi Musa, cf. *Robinson, Pal.* III, pp. 60ss. y acerca de la historia de esta ciudad pp. 128ss. y 760 y *Ritter*, *Erdkunde* XIV, p. 1103. El nombre Jocteel (יָקְתְאֵל, según *Gesenius: sometido por Dios*) que había recibido de Amasías no parece haber permanecido por mucho tiempo de manera que la información «hasta hoy» debe provenir de esta fuente.

Versículos 8-14. Guerra con Joás de Israel

Entonces Amasías envió mensajeros al rey israelita Joás para declararle la guerra. El motivo interno sin duda fueron las acciones realizadas por los soldados alquilados para la guerra con Edom que habían sido despedidos (2 Crón. 25:13). Pero el motivo externo fue la altivez, la cual tomó poder sobre Amasías a causa de su victoria sobre los edomitas y le llevó tan lejos que no sólo se olvidó de la ley de su señor a quien le debía la victoria, trayendo consigo a Jerusalén y adorando a los dioses edomitas conquistados durante la guerra y mandando a callar al profeta que lo acusó por esta idolatría (2 Crón. 25:14ss.) sino que además provocó al rey israelita a causa de la confianza orgullosa en su poder.

Vers. 9s. Jehoás (Joás) respondió a su provocación («ven, veámonos cara a cara»), *i.e.* medirse en batalla, con una fábula como lo había hecho Jotam con sus contemporáneos Jue. 9:8ss: «*El cardo que estaba en el Líbano envió a decir al cedro que estaba en el Líbano, diciendo: «Dale tu hija por mujer a mi hijo». Pero pasó una fiera que estaba en el Líbano, y pisoteó el cardo*». Esta fábula no debe ser interpretada literalmente como que se refiriera a los soldados sino que el cardo que se igualaba al cedro es una imagen de los hombres que sobreestiman sus fuerzas y su deseo expresado al cedro es una solicitud que rebasa las límites de su rango por lo cual no se puede deducir con *Thenius* que Amasías quiso reunificar o someter a Israel bajo el reino de Judá. La fiera que pisotea el cardo debía indicar el hundimiento y la destrucción repentina que sorpresivamente podían alcanzar al altivo en medio de sus planes.

Ver. 10 contiene la aplicación de la fábula. La victoria de Edom te ha hecho soberbio. נְשָׂאֲךָ לִבֶּךָ tu corazón se ha desvanecido. הִכָּבֵד «disfruta de tu gloria», *i.e.* alégrate de la fama alcanzada por la victoria sobre Edom «y quédate en tu casa». ¿Por qué quieres provocar el mal? תִּתְגָּרֶה enredarse con el mal. El mal es presentado como enemigo con el que quería pelear.

Vers. 11s. Pero Amasías no escuchó la advertencia. Se enfrentaron en Bet-semes (Ain-Shems en la frontera entre Judá y Dan, *vid.* el comentario de Jos. 15:10); Judá fue vencido por Israel de manera que cada uno huyó a su casa.

Ver. 13. Jehoás capturó al rey Amazías y vino a Jerusalén, mandó destruir cuatrocientos codos de la muralla de Jerusalén, desde la puerta de Efraín hasta la puerta del ángulo y regresó con los tesoros del palacio del templo y con rehenes a Samaria. El Quetib ויבאו debe ser vocalizado del וַיָּבֹא [vino] porque la vocal ו es puesta después de א como sucede a veces, cf. *Ew.*, §18b. No hay motivo para cambiarlo en יְבִיאֻהוּ según la Crónica (*Thenius*) aunque la variante de la crónica aclara la idea. Porque si Joás capturó a Amazías cerca de Betsemes y fue a Jerusalén entonces sin duda llevó a Jerusalén a los cautivos debido a que Amazías siguió siendo rey y aun reinó por otros quince años después de la muerte de Joás (ver. 17). La puerta de Efraín es la misma que la puerta de Benjamín (Jer. 37:13; 38:7; Zac. 14:10; cf. con Neh. 8:16; 12:39) estaba en la mitad del lado norte del muro de Jerusalén donde pasaba el camino hacia Benjamín y Efraín y la puerta de la esquina se encontraba en la esquina norte del mismo muro como se puede observar en Jer. 31:38 y Zac. 14:10. Si Joás destruyó cuatrocientos metros del muro entre el portal de Efraín hasta el portal de la esquina la distancia entre estos dos portales no debió ser mayor de cuatrocientos codos. Jehoás destruyó esta parte del muro de la ciudad para dejarla indefensa debido a que Jerusalén podía ser tomada fácilmente desde el norte[31]. Los tesoros del templo y del

31. *Thenius* lo interpreta de una manera diferente porque asume según la descripción pictoresca de *Josefo Ant.* IX, 9, 3 que Jehoás había destruido la muralla de la ciudad a fin de construir un portal grande para sí y para el ejército que entraba y trata de explicar esto con la afirmación de que el espacio entre el portal de Efraín y el portal de la esquina debió haber medido más de cuatrocientos codos. Pero esta afirmación se basa en la presuposición indocumentada de que la segunda muralla de Ezequías (2 Crón. 32:5) ya había existido bajo Amasías y los portales mencionados se encontraban en este muro. La opinión subjetiva del asunto en los escritos de *Josefo* no tiene una importancia mayor que la de una simple suposición.

palacio que fueron tomados por Joás no pudieron ser muchos (12:19). בְּנֵי הַתַּעֲרֻבוֹת hijos de las garantías, *i.e.* rehenes (vulg.: obsides). En el momento de la liberación de Amazías tomó a los rehenes como garantía de que éste no lo atacara.

Vers. 15-17. La repetición de la nota acerca del final del reino de Joás con la fórmula clásica de 13:12 y 13 se debe a que ésta se encontraba en los anales de los reyes de Israel después del relato de la guerra de Jehoás con Amazías. Esto se puede deducir a partir del hecho de que el nombre de Joás constantemente es יְהוֹאָשׁ mientras que en las notas finales acerca de Joás en 13:12 y 13 se usa la versión tardía יוֹאָשׁ, sin lugar a dudas usada por nuestro autor. A causa de la indicación del ver. 17 de que Amazías vivió quince años después de la muerte de Jehoás el autor se vio motivado a repetir las notas de su fuente a fin de describir la gracia divina que Amazías no quiso perder a pesar de su altivez sino que lo protegió por la muerte del que lo venció de otras injusticias. Debido a que Amasías fue rey en el segundo año del reino de 16 años de Jehoás y había luchado antes de la guerra con Israel con los edomitas, derrotándolos, la guerra con Israel sólo podía caer en los últimos años de Jeoás y éste no habrá sobrevivido largo tiempo a su victoria sobre el rey de Judá.

Versículos 18-22. La conspiración contra Amasías

Al igual que su padre Joás, Amasías no murió por causas naturales. Hubo contra él una conspiración en Jerusalén por lo cual huyó a Laquis a donde fueron enviados los asesinos que después lo mataron. El motivo de este asesinato lo ven los antiguos intérpretes en el desarrollo nefasto de la guerra con Jehoás. El problema de esta hipótesis está en que la conspiración se llevó a cabo unos quince años después del suceso. A pesar de que en 2 Crón. 25:27 consta: «*desde el día en que Amasías se apartó del Señor conspiraron contra él*». Esta información no puede ser entendida de otra manera que la separación de Amasías dio lugar a un descontento que finalmente terminó en la conspiración. Su separación empezó con la introducción de los dioses edomitas en Jerusalén después de la victoria contra los edomitas, *i.e.* aun antes de la guerra contra Jehoás, en la primera mitad de su reinado mientras que la conspiración difícilmente podía extenderse por un lapso de quince años o más hasta que explotara. *Laquis* que se encuentra en los bajos de Judá probablemente sobrevivió en las ruinas de Umlakis, *vid.* el comentario de Jos. 10:3.

Ver. 20. «*Y lo pusieron en los caballos*», *i.e.* en el coche fúnebre al que habían arriado los caballos reales y lo llevaron a Jerusalén donde fue sepultado junto a sus padres, *i.e.* en la tumba real.

Ver. 21. Entonces todo el pueblo de Judá (no sólo el ejército (*Thenius*) coronó a su hijo Azarías (Uzías) de dieciséis años de edad como rey. En este pasaje así como en 15:1, 6, 8, 17, 23 y 27 y 1 Crón. 3:12 el rey es llamado עֲזַרְיָה o עֲזַרְיָהוּ (Azarías) mientras que en 15:13, 30, 32, 34; 2 Crón. 26:1, 3, 11 e.o. así como en Isa. 1:1; 6:1; Os. 1:1; Am. 1:1 y Zac. 14:5 es llamado עֻזִּיָּה o עֻזִּיָּהוּ (Uzías). La diferencia de nombres es demasiado constante como para explicarla a partir de un error ortográfico. Tampoco es posible explicar el uso de los dos nombres en nuestros libros históricos a partir de que Azarías recibió como nombre de rey el nombre Uzías o que lo haya recibido después de una victoria militar de sus soldados. Más bien debemos suponer que ambos nombres son comunes y corrientes. עֲזַרְיָה significa al que ayuda Yahvé, עֻזִּיָּה, cuya fuerza es Yahvé. A favor de esto consta la opinión de *Bertheau* de que entre los descendientes de Kahat se encuentra un *Uzías* que tiene el sobrenombre de *Azarías* 1 Crón. 6:9, 21 y similar a ello entre los descendientes de Hemán hay un *Uziel* con el sobrenombre de *Azarel* 1 Crón. 25:4 y 18.

Ver. 22. Directamente después de su ascensión al trono Uzías fortaleció a *Elat*, la ciudad portuaria idumea (*vid.* el comentario de 1 R. 9:26) y la restituyó a Judá. Esto demuestra que Uzías culminó con el sometimiento de Edom que había sido iniciado por su padre. La posición de esta nota después de la ascensión al trono y delante del relato acerca de la duración y la forma de su reinado se debe a la importancia de esta obra que no sólo caracteriza el inicio de su reinado sino que también es testimonio de su poder.

Versículos 23-29. Reinado de Jeroboam II de Israel

La indicación de que Jeroboam, el hijo de Joás, ascendió al trono en el año 15 de Amasías coincide con el ver. 17 según el cual Amasías murió quince años después de Jehoás debido a que reinó por veintinueve años. En cambio la información acerca de la duración de cuarenta y un años de su reinado no coincide con 15:8, de que su hijo Zacarías ascendió al trono en el año 38 de Azarías por lo cual *Thenius* quiere cambiar el número 41 en 51 y *Ewald* en 53, *vid.* el comentario de 15:8. También Jeroboam continuó con el culto idólatra de sus antepasados pero desarrolló el antiguo poder del reino.

Ver. 25. Restableció (הֵשִׁיב) la frontera de Israel desde la entrada de Hamat, hasta donde alcanzaba el reino bajo Salomón (1 R. 8:65) hasta el mar de Arabá, el actual Ghor), *i.e.* hasta el Mar Muerto, cf. Deut. 3:17 y 4:41 de lo cual surgió el hombre de la frontera sur del reino de las diez tribus «*conforme a la palabra del Señor que había hablado por medio del profeta Jonás*» que probablemente usó ese término del Pentateuco para designar la frontera sur en su proclamación. Esta misma extensión del Reino de Israel bajo Jeroboam también es mencionada en Am. 6:14 pero en vez de יָם הָעֲרָבָה [Mar de Arabá] consta allí el nombre נַחַל הָעֲרָבָה [arroyo de Arabá]. Probablemente se refiere al wadi *el Ahsi* que forma la frontera entre Moab y Edom. A partir de esto se puede observar que Jeroboam también sometió a los moabitas a su reino lo cual no sólo puede deducirse de 3:6ss. sino que también consta en las palabras «restableció la frontera del reino de Israel». Acerca del profeta Jonás, el hijo de Amitta, *vid.* el comentario de Jon. 1:1. Gat-Hefer en la tribu de Sabulón es el actual pueblo de Meshed, al norte de Nazaret, *vid.* el comentario de Jos. 19:13.

Vers. 26s. El motivo principal de este fortalecimiento de Israel bajo Jeroboam se encuentra en la gracia divina. El Señor había visto la aflicción y la situación indefensa en la que se encontraba Israel y no había decidido borrar el nombre de Israel. Por eso lo salvó por mano de Jeroboam. מֹרֶה מְאֹד [era muy amarga] sin artículo es puesto junto a עֳנִי יִשְׂרָאֵל (aflicción de Israel, *vid. Ew.*, §293[a]) y significa muy amargo porque מָרָה [amargo] recibió el significado de מָרַר [ser amargo]. Así según las antiguas versiones y Dietrich en *Ges. lex.* וְאֶפֶס עָצוּר וגו literalmente según Deut. 32:36, afirmando que en el reino de Israel se había desarrollado la aflicción profetizada por Moisés. El Señor tuvo que ayudar para que su pueblo no sucumbiera completamente. לֹא דִבֶּר todavía no había hablado, *i.e.* todavía no había declarado la decisión de la exterminación por un profeta. «*Borrar el nombre de debajo del cielo*» es una aberración de: «exterminar a alguien de entre las naciones que viven bajo el cielo».

Versículos 28s. El resto de la historia de Jeroboam

Sólo se alude que recobró Damasco y Hamat de Judá para Israel. לִיהוּדָה es una circunscripción del genitivo porque los nombres propios no permiten una forma del estado constructo. Y en este caso el simple genitivo no correspondería al caso. El texto se refiere a: desde Damasco hacia Hamat, lo que había pertenecido de estos dos reinos a Judá durante el reino de David y Salomón. Con los términos Damasco y Hamat no sólo se refiere a las ciudades sino a los reinos porque la ciudad Hamat no sólo no perteneció jamás al reino de Israel sino que se encuentra fuera de las fronteras de Israel fijadas por Moisés, *vid.* el comentario de Num. 34:8. Por lo tanto Jeroboam tampoco pudo reconquistarla (הֵשִׁיב). La situación con la ciudad de Damasco es diferente. Ésta había sido conquistada por David, y Salomón no la habrá perdido durante su reinado, *vid.* el comentario de 1 R. 11:24. Según esto el término Damasco incluye el reino alrededor de la ciudad.

Ver. 29. Debido a que Jeroboam reinó cuarenta y un años, su muerte cayó en el año 27 del reino de Uzías. Si según 15:8 su hijo ascendió al trono en el año 38 de Uzías no pudo haber tomado el poder directamente después de la muerte de su padre, *vid.* el comentario de 15:8.

Capítulo 15. Reinado de Azarías de Judá, Salum, Manahem, Pekaía y Peka de Israel y de Jotam de Judá

Versículos 1-7. Reinado de Azarías (Uzías) de Judá

Cf. 2 Crón. 26. La nota «*en el año 27 de Jeroboam comenzó a reinar Azarías*» está en contradicción con 14:2, 16s. y 23. Porque si Amazías ascendió al trono en el año 15 del rey Joás de Israel y le sobrevivió 15 años (14:2, 17) y Amasías murió en el año 15 de Jeroboam, Azarías debió haber ascendido al trono en el año 15 de Jeroboam. Debido a que según 14:21 recibió la corona del pueblo después de que éste hubiera matado a su padre se excluye la posibilidad del interregno. Conforme a esto se puede deducir que la indicación «en el año 27» se debiera a un error ortográfico surgido a partir de la confusión entre los signos numéricos טז (15) y כז (27) y que por lo tanto debía leerse «en el año 15».

Vers. 2ss. de los 52 años del reinado de Uzías no se menciona ningún hecho específico además de la característica general a pesar de que según 2 Crón. 26 su reino desarrolló su poder terrenal y su hermosura probablemente porque sus proyectos no tuvieron una influencia constante en el desarrollo del Reino de Judá sino que todos los frutos de su reinado fueron destruidos por el impío Acaz. Azías hizo lo recto en los ojos del Señor, tal como lo había hecho su padre. Así como éste fue infiel al Señor en sus últimos años de su reinado Uzías buscó al Señor en tanto que Zacarías, experto en las visiones divinas, estaba con vida, de manera que pudo pelear con éxito contra los filisteos y árabes, asegurando las murallas de Jerusalén con torres fuertes, construyendo atalayas en el desierto cavando cisternas para la protección y el cuidado de sus muchas manadas, apoyando además la agricultura y la vinicultura. Finalmente organizó un ejército amplio y bien armado (2 Crón. 26:5-15)[32]. Pero el inmenso poder alcanzado produjo altivez, de manera que se puso a sí mismo como Sumo Sacerdote, similar a los reyes impíos, queriendo quemar incienso en el templo, lo cual sólo estaba permitido a los sacerdotes levíticos. Este improperio fue castigado inmediatamente con lepra (cf. ver. 5 con 2 Crón. 26:16). También en nuestro texto se menciona el castigo divino con la lepra. וַיְנַגַּע יהוה Yahvé lo golpeó y quedó leproso hasta el día de su muerte. Éste presupone un pecado y confirma las informaciones de la crónica en cuanto a este pecado que *Thenius* sólo podía poner en duda según el proceso de *de Wette* y *Winer*, afirmando que el rey poderoso quiso restablecer el sumosacerdocio que había sido ejercido por David y Salomón. Esta afirmación ya fue señalada por *Oehler* (en *Herzog*, *Realencyclopaedie* VIII, p. 12) como «carente de base» debido a que no consta en ninguna parte que David y Salomón realizaran por propia mano las funciones otorgadas por la ley a los sacerdotes debido a que no se excluyó la ayuda sacerdotal durante los sacerdocios de los reyes. En su situación de leproso Uzías tuvo que vivir en una casa separada y su hijo Jotam tuvo que hacerse cargo de reinar sobre el pueblo debido a que presidía la casa real. No se menciona el tiempo de este suceso ni en nuestro relato ni en la crónica. Pero este castigo divino debió haber sucedido en los últimos diez años de su reino de cincuenta y dos años porque su hijo, que al morir su padre tenía veinticinco años de edad (ver. 33 y 2 Crón. 27:1), pudo dedicarse enseguida a la administración del reino por la cual debió haber tenido al menos quince años de edad. Las palabras בֵּית הַחָפְשִׁית [hospital] explica *Winer*, *Gesenius*, e.o. según el proceso de *Iken* con *nosocomium*, hospital, clínica, conforme al verbo árabe kfš, yacer, débil. Éste es un significado que no puede ser demostrado en hebreo donde חָפְשִׁי sólo es el término para: libre, liberado. Conforme a ello Aquila tradujo corectamente בֵּית חָפְשִׁי con οἶκος ἐλευθερίας y *Kimchi* explicó este término como que aquellos que viven en estos son los que han sido excluidos de la comunidad con la sociedad, mejor aún: separados del mundo y de sus derechos y obligaciones o que habían sido separados de la comunidad con Dios y los hombres.

32. *Schrader* (*Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 116) hace valer estas informaciones de la crónica de que en algunas inscripciones asignadas a Tiglat-pileser (en *Schrader,* p. 115 mencionadas en original y traducción) en las que mencionan a Azrijahu no se trata de nadie más que del rey Azarías o Uzías de Judá por lo cual deducen la simultaneidad entre Tiglat-pileser y Uzías y la diferencia cronológica entre la cronología asiria y bíblica. En la inscripción IV Tiglat-pileser relata: «Derrotó en la región de Asiria diecinueve distritos de Hamat junto al sur que se encontraban en su región que están en el Mar Occidental que fueron tomadas en una rebelión infiel a Azarías. Puse mis oficiales, mis representantes sobre ellos». Si este Azarías habría sido el rey Uzías de Judá, entonces Uzías habría liderado una federación de estados sirios que se rebelaron contra los asirios. *J. Wellhausen* (*Die Zeitrechnung des Buchs der Könige seit der Theilung des Reichs*, en *Jahrbücher für Deutsche Theologie,* 1875, pp. 607ss.) ya ha argumentado correctamente contra la hipótesis: «¿Es posible creer que los distritos del norte del Líbano y de la costa siria habían caído bajo el dominio de un rey judío para tratar de separarse de Asiria? Judá fue una pequeña e insignificante nación separada además de los rebeldes por territorios mucho más poderosos como Samaria y Damasco. O volcamos todos los términos históricos y geográficos o es absurdo creer que ciudades como Hamat buscaban la ayuda de Judá para pelear contra Theglath Phalasar» (p. 632). Pero no son los monumentos los que nos llevan a suponer tal absurdo sino sólo sus intérpretes. Porque —y esto es lo que *Wellhausen* trata de señalar— «los tres fragmentos que mencionan a Azrijahu como jefe de una coalición de ciudades sirias contra Tiglat-pileser jamás lo describen como judeo (*vid. Fragmentos* II, III, IV en *Schrader*). Esto lo hacen los científicos que investigan la escritura cuneiforme tomando de un «Asurajahu de la tierra de Judá» de un cuarto fragmento (I en *Schrader*), substituyéndolo con el revolucionario Azrijahu. El cuarto fragmento que sólo contiene las palabras mencionadas no está en relación alguna con los tres anteriores y además escribe el nombre propio de otra forma. ¿Qué se puede decir acerca de que *Schrader* incluya en su traducción literal de la inscripción relevante las palabras «de Judá» después del nombre Azrijahu y que no sólo *Hildebrandt* sino también *Duncker* le sigan en esto?

Versículos 8-12. Reinado de Zacarías de Israel

«*En el año treinta y ocho de Azarías, rey de Judá, Zacarías, hijo de Jeroboam, reinó seis meses sobre Israel en Samaria*». Debido a que según nuestro comentario de 14:29 Jeroboam murió en el año 27 de Uzías, hubo entre su muerte y la entronización de su hijo un interregno de once años como lo suponen casi todos los cronólogos desde Uhser. A pesar de que es posible quitar el interregno por la suposición de que Jeroboam habría reinado cincuenta y dos o cincuenta y tres años en vez de cuarenta y uno sin que por ello se alterara el sincronismo. Pero debido a que no sólo la confusión de las letras numéricas נב o נג con מא tiene poca probabilidad sino que también la guerra por el trono después de un breve reinado de Zacarías en combinación con las alusiones a las profecías de Oseas apoyan la teoría de que la anarquía comenzó directamente después de la muerte de Jeroboam por lo cual consideramos que la suposición de un interregno es más probable que la equiparación de la diferencia cronológica por el cambio del texto.

Vers. 9ss. Zacarías tampoco se apartó del pecado de sus padres, la adoración de los becerros. Por eso se cumplió en él la palabra del Señor dada a Jehú en 10:30. Salum, el hijo de Jabes conspiró contra él y lo mató קָבָל־עָם delante del pueblo, *i.e.* públicamente ante los ojos de todos. Debido a que Israel no se dejó guiar por las revelaciones divinas sucedidas a Joás y Jeroboam y tampoco por los juicios severos y las serias amonestaciones de los profetas Oseas y Amós que predicaban el arrepentimiento y el regreso al Señor su Dios y Rey, el juicio del rechazo sobre el pueblo que tantas veces había rechazado la gracia, paciencia y fidelidad del pacto de Dios finalmente debió cumplirse. Por eso vemos que después de la muerte de Jeroboam la destrucción del reino avanza a grandes pasos. En los sesenta y dos años de la muerte de Jeroboam hasta la conquista de Samaria por Salmanasar hubo dos periodos anárquicos, juntos veinte años y le siguieron seis reyes de los cuales tan sólo Menahem murió naturalmente, de manera que su hijo heredó el trono. Los otros cinco fueron destronados y asesinados por conspiradores de manera que conforme al correcto comentario de Witzius con el asesinato de Zacarías no sólo se cumplió la palabra de Oseas (1:4): «*Yo castigaré la casa de Jehú por la sangre derramada en Jezreel*» sino también las palabras paralelas «*y yo destruiré el reino de la casa de Israel*» porque con la muerte de Zacarías terminó el reinado en Israel. *Nam succesores Zachariae non también reges fuerunt quam fures, latrones ac tyranni, augusto Regum nomine indigni, qui tyrannidem male partam neque melius habitam foede amiserunt* [Porque los sucesores de Zacarías no fueron realmente reyes sino más bien canallas, ladrones y tiranos, indignos de llevar el noble nombre de rey, que perdieron con ignominia la tiranía que adquirieron con maldad y que también la ejercieron con maldad] (*Witsius*, Δεκαφυλ., p. 320).

Vers. 13-16. El *reinado de Salum* sólo duró un mes (יָמִים יֶרַח como en Deut. 21:13, *vid*. el comentario de Gen. 29:14. Después de esto fue vencido en Samaria y muerto por Manahem, el hijo de Gadi, que había avanzado en una campaña militar. Manahem debió haber sido general o principal de ejército, como afirma *Josefo*. Tan pronto como ascendió al trono venció a *Tifsa*, *i.e.* la desaparecida ciudad de *Tapsaco* en el Éufrates probablemente cerca del actual *Rakka* cerca del alcantilado *et Hamman*, la ciudad al extremo NE del reino israelita de Salomón (1 R. 5:4) que volvió a pertenecer al reino de Israel después del restablecimiento de las antiguas fronteras del reino por Jeroboam II (14:25 y 28) pero que al parecer se había separado del reino durante la anarquía que siguió a la muerte de Jeroboam, reinó durante la anarquía que sucedió después de la muerte de Jeroboam, «*a todos los que estaban en ella y en sus alrededores desde Tirsa, porque no le abrieron las puertas, por eso la hirió; y abrió el vientre a todas las mujeres que estaban encinta*». מִתִּרְצָה [desde Tirsa] no significa que Manahem había destruido el territorio o la tierra de Tirsa hasta Tifsa sino que debe ser unido con יַכֶּה con el sentido: saliendo de Tirsa venció a Tifsa. La posición de esta nota directamente después de la usurpación del trono de Manahem aun antes del relato sobre su reinado está en analogía con la nota sobre Elat durante el reino de Uzías (14:22) y se debe al igual que ésta a que la campaña de Manahem contra Tifsa formaba el principio de su régimen y, como se puede deducir a partir del ver. 19, no sólo fue decisivo para su reino sino para el reino de Israel en general. Pero el hecho de que partiera desde Tirsa en contra de Tifsa se debe sin lugar a dudas a que en Tirsa, el actual Taluza, ubicada a tres horas al este de Samaria (*vid*. el comentario de 1 R. 14:17) se encontraba el ejército de Manahem, de manera que éste fue a Samaria con una pequeña patrulla para derrocar al asesino de Zacarías y usurpador del trono Salum y se coronó rey. Quizás también se reunió el ejército de Manahem en Tirsa para atacar la ciudad separada del reino de Israel, Tifsa, cuando Salum se apoderó del trono al asesinar a Zacarías, de manera que Manaham, después de haber quitado al usurpador, siguió con la campaña bélica y conquistó a Tifsa y la castigó por su separación. En cuanto a la horrorosa tradición de partir a las embarazadas, *i.e.* el cortar su cuerpo en dos cf. 8:12, Am. 1:13; Os. 14:1. *Tifsa*, *Tapsaco*, parece haber sido una fortaleza que fue de importancia elemental para el reino de Israel por causa de su ubicación estratégica en el lado occidental del Éufrates en la desembocadura de las grandes carreteras de comercio desde Egipto, Fenicia y Siria hacia Mesopotamia y los demás reinos asiáticos (*Mov., Phönizier* II,2, pp. 164s. y *Ritter, Erdkunde* X, pp. 1114s.)[33]. וַיַּךְ pertenece a lo siguiente: Debido a que *Tifsa* no abrió sus puertas lo derrotó, *i.e.* lo conquistó a la fuerza.

Vers. 17-22. El reinado de Manahem duró diez años (*vid*. el comentario del ver. 23). Y no divergió en su posición al Dios de sus padres. En el ver. 28 extraña el uso de כָּל־יָמָיו debido a que en el caso de esta fórmula no existe una definición temporal en nuestro capítulo (cf. vers. 24 y 28) ni en otro texto (cf. 3:3; 10:31; 13:2, 11, e.o.). La LXX usó ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ (en sus días) para iniciar el siguiente verso. Si comparamos con ellos el ver. 25 בָּא

33. La opinión afirmada por *Ewald* (*Gesch*. III, p. 644), *Simson* (*Hosea*, pp. 20s.), *Thenius* y otros, que תִּפְסַח fuera una ciudad ubicada entre Tirsa y Samaria la cual fue destruida por Menahem en su camino de Tirsa hacia Samaria para derrocar a Salum, carece de base porque no se basa en nada más que en la unión ilegítima y errada de מִתִּרְצָה con אֶת־גְּבוּלָהּ: «Sus fronteras hacia Tirsa» (Simson) y en los dos argumentos a) que la distancia de מִתִּרְצָה y de יַכֶּה no coincidieron con «saliendo de Tirsa», b) que Manahem no fue el hombre que hubiera podido conquistar Tafsaco en el Éufrates. Esta última afirmación carece totalmente de base debido a que nos falta todo tipo de referencia para poder calcular el poderío del ejército israelita que acompañaba a Manaham. El primer argumento es refutado por la versión correcta de מִתִּרְצָה [desde Tirsa] que también fue aceptada por *Ewald* y *Thenius*. Esta versión no sólo demuestra que Menahem fue desde Tirsa por el camino a Samaria y venció a Tifsa. Esto sólo se puede deducir del ver. 13 según el cual Menahem fue de Tirsa a Samaria para derrocar a Salum. En contra de esta destrucción hay que observar a) la improbabilidad de la existencia de una fortaleza importante entre Tirsa y Samaria la cual debía ser destruida por Manahem antes de lanzarse en contra der usurpador del trono en la capital del reino. b) el nombre תִּפְסַח trayecto, que no puede ser el de una ciudad ubicada en las montañas entre Tirsa y Samaria. Si se quisiera pensar en una ciudad de este nombre en un traspaso por el Jordán, este seguramente habría sido repetido en algún otro texto, lo cual no sucede. Por eso *Thenius* quiere cambiar el תִּפְסַח en תַּפּוּחַ sin base crítica alguna sólo para poder hacer valer su hipótesis.

בִּימֵי פֶּקַח también בְּיָמָיו בָּא debe ser identificado como original de la cual surgió a causa de un error ortográfico כָּל־יָמָיו בָּא a lo cual ha sido referido בְּיָמָיו.

Ver. 19. Durante el reino de Manahem, Pul, rey de Asiria atacó el territorio y Manahem le dio mil talentos de plata para que su mano estuviera con él para fortalecer el reino bajo su mando. Estas palabras han sido interpretadas por la mayoría de los intérpretes desde Efrén el sirio en referencia a Os. 5:13 como si Manahem hubiera llamado a Pul para afirmar su reino con su ayuda. Pero las palabras de Oseas (5:13; cf. 7:11 y 8:9) «*Efraín va donde el asirio*, *sc.* para pedir su ayuda» son demasiado generales como para que se las pudiera aplicar a Manahem y suponer que Manahem hubiera traído a Pul al país contradice las palabras de nuestro pasaje «*Pul vino sobre el país*». Aun la siguiente información, que Manahem había dado a Pul mil talentos de plata para que éste apoyara su poder, presupone a lo sumo que un partido diferente al de Manahem había llamado a los asirios para derrocar al usurpador. Pero también es posible pensar en que Pul se vio motivado a atacar a Israel a causa de la campaña de Manahem contra Tapsaco y que su llegada sólo fue aprovechada por el partido contrario de Manahem para quitarle el trono usurpado de manera que Manahem pudo convencer al asirio de retirarse a fin de quitar al partido contrario el apoyo asirio y solidificar así el reino.

Ver. 20. Para conseguir el monto necesario, Manahem decidió recaudar un impuesto especial de cincuenta siclos de cada habitante adinerado. יֹצֵא con עַל exigir a alguien. הֹצִיא en sentido causativo de יָצָא abrirse, ser pagado (12:13). גִּבּוֹרֵי חַיִל no significa héroes de guerra sino personas adineradas como en Rut 2:1; 1 Sam. 9:1. לְאִישׁ אֶחָד para cada hombre. Pul (פּוּל) fue el primer rey de Asiria que atacó el reino de Israel y que mostró a sus sucesores el camino para la conquista de este reino y para la ampliación del imperio asirio hasta Egipto. El nombre de Pul debió haber sido en asirio Pûl y escrito Pu-ulu y se forma en analogía a muchos otros nombres asirios sencillos[34]. Pero debido a que en las listas eponímicas no existe un rey con ese nombre se ha identificado Pul con Binninari o Salmanasar o Asurdanil y recientemente con Tiglat-pileser, a veces con un príncipe caldeo que peleó con Susiana y Media contra los asirios y que había peleado contra Manahem (*Joa, Menant, Babylone et la Chadée*, 1875, p. 141) y aun con el Πῶρος del canon de Ptolomeo. Otra hipótesis se encuentra en *Ernst v. Bunsen, Biblische Gleichzeitigkeiten oder übereinstimmende Zeitrechnung bei Babyloniern, Assyrern, Aegyptern und Hebräern*, Berlin 1875. Pero ninguna de estas hipótesis puede ser verdadera[35]. Más probable es la suposición de

34. *Oppert* en *Lepsius, Zeitschrift*, 1869, p. 66. Recientemente *G. Smith* ha descubierto el nombre Pul como nombre de un oficial asirio, cf. *Smith, Assyrian discoveries*, p. 448.

35. Esto también vale para la identificación de Pul con Tiglat-pileser que *Schrader* defiende a capa y espada. Aun en el año 1871 *Schrader* escribe (*Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft*): No se puede identificar a Tiglat-Pileser con Pul. Ambos nombres son rigorosamente distinguidos en el Antiguo Testamento. Tampoco podemos estar seguros de que se trataba de un general de este rey. Más bien creemos que originalmente no fue un rey asirio sino que, tal como lo comenta *Beroso*, era un rey de los Caldeos, *i.e.* de los babilonios quien es descrito en la Biblia como rey de Asiria, sea a causa de una expresión imprecisa (al igual que el persa Darío es llamado en Esd. 6:22 rey de Asiria) o sea porque realmente fue regente de Asiria». En cambio afirma en el año 1872 (*Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 124ss.) haber encontrado una señal de cómo los monumentos asirios permiten deducir que Pul podría ser un contemporáneo de Tiglat-pileser o aun la misma persona. Pero debido a que existen fuertes inconvenientes en contra de la primera posición, sólo se puede decir que el nombre *Pul* fue una corrupción de un nombre real, *i.e.* del nombre del rey *Tuklat-habal-asar*. Los motivos para ello son los siguientes: «1. Menahem de Israel y Azarías de Judá son contemporáneos según la Biblia y según las inscripciones cuneiformes. 2. Según la Biblia estos dos reyes son contemporáneos del rey asirio Pul, mientras que según las inscripciones cuneiformes son contemporáneos de Tiglat Pileser. 3. Pul es llamado por Beroso *caldeo* y Tiglat-pileser dice de sí que es el rey de Caldea. 4. Pul-pôr fue rey de Babilonia en el año 731 y Tiglat-pileser asumió las honras reales en el año 731 de manos del rey Merodac Baladan de Babilonia y derrotó en el mismo año a otro rey de Babilonia. 5. en el año 727/726 hubo un cambio de mando en Asiria a causa de la muerte de Tiglat-pileser y al mismo tiempo en Babilonia a causa de la demisión del rey Pôrus. 6. En las listas de los reyes asirios no aparecería un rey de nombre Pur (o con un nombre similar) si su nombre no fuera idéntico al elemento central de Tuklat-palabra asar, *i.e.* Tiglat-pileser. 7. A causa de una ley fonética Pul y Pôr son el mismo nombre». Pero en esta serie de deducciones los elementos 1 y 2 son insostenibles. La afirmación de que según las inscripciones cuneiformes los reyes Menahem de Israel y Azarías de Judá fueron contemporáneos no ha sido demostrada (*vid.* el comentario de 2 R. 15:2 [nota]) con lo que la suposición de que Pul y Tiglat-pileser fueron contemporáneos queda abolida. De las afirmaciones 3-5 la número 3 no demuestra absolutamente nada respecto a la hipótesis en cuestión; a partir de número 4 y 5, que han sido desarrolladas de tal manera que la identidad de Pul-Pôr «fue demostrada porque el canon ptolemeo no menciona un cambio de reinado en Babilonia en el año 731 ni para el año 726 (el primer año completo de Salmanasar, el sucesor de Tiglat-pileser) y además menciona a dos reyes que compartían el trono: Ukinzir y Pôr», se puede deducir que Salmanasar, después de haber ascendido al trono en el año 726 destituyó a Ukînzir y puso a Pôro como virrey de Babel pero no que Pôr era la misma persona que Pul y por lo tanto uno con Tiglat-pileser. Esta identidad tampoco es fortalecida por el argumento número 7 porque por la ley de la fonética (que las inscripciones cuneiformes de los persas tienen Bâbirus en vez de Babilu) sólo se puede observar que Pul y Pôr es el mismo nombre pero no demuestra que fueron la misma persona. La aplicación de esta ley a los nombres Πῶρος del canon ptolemeo no contradice que este canon se basara en observaciones astronómicas hechas en Babilonia. Pero en Babilonia del tiempo anterior a los persas no se habrá cambiado los nombres babilonios y asirios al idioma persa. Ptolomeo muestra con sus cambios de los nombres Βήλιβος y Ναβοπολάσσαρος en su canon que es improbable que en Egipto sucediera de esta forma. El más débil de los argumentos es el sexto, en el cual la premisa y la conclusión son totalmente insostenibles. Si un rey de nombre Pul no aparece en las listas de los reyes asirios no es necesario deducir inmediatamente que no existió un rey de este nombre. Falta por ejemplo en las listas de los reyes sirios el rey Vul-nirari, acerca del cual *G. Smith, the Assyrian eponimian Canon,* p. 186 menciona el contenido de una inscripción: «Palacio de Vulnirari, el gran rey, el poderoso rey, el rey de las naciones, rey de Asiria». A partir de esto se puede deducir que en las listas de los reyes asirios no se encuentran todos los nombres de los reyes asirios, al menos en las listas que hasta ahora han sido encontradas. Y la conclusión: debido a que no se menciona a un rey con el nombre Pul en las listas de los reyes asirios (*i.e.* en los fragmentos encontrados hasta hoy) este nombre sólo puede constar en el elemento intermedio (pal) del nombre Tuklatpalasar. *Pal* o *bal* significa hijo y por lo tanto no es característico para un nombre propio. ¿Quién querrá abreviar el nombre Heinrichson, Johanson, Michelson con *son* (hijo)?

Por lo tanto la completa cadena argumentativa se compone de elementos muy frágiles. Pero si *Schrader* está tan convencido de ello que aun afirmó que Pôros no puede ser un nombre asirio-babilónico, *G. Roesch* (*Theol. Studien und Kritiken,* 1876, p. 142) lo respondió con los epónimos del año 848 Pur-raman y del año 763 Pur-îl-sagali y comentó: El Πῶρος, que en el canon ptolomeo es mencionado junto a Χίνζιρος (año 731), podría ser un virrey babilonio puesto en el lugar de *Quínziros*. Y si *Schrader* argumenta: «Debido a que según el estilo de los autores no es probable que se describiera a dos reyes que reinaron sucesivamente en un solo año (en este caso uno de los dos habría sido omitido) esta extraña mención sólo se puede entender si uno de los dos fue el rey principal y el otro el virrey» (*Keilinschriften,* p. 132). A esto respondió *Roesch*: «La existencia de un rey principal y un virrey, tal como supone *Schrader* seguramen-

anamari consta en las leyendas de Izdubar con el nombre de Ragmu. De Vul facilmente podía surgir Pul. A favor de esta opinión no sólo consta que por un lado Vul-nirari relata en una inscripción en *Smith*, p. 115 de una campaña victoriosa contra Siria y Fenicia en la cual sometió Tiro, Sidón, Omri y Filistea y los sometió a tributo. También venció al rey Mariha en la capital de Damasco y tomó de él tributo. Además consta en la lista administradora de Siria que en los años 773 y 772 hubo campañas militares contra Damasco y el territorio de Harac. Parece que Vul-nirari atacó el territorio de Israel durante una de estas campañas y sometió a Manahem a tributo.

Vers. 23-26. El reinado de Pekaía, hijo de Manahem empezó en el año 50 del reinado de Uzías. Debido a que Manahem fue rey en el año 39 de Uzías y reinó diez años, debió haber muerto en el año 49 del reino de Uzías. Ahora, si su hijo fue rey en el año 50 de Uzías, pasaron entre la muerte de Menahem y la ascensión al trono de Pekaía unos meses, probablemente porque Pekaía tuvo que pelear por llegar al trono. Pekaía reinó en el espíritu de sus antecesores pero sólo por dos años porque su oficial (שָׁלִישׁ, *vid*. el comentario de 2 Sam. 23:8) Peka conspiró contra él y lo mató en la ciudadela (אַרְמוֹן *vid*. el comentario de 1 R. 16:18) de la casa del rey. También mató a Argob y Arjeh. Argob y Arjeh no sólo fueron los que apoyaron a Peka al matar al rey sino, como lo describe *Seb. Schmidt: principes pekahjae* [príncipes de Peka] posiblemente los oficiales de Pekaía que murieron al defender a su rey ante los conspirantes. Las palabras וְעִמּוֹ חֲמִשִּׁים וגו [y con él estaban cincuenta hombres de los hijos de los galaaditas] exigen interpretar estas palabras anteriores. Estos galaaditas probablemente pertenecieron a la guardia personal real y estuvieron bajo el mando del oficial Peka.

Vers. 27-31. El reinado de Peka el hijo de Remalía duró veinte años[36]. En este tiempo vino el rey asirio Tiglat-pileser y ocupó la tierra de Neftalí después de conquistar las ciudades fortificadas alrededor del lago Huleh, Galaad y Galilea y se llevó a los habitantes a Asiria al exilio. Tiglat-pileser (תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר o תִּלְגַּת פִּלְנֶסֶר 16:7, פִּלְנֶאסֶר o תִּלְגַּת פִּלְנֶסֶר 1 Crón. 5:26; 2 Crón. 28:20 Θεγλατφαλασάρ o Θαλγαθφελλασάρ LXX) en los monumentos asirios Tuklat habal-asar, *i.e.* «el que confía en el hijo del templo de gracia o en Adar» (*Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 134) que según las listas epónimas reinó de 745 a 728. Su campaña contra Israel se llevó a cabo según el ver. 29 y 16:9 en los últimos años de Peka cuando Acaz fue rey en Judá. La enumeración de sus conquistas en el reino de Israel empieza con las ciudades más importantes, probablemente las fortalezas principales, a las que siguen las regiones que había conquistado y cuyos moradores había llevado al exilio. Las ciudades mencionadas son: *Ijon*, probablemente el actual *Ayun* en el borde NE del *Merdj Ayun*, *Abel-Bet-Maaca*, el actual *Abîl el Kamh*, al NO del lago Huleh, *vid.* el comentario de 1 R. 15:20; *Janoa*, que no debe ser confundido con el *Janoca* de Jos. 16:6s. que se encontraba en la frontera de Efraín y Manasés sino que debe ser ubicada en Galilea o en la región de la tribu de Neftalí y todavía no ha sido encontrada; *Cedes*, en los montes al oeste del lago Huleh como pueblo con su nombre antiguo (*vid.* el comentario de Jos. 12:22), *Hezor*, en la misma región, *vid.* el comentario de 1 R. 9:15. Galaad es la región al este del territorio del Jordán, la región de las tribus de Rubén, Gad y Manasés (1 Crón. 5:26) que poco antes había sido quitada a los sirios y restituida al reino de Israel (14:25, cf. con 10:33). הַגְּלִילָה, la forma femenina de הַגְּלִיל (*vid. Ew.*, §173h) es definida por la aposición «toda la tierra de Neftali», *vid.* el comentario de 1 R. 9:11[37]. En vez de אַשּׁוּרָה [a Asiria] se menciona en 1 Crón. 5:26 las diferentes regiones a las que fueron llevados los exiliados. Véase el comentario de 17:6.

Ver. 30. Peka murió a causa de una conspiración de Oseas, el hijo de Ela que se proclamó rey en el año 20 de Jotam. Esta definición cronológica es muy extraña debido a que Jotam sólo reinó dieciséis años (ver. 33) y Acaz fue rey en el año 17 del rey Peka (16:1) con lo cual la muerte de Peka debió haber sucedido en el cuarto año de Acaz. El motivo para esta nota especial puede ser definida con *Usher* (*chronol. sacr.*, p. 80) en el hecho de que no hay mención del sucesor de Jotam poque su reinado es relatado en los vers. 32ss.[38]

---

te es igual de escandalosa porque sólo sucedería en este caso especial y pondría al rey principal en un segundo puesto». Por lo tanto faltan motivos para asumir que Tiglat-pileser y Pul fueron las mismas personas y *Schrader* no ha podido refutar el testimonio del Antiguo Testamento que indica una diferencia entre estas personas. Pul no sólo es mencionado como rey asirio en nuestro capítulo sino también en 1 Crón. 5:26 «*Por lo cual el Dios de Israel movió el espíritu de Pul, rey de Asiria, o sea, el espíritu de Tilgat-pilneser, rey de Asiria, y los llevó al destierro...*» se menciona a Pul junto a Tiglat-pileser y se afirma que fue su sucesor en el trono. Este testimonio no puede ser refutado por el comentario de *Schrader, op.cit.*, p. 133, nota: «Esta nota se basa por un lado en una mezcla de lo relatado acerca de Tiglat-pileser en 1 R. 15:29 con lo relatado acerca de Salmanasar en 2 R. 17:6 y por otro lado en lo que sucedió con Tiglat-pileser según los libros de los reyes» porque en 1 Crón. 5:26 no se menciona que Pul deportó a las tribus transjordanas de Israel al exilio (*vid.* el comentario de 1 Crón. 5:26) y adscribir esta deportación a Pul, que en 2 R. 15:29 se adscribe a Tiglat-pileser, no puede ocurrirle a nadie que haya leído antes 2 R. 15:20. Los historiógrafos veterotestamentarios no son culpables de este tipo de confusiones.

36. Debido a que esta nota no sólo parece contradecir el ver. 30 según el cual Peka murió en el año 20 del reino de Jotam, *i.e.* en el cuarto año del reino de Acaz, sino también el 17:1 según el cual el asesino de Peka, Oseas, ascendió al trono en el año 12 de Acaz y reinó por nueve años. *Ewald* incluyó sin mayores dudas וְתֵשַׁע después de עֶשְׂרִים, alargando el reino de Peka en veintinueve años mientras que *Thenius* quiere cambiar el número de veinte a treinta. Pero con ello no se consigue una congruencia con el ver. 30 ni con 17:1, de manera que *Thenius* también tuvo que alterar el texto en estos pasajes. En caso de que Peka hubiera reinado a partir del año 52 o el último año de Uzías por treinta años. Oseas, en caso de que hubiera ascendido inmediatamente después del asesinato de Peka, habría ascendido al trono en el año 14 de Acaz y no en el año 12 como se relata en 17:1. Sólo en el caso de un reinado de veintiocho años y unos meses (un año de Uzías, dieciséis años de Jotam y once años de Acaz) que podría calcularse en veintinueve años se podría iniciar el reinado de Oseas conspiró contra Peka en el año 20 del reinado de Jotam permanece sin solución. Más informaciones en el comentario del ver. 30 y de 17:1.

37. Tiglat-pileser relata de esta guerra en los textos cuneiformes que tenemos de él que arrebató los sectores de Galead (*i.e.* Galaad y Abill [Abel-Bet-Maaca]) de la región del territorio de Omri y que llevó a los habitantes más importantes a Asiria (cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 145).

38. Otros intentos para solucionar esta dificultad son arbitrarias y precarios como por ejemplo *Winer* en *Realwörterbuch*, *art. Jotam* donde ofrece las hipótesis de los antiguos cronólogos o brutales como la solución de *Vaihinger* en *Herzog*, *Realencyclopaedie*, art. Jotham: Las palabras לְיוֹתָם בֶּן־עֻזִּיָּה o la nota temporal completa de *Bähr*: «en el año 20 de Uzías «deben ser omitidas como inciso debido a que בִּשְׁנַת עֶשְׂרִים no puede significar «en el vigésimo año del reinado de Uzías». También consta la afirmación de *Hitzig* (*Commentar zu Jesaja*, pp. 72s.) que en vez de leer en el vigésimo año de Jotam lee en el vigésimo año de Acaz, el hijo de Jotam para cuya realización el texto bíblico debe ser enmendado en no menos que siete pasajes (ver. 33; 16:1; 2:1s.; 17:1; 2 Crón. 27:1 y 8; 28:1). Finalmente la suposición de *Thenius* de que las palabras desde בִּשְׁנַת hasta עֻזִּיָּה entraron al texto a causa de un doble error de copia y además por una enmendación arbitraria del texto erróneamente copiado lo cual es demasiado complicado como para poder creerlo si aun los motivos que debían hacerlos probable serían más correctos que en realidad son. El primer argumento que el comentario en cual año del mismo regente un rey ascendió al trono se encuentra en el texto donde comienza la historia de este rey es refutado por 1:17. El segundo argumento, de que el nombre del rey según el cual los años de ré-

Versículos 32-38. Reinado de Jotam de Judá

Cf. 2 Crón. 27. «*En el segundo año de Peka comenzó a reinar Jotam*». Esto coincide con la indicación del ver. 27 de que Peka había sido rey en el último año de Uzías en caso de que sucediera al principio del año. Los dieciséis años de Jotam terminaron en el año 17 de Peka (16:1). Su reino fue como el de su padre Uzías (cf. vers. 34s. con vers. 3s.) sólo que de éste, tal como añade 2 Crón. 26:16 sólo se menciona en nuestro relato que edificó la puerta superior de la casa del Señor, *i.e.* que la restauró o que la amplió. El portal principal es un portal del atrio superior o interior pero no precisamente debe ser el de Ez. 9:2, cf. con 8:3, 5:14 y 16 en el lado norte del atrio en el cual según Ez. 40:38-42 se sacrificaban los animales, según *Thenius*. Además se construyó (2 Crón. 27:3ss.) en el muro de Ofel diversas ciudades son los montes de Judá, castillos y torres en los bosques y sometió a los amonitas para que le pagaran tres años de tributo. Jotam siguió con lo que su padre había iniciado con el progreso del bienestar material de sus súbditos.

Ver. 37. En aquellos días el Señor empezó a enviar a Rezin contra Judá, etc. En la posición de este vers. al final del relato sobre Jotam se puede observar que las incursiones de los sirios y de los israelitas bajo Rezin y Peka en Judá empezaron en los últimos años de Jotam, de manera que estos enemigos aparecieron delante de Judá en los primeros años de Acaz. A pesar de que los sirios ya habían sido sometidos por Jeroboam II a su reino (14:28) sin duda habían logrado independizarse durante la anarquía del reino israelita después de su muerte. En los últimos años de Jotam cooperaron aun con Peka de Israel para conquistar Judá y ampliar así su poder para poder defenderse ante cualquier ataque desde el Éufrates. Pero el transcurso de la historia había sido dispuesto por el Señor de otra manera como lo presentan 16:6ss. y cap. 17.

Capítulo 16. Reinado del rey Acaz de Judá

El reino de Acaz produjo un cambio funesto en el desarrollo del reino de Judá. Durante el tiempo de los reinados de Uzías y Jotam que fomentaban el bienestar terrenal y el poder del reino se había formado una seguridad, injusticia e impiedad entre los grandes y poderosos del reino, como se puede leer en las profecías de este tiempo en Isa. 2-6. Bajo el reinado de Acaz estos pecados se incrementaron produciendo una separación abierta del Señor este regente débil y falto de carácter se situó en los caminos de los reyes de Israel e instauró la idolatría y la adoración de los becerros, en general la impiedad avanzó a tal punto que mandó a cerrar las puertas del templo y clausuró el culto regular del templo. Esta apostasía tuvo como consecuencia el castigo inmediato. La alianza entre sirios e israelitas atacó inmediatamente a los judíos, mató más de 100.000 hombres y se llevaron aun más prisioneros, avanzaron hasta Jerusalén para acabar con el reino de Judá por medio de la conquista de su ciudad. En medio de esta aflicción Acaz no buscó la ayuda en el Señor, quien le había hecho proclamar la salvación por medio del profeta Isaías, sino que la buscó en el rey asirio Tiglat-pileser. Este vino en su ayuda y conquistó Damasco, Galilea y el sector transjordano liberándolo así de la opresión de Rezin y Peka. Pero después de haberlo liberado lo acosó, de manera que Acaz tuvo que comprar la amistad de este conquistador enviando todos los tesoros del templo y del palacio[39]. En nuestro capítulo primero se caracteriza el culto idólatra de Acaz en general (vers. 2-4). A continuación se resume la opresión por Rezín y Peka y su pedido de ayuda al rey de Asiria (5-9). Finalmente se describe la construcción de un altar pagano en el atrio del templo en el lugar del altar de bronce del holocausto además de diversas destrucciones de los utensilios antiguos del atrio del templo (vers. 10-18). El relato paralelo en 2 Crón. 28 ofrece versículos suplementarios a ello.

Vers. 1-4. Acerca de las indicaciones del tiempo: En el año 17 de Peka comenzó a reinar Acaz, *vid.* el comentario de 15:32. La información de que tenía veinte años de edad, etc. cae en cuenta si se lo compara con 18:2. Debido a que Acaz sólo reinó dieciséis años y su hijo Ezequías empezó a reinar a la edad de veinticinco años después de la muerte de Acaz (18:2), éste debió haberlo procreado a la edad de once años. Aunque en algunos paises orientales esto no es imposible ni prohibido[40] carece de analogía entre los reyes de Judá. Por eso se lee en la LXX, Syr. y Arab en 2 Crón. 28:1 pero también la variante ofrecida en diversos códigos, veinticinco en vez de veinte según la cual Ezequías nació, igual que su padre, cuando Acaz tenía dieciséis años de edad.

Ver. 2. «*Anduvo en el camino de los reyes de Israel*» a lo cual 2 Crón. 28:2 añade «*también hizo imágenes fundidas para los baales*». Con esto se afirma en el primer lugar la adoración de Yahvé ante los becerros porque éste fue el camino por el cual anduvieron todos los reyes de Israel. Pero en 8:18 se usa esta fórmula para el rey Joram de Judá de manera que incluye a la vez el culto de la dinastía de Acab. Conforme a esto, en nuestro versículo se implica el culto a Baal en la expresión «en el camino de los reyes de Israel» mientras que éste es mencionado expresamente en la crónica. «*Y aun hizo pasar a su hijo por el fuego*», *i.e.* le sacrificó a Moloc en el valle de Benhinnom (*vid.* el comentario de 23:10) conforme a las abominaciones de las naciones que Yahvé había exterminado ante Israel. En vez de בְּנוֹ [su hijo] consta en 2

---

gimen indican el inicio de otro incluyendo constantemente el término «rey de Judá» o «rey de Israel» es refutado por 12:2 y 16:1 donde se puede ver que el contenido no corresponde. El principio del tercer argumento que este rey es llamado según su padre a fin de impedir malentendidos como en 14:1, 23 o en el caso de usurpadores sin ascendientes (ver. 32; 16:1; 15:1) es incorrecta porque en el caso de Amasías 14:23 no habían ningún malentendido que debía ser impedido y aun en el caso de Joás 14:1 la definición rey de Israel debería haber bastado para impedir un malentendido.

39. En una inscripción cuneiforme Tiglat-pileser menciona que había recibido tributo de Jahuhazi Jahudaai, el cual debió haber sido Acaz de Judá (*Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 147 y 151). Tal parece que el cronista asirio confundió los nombres Acaz y Jehoacaz. Tiglat-pileser condujo la campaña militar contra Damasco en el año 13 de su reinado (733). No existen noticias asirias acerca de la muerte violenta de Rezin porque las tablillas relevantes están bastante mutiladas (*Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 150). Acerca de la campaña militar contra Peka, *vid.* la nota del comentario del ver. 29.

40. En los paises orientales se suele casar a mujeres de nueve o diez años de edad con jóvenes de doce o trece años (*Volney, Reise* II, p. 360). En la India se menciona a esposos de diez años y esposas de ocho años de edad (*Thevenot, Reisen* III, pp. 100 y 165). En Abisinia (Etiopía) jóvenes de doce o aun diez años de edad contraen matrimonio (*Rüppell, Abessinien* II, p. 59). Entre los judíos de Tiberias es común encontrar madres de once años y padres de trece años (*Burckh., Syrien*, p. 570) y *Lynch* (*Bericht*, p. 83) vio allí a una mujer que tenía aspecto infantil y de hecho tenía diez años de edad y ya llevaba casada dos años. También *Bochart* ha presentado en *epístola ad N. Carbonelli* en *Jerónimo, epist. Ad Vitalem* 132 y una antigua glosa de un niño de diez años y uno de nueve años de edad *qui nutricem suam gravidavit*. También presentó otros casos descritos por autores tardíos, cf. *Bochert, Opp.* I (*Geogr. Sacr.*), pp. 920s., Lugd. 1692.

Crón. 28:3 el plural בָּנָיו [sus hijos] y en el ver. 16 מַלְכֵי אַשּׁוּר [reyes de Asur] en vez de מֶלֶךְ אַשּׁוּר [rey de Asur] aunque sólo se haga referencia a Tiglat-pileser. Este múltiple uso del plural muestra claramente que esto debe ser entendido retóricamente para expresar de manera general porque expresa el hecho y no tanto el número[41]. En cuanto al contenido tenemos aquí el primer caso de un sacrificio a Moloc entre los israelitas, *i.e.* por sacrificio e inmolación. A pesar de que los términos הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ o לַמֹּלֶךְ en sí no designan directamente el sacrificio y la incineración de niños como sacrificio a Moloc sino que en primer plano sólo describe el paso por fuego, un cierto tipo de februación o bautizo de fuego (*vid.* el comentario de Lev. 18:21) podemos observar claramente en Ez. 16:21 y Jer. 7:31 donde se menciona el sacrificio en el valle de Benhinnom que en nuestro versículo הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ debe ser entendido como un sacrificio verdadero, *i.e.* la incineración de los niños sacrificados ante Moloc como lo muestra la partícula וְגַם [además] esta forma inclemente de idolatría había sido iniciada en Judá e Israel por Acab[42]. Por lo tanto la crónica comenta correctamente el הֶעֱבִיר con וַיִּבְעַר «quemó» lo cual no significa que הֶעֱבִיר sea una simple conjetura por הִבְעִיר (*Geiger*, *Urschrift und Übersetzung der Bibel*, p. 305). Además el sacrificio de su hijo ante Moloc sin lugar a dudas se lleva a cabo después del asedio de los asirios en el que trata de tranquilizar la ira de los dioses como lo hizo en un caso similar el rey de los moabitas (3:27).

En el ver. 4 se describe el culto idólatra con las fórmulas establecidas como sacrificio en las alturas y en los montes, etc. como en 1 R. 14:23. El culto legítimo del templo pudo persistir durante este culto idólatra debido a que el politeísmo no excluyó la adoración de Yahvé. Justo en los últimos años de su reinado Acaz cerró el templo y clausuró con ello el culto del templo (2 Crón. 28:24). En todo caso lo hizo después de los cambios realizados en el templo (vers. 11ss.).

Vers. 5-9. En el ver. 5 sólo se relata lo principal de la guerra entre la alianza sirio-israelita contra Acaz, que los enemigos avanzaron contra Jerusalén y asediaron a Acaz pero que no pudieron conquistarla. En el ver. 6 se menciona brevemente la conquista del puerto de Elat por parte de los sirios. A excepción de unas pocas diferencias el ver. 5 también se encuentra en Isa. 7:1 al principio de las profecías en las que el profeta proclamó al rey la ayuda divina y la falta de éxito de las acciones enemigas. Conforme a esto los reyes aliados planearon conquistar Judá, derrocar a Acaz y poner a un rey vasallo, el hijo de Tabeel. En 2 Crón. 28:5-15 podemos encontrar mayores detalles acerca de esta guerra que según 15:37 ya había empezado en los últimos años de Jotam: que los dos reyes derrotaron a Acaz, tomando de él gran número de cautivos y tesoros, que los israelitas liberaron a sus cautivos después de la intercesión del profeta Obed enviándolos de regreso donde sus hermanos después de haberles dado de comer y de vestir. Ha sido nuevamente reconocido que esta información no contradice nuestro relato (antes: *Gesenius* y *Winer*, e.o.) sino que coincide fácilmente con éste y lo amplía[43]. Continúan siendo disputadas las preguntas si en los dos relatos se mencionan dos campañas diferentes o si sólo son dos eventos de la misma y si las luchas que relata la crónica sucedieron antes o después del asedio de Jerusalén mencionado en nuestro texto. La primera pregunta no puede ser resuelta por el momento por cuanto no tenemos los motivos necesarios para una u otra suposición y la «base decisiva» que *Caspari* (p. 98) toma en contra de la suposición de dos campañas a partir de Isa. 7:6 no es suficiente. Porque aunque la intención de los reyes mencionada por el profeta de querer partir a Judá, *i.e.* sus fortalezas, conquistar sus pasajes, presupone a primera vista que en el tiempo cuando los enemigos hablaban o pensaban así, Judá aún no había sido atacada ni conquistada por lo cual las batallas mencionadas en 2 Crón. 28:5s. todavía no podían haberse llevado a cabo. A pesar de eso no podemos deducir de la comparación entre Isa. 7:6 con 7:1 que en el ver. 6 se habla de planes que los enemigos acababan de decidir en el momento en el que Isa. 7:4ss. escribió sus líneas. Más bien Isaías sólo describe los planes que los enemigos habían elaborado y que perseguían y que sin duda alguna los habían preparado antes de la guerra y ahora que se acercaban a Jerusalén esperaban poder aplicarlos para conquistar la capital. Sólo se puede asegurar que la guerra duró más de un año debido a que la entrada de estos enemigos en Judá ya había empezado antes de la muerte de Jotam pero las grandes batallas relatadas en 2 Crón. 28:5s. fueron realizadas bajo el mando de Acaz y que bajo él los enemigos avanzaron hasta el asedio de Jerusalén. En lo que respecta a la segunda pregunta no se puede dudar que las batallas relatadas sucedieron antes del asedio de Jerusalén, *i.e.* que nuestro pasaje sólo menciona el último suceso principal de la guerra y que los enemigos fueron obligados por ello a retirarse de Jerusalén debido a que el rey de Asiria, Tiglat-pileser, que había sido llamado por Acaz atacó Siria y obligó a Rezín a regresar para defender su reino. La noticia de la conquista de Elat por los sirios (ver. 6) es un poco más difícil de coordinar con el transcurso de la guerra. El término בָּעֵת הַהִיא [en aquel tiempo] sólo se sitúa generalmente en el tiempo de éste. Es bastante improbable que ocurriera después de finalizar el asedio de Jerusalén y que Rezin, después de haber fracasado el plan de conquistar a Jerusalén avanzara hasta el sur del Mar Muerto y conquistara a Elat, para no haber venido en vano, como afirma *Thenius* porque no habría dejado su reino sin protección ante los asirios que lo atacaban. Por eso debemos ubicar la conquista de Elat por Rezin antes de la campaña de Jerusalén y dejar abierto cómo organizó Rezín el ataque, si avanzó por la región transjordana, donde venció a los judíos (2 Crón. 28:5) y avanzó hasta Elat, conquistando esta ciudad mientras que a la vez Peka invadió el norte y venció a Acaz, de manera que Rezin entró a la tierra de Judá por el sur después de la conquista de Elat encontrándose allí con Peka para atacar Jerusalén como afirma Caspari o finalmente que desde un principio se adentró en compañía de Peka a la tierra de Judá y, después de haber vencido al ejército de Acaz envió una cohorte de su ejército a Idumea para separar este territorio de Judá y conquistar Elat mientras siguió su camino con el resto de su ejér-

41. También los griegos y los romanos usan retóricamente el plural en vez del singular, sobre todo si se habla de un padre, una madre o un hijo. Cf. *Cicerón, de prov. Cons*. 14:35: *si ad jucundissimos liberos, si ad clarissimum generum redire properaret*, donde se refiere a la única hija de César, Julia, la esposa del gran Pompeyo. Otros ejemplos se encuentran en *Caspari*, *der syrisch-ephraimitische Krieg*, p. 41.

42. «Si este culto idólatra hubiera existido en Israel antes de Acaz esto seguramente habría sido criticado por los autores bíblicos que tan a menudo comentan la idolatría» *Movers, Phönizier* I, p. 65. Más acerca del culto a Moloc, *vid. Keil*, *Handbuch der Biblische Archäologie*, pp. 469ss., 2ª ed.

43. Cf. *C.P. Caspari, über den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham und Ahas*, Universitätsprogramm con Christiania 1849, donde se explican ampliamente las diversas posiciones acerca de la relación de los dos relatos y se refutan eficazmente los argumentos en contra de la credibilidad del relato de la crónica. Véase también *Ed. Engelhardt*, *Des Jesajas Weißagung vom Immanuel in C. 7,1-17*, en *Rudelb.* y *Guer*, *Zeitschrift*, 1872, pp. 601ss.

cito contra Jerusalén al lado de Peka. En aquel tiempo Rezín, rey de Aram, recuperó Elat para Aram, y echó a los judíos de Elat completamente; y los arameos vinieron a Elat y allí han morado hasta hoy. הֵשִׁיב no significa recuperar sino tornar, hacerse de, por cuanto Elat jamás perteneció a Aram sino que fue una ciudad edomita, de manera que aun si se quisiera leer אֱדוֹם [Edom] por אֲרָם [Aram], הֵשִׁיב no puede significar recuperar. No hay motivo para cambiar לַאֲרָם que la forma לֵאדוֹם se resiste al cambio de ר en ד a causa de una confusión porque, exceptuando a Ez. 25:14, ארם (Edom) jamás fue escrito de manera defectiva אדום [Edom]. Así también faltan motivos para el cambio de וַאֲרֹמִים [arameos] en וַאֲדוֹמִים [edomitas] (Keri). אֲרוֹמִים sólo es una forma siria de אֲרָמִים con un típico sonido sirio de «u» como aparecen en nuestro capítulo algunas formas, הַקוֹמִים por הַקָּמִים ver. 7, דַּוּמֶשֶׂק por דַּמֶּשֶׂק (Damasco) ver. 10 y אֵילוֹת por אֵילַת (Elat) ver. 6, mientras que Edom con sus suplementos en libros antiguos sólo aparece en la crónica que ama la scriptio plena dos veces en pleno (2 Crón. 25:14 y 28:17). En el resto de los pasajes es descrita defectivamente (ארמים). Además no combinaría con ello ארומים edomitas (no *los* edomitas) vinieron a ese lugar porque en esta ciudad idumea seguramente habrán vivido algunos edomitas aun bajo el reino judío. Finalmente las palabras «hasta este día», refiriéndose a la estadía de los edomitas, que permanecieron en su territorio hasta el tiempo del exilio. Todo esto sólo puede ser aplicado a los arameos. Tan pronto Rezín hubo conquistado esta importante ciudad portuaria era de esperar que ubicara en ella una colonia aramea que controlara el comercio en la ciudad y que se quedara allí hasta el tiempo de la composición de los anales de los reyes (a eso es lo que se refiere עַד־הַיּוֹם הַזֶּה [hasta este día]) aun después de que el reino de Rezín fue destruido por los asirios debido a que Elat y los arameos que vivieron allí no fueron tangidos por este golpe[44]. Tan pronto los edomitas fueron liberados por Rezin del yugo de Judá bajo el cual habían caído durante los reinados de Amazías y Uzías (14:7, 22) atacaron Judá (2 Crón. 28:17) y también los filisteos conquistaron varias ciudades de los bajos para vengarse de la humillación sufrida a mano de Uzías (2 Crón. 28:18).

Ver. 7. En esta situación Acaz se tornó a Tiglat-pileser sin escuchar la palabra de Isaías que le proclamaba la salvación (7:4ss.) ni la advertencia del profeta de no cerrar un pacto con Asiria y se compró su apoyo contra Rezín y Peka enviándole el oro y la plata que se encontraba en el tesoro del templo y del palacio. No se puede deducir de nuestro texto ni de 2 Crón. 28:16 si esto sucedió después del que estos derrotaron al ejército judío y avanzaron hacia Jerusalén. Posiblemente habrá sucedido después de la primera victoria de los enemigos con lo que coincide Isa. 7 y 8. Acerca de קוֹמִים en vez de קָמִים, *vid. Ew.*, §151b.

Ver. 9. Entonces Tiglat-pileser subió contra Damasco, conquistó la ciudad, mató a Rezín y deportó a los habitantes a Kir, tal como lo había profetizado Amós 1:3-5. קִיר (Kir), el lugar de donde los arameos entraron a Siria (Am. 9:7) es sin lugar a dudas una región cerca del río Kur (Κῦρος, Κύῤῥος), el cual parte en Armenia y confluye con el Araxes vertiéndose en el Mar Caspio aunque no se puede definir detalladamente la región en la que éstas se habían ubicado debido al largo cauce del río. La nota de *Josefo* (*Ant*. IX, 13, 3) de que los damascenos habrían sido deportados εἰς τὴν ἄνω Μηδίαν (la región situada más allá de Media) es muy indefinida y difícilmente habrá surgido de antiguas fuentes históricas, cf. *M. v. Niebuhr*, *Geschichte Assurs*, p. 158. No hay mención de la invasión del Tiglat-pileser en el reino de Israel debido a que ésta ya fue mencionada en la historia de Peka, 15:29.

Vers. 10-18. En Damasco Acaz visitó a Tiglat-pileser para darle gracias y felicitarlo y probablemente para impedir una visita inapropiada de este en Jerusalén (*Thenius*). La forma דּוּמֶשֶׂק (Damasco) no debe ser cambiada en דַּמֶּשֶׂק ni es un error ortográfico de דַּרְמֶשֶׂק sino que es una de las palabras formadas en este capítulo con las formaciones sirias con un sonido de U. La visita de Acaz en Damasco es mencionada por el relato siguiente porque Acaz vio allí un altar que le gustó tanto que envió una imagen (דְּמוּת) y un modelo (תַּבְנִית) del mismo según su trabajo al sacerdote Urías (*vid.* Isa. 8:2) e hizo construir un altar para el templo en el cual mandó realizar todos los sacrificios de incineración y de consumo tan pronto regresó a Jerusalén. Con esto se refiere a los sacrificios que mandó realizar para celebrar su regreso a Jerusalén.

Vers. 14ss. «*Poco después Acaz fue más allá y mandó a quitar el altar de bronce que estaba delante del Señor, i.e. el altar del sacrificio en la mitad del atrio delante de la entrada al lugar santo lo trajo de delante de la casa, de entre su altar y la casa de Yahvé y lo puso al lado norte de su altar*». הִקְרִיב no significa remover, mandar a quitar sino situarlo en otro lado y debe ser unido a עַל־יֶרֶךְ [al lado norte], sin observar las palabras וַיִּתֵּן אֹתוֹ [y mandó quitar] que fueron incluidas allí para una mayor claridad, como reconoció correctamente Maurer[45]. En cuanto al artículo en הַמִּזְבֵּחַ [el altar] en stat. constr. cf. *Ew.*, §290d.

Ver. 15. Además ordenó realizar el sacrificio de la mañana y la ofrenda de cereal en la tarde, el holocausto del rey, las ofrendas especiales del rey y del pueblo en el nuevo altar por lo cual fue puesto fuera de uso el altar salomónico el cual quería usar para consultar. El Quetib וְיִצּוּהוּ no debe ser cambiado; el sufijo pronominal se encuentra delante del sustantivo como a menudo en el idioma popular. הַמִּזְבֵּחַ הַגָּדוֹל es el nuevo altar, probablemente porque era más grande que el salomónico. הַקְטֵר encender el holocausto. מִנְחַת הָעֶרֶב no es simplemente el sacrificio de comida de la tarde sino todo el sacrificio de la noche que consistía en una inmolación y cereal, como en 1 R. 18:29, 36. יְהִיה־לִי el altar de bronce יְהִיה־לִי לְבַקֵּר me será para consultar, *i.e.* sobre el cual voy a reflexionar y ordenar lo consiguiente. En cuanto a בָּקַר en este significado cf. Prov. 20:25. El altar de sacrificio construido según el modelo del de Damasco no debía ser según Acaz altar de ídolos sino altar de Yahvé. El motivo de esta separación arbitraria del altar salomónico que había sido consagrado por el Señor con fuego desde el cielo durante la consagración general del templo se basaba principalmente en que el altar de Damasco le gustó más a Acaz; la novedad fue un pecado contra Yahvé porque Dios mismo había elaborado la forma de su reinado (cf. Ex. 25:40; 26:30; 1 Crón. 28:19) con lo cual cada cambio arbitrario y según un modelo pagano era igualado a un

44. Tan pronto se considera que אֲרוֹמִים no tiene artículo, que por lo tanto las palabras sólo se refieren al avance de un grupo de arameos a Elat queda claro que אֲדוֹמִים no puede constar aquí porque después de la conquista de la ciudad idumea por los sirios y la deportación de los יְהוּדִים seguramente no habrán sido unos pocos sino *los edomitas* los que la habrían retomado. Con justa razón *Caspari*, *op.cit.*, pp. 35s. y *O. Meissner* (en *Rudelbach* y *Guer.*, *Zeitschrift*, 1862, pp. 231 y 241) han servido el proceso de *Winer y* consideran que אֲרוֹמִים es la variante correcta.

45. La opinión de *Thenius* de que Urías habría situado el altar de bronce construido por Salomón más cerca de la casa del templo y puesto en su lugar el nuevo de donde lo tomó Acaz para poner al nuevo altar más al sur, *i.e.* que haya puesto los dos altares juntos de manera que estaban uno al lado del otro en la mitad del atrio no tiene apoyo en el texto.

altar de ídolos. En la crónica falta la historia de este altar sino que en el ver. 23 se relata hasta que Yahvé quitó a Israel de su presencia, como Él había hablado por medio de todos sus siervos los profetas. E Israel fue llevado de su propia tierra al destierro, a Asiria, hasta hoy. *Thenius* y *Bertheau* quieren identificar en este relato un cambio de nuestro relato de la construcción del altar según el modelo de Damasco por el cronista para poder cumplir con su intención de presentar una descripción drástica de la impiedad de Acaz. Pero esto no corresponde al texto. En caso de que el texto de la crónica hubiera surgido sólo a partir de esto, el cronista habría podido describir el sacrificio en el altar hecho conforme al modelo sirio desde el punto de vista de la ley mosaica como sacrificio a los ídolos. Pero es dudoso si el cronista sólo observó los sacrificios ofrecidos en aquel altar en el atrio y no observó los sacrificios que Acaz ofreció cuando fue derrotado y oprimido por los sirios en algún lugar alto a los dioses sirios para alcanzar su apoyo. Debido a que según el ver. 3 Acaz sacrificó a su hijo a Moloc también pudo ofrecer sacrificios a los dioses de los sirios.

Vers. 17s. Acaz también destruyó el resto de los utensilios valiosos del atrio del templo, cortó los bordes de las basas, quitó de ellas la pila y bajó el mar de sobre los bueyes de bronce que estaban debajo de él y lo puso sobre un enlosado de piedra. El וְ delante de אֶת־הַכִּיֹּר sólo puede haber entrado al texto a causa de un error ortográfico y el singular debe ser interpretado como distributivo: retiró de cada uno de ellos la respectiva pila. אַבְנֵים מַרְצֶפֶת (sin artículo) no es el enlosado en el atrio del templo sino una base hecha de piedras (βάσις λιθίνη, LXX) para el mar de bronce. No se indica el motivo o el objetivo por el cual Acaz destruyó estos utensilios santos. La opinión de *Ewald* y *Thenius* e.o. de que Acaz habría regalado los utensilios maravillosamente elaborados no sólo tiene poca probabilidad de cumplirse porque se podría pensar que Acaz quería hacer al rey asirio un regalo valioso y maravilloso eligiendo algunas basas con sus pilas en vez de los simples contenidos sino que esta opinión no tiene soporte alguno en el texto bíblico es más, el contexto afirma lo contrario. En primer lugar se habrá mencionado la entrega de los utensilios a Tiglat-pileser, en caso de que esto hubiera mencionado la entrega de los utensilios a Tiglat-pileser, en caso de que esto hubiera sucedido así como también la entrega de los tesoros del templo y del palacio. Después se relataría la destrucción de estos utensilios en un contexto de la construcción del nuevo altar construido según el ejemplo de Damasco y otras medidas que Acaz llevó a cabo para asegurarse ante el rey asirio (ver. 18). En caso de que Acaz hubiera querido ofrecer a este rey un regalo valioso al visitarlo en Damasco a fin de asegurarse su amistad difícilmente habría llevado a cabo estas medidas.

Ver. 18. «*Y el pórtico para el día de reposo, que habían edificado en la casa, y la entrada exterior del rey, los quitó de la casa de Yahvé a causa del rey de Asiria*». מוּסַךְ הַשַּׁבָּת (Keri מִסַּךְ de סָכַךְ cubrir) sin lugar a dudas es un lugar en el atrio cubierto para el rey cuando este visitaba con su séquito el templo en el día del reposo o en las fiestas nacionales y la «entrada exterior del rey» probablemente es la entrada especial para el rey mencionada en 1 R. 10:5. Debido a la falta de informaciones acerca de su forma original no es posible describir exactamente en qué consistió el cambio del lugar de éste. Según *Ew*. (*Gesch*. III, p. 668) y *Thenius* חִסַּב בֵּית יהוה debe significar: cambió (estos lugares), *i.e.* quitó de ellas los adornos de Yahvé. Esta interpretación es totalmente arbitraria. Si בֵּית יהוה [casa de Yahvé] podría significar en este contexto «en la casa de Yahvé». חִסַּב no significa «deformar» y mucho menos «robar los ornamentos» sino que en 23:24 y 24:17 significa cambiar el nombre pero no difamarlo. Tampoco מִפְּנֵי מֶלֶךְ אַשּׁוּר [por temor al rey de Asiria] puede tener jamás el significado de traer regalos al rey de Asiria. Con esta interpretación semánticamente errada desaparece también la deducción de que Acaz habría enviado al rey de Asiria las joyas reales con los utensilios mencionados en el ver. 17. Si los cambios que Acaz llevó a cabo en los utensilios y en el mar de bronce, estuvieron en conexión interna con su relación con Tiglat-pileser, lo cual no puede ser demostrado, Acaz los habría realizado por temor a éste, no para enviárselos sino para esconderlos ante la posibilidad de que viniera a Jerusalén, lo cual 2 Crón. 28:20s. parece señalar, pero también puede ser probable que, tal como supone *Züllich*, *Die Cherubimwagen*, p. 56, Acaz sólo sacara los rellenos de los utensilios y los bueyes de debajo del mar de bronce para usar estas obras de arte como adornos de otros lugares como por ejemplo el palacio. Faltan las informaciones necesarias para poder afirmar si estas obras maestras regresaron a su lugar original después de la reforma de Ezequías o de Josías. A partir de 25:13s.; Jer. 52:17 y 27:19 sólo se puede observar que los utensilios y el mar de bronce todavía existían en los días de Nabucodonosor y fueron destruidos por los caldeos durante la caída de Jerusalén y llevados a Babilonia como materia prima. En Jer. 52:20 se mencionan explícitamente los bueyes de bronce, lo cual no sucede en el texto paralelo de 2 R. 25:13, lo cual no debe permitir la conclusión de que en ese tiempo ya no existían.

Versículo 19. Final del reino de Acaz

Según 2 Crón. fue sepultado en la ciudad de David pero no en la tumba de los reyes.

Capítulo 17. Reinado de Oseas y caída del reino de Israel. Exilio del pueblo a Asiria y Media e instalación de colonos paganos en Samaria

Versículos 1-6. Reinado del rey Oseas de Israel

En el año doce de Acaz, rey de Judá, Oseas empezó a reinar. Debido a que según 15:30 Oseas había conspirado contra Peka en el cuarto año de Acaz y se proclamó rey después de haberlo asesinado, mientras que según nuestro versículo empezó a reinar en el año 12 de Acaz, el trono debió haber estado vacante durante ocho años. Con justa causa los antiguos intérpretes y casi todos los cronólogos han asumido una anarquía de ocho años entre la muerte de Peka y el inicio del reinado de Oseas. Esta suposición debe ser preferida a todos los intentos de equiparación de la diferencia a través de cambios textuales debido a que una anarquía en el tiempo del mayor desequilibrio político y la desintegración del reino no puede extrañar. Oseas reinó durante nueve años e hizo lo malo ante los ojos de Yahvé aunque no como los reyes de Israel que habían sido antes de él (ver. 2). No se nos informa en qué consistió esta diferencia de sus antecesores y tampoco es posible definirla. No se puede deducir de 2 Crón. 20:10ss. que había permitido a sus súbditos que visitaran el templo de Jerusalén, que Ezequías había invitado a los israelitas de Efraín y Manasés hasta Sabulón a la fiesta de la pascua porque esta fiesta de la pascua seguramente se llevó a cabo después de la disolución del reino de las diez tribus, *vid*. el comentario de 2 Crón. 30:2. A pesar de que Oseas fue mejor que sus antecesores se cumplió bajo su reinado el

juicio de la caída del reino de Israel sobre el reino pecador y el pueblo porque no se había tornado completamente hacia el Señor, tal como se repitió a menudo en la historia mundial, de que los últimos regentes del reino decayente no eran tan impíos como sus antecesores. *Solet nimirum Deus poenam majorum diferre ex sua longanimitate, si forte posteri seriam agant poenitentiam; quod si non fit, etsi hi minus mali sint, ad vindictam tandem procedit ira Dei, coll. Ex. 20:5* [Dios suele cumplir el castigo de los padres en la grandeza de su longanimidad, para observar si los descendientes se arrepienten. Si este no es el caso a pesar de que no fueran tan malos, la ira de Dios se torna en el castigo de la iniquidad (cf. Ex. 20:5)] (Seb. Schmidt).

Ver. 3. «*Subió contra él Salmanasar, rey de Asiria, y Oseas fue hecho su siervo, y le pagaba tributo*» (מִנְחָה como en 1 R. 5:1). שַׁלְמַנאֶסֶר (asirio Salmanu-asîr, *i.e.* [Dios] Salman es bondadoso), Σαλαμανασσάρ (LXX). Hasta ahora no se ha encontrado monumentos con inscripciones de él; a pesar de eso se puede aceptar conforme al actual *status questionis* de las investigaciones asiriológicas que Salmanasar no es la misma persona que Sargon (Isa. 20:1) como suponen *Sayce*, *Riehm*, e.o. (cf. las argumentaciones entre *Sayce* y *Riehm* por un lado y *Schrader* por otro lado en *Theol. Stud. u. Krit*., 1868, pp. 685ss.; 1870, pp. 527ss.; 1871, pp. 318ss.; 1872, pp. 729 y 735ss.) sino que reinó entre Tiglat-pileser y Sargón 727-723; Cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 154ss. y en *Schenkel*, *Bibellexikon* V, pp. 138s. y *Ménent, Annales des rois d'Assyr.*, p. 149. Del ver. 3 «subió contra Salmanasar y Oseas fue hecho su siervo» se puede deducir claramente que Oseas no dependía de Asiria cuando ascendió al trono. Conforme a esto debemos buscar el motivo de esta campaña militar del asirio en la intención de aumentar o al menos afirmar las conquistas de su antecesor. Salmanasar sometió a Oseas a tributo, lo cual se puede observar en que Oseas pagó el tributo durante algunos años y el sexto año de su reinado se negó a pagar más tributo[46].

Ver. 4. «*Pero el rey de Asiria descubrió una conspiración de Oseas, quien había enviado mensajeros a So, rey de Egipto, y no había pagado tributo al rey de Asiria como había hecho año tras año*». El rey egipcio סוֹא So, probablemente סֵוֵה Seveh sin duda uno de los dos Shereh de la dinastía XXV y provenía de una tribu etíope. Debido a la inseguridad de la cronología egipcia no se puede decir con seguridad si se trata del segundo rey de esta dinastía, Såbåtåkå en *Brugsch*, *histoire d'Egypte* I, p. 294 el Seveco de Maneto que según *Wilkinson* reinó en el año 728, como lo afirman *Vitringa* (*Jer*. II, 318), *Ges*., *Ew*., *Then*., *Brugsch*, *Unger*, e.o. o si era el primer rey de esta dinastía etíope, Sabaco, el padre de Seveco, para lo cual se decidieron, junto a *Usher* y *Marsham* también *M. v. Niebuhr*, *Gesch*., pp. 458ss., 463 y *M. Duncker,* I, p. 693. Cuando Salmanasar recibió la noticia de la conspiración de Oseas que le fue mencionada como conspiración en contra del representante קֵשׁר lo detuvo y lo encadenó en la cárcel. Entonces el rey de Asiria invadió todo el país y subió a Samaria, y la sitió por tres años y la tomó en el noveno año de Oseas. Estas palabras no deben ser entendidas como si Oseas ya hubiera sido detenido antes del asedio de Samaria y puesto en prisión porque en este caso no se podría observar cómo Salmanasar habría podido apropiarse de su persona[47]. Muchos intérpretes desde Rabi Levi ben Gerson hasta Maurer y *Thenius* lo interpretan como si Oseas fue capturado por los asirios durante la conquista de la capital samaria y puesto en la cárcel y explican la mención de este suceso antes del asedio y la conquista de Samaria con el hecho de que el historiógrafo relata anteriormente el final que tuvo la conspiración de Oseas contra Salmanasar y que después relató los acontecimientos del reino y de la capital. Para eso no es necesario traducir וַיַּעַצְרֵהוּ con el significado «le puso una meta» (*Thenius*) sino que se puede permanecer en el significado firme de las palabras detener, encerrar (Jer. 33:1; 36:5, e.o.). וַיַּעַל pude ser traducido: «invadió todo el país». Los tres años de asedio de Samaria no fueron completos porque según 18:9s. estos empiezan en el año 7 de Oseas y en el noveno año fue tomada la ciudad a pesar de que también se mencionan allí los tres años de asedio.

Ver. 6. El noveno año de Oseas corresponde al sexto año de Ezequías y el 722 o 721 a.C. en el cual cayó el reino de las diez tribus. Según las inscripciones cuneiformes no fue Salmanasar sino su sucesor Sargón, el que tomó la ciudad de Samaria al principio de su reinado (en el año 722), exilió a 27.280 habitantes y dejó en su lugar a habitantes de otros países conquistados (cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 158, 160). Esto significa que Salmanasar murió o fue asesinado durante el asedio de Samaria y que su sucesor sólo terminó con el trabajo empezado. En nuestro breve relato bíblico no se menciona este hecho en caso de que siquiera hubiera sido conocido por los habitantes de Samaria durante el asedio porque no cambió nada en la decisión del rey asirio de someter y destruir Samaria. Que Salmanasar, de quien no tenemos información asiria alguna, inició la guerra contra Oseas y también el asedio de Samaria puede encontrarse en la nota de Menandro de los anales tirios en *Josefo* Ant. IX, 14,12 donde se dice que Salmanasar peleó contra Siria y Fenicia y asedió Tiro por cinco años debido a que probablemente los tirios y los israelitas se rebelaron al mismo tiempo en contra de la soberanía asiria.

46. Esto coincide con las palabras de Tiglat-pileser en una inscripción: «La tierra de Bet-Omri (Samaria) sus habitantes más renombrados junto a sus posesiones llevé a Asira. Mataron a Pakaha (Peka). Puse a A-u-si' (¿Oseas?) sobre ellos. Tomé de ellos diez talentos de oro y mil talentos de plata como tributo» (*Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 149s.). Esta afirmación no nos permite deducir que «Oseas prácticamente ascendió al trono a causa de la aceptación del reino asirio (*Schrader*, p. 150), *i.e.* estaba sometido al pago de tributo al rey asirio. Entre la muerte de Peka y el reinado de Oseas hay ocho años de anarquía en Israel. Si Tiglatpileser había puesto a Oseas por rey sobre los israelitas, después de la retirada de los asirios le fue quitado el trono, la dependencia de Asiria practicamente fue abolida, de manera que Oseas cuando finalmente logró vencer la anarquía y ascender al trono, no estaba obligado a pagar tributo al rey asirio. En las inscripciones no consta palabra alguna de los pagos anuales tributarios.

47. La opinión de *Ewald* (*Gesch*. III, p. 657) es bastante improbable: «Salmanasar avanzó extremadamente rápido en contra de Oseas, lo hizo venir para escuchar sus motivos pero lo mandó detener tan pronto como hubo llegado y lo encadenó en la cárcel, probablemente en la frontera del país», añadiendo la explicación: «No es posible interpretar estas palabras 17:14, cf. con 18:9-11. Porque si Oseas se hubiera defendido hasta el final, Salmanasar no lo hubiera detenido y encarcelado sino que lo habría matado enseguida como había sucedido con el rey de Damasco. Pero después de haberse separado de Asiria y haberse unido a So, Oseas no habría sido tan insensato de presentarse así ante Salmanasar debido a que podía contar con la muerte o con la cárcel. *Schrader* (*Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 157) hace valer para la afirmación de que Ocozías había sido capturado antes del asedio de Samaria que según la inscripción siria, Sargón, después de obtener el reino y finalizar el asedio de Samaria, no encontró al rey Oseas en Samaria porque sino se habría mencionado la detención y la ejecución del rey. Pero este *argumentum e silentio* tiene aun menor relevancia porque la conquista de Samaria sólo se encuentra en una única inscripción real y el texto de los anales de Sargón está tan mutilado que sólo se pueden leer las palabras «Al principio [...] de los samarios».

Versículo 6b. La deportación de los israelitas al exilio

Después de la toma de la ciudad el rey asirio llevó a Israel al destierro a Asiria y los puso en Halah y en Habor, río de Gazón y en las ciudades de los medos. Conforme a estos textos claros los ligares del destierro de las diez tribus no se encuentran en Mesopotamia sino en los territorios de Asiria y de Meda[48]. חֶלַח no es la ciudad de Asiria construida por Nimrod כָּלַח Gen. 10:11 ni el Colwan de Abúlfeda y de los autores sirios, una ciudadela a cinco días de viaje al norte de Bagdad de la que ha recibido el nombre Χαλωνῖτις o Καλωνῖτις el distrito que colindaba al Zagro sino el distrito de Kalachnh de *Strabo* (XI, 8, 4; 14,2 y XV, 1, 1) llamado por Ptolemeo (VI,1) Καλακίνη situado en el lado oriental del Tigris junto a Adiabene al norte de Nínive, cerca de la frontera de Armenia. חָבוֹר no es el כָּבָר (Ezequías. 1:3; 3:15, e.o.) en el alto Mesopotamia que desemboca en el Éufrates cerca de Kirbesion (Carquemis) y que es llamado por los autores sirios Quebar o Kabur, por Abúlfeda y Edrisi Kabûr, por Ptolemeo Χαβώρας, por *Strabo*, e.o. Ἀβόῤῥας, Aboras como lo suponen *Michaelis, Gesenius, Winer* y *Ritter* (*Erdkunde* X, p. 248) porque el suplemento río de Gozán no es relevante porque Gozán se menciona en la lista epónima como la ciudad *Guzanu*. No necesita ser identificada con el distrito Γαυζανῖτις mencionado por Ptol. V, 18, 4 ubicado entre los ríos Kaboras y Saocoras, actualmente Kausán sino que *Strabo* menciona (XVI,1,1, p. 736) al norte de Nínive en dirección a Armenia entre Calaquere y Adiabene una región Χαξηνή. En el norte de Asiria se encuentra tanto un monte Χαβώρας según Ptolomeo VI,1 en la frontera entre Asiria y Media como el río Cabor llamado por Moshtarik Khabur chasaniae para distinguirlo del río mesopotámico Cabaras o Quebar. Según *Marasz*, I, pp. 333s. y *Jakut Moshtarik*, p. 150 este río Khabur viene de los montes del territorio de Zauzán, *i.e.* el territorio entre los montes de Armenia, Aserbaján, Djabakir y Mosul (*Marasz*, I, p. 522) y a menudo es mencionado como afluente del Tigris. Aun hoy tiene el antiguo nombre Khabûr y fluye de las cercanías del alto Zabcerca de Amadîyeh y desemboca a unas pocas horas después de Diezrah en el Tigris (cf. *Widelh*., pp. 471s. *Asah Grant*, *Die Nestorianer*, *v. Preiswerk*, pp. 110s. y *Ritter, Erdkunde* IX, pp. 716 y 1030). Éste es el río que debe ser entendido bajo el nombre חָבוֹר. En la interpretación de los siguientes נְהַר גּוֹזָן se discute si estas palabras están en aposición a בְּחָבוֹר: En el Habor, el río de Gozán así debe ser interpretado independientemente, que indica una región especial: en el río Gozán. Por más que la falta de la preposición בְּ y la cópula וְ así como la mención de Jakut Habor, río de Casania, hablan a favor de la primera variante nos decidimos a favor de la segunda porque 1 Crón. 5:26 ha separado נְהַר גּוֹזָן de חָבוֹר con וְהָרָא. La falta de la preposición ב o la cópula וְ ante separado נְהַר גּוֹזָן en nuestro pasaje se debe a la suposición de que los primeros dos nombres «en Halah y en el Habor» y los otros dos «en el río Gozán y en las ciudades de los medos» están estrechamente relacionados. El río Gozán o de Gozán debe ser distinguido de חָבוֹר y situado en la región de la ciudad de los medos Γαυζανία mencionada por Ptol. VI,2. Probablemente es el río que hoy es llamado Kisil (el rojo) Ozan, el Mardos de los griegos que surge del lago Urumiah y se vierte en el Mar Caspio que seguramente formaba la frontera norte de Media[49]. Con esto coincide también la última mención del lugar «y en las ciudades de Media» en la cual *Thenis* y *Spiegel* (*Erân*, p. 315) quieren cambiar sin motivo alguno según la LXX עָרֵי ciudades en הָרֵי montes.

Versículos 7-23. Causas de la catástrofe

El historiador profético presenta a continuación del relato de la caída del reino de las diez tribus y la deportación de sus habitantes al exilio a Asiria un análisis de los motivos que llevaron a este final del sector más grande del pueblo del pacto y lo define en repetida la separación de Israel del Señor, su Dios y en su tendencia reincidente hacia la idolatría.

Ver. 7. וַיְהִי כִּי «y sucedió cuando» (no «porque» o «que»), cf. Gen. 6:1; 26:8; 27:1; 44:24; Ex. 1:21; Jue. 1:28; 6:7; e.o.) la apódosis aparece en el ver. 18 porque los vers. 7-17 sólo son una explicación del pecado de Israel. A fin de explicar la dimensión del pecado se recuerda la gran bondad de la salvación de Egipto con la cual el Señor se comprometió a su pueblo en fiel dependencia. Las palabras hacen referencia al primer mandamiento Ex. 20:2s., Deut. 5:6s. de lo cual surge el «temer a otros dioses», mientras que מִתַּחַת יַד פַּרְעֹה (bajo la mano de Faraón) recuerda a Ex. 18:10.

Ver. 8. La caída se presenta en dos direcciones, en el caminar a) en los estatutos de las naciones que el Señor había arrojado de delante de los hijos de Israel (cf. Lev. 18:4s., 26; 20:22s., e.o.) y en la fórmula הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹרִישׁ וגו (Deut. 11:23 y 18:12) que algunas veces se usa en nuestros libros (16:3; 21:1; 1 R. 14:24; 21:26) y b) en los estatutos que habían hecho los reyes de Israel, *i.e.* en los sacrificios a los becerros. אֲשֶׁר עָשׂוּ debe ser entendido de tal manera que el sujeto está delante de la partícula relativa y necesita del pasaje paralelo del ver. 19b.

Ver. 9. וַיְחַפְּאוּ דְבָרִים «*cubrieron palabras que no eran rectas ante Yahvé su Dios*», *i.e.* trataron de encubrir el verdadero ser de Yahvé con la tergiversación arbitraria de la palabra divina. Así correctamente *Hengstenberg, Beiträge* II, p. 176 mientras que la interpretación de *Thenius*: «se alardearon con cosas que no eran rectas ante Yahvé» es igual de idiomáticamente falsa que la de *Gesenius* (*thes*., p. 505): *perfide egerunt res in Jehovam* [hicieron cosas pérfides en Yahvé] porque חָפָא con עַל sólo significa cubrir algo, cf. Isa. 4:5 o con acusativo: revestir, cubrir (2 Crón. 5:7ss.) pero no significa decorar, ataviar. Este encubrimiento de palabras sobre Yahvé se puede observar en que se construyeron בָּמוֹת altares en los montes altos y encubrieron con la adoración a Dios de esta manera al verdadero ser del Dios revelado, poniendo a Dios en un mismo nivel con los ídolos. «*En todas sus ciudades, desde las torres de atalaya hasta las ciudades fortificadas*». נוֹצְרִים מִגְדָּל es una torre para la protección de los rebaños en las estepas 2 Crón. 26:10 y es usado en este pasaje como la morada más pequeña del hombre en comparación con las grandes ciudades fortificadas. Tales בָּמוֹת eran los san-

48. Cf. *J. Wichelhaus*, «Das Exil der zehn Stämme Israels», en *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* V, pp. 467ss.

49. La explicación de los nombres geográficos dada en el texto es confirmada por la tradición judía que define el norte de Asiria, en especial la región montañosa o la de la región en la frontera de Asiria y Media con Armenia como los lugares de la deportación de las diez tribus, cf. *Wichelh*., *op.cit*., pp. 474ss. No sólo *Ewald* (*Gesch.* III, p. 658) apoya esta suposición sino también *M. v. Niebuhr*, *Geschichte Assurs*, p. 159 con la afirmación: «Que según el actual estado de las investigaciones Halah y Habor se debían encontrar en las faldas de los montes gordeos en la Calaquena de *Strabo*, Kalakine de Ptolomeo y en un afluente del Tigris que aun hoy en día se llama Habor, *i.e.* cerca de Nínive. Probablemente la cordillera de Judi, situada cerca de allí recibió su nombre a partir de este grupo». *Niebuhr* tan sólo duda del río Gozan si verdaderamente se refiere al Kisil Ozan o si más bien se refiere al territorio de Gauzanitis en Quebar y prefiere esta suposición por ser la más fácil sin que se pueda observar por qué esta es más sencilla que la otra.

tuarios y los altares de los becerros de oro construidos en Betel y Dan. Estos dos son los únicos que fueron mencionados en la historia de las diez tribus que se limitaba a los esencial aunque no habrán faltado en otros lugares.

Ver. 10. Se erigieron pilares sagrados y Aseras sobre toda colina alta y bajo todo árbol frondoso, como ya fue acusado de ello Jeroboam en 1 R. 14:16, 23. En este relato de la idolatría de los vers. 9-12 el historiógrafo no se refiere sólo a las diez tribus sino también a Judá como se puede observar en el ver. 13: «*El Señor testificaba en contra de Israel y Judá por medio de todos los profetas*» y el ver. 19 lo subraya.

Ver. 11. Y quemaron incienso allí en todos los lugares altos, como las naciones que Yahvé se había llevado al destierro de delante de ellos; e hicieron cosas malas provocando a Yahvé. הִגְלָה *lit.* llevar al exilio es usado aquí para describir la deportación y la extinción de los cananeos usada en relación al exilio de los israelitas.

Ver. 12. Y sirvieron a troncos, *i.e.* adoraron troncos y rocas como dioses (גִּלּוּלִים, *vid.* el comentario de 1 R. 15:12) a pesar de la prohibición divina (Ex. 20:3ss.; 23:13; Lev. 26:1, e.o.).

Vers. 13ss. Pero el Señor no se bastó con prohibirlo sino que hizo amonestar a todos sus profetas contra la idolatría y apostasía de Israel y Judá y llamarlos a arrepentirse y volver de su mal camino y regresar a sus mandamientos. Esto fue en vano porque endurecieron su cerviz como sus padres. Junto a Israel también se menciona a Judá a pesar de que aquí sólo se ofrecen las causas del rechazo de Israel para señalar que Judá estaba cayendo en el mismo pecado, como se describe claramente en los vers. 19s., y no porque aquí se relate lo que había sucedido antes de la separación del reino (*Thenius*). El Quetib כָּל־נביא וְכָל־חוֹזֶה no debe ser leído כָּל־נְבִיא וְכָל־חוֹזֶה [todos los profetas y todos estos] (según *Houbig*, *Thenius*, *Ew.*, §156e) sino según la LXX: כָּל־נְבִיאוֹ כָּל־חוֹזֶה (por medio de todos sus profetas y de todo vidente) de manera que כָּל־חוֹזֶה es una aposición que fortifica el término כָּל־נְבִיאוֹ a fin de mencionar «profetas de todo tipo que el Señor hubo enviado». Esta variante es retóricamente más fina que la otra y es confirmada porque a continuación la cópula וְ falta delante de חֻקּוֹתַי por motivos de retórica. וגו וַאֲשֶׁר שָׁלַחְתִּי «*conforme a lo que os ordené por medio de mis siervos, los profetas*». A la ley de Moisés se sumó la amonestación por boca de los profetas. יקשׁו אֶת־עָרְפָּם proviene de Deut. 10:16. Los padres que endurecieron la cerviz son los israelitas bajo Moisés.

Ver. 15. «Siguieron la vanidad y fueron vanos», las mismas palabras que Jer. 2:5, refiriéndose a la nulidad de la vida y del empeño en lo más importante, la relación con Dios. Todo lo que el hombre se pone como objetivo de la vida al lado de Dios es הֶבֶל (cf. Deut. 32:21) es idolatría y lleva a lo nulo, a la perdición, Rom. 1:21. «*y (fueron) en pos de las naciones que los rodeaban*», *i.e.* de los paganos que los rodeaban. Las últimas palabras aluden a Lev. 18:3.

Vers. 16s. La exteriorización de la caída: «*se hicieron imágenes fundidas, dos becerros (de oro)*» (1 R. 12:28) que fueron llamados הֶבֶל según Ex. 32:4, 8 y Deut. 9:12, 16 «*y una Asera*», *i.e.* ídolos de Astarté, cf. al respecto 1 R. 16:33 «*y adoraron a todo el ejército del cielo* (Sol, luna y estrellas) *y sirvieron a Baal*» bajo Acab y su dinastía 1 R. 16:32. La adoración de todo el ejército del cielo no sucede durante toda la historia de las diez tribus sino bajo Manasés en Judá (21:3). La mención del ejército del cielo entre Asera y Baal muestra que el historiador se refirió con ello al culto de Baal y Astarté y tomó las palabras de Deut. 4:19 y 17:3 para describir el carácter de este culto debido a que Baal y Astarté eran divinidades de naturaleza sidonia. La primera mitad del ver. 17 se basa en Deut. 18:10 donde se prohíbe el culto de Moloc en combinación con la adivinación y la auguración, cuyo uso no consta en la historia del reino de las diez tribus a pesar de que sin lugar a dudas habrá sido usado bajo Acab. La segunda mitad del ver. 17 se refiere el culto de Acab, *vid.* el comentario de 1 R. 21:20.

Vers. 18ss. Estas acciones provocaron la ira de Dios que los quitó de su presencia y sólo dejó la tribu (*i.e.* el reino) de Judá (*vid.* el comentario de 1 R. 11:30-32) a pesar de que Judá tampoco mantuvo los mandamientos del Señor y caminó en los estatutos de Israel, mereciendo así también ser desechado.

Ver. 19 contiene un paréntesis formado por el רַק שֵׁבֶט וגו [no quedó sino sólo la tribu de Judá]. Los estatutos de Israel en los que caminó Judá no son sólo el culto de Baal de la dinastía de Acab como para que esto sólo se refiriera a Joram, Oseas y Acaz (según 8:18, 27 y 16:3) sino a la vez se refiere a la idolatría y el culto en los lugares altos que se llevaba a cabo entre los reyes.

Ver. 20. Con וַיִּמְאַס [desechó] se prosigue con la oración iniciada en el ver. 18 (וַיִּתְאַנַּף יהוה, y Yahvé se airó) pero haciendo referencia al paréntesis en el ver. 19. «*Y el Señor desechó toda la simiente de Israel*», no sólo las diez tribus sino todo el pueblo y los humilló hasta que los echó de su presencia. מָאַס [rechazar] es distinguido de הִשְׁלִיךְ מִפָּנָיו [echó de delante de su presencia]. Estas últimas palabras definen la expulsión al exilio, el primero tan sólo la humillación que constó en el castigo y la entrega en manos de saqueadores, *i.e.* juicios con los que el Señor quería llevar a Israel y a Judá a arrepentirse para que regresaran a él y a sus mandamientos y que debían protegerlos ante la expulsión entre los paganos. נָתַן בְּיַד שֹׁסִים [entregar en la mano de saqueadores] como en Jue. 2:14.

Ver. 21. כִּי קָרַע וגו «porque Él (Yahvé) arrancó a Israel de la casa de David». Esta traducción es más correcta que «Israel arrancó el reino de la casa de David» no sólo porque el suplemento אֶת־הַמַּמְלָכָה (el reino) presenta una elípsis demasiado fuerte, sino porque no se encuentra en ningún texto bíblico la noción de que Israel haya arrancado el reino de la casa de David sino que en 1 R. 11:31 sólo se menciona que Yahvé arrancará el reinado de Salomón a lo que alude nuestro pasaje mientras que el siguiente וַיַּמְלִיכוּ וגו [hicieron rey a...] nos recuerda a 1 R. 12:20. El כִּי es explicativo. El Señor desecha a su pueblo porque arrancó a Israel de la casa como castigo de la apostasía de Salomón y los israelitas hicieron rey a Jeroboam que apartó a Israel de Yahvé, etc. El Quetib וידא debe ser leído וַיַּדֵּא, hifil de נָדָא = נָדַח [hizo separar del Señor]. El Kerí, hifil de וַיַּדַּח, apartó, separó del Señor (cf. Deut. 13:11) es una glosa interesante pero innecesario.

Vers. 22s. Y los hijos de Israel anduvieron en todos los pecados que había cometido Jeroboam; no se apartaron de ellos, hasta que Yahvé quitó a Israel de su presencia, como Él había hablado por medio de todos sus siervos los profetas, en tiempos de Jeroboam, cf. 1 R. 14:15s. y además Os. 1:6; 9:16; Am. 3:11s.; 5:27; Isa. 2:8, e.o. El exilio en Asiria (ver. 6) duró «hasta hoy», *i.e.* hasta el tiempo de la composición de nuestros libros[50].

50. Debido a que el hebreo עַד no siempre se usa en el sentido exclusivo sino que a menudo es abstraído de aquello que está después del *terminus ante quem* no se puede deducir de las palabras «El Señor desechó a Israel... hasta este día» que las diez tribus regresaran a la patria después de que fueron finalizados nuestros libros a mediados del siglo VI a.C. Asimismo no es posible demostrar la opinión contraria, que éstos aun continúan en el exilio. Es ampliamente conocido cuántas veces se ha tratado de ubicar las diez tribus consideradas perdidas en el sur de Arabia, en la India, espíritu en Malabar, en la China, Turkmenistán, Kashmir o en Afganistán

Versículos 24-41. Los samaritanos y su culto

Después de exiliar a los israelitas el rey de Asiria envió colonos de diversas provincias de su reino a la ciudad de Samaria. Debido a que no se menciona al rey de Asiria, se ha pensado primero en el rey que conquistó Samaria y deportó a los israelitas, *i.e.* en Salmanasar o según las informes asirios en su sucesor Sargón. Pero en Esr. 4:2 los colonos de Samaria mencionan a Esar-Hadón como el rey que los envió a ese lugar. A causa de esta afirmación se ha identificado al rey de Asiria de nuestro pasaje son Esar-Hadón como todavía lo hicieron *Bertheau*, comentario de Esd. 4.2 (pp. 54ss.), *Ew., Gesch.* III, pp. 726s. y *Steiner* en *Schenkel, Bibellexikon* art. *Esar-Hadón*. En cambio *Hengstenberg* (*Beiträge* I, p. 179) afirmó que una parte de estos colonos fue enviada por Salmanasar (o Sargón) y otro grupo por Esar-Hadón a las ciudades de Samaria con la información de que Esar-Hadón había deportado el último resto de las diez tribus. Esta opinión es confirmada por los informes asirios, con excepción de estos últimos detalles[51]. Porque Sargón menciona en sus anales que después de deportar a los israelitas envió a los habitantes de otros pueblos que había sometido a las moradas desiertas y a partir de las inscripciones de Esar-Hadón se puede deducir que este había situado habitantes del este del reino a la tierra de los Hatti, *i.e.* Siria, Fenicia y Palestina, cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 159ss. y 244s. Esto combina con la nota de Esd. 4:2. Los samaritanos sólo mencionan a Esar-Hadón porque este rey asirio fundó la comunidad política y religiosa de los samaritanos por medio del incremento del número de los colonos, sobre todo enviando a un sacerdote israelita exiliado que debía enseñarles cómo debía temer a Yahvé (vers. 27ss.). El objeto de וַיָּבֹא (vino) debe ser añadido a partir del contexto sobre todo a partir del siguiente וַיֵּשֶׁב (habitó). Trajo habitantes de Ba-

(*vid*. las pruebas en *Ritter*, *Erdkunde* X, p. 246) aun en América hasta que últimamente el *Dr. Asahel Grant* (*Die Nestorianer oder die zehn Stämme*) creyó haberlas encontrado en los nestorianos independientes y en los judíos que vivían entre ellos (cf. el enlistado de las diversas posiciones en *Zoeckler* en *Evangelische Kirchenzeitung*, 1873, núm. 83s.) mientras que otros como *Witsius*, *J.D. Michaelis* y finalmente *Robinson* en la obra aludida por *Ritter*, *l.c.*, p. 245 (*The nestorians*, etc., New York 1841) trataron de explicar que las diez tribus se mezclaron durante el exilio babilónico con los judeos y en parte se unieron a los exiliados que fueron enviados de regreso por Zorobabel y Esdras a Palestina o que desaparecieron por la mezcla con los demás judíos esparcidos después de la destrucción de Jerusalén por Tito o por la conversión al cristianismo de manera que todo intento de buscar los restos de las diez tribus es en vano. En general esta posición es correcta a pesar de que sus defensores añadieron a los argumentos veraces algunos que carecían de base. Así la mención de *Ritter*, *op.cit.*, p. 250 aludidas originalmente por *Robinson, Pal.* Jer. 50:4, 5, 17, 19; Ez. 37:11s. así como las palabras profeticas de Isa. 14:1; Miq. 2:12; Jer. 3:12; 30:3s.; 33:7s. citadas por *Witsius, l.c.*, c. V, §§11-14 muy poco porque estas se refieren en su mayoría al tiempo mesiánico y deben ser interpretadas conforme a su contenido espiritual. Pero de los libros de Daniel, Esdras, Nehemías y Ester se puede observar que los judeos deportados por Nabucodonosor no sólo fueron llevados a la provincia de Babilonia sino que fueron esparcidos en diversas regiones del reino caldeo, asirio y después persa más allá del Éufrates y debió diluirse la antigua separación entre las tribus después de finalizar la política de los reyes israelitas, siendo reemplazada por una estrecha unión entre los descendientes de Jacob a causa del destino común del esparcimiento de los paganos. Así tampoco los reyes persas conocen una diferencia entre judíos e israelitas y el asesor real bajo el rey Asuero quiso matar a todos los judíos (no sólo judeos sino a todos los hebreos). Además las doce tribus recibieron el permiso de regresar a Palestina según los edictos de Ciro (Esdr. 1:1-4) «*Quien de entre todos vosotros pertenezca a su pueblo, sea su Dios con él. Que suba a Jerusalén*» y de Artajerjes en Esr. 7:13 «*cualquiera del pueblo de Israel que esté dispuesto a ir...*». Y ¿quién quiere afirmar que de las diez tribus nadie quiso aprovechar el momento? Si Grant afirma: de los cincuenta mil que Ciro envió a la patria se afirma que sólo fueron aquellos a los que Nabucodonosor había enviado a Basel (Esr. 2:1) lo cual se puede comparar con 5:1 «*Entonces se levantaron los jefes de las casas paternas de Judá y de Benjamín, y los sacerdotes y los levitas*» estas palabras pueden ser aplicadas a la mayoría de los que retornan y demuestran que las diez tribus no regresaron como tales a Palestina pero que de ninguna manera se habrían unido miembros de otras tribus a la cantidad de ciudadanos del reino de Judá debido a que tanto Lightfood (*Hor. Hebr. in ep. I ad Corazón. Addenda ad c. 14, Opp.* II, p. 929), *Witsius*, *op.cit.*, p. 346 y tiempo antes de ellos los rabinos en *Seder, Olam rab.*, cap. 29, p. 86 dedujeron del hecho que la suma de las personas y generaciones mencionadas en Esr. 2 sólo era de 30.360 personas mientras que el número general de los que regresaron mencionados en el ver. 64 es de 42.360 cabezas junto a 7.337 siervos y siervas que las personas que restaban a las familias mencionadas eran los habitantes de las diez tribus. A esto hay que añadir que los que regresaron se autodenominan «representantes de las doce tribus» porque ofrecen durante la nueva consagración del templo (Esr. 6:17) «*ofrenda del pecado por todo Israel con- forme al número de las doce tribus*». Esto hacen los que regresan con Esdras. En agradecimiento por el retorno a la patria ofrecen «*holocaustos al Dios de Israel: doce novillos por todo Israel, noventa y seis carneros, setenta y siete corderos, doce machos cabríos como ofrenda por el pecado; todo como holocausto a Yahvé*» (Esd. 8:35). Los que regresaron con Zorobabel y Esdras sin lugar a dudas pertenecieron en su mayoría a las tribus de Judá, Benjamín y Leví lo cual se debe a que estos fueron más fieles al deseo por la patria que les había sido dada por el Señor a través de sus padres porque estos estuvieron menos tiempo en el exilio que los demás que partieron ciento ochenta años. Pero también se puede deducir del hecho de que en el tiempo de Jesús y de los apóstoles Galilea y también Perea estaban bien habitadas que después de esta entrada bajo Esdraa, después que los primeros hubieran alcanzado cierto bienestar social y cúltico siguieron viniendo personas del exilio. No se puede afirmar que esta cantidad de habitantes en Galilea y Perea fuera la que surgió del remanente que quedó después de la deportación asiria.

Por otro lado los argumentos silenciosos aludidos por Grant, a) que no se tiene ni la más mínima prueba histórica de que las diez tribus jamás salieran de Asiria y b) que no fueron parte del grupo que regresó del exilio babilónico, no demuestran mucho y pierden aun más su importancia que las presuposiciones en las que se basa su teoría: que las diez tribus deportadas a Asiria y a Media no tuvieron contacto alguno con los judeos enviados a Babilonia sino que permanecieron puros y separados de los judeos y como no regresaron con Zorobabel y Esdras tampoco regresaron después, no pueden ser sostenidas conforme a lo antes mencionado. Conforme a esto, de los siguientes argumentos de Grant: c) que las diez tribus aun se encontraron en la tierra del exilio en el primer siglo (*Josefo*, Ant. XI, 5, 2) o en el quinto siglo (*Jerónimo*, *Comentario de los profetas*) y d) que aun hoy se encuentran en la región de la antigua Asiria porque según las afirmaciones de los nestorianos así como las afirmaciones del judío Beni Jisrael, de que provenían de las diez tribus y que lo confirmaban por muchas tradiciones y usos israelitas (*Die Nestorianer*, pp. 113s.), sólo se puede deducir que en el norte de Asiria junto al lago Urumia existían entre los judíos y nestorianos descendientes de los israelitas exiliados en esa región pero de ninguna manera que los judíos eran los descendientes directos y «puros» de las tribus. Las propias opiniones de aquellos judíos pierden toda la importancia a partir del hecho de que judíos de otros países afirman lo mismo de sí mismos. Las tradiciones mosaicas y los usos de los nestorianos no demuestran nada más que el simple hecho de que son de procedencia judía. En general se puede afirmar que los israelitas y los judeos que fueron deportados desde el tiempo de Salmanasar y de Nabucodonosor a los países paganos y se establecieron allí, se mezclaron a través de los siglos con los judíos que fueron esparcidos del templo por las conquistas de Alejandro Magno y por la destrucción por los romanos ni que con esto desaparecieron hasta las últimas huellas de las antiguas divisiones tribales. Esto también lo afirma *Zoeckler*, *op.cit*.

51. No se sabe nada acerca de la deportación del resto de las diez tribus, *i.e.* de todos aquellos que se habían escondido durante la invasión de Salmanasar en los montes y en otro tipo de escondites inaccesibles, en parte también a Judá y que se reunieron después de la retirada de los asirios del territorio y la suposición de *Hengstenberg* (*Beiträge* II, pp. 3ss.) de que los samaritanos fueron un pueblo pagano sin mezcla con sangre israelitas es refutada por 2 Crón. 34:6 y 9. Cf. *Kalkar*, «Die Samaritaner ein Mischvolk», en *Pelt, Theologische Mitarbeiten* III, 3, pp. 24ss.

bilonia, *i.e.* no de la provincia de Babilonia sino de la ciudad Babilonia debido a que Cuta también estaba en Babilonia. כּוּתָה (Cuta) o כּוּת (ver. 30) no debe ser identificado con los Coseos Quisios, Kushiya o Cuzi en el noreste de Susa en el distrito norte del actual Kusistán como lo afirman *M. v. Niebuhr*, *Geschichte Assurs*, p. 166 según *Josefo*, *Ant.* IX, 14, 3; X, 9, 7 que sitúa a los cuteos en Persia y Media (así también *Thenius*) sino que debe ser identificado con el Cuta mencionado por Abulfeda y otros autores árabes y persas en el Irak babilonio, en la región de Nahr Malca, *vid*. *Michaelis* (*Suplem. ad Lexic. hebr.*, p. 1255), *Rosenmann* (*Biblische Alterthumsk.* I,2, p. 29), *Gesenius* (*thes*., p. 674). Según una nota de *Spiegel*, «*Ausland*», 1864 (46), p. 1089 Cuta estaba situado en el noreste de Babilonia en el muro, probablemente en el lugar del conjunto de ruinas Ohaimir. Según *Jul. Oppert* (*Expédition scient. En Mésopotamie* I, pp. 216ss.) las ruinas que se encuentran a unos catorce kilómetros al NE de Hilla en el extremo NE de la muralla de Babilonia son los restos de Cuta y en el monte Onaymir se puede asumir la existencia de ruinas del templo de Nergal. Tal parece que la mayoría de los colonos vino de Cuta porque los rabinos llaman a los samaritanos כּוּתִים (léase Kuttim). עַוָּא Avva, a menudo y con justa razón se considera lo mismo que עִוָּה Iva (18:34, 19:13) debido a que cada cual puede suponer que los aveos enviados por Esar-Hadón a Samaria son los habitantes del reino de Avva destruido por los reyes asirios y la forma עִוָּה está relacionada con la versión apelativa de los masoretas. La unicación de Ava o Iva todavía no ha sido localizada. La identificación con el Avata en Fenicia (*Ew*., *Gesch.* III, p. 655 y *Ges*., *thes*. s.u.) mencionada en *Notitia Dignitatum Orientalis* (ed. Boecking, p. 64) es bastante insegura. Menos probable aun es la similitud sonora entre עִוָּה y la región de Hebeh situada entre Anah y Cabur en el Éufrates (*M. v. Niebuhr*, p. 167). Hamat es la Epifanía del Orontes, *vid*. el comentario de 1 R. 8:65 y Num. 13:21. Sefarvaim sin duda es el Sippara (Σιπφάρα) de Ptolomeo (V, 18, 7), la ciudad más al sur de Mesopotamia ubicada cerca del Éufrates y al norte de Nahr Malca, la῾Ηλιούπολις ἐν Σιππάροισιν ο Σιππαρηνῶν πόλις que mencionan Beroso y Abideno en *Eusebio*, *preparatio evangelica* IX, 12 y 41 y en *crónica armenia* I, pp. 33, 36, 49, 55 aun durante el tiempo del diluvio. En las inscripciones asirias se la llama *Sipar* y es designada como la ciudad del sol, cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 164s. שֹׁמְרוֹן (Samaria) se usa aquí por primera vez para designar el reino de Samaria.

Vers. 25-28. Al principio de su estancia los nuevos habitantes fueron atacados por leones que se habían multiplicado debido a la asolación del territorio. Los moradores vieron en ello un castigo de Yahvé, *i.e.* de la deidad local que no adoraban y pidieron al rey que les enviara a un sacerdote que les enseñara el derecho, *i.e.* la veneración correcta del Dios de esa tierra a lo cual el rey los envió a uno de los sacerdotes que había llevado al destierro que habitó en Betel y que les enseñó cómo habían de temer a Yahvé. También el autor de nuestros libros interpretó el suceso conforme a Lev. 26:22 de que Yahvé había enviado a los leones como castigo de la falta de temor por parte de los nuevos moradores. הָאֲרָיוֹת *los* leones que vivían allí. וַיֵּלְכוּ וַיֵּשְׁבוּ שָׁם que ellos (el sacerdote con sus acompañantes), fueran y habitaran allí. No es necesario cambiar el plural en el singular.

El sacerdote enviado por el rey asirio sin lugar a dudas fue un sacerdote de los becerros de Israel porque perteneció a los deportados y habitó en Betel, el lugar principal del culto idólatra de Jeroboam y enseñó a los colonos cómo habían de temer y adorar a Yahvé conforme a la costumbre de la tierra. A esto se debe la situación de la adoración de Dios en el país descrito en los vers. 29ss. «*Cada pueblo* (גּוֹי גּוֹי, *Ew.*, §313ª) *continuó haciendo sus propios dioses y los pusieron en las casas de los lugares altos*» (בֵּית הַבָּמוֹת, *vid*. el comentario de 1 R. 12:31 y por el singular בֵּית *vid*. *Ew.*, §270c) *que los samaritanos* (הַשֹּׁמְרֹנִים, no los colonos enviados por Esar-Hadón sino los habitantes anteriores del reino de Israel que ahora había sido llamado conforme a su capital Samaria) *habían hecho; cada nación en las ciudades en las que habitaban*».

Ver. 30. Y los hombres de Babilonia hicieron Sucot-Benot (¿casas de las hijas?). *Selden* (*de Diis Syr.* II, 7), *Münter* (*Religion der Babylonier*, pp. 74s.), e.o. interpretan en ellas templos dedicados a Milita o a Astarot, las καμάραι, carros cubiertos o tiendas de rameras (*Herod*. I, 199) mientras que *Beyer* (*Addit ad Seld.*, p. 297) se opuso a ella afirmando que se trataba según el contexto de ídolos y utensilios que eran adorados y que habían sido puestos en las בֵּית בָּמוֹת. Más bien se podía pensar en pequeños templos hechos de tiendas que habían sido instalados junto a los ídolos, como el ídolo en las casas, en los lugares altos debido a que según 23:7 mujeres tejían para Asera בָּתִּים pabellones y Ezequiel menciona lugares altos hechos de varios colores (16:16). En cambio *Rawlinson* (*history of the five great mon*. I, 2ª ed., p. 134) supone que el nombre Succot-benot fue corrompido de la diosa asirio-babilónica Zirbanit que era adorada como esposa de Meradoc bajo el nombre «la que regala la semilla, que otorga descendientes». *Schrader* se suma a esta posición en *Schenkel*, *Bibellexikon* V, p. 429. En cambio la interpretación de Movers debe ser desechada: *involucra seu secreta mulierum*, un falo femenino que era ofrecido por los Hierodulos a sus siervas en vez del dinero de su templo (*Phöniz*. I, p. 596) porque esto no combina con la semántica y con el contexto y porque además habría que demostrar la existencia de un falo femenino. *Vid*. las diversas explicaciones en *Gesenius*, *thes*., p. 952 y *Leyrer* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XV, pp. 253ss. Los cuteos hicieron como su diosa נֵרְגַל *Nergal*, *i.e.* según *Winer*, *Gesenius*, *Stuhr* y otros el planeta marte el cual los Zabios reconocían como el dios de la guerra (Códice Nasar I, 212, 224), los árabes Mirrig. Así lo ve también *Schrader* en *Theol. Stud. u. Krit*., 1874, pp. 329 y 349, nota. Tiempo después interpretó a Nergal como el dios-león según un Sullabar asirio donde Nirgal es llamado *Ilu-aria*, *i.e.* dios león y es definido como el dios del pueblo de Cuta (*Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 166 y *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* XXVI, pp. 128s.). Según los rabinos (*Rashi, R. Salomon*, *Kimchi)* Nergal fue presentado como gallo para lo cual se puede aludir a la ilustración que se encuentra en los monumentos asirios donde un sacerdote adora a un gallo (en una piedra preciosa), cf. *Layard*, *Nínive und Babylon*, pp. 410s. El gallo armado para la guerra a menudo es usado en las religiones étnicas antiguas para referirse a los dioses de la guerra, cf. *J.G. Müller* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* X, p. 267. Las investigaciones asiriológicas todavía no han encontrado información alguna acerca de los ídolos *Asima, Nibhaz* y *Tartac* a pesar de que entre los dioses encontrados en Korsabad se encuentra una figura humana con cabeza de gato o de tigre y con orejas de caballo y que ha sido representada en una piedra simbólicamente ilustrada en cuya entrada se puede ver una perra que al parecer está amamantando. Estas imágenes muestran que las informaciones rabínicas acerca de los ídolos se basan en verdades. אַשִׁימָא, Asima, el dios de la gente de Hamar fue adorado según los rabinos como imagen de un carnero rapado (*vid. Selden* II, 9).

Ver. 31. Según las indicaciones rabínicas sobre los ídolos de los aveos Nibhaz tenía la forma de un perro (נִבְחַז *latrator* de נָבַח [ladrar]) y Tartac la de un asno (*Selden*, *l.c.*). *Gesenius* considera que Tartac es un dominio del

mundo subterráneo porque en Pehlwi el término *tar-tach* significa oscuridad profunda o héroe de las tinieblas y afirma además que *Nibhaz* es un demonio malo, el נעאז de los zabeos, que *Norberg* (*Onomasticón cod. Nasar*, p. 100) describe como *horrendus rex infernalis: posito ipsius throno ad telluris i.e. lucis et calignis confinium, sed imo acherontis fundo pedibus substrato* [horrendo rey del infierno, situado en su trono sobre la tierra, *i.e.* la frontera de la luz y de la oscuridad pero en el nivel al pie del Querente] según el *Códice Adami* II,5, lin. 12. Acerca de los dioses de los Sefarvaim *Adramelec* y *Aramelec* se puede observar un parentezco con Moloc por cuanto se les sacrificaban niños. El nombre אַדְרַמֶּלֶךְ que en 19:37, Isa. 37:38 aparece como nombre propio significa «Adar (es) rey» y el Dios por lo general es llamado en breve Adar, el dios toro de los asirios, el dios del saturno que en los inscritos es presentado como poseedor del poder, como combatiente, dios de las batallas, arquero, señor del fuego y que es presentado como toro alado con cabeza y cara humana, cf. *Schrader* en *Riehm*, *Handwörterbuch der biblischen Alterthumskunde* I, p. 29. עַנַמֶּלֶךְ, corresponde al asirio *Anumalik*, «Anu es rey» y por lo general sólo era llamado Anu. Era uno de los dioses principales de los babilonios que se caracterizó por sus epítetos de buen dios y señor, como el fundador de ciudades, soberano de los ejércitos terrenales y señor del poder. Es presentado como un hombre vestido con una piel de pescado que termina en una tiara y que corresponde al Oannes de *Beroso* en *Eusebio*, *crónica armeniorum* I, pp. 20ss. Cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 61.

Ver. 32. Junto a estos ídolos también se adoraba en los lugares altos a Yahvé conforme a las indicaciones del sacerdote israelita enviado por el rey asirio. וַיִּהְיוּ יְרֵאִים «y adoraban a Yahvé y nombraron a sacerdotes de entre el pueblo (מִקְצוֹתָם, como en 1 R. 12:31) וַיִּהְיוּ y oficiaban (sacrificios) en las casas de los lugares altos».

Vers. 34-41. Mantuvieron esta mezcla de los cultos idólatras y la adoración de las imágenes de Yahvé hasta la composición de nuestros libros de los reyes «*Hasta el día de hoy siguen haciendo conforme a sus antiguas costumbres*» הַמִּשְׁפָּטִים הָרִאשֹׁנִים sólo pueden ser los usos y las costumbres de los nuevos habitantes relatadas en vers. 28-33. Acerca de esto comenta el historiógrafo profético: «*No temen a Yahvé, ni siguen sus estatutos ni sus ordenanzas ni la ley ni el mandamiento que Yahvé había ordenado a los hijos de Jacob, a quien puso el nombre de Israel*» (1 R. 18:31), *i.e.* no según la ley mosaica. חֻקָּתָם y מִשְׁפָּטָם sus estatutos y sus ordenanzas están en contra de הַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה [la torá y el mandato] que Yahvé había dado a los hijos de Israel. Si la oración «*no hicieron según sus estatutos y su ley*» no debe contradecir a lo anteriormente mencionado «*hasta este día siguen haciendo conforme a sus primeras (tempranas) leyes*» habrá que entender bajo חֻקָּתָם וּמִשְׁפָּטָם los estatutos y el derecho de las diez tribus, *i.e.* la adoración de Yahvé bajo los símbolos de los becerros. La imprecisión del término «*sus* estatutos y *su* ley» debe explicarse a partir de que el historiógrafo pensó en el remanente israelita que se quedó en el país o en el conglomerado de los colonos paganos con la población israelita (23:19s.; 2 Crón. 34:6, 9, 33). Conforme a esto se da el sentido de este pasaje: los habitantes de Samaria conservaron hasta este día su culto que era una mezcla de idolatría y culto a las imágenes de Yahvé y no adoraron a Yahvé según lo debían hacer las diez tribus ni como lo mandaba la ley. A fin de caracterizar aun mejor el carácter de este culto y presentarlo como una trasgresión total del pacto y como apostasía total el historiógrafo escribe en vers. 35-39 cómo les había sido enseñada la adoración única de Yahvé, el Dios que los había sacado de Egipto y los había llamado a ser su pueblo y cómo le había sido prohibida la adoración de otros dioses. Respecto al ver. 35 cf. Ex. 20:5 y en cuanto al ver. 36 el comentario del ver. 7 y de Ex. 32:11, 6:6; 20:23; Deut. 4:34; 5:15 e.o. En el ver. 37 se presupone la versión escrita de la Torá. En cuanto al ver. 35 cf. Deut. 13:5; 23:15, e.o.

Ver. 40. Pero no escucharon (sujeto son naturalmente las diez tribus) sino que hicieron (los descendientes de los israelitas que quedaron en el país) conforme a su antigua costumbre. מִשְׁפָּטָם הָרִאשׁוֹן es la adoración mezclada entre idolatría y culto a Yahvé a través de los becerros, al igual que en el ver. 34.

Finalmente se repite esto en el ver. 41 y se añade que sus hijos y sus nietos hicieron hasta este día lo mismo con lo cual se cierra este análisis.

Después del exilio babilónico los samaritanos abandonaron la idolatría y se tornaron hacia el monoteísmo aceptando la ley de Moisés. Para entender la historia de los samaritanos de los que sobra un pequeño grupo en el antiguo Siquem, el actual Nablus, cf. *Theod. Guil. Joh. Juynboll*, *Comentarii in historiam gentis Samaritanae*, Lión, Bat. 1846, 4 y *H. Petermann*, «Samaria und die Samaritaner», en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XIII, pp. 359ss.

I. LA HISTORIA DEL REINO DE JUDÁ DESPUÉS DE LA DESTRUCCIÓN DEL REINADO DE LAS DIEZ TRIBUS HASTA EL EXILIO BABILÓNICO (capítulos 18-25)

Durante la caída del reino de las diez tribus Judá se encontraba en una situación de dependencia de la potencia mundial asiria en la que cayó a causa de la política impía de Acaz. Pero tres años antes de la campaña militar de Salmanasar contra Samaria el fiel Ezequías ascendió al trono de su antepasado David en Jerusalén y estuvo dispuesto a destruir la idolatría y reestablecer la adoración legítima de Yahvé para así poder sanar las heridas de Judá. Debido a que Ezequías servía de todo corazón a su Dios y confió plenamente en Él, el Señor apoyó sus reformas. Cuando Senaquerib invadió Judá con un enorme ejército por la separación de Ezequías del reino de Asiria y conquistó todas las ciudades fortificadas y demandó que se le entregara la capital, el Señor escuchó la oración de su fiel siervo Ezequías y salvó a Judá y Jerusalén de la caída destruyendo milagrosamente el ejército del orgulloso Senaquerib (caps. 18 y 19) con lo cual se debilitó el poder de Asiria de tal manera que Judá no tuvo necesidad de temerlo aunque Manasés fue castigado por éste una vez más (2 Crón. 33:11ss.). A pesar de eso, la salvación por y a través de Ezequías sólo fue una postergación del juicio de la destrucción del reino y la deportación de sus habitantes profetizados por los profetas Isaías y Miqueas. La separación del Dios viviente y la corrupción moral se habían arraigado profundamente en el pueblo de manera que la idolatría que había sido perseguida por Eliseo volvió a florecer directamente después de su muerte porque su hijo y sucesor Manasés no sólo reedificó todos los ídolos destruidos por su padre sino que también construyó altares de ídolos en los atrios del templo del Señor y llenó Jerusalén con sangre inocente de un lado al otro colmando así la medida de los pecados de manera que el Señor mandó a proclamar por medio de profetas al pueblo y al rey impío la decisión de la destrucción de Jerusalén y la deportación del último remanente de su pueblo entre los paganos teniendo que demostrar la seriedad de sus juicios a través de la deportación de Manasés por medio de los generales del rey asirio. A pesar de que Manasés dejó la idolatría a causa de este castigo después de ser liberado y volver a Jerusalén y restituyó el culto de Yah-

vé, el cambio de opinión del rey no tuvo un efecto duradero en el pueblo, el cual fue abolido por su sucesor Amón que no anduvo por los caminos del Señor sino que sólo sirvió a los ídolos de su padre. En esta situación el piadoso rey Josías no pudo cambiar el sentir del pueblo y producir una conversión del pueblo a su Dios a pesar de que trató de extinguir la idolatría después de encontrar el libro de la ley sino que tan sólo pudo extinguir las señales y huellas exteriores de la idolatría y alcanzar un predominio aparente del culto de Yahvé. El pueblo creyó haber hecho lo suficiente para asegurarse la protección divina al instaurar la forma externa del culto sin atender a la voz del profeta que anunciaba la cercanía del juicio divino. Con sus reformas Josías había podido prolongar este juicio por su humillación ante Dios por otros treinta años. Al final de su reinado el Señor empezó retirar a Judá de su presencia por el pecado de Manasés y a desechar la ciudad que había escogido para que Su Nombre viviera en ella (22-23:27). El Faraón Necao, rey de Egipto, avanzó para extender su reino hasta el Éufrates y destruir el imperio asirio. Josías se le enfrentó a fin de impedir el despliegue de su poder en Siria. Los dos ejércitos se enfrentaron en Meguido y el ejército judío fue derrotado, Josías murió en la batalla y con la última esperanza del estado en deterioro (23:29s.; 2 Crón. 35:23s.). Tres meses después de que el pueblo ungiera a Acaz por rey en Jerusalén fue puesto en prisión por Necao en Ribla en el territorio de Hamat y llevado a Egipto donde murió. El hijo mayor de Josías, Eliaquim, ocupó su lugar como vasallo del rey Necao y practicó la idolatría arruinando con su tendencia al lujo (Jer. 22:13s.) aún más el reino que ya tenía que pagar un alto tributo a Egipto (23:31-37). En el cuarto año de su reinado el Faraón Necao fue derrotado en Carquemis por el imperio caldeo de Nabucodonosor que surgía de las ruinas del reino asirio. Al mismo tiempo Jeremías proclamó al pueblo renitente que el Señor de los ejércitos daría a Judá y a los pueblos vecinos en la mano de su siervo Nabucodonosor, que la región de Judá sería asolada y que el pueblo serviría al rey de Babilonia por setenta años (Jer. 25). Inmediatamente después apareció Nabucodonosor en Judá para finalizar su victoria sobre Necao, tomó Judá, sometió a Joaquín y se llevó algunos jóvenes a Babilonia, entre ellos a Daniel (24:1). Pero cuando Joaquín se rebeló pocos años después Nabucodonosor envió nuevamente tropas a Jerusalén para asediar esta ciudad y deportó después de la victoria a Joacim que había ocupado el trono de su padre junto con el núcleo de la nación, nobles, guerreros, herreros y cerrajeros al exilio en Babilonia poniendo al único y último hijo de Josías, Matanías, como rey y le dio el nombre de Sedequías (24:2-17). Pero cuando éste cerró un pacto con el faraón Hofra en el noveno año de su reino y se separó del rey de Babilonia. Nabucodonosor avanzó inmediatamente con el ejército completo, acorraló a Jerusalén, la tomó y destruyó y puso fin al reino de Judá matando a Sedequías y a sus hijos y deportó al resto del pueblo, exceptuando un pequeño remanente de campesinos (24:18-25:26), ciento treinta y cuatro años después de la caída del reino de las diez tribus.

Capítulo 18. Reinado de Ezequías. Invasión de Senaquerib en Judá y peligro de Jerusalén

El reino de Ezequías fue un tiempo de grandes e importantes sucesos para el Reino de Dios en Israel. En la primera mitad de éste el reino de las diez tribus fue destruido por los asirios, en la segunda mitad se sitúa el intento de Senaquerib de conquistar Jerusalén y dar fin al reino de Judá. El relato de nuestro libro acerca del reinado de Ezequías comienza con una caracterización general de éste (18:1-8) y una breve repetición de la destrucción de Samaria y la deportación de los israelitas al exilio (vers. 9-12). A esto le sigue un relato detallado de a) la invasión de Senaquerib con su desarrollo hasta su asesinato en Nínive (18:13-19:37), b) la enfermedad mortal de Ezequías y la prolongación de su vida otorgada por Dios a causa de su oración (20:1-11) y c) la llegada del enviado especial del rey Merodac-Baladar a Jerusalén y el trato insensato de Ezequías para con él (20:12-19) a lo cual el relato cierra con fórmulas tradicionales. Estos tres acontecimientos son datados en el año 14 del reinado de Ezequías (18:13). La indicación en 20:12: «*En aquel tiempo Merodac Baladan... cartas y regalos*» aluden a la información de 18:13. Difícilmente podían suceder a lo largo de un año si se excluye la muerte de Senaquerib en 19:36s. Debido a que el rey Merodac Baladan decide enviar las cartas a Ezequías después de haber recibido la noticia de la sanación de Ezequías. Esta comitiva babilónica no pudo haber aparecido en Jerusalén en el mismo año en el que Senaquerib se retiró de Judea después de ser derrotado milagrosamente y Ezequías enfermó de muerte. A partir del hecho de que Ezequías oró al Señor y éste le concedió quince años más de vida (20:6), pudiendo reinar así veintinueve años en total podemos deducir que la enfermedad mortal sucedió en el año 14 de su reinado. De la misma promesa de que Dios lo salvaría de la mano del rey de Asiria y protegería a Jerusalén (20:6) se puede deducir que Senaquerib todavía no había sufrido la derrota de su ejército porque después de esta derrota Ezequías y todo Jerusalén se salvaron de la violencia de los asirios. Tampoco se puede suponer que Ezequías enfermó de muerte durante el asedio de Judá porque según el relato específico en vers. 18 y 19 Ezequías fue sanado y disponía de suficientes fuerzas mentales y corporales. Por eso la invasión de Senaquerib pudo llevarse a cabo después de que Ezequías sanara de su enfermedad, lo cual sucedió después de la visita de la comitiva babilónica en Jerusalén. No es creíble que el rey de Babilonia haya enviado una comitiva a Ezequías mientras Asiria atacaba Judá. Además el tesoro y la casa de armas de Ezequías no podían estar tan llenas de oro, plata y armas como se presupone en 20:13.

Todo esto nos permite deducir que Senaquerib no atacó al reino de Judá en el año 14 de Ezequías sino tiempo después por lo cual los sucesos relatados en 18:13-20:19 no están en orden cronológico sino en orden temático y que el año 14 del reino de Ezequías es puesto al principio como el año de la enfermedad de Senaquerib porque esta dio lugar a los contactos con Merodac Baladan, la rebelión contra Asiria y la invasión de Senaquerib. Esta combinación tomada de nuestro pasaje bíblico es confirmada y detallada por la asiriología. Según los monumentos asirios Sargón, el destructor de Samaria reinó en 722-706 mientras que Senaquerib ascendió al trono en 706 y reinó hasta 682 a.C. En el mismo año de su entronización tuvo que abatir la rebelión del rey babilonio Merodac Baladan el cual controló poniendo a Belibo como rey de Babilonia en el año 704 después de lo cual avanzó en su campaña contra Egipto y Judá. Por lo tanto la invasión de Senaquerib en Judá no pudo haberse llevado a cabo antes del final del año 704 o aun en el año 703, *i.e.* en el año 24 o 25 del reinado de Ezequías. En el tercer año de Oseas de Israel comenzó a reinar Ezequías sobre Judá a la edad de veinticinco años. Según los vers. 9 y 10 el año 4 y 6 de Ezequías correspondió al año 7 y 9 de Oseas. Conforme a esto, su primer año parece corresponder al cuarto año de Oseas de manera que *Josefo* (Ant. IX, 13,1) sitúa su entronización en el cuarto año de

Oseas. Pero este cambio en el texto es inecesario. Si asumimos que el inicio de su reinado fue a finales del tercer año de Oseas el año 4 y 6 de su reinado cayó en su mayor parte en el año 6 y 9 de Oseas. El nombre completo de חִזְקִיָּה o חִזְקִיָּהוּ es יְחִזְקִיָּהוּ «fortalecido por Dios» (2 Crón. 29ss. e Isa. 1:1) o יְחִזְקִיָּה Os. 1:1; Miq. 1:1; en los textos cuneiformes consta *Hazakiyahu*. Respecto a su edad al ascender al trono, *vid.* el comentario de 16:2. El nombre de su madre אֲבִי es una forma acortada de אֲבִיָּה 2 Crón. 29:1.

Vers. 3ss. En su función de rey Ezequías siguió los caminos de su ancestro David. Quitó los lugares altos y el resto de los utensilios de la idolatría, confió en Yahvé y permaneció firmemente en él por lo cual el Señor lo hizo prosperar[52]. En הַבָּמוֹת, הַמַּצֵּבוֹת y הָאֲשֵׁרָה (*vid.* el comentario de 1 R. 14:23) se resumen todos los objetos de la idolatría que habían sido formados por los reyes anteriores, sobre todo por Acaz en Jerusalén y Judá. El singular הָאֲשֵׁרָה consta en la Crónica 31:1 en su significado colectivo הָאֲשֵׁרִים. Como ídolo especial (הַמַּצֵּבוֹת) se menciona la serpiente que Moisés había mandado hacer en el desierto (Num. 21:8s.) y que había sido adorada como objeto de adoración idólatra por el pueblo que tendía a la idolatría. Las palabras «*Porque hasta aquellos días los hijos de Israel le quemaban incienso*» no significan que esto había sucedido ininterrumpidamente desde los días de Moisés hasta el tiempo de Ezequías sino que sucedía en aquellos tiempos y que la idolatría realizada con este ídolo duraba hasta el tiempo de Ezequías, hasta que este rey decidió destruir la serpiente de bronce por la idolatría realizada con ella. Respecto al significado de este símbolo *vid.* el comentario de Num. 21:8s. El pueblo llamó (וַיִּקְרָא se nombró) a esta serpiente נְחֻשְׁתָּן [Nehustán], *i.e.* algo de bronce. Este nombre contenía algo despectivo que comentadores antiguos traducían con el término «dios de bronce» (*Ewald*).

Ver. 5. El comentario «*y después de él, no hubo ninguno como él entre todos los reyes de Judá, ni entre los que fueron antes de él*», se refiere a la confianza (בָּטַח) que Ezequías tenía en Dios en la que no había nadie comparable mientras que en el caso de Josías se usan las mismas palabras para señalar la posición firme en la ley mosaica (23:25) de manera que no existe contradicción alguna entre nuestro pasaje y 23:25 (*Thenius*).

Ver. 6. יָדַבַק בַּיהוה se apegó al Señor (דָּבַק como en 1 R. 11:2) y no se separó de él, *i.e.* jamás se dedicó a la idolatría.

Ver. 7. Por eso el Señor prosperaba (בְּכֹל אֲשֶׁר־יֵצֵא, *vid.* el comentario de 1 R. 2:3) todo lo que hacía (הִשְׂכִּיל, Vulg.: *in cunctis ad tuge procebat*), también en la rebelión en contra del rey de Asiria al que ya no servía más, *i.e.* al que ya no pagaba tributo. Judá había caído en dependencia de Asiria por culpa de Acaz, y Ezequías se separó de ello negándose a pagar el tributo, seguramente después de la salida de los sirios de Palestina, quizás después de la muerte de Sargón. Por eso Senaquerib atacó a Ezequías para someter a Judá, *vid.* los vers. 13ss.

Ver. 8. Ezequías derrotó a los filisteos hasta Gaza y su región desde las atalayas hasta las ciudades fortificadas, *i.e.* todas las ciudades desde la más pequeña hasta la más grande (*vid.* el comentario de 17:9). Castigó estos enemigos por su invasión a Judá durante el reinado de Acaz, les quitó las ciudades conquistadas (2 Crón. 28:18) y asoló la región de Gaza, *i.e.* Ghuzza, la capital filistea que está situada en el extremo sur (*vid.* el comentario de Jos. 13:13). Esto probablemente sucedió después de la derrota de Senaquerib cf. 2 Crón. 32:22s.

En los vers. 9-12 se repite el relato de la destrucción del reino de las diez tribus por Salmanasar que en 18:3-6 había sido tomado de los anales del reino de Israel y que ahora se toma de los anales del reino de Judá donde esta catástrofe es mencionada como acontecimiento memorable para todo el pueblo del pacto.

Versículos 13-37. La invasión de Judá y el asedio de Jerusalén[53]

Senaquerib, סַנְחֵרִיב, en los monumentos asirios Sin-ahi-itib, *i.e.* «Sin (el dios-luna) regala muchos hermanos», Σενναχηρίμ (LXX), Σεναχήριβος (*Josefo*), Σαναχάριβος (Herodoto), fue el sucesor de Sargón y es llamado por Herodoto II, 141, βασιλεὺς ’Αραβίων τὲ καὶ ’Ασυρίων [rey de los árabes y los asirios] en cuanto a la fecha «en el año 14», *vid.* la introducción a este capítulo. Subió contra todas las ciudades fortificadas y las tomó (יִתְפְּשֵׂם con el sufijo masculino en vez del femenino, cf. *Ew.*, §184c). El כל [todas] no debe ser sobre valorado. Además de la capital fuertemente armada no había conquistado las fortalezas de Laquis y Libna (ver. 17 y 19:8). Cuando según el ver. 14 envió un grupo de su ejército a Jerusalén, solicitando la entrega de la ciudad. El único objetivo de su campaña, la que Senaquerib designa como la tercera, era alcanzar Egipto (Herodoto) lo que se puede leer en 19:24 y que es confirmado por Isa. 10:24 y por las inscripciones por lo cual Tiraca lo atacó (19:8), cf. los resúmenes de las

---

52. En cambio el autor de la crónica en 2 Crón. 29-32 describe con lujo de detalles la reforma del culto hecha por Ezequías y narra detalladamente la purificación del templo de las abominaciones de la idolatría, la restitución del culto de Yahvé y la celebración de la pascua a la cual Ezequías no sólo mandó invitar a los siervos de su reino sino también al remanente de las diez tribus (caps. 29-31). En cambio sólo resume el ataque de Senaquerib a Jerusalén y la destrucción de su ejército, la enfermedad y sanación de Ezequías y sus tesoros mencionando sólo brevemente la comitiva babilónica. El carácter de las informaciones detalladas de la crónica acerca de la reforma del culto y la celebración de la pascua de Ezequías la cual fue puesta en duda por *Thenius* que según el proceso de de Wette y Gramberg ha sido defendida por *Bertheau* con justa causa. Respecto a la pregunta ampliamente discutida sobre qué año sucedió la celebración de la pascua, cf. el análisis profundo de *Caspari, Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja*, pp. 109ss. y nuestro comentario de la crónica.

53. Acerca de la compañía militar de Sen y su derrota (18:13-19:37) así como acerca de la enfermedad y curación de Ezequías y la llegada de la comitiva babilónica a Jerusalén (20:1-19) existe un relato paralelo detallado en Isa. 36-39 y en 2 Crón. 32 hay un breve resumen que contiene anexos importantes. Es ampliamente reconocido que estos tres pasajes provienen de una colección de profecías de Isaías (2 Crón. 32:32) que fue incluida en los anales del reino. De esta fuente proviene el orden común y no cronológico de las tres historias con la fecha: «en el año 14 del rey Ezequías». No es posible corregir la diferencia entre esta información y la cronología asiria según la cual Senaquerib ascendió al trono de Asiria en el año 23 de Ezequías, aludiendo a un error ortográfico para cambiar el número catorce en veinticuatro (*Köhler, Lutherische Zeitschrift*, 1874, p. 98) porque esto no coincide con la enfermedad de Ezequías que fue en el año 14 de su reinado. La fecha «en el año 14» no puede ser objeto de duda y el hysteropróteron de las tres historias se puede explicar con *Delitzsch, Biblischer Kommentar zu Jesaja*, pp. 373s. de la segunda edición, que Isaías primero relató en la colección de sus profecías, que fueron incluidas en los anales, la campaña y derrota de Senaquerib como el cumplimiento de sus profecías sobre Asiria e incluyó después los otros dos relatos que están relacionados objetiva y temporalmente porque el ojo del profeta ve en la relación de Ezequías con Babilonia la semilla del futuro sometimiento de Judá por Babel.

Cabe mencionar que la tesis inaugural de *Aug. Hildebrandt, Juda's Verhältniß zu Assyrien in Jesajas Zeit nach Keilinschrift und Jesajanischen Prophetien*, Marburgo 1874, es un producto de maltrato racionalístico de las profecías de David que se encuentra muy por debajo del nivel de la ciencia sólida, a pesar de que el autor lo califica como «contribución a la exégesis histórica de Isaías».

inscripciones en *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 169ss.

Vers. 14ss. Apenas escuchó la noticia de la llegada de Senaquerib, Ezequías empezó con los preparativos de defensa de Jerusalén. Mandó a fortalecer la ciudad aun más y tapar la fuente del alto Gihón y el arroyo de la ciudad (*vid.* el comentario del ver. 17) para quitar el suministro de agua a los que asediaban la ciudad, como menciona 2 Crón. 32:2-8 y que es confirmado por Isa. 22:8-11. Mientras tanto Senaquerib avanzó hasta *Laquis*, *i.e. Um Lakhîs* hasta los bajos de Judá al suroeste de Jerusalén, a siete horas al oeste de *Eleuterópolis* de camino a Egipto (*vid.* el comentario de Job 10:3) de manera que Ezequías le envió mensajeros para negociar su retirada y le ofreció pagar tanto tributo como quería si se retiraba porque dudaba de la eficacia de su resistencia. Su confesión de pecado que Ezequías expresó en esa situación de necesidad no debe ser sobre valorada. Debido a que Asiria había sometido a Acaz a tributo a causa del proceder infiel de Tiglat-pileser la liberación de este yugo con la negación del pago de más tributo en sí no fue una injusticia. Pero Ezequías actuó injustamente al darse cuenta de las enormes consecuencias después de haber dado el primer paso y trató de comprar la paz que él mismo había deshecho por medio de un nuevo sometimiento y un pago tributario. Este error causado por un momento de debilidad de fe del rey creyente se convirtió en bendición para su reino a causa de la altivez de Senaquerib y la fidelidad del pacto de parte del Señor. Senaquerib solicitó el increíble monto de trescientos talentos de plata y treinta talentos de oro y Ezequías no sólo usó los tesoros del templo y del palacio para pagarlo sino que además quitó el oro de las puertas con las que habían revestido los portales y los dinteles del templo (2 Crón. 29:3) para enviárselos al rey de Asiria. הָאֲמֻנוֹת *lit.* los soportes, *i.e.* los postes de las puertas. Esta negociación de Ezequías con Senaquerib no fue mencionada por Isaías ni por la crónica porque no tuvo consecuencias para el transcurso de la guerra.

Vers. 17ss. Debido a que no se retiró a pesar de haber recibido el pago, como había prometido sino que envió, confiado en esta debilidad de Ezequías, una comitiva a Jerusalén y ordenó que se le entregara la ciudad. «*Envió a Tartán, Rabsaris y Rabsaces*». Isaías sólo menciona a Rabsaces como portavoz de la siguiente negociación a pesar de que en Isa. 37:6 y 24 también se menciona a los otros dos. El mando principal sin lugar a dudas lo tenía Tartán quien aquí es mencionado en primer lugar y que en Isa. 20:1 lideró el asedio de Asdod. Los tres nombres sólo son títulos oficiales de los puestos ocupados por personas. רַב־סָרִיס significa príncipe de los eunucos, רַבשָׁקֵה principal entre los catadores. תַּרְתָּן según *Oppert* en asirio *tortan* no es el nombre oficial de general que se repite algunas veces en las listas de eponimios asirios[54]. Estos principales situaron a su ejército «junto al acueducto del estanque superior que está en la calzada del campo del lavandero», *i.e.* junto al camino que va a Jope. El acueducto iba desde el estanque superior, *i.e.* según 2 Crón. 32:30, el estanque del alto *Gihón* (*Birket el Mamilla*) el estanque inferior (*Birket es Sultân*), *vid.* el comentario de 1:33 y existía en tiempos de Acaz (Isa. 7:3). El final de este probablemente se encuentra en la región donde empezaba el acueducto en el estanque o en el Gihón o de donde salía. Este conducto de agua que partía del alto Gihón e iba hacia abajo y que en 2 Crón. 32:30 es llamado «salida superior de las aguas de Gihón» fue tapado por Ezequías y sus aguas fueron dirigidas hacia abajo, *i.e.* por vía subterránea a la ciudad de David, *i.e.* desvió las aguas del alto Gihón que antes fluía por el lado occidental de la ciudad, fuera del muro y que se vertía por el bajo Gihón y el valle de Benhinom por un canal subterráneo hacia la ciudad[55] a fin de abastecer a la ciudad con agua y quitársela a los que estaban al otro lado del muro. Al parecer la cisterna (הַבְּרֵכָה) construida por Ezequías (20:20) o el estanque de agua mencionado en Isa. 22:11 «*entre los dos muros para las aguas del antiguo estanque*» sirvió para recolectar el agua en la ciudad. Éste es al parecer el estanque situado al este del portal de Jafo en el lado occidental del camino que pasa por la Iglesia del Santo Sepulcro, el «estanque de Ezequías» que es llamado por los nativos *Birket el Hamman* «estanque para bañarse» porque suministra a una piscina pública cercana con agua o *Birket el Batrak* «estanque de los patriarcas» (cf. *Robinson, Pal.* II, pp. 129ss. y *Neue Untersuchungen über die Topographie Jerusalems*, pp. 111ss.) debido a que éste actualmente es suministrado por un acueducto del estanque de *Mamilla* (*vid. E.G. Schultz*, *Jerusalem,* p. 31 y *Tobler*, *Denkblätter*, pp. 44s.)[56].

54. Según *Franç. Lenormant (la langue primitive de la Chaldée)* Tartán significa el jefe poderoso y Rabsaces sería una palabra híbrida compuesta del asirio *rab* (grande) y el acadio sac (jefe) mientras que *Schrader* (*Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 300) interpreta a Rabsaces como el oficial del estado mayor y considera que רַב סָרִיס es la traducción del título asirio *rab-lub* «principal del harén».

55. En *Tobler*, *Topographie von Jerusalem* II, pp. 857ss.; *Dritte Wanderung,* pp. 94s. se encuentra una presentación del sistema de tuberías la descripción de la «fuente sellada» de los estanques de Salomón cerca de Ain Saleh.

56. La identidad del בְּרֵכָה o enviado de la ciudad con el actual estanque de Ezequías puede ser bastante probable pero no es seguro. En últimos tiempos se ha encontrado durante las excavaciones para la construcción de una iglesia evangélica en la ladera norte del Sión un canal que en parte se encuentra en la roca o, donde esto no es el caso, se lo construyó con el mejor material y se lo revistió con un cemento de un grosor de una pulgada y se lo cubrió con grandes piedras (*Robinson, Neue Untersuchungen über diie Topographie von Jerusalem*, p. 113 y *Neue biblische Forschungen,* p. 318) que también podía estar relacionado con el acueducto que conducía agua desde el alto Gihón a la ciudad a pesar de que éste canal no desemboca en el estanque de Ezequías y los muros, de los que sólo han quedado unos restos, provienen de otro tiempo. Los motivos por los que *Thenius* cree que el estanque «bajo» o «alto», mencionados en Isa. 22:9 y 11 difieren del estanque de Gihón y deben ser buscados en el Tyropoion carecen de base, conforme a los que el teniente *Warren* (*der Felsencanal zwischen dem Mariabrunnen und dem Teiche Siloa, neu untersucht*; *im Ausland,* 1869, núm. 17, pp. 467s.) que afirmaba haber encontrado en el canal pétreo restos del sistema de tuberías de Ezequías. El suplemento «junto al campo del lavandero», *i.e.* en el camino que cruza el campo del lavandero no se puede deducir de ninguna manera que existía un segundo estanque alto además del estanque alto del Gihón sino que este suplemento tan sólo sirve para definir el lugar en el que acampó el ejército asirio. De las palabras de Isa. 22:11 «*Hicisteis un depósito entre las dos murallas para las aguas del estanque viejo. Pero no confiasteis en el que lo hizo, ni considerasteis al que hace mucho tiempo lo planeó*» no se puede deducir que este estanque estaba situado en el Tiropoion y que este antiguo estanque había sido un punto contrario de un estanque alto (ver. 9) que se encontraba encima del estanque real mencionado en Neh. 3:15. Porque si בֵּין הַחֹמֹתַיִם cap. 25:4; Jer. 39:11; 52:7 es usado para designar un lugar al sureste de la ciudad del Antiguo Testamento no menciona dos estanques en el lado SE de Jerusalén sino una puerta de la fuente que actualmente es el portal de la virgen y el estanque del rey Neh. 2:14, 3:15 que al parecer es alimentado por la misma fuente que el actual Siloam y que regaba los jardines reales, cf. *Robinson, Pal.* II, p. 42; *Neue biblische Forschungen,* pp. 246s. y *Tobler, Die Siloaquelle und der Oelberg,* pp. 1ss. Ambos muros en los que Ezequías construyó el recipiente de agua pueden ser los muros al norte del Sión y al NO de la ciudad (Acra) con lo cual el «estanque de Ezequías» coincidiría con las palabras de Isaías 22:11. Ezequías no construyó este sistema de tuberías mencionado también en Sir. 48:17 después de la retirada de Senaquerib como afirma *Knobel* en su comentario de Isa. 22:11 sino que lo hizo durante su ataque a Judá, antes de que las fuerzas asirias estuvieran a las puertas de Jerusalén cuando preparó los sistemas de defensa (ver. 14)

Ver. 18. Ezequías consideró que no era necesario para él negociar con el representante de Senaquerib. Envió a tres de sus oficiales principales delante de la ciudad: Eliaquim, el hijo de Hilcías, que era mayordomo que poco antes había recibido el oficio en vez de Sebna (Isa. 22:20s.), Sebna que era escriba estatal (סֹפֵר, *vid.* el comentario de 2 Sam. 8:17) y Joa, el hijo del canciller Asaf (מַזְכִּיר, *vid.* el comentario de 2 Sam. 8:16). Rabsaces dirigió la palabra a estos (vers. 19-25) en la que trató de explicar que la confianza de Ezequías en poder resistir el poder del rey asirio era vana porque ni Egipto (ver. 22) ni su Dios (ver. 23) ni un ejército completo (ver. 24) podían protegerlo.

Ver. 19. «*El gran Rey*», título que se dieron los reyes asirios, babilonios y persas (cf. Ezequías. 26:7 y Dan. 2:37) porque los reinos conquistados les estaban sometidos como vasallos, *vid.* el comentario de Isa. 10:8. «*¿Qué confianza es ésta que tu tienes?*» *i.e.* cuán orgullosa y nula es tu confianza!

Ver. 20. «*Tengo consejo y poder para la guerra*», *i.e.* si dices que tienes consejo y poder para la guerra entonces esto tan sólo es דְּבַר שִׂפְתָיִם una palabra que proviene de los labios y no del corazón, el sitio de la razón, *i.e.* son palabras insensatas, cf. Prov. 14:23, Job 11:2. אָמַרְתָּ debe ser preferido ante el אָמַרְתִּי de Isaías por ser original. עַתָּה ahora, *sc.* queremos ver en quien confiabas cuando te rebelabas contra mí.

Ver. 21. «*¿En Egipto, este báculo de caña quebrada en el cual, si un hombre se apoya, penetrará en su mano y la traspasará?*» Esta figura que es repetida por Ezequías 29:6s. ha sido usada correctamente porque el Nilo que representa a Egipto está lleno de cañas. Lo que Rabsaces dice acerca de Egipto Isaías (30:3-5) ya se lo había dicho a su pueblo para advertir que no confiaran en la protección de Egipto, país en el que confiaba un grupo del pueblo.

Ver. 22. Ezequías y también el pueblo tenían en Yahvé un castillo fuerte en el que se podía confiar. Rabsaces también trató de sacudir esta confianza usando inteligentemente desde su punto de vista pagano la reforma del culto de Ezequías, designando la destrucción de los lugares altos como una debilitación del temor a Dios. «*Pero si me decís: «Nosotros confiamos en Yahvé nuestro Dios», ¿no es Él aquel cuyos lugares altos y cuyos altares Ezequías ha quitado y ha dicho a Judá y a Jerusalén: «Adoraréis delante de este altar en Jerusalén»?*» En vez de כִּי תֹאמְרוּ [Pero decís], con el que Rabsaces se dirige a los enviados, Isa. ver. 7 presenta כִּי תֹאמַר [pero si dices] según lo cual las palabras se dirigen directamente a Ezequías, como en el ver. 20. *Thenius*, *Knobel* y otros prefieren תֹּאמְרוּ porque a continuación se trata a Ezequías en tercera persona. Pero precisamente porque תֹּאמְרוּ parece coincidir mejor en el texto se puede suponer que תֹּאמַר es el original porque Rabsaces todavía se dirige al rey por medio de sus enviados. Con הֲלוֹא הוּא inicia el intento de demontar la confianza de los judeos en Dios, la opinión de *Thenius* de que la segunda mitad del vers. todavía fuera el discurso dedicado a los judíos que confían en Dios y que la apódosis todavía debía constar en el ver. 23 es totalmente errada. Los enviados de Ezequías no podían identificar los lugars altos y los altares de los ídolos con altares de Yahvé ni se puede interpretar a וְעַתָּה como apódosis.

Vers. 23s. Mucho menos podía confiar Ezequías en su poder militar. הִתְעָרֵב נָא mídete pues (en un combate) con mi señor y yo te daré dos mil caballos, si por tu parte puedes poner jinetes sobre ellos. Por supuesto que el sentido no es que Ezequías no podía reunir a dos mil soldados sino que no tenía tantos hombres que pudieran pelear cabalgando. «*¿Cómo, pues, puedes rechazar a un oficial de los menores de los siervos de mi señor?*» הֵשִׁיב אֶת־פְּנֵי פַּחַת rechazar la cara de alguien por lo general significa rechazar la petición de alguien (1 R. 2:16s.) pero aquí significa: «defenderse ante un agresor». פַּחַת אֶחָד es «un solo gobernador» aunque אֶחָד está gramaticalmente subordinado a פַּחַת en el estat. constr. a fin de poder añadir los siguientes genitivos; cf. para esta subordinación del אֶחָד *Ew.*, §286d. פֶּחָה (*vid.* el comentario de 1 R. 10:15) *lit.* oficial de menor rango, *i.e.* administrador de una provincia bajo los sátrapas, en países militares un soldado de mediano rango. וַתִּבְטַח y así (a pesar de que tu poder militar es pequeño) confías en Egipto לְרֶכֶב וגו en cuanto a sus carros y jinetes.

Ver. 25. Después de que Rabsaces creyó haber quitado a Ezequías toda base de confianza añadió que el rey asirio no había salido sin el apoyo de Yahvé sino que más bien había sido llamado por éste para destruir a Judá. Probablemente había escuchado algún informe de las profecías de los profetas que caracterizaron la invasión asiria como juicio divino, lo cual trató de aplicar aquí. En vez de עַל הַמָּקוֹם הַזֶּה contra esta ciudad, *i.e.* Jerusalén consta en Isa. עַל הָאָרֶץ הַזֹּאת, una variante que se debe al intento de unir ambas oraciones.

Vers. 26-37. El discurso de Rabsaces sin duda tuvo efecto en el pueblo. Por eso los enviados de Ezequías lo interrumpieron y le pidieron hablar en arameo debido a que entendían este idioma y no en judeo a causa del pueblo que estaba en el muro. אֲרָמִית [arameo] era el idioma oficial en Siria, Babilonia y Mesopotamia y sólo se distinguía del idioma de Asiria por algún dialecto. El idioma oficial del imperio asiático con los pueblos al occidente del Tigris podía ser entendido tanto por los oficiales reales de Senaquerib como por los judíos de las clases cultas mientras que el pueblo en Jerusalén y Judá sólo entendía יְהוּדִית, judío, *i.e.* el dialecto hablado en el reino de Judá del idioma hebreo. Debido a la cercanía del arameo con el hebreo Rabsaces dominaba también el dialecto judeo, de manera que podía hablar en ésta. A partir de la última oración se puede deducir que las negociaciones se llevaban a cabo al pie de la muralla de Jerusalén.

Ver. 27. Pero Rabsaces rechazó esta petición afirmando que tenía la orden no sólo de hablar con Ezequías y sus enviados sino sobre todo con el pueblo en el muro. El cambio de la preposición עַל y אֶל en עַל אֲדֹנֶיךָ [a tu señor (Ezequías)] y אֵלֶיךָ [a ti], *i.e.* a Eliaquim como portavoz es omitido en Isaías. עַל a menudo se usa en el idioma tardío en vez de אֶל con el significado *hacia* o *a*. Rabsaces alude con las palabras «*que están sentados en la muralla, condenados a comer sus propios excrementos y beber su propia orina con vosotros*» a la situación desastrosa que producía el asedio de Jerusalén en vez de חֲרֵיהֶם = הֲרָאֵיהֶם sus excrementos y הֲרָאֵיהֶם su orina los masoretas sustituyeron con los eufemismos צוֹאָתָם su desperdicio y מֵימֵי רַגְלֵיהֶם agua de sus pies.

Vers. 28ss. וַיַּעֲמֹד, no significa «se levantó» (*Gesenius*) ni se adelantó (*Thenius*) sino que se paró, tomó una postura que debía surtir efecto y dijo en voz alta al pueblo que escuchara al rey de Asiria y que no se dejara engañar por Ezequías., *i.e.* no se dejara convencer por defender la ciudad debido a que ni Ezequías ni Yahvé los podían defender ante el poder de Senaquerib. אַל־יַשִּׁיא No os engañe Ezequías *sc.* con la mentira de que podréis defender y salvar a Jerusalén con מִיַּדוֹ [de la mano del asirio] «el locutor cierra su discurso en el nombre de su rey. Acer-

---

como se puede ver en 2 Crón. 32:3s., cf. con ver. 30 porque en el ver. 3 se menciona entre las acciones de defensa explícitamente el taponamiento de la fuente en las afueras de la ciudad para quitar el agua de los asirios y en las últimas informaciones acerca de Ezequías. Se menciona en 20:20 y 2 Crón. 32:30 su obra sin afirmar cuándo la realizó.

ca de la construcción del pasivo תִּנָּתֵן con אֶת־הָעִיר, *vid. Ew.*, §277d, a pesar de que éste quiere borrar el אֶת conforme a Isaías ver. 15.

Vers. 31ss. «*No escuchéis a Ezequías, porque así dice el rey de Asiria: "Haced la paz conmigo y salid a mí, y coma cada uno de su vid y cada uno de su higuera, y beba cada cual de las aguas de su cisterna, hasta que yo venga y os lleve a una tierra como vuestra tierra, tierra de grano y de mosto, tierra de pan y de viñas, tierra de olivos y de miel, para que viváis y no muráis*». בְּרָכָה significa paz como término que designa la salvación y la bendición. El imperativo וְאִכְלוּ expresa la consecuencia de lo previamente anunciado, cf. *Ew.*, §347b. Comer de su vid o de su higuera y beber el agua de su propio pozo es una imagen de un deleite tranquilo de los frutos de su propiedad, cf. 1 R. 5:5. En el caso que se rindieran los asirios deportarían al pueblo judío a otra tierra según el orden de los antiguos conquistadores asiáticos, *vid.* las pruebas en *Hengstenberg*, *De rebus Tyriis*, pp. 51s. A fin de convencer al pueblo de esto el adulador les prometió que el rey de Asiria los deportaría a un territorio que era igual de fértil y hermoso que la tierra de Canaán. La descripción de esta tierra con tierra de grano y mosto, etc. recuerda la descripción de la tierra prometida en Deut. 8:8 y 33:28. זֵית יִצְהָר el olivo que produce aceite de buena calidad al contrario de los árboles silvestres. וְחְיוּ וגו y viviréis y no moriréis, *i.e.* no sufrirán mal alguno de mí (*Thenius*). En Isa. ver. 17 se abrevia este pasaje.

Vers. 33s. No sólo Ezequías no podía salvarlos sino tampoco Yahvé. Para subrayar esto, Rabsaces hizo una lista de las ciudades y reinos que el rey de Asiria había conquistado sin que los dioses locales hubieran podido resistir a su poder. «*¿Dónde están los dioses de Hamat, etc. cuándo han librado ellos a Samaria de mi mano?*» En vez de כִּי הִצִּילוּ [cuándo han librado] Isaías ofrece וְכִי הִצִּילוּ que los hubieran salvado con lo cual se separa la oración del texto anterior y es puesto independientemente en el texto. «*¿Dónde están?*» *sc.* han sido destruidos, cf. 19:18 y «*que los hubieran salvado*» = no los han salvado. Sujeto de צִּילוּ־ es אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם ה [los dioses de las naciones] con lo cual se incluye al Dios de Samaria. Senaquerib se identifica con sus antecesores y se ve como representante del poder de Asiria de manera que afirma que las ciudades y los reinos conquistados por sus antecesores fueron conquistados por él. Las ciudades y países mencionados en el ver. 34 ya han sido mencionados en 17:24, desde los que los colonos fueron trasladados a Samaria a excepción de Arpad y Hena. אַרְפָּד que también es mencionado en 19:13; Isa. 10:9; 36:19; 37:13; Jer. 49:23 junto a Hamat y cuyo nombre en las listas epónimas asirias es Arpada y seguramente se encontraba cerca de esta ciudad y aun existe en el lugar llamado *Arfâd* (Maraszid I, 47) en el norte de Siria en la región de Azâz que según *Abulfeda*, *Tab. Syr.*, ed. Köhler, p. 23 y *Niebuhr*, *Reise* II, p. 414 se encontraba a siete horas al norte de Haleb, *vid. Roediger, Addenda ad Ges. thes.*, p. 112 y que actualmente se llama *Tell Erfâd* (o *Erfât* en *Petermann*, *Reise* II, p. 15). Es un monte de ruinas deshabitadas con enormes piedras labradas como testigos de tiempos antiguos en una fluente occidental del Haleb, a tres millas alemanas al norte de esta ciudad y a mitad de camino a Acaz, de acuerdo al relato de *Dr. Haußknecht* y una nota de *Dr. Kiepert* (en *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* XXV, p. 655 (cf. *ibid.*, p. 258). חֲנַע Hena también es mencionado en 19:13 y en Isa. 37:13 y debe ser unido con עִוָּה y no puede ser confundido con la ciudad de Ana en el Éufrates (*Abulfeda*) a causa de demasiados cambios de sonidos. Los nombres חֲנַע וְעִוָּה faltan en el texto de Isaías debido a la abreviación del discurso de Rabsaces.

Ver. 35. contiene el final de los hechos narrados: «*¿Quiénes de entre todos los dioses de estas tierras han librado su tierra de mi mano, para que Yahvé libre a Jerusalén de mi mano?*» *i.e.* debido a que ninguno de los dioses de las naciones nombradas pudo salvar a su país ante el poder asirio Yahvé tampoco podrá proteger a Jerusalén.

Vers. 36s. El pueblo calló ante estas palabras (הָעָם) el pueblo al que Rabsaces había hablado porque Ezequías les había ordenado responder no para interrumpir las palabras de Rabsaces sino para dar al enviado de Senaquerib la sensación de inseguridad. La comitiva de Ezequías regresó donde su rey con sus vestidos rasgados como señal del dolor, por el discurso que no sólo atacaba a Ezequías sino sobre todo a Yahvé y le informó lo que habían escuchado.

Capítulo 19 (cf. Isa. 37). Salvación de Jerusalén. Destrucción del ejército asirio y muerte de Senaquerib

Vers. 1-4. Cuando Ezequías escuchó de su comitiva lo que Rabsaces había dicho rasgó sus vestidos, aterrado por las injurias dichas en contra del Dios vivo (ver. 4) se cubrió de cilicio como muestra de la turbación del alma y entró a la casa del Señor y envió a Eliaquim, Sebna y a los ancianos de los sacerdotes cubiertas en cilicio al profeta Isaías para pedir su intercesión ante el Señor[57]. El orden de las palabras Isaías, el profeta, el hijo de Amoz no sucedía a menudo (cf. 14:25; 20:1; 1 R. 16:7, e.o.) por lo cual en Isaías consta de otra manera: Isaías, hijo de Amoz, el profeta.

Ver. 3. «*Éste es día de angustia, de reprensión y de desprecio*». תּוֹכַחָה la reprensión divina. נְאָצָה el desprecio del pueblo por parte de Dios, cf. נָאַץ Deut. 32:19; Jer. 14:21; Lam. 2:6. «*Pues hijos están saliendo de la matriz y no hay fuerzas para dar a luz*». Ésta es una imagen que denota el mayor peligro y la situación de desesperación. Cuando a la que está dando a luz le falta la fuerza para expulsar al niño que ha llegado hasta la matriz la vida del niño y de la madre se encuentra en grave peligro. Ésta es la situación del pueblo. Compárese la imagen similar en Os. 13:13. A causa de לֵדָה en vez de לֵדֶת, cf. *Ges.*, §69,2, nota 1.

Ver. 4. «*Tal vez Yahvé tu Dios oirá todas las palabras del Rabsaces*». יִשְׁמַע escuchar, *i.e.* atender y por lo tanto castigar. אֱלֹהִים חַי el Dios vivo en comparación a los dioses de los paganos que solo son dioses muertos, cf. 1 Sam. 17:26, 36. וְהוֹכִיחַ [reprender] no debe ser unido a לְחָרֵף como si constara por לְהוֹכִיחַ «y para reprender con palabras» (*Lutero*, *Gesenius*, e.o.) sino que es perfecto relativo o perfecto progresivo (*Ew.*, §234ª) y es la continuación de יִשְׁמַע «y lo reprenderá (castigará) por las palabras que escuchó». וְנָשָׂאתָ «Eleva, pues, una oración (al cielo) por el remanente (*sc.* del pueblo de Dios)», debido a que casi todo Judá había caído en la mano de Senaquerib después de la deportación de las diez tribus.

Vers. 5-7. Isaías respondió con una promesa tranquilizante. Ezequías no debía temer a las palabras del siervo del rey asirio. El Señor lo castigaría con un rumor y se volverá a su tierra y lo hará caer por espada. נַעֲרֵי מֶלֶךְ אַשּׁוּר los criados del rey de Asiria es un término muy despectivo para referirse a los funcionarios asirios. «*He aquí, pondré en él un espíritu, oirá un rumor y se volverá a su tierra*». שְׁמוּעָה no se refiere al rumor de la derrota de su ejér-

57. Ἀλλ' ὁ σοφώτατος βασιλεὺς οὐχ ὅπλα ταῖς ἐκείνου βλασφημίαις, ἀλλὰ προσευχὴν καὶ δάκρυα καὶ Σαμυελίκκον ἀντέταξε, καὶ τὸν προφήτην Ἡσαΐαν γενέσθαι πρεσβευτὴν ἠντιβόλησεν [Pero el más sabio de los reyes no se enfrentó a estas blasfemias sino con oración, lágrimas, vestido de saco, pidiendo al profeta Isaías que fuera su portavoz] Teodoreto.

cito (ver. 35) como lo afirma *Thenius* porque esto no lo escuchó Senaquerib por medio de un rumor sino que estuvo junto al ejército cuando este fue vencido por el ángel del Señor; se refiere al rumor mencionado en el ver. 9. Aunque a pesar del rumor trató de lanzar un último intento por someter a Jerusalén debió haber perdido el valor después de haber sido derrotado por la fortaleza de Ezequías y debió haber surgido la idea del retorno cuya ejecución sólo fue acelerada por la derrota sufrida. Porque «sin el apoyo de Tiraca la derrota del ejército no habría surtido efecto debido a que el poder del reino asirio no había sido destruido por el pequeño reino de Judá. Pero el Señor incluyó este milagro a la oración del rey que había producido su victoria» (*O. v. Gerlach*). Respecto a la muerte anunciada a Senaquerib *vid.* ver. 37.

Vers. 8-13. Entretanto Rabsaces volvió donde su rey a Libna (*vid.* el comentario de 8:22) donde éste había partido desde Laquis, probablemente después de la conquista de esta fortaleza.

Ver. 9. Entonces escuchó Senaquerib que Torhaca había salido a pelear contra él. תִּרְהָקָה Θαρακά (LXX), Rey de Cus, es el Ταρακός de Maneto, el sucesor de Seveco (Sebec II), el tercer rey de la XXV dinastía (etíope) de *Strabo* (XV, 687) quien lo llama Τεαρκών y lo describe como un gran conquistador. En los monumentos consta como Tåhålqa o Tåharquo y en el pilón del gran templo de Medinet-Abu ha sido ilustrado en la forma del gran rey que derrota enemigos de naciones vencidas (Egipto, Siria y Tepopå, un reino desconocido) delante del dios Amon, *vid. Brugsch*, *hist. d'Egypte* I, pp. 244s.[58] Al escuchar que Tirhaca se acercaba Senaquerib envió nuevos legados a Ezequías con una carta (ver. 14) en la cual demandó una vez más que se abandonara la confianza en su Dios que Jerusalén no caería en manos del rey asirio debido a que los dioses de ningún otro pueblo había podido defender a sus naciones ante el ataque de los reyes de Asiria. La carta sólo contenía una repetición de los argumentos presentados por Rabsaces (18:19ss.) con la única diferencia que se enumeran más reinos conquistados por los asirios a fin de fortalecer ante Ezequías la imagen de la irresistibilidad de las armas asirias. A fin de poder resistir y vencer a Tirhaca, Senaquerib necesitaba afirmarse en Judá para lo cual era necesario haber sometido a Jerusalén para tener la posibilidad de una retirada segura. Las fortalezas de Laquis y Libna fueron rápidamente tomadas, Jerusalén era algo diferente. Salmanasar había asediado Samaria por tres años antes de poder conquistarla, Nabucodonosor asedió Jerusalén por dos años hasta que ésta se rindió por el hombre y la pudo conquistar (25:1ss.) Debido al avance de Tirhaca Senaquerib no tenía ese tiempo. Por eso trató de convencer a Ezequías de entregarle la ciudad presentándole su poder. En vez de וַיָּשָׁב וַיִּשְׁלַח (se levantó y envió, ver. 9) en Isaías consta וַיִּשְׁמַע וַיִּשְׁלַח «cuando oyó esto envió», lo cual es un término más antiguo y significa que Senaquerib envió su carta tan pronto recibió esta información (*Drechsler*).

Ver. 10. אַל יַשִּׂאֲךָ «No te engañe tu Dios», *i.e.* no te dejes engañar por la confianza que tienes en tu Dios. לֵאמֹר diciendo, *i.e.* pensando o creyendo que Jerusalén no sería entregada etc. Para quebrantar esa confianza Senaquerib enumera los hechos de los reinos asirios. לְהַחֲרִימָם para destruirlas por completo, el verbo הֶחֱרִים es elegido a propósito a fin de designar el énfasis y para expresar la destrucción completa. וְאַתָּה תִנָּצֵל «*¿y tú, tú serás liberado?*» es una pregunta fuertemente negada.

Ver. 12. «*¿Acaso los libraron los dioses de las naciones?*» גּוֹזָן וגו אֹתָם no es una mención previa del objeto directo [Gozán] por medio del pronombre (*Thenius*) sino que se refiere a כָּל־הָאֲרָצוֹת [todas las naciones] en ver. 11 (*Drechsler*) que fueron definidas por la siguiente enumeración. *Gozán* puede ser la provincia de Gauzanitis en Mesopotamia pero también puede ser la región de Gauzania más allá del Tigris, *vid*. el comentario de 17:6. La combinación con Harán no nos obliga a aceptar la primera tesis debido a que la enumeración no es geográfica sino histórica. *Harán* es el Carrae de los griegos y romanos donde murió Terá, el padre de Abraham, en el norte de Mesopotamia (*vid.* el comentario de Gen. 11:31) y no sólo es la ciudad sino también la región en la que se encuentra la ciudad. Resef (רֶצֶף), el árabe Rusâfat que consta en las listas epónimas como Razapa, es un nombre muy frecuente debido a que Jacut menciona en su léxico geográfico nueve ciudades con ese nombre. Esta ciudad es la más conocida entre estas, el Rusafa de Siria de *Ptol*. V, 15, Ῥησάφα, situada en Palmira en el camino de Raca a Emesa, camino de un día del Éufrates, cf. *Ges., thes*., p. 1308. «*Los hijos de Edén estaban en Telassar*» probablemente era un pueblo que tenía su sede en Telassar. En el caso de עֵדֶן (Edén) se podría pensar en בֵּית־עֵדֶן Am. 1:5, una ciudad ubicada en una hermosa región de Siria, nombrada por Ptol. V, 15 Παράδεισος debido a que aun hoy en día se encuentra allí una ciudad de nombre Ehden (cf. *Burckhardt*, *Syrien*, p. 66) y *v. Schubert*, *Reise* III, p. 366) en caso de que Telassar se encontrara en su cercanía y el pueblo Ehden podría ser identificado con el Παράδεισος y con el עֵדֶן bíblico como lo hacen *Gesenius* en *Burckhardt*, p. 482 y *thesauros*, p. 195 porque este Ehden en árabe es *'hdn* y no puede ser asociado con עֵדֶן, *vid. Rob*., *Neue biblische Forschungen*, p. 765. La ciudad de *Telsa* cerca de *Damasco* (en el *itin. Ant*., p. 196, ed. Wess.) está demasiado lejos de Telasar como para ser considerada. Más bien podemos localizar nuestro עֵדֶן con el asirio Edén que se menciona junto a *Harán* y *Calné* en Ez. 27:23 como ciudades de comercio importantes a pesar de que su ubicación no puede ser localizada con seguridad y la comparación de la región *Maadan*, el que *Assemani* (*Bibliotheca orientalis* II, p. 224) ubica en Mesopotamia en dirección al Tigris cerca de la actual provincia de *Djarbekr* (*Ges*., *Win*.) ni la suposición de *Knobel* que el nombre de la tribu de Edén pudiera haber sobrevivido en Adana o Adna, un pueblo grande pero desolado al norte de *Bagdad* (*Ker Porter*, *Reise* II, p. 355; *Ritter, Erdkunde* IX, p. 493) no puede ser probable. תִּלְאַשָּׁר Telasar es totalmente desconocido. El nombre coincide con Thelser en el lado oriental del Tigris (*Tab. Peut*. XI, e) donde también lo ubican los targúmenes recientes (Gen. 10:12) interpretando el Resen del Targum con תַּלְסַר, תַּלְאַסַּר mientras que *Knobel* hace valer que es poco probable que un lugar que es enumerado entre ciudades conquistadas por asirios no se encontrara en Asiria. En cambio *Movers* (*Phöniz*. II,3, p. 251) asume que *Telasar* se encuentra en el emporio principal para mercancía árabe en el golfo de Persia y considera que Terodon surgió de Teledon con una pronunciación persa del típico nom-

58. Según *Julio Africano* (citado por *Sincelo* I, p. 139, ed. Dind) reinó durante dieciocho años y según *Eusebio* (*Sinc.*, p. 140) veinte años. Ambas informaciones son incorrectas porque según la estela de Apis el nacimiento de Apis, que murió en el año 20 después de Samético, fue en el año 26 de Tirhaca, lo cual indica que el reino de Tirhaca debió haber durado veintiocho años (*op.cit.*, p. 247). La fijación cronológica de su reinado es totalmente insegura. *M. v. Niebuhr* (*Gesch. Assurs*, p. 72) calcula que la campaña contra Senaquerib sucedió en el año 37 de la era de Nabónido, *i.e.* 710 a.C. y sitúa el inicio de su reinado sobre Egipto en el año 45 de la era de Nabónido, 702 a.C. y afirma que primero peleó contra Senaquerib y después fue rey de Egipto, lo cual parece coincidir con el término: Rey de Cus y no rey de Egipto. Por otro lado *Brugsch*, *op.cit*., p. 292 ha datado el inicio de su reinado en el año 693 a.C. Es evidente que esta información no coincide con la cronología veterotestamentaria debido a que Senaquerib invadió a Judá en el año 703 o 702.

bre mesopotamio תֵּל. Esta suposición es más probable que la de *Knobel* (comentario de Isa. 37:12) de que el lugar mencionado por *Asemani* (*Bibl. Or*. III,2, p. 870) en realidad fuera el Tel ubicado junto al *Szarszar* al este de *Bagdad*. Respecto a las ciudades mencionadas en el ver. 13 *vid*. el comentario de 18:34.

Versículos 14-19. La oración de Ezequías

Ezequías tomó la carta, la leyó, fue al templo y la extendió delante de Yahvé para presentar su contenido claramente ante Dios. El contenido de esta carta (10-13) ha sido presentado en la forma del mensaje anunciado por el legado de Ezequías porque los representantes del rey presentaron oralmente el contenido principal de la carta enviada a Ezequías y sólo entregaron la carta como confirmación de sus palabras. סְפָרִים define una carta y el sufijo singular וַיִּפְרְשֵׂהוּ [y lo extendió] se rige según este término mientras que el sufijo de וַיִּקְרָאֵם [y los llamó] se rige por el número del sustantivo correspondiente. Ezequías extiende la carta delante de Dios en una petición que se basa en una fe infantil que el Señor atendiera el contenido de la carta y la calumnia del Dios vivo y que la castigara. Ezequías expresó su intención en la oración mencionada en el pasaje siguiente.

Ver. 15. Contrario a las palabras de los asirios llamó a Yahvé «Dios de Israel» como el único Dios de todos los reinos de la tierra porque era el creador del cielo y de la tierra. יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים (sentado sobre los querubines, *vid*. el comentario de 1 Sam. 4:4 y Ex. 25:22) indica la relación del pacto en el cual Yahvé, el todopoderoso creador y rey del mundo se enlazó con Israel. Como Dios del pacto que está sentado sobre los querubines, el Señor está en la obligación de ayudar a su pueblo si este se torna en la necesidad a él y pide su ayuda. Como Dios único en el mundo tiene el poder de ayudar. En Isaías se añade a יהוה [Yahvé] צְבָאוֹת (de los ejércitos) que en la prosa histórica no es tan común mientras que en las palabras proféticas suele suceder a menudo, con lo cual se menciona a Dios como el Dios del mundo. Respecto al significado de ־אוֹת צְבָ *vid*. el comentario de 1 Sam. 1:3; en cuanto a הוּא הָאֱלֹהִים אַתָּה [sólo tú eres Dios] cf. 2 Sam. 7:28; 1 R. 18:39.

Ver. 16. La aglomeración de las palabras «*Inclina, oh Yahvé, tu oído y escucha; abre, oh Yahvé, tus ojos y mira; escucha las palabras que Senaquerib ha enviado para injuriar al Dios vivo*» aluden a la importancia y la necesidad de esta oración. El plural עֵינֶיךָ [tus ojos] delante del singular אָזְנְךָ [tu oído] es correcto porque constantemente se usa el término «inclina tu oído» (Sal. 17:6; 31:3; 45:11, e.o.) y aun el plural: «inclinar el oído» (Sal. 78:1; Isa. 55:3) y «abrir los ojos» (Job 27:19; Prov. 20:13; Zac. 12:4; Dan. 9:18) porque siempre se abren ambos ojos para ver algo mientras que se inclina un oído para escuchar al que está hablando. También el עֵינֶיךָ de Isaías es plural, sólo que está escrito en forma defectiva como lo comenta la Masora. El sufijo en שָׁלְחוֹ [ha enviado] y se refiere con este a אֲשֶׁר con el significado de discurso: el discurso que Senaquerib había fijado en su carta.

Vers. 17s. Después de mencionar que Yahvé debía considerar la blasfemia de Senaquerib, Ezequías menciona que los asirios verdaderamente habían arrasado con todas las naciones y no se jactaban por gusto de su inmenso poder pero encuentra el motivo de ello en la inexistencia de los dioses de los paganos. אָמְנָם, por cierto, verdaderamente los reyes de Asiria han asolado las naciones y sus tierras. En cambio en Isaías consta: «*han asolado todas las naciones y su (propia) tierra*» al parecer la versión más difícil pero también más antigua que ha sido cambiada en nuestro pasaje porque la noción de que los asirios habían asolado su propio territorio al pelear con los otros reinos, *i.e.* que a causa de las diversas guerras su territorio estaba vacío por lo cual fue desolado, no era fácil de entender. «*y han echado sus dioses al fuego, porque no eran dioses, sino obra de manos de hombre, de madera y piedra; por eso los han destruido*». Ezequías no lo menciona como señal de la impiedad de los asirios (*Knobel*) sino porque Senaquerib se había jactado de que ninguno de los dioses de las naciones pudieron resistirle (vers. 12s.) a fin de aclarar este hecho y añadir a ello la petición de que Yahvé los librara del rey de Asiria para que todos los reinos de la tierra supieran que él sólo es Dios. En vez de וְנָתוֹן consta en Isaías וְנָתְנוּ el inf. absol. que en este caso es la variante más difícil y por lo tanto más antigua y original. Esto también puede hacerse valer de la falta de אלהים (ver. 19b) en Isa. ver. 20 porque el uso de Yahvé como predicado «*que tú eres Yahvé*» no ocurre a menudo y también fue malinterpretado por *Gesenius*. Con אֱלֹהִים se clarificó la noción de «*sólo tú, Yahvé, eres Dios*».

Versículos 20-34. La promesa divina

Cuando Ezequías hubo terminado de orar, el profeta Isaías recibió una revelación divina respecto a la atención divina a la oración que le envió al rey. En Isaías (ver. 21) falta שָׁמַעְתִּי [he oido] por lo cual se puede interpretar אֲשֶׁר הִתְפַּלַּלְתָּ וגו con el significado «en relación a lo que me has pedido» mientras que שָׁמַעְתִּי aclara el pensamiento y simplifica la construcción gramatical. La palabra del Señor proclamó al rey: a) la retirada humillada de Senaquerib como venganza justa por sus calumnias hacia el Dios vivo (ver. 21-28 en Isa. vers. 22-29), b) lo confirmación de este apoyo con la indicación de la señal que debía ayudar a Ezequías a reconocer la salvación de Jerusalén (vers. 29-31 en Isa. vers. 30-32) y de promesa segura que los asirios no entrarán ni asediarán la ciudad porque el Señor la protege (vers. 32-34 en Isa. vers. 33-35). En la primera parte las palabras se dirigen en una forma poética viva directamente contra Senaquerib y critica sus orgullosas palabras aludiendo a la burla y el desprecio que lo acompañará al salir de la tierra.

Ver. 21. «*Te ha despreciado y se ha burlado de ti la virgen hija Sión, ha movido la cabeza la hija Jerusalén*». La hija de Sión y de Jerusalén no son los habitantes de Sión y de Jerusalén por lo cual בַּת está de manera colectiva por los hijos (בְּנֵי o בָּנִים) *Ges.*, *Hitzig* e.o. sino que la ciudad son sus habitantes es personificada como hija y virgen y el estat. constr. בַּת־צִיּוֹן debe ser definido como aposición igual que נַהַר פְּרָת (cf. *Ges.*, §116,5; *Ew.*, §287e): Hija Sión y no hija de Sión. También en el caso de בְּתוּלַת se presenta sólo la relación de aposición por el estat. constr. Sión es llamada «virgen» por ser una ciudad intocable, *i.e.* inconquistable. Mover la cabeza es un gesto de desprecio y de malicia, cf. Sal. 22:8; 109:25, e.o. El término «detrás de ti», *i.e.* detrás de los que se retiran ha sido antepuesto por motivos retóricos.

Vers. 22s. Esta burla se dirige al asirio porque había calumniado contra el Señor a causa de alardearse de ser un poder irresistible «*¿A quién has injuriado y blasfemado? ¿Y contra quién has alzado la voz y levantado con altivez tus ojos? ¡Contra el Santo de Israel!*» Levantar la voz se refiere al tono agresivo con el que habían hablado Rabsaces y Senaquerib. Levantar los ojos en alto en sí sólo significa mirar al cielo (cf. Isa. 40:26) y no mirar con altivez al Señor (*Gesenius*). מָרוֹם no se usa de manera adverbial «con altivez» (*Thenius* y *Knobel*). La connotación negativa de la altivez orgullosa se encuentra en el suplemento contra el santo de Israel o en Isaías donde אֶל es reemplazado con עַל, en el contexto en el paralelismo de los elementos

de la oración. קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל se refiere a Dios que manifiesta su santidad en Israel. Esta descripción divina es una de las particularidades del pensamiento de Isaías a pesar de que partió de Asaf (Sal. 78:41), *vid.* el comentario de Isa. 1:4. La blasfemia contra el Dios santo consistía en las palabras que Senaquerib había hablado por medio de sus siervos. «*Por mano de tus mensajeros has injuriado al Señor, y has dicho: "Con mis numerosos carros subí a las cumbres de los montes, a las partes más remotas del Líbano; corté sus altos cedros y sus mejores cipreses, y entré en su morada más lejana, en su más frondoso bosque. Yo cavé pozos y bebí aguas extranjeras, y sequé con la planta de mi pie todos los ríos de Egipto"*». Las palabras puestas en boca del rey asirio son una expresión de la convicción que era la base de sus calumnias (*Drechsler*) los dos versos se encuentran en una forma similar, en cada uno el segundo hemistiquio es la consecuencia del primero, *i.e.* lo que el asirio considera hacer después de haber cumplido con lo anunciado en el hemistiquio anterior. Cuando alcanzó las alturas del Líbano cortó los hermosos bosques de estos montes. Conforme a esto se puede interpretar la sequía provocada en Egipto como consecuencia de cavar pozos en el desierto, *i.e.* de la sequía de Egipto cuya fertilidad dependía del Nilo y de su sistema de canales. Conforme a esto no podemos suponer con *Drechsler* que el asirio narra en los primeros hemistiquios lo que verdaderamente llevó a cabo (no sólo Senaquerib sino también sus antecesores) porque aunque algún rey asirio habrá subido a los montes del Líbano falta toda información histórica acerca de alguna invasión asiria, de que Senaquerib o alguno de sus antecesores haya invadido a Egipto. Por lo tanto hay que entender estas palabras en un sentido figurado como relato individualizante de la conquista que los asirios habían realizado y que pensaban realizar sin que Senaquerib sea puesto como un «alardeador que enumera en hipérboles lo que quería hacer» (*Drechsler*). A pesar de que el asirio no habría subido con sus carros de combate al monte más alto del Líbano para talar los cedros y cipreses, el Líbano no fue la meta de sus planes de conquista de manera que Senaquerib podía describir el avance a Canaán como la subida a las alturas de estos montes. El Líbano es mencionado por ser una región imposible de acceder con carros de guerra, pero también por ser la protección natural al norte de la tierra de Canaán cuya conquista permitía que el conquistador poseyera este territorio. En tanto que el Líbano sea usado como sinécdoque para el territorio que protegía la tala de sus cedros y cipreses, estos hermosísimos testigos de la creación de Dios, describe la asolación del territorio con todas las maravillas hechas por el hombre o la naturaleza. El poder principal de los antiguos conquistadores asiáticos consistía en la cantidad de carros de guerra sin mencionar que sólo podían ser usados en sectores planos. El Quetib רֶכֶב רִכְבָּי [mis carros sobre carros] es un término poético para una cantidad incontable de carros como גּוֹב גּוֹבַי designa incontables langostas (Nah. 3:17), y es probablemente más antiguo que el Kerí de Isaías רֹב רִכְבִי «la cantidad de mis carros». La «altura de las montañas» es definida por el comparativo יַרְכְּתֵי לְבָנוֹן [los lados extremos], *i.e.* las alturas extremas del Líbano, similar a יַרְכְּתֵי בוֹר Isa. 14:15; Ez. 32:23 las profundidades extremas del Sheol. La traducción de *Thenius* «la altura de los montes al lado del Líbano» no coincide con el uso idiomático y la explicación «las estribaciones del Líbano» que son los lugares fortificados en Judá que Senaquerib había conquistado. Esto también excluye la traducción del «refugio de la cumbre» de Jerusalén y el «bosque del jardín de recreo» del palacio. קוֹמַת אַרְזָיו son los cedros más altos. מִבְחוֹר בְּרֹשָׁיו los cipreses más exquisitos y hermosos. מְלוֹן קִצֹּה para el cual consta en Isaías el común מְרוֹם קִצּוֹ «la altura de su cumbre» es el punto más alto del Líbano donde puede permanecer un hombre y no una casa situada en el punto más alto del Líbano (*Cler., Vitr., Ros.*) junto al pueblo de Bserreh, *vid.* el comentario de 1 R. 5:20.

Ver. 24 se refiere a la conquista planeada de Egipto. Así como el Líbano no podía frenar el avance de los asirios e impedir la conquista de la tierra de Canaán tampoco el desierto de *et Tih* que separa Egipto de Asia podía frenarlos a pesar de su falta de agua (cf. *Herodoto* III,5; *Robinson, Pal.* I, p. 296) para avanzar por éste y asolar Egipto. Cavar los pozos naturalmente no sólo es un destaponamiento de los pozos y cisternas que habían sido tapados para evitar que los enemigos pudieran aprovecharlos (*Thenius*) sino que se trata de cavar pozos en el desierto. מַיִם זָרִים aguas extranjeras no sólo es agua que le pertenece a otros sino que es agua que no suele estar en esas regiones (*Drechsler*), agua que es producida en regiones que carecen de ella. A causa de los perfectos la situación es presentada como hecha y que no puede ser objeto de duda aunque cabe recalcar que el desierto *et Tih* no es nombrado especialmente sino que el término es llevado tan general que se puede resumir con ello lo que el asirio había hecho en sectores similares. Secar el río con la planta de los pies es un término hiperbólico de la omnipotencia con la cual el asirio controla el mundo. Así como abre pozos donde no hay agua también puede secar regiones donde hay abundancia de ella[59]. יְאוֹרֵי son los brazos y canales de Jeor, *i.e.* del Nilo. מָצוֹר es una descripción retórica de Egipto, en nuestro pasaje y en Isa. 19:6, Miq. 7:12.

Vers. 25ss. Estos alardes insensatos son contrarrestados por la decisión divina según la cual el asirio, sin quererlo saber o reconocer, sólo funcionó como instrumento del Señor que le había otorgado el poder para destruir pero que lo tranquilizaría prontamente. «*¿No has oído? Hace mucho tiempo que lo hice, desde la antigüedad lo había planeado. Ahora lo he realizado, para que conviertas las ciudades fortificadas en montones de ruinas*».

Ver. 26. «*Sus habitantes, faltos de fuerzas, fueron desalentados y humillados; vinieron a ser como la vegetación del campo y como la hierba verde, como la hierba en los techos que se quema antes de que haya crecido*».

Ver. 27. «*Pero conozco tu sentarte, tu salir y tu entrar, y tu furor contra mí*».

Ver. 28. «*Porque te has airado contra mí, y porque tu arrogancia ha subido hasta mis oídos, pondré, pues, mi garfio en tu nariz y mi freno en tus labios, y te haré volver por el camino por donde viniste*». Las palabras se dirigen al asirio a quien el Señor pregunta si no sabía que las acciones destructivas habían sido decididas desde hace mucho tiempo. «*¿No has escuchado?*» se refiere a lo siguiente, a lo que el Señor había revelado por medio de sus profetas en Judá, cf. Isa. 7:7-9; 16; 17-20; 8:1-4, 7, e.o. לְמֵרָחוֹק hace mucho tiempo que lo hice, etc. se refiere al orden y al reino divino de los sucesos mundiales que Dios había decidido desde el principio. El pronombre אֹתָהּ y los sufijos en הֲבִיאֹתִיהָ y יֹצְרוּתִיהָ no se refieren en una generalidad imprecisa al contenido de los vers. 23 y 24, *i.e.* a los alardes del asirio (*Drechlser*) sino al siguiente וּתְהִי לַהֲשׁוֹת, *i.e.* a las conquistas y asolaciones que el asirio había realizado. El וְ delante de יצרתיה introduce la apódosis como a menudo después de una definición temporal, cf. *Ges.*, §155[a]. לַהֲשׁוֹת

59. Compárese los alardes similares usados por *Alarico* en *Claudian, de bello geth.* V, 526ss.
cum cesserit omnis
Obsequiis natura meis? subsidere nostris
v. 532: Fregi Alpes galeisque Padum victricibus hausi.
Sub pedibus montes, arescere vidimus amnes.

וּתְהִי «para que destruyeras (לְהַשְׁאוֹת de לְהַשּׁוֹת Kerí y abreviado en Isaías, de שָׁאָה, *vid. Ewald*, §§73c y 245b), conforme a una figura de dicción común en Isaías como לְבָעֵר תִּהְיֶה ha de ser quemado = debe ser quemado, cf. 5:5; 6:13; 44:15 y *Ew.*, §237c.

Ver. 26 está en estrecha relación con la última oración del ver. 25 pero formalmente sólo ha sido añadido al pasaje anterior y sus habitantes fueron «en vez de» para que sus habitantes fueran קִצְרֵי יָד *lit.* por mano breve, *i.e.* sin fuerza para organizar una resistencia eficaz, cf. Num. 11:23; Isa. 50:2; 59:1. «Vinieron a ser como hierba del campo, etc.» tan frágiles, volátiles como la hierba que se seca rápidamente, cf. Sal. 37:2; 90:5s. Isa. 40:6. La hierba del techo se seca aun más rápido porque no puede echar raíces profundas, cf. Sal. 129:6, semilla seca de la espiga, *i.e.* semilla que primero se seca antes de poducir nuevas espigas. En Isaías consta שְׁדֵמָה en vez de שְׁדֵפָה con un intercambio de las labiales, probablemente para mantener una asonancia a קָמָה por lo cual no debe ser confundido con שְׁדֵמָה campo. La idea de ambos versículos es: el asirio no debe su poder irresistible a sus victorias y conquistas sino que tan sólo a que Dios había decidido darle los pueblos, de manera que podían ser vencidos sin mayores problemas. Pero el asirio no reconoció esto sino que se levantó un orgullo insensato sobre el Dios vivo. El Señor conoce su hacer y su actuar y lo humillará por ello. El sentarse, salir y entrar se refiere a que Dios conoce todas las acciones del hombre como sentarse y pararse (Sal. 139:2). Para describir el levantarse por lo general se usa el término de salir y entrar, cf. Deut. 28:6; Sal. 121:8. הִתְרַגְּזֶךָ tu furor «commotio furibunda, quae ex ira nascitur superbiae mixta» [conmoción furibunda que nace de la ira y que está mezclada con soberbia]. Delante de שַׁאֲנַנְךָ hay que repetir עָלָה בְאָזְנָי y יָעַן debe ser interpretado relativamente: a causa de tu seguridad la que ha subido hasta mis oídos. שַׁאֲנָן es la arrogancia que surge a partir del sentimiento de soberanía entre los impíos. Las palabras figuradas «pondré mi anillo en tu nariz» han sido tomadas de los animales salvajes que sólo pueden ser controlados de esta manera como por ejemplo: Ezequías 19:4 y otras bestias salvajes, Ezequías 29:4; Isa. 30:28. El freno en los labios de los corceles incontrolables, Sal. 32:9 hacer volver a alguien por el camino por el que vino, *i.e.* hacerlo volver sin que éste haya alcanzado algo.

A fin de confirmar lo dicho, el profeta dio una señal a Ezequías (vers. 29ss.): «*Este año comeréis lo que crezca espontáneamente; el segundo año lo que nazca de por sí, y en el tercer año sembrad, segad, plantad viñas y comed su fruto*». A partir del contenido se puede deducir que estas palabras no se dirigen al rey de Asiria sino a Ezequías. Este cambio de receptor se debe a que a partir del ver. 29 las palabras tienen un pensamiento totalmente diferente. En cuanto a זֶה־לְּךָ הָאוֹת cf. Ex. 3:12; 1 Sam. 2:34; 14:10 y Jer. 44:29. En todos estos pasajes אוֹת σημεῖον no es un milagro sobrenatural como en מוֹפֵת1 R. 13:3 sino que consiste en la profecía de sucesos naturales que están a mano y que sirven para confirmar una profecía mientras que en Isa. 7:14 y 38:7 se habla de un milagro como אוֹת. El inf. abs. אָכוֹל no consta en vez del pretérito (*Ges.*, *Thenius*, e.o.) sino por el imperfecto o futuro: Se comerá הַשָּׁנָה (el año actual). סָפִיחַ significa trigo que se desarrolla de las semillas del año pasado y crece, Lev. 25:5, 11. *Abulfeda* explica el שָׁחִישׁ (Isaías usa סָחִישׁ) como el trigo que crece de las raíces de las semillas. La etimología de la palabra es ampliamente discutida de manera que no se puede decidir cuál de estas formas es la original. En cuanto al asunto, cf. las pruebas mencionadas en Lev. 25:7 de que en Palestina y otros reinos se podía conseguir con una sola siembra dos a tres cosechas. A partir de estas señales no se puede definir con seguridad el tiempo que los asirios estuvieron en la región. Las palabras «*en este o en el siguiente año se podrá vivir sin una nueva siembra*» se puede observar tan sólo que no pudieron trabajar los campos porque los enemigos habían ocupado y asolado el territorio. La afirmación «*si la ocupación asiría duró dos años*» depende de la información de cuándo los asirios llegaron a la región. Si la invasión de Judá se llevó a cabo poco tiempo antes de la siembra en el otoño y la destrucción del ejército asirio fue un año después en el mismo periodo, la siega estuvo bloqueada por dos años y la población de Judá tuvo que vivir por dos años de lo que había crecido sin siembra. Conforme a esto tanto la profecía de Isaías como el cumplimiento relatado en los vers. 35s. habría caído en el otoño cuando los asirios habían dominado el territorio durante un año, de manera que el profeta podía decir: «*En este año y en el segundo se comerá lo que nazca por sí*» porque cuando dijo estas palabras no había pasado el primer año. Si la derrota de los asirios sucedió inmediatamente después de la asolación del territorio que produjo muchos muertos, apresados y fugitivos ya no fue posible trabajar los campos y sembrar porque los habitantes estaban obligados a vivir de plantas silvestres en el segundo o el siguiente año hasta que la agricultura hubiera vuelto a la normalidad en el otoño del año siguiente y se podía cosechar correctamente a finales del tercer año[60].

En el ver. 30 se une a esta señal la promesa de la salvación de Judá y de Jerusalén para lo cual Isaías usa la señal mencionada como tipo. «*Y el remanente de la casa de Judá que se salve, echará de nuevo raíces por debajo y dará fruto por arriba*». יָסַף שֹׁרֶשׁ añadir raíces, *i.e.* echar raíces. El sentido es el siguiente: Judá no sufrirá este castigo. Este resto del pueblo que escapó de la destrucción por los asirios volverá a crecer y se desarrollará porque de Jerusalén saldrá un remanente. פְּלֵיטָה se refiere a los que se escaparon al juicio, cf. Isa. 4:2; 10:20, e.o. la salvación es ligada a Jerusalén o al monte Sión no porque el poder de los asirios debía ser destruido sino sobre todo por el significado más profundo que Jerusalén y el monte Sión como centro del Reino de Dios, como sede del Dios Rey, tienen para el pueblo del pacto y de donde debía salir la salvación mesiánica (Isa. 2:3). Esta salvación se debe al celo del Señor por su pueblo y contra sus enemigos (*vid.* el comentario de Ex. 20:5), tal como en Isa. 9:6 la aparición del Mesías sirve para la edificación del eterno reino de paz y de seguridad. La salvación de Judá de la mano de Asiria fue una preparación y un ejemplo de la salvación del pueblo de Dios del poder de todo sistema impío por el Mesías. Después del יהוה (Yahvé) falta el צְבָאוֹת (de los ejércitos) de Isaías como en el ver. 15. Pero es incluido por la Masora como Kerí.

En los vers. 32-34 Isaías proclama que Senaquerib no llegará a Jerusalén, que ni siquiera atacará o asediará la ciudad sino que regresará sin haber terminado su trabajo porque el Señor protegería y salvaría la ciudad a causa de su promesa. Con el término לָכֵן se introduce el resultado de esta profecía: por eso, porque la situación es la siguiente, como anteriormente mencionado. אֶל־מֶלֶךְ respecto al rey como en ver. 20. לֹא יְקַדְּמֶנָּה מָגֵן «no la atacará con un escudo», *i.e.* no avanzará bajo escudos hacia ella, קדם, con doble acusativo como Sal. 21:4 usada aquí en una forma hostil; atacar como en Sal. 18:19, *i.e.* ir contra una ciudad para conquistarla. Los cuatro miembros

60. Para poder explicar esta señal no es necesario asumir un año sabático con o sin año de jubileos. ni que los asirios no se retiraron inmediatamente después de la catástrofe mencionada en el ver. 35 sino que todavía salieron en una campaña contra Egipto u otro tipo de hipótesis fantasiosa.

del versículo están en relación directa comparativa: no logrará tomarla ni disparar y atacarla, ni siquiera para asediarla. En el ver. 33ª se retoma el hilo del ver. 28b y en 33b se repite el ver. 32ª para reforzar la promesa. En vez de יָבוֹא בָּהּ en Isaías consta בָּא בָּהּ «por el que había venido». El perfecto es más preciso mientras que el imperfecto se debe a que Senaquerib ya marchaba en dirección a Jerusalén. En el ver. 34 consta נָגוֹתִי אֵל en vez de נָגוֹתִי עַל en Isaías; עַל es mejor que אֵל. «Por amor a mí mismo» como Ezequías había pedido en el ver. 19 y «por amor a mi siervo David» porque Yahvé como el fiel inmutable tenía que cumplir con la promesa dada a David, *vid.* el comentario de 1 R. 11:3.

Versículos 35-37. El cumplimiento de la promesa divina

«*Y aconteció que aquella misma noche salió el ángel de Yahvé e hirió a ciento ochenta y cinco mil en el campamento de los asirios; cuando los demás se levantaron por la mañana, he aquí, todos eran cadáveres*», *i.e.* que murieron en sueño y que están muertos. מֵתִים ha sido añadido a פְּגָרִים: cadáveres sin alma. בַּלַּיְלָה הַהֽוּא probablemente es la noche que sigue al día en el que Isaías había proclamado la salvación de Jerusalén a Ezequías. En este pasaje que se limita a lo esencial no consta una mención del lugar donde se encontraba el ejército asirio cuando recibió este castigo. Una parte de éste probablemente estaba a las puertas de Jerusalén mientras que el resto todavía estaba en Libna y en parte se encontraba en el camino de Jerusalén. A partir del hecho de que la segunda comitiva de Senaquerib (vers. 9ss.) no había sido acompañada por tropas militares no se puede deducir que el enorme ejército que había llegado con la primera comitiva (18:17) ya se había retirado o que había acompañado a Rabsaces cuando fue a informar a su rey en Libna. A partir de 19:32 se puede deducir más bien lo contrario. La muerte de los 185.000 hombres por mano del ángel del Señor no presupone que el ejército completo de Senaquerib estaba reunido en un solo lugar. El golpe contra los asirios podía haber sucedido en todos lados, donde quiera que estaban. El «Ángel del Señor» es el mismo que mató como הַמַּשְׁחִית a los primogénitos de Egipto (Ex. 12:23; cf. con vers. 12 y 13) y que castigó al pueblo con la peste después del censo de David, 2 Sam. 24:15s. Este pasaje nos permite asociar que la muerte de los asirios podía haberse llevado a cabo por medio de una peste horrenda. Pero el número de los muertos, 185.000 en una noche, sobrepasa en su efecto aun a la peor epidemia de peste de tal manera que este hecho no podría ser natural y que por eso los que niegan este milagro (*Ges., Hitz., Knob., Then.*, e.o.) se vieron obligadas a cambiar violentamente el texto y designarla indicación «en la misma noche» o el número de los muertos como una exageración mística [61].

Ver. 36. Este juicio divino obligó a Senaquerib a regresar inmediatamente a Nínive como lo había predicho Isaías. La acumulación de los verbos: «partió, regresó, habitó» en Nínive no se debe a que Senaquerib no sólo se situó allí sino que además no volvió a atacar a Judá. Respecto a Nínive *vid.* el comentario de Gen. 10:11. En el ver. 37 se relata la muerte de Senaquerib: «*mientras él adoraba en la casa de Nisroc su dios, Adramelec y Sarezer lo mataron a espada y huyeron a la tierra de Ararat. Y su hijo Esar-Hadón reinó en su lugar*». En cuanto a נִסְרֹךְ Nisroc sólo podemos afirmar que quizás es la deidad representada por un hombre alado con cabeza de águila o buitre que se puede encontrar a menudo en los monumentos asirios (cf. *Layard*, *Nínive und seine Überreste*, trad. por *Meißner,* pp. 420s.) o que corresponde al asirio Nisruk

61. La afirmación de *Thenius* de que los vers. 35-37 provienen de una fuente diferente a 18:13-19:34 y 20:1-19 se basa en diversas suposiciones arbitrarias y en presuposiciones que carecen de base y sólo ha sido formulada bajo el interés de la explicación mítica del milagro. Así también carece de base su conclusión: Debido a que evidentemente (¿?) la derrota se debió a una peste repentina el lugar del suceso debió haber sido la región de Egipto, donde esto sucede a menudo, «como si Egipto fuera el único reino donde podía haberse desarrollado una peste la nota de *Herodoto* (II, 141) de que la deidad del rey Setos, le había concedido a un sacerdote de Vulcano, cuando este pidió por la victoria sobre el enorme ejército que se encontraba en marcha y que en la noche aparecieron diversos ratones entre los enemigos (*i.e.* en el campamento asirio en Pelusio) que destruyeron los carcajes, los arcos y las correas de los escudos, de manera que a la mañana siguiente tuvieron que huir sin armas y muchos murieron es sólo una copia de nuestro relato, una variante egipcia de la derrota de Senaquerib en Judá. La destrucción de las armas asirias por ratones sólo es la interpretación de los sacerdotes egipcios dada a Herodoto de la leyenda jeroglífica en el monumento de Setos en Menfis del cual no se puede deducir ni siquiera a ciencia cierta que Senaquerib realmente avanzó hasta Pelusio. Esta saga egipcia sirve como confirmación del relato bíblico de la destrucción maravillosa del ejército de Senaquerib.

Aun los anales asirios no dejan ninguna duda de que la campaña de Senaquerib en contra de Egipto y Judá terminó con una derrota del asirio por más que Senaquerib trató de ocultar la verdad. Después de relatar la tercera campaña contra los Hatti no sólo comenta la victoria sobre los reyes de Fenicia y Filistea sino que también narra la victoria sobre los reyes de Egipto y Meroé junto a Altaku comenta acerca de Ezequías literalmente: «(y sucedió) que Ezequías de Judá no se me sometió y yo tuve que asediar cuarenta y seis de sus fortalezas, lugares armados e incontables ciudades que se encontraban en esa región, las tomó y deportó sus habitantes declarándolos botín de guerra. A él mismo lo encerré como un pájaro en la jaula, en la ciudad real de Jerusalén asediando la ciudad. Aislé la ciudad de la región, llevándome a sus habitantes y se la di a los reyes de Asdodm Ascalón, Ecrón y Gaza, reduciendo así su territorio. Al tributo temprano añadí la entrega de sus posesiones imponiéndoselos. Esto produjo gran temor ante mi Señor o así como también a sus tropas y a su gente y los que había llevado consigo a la ciudad real. Así se dejó convencer de pagar tributos, *i.e.* treinta talentos de oro, ochocientos talentos de plata, sus tesoros de metal fundido, los tesoros de su palacio, sus hijas, mujeres de palacio, los siervos y siervas del Harén los deporté a Nínive. Envió a su delegado para el pago del tributo». Respecto a esto *Schrader* comenta después la mención de todos los relatos acerca de esta guerra (*Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 169, 188): Conforme al relato de Senaquerib, parece que la batalla de Attaku terminó con ventaja para Senaquerib. La mención del arresto del príncipe egipcio parece hablar a favor de una victoria de los primeros pero si realmente fue una victoria en todo caso fue una victoria difícil. Debió haber sido una victoria pírrica. A eso se debe la falta de la mención del número de los cautivos, carros capturados etc. que no solían faltar en los relatos de victorias asirias. Además hay que considerar que el monarca pudo vender a Ecrón y Timnat, una ciudad totalmente indefensa pero que no estuvo en la posición organizar una ofensiva contra Egipto y tampoco pudo obligar a Jerusalén a rendirse. Por lo tanto pudo haber sucedido una peste a causa de las consecuencias de la guerra, tal como lo relata Herodoto o la Biblia (19:35) lo que lo llevó a decidirse por una retirada. El retiro del asirio significa la liberación momentánea de Ezequías. En lo que respecta a este episodio de la campaña militar el relato del asirio se caracteriza por el intento de darse la imagen positiva de la campaña malograda contra Jerusalén. Así se menciona burlescamente que el asirio había encerrado a Ezequías como un pájaro en una jaula. Además se menciona que obligó a Ezequías a entregar a Padi (rey de Ecrón) que se le obligó a pagar tributo y finalmente que recibió el juramento del sometimiento por medio de un legado. Pero de que se tuvo que retirar de Jerusalén sin haber alcanzado algo no consta ni una sílaba. Por eso cambia también el orden cronológico y cierra con el relato del tributo elevado como si esto hubiera sellado todo el proceso aunque sabemos de la Biblia que este tributo fue pagado durante la estadía del monarca en Laquis, *i.e.* aun antes de la batalla de Attacu (2 R. 18:14)». Esto dice Schrader. Añadimos que la deportación de las hijas de Ezequías, sus mujeres del palacio y los siervos del harén a Nínive sin lugar a dudas debe contarse al repertorio de mentiras del alardeador.

que era adorado como «vinculador», como deidad del matrimonio o en general como «el dador, el bondadoso», cf. *Keil*, *Handbuch der Biblischen Archäologie*, pp. 474s. y en cuanto a las diversas suposiciones de los antiguos investigadores *vid. J.G. Müller*, «Nisroch», en *Herzog*, *Realencyclopaedie* X, pp. 383ss. Adiammelec fue el nombre de una deidad de Sefarvaim que había sido dada al rey (17:31). שַׂרְאֶצֶר Sarezer es la abreviación del asirio Asur (Bil, Nirgal) sar-usur «protege al rey», cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 206. El בָּנָיו [sus hijos] de Isaías falta en nuestro pasaje pero es suplida por la masora en el Keré. La «tierra de *Ararat*» era parte del altiplano armenio y según *Moisés von Chorene* era el sector central con el monte del mismo nombre, *vid.* el comentario de Gen. 8:4. La muerte de Senaquerib es confirmada por *Alejandro Polihistor* o mejor dicho por Beroso en *Eusebio, Chronologia Armeniae* I, p. 43 donde sólo se menciona un hecho de Ardumusanus como autor y al segundo a Asordanio como virrey de Babel[62]. La identidad de este último con Asarhadón está fuera de dudas. El nombre אַסַּר־חַדֹּן Esar-Hadón, asirio Asur-ah-iddin es traducido por la LXX con Ἀσορδάν, en Tobías Σαχερδονός, formado probablemente por una trasposición de letras de Ἀσερ-χ-δον-οσορ. *Josefo* lo llama Ἀσσαραχόδδας, Beroso lo llama en el Eusebio arameo Asordanes, Abideno Asardis y el canon de Ptolomeo Ἀσαρίδινος. Según la lista administrativa de Asiria Esar-Hadón ascendió al trono en el año 681 y reinó hasta el 669/668. Con esto combina la información del canon ptolomeo de que reinó a partir del año 680 por trece años en Babilonia mientras que la información de Beroso, segun el cual Esar-Hadón primero fue Virrey de Babilonia y después fue rey por ocho años no coincide con el canon ptolomeo ni con los monumentos asirios. Según inscripciones datadas en los últimos años de su reino, Asarh se autotituló rey de reyes de Egipto y Etiopía, se enalteció de vencer a Tirhaca y enumera en una tabla veintidós reyes de la tierra de Hatti (*i.e.* Siria y Fenicia) que le pagaron tributo, entre los *Minasi sar Jahudi*, *i.e.* Manasés, rey de Judá. Cf. *Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 207 y *Asarhaddon* en *Riehms Handwerbs des biblischen Alterthums* I, pp. 91s.

Capítulo 20. La enfermedad de Ezequías y su sanación. La comitiva de Merodac Baladan. Muerte de Ezequías

Versículos 1-11. La enfermedad de Ezequías y su sanación

Cf. el pasaje paralelo en Isaías 38. Con el canto de acción de gracias de Ezequías que falta en nuestro pasaje (vers. 9-20 de Isaías). «En aquellos días Ezequías cayó enfermo de muerte». Con el término בַּיָּמִים הָהֵם la enfermedad de Ezequías es puesta en general en el mismo tiempo que los sucesos anteriormente relatados. A partir del ver. 6 se puede deducir que esto no sucedió después de la retirada de los asirios (*Virt., Ges., Drechsler,* e.o.) sino (según Seder Olam rabba, *Usher*, e.o.) antes de éste, *i.e.* en el año catorce de Ezequías cuando Jerusalén era amenazado por los asirios porque a causa de su oración le fueron otorgados quince años más de vida y él reinó veintinueve años en total (18:2). Además porque Dios le promete salvarlo de la mano de los asirios y proteger a Jerusalén. Con esto la suposición común de que la enfermedad haya sido un ataque de peste bubónica y que estaba en directa relación con la peste desatada en el campamento asirio pierde su sustento debido a que el término שְׁחִין (ver. 7) no es usado para designar la peste. Entonces Isaías le informó que pusiera su casa en order. צַו לְבֵיתֶךָ pon tu casa en orden, *lit.* da órdenes respecto a tu casa y no: proclama a tu familia tu último deseo (*Ges., Knobel*) porque por lo general se usa צִוָּה con לְ (Ex. 1:22) para ordenar algo a alguien con el acusativo personal o con אֶל (Ex. 16:34) aunque a veces לְ tiene el mismo significado que אֶל (2 Sam. 17:23). «Porque morirás y no vivirás», *i.e.* tu enfermedad es de muerte, sin ayuda maravillosa de Dios. Una enfermedad en la mejor edad (Ezequías tenía en ese entonces cuarenta años de edad) era a los ojos de los fieles del Antiguo Testamento una señal del desprecio divino, por eso Ezequías se entristeció mucho con esta información y buscó sustento y consuelo en la oración. Volvió su rostro a la pared *sc.* del cuarto y no del templo (caldeo), *i.e.* de los que lo rodeaban para poder orar más concentradamente.

Ver. 3. En la oración recordó al Señor su fidelidad con corazón íntegro y que siempre había hecho lo bueno en sus ojos, conforme a las indicaciones de la ley del Antiguo Testamento que exigían que el creyente caminara correctamente según la ley. Pero esto no consistía en una confianza en sí mismo y en alguna característica humana porque el caminar ante Dios con corazón íntegro no era posible si no iba combinado con la fe. «*Y Ezequías lloró amargamente*», no sólo porque debía morir sin tener un heredero del trono debido a que Manasés nació tres años más tarde (*Josefo*, *Efrén el sirio*, e.o.) sino también porque debía morir en la mitad de su vida porque Dios había prometido una larga vida al que le era fiel.

Vers. 4ss. Esta oración del rey creyente recibió su pronta respuesta. Isaías todavía no se hubo retirado totalmente cuando vino la palabra de Dios a él ordenándole regresar donde el rey y proclamarle que él sólo sanaría dentro de tres días, que le añadiría quince años y que además lo salvaría de la mano de los asirios y protegería a Jerusalén. הָעִיר הַתִּיכֹנָה, la ciudad de en medio, el centro de la ciudad, *i.e.* la ciudad de Sión en la cual se encontraba el palacio. El Kerí, el patio central no del templo sino del palacio real como lo traducen todas las versiones antiguas no es otra cosa que la interpretación del עִיר del palacio real en analogía a 10:25. La información «al tercer día subirás a la casa del Señor» añadida a la promesa «te sanaré» debía servir al rey como garantía de la curación prometida. La promesa de que Dios le añadiría a quince años a su vida no debe ser puesta *ex eventu* en la boca del profeta (*Knobel*, e.o.) porque el argumento de que especificaciones temporales colindarían con el profetismo sólo se basa en la negociación apriorística del carácter sobrenatural de la profecía. וּמִכַּף מֶלֶךְ־אַשּׁוּר אַצִּילֵךְ (y te liberaré de la mano del rey de Asiria) no significa obligatoriamente que Senaquerib ya había ocupado la región para someterla sino que Judá todavía estaba sometida a tributo para con Asiria, y Ezequías ya pensaba en separarse de esta sumisión. Debió haber interpretado esta promesa como la justificación divina para rebelarse contra el yugo asirio. La interpretación de *Vitringa*, *Ges.*, *Drechsler*, e.o. de que con ello sólo se prometiera una liberación del poder del opresor durante los próximos quince años no consta en estas palabras como lo muestra claramente Isa. 37:20 donde se expresa esta idea de una manera completamente diferente. וְגַנּוֹתִי עַל־הָעִיר וגו (y defenderé esta ciudad) como 19:34 donde el profeta re-

62. Respecto a la mención de *Abibenus* (*Eus., chron. Armen.*, p. 53) de que Nergilo sucedió a Senaquerib que fue asesinado por el hijo de éste, Adrameles, el cual por su parte murió a manos de Axerdis y la relación de éstos con *Beroso* y la información bíblica, *vid. M. v. Niebuhr*, *Gesch. Ass.*, pp. 361ss. y *Schrader, op.cit*. Nergilo probablemente es Sareser y Axerdis es Asarhadón.

pite esta promesa a causa del intento de Senaquerib de conquistar Jerusalén.

Ver. 7. Isaías ordenó preparar una masa de higos y colocarla en la úlcera y Ezequías se sanó (וַיְחִי volvió a revivir). El texto presupone que Isaías regresó al rey después de haber recibido la revelación divina y le proclamó la palabra revelada por el Señor[63]. דְּבֶלֶת תְּאֵנִים es una masa hecha de higos molidos que los antiguos médicos usaban para curar las úlceras y otras llagas (*vid. Celsii, Hierob.* II, p. 373) porque el higo διαφορεῖ σκληρίας (Dioscor) y *ulcera aperit* (Plinio) y por lo tanto aun es usado para ablandar las llagas. שְׁחִין úlcera no se usa para describir la peste sino tan sólo para describir las llagas de la lepra (Job 2:7s.) y otros tipos de llagas que podían infectarse (Ex. 9:9ss.). En el caso de Ezequías se podría pensar en carbunclo.

Después de la sanación y recuperación de Ezequías se relata en los vers. 8ss. la señal por la cual Isaías le aseguró al rey que viviría quince años más. En lo que respecta al tiempo, el contenido del ver. 7 debe ir detrás del ver. 11 porque probablemente el profeta primero le proclamó al rey la promesa divina, después le dio una señal y finalmente mandó a preparar y aplicar el ungüento. Pero también es posible que primero preparó y aplicó el ungüento y después proclamó la promesa divina y finalmente declaró la señal. En este caso sólo se anticipa con וַיְחִי el orden de los sucesos. La señal que Isaías dio a su petición era que la sombra de las gradas de Acaz retrocediera diez grados.

Ver. 9. הֲלַךְ הַצֵּל ¿Avanzará la sombra diez grados o retrocederá diez grados? La traducción de Maurer no combina con el perfecto הָלַךְ y sólo fue deducida por la respuesta de Ezequías: *visne umbram solarii decem gradibus progredi an ... regredi* [No se adelantaría el poder del sol por diez grados o retrocedería] según la Vulgata *vis an ut ascendat an ut revertatur*?[64] Conforme a la respuesta «*Es fácil que la sombra decline diez grados; pero no* (*sc.* esto no me será por prueba), *sino que la sombra vuelva atrás diez grados*». Isaías parece haber preguntado si la sombra debía avanzar o retroceder diez grados. Pero esto no consta en las palabras anteriores. Ezequías puede haber entendido y respondido hipotéticamente a las palabras הֲלַךְ הַצֵּל del profeta: El avance de la sombra no cesará le sería señal segura sino que más bien lo sería el hecho de que la sombra retrocedería.

Ver. 11. «*El profeta Isaías clamó a Yahvé, y Él hizo volver atrás la sombra diez grados en las gradas las que había declinado, en las gradas de Acaz*». מַעֲלוֹת אָחָז no puede ser interpretado con la LXX, *Josefo*, syr, como refiriéndose a las gradas o a una escalera en la palabra de Acaz que estaba dispuesta de tal manera que la sombra de un utensilio indicaba las horas pasadas sino que sin duda es un reloj del sol que Acaz debía haber recibido de Babilonia donde se inventaron los relojes de sol (*Herod*. II, 109). No se puede deducir información alguna acerca del tipo de relojes porque en la antigüedad se usaban diversos tipos de relojes solares, cf. *Martini, Abhandlungen von den Sonnenuhren der Alten*, Leipzig 1777. La palabra מַעֲלוֹת escalas en un sentido propio es aplicado a la escala que la sombra debía recorrer y se usa tanto para describir cada grada de esa escala como el reloj en general sin que sea necesario asumir una columna a manera de obelisco con escaleras situadas alrededor (*Knobel*) o un sistema portátil de 2 x 10 escalas con un punto central (*Gumpach, Alttestamentliche Studien*, pp. 181ss.). El término וָרֶד [volver de la sombra] tan sólo denota que el cuadrante estaba puesto en posición vertical y el avance o retroceso de la sombra diez grados presupone que el reloj tenía por lo menos veinte grados y que los grados estaban divididos en unidades menores a las horas actuales. Pero si en Isa. vers. 8s. consta que el sol retrocedió por diez grados mientras que antes se menciona conforme a nuestro texto el retroceso del sol se puede entender que se menciona el sol en vez de la sombra en la escala que provocaba el retroceso de la sombra. No se debe pensar en un retroceso paralelo del sol en el cielo y de la sombra en el reloj como afirma *Knobel*. En lo que respecta al milagro las palabras del texto no demandan la suposición del retroceso del sol o una breve inversión de la rotación del mundo como lo afirman *Efrén*, *Teodoreto* y otros Padres de la Iglesia sino que tan sólo se refieren al retroceder de la sombra lo cual se puede explicar a causa de una refracción de los rayos de luz especial para lo cual se puede presentar unas pocas analogías en el transcurso natural del sol[65]. Esta señal milagrosa fue escogida con detenimiento para confirmar la gracia divina que se reveló en el transcurso paranormal de la naturaleza al otorgarse a Ezequías quince años más de vida. El regreso de la sombra en el reloj del sol mostraba que la vida de Ezequías que de manera natural había llegado a su fin debía ser retrocedida por un milagro de la omnipotencia divina para poder añadirle una serie de años.

Versículos 12-19. La comitiva babilonia y la insensatez de Ezequías

Cf. Isa. 39. «*En aquel tiempo Berodac-baladán, hijo de Baladán, rey de Babilonia, envió cartas y un regalo a Ezequías, porque oyó que Ezequías había estado enfermo*». Con el término בָּעֵת הַהִיא [en aquel tiempo] se ubica la llegada de la comitiva de manera general después de la curación de Ezequías. El motivo principal de esta visita es que Berodac Baladan había escuchado de la enfermedad de Ezequías y quería felicitarle por su curación aunque 2 Crón. 32:31 también menciona la intención secundaria de averiguar más acerca del milagro del reloj de sol. Pero, tal como lo reconoció *Josefo*, el motivo principal era de asegurarse la amistad de Ezequías, en el caso de que éste quisiera rebelarse contra el dominio asirio, y poder cerrar con él un pacto. Merodac Baladan, nombre usado en Isaías con el intercambio del labial en Merodac Baladan, se compone del nombre divino de Merodac (Jer. 50:2), asirio Marduc, rey de la estrella Júpiter, que en Babilonia era adorado como uno de los dioses principales (cf. *Keil, Biblische Archäologie*, p. 472) y Baladán (בַּלְאֲדָן) asirio habal-id-din (Idin) y que según *Schrader* (*Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 213) significa

63. Este pasaje ha sido acortado aun más en el texto de Isaías. En el ver. 4 se encuentra la descripción breve del tiempo de la oración, en el ver. 5 faltan las palabras «he aquí yo te sanaré y al tercer día irás a la casa del Señor» y en el ver. 6 las palabras «por amor a mí mismo y de mi siervo David». El pasaje de las señales milagrosas (vers. 8-11) han sido resumidos en los vers. 7 y 8, y los vers. 7 y 8 de nuestro pasaje son puestos en Isaías después del canto de acción de gracias de Ezequías (vers. 21 y 22).

64. Por esta razón *Hitzig* y *Knobel* quieren leer הָלַךְ sin ofrecer pruebas de que el inf. abs. sea usado como futuro en una doble pregunta cuando en el primer elemento falta la ה interrogativa y el verbo carece de tal connotación.

65. Así por ejemplo el fenómeno mencionado por diversos intérpretes en el año 1703 en Metz en Lotringa registrado por el principal del convento de ese lugar, P. Romualdo y otras personas, que la sombra de un reloj del sol retrocedió por una hora y media. La explicación naturalista de *Thenius* que asume una eclipse solar no necesita ser refutada. Las diversas opiniones de los teólogos tempranos *vid. Carpzov, Aparat. Crit.*, pp. 351ss.

Merodac regaló un (o el) hijo». En caso de que esta interpretación fuera correcta, el nombre de su padre Baladán sería una brevilocuencia sucedida a causa de la omisión del nombre divino. Merodac Baladan es la misma persona que Berodac Baladan, quien según Alejandro Polyhistor o mejor dicho Beroso en *Eusebio*, *Cronica Armeniae* I, pp. 42ss. reinó durante seis meses en Babilonia y que murió por mano de Elibus. También es identificado con Mardokempad quien según el canon ptolomeo reinó del año 26-38 de la era de Nabónido, *i.e.* 721-709. La identidad de estos nombres es segura. Sólo es cuestionable si Mardokempad (del canon ptolomeo) es la misma persona que Merodac Baladan de Beroso en los monumentos asirios se menciona a un Merodac Baladan como rey del sur de Caldea que servía bajo Tiglat-pileser y nuevamente en el reino de Sargón quien avanzó en el año 12 o 13 de su reinado en una campaña contra Merodac Baladan, lo destronó y lo llevó cautivo. Según algunas tablillas de adobe encontradas en Korsabad, Merodac Baladan reinó doce años en Babilonia, según el canon ptolomeo y según los anales de Sargón desde el 721 hasta el 710 pero es designado en los monumentos asirios como el hijo de Jakin mientras que el Merodac Baladan de la Biblia es hijo de Baladan. Además está la mención de un Merodac Baladan en las inscripciones de Senaquerib a quien éste había vencido al principio de su reinado. Éste podía ser el mismo que había sido liberado del cautiverio y rebelado nuevamente en contra del señorío de Babilonia. Pero faltan indicios para esta suposición porque Sargón no se refiere a este Merodac Baladan como hijo de Jakin. Por eso *Schrader* considera que este Merodac Baladan es un hijo de Merodac Baladan que había sido destronado por Sargón y que este Merodac Baladan II es el rey de Babilonia mencionado. Cf. *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 213 donde se compila las informaciones asirias. Pero faltan los motivos para esta suposición. Que durante el reinado de cuatro soberanos asirios (Tiglat-pileser, Salmanasar, Sargón y Senaquerib) hubiera un solo rey que reinó en Caldea con algunas interrupciones no pone en duda la identidad de Merodac Baladan, que fue atacado por Tiglat-pileser y Sargón, debido a que entre el año 731 en el cual Merodac Baladan se sometió a Tiglat-pileser y la victoria de Senaquerib sobre éste en el año 705 sólo pasaron veintiséis años. Tampoco se puede deducir del hecho de que no se menciona nada acerca del padre del Merodac Baladan de Senaquerib, que tenía que ser diferente al Merodac Baladan que era el hijo de Jakin. Pero si acaso el Merodac Baladan de Senaquerib fuera alguna otra persona, como, p. ej. un hijo del que fue mencionado bajo Sargón, el Merodac Baladan mencionado en el texto sería el mayor de los dos. Según la nota de Polyhistor o Beroso en *Eusebio*, *Chron. Arm*. Merodac Baladan pudo defender su trono, que había conquistado después de la muerte de Senaquerib y el asesinato de Hagisa, por seis meses hasta que murió a manos de Elibo (Belibo). En el caso de que esta nota sea correcta como se asume en general entonces es bastante improbable que Merodac Baladan enviase en este breve lapso de su reino una comitiva a Jerusalén para asegurarse la amistad de Ezequías. ¿Podía esperar del rey de Judá una ayuda contra Senaquerib que, según los anales asirios, había avanzado contra el? ¿Y habría tratado Ezequías a la comitiva de este advenedizo que acababa de apropiarse el trono por medio del asesinato de un rival con la misma atención con la que trató a la comitiva babilónica según lo presenta el relato bíblico? A esto hay que añadir que el relato del cautiverio de Merodac Baladan no coincide cronológicamente con los seis meses del reinado de este Merodac Baladan. Según el canon ptolomeo y los monumentos asirios la anarquía durante la cual Merodac Baladan poseyó el trono durante seis meses sucedió en el principio del reino de Senaquerib, en los años 705 y 704, *i.e.* nueve o diez años después de la enfermedad y de la sanidad de Ezequías. ¿Es por lo tanto probable o posible que tantos años después de aquel acontecimiento la comitiva presente como motivo y excusa de su misión el saludo por la curación del rey y, como lo menciona la crónica, la pregunta por el milagro del reloj del sol? Por eso consideramos que Merodac Baladan, que reinó como rey de Babilonia entre el año 721 y 710 o 709, envió a Ezequías una comitiva en el año 713 a lo sumo en el año 712, cuando planeaba la rebelión contra Asiria, para negociar con él un pacto para una rebelión conjunta contra el yugo asirio. Si este fue el motivo secreto de la misión queda claro por qué Ezequías mostró a la comitiva sus tesoros y su arsenal. El hecho de que Merodac Baladan conste en los monumentos asirios como hijo de Jakin mientras que en el Antiguo Testamento es el hijo de Baladán no puede ser argumento suficiente en contra de esta suposición. El nombre «hijo de Jakin» no presupone necesariamente que Jakin fue el padre físico de Merodac sino que puede ser interpretado en analogía a la mención de Jehú como hijo de Omri en los anales asirios[66].

No tenemos noticias de las negociaciones. Parece que Merodac Baladan renunció a la sumisión al rey asirio inmediatamente después de que regresaron sus enviados por medio de la negociación del pago del tributo, de manera que Sargón avanzó contra él en el año 12 o 13 de su reinado hasta que pudo destronarlo y llevarlo en cautiverio y destruir la ciudad de Dur-Jakin. En cambio no es posible definir el tiempo que Ezequías necesitó para negarle el paso del tributo. A partir del hecho de que Senaquerib arrasara primero Judá no se puede concluir que Ezequías se rebeló contra el reino de Asiria después de la muerte de Sargón. Además se puede deducir fácilmente que el rey de Asiria, *i.e.* Sargón no tenía la posibilidad de castigar a Ezequías por su separación porque tenía que combatir a enemigos y rebeldes. A partir de los anales asirios se puede observar claramente la poca influencia que tuvo la soberanía asiría sobre los reyes sometidos, según los cuales los reyes tuvieron que llevar a cabo año tras año para castigar a los reyes, las tribus y las ciudades insubordinadas a pesar de todas las amenazas del poder de sus armas y el terror que estas producían a los enemigos. Con las palabras כִּי שָׁמַע וגו sólo se menciona el motivo ostensible de la misión. En vez de כִּי שָׁמַע Isaías usa el término וַיִּשְׁמַע, lo cual es menos claro pero quizás original mientras que el כִּי חָלָה וַיֶּחֱזַק «que había estado enfermo y que se había reforzado, *i.e.* se había recuperado» en Isaías sólo es una explicación del חִזְקִיָּהוּ

66. A causa de la repetición de la región de Bet-Jakin en los anales de Sargón y Senaquerib se puede interpretar este uso del término «hijo de Jakin», en este tipo de combinación en el que hay que considerar a Merodac Baladan como el rey de la tierra de Bet Jakin. Según *Menant*, *Annales des rois d'Ass.*, p. 219 Senaquerib informa en una inscripción c. III, 1, 49: *Alors je me suis dirigé vers le pays de Bet-Yakin. Ce Marduk-bal-adan, que j'avais vaincu dans ma première campagne... redouait lapproche de mes forces immenses et l'issue des combats... Je fis sortir de la ville de Bet-Yakin... ses frères, ceux de sa race* etc. [Entonces me dirigí en dirección a la tierra de Bet Yakin. Marduk-bal-adan, a quien había derrotado en mi primera campaña ... temía el acercamiento de mis enormes tropas y el consiguiente final de la lucha. ... Mandé deportar a sus hermanos, todos los que pertenecían a su familia etc. de la ciudad de Bet Yakin.]. Cf., además, pp. 159 y 160; 169 y 170; 174 y 175. En este último pasaje *Sargón* menciona que *Marduc-tal-adan* se había sometido ante él y había alcanzado su gracia.

כִּי חָלָה de nuestro texto en la cual se alude implícitamente a la recuperación en el pluscuamperfecto «había estado enfermo».

En el ver. 13 וַיִּשְׁמַע parece ser un error ortográfico de וַיִּשְׂמַח de Isaías que ofrecen todas las versiones y códices. Pero la construcción de שָׁמַע con עַל también aparece en 22:13. עֲלֵיהֶם se refiere a los miembros de la comitiva que trajeron la carta y el regalo. En su alegría por el honor ofrecido por esta comitiva Ezequías mostró a los enviados de Merodac Baladan toda su casa del tesoro, la plata, el oro y las especies junto al aceite precioso, su arsenal, etc. בֵּית נְכֹתֹ no significará casa de especias (*Aquila, Símaco, Vulgata*), de manera que נְכֹתֹ fue contraída de נְכֹאת (Gen. 37:25) sino que proviene del árabe karyagata, farsit, implevit locum, *i.e.* almacén (Targ., Syr., y las versiones árabes de la políglota). שֶׁמֶן הַטּוֹב no es aceite de oliva refinado sino según los rabinos y *Movers*, *Phön*. II,3, p. 227 el aceite de bálsamo que era producido en los jardines reales. «El aceite de oliva que era producido en Judea no era almacenado en la cámara del tesoro junto al oro, la plata y los aromas sino en almacenes especiales (1 Crón. 27:28)» *Movers*. בְּכָל־מֶמְשַׁלְתּוֹ en todo su dominio, *i.e.* en todo el sector sobre el cual podía reinar y decidir. La existencia de estos tesoros que según el ver. 17 habían sido reunidos en su mayoría por los antecesores de Ezequías, poco tiempo después de la retirada de los asirios, contradice a 18:14-16 donde consta que Ezequías había enviado a Senaquerib toda la plata que se encontraba en sus tesorerías y aun el oro que estaba en las puertas del templo. Todo lo que fue mencionado por los comentaristas como por ejemplo por *Drechsler* y también por la anterior edición de este comentario a partir de la presuposición de que la comitiva babilónica vino a Jerusalén poco después de la retirada de Senaquerib para explicar la existencia de tan abundantes tesoros tales como la inexistencia de una mención específica de grandes tesoros de oro y plata en la cámara de los tesoros, que Ezequías habría escondido alguna que otra pieza rara ante la comitiva de Senaquerib y que habría recibido un sinnúmero de regalos después de la victoria sobre Senaquerib (2 Crón. 32:23) nos dan la impresión de ser interpretaciones lejanas que carecen de un poder argumentativo verdadero. A pesar de haberse sentido tan adulado con la llegada de una comitiva del rey babilónico que les quiso mostrar todos sus tesoros no podía presentar tal pompa con una tesorería que poco tiempo antes había sido vaciada.

Vers. 14ss. A fin de castigar este pecado de orgullo Isaías le proclamó la palabra del Señor: «Vienen días cuando todo lo que hay en tu casa y todo lo que tus padres han atesorado hasta el día de hoy, será llevado a Babilonia; nada quedará» —dice Yahvé—. Isaías no vino donde Ezequías por cuestión propia sino en misión divina. Su pregunta «*¿Qué han dicho esos hombres y de dónde vinieron a ti?*» debieron llevar al rey a pronunciar los pensamientos de su corazón. En las palabras «*han venido de un país lejano, de Babilonia*» se puede observar la vanidad del honor concedido.

Ver. 18. Las palabras: «*de tus hijos que saldrán de ti, que engendrarás*» no significa precisamente los hijos propios sino en general los descendientes. El Quetib יִקָּח «se tomará» debe ser preferido a la variante יִקָּחוּ de Isaías por ser la más difícil. סָרִיסִים oficial, siervo del palacio, no es necesario traducirlo con eunuco como en 1 Sam. 8:15 e.o. El cumplimiento de este castigo se encuentra en Dan. 1:2ss.

Ver. 19. La primera parte de la respuesta de Ezequías «*La palabra de Yahvé que has hablado es buena*» es una expresión de la rendición ante la voluntad del Señor como lo muestra la respuesta de Elí, 1 Sam. 3:18, cf. 1 R. 2:38, 42[67]; en su segunda parte y, como lo indica la repetición de וַיֹּאמֶר, después de una pausa y ya no dirigiéndose directamente a Isaías «*Pues pensaba: ¿No es así, si hay paz y seguridad en mis días?*» reconoce abiertamente la gracia y la fidelidad del Señor[68]. הֲלוֹא es usado como a menudo en un sentido de una afirmación positiva. En vez de הֲלוֹא אִם en Isaías consta כִּי «porque habrá paz y fidelidad» con lo cual esta oración puede unirse a la explicación de la primera respuesta. La palabra del Señor es buena porque el Señor es fiel a su bondad y su fidelidad de manera que no castigará durante el tiempo en el que viva. Paz y fidelidad están unidos como en Jer. 33:6. אֱמֶת no significa apoyo (*Ges.*), seguridad (*Knobel*) sino *fides*, fidelidad pero no la fidelidad humana que mantiene la paz, que cumple silenciosamente el contrato sino la bondad de Dios que preserva al piadoso la gracia prometida.

Versículos 20 y 21. Final del reinado de Ezequías

Respecto al estanque (בְּרֵכָה) y al acueducto, *vid.* el comentario de 18:17.

Capítulo 21. Reinado de Manasés y de Amón

Versículos 1-18. El reinado de Manasés

Cf. 2 Crón. 33:1-20. Manasés tenía doce años de edad cuando comenzó a reinar, *i.e.* nació después de la enfermedad peligrosa de Ezequías (20:1ss.).

Vers. 2ss. A pesar de haber alcanzado el trono a tan breve edad no anduvo por el camino de su padre sino que restauró el culto de los ídolos de su abuelo Acaz por cuanto el partido de los impíos del pueblo que no escuchaba la ley del Señor y que durante el reinado de Ezequías no habían buscado la ayuda de Yahvé sino la de los egipcios en la lucha contra los asirios (Isa. 28:7, 14ss.; 30:9ss.) tomaron posesión de la dirección del joven e inexperto rey y lo indujeron a restaurar la idolatría (cf. 8:18 y 16:3).

Ver. 3. וַיָּשָׁב וַיִּבֶן «y volvió a construir» los lugares altos que Ezequías había destruido (18:4), construyó altares a Baal, una Asera como lo había hecho Acab de Israel (1 R. 16:32s.). הָאֲשֵׁרָה es la imagen de Asera mencionada en el ver. 7 mientras que en la crónica los plurales לַבְּעָלִים [para los baales] y הָאֲשֵׁרוֹת [las aseras] llevan a una generalización del pensamiento. Manasés incluyó a estos dos tipos de idolatría, los impíos lugares altos y el culto de Baal y Asera, un tercer tipo de idolatría: la adoración del ejército del cielo que no aparece en Israel antes del tiempo asirio y probablemente fue de origen asirio y caldeo. Este culto se distinguió del culto a las estrellas en Siria y probablemente fue de origen asirio y caldeo. Este culto se distinguió del culto estelar siriofenicio en el cual se adoraba al sol y a la luna como los portadores masculinos y femeninos del poder de la naturaleza en sus representantes Baal

---

67. *Bonum vocatur id in quo acquiescere par est, quippe ab eo profectum, qui nihil facit, quod non sit non tantum justissimum, sed quod summa bonitate non sit temeratum, etiam cum poenas sumit* [dice que es bueno aquello en lo que puede descansar como si lo hubiera recibido de Aquel que no hace nada más que lo que es justo sino que su temperamento se caracteriza por la mayor voluntad aun si se reparte castigo].

68. *Laudat decreti divini temperamentum, quod cum Deus pro rationibus justitiae suae se ipsum huic calamitati potuisset objicere, sibi tamen pro clementia sua voluerit parcere et malum transferre in posteritatem* [Alaba la moderación del decreto divino porque si Dios, conforme a su justicia, habrá traído estas calamidades en su propia persona muy bien había podido dejarlo y transferir el mal a otro tiempo.] (Vitringa).

y Astarté. Se trataba de un culto de los astros que partía del principio de la eternidad de los astros en comparación con la variabilidad de lo terrenal según lo cual los astros no sólo son los originarios de toda creación y producción en la naturaleza sino que a la vez eran adorados como los que dirigían y ordenaban las cosas bajo la luna (*vid. Movers*, *Phöniz*. I, pp. 65 y 161). Este culto de los astros era un desarrollo tardío del antiguo culto del sabismo en el cual se adoraba contemplativamente a los astros sin imagen alguna bajo el cielo libre en los techos de las casas; era una de las formas más antiguas de adoración de la naturaleza que era llevada a cabo por los antiguos árabes y los adoradores del sol entre los Sabeos (cf. *Delitzsch*, *Biblischer Kommentar zu Hiob 31:26s*.) y que ya fue mencionado y prohibido en Deut. 4:19 y 17:3. En su forma antigua persa el sol tenía carros santos y caballos (23:11) y se ofrecían sacrificios a los astros en altares que en parte recibían techos como en el caso de los nabateos (*Strabo* XVI, 784), en parte estaban en la región del templo, en ambos atrios con las caras en dirección a la salida del sol (ver. 5; 23:12; 2 Crón. 33:5; Jer. 19:13; Ez. 8:16; Sof. 1:5), no sólo al sol y a la luna sino también al zodíaco y a todo el ejército del cielo (23:5) que significa que se adoraba al sol, la luna, los planetas y las estrellas. Conjuntamente con el zodíaco (*Movers*., p. 164) lo cual estaba íntimamente unido a la astrología, la interpretación de las estrellas que podemos encontrar entre los antiguos caldeos[69].

En los vers. 4 y 5 se describe con mayor detalle este culto a las estrellas. Los dos versículos son un solo texto. El וּבָנָה מִזְבֵּחוֹת de ver. 4 es retomado por el וַיִּבֶן מִזְבְּחוֹת del ver. 5 y בְּבֵית יהוה (ver. 4) es definido por בִּשְׁתֵּי חַצְרוֹת בֵּית יהוה (ver. 5). «En ambos atrios», no sólo en el externo sino aun en el atrio de los sacerdotes que estaba reservado para Yahvé.

Ver. 6. También sacrificó a su hijo a Moloc como lo había hecho Acaz en 16:3 en el valle de Benhinom (Crón), cf. 23:10, practicó la hechicería, usó la adivinación en toda su variedad. En cuanto a עוֹנֵן וְנִחֵשׁ *vid*. Deut. 18:10; Lev. 19:26. עָשָׂה אוֹב trató con médiums y espiritistas, cf. Lev. 19:31 y Deut. 18:11.

Ver. 7. Colocó la imagen de Asera en el templo, *i.e*. en el Lugar Santo. En el relato de la idolatría que es presentado como incremento constante éste es el mayor pecado. Según la explicación específica del Señor a David (2 Sam. 7:13) y a Salomón (1 R. 9:3; cf. con 8:16) el templo debía servir como morada de su nombre.

Ver. 8 La palabra del Señor «y *haré que nunca más los pies de Israel vaguen fuera de la tierra que di a sus padres*» se refiere a la promesa de 2 Sam. 7:10: «*Asignaré también un lugar para mi pueblo Israel, y lo plantaré allí a fin de que habite en su propio lugar y no sea perturbado de nuevo, ni les aflijan más los malvados como antes*» que fue realizado por la construcción del templo como promesa estaba vinculada con la condición de la fidelidad a los mandatos divinos por parte de Israel, cf. 1 R. 9:6ss.

Ver. 9. Los israelitas no cumplieron con esta condición. Manasés los llevó a hacer mayor mal que los cananeos que Yahvé había destruido ante ellos. La separación de Dios alcanzó en Manasés su clímax en la idolatría y en la impiedad (cf. ver. 16). Por eso su reinado marca el punto de cambio en el reino de Judá a partir del cual era imposible reconciliarse definitivamente con Dios y Judá estaba lista para ser deportada entre los reinos paganos, cf. 23:26; 24:3.

Vers. 10-15. Por eso el Señor envió al profeta para que anunciara al pueblo separado e idólatra la destrucción de Jerusalén y la entrega del pueblo de Judá en manos de sus enemigos sin que éste se diera cuenta (2 Crón. 33:10). No se menciona a los profetas que proclaman este juicio. Según 2 Crón. 33:18 sus palabras fueron puestas en los anales de los reyes. Probablemente Habacuc (1:5) fue uno de ellos debido a que anuncia el juicio caldeo como un hecho que parecía increíble. En el ver. 11 se menciona a los amorreos como representantes de la impiedad cananea, como en 1 R. 21:26 e.o. Las palabras «*todo el que oiga de ello le retiñerán ambos oidos*» describe un juicio fortísimo que produce terror y temor, cf. 1 Sam. 3:11; Jer. 19:3. El Kerí שִׁמְעָהּ es una corrección para igualar el sufijo pronominal al género del sustantivo רָעָה mientras que el Quetib שִׁמְעָיו va acompañado por el sufijo masculino en vez del femenino como sucede a menudo.

Ver. 13. «*Extenderé sobre Jerusalén el cordel de Samaria y la plomada de la casa de Acab*» el cordel del medio (קַו) y la plomada (מִשְׁקֶלֶת se usa para construir algo correctamente (Zac. 1:16) pero también para destruir algo completamente (Am. 7:7). Esto produjo los términos bíblicos «cordel de desolación» y «plomada del vacío» (Isa. 34:11). El cordel de Samaria designa un cordel que fue usado para medir la destrucción de Samaria y la plomada de la casa de Acab denota la destrucción de la casa de Acab. El sentido es el siguiente: destruiré a Jerusalén tal como destruí a Samaria y aniquilaré a sus habitantes tal como lo hice con la casa de Acab. En el segundo hemistiquio se declara el sentido de una manera aun más reforzada: «*y limpiaré a Jerusalén como se limpia un plato, limpiándolo y volviéndolo boca abajo* (פָּנֶיהָ)». Limpiar un plato usado y voltearlo a fin de que no quede gota alguna es una imagen de la destrucción total de Jerusalén acompañado de la aniquilación total de sus habitantes.

Ver. 14. Con la destrucción de Jerusalén el Señor abandona su heredad y la entrega a sus enemigos para que estos puedan asolarla y despojarla. Judá es llamado נַחֲלָתִי שְׁאֵרִית [el remanente de la heredad de Dios] en relación directa al rechazo y al exilio de las diez tribus. En cuanto a בַּז וּמַשִּׁסָּה [presa y despojo], cf. Isa. 42:22; Jer. 30:16.

En 2 Crón. 33:11ss. se añade a la profecía de este juicio la noticia que Yahvé llevará cautivo al rey Manasés a manos de los generales del rey asirio y lo conducirá en cadenas a Babilonia para que, cuando se arrepintiera y orara ante Dios, pudiera regresar a su trono. Al escuchar esta noticia Manasés reforzó aun más los muros de Jerusalén, puso soldados en todas las ciudades fortificadas, retiró el ídolo del templo así como los altares de los ídolos puestos en Jerusalén y en el monte del templo de la ciudad, restituyó el altar de Yahvé y ordenó al pueblo sacrificar en él. Estos sucesos fueron omitidos en nuestro libro porque el cambio de Manasés no tuvo consecuencias duraderas para el reino; el retiro de la idolatría externa no conllevó al arrepentimiento del pueblo. Después de su muerte su hijo Aon prosiguió con las abominaciones[70].

---

69. *Movers* comenta correctamente en *Phönizier* I, p. 65: «En todos los libros del Antiguo Testamento que fueron escritos antes del periodo asirio no hay rastro alguno (?) de una adoración de estrellas. No es que los dioses fenicios (cananeos) no tuvieran un significado sideral sino que este elemento era subordinado y los términos que antes no aparecían, sol, luna, estrellas y todo el ejército del cielo empiezan a aparecer a menudo». A pesar de eso sus pruebas para la diversidad del culto estelar asirio de la idolatría fenicia y babilonia necesitan de un análisis crítico.

70. La veracidad de estas noticias que según el proceso de Gramberg fue puesta en duda por *Rosenmann*, *Winer*, *Hitzig*, *Graf* (*Theol. Stud. u. Kritik*, 1859, III) y finalmente por *Nöldeke* en *Schenkel*, *Bibellexikon* IV, pp. 107s.) no sólo ha sido defendida correctamente por *Eberlach* (*Theol. Stud. u. Kritik*, 1861, II) contra *Graf* sino que también ha sido confirmada por *Ewald*, *Bertheau* y *Thenius* y principalmente por *Hitzig* (*Geschichte des Volkes Israel*, pp. 230s.). Que Manasés fue llevado cautivo a Babilonia actualmente ya no puede ser negado como argumento ficticio después de que se encontró una inscripción asiria en la cual Asar-hadón menciona a veintidós reyes del territorio de Hatti, entre ellos a Manasés, rey de Judá.

Ver. 16. Además Manasés pecó aún más al derramar sangre inocente hasta que Jerusalén estuvo totalmente llena de ésta. פֶּה לְפֶה de un extremo al otro, *vid.* el comentario de 10:21. Esta indicación fue parafraseada por *Josefo* (Ant. X, 3, 1) que menciona que Manasés había matado a πάντας ὁμῶς τοὺς δικαίους τοὺς ἐν τοῖς Ἑβραίοις [igualmente a todos los justos entre los hebreos] y que no había perdonado a los profetas, al incluir el suplemento hiperbólico καὶ τούτων δέ τινας καθ' ἡμέραν ἀπέσφαξε, ὥστε αἵματι ῥεισθαι τὰ Ἱεροσόλυμα [mató diariamente a algunos de ellos hasta que la sangre fluyó por todo Jerusalén][71].

Vers. 17s. Manasés fue sepultado *«en el jardín de su casa, en el jardín de Uza»*. בֵּיתוֹ no puede ser el palacio real construido por Salomón porque el jardín del mismo es llamado jardín de Uza, probablemente según su propietario anterior. Por eso בֵּיתוֹ debió haber sido un castillo de Manasés cuya ubicación ya no podemos determinar. Los motivos presentados por *Thenius* para apoyar su suposición de que éste se encontraba sobre el Ofel carecen de base. *Robinson (Pal.* II, p. 189) supone que el jardín de Uza está sobre el Sión. El nombre de Uza se usa en 2 Sam. 6:8; 1 Crón. 8:7; Esd. 2:49; Neh. 7:51.

Versículos 19-26. Reinado de Amón

Cf. 2 Crón. 33:21-25. Amón reinó dos años y en el espíritu de su padre, *i.e.* adorando a todos los dioses de éste. La ciudad יָטְבָה Jotba, de la cual venía su madre debía ser la *urbs antiquae Judaeae* (Jerónimo, Onomasticón, s.u. Jethaba) pero no es conocida.

Vers. 23s. Y sus siervos conspiraron contra él y lo mataron en su palacio a lo cual el pueblo de la tierra, *i.e.* los habitantes de Judá (עַם יְהוּדָה = עַם הָאָרֶץ 2 Crón. 26:1) mató a los conspiradores y puso en su lugar a su hijo Josías de ocho años de edad.

Ver. 26. Amón fue sepultado «en su sepulcro en el jardín de Uza», *i.e.* en el sepulcro que había mandado hacer junto al de su padre. Probablemente residió también en el palacio de su padre.

Caps. 22-23:30. El reinado de Josías

Después de una breve caracterización de la duración y del espíritu del reino del piadoso rey Josías (vers. 1-2) se relata lo que éste realizó para restablecer la verdadera adoración de Yahvé y para exterminar la idolatría (ver. 23:24). La reforma organizada por él se data en el año 18 de su reinado porque en este año se encontró el libro de la ley por lo cual se realizó la reforma del culto. Se puede ver la unión de todos los hechos realizados por Josías en el hecho que el narrador no sólo puso la determinación exacta del tiempo («sucedió en el año dieciocho») al principio del relato sino que también la repitió al final de esta descripción en 23:23. Si observamos los diversos hechos que nos son presentados en este pasaje, tales como la reparación del templo (22:3-7), el hallazgo del libro de la ley, la lectura de éste ante el rey, la consulta a la profetisa Hulda y sus profecías (vers. 8-20), la lectura de la ley ante el pueblo reunido en el templo y la renovación del pacto (23:1-3), la exterminación de la idolatría, no sólo en Jerusalén y Judá sino también en Betel y en todas las ciudades de Samaria (vers. 4-20) y finalmente la celebración de la pascua (vers. 21-23) no es necesario comentar que todo esto no sucedió en el mismo año 18 del reino de Josías. Esto sería muy difícil de explicar y más difícil aun de deducir de la información «en el año 18» al principio de la reforma del culto de este rey. Dado que la noticia de la reparación del templo está situada en un sólo pasaje (22:3-7), subordinada al relato del hallazgo del libro de la ley, es más, tan sólo es mencionada porque dio lugar al encuentro del libro de la ley se puede deducir que los diversos elementos de esta descripción no están en un orden cronológico sino objetivo y que el historiógrafo resumió en el año 18 de su reinado todos los intentos de Josías para restablecer el culto de Yahvé bajo el punto de vista del hallazgo de la ley. A pesar de que los demás hechos están unidos por Waw consecutiva no significa que han sido ordenados en orden cronológico, lo cual se aclara al analizarlo detenidamente. La reparación del templo debió haber empezado antes del mencionado año del reino de Josías porque en ese año en el que se encontró el libro de la ley (22:3-7) no sólo había obreros encargados de la reparación del templo sino que en ese tiempo se reunió en el pueblo el dinero necesario para reconstruir esta obra el cual fue colectado por los levitas que cuidaban las puertas del templo. Además no es posible pensar en una reedificación del templo sin que se retiraran las abominaciones idólatras. Igual de impensable es la suposición de que el pueblo completo haya hecho un pacto con el Señor (23:3) sin que se haya iniciado con la remoción de la idolatría, o que el rey haya mandado leer la ley en el templo y cerrado el pacto con el Señor mientras que en el templo estaba la estatua de Asera y en los atrios los altares construidos por Manasés junto a los caballos y los carros dedicados al sol. Si el pacto con Dios debía ser un acontecimiento que correspondía a la ley, después de que esta fue leída, los monumentos públicos de la idolatría debían ser destruidos, al menos en la cercanía del templo. ¿Habría realizado el rey profundamente conmocionado por las maldiciones de la ley una acción tan solemne junto a los altares de los ídolos y de otras abominaciones idólatras en la casa de Yahvé sin considerarlo un soberbio insulto a Yahvé? Estos motivos demuestran claramente que la extinción de la idolatría empezó antes del año 18 de Josías y que fue llevado a cabo aun con mayor celo en el reino después de que se encontrara el libro de la ley.

Esta posición es confirmada por la comparación del relato paralelo de 2 Crón. 34 y 35. Según 2 Crón. 34:3ss. Josías empezó a buscar al Dios de su padre David en el año 8 de su reinado cuando todavía era un joven de dieciséis años y mandó a destruir la idolatría en el año 12 de su reinado. Según el vers. 8ss. se halló el libro de la ley del sumo sacerdote en el año 18 de su reinado cuando se limpiaba el país y el templo y se restauraba el templo. Este libro de la ley fue entregado y leído ante el rey (vers. 8-28) a lo cual siguió la renovación del pacto y se destruyeron las últimas abominaciones de los ídolos en la tierra (vers. 29-33). Finalmente se celebró una pascua solemne que es relatada detalladamente en 35:1-19. Conforme a esto el pasaje de la crónica relata los acontecimientos con mayor precisión cronológica a pesar de que también en éste se resume brevemente lo que Josías había hecho después de la mención del inicio de la idolatría, de manera que la renovación del pacto sólo pone fin al relato de la extinción de las abominaciones idólatras.

Versículos 1 y 2. Duración y espíritu del reino de Josías

Josías (acerca del nombre *vid.* el comentario de 1 R. 13:2) anduvo en todo el camino de su padre David, afirmándose en la ley del Señor y reinó durante treinta y un

71. En este tiempo sucedió lo relatado por la saga judeocristiana de que Manasés mandó que se matara a Isaías con una sierra. Hebr. 11:37 alude a esta saga. *Vid. Delitzsch, comentario de Isaías,* p. 5.

años. Probablemente recibió una educación religiosa de parte de su madre y después de la muerte temprana de su padre impío y su entronización fue preparado por hombres fieles a la ley del Señor que lo llevaron a convertirse al Dios de los padres, similar a Joás (12:3), a pesar de que no se menciona su tutela. Su madre *Jedida*, hija de *Adaía*, era originaria de Bozukat, una ciudad desconocida de la planicie de Judá, *vid.* el comentario de Jos. 15:39. La característica de su reinado («no se apartó ni a la derecha ni a la izquierda»), *sc.* de lo que fue recto a los ojos del Señor es formado según Deut. 5:29; 17:11, 20; 28:14 y expresa la permanencia firme en la ley del Señor.

Versículos 3-8. La reparación del templo y el hallazgo del libro de la ley

Cf. 2 Crón. 34:8-18. Cuando Josías envió en el año 18 de su reino al secretario de estado (סוֹפֵר, escriba, *vid.* el comentario de 2 Sam. 8:17) Safán al templo solicitando al sacerdote Hilcías el dinero recolectado del pueblo por los levitas para pagar a los obreros encargados de reparar el templo dijo Hilcías a Safán «*he encontrado el libro de la ley*». Vers. 3-8 forman una oración más compleja. La apódosis de וַיְהִי וגו «*sucedió el año dieciocho del rey Josías, el rey envió a Safán etc.*» ocurre en el ver. 8 «*entonces dijo Hilcías etc.*». El principal acontecimiento que el historiógrafo quiere presentar es que el libro de la ley fue encontrado, se menciona la reparación del templo porque la noticia del hallazgo del libro de la ley fue hecha publica cuando Safán fue donde Hilcías para obtener de él el dinero recolectado y le dio el hallazgo para que se lo trajera al rey. Con el término שָׁלַח הַמֶּלֶךְ [el rey envió] comienzan las oraciones subordinadas a la oración principal. «*El rey envió a Safán, etc.*». Según 2 Crón. 34:8 el rey había enviado además del secretario de estado a Maasías, oficial de la ciudad y Joa, su canciller porque la reparación del templo no era una cuestión privada del rey y del sumo sacerdote sino que fue un proyecto conjunto de la ciudad y del reino. En los vers. 4s. consta la orden del rey a Safán: «*Ve al sumo sacerdote Hilcías para que sume el dinero... y que lo pongan en mano de los obreros encargados de supervisar la casa de Yahvé, etc.*». יַתֵּם de תָּמַם en hifil significa terminar, preparar, *i.e.* reunirlo, recogido por los guardianes del umbral, contarlo y ponerlo en sacos (*vid.* 12:11). Por eso יַתֵּם es usado correctamente y no necesita enmendaciones textuales. Los guardianes del umbral probablemente habían recolectado el dinero en un arca situada a la entrada, tal como ya fue hecho durante la reparación del templo bajo Joás (12:10). El Kerí יִתְּנֻהוּ en el ver. 5 es un cambio errado del correcto Quetib. יִתְּנָה [y se le de en la mano]. עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה puede ser tanto el capataz como los obreros y es definido por הַמְפֻקָּדִים בְּבֵית יהוה «encargados de supervisar la casa del Señor», *i.e.* los capataces o inspectores, por אֲשֶׁר בְּבֵית יהוה [los que estaban asignados a la casa de Yahvé], lo cual es especificado en la crónica con אֲשֶׁר עֹשִׂים בְּבֵית יהוה [los que trabajaban en la casa de Yahvé]. El Kerí בֵּית יהוה es una enmendación conforme al ver. 9 mientras que la combinación מְפֻקָּדִים בְּבֵית [los que estaban encargados de supervisar la casa] es confirmada con la construcción de הִפְקִיד con acusativo personal y ב *rei* en Jjer. 40:5. El sujeto de וְיִתְּנוּ son los obreros ecargados que debían repartir el dinero que les había sido dado entre los obreros y para la compra de materiales para la renovación de la construcción (ver. 6), cf. 12:12s. y en cuanto al ver. 7 cf. 12:16. En 2 Crón. 34:12 se menciona además los nombres de los capataces y de los principales de la obra. No se menciona el cumplimiento de la orden para que la oración no sea más larga.

Ver. 8. Entonces el sumo sacerdote Hilcías dijo (cf. 1 Crón. 5:39) «*He encontrado el libro de la ley en la casa de Yahvé*». סֵפֶר הַתּוֹרָה *el* libro de la ley (y no *un* libro de la ley o un rollo de leyes) no tiene otro significado idiomático e histórico que el libro de la ley (el Pentateuco) que generalmente es llamado así en los libros de Esdras, Nehemías y en la Crónica[72]. El hallazgo del libro de la ley en el templo presupone que el ejemplar que se encontraba allí debió haberse perdido. Eso no significa que antes de este hallazgo no hubieran existido copias de ella en posesión de los sacerdotes o profetas. El libro de la ley sólo era el ejemplar del templo que según Deut. 31:26 había sido depuesto junto al arca del pacto[73] que se había perdido durante el reinado de Manasés y Amón y que ahora fue encontrado al reparar el templo. No es posible definir el lugar donde había sido depositado en el templo a partir de nuestro texto ni a partir de las palabras de la crónica (34:14): «*Y mientras ellos sacaban el dinero que habían traído a la casa de Yahvé, el sacerdote Hilcías encontró el libro de la ley de Yahvé dado por Moisés*» y no tiene importancia alguna para el motivo principal del relato. Estas palabras de la crónica indican también las circunstancias en las que se encontró el libro y no indican que fue encontrado en una de las cámaras del tesoro del templo como afirma *Josefo*. La palabra וַיִּקְרָאֵהוּ [y la leyó] no significa que Safán se sentó a leer todo el libro.

Versículos 9-14. La lectura del libro de la ley ante el rey y la consulta a la profetisa Hulda acerca del mismo

Cuando Safán informó al rey del cumplimiento de su orden también le comunicó que Hilcías le había dado un libro y lo leyó ante el rey. הֵשִׁיב דָּבָר informar, presentar un informe acerca de la misión ordenada. הֻתִּיבוּ virtieron el dinero del arca y lo pusieron en sacos. וַיִּקְרָאֵהוּ [lo leyó en la presencia del rey] es aclarado en el ver. 18 de la Crónica con יקרא רנבו «leyó de éste». Que יקראהו no se refiere a la lectura de todo el libro se puede deducir de la comparación con 23:2 donde se menciona la lectura de todo el li-

---

72. *Thenius* comenta correctamente: «Esta expresión muestra claramente que se trata de algo anteriormente conocido y no de algo que está en proceso» (*Ew.*) pero yerra al afirmar que se debe entender como una colección de mandamientos y mandatos de Moisés que fueron usados en el Pentateuco, en especial en el Deuteronomio. Falta todo tipo de indicaciones para asumir que se llamara סֵפֶר הַתּוֹרָה [libro de la ley] a una colección de mandamientos e indicaciones de Moisés o, como asume *Bertheau*, la colección de leyes mosaicas que se encuentra en los tres libros intermedios del Pentateuco o el Deut. caps. 1-28 (según *Vaihinger*, *Reuss*, e.o.) o aunque este tipo de textos existieron autónomamente y hubieran estado depuestos en el templo. Estas hipótesis sólo están relacionadas con los ataques a la autoría mosaica del Pentateuco y deben ser abandonadas finalmente después de que el pionero en contra de la autoría mosaica, *de Wette*, ha reconocido en el §162ª de la última edición de *Einleitung in das Alte Testament* que nuestra narración contiene la primera prueba de la existencia de nuestro actual Pentateuco. Conforme a esto no le queda otra opción a la crítica moderna que afirmar que Hilcías había falsificado el libro de la ley que había descubierto bajo el nombre de Moisés una afirmación que no sólo tergiversa arbitrariamente las palabras del texto al cambiar «encontrar» por «falsificar» sino que también tiene que ignorar o remover violentamente todas las pruebas históricas para la existencia temprana del Pentateuco incluyendo el Deuteronomio (*Haevernick, Einleitung* I, p. 534 de la 2ª ed.).

73. La pregunta si se trata de una versión original escrita por el mismo Moisés, como *Grotius* interpreta las palabras בְּיַד מֹשֶׁה [de la mano de Moisés] o si se trataba de una copia de esta es una pregunta totalmente innecesaria porque tal como afirma *Hävernick*, *op.cit.*, p. 539 correctamente: «También en el caso de que se tratara de una copia debía ser considerado de igual calidad que el original debido a que el templo que fue reparado por Josías siempre fue el templo salomónico».

bro con el término כָּל־דִּבְרֵי סֵפֶר [todas las palabras del libro]. No es posible definir los pasajes que Safán leyó al rey (ver. 8). Tal parece que leyó al rey el pasaje de Deut. 28 o quizás también Lev. 29 donde constan las amenazas y maldiciones de la ley en contra del transgresor de ésta porque la lectura tuvo tal influencia en él que se turbó su alma y rasgó sus vestidos. Además no es posible identificar si hasta ese punto el rey no había conocido el libro de la ley y sólo tenía conocimientos tradicionales de la ley o si ya tenía una copia de la ley pero que no lo había leído o no la había estudiado con detenimiento, de manera que los pasajes mencionados tuvieron tal efecto. Es una experiencia conocida que la lectura de libros conocidos bajo circunstancias especiales pueden tener un efecto desconocido. Posiblemente Josías no había tenido ni leído una copia de la ley a pesar de que el vasto conocimiento de la ley por los profetas nos permite deducir que el Pentateuco era conocido en estos círculos.

Ver. 11. Compungido por las palabras mencionadas del libro de la ley Josías rasgó sus vestidos y envió una comitiva a la profetisa Hulda para consultar a Yahvé acerca de lo que habían escuchado de la ley. La comitiva consistía en el sumo sacerdote Hilcías, Ahicam, el profeta Jeremías (Jer. 26:24) y padre del gobernador Gedalías (25:22; Jer. 39:14, e.o.), Acbor, el hijo de Micaías, Safán, el secretario de estado (ver. 3) y Asaías, el siervo (*i.e.* uno de los oficiales) del rey.

Ver. 13. A partir del encargo «*Id, consultad a Yahvé por mí, por el pueblo y por todo Judá acerca de las palabras de este libro que se ha encontrado, porque grande es la ira de Yahvé que se ha encendido contra nosotros, por cuanto nuestros padres no han escuchado las palabras de este libro, haciendo conforme a todo lo que está escrito de nosotros».* Se puede deducir que el rey escuchó los pasajes de Lev. 26, Deut. 28 y pasajes similares en los que constan las maldiciones de la ley acerca de los transgresores de los mandatos divinos. דִּרְשׁ אֶתיְהוה significa consultar la voluntad del Señor lo que había decidido acerca del rey, su pueblo y el reino. שָׁמַע עַל significa aquí: escuchar algo, considerar algo para lo cual generalmente se usa כָּתַב עַל. אֶל indicaciones a seguir. עָלֵינוּ «lo que nos ha sido prescrito» es correcto debido a que la ley no sólo fue dada a los padres sino también a la generación presente, lo cual no fue considerado por *Thenius* al corregir עָלֵינוּ en עָלָיו. A fin de entender el temor del rey y su inquietud de los juicios no es necesario asumir la hipótesis precaria que en esos días los escitas habían invadido el territorio.

Ver. 14. No se sabe nada más acerca de la profetisa Hulda de lo que se menciona en este pasaje. A partir del hecho que el rey envió a la comitiva donde ella sólo se puede deducir que era reconocida a causa de su don profético y que además los profetas conocidos como Jeremías y Sofonías no estaban en Jerusalén. Su padre Salum fue el encargado del vestuario (שֹׁמֵר הַבְּגָדִים), *i.e.* el que cuidaba de las vestimentas sacerdotales (según los rabinos y *Witsius de prophetissis en Miscell. Ss.* I, p. 356, 3ª ed.) o que se encargaba de cuidar las vestimentas reales. Los nombres de sus antepasados תִּקְוָה y חַרְחַס son en la crónica תּוֹקֶהָת y הַסְרָה. Hulda vivía en Jerusalén. בַּמִּשְׁנֶה en el otro sector, *i.e.* en la parte baja, en el monte de Ἄκρα (*Robinson, Pal.* II, p. 5) que en Sof. 1:10 se llama הַמִּשְׁנֶה y en Neh. 11:9 הָעִיר מִשְׁנֶה. *Josefo* la llama «la otra ciudad» (ἄλλη πόλις, Ant. XV, 11).

Versículos 15-20. Las palabras de la profetisa Hulda

Hulda confirmó los temores expresados por Josías de que la ira del Señor se había desatado sobre Jerusalén y sus habitantes a causa de su idolatría y primero proclamó en los vers. 16s.: «*He aquí, voy a traer mal sobre este lugar y sobre sus habitantes, según todas las palabras del libro que ha leído el rey de Judá. Por cuanto me han abandonado y han quemado incienso a otros dioses para provocarme a ira con toda la obra de sus manos, por tanto mi ira arde contra este lugar y no se apagará*». En los vers. 18-20 proclama al rey que a causa de su arrepentimiento y su humillación ante Dios no vería el castigo sino que lo reuniría con sus padres en paz. La primera parte de la proclamación se dirige «al hombre que hoy ha enviado a mí» (ver. 15), la segunda parte «al rey de Judá que os envió a consultar al Señor» (ver. 18). Aunque el hombre que los había enviado a ella también era el rey. Hulda usó este término general «el hombre» a propósito para indicar que la palabra proclamada a éste no sólo estaba dirigida al rey sino que a todo aquel que quería escuchar la palabra mientras que la segunda parte de la proclamación se dirigía personalmente al rey. הַמָּקוֹם הַזֶּה, vers. 16, 19 y 20 es Jerusalén como capital del reino. En el ver. 16 se usa הַסֵּפֶר כָּל־דִּבְרֵי (todas las palabras del libro) como aposición explicativa de הָרָעָה (el mal).

Ver. 17. «Con toda la obra de sus manos», *i.e.* con los ídolos que se habían hecho, cf. 1 R. 16:7.

La última oración del ver. 18 «las palabras que has escuchado» no debe unirse a la anterior «así dice el Señor» y añadir עַל o לְ, sino que pertenece a la siguiente y está en aposición absoluta: En lo que respecta a las palabras que has escuchado porque se enterneció tu corazón, *i.e.* temió por el castigo anunciado a los pecadores (cf. Deut. 20:3; Isa. 7:11) y te humillaste cuando escuchaste etc.., he aquí yo te reuniré con tus padres etc. לִהְיוֹת לְשַׁמָּה «*que serían* (la ciudad y sus habitantes) *desolación y maldición*». Estas palabras usadas a menudo por los profetas pero que en esta combinación sólo aparecen en Jer. 44:22 se basan en Lev. 26 y Deut. 28 y muestran que fueron estos pasajes los que le habían sido leídos del libro de la ley.

Ver. 20. «reunirlo con los padres» significa simplemente morir y a pesar de que se suele usar para describir una muerte tranquila en el lecho como lo describe el sinónimo «dormir con los padres» también es usado para describir un final violento en medio del fulgor de la batalla, cf. 1 R. 22:40 y 34 de manera que esta profecía consoladora coincide con la muerte de Josías durante la batalla en 23:29. בְּשָׁלוֹם en paz, *i.e.* sin que viera la desolación de Jerusalén como se puede observar en el suplemento «tus ojos no lo verán».

Cap. 23:1-30. En vez de tranquilizarse porque le fue prometida la libertad del juicio Josías hizo todo lo posible para llevar a todo el pueblo a un verdadero arrepentimiento hacia el Señor y quitar de éste la amenaza del rechazo divino debido a que el Señor había prometido perdonar al arrepentido y otorgarle su gracia. Mandó reunir a los ancianos del pueblo, fue con ellos, con los sacerdotes y los profetas y con el pueblo reunido al templo, hizo leer allí el libro de la ley y cerró un pacto con el Señor, el cual también fue confirmado por el pueblo. Después de esto mandó retirar todo remanente de la idolatría no sólo en Jerusalén y Judá sino también en Betel y en las demás ciudades de Samaria y fortaleció al pueblo en la fidelidad del pacto hecho con Dios por medio de la celebración de la pascua.

Versículos 1-3. La lectura de la ley en el templo y la renovación del pacto

Cf. 2 Crón. 34:29-32. Josías no sólo reunió a los sacerdotes sino también a los profetas entre los que también estaban Jeremías y Sofonías para cerrar festivamente el pacto con su apoyo para que estos se hicieran cargo de la situación (Jer. 1-11) y recordaron al pueblo la seriedad

de las nuevas obligaciones del pacto por medio de constantes proclamaciones (cf. *Oehler* en *Herzog, Realencyclopaedie* XII, pp. 227s.). En la crónica no se menciona a los נְבִיאִים (profetas) sino a los הַלְוִיִּם (levitas) probablemente porque en casos similares los levitas eran mencionados junto a los sacerdotes. וַיִּקְרָא leyó, *i.e.* mandó leer porque la lectura de la ley en el templo era una de las obligaciones de los sacerdotes por ser los guardianes de la ley (Deut. 31:9ss.).

Ver. 3. El rey estaba de pie עַל הָעַמּוּד junto a la columna como en 11:14. En cuanto a וַיִּכְרֹת וגו cf. 11:17. לָלֶכֶת, *i.e.* juró caminar fielmente en pos del Señor y cumplir sus mandamientos, *vid.* el comentario de 1 R. 2:3. בַּבְּרִית — וַיַּעֲמֹד todo el pueblo confirmó el pacto (*Lutero*, e.o.) y no «persistió en el pacto» (*Maurer*, *Gesenius*) lo cual sería una contradicción con Jer. 11:9s., 25:3ss. y otras palabras de los profetas.

Vers. 4-20. *La eliminación de la idolatría* que según 2 Crón. 34:2-7 ya había empezado antes y que según la renovación del pacto sólo continuó y se perfeccionó.

Vers. 4-14. El rey ordenó al sumo sacerdote y a los demás sacerdotes y a los levitas que cuidaban las puertas remover todo lo que había sido hecho para Baal y Asera, sacarlo del templo y quemarlo en el valle del Cedrón. כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנֶה (los sacerdotes secundarios Vulg. Lut) son los sacerdotes comunes en relación al הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, el sumo sacerdote. Los rabinos traducen este término erradamente con *vicarii summi sacerdotis* [representantes del sumo sacerdote] conforme a lo que *Thenius* trata de cambiar el texto de כֹּהֵן [sacerdote] en כֹּהֲנֵי [sacerdotes de]. הַסַּף שֹׁמְרֵי los guardianes del umbral son los levitas que cuidaban del templo como en 22:4, cf. 1 Crón. 23:5. כָּל־הַכֵּלִים «todas las cosas» (Lutero, *i.e.* todo el sistema de altares, ídolos y utensilios que habían sido producidos para el culto a Baal y a Astarté. Josías ordenó que se lo quemara conforme a la ley Deut. 7:25 fuera de Jerusalén en el valle del Cedrón. Los שְׂדֵמוֹת קִדְרוֹן [campos del Cedrón] probablemente pueden ser localizados al NE de Jerusalén donde el valle del Cedrón es más ancho que entre la ciudad y el monte olivar y se extiende en un amplio valle en el que aun hoy se plantan olivos y otros frutales (*Robinson, Pal.* II, p. 33). «Y llevó sus cenizas a Etel», *i.e.* la ceniza de las estatuas de madera y el polvo de los utensilios de piedra y de metal no sólo para profanar los lugares del culto en Betel como sede principal de la idolatría sino para devolver a aquel lugar principal del culto idólatra lo que había venido de allí (*Bähr*).

Ver. 5. «*Quitó los sacerdotes de los lugares altos*». כְּמָרִים usado además sólo en Os. 10:5 y Sof. 1:4 no eran los sacerdotes idólatras o los profetas de Baal (*Hitzig* en su comentario de Sofonías) sino sacerdotes que habían sido nombrados por los reyes de Judá para quemar incienso en los altares en los lugares altos porque se distinguen de los sacerdotes idólatras a los que quemaban incienso a Baal, al sol, etc. En Oseas 10:5 se nombra a los sacerdotes que trabajan en el santuario del becerro de oro כמרים y en Sof. 1:4 los כמרים no son los sacerdotes de idólatras sino los que servían al Yahvé que había sido degradado al nivel de un Baal, o a los ídolos en sí. Debido a que en el ver. 8 todavía se menciona a los sacerdotes que quemaron incienso en los lugares altos que *no* son levitas y entre los כֹּהֲנִים del ver. 8 sacerdotes de los lugares altos que son levitas. El significa básico de כָּמַר es dudoso. El significado sirio es sacerdote, en hebreo sacerdote falso probablemente de כָּמַר con el significado de unir, realizar, como el que lleva a cabo el sacrificio como el ἔρδων (*Dietrich*) mientras que la combinación con el árabe *kfr*, no creer, contrario al creyente (*Hitzig* en su comentario de Sofonías) tiene un significado demasiado distante y no corresponde al uso hebreo y sirio de la palabra[74]. El singular וַיְקַטֵּר cae en cuenta porque en caso de que el imperfecto con ו relativo debería ser una continuación de נָתְנוּ se espera la presencia del plural: «*y quemaron incienso*», así el caldeo. La LXX, Vulg., Syr. han traducido לְקַטֵּר [para quemar incienso] lo cual produjo probablemente por un error ortográfico וַיְקַטֵּר. En el pasaje siguiente consta: «*y los que habían quemado incienso a Baal, el sol y la luna*, etc.». Se menciona a Baal como la deidad que era adorada con el sol, la luna y las estrellas, *vid.* el comentario de 21:3. מַזָּלוֹת tiene el mismo significado que מַזָּרוֹת en Job 38:32; no designa las 28 Naxatras, *i.e.* las estaciones lunares de los hindúes[75] sino los doce signos del zodíaco que habían sido ideados por los árabes como menâzil, *i.e.* casas de estaciones en las que se ocultaba el sol que pasaba por el año, cf. *Ges., thes.*, p. 869 y *Delitzsch, comentario de Job* 38:32).

Ver. 6. La figura de Asera (פֶּסֶל הָאֲשֵׁרָה = הָאֲשֵׁרָה 21:3, 7) que Manasés había puesto en el templo y que había retirado después de su regreso de Babilonia (2 Crón. 33:15). Esta figura había sido puesta nuevamente por Amón. Josías la hizo quemar y moler y arrojar el polvo sobre los sepulcros de los hijos del pueblo. וַיָּדֶק de דָּקַק, triturar, moler, pulverizar se refiere a la cubierta de metal de la imagen, *vid.* el comentario de Ex. 32:20. El valle del Cedrón ya había sido usado por Asa para destruir la imagen de un ídolo (1 R. 15:13) y Ezequías había ordenado deponer allí las abominaciones de los ídolos en ese valle (2 Crón. 29:16), lo cual ya había profanado este valle. Allí se encuentra un cementerio para los בְּנֵי הָעָם [hijos del pueblo], *i.e.* la gente común (cf. Isa. 26:23) que no podían tener sus propios sepulcros como aun hoy en día existe el cementerio de los judíos en Kefr Silwân. Josías ordenó que se echara aun la ceniza sobre estos sepulcros probablemente para profanar aun la ceniza y el polvo de las imágenes de los ídolos (*Bähr*).

Ver. 7. בָּתֵּי הַקְּדֵשִׁים las casas (moradas) de la prostitución sacra (הקדשים *vid.* el comentario de 1 R. 14:24) probablemente eran tiendas o pequeñas casas que fueron puestas en el atrio para los que practicaban la prostitución sacra en el cual también vivían las mujeres que tejían los pequeños templos para Asera, *vid.* el comentario de 17:30[76].

Ver. 8. «*Entonces trajo a todos los sacerdotes de las ciudades de Judá, y profanó los lugares altos donde los sacerdotes habían quemado incienso, desde Geba hasta Beerseba*», *i.e.* en todo el reino. *Geba*, el actual Djeba se encuentra a tres horas al norte de Jerusalén (*vid.* el comentario de Jos. 18:24) en la frontera de Gen. 21:31) la frontera sur de Canaán. Según el ver. 9 los כֹּהֲנִים son los sacerdotes levíticos los hizo venir a Jerusalén para que no pudieran continuar en las ciudades de Judá con el culto ilegal. Entonces ordenó que se profanaran los lugares altos en todo el reino para suprimir este culto totalmente. Además destruyó los lugares altos de las puertas que estaban a la entrada de la puerta de Josué, gobernador de la ciudad, a la izquierda de la puerta de la ciudad. Las dos oraciones que empie-

---

74. También la derivación de כָּמַר [ser negro] (*Ges., thes.*, p. 693) y la explicación de Forst de que *vi occultandi magicas h.e. arcanas et reconditas artes exercendi* mostrada en *Iken, Dissertatt. Theol. Et philol.* I, diss. 12 carecen de base.

75. Según A. Weber, Die vedischen Nachrichten von den naxatra, en Abhandlungen der Academie der Wissenschaften 1860 y 61. En cambio *Steinschneider, Hebr. Bibliographie*, 1861, núm. 22, pp. 93s. y el mismo «Abhandlungen über die Mondstationen», en *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* XVIII, 1864, pp. 118ss.

76. Movers comenta acerca de este culto en *Phön.* I, p. 686 e.o. «el galo cortado (קָדֵשׁ) piensa que es mujer, *negant se viros esse... mulieres se volunt credit* niegan ser hombres y creen volverse mujer (Firmicus) y supone «que las mujeres de Jerusalén se ofrecían en las tiendas puestas en el sector del templo a los galos en honor de la diosa por lo cual el מחיר כלב encontró su lugar en el tesoro del templo».

zan con אֲשֶׁר contienen los detalles de בָּמוֹת הַשְּׁעָרִים [los lugares altos de la ciudad]. El portal de Josué, del gobernador de la ciudad, no es mencionado en ningún otro pasaje pero seguramente se encontró cerca de su casa, *i.e.* en la cercanía de la ciudadela de la ciudad. No se puede afirmar si se trata del portal de Genat, como afirma *Thenius* o si era algún otro. Esto también se puede decir de la opinión de si שַׁעַר הָעִיר era el portal del valle o de Jafo (*Thenius*) como el portal principal porque en el portal del norte o de Efraín el tráfico seguramente no fue menor. אִישׁ עַל־שְׂמֹאולֹ a la izquierda de cada uno, *sc.* que entraba a la ciudad.

Ver. 9. «*Sin embargo, los sacerdotes de los lugares altos no podían subir al altar de Yahvé en Jerusalén, sino que comían panes sin levadura entre sus hermanos*». אַךְ se une al ver. 8. No permitió a los sacerdotes que había hecho venir de las ciudades de Judá a Jerusalén ofrecer sacrificio en el altar de Yahvé en el templo, *i.e.* de cumplir con el culto según la ley. Al menos pudieron comer panes sin levadura, *i.e.* comer de las dádivas reservadas a los sacerdotes (Lev. 6:9s.; 22). Pero no pudieron comerlos en el lugar santo sino tan sólo entre sus hermanos, *i.e.* en la casa, junto a su familia. Con esto fueron puestos al mismo nivel que los sacerdotes que no podían cumplir con su oficio a causa de una mácula natural (Lev. 21:17-22).

Ver. 10. También profanó el lugar del sacrificio en el valle de Benhinom para extinguir el culto a Moloc. El lugar del sacrificio a Moloc como הַתֹּפֶת lugar de abominación, en el que se escupe (תֹּפֶת, Job 17:6, de תּוּף, escupir, vomitar, cf. *Roediger* en *Ges., thes.*, p. 1497 donde se rechazan las diversas interpretaciones)[77]. En cuanto al valle Bne o Ben-Hinnom al sur del monte de Israel, *vid.* el comentario de Jos. 15:8.

Ver. 11. Quitó los caballos consagrados y quemó los carros del sol. Debido a que los caballos sólo fueron retirados (וַיַּשְׁבֵּת) pero los carros fueron quemados no se puede pensar en alguna imagen de caballos (*Selden, de Diis Syr.* II, 8) sino en caballos vivos que habían sido dados (נָתְנוּ) *i.e.* consagrados al sol y que eran usados para el culto del sol. Los caballos eran animales santos para muchos pueblos: armenios, persas, masapetas, etíopes y griegos y fueran sacrificados al sol (*vid.* las pruebas en *Boch. Hieroz.* I, libro 2, cap. 10). No cabe duda que los israelitas habían recibido este culto solar del norte de Asia, quizás por los asirios. מַלְכֵי יְהוּדָה son Acaz, Manasés y Amón. Estos caballos seguramente no fueron mantenidos para ser sacrificados al sol (Boch., e.o.) sino como se puede deducir de los carros solares, estaban al servicio de procesiones en honor al sol, probablemente según la opinión común de los rabinos para ir con ellos rumbo al sol naciente. El término מִבֹּא בֵית יהוה [a la entrada de la casa del Señor junto a la cámara de Natán Melec] depende de נָתְנוּ: habían puesto a los caballos del sol a la entrada del templo, אֶל לִשְׁכַּת junto a la cámara de Natán Melec y no en las caballerizas junto a la cámara (*Thenius*) porque la elípsis es demasiado fuerte y las cámaras construidas en el atrio no sólo servían para el hospedaje de sacerdotes y sirvientes sino también para almacenar víveres del templo y utensilios (Neh. 10:38ss.; 1 Crón. 9:26). Un lugar de estos había sido usado para ubicar allí a los caballos santos. Esta cámara que había recibido su nombre del oficial (סָרִיס) Natán Melec, quizás su constructor o donante, se encontraba en בַּפַּרְוָרִים en los Pharwars. פַּרְוָרִים plural de פַּרְבָּר es sin lugar a dudas idéntico a 1 Crón. 26:18. Ese fue el nombre de un anexo construido en el lado oeste o posterior del atrio externo, junto al portal Shakelet en el camino ascendiente que subía de la ciudad ubicada al este hacia los atrios del templo (1 Crón. 26:16 y 18). El significado de la palabra פרור no es segura (*Gesenius, thes.*, p. 1123) lo explica con pórtico conforme al persa usado para definir la casa veraniega mientras que *Böttcher* afirma (*Proben*, p. 347) que era «un lugar situado en la periferia de la ciudad» porque פרורין significa en el Talmud, suburbio, lugar situado en la ciudad vecina.

Ver. 12. Los altares situados sobre el techo de la *Alija* de Acaz estaban consagrados a los ejércitos del cielo (Sof. 1:5; Jer. 19:13; 32:29) y seguramente fueron construidos por Acaz. Debido a que Ezequías los había retirado cuando hizo su reforma del culto, éstos fueron reconstruidos por Manasés y Amón, de manera que יְהוּדָה מַלְכֵי se refiere a estos tres reyes (como el ver. 11). No se puede decir donde se ubicaron los altares de Acaz (עֲלִיָּה) pero debido a que se habla antes y después de los objetos de la idolatría que estaban en el templo este lugar debió haber sido una cámara situada en la planta alta del atrio (*Thenius*) quizás a la entrada del portal que había construido Acaz al reubicar la entrada externa del templo (16:18) ya que según Jer. 35:4 este edificio tenía una planta alta. Josías destruyó los altares construidos por Manasés en los atrios del templo (*vid.* 21:5), וַיְרָץ מִשָּׁם «y los pulverizó allí» y echó su polvo al valle del Cedrón. יָרַץ no proviene de רוּץ correr sino de רָצַץ demoler, pulverizar. El cambio en וַיַּדֵּץ [hizo caminar y los echó fuera] = los hizo desaparecer rápidamente (*Thenius*) no sólo es arbitrario porque el מִשָּׁם ubicado entre estos verbos impide la combinación de éstos en un solo término sino que además no coincide porque no se puede observar por qué Josías sólo habría ordenado desechar el polvo de estos altares mientras que el רצץ demoler, pulverizar después de נָתַץ, destruir era absolutamente necesario si se debía echar el polvo al Cedrón. וַיְרָץ es objetivamente igual al וַיַּדֵּק en ver. 6.

Vers. 13s. Josías profanó los lugares altos que estaban en el monte situado al sur del monte de los olivos (*vid.* el comentario de 1 R. 11:7) destruyendo los pilares sagrados, derribó las Aseras y llenó sus lugares con huesos humanos que según Num. 19:16 profanaban los lugares. Con la conexión simple (con ו copul.) el ver. 14 explica con detalle el טִמֵּא (profanó) del ver. 13. הַר־הַמַּשְׁחִית el monte de la destrucción (no de la unción = הַמִּשְׁחָה, Rashi, Cler.) es la cumbre sur del monte olivar que en la traducción eclesiástica es el *mons offensionis* o *scandali*, *vid.* el comentario de 1 R. 11:7. En cuanto a מַצֵּבוֹת y אֲשֵׁרִים *vid.* el comentario de 1 R. 14:23. מְקוֹמָם es el lugar donde los Mazebot (pilares sagrados) y las aseras estaban situados junto a los altares consagrados a Baal y Asera de manera que por causa de su profanación también fueron profanados estos lugares.

Versículos 15-20. Extinción de la idolatría en Betel y en las ciudades de Samaria

A fin de someter completamente la idolatría, Josías no sólo trató de extinguir la idolatría en el reino de Judá sino que además destruyó todos los altares en los lugares altos, los altares y los ídolos en el territorio del reino de las diez tribus, mató a todos los sacerdotes de los lugares altos, quemó sus restos en los lugares altos destruidos para profanar esos lugares. La justificación de esta acción no puede ser encontrada con *J.J. Kess* (*Gesch. der Könige* II, pp. 223s.) en que Josías habría sido vasallo del rey de Asiria sin haber entendido el derecho de señorío sobre estos sec-

77. Jerónimo afirma en cuanto a Jer. 7:31 *Tophet, quae est in valle filiorum Enom, illum locum significat, qui Siloë fontibus irrigatur et est amoenus atque nemorosus, hodieque hortorum praebet delicias* [Tofet que se encuentra en el valle de los hijos de Enom, que así se llama, es irrigado por la fuente de Siloé y es ameno y frondoso, hoy en día ofrece las delicias de los huertos.]

tores y que los vio como su territorio y lo que fue permitido por los asirios cuando vieron su fidelidad de cara a Egipto. Pero que Manasés fuera llevado cautivo y liberado por el rey asirio no nos permite deducir que Josías fue vasallo de los asirios ni es posible encontrar otra prueba para ello. El único motivo por el que Josías realizó este hecho sólo podía ser que después de la caída del reino del norte se consideró rey de todo el pueblo del pacto y aprovechó el inicio de la desintegración del reino asirio para unir el remanente de las diez tribus a su reino, conseguir su amistad y ganar su apoyo para sus reformas sin que sea necesario asumir con *Thenius* que buscó con este fin el permiso del nuevo emperador Nabopolasar. No sólo es poco probable que Nabopolasar no le habría dado este permiso sino también el hecho que Judá ya había recolectado ofrendas en el reino israelita «para la reconstrucción del templo» (2 Crón. 34:9) aun antes del reino de Nabopolasar de lo que se puede deducir que el remanente israelita apoyó su reforma y decidió unirse a Judá debido a la relación religiosa que tenía con Judá (al igual como los samaritanos querían participar de la construcción del templo después del exilio, Esd. 4:2ss.) lo cual los asirios ya no habrían podido impedir.

Ver. 15. «*También el altar en Betel, el lugar alto que Jeroboam había hecho, También aquel altar y el lugar alto destruyó*». Es idiomáticamente imposible interpretar הַבָּמָה con el acusativo del lugar (*Thenius*) porque es una aposición de הַמִּזְבֵּחַ y que sirve para definir al altar: el altar en Belén, *i.e.* el lugar alto, que a continuación es llamado: el altar y el lugar alto. Con la aposición הַבָּמָה se identifica el altar de Betel como un lugar ilegítimo de culto. «Quemó los הַבָּמָה, *i.e.* los edificios de este santuario, los redujo a polvo», *i.e.* todo lo que era de piedra y de metal, tanto el altar como el ídolo que estaba allí. A esto se refiere en las siguientes palabras «*y quemó la Asera*», *i.e.* un ídolo de Astarté hecho de madera según el cual tampoco faltaba un ídolo de Baal, un מַצֵּבָה de piedra. Según Os. 10:5 el becerro de oro que antes había estado en Betel debió haber sido deportado por los asirios y restituido por ídolos de Baal y Astarté después de la ubicación de colonos en la región (cf. 17:29).

Vers. 16ss. A fin de profanar este lugar idólatra por todos los tiempos Josías mandó reunir los huesos de los sepulcros que se encontraban en el monte y quemarlos sobre el altar con lo que se cumplió la profecía que el profeta de Judá había declarado a Jeroboam respecto a este lugar cúltico. Pero no tocó el mausoleo de aquel profeta, cf. 1 R. 13:26-32. El monte en el que Josías vio los sepulcros queda cerca de Betel. צִיּוּן es un mausoleo, probablemente un monumento de piedra puesto sobre el sepulcro. וַיְמַלְּטוּ «*así salvaron* (de la incineración) *sus huesos* (del profeta que había venido de Judá) *junto a los huesos del profeta que vino de Samaria*», *i.e.* del anciano profeta que había venido del reino de las diez tribus a Betel 1 R. 13:11. בָּא מִשֹּׁמְרוֹן junto a בָּא מִיהוּדָה sólo se refiere al origen de éste: de la tierra de Samaria[78].

Vers. 19s. Josías destruyó de la misma manera las casas de los lugares altos en las (demás) ciudades de Samaria y sacrificó a los sacerdotes de los lugares altos, *i.e.* los degolló sobre los altares en los cuales habían sacrificado e incineró huesos humanos sobre ellos (sobre los altares) para profanarlos. La rigurosidad de proceder en contra de estos sacerdotes en comparación a los sacerdotes de los lugares altos en Judá (vers. 8 y 9) se debe a que los sacerdotes de Israel no eran sacerdotes levíticos pero sobre todo porque eran sacerdotes de ídolos.

Vers. 21-23. La celebración de la pascua es mencionada brevemente en nuestro pasaje y se describe como una celebración que no sucedió más desde el tiempo de los jueces. En el ver. 21 se menciona brevemente la orden dada por el rey para iniciar esta festividad y hay que añadir tácitamente el cumplimiento de esta ley. A esto se une en el ver. 22 el comentario del carácter del mismo. En 2 Crón. 35:1-19 se relata detalladamente esta celebración de la pascua se distingue de los anteriores en que a) «todo el pueblo» no se refería sólo a Judá y Benjamín sino también al remanente de las diez tribus o como lo describe 2 Crón. 35:18: «Todo Judá e Israel» festejó lo mismo, b) fue realizada según las determinaciones de la ley de Moisés mientras que Ezequías tuvo que improvisar en algunos puntos, separándose de las indicaciones de la ley. Éste no celebró la pascua en el primer mes del tiempo prescrito por la ley porque todavía no se había reunido en Jerusalén; por eso la celebró en el segundo mes, teniendo que permitir que muchos participaron de la comida sin haberse purificado antes (2 Crón. 30:2s., 17.20). Esto se puede deducir de las palabras: «*En verdad que tal Pascua no se había celebrado desde los días de los jueces que gobernaban a Israel, ni en ninguno de los días de los reyes de Israel y de los reyes de Judá*». Los antiguos intérpretes han reconocido correctamente que esta mención no excluye las anteriores celebraciones de la pascua, como afirma *Thenius*, siguiendo el esquema de *de Wette*, sin observar las refutaciones de esta teoría. Clericus observa acerca de esto: *crediderim hoc velle scriptorem sacrum, per tempora regum nunquam ab omnibus, secundum omnes leges Mosaicas tam accurate Pascha celebratum fuisse. Consuetudinem antea, etiam sub piis regibus, videntur secuti potius quam ipsa verba legis; quod cum fit, multa necessario mutantur ac negligentur* [Debí haber creído que el autor sagrado quiso decir que durante el tiempo de los reyes no se había celebrado la pascua estrictamente según todas las leyes mosaicas. Antes de esto parece que más bien habían seguido a las tradiciones, aun bajo los reyes fieles, antes que a las mismas palabras de la ley. Debido a eso fue necesario cambiar y dejar a un lado muchas cosas]. En vez de «desde los días de los jueces que gobernaban a Israel» consta en 2 Crón. 35:18 «desde los días del profeta Samuel», con el cual terminó el periodo de los jueces.

Versículos 24-30. El final del reinado de Josías

Debido a que Josías mandó celebrar la pascua según las indicaciones de la ley quitó los médiums y los espiritistas, los terafines y todas las abominaciones idolátricas en Judá y Jerusalén para cumplir con las palabras de la ley en el libro de la ley que había sido encontrado. En cuanto a הָאֹבוֹת (médiums) y הַיִּדְּעֹנִים (espiritistas) *vid.* el comentario de 21:6. תְּרָפִים, los dioses caseros que eran adorados como dadores de la dicha terrenal y como oráculos, *vid.* el comentario de Gen. 31:19. גִּלֻּלִים y שִׁקּוּצִים es un despectivismo de los ídolos que están estrechamente unidos como en Deut. 29:16.

En el ver. 25 cierra la descripción de las acciones de Josías por reconstruir la adoración de Yahvé con un juicio general respecto a su fe. Cf. acerca de esto el comentario de 18:5. Se volvió al Señor de todo corazón, etc. se basa directamente en Deut. 6:5. Compárese también la caracterización acerca de su reinado por el profeta Jeremías en Jer. 22:15s.

78. Los vers. 16-18 no son un suplemento del narrador, *i.e.* del autor de nuestros libros de los reyes (Staehelin) ni un suplemento de un anexo del pasaje 1 R. 13:1-32 (*Thenius*). El paralelismo del וְגַם en ver. 15 con el וְגַם ver. 18 no permite esta suposición y la aparente contradicción de que Josías no podía profanar el altar con la incineración de huesos humanos (ver. 16) después de haberlo destruido (ver. 15) desaparece al observar que המזבח (ver. 16) no se refiere al altar intacto sino al lugar del altar destruido.

Ver. 26. «*Sin embargo, Yahvé no desistió del furor de su gran ira, ya que ardía su ira contra Judá a causa de todas las provocaciones con que Manasés le había provocado*». Con esta sentencia en la que אַךְ לֹא שָׁב (a pesar de eso) es un claro juego de palabras que se une a אֲשֶׁר שָׁב אֶל יהוה (que se volviera a Yahvé ver. 25) el historiógrafo no sólo inicia el relato del final del reino de Josías sino que también comienza el relato acerca del final del reino de Judá. Tanto en este pasaje como en 24:3 y en Jer. 15:4 se menciona a Manasés como el que provocó la ira divina con su idolatría e injusticia de manera que no hubo la posibilidad de quitar el juicio sobre Judá y Jerusalén. A pesar de que Josías se había vuelto al Señor de corazón y eliminado la idolatría externa en todo el reino por causa de su celo por la restauración de la adoración correcta de Yahvé y convenció al pueblo a volver al pacto con su Dios no pudo producir una conversión completa del pueblo hacia Dios. Clericus comenta correctamente: *rex religiossisimus esset populusque metu ei pareret, propterea tamen animus populi non erat mutatus, ut satis liquet ex castigationibus Jeremiae, Sophoniae et aliorum prophetarum qui circa haec tempora et paulo post vaticinati sunt* [A pesar de que este rey fue muy religioso y el pueblo lo seguía por temor, el espíritu del pueblo no cambió como se puede observar claramente de los castigos proclamados por Jeremías, Sofonías y otros profetas que profetizaron alrededor de esos tiempos y poco después]. Cf. al respecto sobre todo los primeros diez capítulos de Jeremías que contienen el resumen de su actuar bajo Josías y que testifican la profunda separación del pueblo del Señor no sólo antes y durante sino también después de la reforma del culto de Josías. Por eso Dios en su función del Santo de Israel no podía perdonar más sino que tuvo que cumplir con el juicio proclamado a Manasés (21:12ss.) después de la muerte de Josías sobre el pueblo y sobre el reino.

Ver. 27. El Señor dijo: También quitaré a Judá (como Israel cf. 17:20, 23) de mi presencia, etc. וַיֹּאמֶר expresa la decisión divina que había sido proclamada por los profetas sobre todo por Jeremías y Sofonías al pueblo.

Vers. 29s. Cf. 2 Crón. 35:20-24. La catástrofe proclamada fue llevada a cabo por la campaña militar del faraón Necao contra Asiria. «*En sus días* (*i.e.* a finales del reinado de Josías) *el faraón Necao, rey de Egipto, subió contra el rey de Asiria junto al río Éufrates*». Necao (נְכֹה o נְכוֹ 2 Crón. 35:20; Jer. 46:2 llamado por *Josefo*, Maneto en Jul. Afric. y Eusebio según la LXX Νεχάω, por *Herod*. II, pp. 158ss.; IV, 42 y *Diodor Sic*. I, 33 Νέκως, según *Brugsch* (*hist. d'Egypte* I, p. 252) Nekåou) fue según Maneto el sexto rey de la dinastía XXVI (saítica), el segundo faraón con ese nombre, hijo de Samético I y nieto de Necao I, que se hizo famoso según Herodoto al querer unir con un canal al río Nilo con el Mar Rojo así como por haber rodeado África por primera vez en barco, cf. *Brugsch*, *l.c.* según el cual reinó de 611-595 a.C. No es posible decidir si «el rey de Asiria» contra el que subió Necao, fue el último soberano del reino asirio[79] o si el rey de Babilonia, Nabopolasar acabó con la monarquía asiria en cooperación con los medos al conquistar y destruir la ciudad de Nínive y fundó el imperio caldeo o babilonio porque no se puede datar con seguridad la conquista de Nínive y sólo consta el hecho que Nínive ya había caído antes de la batalla de Carquemis el año 606 a.C. cf. *M. v. Niebuhr*, *Gesch. Ass*., pp. 109ss. y 203s. y el comentario respectivo en el comentario del profeta Nahum. Josías se enfrentó al egipcio y «él (Necao) lo mató en Meguido en cuanto lo vio», *i.e.* tan pronto se enfrentaron. Esta nota extremadamente breve de la muerte de Josías es ampliada en la crónica donde se relata que Necao había enviado mensajeros a Josías cuando éste se disponía a pelear contra él porque sólo quería pelear contra Asiria pero que Josías no se dejó convencer sino que peleó con Necao en el valle de Meguido donde fue herido mortalmente por arqueros. El motivo que llevó a Josías a enfrentarse al avance del egipcio en dirección al Éufrates sin considerar las palabras de Necao de no pelear contra Judá no debe ser buscada en que Josías dependiera de Babilonia, lo cual no es históricamente correcto, ni en que el reino de Judá hubiera tomado toda la región del antiguo Israel y que Josías trataba de restablecer el dominio de la casa de David sobre los pueblos adyacentes (*Ew., Gesch.* III, pp. 761s.) sino que se encontraban tan sólo en la posición política de Josías que Judá no podía permanecer neutral en la guerra que surgía entre Egipto y Babilonia confiando en que la derrota de Necao y el rechazo de su campaña al Éufrates podía evitar un mayor mal sobre el territorio y sobre el reino[80].

Esta batalla es mencionada por Herodoto II, p. 159 pero la ubica en Μάγδολον, lo que no es Migdol (*Forbiger*, *Handbuch der alten Geographie* II, p. 695) ubicado a doce millas al sur de Pelusio ni mucho menos Migdal Zebaja (según *Movers*, *Phönizier* II,1, p. 421)o el apócrifo magdala mencionado por los talmudistas (*Reland*, *Pal*., pp. 989s.). Más bien se podría pensar con *Ewald*, *Gesch*. III, p. 762 y *Thenius* en el actual Medjdel, situado al SE de Aco junto a un afluente del Quisón y considerar que éste fue el lugar donde se encontraba el campamento egipcio mientras que Israel acampaba al este cerca del pueblo *Rummâne*, el *Hadad-Rimón* en el valle de Meguido. Pero esta definición falla por el hecho de que el pueblo de Rummân, situado a casi dos millas de el Medjdel en el borde sur de la planicie de Buttauf, no puede ser la ciudad de Hadad. Rimón, mencionada en Zac. 12:11 donde murió el rey Josías. Debido a que Meguido es idéntico a la ciudad romana de Legio, el actual Ledjun, como lo demostró *Robinson* (*vid.* el comentario de Isa. 12:21) y en general también es reconocido por *C. v. Raumer*, *Palästina*, p. 447, nota. Hadad Rimón sólo puede ser el pueblito de Rummuni situado a cuarenta y cinco minutos de Ledjun donde misioneros escoceses encontraron en el año 1839 muchos pozos antiguos y otras huellas del tiempo israelita (*v. de Velde, R.* I, p. 267, *Memoir,* pp. 333s.). Este Rumuni se encuentra a cuatro millas de *el Medjdel* y a tres millas y media de Meguido por lo cual la batalla realizada en Meguido no puede ser titulada según el pueblo de *el Medjdel* que se encontraba a tres mi-

79. Por lo general se cree que se trataba de Sardanapal, asirio: Asurbanipal, cf. *M. v. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels,* pp. 110ss. y 192. En cambio *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 231ss. ha tratado de mostrar que Asurbanipal, que empezó a reinar en el año 667, reinó hasta el año 626 «según el canon ptolomeo que afirma que Nabopolasar sucedió al rey de Babilonia Kineladan, *i.e.* sin-innadina-habal = Asurbanipal después de que este reinara por veintidós años». *Abideno* y *Sincelo* afirman que le sucedió Saraco que es el rey asirio Asur-idil-ili contra quien había peleado el faraón Necao en el año 610 acaso habría subido en contra de un rey asirio y no contra un rey babilónico.

80. También *M. v. Niebuhr*, *Gesch. Ass*., p. 364 afirma que la campaña de Josías fue «una política correcta». Nínive estaba decayendo (en caso de que esto no habría sucedido ya) y los príncipes sirios, tanto los independientes como Josías como los vasallos de Asiria, esperaban, poder separarse de un yugo extranjero después de la caída de Nínive. Las dimensiones de esta esperanza se pueden reconocer en los tremendos esfuerzos que Nabucodonosor tuvo que realizar para someter a Siria. Por eso era necesario impedir a toda costa el señorío de los egipcios. Si Necao aseguraba que no subía contra él (2 Crón. 35:21) Josías sabía que si los egipcios se radicaban en Siria su independencia sería nula.

llas de allí. El *Magdolon* de *Herodoto* sólo puede deberse a una confusión con *Meguido* que en la pronunciación griega también podía ser llamada Μαγεδδώ sin que sea necesario asumir que Herodoto haya pensado en el Migdol egipcio llamado en el *itin. Ant*., p. 171 Magdolo (cf. *Brugsch*, *Geographische Inschriften altegyptischer Denkmäler* I, pp. 261s.). Ahora, si Josías subió contra el rey egipcio a Meguido a la planicie de Esdrolon y peleó allí con él, Necao debió haber avanzado hacia Palestina por vía marítima y desembarcado en Aco como lo supuso *des Vignoles*, *Chronol*., p. 427[81]. En caso de que el ejército egipcio hubiera avanzado por la planicie filistea Josías seguramente se le habría enfrentado antes y no habría esperado a que avanzara hasta la planicie de Meguido sin enfrentarse a éste.

Ver. 30. La breve mención «*Sus siervos llevaron su cuerpo en carro desde Meguido, lo trajeron a Jerusalén*» es repetido con mayor detalle en la crónica: sus siervos pusieron al rey gravemente herido en otro carro y lo llevaron a Jerusalén y murió y fue sepultado etc. En la crónica no se menciona el lugar donde murió. A partir del וַיָּמֹת [y murió] situado después de «lo trajeron a Jerusalén» no significa que murió en Jerusalén. Si comparamos Tac. 12:11, donde el profeta compara el lamento sobre la muerte del Mesías con el lamento de Hadad Rimón en el valle de Meguido como el lamento más profundo del pueblo en el tiempo anterior, con lo que se narra acerca del lamento del pueblo por la muerte de Josías (2 Crón. 35:25) no cabe duda que Josías murió en el camino a Jerusalén cerca de Hadad Rimón, el actual Rumane, al sur de Ledjun y que estaba muerto cuando llegó a Jerusalén. Le sucedió en el trono su hijo menor, Joacaz, a quien el pueblo (עַם הָאָרֶץ como en 21:24) ungió por rey ignorando al mayor Eliaquim porque probablemente lo consideró la mejor alternativa.

Capítulos 23:31-24:17. Reinado de los reyes Joacaz, Joacim y Joaquín

Versículos 31-35. Reinado de Joacaz

Cf. 2 Crón. 36:1-4, Joacaz, llamado en 1 Crón. 3:15 y Jeremías. 22:11 Salum (שַׁלּוּם) de lo cual se puede deducir que se dio el nombre de Joacaz cuando ascendió al trono (*vid*. el comentario de Jer. 22:11) reinó tres meses e hizo lo malo ante los ojos de Yahvé, conforme a todo lo que habían hecho sus padres. El pueblo o el partido popular que lo habían preferido a su hermano parecen haber puesto en él grandes esperanzas (según Jeremías. 22:10-12) y contaban con que su fuerza y su energía ayudaría a rechazar el peligro que partía de Necao. Ezequiel (19:13) lo compara con un joven león que aprendió a robar y devoraba hombres pero que, tan pronto los pueblos escucharon de él, cayó en su trampa y fue llevado con garfios a Egipto, y lo caracteriza como tirano que tendía a la violencia por lo que *Josefo* lo describe como ἀσεβὴς καὶ μιαρὸς τὸν τρόπον (impío y lleno de vicios).

Ver. 33. El faraón Necao lo puso en prisión (וַיַּאַסְרֵהוּ) en Ribla, en la tierra de Hamat, cuando empezó a reinar en Jerusalén. En cambio en 2 Crón. 36:3 consta: «El rey de Egipto lo destituyó (יְסִירֵהוּ) en Jeremías» Los masoretas sustituyeron el מִמְלֹךְ (fuera del reinado o para que no reinara) en vez de בִּמְלֹךְ como Keri y que es preferido con *Thenius* y *Bertheau* porque la LXX no sólo menciona en nuestro texto sino también en la Crónica las palabras τοῦ μὴ βασιλεύειν (para que no reinara). Pero no debieron basarse en la crónica porque la LXX no traduce allí el texto hebreo sino que tan sólo repite el texto del libro de los Reyes. El Kerí es por lo tanto una simple enmendación que aclara el sentido al que también siguió la LXX. Los dos textos no se contradicen sino que se complementean como ya lo ha interpretado correctamente Clericus (*Jerosolima prius amoveri oportuit Jehoachazum, quam in vincula conjici; nec quidquam vetat Jerosolimar prius solio dejectum quam Riblam abductum* [Joacaz primero fue sacado de Jerusalén antes de ser puesto en cadenas y no se pudo hacer nada para impedir su destronamiento en Jerusalén antes de que fuera llevado a Ribla]. No se narra la manera cómo Necao sometió a Joacaz para ponerlo en prisión en Ribla. La suposición de *J. D. Michaelis* y otros, que el hijo mayor, Eliaquim, se había dirigido a Necao para obtener el reino de su padre con su ayuda, contradice el hecho de que Joacaz seguramente no habrá sido tan insensato como para rendirse a la simple orden del faraón que se encontraba en Ribla y dejarse destronar por este debido a que estaba seguro en una ciudad donde había sido puesto en el trono por voluntad del pueblo. En caso de que Necao haya querido intervenir en la política interior del reino de Judá no pudo avanzar por Palestina a Siria después de la batalla de Meguido sino que primero tuvo que destronar a Joacaz que había sido puesto en el trono sin su voluntad. Por eso tenemos que imaginarnos este proceso: Necao, cuando quiso continuar con su camino al Éufrates recibió la noticia o el lamento de Eliaquim de que Joacaz había ascendido al trono a lo cual envió una parte de su ejército contra Jerusalén y, mientras que el cuerpo principal del ejército avanzaba lentamente a Ribla, tomó Jerusalén, destronó al rey Joacaz, impuso tributo al reino y puso a Eliaquim como rey vasallo, llevó cautivo a Joacaz al campamento principal en Ribla para encarcelarlo allí y enviarlo a Egipto, de manera que la noticia de 2 Crón. 36:3 «lo destronó en Jerusalén» debe ser tomada literalmente aun si Necao no había ido personalmente a Jerusalén sino que había mandado a uno de sus generales[82]. Riba se ha

81. Esto es apoyado por el relato de Herodoto II, 159 donde relata que Necao había construido barcos: τριήρεες αἱ μὲν ἐπὶ τῇ βορηΐῃ θαλάσσῃ - αἱ δὲ ἐν τῷ ᾽αραβίῳ κόλπῳ [Se construyeron barcos (trieras) tanto en el mar del norte como en el golfo de Arabia (enviando trieras al mar austral y septentrional. *Bähr*)] καὶ ταύτῃσὶ τε ἐρχᾶτο ἐν τῷ δέοντι· καὶ Συροίσι πεζῇ ὁ Νεκὼς συμβαλὼν ἐν Μαγδόλῳ ἐνίκησε [y las usó cada vez que las necesitó. En Magdelos, Necao se enfrentó a los sirios y los venció.] Estas palabras nos permiten deducir que Necao llevó sus tropas a Palestina por vía marítima peleando allí en contra de los sirios. *M. v. Niebuhr*, *Gesch.*, p. 365 considera altamente probable que Necao usara su flota en esta guerra, que no es tan fácil de creer que haya enviado a su ejército por barco y no haya avanzado por tierra, que tan a menudo había sido usado por el ejército egipcio cuya entrada, el territorio de los filisteos en parte estaba sometido a su poder «porque en Egipto no habian podido construir con facilidad los ὅλκαδες (barcos de carga que eran necesarios para transportar un ejército grande). Pero estos inconvenientes que se basan en una mera suposición son refutados por el argumento de *M. Duncker*, *Gesch.* I, p. 618 de que la batalla principal en contra de los judíos se llevo a cabo en el NO de Jerusalén y que los judeos derrotados pudieron regresar a Judá. *Movers* (*Phöniz*. II,1, p. 420) quien cree que Necao avanzó con un ejército terrestre contra la frontera palestina ha situado la batalla de Magdolo ubicado en la frontera egipcia, reinterpretando arbitrariamente las palabras de Herodoto.

82. Por cierto menciona *Ewald*, *Gesch.* III, p. 776: «En ese tiempo, Necao debió haber estado en Jerusalén para coronar a su vasallo. Esto lo indican las breves palabras de 2 R. 23:33s. y no hay posibilidad de dudar de ellas a partir de otras fuentes históricas, «a pesar de que en la p. 775 afirma que Joacaz había ido al campamento egipcio confiando en que no le pasaría nada y fue capturado con un ardid y llevado como prisionero de guerra a Egipto. Sión podría encontrar una confirmación de la conquista de Jerusalén por Necao

mantenido en el pueblo de Rible a diez o doce horas de camino al SSO de Hums (Emesa), junto al río (Orontes) en una planicie fecunda del norte de Bekaa que era un lugar propicio para poner allí el campamento, tanto de Necao como de Nabucodonosor (25:6; 20s.), no sólo porque tenía suficiente alimento para los soldados y animales sino por su ubicación junto a uno de los principales caminos de caravanas de Palestina por Damasco, Emesa y Hamat a Tapsaco y Carquemis en el Efurates, cf. *Robinson, Neue biblische Forschungen*, pp. 708, 710s. y 831. Debido a que el talento de oro que había sido impuesto como tributo por Necao al reino de Judá no parece estar en relación correcta con los cien talentos de plata, la LXX ofrece cien talentos de oro y la syr. y arab. diez talentos. *Thenius* considera que esta última es la versión original y afirma que el número se debe a la omisión de un י (= 10) sin considerar que en 2 Crón. 36:3 y en Esr. 1:36 se usa este mismo número y que el número diez por lo general necesitaría del plural כִּכָּרִים.

Ver. 34. A partir de las palabras «Necao hizo rey a Eliaquím, hijo de Josías *en lugar de Josías su padre*» se puede deducir que el rey egipcio no reconoció el reino de Joacaz porque éste había recibido el trono sin su permiso. «Y cambió su nombre por Joacim». El cambio de nombre fue una señal de dependencia. En la antigüedad los príncipes solían dar a las personas que les servían nuevos nombres, cf. Gen. 41:45; Esd. 5:14; Dan. 1:7 y *Haevernick*, *l.c.* Pero mientras por lo general estos nombres procedían de divinidades paganas, Eliaquim y después también Matanías (24:17) recibieron nombres netamente israelitas, *i.e.* Joacim (Yahvé levantará) y Sedequías (Justicia de Yahvé) de lo cual se puede deducir que Necao y Nabucodonosor no trataron a sus reyes vasallos como esclavos sino que les permitieron elegir sus propios nombres que sólo confirmaron como señal de su señorío. Eliaquim cambió su nombre en Joacim, *i.e.* אֵל Dios en יהוה a fin de aplicar el significado que se encuentra en este nombre en una relación directa a la monarquía con Yahvé, el Dios del pacto que había prometido restablecer la semilla de David (2 Sam. 7:14), quizás en oposición intencionada contra la humillación de la casa de David profetizada por Jeremías y otros profetas. «Había tomado Joacaz (אֵל como יהוה 24:12) y vino a Egipto y murió allí». No se sabe cuándo sucedió esto.

En el ver. 35 se mencionan las informaciones acerca del pago del tributo impuesto por Necao (ver. 33), aun antes del relato de la entronización de Joacim porque esta fue la condición de su nombramiento como rey. «*Y Joacim dio la plata y el oro a Faraón, pero* (אַךְ, para presentarlo) *impuso contribuciones* (הֶעֱרִיךְ como en Lev. 27:8) *al país para entregar el dinero conforme al mandato de Faraón. Exigió la plata y el oro del pueblo de la tierra, a cada uno conforme a sus bienes, para dárselo a Faraón Necao*». נָגַשׂ recoger el tributo se construye con doble acusativo y אִישׁ כְּעֶרְכּוֹ fue puesta como aposición explicativa de אֶת־עַם הָאָרֶץ para dar mayor significado. *Thenius* ha interpretado arbitrariamente אֶת־עַם הָאָרֶץ «con ayuda de la milicia de la región».

Versículo 36-capítulo 24:7. Reino de Joacim

Cf. 2 Crón. 36:5-8. Joacim reinó durante once años en el espíritu de sus padres impíos, cf. ver. 37 con el 32. Jeremías lo caracterizó (cap. 22:13ss.) como un príncipe malo que se enriqueció con la opresión impuesta de su pueblo «*Mas tus ojos y tu corazón sólo están para tu propia ganancia, para derramar sangre inocente, y para practicar la opresión y la violencia*», cf. 24:4 y Jeremías. 26:22s. *Josefo* lo designa como τὴν φύσιν ἄδικος καὶ κακοῦργος, καὶ μήτε πρὸς Θεὸν ὅσιος, μήτε πρὸς ἀνθρώπους ἐπιεικής [de naturaleza injusta, agresivo, no siguió a Dios ni fue bueno con los hombres] (*Ant*. X, 5, 2). La ciudad de Roma, de la que procedía su madre es desconocida pero probablemente sea idéntica a Aruma cerca de Siquem (Jue. 9:41).

Cap. 24:1. «*En los días de Joacim subió Nabucodonosor, rey de Babilonia, y Joacim fue su siervo por tres años; después se levantó y se rebeló contra él*». נְבֻכַדְנֶאצַּר, Nabucodonosor o נְבוּכַדְרֶאצַּר (Jeremías. 21:2, 7; 22:25, e.o.), Ναβουχοδονόσορ (LXX), Ναβουχοδονόσορος (*Beroso* en c. Ap. 1:20s.), Ναβουκοδρόσορος (*Strabo* XV, 1, 6), mencionado en las inscripciones cuneiformes Nabukudurriusur (נבו כדר אצר Nebocoronam servat). Más acerca del nombre (*vid*. el comentario de Dan. 1:1) es el hijo de Nabopolasar, el fundador de la monarquía caldea, reinó según *Beroso* en *Josefo*, *c. Ap.* 1,20s., *Alej. Polyhistor* en *Eus., Chron. Arm*. I, pp. 44s. y el canon de Ptolomeo por cuarenta y tres años desde el 605-562 a.C.[83] En 2 Crón. 36:6 se menciona acerca de su primer campaña contra Jerusalén: «*Subió contra él Nabucodonosor, rey de Babilonia, y lo ató con cadenas de bronce para llevarlo a Babilonia*». Y en Dan. 1:1s. «*En el año tercero del reinado de Joacim, rey de Judá, vino Nabucodonosor, rey de Babilonia, a Jerusalén y la sitió. Y el Señor entregó en sus manos a Joacim, rey de Judá, y algunos de los utensilios de la casa de Dios; los llevó a la tie-*

---

en las palabras de Herodoto II, 159, μετὰ δὲ τὴν μάχην [después de la batalla (de Meguido)] Κάδυτιν πόλιν τῆς Συρίης ἐοῦσαν μεγάλην εἷλε [conquistó Caditis en Siria que era una ciudad grande] si consideramos que Kadytis es Jerusalén. Pero a pesar de que lo que Herodoto afirma acerca de Jerusalén es perfecto no se ha podido explicar el nombre Kadices por Jerusalén debido a que este no proviene de קְדֻשָּׁה, la ciudad santa por cuanto el ש (sh) no cambia en ningún dialecto semítico ת (t) y la suposición de *Böttcher*, *Neue exegetisch kritische Aehrenlese* II, p. 119 que afirma que proviene del arameo חֲדֵיתָא, la ciudad renovada, se basa en presuposiciones dudosas. Pero al menos sabemos que la opinión de *Hitzig* (*de Cadyti urbe Herodot*, Gotinga 1829, p. 11 y *Urgeschichte der Philister*, pp. 96ss.) que fue renovada y es la actual opinión común, de que Kadytis sea Gaza, también según lo que afirma *Stark* (*Gaza*, pp. 218ss.) da lugar a dudas fundadas: La descripción del camino terrestre a Egipto ἀχπὸ Φοινίκης μέχρι οὔρων τῶν Καδύτιος πόλιος ἥ ἐστὶ Σύρων τῶν Παλαιστινῶν καλεομένων· ἀπὸ δὲ Καδύτιος ἐούσης πόλιος (ὡς ἐμοὶ δοκέει) Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονος, ἀπὸ ταύτης τὰ ἐμπόρια τὰ ἐπὶ θαλάσσης μέχρι ϶ιηνύσου πόλιός ἐστι τοῦ ϶Αραβίου [desde Fenicia por los límites de la ciudad de Caditis, la cual no es, como me parece, más grande que Sardis, desde la que aquella tierra por el mar hasta la ciudad de Ienisos que pertenece a los árabes] no coincide con Gaza y en la ciudad Ianisos (el actual kan Yûnas) no había centros de comercio junto al mar. Pero entre la región de Jerusalén y la ciudad de Ienisos se encontraban las ciudades filisteas de Ascalón y Gaza que Herodoto podía llamar τὰ ἐμπόρια τοῦ Ἀραβίου mientras que la comparación del tamaño de Caditis con Sardes podía ser aplicada mejor a Jerusalén que a Gaza. Mucho menos se puede hacer valer a favor de Gaza la información de Jer. 47:1 (antes de que Faraón venciera a Gaza). Si se considera que la profecía de Jeremías cap. 47 no podía ser mencionada en el cuarto año del reinado de Joaquim y que Faraón no había atacado Gaza entonces, en caso de que realmente se tratara del faraón Necao, éste debió haber conquistado a Carquemis durante su retirada después de haber sido derrotado en Carquemis. Esto es lo que *Ewald* (*Gesch.* III, p. 784; pero de otra manera en el comentario de Jer. 47 en *Die Propheten des Alten Bundes* II, p. 212), *Hitzfeld* y *Graf* en cuanto a Jeremías pero en contra de ello consta según el comentario correcto de *M. v. Niebuhr* (*Gesch.*, p. 369) «toda probabilidad militar, la imposibilidad que un ejército oriental derrotado tomara una ciudad en el camino por el que descendían a pesar de que en su camino estaban las mayores fortalezas del Orontes en el Líbano, etc. a las que podía dedicarse». Finalmente la ciudad de Καδυτις no corresponde a Gaza, aun si en el egipcio antiguo la ciudad se llama Gazatu (según *Brugsch*, *Geographische Inschriften* II, p. 32) porque la u (y) de la segunda sílaba no podría ser explicado.

83. Su efigie se encuentra en un sello de Berlín y está retratado en *Schenkel*, *Bibellexikon* III, p. 511.

rra de Sinar, a la casa de su dios, etc.». Aun *Bertheau* reconoce que los tres pasajes se refieren a la primera campaña de Nabucodonosor contra Joacim y lo primero conquista de Jerusalén por el rey de Babilonia y rechaza el cambio de לְהוֹלִיכוֹ [para llevarlo a Babilonia] (Crónica) en ἀπηγαγεν αὐτόν [la llevó consigo] (LXX) por el cual se había decidido *Thenius* en su típico prejuicio por la LXX afirmando que el cronista usó a propósito el infinitivo con ל porque no quiso hablar de una deportación real de Joacim. Las palabras del texto «Joacim fue su עֶבֶד siervo» sólo denotan que le sirvió, no que fuera deportado. Tampoco en el libro de Dan se menciona una deportación de Joacim mientras que los tres relatos coinciden en los puntos principales y se complementan mutuamente en que Joacim fue apresado cuando Jerusalén fue reconquistada y puesto en cadenas para ser deportado. Pero debido a que se sometió a Nabucodonosor y le juró fidelidad no fue deportado sino que ascendió al trono como vasallo del rey babilónico. Por eso el libro de Daniel presenta una dificultad acerca del tiempo de este suceso que no es mencionado en nuestro pasaje ni en la crónica al comparar este con Jer. 25 y 46:2. Se ha tratado de explicar esta dificultad en diversas formas que a veces son un poco obligadas. Según Jer. 46:2 Nabucodonosor venció al rey egipcio Necao en Carquemis en el cuarto año de Joacim. El mismo año no sólo es datado por Jer. 25:1 como el primer año de Nabucodonosor sino que también es puesto por el profeta como el momento de cambio del reino de Judá al proclamar que el Señor enviaría a su siervo Nabucodonosor sobre Judá y sus habitantes así como sobre todos los pueblos vecinos, que asolaría a Judá y que estos pueblos servirían al rey de Babel por setenta años (Jeremías. 25:9-11). Según este pasaje no sólo la derrota de Carquemis sino también el avance de Nabucodonosor sobre Judá sucedió en el cuarto año del reinado de Joacim y no en el tercero. A fin de erradicar esta contradicción no hay que contar el cuarto año de Joacim (Jer. 46:2) a partir de la batalla de Carquemis sino a partir del año de la profecía de Jeremías contra Egipto (cap. 46) e interpretar Jer. 25 como que el profeta no se refería a la primera conquista de Jerusalén por Nabucodonosor sino que un año después de éste profetizó la destrucción de Jerusalén y la asolación de la tierra o un castigo fuerte sobre Jerusalén y los demás pueblos (*M. v. Niebuhr, Gesch*., pp. 86s., 371); *Otto* en *Lutherische Zeitung*, 1864, pp. 584s.). Pero esta información se basa en la presuposición errada de que Jer. 46:3-12 no es la profecía acerca de la catástrofe de Egipto sino el relato de un hecho ya ocurrido que sólo puede coincidir con el contenido de Jer. 25 de una manera forzada[84]. Es necesario que designemos el año tres del reinado de Joacim (Dan. 1:1) como el *terminus a quo* de la venida de Nabucodonosor, *i.e.* debemos entender esta información de manera que Nabucodonosor empezó su campaña contra Judá en el año 3, venció a principios del año 4 de Joacim a Necao en Carquemis (Jer. 46:2) tomando Jerusalén en el mismo año al tratar de completar la victoria, sometió a Joacim y se llevó a varios jóvenes de sangre real como rehenes entre los cuales también se encontraba Daniel (2 Crón. 36:7; Dan. 1:2ss.). En cambio no se debe hacer valer el ayuno en el quinto año de Joacim mencionado en 36:9 porque no se solía ordenar días de ayuno sólo en los casos de peligros generales para impedirlos sino que también se hacía en los desastres que sufría el pueblo y la tierra para consolar la ira de Dios con arrepentimiento y pedir la gracia divina para suplir este juicio. El argumento de que el rey impío no habrá pensado en renovar la memoria del juicio divino por medio de un día de arrepentimiento porque más bien trataba de impedir todo lo que diera inseguridad al pueblo, deja con la presuposición errada de que Joacim trató de renovar con el día de ayuno la memoria del juicio divino caído sobre Jerusalén mientras que quería producir con el arrepentimiento externo la ayuda divina necesaria para deshacerse del yugo caldeo y movilizar en el pueblo un desarrollo religioso en la lucha contra sus opresores. La noticia de Beroso en el tercer libro de su historia caldea mencionada en *Josefo, Ant.* X, 11, 1 y *c. Ap.* 1:19 nos da mayor información acerca de la primera campaña de Nabu donde se menciona que Nabopolasar, al escuchar de la separación de su sátrapa impuesto sobre Egipto, Celesiria y Fenicia envió a su joven hijo Nabucodonosor junto con parte de su ejército y lo envió en contra de éste porque ya no podía soportar las fatigas de la guerra a causa de su edad. Nabucodonosor lo venció en una batalla y volvió a someter la región bajo su señorío. Entretanto enfermó Nabopolasar y murió en Babilonia a lo cual Nabucodonosor, al oir esta noticia, se apresuró a cruzar el desierto a Babilonia junto con unos pocos acompañantes y ordenó que su ejército lo siguiera después de haber regulado algunas cuestiones pendientes en Egipto y las demás regiones con los cautivos de los judíos, sirios, fenicios y egipcios. Este relato nos muestra que, después de eliminar el motivo de esta guerra que fue elaborado conforme a la mentalidad caldea nos queda el hecho histórico de que Nabucodonosor no sólo venció a los egipcios antes de la muerte de su padre sino que además conquistó Judá y avanzó hasta la frontera de Egipto[85]. Pero que, según Beroso, Nabucodonosor en ese tiempo todavía no fuera rey no contradice el hecho de que los libros de la Biblia lo proclaman prolépticamente por rey porque atacó a Judá en su poder real.

Vers. 2-7. A fin de castigar la rebelión de Joacim, Yahvé envió bandas de caldeos, arameos, moabitas y amonitas en contra de él y en contra de Judá para destruirla (לְהַאֲבִידוֹ). En los primeros años de su reinado Nabucodonosor mismo debió haber estado demasiado ocupado con las cuestiones de su reino, poco después de la muerte de su padre, como para que pudiera ir contra Joacim y castigarlo por la insurrección[86]. Quizás consideró que la situación no fuera suficientemente importante debido a que Egipto no era más un enemigo peligroso después de esta primera victoria, cf. *M. v. Niebuhr,* p. 375. Por eso sólo envió al ejército que se encontraba cerca de Judá. Los pueblos que vivían junto a los caldeos ya dependían

84. Menos probable aun es la opinión de *Hofmann*, repetida por *Zündel*, *Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel* (1861) de que Nabucodonosor había conquistado Jerusalén en el tercer año de Joaquim y derrotó el ejército egipcio en Carquemis en el cuarto año porque en tanto que el faraón Necao estuvo con su ejército en Carquemis en el Éufrates, Nabucodonosor no pudo pasar junto a él para atacar Jerusalén.

85. Cf. Con ello la explicación detallada de la opinión que coincide con todos estos pasajes en *Keil*, *Kommentar zu Daniel* 1:1, a pesar de que no sólo *Thenius* en la segunda edición de su comentario sino también *Bähr* niegan la conquista de Jerusalén en el cuarto año de Joacim y declaran la ahistoricidad de 2 Crón. 36:6 y Dan. 1:1.

86. Cf. Lo que escribe *M. v. Niebuhr*, *Gesch*., pp. 208s. y que resume en la p. 209: «Nabucodonosor tuvo suficiente trabajo en Babilonia y en la parte oriental del reino para organizar el nuevo imperio. Las carreteras del ejército debían ser renovadas en dirección del sector occidental del reino que pasaban junto al angosto valle del Éufrates y por el desierto, había que fortificarlas y proveerlas con estaciones de agua y con todo lo necesario. Además había que reparar los daños causados por los escitas así como la destrucción sucedida durante la batalla por Nínive, restablecer la autoridad afectada, controlar a árabes y pueblos salvajes. Todo esto fue más importante que una pronta finalización de la guerra egipcia y la pacificación de Siria».

de Nabucodonosor, de manera que atacaron Judá junto a las tropas caldeas que habían sido dejadas para cuidar de las fronteras. No se menciona la dimensión de sus acciones. Pero debido a que después de la muerte, su hijo pudo subir al trono (ver. 6) se puede observar que no pudieron someter a Jerusalén. Se dice que Yahvé había enviado estos ejércitos, para, en su función de director general del transcurso del pueblo del pacto, castigara a Joacim. Después de que el Señor dio a Judá a los caldeos como castigo por su separación de él. Todo tipo de rebelión contra éstos se veía como rebelión al Señor conforme a la palabra que Yahvé había hablado por medio de sus siervos los profetas Isaías, Miqueas, Habacuc, Jeremías, e.o.

Vers. 3s. אַךְ עַל־פִּי יהוה «sólo por boca (mandato) de Yahvé sucedió esto contra Judá», *i.e.* por ninguna otra causa porque el Señor lo había decidido así. En cuanto a «*para quitarlos de su presencia, por los pecados de Manasés*», cf. 21:12-16 y 23:27. «Y Yahvé no quiso perdonar», aun si los dos grandes intercesores hubieran aparecido ante él (Jer. 15:1ss.) porque la medida estaba llena de manera que Dios tuvo que castigar conforme a su santa justicia. Antes de דַּם הַנָּקִי (sangre inocente) debe repetirse בְּ de las palabras anteriores.

Ver. 6. Y durmió Joacim con sus padres; y su hijo Joaquín reinó en su lugar. Que estas palabras no contradicen la profecía de Jer. 22:19 «*Con entierro de asno, será enterrado: arrastrado y tirado fuera de las puertas de Jerusalén*». y 36:30: «*Por tanto, así dice Yahvé acerca de Joacim, rey de Judá: "No tendrá quien se siente sobre el trono de David, y su cadáver quedará tirado al calor del día y a la escarcha de la noche"*» es generalmente reconocido después de que lo hicieron *J.D. Michaelis* y *Winer*. Pero no basta para quitar la diferencia mostrada por *Michaelis*, *Winer* y *M. v. Niebuhr* (*Gesch.*, p. 376) afirmar que durante la conquista de Jerusalén sucedida tres meses después de la muerte de Joacim sus huesos fueron echados fuera de Jerusalén como venganza de los vencedores a causa de su rebelión o por la ira del pueblo porque Jeremías predijo explícitamente que no recibiría un sepulcro ni una sepultura. Por eso debemos asumir que murió en una lucha contra las bandas que habían sido enviadas contra él y que no fue sepultado lo cual no contradice las palabras «durmió con sus padres» debido a que esta fórmula no denota automáticamente la muerte tranquila por medio de una enfermedad sino que también se usó en el caso del rey Acab que murió en la batalla (1 R. 22:40, cf. 2 R. 22:20). A pesar de que su hijo Joacim reinó después de la muerte de su padre y se defendió por tres meses contra los caldeos hasta que cayó en sus manos y fue deportado de por vida a Babel el profeta podía designar este breve plazo con las palabras «se sentó en el trono de David», cf. *Graf*, comentario de Jer. 22:19[87]. En el ver. 7 se añade a la muerte de Joacim la nota de que el rey de Egipto no salió más de su tierra porque, el rey de Babilonia había tomado todo lo que pertenecía al rey de Egipto desde el torrente de Egipto hasta el río Éufrates, para mostrar la reacción de Necao cuya campaña se relató poco antes cuando los caldeos tomaron Judá y que por otro lado no se podía contar con una resistencia eficaz contra los Caldeos.

Vers. 8-17. Cf. 2 Crón. 36:9 y 10. Joacim, יְהוֹיָכִין o יוֹיָכִין (Ez. 1:2), *i.e.* a quien Yahvé consolida, en 1 Crón. 3:16s., Jer. 27:20; 28:4, e.o. o se lo llama יְכָנְיָהוּ (Jeconías y Jer. 22:24, 28; 37:1). כָּנְיָהוּ (Conías) quizás un cambio y abreviación popular del nombre Joacim, tenía dieciocho años cuando empezó a reinar (los ocho años de la crónica son un error ortográfico) y reinó por tres meses o según una información más precisa de la crónica tres meses y diez días, en el espíritu de sus padres. Ezequiel (19:5-7) no sólo lo presenta como un león joven que aprendió a robar y devoraba hombres como en el caso de Joacaz sino que dice acerca de él que conoció a sus viudas (las de los asesinados), *i.e.* las violaba y destruía sus ciudades, *i.e.* no limitaba sus maldades a las personas sino que lo extendía a la heredad del asesinado, sus familias y su propiedad mientras que Jer. 22:24 y 28 no mencionan nada acerca de su carácter. Su madre Nehusta fue hija de Elnatán, un príncipe o principal de Jerusalén (Jer. 26:22; 36:12, 25).

Ver. 10. «En aquel tiempo», *i.e.* cuando Joacim empezó a reinar, según 2 Crón. 36:10. «A la vuelta del año», *i.e.* en la primavera (*vid.* el comentario de 1 R. 20:22) «*los siervos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, subieron a Jerusalén, y la ciudad fue sitiada*». El Kerí עָלוּ es una enmendación objetivamente correcta pero innecesaria del Quetib עָלָה debido a que el verbo, cuando antecede al sujeto a veces también está en singular a pesar de que el sujeto está en plural, cf. *Ew.*, §316[a]. Los עַבְדֵי נְבֻכַדְנֶאצַּר (siervos de Nabucodonosor) no son los mismos que los גְּדוּדִים ver. 2. Nabucodonosor había enviado a sus generales con un ejército contra Jerusalén para asediar y conquistar la ciudad cuando los soldados enviados contra Joaquín no pudieron someter a Judá y sobre todo a Jerusalén.

Ver. 11. Durante este asedio Nabucodonosor mismo fue a la ciudad para castigar a Joaquín por la rebelión de Joacim.

Ver. 12. Entonces Joaquín fue donde el rey de Babilonia para rendirse porque vio que era imposible resistir más al asedio de los babilonios y esperaba ser perdonado a causa de esta acción voluntaria y para recibir el trono como vasallo de Nabucodonosor. Pero Nabucodonosor no estuvo dispuesto a perdonarlo como en el caso de la primera conquista de Jerusalén contra Joacim sino que lo trató como a un rebelde, lo apresó (יִקַּח) y lo deportó junto a su madre, sus mujeres (ver. 15), sus siervos, sus oficiales a Babilonia, tal como Jeremías le había profetizado (22:24s.) en el octavo año de su reinado (el de Nabucodonosor). La mención de la madre del rey en los vers. 12 y 15 no se debe a que ella tenía la tutela sobre el rey que todavía era menor de edad (*J.D. Michaelis*) sino que como הַגְּבִירָה [reina madre] (Jer. 29:2) tenía una posición de gran influencia en el reino, *vid.* el comentario de 1 R. 14:21. El octavo año del reino de Nabucodonosor se cuenta a partir del momento en el que su padre le otorgó el dominio sobre el ejército para pelear contra Necao con lo cual su *primer* año coincide con el *cuarto* año de Joacim (Jer. 25:1). Debido a que a partir de ese instante fue jefe de la guerra por orden de su padre tanto en nuestros libros como en Jeremías se cuenta este momento como el inicio de su reino (cf. 25:8; Jer. 32:1). Según este cálculo su reino duró cuarenta y cuatro años, *i.e.* los ocho años de Joacim y los treinta y seis años de la cautividad de Joaquín como se puede leer en 25:27.

Ver. 13. Después de tomar la ciudad Nabucodonosor saqueó los tesoros del templo y del palacio real, separó el oro de los utensilios que Salomón había hecho para el templo. קִצַּץ cortar, romper como en 16:17, *i.e.* deshacer

87. La suposición de *Ewald* (*Gesch.* III, p. 790) de que Joacim hubiera sido seducido por una trampa del enemigo a salir de la ciudad, fue tomado cautivo y como se opuso vehementemente en un forcejeo y murió violentamente, contradice el hecho de que según el ver. 10 el ejército enemigo se reunió después de su muerte ante Jerusalén e inició el asedio. *Thenius* en cambio considera que el suplemento apócrifo de la LXX a 2 Crón. 36:8 καὶ ἐτάφη ἐν γανοζὰν μετὰ τῶν πατέρων ἑαυτοῦ (y se acostó con su padres) es original y verdadero y que no fue incluido por el cronista en su texto a causa de motivos dogmáticos a fin de poder afirmar con *Hitzig* que la profecía de Jer. 36:30 no se cumplió.

las láminas de oro. Nabucodonosor se había llevado parte de los utensilios del templo después de la primera conquista de la ciudad en el cuarto año de Joacim y llevado al templo de su rey en Babilonia (2 Crón. 36:7; Dan. 1:2). Éstos fueron sin duda los utensilios de oro macizo más pequeños, fuentes, cuchillos, etc. que Ciro devolvió a los judíos que regresaron a Palestina (Esd. 1:7ss.). Esta vez se llevaron el oro de los utensilios más grandes que sólo habían sido recubiertos con este metal, el altar de incienso, la mesa de los panes de la propiciación, el arca del pacto como botín de guerra, de manera que durante la tercera conquista de Jerusalén por Sedequías sobraron unas pocas fuentes de oro y de plata (25:15) y los utensilios de bronce de los atrios (25:13-17; Jer. 27:18ss.). Las palabras «así como Yahvé había dicho» se refieren a 20:17, Isa. 39:6 y los dichos de los profetas como en Jer. 15:13; 17:3 y otros.

Vers. 14-16. Además de estos tesoros también se llevó el núcleo de los habitantes de Jerusalén, no sólo los adinerados más aptos del pueblo, a Babilonia. En el ver. 14 se afirma que los deportados fueron diez mil cautivos los cuales son detallados en vers. 15 y 16. Son todos los habitantes de Jerusalén (כָּל־יְרוּשָׁלִָם) que son divididos en dos grupos principales y definidos con el suplemento: «*Nadie quedó excepto la gente más pobre del país*» y es reducido al núcleo de los habitantes. Con excepción del rey, la reina madre y las mujeres del rey que son mencionadas en el tratamiento especial del ver. 15 se mencionan a) כָּל־הַשָּׂרִים y כֹּל גִּבּוֹרֵי הַחַיִל [los oficiales y todos los poderosos] que formaban el primer grupo principal. Entre los שָׂרִים [oficiales] se encuentran según el ver. 15 los סָרִיסִים [oficiales del palacio real] entre los אוּלֵי הָאָרֶץ [los poderosos del reino] que reúne a los principales de las tribus y de las familias del pueblo que se encontraban en Jerusalén. En este último grupo también se contaba a los sacerdotes y profetas (Jer. 29:1) y entre estos a Ezequiel (1:1) como la élite espiritual del pueblo. Los גִּבּוֹרֵי הַחַיִל son llamados en el ver. 16 אַנְשֵׁי הַחַיִל (hombres valientes), su número fue de siete mil. Con esto no se refiere a los soldados sino a las personas adineradas como en 15:20. El segundo grupo de los deportados fueron הֶחָרָשׁ todos los artesanos, *i.e.* herreros, carpinteros y albañiles y הַמַּסְגֵּר cerrajeros, con lo que no se refiere en sí a los cerrajeros sino también a los herreros de armas. La explicación de *Hitzig* (comentario de Jer. 24:1) de que מַסְגֵּר (herrero) se componía de מַס y גֵּר como definición del trabajo que era hecho por el remanente de los cananeos no necesita de una refutación seria a pesar de que *Thenius* y *Graf* (comentario de Jeremías) la usan y hacen de trabajadores extranjeros de la leva aprendices de artesanías. עַם הָאָרֶץ דַּלַּת הָאָרֶץ = דַּלַּת (25:12) el pueblo pobre del reino, *i.e.* el sector bajo de la población de Jerusalén del cual no se podía temer una rebelión porque no poseían nada (Jer. 39.10), *i.e.* ni posesiones (dinero o bienes) ni la fuerza y capacidad para organizar una rebelión. Lo contrario de esto lo formaron los גִּבּוֹרִים עֹשֵׂי מִלְחָמָה, los fuertes y poderosos que podían iniciar una guerra. En esta categoría resume a todos los deportados, no sólo los mil artesanos sino también los siete mil אַנְשֵׁי הַחַיִל [hombres valientes], los oficiales reales y los principales del pueblo que sumaban dos mil personas porque el monto total de los exiliados fue de diez mil. No se menciona la deportación de soldados porque en la lucha por la salvación de la capital y del reino contra la caída cada hombre apto para la guerra estuvo en el campo de batalla con lo cual desapareció la diferencia entre militar y civil y los soldados son subsumidos entre los diez mil. Babilonia es el territorio de Babilonia o aun más el reino de Babilonia.

Ver. 17. Entonces el rey de Babilonia puso por rey en lugar de Joaquín, a su tío Matanías y cambió su nombre por el de Sedequías, el hijo menor de Josías (Jer. 1:3; 37:1) que había tenido diez años de edad cuando murió su padre y que ascendió al trono a la edad de veintiún años. Fue el tío de Joacim quien a los dieciocho años de edad todavía no podía tener un hijo que pudiera reinar. En vez de דּוֹדוֹ (su tío) en 2 Crón. 36:10 consta אָחִיו, su hermano, *i.e.* su pariente próximo. En cuanto al cambio de nombre *vid.* el comentario de 23:34. Matanías eligió el nombre צִדְקִיָּהוּ, *i.e.* «el que recibe la justicia de Yahvé» confiando en que el Señor cumpliría con la justicia prometida por medio de su persona bajo su reinado a su pueblo.

Capítulos 24:18-25:30. Reinado de Sedequías, destrucción de Jerusalén y del reino de Judá y el destino del remanente y del rey Joaquín[88]

Versículos 18-20. Duración y espíritu del reinado de Sedequías

Cf. Jer. 52:1-3 y 2 Crón. 36:11-13. Hamutal, la madre de Sedequías, hija de Jeremías de Libna fue también la madre de Joacaz (23:31). Según este pasaje Sedequías fue el hermano de Joacaz y medio hermano de Joacim cuya madre se llamó Zebida (23:36). Su reino duró once años y fue similar al de su hermano Joacim en lo que respecta a la posición hacia el Señor. La diferencia está en que Sedequías parece haber tenido menos energía para hacer el mal. Según Jer. 38:5 y 24ss. fue de carácter débil y dominado por los poderosos del reino, sin poder ni fuerzas para resistirles. No escuchó las palabras de Jeremías (Jer. 37:2) al igual que estos poderosos, como consta en 2 Crón. 36:12 «*E hizo lo malo ante los ojos de Yahvé su Dios; y no se humilló delante del profeta Jeremías que le hablaba por boca de Yahvé*».

Ver. 20. «Por causa de la ira de Yahvé sucedió esto sobre Jerusalén y Judá». El sujeto הָיְתָה debe ser tomado de las palabras anteriores: el mal que hizo Sedequías, lo que un hombre como Sedequías que se resistía a Dios podía ser rey. *Non quod a Deo fuerit, ut Zedekias malus esset, sed ut Zedekias homo, si Brenntio h.l. credimus, simplex, a consiliariis dependens, verbum tamen simul Dei contemnens et impoenitens* (2 Crón. 36,12ss.) *fieret rex, futurus causa excidii Hierosolymitani* [No es que fuera cuestión de Dios que Sedequías fue malo sino que Sedequías, un hombre (si creemos a Brentius, *h.l.*) simple, dependiente de sus consejeros, que no obedecía a la palabra de Dios e impenitente (2 Crón. 36:12, 13), fue rey y por lo tanto el motivo

88. El suplemento histórico del libro de Jeremías (cap. 52) presenta un texto paralelo que coincide casi literalmente con este pasaje en el cual sólo falta el breve relato del asesinato de Gedalías y la huida del pueblo a Egipto (vers. 22-26) y se añade el cálculo del pueblo deportado por Nabucodonosor a Babilonia (vers. 28-30). Dejando a un lado las variantes insignificantes que en parte surgieron a partir de errores de copia en Jer. 52:18 y sobre todo en vers. 21 y 22 hay una información importante acerca de los utensilios del templo, en especial acerca de los ornamentos de las columnas de bronce que no consta en nuestros libros. Esto muestra que nuestro texto no parte de Jer. 52 (*Haevernick*) ni que Jeremías tuvo como fuente los libros de los reyes y que fue añadido a la obra profética de Jeremías (*Rosenmann, Maurer, Ewald, Graf*). Ambos pasajes sólo son breves textos tomados de una historia general y más detallada, quizás hecha por Jeremías y Baruc, que trata de los últimos años del reino de Judá, en analogía a la formación de las dos versiones de la historia de Ezequías en 2 R. 18-20 e Isa. 36-39. Para detalles cf. el comentario de Jer. 52. *Thenius* se unió a esta opinión en su comentario de Jer. 52, rechazando la opinión de *Ewald* y *Graf* de que Jer. 52 haya sido formado a partir de nuestro capítulo. Las partes históricas en las profecías Jer. 39-44 ofrecen un comentario para el pasaje a comentar.

de la destrucción de Jerusalén] (Seb. Schmidt). Respecto a עַד הֶהְשִׁלִיכוֹ (hasta que los echó) cf. ver. 3 y 17:18, 23. «*Y Sedequías se rebeló contra el rey de Babilonia*», quien según 2 Crón. 36:13 lo había hecho jurar por Dios, *i.e.* le había solicitado el juramento de la fidelidad. Esta ruptura del pacto y del juramento es reprendida fuertemente por Ezequiel (17:13ss.) como una trasgresión contra el Señor. Parece que desde un inicio Sedequías no fue tan cauteloso con sus juramentos realizados ante el rey de Babilonia. Poco después de empezar a reinar envió una comitiva a Babilonia (Jer. 29:3) que, según el contenido de la carta de Jeremías a los exiliados dada a la comitiva, no habrá tenido otro objetivo que el abogar por el regreso de los exiliados ante el rey de Babilonia. En el cuarto año de su reinado él mismo fue a Babilonia (Jer. 51:59) para ver la situación en la que vivían los exiliados y para asegurar su fidelidad al rey de Babilonia. En el quinto mes del mismo año, probablemente después de su regreso de Babilonia se presentara en Jerusalén enviados especiales de los moabitas, amonitas, tirios y sidonios para cerrar con él un pacto para rebelarse contra el yugo caldeo (Jer. 27:3). Además Sedequías se dirigió a Egipto donde el faraón Hofra (Apries) había ascendido al trono y se rebeló contra el rey de Babilonia confiando en el apoyo de Egipto, a pesar de las advertencias de Jeremías, probablemente en un tiempo en el que Nabucodonosor estaba ocupado en una guerra con los medos, conforme a una combinación dudosa de *M. v. Niebuhr*, *Gesch. Ass.*, pp. 211s.

Capítulo 25:1-7. Sitio y conquista de Jerusalén, cautividad y deportación de Sedequías a Babilonia

Cf. Jer. 52:4-11 y 39:1-7. En el noveno año del reinado de Sedequías, en el día diez del décimo mes Nabucodonosor avanzó con su poder completo contra Jerusalén y empezó a asediarla (cf. Jer. 39:1) después de haber sometido a las demás ciudades fortificadas del reino con excepción de Laquis y Azeka, que fueron tomadas al mismo tiempo que Jerusalén (Jer. 34:7). En el mismo día, el asedio de la ciudad de Jerusalén le fue revelado al profeta Ezequiel (Ez. 24:1) y construyeron torres de asedio alrededor de ella (la ciudad). דָּיֵק no sólo aparece en este pasaje sino también en Jer. 52:4 y Ez. 4:2; 17:17; 21:27; 26:8) y no significa línea de circunvallado (*J.D. Michaelis, Hitzig*) ni un muro de asedio que es construido sólo por palizadas (*Thenius*, cuya opinión de que דָּיֵק se refiera siempre al primer trabajo de los que asediaban una ciudad es refutado por Ez. 17:17 y 21:27) sino torre, como el בַּחוֹן (Isa. 23:13) en un sentido colectivo: torres de vigía o de asedio, cf. *Ges., thes.*, p. 330 y *Haevernick*, comentario de Ez. 4:2.

Ver. 2. «*Y la ciudad estuvo sitiada hasta el undécimo año del rey Sedequías*», cuando se abrió la brecha en el lado norte de la ciudad, en el día nueve del mes cuarto (ver. 3). Que Jeremías pudiera resistir tanto tiempo es una muestra del poder de sus defensas. Además se había interrumpido el asedio por un breve tiempo cuando el avance del rey egipcio Hofra obligó a los caldeos a enfrentársele y hacerlo regresar. Al parecer lograron su objetivo sin que hubiera una batalla (cf. Jer. 37:5ss.; Ez. 17:17).

Vers. 3s. Confiado de la ayuda de los egipcios y de la fortaleza de Jerusalén, Sedequías no puso atención a las diversas advertencias de Jeremías de salvarse a sí y a la capital y el pueblo por medio de la rendición ante los caldeos de la destrucción incontenible (cf. Jer. 21:37 y 38) y permaneció en su posición hasta que el hambre fue tan grande que hubo escenas terribles (cf. Lam. 2:20-30; 4:9s.) y el muro fue derrumbado por los que asediaban la ciudad en el cuarto mes, el noveno día. La indicación del mes falta en nuestro texto donde delante de בַּחֲמִשָּׁה (ver. 3 al principio) fueron omitidas las palabras בַּחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי (Jer. 52:6; cf. 39:2) a causa de un error de copia. El incremento de la hambruna no es mencionada *quod propter eam non aptus fuit amplius populus ad resistendum* [porque a causa de ésta el pueblo no tuvo las fuerzas necesarias para la resistencia] (Seb. Schmidt) sino como prueba de la veracidad de las proclamaciones proféticas Lev. 26:29; Deut. 28:53-57; Jer. 15:2; 27:13; Ez. 4:16s. עַם הָאָרֶץ es el pueblo común de Jeremías y la población de un nivel más alto en la capital. En el relato detallado del ataque de los enemigos a la ciudad (Jer. 39:3-5) podemos leer que los caldeos habían destruido la muralla norte o exterior de la ciudad, el segundo muro que había sido construido por Ezequías y Manasés (2 Crón. 32:5; 33:14) y atacaron la parte baja de la ciudad (הַמִּשְׁנֶה, 22:14) de manera que los jefes del ejército en el portal de la mitad que estaba en el muro que dividía la ciudad baja de la ciudad alta y que era el acceso de ésta a la ciudad alta, trataron de huir. Cuando Sedequías vio esto huyó de la ciudad con los hombres de guerra por el portal entre los dos muros o sobre el jardín real camino al Jordán mientras que los caldeos rodearon la ciudad. El texto en el ver. 4 ha sido corrompido. En la oración וְכָל־אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה (y todos los hombres de guerra) falta el verbo יִבְרְחוּ sino falta también וַיֵּצְאוּ מִן הָעִיר «*huyeron y salieron de la ciudad*». Pero si comparamos con ello Jer. 39:4 podemos ver que delante de וְכָל־אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה faltan algunas otras cosas y no sólo הַמֶּלֶךְ que debió haber constado en el texto debido a que según el ver. 5 el rey debió haber estado entre los que huían, sino que debió haber sido omitida la oración completa וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָם צִדְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה [y sucedió cuando Sedequías rey de Judá huyó], debido a que las palabras וְכָל־אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה [todos los hombres de guerra] no encuentran una conexión correcta al pasaje anterior. En cuanto el sentido no pueden formar una oración circunstancial. El «portal entre los muros que estaba junto o sobre (עַל) el jardín del rey» fue un portal que estaba junto a la desembocadura del Tyropoion, *vid. Robinson, Pal.* II, p. 142. Las dos murallas no son un muro doble que se encuentra al sur del Ofel y que cierra el acantilado entre el Ofel y Sión (*Thenius*) sino que es la muralla que pasa por el borde oriental del Sión y cruza hacia el muro al este del Ofel. El portal se encontraba en el muro que iba sobre el valle del Tiropoion y que unía el muro de Sión y de Ofel y que se llamaba portal de los caballos (Neh. 3:28) en el lugar del actual portal Bab-el Maghâribeh (*vid.* el comentario de Jer. 39:4). El sujeto de וַיֵּלֶךְ [caminó] es el וְכָל־אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה [todos los hombres de guerra] que fue omitido delante de הַמֶּלֶךְ [el rey]. הָעֲרָבָה es la planicie a ambos lados del Jordán, *vid.* el comentario de Deut. 1:1.

Ver. 5. Debido a que los caldeos habían rodeado la ciudad registraron inmediatamente la huida. El ejército caldeo lo persiguió y lo alcanzó en las estepas de Jericó mientras que su propio ejército se esparcía, tal como Ezequías lo había profetizado (Ez. 12:3ss.). עַרְבוֹת יְרֵחוֹ es la parte del Jordán que está cerca de Jericó, *vid.* el comentario de Jos. 4:13.

Ver. 6. Después de capturar al rey, trajeron a Sedequías ante el rey de Babilonia en el cuartel principal a Ribla (*vid.* el comentario de 23:33) donde fue enjuiciado. Según el ver. 1 Nabucodonosor había iniciado personalmente el asedio a Jerusalén, delegando la continuación del asedio a sus generales, quizás después de derrotar a los egipcios que avanzaban para ayudar a la ciudad asediada, y se situó en Ribla para dirigir la campaña desde esa ciudad. דִּבֶּר מִשְׁפָּט llevar un juicio sobre alguien, *i.e.* interrogarlo y juzgarlo. Jeremías usa constantemente para esto el plural מִשְׁפָּטִים no sólo en 52:9; 39:5 sino también 1:16 y 4:12.

Ver. 7. El castigo impuesto sobre Sedequías fue el pago correcto por su infidelidad y su obstinación contra el designio divino proclamado por Jeremías aun durante el asedio de que podía salvar su vida y evitar la destrucción de Jerusalén entregándose voluntariamente a los caldeos mientras que debido a su resistencia firme produjo la caída de su reinado, de los suyos, de la ciudad y el pueblo completo (Jer. 38:17ss.; 32:5; 34:3ss.). Sus hijos, que aunque no habían sido mencionados en el ver. 4, habían huido con él y que habían sido arrestados así como (según Jer. 52:10 y 39:6) todos los nobles o príncipes de Judá que habían huido con el rey fueron degollados ante sus ojos. A Sedequías le sacaron los ojos, atado con cadenas de bronce y llevado a Babilonia. Según Jer. 52:11 se quedó allí hasta su muerte en la cárcel, de manera que, tal como lo había predicho Ezequiel (12:13) fue a Babilonia sin ver el reino y murió allí. Entre los babilonios y persas era común cegar a los príncipes sacándoles los ojos, cf. *Herodoto* VII, 18 y *Brisson de regio peros. princip.*, p. 589. נְחֻשְׁתַּיִם dobles cadenas de bronce son las esposas y grillos de bronce. Sansón fue tratado de manera similar por los filisteos, *vid.* Jue. 16:21.

Versículos 8-21. Destrucción de Jerusalén y del templo, la deportación del pueblo a Babilonia

Cf. Jer. 52:12-27 y 39:8-10. En este pasaje se relata la destrucción del templo y de la ciudad (vers. 8-10) y la deportación del pueblo (vers. 11s.). Después de esto se narra detalladamente el proceder con los utensilios metálicos del templo (vers. 13-17) y el destino de los principales del pueblo (18-21).

Vers. 8-10. Nabuzaradan, capitán de la guardia de Nabucodonosor, quemó el templo, el palacio real y todos los edificios mayores y derribó las murallas alrededor de Jerusalén en el quinto mes a los siete días del mes, en el año 19 de Nabucodonosor. En vez del día siete se menciona en Jer. 52:12 el día diez. Se podría obviar esta diferencia suponiendo que el incendio de la ciudad haya durado varios días, empezando en el séptimo y terminando en el décimo. Pero debido a que a continuación (vers. 17-19) aparecen diferencias similares en los números que sólo pueden explicarse en base a confusiones de las combinaciones numéricas también se puede asumir tal confusión en este pasaje. No es posible deducir cuál de las dos informaciones es correcta. No se puede asumir con *Thenius* que el hecho de que los judíos posteriores celebraran el noveno día como día festivo juega como argumento a favor de la información de Jeremías porque en Zac. 7:3 y 8:19 se menciona el ayuno del quinto mes sin indicar el día preciso; durante el tiempo del Talmud se celebró el noveno día del mes como día de ayuno pero no como recuerdo de la destrucción de Jerusalén hecha por los caldeos sino por los romanos y como recuerdos de otros tres días de catástrofes que había sufrido el pueblo (cf. las indicaciones de Gemara acerca de esto en *Lightfood*, *Opp.* II, p. 139, ed. Leusden y en *Köhler*, comentario de Zac. 7:3). Esto significa que los gemaristas acumularon ahistóricamente diversos desastres en un solo día. El año 19 de Nabucodonosor corresponde al año 11 de Sedequías, *vid.* el comentario de 24:12. Nabuzaradán es uno de los principales del ejército que entraron a la ciudad, que no fue mencionado en Jer. 39:3, y que por lo tanto había sido traído por Nabucodonosor después de tomar la ciudad y sentenciar a Sedequías para organizar y llevar a cabo la destrucción de la ciudad, la deportación del pueblo y la designación de un gobernador sobre el remanente que quedó en el territorio. A esto se debe que desde la conquista de la ciudad, al menos de la ciudad baja, y la incineración pasara un mes sin que sea necesario asumir con *Thenius* que la ciudad de Sión habría sobrevivido un mes más. Esto ya es improbable porque junto a Sedequías huyeron también los guerreros que se esparcieron durante la huida. El nombre נְבוּזַרְאֲדָן Nabuzaradan es llamado en las inscripciones asirias Nabu-zir-iddinu, *i.e.* Nabu dio descendientes, según *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 236 y *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* XXVI, pp. 126s. רַב טַבָּחִים = שַׂר הַטַּבָּחִים Gen. 37:36; 39:1 fue entre los babilonios y los egipcios un jefe de la guardia personal que debía cumplir con la ejecución de los castigos de muerte, *vid.* el comentario de Gen. 37:36. הַטַּבָּחִים corresponde al הַכֶּרְתִי de los israelitas 2 Sam. 8:18, e.o. En vez de עֶבֶד מֶלֶךְ [siervo del rey] Jer. 52:12 ofrece עָמַד לִפְנֵי מֶלֶךְ estar delante del rey sin la partícula relativa אֲשֶׁר que rara vez falta en la prosa y en vez de יְרוּשָׁלַם [Jerusalén] se presenta בִּירוּשָׁלַם [a Jerusalén]: entró a Jerusalén y no: penetró en el núcleo de Jerusalén (*Thenius*). El sentido no es cambiado por estas dos variantes.

Ver. 9. Con las palabras «toda casa grande» se define mejor אֵת כָּל־בָּתֵּי יְרוּשָׁלַם [cada casa de Jerusalén]: no quemó todas las casas existentes sino tan sólo todas las casas grandes además del templo y el palacio real, parte de estas casas debían de ser usadas por los vencedores durante su estadía en Jerusalén. Después de esto mandó destruir los muros de la ciudad. Delante de חוֹמוֹת [muralla] falta en Jeremías כֹּל (todas) porque no es necesaria para el sentido y delante de רַב טַבָּחִים [capitán de la guardia] falta el necesario אֵת que fue omitido a causa de un error ortográfico.

Vers. 11s. *«Y al resto del pueblo que había quedado en la ciudad, a los desertores que se habían pasado al rey de Babilonia».* El יֶתֶר הֶהָמוֹן [al resto de la multitud] tiene diversos significados para lo cual consta en Jer. 52:15 el término יֶתֶר הָאָמוֹן [resto del pueblo]. Debido a que אָמוֹן significa en Prov. 8:30 el artista y יֶתֶר הָעָם ya fue usado antes, se podría aceptar la aceptación de la variante הָאָמוֹן y entender bajo este término el resto de los artesanos que fueron llamados en 22:14, 16 הֶחָרָשׁ וְהַמַּסְגֵּר (*Hitzig, Graf*). Pero esto no coincide con Jer. 39:9 donde יֶתֶר הָעָם הַנִּשְׁאָרִים [el resto del pueblo de Nesarim] es usado en vez de יֶתֶר הָאָמוֹן o יֶתֶר הֶהָמוֹן. Querer enmendar estas palabras con una suposición arbitraria de que llegaron al texto a causa de un error ortográfico es una acción violenta debido a que en Jer. 39:9 se distingue entre יֶתֶר הָעָם הַנִּשְׁאָרִים בָּעִיר y יֶתֶר הָעָם הַנִּשְׁאָרִים. Conforme a esto הֶהָמוֹן sólo es otra forma de escribir הָאָמוֹן (cambiando el ה con א) con el significado de multitud, pero no «montón de guerreros» como lo interpreta *Thenius* conforme a la versión siria. Según esto יֶתֶר הֶהָמוֹן es la multitud que quedó en Jerusalén, con excepción de los desertores. Esta indicación acerca de la deportación es limitada en el ver. 12. Pero dejó algunos de los más pobres para que fueran viñadores y labradores. דַּלַּת עַם־הָאָרֶץ = דַּלַּת הָאָרֶץ [pobres de la tierra = pobres del pueblo de la tierra] 24:14 es el pueblo desposeído no sólo en Jerusalén sino también en Judá. En vez de מִדַּלַּת consta en Jeremías מִדַּלּוֹת, el plural en el significado abstracto la pobreza = el pueblo pequeño «los pobres que no tenían nada» (Jer. 39:10). En vez del Quetib לְגֹבְרִים de גּוֹב (arar) el Kerí ofrece לְיֹגְבִים de יָגַב con el mismo sentido (según Jer. 52:16).

Vers. 13-17. La destrucción de los utensilios de bronce y la deportación del bronce y de los utensilios pequeños de bronce, plata y oro (cf. Jer. 52:17-23) donde se mencionan diversos momentos que en nuestro pasaje no son mencionados. Destruyeron las columnas de bronce (*vid.* 1 R. 7:15ss.), las basas (*vid.* 1 R. 7:27ss.) y el mar de bronce (1 R. 7:23ss.) porque no podían transportar estos utensilios tan pesados. En cuanto a los utensilios más

pequeños para el servicio (ver. 14) cf. 1 R. 7:40. En Jer. ver. 18 se menciona הַמִּזְרָקֹת [copas de vino]. En comparación con Jer. ver. 19 el ver. 15 es abreviado aun más y sólo se menciona הַמַּחְתֹּת (incensarios) y הַמִּזְרָקוֹת (copas) mientras que en Jeremías se enumera seis utensilios y además de esto los candelabros. כֶּסֶף — אֲשֶׁר זָהָב «lo que era de oro puro y lo que era de plata pura» es un resumen de los utensilios deportados. A esto se une en el ver. 16 un comentario acerca de la cantidad inmensurable de bronce de los utensilios grandes y en el ver. 17 una nota adicional acerca del trabajo artístico de las dos columnas de bronce. הָעַמּוּדִים וגו es antepuesto en una posición absoluta: en lo que respecta a las columnas etc. no era posible calcular el peso de bronce de todos estos objetos. En Jer. 52:20 se mencionan en el mar de bronce de los doce bueyes de bronce debajo de este y en la descripción de los capiteles de las columnas de bronce (vers. 21ss.) se mencionan diversos puntos que no sólo faltan aquí sino también en 1 R. 7:16ss. En cuanto al asunto *vid.* el comentario de 1 R. 7:16s. La falta de mención de los doce bueyes en la enumeración abreviada de nuestro texto no nos permite deducir que estas palabras sean un suplemento posterior en Jeremías, añadido por un copista posterior debido a que la suposición de que Acau unció los bueyes de bronce al rey Tiglat-pileser no se puede deducir de 16:17. *Vid.* el comentario. En vez de חָמֵשׁ אַמּוֹת se puede leer en Jer. 52:22 y en 1 R. 7:16 שָׁלֹשׁ אַמּוֹת cinco codos. El término עַל־הַשְּׂבָכָה [hacia el trenzado] al final del verso extraña porque está en posición totalmente independiente y no parece tener sentido si se la une a וְכָאֵלֶּה וגו (igual etc.) porque la otra columna no era igual a la primera respecto a la obra de malla sino en su forma y tamaño completo. Pero es posible que el narrador sólo quisiera mostrar la igualdad de las columnas respecto a este punto único.

Vers. 18-21. Cf. Jer. 52:24-27. Nabuzaradán tomó a los principales del templo y de la ciudad así como a sesenta hombres de la tierra que habían sido apresados durante la destrucción de Jerusalén y los envió al rey a Ribla donde murieron a manos del rey. Seraías, el sumo sacerdote, es el abuelo o el bisabuelo del escriba Esdras (Esd. 7:1; 1 Crón. 5:40). Sofonías, sacerdote de segundo rango (כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה en Jeremías כֹּהֵן מִשְׁנֶה, *vid.* el comentario de 23:4) probablemente es el hijo de Maasías quien tuvo una posición prioritaria entre los sacerdotes (Jer. 22:1; 29:25ss.; 37:3). Los «tres guardianes del umbral» son los tres principales de los levitas que estaban encargados de cuidar el templo y pertenecían por lo tanto a los principales del santuario.

Ver. 19. «*Y de la ciudad tomó a un oficial que estaba encargado de los hombres de guerra*». סָרִיס [oficial] es el que estaba encargado de los hombres de guerra. En vez de פָּקִיד אֲשֶׁר הוּא (que estaba encargado) consta en Jer. ver. 25 פָּקִיד אֲשֶׁר הָיָה [que había sido el principal], afirmando que con la conquista de la ciudad finalizó su trabajo. «*Y cinco* (Jer. siete) *hombres de aquellos que veían el rostro del rey*», *i.e.* que pertenecían al grupo más cercano al rey, *de intimis consiliariis regis*, y «*al escriba del capitán del ejército, que alistaba a la gente del país*» que los registraba. A pesar de que הַסֹּפֵר [el escriba] tiene el artículo que falta en Jeremías el siguiente שַׂר הַצָּבָא está en una posición de subordinación o está unido a él por medio del estat. constr. (según *Ew.*, §290d). שַׂר הַצָּבָא es el capitán del ejército y וגו הַמַּצְבֵּא es la definición detallada de הַסֹּפֵר y no de שַׂר הצבא que no necesita de una definición semejante. «*y sesenta hombres del pueblo de la tierra que se hallaban en la ciudad*». Éstos probablemente eran los mejores hombres del pueblo de la tierra o habían peleado valerosamente por lo cual fueron ejecutados en Ribla y no fueron deportados con el resto del pueblo. El informe de la destrucción del reino de Judá termina en el ver. 21 con las palabras יְהוּדָה וַיִּגֶל «*Así Judá fue llevado al cautiverio, lejos de su tierra*». En los vers. 22-26 sigue una breve noticia acerca del remanente mientras que en Jer. 52:28-40 consta una tabla del número de los deportados.

Versículos 22-26. Instalación del gobernador Gedalías, asesinato de éste y huida del pueblo a Egipto

En Jer. 40-44 se mencionan mayores detalles que los brevemente mencionados en nuestro pasaje.

Vers. 22s. «*Y en cuanto al pueblo que quedó en la tierra de Judá, al que Nabucodonosor, rey de Babilonia, había dejado, puso sobre ellos a Gedalías, hijo de Ahicam, hijo de Safán*». Gedalías, el hijo de Anikam que había salvado la vida del profeta Jeremías (Jer. 26:24) y nieto de Safán, un hombre desconocido (*vid.* el comentario de 22:12) era originario de Jerusalén. Como se puede deducir de su posición para con Jeremías, se había hecho un renombre durante el asedio y la conquista de Jerusalén por su honradez y su efectividad a favor de la sumisión del pueblo bajo el juicio de Dios, ganándose así la confianza de los caldeos, de manera que Nabucodonosor lo instaló como gobernador sobre el remanente: hombres, mujeres, niños, pobres pero también algunas hijas del rey y funcionarios del palacio que no eran considerados lo suficientemente importantes como para que se los deportara. Mizpa es el actual Nebi Samwil, a dos horas al NO de Jerusalén, *vid.* el comentario de Jos. 18:26. Cuando se supo que Gedalías había sido nombrado gobernador vinieron a él «todos los jefes de las tropas y sus hombres», *i.e.* las partes del ejército que se esparcieron durante la huida del rey (ver. 5) que habían escapado a los caldeos y se repartieron en el campo Jer. 40:7. En vez de וְהָאֲנָשִׁים [los hombres] consta en Jer. 40:7 el más detallado וְאַנְשֵׁיהֶם «y sus hombres» mientras que el והאנשים de nuestro texto es definido por el הָחַיָּלִים antepuesto. De los principales de la guerra se menciona lo siguiente: Ismael, etc. (el ו delante de יִשְׁמָעֵאל es explicativo: es decir Ismael). Ismael, hijo de Matanías y nieto de Elisama, probablemente el secretario del rey mencionado en Jer. 36:12 y 20 que descendía de sangre real. Los demás nombres no son conocidos. Sólo de Johanán sabemos que advirtió a Gedalías de la traición de Ismael (Jer. 40:13ss.) y que éste fue asesinado por Ismael por no escuchar la advertencia. Se puso a la cabeza del pueblo y se fue con éste a Egipto a pesar de las advertencias de Jeremías (Jer. 41:15ss.). En vez de Johanán, el hijo de Carea consta en Jer. 40:8 «Johanan y Jonatán los hijos de Cavea» aunque no queda claro si יוֹנָתָן [Jonatán] en Jeremías sólo es un error ortográfico del anterior יְהוֹחָנָן Johanán y que este error trajo consigo el cambio de בֶּן [hijo] en בְּנֵי [hijos de] (*Ewald*) o si יוֹנָתָן en nuestro texto fue omitido por un error y que esta omisión produjo el cambio de בני en בן (*Thenius*, *Graf*, e.o.). Para la primera suposición consta el hecho de que en Jer. 40:13; 41:11, 16 se menciona sólo a Johanán, el hijo de Carea. Delante de הַנְּטֹפָתִי consta en Jer. 40.8 וּבְנֵי עוֹפִי y los hijos de Ofa (Quetib עיפי), conforme a lo cual Seraías no es originario de Netofa sino de Ofa, cuyos hijos eran los principales de la guerra, es llamado netofatita porque viene de Netofa, cerca de Belén (Neh. 7:26; Esd. 7:22) que no puede ser la misma ciudad que Beit Netif, *vid.* el comentario de 2 Sam. 23:28. El nombre יַאֲזַנְיָהוּ es en Jeremías יַזַנְיָהוּ, el hijo del Maacatita, *i.e.* cuyo padre proviene de la región siria de Maaca cerca del Hermón (*vid.* el comentario de Deut. 3:14).

Ver. 24. Debido a que estos hombres temieron la venganza de los caldeos, Gedalías les juró que no tenían nada que temer de los caldeos si permanecían tranquilos

en la tierra, se sometían al rey de Babilonia y se dedicaban a la agricultura, cf. Jer. 40:9 y 10. עַבְדֵי הַכַּשְׂדִּים son oficiales caldeos que estaban bajo el mando de Gedalías.

Ver. 25. En el séptimo mes, *i.e.* apenas dos meses después de la caída de Jerusalén vino Ismael con diez hombres a Gedalías a Mizpa y lo asesinó junto a los judíos y caldeos que tenía alrededor suyo como guardaespaldas. Según Jer. 41:18 esto sucedió cuando Gedalías los hubo invitado a sentarse a comer. El rey de los amonitas Baalis había incentivado a Ismael a asesinar a Gedalías y éste había sido informado y advertido por Johanán de los planes de Ismael sin interesarse por esto (Jer. 40:13-16).

Ver. 26. Después de que Ismael llevó a cabo este hecho y después de asesinar a un cierto número de hombres que habían subido de Siquem, Silo y Samaria con un sacrificio al templo, llevó cautivos a los judíos que se encontraban en Mizpa, entre los que se hallaban algunas hijas del rey, para darlos a los amonitas. Tan pronto Johanán escuchó esto lo persiguió con otros principales de la guerra y lo alcanzó en Gabaón a lo cual los cautivos se pusieron junto a Johanan, de manera que sólo pudo escapar con ocho hombres y huir donde los amonitas (Jer. 41:4-15). Pero Johanán subió con los principales de la guerra y el pueblo liberado a la región de Belén con la intención de huir a Egipto por temor a los caldeos. A pesar de que preguntaron al profeta Jeremías por la voluntad del Señor siguieron con su objetivo a pesar de que éste les proclamó que no necesitaban temer al rey de Babilonia si se quedaban en la tierra pero que si iban a Egipto morirían por espada, hambre y peste y que el Señor también había dado al faraón Hofra en la mano de Nabucodonosor (Jer. 42) sino que marcharon a Egipto, llevando consigo al profeta y habitaron en diferentes ciudades de Egipto donde se dedicaron a la idolatría y no se dejaron convencer de lo contrario a pesar de los castigos mencionados por el profeta (Jer. 43 y 44). En nuestro versículo se menciona brevemente el desenlace de la historia. «*Porque temían a los caldeos*», que éstos vengarían el asesinato del gobernador en su persona.

Vers. 27-30. La liberación de Joaquín de la cárcel y la restitución de los honores reales, cf. Jer. 52:31-34. En el año 37 después de su deportación Joaquín fue liberado de su cautiverio por Evil-Merodac cuando éste empezó a reinar. בִּשְׁנַת מָלְכוֹ, en el año de su entronización, posiblemente después de su ascensión al trono. אֶת־רֹאשׁ levantar la cabeza de alguien, *i.e.* liberarlo de la cárcel y reponer sus honores civiles, cf. Gen. 40:13. Acerca de la coincidencia del año 37 del cautiverio de Joaquín con el inicio del reinado de Evil-Merodac (*vid.* el comentario de 24:12). En vez del día 27 del mes Jeremías presenta el 25, lo cual se debe a una confusión de signos numéricos parecidos, *vid.* el comentario del ver. 8. Evil-Merodac (אֱוִיל מְרֹדַךְ, Εὐιαλ Μαρώδαχ ο Εὐιαλμαρωδέκ (LXX), Ἰλλοαροόδαμος probablemente un error ortográfico por Ἰλμαροόδακος, en el canon ptolomeo tiene un nombre diferente, *vid. M. v. Niebuhr*, *Gesch. Ass.*, p. 42 y *Ges., thes.*, p. 41 fue compuesto del nombre babilonio Merodac, *vid.* el comentario de 20:12 y el prefijo indefinido Evil)[89]. Según *Beroso* en *Josefo*, *c. Ap.* I, 20 y el canon ptolomeo por dos años, según la opinión de Beroso προστάς τῶν πραγμάτων ἀνόμως καὶ ἀσελγῶς [fue puesto ante las cosas de manera ilegal y carnal] y fue asesinado por su cuñado Neviglissor. Las informaciones en *Jos. Ant.* X, 11,2, de que reinó dieciocho años y la de Alejandro Polihistor en *Eusebio*, *Cron. Arm.* I, p. 45 de que reinó doce años son obviamente falsas.

Ver. 28. «*y le habló con benevolencia y puso su trono por encima de los tronos de los reyes que estaban con él en Babilonia*». Esto no debe ser entendido literalmente como si lo hubiera sentado en un trono más alto que los demás reyes (*Hitzig*, *Thenius*) sino que ocurre en sentido figurado: loco honestiore habuit (*Rosenmann*). Los «reyes junto a él» fueron reyes destronados que eran mantenidos en el palacio igual que Joacim para acrecentar el brillo del rey, así como Ciro mantuvo en su palacio al derrotado Creso (*Herodoto* 188).

Vers. 29s. «*Y él* (Joaquín) *cambió sus vestidos de prisión*», *i.e.* los puso a un lado y se vistió otros vestidos reales, cf. Gen. 41:42 «y comió en la presencia de él toda su vida», *i.e.* comió en la mesa real, cf. 2 Sam. 9:7. Además le fue dado por el rey una ración diaria para sus siervos que formaban su pequeña corte. El כָּל־יְמֵי חַיָּיו ver. 30, que *Thenius* pone en duda sin motivo alguno, se refiere al igual que en el ver. 29 a Joaquín porque el narrador quiere relatar cómo le fue a Joaquín desde el día de su restauración hasta el final de su vida. Pero esto no nos permite deducir que Joaquín muriera antes que Evil-Merodac porque la gracia que le fue otorgada también pudo haber sido dada por su sucesor. No podemos afirmar algo seguro acerca de los motivos del indulto y de esta honra de Joaquín. El motivo principal para este desarrollo estuvo en la decisión divina de que la semilla de David debía ser castigada por su apostasía pero no debía ser desechada (2 Sam. 7:14s.). A la vez, este suceso debía ser una señal para todo el pueblo de que el Señor también pondría fin a su cautividad si aceptaba que la separación de su presencia era el castigo merecido por sus pecados y se volvía de corazón a su Dios.

89. Según *Schrader*, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 236 la forma original babilónica sería Avil-Marduk, *i.e.* el hombre de Merodac. El nombre todavía no ha sido encontrado en inscripciones.

INTRODUCCIÓN A LOS LIBROS HAGIOGRÁFICOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Además de los escritos profético-históricos de Josué, los Jueces, Samuel y los Reyes que describen desde un punto de vista profético el desarrollo del reino de Dios, iniciado por Moisés desde el tiempo de la conquista de la tierra prometida por las tribus de Israel hasta el exilio babilónico el Antiguo Testamento, contiene otros cinco libros históricos: Rut, Crónicas, Esdras, Nehemías y Ester que se encuentran, en el canon de los escritos masoréticos, entre los כְּתוּבִים o hagiógrafos que se distinguen de los mencionados libros profético-históricos porque tratan diversos segmentos de la historia del pueblo del pacto desde un punto de vista individual. El libro de *Rut* ofrece un retrato histórico agradable y armonioso de la vida de los antepasados del rey David. Aunque la *Crónica* abarca la historia desde la muerte del rey Saúl hasta el exilio babilónico y alcanza en su historiografía a Adán, el padre de la humanidad, por medio de la genealogía de las tribus de Israel citada al principio. Esta obra no presenta en su sección genealógica un cuadro histórico completo acerca de la relación genealógica de las doce tribus del pueblo del pacto ni ofrece en su sección histórica una historia de todo el pueblo desde la muerte de Saúl hasta el exilio. La sección genealógica contiene además de los registros de los ancestros de la humanidad y de los padres del pueblo de Israel tomadas del Génesis, una colección de fragmentos genealógicos y topográficos de las principales familias de las tribus más importantes y de sus sedes, que difieren bastante en su contenido, realización y amplitud. En la sección histórica ofrece esbozos de los reinos de David y Salomón sobre el reino general de Israel. Pero a partir de la división del reino después de la muerte de Salomón sólo relata la historia del reino de Judá excluyendo la historia del reino de las diez tribus haciendo énfasis especial en el culto levita. A partir de la comparación de la historia presentada por la Crónica con la de los libros de Samuel y de los Reyes se puede observar claramente que el cronista no quería presentar el desarrollo del Reino de Dios en Israel ni relatar objetivamente los hechos y sucesos que lo constituyeron e influyeron conforme iba llevándose a cabo sino que relacionó de tal manera los hechos históricos con el comportamiento de los Reyes y del pueblo para con el Señor y su ley, que enseñan cómo el Señor recompensó la fidelidad a su pacto con bendición y desarrollo del pueblo y del reino y castigó cada separación infiel de sus ordenanzas con catástrofes y juicios. Debido a que el pueblo de Israel como pueblo y como comunidad de Yahvé sólo podía demostrar públicamente su fidelidad del pacto en la fiel atención a los mandamientos del pacto, en especial a las órdenes del culto el autor de la Crónica, hizo hincapié en este lado de la vida del pueblo para mostrar a sus contemporáneos la posición de sus padres hacia el santuario en la que se encontraba la presencia de la misericordia divina como espejo en el cual debían poder observar cómo la participación de la comunidad con el Dios del pacto en su templo les aseguraba la realización de la gracia prometida en el pacto mientras que la idolatría originaba destrucción y aflicción. Podemos observar también esta centralización en el culto en los libros de Esdras y Nehemías que describen la liberación de los judíos del exilio y su restauración como pueblo del pacto en el país de los padres. El libro de *Esdras* relata por un lado el retorno del mayor grupo de judíos que habían sido deportados por Nabucodonosor a la tierra de sus padres en el primer año del reinado de Ciro sobre Babel bajo la dirección del príncipe Zorobabel del linaje real de David y del sumo sacerdote Jesúa y después con el escriba Esdras durante el reinado de Artajerjes. Por otro lado relata la restauración del altar de sacrificio junto a la reconstrucción del templo y la influencia de Esdras en la organización de la comunidad conforme a las ordenanzas de la ley mosaica por medio de la anulación de matrimonios con mujeres paganas que no son conformes a la ley. *Nehemías* describe en su libro lo que hizo y lo que alcanzó para el fortalecimiento del bienestar social de la nueva comunidad en Judá en primer lugar mediante la construcción de los muros de Jerusalén a fin de proteger la ciudad y el santuario ante posibles ataques y asaltos por parte de los pueblos vecinos hostiles así como mediante la organización de un sistema de ordenanzas para la fortificación de la ciudad aumentando los habitantes

de la ciudad y para la formación de la vida moral y religiosa de la comunidad conforme a la ley de Moisés a fin de alcanzar una base constante para el desarrollo del pueblo del pacto. Finalmente en el libro de *Ester* se relata cómo los judíos, que vivían en las diversas regiones del reino persa, fueron salvados de la destrucción que el virrey Amán había decretado durante el reinado del rey Ausuero (Jerjes) a causa de la negación de la adoración a su persona por parte de Mardoqueo por medio de las acciones de la judía Ester la cual llegó a ser reina debido a una situación especial.

Si observamos con mayor detenimiento la relación de estos cinco libros con los escritos histórico-proféticos poniendo especial atención a su contenido, el libro de Rut nos introduce a la vida familiar de los antecedentes del rey David y muestra la fe en toda vida de la que surgió el hombre que fue conforme al corazón de Dios, a quien Dios llamó a ser pastor de su pueblo en vez de pastor de ovejas y a fin de que salvara al pueblo del poder de sus enemigos y fundara el reino que recibió la promesa del reinado eterno y que fue cumplido por Jesucristo, el hijo de David e hijo de Dios. La crónica añade a la historia del pueblo del pacto sobre todo en el periodo del reinado notas explícitas acerca de la formación del culto, lo cual nos permite observar cómo el culto en el templo, celebrado según la ley, era el centro espiritual a pesar de la constante tendencia del pueblo hacia la idolatría y los cultos paganos. Los fieles en Israel se reunían alrededor de este templo para adorar a su Señor y servirle con sacrificios. Este santuario formó durante largo tiempo una barrera poderosa en contra de la primacía de la decadencia del reino hasta que finalmente el actuar del rey Acaz y Manasés llevó a profanar el santuario con una abominación idólatra y el juicio de la destrucción del idólatra rey del templo así como la deportación del pueblo de delante de la faz del Señor cayó sobre el pueblo inmejorable. Los libros Esdras, Nehemías y Ester son los únicos escritos históricos que poseemos que tratan acerca de los tiempos de la restauración del pueblo que regresó de la cautividad babilónica a la tierra prometida y desde este punto de vista son elementos valiosos del canon de las escrituras del Antiguo Testamento. Los dos primeros muestran cómo Dios cumple con su promesa de aceptarlo en su gracia y reunirlo de la dispersión después de que éste reconoció su pecado durante la aflicción y el oprobio sufrido bajo los paganos y se volvió a Él. La revela al final de los setenta años del exilio babilónico por medio de Ciro, el rey de Persia, el regreso a la patria y restauró a Jerusalén y el templo para restaurar el pacto de gracia cerrado con sus padres y que cumpliría con la aparición del futuro David prometido. Pero la previsión divina también regía sobre los miembros del pueblo del pacto que se quedaron en los reinos paganos a fin de protegerlos de la destrucción que era tramada en contra de ellos para que también fuera salvado un resto de ellos y pudieran recibir la salvación en Cristo. Esto debía mostrar el libro de Ester con un ejemplo histórico de mayores proporciones, por lo cual fue incluido en el canon de los libros sagrados del Antiguo Testamento.

Si finalmente analizamos la forma de la perspectiva histórica de estos cinco libros resulta difícil caracterizarlos en su relación con la perspectiva profética en una sola palabra. Seguramente se ha llamado historiografía hagiográfica «popular» o de los anales del reino pero de ninguna manera se ha podido definir con la particularidad de ésta, sólo la historiografía en el libro de Ester y Rut presentan una particularidad popular. A pesar de eso hay una diferencia enorme entre estos dos libros. La historia del libro de Rut termina en la genealogía de la familia del Rey David, mientras que al libro de Ester le falta todo tipo de indicios de una relación teocrática o aun una relación religiosa de los sucesos. Los libros de la Crónica, Esdras y Nehemías no tienen una caracterización popular sino que más bien presentan una observación levítico-profética de la historia. De ninguna manera se pueden designar estos libros como anales del reino. Los libros de Rut y Ester persiguen un objetivo que al final del libro es fácil de identificar. La Crónica, Esdras y Nehemías contienen en sus registros genealógicos, geográficos e históricos una amplia cantidad de material que puede ser usado como anales del reino. Pero esto también lo encontramos en los libros histórico-proféticos y en los libros de Moisés. Todos los libros hagiógrafos se caracterizan por la falta de la observación profética del proceso profético según el plan divino de salvación que se desarrolla en los sucesos que son reemplazados por puntos de vista individuales que se revelan en el desarrollo de objetivos parenético-didácticos y que tuvieron una gran influencia en la elección y el trato de los hechos históricos como lo mostrará la introducción de los diversos libros.

• CRÓNICA •

INTRODUCCIÓN

1. Nombre y contenido, plan y objetivo de la Crónica[1]

Originalmente los dos libros de la Crónica formaron en el canon hebreo una sola obra correspondiendo a su forma, y no sólo fueron contados como un sólo libro en los registros de los libros del Antiguo Testamento (cf. *Jos., c. Ap.* I, 8; *Orígenes* en *Eus.*, *hist. eccl.* VI, 25 y *Jerónimo*, *prolog. galeat.*) sino que también fueron identificados por los masoretas como una obra única, como se puede observar en el comentario de la masora al final de la Crónica donde afirma que 1 Crón. 27:25 forma la mitad del libro. La división de los libros se debe a la traducción alejandrina (LXX) y no sólo encontró como tal su lugar en las traducciones actuales por medio de la traducción latina de Jerónimo (Vulgata) sino que la división de los libros y los capítulos también fue realizada en nuestras ediciones de la Biblia Hebrea. El primer libro termina en cap. 24:29s. con el final del reinado de David que fue un lugar perfecto para la división de estas obras. El nombre de este libro en nuestras Biblias que Jerónimo ya conocía, es דברי הימים, palabras, o mejor dicho «situaciones de los días» a lo que habría que añadir סֵפֶר [libro] (cf. p. ej. 1 R. 14:19, 29; 15:7, 23), *i.e.* libro de las crónicas en el tiempo que corresponde a los anales citados a menudo en los libros de los reyes y de la crónica: libro de las crónicas de los reyes de Israel y Judá. En cambio los autores de la LXX se decidieron por el nombre παραλειπόμενα para describir con mayor precisión la relación de nuestra obra con los libros históricos tempranos del Antiguo Testamento, debido a que éste contiene una cantidad de notas históricas que no constan en aquéllos. Pero esto no sucede a manera de suplemento como interpreta *Movers* en *Die biblische Chronik,* p. 95 («restos de otra obra histórica») sino a manera de una omisión porque según la explicación de *Atanasio* en *Synopsis scripturae sacrae* (opera II, p. 84) παραλειφθέντα πολλὰ ἐν ταῖς βασιλειαῖς (*i.e.* en los libros de Samuel y de los reyes) περιέχεται ἐν τουτοῖς [aunque todas fueron omitidas en los reyes perseveró en estos]. De manera similar *Isidoro,* lib. VI, *Origin.,* p. 45: *Paralipomenon graece dicitur, quod praetermissorum vel reliquorum nos dicere possumus, quia ea quae in lege vel in Regum libris vel omissa vel non plene relata sunt, in isto summatim et breviter explicantur* [en griego se lo designa como «Paralipomenon» [omitidos] porque lo podemos designar como libro de las cosas omitidas o dejadas atrás porque estas cosas que en la Ley o en el Libro de los Reyes fueron omitidas o no fueron relatadas completamente son resumidas o brevemente presentadas aquí]. Esta explicación de la palabra *paraleipomena* es confirmada por Jerónimo cuando afirma en *epistola ad Paulinam* (Opp. t. 1, ed. Vallars., p. 279) «*Paralipomenon liber, id est instrumenti veteris epitome tantus et talis est, ut absque illo, si quis scientiam scripturarum sibi voluerit arrogare, seipsum irrideat; per singula quippe nomina juncturasque verborum et praetermissae in Regum libris tanguntur historiae et innumerabiles explicantur Evangelii quaestones* [Como extracto de un epítome antiguo es tan grande y de tal forma que además de éste cualquiera que trate de afirmar que conoce todas las escrituras se pone en ridículo. Con descripciones singulares y combinaciones retóricas también se explica historias omitidas en los libros de los Reyes e inumerables preguntas del Evangelio.]». Pero él mismo sugirió el nombre *Crónica* para describir mejor el contenido de la obra y su relación con libros históricos desde Genesis hasta 2 R. 25 como afirma en el *prolog. Galeat.*; דברי הימים *verba die-*

1. Hemos cambiado el nombre divino *Jehová* por *Yahvé* debido a que la palabra *Jehová* que surgió en el siglo XVI o XVII es falsa y, tal como lo comentamos en el comentario de Gen. 2:4 se basa en un desconocimiento del origen y de la vocalización יְהוָה, mientras que Yahvé se basa en la expresión original de este nombre divino.

rum, quod significantius chronicon totius divinae historiae possumus appellare, qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur [las palabras de los días que podemos llamar en general Crónica de la historia divina que entre nosotros es llamado en relación al primer y segundo libro «Paralipómenon»]. *A* partir de este uso de Jerónimo el nombre Crónica se convirtió en el nombre oficial de estos libros.

Contenido

La Crónica empieza con registros genealógicos del tiempo primitivo y de las tribus de Israel (1 Crón. 1-9). A esto se añade la historia de los reinados de David (caps. 10-29) y de Salomón (2 Crón. 1-9), el relato de la separación de las diez tribus del reino de la casa de David (cap. 10) y la historia del reino de Judá desde Roboam hasta la caída del reino con la deportación de los habitantes al exilio en Babilonia (caps. 11-36:21). Al final se menciona el edicto de Ciro que permitía a los judíos regresar a su patria (36:22, 23), de manera que cada libro puede ser dividido en dos partes y el libro completo en cuatro partes. Si analizamos con mayor detenimiento estas secciones se puede reconocer en la primera parte genealógica (1 Crón. 1-9) seis grupos: 1) las generaciones del tiempo primitivo y anterior a la historia desde Adán hasta los patriarcas Abraham, Isaac y sus hijos Edom e Israel con los descendientes de Edom (cap. 1); 2) los hijos de Israel y las generaciones de Judá junto a los hijos y los descendientes de David (2-4:23); 3) las generaciones de la tribu de Simeón cuya heredad se encontraba dentro de la región de la tribu de Judá y de las tribus transjordanas de Rubén, Gad y Manasés (4:24-5:26); 4) las generaciones de Leví o de los sacerdotes y levitas con la indicación de las moradas que les habían sido dadas (5:27-5:66); 5) las generaciones de las demás tribus, Isacar, Benjamín, Neftalí, Manasés, Efraín y Asser (sólo faltan Dan y Sabulón) y de la casa de Saúl (caps. 7 y 8); 6) registro de los habitantes anteriores de Jerusalén (9:1-34) y se prepara el cambio de la historia del reino en Israel con la repetición de la generación de Saúl (9:35-44).

La siguiente historia del reino de David es introducida por el relato de la caída de Saúl y de su casa (cap. 10) y estructurada de la siguiente manera: 1) Elección de David por rey sobre todo Israel y conquista de la fortaleza de los jebuseos en el monte de Sión (9:1-9); registro de los héroes de David y los valientes de todas las tribus que lo hicieron rey (11.10-12:40); el transporte del arca del pacto a Jerusalén, la fundación de su casa y la instalación de un culto constante del arca en el Sión (13-16), la intención de David de construir un templo para su Señor (17) y sus guerras (18-20) y la realización del censo con la peste y la siguiente localización del lugar para el futuro templo (21); 2) los preparativos de David para la construcción del templo (22), censo de los levitas y organización de su servicio (23-26), organización del ejército (27), transmisión del reino a su hijo y muerte de David (28 y 29). La historia del reinado de Salomón empieza con el sacrificio solemne de Salomón en Gabaón y con algunas notas sobre su fortuna (2 Crón. 1). A esto le sigue la historia del templo con la inauguración del templo acabado (caps. 2-7). Le siguen comentarios aforísticos sobre la construcción de las ciudades de Salomón y la leva, la inauguración del culto, la navegación a Ofir, la visita de la reina de Saba y el poder y la grandeza de su reino con los comentarios finales acerca de la duración de su reinado y su muerte (8 y 9). La historia del reino de Judá es introducida por la separación de las diez tribus de Roboam hasta Zedequías en caps. 11-36, de manera que los reinados de los diversos reyes forman las secciones en el relato continuo.

Plan y motivo de la obra

A partir de esta descripción del contenido de esta obra de historia se puede observar que la intención del autor no fue describir una historia general del pueblo del pacto desde el tiempo de David hasta el exilio babilónico, sino que tan sólo planeó un esbozo de la historia del reino de David, de su sucesor Salomón y de los reyes de Judá hasta la caída de este reino. Si comparamos los relatos de la historia de Israel desde los libros de Samuel y de los Reyes para definir más detalladamente el plan y objetivo de esta obra podemos ver que el cronista no sólo omite la historia del reino de David en

Hebrón sobre la tribu de Judá y su relación con el reino caído de Saúl y su casa, sobre todo contra el antirrey, hijo de Saúl, Isboset (2 Sam. 1-4 y 9), puesto por Abner como rey, sino que, en general, se omite la descripción de todos los sucesos que atañen las relaciones familiares de David y con ellas los sucesos relacionados con ellos como la historia de Mical y David (2 Sam. 6:20-23), el adulterio con Betsabé con sus consecuencias inmediatas y tardías (2 Sam. 11:2-12, 25), la violación de Tamar por Amnón, la muerte de Amnón por mano de Absalón y la huida de éste donde el rey de Gesur y su regreso a Jerusalén, la rebelión de Absalón contra David con sus consecuencias y la rebelión de Sebúa (2 Sam. 13-20). De la historia de Salomón se menciona el intento de Adonías de usurpar el trono con la consecuente unción de Salomón en Gihón, la última voluntad de David para con Joab y Simei, el castigo de estos hombres y de Adonías, el matrimonio de Salomón con la hija de Faraón (1 R. 1:1-3:3), su juicio justo, el registro de los oficiales, el relato de la hermosura y magnificencia real y de su sabiduría (1 R. 3:16-5:14), la construcción del templo (1 R. 7:1-12) y la poligamía e idolatría de Salomón con las debidas consecuencias (1 R. 11:1-40). Sólo se relata la historia del reino de Judá, fundado por Jeroboam con el actuar de los profetas Elías y Eliseo detalladamente descrito en los libros de los Reyes así como la historia de los reyes de las diez tribus hasta el punto en el que tuvieron relaciones bélicas o amistosas con el reino de Judá. En cambio el autor de la crónica incluyó un número considerable de hechos y sucesos en su obra que faltan en los libros de Samuel y de los Reyes. En la historia de David se incluye el registro de los valientes de todas las tribus que se pusieron bajo el mando de David antes o después de la muerte de Saúl para ayudarle a conquistar el reino de Saúl y pelear contra éste, el relato detallado acerca de la participación de los levitas al traer el arca del pacto a Jerusalén y acerca de la organización del culto realizada por David en este santuario (caps. 15 y 16) y toda la sección de los preparativos de David para la construcción del templo, sus instalaciones cúlticas, la organización del ejército y sus últimas órdenes (caps. 22-29). La historia del reino de Judá desde Roboam hasta Joram es descrita con mayor detalle que en los Libros de los Reyes y se menciona detalladamente no sólo la actuación de los profetas en Judá, de Semaías bajo Roboam (cap. 12:5-8), de Azarías y Hananí bajo Asa (15:1-8; 16:7-9) de Jehú, hijo de Hananí, de Jehaziel y Eliezer, hijo de Dodava bajo Josafat (19:1-3; 20:14-20 y 37), la carta de Elías bajo Joram (21:12-15) sino también los intentos de Roboam (11:5-17), Asa (14:5-7) y Josafat (17:2, 12-19) para fortalecer el reino así como los de Asa para la organización y vivificación del culto de Yahvé (15:9-15), el conocimiento de la ley y de la jurisdicción, por parte de Josafat (17:7-9 y 19:5-11) así como las guerras y las victorias de Abías con Jeroboam (13:3-20), de Asa con el cusita Zak (14:8-14), de Josafat sobre los amonitas y los moabitas (20:1-30). Finalmente se mencionan las relaciones familiares de Roboam (11:18-22), las mujeres y los niños de Abías (13:21) los hermanos de Joram y su enfermedad (21:2-4 y 18s.). También en el caso de los reyes siguientes se relatan los diversos hechos y sucesos que no se encuentran en los Libros de los Reyes: de Joás falta su apostasía hacia la idolatría después de la muerte del sumo sacerdote Joiada (24:15-22), el refuerzo del ejército por parte de Amasías (25:5-10) y su idolatría (25:14-16), las victorias de Azarías contra los filisteos y los árabes, las construcciones de fortalezas, etc. (26:6-15), las construcciones de fortalezas de Jotam y la victoria sobre los amonitas (4-6); el aumento de las riquezas de Ezequías (32:27-30) y finalmente la deportación y el regreso de la cautividad de Manasés (33:11-17). La historia de Ezequías y Josías ha sido completada de manera especial por la mención de la reforma del culto y de la celebración de la pascua (29:3-31; 35:2-15) mientras que sólo existen resúmenes acerca de los reinados impíos de Acaz (cap. 28) y de Manasés (33:3-10), la campaña contra Jerusalén y Judá, acerca de la enfermedad de Ezequías y el trato de la comitiva babilónica en Jerusalén en cap. 32, cf. con 2 R. 18:13-20:19 así como acerca del reino de los últimos reyes: Joaquín, Joacim y Sedequías. Todo esto nos muestra que el autor de la Crónica «dirige su atención sobre todo a tiempos en los que la religión de Israel se presentó como un poder que dominaba al pueblo y a sus jefes, aquellos hombres que se ocuparon de establecer una formación más firme del culto e intentaron restablecer la adoración a Yahvé y que fueron importantes para la historia del culto que estaba relacionado con Jerusalén» (*Bertheau*).

Esta intención es aún más clara si comparamos los relatos comunes del Libro de las Crónicas, los de Samuel y de los Reyes y analizamos las diferencias en la presentación

de estos pasajes paralelos. En este caso no son tan importantes los relatos en los que el cronista aumenta o completa los relatos de los libros de Samuel y de los Reyes con informaciones más detalladas y específicas u omite los sucesos secundarios[2]. Esta ampliación así como la abreviación demuestran tan sólo que el cronista no obtuvo sus materiales de los libros de Samuel y de los Reyes sino de otras fuentes más detalladas que estaban a su disposición, y que usó estas fuentes de una manera independiente. Más importante para el conocimiento del plan de la Crónica son las diferencias que existen entre los relatos paralelos y nuestro libro donde se puede identificar claramente el punto de vista del cronista hacia los sucesos. Entre estos consta el relato del traslado del arca 1 Crón. 13 y 15, cf. con 2 Sam. 6 donde el cronista presenta este hecho conforme a su significado religioso para la restauración del culto de Yahvé que había sido abandonado mientras que el autor de los libros de Samuel sólo lo describió conforme a su significado político para el reino de David. También se puede mencionar el relato de la entronización de Joás 2 Crón. 23, cf. con 2 R. 11, donde el número de los levitas que participaron en la presentación de la obra del sumo sacerdote Joiada que en 2 R. 11 no se menciona explícitamente, es especialmente mencionado. La presentación completa del reino de Ezequías es otra de las tantas diferencias. Si a a partir de estos y otros relatos de la participación de los levitas en los acontecimientos y los intentos de reyes fieles por la revificación y el cuidado del culto del templo se deduce que el cronista prefiere relatar el cuidado del culto levita conforme a las ordenanzas de la ley mosaica y lo presenta como ejemplo a sus contemporáneos para que lo repitan, se dispone de un elemento del plan de la crónica como objetivo principal del libro y se identifica el carácter del libro unilateralmente. El cronista no quiere exaltar a los levitas y al culto levítico del templo sino más bien deducir de la historia del reino de Israel que la fidelidad al pacto que el Señor cerró con Israel trae consigo alegría y bendición mientras que el abandono de este pacto trae aflicción y oprobio. Israel cumple con la fidelidad del pacto al seguir la directiva de la ley de Moisés cuando adora a Yahvé, el Dios de sus padres en su santuario, tal como Él lo ordenó en las normas del culto. El autor sólo pone esmero en el culto levita porque en el cuidado de éste puede observar la fidelidad de Israel.

Este punto de vista es fácil de identificar en la selección y la presentación del historiógrafo del material tomado de otras obras históricas más antiguas y de los escritos proféticos. Su relato histórico empieza con la muerte de Saúl y la unción de David por rey sobre todo Israel y se limita a partir de la división del reino únicamente a la historia del reino de Judá. En el tiempo de los jueces el culto levítico había decaído más y más y Samuel no había hecho nada o no pudo haber hecho algo para recuperarlo. Durante el tiempo de su oficio como juez el arca del pacto permaneció separado del tabernáculo. Durante el reinado de Saúl sucedió aun menos para el cuidado del culto en el tabernáculo. Según 1 Crón. 10:13s. Saúl murió por causa del pecado que cometió contra Yahvé y como no preguntó a Yahvé, éste lo dejó morir y dio el reinado a David, el hijo de Isaí. Después de la muerte de Saúl vinieron los ancianos de todo Israel con la confesión: «*Yahvé tu Dios te ha dicho que debes apacentar a mi pueblo Israel y tu serás guía sobre mi pueblo*» (1 Crón. 11:2). La primera acción que hizo David en su condición de rey de todo Israel después de conquistar la fortaleza de los jebuseos en el monte de Sión y declarar a Jerusalén como capital del reino fue transportar el arca del pacto a la ciudad de David y restaurar el culto de los sacrificios en este santuario (1 Crón. 13:15 y 16). Poco después, tomó la decisión de construir al Señor una casa firme (un templo) como morada en medio de su pueblo para lo cual recibe de Dios la promesa de la confirmación de su reinado por la eternidad a pesar de que le fue negada la realización del plan y transferida a su hijo (cap. 17). Después de esta información el autor prosigue con los relatos de las guerras y las victorias de David sobre los pueblos enemigos

2. Este tipo de suplementos se pueden encontrar p. ej. en la lista de los héroes de David 1 Crón. 12:42-47 en la historia de la construcción e inauguración del templo salomónico, en la enumeración de los candelabros, las mesas y los atrios 2 Crón. 4:6-9, la mención del emporio de cobre en el que Salomón se arrodilló para orar (6:12 y 13) y el fuego que cayó del cielo sobre los holocaustos, en los relatos de guerra, por ejemplo 1 Crón. 11:6, 8, 23, cf. con 2 Sam. 5:8,9 y 23:21; 1 Crón. 18:8 y 12, cf. con 2 Sam. 8:8 y 13, etc. Más acerca de ello *vid. Keil*, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, §139,5. Abreviaciones de sucesos secundarios son frecuentes como p. ej. la mofa de los jebuseos sobre el ataque de David 1 Crón. 11:5 y 6 con 2 Sam. 5:6, 8, el detalle de la conquista de Raba 1 Crón. 20:1, 2, cf. con 2 Sam. 12:27-29 y muchos otros más, cf. *Keil*, *Lehrbuch*, §139,8.

(caps. 18-20), el censo y la peste. El arrepentimiento de David bajo la voluntad del Señor dio lugar a que se definiera la ubicación de la región donde debía construirse el templo (cap. 21). La segunda parte de la historia de David la forman los preparativos para la construcción del templo y la fundación de un orden para la administración del culto. Salomón cumple con lo que David había preparado y ordenado a su hijo Salomón: entregarle el reino. Inmediatamente después de afirmar su reinado empieza con la construcción del templo y el relato de esta construcción comprende la mayor parte del relato de su reinado mientras que la mención de su poder y magnificencia real y de su sabiduría junto a todo lo que había hecho y realizado es relatada brevemente. Cuando las diez tribus se separaron de la casa de David después de su muerte, el plan de Roboam de someter a los rebeldes por medio de una guerra es impedido por el profeta Semaías con las palabras «*No subiréis ni pelearéis contra vuestros hermanos; vuelva cada uno a su casa, porque de mí ha venido esto*» (2 Crón. 11:4). A causa de la separación de la casa de David que Jeroboam trató de afirmar al establecer un culto idólatra, Israel se separó de la comunidad del pacto con Yahvé por lo cual el cronista no se fija más en este reino. Los sacerdotes y levitas de la región de Israel fueron hacia Judá y Jerusalén debido a que Jeroboam y sus hijos los echaron del sacerdocio. Les siguieron a Jerusalén todos los habitantes de las tribus de Israel que buscaron de corazón a Yahvé, el Dios de Israel, a fin de ofrecer holocaustos al Dios de sus padres (2 Crón. 11:13-16) porque Jerusalén de todas las regiones de Israel es la ciudad que Dios eligió para poner allí su nombre (12:13). Los sacerdotes, levitas y creyentes que fueron de Israel a Judá fortalecieron el reino de Judá y a Roboam porque anduvieron en los caminos de David y de Salomón (11:17). Pero cuando el reino de Roboam estuvo firmemente fundado, éste abandonó la ley de Yahvé y con él todo Israel (12:1). Entonces el rey egipcio Sisac avanzó contra Jerusalén «*porque habían sido infieles contra Yahvé*» (12:2). El profeta Semaías proclama las palabras del Señor «*¿No sabéis que Yahvé, Dios de Israel, dio a David el reino sobre Israel para siempre, a él y a sus hijos con pacto de sal?*» Pero debido a que Roboam y los jefes de Israel se arrepintieron, la ira de Yahvé se quitó de ellos para que no los destruyera completamente (12:6, 12). El rey Abías echa en cara a Jeroboam su separación de Yahvé y cierra con las palabras «*¡Oh hijos de Israel!, no luchéis contra Yahvé, Dios de vuestros padres, porque nada lograréis*». Cuando en la discusión los judeos clamaron a Yahvé y los sacerdotes hicieron sonar las trompetas, Dios mató a Jeroboam y a todo Israel (13:15). «*Así los hijos de Israel fueron humillados en aquel tiempo, y los hijos de Judá prevalecieron porque se apoyaron en Yahvé, Dios de sus padres*». El rey Asa ordenó a sus súbditos buscar a Yahvé, el Dios de sus padres, y cumplir con la ley y los mandamientos (14:3). En la guerra contra los cusitas clamó a Yahvé, su Dios: «*ayúdanos porque confiamos en ti*» y Yahvé mató a los cusitas delante de Judá (14:10). Después de esta victoria Asa y Judá sacrificaron ante el Señor el botín y ratificaron el pacto de buscar a Yahvé, el Dios de sus padres, de todo corazón y alma... y el Señor permitió que lo encontraran y les dio paz alrededor (15:11ss.). Pero cuando Asa volvió a pelear con Baasa y se alió con el rey de Siria Ben-adad el profeta Hanani le echa en cara esta acción, diciendo «*Entonces en aquel día David, por primera vez, puso en manos de Asaf y sus parientes este salmo para dar gracias a Yahvé: Dad gracias a Yahvé, invocad su nombre; dad a conocer sus obras entre los pueblos. Cantadle, cantadle alabanzas; hablad de todas sus maravillas*» (16:7-9). Josafat aumentó su poder sobre Israel: Yahvé fue con él porque anduvo en los caminos de su ancestro David; no buscó a los Baales sino al Dios de su padre y caminó conforme a sus mandamientos y conforme a las acciones de Israel y Yahvé fortaleció su reino en su mano y alcanzó riquezas y gran poder (17:1-5).

De esta manera el cronista muestra en todos los reyes de Judá que buscaron al Señor y caminaron en sus mandamientos cómo el Señor bendijo sus reinados y permitió que se cumplieran todos sus planes. Pero a la vez mostró con el ejemplo del rey Joram de Judea cómo también la separación del Señor trae consigo aflicción y castigo. En su reinado se separaron del poder de Judá Edom y Libna «*porque Joram había abandonado a Yahvé, el Dios de sus padres*» (21:10). Dios castigó a Joram con la invasión de los filisteos y los árabes a Judá que destruyeron Jerusalén, tomaron todo el tesoro del palacio real y deportaron a sus hijos y mujeres y lo hirió además con una enfermedad incurable (2:11ss., 16-18) porque Joram caminó en los caminos de los reyes de Israel y llevó a Judá y a sus habitantes a la prostitución, *i.e.* a la idolatría; además mató a su hermano.

En cuanto a la visita que Ocozías hizo al enfermo Joram de Israel en Jezreel se dice lo siguiente: «*Y dijo David a Salomón: Hijo mío, yo tenía el propósito de edificar una casa al nombre de Yahvé mi Dios*» (22:7). Cuando Amasías regresó de la victoria sobre los edomitas y trajo consigo a los dioses de Seir, los adoró, lo cual encendió la ira de Dios contra él. Sin atender a las palabras del profeta buscó la guerra con el rey Joab de Israel que a su vez trató de convencerlo de abandonar sus intenciones. «*Pero Amasías no quiso escuchar, porque esto venía de Dios, para entregarlos en mano de Joás, pues ellos habían buscado los dioses de Edom*» y en el ver. 27 «*y desde el día en que Amasías se apartó de seguir a Yahvé, conspiraron contra él en Jerusalén, y él huyó a Laquis; pero lo persiguieron hasta Laquis y allí lo mataron*». De Uzías consta en 26:5 lo siguiente: «*buscó al Señor y el Señor le hizo resultar*», *i.e.* que venciera a sus enemigos y fue muy poderoso. Pero cuando hubo alcanzado el poder, su corazón se hizo tan orgulloso que obró corruptamente y fue poderoso porque ordenó sus caminos delante de Yahvé su Dios.

A partir de estos pasajes, que fácilmente se dejan aumentar, se puede observar claramente que el cronista no ponía tanta atención sobre el culto levita sino sobre todo en la posición del pueblo y de sus principales para con el Señor y su ley y que entendió y describió la historia preexílica de su pueblo desde este punto de vista. Pero en los pasajes mencionados también se puede observar claramente la intención de presentar la historia de la antigüedad a sus contemporáneos como espejo para su comportamiento hacia el Dios de sus padres. No quiere relatar los sucesos de una manera objetiva según su continuidad histórica, tal como lo hace el autor de los libros de los Reyes sino que quiere unir los hechos y los acontecimientos con el trato de los reyes y del pueblo para con el Señor y trata de iluminar los acontecimientos históricos de tal manera que enseñan cómo Dios honra la fidelidad de su pacto con la bendición y prosperidad y castiga la separación infiel de su pacto con el castigo. Con esto, su historiografía obtiene un carácter parenético que se desarrolla a menudo en una presentación retórica. No sólo encontramos la caracterización parenético-retórica de su presentación en los muchos discursos de las personas que participan de la historia, sino también en muchos relatos históricos. Por eso, p. ej., el relato de los juicios que cayeron sobre Joram a causa de su pecado son realizados en 2 Crón. 21:16 con tal fineza retórica que estos juicios corresponden a las palabras de la carta de Elías. Más fuerte todavía aparece el carácter retórico en el relato de las acciones impías de Acaz y los juicios que cayeron sobre él y el reino de Judá (cap. 28), así como en los relatos del pecado de Manasés cap. 33:3-13, cf. sobre todo vers. 7-8 y el del reino de Sedequías y de la caída del reino de Judá cap. 36:12-21. A partir de esta tendencia parenética y la manera subjetiva y reflectiva de la observación histórica del cronista se puede explicar la mayor parte de las variantes de los relatos paralelos en los libros de Samuel y de los Reyes así como la ausencia de los sucesos secundarios, las descripciones exuberantes de las instalaciones y las festividades de los cultos que al parecer tuvieron el objetivo de causar el agrado y la alegría en los cultos del Señor y solidificar los corazones en la fidelidad al Señor y su ley.

La introducción de 1 Crón. 1-9 también está estrechamente relacionada con el plan y el objetivo de nuestra obra histórica. Estos nueve capítulos contienen genealogías con indicaciones geográficas y diversas notas históricas. Las genealogías debían mostrar la relación del pueblo de Israel con la humanidad y por otro lado señalar su procedencia y la ramificación de las tribus y generaciones de Israel con su expansión en la tierra de Canaán, recibida como heredad del Señor, y son, por lo tanto, centrales para la siguiente narración de la historia del pueblo escogido que el autor quería presentar desde el tiempo de la fundación del reino de la promesa hasta la separación de la generación separada de Dios al exilio entre los paganos. Que el registro empiece con Adán y los inicios de todos los pueblos no puede ser comparado con la tradición de los historiadores árabes de empezar sus crónicas e historias desde el principio con Adán. Esta tradición no sólo es demasiado nueva como para ser relevante para la crónica bíblica sino que sin lugar a dudas surgió como repetición de nuestra obra histórica. El motivo de tal retroceso hasta los mismos inicios de la humanidad puede encontrarse en el significado histórico-mundial del pueblo de Israel cuyo patriarca Abram fue elegido por Dios de entre las naciones del mundo y separado para convertir a su simiente en bendición, sobre todos los pueblos de la tierra.

A fin de poder reconocer aun mejor el *plan* y el *objetivo* de nuestro historiógrafo en relación a la elección y el uso del material histórico que estaba a su disposición debemos dedicarnos al periodo en el que vivió y para el que escribió. Acerca de esto consta en general que nuestra Crónica fue escrita en el tiempo postexílico. Con la finalización del exilio en Babilonia y el regreso a la tierra de sus padres Israel no recuperó su autonomía política; el grupo que regresó siguió bajo el reinado persa y fue gobernado por gobernadores persas. Los descendientes del linaje real de David siguieron siendo súbditos de los reyes de Persia. Sólo se les permitió la restauración del templo y la organización del culto conforme a las ordenanzas de la ley mosaica y fue apoyada por Ciro y sus sucesores, con pocas excepciones. En esta situación la atención y el trabajo de los que regresaron se tuvo que concentrar en la formación y el orden fijo del culto para cuidar la relación con el Señor, su Dios y confirmar así la fidelidad hacia el Dios de sus padres de manera que el Señor cumpla en ellos sus promesas del pacto y lleve a cabo la restauración de Jerusalén y Judá. A partir de esto se puede explicar la mención especial del lado religioso de la vida de la comunidad israelita en nuestra obra histórica o la aparente «preferencia del cronista hacia el culto levítico». Si el autor de la crónica quiso fortalecer a sus contemporáneos en su fidelidad a Yahvé y motivarlos a cumplir con las obligaciones del pacto por medio de la presentación de la historia del pueblo del pacto no lo pudo hacer mejor que a través de una presentación histórica en la cual indica los antiguos órdenes y usos del culto y narra tanto las bendiciones de la fidelidad del culto como los frutos malos de la separación del Señor. La aparente preferencia del cronista por las listas genealógicas tiene mucho que ver con el contexto histórico. En Esd. 2:60ss. podemos leer que algunos de los hijos de los sacerdotes que regresaron con Zorobabel buscaron sus registros familiares pero no los encontraron por lo cual fueron expulsados del sacerdocio. La posesión de la heredad estuvo unida a las generaciones israelitas. Por eso los registros fueron de enorme importancia para los que regresaban del exilio porque por ellos podían recuperar la heredad de sus padres. Esta importancia de las listas genealógicas debieron haber llevado al autor de las crónicas a compilar todo lo que existía de estos registros de la antigüedad en su obra.

2. Tiempo y autor de la Crónica

La Crónica no puede haber sido redactada antes del tiempo de Esdras por cuanto cierra con la nota de que Ciro había establecido en su primer año de reinado un edicto para que los judíos pudieran regresar a su tierra natal (2 Crón. 36:22s.) y presenta el árbol genealógico de Zorobabel hasta sus nietos (1 Crón. 3:19-21). La opinión iniciada por *de Wette* y *Ewald* de que la genealogía de 1 Crón. 3:19-24 mencionara seis o siete generaciones y después de Zorobabel se basa en la presuposición indemostrable de que en este pasaje ver. 21b los veintiún nombres que siguen a בני רפרה son los descendientes directos de Zorobabel. Pero falta toda base para aquella afirmación exegética debido a que la serie de los nombres: los hijos de Refaías, los hijos de Ornán, los hijos de Abdías, etc. no está relacionada formal u objetivamente con los nietos de Zorobabel previamente mencionados sino que forma un fragmento genealógico cuya relación con los nietos de Zorobabel sólo ha sido postulada aunque todavía no ha sido demostrada, *vid.* el comentario del pasaje. Falta algún otro motivo para asumir un periodo tan tardío para la redacción de la crónica. La ortografía y la semántica del libro en general nos lleva al periodo postexílico y la mención de los dáricos, una moneda persa (1 Crón. 29:7), sólo nos lleva al periodo del reinado persa sobre Judá. En cambio que en 1 Crón. 29:1, 19 se llame al templo בִּירָה no puede estar relacionado con la autoría en el tiempo macedónico o aun seléucida debido a que un autor que vivió después de Nehemías, cuando conforme a la tradición de las ciudades persas Jerusalén tuvo su propia בִּירָה, *i.e.* la fortaleza construida por Nehemías (2:8; 7:2) llamada después Βᾶρις y *arx Antonia*, difícilmente habría llamado al templo בִּירָה.

Respecto a la pregunta por el *autor* de la obra cae en cuenta la similaridad del final de la crónica con el inicio del libro de Esdras. La Crónica cierra con el edicto de Ciro que motiva a los judíos a regresar a Jerusalén para construir el templo. El libro de Esdras empieza con este edicto y la cita con mayor detalle que la Crónica que termina de una manera algo abrupta con la palabra וְיַעַל «que suba» a pesar de que en este ויעל es-

tá todo lo que es narrado del contenido del edicto en el libro de Ester. A partir de esta relación de la crónica con el libro de Esdras muchos rabinos, Padres de la Iglesia y antiguos exegetas han concluido que Esdras también es el autor de la Crónica. Pero este hecho no es una prueba absoluta porque también se podría afirmar que el autor del libro de Esdras tomó el final de la Crónica en su libro y lo puso al inicio del suyo para poder establecer un lazo de conexión entre su libro y el de la Crónica. Para esta suposición se podría hacer valer que la mención del edicto de Ciro fue igual de importante para el libro de las Crónicas que para el libro de Esdras, para el primero para mostrar que la destrucción de Jerusalén y la deportación de los habitantes de Jerusalén a Babel no es el fin de la existencia de Judá y Jerusalén sino que después de la profunda noche del exilio se inició la restauración del pueblo de Dios bajo Ciro, mientras que para el libro de Esdras es el motivo principal y punto de partida para la historia de la nueva colonización de los exiliados en Jerusalén y Judá. A pesar de eso es más probable que un sólo autor haya escrito ambos libros pero no como obra completa que fue partida por alguien en dos libros. No se puede observar motivo alguno para una separación tardía sobre todo porque el edicto de Ciro debía ser repetido[3]. La introducción de este edicto con las palabras «*y en el primer año de Ciro, rey de Persia, para que se cumpliera la palabra de Yahvé por boca de Jeremías*» tiene que ver con el final del relato de la destrucción de Jerusalén y la deportación a Babel «*y a los que habían escapado de la espada los llevó a Babilonia; y fueron siervos de él y de sus hijos hasta el dominio del reino de Persia, para que se cumpliera la palabra de Yahvé por boca de Jeremías, hasta que la tierra hubiera gozado de sus días de reposo. Todos los días de su desolación reposó hasta que se cumplieron los setenta años*» (vers. 20s.) y están tan relacionados con esta que el edicto de Ciro no puede ser separado del anterior. Antes bien, el mismo autor que escribió los vers. 20 y 21 y que presenta el exilio de setenta años como cumplimiento de la profecía de Jeremías también menciona el edicto de Ciro y debió haber establecido la relación con esta profecía. Esta relación del edicto con aquella profecía ofrece una prueba irrefutable de que los versos que contienen el edicto son un elemento principal de la Crónica. Pero a la vez indica la forma en que el edicto termina en la Crónica con וְיַעַל que el autor de la crónica no citó el contenido completo del edicto porque seguirá tratándolo en otro escrito y relatará el cumplimiento del edicto por el regreso de los judíos de Babilonia. Un redactor tardío seguramente habría mencionado el edicto completo en ambas obras (la Crónica y el libro de Esdras) y no habría cambiado el בְּפִי (Crón) en מִפִּי (Esdras) ni עִמּוֹ יהוה אֱלֹהָיו [Yahvé su Dios sea con él] en יְהִי אֱלֹהָיו עִמּוֹ [sea su Dios con él].

Los demás motivos que son aludidos para afirmar la unidad original de ambos escritos no demuestran nada más que la posibilidad de que ambos provienen del mismo autor pero no que originalmente se tratase de una obra completa. El largo registro de obras con la que debíamos convencernos que Crónica y Esdras originalmente fueron un solo libro, formado por diversas fuentes (*Bertheau*, *Commentar,* pp. XVI-XX) demanda un análisis crítico. En primer lugar no se puede demostrar en el libro de Esdras «la predilección del autor por los registros de generaciones, por descripciones detalladas de grandes festividades realizadas en diferentes tiempos, por una presentación detallada de la organización del culto, de las labores de los levitas y sacerdotes, sus secciones y mandatos». Este libro sólo contiene una genealogía de Esdras fuertemente recortada (7:1-5) y los dos registros de las familias que regresaron con Zorobabel y con Esdras de Babilonia (caps. 2 y 8) mientras que de las festividades sólo se relata la inauguración del templo que no puede ser clasificada como detallista; además hay breves comentarios sobre la construcción del altar, la celebración de la fiesta de los taber-

3. *Bertheau* afirma acerca de esto y sigue con ello el proceso de *Ewald* (*Geschichte der Väter Israel* I, p. 264, 2ª ed.): «Quizás añadió primero la parte de la obra histórica que contiene la historia de la nueva comunidad hasta el pueblo de Esdras y Nehemías y la historia de estos dos héroes de la comunidad renovada a los libros del Antiguo Testamento porque parecería innecesario añadir nuestra crónica actual a causa del contenido similar con el de los libros de Samuel y de los Reyes». Se trata aquí de una suposición que elude el motivo para la división de un libro y que sitúa la división de la obra antes de su entrada al canon. Pero sin una división previa, nadie negaría que la crónica pudiera ser aceptada en el canon puesto que contiene en su mayor parte relatos nuevos que faltan en los libros de Samuel y Reyes y que aun añade información a lo relatado en aquellos libros. Y si esta obra hubiera sido aceptada en el canon después de que Esdras y Nehemías habían obtenido su lugar en el canon, difícilmente se habría podido añadir 2 Crón. 36:22s. del libro de Esdras a fin de señalar, con la coincidencia del final de la Crónica con el inicio del libro de Esdras, que la Crónica había sido puesta en un lugar equivocado debido a que de acuerdo a su contenido debía estar delante del libro de Esdras.

náculos y el inicio de la construcción del templo en cap. 3, de secciones y mandatos de los levitas no leemos nada. Que en estos registros y descripciones vuelven algunas expresiones está en la forma del libro. Ambos libros usan la palabra כַּמִּשְׁפָּט, הַתַּיחֵשׁ con el significado: conforme a la ley mosaica (1 Crón. 23:31; 2 Crón. 35:13; Esdr. 3:4 y Neh. 8:18) y la forma litúrgica הוֹדוּ לַיהוה [alabad a Yahvé] que ya aparece en Isa. 12:4 y Sal. 33:2 y לְהוֹדוֹת וּלְהַלֵּל [para alabanza y adoración] con el suplemento: «*Porque Yahvé es bueno, porque para siempre es su misericordia*» (1 Crón. 16:34, 41; 2 Crón. 7:1; Esd. 3:11). Las demás palabras mencionadas por *Bertheau* también aparecen en otros libros: נִקְבוּ בְשֵׁמוֹת [designados por sus nombres] en Num. 1:17; בֵּית־אָבוֹת [casas paternas] y רָאשֵׁי אָבוֹת [jefes de los padres] en Ex. 6:14ss.; La fórmula (בְּתוֹרַת יהוה) כַּכָּתוּב בַּתּוֹרָה [conforme a todo lo que está escrito en la ley (en la ley de Yahvé)] o לְכָל־הַכָּתוּב [conforme a lo escrito] (1 Crón. 16:40; 2 Crón. 35:12, 26; Esd. 3:2, 4) aparece con la misma frecuencia en otros textos, cf. Jos. 1:8; 8:31, 34; 1 R. 2:3, 2 R. 14:6; 22:13; 23:21. Además *Bertheau* comenta: «en aquellos pasajes, en los que se habla del orden del culto, de las labores de los sacerdotes y levitas, de sus secciones y oficios, el autor aprovecha cada oportunidad que se le da para hablar de los músicos y los guardias, de sus labores durante la celebración de grandes fiestas y de sus secciones: Acerca de músicos habla en 1 Crón. 6:16, 1 Crón. 9:14-16, 1 Crón. 9:33; 1 Crón. 15:16-22, 1 Crón. 15:27, 16:4-42; 1 Crón. 23:5, 1 Crón. 23:25; 2 Crón. 5:12, 2 Crón. 7:6; 2 Crón. 8:14, 2 Crón. 20:19, 2 Crón. 20:21; 2 Crón. 23:13, 2 Crón. 23:18; 2 Crón. 29:25-28, 2 Crón. 29:30; 2 Crón. 30:21, 2 Crón. 31:2, 2 Crón. 31:11-18; 2 Crón. 34:12; 2 Crón. 35:15; Esd 3:10; Neh. 11:17; Neh. 12:8, Neh. 12:24, Neh. 12:27-29, Neh. 12:45-47; Neh. 13:5. Casi igual menciona a los guardias, a veces junto a los cantores 1 Crón. 9:17-29; 1 Crón. 15:18, 1 Crón. 15:23-24; 1 Crón. 16:38; 1 Crón. 23:5; 1 Crón. 26:1, 1 Crón. 26:12-19; 2 Crón. 8:14; 2 Crón. 23:4, 2 Crón. 23:19; 2 Crón. 31:14; 2 Crón. 34:13; 2 Crón. 35:15; Esd. 2:42, Esd. 2:70; Esd. 7:7; Esd. 10:24; Neh. 7:1, Neh. 7:45; Neh. 10:29; Neh. 11:19; Neh. 12:25, Neh. 12:45, Neh. 12:47; Neh. 13:5». Si se compara estos pasajes no sólo se encontrará las mismas expresiones (p. ej. מְצִלְתַּיִם [címbalos] sólo en Crónica, Esdras y Nehemías). הַמְשֹׁרְרִים y הַמְשֹׁרֵר [cantantes] también sólo en estos libros pero muy a menudo (veintiocho veces) y a veces no sólo se usan los mismos nombres en diversos pasajes (cf. p. ej. 1 Crón. 9:17 con Nehemías. 12:25) sino que se puede reconocer el mismo significado de la importancia de los músicos y los guardias para el culto y como todos los pasajes que tratan de ellos se basan en una perspectiva especial de sus labores y sus posiciones. ¿Pero acaso se puede deducir de esta perspectiva especial de las labores de los músicos y guardias la unidad de la Crónica con los libros de Esdras y Nehemías? ¿Es esta perspectiva una opinión singular del autor de estos libros? En todos los libros históricos del Antiguo Testamento desde Éxodo y Levítico hasta el libro de Nehemías podemos encontrar la opinión de que la presentación del sacrificio en el altar era oficio de los sacerdotes. ¿Significa esto que todos estos libros fueron escritos por un solo hombre? A esto se suma que la presentación de *Bertheau* es errada y unilateral. En la Crónica y en los libros de Esdras y Nehemías se habla de los sacerdotes así como de los músicos levíticos y a menudo también de los guardias, *vid.* las pruebas en la siguiente nota. No se puede hablar de una preferencia del cronista por los músicos y los guardias. Sólo fueron mencionados en aquellos pasajes donde era necesario.

En lo que respecta al uso del idioma *Bertheau* mismo confiesa, después de presentar una larga lista de usos idiomáticos especiales de la crónica y en los libros de Esdras y Nehemías, que casi todas estas palabras aparecen también en otros libros del Antiguo Testamento, sobre todo en libros tardíos; sólo su continuo uso puede significar el uso idiomático de un solo autor. ¿Es la mera existencia de los pasajes donde aparece una palabra o una combinación gramatical en este o aquel libro una prueba contundente para la unidad del autor? Si por ejemplo la palabra בָּזָה [Botín] (2 Crón. 14:13; 28:14; Esd. 9:7; Neh. 3:36) sólo se usa en Ester y Daniel o קִבֵּל [aceptar] en 1 Crón. 12:18; 21:11; 2 Crón. 29:16, 22 y Esd. 8:30 sólo aparece dos veces en los Proverbios y en Job y tres veces en Ester, ¿se puede deducir de ello que la Crónica y el libro de Esdras proviene de un solo autor? La mayoría de las relaciones semánticas como el uso de הָאֱלֹהִים en vez de יהוה, el uso frecuente de לְ delante del infinitivo para expresar el imperativo o para ordenar o introducir una palabra, el amontonamiento de las preposiciones, p. ej. עַד לְאֵין [hasta que] 2 Crón. 36:16; עַד לְמֵאָה [hasta] 2 Crón. 16:14, עַד לְמַעְלָה [más y más]

2 Crón. 16:12; 17.12; 26:8 no son particularidades de un uso especial del idioma por parte del cronista sino del hebreo tardío y postexílico en general sólo las palabras כִּפּוֹר Copa 1 Crón. 28:17; Esd. 1:10; 8:27, el infinitivo Hofal הוּסַד la sección del templo 2 Crón. 3:3; Esd. 3:11; פְּלֻגָּה la sección de los levitas 2 Crón. 35:5 y Esd. 6:18; הִתְנַדֵּב regalos de consagración 1 Crón. 29:5, 6, 9, 14, 17; Esd. 1:6 2:68; 3:5; עַד לְמֶרְחוֹק [desde la distancia] (con tres preposiciones) 2 Crón. 26:15; Esd. 3:13 y הֵכִין לְבָבוֹ לִדְרֹשׁ [había dedicado su corazón para el estudio] 2 Crón. 12:14; 19:3 y Esd. 7:10. Estas palabras son características para el uso común de la Crónica y de Esdras. Estas pocas palabras tomadas por sí solas no demostrarían mucho. Sólo pueden servir para fortalecer la probabilidad de que ambas obras fueron escritas por el sacerdote y escriba Esdras resultado de la relación del final de la Crónica y del inicio del libro de Esdras si se observa que tanto en el uso del idioma como en el análisis de las perspectivas no se pueden identificar diferencias entre éstas[4].

3. Las fuentes de la Crónica

Las fuentes de los registros de los descendientes en el cap. 1 que se refieren a los inicios del género humano y de los pueblos así como los nombres de los hijos de Jacob (2:1 y 2) las podemos encontrar en el Génesis. Sin duda alguna fueron tomados de este libro porque seguramente no habrán existido tablas genealógicas independientes que presentaran las listas desde el tiempo primitivo hasta el periodo postexílico; los demás registros genealógicos así como las notas históricas y geográficas (caps. 2:3-8:40) no han sido tomadas de los antiguos libros del Antiguo Testamento porque en ellos por lo general sólo estaban los nombres de los padres de las líneas genealógicas, los nombres de los nietos y de algunos bisnietos de Jacob así como de los antepasados y de los hermanos e hijos de David. Pero en ninguno de estos textos podemos hallar las líneas completas. Además de eso los nombres difieren en pasajes paralelos sin que se puedan reconstruir a partir de errores ortográficos. Cf. la comparación de estos pasajes paralelos en *Keil*, *Apologetischer Versuch über die Chronik*, pp. 159ss. y *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, §139,1. Todos estos registros, incluyendo el de las ciudades levíticas 6:39-66 provienen de otras fuentes que no son bíblicas. Pero no podemos usar estas listas «para el resultado de la investigación histórica del autor de la Crónica en tal sentido que tuvo que tomar los diferentes nombres de obras históricas o de tradiciones de familias para así ordenarlas porque se menciona en 5:17 un registro familiar hecho en Gad en el tiempo de Jotam, el rey de Judá y de Jeroboam, el rey de Israel, y en 7:2 un censo hecho durante el tiempo de David al que se alude en 9:1 donde se afirma que se realizó registro de todos los israelitas (*i.e.* de las tribus del norte)». Además se mencionan en 1 Crón. 23:3, 27 y 26:31 censos de los levitas y en 1 Crón. 27:24 el censo hecho por Joab y ordenado por David. De este último se comenta explícitamente que su resultado no fue incluido en los דִּבְרֵי הַיָּמִים registros de los días del rey David mientras que del registro genealógico de las tribus del norte se afirma que su resultado se encontraba registrado en el libro del rey David mientras que del registro genealógico de las tribus de Israel se afirma que ésta, *i.e.* su resultado, se encuentra en

4. La opinión de *Ewald* (*Geschichte des Volkes Israel* I, p. 235), que fue adoptada por *Bertheau* y *Dillmann* (*Art. Chronik* en *Herzog*, *Realencyclopaedie*), de que el autor pertenece al gremio de los músicos que están en Jerusalén «carece de todo tipo de argumentación y sólo se basa en la afirmación errada de que el autor no halla con tanto ahínco de los sacerdotes como de los levitas, principalmente de los cantores y los guardias (*Bertheau*). Si esta afirmación fuera correcta entonces se podría considerar con la misma probabilidad que el autor es un guardia. Pero la afirmación es definitivamente equivocada, como se puede ver en la comparación hecha anteriormente de los ejemplos aludidos por *Bertheau*. En todos los pasajes en los que se menciona a los músicos y guardias también encontramos la mención de los sacerdotes (1 Crón. 6:34; 1 Crón. 9:10-13; 1 Crón. 15:24; 1 Crón. 16:6; 1 Crón. 16:39; 1 Crón. 23:2; 1 Crón. 23:13; 1 Crón. 23:28; 1 Crón. 23:32; 24:1-19; 2 Crón. 5:7; 2 Crón. 5:11-14; 2 Crón. 7:6; 2 Crón. 8:14; 2 Crón. 13:9-12; 2 Crón. 17:8; 2 Crón. 19:8; 2 Crón. 19:11; 2 Crón. 20:28; 2 Crón. 23:4; 2 Crón. 23:6; 2 Crón. 23:18; 2 Crón. 26:17; 2 Crón. 26:20; 2 Crón. 29:4; 2 Crón. 29:16; 2 Crón. 29:21-24; 2 Crón. 29:34; 2 Crón. 30:3; 2 Crón. 30:15; 2 Crón. 30:21; 2 Crón. 30:25; 2 Crón. 30:27; 2 Crón. 31:2; 2 Crón. 31:17; 2 Crón. 31:19; 2 Crón. 34:30; 2 Crón. 35:2; 2 Crón. 35:8; 2 Crón. 35:10; 2 Crón. 35:14; 2 Crón. 35:18; Esd. 1:5; Esd. 2:61; Esd. 2:70; Esd. 3:2; Esd. 3:8; Esd. 3:10-12; Esd. 6:16; Esd. 6:18; Esd. 6:20; Esd. 7:7; Esd. 7:24; Esd. 8:15; Esd. 8:24-30; Esd. 8:33; Neh. 2:16; Neh. 3:1; Neh. 7:73; Neh. 8:13; Neh. 10:1-9; Neh. 10:29; Neh. 10:35; Neh. 10:39; 2 Crón. 11:3; 2 Crón. 11:10; 2 Crón. 12:1, 30, 35, 41, 44, 47; 13:30) de tal manera que se adscribe a los sacerdotes y levitas lo que era su oficio, a los sacerdotes el sacrificio y el sonar las tompetas, a los levitas las labores exteriores del templo y el cumplimiento del oficio de músico y cantos de salmos escritos por David. En cuanto a esto no hay motivo por el cual necesitemos negar que el sacerdote y escriba Esdras fue el autor de la Crónica.

el libro de los reyes de Israel. Conforme a esto se podría decir que el autor usó las listas genealógicas de la obra de los anales del reino de Israel y Judá que tan a menudo han sido citadas en la historia de los reyes de Judá. Pero este dato en sí sólo se puede asumir de los breves registros de las tribus del reino del norte en vers. 5 y 7 que no contienen nada más que los nombres de las generaciones y de las casas paternas con la información de la cantidad de los hombres que estaban en estos. Estos nombres y números debieron haber estado en los anales del reino. Pero en los registros netamente genealógicos que enumeran la secuencia de las generaciones o de hombres famosos en líneas largas o breves de antepasados, no es probable que este tipo de listas fueron incluidas en los anales del reino debido a que esto no consta en los anales mismos. Probablemente estas listas genealógicas se encontraban en posesión de los jefes de las tribus, generaciones o familias, donde el autor de la Crónica reunió todo lo que pudo y lo protegió ante la perdición al incluirlo en su obra.

En la sección histórica (1 Crón. 10-2 Crón. 36) el autor menciona casi siempre sus fuentes al describir la muerte de algún rey en la que se encuentran los hechos y los sucesos de su reinado. Sólo en las casas de Joram y Ocozías, Atalía y los últimos reyes, Joacaz, Joacin y Sedequías, faltan estas alusiones. En primer lugar se mencionan para el reinado de David las crónicas del vidente Samuel, del profeta Natán y del vidente Gad (1 Crón. 29:29); 2. En el caso de Salomón se mencionan las crónicas del profeta Natán, la profecía (נְבוּאַת) de Ahías silonita y la visión (חֲזוֹת) del vidente Jedá contra Jeroboam, el hijo de Nabat (2 Crón. 9:29); 3. En el caso de Roboám se mencionan las crónicas del profeta Semaías y del vidente Iddo (12:15); 4. En el caso de Abías la midras del profeta Iddo (13:22); 5. En el caso de Asa el libro de los reyes de Judá e Israel (16:11); 6. En el de Josafat los anales de Jehú, hijo de Hananí (20:34); 7. Joás en la historia del libro de los reyes (24:27); 8. Amasías el Libro de los Reyes de Judá e Israel (25:26); 9. Uzías un escrito (כְּתַב) del profeta Isaías (26:22); 10. En Jotam el libro de los reyes de Israel y Judá (27:7); 11. En Acaz el libro de los reyes de Israel y Judá (28:26); 12. En Ezequías la visión (חָזוֹן) del profeta Isaías en el libro de los reyes de Judá e Israel (32:32); 13. En Manasés las crónicas de los reyes de Israel y las crónicas de Hazai (33:18 y 19); 14. En el caso de Josías el libro de los reyes de Israel y de Judá (35:27); 15. En el caso de Joaquín el libro de los reyes de Israel y Judá (36:8).

A partir de esta lista se puede deducir que se usan dos tipos de obras: una de contenido histórico, la otra de contenido profético. El libro de los reyes de Judá e Israel (5, 8, 11) es de tipo histórico, así como también el libro de los reyes de Israel y Judá (10, 14, 15), las historias (דִּבְרֵי) de los reyes de Israel (13) y el libro de la midras de los reyes (7). Los primeros tres títulos sólo son variaciones de la misma obra cuyo título completo «libro de los reyes de Judá e Israel (o Israel y Judá)» de vez en cuando es abreviado en «libro de la historia de la crónica de los reyes de Israel» (*i.e.* de todo el pueblo israelita). Esta obra abarcaba la historia de los reyes de ambos reinos y debió haber contenido todo lo que es ofrecido en los anales citados en los libros canónicos de los Reyes, el libro de las crónicas de los reyes de Israel y el libro de las crónicas de los reyes de Judá. Esto se puede deducir a partir del hecho de que los extractos de éstos, usados en el Libro de los Reyes son literalmente idénticos a los de la crónica que fueron tomados del libro de la crónica de Israel y Judá en tanto narran los mismos sucesos, de tal manera que no se puede negar la identidad de las fuentes usadas. El autor de la Crónica tuvo ante sí la obra completa que el autor del libro de los reyes presenta como dos obras diferentes debido a que cita el libro de los reyes de Israel para la historia de estos reyes de Judá que no tuvieron contacto alguno con el reino de las diez tribus como Jotam y Ezequías aun en el tiempo en el que el reino de las diez tribus había caído, *i.e.* durante los días de Manasés, Josías y Joaquín. Lamentablemente nos faltan las bases para responder la pregunta hasta qué punto la unión de los anales de ambos reinos en un sólo libro de los reyes de Israel y Judá fue reescrita. Los motivos por los que *Bertheau* asume que este libro fue reescrito en una obra diferente (*Commentar zur Chronik,* pp. XLIss. según el proceso de *Thenius* y *Ewald*) carecen de fuerza argumentativa. La diferencia de títulos no basta para ello debido a que se puede observar claramente, de los diversos nombres bajo el que el cronista presenta la obra citada, que su intención no era ser riguroso en la presentación del título de la obra. A partir de la forma de los pasajes paralelos en nuestros libros de los Reyes y de las Crónicas no se puede to-

mar un motivo para la determinación específica de la relación de las fuentes, como reconoce el mismo *Bertheau*, porque tanto el autor de los libros de Samuel y de los Reyes cono el de las Crónicas no intentaron copiar literalmente su fuente sino que más bien trataron con una cierta libertad el material histórico existente y lo usaron conforme a sus intenciones.

Ha sido ampliamente discutido si el מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים [enseñanza del libro de los reyes] usado para el reinado de Joás es idéntico al libro de los reyes de Israel y Judá o si es un comentario, quizás un comentario devocional de este libro o de algún capítulo de la historia de los reyes. El relato de la Crónica acerca de los sucesos en 2 R. 11 y 12 donde se citan los anales de los reyes de Judá, que los dos autores de la obra podían haber tomado sus relatos de la misma fuente a pesar de que tenían diferentes perspectivas. La crónica menciona además de la caída de Joás en idolatría la amonestación del profeta Zacarías por esta separación y la victoria del pequeño ejército sirio sobre el gran ejército de Judá (24:15-25). Conforme a esto podríamos suponer con *Bertheau* que la relación de estos sucesos ya fue resaltada en un midras del libro de los reyes de Israel y de Judá. Esto podría ser probable pero no puede ser explicado porque el comentario de *Bertheau* de que en las demás menciones no se aludió tan específicamente a lo que constaba en el libro como sucede en 2 Crón. 24:27 es refutado por el contenido de 33:18 y 19. Además no se puede negar que el término מִדְרַשׁ סֵפֶר [enseñanza del libro] en vez de un simple סֵפֶר [libro] cae en cuenta aun si se traduce el מִדְרָשׁ con *Ewald* «escrito» o «libro», de manera que se asume que con ello se mencione un comentario es una posición muy interesante. Lamentablemente no se puede deducir con seguridad de un título semejante que el midras abarcó el tiempo completo de los reyes y mucho menos que este comentario haya sido usado por el autor de la crónica aun donde no es mencionado.

Cabe recalcar que los anales de los reyes de Israel y Judá usados en los libros canónicos de los Reyes y en la Crónica no son los apuntes oficiales de los hechos y sucesos de los reyes anotados por מַזְכִּירִים [secretarios] (según *Jahn*, *Movers*, *Staehelin*, e.o.)[5] sino que se trata de anales históricos de los reinos que en parte provienen de los archivos del reino y otro tipo de documentos oficiales redactados por profetas y en parte de monografías proféticas de contenido profético e histórico, sea que fueron elaboradas sucesivamente durante la existencia de ambos reinos por diferentes profetas o sea que fueron elaboradas poco antes de la caída del reino a partir de los documentos históricos y notas proféticas. Esta última suposición es apoyada por el hecho de que por un lado la alusión a estos anales en ambos reinos no llega hasta los últimos reyes sino que termina en el reino de Israel con Peka (2 R. 15:31) y en el reino de Judá con Joaquín (2 R. 24:5 y 2 Crón. 36:8) y por otro lado en diversos sucesos aparece la fórmula «hasta estos días» que no puede proceder de los autores de los libros canónicos de los reyes y de las crónicas porque en la mayoría de los libros canónicos de los reyes y de las crónicas, en la mayoría de los casos, no se refiere a los tiempos del exilio sino a los del reino existente (cf. 1 R. 8:8 con 2 Crón. 5:9; 1 R. 9:13 y 21 con 2 Crón. 8:8; 1 R. 12:19 con 2 Crón. 10:19; 2 R. 8:22 con 2 Cr 21:10; 2 R. 22:22; 10:27; 14:7 y 16:6) sino que fue tomado de las diferentes fuentes acerca de ello que pueden ser entendidos en su contexto cuando fueron escritos tiempo después de los sucesos narrados. Si en cambio *Bähr* afirma que el tiempo poco antes de la caída del reino, el tiempo lleno de dificultades internas pareciera el peor para la recopilación y redacción de los anuarios reales no consideró que profetas como Jeremías vivieron y actuaron durante este tiempo y, como se puede

5. También *Bähr* (en *die Bücher der Könige* en *J.P. Lange*, *theologisch homiletische Bibelwerke*, pp. Xs.) se tornó con justa causa en contra de esta posición y comentó correctamente que en el reino dividido de Israel faltó todo rastro de historiógrafos reales u oficiales. Pero exagera al negar generalmente la existencia de anales del reino, aun en los reinos de Judá y bajo David y Salomón porque a pesar de que el מַזְכִּיר [secretario] haya recibido su nombre a partir del hecho de «que debía recordar al rey en su función de μνήμων las labores del estado y aconsejarlo para ello» esta función está tan relacionada con la labor de registrar y archivar los documentos del reino y todo tipo de órdenes reales que con ello se produjo automáticamente la elaboracón de anales oficiales del reino. La existencia de este tipo de anales del reino o de anuarios del reino es confirmado por 1 Crón. 9:1 y 27:24. Según 9:1 todo Israel fue regisrado genealógicamente y registrado en el libro de los reyes de Israel; según 27:24 el resultado del censo realizado por David no fue incluido en el libro «de los sucesos del rey David». Los inconvenientes presentados por *Bähr* en contra de los anales públicos del reino se basan en la presuposición errada de que todos los juicios sobre los reyes y su comportamiento religioso que leemos en nuestros libros históricos en el canon también debían constar en los anales del reino y que los autores de nuestros libros de los Reyes y de la Crónica sólo fueron copistas que reunían los materiales de sus fuentes.

observar en las profecías de Jeremías, se ocuparon detalladamente de los escritos antiguos.

También la obra de Isaías acerca del reinado del rey Uzías (9) fue una obra histórica y probablemente también la midras del profeta Iddo (4). En cambio no podemos considerar con *Ewald*, *Bähr, Bertheau* y otros a las demás fuentes enumeradas (1, 2, 3, 6, 12 y 13) como simples partes del libro de los reyes de Israel y de Judá porque los motivos que se presentan para ello no parecen ser suficientes sino que más bien afirman que estos escritos son profecías escritas autónomas con notas históricas intercaladas. Pero que de dos de estos escritos, las palabras de Jehú y el חָזוֹן [visión] de Isaías (6 y 12), se afirme que fueron incluidos en el libro de los reyes no nos permite deducir que, debido a que dos de los escritos mencionados anteriormente son considerados como parte de una obra histórica mayor, se menciona sólo parte de esta obra (*Ew.*, *Bertheau*, p. XXXIV) porque en los pasajes citados, estos escritos no son llamados *partes del* libro de los reyes sino que tan sólo son mencionados como partes que han sido incluidas en el libro de los reyes. A partir de esto no se puede deducir que los demás de los que no se afirma que hayan sido incluidos no fueron parte de esa obra. No se puede afirmar que un libro fue incluido en una obra si éste no difiere en absoluto de la obra a la que ha sido incluida. Además, la mención de algunos escritos como דִּבְרֵי [palabras] de un profeta en el caso de un doble significado de la palabra דְּבָרִים con palabra y cosas podría tener el siguiente significado: sucesos de los profetas o escritos históricos. Más bien hay que pensar en analogía a los encabezados de Am. 1:1 y Jer. 1:1, libros de profecías, similar a los libros de Amós y Jeremías que contenían profecías y dichos proféticos con notas históricas, similar a los pasajes Am. 7:10-17; Jer. 40-45 y sólo se distinguen de los libros de profecías canónicas en que los sucesos históricos que dieron lugar a las expresiones proféticas fueron relatados y enfocados detalladamente, por lo cual estos escritos proféticos, sin ser obras históricas verdaderas, se convirtieron en amplias fuentes históricas durante algunos feriados de la historia de los reyes mientras que nuestros libros proféticos del canon no presentan tantos datos históricos. Una diferencia que está estrechamente relacionada con el desarrollo histórico de la teocracia y que se muestra en que la actividad de los profetas mayores se centraba en el presente y los discursos estaban dirigidos más bien al futuro y al cumplimiento del reino de Dios por el Mesías, cf. *Küper*, *das Prophetenthum des Alten Bundes,* 1870, pp. 93ss. Este significado de דִּבְרֵי es puesto fuera de duda en nuesto caso por cuanto los escritos de otros profetas son designados como נְבוּאָה, חָזוֹת y חָזוֹן, palabras que jamás son usadas para designar escritos históricos sino tan sólo profecías y visiones de los profetas. Conforme a ello el חָזוֹן de Isaías (12) debe ser distinguido claramente de la obra histórica de este profeta acerca de Uzías que es llamada כְּתָב (9). En el caso de Manasés las palabras de Hozai son mencionadas junto a los acontecimientos, *i.e.* al libro de la historia de los reyes de Israel (2 Crón. 33:18 y 19) con una mención específica de lo que se menciona en cada uno de estos dos libros sobre Manasés, de lo cual podemos saber que en el libro de la historia de los reyes también constaban las palabras que los profetas habían dicho en contra de Manasés y en la obra de Hozai (un profeta desconocido) constaban notas acerca de los lugares e imágenes de su idolatría. Conforme a todos estos hechos que nos llevan a negar la identificación del escrito profético citado con el libro de los reyes, el extraño לְהִתְיַחֵשׂ [para hacer el censo] detrás de la fórmula introductoria: «*¿no están escritos en los libros del profeta Semaías y del vidente Iddo, conforme al registro genealógico?*» (2 Crón. 12:15) no puede ser una prueba de que los escritos proféticos sean presentados como parte de una obra histórica mayor.

Tampoco podemos estar de acuerdo con que «para *toda* la historia de David (וְהָאַחֲרֹנִים דִּבְרֵי דָוִיד הַמֶּלֶךְ הָרִאשֹׁנִים [acciones del rey David, las primeras y las postreras]), de Salomón, Roboám y Josafat se aluda a escritos proféticos y para toda la historia de Asa, Amaías, Jotam, Acaz y Josías se aluda al libro de los reyes de Israel y de Judá». Porque a partir de estas palabras no se puede deducir más que el simple hecho de que en el caso de algunos reyes los escritos proféticos ofrecieron los datos relevantes acerca de su vida y su reinado mientras que para otros reyes se podía usar la crónica del reino y que la crónica del reino también tenía informaciones acerca de las acciones de los profetas en el reino y que los escritos proféticos ofrecían a la vez notas históricas acerca de los hechos de los reyes. En el caso de algunos reyes se podían encontrar informaciones de-

talladas, en el caso de otros la segunda podía ofrecer éstas y este hecho o algún otro motivo que no conocemos debió haber motivado al autor de la crónica a usar diferentes fuentes para diferentes reyes al escribir acerca de ellos.

Finalmente comenta *Bähr,* pp. VIIIs.: «Una serie de segmentos de nuestros libros (de los reyes) se encuentran literalmente en la Crónica aunque estos no señalan a una de las tres fuentes de los reyes sino a diversas personas específicas como sus fuentes. Así sucede en el caso de la historia de Salomón en la cual los pasajes siguientes son similares en las obras históricas: 2 Crón. 6:1-40 con 1 R. 8:12-50; 2 Crón. 7:7-22 con 1 R. 8:64-9:9; 2 Crón. 8:2-10, 17 con 1 R. 9:17-23, 26; 2 Crón. 9:1-28 con 1 R. 10:1-28, etc. Aquí la Crónica no menciona el libro de la historia de Salomón (como 1 R. 11:41) sino a דִּבְרֵי del profeta Natán etc. (2 Crón. 9:29) por consiguiente el libro de la historia de Salomón debía constar en estos tres escritos proféticos o al menos debía poseer elementos específicos de éste. Asimismo sucede con la segunda fuente de la historia de los reyes de Judá 1 R. 14:29, e.o. El relato acerca de Roboám 2 Crón. 10:1-19 y 1 R. 12:1-19, además 2 Crón. 11:1-4 y 1 R. 12:20-24, además 2 Crón. 12:13s. y 1 R. 14:21s. es igual pero la fuente no es como 1 R. 14:29 el libro de la historia de los reyes de Judá sino דִּבְרֵי del profeta Semaías y del vidente Iddo (2 Crón. 12:15). En el caso de la historia del rey Abía el relato abreviado de 1 R. 15:1-8 alude respecto a lo siguiente al libro de la historia de los reyes de Judá mientras que la Crónica alude a la מִדְרָשׁ midras del profeta Iddo (2 Crón. 15:22). El mismo caso se da en la historia de los reyes Uzías y Manasés; nuestro autor se refiere en ambos casos al libro de los reyes de Judá (2 R. 15:6; 21:17) mientras que el cronista se refiere a כְּתָב [carta] del profeta Isaías, el hijo de Amoz (2 Crón. 26:22) y en el último de estos casos a דִּבְרֵי חוֹזַי [Registro de los Hozai] (2 Crón. 33:19). A causa de todos estos ejemplos se puede observar que el libro de los reyes de Judá constó de los diversos escritos de diferentes profetas o videntes». Pero esta deducción no tiene sentido y no es necesaria. No tiene sentido porque la Crónica presenta además de la historia de los reinados de Roboam, Abías, Uzías y Manasés diversos relatos que coinciden con los de los libros de los reyes y una serie de notas especiales que quizás no estuvieron tan completas en las obras históricas mayores acerca de los reyes de Judá como lo fueron en los escritos proféticos especiales. La Crónica también ofrece algo especial acerca de Salomón que falta en 1 Reyes. No es necesario deducir esto porque a partir de un cierto monto de pasajes similares en nuestros libros de los Reyes y de las Crónicas sólo se puede deducir que estos relatos constaban en las fuentes citadas por ambos autores, pero no que las diversas fuentes formaron una sola obra.

Conforme a todo esto debemos permanecer en la posición que el autor de la Crónica tuvo acceso a diversas obras que tenían como título palabras, profecías, visiones de este o aquel profeta que eran distintos al «libro de los reyes de Israel y Judá y que estos escritos se encontraron también en las manos de algunos de sus contemporáneos de manera que podía aludir a estas obras con excepción de las dos que menciona especialmente que fueron incluidos en los libros de los reyes. Sólo se puede entender el cambio de los tratamientos, pero no en el caso de lo contrario que los escritos proféticos mencionados fueron parte de la obra histórica de los reyes de Israel y Judá. Por cierto no es posible entender las alusiones del cronista como si todo lo que escribió acerca del reino de David se encontrara en las palabras del vidente Samuel, del profeta Natán y del vidente Gad (para el reinado de David). Tal como lo comentó *Bertheau* (p. XXXVIII), también «pudo haber usado fuentes cuya mención no consideró relevante como por ejemplo los registros de los héroes de David 1 Crón. 11:10-47 que se unieron a David antes de la muerte de Saúl y que lo ungieron por rey en Hebrón cap. 12, de los jefes del ejército de los principales de las tribus y los administradores de los dominios reales, de las casas paternas de los levitas, de las secciones de los sacerdotes, de los levitas, cantantes, etc. caps. 23-26. Estos registros contienen documentos cuya fuente no necesitaba mencionar aun si los hubiera tomado de los anales públicos de los reinos del gobernador davídico porque los había incluido completamente en su escrito.

No podemos incluir los libros canónicos de Samuel y de los Reyes como fuentes usadas además de las fuentes extrabíblicas antes mencionadas. No se puede negar que el autor de la Crónica conoció estos libros. Pero debemos negar con *Bertheau* y *Dillmann* que las usó como fuentes, como lo afirman *de Wette*, *Movers*, *Ewald*, e.o. El único motivo posible que se suele asumir para apoyar el uso de estos escritos, *i.e.* que la Cró-

nica presenta muchos relatos que coinciden con los libros de Samuel y de los Reyes y que además presenta relatos que coinciden literalmente con estos libros, se explica porque el cronista usó estos escritos explícitos al igual que los libros de Samuel y de los Reyes y cita de éstos los relatos literalmente o con algunas diferencias. En contra del uso de los libros canónicos mencionados consta el hecho de que la Crónica a menudo también varía en los nombres y los detalles de los relatos en estos libros y que por lo general ofrece más material que éstos. Uno puede convencerse de esto mediante una comparación específica de los pasajes paralelos. En *Keil*, *Lehrbuch der Einleitung*, §141,2 se refutan motivos menores para el uso de los libros de Samuel y de los Reyes por parte de los cronistas y en el §139 también se encuentra una lista de los pasajes paralelos.

4. El carácter histórico del libro de las Crónicas

En general se ha vuelto a aceptar la fidelidad histórica o la credibilidad de los libros de la Crónica que *de Wette* había negado rotundamente en *Beiträge zur Einleitung 1806* a fin de eliminar el testimonio del origen mosaico de la ley sinaítica[6]. Se puede apreciar el cuidado con el que el cronista usó sus fuentes al comparar los relatos comunes de la Crónica con los libros de Samuel y de los Reyes, no sólo porque en estos pasajes paralelos el relato de la Crónica coincida en todos los puntos principales con los relatos de estos libros, sino también en las variantes que encontramos allí porque éstas a menudo ofrecen notas más específicas y completas y todas las relaciones son de tipo formal que por lo general atañen al idioma y a la expresión o están relacionadas con el objetivo parenético-didáctico de la historiografía. Este motivo parenético no tuvo influencia en la verdad objetiva del material histórico, como lo presenta la investigación exhaustiva y un análisis detallado, sino que le dio a la historiografía un matiz más subjetivo en comparación con la historia subjetiva de los libros de los Reyes.

Esta característica de los pasajes paralelos permite afirmar (como *Bertheau* y *Dillmann* reconocen abiertamente) que el autor de la Crónica siguió fielmente sus fuentes, aun en el relato de sucesos que no constan en los demás libros del Antiguo Testamento, y no sólo relató los muchos registros que encontramos en su obra, las listas en 1 Crón. 12, 23-26, 27, la lista de las ciudades fortificadas de Roboám 2 Crón. 11:6-12, las informaciones de familias (caps. 11:18-23; 21:2 y similares) sino también los relatos acerca de las guerras de Roboám, Abías, Josafat (cap. 20), Amasías, etc., conforme a sus fuentes. Sólo en pocos pasajes parece haber aprovechado el momento para intervenir de una manera más libre en el texto y cambiar el transcurso de algunos sucesos importantes que tuvieron toda su atención, *i.e.* en el registro de los discursos de David 1 Crón. 13:2s.; 15:12s.; 28:2-10:20s.; 29:1-5 y 10-19 en las que también ocurren indicaciones acerca del valor de los metales preciosos usados para la construcción del templo (1 Crón. 29:4,7) que no se basan en recuerdos históricos y seguramente no habrá sido tomado de una fuente fidedigna, además las palabras de un tal Abías (2 Crón. 13:5-10), Asa (14:10), etc. 2. En la descripción de festividades y celebraciones religiosas (1 Crón. 15 y 16; 2 Crón. 5:1-7:10; caps. 29-31, 35) debido a que en estos discursos así como en las descripciones se repiten las mismas expresiones y locuciones que se puede considerar fueron típicas para el cronista. Pero estos discursos están en general en la misma

6. Cf. *Bertheau*, *commentar*, pp. XLIIIs. y *Dillmann*, *op.cit*. Este último comenta en p. 693: «Esta obra tiene en común una gran parte de sus relatos y noticias con los libros históricos más antiguos del canon, a menudo literalmente o al menos en grandes partes. Pero también tiene secciones que le son propias. Esta relación se explicó antes, en el tiempo de la crítica bíblica negativa, de tal manera que se suponía que el cronista había tomado los relatos que coinciden con ellos de estos libros y que todo lo que tenía en material diferente o propio lo presentó como malentendido, reinterpretación, adorno, deformación arbitraria o simple invento (así literalmente *de Wette* en *Beiträge* y *Gramberg*, *die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter* 1823). Pero la credibilidad histórica del cronista ha sido salvada y reconocida en contra de estos tipos de sospechas inmensurables (sobre todo por las obras de *Keil*, *apologetische Versuche* 1833, *Movers*, *die biblische Chronik* 1834, *Haevernick*, *Einleitung in das Alte Testament* 1839 y *Ewald*, *Geschichte Israels*). Se vuelve a reconocer que el cronista trabajó conforme a sus fuentes y que no se puede hablar de algún tipo de fantasías arbitrarias o determinaciones de la historia». Sólo *K. H. Graf*, *die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments* 1866, ha quedado rezagado detrás de las posiciones de la investigación veterotestamentaria porque trató de repetir las posiciones de *de Wette-Gramberg* acerca de la Crónica y del Pentateuco. Mayores detalles acerca de las posiciones de *de Wette* y *Gramberg* y su refutación *vid*. *Keil*, *apologetische Versuche über die Bücher der Chronik*, 1833 y en *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, §143s.

línea con los de Salomón 2 Crón. 1:8-10; 6:4-11; 12-42 que aparecen también en los libros de los Reyes (1 R. 3:6-9; 8:14-53). A partir de esto se puede deducir que el autor no actuó totalmente independiente sino que debió haber seguido el ejemplo de obras históricas antiguas. En estas descripciones no faltan notas que deben basarse en un detallado registro histórico, p. ej. los nombres en 1 Crón. 15:5-11, 17:24 o la indicación acerca del pequeño número de los sacerdotes y acerca de la ayuda realizada por los levitas en 2 Crón. 24:14s.; 30:17. A pesar de eso se puede afirmar sin lugar a dudas que el autor de la Crónica había situado lo que en estas descripciones se había convertido en tradición firmemente arraigada y que se basaba en antiguos procederes a causa de la memoria general a los tiempos antiguos.

En estas dos postulaciones se puede confirmar el hecho de que en dos discursos de las personas y en los relatos de festividades religiosas se puede observar el libre tratamiento de las fuentes. Pero aun en estos pasajes no es posible demostrar cambios de los hechos históricos o explicaciones en los que la situación del tiempo antiguo fue presentado según el entendimiento o el gusto de la era postexílica. En lo que corresponde a los discursos en la Crónica éstos no son repetidos conforme a los conceptos o las anotaciones de lo escuchado sino sólo fueron concebidas según la remembranza fiel o la traducción de los pensamientos principales por los historiógrafos. Porque a pesar de que en los discursos de la Crónica aparecen expresiones típicas del autor de estos libros no se puede omitir el hecho de que estas palabras de las diferentes personas difieren entre sí en los pensamientos y las figuras y palabras características lo cual nos permite deducir claramente que no fueron inventadas y puestas en la boca de los protagonistas por el cronista ni por los autores de las fuentes en las que se basa la Crónica sino que fueron elaboradas conforme a relatos o anotaciones escritas de testigos auditivos. Si dejamos a un lado las breves expresiones o palabras de diversas personas como 1 Crón. 11:1s.; 12:12s.; 15:12s., e.o. que no contienen nada característico. La crónica del rey David sólo contiene tres largos discursos 1 Crón. 22:7-16; caps. 28:2-10; 12-22 y 29:1-5 que se refieren por completo a la transferencia del reino a su hijo Salomón y que en su mayor parte tratan de la promesa divina en 2 Sam. 7 y 1 Crón. 17 de la construcción del templo y las preparaciones de esta obra. En estos discursos, en su contenido y forma, pensamientos e idioma, aparece la particularidad del cronista de tal manera que debemos considerarlas como libres expresiones de los pensamientos que surgían del alma del anciano rey en esos días. Pero si comparamos con ello la oración de David 1 Crón. 29:10-19 no sólo encontramos allí amontonamientos de los predicados de Dios, típico de David (cf. Sal. 19) sino en vers. 11 y 15 también diversas alusiones a los salmos de David. Las palabras de Abías en contra de Israel 2 Crón. 13:4-12 que en general se desarrollan en el margen de los pensamientos del autor de la Crónica contienen en el ver. 7 las palabras אֲנָשִׁים רֵקִים [hombres malvados] y בְּנֵי בְלִיַּעַל [hijos de Belial] que no son comunes para el cronista y que corresponden al uso idiomático del tiempo davídico-salomónico y que es un indicio del uso de una fuente que provenía de ese tiempo. Lo mismo vale para las palabras de Ezequías 2 Crón. 32:7 y 8 en la cual aparece la expresión זְרוֹעַ בָּשָׂר [brazo de carne] que nos recuerda el trato de este rey con Isaías (cf. Isa. 31:3).

Las expresiones y los discursos de los profetas son tratados con mayor esmero en la Crónica. Así p. ej., como lo analizó *C.P. Caspari*, *der syrisch-efraimitische Krieg*, Christiania 1849, p. 54 el extraño discurso de Azarías, el hijo de Obed, al rey Asa (2 Crón. 15:1-7) que es muy difícil de explicar y por lo tanto ha sido interpretado de diversas formas y que es la base de la proclamación de Jesús de la destrucción de Jerusalén y del juicio final (Mat. 24:6, 7; Luc. 21:19). Éste es tan particular y carece totalmente de la característica de la Crónica que es imposible que provenga del cronista mismo sino que debió haber sido tomado casi literalmente de sus fuentes. A partir de este discurso, cuyo contenido no podía repetir con propias palabras y que por ello tomó casi literalmente, podemos observar cómo el autor de la Crónica repitió fielmente los discursos de sus fuentes conforme a su contenido y los revistió más o menos con su propio idioma. Este trato de los discursos en la Crónica no es un proceder único del autor de este libro sino, como ya lo comentó *Delitzsch* (*Biblischer Commentar zu Jesaja*), es típico para todos los historiógrafos de la Biblia debido a que las profecías en los libros de Samuel y de los Reyes ofrecen rastros de la influencia de los narradores y que

portan en sí las características del autor que las reproduce sin que se altere el núcleo de estos discursos. Tampoco se alteró la verdad histórica del suceso porque el autor de la Crónica desarrollara retóricamente la descripción de las celebraciones cúlticas, la presentación de los sacrificios y la descripción de la música de los sacerdotes y levitas. La deducción hecha por *de Wette*, *Gramberg*, e.o. de que traspuso lo que era tradición fija en sus días a los tiempos anteriores sólo sería correcto en el caso de que datara la organización del culto de los sacrificios conforme a las disposiciones del levítico o la introducción de la música y el canto de los salmos al periodo del exilio. Pero si las ordenanzas y disposiciones son de origen mosaico o davídico entonces el cronista no transfirió los usos y las costumbres de su tiempo a los tiempos de David, Asa, Ezequías, etc., sino que relató de una forma personal lo que realmente sucedió durante aquellos reyes. Si entonces p. ej. el himno 1 Crón. 16:8-36 con el que David mandó a adorar al Señor por medio de Asaf y sus hermanos después de haber trasladado el arca del pacto a Jerusalén a la tienda que había sido construida para ésta (1 Crón. 16:7) no fue hecho originalmente por David para esta festividad, sino que el cronista incluyó el salmo que era cantado en su tiempo durante festividades semejantes sólo porque el salmo no constaba en su fuente, no habría cambiado nada en el hecho histórico de que en ese tiempo Dios fue alabado por Asaf y sus hermanos con salmos debido a que el salmo mencionado reflejaba adecuadamente los sentimientos que llenaban al rey y a toda la congregación reunida durante aquella fiesta. Asimismo no se altera el proceso histórico en la última reunión de gobierno presidida por David (1 Crón. 28) si David no mencionó a su hijo Salomón en 1 Crón. 28:11-19 todos y cada uno de los utensilios del templo.

Finalmente sólo sobran algunas indicaciones numéricas de la Crónica que son definitivamente demasiado grandes para ser verdaderas y creíbles. Se trata de los montos de oro y plata mencionados en 1 Crón. 22:14 y 29:4, 7 que David había reunido para la construcción del templo y que habían sido donadas por los jefes de las tribus. También las indicaciones acerca del tamaño del ejército de Abías y Jeroboam y el número de los israelitas caídos en la batalla 2 Crón. 13:3, 17, el del ejército del rey Asa y de los cusitas 2 Crón. 14:7s., del ejército de Josafat 2 Crón. 17:14-18 y de las mujeres y niños deportados por los israelitas durante el reinado de Acaz 2 Crón. 28:8. Pero la credibilidad histórica de la Crónica no puede ser conmocionada por estos números porque aparecen aislados y se alejan demasiado de las demás indicaciones de la Crónica que corresponden a la realidad. Para ser justos con estas indicaciones extrañas, cuyo tratamiento es parte del comentario, debemos considerar: 1) que se trata de números redondos, descritos en miles y por lo tanto no se basan en conteos detallados sino en tasaciones generales de los contemporáneos, sólo significan que se estimó el tamaño del ejército y la cantidad de los cautivos y caídos en la guerra; 2) que el monto de los objetos de oro y plata reunidos por David no puede ser calculado con seguridad porque no conocemos el peso del siclo de ese tiempo; 3) que no es seguro si los números son correctos debido a que en muchos pasajes del Antiguo Testamento se puede observar claramente que los hebreos no escribían los números en palabras sino en signos numéricos por lo cual podía suceder con facilidad que un copista cometiera una falta numérica al copiar los signos o transformarlos en palabras, lo cual daba lugar a errores. Este tipo de error es tan evidente en algunos pasajes que no pueden ser objeto de dudas, no sólo en los libros de las Crónicas sino en todos los libros históricos del Antiguo Testamento. Así por ejemplo en 1 Sam. 13:5 los filisteos movilizaron treinta mil carros y seis mil jinetes en el campo y según 1 Sam. 6:19 Dios mató a cincuenta mil sesenta hombres del pueblo en Bet Semes. Todos los intérpretes concuerdan que los números treinta mil y cincuenta mil son erróneos y que surgieron a causa de un error de copia y que en vez de los treinta mil carros originalmente sólo hubo mil, a lo sumo tres mil carros y que el número cincuenta mil en el segundo pasaje es una glosa antigua. Tampoco hay duda alguna entre los exegetas que en 1 R. 5:6 el número de cuarenta mil pesebres es erróneo y que hay que leer con 2 Crón. 9:25 cuatro mil, que la edad de Ocozías de cuarenta y dos años (2 Crón. 22:22) en vez de veintidós años (2 R. 8:26) surgió a causa de la confusión de los signos numéricos מ y ב. Un caso similar sucede en Esd. 2:69, cf. con Nehemías 7:70 y 72 donde según Esdras los jefes del pueblo donaron 61.000 dáricos para reconstruir el templo mientras que según Nehemías sólo fueron

41.000 (1.000 + 20.000 + 20.000). En estos dos capítulos se encuentra un buen número de diferencias en la cantidad de las familias de exiliados que regresaron de Babilonia que sólo pueden deberse a la confusión de las señales numéricas durante el proceso de la copia. Casi todos los números incorrectos se encuentran en la traducción más antigua del Antiguo Testamento, la LXX, lo cual nos permite afirmar que se produjeron en el tiempo anterior a los masoretas. Su uso también es confirmado por *Jerónimo* y por los rabinos y se presupone que fue conocido aun antes debido a que se ha encontrado también en monedas macabeas. Que este uso de los signos numéricos es más antiguo y que fue usado hasta la formación de los libros bíblicos se puede observar en el uso del alfabeto como signos numéricos en los escritos griegos que coinciden con el alfabeto hebreo. Esto presupone que los griegos no sólo obtuvieron el alfabeto de los semitas (fenicios y hebreos) sino también el uso de las letras como signos numéricos. La costumbre existente en el texto masorético de escribir los números en palabras probablemente fue producido por los masoretas al definir las reglas para la elaboración de los libros sagrados del canon o al menos fue puesta como ley.

Conforme a todo esto podemos cerrar la introducción de los libros de la Crónica con la convicción de que éstos han sido elaborados con cuidado y fidelidad conforme a sus fuentes a pesar del objetivo parenético-didáctico y que su credibilidad no necesita ser cuestionada.

Respecto a la literatura exegética, *vid. Keil*, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten Testaments*, §138.

COMENTARIO AL PRIMER LIBRO DE LA CRÓNICA

I. GENEALOGÍAS CON NOTAS HISTÓRICAS Y TOPOGRÁFICAS (capítulos 1-9)

Empezando con Adán se enumera en el cap. 1 las generaciones del mundo primitivo hasta el diluvio y desde los primeros hombres postdiluvianos hasta Abraham y sus hijos conforme a la tradición del Génesis a fin de mostrar la relación genealógica de los patriarcas de Israel con los pueblos de la tierra. En los caps. 2-8 se menciona a los doce patriarcas del pueblo de Israel y a las principales familias de sus doce tribus para terminar en el cap. 9 con un registro de los primeros habitantes de Jerusalén y de las generaciones del rey Saúl. La lista de las tribus y las generaciones de Israel es por lo tanto la parte principal de esta primera sección de la Crónica en la que la lista de las generaciones y los pueblos del tiempo primitivo y primario de Israel forma la introducción y las menciones de los habitantes de Jerusalén y la generación del rey Saúl forma el final que a la vez es el cambio a la siguiente sección de la historia. Si observamos el orden en el que se encuentran las genealogías de las tribus de Israel, *i.e.* a) las familias de Judá y la casa de David caps. 2:1-4:23; b) las de la tribu de Simeón con la indicación de sus sedes transjordanas 4:24-43; c) las de las tribus transjordanas Rubén, Gad y Manasés 6:1-26; d) las de la tribu de Leví o de los sacerdotes y levitas 5:27-6:66, *i.e.* las demás tribus, Isacar, Beni-Neftalí, el Manasés cisjordano, Efraín y Aser cap. 7 y las demás familias de Benjamín con la familia de Saúl cap. 8 podemos reconocer con facilidad que esta lista se basa en dos puntos de vista que están unidos. Por un lado la posición histórica que tuvieron las tribus conforme a la secuencia del nacimiento de sus patriarcas y que alcanzaron por la promesa y el orden divino. Por otro lado la consideración de la ubicación geográfica de sus heredades. A partir de la consideración de la posición histórica y la importancia de las tribus se puede observar en las indicaciones intoductorias de la tribu de Rubén 5:1 y 2 que Rubén fue el primogénito de Israel pero a causa de su pecado contra el lecho ancestral le fue otorgada su primogenitura a los hijos de José por lo que éstos fueran mencionados en los registros de las generaciones. En cambio Judá alcanzó el poder entre sus hermanos y dio lugar al príncipe sobre Israel. Conforme a ello Judá es presentado como la tribu de la que Dios escogió a su pueblo, puesto ante las demás tribus le fue colocado a su lado Simeón porque los simeonitas habían recibido su parte dentro de la región de Judá. A esto le sigue Rubén como primogénito al cual se unen Gad y Manasés porque habían recibido con Rubén su heredad al otro lado del Jordán. Conforme a la edad sólo le podía seguir Leví y después de Leví el resto de las tribus. La secuencia es la siguiente: Isacar, Benjamín, Neftalí, Manasés, Efraín, Aser y nuevamente Benjamín. Esto no se debe a un punto de vista histórico ni geográfico sino probablemente sólo al orden presentado por los documentos usados por el cronista, como se puede observar en la forma de estas listas genealógicas y topográficas.

Si observamos la forma de éstas podemos ver que su contenido es incompleto y que su organización y realización son fragmentarias. En lo que respecta al contenido se puede observar el estado incompleto en que de las tribus de Dan y Sebulón no existen genealogías, de Neftalí sólo los hijos (7:13), de los manasitas transjordanos sólo los nombres algunos jefes de las casas paternas (5:24) y aun en las listas relativamente completas de las tribus de Judá, Leví y Benjamín sólo se mencionan las genealogías de algunas familias principales de estas tribus. En el caso de Judá se describe casi exclusivamente a los descendientes de Pérez (2:5-4:20) y existen sólo pocas notas acerca de la familia de Sela. De Leví sólo leemos las secuencias y familiares de la línea sumosacerdotal de Aarón, de diversos sucesores de Gerson, Kahet y Merarí y de los tres jefes de los coros levitas Hemán, Asaf y Etan y en Benjamín. Sólo las genealogías de tres familias de esta tribu de la familia de Saúl que vivía en Gabaón. El estado de imperfección podemos encontrar aun más en la extensión de las listas genealógicas, al observar que sólo las líneas genealógicas de la casa de David y la de la línea sumosacerdotal de Eleazar descienden hasta el exilio babilónico y abarcan aun una generación más allá de este mientras que las demás secuencias contienen periodos breves. En cuanto a su forma y a su desarrollo las genealogías no sólo son irregulares sino a menudo también fragmentarias. De las tribus de Judá se menciona además de los descendientes de David cap. 3 a dos líneas independientes de Judá en caps. 2 y 4:1-23. Asimismo se menciona a dos familias de la tribu de Benjamín en cap. 7:6-12 y en cap. 8. En las genealogías de los levitas se distinguen las listas en cap. 6 de la de 5:27-41 por el hecho que el hijo mayor de Leví, Gersom se llama en 6:1, 28, 47, 56 Gersom y en 5:27 y en 1 Crón. 23:6 como en el Pentateuco Gerson. Además se encuentra en 6:35-38 un fragmento acerca de los descendientes de Aarón hasta el exilio babilónico que ya fueron mencionados en 5:29-41. En las genealogías de Benjamín se menciona dos veces a la familia de Saúl en 8:29-40 y en 9:35-44. Las genealogías de las demás tribus ofrecen algunas lagunas. Algunas sólo consisten de la mención de la cantidad de los jefes de familias o de generaciones con la indicación de su sede como las genealogías de Simeón 4:24-43, Rubén, Gad, Manasés (5:1-24) y Efraín (7:28 y 29). Otras genealogías sólo presentan el número de los hombres preparados para la guerra de las diversas casas paternales, como sucede con Isacar, Benjamín. y Aser (7:2-5, 7-11 y 40). Finalmente de las largas listas genealógicas de Judá y Benjamín las de 4:1-20 y las de cap. 8 consisten en fragmentos yuxtapuestos de los descendientes de diversos hombres cuya relación genealógica con las grandes secciones de estas tribus no son visibles.

A partir de todo esto se puede observar que todos estos registros y listas no han sido tomados de una obra histórico-genealógica mayor sino que provienen de diversas listas genealógicas antiguas que algunas familias llevaron consigo al exilio y las cuidaron hasta su regreso a la tierra de los padres y que fueron compiladas de tal manera que el autor de la Crónica pudo obtener de ellas las informaciones detalladas o fragmentarias que añadió a su obra. No hay rastro alguno de un orden artífice o de una unión de diversas listas.

Si recordamos que la Crónica fue escrita en el tiempo de Esdras y que hasta aquel tiempo sólo habían regresado principalmente familias y generaciones de las tribus de Judá, Leví y Benjamín a Canaán no debe extrañarnos que la Crónica contenga registros detallados de estas tres tribus mientras que de las demás tribus sólo existen fragmentos acerca de las relaciones de los tiempos preexílicos.

Capítulo 1. Las genealogías de los tiempos primitivos y primarios

Versículos 1-4. Los primeros padres desde Adán hasta Noé y sus hijos

Los nombres de los diez patriarcas del mundo primitivo de la creación hasta el diluvio y los nombres de los tres hijos de Noé son tomados de Gen. 5 y alineados sin ningún tipo de conexión porque se presupone que es conocido por el Génesis que los primeros diez nombres se refieren a generaciones y las tres últimas a hermanos.

Versículos 5-23. Los pueblos que descienden de los hijos de Noé

Éstos son enumerados a partir de la tabla de las naciones Gen. 10 omitiéndose no sólo los comentarios marginales de Gen. 10:1, 21 y 32 sino también las notas históricas acerca de la fundación de un reino en Babel por Nimrod y el avance de los jafetitas y los hamitas en sus sedes Gen. 10:5:9-12, 18b-20; 30 y 31. Las demás variantes son ortográficas como תֻּבָל ver. 5 por תּוּבָל [Tubal] Gen. 10:2 y רַעְמָא ver. 9 por רַעְמָה [Raama] Gen. 10:7 o en parte surgieron a causa de errores ortográficos como דִּיפַת [Difat] ver. 6 por רִיפַת [Rifat] Gen. 10:3 y al revés רוֹדָנִים [Rodanim] ver. 7 por דֹּדָנִים [Dodanim] Gen. 10:4 aunque no se puede decir con seguridad cuál de estas formas es la original y por lo tanto correcta. Finalmente también pueden deberse a la misma forma del nombre como תַּרְשִׁישָׁה [Tarsis] ver. 7 por תַּרְשִׁישׁ [Tarsis] Gen. 10:4 donde el א del movimiento se mezcló con el nombre formando una sola palabra, לוּדִיִּים [Ludim] ver. 11 por לוּדִים Gen. 10:13 similar a Am. 9:7 כּוּשִׁיִּים por כּוּשִׁים [cusitas]; עֵיבָל [Ebal] ver. 22 por עוֹבָל [Obal] Gen. 10:28 donde la LXX lee Ἐὐάλ y [Mesec] ver. 17 por מַשׁ [Mas] Gen. 10:23 que hasta la actualidad no ha sido explicado correctamente mientras que מֶשֶׁךְ en Sal. 120:5 es usado junto a קֵדָר [Cedar] como pueblo árabe. Finalmente falta en el ver. 17 וּבְנֵי אֲרָם [y los hijos de Aram] delante de עוּץ [Uz] Gen. 10:23 así como no se especifica la relación de los hijos de Noé en el ver. 4. De la misma manera sucede con los pueblos que descienden de Sem y la relación de los nombres Uz, Hul, etc., hacia Aram que son considerados conocidos a causa del uso del Génesis. Otras suposiciones acerca de la omisión de las palabras ובני עוץ [y los hijos de Uz] carecen de toda probabilidad. El traslado del registro de los 71 descendientes de Sem, Ham y Jafet de Gen. 10 se da a partir de que no sólo los nombres de nuestro registro concuerdan con los de la tabla de las naciones de Gen. 10 con excepción de las pocas variantes antes mencionadas sino también concuerdan en su forma y estructura. Así se unen en vers. 5-9 como en Gen. 10:2-7 los miembros del registro con וּבְנֵי, a partir del ver. 10 con יָלַד [nacido] como en Gen. ver. 8, en ver. 17 nuevamente con בְּנֵי como Gen. ver. 22, en ver. 18 nuevamente con יָלַד y en ver. 19 con יֻלַּד [le nació] como en Gen. vers. 24 y 25. Ya hemos comentado la explicación histórica y geográfica de los nombres en Gen. 10. Según *Bertheau* los pueblos que provienen de los hijos de Noé debían ser setenta y consisten en catorce descendientes de Jafet, treinta de Ham y veintiséis de Sem. Este número lo reúne de tal manera que en el caso de los hijos de Ham omite a Nimrod o no lo cuenta mientras que en el caso de los hijos de Sem nace de los nombres propios Arfaxad, Sela, Eber, Peleg y Joctán en nombres de pueblos en contradicción con la posición del Génesis según la cual los cinco nombres definen a personas que fueron los padres de las naciones de los teraquitas y los joctanitas que descendieron de Eber.

Versículos 24-27. Los patriarcas desde Sem hasta Abraham

De estos se menciona sólo el nombre conforme a Gen. 11:10-26 y las informaciones acerca de la edad al engendrar y después del nacimiento de los hijos. De los hijos de *Tera* sólo se menciona a *Abram* sin mencionar a sus hermanos y se comenta que Abram es aquel *Abraham* para designarlo como el patriarca del pueblo escogido conocido del Génesis (cf. cap. 17).

Versículos 28-34. Los hijos de Abraham

Como tales sólo se menciona en ver. 28 a Isaac y a Ismael; Isaac primero como el hijo de la promesa. Después le siguen en vers. 29-31 los descendientes de Ismael con el comentario que Ismael fue el primogénito a lo cual se continúa en vers. 32 y 33 con los hijos de Cetura y finalmente en ver. 34 los dos hijos de Isaac.

Vers. 29ss. Los nombres de los descendientes (תּוֹלְדוֹת) de Ismael coinciden con Gen. 25:12-15 y han sido tratados en el comentario de ese pasaje.

Vers. 32s. También los nombres de los trece descendientes de Abraham de Cetura, seis hijos y siete jinetes coinciden con Gen. 25:1-4, *vid*. el comentario del pasaje. Pero de las naciones mencionadas en Gen. 25.3 y que provenían de Dedan, el nieto de Cetura fue omitido en la Crónica de lo cual *Bertheau* deduce injustamente que el cronista no había encontrado estos nombres en su ejemplar del Pentateucco. El motivo de la omisión consistió más bien en que en el Génesis no se menciona al bisnieto sino tan sólo a los pueblos que descienden de los nietos mientras que el cronista sólo quería enumerar a los hijos y a los nietos. *Cetura* es llamada פִּילֶגֶשׁ [concubina] conforme a Gen. 25:6 donde consta que éste es el nombre de Cetura y Hagar.

Ver. 34. Los dos hijos de Isaac. Isaac es mencionado en el ver. 28 como hijo de Abraham junto a Ismael. Pero aquí se presenta la información antes de que Abraham hubiera engendrado a Isaac para seguir con la genealogía de Abraham conforme a la directriz de Gen. 25:19 donde se introdujo con el mismo comentario la engendración de Isaac, el hijo de Abraham. Por medio de esto se confirma la suposición de que los registros de los descendientes de Abraham con Hagar y Cetura (vers. 28-53) fueron tomadas de Gen. 25.

Versículos 35-42. Los descendientes de Esaú y Seir

Esto es un extracto de Gen. 36:1-30. Los cinco hijos de Esaú son los mismos que constan en Gen. 36:4s. Le fueron dados por sus tres mujeres en la tierra de Canaán. יְעוּשׁ [Jeús] es una forma secundaria de יְעִישׁ [Jeís] Gen. ver. 5 (Quetib).

Vers. 36s. Los nietos de Esaú. De los descendientes de su hijo Elifaz se mencionan en el ver. 36 primero cinco hijos, correspondiendo a Gen. 36:11 debido a que צְפִי [Zefí] sólo es una forma secundaria de צְפוֹ [Zefo] (Gen.). A estos cinco nombres se añade וְתִמְנָע וַעֲמָלֵק «y Timna y Amalec» mientras podemos observar en Gen. 36:12 que *Timna* era una concubina de Elifaz que dio a luz a Amalec. La mención de los dos nombres *Timna* y *Amalec* en la Crónica es por consiguiente una abreviación que se podía permitir el autor de la Crónica porque el lector conocía a los descendientes de Esaú por el Génesis y el nombre *Timna* debía impedir con su forma (femenina) el malentendido de intérpretes modernos que pensaban que *Timna* también podía ser un hijo de Elifaz. Confor-

me a esto Esaú tuvo en Elifaz seis nietos que en Gen. 36:12 son resumidos con hijos de *Ada*, la mujer de Esaú, la madre de Elifaz, *vid.* el comentario de Gen. 36:12 donde por el cambio de Timna en un hijo de Elifaz se rechaza el malentendido.

Ver. 37. *Reuel*, el hijo de Esaú con Basmet tuvo cuatro hijos cuyos nombres coinciden con Gen. 36:13. Estos diez (6 + 4) nietos de Esaú se convirtieron junto a sus tres hijos con Oholibama (*Jeús*, *Jaalam* y *Coré*) en los fundadores de las trece familias de los descendientes de Esdras. En Gen. 36:15 se los llama אַלּוּפֵי בְנֵי עֵשָׂו jefes de familia (φύλαρχοι) de los hijos de Esaú, *i.e.* edomitas y son enumerados nuevamente en vers. 15-19[1].

Vers. 38-42. Cuando Esaú se asentó con sus descendientes en el monte *Seir* conquistaron poco a poco todas las tribus nativas de la región con lo cual los descendientes de Esaú se mezclaron con ellos formando un pueblo. Por este motivo se presentan en Gen. 36:20-30 a los jefes de las tribus de los habitantes de la región de Seir y son enumerados en nuestro cap. 38. Los nombres de estos siete בְנֵי שֵׂעִיר [hijos de Seir] y en el vers. 39-42 se menciona a sus hijos (dieciocho hombres y una mujer, *Timna*) aunque sólo se omite a la hija de *Oholibama* mencionada en Ge. 36:25. Los nombres coinciden con la excepción de unas pocas variantes que ya fueron tratadas en el comentario de Génesis después de la migración de Esaú y sus descendientes. Los habitantes de la región de Seir consistieron de veinte familias y de la misma cantidad de Filarcas, trece edomitas de la familia de Esaú y siete seiríticas que en la Crónica son llamados בְנֵי שֵׂעִיר y en el Génesis חֹרִי troglodítas, habitantes de la región.

Si observamos la lista de los descendientes en los vers. 28-42 ésta consta de a) los hijos de Ismael e Isaac y de sus hijos Israel y Esaú (juntos cuatro personas), b) los hijos de Ismael o de los pueblos descendientes de Ismael (doce nombres), c) los hijos y nietos de Cetura (trece personas o jefes); d) los trece filiarcas que descendían de Esaú, e) los siete filarcas y dieciocho nietos y una nieta de *Seir* (veintiséis personas), en total sesenta y ocho nombres de personas que dan un total de setenta si se añade a Cetura y a Timna (la concubina de Elifaz) pero de ninguna manera setenta tribus como lo afirmó *Bertheau* según un cálculo extraño y un conteo errado[2] a fin de afirmar su hipótesis de que, al igual que las tres ramas de Noé se separaron en setenta pueblos (lo que no es verdad como comentamos antes) así también las tres ramas de Abraham se dividieron en setenta tribus en lo cual identifica una señal extraña, «como se trataba de ordenar y afirmar en el tiempo de los cronistas en las líneas de los nombres de tiempos antiguos por medio de relaciones numéricas».

Versículos 43-50. Los reyes de Edom antes de la presentación de los reyes de Israel

Esta lista es una repetición literal de Gen. 36:31-39 aunque la fórmula introductoria «*y hubo rey en Edom*» (Gen. ver. 32) es omitida así como en la indicación de la muerte de Baal Hanán el suplemento «*hijo de Acbor*» (Gen. ver. 39) porque en el caso de los demás reyes en el Génesis no se menciona el nombre del padre al morir éste. Además el rey Hadad (vers. 46s.) y la ciudad פָּעִי (Pai, ver. 50) se llaman en la Génesis *Hadar* (vers. 35s.) y פָּעוּ (Pau, ver. 39). La primera de estas variantes se debe a un error ortográfico, el otro a una lectura diferente del nombre. Más importante parece ser la diferencia de que en Gen. ver. 39 no se menciona la muerte del último rey porque éste todavía vivió durante el tiempo de Moisés mientras que en Crón. ver. 51 se añade וַיָּמָת הֲדָד [y murió Hadad], porque en el tiempo de la Crónica ya había muerto, sino que se añade los nombres de las sedes de los filarcas con וַיִּהְיוּ [y eran] a la enumeración de los reyes que fueron introducidos con la fórmula וְאֵלֶּה שְׁמוֹת [y estos son los hombres]: «y murió Hadad y fueron los principes de Edom» Esto se puede entender como si según el cronista el gobierno de los Filarcas hubiera tomado el puesto del reino después de la muerte del último rey. Pero esta interpretación no es necesaria. El ו consecutivo también puede expresar la secuencia de ideas, *i.e.* unir la mención de los jefes de las tribus a la enumeración de los reyes o mostrar que además de los reyes también existían jefes de tribus que podían gobernar a un pueblo y a una región. Es necesario entender el וַיִּהְיוּ de esta manera a fin de entender el contenido del siguiente registro.

Versículos 51-54. Los jefes de las tribus en Edom

Sus nombres coinciden con Gen. 36:40-43 pero el título y el final en el Génesis es totalmente diferente al de la Crónica. Aquí consta el título «*y los jefes de Edom fueron*» y el final «*estos son los jefes de Edom*» con lo cual se podría pensar en que los once nombres son los nombres propios de los filarcas. Pero esta interpretación no es correcta porque en la lista también constan nombres de mujeres (*Timna* y *Oholibama*) así como claros nombres de ciudades (*Aela*, *Finon*, *Tenan* y *Mibsar*). Si comparamos el título y el final del registro en Génesis, éste anuncia los *nombres de los jefes de Edom según sus sedes*, según sus localidades por sus nombres mientras que la Crónica presenta *los jefes de*

---

1. Conforme a esto hay que corregir la indicación errada de *Bertheau* «según el Génesis el pueblo de los edomitas estuvo dividido en doce tribus: cinco de Elifaz, cuatro de Reuel y tres tribus que descendían de Oholibama, la mujer de Esaú. Que Amalec sólo era de un grupo suelto con doce tribus es indicado porque parece ser hijo de la concubina de Elifaz «en que tanto la crónica como el Génesis no afirman nada acerca de doce tribus del pueblo de los edomitas sino que ambos libros presentan trece nietos de Esaú y según el registro del Génesis estos trece nietos son los trece Filarcas del pueblo edomita que estaban organizados conforme a las tres mujeres de Esaú, de manera que se podía resumir las trece generaciones en tres tribus. Además Amalec no es puesto en un grupo suelto con el resto de las tribus sino, al contrario, es incluido en el ver. 12 entre los hijos de Ada, probablemente porque Timna tuvo la misma relación con Ada, la mujer de Esaú que Hagar hacia Sara sino que además en el ver. 16 se le cuenta entre los Alufim de los hijos de Elifaz. El Génesis no cuenta cinco sino seis tribus de Elifaz y la Crónica no ha «borrado» la división de los doce como afirma *Bertheau* sino que los trece hijos y nietos de Esaú que se convirtieron en Filarcas fueron mencionados completamente y sólo se omitió el término אַלּוּפֵי בְנֵי עֵשָׂו porque no fue necesario para la enumeración genealógica de los descendientes de Esaú.

2. Que las indicaciones de la Crónica no ofrecen un punto de partida se puede observar en el cálculo de las aparentes setenta tribus de *Bertheau*: de Ismael doce hijos, de Cetura trece, de Isaac dos, de Esaú cinco hijos y siete nietos por Elifaz (contando a Timna ver. 36) y cuatro nietos por Reuel, juntos dieciséis, a Seir siete hijos y de estos otros veinte descendientes, juntos veintisiete suman setenta. Pero el texto bíblico sólo menciona diecinueve descendientes de Seir, de manera que sólo suma a veintiséis personas en total 12 + 13 + 2 + 16 + 26 = 69. Además hay que comentar lo siguiente en cuanto al cálculo de *Bertheau*: 1) El cambio arbitrario de Timna en un nieto de Esaú. 2) La arbitrariedad con la que cuenta a Esaú y a Israel (= Jacob) y deja a un lado a Ismael. ¿Fundó acaso Esaú una propia tribu, separada de sus hijos? Si el autor de la Crónica había tenido la intención de presentar un número redondo de setenta como lo observa *Bertheau* seguramente no habrá omitido en el ver. 23 los tres pueblos que provenían de Dedan (Gen. 25:3) porque con ellos habría cumplido sin problemas con el número setenta.

Edom conforme a sus lugares en la región de su propiedad. Con esto se afirma claramente que los nombres mencionados no fueron nombres de personas sino nombres de las sedes de los alufim (jefes) según los que eran llamadas. Por eso debemos traducir: El Aluf de Timna, el Aluf de Alja, etc. En este caso los nombres de mujeres no pueden extrañar porque los pueblos podían haber recibido sus nombres asimismo de mujeres como propietarios. Tampoco consta una dificultad especial en el hecho de que sólo se mencionen once lugares y trece hijos y nietos de Esaú como alufim. A lo largo del tiempo el número de los filarcas pudo haberse reducido o habrían vivido dos filarcas en un solo pueblo. Debido a que el autor de la Crónica tomó este registro del Génesis como lo indica la igualdad completa de los nombres podía presuponer que el lector conocía el texto y podía tomarse la libertad de abreviar el título sin temer la existencia de malentendidos aunque no menciona a los jefes de Esaú sino los אַלּוּפֵי אֱדוֹם [jefes de Edom] que llegó a ser el nombre del pueblo y la región de Edom.

Capítulos 2-4:23. Los doce hijos de Israel y las generaciones de Judá

El registro de los doce hijos de Israel (2.1 y 2) sirve a las genealogías siguientes de las tribus de Israel (2:3-cap. 8) como base y punto de partida. En 2:3 empieza la enumeración de los descendientes de Judá con la mención de los hijos de Judá que avanza hasta 4:23. De los cinco hijos de Judá sólo tres (*Sela*, *Pérez* y *Zera*) formaron con sus descendientes la tribu de Judá que, debido a que los hijos de Pérez *Hesrón* y *Hamul* formaron nuevas familias, se dividió en cinco grandes familias. Los registros de los tres capítulos presentan: 1) de la familia de *Zera* sólo los nombres de algunos hombres desconocidos (2:6-8); 2) los descendientes de *Hesrón* conforme a las tres ramas en las que se dividieron conforme a los tres hijos de *Hesrón* (2:9), *i.e.* los descendientes de *Ram* hasta David (2:10-17) de *Caleb* (2:18-24) y de *Jerameel* (2:25-41). En cap. 2:42-55 siguen cuatro líneas de descendientes de Caleb que fueron la mayor parte de los habitantes de las ciudades de Judá. En cap. 3 se mencionan los hijos de David y la línea de los reyes desde la casa de David hasta los nietos de Zorobabel. Finalmente se presenta en 4:1-23 fragmentos genealógicos de los descendientes de *Pérez* y de *Sela*. Conforme a esto no se mencionan descendientes de Hamul en caso de que algunos de los grupos en 4:8-20 descendieron de él aunque no existe una conexión con los jefes de las familias de Judá. Las listas compiladas aparentemente sólo son suplementos de las genealogías de las grandes generaciones de los capítulos 2 y 3 que fueron igual de fragmentarizadas como nos lo presenta el autor de la Crónica.

Vers. 1 y 2 presentan a los *doce hijos de Israel* en tal orden que los seis hijos iban antes de Lea, después el hijo de la sierva Raquel, Dan y después de éste los hijos de Raquel. Finalmente siguen los tres hijos restantes. La diferencia de la posición de Dan delante de los hijos de Raquel (*vid*. Gen. 35:23ss.) se puede deber a que según Gen. 30:3-6 Raquel quería presentar a este hijo de su sierva Bilha como si fuera propio.

Versículos 3-5. Los hijos de Judá y de Pérez

Los cinco hijos de Judá son presentados conforme a Gen. 38, como se puede observar en el comentario acerca de *Er* en el ver. 7 de este capítulo, mientras que los nombres de los cinco hijos también constan en Gen. 46:12.

Ver. 5. Los dos hijos de Pérez según Gen. 46:12 cf. Num. 26:21.

Versículos 6-8. Hijos y descendientes de Zera

En el ver. 6 se reúne bajo el nombre hijos de Zera cinco nombres que en esta formación no vuelven a aparecer en ningún otro texto. El primero, *Zimri*, no puede ser un hijo verdadero. Quizás זִמְרִי es un error ortográfico de זַבְדִּי (Zabdi) debido a que *Acán*, que en el ver. 7 es llamado hijo de *Carmi* y en Jos. 7:1 hijo de *Carmi*, el hijo de *Sabdi*, hijo de *Zera*. Pero este זבדי (Josué) también puede ser un error ortográfico de זמרי o también *Zabdi* pudo haber sido un hijo de *Zimri* debido a que en listas genealógicas a menudo se pasan por alto algunos miembros. No podemos afirmar algo seguro acerca de ello debido a que ambos nombres (*Zimri* y *Zabdi*) aparecen en otros pasajes pero en otras tribus: *Zimri* como jefe de los simeonitas Num. 25:14, como benjaminita 1 cr. 8:36; 9:42 y como rey de Israel 1 R. 16:9; *Zabdi* como benjaminita 1 Crón. 8:19 y 27:27; Neh. 11:17. Los siguientes cuatro nombres, *Ean*, *Hemán*, *Calcol* y *Jara* los encontramos en 1 R. 5:11 donde se dice de Salomón que fue más sabio que Etán ezraíta, Hemán, Calcol y Darda, los hijos de Mahul con la ínfima diferencia de los nombres דרע (Dara) y דרדע (Darda) que puede deberse a un error ortográfico. Conforme al proceso de *Clericus* en 1 R. 4:31 (5:11) *Movers*, *Bertheau*, e.o. identifican a los sabios de 1 R. 5:11 con los aquí mencionados hijos (descendientes) de Zera. Pero el motivo principal que Clericus hizo valer aquí, el *consensus quatuor nominum et quidem unius patris filiorum* [el consenso de los cuatro nombres y de los hijos de un solo padre] y el hecho poco probable de que en otra familia hebrea podían haber estado *quatuor fratres cognomines quatuor filiis Zerachi Judae fili* [cuatro hermanos sabios hijos del judío Zera] pierde todo su significado porque la suposición de que los cuatro sabios hayan sido hermanos de sangre es una presuposición falsa e infundamentada. Debido a que Etán es llamado el raquita y los dos últimos son llamados hijos de Macol queda claro que los cuatro no son hermanos. La mención de estos como hombres que fueron conocidos por su sabiduría no demanda siquiera pensar en que éstos vivieron al mismo tiempo. No es necesario asumir en la enumeración de estos cuatro junto a Zimri como בְּנֵי זֶרַח [hijos de Zera] en nuestro versículo que los cinco nombres se refieran a hermanos de sangre debido a que a partir de los vers. 7 y 9 se puede observar claramente que en esta genealogía sólo existen diversos nombres de la generación de Zera, el hijo de Judá y de Tamar. Por otro lado los motivos que son presentados en contra de la identidad de las personas con 1 R. 5:11 no son realmente relevantes. La diferencia de los nombres דרדע y דרע obviamente se debe a un error ortográfico y la forma הָאֶזְרָחִי (ezraíta 1 R. 5:11) posiblemente es un patronímico de זֶרַח a pesar de que en Num. 26:20 éste es זַרְחִי [zeraíta] debido a que el apelativo אֶזְרַח nativo se forma en base a זֶרַח. Conforme a esto consideramos que es muy probable que las personas de nuestro versículo y de 1 R. 5:11 sean las mismas a pesar del suplemento בְּנֵי מָחוֹל [hijos de Mahol] en *Calcol* y *Darda* (1 R. 5:11). En Sal. 88:1 y 89:1 se puede observar que este suplemento sólo pertenece a estos dos nombres y no a Esdras que según el encabezado fueron escritos por los esraítas Hemán y Etán. Posiblemente los autores de estos salmos son Hemán y Etán que fueron conocidos por su sabiduría (1 R. 5:11), los mismos que en nuestro versículo son presentados como los hijos de Zera. A pesar de que algunos intérpretes consideran que estos cantores fueron levitas por causa de los jefes de los cantores mencionados en 1 Crón. 15, 17 y 19 esta posición defendida por *Hengstenberg*, *Beiträge* II, p. 61 y su comentario del salmo 88 y por *Keil*, comentario de 1 R. 5:11 carece de motivos suficientes. El encabezado de Sal. 88:1: canto de salmo de los hijos de Coré, de

lo cual se puede deducir la descendencia levítica del ezraíta Hemán no basta aquí[3]. Aun si el director de música Hemán, el hijo de Joel, fue un coraíta de la generación de Coat (1 Crón. 6:18-23) el director de música Etán, el hijo de Kisi o Kusaías no fue hijo de Coré ni perteneció a la familia de Coat sino que fue hijo de Herari (6:29ss.) Los levitas Hemán y Etán no podían ser contados entre los zeraítas, *i.e.* los descendientes del judeo Zera. Los pasajes que se usan como pruebas de que los levitas fueron incluidos entre las tribus donde vivían, *i.e.* que existían levitas judeos, efraimítas, etc. 1 Sam. 1:1 donde el padre del levita Samuel es llamado efratita porque vivía en el monte de Efraín y Jue. 17:7 donde un levita es contado entre los descendientes de Judá porque vivía como extranjero (גָּר) en Belén, la ciudad de Judá, demuestran que los levitas fueron llamados conforme a su relación social con las tribus y ciudades donde vivían pero no porque se hubieran unido genealógicamente con estas tribus por el mero hecho de vivir allí[4]. Por eso los levitas Hemán y Etán en nuestro versículo no pueden ser considerados «hijos adoptivos de Zera que honraron a su padre más que sus hijos verdaderos» (*Hengstenberg*). Esta posición es excluida porque en nuestro versículo no sólo se menciona a Etán y Hemán sino también a Zimri, Calcol y Dara como hijos de Zera que no son hijos adoptivos sino descendientes físicos de Zera. En el ver. 8 se incluye a un hijo (físico) o descendiente de Etán según lo cual no se puede interpretar בְּנֵי y בֵּן junto a algunos nombres como hijos adoptivos y en otros de una relación familiar física. La igualdad de nombres en sí no legitimiza la identificación con las personas. Tal como se repite el nombre *Zera* en cap. 6:26 en la genealogía del levita Asaf, el nombre de *Etán* se repite en la misma genealogía como testimonio claro que hubo más de un israelita con ese nombre. El autor de la Crónica trató de evitar la opinión de que los hijos de Zera, Etán y Hemán fueran idénticos con el homónimo cantor levítico de David, presentando la línea genealógica de estos jefes de la música hasta Leví sin llamarlos ezraítas[5]. Ningún crítico serio considera que la repetición del mismo nombre en diversas familias (como afirma *Movers*, *Chronik*, p. 237) sea una contradicción e intentará explicarlo con la suposición de combinaciones genealógicas de diferentes autores. Por eso las cinco personas mencionadas en nuestro pasaje son hijos físicos del judío Zera. No se puede decir con claridad si se trata de hijos o nietos o parientes más lejanos de éste. Es posible considerar a *Zimri* como hijo de Zera en caso de que fuera idéntico a *Zabdi* en Jos. 7:1. Etán y Hemán pueden ser descendientes tardíos de Zera en caso de que fueran los hombres sabios mencionados en 1 R. 5:11. Faltan noticias acerca de Calcol y Dara. Que en nuestra genealogía sólo se unió a diversos hombres conocidos de los descendientes de Zera se puede observar en vers. 7 y 8, donde se menciona de los hijos (בְּנֵי) de Zimri y Etán un sólo nombre a la vez. El plural בְּנֵי en vers. 7, 8, e.o., aun donde se menciona a un solo hijo consta en los casos donde uno de los tantos hijos y descendientes alcanzó renombre. Esto puede verse en el caso de Acán ver. 7 que prevaricó en cuanto al anatema de Jericó Jos. 7. Debido a que *Acán* perturbó (עָכַר) a Israel es llamado aquí *Acar*. Respecto a *Carmi*, *vid.* el comentario de 4:1.

Ver. 9. *Azarías* es el único descendiente de Etán que no es mayormente conocido a pesar de que el nombre aparece a menudo. De los demás hijos de Zera no se menciona nada. Sólo son mencionados los hombres famosos de la edad primaria.

Vers. 9-41. Aquí se presentan los *descendientes de Hezrón*, el primogénito de Pérez que se dividieron conforme a sus tres hijos en tres líneas. Los tres hijos de Hezrón son *Jerameel, Ram* y *Quelubai.* Las ramas que parten de ellos han sido mencionados en otro orden: primero (vers. 10-17) se menciona la familia de *Ram* porque de éste proviene el rey David. Después (vers. 18-24) se menciona la familia de *Quelubai* o *Caleb*, de quien desciende el famoso *Bezaleel* y finalmente (25-41) se menciona a los descendientes del primogénito *Jerameel*. נוֹלַד לוֹ אֲשֶׁר que le fue nacido. El pasivo ocupa una posición impersonal del activo definido: al que le nació, de manera que los nombres siguientes son subordinados con la nota acusativa אֶת. La 3ª pers. sing. Nifal sólo se repite en 3:4 y 26:6, la construcción del Nifal con אֶת sucede a menudo, empezando en Gen. 4:18; 21:5; e.o. *Ram* es llamado en la genealogía de Mateo 1:3, 4 *Aram*, cf. רָם Job 32:2 con אֲרָם (Gen. 22:21). כְּלוּבַי [Quelubai] es llamado más adelante כָּלֵב [Caleb], *vid.* el comentario del ver. 18.

Vers. 10-17. *La genealogía de Ram* desciende en 10-12 por seis miembros hasta Isaí. También encontramos esta genealogía en Rut 4:19-21 pero sólo en nuestro pasaje se resalta a Naasón de los demás con el suplemento «jefe de los hijos de Judá». Naasón fue jefe de la tribu de Judá durante la salida de los israelitas de Egipto Num. 1:7; 2:3; 7.12. Debido a que entre él, el contemporáneo de Moisés, y entre Pérez, que debió haber tenido quince años de edad cuando Jacob emigró a Egipto, sólo hay tres personas para abarcar el periodo de 430 años de la estadía de los israelitas en Egipto, *i.e.* Hebrón, Ram y Aminadab, es de esperarse que el autor de la Crónica omitió a algunas personas. Así también se mencionan cuatro personas para el periodo de 400 años entre Naasón y David: Salmón, Booz, Obed e Isaí, demasiado pocos, por lo cual se podría afirmar que aun aquí se omitieron personas menos conocidas. שַׂלְמָא [Salma] es llamado en Rut 4:20 y 21 שַׂלְמָה [Salma] y שַׂלְמוֹן [Salmon]. De Isaí se menciona (vers. 13-15) a siete hijos y dos hijas con sus hijos renombrados (vers. 16, 17). Según 1 Sam. 17:12, Isaí tuvo ocho hijos. Esta indicación, que coincide con 1 Sam. 16:8-12, puede ser contrarrestada con la enumeración de nuestro pasaje que uno de los hijos murió sin descendencia. En 1 Sam. 16:6ss. y 17:13 aparecen los nombres de los tres hijos mayores: *Eliab*, *Abinadab* y *Sama*. Junto a יִשַׁי [Isaí] podemos encontrar en el ver. 13 la forma אִישַׁי y el nombre שַׁמָּה [Sama] sólo es una forma secundaria de שִׁמְעָה [Sima] que coincide en 2 Sam. 13:3 con la forma de 1 Crón. 20:7 y en 2 Sam. 13:32 y 21:21 se repite en el Quetib שׁמעי. Los nombres de los otros tres (vers. 14, 15) hijos mencionados no vuelven a aparecer.

Vers. 16s. Los hermanos de David fueron conocidos por sus hijos héroes. *Sarvia* es la madre de tres héroes conocidos de la historia de David: *Abisai*, *Joab* y *Asalel* (cf. 1 Sam. 26:6; 2 Sam. 2:18; 3:39; 8:16, e.o.) cuyo padre no es mencionado «porque la madre famosa tomó para sí el mayor interés» (*Bertheau*). Según 2 Sam. 17:25 *Abigaíl* fue

---

3. El encabezado del Sal. 88:1 no puede ser fuente adecuada para el autor del salmo porque éste es mencionado en las otras oraciones del encabezado. El salmo sólo puede ser un canto de los hijos de Coré porque en cuanto a su contenido y su forma correspondía a los cantos de los hijos de Coré.

4. Los levitas ni siquiera podían entrar a una tribu a través del matrimonio con hijas herederas, debido a que según Num. 36:55s. las hijas herederas sólo podían casarse con hombres de sus propias tribus y el caso de que un judeo se casara con una hija heredera de la tribu de Leví es impedido porque los levitas no poseían propiedades territoriales.

5. Con esto se refuta completamente la suposición de *Ewald* y *Bertheau* que estos dos grandes músicos de la tribu de Judá, llevados de las escuelas musicales levíticas a su gremio y por lo tanto a su familia fueron contados entre la tribu de Leví en caso de que hubiera sido posible que miembros de otras tribus fueran aceptados en la familia de Leví.

hija de *Nahas* y hermana de Sarvia, por lo tanto fue una hermanastra de David y la madre del general *Amasa*, conocido por su participación en la rebelión de Absalón, cf. 2 Sam. 17:25, 19:14 y 20:10 cuyo padre fue el ismaelita *Jeter* o *Jitra*, por lo cual en el texto masorético de 2 Sam. consta a causa de un error ortográfico הַיִּשְׂרְאֵלִי en vez de הַיִּשְׁמְעֵאלִי, *vid.* el comentario de ese pasaje.

Versículos 18-24. La familia de Caleb

A partir del contexto se puede ver claramente que כָּלֵב [Caleb] es una abreviación o más bien una forma erosionada del nombre כְּלוּבַי [Quelubai], de manera que todos los intérpretes lo reconocen. De Caleb se menciona primero (vers. 18-20) los descendientes de dos mujeres, después los descendientes que la hija del galaadita Maquir dio a su padre Hesrón (vers. 21-23) y finalmente los hijos que la mujer de Hesrón dio a luz después de la muerte de éste. La posición de estos descendientes de Hesrón después de la familia de Caleb sólo puede basarse en que éstos tenían una relación más estrecha con la familia de Caleb que con las familias de los hermanos Ram y Jerameel que lamentablemente desconocemos. En los vers. 42-55 siguen algunas líneas de sucesores de Caleb que serán tratadas en el comentario de este pasaje. La primera mitad del ver. 18 es oscuro y el texto probablemente está corrompido. Tal como constan las primeras palabras deberíamos traducir: «*Caleb, el hijo de Hezrón engendró con Azuba una mujer y con Jeriot, y estos son sus hijos* (las de una de las mujeres): *Jeser, etc.*». בָּנֶיהָ [sus hijos] indica que anteriormente se mencionó sólo a una mujer de Caleb, *i.e.* como se puede observar en el ver. 19 (y murió Azuba) se refiere a ésta. La construcción הוֹלִיד אֶת [engendró con] no es común pero análoga a הוֹלִיד מִן (8:9) y se puede explicar a partir de éste que הוֹלִיד puede significar llevar a parir, hacer dar a luz, cf. Isa. 66:9. Por lo tanto se puede traducir «hizo dar a luz a Azuba». La dificultad del versículo consta en el אִשָּׁה וְאֶת־יְרִיעוֹת porque por אִשָּׁה [mujer] se debería exigir el uso común de אִשְׁתּוֹ [su mujer]. Pero en caso necesario se puede justificar אִשָּׁה con la suposición de que Azuba es designada indefinidamente como mujer porque Caleb tuvo diversas mujeres. Pero אֶת־יְרִיעוֹת no ofrece un sentido claro. No podemos aceptar la traducción de *Kimchi* «con Azuba, una mujer y con Jeriot» porque inmediatamente después se menciona sólo a los hijos de Azuba y la suposición de que los hijos de la otra mujer no sean mencionados aquí porque el registro del cronista fue incompleto queda excluida por el hecho de que si se mencionaba a dos mujeres se debía mencionar a la madre cuando se enumeraba a los hijos por lo cual habría tenido que constar בָּנֶיהָ [sus hijos] en vez de עֲזוּבָה [Azuba]. *Hiller* y *J.H. Michaelis* interpretan וְאֶת como explicación: con la Azuba, una mujer, *i.e.* con Jeriot. Pero esto es más bien un resultado de un apuro exegético. Sin lugar a dudas el texto está corrompido. La conjetura más sencilla es leer según la Peshito y la Vulgata אִשְׁתּוֹ אֶת [engendró con Azuba, su mujer, a Jeriot y estos son sus hijos] por אִשָּׁה וְאֶת. En este caso se habría añadido אִשָּׁה a עֲזוּבָה para prevenir la interpretación del עֲזוּבָה como objeto acusativo. Los nombres de los hijos de Azuba o de su hija Jeriot no vuelven a aparecer.

Ver. 19. Cuando Azuba murió, Caleb tomó por mujer a *Efrata* la cual dio luz a *Hur*. En el ver. 50 encontramos la forma femenina אֶפְרָתָה [Efrata] en vez de אֶפְרָת, cf. también 4:4. *Hur* engendró a *Uri* y éste al conocido *Bezaleel*, el conocido constructor del tabernáculo, Ex. 31:2; 35:30.

Vers. 21-24. Los descendientes de *Hezrón* que son contados entre la familia de Caleb: a) los que fueron engendrados por Hezrón con la hija de Maquir vers. 21-23, b) los que nacieron después de su muerte (ver. 24).

Ver. 21. Después (אַחַר) del nacimiento de los hijos mencionados en el ver. 9 cuya madre no es mencionada, Hezrón, a la edad de sesenta años, tomó a la hija de *Maquir*, el padre de *Galaad*, por esposa que le dio a luz a *Segub*. *Maquir* fue el primogénito de Manasés (Gen. 50:23; Num. 26:29). Moisés le dio a su familia la tierra de Galaad por heredad (Num. 32:40; Deut. 3:15). Pero ese no es el motivo por el cual se llama a Maquir en vers. 21 y 23 padre de Galaad como fundador de los habitantes de Israel de Galaad sino que אָב [padre] consta aquí en su significado original: Maquir engendró un hijo de nombre *Galaad* (Num. 26:29). A partir de la genealogía de las hijas de Zelofad (Num. 27:1) podemos observar que esta expresión debe ser entendida de esta manera. Maquir es distinguido de otros hombres con este nombre a causa del suplemento padre de Galaad (cf. 2 Sam. 9:4; 17:27). *Segub*, el hijo de Hezrón y de la hija de Maquib dio a luz a *Jair*. Este Jair, que por lado materno pertenece a la tribu de Manasés es presentado como descendiente de Manasés (Num. 32:40s.; Deut. 3:14). Su familia había conquistado después de la victoria de Moisés sobre el rey Og de Basán la región de Argob en Basán, *i.e.* en la planicie de Djaulán y a Haurán y le dieron a las ciudades conquistadas el nombre de *Havot-Jair*, *i.e.* ciudad de Jair, cuando le fueron otorgadas por Moisés, cf. Num. 32:41 y Deut. 3:14 donde se explica este nombre. Éstas son las veintitrés ciudades en la tierra de Galaad, *i.e.* en Perea.

Ver. 23. Estas ciudades llamadas aldeas de Jair fueron conquistadas por *Gesur* y *Aram*, *i.e.* por los arameos de Gesur y otros arameos. *Gesur* son los habitantes de una región de Aram o Siria en la frontera NO de Basán, cerca del Hermón en el lado este del alto Jordán que tuvo un rey propio aun durante el reinado de David (2 Sam. 3:3; 13:37; 14:23; 15:8) pero que había sido asignado a los hijos de Manasés por Moisés, cf. Jos. 13:13. El siguiente אֶת־קְנָת וגו no debe ser interpretado como aposición explicativa de יָאִיר אֶת־חַוֹּת: las aldeas de Avot, *i.e.* Cenat y sus hijas, sesenta ciudades (*Bertheau*). Debido a que מֵאִתָּם [junto con] se refiere al nombre colectivo *Jair*, Gesur y Aram no pudieron haber quitado a Jair sesenta ciudades si éste sólo tenía veintitrés. Hay que añadir a esto que según Num. 32:41, Cenat y sus hijas (ciudades) fueron conquistadas por Noba, que dio su nombre a las ciudades conquistadas por él. Según Deut. 3:4 el reino de Og en Basán constó de sesenta ciudades fortificadas. Según Num. 32:41 y 42 este reino fue conquistado por dos familias de Manasés, por Jair y Neba y repartido entre los dos, tal como podemos leer en nuestro texto: veintitrés ciudades a Jair y el resto del territorio, *i.e.* Cenat con sus hijas, a Nuba. Estas dos regiones comprendieron sesenta ciudades que en Deut. 3:14 son llamadas Havot Jair mientras que en nuestro pasaje sólo son veintitrés ciudades que se llaman así y las demás treinta y siete son reunidas bajo el nombre *Kenat* y sus hijas. Por eso hay que añadir una ו copulativa [y] ante אֶת־קְנָת [Kenat] o traducir אֶת־קְנָת con «con Kenat» y unir שִׁשִּׁים עִיר [sesenta ciudades] a las aldeas de Jair y a Kenat. Cf. con ello la explicación de Deut. 3:12-14 y en cuanto a *Kenat*, cuyas ruinas se encuentran al pie del *Kanuat* en la ladera occidental del Djebel Hauran, *vid.* el comentario de Num. 32:42. No se sabe nada acerca del tiempo de la conquista de estas ciudades por parte de los arameos. En Jue. 10:4 sólo se puede observar que el juez Jair poseyó treinta de estas ciudades y renovó el antiguo nombre de Havot-Jair. כָּל־אֵלֶּה [todas estas] no son «todas estas sesenta ciudades» sino los descendientes de Hezrón anteriormente mencionados que fueron llamados hijos de Maquir porque fueron engendrados con la hija de Maquir. A pesar de que sólo se menciona dos nombres: Segub y Jair, de estos hombres surgieron diversas familias que poseyeron las aldeas de Jair, debemos pensar en estas en el caso de כָּל־אֵלֶּה.

Ver. 24. Después de la muerte de Hezrón su mujer *Abías* (tercera, cf. vers. 9 y 21) dio a luz a otro hijo, *Asur*, el padre de *Tecoa*, cuyos descendientes son mencionados en cap. 4:5-7. La muerte de Hezrón sucedió en בְּכָלֵב אֶפְרָתָה «en Caleb Efrata». Esta expresión es oscura. Según 1 Sam. 30:13 parte del Negueb era llamado *Negueb Caleb* porque pertenecía a la familia de Caleb. En analogía a esto la ciudad o pueblo en la cual Caleb vivía con su mujer Efrata era llamado Caleb de Efrata si Efrata trajo consigo el pueblo como dote al matrimonio con Caleb, similar al caso en Jos. 15:18s. *Efrata* o *Efrat* fue el antiguo nombre de Belén (Gen. 33:19; 48:7) y el nombre de Efrata, la mujer de Caleb está estrechamente relacionado con éste (ver. 19) probablemente fue llamada de acuerdo a su lugar de nacimiento. Si esta suposición es cierta entonces *Caleb* de *Efrata* sería la ciudad de Belén. *Asur* es el padre (אֲבִי) de Tecoa, *i.e.* señor y jefe como principal de los habitantes de Tecoa, actualmente Tecua, a dos horas al sur de Belén, *vid*. el comentario de Jos. 15:59.

Versículos 25-41. La familia de Jerameel

El primogénito de Hesrón que vivió en una región del Negueb de Judá que dio su nombre al sur de los jerameelitas, 1 Sam. 27:10; 30:29.

Ver. 25. Su primera mujer le dio a luz a cuatro hijos. A esta le siguen cinco nombres pero debido a que el último אֲחִיָה [Ahías] no está unido con una ו copulativa [y] a pesar de que en otros pasajes consta como nombre masculino éste parece ser el nombre de una mujer y un מ fue omitido después del anterior ם. Así *Clericus*, *J.H. Michaelis*, *Bertheau*. Esta suposición es más probable a causa de que en el ver. 26 se habla de «otra mujer» lo cual nos permite esperar que en el ver. 25 se mencione a la primera mujer.

Ver. 26. De la segunda mujer sólo se menciona un hijo, *Onam*, cuyos descendientes siguen en vers. 28-33 porque en ver. 27 se menciona a tres hijos de *Ram*, el primogénito de Jerameel.

Ver. 28. *Onam* tuvo dos hijos: *Samai* y *Jadá*. Y los hijos de Samai fueron *Nadab* y *Abisur*.

Ver. 29. Y el nombre de la mujer de *Abisur* era *Abihail* con lo que acaba su familia.

En los vers. 30 y 31 se presenta la descendencia de Nadab en cuatro miembros, terminando con *Ahlai* en la cuarta generación. *Ahlai* no pudo haber sido un hijo sino tan sólo una hija, la hija heredera de *Sesán*. Según el ver. 34, *Sesán* no tuvo hijos sino sólo hijas y dio a su hija a un siervo egipcio por mujer que se convirtió en la madre de una familia numerosa. Esto puede combinar con בְּנֵי שֵׁשָׁן [hijos de Sesán] porque בני en general significa descendientes y es explicado por *Hiller* en el *Onomasticón*, p. 736 *quicquid habuit liberorum, sive nepotum, sustulit ex unica filia Achlai* [Sea quien fuere que tenía hijos o nietos, tuvo que tenerlos con la única hija Ahlai].

Vers. 32s. Los descendientes de *Judá*, el hermano de Samai en dos generaciones a lo cual esta genealogía cierra con el final «estos fueron los hijos de Jerameel»[6].

En vers. 34-41 se menciona la familia de Sesán que fue formada a partir del casamiento de su hija con un esclavo egipcio y fue llevado a través de trece personas. El nombre de esta hija no es mencionado en los vers. 25s. pero sin lugar a dudas se trata de *Ahlai*, mencionada en el ver. 31. Debido a que esta Ahlai es el décimo segmento de la descendencia de Judá por Pérez debió haber nacido en Egipto y el esclavo egipcio debió haber sido un siervo que Sesan tenía en Egipto. Debido a que le dio a su hija heredera como mujer, lo adoptó como hijo para la multiplicación de su familia. Conforme a esto se habría seguido la familia formada por *Jarha* con la hija de Sesán hasta el final del periodo de los jueces. El esclavo egipcio *Jarha* no vuelve a ser mencionado. Aunque los nombres de sus sucesores se encuentran todos en diversos pasajes del Antiguo Testamento ninguno de estos ofrece indicios de haber pertenecido a esta familia, de manera que una de estas personas habría sido conocida a lo largo de la historia.

Versículos 42-55. Otros descendientes famosos de Caleb

En primer lugar se menciona en vers. 42-45 tres líneas de descendientes de *Caleb* de las cuales las dos últimas (vers. 46-49) descienden de concubinas.

Vers. 42-45. *La primera línea* contiene grandes dificultades. En el ver. 42 se menciona de los hijos de Caleb, el hermano de Jerameel, a *Mesa*, su primogénito con el suplemento «que engendró a Zif, e hijos de Maresa, padre de Hebrón». Ésta es la traducción del texto masorético. No sólo extraña que los hijos de Maresa estén en la misma línea que Mesa sino que extraña aún más la compilación: hijos de Maresa, del padre de Hebrón. La última dificultad sería aminorada si se entendiera con Hebrón la ciudad de este nombre y «el padre de Hebrón» en analogía al «padre de Zif», «padre de Tecoa» (ver. 24), e.o. mención de este tipo con el sentido señor de la ciudad de Hebrón. Pero esta interpretación colinda con la genealogía «y los hijos de Hebrón fueron Coré, Tapúa, Requem y Sema (ver. 43). Aunque de estos nombres aparece algunas veces *Tapúa*, *i.e.* manzana, como nombre de una ciudad (Jos. 12:17; 15:34; 16:8) pero también *Requem* se usa como nombre de un jefe midianita Num. 31:8 y de un manasita 1 Crón. 7:16 y los otros dos: *Coré* y *Sema* como nombres de personas. Además se presenta de *Sema* y *Requem* en los vers. 44s. los descendientes con las palabras הוֹלִיד «engendró» lo cual sólo designa la multiplicación de la familia. Conforme a eso debemos interpretar el nombre *Hebrón* como nombre propio como en 5:28 y Ex. 6:18. Pero si *Hebrón* es el nombre de un hombre también lo debe ser *Maresa*. Esto se puede observar en la mención de los hijos de Maresa en una línea con Mesa, el primogénito y aun más el hecho de que la identidad de *Maresa* y *Hebrón* como nombres de ciudades no puede ser coordinado con la ubicación de ambas ciudades ni con su contexto histórico. *Bertheau* comenta: Debido a que Maresa es mencionado como el padre de Herbón, la conocida capital de la tribu de Judá debemos, por más que parezca incorrecto a primera vista, intentar interpretar a Maresa en relación con nuestro pasaje como nombre de una ciudad que parece ser el padre de Hebrón y deducir que la antigua ciudad de Hebrón Num. 13:23 debió haber estado en una relación de dependencia hacia ella, quizás en tiempos posteriores a los que se refiere nuestro pasaje aunque no lo podemos definir detalladamente. Pero esta argumentación se basa en una ubicación errada de la ciudad de *Maresa*. La ciudad de *Maresa* estaba en la Sefela (Jos. 15:44) y todavía existe en la ruina *Maras* a 24 minutos al

6. *Bertheau* cuenta al final en el ver. 33 los siguientes descendientes de Judá: hijos de Judá = 5; Quezrón y Camul = 2; hijos de Zera = 5; Carmi, Acer y Azarías = 3, Ram y sus descendientes (incluyendo a las dos hijas de Isaí y a Jeter, el padre de Amasa) = 21, Caleb y sus descendientes = 10, Jerameel y sus dos descendientes = 24, juntos 70». Pero sólo consiguió este número uniendo en el caso de Amasa al padre y a la madre como dos personas en contra de la ley, según la que sólo se debía contar al padre sin la madre o en el caso de que la madre fuera más conocida que el padre porque era una hija heredera sólo se la debía contar a ella.

sur de *Beit-Djibrin*, *vid.* el comentario de Jos. 15:44 y *Tobler*, *Dritte Wanderung*, pp. 129 y 142s. Conforme a esto *Zif*, que en 2 Crón. 11:8 es mencionado junto a *Maresa*, no puede ser el *Zif* que está en los montes de Judá en el desierto de este nombre y cuyas ruinas se encuentran en el monte de *Zif* a casi 1 3/4 horas al SE de Hebrón (Jos. 15:55) como lo comenta *Bertheau*, sino que sólo puede ser el *Zif* en Sefela Jos. 15:24 que todavía no ha sido encontrado pero que se encuentra en la Sefela no muy lejos de *Maras* y muy lejos de Hebrón. Con este trasfondo de Maresa y Zif en la Sefela no se puede pensar en una relación de dependencia de Maresa con la ciudad de Hebrón que está en los montes, tanto en el tiempo antiguo como en el tiempo posterior. Con el comentario de que no podemos definir a qué periodo se refiere la presentación de nuestros versículos no es posible contar con una dependencia semejante sino que sólo cubre la dificultad que obstaculiza su entendimiento. Queda claro que los versos no tratan de tiempos postexílicos a pesar de que aun en tiempos de los macabeos y de los romanos Hebrón no dependía de Maresa. *Bertheau* mismo considera que el Caleb de nuestro pasaje es un contemporáneo de Moisés y de Josué porque en el ver. 49 se menciona a *Acsa*, la hija de Caleb, Jos. 15:16; Jue. 1:12. Conforme a esto el contenido de nuestros versículos se referiría entonces a los primeros años del tiempo de los jueces. Pero si la dependencia de Hebrón de Maresa jamás existió, el intento fallido de interpretar Maresa como nombre de una ciudad pierde totalmente su base. Por este motivo no se puede identificar a los hijos de Maresa con la ciudad de Hebrón y las demás ciudades mencionadas en los vers. 43ss. que pertenecían al círculo de Maresa porque de los nombres mencionados en vers. 43 y 44 se pueden mencionar dos ciudades mientras que los demás sin duda alguna son nombres de personas. Por eso también debemos considerar que *Maresa* y *Hebrón* son nombres de personas. Si el texto masorético es correcto entonces la expresión «y los hijos de Maresa, el padre de Hebrón» sólo puede ser usado en vez de «Maresa, los hijos del padre de Hebrón» para radicar que además de Hebrón también existieron otros hijos de Maresa que descendían de Caleb. Pero la mención de los hijos de Maresa y la definición de este hombre como padre de Hebrón en este contexto ponen en duda la veracidad del texto transmitido. *Kimchi* fue uno de los primeros que asumió una elipse terminológica por causa de la dificultad de la igualación de los *hijos de Maresa* con *Mesa*, el primogénito de Caleb e interpretó וּבְנֵי מָרֵשָׁה con *et ex filiis Ziphi Maresa* [y Maresa de los hijos de Zif]. Pero este suplemento no puede ser justificado si se intenta establecer una conjetura con un significado tan difícil sería más fácil considerar a מרשה como error ortográfico de מֵישָׁע e interpretar a אֲבִי חֶבְרוֹן como sustantivo compuesto lo cual podría traducirse con «y los hijos de Mesa fueron *Abi Hebrón*». La suposición de un nombre *Abihebron* junto al simple *Hebrón* tiene muchas analogías, cf. *Dan* junto a *Abidan* (Num. 1:11), *Ezer* (12:9), Neh. 3:19 junto a *Abiezer*, *Nadab* Ex. 6:23 junto a *Abinadab* y aun en la misma familia *Abinêr* o *Abner*, el hijo de Ner, 1 Sam. 14:50s., 2 Sam. 2:3; cf. *Ew.*, §273, p. 666 de la séptima edición. *Abihebrón* se repetiría en el ver. 43 en la forma abreviada de *Hebrón*, análogo al *Tapúa* de Jos. 16:8 en vez de *En-Tapúa* Jos. 17:7. Los cuatro nombres presentados como hijos de Hebrón hacen referencia a personas y no a lugares, cf. por *Coré* 1:35 y acerca de *Tapúa* y *Requem* los comentarios arriba mencionados. En el ver. 44 se mencionan los hijos de *Requem* y *Sema*, un nombre masculino común (cf. 5:8; 8:13; 11:44; Neh. 8:4). *Sema* engendró a *Raham*, el padre de *Jorcoam*. El nombre יָרְקְעָם es totalmente desconocido. La LXX usa para ello Ἰεκλάν por lo cual *Bertheau* cree que *Jercoam* es el nombre de un pueblo y que originalmente debió haber constado יָקְדְעָם [Joctán] Jos. 15:56 en este pasaje. Pero la LXX traduce también el siguiente nombre רֶקֶם [Requem] con Ἰεκλάν lo cual indica que no se la puede usar como autoridad crítica. La LXX pasó por alto que רֶקֶם en el ver. 44 es el hijo de Hebrón mencionado en el ver. 43 cuyos descendientes son mencionados a continuación. *Samai* aparece como nombre propio en el ver. 28 y nuevamente en 4:17. Su hijo es *Maón* (ver. 45) y Maón es el padre de *Betsur*. בֵּית־צוּר seguramente es la ciudad de *Betsur*, situada en los montes de Judá que fue fortificada por Roboam 2 Crón. 11:7 y que existe en la ruina de *Bet-sur* al sur de Jerusalén en dirección a Hebrón, *vid.* el comentario de Jos. 15:58. También *Maón* fue una ciudad en los montes de Judá, actualmente *Main* (Jos. 15:55) pero no pensamos que es correcto pensar en esta ciudad porque Maón es por un lado el hijo de Samai y por otro lado el padre de Bet-sur. No existen ejemplos seguros para poder afirmar que una ciudad es presentada como hijo (בֵּן) de un hombre, su fundador o señor ni para que una ciudad sea presentada como padre de otra. Las ciudades y pueblos dependientes son llamadas hijas (y no hijos) de la ciudad madre. La palabra מָעוֹן [habitación] en sí no necesariamente indica un pueblo o ciudad y en Jue. 10:12 se refiere a un pueblo no israelita.

Vers. 46-49. Los descendientes de Caleb con dos concubinas. El nombre עֵיפָה [Efa] se usa en ver. 47 y 1:37 como nombre propio masculino. La concubina de este hombre dio a luz a tres hijos: *Harán*, es desconocido, *Musa*, aunque es el nombre de una ciudad benjaminita en Jos. 18:26 no es necesariamente también aquí el nombre de una ciudad y *Gazez*, persona desconocida, quizás un nieto de Caleb en caso de que la oración «Harán engendró a Gezaz» sólo sea un suplemento explicativo. Pero Harán también pudo haber dado a un hijo el nombre de su hijo menor de manera que un hijo y un nieto de Caleb tuvieron un mismo nombre.

Ver. 47. Para los nombres de este versículo falta un lazo genealógico porque *Jahdai*, de quien se presentan seis hijos, aparece de repente. *Hiller, Onomasticón* considera que יַהְדַּי [Jahdai] es otro nombre de *Moza*, sin mencionar el motivo de esto. El nombre de *Jotam* como nombre de sus hijos aparece a menudo. *Efa* como ya lo comentamos, aparece en 1:33 como jefe de la familia madiania y en el ver. 49 Saaf es el nombre de otra persona.

Vers. 48s. Otra concubina de Caleb se llamó *Maaca*, un nombre bastante común, cf. 3:2; 7:16; 8:29; 11:43, e.o. Dio a luz (el masculino יָלַד [él dio a luz] en vez del femenino יָלְדָה [ella dio a luz] ver. 46 se debe a que el autor tuvo en mente al padre) a *Seber* y a *Tirhana*, nombres totalmente desconocidos.

Ver. 49. Entonces dio a luz a *Saaf* (diferente al Saaf del ver. 47), el padre de *Madmana*, una ciudad al sur de Judá que quizás existe en el actual *Miniay* o *Minieh*, al sur de Gaza, *vid.* el comentario de Jos. 15:31, *Seva* (así se llama el Keri del Sofer de David 2 Sam. 20:29), el padre de *Macbena*, un pueblo de Judá que no ha vuelto a ser mencionado y a *Giba*, quizás el *Guibeá* mencionado en los montes de Judá o el pueblo de *Djeba*, situado en un monte en el Wadi *Musurr*, *vid.* el comentario de Jos. 15:57 mencionado por *Robinson*, *Pal.* II, p. 580 y *Tobler*, *Dritte Wanderung*, p. 157. Esta línea cierra con una nota cortada: «y la hija de Caleb fue *Acsa*». Esta nota sólo se puede referir a *Acsa*, conocida a partir de la historia de la conquista de la tierra de Judá que Caleb había prometido y otorgado al conquistador de Debir como premio (Jos. 15:16ss.; Jue. 1:12). En otro caso el final repentino no tendría sentido. Las mujeres sólo son mencionadas en genealogías cuando juegan un papel importante en la historia. Debido a que el padre de esta Acsa, Caleb, el hijo de Jefune, que en el momento de la salida de los israelitas de Egipto tenía

unos cuarenta años de edad, mientras que nuestro Caleb es llamado en el ver. 42 hermano de Jerameel y con ello es hijo de Pérez (ver. 9) estos dos Caleb no pueden ser una sola persona sino que el hijo de Hezron debió ser un Caleb de mayor edad que el hijo de Jefone. Conforme a esto los intérpretes antiguos distinguieron unánimemente la Acsa mencionada en nuestro texto de Acsa en Jos. 15:16 aunque *Movers* (*Chron*., p. 83) quiere eliminar la nota de nuestro versículo acerca de la hija de Caleb como un inciso tardío y *Bertheau* trata de identificar a Caleb, el hijo de Hezrón con Caleb, el hijo de Jefone. La intención de *Movers* no necesita de una refutación por ser una violencia crítica. Pero tampoco podemos aceptar la posición de *Bertheau*. Aunque rechaza con justa razón la opinión de *Ewald*, de que los vers. 18-20 y 50-55 debían referirse a *Quelubai* mientras que los vers. 42-49 se refieren a un Caleb que se distingue de *Quelubai*, afirmando que tanto *Quelubai* ver. 9 como Caleb vers. 18 y 42 es el hijo e Hezrón y hermano de Jerameel pero sus argumentos para distinguir entre Caleb, el padre de Acsa ver. 49 y el Caleb, el hermano de Jerameel ver. 42 carecen de poder argumentativo. Los motivos se reducen al hecho que Caleb podía aparecer en el idioma de la genealogía que podía expresar también alguna situación que fue rica junto a Ram y Jerameel como hijo de Hezrón debido a que los nombres Ram y Jerameel seguramente fueron también en Judá que originalmente vivieron en otra región que la de Caleb. Estas familias de diferentes regiones podían ser vistas como hijos y descendientes de aquellos que representan a las grandes familias de la tribu y secciones de la región central de la tribu. Pero debemos rechazar el significado geográfico de las genealogías en esta extensión porque faltan ejemplos precisos para el hecho de que las ciudades sean presentadas como hijos y hermanos de otras ciudades y la sección del vers. 42-49 no trata sólo o principalmente de la situación geográfica de las generaciones de Judá sino en primer lugar y principalmente de la división genealógica de los descendientes y generaciones de los hijos de Judá. Porque algunos de estos descendientes sean nombrados como padres de las ciudades no se puede deducir que en los vers. 42-49 se habla de ciudades y sus relaciones mutuas. Además los nombres *Caleb*, *Ram* y *Jerameel* no significan géneros sino que son los nombres de los padres y jefes de las generaciones que descendían de ellos y que vivían en las ciudades mencionadas. Por eso distinguimos a Caleb, cuya hija se llamaba Acsa y cuyo padre se llamaba Jefone (Jos. 15:16ss.), de Caleb, el hermano de Jerameel e hijo de Hesrón. La mención de Acsa como hija de Caleb al final de la línea genealógica de las personas y generaciones de descendían de las concubinas de Caleb se debe a que el Caleb que vivió en el tiempo de Moisés, el hijo de Jefone, fue un descendiente del mayor Caleb, hermano de Jerameel pero creemos que es probable que Caleb en el ver. 4 sea el mismo que en el ver. 42 era el hermano de Jerameel y cuyos descendientes se encuentran en el registro vers. 42-49 porque entendemos la palabra בַּת [hija] en un sentido más amplio como nieta porque el nombre del padre de la Acsa de Jos. 15:16ss. es llamado hijo de Jefone, al igual que en la genealogía 4:15.

Versículos 50-55. La descendencia de Caleb a través de su hijo Hur

El encabezado «*Éstos fueron hijos de Caleb*» es definido por el suplemento «*el hijo de Hur, el primogénito de Efrata*» y con esta definición se limitan las siguientes líneas de descendientes de Caleb a los descendientes de su hijo *Hur*. El hecho que las palabras בֶּן־חוּר וגו [hijo de Hur] deba ser interpretado de esta manera y no como aposición de כָּלֵב (Caleb, del hijo de Hur) lo muestra el ver. 19 según el cual Hur es un hijo de Caleb y Efrata. Por eso no se menciona la relación de Hur con Caleb sino que se presupone que es conocida a partir del ver. 19. En el ver. 20 se menciona un descendiente famoso de Hur, Bezaleel, hijo de Uri. En los vers. 50 y 51 se menciona a tres hijos de Hur, *Sobal*, *Salma* y *Haref* con las familias de las primeras generaciones. Falta toda nota acerca de si los hijos de Hur fueron hermanos de Uri o si fueron primos de éste en un grado más cercano o lejano y en general falta todo tipo de medio para la definición precisa del grado del parentesco debido a que tanto בן [hijo] como הוֹלִיד [descendiente] describen en genealogías la descendencia en línea directa mientras que en las líneas genealógicas directas a menudo se omiten los miembros centrales. En vez de בֶּן־חוּר [hijo de Hur] se debería esperar בְּנֵי־חוּר [hijos de Hur] debido a que se menciona a dos hijos. El singular בֶּן muestra que las palabras no deben ser unidas con las siguientes para formar una oración completa sino que, tal como lo muestra la interrupción masorética, era usado como encabezado a lo que se añaden los nombres que deben ser enumerados sin conexión lógica debido a que los tres nombres no son unidos por una ו copulativa «hijos de Hur, el primogénito de Efrata: Sobal..., Salma..., Haref». *Sobal*, el padre de *Quiriat-Jearim*, el actual *Kureyet el Enab*, *vid*. el comentario de Jos. 9:17. *Salma*, el padre de Belén, la ciudad natal de David y de Jesús. Este Salma no es la misma persona que el Salma mencionado en el ver. 11 y Rut 4:20 que es puesto entre los antecesores de David. Aquél perteneció a la familia de Ram mientras que éste perteneció a la de Caleb. El padre de *Bet-Geder* es llamado Haref, pero seguramente no será la misma ciudad que *Gedera* Jos. 15:36 que estaba en la Sefela sino probablemente era uno con el *Gedor* en las montañas Jos. 15:58 al este del camino que va de Hebrón a Jerusalén, *vid*. el comentario de 12:4. De *Haref* no se menciona nada mientras que de los otros dos hijos de Hur se mencionan otros descendientes.

Vers. 52 y 53. *Sobal* tuvo hijos: הָרֹאֶה חֲצִי הַמְּנֻחוֹת. Según la traducción de la Vulgata *qui videbat dimidium requietonum* no aporta gran sentido por lo cual se debe de tratar de nombres propios. La LXX hizo de ellos tres nombres: Ἀραὰ καὶ Αἰσὶ καὶ Ἀμμανίθ, basándose en meras suposiciones. La mayoría de los intérpretes creen que הראה es el nombre de un hombre que en 4:2 es mencionado como *Reaías* (ראיה), el hijo de Sobal. Esto sin duda es correcto, sólo que no se debe interpretar הרֹאֶה como otro nombre de *Reaía* sino que debe ser considerado con *Bertheau* como corrupción de ראיה o por una conjetura del copista o del lector producida a causa de una mala interpretación del חֲצִי הַמְּנֻחוֹת que no reconoció o *Hazi-Hamenucot* como nombre propio sino como apelativo y que trató de dar sentido a la palabra ראיה cambiándola en el participio רֹאֶה. A nuestro חֲצִי הַמְּנֻחוֹת corresponde el חֲצִי הַמְּנַחֲתִי del ver. 54 como una mitad de la familia o de la región a la otra porque la relación entre el sustantivo הַמְּנֻחוֹת y el adjetivo הַמְּנַחֲתִי es claro. A pesar de que מְנוּחָה significa lugar de descanso (Num. 10:33; Jue. 20.43) y a pesar de que «la mitad de los lugares de descanso» en primer lugar se refieren a una región el contexto no demanda entender bajo *Hazi Hamenucot* una generación que partió de Sobal sino la comparación con חצי המנחתי ver. 54 porque sin lugar a dudas este nombre se refiere a una familia. No parece ser necesario tener que cambiar הַמְּנֻחוֹת según el הַמְּנַחֲתִי del ver. 54 porque así como en el ver. 54 consta *Belén* por la familia perteneciente a Salma en *Belén*, en el ver. 52 también se puede hablar del distrito *Hazi Hamenucot* como la familia que vivía allí. Acerca de la ubicación de aquella región, *vid*. el comentario del ver. 54.

Ver. 53. Además de las familias mencionadas en el ver. 52, las familias de Quiriat-Jearim descendieron de Sobal, que son presentadas en el ver. 53. מִשְׁפְּחוֹת קִרְיַת יְעָרִים [las familias de Quiriat-Jearim] es una continuación sencilla de los géneros anteriormente mencionados y el comentario de *Bertheau* «las familias de Quiriat-Jearim son distinguidas de los hijos de Sobal» es igual de falsa y el suplemento de la cópula ו delante de חֲצִי הַמְּנֻחוֹת en ver. 52 innecesario. El sentido es simplemente el siguiente: Sobal tuvo hijos: *Reaja*, *Hazi Hamenucot* y las familias de Quiriat-Jearim, *i.e.* las familias de *Jeter*, etc. Los héroes de David *Ira* y *Gareb* (11:40; 2 Sam. 23:38) pertenecieron a la familia de *Jeter* (הַיִּתְרִי). Las otras tres familias no vuelven a aparecer. מִילֶּה de éstos, las cuatro familias de Quiriat-Jearim antes mencionadas, salieron los soratitas y los estaolitas, los habitantes de las ciudades *Sora*, la ciudad natal de Sansón, la actual ruina de *Sura* y *Estaol* que quizás se encuentra en *Um Esteyeh*, *vid.* el comentario de Jos. 15:33.

Vers. 54 y 55. Los hijos de *Salma*: *Belén*, *i.e.* la familia de Belén (*vid.* el comentario del ver. 52), los *netofatitas*, *i.e.* habitantes de la ciudad *Netofa* que según nuestro versículo así como según Esd. 2:22 y sobre todo Nehemías 7:26 debe buscarse en la cercanía de Belén, cf. 9:16, una familia que en diversos tiempos tuvo hijos famosos, cf. 2 Sam. 23:28s.; 2 R. 25:23 y Esd. 2:22. Las siguientes palabras יוֹאָב עַטְרוֹת בֵּית, *i.e.* las coronas de la casa de Joab sólo pueden ser el nombre de una población que fue nombrada en vez de sus habitantes debido a que עַטְרוֹת se encuentra solo o acompañado por nombres propios y que suele aparecer como nombre de pueblos, cf. Num. 32:24s., Jos. 16:2, 5, 7; 18:13. *Hazi Hamenucot* seguramente puede ser localizado en el pueblo de *Manahat* (8:6) que todavía no ha podido ser localizado. הַצָּרְעִי [sorita] sólo es una variante de הַצָּרְעָתִי [sorita], formado por el masculino de la palabra צָרְעָה [Sora]. Los soritas aquí mencionados formaron un segundo segmento de los habitantes de Sora y sus regiones junto a los soratitas que salieron de Sobal (ver. 53).

Ver. 55. «*Y las familias de los escribas que habitaron en Jabez*». La ciudad de *Jabez* que sólo se menciona en este pasaje todavía no ha sido ubicada pero debe haber estado cerca de Sora. Esto se puede deducir porque de las seis בְּנֵי שַׁלְמָא [hijos de Salma] siempre hay dos que están unidos con una ו copulativa: 1) Belén y Netofatita; 2) *Atrobet Joab* y *Hazi Hamenucot*; 3) los soraitas y las familias de dos escribas que habitaron en *Jabez*. Éstos se dividieron en tres ramas: תִּרְעָתִים [tirateos], שִׁמְעָתִים [simeateos] y שׁוּכָתִים [sucateos], *i.e.* los que descendían de Tira, Sima y Suca. La Vulgata interpretó estas palabras como apelativos aludiendo al trabajo de estas tres clases y tradujo *canentes et resonantes et in tabernaculis commemorantes* [cantantes, músicos y los que se reunían en el tabernáculo] pero conforme a todos los argumentos presentados por *Bertheau* no es posible considerar esto como verdadero. Aun si שׁוּכָתִים puede ser combinado con סֻכָּה [tienda, tabernáculo] y explicado con habitantes de casas falta toda base para la traducción de תִּרְעָתִים y שִׁמְעָתִים con *canentes* [cantantes] y resonantes [músicos]. שִׁמְעָתִי de שִׁמְעָה lo escuchado no puede designar a aquellos que repiten los cantos escuchados y תִּרְעָתִי no significa cantantes por cuanto puede ser combinado a los guardas del portal (respecto al caldeo תְּרַע por el hebreo שַׁעַר [portal], *Bertheau*). Además el suplemento «e*sos son los ceneos que vinieron de Hamat, padre de la casa de Recab*» (בוא מן venir de alguien, descender de) no ofrece ninguna base porque este significado es bastante oscuro para nosotros. קֵינִים no son los habitantes de la ciudad *Caín* (Jos. 15:57) en el territorio de la tribu de Judá (*Kimchi*), sino, juzgando según la oración relativa siguiente, fueron los descendientes de *Ceni*, el cuñado de Moisés (Jue. 1:16) que habían salido con Israel hacia Canaán y vivieron allí entre los israelitas (Jue. 4:11, 17; 5:24; 1 Sam. 15:6; 27:10; 30:29). *Hamat*, el padre de la casa de *Recab*, *i.e.* los recabitas (Jer. 35:6) probablemente es el abuelo de Jonadab, hijo de Recab con el cual Jehú cerró un pacto de amistad (2 R. 10:15-23). Pero ¿cómo puede ser que los escribas que vivieron en Jabez fueron presentados como los descendientes de Hur, el hijo de Salma que descendía del judío Caleb si eran cenitas que provenían del abuelo de la familia de los recabitas? Debido a la falta de noticias lamentablemente no podemos responder esta pregunta con seguridad. En general se puede explicar la unión de los cenitas a la familia judía del calebita Salma a partir del hecho de que uno de aquellos cenitas de la familia de Hebab, el cuñado de Moisés se casó con la hija heredera de la familia de Caleb. Con ello se unió a los hijos y descendientes de este matrimonio a la familia de Caleb mientras que del lado paterno eran cenitas. Si continuaron con la forma de vida de su padre, también podían ser vistos y designados como tales.

Capítulo 3. Los hijos descendientes de David

Después de enumerar las familias principales de dos de los hijos de Hezrón: Caleb y Jerameel en 2:18-55, se retoma (en cap. 3) la genealogía de *Ram*, el segundo hijo de Hezrón, que en 2:10-17 sólo llega hasta Isaí, el padre de la familia real de David y sigue con ella presentando en los vers. 1-9 a todos los hijos de David, en vers. 10-16 a los reyes de la casa de David desde Salomón hasta Jeconías y Sedequías y finalmente vers. 17-21 los descendientes de Jeconías hasta los descendientes de Zorobabel. En vers. 22-24 se menciona a los descendientes de Secanías hasta la cuarta generación.

Vers. 1-9. Los hijos de David, a) los nacidos en Hebrón y b) los nacidos en Jerusalén.

Vers. 1-4. Los seis hijos nacidos en Hebrón también son mencionados en 2 Sam. 3:2-5 de igual manera que en este pasaje bajo el nombre se sus respectivas madres. Pero en ese pasaje el segundo se llama כִּלְאָב [Quileab], mientras que aquí es דָּנִיֵּאל [Daniel], una diferencia que no habrá surgido a partir de un error del copista sino porque este hijo debió haber tenido dos nombres diferentes. En cuanto a los demás *vid.* el comentario de 2 Sam. 3. El singular אֲשֶׁר נוֹלַד לוֹ [que le nació] con sujeto plural debe ser interpretado como en 2:9. Cae en cuenta que שֵׁנִי [segundo] va sin artículo debido a que los demás números tienen el artículo en vez de מִשְׁנֵהוּ [el segundo] 2 Sam. 3:30, הַמִּשְׁנֶה [el segundo] 1 Crón. 5:12. Pero es posible justificar la enumeración de los hijos (el primogénito, el segundo, el tercero, etc.) sin que sea necesario cambiar el texto. La diferencia en cuanto al segundo hijo entre nuestro texto y 2 Sam. muestra que el cronista no tomó como fuente una edición de 2 Sam. 3. La preposición לְ delante de אַבְשָׁלוֹם [Absalón] parece haber entrado al texto por causa de un error que se debe al anterior לַאֲבִיגַיִל [de Abigail] debido a que no hay motivo por el cual se necesite resaltar a Absalón que es realzado con un לְ. El suplemento אִשְׁתּוֹ [su mujer] a עֶגְלָה [Egla, ver. 3] sólo sirve para cerrar correctamente la enumeración debido a que no se ha mencionado la procedencia de *Egla* como en 2 Sam. 3:5 lo hace el suplemento «la mujer de David» sin que con ello *Egla* fuera resaltada de las demás mujeres como la más importante. A fin de presentar a la vez el cambio a la siguiente línea de los hijos que nacieron en Jerusalén se añade el comentario acerca del tiempo que David reinó con Hebrón y en Jerusalén (cf. 2 Sam. 2:11 y 5:5) a la fórmula final «*seis hijos le nacieron en Hebrón*» (ver. 4).

Vers. 5-8. En Jerusalén le nacieron además trece hijos, cuatro de ellos fueron de Betsabé. En la historia de David (14:7-11) se mencionan nuevamente los trece nombres; en el pasaje paralelo 2 Sam. 5:14-16 sólo se mencionan once. Los dos últimos faltan, *vid.* el comentario del pasaje. Algunos de estos nombres en estos pasajes son un poco diferentes debido a la expresión y forma diferente: שִׁמְעָה [Simea] en ambos pasajes es שַׁמּוּעַ [Samúa], שָׁמָע אֱלִישׁוּעַ [Elísama] entre *Ibhar* y *Elifalet* es más correcto אֱלִישׁוּעַ. *Elisama* es probablemente un error ortográfico surgido del hecho de que uno de los hijos siguientes tuvo este nombre. אֱלִיפֶלֶט [Elifelet] es abreviado en 14:6 en אֶלְפֶּלֶט y נוֹגָה falta en 2 Sam. 5:15, probablemente porque murió joven; אֶלְיָדָע [Eliada] ver. 8 y 2 Sam. 5:16 es en 14:7 בְּעֶלְיָדָע. El nombre de la madre de los primeros cuatro, בַּת־שֶׁבַע [Betsabé], hija de *Amiel* es en otros pasajes בַּת־שֶׁבַע [Betsabé], p. ej. 2 Sam. 11:3; 1 R. 1:11, 15, e.o. y su padre *Eliam* (2 Sam. 11:3). La forma בַּת־שׁוּעַ surgió de בַּתְשׁוּעַ que a su vez es ablandado de בַּתְשֶׁבַע. אֲלִיעָם [Eliam] surgió a partir del intercambio de las sílabas del nombre עַמִּיאֵל [Amiel] o al revés, *Amiel* en *Eliam*.

David tuvo además hijas con sus concubinas cuyos nombres no aparecen en ningún lugar «*de las hijas de David sólo se menciona a Tamar como hermana de ellos*» (de los hijos antes mencionados porque habían entrado a la historia a causa del pecado de Amnón, 2 Sam. 13).

Versículos 10-16. Los reyes de la casa de David desde Salomón hasta el exilio

Se menciona cada rey en su orden hasta Josías, cada uno con el suplemento בְּנוֹ [su hijo] (10-14) con excepción de la usurpadora *Atalía* porque ésta no pertenecía a la descendencia de David. De Josías se menciona en el ver. 15 a cuatro hijos, no para presentar un punto de tranquilidad en la larga línea de los descendientes de David (*Bertheau*) sino porque con Josías terminó la secuencia constante de la casa de David. El hijo menor, Joacaz, que fue puesto por el pueblo en el trono poco después de su muerte pronto fue destronado por el faraón Necao y llevado a Egipto y de los otros hijos Joacim fue entronado por el Faraón y Sedequías por Nabucodonosor, de manera que ambos sólo fueron vasallos de los emperadores paganos de la tierra y el reinado autónomo de la casa de David terminó con la muerte de Josías. De los hijos de Josías el primogénito *Johanán* no debe ser identificado con *Jeoacaz* a quien el pueblo eligió por rey porque a partir de las indicaciones de la edad de Joacaz y Joaquín 2 R. 23:31 y 36; 2 Crón. 36:2 y 5 se puede observar que Joacaz fue dos años menor a Joaquín y por lo tanto no fue el primogénito. En Jer. 22:11 se menciona explícitamente que *Salum*, el cuarto hijo de Josías fue rey de Judá en vez de su padre y que fue deportado sin volver a su tierra natal como lo cuenta la historia de Joacaz. Conforme a esto Salum había tomado el nombre real de *Joacaz*. *Johanán*, el primogénito no aparece en la historia en parte porque murió temprano o porque no había nada importante que contar de él. *Joaquín* se llamó *Eliaquim* antes de su entronización (2 R. 23:34) y *Sedequías* se llamó antes *Matanías* (2 R. 24:17). *Sedequías* fue menor que Salum cuando fue entronizado, once años después de la rebelión de Salum (Joacaz); tenía veintiún años de edad mientras que Joacaz fue proclamado rey en el año 23 en nuestra genealogía. *Sedequías* se encuentra detrás de Joaquín y delante de Salum porque por un lado Joaquín y Sedequías reinaron por más tiempo y por otro lado Sedequías y Salum fueron hijos de *Hamutal* (2 R. 23:31; 24:18) mientras que Joaquín fue hijo de Zebida (2 R. 23:36). En cuanto a la edad habrían tenido que constar de la siguiente manera. Johanan, Joaquín, Salum y Sedequías y en cuanto a su reinado Salum habría tenido que estar delante de Joaquín. Pero en ambos casos los dos hijos de Hanutal habrían estado separados. A fin de impedir esto Salum parece ser mencionado junto a su hermano Sedequias en cuarto lugar. En el ver. 16 cae en cuenta que entre los hijos de Joaquín se menciona a *Jeconías*, un hijo de Sedequías mientras que los hijos de Jeconías se mencionan en el vers. 17 y 18. *Jeconías* (cf. Jer. 24:1 y abreviado *Conías* Jer. 22:24, 28 y 37:1) se llama en 2 R. 24:8ss. y 2 Crón. 36:9 rey *Joaquín*, otra forma del nombre pero con el mismo significado: *Yahvé* funda o solventa. *Sedequías* sólo puede ser un hijo de Jeconías. Esto lo demanda el siguiente בְּנוֹ, que señala constantemente al hijo del predecesor. Muchos intérpretes afirman que *Sedequías* es la misma persona que el hermano de Joaquín, *Sedequías* (ver. 15), y que aquí es presentado como el hijo de Jeconías porque en su posición de rey era descendiente de Jeconías, refiriéndose a que en vers. 10ss. se enumera a todos los sucesores en el reinado con בְּנוֹ. Pero todos los reyes que siguieron desde Salomón hasta Josías fueron sin excepción hijos de sus antecesores de manera que בְּנוֹ puede significar perfectamente el hijo propio mientras que el rey Sedequías no fue hijo sino tío de Jeconías. Contra esto se deberá interpretar a צִדְקִיָּה [Sedequías] ver. 10 como hijo físico de Jeconías, y esto aún más cuando el nombre צִדְקִיָּהוּ se distingue de צִדְקִיָּה como se escribe el nombre del rey constantemente en 20, 24, 17ss. y en 2 Crón. 36:10. La mención de este Sedequías en ver. 16, separado de los demás hijos de Jeconías (vers. 17 y 18), tiene quizás el sentido de que éste no fue deportado al exilio sino que murió en Judá antes de la disolución del reino.

Versículos 17-24. Los descendientes del deportado Jeconías y otras familias

Se discute si, entre los hijos de Jeconías, Asir (אַסִּר) fue el nombre de un hijo o con *Lutero* y otros un apelativo: prisionero, aposición de יְכָנְיָה: Los hijos de Jeconías, el prisionero, fueron Salatiel, su hijo. Para esta última interpretación se ha aludido a la falta de la cópula delante de שְׁאַלְתִּיאֵל [Salatiel] y la posición de בְּנוֹ después de שְׁאַלְתִּיאֵל y no después de בְּנוֹ, afirmando que un tal *Asir* no aparece como miembro entre *Jeconías* y *Salatiel*, tanto en Mat. 1:12 como en *Seder Olam Zuta* (*Bertheau*). Pero ninguno de estos motivos es relevante. La falta de la cópula no demuestra nada debido a que también en ver. 18 los últimos tres nombres están alineados sin cópula y el בְּנוֹ después de שְׁאַלְתִּיאֵל es igual de extraño si *Salatiel* es el primer hijo mencionado o el segundo por cuanto en el ver. 18 siguen otros hijos de Jeconías y puede ser entendido en el momento en el que el trato con Salatiel es diferente al de los demás hijos. La ausencia de *Asir* en la genealogía de Mateo y del Seder Olam no tiene significado porque a menudo faltan algunos enlaces en éstas. En contra de la interpretación apelativa de אַסִּר se puede presentar la falta del artículo. Pero como aposición de יְכָנְיָה [Jeconías] debería tener el artículo. A esto se suma 1. que según la genealogía de Jesús en Luc. 3:22 *Salatiel* es un hijo de Veri, un descendiente de David de la línea de Natán y no de Salomón; 2. que según Hag. 1:1, 12; Esd. 3:2; 5:2 y Mat. 1:12, Zorobabel es un hijo de *Saaltiel*, según los vers. 18 y 19 de nuestro capítulo un hijo de *Pedaías*, un hermano de Salatiel. Estas indicaciones divergentes se pueden excluir a partir de la siguiente combinación: La diferencia de la mención de Salatiel entre los hijos de Jeconías, un descendiente de Salomón, y la afirmación de que procede de *Neri*, un descendiente de Na-

tán, el hermano de Salomón surge a partir de la suposición de que Jeconías además de Sedequías, mencionado en el ver. 16 y que murió sin hijos, tuvo otro hijo, *i.e. Asir*, que sólo dejó una hija que según la ley de las hijas herederas Num. 27:8; 36:8s. se casó con un hombre de la familia de su tribu paterna, en este caso con *Neri*, de la familia de David en la línea de Natán y que de este matrimonio surgieron *Salatiel*, *Malquiram* y los demás hijos, *i.e.* nietos de Jeconías. De estos el mayor, *i.e. Salatiel*, recibió la heredad de su abuelo materno y fue visto como su hijo legítimo. Conforme a esto se menciona en nuestra genealogía junto a Asir a *Salatiel* como descendiente de Jeconías mientras que en Lucas se le presenta conforme a su descendencia del hijo de Neri. La otra diferencia, *i.e.* la de la proveniencia de Zorobabel, se debe a que, como ya fue mostrado en el comentario de Hag. 1:1, a partir de la ley del matrimonio del levirato y la suposición de que *Salatiel* murió sin descendientes masculinos, dejando a su mujer viuda. En este caso la ley Deut. 25:5-10, cf. Mat. 22:24-28) ordenaba que uno de los hermanos del muerto tenía la obligación de casarse con la viuda de su hermano a fin de engendrar para su hermano muerto semilla, *i.e.* descendencia. El primer hijo de este matrimonio fue incluido en la familia de su tío en calidad de hijo propio. Después de la muerte de Salatiel su segundo hermano *Pedaías* cumplió con esta orden y engendró en un matrimonio con su cuñada a Zorobabel que en la relación del derecho de herencia fue considerado hijo de Salatiel y continuó la familia de su tío como herencia. De acuerdo a este derecho de herencia se menciona en los textos presentes de Hageo y Esdras así como en la genealogía de Mateo a Zorobabel como hijo de Salatiel. El בְּנוֹ [su hijo] parece referirse a esta posición especial de Salatiel en relación a los descendientes directos de Jeconías, en especial a que fue hijo de Jeconías por el derecho de herencia y no por causa de un engendramiento natural. En cuanto a la versión hebrea de su nombre (שאלתיאל) *vid.* el comentario de Hag. 1:1. Las seis personas mencionadas en el ver. 18 no son hijos de Salatiel como afirman *Kimchi*, *Hiller*, e.o. y actualmente *Hitzig* en su comentario de Hag. 1:1 sino hermanos de este como lo demanda la cópula ו delante de מַלְכִּירָם [Malquidam] toda suposición es tan sólo un intento irreconciliable con el texto, de alcanzar la línea Salatiel, su hijo Pedaías, su hijo Zorobabel y así igualarlo con las indicaciones de Hag. 1:1; Esd. 3:2. En los vers. 19 y 20 se registran los hijos y nietos de *Pedaías*. Los *hijos de Jeconías* (ver. 18) no son mayormente conocidos. El hijo de Pedaías, *Zorobabel*, sin lugar a dudas es el jefe de Judá quien durante el reinado de Ciro regresó a Jerusalén a la cabeza de un gran grupo de exiliados y organizó la nueva colonización en la tierra de los padres (Esd. 1-6). *Simei* no es tan conocido. En los vers. 19b y 20 se menciona a los hijos de Zorobabel y en el ver. 21ª de nietos. En vez del singular וּבֵן [y el hijo] en algunos manuscritos tienen וּבְנֵי [y los hijos] y aun las antiguas versiones expresaron el plural. Conforme al sentido esto es correcto aunque וּבֵן no necesita ser analizado críticamente sino que hay que explicar que el autor primero se refería a uno de los hijos que continuó con la línea familiar. A causa de la mención de la hermana los hijos de Zorobabel han sido divididos en dos grupos probablemente conforme a dos madres. No conocemos el motivo por el cual *Selomit* alcanzó la fama necesaria como para ser parte del registro familiar. Las personas mencionadas en el ver. 20 son resumidas en un grupo de cinco. יוּשַׁב חֶסֶד [se hace gracia] es un solo nombre. Los nietos de Zorobabel, *Pelatías* y *Jesaías* sin duda alguna fueron contemporáneos de Esdras quien fue de Babilonia a Jerusalén 78 años después de Zorobabel.

A estos nietos de Zorobabel se añade en el ver. 21b sin ninguna cópula a cuatro familias: los hijos de Refaías, los hijos de Arnán, etc. y de los últimos hijos de Secanías en vers. 22-24 se enumeran descendientes en cuatro generaciones sin que el contacto genealógico de Secanías fuera mencionado o aludido. La afirmación de críticos modernos, *Ewald*, *Bertheau*, e.o., de que *Secanías* fue un hermano o un hijo de *Pelatías* o de *Jesaías* y que la familia de Zorobabel haya continuado por seis generaciones se debe sólo a la teoría de que la crónica fue escrita tiempo después de Esdras y carece totalmente de base. La argumentación de *Bertheau*, de que «debido a que los hijos de Refaías, etc.» están en una sola línea con los nombres antepuestos de Pelatías y Jesaías tenemos que suponer que Pelatías, Jesaías, Refaía, Arnán, Abdías y Secanías eran hijos de Secanías sólo carecería de base si Jesaías y los *hijos* de Arnán no se encuentran en *una* sola línea. Pelatías y Jesaías bien podrían ser los hijos de Hananías pero no así los hijos de Refaías, Arnán, etc. Éstos serían nietos de Hananías, presuponiendo que Refaías, Arnán, etc. fueran hermanos de Pelatías, Jesaías o hijos de Hananías. Pero esta presuposición carece de toda base sostenible y sólo tendría sentido si el texto masorético presente fuera infalible. Sólo a partir de la fe en la infalibilidad del texto tratado podríamos ubicar el orden de los hijos de Refaías, los hijos de Arnán, etc. de tal manera junto a Pelatías y Jesaías que son llamados hijos de Hananías como lo hace *Bertheau*: que Refaías, Arnán, Abdías, Secanías no son mencionados como individuos sino a la vez con sus familias porque fueron los patriarcas de familias conocidas mientras que Pelatías y Jesaías no tuvieron descendientes o al menos que no fueron famosos. El presente texto en el cual los *hijos* de Refaías etc. siguen sin una cópula a los nombres de los nietos de Zorobabel y después de los בְּנֵי שְׁכַנְיָה [hijos de Secanías] vuelve a seguir וּבְנֵי שְׁכַנְיָה con la mención de uno de estos בָּנִים [hijos] y sus descendientes carece de sentido y probablemente está corrompido como ya lo reconocieron *Heidegger*, *Vitringa*, *Carpzov*, e.o. A pesar de eso nos falta un medio para reconstruir el texto correcto a causa de la escasez de otras noticias acerca de estas familias y su contexto con los descendientes de Zorobabel. Los hijos de Refaías, de Arnán, etc. posiblemente son familias de la descendencia de David cuya conexión con Zorobabel escapa a nuestro conocimiento. La serie de בְּנֵי רְפָיָה [hijos de Refaías] ver. 21b hasta el final del capítulo es un fragmento genealógico que quizás fue incluido posteriormente a la crónica[7]. Muchos de los nombres que constan en este fragmento aparecen en las genealogías de otras tribus pero en ningún lado de tal manera que se pueda decidir algo acerca del origen y del tiempo en el que existieron estas generaciones. Aunque *Bertheau* afirma: «En todo caso podemos considerar que el *Hatus*, mencionado en el ver. 22 es el descendiente de David con el mismo nombre en Esd. 8:2 que vivió durante el tiempo de Esdras» no pensó en que según su interpretación de nuestro versículo *Hatus* es un tataranieto de Zorobabel que nació setenta y ocho años después del regreso de su tatarabuelo a Palestina si ya había nacido, jamás habría podido regresar como adulto o jefe de familia con Esdras de Babel a Palestina.

7. En tiempo antiguo, en el que los traductores de la LXX tuvieron ante sí nuestro texto y trataron de darle sentido, expresando el plural בְּנֵי que aparece cuatro veces en el ver. 21b cada vez con el singular בְּנוֹ en la siguiente manera: καὶ Ἰεσίας υἱὸς αὐτοῦ, Ῥαφὰλ υἱὸς αὐτοῦ, Ὀρνὰ υἱὸς αὐτου, etc. [Jesías, su hijo, Rafal, su hijo, Orna, su hijo, etc] con lo cual surgen siete familias sucesivas desde *Hananías* hasta *Secanías* y la familia de Zorobabel seguía con once generaciones. Así también sucedió en la *Vulgata* y la versión *siria*.

También otros hombres portaron el nombre de Hatus, incluso sacerdotes, cf. Neh. 3:10; 10:5; 12:2. Además también los hijos de Secanías regresaron de Babel con Esdras (Esdr. 8:3) que asimismo podrían ser identificados con el Hatus del ver. 22 de nuestro capítulo como padres o antepasados de *Hatus*. Que los descendientes de *Secanías*, mencionados en vers. 22-24, no pertenecieron en línea directa a Zorobabel se puede observar porque en la genealogía de Jesús (Mat. 1) ninguno de los descendientes de Zorobabel coincide con los nombres de nuestra lista genealógica. A pesar de que en las listas genealógicas a menudo se omiten algunas personas ¿quién querrá afirmar que en la de Mateo se habrían saltado a siete o aun, según otra interpretación de nuestro versículo, a nueve miembros seguidos? Los defensores de la teoría que nuestros versículos contienen la secuencia de la genealogía de Zorobabel (*Clericus*, e.o.) eludieron silenciosamente estos argumentos convincentes. En cuanto a esto se puede afirmar en cuanto a este fragmento que en el ver. 22 se afirma que fueron seis hijos de *Secanías* pero sólo se mencionan cinco nombres, *i.e.* uno de los nombres debió haber sido omitido a causa de un error del copista. No es posible afirmar más al respecto de estas familias porque son totalmente desconocidas.

Capítulo 4:1-23. Fragmentos genealógicos de los descendientes y las familias de Judá

Al parecer el ver. 1 debe ser un título de los siguientes fragmentos genealógicos. Se mencionan cinco nombres como hijos de Judá de los cuales sólo *Pérez* fue un hijo de Judá (2:4). El resto son nietos o parientes lejanos. No existe palabra alguna en cuanto a la relación genealógica en la que éstos se encuentran. La existencia y el conocimiento de estos son asumidos a partir de las genealogías del cap. 2. *Hezrón* es hijo de Pérez y por lo tanto nieto de Judá, *vid.* 2:8. *Carmí* es un descendiente de Zerá, el hijo de Pérez, *vid.* el comentario de 2:6,7. *Hur* es un hijo de Caleb, el hijo de Hazrón con Efrata, *vid.* el comentario de 2:19 y 50 y *Sobal* es un hijo del anteriormente mencionado Hur (82:50). Estos cinco nombres no son nombres de las familias de la tribu de Judá (*Bertheau*) tanto aquí como en el cap. 2 sino personas que fundaron familias o jefes de familias. La mención de estos cinco «hijos de Judá» no puede tener otro motivo que el hecho de que las familias mencionadas a continuación tienen su origen en ellos a pesar de que no ha sido mencionado explícitamente en la enumeración de la relación genealógica de los diversos grupos. La enumeración empieza con:

Versículo 2. Los descendientes de Sobal

En cuanto a *Reaía*, el hijo de Sobal, *vid.* el comentario de 2:52. Engendró a *Jahat*, un nombre que a menudo se encuentra en las familias levitas, cf. 6:5, 28, caps. 23:10ss.; 24:22; 2 Crón. 34:12; como descendiente de Judá es totalmente desconocido. Sus hijos *Ahuma* y *Lahad* fundaron las generaciones de los zoratitas, *i.e.* los habitantes de Zora, que también descienden de los hijos de Sobal (2:53). Por lo tanto nuestro versículo ofrece información detallada acerca de la descendencia de estas familias.

Vers. 3 y 4 ofrecen informaciones acerca de *los descendientes de Hur*. Las primeras palabras del ver. 3: «*y estos padre de Etam, Jezreel*» no aportan sentido alguno. Pero la última oración del ver. 2 nos ofrece suplir מִשְׁפָּחוֹת [familias]: y estas son las familias de *Abi-Etam*. La LXX y la Vulgata tradujeron אלה בני עיטם [estos son los hijos de Etam] que también se puede encontrar en algunos códices mientras que otros códices leen אלה בני אבי עיטם [estos son los hijos de Abi Etam]. Ambas variantes son seguramente conjeturas. No se puede decidir si אֲבִי עֵיטָם es el nombre de una persona o si es usado como apelativo. Padre = señor de Etam. עֵיטָם es el nombre de una ciudad de los simeonitas (ver. 32 y Jue. 15:8, 11); en 2 Crón. 11:6 es el nombre de una ciudad en los montes de Judá, al sur de Jerusalén. En caso de que עֵיטָם sea el nombre de un pueblo sólo se podría referir a este último. Los nombres *Jezreel*, *Isma* e *Ibdas* son los nombres de personas como fundadores y jefes de familias. En cuanto a יִזְרְעֶאל como nombre personal cf. Os. 1:4. Esto lo demandan las palabras «*y su hermana Haze-lelponi*». La formación de este nombre con la terminación en i parece referirse a una relación genérica pero también puede ser una palabra que la caracteriza y por los tanto un nombre propio, cf. *Ew.*, §273e.

Ver. 4. *Penuel* en Gen. 32:31s., Jue. 8:8 fue el nombre de una región transjordana y es usada aquí y en 8:25 como nombre de un hombre. *Gedor* probablemente es la ciudad de ese nombre en el monte de Judá que sobrevivió en la ruina de *Djedur*, *vid.* el comentario de Jos. 15:58. Tal como se menciona aquí a *Penuel*, en el ver. 18 se menciona a un tal *Jered*, padre de *Gedor* del cual se debe deducir que los descendientes de ambos formaron la población de Gedor. *Ezer* (ayuda) en 7:21; 12:9; Nehemías. 3:19 usado de otras palabras padre de *Husa*, *i.e.* en analogía de *Abi-Gedor*, también el nombre de una ciudad que no volvió a ser mencionada de donde provino el héroe *Sibecai* 11:29; 2 Sam. 23:27. Éstos (los mencionados en vers. 3 y 4) son hijos de Hur, el primogénito de Efrata (2:19) el padre de Belén. Conforme a ello los habitantes de Belén vinieron de Hur por medio de su hijo *Salma* que es llamado en 2:51 padre de Belén. Que en nuestros vers. 3 y 4 se mencionen entre los descendientes de Hur a otros nombres (o personas) distintos que en 2:50-55 no presentan diferencia alguna porque no hay motivo para suponer que en 2:50-55 se mencione a *todos* los descendientes de éste.

Vers. 5-7. *Los hijos de Asur*, el padre de Tecoa quien según 2:24 fue un hijo tardío de Hezrón. *Asur* tuvo dos mujeres: *Hela* y *Naara*. De esta última descienden cuatro hijos con sus respectivas familias. *Ahuzam* no es tan conocido; *Hefer* es diferente al galaadita de este nombre (11:36 y Num. 26:32s.) y también es desconocido. La suposición de que el nombre esté relacionado con la tierra de *Hefer* 1 R. 4:10, la región de un rey derrotado por Josué (Jos. 12:17), como lo afirma *Bertheau* es totalmente inseguro. *Themani* (hombre del sur) puede ser un simple nombre de persona pero a la vez es el nombre de una familia. *Ahastari* que desciende de *Ahastar* es totalmente desconocido.

Ver. 7. La primera mujer, *Hela*, dio a luz a tres hijos: *Zeret*, *Jizhar* y *Etnán* que no vuelven a ser mencionados. En vez de יזהר (Quetib) el Kerí וְצֹחַר [y Zohar] presenta el nombre de uno de los hijos de Simeón Gen. 46:10 y de un jefe hetita del tiempo de los patriarcas (Gen. 23:8) con el cual el hijo de Hela no tiene nada en común.

Vers. 8-10 contienen un fragmento cuya relación con los hijos de Judá, mencionados en cap. 2 no es visible. *Cos* engendró a *Anub* etc. El nombre קוֹץ [Cos] sólo aparece aquí. En otros pasajes se encuentra como הַקּוֹץ entre los levitas 24:10, cf. Esdr. 2:61 y Nehemías. 3:4. En el último pasaje constan, sin mención de la tribu a la que pertenecieron, los hijos de *Haco*. Tampoco se repiten los nombres de los descendientes de *Cos*. Lo mismo se puede afirmar de *Jabes* del cual no sabemos nada más que lo que leemos en los vers. 9 y 10. La palabra יַעְבֵּץ describe en 2:55 una ciudad o un pueblo desconocido. No se pue-

de decir si *Jabes* es el padre (señor) de esta ciudad. En caso de que existiera una relación genealógica entre el nombre *Jabes* con el pueblo con este nombre o los habitantes de *Jabes* (2:55) todas las personas mencionadas en el ver. 8 serían descendientes de *Sobal* y de *Hur*. A pesar de que la relación de *Jabes* y *Cos* y sus hijos no se presenta claramente se puede suponer que las indicaciones acerca de *Jabes* están relacionadas al pasaje con las palabras «y *Jabes* fue más ilustre ante sus hermanos». A partir de estas palabras los antiguos intérpretes dedujeron que *Jabes* fue un hijo o un hermano de *Cos*. Así lo comenta correctamente *Bertheau*: «Las indicaciones: que fue honrado delante de sus hermanos (cf. Gen. 34:19), que su madre lo llamó *Jabes* porque lo había dado a luz en dolores, un juego de palabras de יַעְבֵּץ con el similar עֹצֶב [dolor] (cf. Gen. 4:25; 19:37s. 29:32, 33, 35; cap. 30:6, 8, etc.), que *Jabes* le había hecho juramento (cf. Gen. 28:20) al Dios de Israel (cf. Gen. 33:20), son palabras que nos recuerdan otras similares en el Génesis y seguramente se basan en tradiciones antiguas». En el juramento se alude con las palabras לְבִלְתִּי עָצְבִּי «para que esto no me sea dolor» al nombre Jabes y del juramento mismo sólo la condición del que prestaba el juramento: «*¡Oh, si en verdad me bendijeras, ensancharas mi territorio, y tu mano estuviera conmigo y me guardaras del mal para que no me causara dolor!*» Cf. Gen. 28:20ss. con el comentario de que Dios cumplió con todo lo que había pedido porque el juramento sólo había recibido la importancia que correspondía a la tradición de que Dios se lo había cumplido de tal manera que su vida se convirtió en el reflejo de su nombre, de que el hijo del dolor fue libre de dolor y que alcanzó mayor alegría y honor que sus hermanos.

Versículos 11 y 12. La genealogía de los hombres de Reca

Su contexto con las familias principales de Judá tampoco nos ha sido transmitido. Quelub, una forma diferente del nombre de *Caleb* o *Quelubai* (*vid*. el comentario de 2:9 y 18) es distinguido de los nombres más conocidos como Caleb, el hijo de Hezrón (2:18 y 42) y el hijo de Jefone (ver. 15) por medio del suplemento «hijo de Súa». *Súa* no vuelve a ser mencionado y es identificado por los antiguos exegetas con *Husa* ver. 4, sin mayor motivo. *Mehir*, el padre de *Estón* también es desconocido. *Estón* engendró la casa de *Rafá* que tampoco vuelve a ser mencionada debido a que no puede ser combinada con el benjaminita Rafa (8:2) ni con el engendrado Rafa (20:4, 6, 8). *Paseah* y *Tehina* no vuelven a ser mencionados. No es seguro si los hijos de Paseah», que están entre los *Netinim* (Esd. 2:49; Neh. 7:51), tienen que ver con nuestro *Paseah*. *Tehinna* es llamado «padre de la ciudad de Nahas». Este último nombre probablemente no es el nombre de una ciudad sino de una persona y *Nahas* probablemente es el nombre del padre de *Abigail* 2 Sam. 17:25, la hermanastra de David, *vid*. el comentario de 2:16. Los hombres de *Reca* son desconocidos.

Versículos 13-15. Descendientes de Cenaz

קְנַז es un descendiente de Hesrón, el hijo de Pérez. Esto se debe a que Caleb, el hijo de Jefone, un descendiente de Caleb, hijo de Hesrón llamado en Num. 32:12 y Jos. 14:6 קְנִזִּי que descendía de *Cenaz*. *Otoniel* y *Seraías*, que eran conocidos como בְּנֵי קְנַז no son hijos (en el sentido más cercano de esta palabra) sino nietos de Cenaz. Según Jos. 15:17 y Jue. 1:13 Otoniel y Caleb, el hijo de Jefone fueron hermanos[8]. Conforme a esto *Cenaz* no pudo ser el padre de Otoniel ni el padre de Caleb (en sentido literal) sino que tiene que haber sido el abuelo o el bisabuelo de ambos. *Otoniel* es el juez más conocido de Israel, Jue. 3:9ss. *Seraías* no vuelve a ser mencionado a pesar de que aparecen diversas personas con este nombre. Los hijos de Otoniel son *Hatat*. El plural בְּנֵי seguido por un solo nombre aparece algunas veces (*vid*. el comentario de 2:7). El suplemento «*y Meonotai engendró a Ofra*» extraña un poco debido a que Meonotai no ha sido mencionado antes y su relación con Otoniel no es presentada. Al parecer el contexto contiene aquí una laguna que puede ser llenada fácilmente con la repetición de la palabra וּמְעוֹנֹתָי al final del ver. 13. Conforme a esta conjetura se menciona a dos hijos de Otoniel: *Hatat* y *Meonotai*. De este último consta la familia. El nombre מְעוֹנֹתַי (*lit*. mis habitaciones). La comparación de este nombre con la ciudad *Maon* es poco probable y menos aun la identificación con *Meunim* Esd. 2:50. *Ofra* es desconocido porque no es posible pensar en las ciudades de *Ofra* en la re-

---

8. A pesar de que las palabras usadas en Jue. 1:13, cf. Jos. 15:17 בֶּן־קְנַז אֲחִי כָלֵב הַקָּטֹן [hijo de Cenaz, hermano menor de Caleb] pueden ser entendidas de diversas formas, p. ej. *filius Cenasi fratris Caleb*, según lo cual no fue Otoniel el hermano de Caleb sino Cenaz *filius Kenasi, frater calebi minor*, como es interpretado en el texto y como ya comentamos en Jos. 15:17. Consideramos que esta posición sigue siendo correcta, aun después de lo que *Bachmann, Buch der Richter*, comentó acerca de 1:13, tratando de refutar la segunda y apoyar la primera versión porque creemos que los motivos principales de *Bachmann* no son relevantes. No nos convence el motivo por el cual se considera que Otoniel tuviera una edad avanzada, en caso de que fuera el hermano menor de Caleb. Durante la repartición de las tierras de Canaán, Caleb tenía 85 años de edad (Jos. 14:10). Si consideramos que su hermano menor Otoniel era 25-30 años menor, un caso que sucede a menudo, Otoniel habría tenido 60-61 o 55-56 años de edad en el momento de la conquista de *Delir*, en la cual podía conseguirse una mujer como premio de su valentía. Diez años después se llevó a cabo la invasión de Cusan Risataim a la región y demoró ocho años hasta que Otoniel derrotó a Cusan Risataim y se convirtió en Juez en Israel. Esta victoria la habría logrado a la edad de 78 o 73 años de edad y aunque hubiera permanecido en el oficio de Juez cuarenta años, información que no consta en Jue. 3:11, no habría alcanzado una edad mayor a 118 o 113 años, siendo tres u ocho años mayor que Josué. Tampoco se le podría considerar con sus 73 o 78 años demasiado viejo para la guerra si se considera lo que el anciano Caleb de 85 años afirma de sí mismo: «Todavía estoy tan fuerte como el día en que Moisés me envió; como era entonces mi fuerza, así es ahora mi fuerza para la guerra, y para salir y para entrar».

El otro motivo, «el mero hecho de que Caleb por lo general es llamado hijo de Jefone, Otoniel en cambio hijo de Cenaz, da lugar a dudar de que Otoniel sea verdaderamente hermano de Caleb» pierde su fuerza argumentativa por el hecho que Caleb es llamado en Num. 32:12 y Jos. 14:6 קְנִזִּי = בֶּן־קְנַז [cenazita corresponde a hijo de Cenaz], *i.e.* Caleb fue llamado hijo de Cenaz al igual que Otoniel. En caso de que Caleb, hijo de Jefone fuera hermano de Cenaz, el padre de Otoniel, se debería suponer la existencia de un Cenaz mayor como abuelo o padre de Caleb y un Cenaz menor como padre de Otoniel. Esta suposición es posible porque según el ver. 15 de nuestro capítulo existe un Cenaz que fue nieto de Caleb. Pero la posibilidad de esto es una pregunta diferente. A fin de confirmar esta tesis Bachmann afirma que, según 1 Crón. 4:13, Otoniel sin lugar a dudas fue hijo de Cenaz en el sentido literal de la palabra. Pero éste «sin lugar a dudas» es difícil de demostrar o aun de asumir. Es precisamente en los encabezados de las diferentes genealogías de la crónica donde el בְּנֵי [hijos de] en general se usa con un sentido muy amplio. Así p. ej. se reúne en el ver. 1 de nuestro capítulo a los hijos, nietos y bisnietos de Judá como בְּנֵי יְהוּדָה [hijos de Judá]. A esto hay que añadir que es más fácil explicar la conexión de los hijos de Caleb, el hijo de Jefone ver. 15 si Caleb mismo perteneció a los בְּנֵי קְנַז [hijos de Cenaz] anunciados en el ver. 13 que si era hermano de Cenaz. En el último caso se debería esperar en analogía a 2:42 el suplemento אֲחִי קְנַז [hermano de Cenaz] junto a כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה [Caleb, hijo de Jefone], mientras que, si Caleb era hermano de Otoniel, su descendencia de Cenaz o su vinculación a los בְּנֵי קְנַז de Num. 32:12 debería ser presupuesto.

gión de Benjamín Jos. 18:23 y Manasés Jue. 6:11-24. *Seraías* (mencionado en ver. 13) engendró a *Joab*, el padre (fundador) del valle de los artífices «porque ellos (los habitantes de este valle que venían de Joab) eran artífices». El valle de los חָרָשִׁים [artífices] es mencionado nuevamente en Neh. 11:35 de lo cual podemos deducir que debió estar cerca de Jerusalén, al norte de la ciudad.

Ver. 15. *Los hijos de Caleb*, el hijo de Jefone (*vid.* el comentario del ver. 13): *Ira*, *Ela* y *Naam* son desconocidos. Es una decisión altamente arbitraria combinar a *Ela* con el jefe de la tribu edomita con el mismo nombre (1:52). De los hijos de *Ela* sólo se menciona a «*y Cenaz*»; la cópula וְ delante de קְנַז muestra claramente que fue omitido un nombre delante de éste.

Vers. 16-20. *Descendientes de diversos hombres* cuya relación genealógica con los hijos y nietos de Judá (ver. 1) no nos ha sido transmitido por el texto. Los hijos de *Jehalel*, un nombre que no vuelve a ser mencionado, son *Zif*, *Zifa*, etc. que tampoco se repiten. Faltan puntos de referencia para la comparación del nombre זִיף [Zif] con las ciudades con ese nombre (Jos. 15:24, 55).

Ver. 17. *Esdras*, del cual se menciona a cuatro hijos, tampoco es conocido. El singular בֶּן extraña un poco pero tiene sus analogías en 3:19, 21 y 23. De los nombres de los hijos se repite *Jeter* en 2:53 y *Éfer* 1:33 y 5:24 pero no detrás de familias. En cambio *Jalón* sólo se encuentra aquí. De *Mered* se mencionan en vers. 17b y 18 los hijos de dos mujeres pero de una manera totalmente incomprensible y que tiene señales visibles de corrupción textual. En primer lugar falta el sujeto de וַתַּהַר [y ella dio a luz], el nombre de una mujer. En segundo lugar en ver. 18 aparecen dos mujeres: *Jehudaía*, y *Bitía* la hija del faraón, pero de tal manera que primero se menciona a los hijos de Jehudaia y le sigue la fórmula «y estos son los hijos de Bitaía» sin mencionar los nombres de estos hijos. *Bertheau* trató de trasponer las palabras correctamente para corregir este texto y sugiere poner las palabras «Y estos son los hijos de Bitia, la hija del Faraón, que había tomado para sí Mered» inmediatamente después de וְיָלוֹן [y Jalón]. «Con ello logramos recuperar el sujeto que falta de וַתַּהַר , y obtenemos la información definida de que *Mered* tuvo dos mujeres con las que tuvo hijos y finalmente una enumeración de los hijos debajo de sus respectivas madres. Por lo tanto el ver. 17 tendría el siguiente texto: «Los hijos de Esdras fueron Jeter, Mered, Éfer y Jalón y estos son los hijos de Bitia, la hija del Faraón que había tomado para sí Mered. Y dio a luz a Miriam, a Samai y a Isba, padre de Estemoa (ver. 18). Y su mujer Jehudaía dio a luz a Jered, padre de Gedor, a Heber, padre de Soco, y a Jecutiel, padre de Zanoa». Esta conjetura puede ser sugerida a causa de la sencillez y de la claridad de las palabras. Esto nos permite observar que *Mered*, el hijo de Esdras es padre de dos familias con sus dos mujeres que vivieron en una cierta cantidad de pueblos de Judá. No sabemos nada más por cuanto tanto Mered como sus hijos no vuelven a aparecer en otro pasaje. Pero como una de las mujeres fue hija de Faraón, podemos deducir que Mered vivió antes de la salida de los israelitas de Egipto. El nombre *Miriam* que fue el nombre que portaba la hermana de Moisés es aquí el nombre de un hombre. Los nombres presentados con אֲבִי [padre] son nombres de ciudades. *Isba* es el padre (señor) de la ciudad Estemoa, probablemente el jefe los habitantes de esta ciudad. En cuanto a *Estemoa* en los montes de Judá, actualmente *Semúa*, un pueblo con ruinas de tiempos antiguos situado al sur de Hebrón, *vid.* el comentario de Jos. 15:50. הַיְהוּדִיָּה literalmente significa «la judía», distinguiéndola de la egipcia, la hija del faraón. *Gedor* es una ciudad en los montes de Judá, *vid.* el comentario del ver. 4. Soco en la planicie de Judá es el actual *Suweiké* en el Wadi *Sumt*, *vid.* el comentario de Jos. 15:35. *Zanoa*, una ciudad situada en los montes de Judá (Jos. 15:56) todavía no ha sido encontrada, así como los bajos, actualmente *Zanúa*, no muy lejos de Zora al este, *vid.* el comentario de Jos. 15:34. Probablemente el texto se refiere a este último.

Ver. 19. «*Los hijos de la mujer de Hodías, hermana de Naham, fueron los padres de Keila garmita y Estemoa maacateo*». El estat. constr. אֵשֶׁת [mujer de] delante de הוֹדִיָה [Hodías] nos muestra que Hodías fue el nombre de un hombre. En Neh. (8:7; 9:5; 10:11) se encuentra un levita de este nombre. La relación de *Hodías* y *Naham* hacia las personas anteriormente mencionadas no nos ha sido dada. קְעִילָה [Keila] es un lugar en los bajos de Judá que todavía no ha sido encontrado, *vid.* el comentario de Jos. 15:44. No sabemos el origen del suplemento הַנַּרְמִי [garmita]. Delante de אֶשְׁתְּמֹעִ [Estemoa] probablemente hay que repetir אֲבִי [padre] con la cópula וְ y el *maacatita* probablemente fue un descendiente de Caleb con *Maaca* (2:48) jefe de una parte de los habitantes de Estemoa.

Ver. 20. Tampoco se sabe nada de *Simón* y sus cuatro hijos. בֶּן־חָנָן [hijo de Hanán] es un solo nombre. Aunque *Jisei* aparece a menudo, p. ej. ver. 42 y 2:31 en ningún lugar se menciona la vinculación con *Zohat* (que no vuelve a ser mencionado). Después de בֶּן־זוֹחֵת falta el nombre del hijo.

Vers. 21-23. Los descendientes de Sela, el tercer hijo de Judá 2:3 y Gen. 38:5. Todas las familias de Judá que son enumeradas en los vers. 2-20 son unidos con la cópula וְ y con ello se los agrupa a todos como los descendientes de los hijos y nietos de Judá, nombrados en el ver. 1. Esta cópula falta delante de בְּנֵי שֵׁלָה [hijos de Sela] y בְּנֵי יְהוּדָה [hijos de Judá] en el ver. 3 como señal de que los descendientes de Sela formaron una segunda línea de descendientes de Judá coordinada con los hijos de Judá mencionados en los vers. 1-19 de los que nos han quedado pocas y oscuras informaciones. Pero a pesar de eso son informaciones importantes. Se menciona como hijos a *Er*, como se llamó el hijo primogénito de Judá (2:3s.), padre de *Leca* y *Laada*, padre de *Maresa*. El último nombre designa sin lugar a dudas la ciudad que se mantuvo en las ruinas de *Marash* en la Sefela (Jos. 15:44; *vid.* el comentario de 2:42). De acuerdo a esto *Leca* (לֵכָה) es también el nombre de una ciudad que no vuelve a ser mencionada. Además fueron descendientes de Sela «*las familias de la casa de los que trabajaban el lino de la casa de Asbea*», *i.e.* la familia de Asbea, un hombre desconocido. Algunas de estas familias pertenecían a una fábrica de lino conocida, situada probablemente en Egipto.

Ver. 22. «*Y Joacim, los hombres de Cozeba, Joás y Saraf, que gobernaban en Moab, y Jasubi-lehem*». *Kimchi* supuso que כּוֹזֵבָה [Cozeba] era el pueblo de כְּזִיב Quezib Gen. 38:5 = אַכְזִיב [Aczib] Jos. 15:44 en la planicie en la que nació Sela. יָשֻׁבִי לֶחֶם Jasubi Lehem es un nombre extraño que los masoretas jamás habrían expresado de esta manera si la tradición no se lo hubiera dado a la mano (*Bertheau*). Los nombres restantes se refieren a las familias o a las generaciones, incluyendo a ésta[9]. De estos no ha sido trans-

9. Jerónimo produjo una traducción extraña del ver. 22: et qui stare fecit solem, vivique mendacii eet securus et incedens, qui principes fuerunt in Moab et qui reversi sunt in Lahem: haec autem verba vetera [Y aquel que hace parar el sol y los define segura e incidentemente como mentirosos, los que fueron los líderes en Moab y los que regresaron a Lahem: pero estas palabras son antiguas.]. Conforme al midrás judío en el cual el אֲשֶׁר בָּעֲלוּ לְמוֹאָב [que gobernaban en Moab] es combinado con el relato del libro de Rut. Porque יוֹקִים *qui stare fecit solem* debía ser Elimelec y los hijos de los mendacii Maclon y Quilion del libro de Rut que habían ido con ella a la tierra de Moab y se habían casado con mujeres moabitas.

mitido nada más de lo que consta en nuestro versículo conforme a que los primeros cuatro reinaron sobre Moab por un cierto tiempo en la antigüedad porque tal como lo escribe el historiógrafo, las cosas son antiguas.

Ver. 23. Éstos son los alfareros y habitantes de Netaim y Gedera. «No es claro si הֵמָּה [estos] se refiere a todos los descendientes de Sea o tan solo a los mencionados en el ver. 22. *Bertheau* considera que esta última relación es probable «porque debido a que los que fueron mencionados en el ver. 21 ya eran llamados trabajadores de lino parece coincidir que los habitantes mencionados en el ver. 22 no todos son llamados trabajadores del lino sino tan sólo las familias de la casa de Asbea. No se menciona lo que hicieron los descendientes de *Er* y *Laadán*. Conforme a esto la relación del הֵמָּה con todos los hijos de Sela mencionados en vers. 21 y 22 no debía estar lejos porque con excepción de los trabajadores de lino todas las familias se entendieron como tales. נְטָעִים significa plantaciones. Debido a que גְּדֵרָה probablemente es el nombre de la ciudad de *Gedera* en los bajos de Judá (Jos. 15:36; en cuanto a su ubicación, *vid*. el comentario de 1 Crón. 12:4). También *Netaim* describirá un lugar donde había plantaciones reales en las que trabajaban los descendientes de Sela como lo indican explícitamente las palabras «moraban allí con el rey para hacer su trabajo». הַמֶּלֶךְ no es un rey específico de Judá porque no sólo sabemos del rey Uzías que tenía bienes 2 Crón. 26:16 (*Bertheau*) sino también de David (1 Crón. 27:25-31) que tuvo grandes extensiones de tierras y bienes que eran administradas por oficiales reales. Conforme a esto podemos suponer que todos los reyes de Judá tuvieron tierras en las que no sólo hubo agricultura y ganadería sino también artesanías[10].

Capítulo 4:24-43. Los descendientes y las ciudades de la tribu de Simeón

En los vers. 25-27 sólo se continúa con la genealogía de una familia a través de diversas generaciones. A esto se añade en vers. 28-33 las antiguas sedes y finalmente se menciona en los vers. 34-43 las noticias acerca de las migraciones de familias de la tribu de Simeón hacia otras regiones.

Versículos 24-27. Las familias de Simeón

De los seis hijos que según Gen. 46:10 y Ex. 6:15 tuvo Simeón sólo se menciona a los cinco que según Num. 26:12-14 fundaron las familias de esta tribu. El tercer hijo, *Ohad*, falta en Num. 26:12 en la línea de las familias de Simeón en el censo del pueblo en el año 40 del éxodo, al parecer sin ningún otro motivo que el hecho de que los descendientes de Ohad habían muerto, al menos se habían reducido de tal manera que no pudo formar una familia autónoma. Los nombres de los cinco hijos coinciden con los nombres de Num. 26:12-14 con la excepción de *Jarib* que en Num. 26:12 es llamado *Jaquín*, coincidiendo con Gen. 46:10 y Ex. 6:15 según lo cual debemos considerar que יָרִיב [Jarib] es un error ortográfico de יָכִין [Jaquín]. *Nemuel* y *Zera* (זֶרַח salida del sol) son en Génesis y Éxodo *Jemuel* (diversas formas del mismo nombre) y *Sohar* (צֹחַר, *i.e.* candor), otro nombre con significado similar que al principio era usado como epíteto y que después desplazó al nombre original.

Ver. 25. *Salum* (fue) su hijo, sin duda el hijo del antes mencionado *Saúl* que en Génesis y Éxodo fue hijo de una mujer cananea por lo cual se le distingue de otros hi-

10. A partir del orden de los nombres en los vers. 2-20, donde *Bertheau* asume doce familias representadas, este autor deduce que la organización de la tribu de Judá en estas doce familias habría sido escrutada alguna vez por un censo de las familias al que se vieron obligados los jefes de la comunidad debido a cambios drásticos en la tribu. *Bertheau* trata de definir este tiempo analizando la forma de los nombres. Como existen muy pocos nombres en estos versículos que encontramos en los registros de los libros históricos del Génesis hasta 2 Reyes (sólo se trata de nombres que se remiten a divisiones antiguas de la tribu, las cuales persistieron hasta los tiempos postexílicos, mientras que muchos de los otros nombres retornan en los libros de Esdras y Nehemías; también encontramos en nuestros versículos lugares que en los primeros días después del exilio fueron importantes para la nueva comunidad), *Bertheau* quiere basar en este descubrimiento la suposición de que estas palabras eran una clasificación de la tribu de Judá que existió en el tiempo entre Zorobabel y Esdras. Esta hipótesis carece de base alguna. La mera suposición de que los nombres en los vers. 2-20 sólo eran miembros de doce familias es muy cuestionable porque este número sólo puede surgir si se separa a los descendientes de Caleb (ver. 15) de los descendientes de Cenaz (vers. 13 y 14), a los cuales también pertenecía Caleb, y se cuentan por separado. Más importante aun es que en la mención de estos nombres *Bertheau* sólo contó los nombres mencionados en los vers. 2-20 en tanto que no se interesó por los descendientes de Sela, el hijo de Judá (vers. 21-23) porque considera que estos versículos son un anexo posterior. Esto es un error, como ya lo mostramos en el ver. 21. Si los descendientes de Sela forman una segunda línea de familias de Judá coordinada conforme a los descendientes de Pérez y Sera, entonces la tribu de Judá no pudo ser dividida en las doce familias asumidas por *Bertheau* antes o después del exilio debido a que falta el motivo para aceptar la hipótesis de que todos los descendientes de Sela murieron poco antes del exilio y que a partir del tiempo de Zorobabel sólo existieron las familias de Pérez y Sera. Además consta contra la división propuesta que en la enumeración de los vers. 2-20 no se encuentra rastro alguno de una división de la tribu de Judá en doce familias porque las presentes familias no han sido ordenadas según los hijos y nietos de Judá mencionados en el ver. 1. Además falta en muchas familias la indicación acerca de su relación hacia la tribu de Judá. Una lista de las familias que se basa en una división hecha en otros tiempos sería totalmente diferente. Por lo tanto, si debemos rechazar esta hipótesis de la división de la tribu de Judá en doce familias porque no coincide con la forma de estas genealogías entonces también podemos deducir que la opinión de que esta división surgió en el tiempo entre Zorobabel y Esdras carece de base. La relación de los nombres que aparecen en estos versículos con los nombres de los libros históricos desde Génesis hasta 2 Reyes y por otro lado a los libros de Esdras y Nehemías sólo parece ser de la forma como lo presenta *Bertheau*. Si consideramos los nombres de las ciudades y pueblos la mayoría de estos, con excepción de unos pocos totalmente desconocidos, son mencionados en el libro de Josué y muchos de ellos esparcidos en los libros de Génesis mientras que en Jueces, Samuel y Reyes no aparecen tan a menudo porque no tuvieron un papel importante en la historia. Que muchas de estas ciudades sean mencionadas en los libros de Esdras y Nehemías tiene que ver con el contenido especial de estos libros, *i.e.* que estos libros contienen un gran número de registros de las familias que regresan del exilio. Si además consideramos los nombres de personas en los vers. 2-20 podemos observar que algunos de estos aparecen en los relatos históricos de los libros de Esdras y Nehemías y otros en cambio sólo en la Crónica. Este hecho se debe también completamente al contenido de los diversos libros históricos del Antiguo Testamento. Si, p. ej., Nehemías no hubiera presentado en su libro los registros de todas las familias que retornaron de Babilonia así como de los que participaron de la construcción de los muros de Jerusalén, no encontraríamos en su libro más nombres que en los libros de Samuel o de los Reyes. *Bertheau* quiere encontrar una confirmación de su teoría en la manera de enumerar los nombres y su libre secuencia de indicaciones continuas asumiendo que estas fueron producidas para aquellos lectores que podían entenderlas debido a su conocimiento específico de las relaciones aludidas en los textos. La fuerza principal de este argumento se basa en la presuposición de que el autor de la Crónica tomaba su material de un registro completo de las familias de las cuales extrajo elementos sueltos e ininteligibles y los escribió sin orden alguno. Pero esta suposición carece de base alguna. Antes bien la forma del contenido tratado nos permite asumir que el cronista mismo sólo tuvo acceso a fragmentos que presentó tal como los encontró. Por eso estamos convencidos de que el intento de la explicación del contenido y de la forma en los vers. 2-20 fue malogrado.

jos. Su familia es descrita en 25 y 26 por seis generaciones hasta un tal Simei. Esta línea se dividide en dos grupos por la incisión de «y los hijos de *Misma*» al principio del ver. 22 debido a una causa desconocida. El plural «hijos de *Misma*» se refiere a *Hamuel* y sus descendientes *Zacur* y *Simei*. Probablemente estos formaron juntos una familia mayor junto a los hijos, nietos y bisnietos mencionados en el ver. 25.

Ver. 27. *Simei* tuvo dieciséis hijos y seis hijas con las que se convirtió en padre de una familia numerosa. «Sus hermanos», *i.e.* los demás simeonitas no tuvieron tantos hijos. Así sucedió que no multiplicaron su familia hasta los hijos de Judá, *i.e.* que los simeonitas no fueron tantos como los descendientes de Judá. Esta indicación es confirmada por el resultado de los censos de Moisés, *vid.* el comentario de Num. 1-4.

Vers. 28-33. Las antiguas ciudades de los simeonitas, que habían recibido en la repartición del país bajo Josué dentro de la región de Judá, cf. Jos. 19:1ss. En general son dieciocho ciudades divididas en dos grupos de trece y cinco ciudades como en Jos. 19:2-6 donde estas ciudades son enumeradas de la misma manera. La diferencia está en que en Josué se indica el número del primer grupo en trece, del segundo grupo en cuatro ciudades a pesar de que el primer grupo contiene catorce nombres. Entre *Beerseba* y *Molada* consta allí un שֶׁבַע [Seba] que falta en nuestros registros y que podría ser considerado una repetición del segundo elemento de בְּאֵר־שֶׁבַע [Beerseba] a causa de un error ortográfico si es que esto no correspondiera al registro de ciudades en Jos. 15:26 donde consta el nombre שְׁמָע delante de Molada. Las diferencias restantes en ambos registros en parte se deben a las diferentes formas de los mismos nombres como בִּלְהָה [Bilhah] en vez de בָּלָה [Bala] (Jos); תּוֹלַד [Tolad] en vez de אֶלְתּוֹלַד [Eltolad]; בְּתוּאֵל [Betuel] en vez de בְּתוּל [Betul] o a veces diversos nombres de la misma ciudad como בֵּית־בִּרְאִי [Bet Biré] (ver. 31) en vez de בֵּית־לְבָאוֹת [Casaleonas] (Jos.), שַׁעֲרַיִם [Saarain] en vez de שַׁרוּחֵן [Sarujén] (Jos.). Todas estas ciudades estaban en el Negueb de Judá y han sido mencionadas en Jos. 15:26-32 entre las ciudades de este distrito. En cuanto a *Beerseba*, actualmente *Bir es Seba*, *vid.* el comentario de Gen. 21:31. *Molada* se encuentra en la ruina *el Milh* al sur de Hebrón, en la carretera hacia *Aila*, *vid.* el comentario de Jos. 15:26. *Bilha* (en Jos. 15:29 llamada בַּעֲלָה, Baala), *Esem*, *Tolad* y *Betul* (que en Jos. 15:30 es reemplazada con כְּסִיל, Quesil) todavía no han sido localizadas, *vid.* el comentario de Jos. 15:29 y 30. *Horma*, antes *Sefat*, es el monte de escombros en *Sepata* en la ladera occidental del altiplano de Rakma a dos horas y media al sur de Kalasa (Elusa) *vid.* el comentario de Jos. 12:14. *Siclag* probablemente debe ser buscado en la antigua ciudad *Asludj* o *Kasludj* al este de *Sepata*, *vid.* el comentario de Jos. 15:31. *Bet Marcabot*, *i.e.* casa de carros y *Hazar-Susim* (o *Susa*), *i.e.* patio de caballos, ambos epítetos son llamados en Jos. 15:31 *Madmana* y *Sansana*. Su ubicación todavía no ha sido identificada. *Bet-Birei* o *Bet Leboat* todavía no han sido encontradas, *vid.* el comentario de Jos. 15:32. *Saaraim* en Jos. 15:32 es llamado en Jos. 15:32 *Silhim* y es asumido en el tell *Seriah* entre Gaza y Beerseba, cf. *van de Velde*, *Reise* II, p. 154. La enumeración de estas trece ciudades cierra en el ver. 31 con el final extraño «*estas fueron las ciudades hasta el reinado de David*». El término וְהַצְּרִיהֶם [y sus aldeas] ubicado por los masoretas al principio del ver. 32 debe ser puesto en el ver. 31 debido a que las lugares mencionados en el ver. 32 definitivamente son ciudades y en Jos. 19:6 se habla de ciudades y sus pueblos (הַצְּרִיהֶם). Este final difícilmente puede tener el simple sentido de recordar que las ciudades mencionadas (en especial Siclag, cf. 1 Sam. 27:6) u otras (¿?) no pertenecían ya a la tribu de *Simeón* «hasta el tiempo de David estas ciudades fueron parte de la región de la tribu de Simeón aun si después no fueron parte de esta tribu» (*Bertheau*). Siclag había sido tomada por los filisteos aun antes del reinado de David que regaló esta ciudad a David aun durante el reinado de Saúl con lo cual ésta se convirtió en posesión del reino de Judá (1 Sam. 27:6). El sentido de estas palabras sólo puede ser que legalmente pertenecieron a los simeonitas hasta el reinado de David, desde el tiempo del reinado de David el patrimonio de los simeonitas fue reducido a lo cual el cambio de la ciudad de Siclag a los reyes de Judá ofrece un testimonio histórico que no debió haber sido el único sino que debía traer consigo otros cambios en las posesiones de los simeonitas aunque nos falten noticias de ello. El comentario de *Rabi Salomón* y *Kimchi* de que los judíos después de haber alcanzado mayor poder durante el reinado de David, habrían echado a los simeonitas de sus regiones y los habrían obligado a buscarse otras viviendas obviamente fue tomado de las notas acerca de la emigración de los simeonitas a otras regiones, tomadas de vers. 34-43, pero puede ser correcto debido a que aquella emigración durante el reinado de Ezequías presupuso una limitación de su región. A pesar de que se debería esperar nuestra nota final después del ver. 33, su posición entre el primer y tercer grupo de ciudades bien puede deberse a que los cambios de las ciudades de los simeonitas desde el tiempo de David sólo se refirieron al primer grupo de sus ciudades mientras que las ciudades mencionadas en los vers. 32s. junto a sus pueblos siguieron siendo propiedad ilimitada de los simeonitas.

Ver. 32. En vez de las cinco ciudades *Etam, Ain, Rimón, Toquen* y *Asán* en Jos. 19:7 sólo se mencionan cuatro: *Ain, Rimón, Eter* y *Asán*, *i.e.* עֶתֶר [Eter] por תּוֹכֶן [Toquén] omitiéndose עֵיטָם [Etam] según *Movers*, p. 73 y *Bertheau*, comentario del pasaje, la línea de estas ciudades originalmente debía haber sido עֵין רִמּוֹן [una ciudad], עֶתֶר, תּוֹכֶן y עָשָׁן [Asán] y en Josué se omitió por error תּוֹכֶן mientras que en nuestro texto se intercambió erróneamente Eter (עֵיטָם) por la ciudad más conocida de Etam en el pueblo de Judá y porque se contaba עין y רמין, se hizo de cuatro ciudades cinco. Estas conjeturas se desmoronan a causa del orden de estos nombres en nuestro texto porque si se hubiera intercambiado עֶתֶר con עֵיטָם entonces עיטם no estaría en primer lugar de las cuatro o cinco ciudades sino que habría recibido la posición de עֶתֶר que en Jos. 19:7 y 15:43 está unido a עָשָׁן. Además consta en contra de la unión de עין y רמין como un solo nombre el hecho de que en Jos. 15:32 רִמּוֹן es separado de עֵין por una ו copulativa y en Jos. 19:7 así como en nuestro versículo se cuenta la ciudad como una sola. La falta de la cópula entre las dos palabras tanto aquí como en Jos. 19:7 así como la unión de ambas palabras como un sólo nombre עֵין רִמּוֹן (Neh. 11:29) se debe a que ambos lugares estaban muy cerca, de manera que podían ser unidos formando una sola ciudad o que eran vistos como una. *Rimón* probablemente sobrevivió en la ruina *Rum er Rummanim* a cuatro horas al norte de Beerseba y *Ain* debe ser localizado en el pozo semiderruido y antiguo a treinta o treinta y cinco minutos de alli, *vid.* el comentario de Jos. 15:32. Finalmente el comentario de que el nombre עֵיטָם surgió en el texto a causa de un intercambio de la conocida ciudad de Judá con el desconocido עֶתֶר de nuestro texto se debe a un doble error geográfico: 1) a la presuposición errada de que además de Etam no existía otra región en los montes de Judá al sur de Belén 2 Crón. 11:6 y que la ciudad de *Etam*, mencionada en Jue. 15:8, 11 fuera idéntica a dos montes de Judá; 2) en el error de que *Eter* había estado en los montes de Judá mientras que según Jos. 15:42 era parte de las ciudades de la Sefela y los simeonitas no recibieron ciudad alguna

en los montes de Judá sino que sus moradas sólo estuvieron en el Negueb y en la Sefola. La presencia de un segundo *Etam* además del que está cerca de Belén es puesto fuera de dudas por Jue. 15:8 y 11 porque aquí se menciona a un *Etam* en la planicie de Judá que se encuentra cerca de *Kuweilife* en la frontera del Negueb y la región montañosa, *vid.* el comentario de Jue. 15:8. Éste es el *Etam* en nuestro versículo y es juntado correctamente en las ciudades de *Ain* y *Rimón*, ubicadas en el Negueb, mientras que *Toquén* y *Asán* pertenecen a la Sefela y la comparación de Jos. 19:7 y 15:42 no deja abierta duda alguna acerca del hecho que תּוֹכֶן en nuestro versículo sólo es otro nombre de עֵתָר. Conforme a esto Etam debió haber sido incluido en la propiedad de los simeonitas después del tiempo de Josué. Nos faltan las informaciones acerca del tiempo y del motivo.

Ver. 33. Acerca de los pueblos que pertenecen a estas ciudades *vid.* el comentario de Jos. 19:8 donde en vez de בַּעַל [Baal] se menciona mejor בְּאֵר בַּעֲלַת [Baalat-beer] y *Rama*. La ubicación de este lugar todavía no es seguro. Éstas son sus ciudades y sus registros familiares, *i.e.* a pesar de que formaron una tribu pequeña y vivieron en medio de Judá tuvieron su propio registro familiar (*Bertheau*). הִתְיַחֵשׂ infinitivo usado como sustantivo: Inscripción en el registro familiar.

Versículos 34-43. Emigración de las familias simeoníticas a otras regiones

Vers. 34-41 relatan la campaña conquistadora de los simeonitas en el tiempo de Ezequías. En vers. 34-36 se menciona a trece jefes de la tribu de Simeón que avanzaron durante esta campaña. De algunos se menciona la familia a través de varias generaciones, pero de ninguno tan lejos que su relación con las familias de 24-26 pudiera ser factible.

Ver. 38. Éstos, mencionados por nombre, fueron jefes de sus familias, y sus casas paternas aumentaron en gran manera. הַבָּאִים בְּשֵׁמוֹת, *lit.* los que vinieron con nombres, *i.e.* los que son nombrados directamente porque בּוֹא con בְּ venir con alguien significa traer o dirigir, cf. Sal. 72:16. Esta fórmula es un sinónimo de הַכְּתוּבִים בְּשֵׁמוֹת [registrados por nombre] ver. 41 pero no es un sinónimo de אֲשֶׁר נִקְבוּ בְשֵׁמוֹת [que fueron designadas por nombre] (12:31; Num. 1:17) como lo considera *J. H. Michaelis*, e.o. El predicado de אֵלֶּה [éstos] es נְשִׂיאִים [jefes] y הַבָּאִים בְּשֵׁמוֹת es una oración relativa para definir el sujeto אֵלֶּה, jefes en sus familias no son los principales de las generaciones sino los jefes de las casas paternas en las que se habían dividido los pueblos. בֵּית־אֲבוֹת [casas paternas] no es construido como término colectivo con el plural (*Bertheau*) sino la forma plural del sustantivo בֵּית־אָב [casa paterna], cf. *Ew.*, §270c.

Ver. 39. Los jefes mencionados «*fueron a la entrada de Gedor, hasta el lado oriental del valle, para buscar pastos para sus ganados*». מְבוֹא גדר no significa la entrada de Gedor (*Michaelis*, *Bertheau*, e.o.) sino que es, como el correspondiente מִזְרַח salida (del sol), *i.e.* este, una descripción de la región de la noche, una expresión abreviada de מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ [salida del sol]. Tal como en las indicaciones de ciudades se usa מִזְרַח en vez de מִזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ, p. ej. en Jos. 4:19 podía existir a la vez una abreviación similar en מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ. El pueblo en sí sigue siendo desconocido. Sólo está claro que Gedor no sólo puede ser el Gedor situado en los montes de Judá al norte de Hebrón debido a que esta región no tiene un valle que se abre hacia ambos lados sino que tampoco los simeonitas bajo el reinado de Ezequías pudieron haber organizado una campaña conquistatoria de la región de Judá. A pesar de eso no se puede determinar con exactitud el lugar donde se deba buscar nuestro Gedor porque הַגַּיְא [valle] seguramente no es «el valle en el que estaba el Mar Muerto y la parte sur de este valle» como afirman *Ewald* y *Bertheau*. Este valle es llamado en el Antiguo Testamento הָעֲרָבָה [valle de Arabá]. A partir del artículo (el) no se puede deducir nada más que el simple hecho de que se refería a un cierto valle situado cerca de *Gedor*[11]. También las demás expresiones acerca de la región en el ver. 40, que en esos lugares encontraron pasto abundante y bueno y que la tierra era espaciosa, tranquila y reposada porque allí vivían hamitas, así como la indicación del ver. 41 de que los simeonitas encontraron allí a los meunitas y los destruyeron no ofrecen puntos de apoyo para la ubicación de ese lugar. El *Negueb* de Judá no ha sido investigado lo suficiente por los recientes viajeros en todas las direcciones, de manera que sólo podemos presentar algunas suposiciones acerca de *Gedor* y el valle que se abre a todos lados. La descripción de los habitantes hamíticos שֹׁקֶטֶת וּשְׁלֻוָה [tranquila y reposada] nos recuerda a los habitantes del antiguo *Lais* Jue. 18:7, 27. מִן חָם son personas de Cam, *i.e.* Camitas y pueden ser egipcios, cusitas o también cananeos, cf. 1:8. Sólo se puede afirmar con seguridad que fueron un pueblo pacífico que vivía en tiendas, *i.e.* nómadas. לְפָנִים antes de que los simeonitas conquistaron su territorio.

Ver. 41. Los jefes simeonitas designados con sus hombres atacaron en los días de Ezequías el tranquilo pueblo de los camitas hirieron, *i.e.* destruyeron algunas tiendas así como a los *meunitas* que encontraron allí. Los *meunitas* eran por lo tanto extranjeros en esta región y probablemente habitantes de la ciudad de *Maán* cerca de *Petra* en el este del Wadi *Musa* (*vid.* el comentario de 2 Crón. 20:1 y 26:7) que vivían en tiendas en los abundantes pastizales junto a los hamitas וַיַּחֲרִימֵם y los destruyeron completamente. La vulgata traduce correctamente: *et deleverunt* y J. H. Michaelis *ad internecionem usque eos exciderunt* [desaparecieron completamente hasta estos tiempos]. La palabra הֶחֱרִים, proclamar, la exterminación sobre alguien debido a que la persona sobre la que había sido proclamado esto debía morir, conforme avanza el tiempo pierde su significa religioso original siendo usado en el sentido de destrucción total. Así por ejemplo en 2 Crón. 20:23, 32:14; 2 R. 19:11; Isa. 37:11 y en nuestro pasaje[12]. «Hasta este día», *i.e.* hasta la redacción de la fuente de la que el autor de la crónica sacó su material, *i.e.* hasta el tiempo del exilio.

Vers. 42s. Parte de los simeonitas organizaron una *segunda campaña de conquista* contra los montes de *Seir*. Di-

---

11. La LXX tradujo גדר [Gedor] con Γεράρ por lo cual *Ewald* y *Bertheau* concluyen que גדר era un error ortográfico por גרר. Pero un error ortográfico de la historia de los patriarcas de la ciudad tan conocida de Gerar en Gedón desde un inicio carece de probabilidad y la escritura defectiva גדר, en tanto que Gedor en la montaña es גְּדוֹר, no puede ser hecha válida con *Bertheau* debido a que Gedor también se escribe defectivamente en el ver. 18. Que la sede de los simeonitas no estaba en dirección de la noche (oeste) consta en contra de Gerar por cuanto las ciudades que les fueron dadas estaban todas en las ciudades este de Gerar.

12. Olvidándose de este desarrollo idiomático *Bertheau* dedujo de יַחֲרִימֵם que los simeonitas actuaron en ceguera religiosa a causa de la maravillosa salvación de Judá ante el avance del imperio asirio y el desarrollo de la comunidad que se produjo por ello y llevaron a cabo la campaña conquistadora a fin de, inspirados por la noción de los grandes discursos de los profetas sobre que había llegado el momento, expandir al igual que en el tiempo de Josué el reino de Israel y aniquilar a los pueblos derrotados. Pero de estas ideas y nociones no hay rastro alguno en el relato de nuestro versículo. No conoce como motivo de toda la acción nada más que la necesidad terrenal de buscar y ganar nuevos pastizales.

rigidos por los cuatro jefes de los hijos de *Simei* (*vid.* ver. 27) avanzaron 5.000 hombres, mataron al resto de los que habían escapado y se quedaron allí hasta el día de hoy (como en el ver. 41). מֵהֶם [de ellos] es definido por מִן־בְּנֵי שִׁמְעוֹן [de los hijos de Simeón], *i.e.* en general a los simeonitas (*Bertheau*). Como los jefes eran hijos de *Simei*, se puede deducir que el grupo completo perteneció a esta familia. El remanente de Amalek son aquellos que habían escapado a la destrucción en las victorias de Saúl y David sobre el enemigo principal de Israel (1 Sam. 14:48; 15:7; 2 Sam. 8:12). El resto de ellos se había retirado al territorio montañoso donde fue derrotado y aniquilado por los simeonitas. No se indica el tiempo aunque esto sucedió aunque debió haberse llevado a cabo en la segunda mitad del reino de Ezequías.

Capítulo 5:1-26. Las familias de Rubén, Gad y Manasés al otro lado del Jordán

Versículos 1-10. La familia de la tribu de Rubén

Rubén es el primogénito de Israel porque era el primogénito hijo de Judá a pesar de que su primogenitura fue transferida a los hijos de José a causa de su pecado contra el lecho de su padre (Gen. 49:4) pero sin que esta culpa haya producido consecuencias en los registros genealógicos de la casa de Israel. El infinitivo הִתְיַחֵשׂ [no está inscrito] con לְ expresa la orden, cf. *Ew.*, §237c: no debía ser registrado. El sujeto es José, tal como lo reconocieron correctamente los rabinos, p. ej. *Kimchi*.

Las oraciones a partir de כִּי הוּא [verdaderamente él...] contienen una explicación de la definición de Rubén como בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל [primogénito de Israel] y en el ver. 2 se explica además con la mención de cómo sucedió que José, a pesar de que le fue entregada la primogenitura, *i.e.* por orden del patriarca (Gen. 48:5ss.) no fue incluido como primogénito en los registros familiares. El motivo de ello consta en las palabras: «*porque Judá prevaleció entre sus hermanos y de él* (procedió) *el príncipe*», *sc.* con la fuerza de la bendición patriarcal Gen. 49:8-12 y a fuerza del cumplimiento histórico de esta bendición. El fortalecimiento de Judá entre sus hermanos se mostró bajo Moisés durante los censos donde la tribu de Judá fue más grande que todas las demás tribus así como después, en la repartición de la tierra de Canaán a las tribus de Israel porque por medio de la voluntad divina Judá fue llamado a ser el principal en el combate contra los cananitas (Jue. 1:1s.) y finalmente en que de Judá surgió en la persona de David el נָגִיד [príncipe] sobre Israel elegido por Dios (28:4, cf. 1 Sam. 13:14; 25:30). A partir de esto se puede observar que las breves y por ello oscuras palabras וְלַנָּגִיד מִמֶּנּוּ [de él el príncipe] tienen el sentido pensado. «Pero la primogenitura pertenecía a José», *i.e.* los derechos de primogenitura fueron sobre él y quedaron sobre él al asignársele a Efraín y a Manasés dos territorios (conforme al derecho de primogenitura Deut. 21:15-17).

Después de esta explicación parentética se retoma las palabras en el ver. 3 «los hijos de Rubén, el primogénito de Israel». Los nombres de los cuatro hijos coinciden con las indicaciones de Gen. 46:9; Ex. 6:14 y Num. 26:5-7.

Vers. 4-6. De uno de estos hijos vino Joel cuya familia es presentada a través de siete generaciones hasta el tiempo de la deportación asiria. No se menciona de cuál de los cuatro hijos provino *Joel* y no puede ser deducido de alguna noticia bíblica. Porque a pesar de que muchos de los nombres de los vers. 4-6 aparecen más a menudo, en ningún lugar existe la conexión con la línea generacional aquí mencionada. El último que fue mencionado, *Beera*, fue נָשִׂיא לְרְאוּבֵנִי [un jefe de los rubenitas] y no el jefe de la tribu de Rubén sino el jefe de una de las familias de los rubenitas. Esto consta en la elección del לְ en vez del estat. constr., cf. *Ew.*, §292[a]. Acerca de la deportación de las tribus transjordanas por el rey asirio *Tiglat-pileser vid.* el comentario de 2 R. 15:29. El nombre de este rey en la crónica es constantemente *Tiglat-pilneser*, en el libro de los Reyes *Tiglat-pileser* y todavía no ha sido interpretado con seguridad. Conforme a la interpretación de *Oppert* es תְּגַלַּת־פַּלְאֶ־סַחַר, *i.e.* adoración al hijo del zodíaco (el Hércules asirio), *vid. Delitzsch, comentario de Isaías,* p. 16.

Vers. 7-9. «*Sus hermanos, por sus familias, en la genealogía de sus generaciones* (*lit.* sus engendraciones, *vid.* en cuanto a תּוֹלְדוֹת el comentario de Gen. 2:4), *fueron Jeiel el jefe, después Zacarías y Bela, hijo de Azaz, hijo de Sema, hijo de Joel*», probablemente del Joel mencionado en el ver. 4. Sus hermanos (los de Beera) son las familias emparentadas con la familia de Beera que provenían de los hermanos de Joel y no hermanos directos como se puede observar en el hecho de que la descendencia de *Bela* avanza en su tercer integrante hasta Joel aun cuando aquí se trata de otro que el del ver. 4. El sufijo singular en לְמִשְׁפְּחֹתָיו [conforme a sus generaciones] debe ser interpretado distributivamente o hay que suplir delante de éste אִישׁ [hombre], cf. Num. 2:34; 11:10. La palabra רֹאשׁ cabeza como primogénito se encuentra aquí delante del nombre como en 12:3; 23:8 y después de éste en ver. 12 y 9:17. De Bela y su familia se menciona en vers. 8b y 9 las moradas. Vivía en *Aroer* a la orilla del río Arnon (Jos. 13:9 y 12:2) la actual ruina de *Araay* en el límite norte de Modjeb, *vid.* el comentario de Num. 32:34. «Hasta *Nebo* y *Baal-Meon*» en dirección occidental. *Nebo* es un lugar en el monte del mismo nombre en la cordillera de *Abarim*, al frente de Jericó, *vid.* el comentario de Num. 32:38. *Baal-Meon* probablemente existe en las ruinas de *Miun* a tres cuartos de hora al SO de Hesbon.

Ver. 9. «*Y hacia el oriente habitó hasta la entrada del desierto desde el río Éufrates*», *i.e.* hasta el gran desierto sirioárabe que se expande desde el Éufrates hasta la frontera este de Perea o que va desde Galaad hasta el Éufrates. La familia de *Bela* se había expandido tanto porque su ganado había aumentado en la tierra de Galaad, *i.e.* Perea, toda la región transjordana de Israel.

Ver. 10. «*En los días de Saúl hicieron guerra contra los agarenos, los cuales cayeron en sus manos, de modo que ellos ocuparon sus tiendas por toda la tierra al oriente de Galaad*». El sujeto no ha sido puesto explícitamente de manera que se puede pensar en toda la tribu de Rubén antes que a la familia de *Bela* (ver. 8). El hecho que en vers. 8 y 9 se hable de *Bela* en singular (הוּא יוֹשֵׁב [él habitó] y יָשָׁב [habitó]) mientras que aquí se habla de los guerreros en plural no basta para rechazar la relación de estas palabras a la familia de *Bela* porque en la última oración del ver. 9 el relato cambió al plural. Por eso preferimos la relación del ver. 10 a la familia de Bela porque la expansión hasta el desierto hasta el este de la tierra habitada prevee el destierro de los habitantes de Galaad y la noticia de esta guerra al parecer tiene el sentido la expansión de los belatitas hasta el desierto del Éufrates. No hay nada que pueda valer contra esta suposición. Por medio del אֶחָיו del ver. 7 no se designa a *Bela* como contemporáneo de *Beera* como asume *Bertheau* a pesar de que del hecho de que de *Bela* hasta *Joel* sólo se cuentan tres generaciones, puede ser combinado con esta suposición. Como argumento en contra se puede aludir decididamente a la expansión de su familia en la región de Galaad de Rubén. Si *Bela* vivió en el tiempo de la invasión de Tiglat-pileser en Galaad cuando el jefe *Beera* fue llevado al exilio podría ser fácil imaginarse que *Bela* pudo escapar ante los

asirios. Pero en ese tiempo no pudo haber tenido una familia que vivió «hacia el oriente» ni haberse expandido en Aroer desde Nebo hasta el desierto como se puede leer claramente en הוּא יוֹשֵׁב ver. 8. Por eso consideramos que *Bela* es mayor que *Beera* debido a que es presentado como el bisnieto de Joel, de manera que su familia ya alcanzó la expansión descrita en los vers. 8 y 9 en los días de Saúl y pudo así llevar a cabo la campaña contra los agarenos. A partir de esto se puede explicar con facilidad el hecho que *Bela* y sus hermanos *Jeiel* y *Zecarías* no son mencionados. En cuanto a los הַנִּרְאִים *vid.* el comentario del ver. 19.

Versículos 11-17. Las familias de la tribu de Gad y sus moradas

Después de las mencionadas ciudades de los rubenitas la enumeración de las familias de Gad empieza directamente con la indicación de su ciudad: «*frente a ellos en la tierra de Basán hasta Salca*». *Basán* es usado aquí en un sentido más amplio del territorio del rey Og que abarcaba la mitad norte del Jaboc y la región de *Basán*, *vid.* el comentario de Deut. 3:10. *Salca* formaba la frontera hacia el este, el actual *Saljad*, unas seis horas al este de Bosra, *vid*. el comentario de Deut. 3:10.

Ver. 12. No se menciona que a los hijos de Gad (Gen. 46:16) porque la lista de las familias de Gad ya fue presentada en el ver. 11 y la relación genealógica con las familias mencionadas en el ver. 12 no ha sido transmitida. En el ver. 12 se menciona cuatro nombres, al parecer nombres de jefes de familias o de casas paternas con el suplemento: «(viviendo) en Basán» porque hay que repetir יָשְׁבוּ de los versículos anteriores. En el ver. 13 se mencionan siete nombres como hermanos de los mencionados en el ver. 12 conforme a sus casas paternas, *i.e.* jefes de las casas paternas sin mención de una región. *Bertheau* dedujo de ello erradamente que el lugar donde vivían no constaba en el texto. La indicación que falta se encuentra en el ver. 16 en el lugar correcto porque en vers. 14 y 15 se menciona el árbol genealógico que con razón es puesto delante de la mención de la ciudad. אֵלֶּה [Éstos] ver. 14 no se refiere a los cuatro gaditas mencionados en los vers. 12 y 23 (*Bertheau*) sino tan sólo a los siete mencionados en el ver. 13. De aquellos cuatro (ver. 12) sólo se sabe que vivieron en Basán. El árbol genealógico de estos siete sigue por ocho generaciones hasta un tal Buz, una persona desconocida debido a que el nombre de בּוּז sólo aparece en Gen. 22:21 como hijo de *Nacor*. Tampoco podemos encontrar los nombres de sus antepasados entre los gaditas.

Ver. 15. El jefe de sus casas paternas (de las trece mencionadas) fue *Ahí*, el hijo de *Abdiel*, hijo de *Guni* probablemente en tiempos del rey Jotam de Judá o Jerobeam II de Israel en la que según el ver. 17 fueron escritas las genealogías de los gaditas.

Ver. 16. Estas familias descendientes de *Buz* vivían en Galaad, la región que quedaba al sur de esta región que Moisés había dado a los gaditas y rubenitas (Deut. 3:12) en Basán y sus hijas, *i.e.* los pueblos que pertenecían a las ciudades de Basán y Galaad (el sufijo en בִּבְנוֹתֶיהָ es distributivo y se refiere a ambas regiones a las ciudades respectivas) «*y en todos los ejidos* (מִגְרָשׁ, *vid.* el comentario de Num. 35:2) *de Sarón hasta sus salidas*». שָׁרוֹן *Sarón* no estaba en Perea sino que es la planicie costera en el mar Mediterráneo desde el Carmelo hasta Jope conocida por su fertilidad y su riqueza en flores (Cant. 2:1; Isa. 33:9; 35:2; 65:10) *A Caesarea Palaestinae usque ad oppidum Joppe omnis terra, quae cernitur, dicitur Saronas* [Jope, toda la tierra que puede ser vista desde Cesarea Palestina hasta la fortaleza de Jope es llamada Sarón] *Jerónimo* en *Onomasticón*, cf. *v. Raumer*, *Pal*., p. 50 y *Robinson, phys. Geographie*, p. 123. En nuestro texto se refiere precisamente a esta planicie y la suposición de un segundo *Sarón* en la región transjordana hecha por los antiguos exegetas no tiene base como comentó correctamente *Reland*, *Palestina illustrata*, pp. 370ss. No se ha dicho que los gaditas poseyeran ciudades en Sarón, tan sólo se mencionan los ejidos de Sarón que los gaditas podían haber buscado como pastizales en la costa del mar Mediterráneo porque la región de Manasés abarcaba hasta la planicie de Sarón y entre los habitantes de Manasés a ambos lados del Jordán siempre hubo contacto del cual podían haber participado los gaditas. תּוֹצָאוֹתָם son las salidas de los ejidos al mar, cf. Jos. 17:9.

Ver. 17. Todos estos (כֻּלָּם todas las familias de Gad, no sólo las mencionadas de los vers. 13ss.) fueron inscritos por genealogías en los días de Jotam, rey de Judá, y en los días de Jeroboám, rey de Israel. Estos dos reyes no reinaron a la vez sino que Jotam ascendió al trono de Judá veinticinco años después de la muerte de Jeroboam de Israel. Conforme a ello se habla de dos registros diferentes y la de Jotam es mencionada primero porque Judá tenía el reinado legítimo. La de Jeroboám probablemente fue realizada después de que este rey restaurara las antiguas fronteras del reino de Israel 2 R. 14:25ss. El rey Jotam de Judá sólo podía llevar a cabo un registro de los gaditas si una parte de las tribus transjordanas cayeron bajo su reinado. Aunque nos faltan noticias detalladas acerca de ello, la situación en sí puede ser probable. Debido a que hubo una anarquía después de la muerte de Jeroboám II en el reino de las diez tribus y un rey seguía a otro hasta que al fin Peka logró mantener su reinado por diez años meintras que en Judá reinó Uzías hasta la entronización de Peka que desarrolló el poder y la fuerza de su reino en todo el sector sur del territorio transjordano pudo haber vivido bajo el dominio de Judá y Jotam habría podio realizar un censo y un registro genealógico de los gaditas hasta que *Peka* logró tomar el dominio sobre Galaad con la ayuda del rey sirio Rezin y humillar profundamente al reino de Judá bajo el rey Acaz.

Versículos 18-22. Guerra de las tribus transjordanas de Israel con pueblos árabes

Debido a que la media tribu de Manasés participó de esta guerra se podría esperar la presencia de este relato después del ver. 24. *Bertheau* quiere deducir la posición de éste en este pasaje a partir de la intención de alcanzar un equilibrio de las noticias históricas. «El ver. 10 se refiere a Rubén, vers. 25 y 26ª Manasés, nuestro relato, vers. 18-22, se refiere a Gad que a la vez se refiere al igual que los vers. 25 y 26 a todos los israelitas transjordanos». Pero más incomprensible sería buscar el motivo de la fuente usada por el cronista en que la nota de esta guerra se encontraba en el registro genealógico de los gaditas.

Ver. 18. מִן־בְּנֵי חַיִל pertenece al predicado de la oración: «fueron de los hijos de valentía», *i.e.* eran hombres valientes hombres que traían escudo y espada y pisaban el arco, y que eran diestros en batalla, fueron cuarenta y cuatro mil setecientos sesenta que salían a la batalla. Pisaban el arco, *i.e.* lo tiraban, por lo tanto eran arqueros diestros. לְמוּדֵי מִלְחָמָה gente experimentada en batalla, cf. la descripción de la valentía bélica de Gad y Manasés, 12:8, 21. «El número 44.760 debió basarse en un conteo específico» (*Bertheau*). Pero en comparación con el número de soldados de estas tribus en tiempos de Moisés no es tan grande. Durante el primer censo bajo Moisés Rubén tuvo 46.500 y Gad 45.650 soldados durante el se-

gundo Rubén tuvo 43.730 y Gad 40.500 hombres, *vid.* el comentario de Num. 1-4.

Ver. 19. «*E hicieron guerra contra los agarenos, Jetur, Nafis y Nodab*». Los rubenitas ya habían peleado contra los agarenos durante el reinado de Saúl ver. 10. La guerra aquí mencionada seguramente se llevó a cabo tiempo después y no está relacionada con el ver. 10 exceptuando el mismo motivo de ambos. No se indica el tiempo de la segunda guerra y a partir del ver. 22b sólo se puede observar qué había sucedido antes de la deportación de los israelitas transjordanos. הַגְרִיאִים [agarenos] en Sal. 83:7 es contraido en הַגְרִים [agarenos] y son los Ἀγραῖοι que *Strabo* XVI, p. 767 presenta según Erastóstenes como nómadas del gran desierto sirio-árabe junto a los *nabateos* y los *cauloteos*. *Jefur*, del que descienden los *itureos*, y *Nafish* son ismaelitas, *vid.* el comentario de Gen. 25:15. *Nodab* sólo se menciona aquí y se trata de un pueblo beduino desconocido.

Ver. 20. Los israelitas los vencieron con la ayuda de Dios. וַיֵּעָזְרוּ fueron ayudados *sc.* por Dios al pelear en contra de estos, *i.e.* los agarenos y sus aliados. שֻׁעְמָּהֶם [que estaban con ellos] es contraído de אֲשֶׁר עִמָּהֶם [que estaban con ellos]. נֵעָתוֹר no es una forma poco común del perfecto nifal que no combinaría en este relato sino infinitivo absoluto Nifal y es usado en vez de la 3ª persona de perfecto (cf. *Gesen., Hebr. Gramm.*, §131:4): «*y Él fue propicio a ellos porque confiaron en Él*». A partir de estas palabras se puede deducir que la guerra fue muy difícil debido a que se peleaba por la propiedad de la tierra. Como las tribus transjordanas de Israel vivían principalmente de la ganadería y las tribus árabes en la frontera oriental de su país también eran pastores facilmente podían surgir querellas por la posesión de pastizales que desembocaban en guerras destructoras.

Ver. 21. Los vencedores hicieron un amplio botín: «*Y tomaron sus ganados: cincuenta mil camellos, doscientas cincuenta mil ovejas, dos mil asnos; también cien mil hombres*», todos números redondos; cf. el rico botín en la guerra contra los midianitas Num. 31:11, 32ss.

Ver. 22. Este rico botín no debe extrañarnos «*porque muchos cayeron muertos*», *i.e.* los enemigos habían sufrido una sangrienta derrota. «*Porque la guerra era de Dios*», *sc.* decidida por El, cf. 2 Crón. 25:20; 1 Sam. 17:47. «*y habitaron en su lugar*», *i.e.* tomaron las regiones en las que pastaban los rebaños de los árabes hasta la deportación por parte de los asirios.

Versículos 23-26. Las familias de la media tribu de Manasés en Basán y la deportación de los israelitas al exilio asirio

La media tribu de Manasés en Basán (*i.e.* del Basán habitado por Gad, ver. 12) hasta *Bal-hermón*, *i.e.* según la mención más específica del lugar Jos. 12:7 y 13:5 en el valle del Líbano, a los pies del monte Hermón, probablemente el actual *Bânjas* al pie del Hermón, *vid.* el comentario de Num. 34:8, «y *Semir* y el monte *Hermón*». שְׂנִיר según Deut. 3:9 el nombre comúnmente usado entre los amorreos para designar el Hermón y el Antilíbano es usado aquí y en Ez. 27:5 como parte de este monte (*vid.* el comentario de Deut. 3:9), así como «monte Hermón» es el nombre de otra región de esta montaña.

Ver. 24. De la media tribu de Manasés se menciona a los siete jefes de las casas paternas. La enumeración de los nombres empieza extrañamente con un ו (וְעֵפֶר y Efer). ¿Será que se omitió un nombre delante de éste? De todos estos nombres no se nos ha transmitido nada.

Vers. 25 y 26 forman el final del registro de las dos tribus y media de la región transjordana. Sujeto de וַיִּמְעֲלוּ [pero traicionaron] no son los hijos de Manasés sino, como se puede ver en ver. 26 los rubenitas, gaditas y manasitas. «*Pero traicionaron al Dios de sus padres, y se prostituyeron con los dioses de los pueblos de la tierra, los cuales Dios había destruido delante de ellos*», *i.e.* los amoritas y los cananeos. «*Entonces el Dios de Israel movió el espíritu de Pul, rey de Asiria, o sea, el espíritu de Tilgat-pilneser, rey de Asiria, y los llevó al destierro, es decir, a los rubenitas, a los gaditas y a la media tribu de Manasés, y los llevó a Halah, a Habor, a Hara y al río de Gozán, hasta el día de hoy*». אֶת־רוּחַ וַיָּעַר es traducido correctamente por Lavatar: *in mentem illis dedit, movit eos, ut expeditionem facerent contra illos* [les puso en sus mentes, los movió para que subieran contra ellos], cf. 2 Crón. 21:16. *Pul* es mencionado como el primer rey asirio que cayó sobre la tierra de Israel, cf. 2 R. 15:19s. La deportación empezó con Tiglat-pileser que deportó las tribus transjordanas al exilio 2 R. 15:29. A éste se refiere וַיַּגְלֵם (los llevó al destierro, ¡singular!). El sufijo es definido por el לְרֹאוּבֵנִי וגו [a los rubenitas]: לְ en el uso tardío hebreo es la nota acusativa cf. *Ew.*, §277e. Así también ante el nombre de la ciudad חֶלַח a Halah, probablemente es la región de Καλαχήνη (según *Strabo*) situada en la región este del Tigris junto a *Adiabene*, al norte de Nínive en la frontera con Armenia, *vid.* el comentario de 2 R. 17:9. En 2 R. 15:29 no se detalla el lugar al que fueron llevadas estas tribus sino que en general se describe como *Asur* (Asiria). Los nombres de nuestro versículo los encontramos allí 2 R. 17:6 como las regiones a las que Salmanasar deportó el resto del reino de las diez tribus después de destruir el reino de Israel. Por eso se puede cuestionar si el autor de la Crónica tomó sus informaciones de su fuente o si tan sólo cita los lugares de su memoria (*Bertheau*). Creemos que la primera suposición es más probable no sólo porque intercambió los nombres sino sobre todo porque en vez de las ciudades de Media (Reyes) el nombre הָרָא [Hara] que sólo pudo haber obtenido de su frente. חָבוֹר no es el río Cabra en Mesopotamia que desemboca en Cercasio en el Éufrates, pues, según Ez. 1:1 este río se llama כְּבָר Quebar, sino una región en el norte de Asiria donde existía tanto un monte llamado Χαβώρας en la frontera de Asiria y Media (*Ptolem.* VI,1) como también un río llamado *Khabur Chasanía* de *Jakut* que aun hoy tiene el antiguo nombre de *Khabur* que surge cerca del alto *Zab* en *Amadijeh* y que desemboca en el Tigris debajo de *Djezinah*. Este *Kâbur* es el río de *Gozan*, *vid.* el comentario de 2 R. 17:6. La palabra הָרָא parece ser la forma aramea del hebreo הָר monte y a la vez el nombre popular de la región montañosa de Media que en árabe es llamado *el Djebal* (la cordillera). Este nombre sólo puede provenir de los exiliados que habían sido deportados a ese lugar.

Las familias de Leví y sus ciudades (capítulos 5:27-6:66)

De la tribu de Leví se menciona: 1. la genealogía de la familia sumosacerdotal de Aarón hasta Jehosadac que fue deportado al exilio por Nabucodonosor (5:27-41); 2. registros breves de las familias de Gerson, Coat y Merarí (6:1-15); 3. las genealogías de los jefes de los cantores Hemán, Asaf y Etán (6:16-32) con notas acerca del servicio de los demás levitas (vers. 33 y 34); ver. 4 un registro de los sumo sacerdotes desde Eleazar hasta Ahimaas, el hijo de Zadoc (6:35-38) junto a un registro de las ciudades levitas (6:39-66). Si observamos estas genealogías y estos registros podremos ver que a causa de la repetición de una parte de la genealogía en 6:35-38 en otra forma del nombre del hijo mayor de Leví (en 5:27s Gersón, en 6:1, 2, 5 etc. Gersom) el registro de 5:27-41 proviene de

otras fuentes distintas a los registros en cap. 6, que con excepción de las genealogías de los tres jefes de los cantores de David son completamente fragmentarias y diversamente corrompidas y probablemente ya fueron encontradas así por el autor de la Crónica.

Capítulo 5:27-41. La familia de Aarón o la línea sumosacerdotal desde Aarón hasta el tiempo del exilio babilónico

A fin de señalar la relación de Aarón con el patriarca Leví el relato empieza con la enumeración de los tres hijos de Leví que son mencionados juntos en Gen. 46:11; Ex. 6:16 e.o. De los nietos de Leví se menciona en el ver. 28 sólo a cuatro hijos de Coat y de estos en el ver. 29 sólo a los descendientes de Amram: Aarón, Moisés y Miriam. Después sólo se menciona a los hijos de Aarón a fin de añadir a ello su familia por línea de Eleazar. En cuanto al ver. 28 cf. Ex. 6:18, en cuanto al ver. 29, *vid.* el comentario de Ex. 6:20, en cuanto a los hijos de Aarón (29b) cf. además de Ex. 6:23 también Num. 3:2-4 y 1 Crón. 24:1 y 2. Debido a que *Nadab* y *Abihú* murieron cuando presentaron fuego extraño ante Yahvé (Lev. 10:1ss.). La familia de Aarón sólo fue seguida por sus hijos Eleazar e Itamar. De éstos la línea de Eleazar alcanzó los honores sumosacerdotales porque después de la muerte de Aarón Dios designó a su hijo mayor Eleazar como su sucesor (Num. 20:25ss.).

En los vers. 30-31 se menciona a los descendientes de Eleazar en veintidós rangos con la repetición de הוֹלִיד [engendró] en cada uno. El hijo engendrado era heredero del honor sumosacerdotal en caso de que sobreviviera al padre. Conforme a esto encontramos a Finees, el hijo de Eleazar (Ex. 6:25) como portador del mismo. A partir de esto los antiguos intérpretes han deducido correctamente que en la enumeración de vers. 30-40 consta el propósito de relatar la lista de los sumo sacerdotes a partir de Eleazar que murió poco después de Josué (Jos. 24:33) hasta Josadac que fue deportado por Nabucodonosor a Babel. Desde la muerte de Aarón en el año 40 después de la salida de Israel de Egipto hasta la construcción del templo en el cuarto año del reinado de Salomón pasaron 440 años (480-40 = 440 1 R. 6:1), desde la construcción del templo hasta la construcción de Jerusalén y del templo por los caldeos pasaron 423 años (36 años de Salomón y 387 años de la existencia del reino de Judá, *vid.* la tabla cronológica de 1 R. 12). Conforme a ello consta entre la muerte de Aarón y la deportación de Josadac 440 + 423 = 863 años, en caso de que esta sucediera con Sedequías. Para este periodo veintidós generaciones son demasiado pocas porque para cada una necesitaría una duración promedio de 39,25 años, una suposición que parece ser demasiado alta pero que no rebasa las fronteras de lo posible porque pueden haber aparecido casos en los que el hijo murió antes que el padre y que el nieto sucedió al abuelo en el oficio de sumo sacerdote y en estos casos se saltó al hijo en nuestro registro. En cambio no se puede hacer valer el constante הוֹלִיד porque este término en las listas genealógicas también puede expresar la secuencia indirecta o significar que el nieto seguía al abuelo bajo la presuposición de estos casos el número promedio debe ser interpretado como el tiempo promedio de la duración del oficio de cada sumo sacerdote. Pero existen dos dificultades que pueden ser aplicadas en contra de esta interpretación de la presente serie de las engendraciones. La menor dificultad consiste en que conforme a la posición del autor de nuestro registro la línea de Eleazar ha permanecido en una posesión ininterrumpida del honor sumosacerdotal. En cambio en los libros históricos del Antiguo Testamento se menciona a partir de *Elí* otra línea de sumo sacerdote que según 1 Crón. 24:5 y *Josefo Ant.* V, 11, 5 pertenecía a la línea de Itamar, *i.e.* la siguiente línea: Elí 1 Sam. 2:20 su hijo Finees, que murió antes de Elí (1 Sam. 4.11), su hijo *Ahitub* (1 Sam. 14:13), su hijo *Ahías*, que también se llamaba *Ahimelec* (1 Sam. 14:3 y 22:9, 11, 20), su hijo *Ebiatar* (1 Sam. 22:20) a quien Salomón quitó el honor sumosacerdotal (1 R. 2:26s.) y dio a Zadoc en su lugar (1 R. 2:35). Según *Josefo* (*l.c.*) el honor sumosacerdotal permaneció en la línea de Eleazar desde Eleazar hasta Ozi (עֻזִּי vers. 31s.) y después llegó a Elí y sus sucesores hasta que volvió a la línea de Eleazar a causa de Zadoc. Estas indicaciones se basan al parecer en una tradición histórica específica porque con la muerte de *Ozi* se produjo el cambio de la línea de Eleazar a la línea de Itamar y con ello el hecho que desde el inicio del tiempo del oficio de juez de Elí hasta el inicio de Salomón pasaron 139 años que es completado por los cinco miembros en cada una de las dos líneas (*Elí*, *Finees*, *Ahitub*, *Ahías*, *Abiatar* en los pasajes mencionados y *Zerahías*, *Meraiot*, *Amaria*, Ahitub y *Sadoc* en nuestro capítulo. Sólo la opinión expresada por *Josefo*, *Ant*. VIII, 1, 3 de que los descendientes de Eleazar fueron personas privadas durante el tiempo del sumosacerdocio de Elí y sus descendientes, obviamente se basa en una suposición cuyo error se puede observar a partir de diversos pasajes. A partir de 2 Sam. 8:17 y 20:2ss. Sadoc, de la línea de Eleazar y Abiatar, de la línea de Itamar, fueron sumo sacerdotes, cf. 1 XCrón. 24:5s. El cambio de la honra sumosacerdotal o mejor dicho la administración oficial del sumosacerdocio después de la muerte de *Ozi* a Elí de la línea de Itamar fue incluida por motivos desconocidos (*vid.* el comentario de 1 Sam. 2:27ss.) sin que con ello se perdiera la sucesión legal de los descendientes de Ozi. Debido a que por el juicio sobre la casa de Elí el arca del pacto fue conquistado por los filisteos y después de su regreso a la tierra de Israel no fue unida nuevamente con el tabernáculo sino que permaneció durante setenta años en la casa de Abinadab (1 Sam. 4:4-7:2), David la hizo transportar después a Jerusalén y construir para ésta una tienda propia mientras que el tabernáculo fue transferido a Gabaón y se quedó allí hasta la construcción del templo, siendo usada como lugar de sacrificio, se tomaron dos lugares de culto y con ello dos lugares de oficio para los sumo sacerdotes de ambas líneas, de manera que Sadoc fue sumo sacerdote en Gabaón (1 Crón. 16:39, cf. con 1 R. 3:4ss.) y Abiatar en Jerusalén. Pero sin duda no sólo Sadoc sino también su padre Ahitub habían administrado el sumo sacerdocio en el tabernáculo en Gabaón. La administración de este oficio por los descendientes de Elí terminó cuando Saúl mandó asesinar a Ahías (Ahimelec) y a todos los sacerdotes en Nob (1 Sam. 22) donde Abiatar, el único hijo de Ahimelec que escapó a este baño de sangre, huyó donde David y lo acompañó en su huida ante Saúl (1 Sam. 22:20-23). Debido a que Saúl no le bastó matar todo el sacerdocio en Nob sino que avanzó contra ellos con suma brutalidad, se trasladó al tabernáculo a causa de esta catástrofe a Gabaón y el padre de Sadoc, de la línea de Eleazar fue encargado de administrar el sumo sacerdocio porque el único hijo de Ahimelec de la línea de Itamar había huido donde David. Coat a esto los antepasados de Ahitub, Amarías, Merayot y Zeraías no habrán sido sumo sacerdotes. Pero si estos no fueron quitados por Elí sino que con la muerte de Ozi se trasladó el sumo sacerdocio a Elí sólo a causa de que el hijo de Ozi, *Zeraías*, no estaba en la posición de cumplir con el oficio ni fue digno de cumplir con los honores sumosacerdotales a causa de un pecado y el nieto de Elí, Ahitub, siguió a

su abuelo en el oficio en un tiempo en el que Dios le había proclamado la caída de su casa Zeraías, Merajot y Amarías podían tener teóricamente el oficio y ser inscritos en los regisros de la línea de Eleazar a pesar de que no fungían como sumo sacerdotes. Con esto se explicó esta dificultad.

Mayor es la otra, que por un lado nuestro registro ofrece demasiado pocos nombres para el tiempo antiguo y demasiados nombres para el tiempo postrero y por otro lado se encuentra en contradicción con diversas expresiones de los libros históricos. Encontramos muy pocos nombres para el tiempo de la muerte de Aarón hasta la de *Uzi* después del cual Elí fue sumo sacerdote. Este periodo abarca 299 años (*vid.* la lista cronológica del periodo de los jueces). Cinco sumo sacerdotes (Eleazar, Finees, Abisúa, Buqui y Uzi) son demasiado pocos porque en ese caso cada uno habría estado un promedio de sesenta años en el oficio y además habría tenido que engendrar al hijo que le seguía en el puesto a la edad de sesenta años por lo que por lo general le habría tenido que suceder el nieto, lo cual es poco creíble. Al parecer fueron omitidos miembros de nuestro registro. A la línea de Zeraías hasta Sadoc con cinco personas corresponde el periodo desde Elí hasta la destitución de Abiatar al principio del reinado de Salomón que según la lista cronológica abarcó 139 años, cayendo sobre cada miembro 24 años. Debido a que Sadoc fue sumo sacerdote durante algunos años bajo Salomón se puede suponer para cada generación una edad promedio de treinta años. También el periodo siguiente desde Salomón o el cumplimiento de la construcción del templo hasta la destrucción del templo por los caldeos abarca unos 417 años calculados en base a los doce nombres de Ahimas, el hijo de Sadoc hasta la deportación de Josadac con un promedio posible de 34-35 años por generación, de manera que en esta parte de nuesto registro no pueden existir muchas lagunas. Pero si consideramos los nombres mencionados nos falta 1: el sumo sacerdote Joiada que elevó al joven Joás al trono y que organizó el reinado en los primeros años de su reinado (2 R. 11 y 2 Crón. 22:10-24:2) así como a Urías bajo Acaz que, aunque sólo es llamado הַכֹּהֵן [sacerdote] seguramente fue sumo sacerdote (2 R. 16:10ss.); 2. encontramos el nombre Azarías tres veces (vers. 35, 36 y 40) a lo que comenta Bertheau: *Azarías* es el nombre del sumo sacerdote en tiempos de Salomón 1 R. 4.2; en tiempos de Uzías 2 Crón. 26:17 y durante el reinado de Ezequías 2 Crón. 31:10. Además encontramos como quinto elemento después de Sadoc a un Amarías de quien *Lightfoot*, *Oehler* e.o. consideran que fue el sumo sacerdote de este nombre bajo Josafat 2 Crón. 19:11. 3. En el relato histórico 2 R. 22:4ss. Hilquías es mencionado sumo sacerdote bajo Josías meintras que en nuestro registro, ver. 39, Hilquías engendró a Azarías según lo cual Hilquías sólo puede ser el sumo sacerdote de este nombre bajo Josías o Azarías no puede ser aquel que vivió en el tiempo de Ezequías. En lo que respecta a la falta de los nombres Urías y Joiada en nuestro registro Urías pudo haber sido omitido por carecer de importancia mientras que Joiada jugó un papel demasiado importante como para que fuera omitido. En él sólo queda la posibilidad de que aparezca en nuestro registro bajo otro nombre porque tuvo dos nombres diferentes al igual que algunas otras personas o que el nombre יְהוֹיָדָע [Joiada] fuera omitido erróneamente al copiar las listas genealógicas. Creemos que este último caso es el más probable, *i.e.* que *Joiada* fue omitido de delante de *Johanan*. Joiada murió durante el reino de Joás por lo menos cinco a diez años antes de Joás (2 R. 12:3 y 2 Crón. 24:2), o sea 127-132 años después de Salomón a la avanzada edad de 130 años (2 Crón. 24:15). Conforme a esto nació poco antes o después de la muerte de Salomón como bisnieto de Sadoc que habría muerto algunos años antes que Salomón debido a que fue sumo sacerdote en Gabaón durante 30 años durante el reinado de David.

Si observamos el nombre *Azarías* que aparece tres veces, el Azarías mencionado en 1 R. 4:2 no puede ser un candidato a sumo sacerdote porque la palabra כֹּהֵן en este lugar no señala a un sumo sacerdote sino al administrador del reino. Además este Azarías no puede ser la misma persona que Azarías en nuestra genealogía porque es hijo de Sadoc. Nuestro Azarías en cambio es hijo de Ahimaas, el hijo de Sadoc y por lo tanto nieto de Sadoc que es mencionado en 1 R. 4:4 junto a Abiatar como sumo sacerdote. Por eso no podía ocupar el primer puesto entre los oficiales reales de Salomón. Debemos considerar a Azarías, que en 1 R. 4:2 es llamado hijo de Sadoc, como hermano de Ahimaas de nuestro registro debido a que a veces el tío y el sobrino tienen el mismo nombre. De Azarías ver. 36, el hijo de Johanán, se menciona que «*éste fue sacerdote* (o administrador del sacerdocio) כֹּהֵן, cf. Ex. 40:13; Lev. 16:32) *en la casa* (templo) *que Salomón había construido en Jerusalén*». *Rabi Salmon* y *Kimchi* aludieron este comentario al suceso relatado en 2 Crón. 26:17 al interés especial que Azarías presentó el sumo sacerdote contra el rey Uzías cuando éste quería realizar funciones sumosacerdotales en el templo. *J. H. Michaelis* argumentó en contra de esto: *quod tamen chronologiae rationes vix admittunt* [lo cual apenas admitirían los argumentos de la cronología] y esta acción de Uzías sucedió verdaderamente doscientos años después de la muerte de Salomón mientras que Azarías en nuestro registro es mencionado como cuarto elemento después de Sadoc. Pero si delante de *Johanán* se omitió el nombre *Joiada* y *Joiada* fue por largo tiempo sumo sacerdote bajo Joás la acción sumosacerdotal de su nieto Azarías abarcó hasta el tiempo del reino de Uzías con el cual las consideraciones cronológicas contra la explicación de las palabras הוּא אֲשֶׁר כֹּהֵן וגו [aquel que realizaba la labor de profeta] quedan abolidas[13].

Finalmente la dificultad de la secuencia de Hilquías, Azarías en comparación con 2 R. 22:4ss. y 2 Crón. 31:10, 13 según la cual Azarías es mencionado durante el reinado de Ezequías, Hilquías bajo el reinado de su bisnieto como sumo sacerdote no puede ser solucionado intercambiando los nombres Hilquías y Azarías en Azarías y Hilquías. Porque además de la forma de nuestro registro «Salum engendró a Hilquías y Hilquías engendró a Azarías y Azarías engendró a...» que no permite tal intercambio puede ser aludido en contra de

13. El comentario de *Bertheau* es indispensable: Si se considera que en el largo transcurso de los sumo sacerdotes que a veces tienen el mismo nombre, la mención de Azarías que primero cumplió su oficio en el templo a fin de encontrar un punto de apoyo en la enumeración de los nombres, si se considera que un sumo sacerdote, hijo de Azarías, o según nuestro pasaje un nieto de Sadoc vivió durante el tiempo de Salomón, y finalmente si se observa el pasaje 6:17 se deberá considerar que las palabras «él es el que administraba el tabernáculo de la tienda de reunión que Salomón había construido en Jerusalén» originalmente habían constado después del nombre Azarías en el ver. 35, cf. 1 R. 4.2. La justificación de la transposición propuesta, excluida completamente a causa de que aquel Azarías en 1 R. 4:2 no fue sumo sacerdote ni la misma persona que el Azarías del ver. 35 de nuestro pasaje y un nieto de Sadoc a quien Salomón puso en vez de Abiatar, no podía haber ministrado en el templo como primer sumo sacerdote. La opinión de *Oehler* (en *Herzog*, *Realencyclopaedie*,VI, 205) de que el Amarías que seguía a Azarías (ver. 37) podría ser idéntico a Josafat porque Josafat fue rey sesenta y un años después de la muerte de Salomón en estos sesenta y un años los cuatro sumo sacerdotes mencionados entre Zadoc y Amarías no podían haber ministrado uno después de otro.

ello el hecho de que entre Azarías (ver. 36) que vivió durante el reinado de Uzías y Hilquías se mencionan cuatro nombres y por lo tanto en el tiempo de Uzías habrán tenido que seguir cuatro generaciones una a otra lo cual es casi imposible. A eso hay que añadir que entre Ezequías y Josías constan los reinados de Manasés y Amón con cincuenta y dos y dos años, desde la celebración de la pascua de Ezequías hasta el descubrimiento del libro de la ley por el sumo sacerdote Hilquías en el año 18 de Josías pasaron noventa años según lo cual Hilquías no podía ser directamente el sucesor de Azarías en el cargo del sumo sacerdote por motivos cronológicos. El Azarías de los vers. 39s. no puede ser identificado con el sumo sacerdote Azarías (2 Crón. 31:10) y no queda otra solución que suponer que entre Ahitub y Sadoc se omitió la engendración de Azarías. Con esta presuposición el Hilquías del ver. 39 puede ser el sumo sacerdote del tiempo de Josías aunque después de él hasta la deportación de Josadac siguen sólo tres nombres, incluyendo a Josadac aunque desde el año 18 de Josías hasta la destrucción del templo por los caldeos pasaron sólo treinta y seis años. en el año 18 de Josías Hilquías pudo haber sido bastante anciano y durante la destrucción de Jerusalén no fue Josadac sino su padre Seraías, nieto de Hilquías, sumo sacerdote quien fue ejecutado por Nabucodonosor (2 R. 25:18, 21) de lo que podemos concluir que Josadac era deportado cuando todavía era joven.

Por cierto, el orden de la genealogía es confirmado por Esd. 7:1-5 donde retornan los nombres de Seraías hasta Amarías, hijo de Azarías en la misma sucesión en que se menciona a la familia de Esdras. Esta coincidencia parece confirmar todo cambio de orden, sea por intercambio de nombres o por inclusión de nombres omitidos. Pero sólo confirma el uso que estas dos genealogías fueron tomadas de una sola fuente y no quita la posibilidad de que esta fuente haya sido incompleta. La probabilidad de tales lagunas como las que creemos observar en cuanto a Joiada y en el caso de Azarías que vive durante el reinado de Hizquías se debe además de los motivos presentados y además de que nuestro registro de Sadoc, el contemporáneo de Salomón hasta Seraías, el que murió durante la destrucción de Jerusalén, sólo constan once generaciones mientras que la casa real de Salomón hasta Sedequías diecisiete generaciones, *i.e.* los veinte reyes de Judá con la excepción de Atalía y de Joacaz y Sedequías como hermanos de Joaquín (1 Crón. 3:10-27). Aunque los hijos de los reyes por lo general solían casarse antes que los sacerdotes, la diferencia entre las once y diecisiete generaciones para este periodo es demasiado grande y por ello consta la presuposición de que en nuestro registro de los sumo sacerdotes faltan nombres y los tres o cuatro sumo sacerdotes conocidos de los libros históricos: Amarías bajo Josafat y Joiada bajo Joás (Urías bajo Acaz) y Azarías bajo Hizquías faltaron o fueron omitidos en la lista usada por el autor de la Crónica[14].

Ver. 41. *Josadac* es el padre de Josué que regresó con Zorobabel del exilio y el primer sumo sacerdote en la comunidad restablecida, Esd. 3:2; 5:2; Hag. 1:1. Respecto a בְּהָגְלוֹת וגו se puede añadir perfectamente del siguiente הָלַךְ [a las deportaciones] el término בָּבֶלָה [fue al exilio de Babel], cf. Jer. 49:3.

14. Las notas extrabíblicas acerca de los sumo sacerdotes preexílicos en *Josefo* y en Seder Olam no tienen credibilidad histórica en los pasajes en los que difieren del Antiguo Testamento, *vid*. la enumeración de estas en *Lightfoot, ministerium templi*, *Opp. edificio.* II, vol. 1, pp. 682ss. *Selden, de success. in pontif.*, lib. 1 y *Reland, Antiquitates* II, cap. 2.

Capítulo 6. Las familias de los levitas y las ciudades de los levitas

Versículos 1-34. Los registros de las familias de los levitas

Introducido por la enumeración de los hijos y nietos de Leví (vers. 1-4) siguen seis líneas de familias de Leví: a) de descendientes de Gerson (vers. 5-7), Coat (vers. 8-13) y Merari (vers. 14 y 15); b) las genealogías de los jefes de los cantores de David (vers. 16 y 17), del coatita Hemán (vers. 18-23), el gersonita Asaf (vers. 24.28) y del merarita Etán (vers. 29-32) a lo cual se unen notas acerca del servicio de los demás levitas y de los sacerdotes (vers. 33 y 34).

Vers. 1-4. Los hijos de Leví del ver. 1 son nuevamente enumerados, como 5:27. En vers. 2-4 se mencionan los hijos de estos tres hijos, *i.e.* los siervos de Leví mientras que en cap. 5:28 sólo se menciona a los hijos de Coat. Esta enumeración sólo tiene el sentido de actuar la descendencia de las siguientes familias. El nombre del primer hijo de Leví es en vers. 1, 2, 4, e.o. en este capítulo גֵּרְשֹׁם (Gersom) como el hijo de Moisés cap. 23:15 en vez de גֵּרְשׁוֹן (Gersón) en 5:27 y en el Pentateuco conforme a diversas maneras de leer el nombre. Los nombres de los nietos de Leví en vers. 2-4 coinciden con las indicaciones del Pentateuco. Ex. 6:17-19 y Num. 3:27-20, cf. 26:57s. las palabras ver. 4b «*y estas son las familias de Leví conforme a sus padres*» considera *Bertheau* junto a otros exegetas antiguos como un encabezado finalizante de las indicaciones de vers. 1-4 y quiere tachar el וְ delante de אֵלֶּה [éstas] porque no coincide con su suposición. Esto es un error porque a pesar de que la misma expresión Ex. 6:20 es un final de una lista ésta es en Num. 3:20 título y debe ser interpretado en nuestro versículo porque en otro caso la lista siguiente de los descendientes de Gersón, Coat y Merari empezaría abruptamente y sin conexión. Ésta es la función del וְ delante de אֵלֶּה.

Vers. 5-15. Las tres líneas de descendientes de Gersón, de Coat y de Merari son iguales en su forma, la relación de los diversos nombres con בְּנוֹ [su hijo] pero en relación el número de los nombres no son iguales.

Ver. 5. El לְ delante de גֵּרְשׁוֹם [Gersón] sirve como introducción: En lo que respecta a *Gersom*. Los descendientes mencionados pertenecen a la familia de su hijo mayor *Libni*, que es presentado a través de siete generaciones con la excepción del nombre desconocido de *Jeatrai*. De los miembros los nombres *Jahat*, *Zima* y *Zera* aparecen entre los antepasados de Asaf que descendía de la línea de Simei vers. 24-28.

Vers. 7-13. La genealogía de los descendientes de *Coat* nos ofrece tres líneas de nombres de las que cada una empieza con בְּנֵא o וּבְנֵי, vers. 7, 10 y 13 sin que de ella se pueda reconocer una relación genealógica de estas tres líneas. Cae en cuanta el inicio de este texto «*hijos de Coat: Aminadab, su hijo, Coré su hijo, Asir su hijo*». Según Ex. 6:18, 21 y 24 el segundo hijo de Coat se llama Izhar, el hijo de este Coré y los hijos de Coré son Asir, Elcana y Abiasaf. No existe un Aminadab como hijo de Coat. Entre los descendientes de Uziel el jefe de la casa paterna en el tiempo de David tuvo este nombre y además se menciona a un Aminadab como padre del jefe *Nasón* en el tiempo de Moisés en las genealogías de la tribu de Judá cap. 2:10; Num. 1:7; Rut 1:19 cuya hija Eliseba fue esposa de Aarón (Ex. 6:23). Debido a que los nombres de *Coré* y *Asir* se refieren a la familia de Jizhar los antiguos exegetas supusieron que el *Aminadab* de nuestro versículo era otro nombre para *Izhar*, mientras que *Bertheau* considera que, debido a que parece un Aminadab en la línea

de los descendientes de Coat como suegro de Aarón se intercambió por un error, que fácilmente puede ocurrir al unir líneas complejas no consta aquí. Según Ex. 6:21 y 24 *Coré* fue un hijo de *Izhar* y *Asir* un hijo de Coré y Coat siendo mencionado en vez de ello *Aminadab*. Un cambio o confusión de *Izhar* con *Aminadab*, el suegro de Moisés es igual de improbable como la suposición de que Aminadab fue otro nombre por Izhar debido a que las genealogías del Pentateuco sólo ofrecen los nombres *Izhar*. A pesar de eso no queda otra opción que decidirnos por una de estas dos suposiciones. Porque nuestros versículos ofrecen una genealogía o fragmentos de genealogías de la línea coatítica de *Izhar* no ofrece lugar a duda al comparar ésta con la genealogía del jefe de los cantores Hemán, vers. 18-23. Esta genealogía no ofrece a la par la ayuda necesaria para la explicación de los vers. 7 y 8 los nombres *Asir*, *Elcana*, *Abiasaf* y nuevamente *Asir* con בְּנוֹ [su hijo] después de cada uno de estos nombres. Este בְּנוֹ no tiene otro significado que designar a los nombres de las generaciones siguientes y sólo cae en cuenta la cópula ו delante de Ebiasaf y Asir debido a que los demás miembros están unidos sin cópula. Pero si comparamos esto con la genealogía de Ex. 6 se menciona allí en ver. 24 como hijos de *Coré*: *Asir*, *Elcana* y *Abiasaf*, los mismos tres nombres que aquí son mencionados como hijo, nieto y bisnieto de Coré. Además se puede observar en la genealogía de *Hemán* en el ver. 22 que el segundo *Asir* de nuestra línea es un hijo de *Abiasaf* y según el ver. 22 así como según el ver. 8 tiene un hijo llamado *Tahsat*. Conforme a esto *Asir*, *Elcana* y *Abiasaf* deben ser considerados hermanos y el siguiente *Asir* es un hijo del mencionado *Abiasaf* cuya familia es registrada en el ver. 9 a través de cuatro generaciones (*Tahat*, *Uriel*, *Uzías* y *Saúl*). En vez de estos cuatro encontramos en los vers. 22 y 23 los nombres *Tahat*, *Sefanías*, *Azarías* y *Joel*. A pesar de que pueda afirmarse por el doble nombre del rey Uzías y *Azarías* y pensar que en nuestro registro *Uzías* y *Azarías* son dos nombres de una misma persona, esto no coincide con la suposición de la diferencia de los otros dos nombres, por un lado *Sefanías* y *Joel* y por otro *Uriel* y *Saúl*. Esta diferencia sólo puede explicarse si a partir de *Tahat* las dos genealogías se dividen, la nuestra presenta a su hijo *Uriel* y sus descendientes y la otra en vers. 12s., un segundo hijo de *Tahat*, *i.e. Sefanías* de cuya familia descendía *Hemán*.

Ver. 10. Los hijos de *Elcana* fueron *Amasai* y *Ahimot*. Es fácil considerar a este *Elcana* como hermano de *Abiasaf*, mencionado en el ver. 8, porque una nueva línea empieza con וּבְנֵי אֶלְקָנָה [y los hijos de Elcana] y antes de ello se cuenta nuevamente a los descendientes de *Abiasaf*. Pero si comparamos la genealogía de *Hemán* encontramos allí (vers. 21 y 20) como descendientes de Joel en línea descendiente a *Elcana*, *Amasai*, *Mahat*, *Elcana* y *Suf* de lo que podemos deducir que nuestro *Elcana* es el hijo de Joel mencionado en el ver. 21 debido a que *Ahimot* sin mayor dificultad puede ser interpretado como otra forma del nombre *Mahat*. Esto podría ser confirmado si coincidiera con ella el inicio del ver. 11. Aunque en este versículo el Quetib אֶלְקָנָה בְּנוֹ [Elcana, su hijo] puede significar que *Elcana* es presentado como el hijo de *Ahimot* como en el ver. 20 *Elcana* es presentado como hijo de *Mahat*. Pero el אֶלְקָנָה que sigue a בנו no tiene sentido por lo cual *Bertheau* considera que este segundo אלקנה es un error del copista. Los masoretas ya tuvieron sus dificultades con ello por lo que sustituyeron el Quetib בנו con el Kerí בְּנֵי [hijos de]. Pero en ese caso no se puede hacer nada con el primer *Elcana* del ver. 11. Al menos queda fuera de duda que el texto transmitido no está completo y la comparación de los vers. 20 y 19 sólo nos permite observar que la línea contiene descendientes de *Elcana*, el hijo de *Mahat* a partir de צוֹפַי [Sofai] lo cual apoya el Kerí בְּנֵי אֶלְקָנָה. El nombre *Elcana* que va delante de בני permite suponer que en el ver. 10 se menciona a los hijos de Elcana, el hermano de Abiasaf y Asir a lo que siguen los hijos y descendientes de Elcana a quien encontramos en el ver. 21 como hijo de Joel, seguido por los nombres Elcana בְּנוֹ, Sofai בְּנוֹ etc. Creemos que נַחַת [Nahat] y אֱלִיאָב [Eliab] son formas paralelas de תּוֹחַ [Toac] y אֱלִיאֵל [Eliel] ver. 19 y צוֹפַי [Sofai] sólo es otra forma de צוּף [Suf]. Los nombres *Jeroham* y *Elcana* (ver. 12 coinciden con ver. 19 mientras que entre «el hijo Elcana» ver. 12 y el «y los hijos de Samuel» (ver. 13) falta nuevamente la conexión שְׁמוּאֵל בנו [Samuel, su hijo], cf. ver. 18. Además delante o detrás de הַבְּכֹר [primogénito] (ver. 13) falta el nombre del primogénito יוֹאֵל [Joel], cf. ver. 18 con 1 Sam. 8:2. Tan fácil como se puede llenar las lagunas mencionadas éstas muestran que la mención en vers. 7-13 no es una línea sucesiva de una familia coatita sino tan sólo fragmentos de diversas genealogías coatitas.

En vers. 14 y 15 siguen los descendientes de *Merari*: hijos de *Mahli* en seis generaciones que no vuelven a ser mencionados. *Bertheau* quiere comparar esta línea de nombres *Mahli, Libni, Simei, Uza, Simea, Haquia, Asaías* y afirma que originalmente las líneas fueron iguales a fin de sustentar la hipótesis de «que las tres líneas en vers. 5-15 no fueron incluidas por propios motivos en la Crónica, a fin de registrar a los antepasados de *Jeatrai*, los hijos de *Samuel* y de *Asaías* sino tan sólo porque aluden a *Hemán, Asaf* y *Etan* vers. 19, 24, 29 de otra manera que por las líneas de los nombres en vers. 18-32. Pero esta hipótesis falla además de algunas razones que hablan en contra de ella a partir de la diferencia total de los nombres de los meraritas en vers. 14 y 15 en comparación con los nombres con vers. 29-32. De los seis nombres sólo *Mahli* se encuentra en ambas líneas pero en la genealogía de Etán como hijo de *Musi* y nieto de *Merari* y en nuestra línea como hijo de *Merari*. Si recordamos que *Merari* tuvo dos hijos *Mahli* y *Muhsi* según los que sus descendientes se dividían en ambas casas llamadas según él (Num. 3:20; 26:58) el lector de nuestro registro no habrá pensado considerar que las líneas de *Musi* y la línea de *Mahli* son una sola a pesar de que el mismo nombre aparece en diversas familias debido a que además de la igualdad homónima del nombre de *Mahli*, el hijo de *Muhsi* con el de su tío los demás son diferentes. Los vers. 14 y 15 presentan un registro de la familia de *Mahli* mientras que los antepasados de Etán vers. 29-32 pertenecían a la familia de *Muhsi*. Conforme a ello nuestra línea no puede tener el sentido de señalar a los antepasados de Etán. Lo mismo vale de las otras dos líneas vers. 5-7 y 8-13. Esta hipótesis es por lo tanto pura fantasía. Pero estas tres líneas no entraron a la Crónica a causa de las personas que contienen: *Jeatrai*, hijos de *Samuel* y *Asaías* sino el autor de la Crónica los consideró como registros tradados de antiguas familias de los tres hijos de Leví y por eso los incluyó.

Versículos 16-34. Las genealogías de los jefes de los cantores del templo Hemán, Asaf y Etán

Estos registros son introducidos por la mención de este servicio de los levitas en el santuario (vers. 16 y 17) y cierra con el comentario acerca del servicio de los demás levitas.

Ver. 16. «*Y éstos son los que David puso sobre el servicio del canto en la casa de Yahvé, después que el arca descansó allí*», cf. 15:17ss. עַל יְדֵי en las manos, *i.e.* tanto para su dirección como para su organización. En manos del canto, *i.e.* pa-

ra organizar el canto, dirigirlo. מִמְּנוֹחַ הָאָרוֹן a partir del descanso del arca, *i.e.* a partir del momento en el que el arca del pacto, que en el tiempo predavidiano fue llevado de un lugar a otro, recibió una morada permanente en el Sión siendo este el punto central del culto de David (2 Sam. 6:17). «*Ministraban con el canto delante del tabernáculo de la tienda de reunión*». לִפְנֵי מִשְׁכַּן delante del tabernáculo, debido a que el culto de los sacrificios estuvo estrechamente unido al canto de los salmos éste se llevó a cabo en el atrio delante de la morada. El genitivo אֹהֶל מוֹעֵד debe ser traducido explicativamente: la morada (de Yahvé), que era la tienda de encuentro (entre Dios y su pueblo). אֹהֶל מוֹעֵד es el nombre común del tabernáculo construido por Moisés que al principio estuvo en Silo, en tiempos de Saúl en Nob y después de la destrucción de esta ciudad por Saúl (1 Sam. 22) fue puesta en Gabaón (1 Crón. 21:29) significa aquí la tienda que David mandó a construir para el arca en el Sión porque a partir de entonces ocupó el lugar del tabernáculo de Moisés a pesar de que el santuario mosaico permaneció en Gabaón como lugar cúltico hasta la finalización de la construcción del templo (1 R. 3:4; 2 Crón. 1:3). «Hasta que Salomón edificó la casa del Señor en Jerusalén» a la cual se llevó el arca y donde se llevó a cabo el culto completo en su servicio estuvieron כְּמִשְׁפָּטָם conforme a su derecho, *i.e.* conforme al orden impuesto por David, cf. 16:37ss.

Vers. 18-23. «*Y éstos* (los siguientes tres hombres: Hemán, Asaf y Etan) *son los que servían con sus hijos*». Los tres hombres son los jefes de las tres familias levíticas que habían sido encargadas de llevar a cabo el canto litúrgico. Los nombres de los hijos *vid.* cap. 25:1-6. El objetivo de las siguientes genealogías es demostrar su descendencia de Leví. «*De los hijos de los coatitas Hemán, el cantor*» הַמְשׁוֹרֵר ὁ ψαλτῳδὸς LXX Hemán es mencionado primero como la cabeza del coro situado en la mitad a cuyo lado derecho estaba Asaf con su coro y a su lado izquierdo Etán con el suyo de manera que en el canto congregacional la dirección se encontraba bajo la dirección general de *Hemán*. Su familia es presentada en vers. 18-23 por veinte generaciones hasta Coat, el hijo de Leví, hijo de Israel (Jacob).

Vers. 24-28. Su hermano *Asaf*, hermano en un sentido más amplio no sólo porque también descendía de Leví sino que también por tener el mismo oficio por lo cual estaba cerca de *Hemán*, era descendiente de Gersón, de su hijo menor Simei. Su genealogía presenta quince generaciones hasta Gersón, cinco menos que la de su contemporáneo Hemán debido a que seguramente se habrá omitido alguno que otro miembro.

Vers. 29-32. Y los hijos de *Merari*, sus hermanos (*i.e.* los hermanos de los coros de Hemán y Asaf) a su izquierda (*i.e.* formando el coro situado a la izquierda) fueron Etán y sus hijos. Tal como ya fue el caso en Asaf también se omite וּבְנֵיהֶם (y sus hermanos, ver. 18) en Etan. Esta palabra debe ser incluida a fin de poder explicar la introducción «*y los hijos de Merari*». Etán es un merarita uno de la línea menor de Husi. El nombre de su padre aquí es קִישִׁי [Quisi], en 15:17 קוּשָׁיָהוּ [Cusai], al parecer la forma original que fue abreviada en Quisi. En vez del nombre Etán (אֵיתָן) aquí y en 15:19 encontramos en otros pasajes junto a *Hemán* y *Asaf* como tercer jefe de contores a *Jedutún*, cf. 25:1, 1 Crón. 35:15; Nehemías. 11:17, cf. 1 Crón. 16:41. A partir de esto se puede afirmar que *Jedutún* fue otro nombre de *Etán*, al parecer un apodo יְדוּתוּן adorador que recibió a causa de su oficio a pesar de que en el Antiguo Testamento no existe mención alguna acerca del origen de este nombre su genealogía contiene hasta Merari doce nombres y es abreviada aun más que la de Asaf.

Vers. 33-34. «*Y sus hermanos, los levitas*», *i.e.* el resto de los levitas además de los cantores mencionados fueron נְתוּנִים puestos para todo tipo de servicio en la casa de Dios, *i.e.* subordinados a Aarón y sus hijos (los sacerdotes) para la prestación de los servicios en la administración del culto, cf. Num. 3:9; 8:16-19; 18:6. Aarón y sus hijos tuvieron tres oficios: 1) incineran los sacrificios en los altares de holocausto e incienso, cf. Num. 8:1-7; 2) se ocupan de todas las labores del sumo sacerdote, y 3) deben reconciliar a Israel por medio del cumplimiento del sacrificio de pecados y de purificación tal como lo había hecho Moisés. Este suplemento se refiere a los tres oficios de los sacerdotes. Moisés es llamado siervo de Dios como en Deut. 34:5; Jos. 1:1, 13.

Vers. 35-38. A la mención del servicio sacerdotal se añade un registro de los sumo sacerdotes que avanza de Eleazar hasta Ahimaas, el hijo de Sadoc (cf. 2 Sam. 15:27) que probablemente siguió a su padre bajo Salomón en el oficio de sumo sacerdote. Esta genealogía se parece a las genealogías de los levitas en vers. 5-15 en cuanto a su forma y probablemente fue tomada de la misma fuente que estaba incluida aquí a fin de introducir la enumeración de las ciudades de los levitas debido a que ésta empieza en el ver. 39 con la mención de las moradas de los hijos de Aarón y el לִבְנֵי אַהֲרֹן — וְאֵלֶּה מוֹשְׁבוֹתָם [y éstas son sus moradas para los hijos de Aarón]. El ver. 39 corresponde al וְאֵלֶּה בְּנֵי אַהֲרֹן [y estos son los hijos de Aarón] ver. 35. El orden de los nombres coincide literalmente con el amplio registro de 5:30-34.

Vers. 39-66. Registro de las ciudades de los levitas en general, exceptuando las diversas formas de los nombres de ciudades y algunas corrupciones textuales coincide con el registro en Jos. 21 aunque difiere ampliamente en el orden formal. A partir de esto se puede deducir que la lista no fue tomada del libro de Josué sino de otra fuente antigua.

Ver. 39 contiene el encabezado «*Y éstas son sus moradas, conforme a sus campamentos dentro de sus territorios*». Hasta este punto el encabezado pertenece al registro de las ciudades. Los sufijos se refieren a בְּנֵי לֵוִי [hijos de Leví]. טִירָה de טוּר rodeado en un círculo significa en el idioma antiguo el pueblo nómada, cf. Gen. 25:16; Num. 31:10. Aquí en cambio consta en un significado diferente: distrito, refiriéndose al área alrededor de las casas que les fue otorgado a los levitas en las ciudades de las demás tribus. Las siguientes palabras «*a los hijos de Aarón, de las familias de los coatitas*» contienen el encabezado de vers. 42-45 y fueron formados al igual que la oración explicativa (*pues a ellos les tocó la primera suerte*) conforme a Jos. 21:10 donde después de הַגּוֹרָל [Goral] consta רִאשֹׁנָה [primero] que probablemente fue omitido en nuestro texto.

Vers. 40 y 41 coinciden casi literalmente con Jos. 21:11 y 12 así como vers. 42-45 con Jos. 21:13-19. Debido a que ya comentamos el registro completo de Jos. 21 no necesitamos presentar nuevamente los errores y las lagunas de nuestro texto.

Ver. 42. El plural עָרֵי הַמִּקְלָט [ciudades de refugio] es un error, debido a que de las ciudades siguientes sólo una, Hebrón, es una ciudad de refugio para asesinos, en Jos. 21:13 se menciona correctamente עִיר מַקְלָט [ciudad de refugio]. Después de יַתִּיר [Jatir] falta el suplemento וְאֶת־מִגְרָשֶׁיהָ [tierra de pastos].

Ver. 44. Delante de *Bet-semes* se omitió el nombre Juta y delante de Geba (ver. 45) el nombre Gibón «*de manera que sólo se menciona a once ciudades*» y mientras que se indica la cantidad correcta de trece. En vez del nombre חִילֶן [Hilén] ver. 43 consta en Jos. 21:15 y 15:51 חלן [Holón] en vez de עַיִן [Ain] Jos. 21:16 consta en ver. 44 el nombre correcto עָשָׁן [Asan] y el nombre עַלֶּמֶת [Alemet] ver. 45 es en Jos. 21:18 עַלְמוֹן [Almón].

Vers. 46-48. Indicaciones sumarias del número de las ciudades que recibieron los demás coatitas, los personitas

y los meraritas en las diversas regiones de las tribus, correspondiendo a los vers. 5-7 en Jos. 21. El ver. 46 contiene una laguna. Entre הַמִּשָּׁה [diez] y מִמִּחֲצִית [de las ciudades] desaparecieron los nombres «Efraín y de la tribu de Dan y». En el ver. 48 se pueden entender las palabras «de la tribu de Manasés en Basán» sin el חֲצִי [ciudad] en Jos. 21.6.

Vers. 49 y 50 están ubicados aquí en el lugar incorrecto. Conforme a su contenido pertenecen a la mitad del vers. 39. Detrás del encabezado general y delante de las palabras «para los hijos de Aarón». También están en Jos. 21:8, 9 como encabezado delante de la mención de las ciudades otorgadas a los sacerdotes. No se puede reconocer con claridad el origen de este desorden. *Bertheau* cree que «la intención de mencionar a las ciudades de la clase sumo-sacerdotal al principio de esta lista llevó al autor de la Crónica a mencionar los comentarios de las ciudades de las diversas familias levíticas después de las ciudad de los hijos de Aarón». Pero con ello se explica quizás la posición de los vers. 46-48, pero no la de los vers. 49 y 50. Aun con esta intención los vers. 49-50 habrían podido mantener su posición delante de los vers. 46-48. A esto se suma el hecho de que la oración לִבְנֵי אַהֲרֹן וגו [para los hijos de Aarón] en ver. 39 no contiene una conexión al encabezado anterior ni un verbo y que falta el sujeto de וַיִּתְּנוּ [y dieron] ver. 40. Lo que nos falta en vers. 39b y 40 se encuentra en vers. 49 y 50. A partir de ello se puede observar claramente que los vers. 49 y 50 deben ir delante de ver. 39b y que por algún motivo inexplicable fueron tomados del lugar correcto e incluidas después del ver. 48. Los plurales וַיִּקְרְאוּ [y llamaron] y שְׁמוֹת [los nombres] en vez del singular וַיִּקְרָא [y llama] y שֵׁם [nombre] en Jos. 21:9 son explicaciones objetivas (del ver. 48) debido a que el sujeto «los hijos de Israel» puede ser suplido con facilidad a יִקְרְאוּ [llaman] porque se mencionan diversos nombres de ciudades. El masculino אֶתְהֶם [a ellos] en vez del femenino אֶתְהֶן [a ellas] debe ser sólo un error. Con el ver. 51 se inicia la enumeración de las ciudades de las demás familias levíticas resumidas en los vers. 46-48 que se une perfectamente al ver. 48.

Versículos 51-55. Las ciudades de los demás coatitas

Cf. Jos. 21:20-26. En vez de וּמִמִּשְׁפְּחוֹת [y de las familias] hay que leer וּלְמִשְׁפְּחוֹת [y para las familias] debido a que la preposición מִן no aporta sentido y no se usa para introducir un objeto. El sentido es el siguiente: en lo que respecta a las familias de los hijos de Coat sus ciudades en la región de la tribu de Efraín fueron (las siguientes): Les dieron etc. El plural עָרֵי הַמִּקְלָט [ciudades de refugio] en vez del singular debe ser considerado como en ver. 42. Acerca de las cuatro ciudades de la tribu de Efraín vers. 52 y 53 *vid.* el comentario de Jos. 21:21 y 22 donde consta יָקְמְעָם [Jocmeam] en vez del nombre קִבְצַיִם [Quibzam]. A esto se une primero el ver. 54 con los nombres de las otras ciudades de la tribu de Dan. En ver. 55 los nombres de las ciudades de medio-Manasés *Aner* y *Bilam*, i.e. *Iblam* (Jos. 17:11) son correctas mientras que los nombres *Taanac* y *Gat Rimon* en Jos. 21:25 son erradas, causadas por el salto del ojo de un copista al versículo anterior. El singular לְמִשְׁפַּחַת ver. 55 es erróneo y debe ser corregido en el plural לְמִשְׁפְּחוֹת [para las familias] (como en el ver. 51). Las palabras לְמִשְׁפְּחוֹת לִבְנֵי וגו [para las familias de los hijos] forman un final que se une formalmente al וַיִּתְּנוּ לָהֶם [y les dieron] ver. 52.

Versículos 56-61. Las ciudades de los gersonitas

Cf. Jos. 21:27-33. «*A los hijos de Gersón* (dieron) *de la familia de la media tribu de Manasés*: *Golán* y *Astarot*, *vid.* el comentario de Jos. 21:27. En ver. 57 consta erróneamente קֶדֶשׁ [Cedes] en vez de קִשְׁיוֹן [Quisón] Jos. 21:28, *vid.* el comentario de Jos. 19:20; En ver. 58 רְאמוֹת [Ramot] por el correcto יַרְמוּת [Jarmut] Jos. 21:29, que se había llamado originalmente רֶמֶת [Remet] Jos. 19:21. עָנֶם [Anem] por עֵין־גַּנִּים [En-ganim] (Jos) como la ciudad también es llamada en Jos. 19:21. No se puede decir con seguridad si ענם es un error ortográfico u otro nombre de עֵין־גַּנִּים. En ver. 59 מָשָׁל [Masal] (quizás mejor מִשָּׁל) una forma abreviada de מִשְׁאָל [Miseal] Jos. 21:30 y 19:26; en ver. 60 חוּקֹק [Hococ] puede ser un error ortográfico de חֶלְקָת [Helcat] Jos. 21:31 y 19:25 causado por la confusión con חֻקֹּק [Hucoc] en la tribu de Neftalí Jos. 19:34. En el ver. 61 falta junto a Quedes la indicación «ciudad de refugio», cf. Jos. 21:32. חַמּוֹן [Hamón] es la forma abreviada de חַמּוֹת־דֹּאר [Hamot-dor] Jos. 21:32 debido a que esta ciudad es llamada en Jos. 19:35 חַמַּת [Hamat] a causa de las cálidas fuentes en su cercanía. Finalmente Quiriataim ha sido contraída en קִרְיָתָן [Cartán] (Jos. 21:32).

Versículos 62-66. Las ciudades de los meraritas

Cf. Jos. 21:34-37. «*A los hijos de Merarí los restantes*», *sc.* levitas, más claro הַלְוִיִּם הַנּוֹתָרִים [el resto de los levitas] Jos. 21:34 debido a que no se habla del resto de los meraritas sino que los meraritas faltaban ser mencionados por los levitas. De la tribu de Zabulón se menciona en el ver. 62 sólo dos ciudades: *Rimón* y *Tabor* en vez de las cuatro: *Jocneam*, *Carta*, *Dimna* y *Naalal* en Jos. 21:34. Los dos primeros nombres fueron omitidos en nuestro pasaje. רִמּוֹנוֹ [Rimón] corresponde a דִּמְנָה [Dimna] en Josué pero es la versión correcta debido a que רִמּוֹן [Rimón] Jos. 19:13 sólo aparece en las ciudades de Sebulón y דִּמְנָה no. Conforme a esto תָּבוֹר [Tabor] debe corresponder a נַהֲלָל [Naalal] en Josué. *Naalal* Jos. 19:15 aparece en Jue. 1:30 en la forma *Nahalol* entre las ciudades de Zabulón y parece ser el nombre correcto pero todavía no ha sido encontrado con seguridad debido a que la combinación con el lugar *Mâlul* al SO de Nazaret se basa en argumentos débiles. Por eso no se puede decir nada seguro acerca de la relación entre *Tabor* y *Naalal*. La suposición de *Bertheau* que el nombre de la ciudad fue omitido y que de la determinación de su lugar con un suplemento como p. ej. כִּסְלוֹת תָּבֹר עַל גְּבוּל [hasta el límite de Quislot-tabor], Jos. 19:12, sólo quedó la última palabra es igual de improbable como la opinión de *Movers* de que en vez del nombre de la ciudad se menciona sólo la región donde estaba la ciudad, *i.e.* el monte *Tabor*. Los vers. 63 y 64 faltan en algunas ediciones del libro de Josué pero se encuentran en muchos manuscritos y en las impresiones antiguas y fueron omitidas por un error, *vid.* el comentario de Jos. 21:26s. nota 2. Acerca de la ciudad *Bezer vid.* el comentario de Deut. 4:43 y acerca de Jaza, Cademot y Mefaat, *vid.* el comentario de Jos. 13:18.

Vers. 65s. Acerca de *Ramot* en Galaad, una ciudad refugio (Jos. 21:36) y *Mahanaim vid.* el comentario de Jos. 13:26 y acerca de *Hesbón* y *Jazor vid.* el comentario de Num. 21:28 y 32.

Capítulo 7. Descendientes de Isacar, Benjamín, Neftalí, Manasés, Efraín y Aser

Versículos 1-5. Hijos y familias de Isacar

En vez de לִבְנֵי [para los hijos] seguramente debe leerse בְּנֵי [hijos] como en vers. 14 y 30 o ובני [e hijos] como ver. 20, 5:11, e.o. y el ולבני sólo llegó al texto a causa de la memoria del copista. El término לִבְנֵי se repite a menudo en

6:42, 46, 47, cf. vers. 48, 56, 62. Porque interpretar el לְ como el לְ de la introducción no parece ser propicio porque enseguida siguen los nombres de los hijos. Los nombres de los cuatro hijos son los mismos que en Num. 26:23s. mientras que en Gen. 46:13 el segundo es פֻּוָּה [Fúa] y el tercero יוֹב [Job], *vid.* el comentario de estos pasajes.

Ver. 2. Los seis hijos de *Tola* no vuelven a aparecer en el Antiguo Testamento. Fueron los jefes de sus casas paternas de Tola. לְתוֹלָע [para Tola] después de לְבֵית אֲבוֹתָם [para la casa paterna] (con el sufijo) cae en cuenta. El sentido sólo puede ser: de sus casas paternas, las de Tola. También la unión de לְתוֹלְדוֹתָם [Para las familias] con גִּבּוֹרֵי חַיִל [fuertes y valientes] cae en cuenta o más bien es imposible. לְתוֹלְדוֹתָם pertenece a lo siguiente: según sus nacimientos su número en los días de David fue de 22.600. Los sufijos ם no se refieren a los רָאשִׁים [jefes] sino los בֵּית־אָבוֹת, las casas paternas cuyos hombres fueron en total 22.600. Debido a que David mandó a contar al pueblo por Joab (2 Sam. 24; 1 Crón. 21) nuestro monto se basa en los resultados de este conteo.

Ver. 3. De *Uzi* el primogénito de *Tola* descienden con *Israhías*, cinco hombres, todos jefes de grupos de familias (ver. 4) «*Y con ellos por sus generaciones, conforme a sus casas paternas, fueron treinta y seis mil tropas del ejército para la guerra, porque tenían muchas mujeres e hijos*». Dado que *Israías* es mencionado como nieto de Tola, *Bertheau* quiere deducir que los vers. 3 y 4 se refieren a tiempos posteriores a los de David. Esto es un error porque los hijos de Tola no vivieron en tiempos de David, de manera que sus nietos debían ser datados aun más tarde. Sólo la descendencia de los hijos de Tola se había multiplicado en el tiempo de David hasta el número mencionado en el ver. 2. Hasta tanto las familias que descendían de su nieto *Israhías* podían haberse multiplicado hasta el número indicado en el ver. 4. Pero el hecho de que el número de los descendientes del nieto de *Israías* fue mayor (36 mil) que el de los hijos de Tola (22.600) se debe a la oración «porque ellos tenían muchas mujeres e hijos». Que ambos números (en vers. 2 y 4) se refieren al mismo tiempo, *i.e.* a los días de David, se puede ver en las palabras del ver. 5 «*Y sus parientes entre todas las familias de Isacar eran hombres fuertes y valientes, inscritos por genealogía, ochenta y siete mil en total*», *i.e.* de la generalidad de los registrados de todas las familias de Isacar. Esto significa que en los 87.000 constan tanto los 22.600 (ver. 2) como los 3.600 (ver. 4), sus hermanos fueron por lo tanto 28.400 (22.600 + 36.000 + 28.400 = 87.000). En tiempos de Moisés se contó en Isacar a 54.400 hombres (Num. 1:29) y después 64.300 hombres (Num. 26:25).

Versículos 6-11. Hijos y familias de Benjamín

De esta tribu se menciona en el ver. 6 sólo tres hijos: *Bela*, *Bequer* y *Jediael* y en vers. 7-11 se menciona a sus familias. Además se mencionan en 8:1 y 2 cinco hijos de Benjamín: primero *Bela*, segundo *Asbel*, *Ahra* tercero, cuarto *Noha* y quinto *Rafa* y en ver. 3 se menciona בָּנִים [hijos] de *Bela* entre ellos אַדָּר [Adar], גֵּרָא (Gera, 2 veces), נַעֲמָן [Naamán], שְׁפוּפָן y חוּרָם [Huram]. Si comparamos con ello las indicaciones genealógicas del Pentateuco acerca de Benjamín se menciona en Gen. 46:21 los hijos de Benjamín: *Bela, Bequer, Asbel, Gera, Naamán, Ehi* (אֵחִי), *Ros, Mupim, Mupim* y *Ard* (אַרְדְּ) y en Num. 26:38-40, siete familias, cinco de sus hijos *Bela, Asbel, Ahiram, Sefutam* y *Hufam* (חוּפָם) y dos de sus nietos, los hijos de *Bela*, *Ard* y *Naamán*. A partir de esto no sólo podemos ver que de los בָּנִים [hijos] mencionados en Gen. 46:21 al menos dos fueron nietos sino que los nombres אֵחִי y מֻפִּים [Mupim] sólo son otras formas de אֲחִירָם [Ahiram] y שְׁפוּפָם [Sefufam] (Nun). Cae en cuenta que entre las familias de Nun faltan los nombres בֶּכֶר [Bequer], גֵּרָא [Gera] y רֹאשׁ [Rosh] debido a que la respuesta posible, que probablemente sus descendientes no fueron tantos como para formar familias y que por ello fueron incluidos en las familias de los demás hijos, puede valer para *Gera* y *Rosh* de los que no se mencionan muchos descendientes aunque esto no puede valer para *Bequer* porque de éste se mencionan en los vers. 8 y 9 de nuestro capítulo nueve hijos con una descendencia de 20.200 hombres. La opinión de que en los registros familiares de Num. 26 el nombre de *Bequer* y su familia fueron omitidos no tiene la menor probabilidad a causa de la exactitud que presenta nuestro registro. Así no quedará más que suponer que los dos descendientes de *Bequer* no fueron suficientes para formar una propia מִשְׁפָּחָה [familia] pero que a continuación se multiplicaron de tal manera que formaron nueve casas paternas con un total de 20.200 valientes. Los números de nuestros registros sin lugar a dudas nos llevan al tiempo postmosaico porque en la segunda mención de Moisés las familias de Benjamín tuvieron en total sólo 45.600 *hombres* (Num. 26:41) mientras que las tres familias mencionadas en nuestros versículos forman juntos 59.434 (22.034 + 20.200 + 17.200) *hombres*. La tribu de Benjamín jamás habría podido desarrollarse de esta manera antes de los días de David y Salomón debido a que además fue alquilado durante la guerra de las demás tribus contra él en el tiempo de los Jueces, quedando con vida 600 *hombres* (Jue. 20:47). El nombre del tercer hijo de Benjamín, *Jediael* sólo aparece en nuestro pasaje y es considerado por los antiguos exegetas como otro nombre de *Asbel* Gen. 46:21 y Num. 26:38 lo cual no puede ser aseverado pero es bastante probable.

Ver. 7. Los cinco jefes de las casas paternas que son llamados hijos de Bela no son hijos propios sino descendientes lejanos que en tiempos de la formación de las listas fueron jefes de los cinco grupos de familias de Bela. גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים [fuertes y valientes] tiene el mismo significado que גִּבּוֹרֵי חַיִל [fuertes y valientes] ver. 9 y es un plural formado como en el caso de un sustantivo compuesto que fue formado cuando empezó a desaparecer la nación del significado de las palabras unidas en el estat. constr. a causa de su uso frecuente.

Versículo 8. Los descendientes de Bequer

Entre los nueve nombres de este encontramos dos: עֲנָתוֹת [Anatot] y עַלֶּמֶת [Alamet] que en otras partes son nombres de ciudades, cf. en cuanto a עַלֶּמֶת en la forma עַלְמֹת 6:45 y en cuanto a עֲנָתוֹת Jos. 21:18, Isa. 10:36, Jer. 1:1 aunque se podría asumir sin mayores problemas que estas ciudades recibieron los nombres de los jefes de las familias que las poblaban. En ver. 9 רָאשֵׁי בֵית אֲבוֹתָם es una aposición explicativa de לְתוֹלְדוֹתָם: y su registro conforme a sus genealogías, según sus generaciones «de los jefes de sus casas paternas» el número de héroes fieles es de 20.200 hombres.

Vers. 10s. Entre los descendientes de *Jedíael* aparecen *Benjamín* y *Ehud*, el primero llamado conforme al patriarca y el otro según el juez *Ehud* (Jue. 3:15) que también fue benjaminita pero de la familia de *Gera*. *Quenaana* no necesita referirse a una familia cananea. *Tarsis* normalmente es una piedra preciosa, aquí es un nombre propio. *Ahisahar*, *i.e.* hermano del alba, llamado quizás así porque nació durante la aurora. En ver. 11 se abrevia el término como se puede observar con facilidad en las fórmulas que se repiten y el sentido es el siguiente: todos estos son hijos de *Jediael* (porque como hijos de *Bilham*, el hijo de Jediael son a la vez sus hijos) según los jefes de

las casas paternas (registrados) héroes valientes 17.200 que estaban listos para salir a la guerra. רָאשֵׁי הָאָבוֹת [jefes de los padres] es una contracción de רָאשֵׁי בֵּית־אָבוֹת [jefes de las casas paternas], *vid.* el comentario de Ex. 6:25 y לְ delante de רָאשֵׁי [jefes] que *Bertheau* quiere eliminar a causa de un malentendido y depende de la palabra הִתְיַחְשָׂם [y fueron inscritos] (ver. 9) que debe suplirse tácitamente.

Ver. 12 es incomprensible: «y *Supim* y *Hupim*, hijos de *Ir*» parece querer enumerar algunos descendientes de Benjamín como ya se puede deducir a partir de la cópula וְ. A esto hay que añadir 1. que los nombres חֻפִּים וְשֻׁפִּים [Mupim y Hupim] en Gen. 46:21 aparece entre los hijos de Benjamín y en Num. 26:39 son usados acerca de las familias de Benjamín de un tal שׁוּפָם de שְׁפוּפָם, otro חוּפָמִי de חוּפָם por lo cual hay que considerar a מֻפִּים [Mupim] como error ortográfico de שֻׁפָּם [Supim] o שׁוּפָם [Supim]; 2. que el nombre עִיר [Ir] probablemente es idéntico a עִירִי [Iri] ver. 7. Las formas de los nombres parecen haberse producido por una comparación errada de וּלְשֻׁפִּים ver. 15 aunque no se observó que *Hupim* y *Supim* en ver. 15 pertenecen a los manasitas. Conforme a esto parece que se trata aquí de dos familias del benjaminita *Ir* o *Iri* que se puede combinar con la intención del ver. 6 de mencionar de los benjaminitas sólo a los descendientes de Bela, Bequer y Jedia la siguiente indicación: «*Husim, hijos de Aher*». Encontramos el nombre חֻשִׁים en Gen. 46:23 como hijo único de Dan pero que en Num. 26:42 es שׁוּחָם [Suham] y que fundó la familia de Suhami lo cual no parece coincidir con nuestro חֻשָׁם [Husim] porque el nombre חוּשִׁים y חֻשִׁים aparece nuevamente en caps. 8:8 y 11 entre los benjaminitas. La palabra אַחֵר *otro* no vuelve a ser mencionada como nombre propio pero puede ser a pesar de ello nombre de un hombre. Conforme a ello sólo podemos considerar a *Husim*, hijos de *Aher* como miembros de la familia benjaminita a pesar de la falta de la cópula וְ. En este caso falta la tribu de Dan en nuestro capítulo pero esto no nos debe provocar a hipótesis arbitrarias debido a que no sólo falta Dan sin también Zabulón[15].

15. *Bertheau* juzga de manera diferente. Partiendo del hecho de que חֻשִׁים es presentado en Gen. 46:23 como hijo de Dan, que en la enumeración de las tribus en Gen. 46 y Num. 26 Dan sigue a Benjamín, que en Gen. 46 Dan se encuentra entre Benjamín y Neftalí, que en nuestro capítulo al igual que en el ver. 13 siguen los hijos de Neftalí y las últimas palabras de este versículo «hijos de Bilha» según Gen. 46:25 sólo se pueden referir a Dan y Neftalí, *i.e.* que nuestro pasaje presupone la mención de Dan o de sus descendientes, no cree poder dudar de que en nuestro pasaje originalmente se menciona a los danitas y que חשם es presentado como hijo de Dan y deduce de la palabra אַחֵר *el otro* que ésta en su significado se refería encubiertamente a un hombre cuyo nombre no debía ser usado, *i.e.* una mención de la tribu de Dan que instaló su propio culto y se separó por ello de la comunidad de Israel, cf. Jue. caps. 17s. Este nombre era omitido a propósito en nuestros capítulos en 6:46 y 54 y sólo se lo mencionó en 2:2 entre las doce tribus de Israel y además en 12:5. Conforme a eso se podría deducir, según él, que en vez de וּבְנֵי דָן חֻשָׁם [y los hijos de Dan Husim] se dijera חֻשָׁם בֶּן אַחֵר Husim, hijo del otro, *i.e.* del otro hijo de Bilha cuyo nombre no debía ser mencionado. El nombre *Aher* habría cubierto completamente a la tribu de Dan de manera que el lector tardío no registra el nuevo inicio a pesar de la falta de la cópula y no considera que los nombres conocidos de los benjaminitas añaden שפם y חפם al nombre חשם que suena similar. Esta hipótesis carece completamente de base. El aparente recato de mencionar este nombre, no sólo en 2:2 y 12:35 sino también en 27:22. La falta de la tribu de Dan en 6:46 y 54 sólo se debe a una corrupción del texto en aquellos pasajes porque en el ver. 46 se omitieron en el proceso de copia las palabras Efraín y de la tribu de Dan y en el ver. 54 un versículo completo. En ambos pasajes no se puede señalar nada acerca de la omisión de Dan porque en el ver. 46 también falta el nombre Efraín y en ver. 5 faltan además dos nombres de ciudades que *Bertheau* mismo acepta que no fue debido a ningún recato. Si en ese caso *Bertheau* alude a Jue. 18:30 para reforzar su hipótesis, donde el nombre מֹשֶׁה [Moisés] es cubierto por el Kerí מנשה entonces no pensó en que en este pasaje la opinión de que משה haya sido cambiado en rabinos, que no debemos asumir de los autores de las Escrituras Bíblicas. El intento de resolver el secreto de nuestro versículo que se basaba en ello decae por sí solo. En caso de que las palabras respectivas realmente contuvieran una nota acerca de la familia de Dan entonces deberíamos suponer con *Ewald* (*Gesch.* I, p. 242) la corrupción del texto a causa de la omisión de diversas palabras. Pero una suposición semejante no basta para las palabras מנשה al final del ver. 13. Si originalmente no sólo habrían constado en el registro los nombres de los hijos de Neftalí, sino el nombre de los hijos de Dan, de manera que בְּנֵי בִלְהָה [hijos de Bilha] se refiriera a ambos no podría faltar ante בְּנֵי נַפְתָּלִי la cópula וְ. La falta de esta cópula va conforme a la forma de nuestro registro porque todas las tribus son unidas sin cópula, cf. vers. 6, 14, 30 y sólo delante de בְּנֵי אֶפְרַיִם ver. 20 consta וְ porque Efraín y Manasés están firmemente unidos y ambos pertenecen a la tribu de José. Conforme a ello debemos considerar que la teoría de que בְּנֵי נַפְתָּלִי ver. 13 sin la cópula וְ fue original con lo que la suposición de que וּבְנֵי דָן [hijos de Dan] incluye a los hijos de Dan no es correcta.

Versículo 13. Los hijos de Neftalí

De Neftalí sólo se menciona a los hijos, ninguno de la misma familia. Los nombres coinciden con Gen. 46:24 y Num. 26:48s. donde el primero es יַחְצְאֵל [Jahzeel] y el último שִׁלֵּם [Silem] en vez de שַׁלּוּם [Salum].

Versículos 14-19. Familias de la mitad de la tribu de Manasés

Ya se mencionó en 5:23 y 24 a las familias de Manasés que vivían en Galaad y Basán. Nuestros versículos tratan de las familias de esta tribu que habían recibido de su heredad a este lado del Jordán. Éstas fueron según Num. 26:30 y 34 y Jos. 17:2 seis familias de las que aquí sólo se mencionan: *Asriel* (ver. 14) y *Semida* (ver. 19) a tres, en caso de que *Abiezer* ver. 18 sea la misma persona que *Jezer* (Num. 26:30) que en Jos. 17:2 es llamado *Abiezer*. Las indicaciones en vers. 14 y 15 son muy oscuras. Al inicio del registro de los manasitas consta *Asriel* quien según Num. 26:31 perteneció a los hijos de Galaad, el hijo de Manasés y nieto de José (Gen. 50:23) y que fundó una de las seis familias de los manasitas cisjordanos. Las siguientes palabras ofrecen ciertas dificultades: יָלְדָה ונו אֲשֶׁר «*a quien su concubina aramea dio a luz. Ella dio a luz también a Maquir, padre de Galaad*». Debido a que conforme a esto *Asriel* sería un bisnieto de *Manasés*, pero *Maquir* su hijo, entonces la oración relativa sólo se puede referir a *Manasés* a quien su concubina le dió *Maquir*. *Movers* y *Bertheau* quieren tachar por eso אַשְׁרִיאֵל [Asriel] como glosa que surgió a partir de una haplografía del siguiente אשר יל. Pero con ello quizás se disuelve la dificultad de la relación con la oración relativa pero no se soluciona el problema del siguiente ver. 15. La analogía de los demás registros de nuestro capítulo demanda más bien directamente después de בְּנֵי מְנַשֶּׁה [hijos de Manasés] el nombre de un descendiente con lo cual se confirma la veracidad de אַשְׁרִיאֵל [Asriel] conforme a esto es más probable suponer que después del nombre אשריאל desapareció un suplemento como p. ej. בֶּן־מְנַשֶּׁה [hijo de Manases] o que fue considerado innecesario por el copista por lo cual lo omitió.

Ver. 15 es literalmente: «*y Maquir tomó mujer a Hupim y Supim y el nombre de su hermana fue Maaca y el nombre de la segunda Zelofehad*». En cambio según el ver. 16 *Maaca* y el nombre de la segunda *Maquir*. Conforme a esto se podría esperar en ver. 15 la simple indicación y Maquir tomó una mujer cuyo nombre fue Maaca. Las palabras לחפים ולשפים ושם אחתו מעכה no tienen un sentido que combine con el contexto. Debido a que לָקַח אִשָּׁה לְ significa to-

mar de alguien a una mujer (cf. Jue. 14:2) se podría pensar en *Hupim* y *Supim* como los hijos de Maquir a quienes les dio hijas. Pero no es posible pensar en hijos de Maquir porque el ver. 16 trata el nacimiento de los hijos. Encontramos los nombres חפם y שפם en el ver. 15 como descendientes de Benjamín. Por eso *Bertheau* cree que estos nombres llegaron a nuestro texto por causa de una glosa y que el inicio de nuestro versículo originalmente fue ומכיר לקח אשה ושמה מעכה ושם אחתו המלכת «y Maquir tomó una mujer cuyo nombre es Maaca y el nombre de su hermana es Hamolequet» (éste según el ver. 18). Con ello se ha alcanzado un cierto sentido a las palabras. Pero no podemos afirmar que esta conjetura corresponde al texto original; antes bien lo dudamos porque en primer lugar las palabras «*y el nombre del segundo es Zelofehaf*» no coinciden con el contexto. *Bertheau* quiere cambiar הַשֵּׁנִי en אָחִיו [su hermano] (el nombre de su hermano). Pero también después de este cambio la mención del hermano de Maquir no coincide con el contexto porque además Selofehad no es un hermano directo sino un sobrino de Maquir, hijo de su hermano Hefer, cf. Num. 26.33; 27:1. A eso hay que añadir que según la fórmula final «estos son los hijos de Galaad, el hijo de Maquir, el hijo de Manasés» (ver. 17) en los vers. 15 y 16 no sólo debemos esperar hijos o descendientes de Maquir sino más bien descendientes de Galaad. Conforme a ello consideramos que la indicación del ver. 15b «*y el nombre del segundo fue Zelofehad, y Zelofehad tuvo hijas*» es correcto, que no debe ser intercambiado y que la primera parte del ver. 15 está corrompida e incompleta y consideramos que allí se menciona a un hijo de Galaad al cual se añaden las palabras «y los nombres del segundo, etc.». Este hijo mencionado en el texto incompleto fue *Asriel*, el hijo de Galaad mencionado en el ver. 14 cuya descendencia de Maquir era definida en la primera mitad del ver. 15 que está corrompida y por consiguiente carece de sentido.

En los vers. 16 y 17 se menciona a otros descendientes de *Maquir* con su mujer *Maaca*. Con ello se presenta la suposición de que la mujer que *Maquir* había tomado según el ver. 15 era diferente a la *Maaca* o que *Maquir* tuvo dos mujeres y en el ver. 15 originalmente se mencionó en el ver. 15 a los hijos de la primera mujer mientras que en los vers. 16 y 17 se menciona a los hijos de la segunda. *Pérez* y *Sérez* sólo son mencionados en este pasaje. בָּנָיו sus hijos (de *Seres*) fueron *Ulam* y *Requem* que sólo son mencionados aquí. Encontramos el nombre בִּדָן [Bidan] en nuestro texto masorético, 1 Sam. 12:11, como el nombre de un juez donde probablemente se puede leer בָּרָק [Barac].

Ver. 18. Una tercera rama de los descendientes de Galaad proviene de la hermana de Maquir *Hamolequet*, un nombre que la Vulgata ha interpretado apelativamente. De sus hijos *Isod*, *i.e.* hombres de resplandor, es desconocido. El nombre *Abiezer* aparece en Jos. 17:2 como jefe de una de las familias de Manasés mientras que en Num. 26:30 consta *Jezer*, probablemente la versión original. Conforme a ello nuestro *Abiezer* es diferente a aquel mencionado en Jos. 17:2. Contra la identificación de ambos consta el hecho de que la familia descendiente de *Jezer* ocupa la primera posición entre las familias de Manasés, lo cual no coincide con la posición del hijo de una hermana de Maquir aquí mencionada. El juez *Gedeón* descendió de la familia de *Abiezer* (Jue. 6.11, 15). *Mahla* fue el nombre de una hija de *Selofehad* (Num. 26:33; 27:1) que debemos descartar.

Ver. 19. Hijos de *Semida*, el fundador de la cuarta familia de los manasitas (Num. 26:32). Sus cuatro hijos no son mencionados en ningún otro pasaje. Según *Bertheau* שֶׁכֶם es el fundador de una de las familias de los manasitas, Num. 26:31 y Jos. 17:2, se distingue de nuestro versículo. Además *Likhi* debe ser identificado con *Helek* (Num. 26:30). Pero esto carece de base al igual que la combinación de אֲנִיעָם con נעה, la hija de Selofehad, Num. 26:33; Jos. 17:3.

Versículos 20-29. Las familias de Efraín

La familia de Efraín es llevada a través de seis generaciones por su descendiente *Sutela*, el fundador de una de las familias principales de esta tribu. Num. 26:35 hasta un *Sutela* posterior. Los nombres que siguen a שׁוּתֶלַח בְּנוֹ «y su hijo Sutela» en el ver. 21 וְעֶזֶר וְאֶלְעָד בְּנוֹ, en el que falta no deben ser considerados como descendientes del segundo Sutela sino que son los principales de una o dos casas paternas relacionadas con la familia de Sutela. Estos nombres deben ser interpretados como continuación de la línea iniciada con שׁוּתֶלַח ver. 20 de los hijos de Efraín. El sufijo en וַהֲרָגוּם, *i.e.* dos *hombres* de Gat que nacieron en la tierra mataron a Ezer y Elad se refiere a estos dos nombres. *Ewald* y *Bertheau* afirman que estos nativos fueron los aveos que fueron exterminados por los filisteos que emigraron desde Caftor (Deut. 2:23). Sin motivo suficiente debido a que falta todo tipo de prueba de que los aveos se hubieran expandido hasta Gat alguna vez y de que los filisteos en tiempos de Abraham hayan conquistado el SO de Canaán mucho tiempo antes del nacimiento de Efraín. Los «nacidos en la tierra de Gat» son más bien los habitantes cananeos o filisteos de Gat como contraste de los israelitas que conquistaron Canaán bajo la dirección de Josué. Porque ellos (*Ezer* y *Elad*) descendieron para tomar sus ganados», *i.e.* para robarlos. Los antiguos exegetas ubican este suceso al tiempo de la estadía de los israelitas en Egipto, *Ewald* (*Gesch.* I, p. 490) aun al tiempo preegipcio. Pero *Bertheau* comentó correctamente que las notas del Génesis no comentan nada acerca de una estadía en los inicios de la tribu de Efraín en la tierra de Palestina antes del éxodo hacia Egipto porque Efraín nació en Egipto (Gen. 46:20). Más bien se podría pensar en el tiempo de los israelitas en Egipto donde no sería imposible que los israelitas hubieran iniciado campañas hacia Canaán desde la región de Gosén. Pero también esta suposición es poco probable. Por supuesto que se podría pensar en un tiempo preegipcio, como lo hace *Ewald*, si en los vers. 23-27 se afirmara que Efraín, después del dolor sobre los hijos fenecidos procreó con su mujer otros tres hijos de los que la familia del último terminaba con Josué. Pero tan sólo la opinión de que *Rafa* y *Resef* (ver. 25) fueron engendrados después de aquel desastre carece de todo tipo de base. Tampoco la indicación de que Efraín, después de haber sido consolado por la pérdida, tuvo a un hijo que llamó *Bería* porque nació durante la calamidad en su casa, no presupone que Efraín todavía vivía cuando *Ezer* y *Elad* fueron asesinados, lo cual daría como resultado que este suceso se cumplió en el tiempo de la estadía de los israelitas en Egipto. En contra de esto no basta el comentario de *Bertheau* de que el suceso en este caso sería dudoso porque se tendría que considerar la existencia de una guerra de los efraimitas que vivían en Egipto contra los habitantes de la ciudad filistea de Gat o más bien una campaña para robar ganado. No sabemos lo suficiente acerca de este tiempo para poder decidir acerca de la posibilidad o la probabilidad de tal campaña. La decisión acerca de este hecho depende en primer lugar de la manera cómo se interpretan las palabras כִּי יָרְדוּ וגו, si es «porque habían bajado» o «cuando bajaron para traer su ganado», *i.e.* para robarlo. Si se interpreta el כִּי como partícula racional: «porque» se puede asumir co-

mo sujeto de יָרְדוּ [bajaron] sólo a los hijos de Efraín, *Ezer* y *Elad* y entender las palabras de tal manera que habían bajado para conquistar ganado de los gatitas. En este caso el suceso pertenece al tiempo en el que los efraimitas vivían en Canaán y bajaron de los montes de Efraín a la ciudad de Gat puesto que no consta en el significado del verbo יָרַד subir desde Egipto a Canaán. Si se traduce en cambio כִּי יָרְדוּ «cuando hubieron descendido», entonces también se podría pensar en un avance de Gat a Gosén a fin de conquistar aquí el ganado de los efraimitas cuando los gatitas mataron a los hijos de Efraín que pastoreaban a su ganado y los defendían en contra de los ladrones. Muchos exegetas antiguos entendieron las palabras de esta manera aunque no podemos considerar que esta opinión sea correcta porque la aposición אַנְשֵׁי נַת «los que nacieron en la tierra» no tiene sentido. De ninguna manera podemos pensar en *hombres* de Gat nacidos en Egipto. Por eso interpretamos las palabras de tal manera que los hijos de Efraín quisieron robar ganado de los gatitas y los *hombres* de Gat los mataron durante su intento. Pero ¿cómo se puede unir esto con la expresión de que Efraín engendró después de este suceso a otro hijo, *Berías*, si el patriarca Efraín había muerto mucho antes de la salida de los israelitas de Egipto? *Bertheau* quiere imaginarse este proceso de concepción figuradamente, afirmando que Efraín es la totalidad de la tribu y la engendración de *Bería* como la iniciación de una familia benjaminita. En la tribu de *Efraín* a una pequeña familia efraimita que al principio no era contada entre el número de familias conocidas de esta tribu. Una interpretación alegórica de las palabras que no necesita de una refutación seria debido a que es una solución que no puede ser tomada en serio. Las palabras «Efraín se unió a su mujer y ella concibió y dio a luz un hijo» no pueden tener un significado alegórico sino claramente literal. La solución de la situación consta en el nombre de *Efraín*. Si con ello se entiende al hijo natural de José, el suceso no tiene sentido. Pero tal como un descendiente en la sexta generación de *Sutela* también se llamó *Sutela*, un descendiente del patriarca Efraín pudo haber tenido el mismo nombre. Si creemos esto, el suceso cobra sentido. Los *Ezer* y *Elad* que bajaron del monte Efraín a Gat no fueron los hijos directos sino descendientes postreros de Efraín y el padre que lamentaba su muerte no era el hijo de José que había nacido en Egipto sino un efraimita que vivió en la tierra de Canaán después de que éstos tomaron Canaán de nombre Efraín. Éste pudo lamentar la muerte de sus hijos, unióse a su esposa y engendró un hijo a quien dio el nombre *Beria* «porque la calamidad había venido sobre su casa», *i.e.* porque este hijo había nacido cuando hubo calamidad sobre su familia.

Ver. 24. Y su hija *Seera*, la hija del anteriormente mencionado Efraín, construyó el *Bet-horón alto y bajo*, el actual *Beit-ur Foca* y *Tacta*, *vid.* el comentario de Jos. 10:10 y *Uzen-seera*, un pueblo que no vuelve a ser mencionado que ella había construido y al que había dado su nombre. La construcción de los dos *Bet-horón* es una construcción y fortificación de estas ciudades. *Seera* probablemente fue una hija heredera que había recibido estos pueblos por heredad y que los hizo construir. En vers. 25-27 se menciona a los antepasados de Josué, el hijo de Nun, que llevó a Israel a la tierra de Canaán. Debido a que después de רֶשֶׁף [Resef] sigue la palabra בְּנוֹ [su hijo] debemos considerar que *Refah* y *Resef* son hermanos. No se indica de cuál de las cuatro familias de Efraín, mencionadas en Num. 26:35ss. descienden. «*Telah*, su hijo» es considerado por *Bertheau* como el hijo de *Refa*. El nombre *Tahan* aparece en Num. 26:35 como nombre de una de las familias de *Efraín* pero difícilmente se puede referir a una persona sino probablemente a un hijo de aquel *Tahan* del cual procedió la familia efraimítica. Si esta suposición es correcta Josué pertenecería a la familia de *Tahán*.

Ver. 26. *Elisama*, el hijo de *Amiud*, fue un contemporáneo de Moisés. Num. 1:10 y jefe de la tribu de Efraín Num. 7:48; 10:22. נוֹן *Non*, en esta dicción sólo se encuentra aquí mientras que en el Pentateuco y en el libro de Josué es נון. En los vers. 28 y 29 se mencionan las posesiones y las ciudades de la tribu de Efraín y, como se puede observar a partir del final ver. 29. También las del Manasés cisjordano pero sólo en general con la mención de las ciudades principales en los cuatro lados. *Betel*, actualmente *Beitin* en la frontera de las regiones de Benjamín y Efraín (Jos. 16:2; 18:13) y asignado a la tribu de Benjamín (Jos. 18:22) como ciudad efraimítica mencionada en la frontera sur del sector de Efraín porque pertenecía al reino de las diez tribus a partir de los que se puede observar que este registro proviene del tiempo de este reino. Acerca de su ubicación, *vid.* el comentario de Jos. 7:2. Sus hijas son los pequeños pueblos pertenecientes a Betel. *Naarán* sin duda es el mismo lugar de Jos. 16:7. נַעֲרָתָה [Naaratá] con ה locale, *i.e.* una ciudad fronteriza al este, situada al NE de Jericó, *vid.* el comentario de Jos. 16:7 hacia el occidente. *Gezer*, situado según Jos. 16:3 entre *Bethorón* y el mar, *vid.* el comentario de Jos. 10:33 como lugar fronterizo al SO y *Siquem* y *Avva* (עַוָּה) con sus hijas como puntos fronterizos en el NO. Acerca de שְׁכֶם, *Siquem*, el actual *Nablus*, *vid.* el comentario de Jos. 17:7. En vez de עַוָּה consta en la mayoría de las ediciones de la Biblia así como en la LXX, Vulg. y Caldea עַזָּה, *i.e.* no el filisteo Gaza sino un error de copia o imprenta debido a que todos los manuscritos de mejor calidad y las ediciones de calidad presentan עוה, *vid.* de *Rossi*, *variae lecturae ad hoc loco*. El lugar עַוָּה o עַיָּה sólo aparece en este pasaje pero puede ser localizado según Jos. 16:6 y 17:7 cerca de Siquem al NO de allí cerca del lugar allí mencionado, ubicado cerca del pueblo *Micmetat* que todavía no ha sido localizado.

Ver. 29. Las cuatro ciudades mencionadas aquí fueron dadas según Jos. 17:11 a los manasitas dentro de la región de la tribu de Isacar y Aser. Éste es el significado de עַל־יְדֵי בְּנֵי־מְנַשֶּׁה, en manos o posesión de los hijos de Manasés. En cuanto a su ubicación *vid.* el comentario de Jos. 17:11. Estas ciudades formaban la frontera norte de las sedes «de los *hijos* de José», *i.e.* de la doble tribu de Efraín y Manasés.

Versículos 30-40. Los hijos y varias familias de Aser

Los nombres de los cuatro hijos de Aser y de su hermana coinciden literalmente con la indicación de Gen. 46:17 mientras que en Num. 26:44-47 falta entre las familias de Aser la de *Isúi*.

Ver. 31. También podemos encontrar en Gen. 46:17 y Num. 26:45 a los hijos de Berías, *Heber* y *Malquiel* como jefes de dos familias mientras que la siguiente indicación: «él (*i.e.* Malquiel) el padre de *Birzajit*, sólo aparece en este pasaje. No se puede decidir con seguridad cómo se debe leer ברזות en el *Quetib*. *Gesenius* en *thes.*, p. 239 lo lee בִּרְזוֹת y considera que el nombre es el de una mujer. En cambio *Bertheau* cree reconocer en él residuos de בר = בְּאֵר y זַיִת, pozo del olivo, *i.e.* el nombre de un pueblo.

En vers. 32-34 se menciona a los descendientes de *Heber* en tres generaciones que no volvemos a encontrar en ninguna parte. En ver. 32 se menciona a cuatro hijos y una hija. El nombre יַפְלֵט [Jaflet] no debe ser combinado con יַפְלֵטִי [jafletita] Jos. 16:3 «porque no es necesario buscar una familia de Aser en aquella región» (*Bertheau*). En ver. 33 siguen cuatro hijos de Jaflet y en ver. 34 hijos de su hermano Semer. Cae en cuenta que שׁוֹמֵר [Somer] ver. 32 es llamado aquí שֶׁמֶר [Semer]. אֲחִי [Ahí] no es apelativo

sino nombre propio como nos lo muestra el ו delante del nombre siguiente, cf. otro Ahí en 5:15. En vez de וְיַחְבָּה [Jehuba] debe leerse וְחֻבָּה [y Huba].

Versículos 35-39. Descendientes de Helem

En ver. 35 los hijos y en vers. 36-38 los nietos. Debido a que Helem es mencionado como אָחִיו su hermano (del *Semer* del ver. 34) חֵלֶם [Helem] parece ser el tercer hijo de Heber que en el ver. 32 se llamó, חוֹתָם [Hotam]. Uno de los dos nombres debió haber aparecido a causa de un error ortográfico. No se puede decir con seguridad cuál es el original y correcto. Se presenta como hijos de Zofa once nombres (vers. 36 y 37) y en ver. 38 tres hijos de Jeter (יֶתֶר) que en ver. 38 se llama יִתְרָן. En el ver. 39 siguen como hijos de *Ula* tres nombres acerca de los cuales *Bertheau* comenta correctamente «el modo completo de la enumeración permite asumir que *Ula* (עֻלָּא) ya fue mencionado antes a pesar de que en la línea de éste no podemos encontrar este nombre o alguno semejante con el que se lo podría identificar».

Ver. 40. Indicación final acerca de los descendientes de Aser. «*Todos estos fueron los hijos de Aser, jefes de las casas paternas, escogidos, fuertes y valientes, jefes de príncipes*», Vulg. *duces ducem*, por lo tanto jefes de grandes secciones del ejército bajo los que estaban otros חֲיָלִים [valientes como en ver. 5]. «*Y el número de ellos inscritos por genealogía para el servicio en la guerra*», *i.e.* fue hecho en relación al ejército de guerra y no como otros registros conforme al número de los habitantes de los pueblos, cf. 9:22. «*Y el número de ellos fue de veintiséis mil hombres*». Según Num. 1:41 Aser contó con 41.500 hombres mientras que en Num. 26:47 cuenta con 53.400 hombres. Pero hay que considerar que el número de nuestro versículo se refiere a los hombres preparados para la guerra de una de las mayores familias de Aser, la familia de Heber, de los que sólo existió un registro en los tiempos del cronista.

Capítulo 8. Las familias de Benjamín y la genealogía de la casa de Saúl

La división de las familias de Benjamín mencionadas en este capítulo de las de 7:6-11 probablemente tiene el sencillo motivo de que todos los registros en el cap. 7 fueron tomados de otro documento genealógico distinto a los registros de nuestro capítulo que presentan un complemento a los breves fragmentos de 7:6-11.

Versículos 1-5. Los hijos de Benjamín y de Bela

Cae en cuenta la forma de la mención de los cinco hijos engendrados por Benjamín. *Bela*, su primogénito, *Asbel*, el segundo, etc. debido a que según Gen. 46:21 al primogénito *Bela* le sigue un segundo hijo *Bequer* y *Asbel* es el tercero, *Ahara*, *Noha* y *Rafa* no son mencionados allí sino que se menciona otros nombres. En אַחְרַח [Ahara] se puede reconocer fácilmente el אֲחִירָם [Ahiram] de Num. 26:38 con lo que se armoniza la mención del ver. 1 con la secuencia en Num. 26:38. A partir de esto se puede deducir que en nuestra genealogía sólo se menciona a aquellos hijos que formaron las familias de Benjamín. Los nombres נוֹחָה (Nohah) y רָפָא (Rafa) no vuelven a ser mencionados entre los hijos de Benjamín. Pero a causa de la coincidencia de los primeros tres nombres con los jefes de las familias de Benjamín mencionados en Num. 26:38 así como por la coincidencia del número en ambos pasajes (ambos tienen cinco) podemos concluir que נוֹחָה y רָפָא corresponden a los שְׁפוּפָם [Sefufam] y חוּפָם [Hufam] mencionados en Num. 26:39 aunque todavía queda la pregunta de si la diferencia de los nombres se debe a que estos dos hijos de Benjamín tuvieron diversos nombres o si las familias que descendían de *Sefufam* y *Hufam* habían tomado para sí los nombres de los jefes más conocidos en vez de mantener los antiguos y probablemente originales de manera que *Noha* y *Rafa* fueron descendientes tardíos de *Sefufam* y *Hufam*. Consideramos que esta segunda mención es posible debido a que הוֹלִיד [engendrado] puede significar en este tipo de registros la sucesión directa. Si p. ej. *Noha* fue nieto o bisnieto de *Sefufam*, el hijo de Benjamín podía ser mencionado en la lista genealógica de las familias como engendrado por Benjamín.

Versículos 3-5. Los hijos de Bela

Entre los seis nombres de estos hijos se menciona dos veces a נַעֲמָן, גֵּרָא [Naamán] es mencionado en Gen. 46:21 como hijo y en Num. 26:40 como nieto de Benjamín. שְׁפוּפָן [Sefufán] es una forma secundaria de שְׁפוּפָם [Sefufam]. Num. 26:39 y חוּרָם [Huram] podría ser un error ortográfico de חוּפָם [Hufam] Num. 26:39 así como אַדָּר [Arad] es un error ortográfico de אַרְדְּ [Ard] Gen. 46:21. La doble mención del nombre *Gera* sólo sería incomprensible si el término בָּנִים se entiende literalmente como «hijo». Pero si los בָּנִים hijos son en un sentido más amplio «descendientes» que fundaron las casas paternas (grupos de familias) entonces los dos primos también podían tener el mismo nombre. En este caso *Adar*, *Sefufam* y *Huram* pueden ser personas diferentes de *Ard*, *Sefufam* y *Hufam*. *Abihud* y *Abisúa* sólo aparecen en nuestro texto como descendientes de Benjamín. אֲחוֹחַ [Ahoha] puede ser combinado con אֲחִיָּה [Ahías] ver. 7.

Versículos 6-7. Hijos de Ehud

No se indica la línea de descendencia de *Ehud* de los hijos, nietos y descendientes de Benjamín vers. 1-5. Los nombres de los hijos de Ehud siguen primero al final del ver. 7 «*y engendró a Uza y a Ahihud*». El texto en medio contiene comentarios históricos. Estos hijos eran jefes de las casas paternas de los habitantes de *Geba*, *i.e.* de *Geba* de Benjamín (1 Sam. 13:16), la ciudad de los levitas 6:45 que sobrevivió en el pueblo semiderruido de *Djeba*, unas tres horas al norte de Jerusalén, *vid.* el comentario de Jos. 18:24. «*que fueron llevados al destierro a Manahat; es decir, Naamán, Ahías y Gera; éste los llevó al destierro*». Sujeto de וַיַּגְלוּם [fueron llevados] son los *hombres* mencionados a continuación en el ver. 7 y el siguiente הוּא significa que de los tres mencionados el último, *i.e. Gera* fue el autor de la deportación. El lugar *Hanahat* es desconocido y probablemente está relacionado con *Hazi-Hamanahti* y *Hazi-Hamenuhot* 2:54 y 52. Pero no se puede afirmar si se trata de una ciudad o una región y la ubicación exacta tampoco ha sido determinada. No tenemos además información mayor de los encuentros hostiles de estas familias benjaminitas.

Versículos 8-12. Descendientes de Saharaim

La descendencia de Saharaim de los hijos y nietos de Benjamín, mencionados en vers. 1-3 no es clara y la relación de éste con *Ahizahar* (7:10) es una simplificación. Fue el padre de una serie de jefes de familia que engendró con otras dos mujeres. Según el ver. 8 engendró hijos «*en el campo de Moab, después de repudiar a sus mujeres*

Husim y Baara. Y de su mujer Hodes engendró a Jobab, Sibia, Mesa, Malcam». No se sabe cuándo ni cómo Saharaim llegó como benjaminita al campo de Moab. De nuestros versículos se puede reconocer al menos que debió haber vivido allí por largo tiempo. שִׁלְּחוֹ [repudiar] es el infinitivo Pi'el con perseveración en la i y omisión del Dages forte junto al Swa (cf. acerca de esta formación *Ew.*, §238d). אֹתָם acusativo del pronombre que ha sido antepuesto al nombre siguiente se presenta el género masculino a pesar de que le siguen nombres de mujeres (cf. acerca de este uso del pronombre *Ew.*, §309c). חוּשִׁים [Husim] y בַּעֲרָה [Baara] son mujeres como lo podemos ver en el siguiente נָשָׁיו [sus mujeres]. Debido a que por esta oración intermedia el inicio de la oración principal retrocedió a un segundo plano se retoma el הוֹלִיד con וַיּוֹלֶד [y dio a luz]. Acerca del הוֹלִיד con מִן, *vid.* el comentario de 2:18. חֹדֶשׁ [Hodes] es la tercera mujer que tomó en vez de las que despidió. Los siete nombres en vers. 9 y 10 son presentados por el comentario final como hijos o descendientes de la última mujer. A estos se añade en vers. 11 y 12 los hijos y nietos de la primera mujer (despedida) de los que uno de ellos construyó las ciudades de *Ono* y *Lod*. No se puede decidir si הוּא בָּנָה [él edificó] se refiere al último *Semer* o a *Elpaal*, el padre de los tres hijos: *Heber*, *Misam* y *Semer*. Pero la primera posibilidad es la más probable. לֹד [Lod] sin lugar a dudas es la ciudad de *Lida* donde el apóstol Pedro sanó al paralítico (Hch. 9:32ss.) y que en el tiempo de los sirios perteneció a Samaria, siendo vencida por el rey Demetrio Soter de Judá y dado a Jonatán como heredad (1 Mac. 11:34, cf. con 10:30 y 38) fue destruida en la guerra judía por el general romano *Cestio* (*Josefo*, *de bell. jud*. II, 19:1) pero reconstruida y proclamada sede de una familia importante de Judea. Bajo el imperio griego es llamada *Diospolis* y actualmente es un hermoso pueblo musulmán con el antiguo nombre de *Lud*, pronuncia por los árabes *Lid*, situado entre Haifa y Jerusalén al norte de Ramleh, *vid. v. Raumer*, *Pal*., p. 10; *Robinson, Pal.* III, pp. 262ss. y *Tobler*, *dritte Wanderung*, pp. 69s. *Ono* sólo vuelve a ser mencionada en Esd. 2:33, Neh. 7:37 y 11:35 junto a Lod y debió haber sido un pueblo cerca de Lida.

Versículos 13-28. Jefes de las casas paternas de la tribu de Benjamín

Vivían en Ajalón (ver. 13) y en Jerusalén. La relación entre estos dos jefes no es segura. Los nombres בְּרִיעָה וְשֶׁמַע [Berías y Sema] podría ser considerada como otra enumeración de los hijos de Elpaal (ver. 12) si los nombres mencionados a partir del vers. 14 o 15 no fueron designados al final del ver. 16 como hijos de *Berías*. A partir de ello se debe deducir que con וּבְרִיעָה [Y Berías] en ver. 13 comienza una nueva serie de jefes de casas paternas benjaminitas. Esta posición es reforzada por el hecho de que los nombres de vers. 14 o 15 hasta 27 fueron resumidos en cinco grupos de familias: hijos de *Bería* (ver. 16); de *Elpaal* (ver. 18), *Simei* (ver. 21), de *Sasac* (ver. 25) y *Jeroboám* (ver. 27). Debido a que de estos dos *Berías* y *Sasac* aparecen en el vers. 13 y 14 y שִׁמְעִי [Simei] al parecer sólo es una forma secundaria de שֶׁמַע [Sema]. *Bertheau* supone que los dos últimos nombres *Sasac* y *Jeroham* se encuentran en אֲחִיו [Ahío] y יְרֵמוֹת [Jeremot] ver. 14. יְרֹחָם [Jeroham] y יְרֵמוֹת [Jeremot] pueden ser considerados una sola persona si se asume un error ortográfico o se los identifica como dos nombres de una persona. La palabra אַחָיו es traducida por la LXX con ὁ ἀδελφὸς αυτοῦ (= אֲחִיו) [su hermano] y la opinión de que אחיו era el nombre propio como en el ver. 31 no coincide con la falta de la cópula ו [y] ante el siguiente שָׁשָׁק [Sasac] debido a que aquí se combinan todos los nombres con la cópula ו. Por eso *Bertheau* asume que el texto originalmente debió haber sido וְאֶלְפַּעַל אֲחִיו וְשָׁשָׁק y que el nombre *Elpaal* fue omitido, por lo cual אחיו fue vocalizado como nombre propio. Estas suposiciones son interesantes porque además se puede hacer valer que אֲחִיו fue incluido junto al nombre *Elpaal* a fin de unir los nombres del ver. 14 a la enumeración del ver. 13 que fue interrumpida por el comentario intermedio. Lamentablemente no se puede explicar con seguridad este pasaje tan difícil. Si en el ver. 13 inicia una nueva línea de grupos de familia debería constar una fórmula introductoria como en el ver. 6. Los jefes de las casas paternas de los habitantes de Ajalón, *i.e.* de los jefes de Ajalón son *Bería* y *Sema*. *Ajalón* es el actual *Jalo*, situado al occidente de Gabaón (*vid.* el comentario de 19:42). Esto concuerda con que hijos descendientes de ellos vivían en Jerusalén. Además se menciona de ellos un hecho heroico, que hicieron huir a los habitantes de Gat (sin duda alguna filisteos) durante alguna guerra. Esta nota nos hace recordar la nota de 7:21, que los hijos de Efraín fueron matados por habitantes de Gat porque habían tratado de robar los rebaños de los habitantes de esa región. Pero *Bertheau* deduce justamente que, debido a que en ambos pasajes aparece el nombre *Bería* los dos se refieren al mismo suceso con lo cual trata de explicar con diversas hipótesis que los benjaminitas en nuestro pasaje en verdad son efraimitas. Pero el nombre *Bería* es usado a menudo, de manera que no se puede deducir de ello la identidad de las personas con este nombre. Aser, el hijo de Jacob llamó a uno de sus hijos *Bería*, cf. 7:30 con Gen. 46:17 y para la suposición de que los benjaminitas *Bería* y *Sema* habían hecho huir a aquellos habitantes de Gat que habían matado a los hijos de Efraín (7:21) falta todo tipo de base porque los filisteos vivieron en pie de guerra con los israelitas por siglos.

Vers. 15 y 16. De los nombres de los seis hijos de *Berías* mencionados en este versículo algunos aparecen en otros pasajes pero no como hijos de *Berías*.

Vers. 17 y 18. *Bertheau* quiere identificar a tres hijos de *Elpaal*, *Mesulam*, *Heber* e *Ismerai* con *Misam*, *Heber* y *Semer* del ver. 12 sin base concreta. Aun es cuestionable si *Elpaal*, cuyos hijos son mencionados en nuestro versículo es la misma persona que el *Elpaal* del ver. 12. De estos descendientes de Elpaal no se sabe nada. Lo mismo vale acerca de los nueve hijos de *Simei* (vers. 19-21), de los once hijos de *Sasac* (vers. 22-25) y de los seis hijos de *Jeroham* (vers. 26 y 27) a pesar de que en algunos pasajes se menciona algunos de estos nombres. El comentario final del ver. 28: Éstos son los jefes de las casas paternas, sin duda se refiere a todos los nombres de los vers. 15 y 14 hasta el ver. 27. «*Conforme a sus generaciones*» es aposición. De lo anteriormente mencionado aquí como en 9:34. Pero el sentido de esta posición es cuestionable. La palabra רָאשִׁים [jefes] seguramente no fue repetida a causa del énfasis como lo identificaron los antiguos exegetas a partir del *principes inquam* de la Vulgata. ¿Para qué fue necesario acentuar posteriormente esta palabra? *Bertheau* considera que «jefes conforme a sus generaciones debe ser interpretado que no se enumeró a los jefes que vivían durante la elaboración de este registro sino que se mencionaron las diversas familias con los nombres de su patriarca según fueron puestos en las listas genealógicas. Pero es difícil o aun imposible discernir este significado en estas palabras. ¿Acaso no es posible llamar a las diferentes familias רָאשֵׁי אָבוֹת «jefes de las casas paternas»? Las familias son las mismas casas paternas, *i.e.* los grupos de familias reunidos bajo el nombre «casa paterna». Aunque cada uno de estos complejos familiares tienen su propio jefe no pueden ser llamados ellos mismos «jefes». Más bien el sentido parece ser que las personas

mencionadas fueron presentadas como jefes (de las casas paternas) y esto parece haber sido mencionado para que no se considere a los hijos de los mencionados como miembros de las casas paternas. El siguiente comentario: «*Éstos vivieron en Jerusalén*» obviamente no debe ser interpretado como si los jefes vivieran sólo en esa ciudad mientras que sus familias vivían en otros lugares sino que significa que vivían con las familias que formaban su casa paterna en Jerusalén. No se menciona el hecho que las familias vivían en Jerusalén porque el registro sólo contiene los nombres de los jefes, cf. 9:34.

Versículos 29-40. La genealogía de Saúl

Los vers. 29-38 se repiten en 9:35-34 (*vid.* el comentario del pasaje).

Vers. 29-32. Los antepasados de Saúl. Éstos vivieron en Gabaón y una rama de estos en Jerusalén.

Vers. 32s. En *Gabaón*, el actual *Djib*, a dos horas al NO de Jerusalén (*vid.* el comentario de Jos. 9:3), vivía el padre de Gabaón con su mujer y sus hijos. El plural יָשְׁבוּ [vivieron] consta porque además del padre de Gabaón también vivían allí. Su mujer y sus hijos. El padre, *i.e.* señor y propietario de Gabaón fue según 9:35 Jeiel (יְעִיאֵל, Quetib יעואל) y su mujer *Maaca*, un nombre común de mujeres, *vid.* el comentario de 2:48. No se indica la descendencia de *Jeiel* de Benjamín. De éste se menciona en el ver. 30 *ocho* y en 9:36s. correctamente *diez* hijos. La comparación de ambos pasajes muestra que en nuestro pasaje se omitieron dos nombres: *Ner* entre *Baal* y *Nadab* y *Miclot* al final que originalmente también debieron haber constado en nuestro registro debido a que en vers. 32 y 33 se menciona a sus descendientes. En 9:37 זֶכֶר [Zequer] es זְכַרְיָה [Zacarías]. Con estos nombres debemos pensar en los hijos de *Jeiel* que fueron patriarcas de casas paternas (complejos familiares). Peor sólo se menciona la descendencia de dos de ellos. En el ver. 32 se menciona la descendencia del menor de estos: *Miclot*. Éste engendró a *Sime* que en 9:38 es llamado *Simeam*. Y habitaban también con sus parientes en Jerusalén enfrente [נֶגֶד אֲחֵיהֶם] de sus otros hermanos. Los hermanos son los demás benjaminitas, en la primera oración los benjaminitas que vivían en las cercanías de Gabaón (ver. 30) y en la segunda oración los que vivían en Jerusalén (ver. 28). A partir de ello se puede observar claramente que de los descendientes de *Abi-Gabaón* sólo la familia de *Miclot* se había ubicado en Jerusalén.

Versículo 33. La familia de Ner

Ner engendró a *Cis* y *Cis* engendró a *Saúl*. Según 1 Sam. 9:1 y 14:51 *Cis* fue un hijo de *Abiel*. Esta indicación, por la cual *Bertheau* sugiere cambiar el texto, puede correlacionarse con la nuestra a partir de la sencilla suposición de que en nuestro versículo se omitieron los nombres mencionados en 1 Sam. 9:1 además de otros miembros intermedios, con lo cual también se omitió a *Ner*, hijo de *Abi-Gabaón* sólo es mencionado como patriarca de la línea de la cual descendió *Saúl*. *Saúl* (שָׁאוּל) es el rey Saúl. De los cuatro hijos sólo se menciona en 1 Sam. 14:49 a tres de ellos, los mismos que cayeron durante la batalla contra los filisteos 1 Sam. 31:2. En 1 Sam. 14:49 el segundo hijo es *Isúi* mientras que en 31:2 es *Abinadab*, al igual que en nuestro registro lo cual nos permite suponer que *Isúi* es otro nombre por *Abinadab*. El cuarto hijo *Esbaal* es el mismo que en 2 Sam. 2:8, e.o. es llamado *Isboset* y que fue proclamado por Abner como antirrey de David, *vid.* el comentario de 2 Sam. 2:8.

Versículo 34. Hijo y nieto de Jonatán

El hijo de Jonatán se llama aquí y en 9:40 *Merib-Baal* mientras que en 2 Sam. 4.4; 9:6; 16:1ss.; 19:25 se llama *Mefiboset*, conviertiendo al «guerrero de Baal», *i.e.* el que atacaba a Baal en מְפִיבֹשֶׁת (*exterminans idolum*). Este Meribaal, cojo en ambos pies (cf. 2 Sam. 4:4), tuvo un hijo *Micaía* (מִיכָה, en 2 Sam. מִיכָא) que fue padre de una familia numerosa. Tuvo cuatro hijos (ver. 35) y la última familia es llevada por diez generaciones hasta los bisnietos de *Esec* (vers. 36-40): De *Acaz* hasta *Alemet* (ver. 36), por su hermano *Zimri* hasta *Bina* con הוֹלִיד [nacido], siguiendo con בְּנוֹ «su hijo» hasta Asel del cual se menciona a los hijos y nietos. Los dos últimos versículos faltan en 9:44. Los nombres coinciden en ambos registros con la excepción de ínfima diferencia que en vez de יְהוֹעַדָּה [Joada] (ver. 36) consta en 9:42 יַעְרָה [Jara]; ambas veces probablemente a causa de un error ortográfico porque la forma יְעַדָּה [Jeada] se debió a causa de la forma abreviada de יערה con la confusión entre ד [D] y ר [R]. Además consta en 9:41 תַּחְרֵע [Tarea] a causa de la pronunciación más seca del gutural de תַּאְרֵע (ver. 35) y por רָפָה [Rafá] (ver. 37) consta en 9:43 la forma original רְפָיָה [Refaías]. Debido a que *Acaz*, cuya descendencia es mencionada hasta el décimo miembro descendía hasta el tercer miembro de Jonatán y su abuelo *Mefiboset* era un niño de cinco años de edad cuando murieron Saúl y Jonatán (2 Sam. 4:4). Los nietos de *Ulam*, mencionados en el ver. 40 son la decimotercera generación de los descendientes de Jonatán que, debido a que Jonatán cayó junto a Saúl en el año 1055 a.C. (*vid.* la tabla cronológica de los jueces) debió haber vivido alrededor del año 700 a.C., unos cien años antes del exilio babilónico porque en analogía se calculan 25 años de promedio por generación[16].

Ver. 40. Los hijos de *Ulam* son llamados héroes valientes y arqueros, mostraban las mismas características bélicas que habían hecho famosa la tribu de Benjamín en tiempos antiguos, cf. Jue. 20:16 y en cuanto a הֹרְכֵי קָשֶׁת [arqueros] cf. 1 Crón. 5:16. El subtítulo כָּל־אֵלֶּה remite al encabezado en ver. 1 se refiere a todos los nombres de nuestro capítulo.

Capítulo 9. Los habitantes anteriores de Jerusalén y la familia de Saúl

Vers. 1-3 forman la transición de las genealogías a la enumeración de los habitantes anteriores de Jerusalén en vers. 4-34.

Ver. 1. «*Todo Israel fue inscrito por genealogías; y he aquí, están escritos en el libro de los reyes de Israel. Y Judá fue lle-*

16. En cambio *Bertheau* considera que con los hijos y nietos de Ulam del hijo de *Esec* alcanzamos el tiempo postexílico debido a que Azel y Esec habían vivido alrededor del año 690 a.C. si Saúl vivió alrededor del año 1080 y asumimos treinta años para cada uno de los trece miembros (Esec fue un descendiente de Saúl en la decimotercera generación). Pero este cálculo es demasiado alto. No se puede calcular a partir de Saúl y Jonatán sesenta años a partir del año 1080 debido a que Jonatán cayó con Saúl en el año 1055 y su hijo *Merib-baal* tenía en ese entonces cinco años de edad, *i.e.* nació el año 1060. Tampoco en las generaciones siguientes se puede calcular más que veinticinco años de promedio. Conforme a ello los nietos de los hijos de Ulam que formaron la decimosegunda generación de los descendientes de Micaía nacieron a partir del año 760 y se multiplicaron entre los años 760-700 al grupo de los ciento cincuenta nietos de Ulam mencionados en el ver. 40. Pero aun en el caso de que se calculara por cada generación treinta años la última de los ciento cincuenta nietos y bisnietos de Ulam en el periodo de 660-600, habría vivido aun antes del exilio, al menos antes de la primera deportación mayor del pueblo bajo Joaquín en el año 599 a.C.

vado al destierro a Babilonia por su infidelidad». La LXX y la Vulgata unieron erradamente וִיהוּדָה [y Judá] al anterior «en el libro de los reyes de Israel y Judá» e interpretaron las siguientes palabras הָגְלוּ וגו arbitrariamente. Igual de errada es la opinión de *Bertheau* que identifica con Israel sólo a las tribus del reino del norte porque existe un contraste entre Israel y Judá y se habla de los reyes de Israel. Pero ambos motivos son nulos. El «libro de los reyes de Israel» es citado en 2 Crón. 20:34 (cf. 2 Crón. 33:18) y aun *Bertheau* no hace una diferencia entre el «libro de los reyes de Israel y Judá» (2 Crón. 27:7; 35:27; 36:8) y el «libro de los reyes de Judá e Israel» (2 Crón. 16:11; 25:26, e.o.). ¿Cómo es posible deducir del título abreviado «libro de los reyes de Israel» que sólo se hable de los reyes del reino del norte? El contraste de Israel y Judá en sí podría abogar por la versión del nombre de Israel pero si se observa la combinación «*Israel, los sacerdotes, los levitas y los sirvientes del templo*» en ver. 2 se puede observar claramente que Israel en el ver. 2 sin lugar a dudas se refiere al Israel completo de las doce tribus. Hay que interpretar en este sentido también a Israel del ver. 1 de manera que el contraste de Israel y Judá señala en analogía al contraste de Judá y Jerusalén a Israel como pueblo del pacto y Judá como parte de éste. La posición de nuestro versículo al final de las genealogías de todas las tribus de Israel nos lleva a pensar en Israel como el completo pueblo del pacto y no sólo a las diez tribus del reino del norte. Que el ver. 1 forma la transición de las genealogías a la siguiente enumeración de los habitantes de Jerusalén, *i.e.* forma el final de las genealogías del caps. 2-8, es tan claro que *Bertheau* no pudo presentar un sólo argumento convincente para fundamentar su afirmación. Al parecer el versículo forma un inicio totalmente diferente». La mera aseveración «se puede observar en él una breve introducción de las notas históricas acerca de la tribu de Judá o acerca de los israelitas después del exilio» no puede ser un motivo para ello porque no sólo contradice la afirmación de que Israel deba referirse al reino del norte sino que también es irreconciliable con las palabras del versículo[17]. La indicación «*Judá fue llevada al destierro a Babilonia por su infidelidad*» corresponde al contenido de 5:25s., 41. Si después de esta indicación se prosigue en el texto con «*Los primeros que habitaron en sus posesiones en sus ciudades fueron Israel, los sacerdotes, los levitas y los sirvientes del templo. Algunos de los hijos de Judá, de los hijos de Benjamín, y de los hijos de Efraín y Manasés habitaron en Jerusalén*» podemos considerar que entre los primeros que habitaron en sus posesiones se hablaba de los que vivían en sus propiedades antes de la deportación de Judá a Babilonia. Esto seguramente habría sido identificado por un intérprete si la semejanza del siguiente registro de los habitantes de Jerusalén con el registro de Nehemías no habría dificultado la interpretación correcta y hubiera producido la opinión que ambos registros trataran acerca de los habitantes postexílicos de Jerusalén.

Por esto *Bertheau* comenta la relación de nuestro registro de los vers. 2-34 con el de Neh. 11:3-24: «Como resultado de la comparación hemos observado que ambos registros coinciden en su forma y contenido en todos los puntos principales». El primer punto de este resultado es correcto. Porque si se analiza detalladamente sólo la enumeración de los jefes que vivían en Jerusalén, los registros del vers. 4-17 de nuestro capítulo y de Neh. 11:3-19 son similares en su forma. Pero si se compara el registro completo de 1 Crón. 9:2-34 y Neh. 11:3-24 ambos se distinguen en la forma que el comentario del ver. 2 «*los primeros que habitaron en sus posesiones en sus ciudades fueron Israel, los sacerdotes, etc.*» introducen la enumeración de los habitantes de Jerusalén lo cual nos lleva a interpretar las palabras del ver. 3 «*y en Jerusalén habitaron de los hijos de Judá...*» como los habitantes preexílicos. Si *Bertheau* alude a Neh. 5:5 donde se designa el tiempo de Zorobabel hasta Esdras como el tiempo de los gobernadores anteriores (הַפָּחוֹת הָרִאשֹׁנִים) y se lo compara con Nehemías como el gobernador postexílico para demostrar que conforme a ello los habitantes anteriores en nuestro pasaje muy bien podían ser los habitantes de la tierra en el primer siglo de la comunidad restablecida entonces no se fijó en que los gobernadores cambiaron en periodos breves, *i.e.* que Nehemías podía nombrar correctamente a sus antecesores en el oficio «gobernadores anteriores» mientras que los habitantes de las ciudades de Judá en el tiempo de Zorobabel y Esdras no cambió, de manera que no es posible distinguir entre habitantes anteriores y posteriores. Dado que se podría considerar a los primeros que habitaron en sus posesiones, en sus ciudades como aquellos que vivían en las regiones alrededor de Jerusalén antes de que Jerusalén fuera habitada por los habitantes de sus alrededores, se puede observar claramente que no se establece un claro contraste entre «los habitantes en sus ciudades» como los primeros habitantes y «los habitantes de Jerusalén» como los postreros sino que ambos son mencionados de manera que se elude este contraste. Así lo deducen *Movers* y *Bertheau* de Neh. 11:1. El registro en Nehemías en cambio es introducido por el comentario del ver. 3 «*Éstos son los jefes de la provincia que habitaron en Jerusalén, en las ciudades de Judá cada cual habitó en su propiedad, en sus ciudades; los israelitas, los sacerdotes, etc.*» es la introducción de ese capítulo. Esta introducción anuncia un registro de los habitantes de Jerusalén y de las demás ciudades de Judá en aquel tiempo, *i.e.* en tiempos de Esdras y Nehemías. Con ello coincide la mención del registro en el que en vers. 3-24 se menciona a los habitantes de Jerusalén y en vers. 25-36 los habitantes de las demás ciudades. En cambio el registro de nuestro capítulo sólo presenta a los habitantes de Jerusalén (vers. 3-19) a lo cual siguen en vers. 19b-34 notas acerca de las obligaciones oficiales de los levitas. No se menciona palabra alguna acerca de los habitantes de otras ciudades o de los sacerdotes y levitas que vivían en sus ciudades fuera de Jerusalén (ver. 2) porque esto consta en las genealogías previas, caps. 2-8. Además el ver. 3 no es «el encabezado de los que vivían en Jerusalén» como afirman *Bertheau* y otros porque si fuera así no deberían faltar en éste los sacerdotes y levitas cuyas listas forman la mayor parte del siguiente registro (vers. 10-33). Antes bien el ver. 3 corresponde al ver. 35 y sirve para introducir el contenido de todo el capítulo, de manera que en el ver. 3 empieza la enumeración misma. Conforme a ello se anuncia en el ver. 11 un registro de los habitantes tanto de Jerusalén como de las ciudades de Judá mientras que en nuestro capítulo sólo se encuentra un registro de los anteriores habitantes de Jerusalén. El registro sólo coincide con el nuestro cuando se trata de los habitantes de Jerusalén, *i.e.* en el hecho de que se menciona a los hijos de Judá, de Benjamín, sacerdotes y levitas que viven en Jerusalén, en especial los jefes de las casas paternas de estos habitantes como se comenta en el encabezado de Neh. 11:13, en nuestro

17. No se puede entender la segunda aseveración de *Bertheau* «el ver. 1 no puede haber sido escrito por nuestro historiógrafo porque no consideró necesario remitir a sus lectores a la obra mencionada sino que se vio motivado a mencionar los registros familiares de las tribu del reino del norte caps. 5-7 que debió haber tomado de los registros antiguos hechos en el tiempo de los reyes (cf. 5:27) quizás aun a partir de la obra aquí mencionada. «A pesar de repetidas consideraciones de las diversas palabras no hemos podido lograr captar la lógica de esta argumentación».

capítulo en las dos secciones vers. 9 y 13 y en las notas finales vers. 33 y 34.

Pero si analizamos el contenido de los dos registros se puede observar la coincidencia de diversos nombres de estos jefes. Al respecto afirma *Bertheau* «de los tres jefes de Judá: Utai, Asaías y Jeuel (vers. 4-6) se repiten los primeros dos en Ataías y Maasaías en Neh. 11:4 y 5, sólo se omite el tercero, Jeuel. Aunque de los cinco jefes de Benjamín vers. 7-9 sólo encontramos dos, Salu y todavía en Neh. 11:7-9 es claro (?) que allí no existe una mención completa de los jefes de la tribu de Benjamín. Los nombres de los seis jefes de las secciones sacerdotales Jedaías, Joiarib, Jaquín y Azarías (Seraías se encuentra en su lugar en el libro de Nehemías), Adaía y Masai (en el libro de Nehemías, Amasai) son mencionados en ambos pasajes en el mismo orden. De los jefes de los levitas aparecen los representantes de las grandes secciones levíticas de Merari y Gersom-Asaf bajo los nombres Semaías y Matanías en ambos registros. También reconocemos en nuestro Abdías (עַבַדְיָה) en el עַבְדָּא [Abdías] del libro de Nehemías. De los cuatro principales de las guardias, Salum, Agub, Talmón y Ahiman se mencionan en las listas recortadas del libro de Nehemías las primeras dos. Las otras dos son aludidas en el ואחיהם [y sus hermanos]». Conforme a la descripción de la situación la diferencia parece ser igual de grande que la coincidencia. Pero en realidad esta situación es diferente como lo muestra la comparación detallada de ambos relatos. Conforme al ver. 3 vivieron en Jerusalén también hijos de Efraín y Manasés mientras que el registro a partir del ver. 4 sólo contiene hijos de Judá y de Benjamín y no a efraimitas y manasitas, probablemente porque de estos últimos sólo vivieron allí familias e individuos y el registro sólo presenta los nombres de los jefes de los grandes complejos familiares de los habitantes de Jerusalén.

Vers. 4-6. De los hijos de *Judá* vivieron allí tres jefes de las tres familias principales de Judá, de la familia de *Pérez*, de *Sela* y de *Zera*, cf. vers. 2, 3, 4. De la familia de *Pérez Utai*, cuya descendencia es llevada en el ver. 4 a través de cuatro generaciones hasta *Bani* de los hijos de Pérez. El Quetib בֶּן־בָּנִי מִן־בְּנֵי debe ser leído con el Kerí בֶּן־בָּנִי מִן־בְּנֵימִן [hijo de Bani, de los hijos de]. El nombre *Bani* aparece en 6:31 entre los meraritas. Pero en las genealogías de Judá no se menciona a *Bani* ni a *Utai* ni a ninguno de sus antepasados. En cambio en Neh. 11:4 se afirma de los hijos de Pérez: *Ataía* (עָתָיָה, quizás una forma secundaria de עוּתַי) con antepasados totalmente diferentes. De los nombres de las cinco generaciones con las que se deduce la descendencia de los hijos de Pérez en la familia de *Mahalel* no coincide ni una con los antepasados de Utai.

Ver. 5. *La familia de Sela*, *Asaías*, el primogénito y sus (demás) hijos. בָּנָיו [y sus hijos] conforme a הַבְּכוֹר [el primogénito] sólo puede referirse a los demás hijos o descendientes. La mención de Asaías como הַשִּׁילֹנִי [el silonita] cae en cuenta porque esta palabra parece referirse como adjetivización de שִׁילֹה [Silo] o שִׁילֹן [Silón] a los descendientes de la renombrada ciudad de Efraín, pero esta formación no coincide debido a que aquí se menciona a hijos (descendientes) de Judá y no se puede demostrar o aun suponer una relación entre las familias de Judá y la ciudad efraimítica de *Silo*. Por eso los antiguos exegetas han querido leer הַשֵּׁלָנִי [Selaítas] conforme a Num. 26:20, el nombre de la familia de Sela, el tercer hijo de Judá. Esta interpretación sin duda es la correcta y la puntuación errada de הַשִּׁילֹנִי sólo puede haber surgido a partir de la scriptio plena de la palabra שִׁילֹה [Sela] en vez de שֵׁלָה [Sela]. Esto es confirmado por la forma הַשֵּׁלָנִי [silonita] Neh. 11:5 a pesar de que esta también es vocalizada הַשִּׁלֹנִי. En ese pasaje se menciona en vez de *Asaías* un *Maasaías* como séptimo miembro o בֶּן־הַשִּׁלֹנִי [hijo del silonita] mientras que de nuestro Asaías no se menciona antepasado alguno. El nombre עֲשָׂיָה [Asaías] se usa a menudo: en 4:36 entre los simeonitas, en 6:15 y 15:6, 11 entre los levitas en 2 R. 22:12, 14 y 2 Crón. 34:209 como siervo del rey Josías. También עֶבֶד [siervo] es el nombre de diversas personas, p. ej. 15:18, 20 como levita; 2 Crón. 23:1; Jer. 21:1; 29:21; 35:4, e.o. de *hombres* de otras tribus, de manera que nosotros no estamos en la posición de identificar a nuestro Asaías con Maasías (en Nehemías), si Maasías sólo fuera un error ortográfico de Asaías.

Ver. 6. De los hijos de Zerai: *Jeuel*, también el nombre de diversas personas, cf. 5:7; 2 Crón. 26:11. El registro de Neh. 11 no conoce descendiente alguno de *Zera*. «y sus hermanos seiscientos noventa (hombres)». El sufijo plural en אֲחֵיהֶם no puede referirse según *Bertheau* a *Jeuel* debido a que este nombre no era un nombre colectivo de una casa paterna. El sufijo se refiere a los tres jefes mencionados en vers. 4-6: Utai, Asaías y Jeuel; sus hermanos son los demás padres de familias de las tres familias de Judá, cf. ver. 9 donde el número indicado de los אַחִים también se refiere a los jefes antes mencionados.

Vers. 7-9. *De los hijos de Benjamín*, *i.e.* de los benjaminitas se menciona a cuatro jefes: *Salu*, *Ibneías*, *Ela* y *Mesulam*; del primero y del cuarto se mencionan los antepasados en tres generaciones, del segundo sólo el padre, el tercero el padre y el abuelo. «*Y sus hermanos conforme a sus generaciones novecientos cincuenta y seis*», cf. el comentario del ver. 6. «Todos estos *hombres*» no son los hermanos indicados en los números sino los jefes cuyos nombres son mencionados. Si comparamos Neh. 11 encontraremos allí en los vers. 7-9 de los cuatro jefes de Benjamín sólo a Salu de la misma manera que se menciona en la crónica, como hijo de *Mesulam* mientras que los nombres de los demás antepasados son diferentes. En vez de los otros tres se menciona en el ver. 8 גַּבַּי סַלָּי [928] y en ver. 9 a Joel como prefecto del mismo y Judá como segundo en el mando de la ciudad.

Versículos 10-13. Los sacerdotes

Los tres nombres: *Jedaías*, *Jehojarib*, y *Jaquín* (ver. 10) designan las tres clases de sacerdotes, cf. 24:7 y 17 que vivían en Jerusalén. Además vivía allí *Azarías*, el hijo de Hilcías, el oficial principal de la casa de Dios, cf. 2 Crón. 31:13. Este es el Azarías, hijo de Hilcías mencionado en 5:40, el abuelo del deportado Jehozadac. Además en el ver. 12 constan dos jefes de casas paternas sacerdotales con indicación de sus antepasados con los cuales son remitidos a las clases sacerdotales a las que pertenecían: *Adaías* de la clase de *Malquías* (1 R. 24:9) y *Maasa* de la clase de *Imer* (1 Crón. 24:14). Conforme a esto vivieron en Jerusalén las tres clases del sacerdocio: *Jedaías*, *Joiarib* y *Jaquín*, el oficial del templo *Azarías* y de las clases *Malquías* e *Imer* las casas paternas *Adaías* y *Maasa*. En el ver. 13 se menciona el número general de 1760: Las primeras palabras de este versículo nos causan algunas dificultades «y sus hermanos, jefes de sus casas paternas 1760» que sólo se puede entender como que el número de los jefes de las casas paternas fue de 1760. Esto no puede ser correcto debido a que «casas paternas» no son diversas familias sino complejos familiares más grandes. Además el אֲחֵיהֶם [sus hermanos] conectado a los jefes de las casas paternas sino, como en vers. 6 y 9 sólo a los padres de familia que pertenecieron a las casas paternas o que las caracterizaban. Pero a fin de alcanzar este sentido debemos intercambiar las palabras וַאֲחֵיהֶם [y sus hermanos] y רָאשִׁים לְבֵית־אֲבוֹתָם [jefes de las casas paternas] y unir al רָאשִׁים לְבֵית־אֲבוֹתָם ver. 12 y conectar אֲחֵיהֶם con el número de

la manera siguiente: jefes de las casas paternas *sc.* fueron los mencionados en ver. 12 y sus hermanos 1760 (hombres) héroes valientes al servicio del culto en la casa de Dios. Delante de מְלֶאכֶת [trabajo] se espera (según 1 Crón. 23:24 y Neh. 11:12) la palabra עֲשֵׂי [obra] pero en general no es tan necesario como para que se considere omitido y se trate de incluirlo. También se puede interpretar מְלֶאכֶת como el acusativo de la relación: héroes valientes respecto a la labor o a lo sumo se puede añadir un לְ delante de מלאכת que podía ser omitido con facilidad a causa del anterior חַיִל [valiente] a causa de un error de vista durante el proceso de copia. Si comparamos Neh. 11:10-14 con nuestro pasaje encontramos allí las mismas tres clases de sacerdotes si cambiamos בֶּן־יוֹיָרִיב [hijo de Joiarib] (ver. 10) en יְהוֹיָרִיב [Joiarib]. Pero en vez de Azarías encontramos como oficial principal de la casa de Dios a *Seraías* (ver. 11) y a 822 hermanos que cumplían con el servicio de la casa (de Dios). Además encontramos también a *Adaías* de la clase de *Malquías* (comentario en la Crónica) pero con el suplemento «y sus hermanos fueron 242», además *Amasai* de la clase de *Imer* pero con otros padres como en *Maasai* (de la Crónica) y el suplemento «y sus hermanos héroes calientes 128». Finalmente consta también *Zabdiel*, hijo de *Hagdolin* como oficial principal de ellos. La suma de estos tres números es de 1192 frente al número de la crónica de 1760.

Versículos 14-17. Los levitas

De éstos vivieron en Jerusalén: *Semaías*, el hijo de *Hesub*, el hijo, etc., un merarita y (ver. 15) y *Bacbacar*, *Heres* y *Galal*, y *Matanías*, hijo de *Micaía*, hijo de *Zicri*, hijo de Asaf (ver. 16); y *Abdías*, hijo de *Semaías*, descendiente de Jedutún, y *Berequías*, hijo de *Asa*, hijo de *Elcana*, que habitó en las aldeas de los *netofatitas*, *i.e.* un señor o propietario de *Netofa*, una ciudad cerca de Belén, cf. Neh. 7:26. Esta nota no se refiere a *Semaías* que no podía vivir al mismo tiempo en Jerusalén y en los pueblos de los nefotatitas sino que se refiere a su abuelo o antepasado *Elcana* que por ello debía ser distinguido de otros hombres con el mismo nombre en la familia de Coat. En analogía a los nombres restantes de nuestro registro y según la indicación clara del final del ver. 34 debemos considerar a todos estos hombres como jefes de las casas paternas levitas y probablemente fueron jefes del canto debido a que los levitas mencionados en vers. 15 y 16 descendían de Asaf y Jedutún y pertenecían así seguramente a los cantantes levitas. El final en ver. 33 sólo nos ofrece una confirmación para ello porque la mención de los cantores significa que la enumeración de los levitas habría empezado con los cantores. Si comparamos con ello Neh. 11:15-18 se menciona allí también a *Semaías* y *Matanías* en general con los mismos nombres de los padres (vers. 15 y 17) entre ambos consta *Sabtai* y *Jozabad* acerca del servicio externo de la casa de Dios, de los jefes de los levitas (ver. 16). Después de *Matanías* se menciona como jefe de los asafitas a *Bacbuquías* como su segundo hermano y *Abda*, el hijo de *Samúa*, un descendiente de Jedutún (ver. 17) según el cual, aun si se identificara a *Bacbuquías* con *Bacbacar* y *Abda* con *Abdías*, faltarían los nombres *Heres*, *Galal* y *Berequías* de la Crónica en Nehemías y en vez de estos tres se menciona a *Jozabad*.

Versículo 17. Los porteros

«*Salum, Acub, Talmón, Ahimán y sus parientes*». El servicio había sido dividido entre los cuatro de manera que cada uno tenía que cumplir con su trabajo junto a sus hermanos en uno de los cuatro lados y entradas principales del templo, cf. vers. 24 y 26. Los cuatro mencionados fueron jefes de los levitas encargados de la vigilancia. En cambio se menciona en Neh. 11:19 como porteros a Acub, Talmón y sus hermanos 172 hombres, mientras que los otros dos porteros (de la Crónica) faltan en este texto aunque en la Crónica no se indica el número. Éstos son los únicos puntos comunes entre ambos registros. En la Crónica siguen primero en los vers. 18-26 comentarios acerca del servicio de los porteros. En vers. 26b-32 les siguen las labores de los levitas en general y el final en vers. 33 y 34. En cambio en Neh. 11 consta en el ver. 20 la indicación de que el resto de los israelitas, sacerdotes y levitas vivieron en sus ciudades con lo cual se introduce la enumeración de estas ciudades después de algunos comentarios acerca del servicio de los levitas.

Si observamos ambos registros las diferencias son casi igual de grandes como las coincidencias. ¿Qué se puede deducir de ello? *Bertheau* cree: «a partir de esto se puede deducir que ambos registros no pudieron haberse originado independientemente» y «que ambos provienen de la misma fuente que fue mucho más completa y rica en nombres que nuestros registros actuales», cf. *Movers,* p. 234. Creemos que la situación es diferente. Las incongruencias son demasiado grandes como para que las podamos deducir a partir del libre proceso de los epitomatores de un registro teórico más completo y de los errores ocurridos al copista. La coincidencia, en caso de que ésta aún existiese, no nos permite tales deducciones brutales, sino que puede ser explicada convincentemente de otra manera. Consiste en que: 1) ambos registros mencionan los hijos de Judá y Benjamín, sacerdotes y levitas, 2) que en cada una de estas cuatro clases de habitantes de Jerusalén coinciden diversos nombres. La primera de estas coincidencias demuestra claramente que estos dos registros no provienen de la misma fuente y no tratan del mismo tiempo debido a que las cuatro clases enumeradas formaron los habitantes tanto antes como después del exilio. Pero poco la coincidencia de diversos nombres demuestra la identidad de ambos registros porque los nombres designan en parte a clases de habitantes, en parte también a jefes de casas paternas, *i.e.* grupos de familias que no cambiaron después de cada generación sino que persistieron a veces por siglos y porque desde un mismo inicio debemos esperar que los que reformaron del exilio ocuparon el habitat de sus antepasados preexílicos hasta donde era posible, *i.e.* que en Jerusalén habrán vivido generalmente las mismas familias que vivieron allí antes. Con ello se explica la igualdad de los nombres Jedaías, Joiarib y Jaquín en ambos registros donde estos nombres no se referían a personas sino a clases sacerdotales que existían antes o después del exilio. Probablemente esto también explica la igualdad de los nombres de los porteros *Acub* y *Talmón* (ver. 17, Neh. ver. 19) debido a que no sólo los sacerdotes sino también el resto de los levitas estaban divididos conforme a sus casas paternas para el servicio por grados que tenían nombres fijos (cf. caps. 25 y 26). De los demás nombres de nuestro registro los siguientes son idénticos: Benjamín, *Salú*, hijo de Mesulam (ver. 7, Neh. ver. 7), de los sacerdotes *Adaías* (ver. 12, Neh. ver. 12) con casi los mismos antepasados, de los levitas *Semaías* y *Matanías* (vers. 10s., Neh. vers. 15 y 17). Los demás nombres son diferentes y aun si de los sacerdotes fueron idénticos *Maasai* (ver. 12) y *Amasai* (Neh. ver. 13) y de los levitas *Bacbacar* y *Abdías* (vers. 16 y 15) con *Bacbuquías* y *Abda* (Neh. ver. 7) no podemos identificar a los hijos de *Utai* y *Asaías* (vers. 4s) con *Ataía* y *Maasías* (Neh. vers. 4s.) porque los antepasados de ellos son totalmente diferentes. La similitud y aun la igualdad de los nom-

bres o aun la de dos o tres generaciónes en sí no demuestra nada acerca de la igualdad de personas porque podemos deducir de la genealogía de la línea de Aarón (vers. 5, 29ss.) que en diferentes tiempos (cf. vers. 33s. y 37s.), en general se repiten en las líneas generacionales a menudo los mismos nombres porque era tradición dar a los hijos los nombres de sus antepasados, cf. Tob. 1:9; Luc. 1:59, *Winer, biblisches Realwörterbuch* II, p. 133; *Hävernick, Einleitung* II,1, pp. 179s. Pero si la igualdad de estos nombres en ambos registros no ofrecen una demostración clara de la identidad de estos registros y no justifica de ninguna manera identificar nombres parecidos por medio de la suposición de errores ortográficos entonces es necesario que debamos entender nuestro registro desde un punto de vista de los habitantes preexílicos de Jerusalén a causa de las profundas diferencias en todos los puntos y correspondiendo a las indicaciones introductorias del vers. 2s. Esto también lo demandan los comentarios siguientes acerca de las labores oficiales de los levitas que se refieren en general al tiempo preexílico.

Versículos 18-34. Las labores de los levitas

La primera mitad de este versículo: «hasta ahora a la puerta del rey, al oriente» se refiere a *Salum* (*Bertheau*). La alusión a todos los porteros «hasta ahora están...» no combina con 24-26 conforme a lo que los porteros cuidaban los cuatro lados. El portal al este del templo es el portal del rey porque por éste el rey solía entrar y salir del templo, cf. Ez. 46:1, 2 con 44:3. Él comentario «hasta ahora Salum fue portero etc.» presupone la existencia del templo en el tiempo de la preparación de este registro y alude al tiempo preexílico. *Bertheau* comentó en contra de esto: El nombre portal del rey para el portal del Este también pudo haber constado hasta el tiempo postexílico. Aunque esto es correcto sólo se lo podría aceptar si se pudiera demostrar que *Salum* vivió después del exilio. Lamenteblemente no es posible demostrarlo de manera que hay que interpretar con *Bertheau* las palabras «hasta ahora Salum está en el portal del rey» que conforme a los antiguos sistemas, *Salum*, el jefe de todos los porteros todavía estaba encargado de vigilar la entrada oriental con lo cual *Salum* es una mención colectiva de toda una serie de jefes de porteros que existieron desde los días de David hasta el exilio. Esta interpretación no puede ser explicada identificando el nombre *Salum* con *Meselemías* o *Selemías* que fue elegido portero en la puerta oriental en los días de David (26:1 y 14) sin observar que este último en el ver. 21 de nuestro capítulo se llama *Meselemías*. El hecho que ambos, tanto Salum como Meselemías son llamados *hijo de Coré*, de los hijos de Abiasaf no nos permite considerar que se trate de la misma persona porque no hay motivo ni probabilidad de que בֵּן [hijo] aquí sea interpretado literalmente y que Coré haya sido el padre físico de ambos. El nombre קֹרֵא [Coré] se repite en la familia de los guardias del portal oriental, como podemos observar en 2 Crón. 31:13, donde bajo Ezequías un tal *Coré ben Jimna* estuvo en ese oficio. «*Éstos* (los mencionados en el ver. 17) *eran los porteros del campamento de los hijos de Leví*», un término antiguo que nos recuerda a los tiempos de Moisés cuando los levitas habitaron alrededor del tabernáculo durante el éxodo a través del desierto (Num. 3:21ss.).

Ver. 19 nos ofrece más informaciones acerca de la persona y la posición de *Salum*. Tanto el, un descendiente de *Coré*, hijo (descendiente) de *Abiasaf*, un coreíta, como los hermanos de la casa de su padre (llamados hermanos porque todos pertenecían a la casa paterna de Coré) estaban sobre la obra del servicio, eran guardias de los umbrales de la tienda, *i.e.* la casa de Dios, el templo, que es mencionada en su forma antigua porque la casa de Dios anteriormente era una tienda. «*Sus padres habían estado encargados del campamento de Yahvé como guardianes de la entrada*». Con estas palabras el autor se remite a los tiempos antiguos con lo cual leemos que los antepasados de Salum de la casa paterna del coreíta Abiasaf prestaron su servicio mediante la guardia de la entrada de la casa de Dios a partir del tiempo de la conquista de Canaán y la construcción del tabernáculo en Silo. El comentario del ver. 20 alude a ese tiempo contando que *Finees*, el hijo de Eleazar, había sido jefe de ellos en ese tiempo. En el libro de Josué y en los antiguos libros históricos no se menciona nada acerca de ello. Debido a que los coreítas descendían de Coat por medio de Jigar a pesar de que según Num. 4:4ss. los coatitas fueron los primeros siervos del santuario que estaban encargados de la ocupación de los utensilios sagrados, no hay motivo alguno para dudar de que nuestro pasaje se base en una tradición histórica fidedigna. El «campamento de Yahvé» es el santuario del tabernáculo, la morada de Yahvé en medio del pueblo. Esta descripción ha sido tomada de la situación del éxodo de Israel por el desierto árabe y es usado en 2 Crón. 31:2 acerca del templo de Salomón mientras que nuestro versículo se refiere al tabernáculo de Moisés. Éste tenía una sola entrada (מָבוֹא) cuyo cuidado había sido encargado a aquellos coreítas.

Ver. 20. *Finees* fue jefe sobre ellos, no como sumo sacerdote sino bajo el sumosacerdocio de su padre Eleazar, *i.e.* en el tiempo de Josué al igual que Eleazar lo fue bajo el sumosacerdocio de Aarón en el tiempo de Moisés. Estuvo encargado como jefe sobre los jefes de Leví de la vigilancia sobre los guardias del santuario (Num. 3:32). Las palabras יהוה עִמּוֹ no contienen un comentario histórico «Yahvé estuvo con él» porque entonces debería constar la cópula וְ delante de estas palabras como en 11:9 sino que se trata de una bendición «Yahvé sea con él» probablemente en vista del pacto de paz que Yahvé hizo con él y sus descendientes Num. 25:11-13.

Ver. 21. Este versículo se encuentra en una posición solitaria debido a que no está unido a lo anterior con una cópula וְ. Pero también su contenido causa ciertas dificultades. *Zacarías*, el hijo de *Meselemías*, sólo puede ser aquel *Zacarías* que es mencionado en 26:2 como primogénito de *Meselemías* y que vivió en tiempos de David debido a que la suerte de la guardia de medianoche, *i.e.* del servicio de portero en el lado norte del santuario cayó sobre él durante la división de los porteros en clases hecha por David (26:14). Aunque la indicación indefinida de nuestro versículo «fue el guardia de la entrada de la tienda de reunión» no está en contradicción con ello pero cuál es el objetivo de esta indicación indeterminada? ¿Por qué es mencionado *Zacarías* y por qué sólo él? Lamentablemente nos faltan los medios para responder esta pregunta. Quizás fue designado como aquel que montó la guardia en el tabernáculo ante la división de los levitas en clases. Pero aun si se aceptara esta suposición la forma abrupta de su mención es enigmática.

Con el ver. 22 la descripción parece volver a la enumeración iniciada en los vers. 17-19, de manera que la reflexión acerca de los tiempos anteriores vers. 19b-21 debe ser interpretada como un inciso parentético.

Ver. 22. «*El total de los que fueron escogidos para porteros en los umbrales era de doscientos doce. Éstos fueron inscritos por genealogía en sus aldeas, a los cuales David y el vidente Samuel pusieron en sus puestos de confianza*». El infinitivo הִתְיַחֵשׂ consta como sustantivo: en lo que respecta a estos, el registro genealógico se llevó a cabo en sus aldeas. Si el ver. 22 es la continuación de los vers. 17-21 entonces el

número indicado de 212 se refiere a los guardias de los portales que cumplían su servicio en el tiempo de la preparación de este registro. Pero esto no parece coincidir con la oración final de este versículo de que David y Samuel los pusieron en sus puestos. Pero si consideramos que los cuatro hombres del ver. 17 son jefes de casas paternas y estas casas paternas no desaparecieron después de la muerte de sus jefes temporales sino que cumplían con su servicio a través de sus descendientes de generación en generación entonces también se podría decir acerca de la generación que servía en el templo durante la relación de este registro que había sido instalada por David. Tal como lo supusimos arriba, lo mismo vale si los cuatros nombres en ver. 17 son nombres de diferentes clases de porteros porque estas clases prestaban su servicio constantemente. Una comparación del número 212 con 26:8-10 donde el número de los guardias de los coreítas impuestos por David fue de ochenta, *i.e.* sesenta y dos de los hijos de Obed-Edom y dieciocho de los hijos de Meselemías a los que se sumaban aun trece meraritas (26:10,11) formando un total de 95 impide remitir el contenido de nuestro versículo al tiempo de David conforme a Esd. 2:42. El número de los porteros que regresaron con Zorobabel del exilio fue de 139 hombres y según el registro de Neh. 11:19 fueron 172. A partir del comentario de que fueron registrados en sus aldeas (חַצְרֵיהֶם como en 6:41, Jos. 13:23, e.o.) se deduce que los porteros vivían en aldeas cerca de Jerusalén y que iban a la ciudad para prestar sus servicios como lo hacían los cantores en el tiempo postexílico Neh. 12:29s. יָסַד fundar, ordenar y por eso instaurar o poner un ministerio. «*David y el vidente Samuel*» הָרֹאֶה, la antigua palabra para profeta que después fue suplantada por נָבִיא, cf. 1 Sam. 9:1. En ningún otro pasaje se vuelve a mencionar la participación de Samuel en la organización del servicio de los levitas en el santuario, realizado por David. Además Samuel no vivía más cuando David empezó a ordenar el culto después de haber traído el arca a Jerusalén. Había muerto antes de Saúl, *i.e.* antes del reinado de David, cf. 1 Sam. 25:1 con 28:3. Por eso *Bertheau* considera que esta indicación del historiógrafo se debía a la memoria general según la cual la organización del culto se lleva a cabo en los días de David y Samuel. Aunque esto puede ser posible no existe motivo alguno para excluir un motivo más sencillo, *i.e.* que el cronista tomó esta nota de su fuente. La mención de Samuel después de David no se hace desde un punto de vista cronológico sino que se menciona primero a David porque la reorganización del culto y del personal del culto partió de David. Esta instalación de David había sido preparada por Samuel a través de su interacción a favor del restablecimiento de la teocracia y del culto venido a menos a causa de Elí y sus hijos impíos. Sin lugar a dudas la ocupación de los diversos oficios con hombres fieles fue parte de ello con lo cual Samuel preparó el camino al rey David. בֶּאֱמוּנָתָם consta en los vers. 26 y 31 sin sufijo con el significado puestos de confianza, cf. 2 R. 12:16; 22:7, 2 Crón. 31:12 y por lo tanto aquí a causa de su confianza, *i.e.* porque fueron encontrados fieles.

Vers. 23s. «*Así pues, ellos y sus hijos estuvieron encargados de las puertas de la casa de Yahvé, es decir, la casa de la tienda*». (בֵּית הָאֹהֶל [la casa de la tienda] es añadido a בֵּית־יהוה [casa de Yahvé] a fin de que este último no fuera limitado al templo salomónico) como guardias (מִשְׁמָרוֹת de personas como en Neh. 12:9; 4:3, 16); estaban hacia los cuatro vientos (lados), *i.e.* estaban los guardias conforme a la organización hecha por David, cf. 26:14ss.

Ver. 25. «*Y sus hermanos en sus aldeas tenían que entrar cada siete días para estar con ellos de tiempo en tiempo*». El infinitivo בּוֹא [entrar] con לְ expresa la obligación, *vid.* 5:1. Cada séptimo día es el día del reposo en el que cada clase tenía que cumplir con el servicio conforme al orden decretado. עִם אֵלֶּה [con ellos] son los jefes mencionados en ver. 17 que vivían en Jerusalén y de los que se afirma en ver. 26: «están en confianza, los cuatro fuertes de los porteros». Para explicar el גִּבֹּרֵי [fuertes] *Bertheau* los compara correctamente con los στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ [oficiales del templo] de Luc. 22:52. Las palabras הֵם הַלְוִיִּם saltan a la vista: estos son los levitas o: éstos (*i.e.*) los levitas. La puntuación masorética demanda la segunda traducción según la cual las palabras debían ser una aclamación del previo הֵמָּה [éstos]. Si las palabras fueran el final de una lista o de un pasaje deberíamos esperar un הֵם [ellos] en vez del הֵמָּה mientras que la opinión de *Bertheau* que en los versículos siguientes no sólo se tratan las labores de los guardias sino de los levitas en general apoya esta palabra. En la segunda mitad del ver. 26 no se habla más de los porteros sino de los levitas en general. En caso de que el texto originalmente haya sido וּמִן הַלְוִיִּם הָיוּ [y de los levitas fueron] en vez de וְהֵם הַלְוִיִּם הָיוּ [y ellos fueron levitas] (cf. ver. 14) y esta variante originada a causa de un error ortográfico ¿logró afirmarse en el texto a causa de que el ver. 27 al parecer todavía o nuevamente trata acerca del servicio de los porteros? Al menos queda fuera de duda que a partir del ver. 26 se mencionan en general las labores de los levitas y no sólo las de los porteros, de manera que no se puede incluir como sujeto en וְהָיוּ los porteros sino los levitas (הַלְוִיִּם): «*y los levitas estaban encargados de las cámaras y los tesoros de la casa de Dios*». Las cámaras en los edificios secundarios del tiempo sirvieron como almacenes para los materiales para usar durante el culto. הָאוֹצָרוֹת [tesoros] con el artículo en estat. constr. (*Ew.*, §290d) a causa de la libre unión, debido a que el genitivo בֵּית־הָאוֹצָרוֹת [casa del tesoro] a la vez pertenece a הַלְּשָׁכוֹת [cámaras].

Ver. 27 se refiere nuevamente a los porteros. Éstos pernoctaban alrededor de la casa de Dios porque estaban encargados de la guardia de ésta y «estaban encargados de la llave en cada mañana», *i.e.* tenían que abrirla por la mañana. מַפְתֵּחַ [abrir las puertas] aparece nuevamente en Jue. 3:25 e Isa. 22:22 con el significado llave de que también coincide aquí.

Ver. 28. Algunos de ellos estaban encargados de los utensilios del servicio. Entre estos se deben contar los elementos valiosos, *i.e.* las fuentes de oro para las libaciones y semejantes que sólo fueron sacadas de las cámaras del tesoro para el culto debido a que se traía estas al lugar donde ocurría el servicio y se las devolvía contadas. Según el ver. 29 otros levitas fueron puestos sobre הַכֵּלִים [utensilios] y sobre כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ [utensilios del santuario].

Ver. 29. Algunos de ellos fueron puestos sobre los utensilios (en general) y sobre los utensilios santos que fueron usados para el culto diario y sobre la flor de harina (סֹלֶת, *vid.* el comentario de Lev. 2:1), vino, aceite e incienso; en cuanto a las ofrendas de libaciones y las בְּשָׂמִים especias para las ofrendas encendidas cf. Ex. 25:6.

Ver. 30. Y de los hijos de los sacerdotes algunos preparaban la mezcla de las especias aromáticas. Con ello se refiere a la preparación del aceite de la unción en base a diversas especias Ex. 30:23-25 que fue parte de los sacrificios.

Ver. 31. *Matatías*, el primogénito del coreíta *Salum* (*vid.* ver. 19) estuvo encargado de las cosas que se preparaban en sartenes y cuya preparación tenía que controlar. Al nombre *Matatías* se añade מִן־הַלְוִיִּם [de los levitas] como contraste de מִן־בְּנֵי הַכֹּהֲנִים [de los hijos de los sacerdotes], ver. 30. La palabra הַחֲבִתִּים fritadas, cosa que debía prepararse en las sartenes sólo aparece aquí, cf. מַחֲבַת sartén de hierro Ex. 4:3.

Ver. 32. «*Y algunos de sus parientes, de los hijos de Coat, estaban encargados del pan de la proposición para prepararlo cada día de descanso*», cf. Lev. 24:5-8. El sufijo en אֲחֵיהֶם [sus hermanos] se refiere a los levitas de la casa paterna de Coré en ver. 32.

Vers. 33 y 34 contienen pasajes finales de la sección vers. 14-32. Debido a que la enumeración de los levitas que vivían en Jerusalén, vers. 14-16, empezó con las familias de los cantores, estos son los primeros mencionados en este texto: «*Y estos son los cantores, jefes de las casas paternas de los levitas*» con un comentario posterior acerca de su servicio: «*libres en las cámaras porque día y noche estaban sobre ellos en el trabajo*» que no es del todo claro. פְּטוּרִים de פָּטַר en el hebraismo tardío: soltar, liberar, ya son explicados por Rashi y *Kimchi immunes ab aliis nempe ministeriis* [inmunes de otros ministerios] o *ab omni alio officio* [inmunes de todo oficio diferente]. Conforme a esta explicación idiomática hay que añadir כִּי־בַלַּיְלָה: viviendo o permaneciendo en las cámaras de los atrios del templo, libres de todo tipo de labores a fin de poder cumplir con su oficio porque están ocupados con ello día y noche. «Día y noche» no debe ser tomado literalmente sino sobre todo en el sentido de perpetuo, constantemente. *Bertheau* traduce עֲלֵיהֶם בַּמְּלָאכָה con: «ellos estuvieron sobre estos en el servicio», *i.e.* tenían que controlar a los cantores que les estaban sometidos. Esto difícilmente es correcto y el pasaje de 2 Crón. 34:12 usado como justificación de esta explicación no demuestra nada porque allí consta מְפַקֵּד [estaba encargado de]. Por eso interpretamos עֲלֵיהֶם [sobre ellos] con el sentido «tienen la obligación» a pesar de que se esperaría הַמְּלָאכָה [el trabajo] en vez de בַּמְּלָאכָה [con el trabajo], cf. ver. 27. En cambio בַּמְּלָאכָה puede ser usado en este contexto de forma elíptica o concisa en vez de: dedicarse a su labor musical.

El segundo versículo final (ver. 34) se refiere a todos los levitas y se iguala conforme a contenido y forma de 8:28.

Versículos 35-44. La familia del rey Saúl

Este registro ya apareció en 8:29-38 junto a otras familias del pueblo de Benjamín y sólo es repetido aquí a fin de unir la historia de los reinos con las líneas genealógicas. Aquí forma la introducción de los relatos de la muerte de Saúl en el cap. 10 que lleva a la historia del reinado de David. Las diferencias de este registro de aquél en 8:29-38 muestran que esto fue tomado de otro documento más completo que aquel registro transmitido en el cap. 8 en relación con las demás genealogías de las familias benjaminitas cuyo texto presenta algunas corrupciones, *vid.* el comentario de 8:29-38.

II. LA HISTORIA DEL REINO DE DAVID (capítulos 10-29)

Introducido por el informe de la caída de Saúl y su casa cap. 10, cf. 1 Sam. 31 se relata la historia del reino de David en dos secciones: En la primera sección caps. 11-21 se mencionan los sucesos y proyectos más importantes de David para la fundación del reinado de Israel, desde su unción como rey sobre todo Israel hasta el censo realizado en los últimos años del reino. En la segunda parte caps. 22-29 se menciona los preparativos para la construcción del templo realizados a finales de su reinado junto a la organización del servicio de los levitas y del ejército y las últimas órdenes del anciano rey en y con la entrega del reino a su hijo Salomón. La primera sección sigue paralelamente al relato del reinado de David en el segundo libro de Samuel. La segunda parte es propia de la Crónica sin paralelos en los tempranos libros históricos de Samuel y de los reyes. Si comparamos la primera sección con los posibles paralelismos en el segundo libro de Samuel se puede observar que, dejando a un lado el reino de David sobre la tribu de Judá en Hebrón y todos los sucesos referentes a las circunstancias familiares, en la crónica se relatan los mismos sucesos que en el segundo libro de Samuel con unas pocas excepciones, respetando aun el mismo orden. Éste sólo varía en que: a) al relato de la proclamación de Jerusalén como capital del reino después de la conquista de la fortaleza de Jebus (11:1-9) se añaden los registros de los héroes de David que le ayudaron a solidificar su reino (11:10-47) además de los hombres valientes de todas las tribus que se unieron a David estando aun con vida Saúl (cap. 12). El primero consta en 2 Sam. 23:8-39 como suplemento a la historia de su reino mientras que el segundo falta completamente en 2 Sam.; y b) que las noticias de la construcción del palacio, sus mujeres e hijos y de diversas batallas con los filisteos que siguieron en 2 Sam. 5:11-25 directamente al relato de la conquista de la fortaleza de Sión, es incluido en cap. 14 de la Crónica en el relato de la recogida del arca del pacto en Quiriat-Jearim (cap. 13) y su traslado a Jerusalén (caps. 15s.). Estos cambios así como la omisión mencionada previamente dependen de una manera especial de la Crónica. En el segundo libro de Samuel el reino de David es presentado de tal forma que primero se describe el desarrollo victorioso y glorioso de su reinado y a continuación la humillación del mismo a causa del pecado de David. El autor de la Crónica, en cambio, se propuso describir la magnificencia del reino de David a sus contemporáneos de tal manera, que se hace visible la elección divina de David como príncipe sobre el pueblo de Israel. Conforme a ello muestra: 1) cómo Yahvé otorgó a David el reinado después de la muerte de Saúl al reunirse todo Israel en Hebrón y lo ungió rey con las palabras: «*Yahvé, tu Dios te ha dicho tú serás príncipe sobre mi pueblo Israel*» y cómo los héroes de toda la nación lo apoyaron al fortificar su reino (cap. 11), es más, cómo los valientes de todas las tribus se unieron a su ejército aun antes de la muerte de Saúl y le ayudaron en la batalla (cap. 12). 2) cómo David decidió prontamente llevar el arca del pacto a la capital de su reino (cap. 13) y llevó a cabo su intención a pesar de un accidente producido por la falta de acatamiento de la ley (13:7, 9ss.) tan pronto supo que el arca traía bendición i(13:14) y Dios le bendecía a él y a su reinado (cap. 14). No sólo trajo el arca a Jerusalén sino que también instauró el culto en este santuario (caps. 15 y 16) y decidió construir un templo para el Señor y recibió por ello la promesa del reino eterno (cap. 17). 3) cómo desarrolló el poder de su reino (caps. 18-20) bajo la bendición de Dios y por diversas guerras sobre los enemigos de Israel (caps. 18-20). Aun el proyecto del censo del pueblo que era contrario a la voluntad divina, a la que Satanás había incitado a David a causa de la sumisión completa de David a la voluntad del Señor por la gracia divina produjo un resultado tal que se designó el lugar en el que el Señor de Israel debía ser adorado en ese momento por medio de la aparición del ángel y las palabras del profeta Gad (cap. 21) de manera que el anciano rey pudo usar el último tiempo de su reino para preparar la construcción del templo, organizar el culto y la protección del reino y entregó el reino ordenado y fortificado interna y externamente a su hijo Salomón, el sucesor de la tribu designado por Dios y finalizar su vida en una edad apropiada después de un reinado de cuarenta años (caps. 22-29).

Capítulo 10 (cf. 1 Sam. cap. 31). La caída de Saúl y de su casa

El relato acerca de la guerra de Saúl con los filisteos en la que murió junto a sus hijos, vers. 1-7, coincide con el relato de 1 Sam. 31:1-7 y sólo difiere en el destino del rey que había caído junto a sus hijos (vers. 8-12) de 1 Sam. 31:8-13, de tal manera que ambos pasajes sólo mencionan los momentos principales y se complementan mutuamente. A esto se añade reflexiones acerca de la caída del rey que muestran que el relato de la muerte de Saúl sólo servía como introducción de la historia de David.

Vers. 1-7. Este relato forma en el primer libro de Samuel el final de la última guerra de Saúl con los filisteos. La batalla se llevó a cabo en la planicie de Jezreel. Cuando los israelitas tuvieron que retirarse, se refugiaron en el monte Guilboa pero fueron perseguidos muy de cerca por los filisteos de manera que muchos cayeron muertos. Los filisteos persiguieron a Saúl y a sus hijos y mataron a los hijos. En cuanto a los hijos de Saúl *vid.* el comentario de 8:33. Cuando después de esto los arqueros entontraron a Saúl, éste tembló delante de ellos (וַיָּחֶל de חוּל) y pidió a su escudero que lo traspasara. Después de הַמּוֹרִים [los arqueros] se omite delante de בַּקֶּשֶׁת [el arco] el innecesario אֲנָשִׁים [hombres] (Samuel) y en la última oración la palabra מְאֹד [mucho]. En vez de מֵהַמּוֹרִים [de los arqueros] se incluyó la forma no común de מִן־הַיּוֹרִים [de los arqueros] (cf. 2 Crón. 35:23). En la petición de Saúl a su escudero de traspasarlo con la espada falta en la explicación el וּדְקָרֵנִי [y me traspasen] (1 Sam. ver. 4) lo cual lleva a *Bertheau* a decidir que éste no constó originalmente en el texto y que sólo fue repetido erróneamente debido a que la exhortación: Saca tu espada y traspásame con ella, sólo partió del deseo de que los filisteos no se burlaran del rey vivo y no se basaba en las palabras «*para que no me traspasen*». Pero este motivo no es convincente porque aun si los filisteos podían encontrar y maltratar su cuerpo después de haber sido muerto por su escudero el tenor no fue tan grande de que lo hicieron con su cadáver a fin de calmar sus ánimos sino más bien que lo hicieran estando aun con vida. Por eso se puede considerar aquí que el autor de la Crónica había omitido el וּדְקָרֵנִי porque podía prescindir de éste para su sentido como se puede observar en el עָמוֹ [sobre ella (la espada)] al final del ver. 5. En el ver. 6 consta וְכָל־בֵּיתוֹ [y toda su casa] en vez de יִנְשָׂא כֵלָיו גַּם כָּל־אֲנָשָׁיו [su escudero y todos sus hombres.] (Samuel) y en ver. 7 falta כָּל יִשְׂרָאֵל [hombres de Israel] detrás de las palabras כִּי נָסוּ [que ellos habían huido] (Sam). A partir de ello *Bertheau* concluye que el autor de la Crónica intencionalmente no quiso hablar de los hombres de Saúl o de Israel que participaron de la batalla porque no era su intención narrar detalladamente el transcurso de la batalla sino que quiso narrar la muerte de Saúl y de sus hijos para demostrar cómo David accedió al trono mientras que *Thenius* afirma que «la variante de la Crónica en el ver. 6 de Samuel se debe a textos ilegibles». Ambas posiciones son erradas. כָּל־אֲנָשָׁיו no son todos los guerreros que fueron con él a la batalla (*Then.*) o todos los israelitas que participaron de la batalla (*Bertheau*) sino tan sólo todos los que estaban alrededor del rey, *i.e.* los siervos del rey que le siguieron en la guerra. כָּל־בֵּיתוֹ [toda su casa] es simplemente otra palabra por כָּל־אֲנָשָׁיו [todos sus hombres] en lo cual se incluía a נֹשֵׂא [escudero]. El autor de la crónica abrevió el relato y se limitó sólo a referir lo principal. Por eso omitió en el ver. 7 אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל [Hombres de Israel] porque ya había mencionado la huida de los guerreros israelitas en el ver. 1 de manera que bastó mencionar sólo la huida y la muerte de Saúl y sus hijos. También abrevió la mención detallada de los habitantes de aquella región: «*que se encuentra al otro lado del valle y al otro lado del Jordán*» [Sam] en אֲשֶׁר בָּעֵמֶק [que estaban en el valle], una abreviación en la cual *Thenius* sospecha que se encuentra un texto corrompido. Debido a que los habitantes de la región de Guilboa abandonaron sus ciudades los filisteos tomaron posesión de éstas.

Vers. 8-13. «*Y sucedió que al día siguiente, cuando vinieron los filisteos para despojar a los muertos, hallaron a Saúl y a sus hijos caídos en el monte Gilboa. Lo despojaron, tomaron su cabeza y sus armas y enviaron mensajeros por toda la tierra de los filisteos para que llevaran las buenas nuevas a sus ídolos y al pueblo*». No se menciona que cortaron la cabeza de Saúl del cuerpo porque se sobreentiende. En cuanto a las demás diferencias de ambos textos, tanto en los vers. 8-10 como en el relato de la sepultura de Saúl y sus hijos por hombres valientes de Jabes, vers. 11 y 12, cf. el comentario de 1 Sam. 31:8-13. En la reflexión acerca de la muerte de Saúl vers. 13 y 14 se menciona un doble pecado de Saúl contra el Señor: 1) el מַעַל [transgresión] (*vid.* acerca del significado de esta palabra en el comentario de Lev. 5:15) de que no guardó la palabra del Señor. Esto se refiere a la trasgresión de la orden divina proclamada por el profeta Samuel, 1 Sam. 13:8ss. (cf. con 10:8) y 15:2, 3, 11, (cf. 28:18; 2) la consulta del אוֹב, médium (*vid.* el comentario de Lev. 18:31) לִדְרוֹשׁ, pedir consejo a un oráculo, cf. respecto a la palabra y la situación (1 Sam. 28:7).

Ver. 14. Y como no consultó a Yahvé éste le quitó la vida. Aunque conforme a 1 Sam. 28:6 Saúl consultó a Yahvé, no obtuvo respuesta alguna porque Yahvé se había retirado de él (28:15). En vez de buscar con todo poder la misericordia de Yahvé a fin de alcanzar una respuesta, Saúl se dirigió a la médium en Endor y recibió por ello de boca de Samuel su juicio de muerte 1 Sam. 28:19.

Capítulo 11. La unción de David por rey en Hebrón y la conquista de Jerusalén. Registro de los héroes de David

El segundo libro de Samuel presenta relatos paralelos a las dos secciones de este capítulo. El pasaje paralelo de los vers. 1-9 consta en 2 Sam. 5:1-10 y el de vers. 10-47 en el registro de 2 Sam. 23:8-39.

Versículos 1-3. La unción de David por rey sobre todo Israel en Hebrón

Cf. 2 Sam. 5:1-3. Después de la muerte de Saúl, David se dirigió conforme al mandato divino a Hebrón con sus mujeres y sus guerreros desde Siclag donde se había refugiado ante la batalla decisiva de los filisteos con los israelitas bajo Saúl y fue ungido allí por los judíos como rey sobre la tribu de Judá (2 Sam. 2:1-4). Pero Abner, el principal de Saúl, llevó a *Isboset*, el hijo de Saúl, junto al resto del ejército derrotado hacia Mahanaim a Galaad y lo proclamó allí rey sobre Galaad y sobre el territorio recuperado de los filisteos, sobre Jezreel, Efraín, Benjamín y el resto de Israel con excepción de la tierra de la tribu de Judá. El reino de Isboset sólo duró dos años en tanto que David reinó en Hebrón por siete años y medio sobre Judá (2 Sam. 2:10 y 11) cuando Abner avanzó con el ejército de Mahanaim hacia Gabaón fue derrotado por Joab, el jefe del ejército de David, de manera que tuvo que regresar por el Jordán (2 Sam. 2:12-32). A pesar de que la contienda entre la casa de Saúl y la casa de David perduró, la casa de Saúl se debilitó continuamente mientras que el poder de David aumentaba. Cuando finalmente Isboset echó en cara al poderoso Abner haber tenido relaciones con la concubina de su padre, éste le amenazó

con entregar el reino de Israel a David y cumplió inmediatamente con esto informando a los ancianos de Israel y Benjamín su decisión y cuando éstos lo aceptaron, avanzó hacia Hebrón y le propuso a David la sumisión de todo Israel bajo su reinado (2 Sam. 3:1-21) aunque Abner no pudo cumplir con ello porque fue asesinado por Joab sin el conocimiento ni la voluntad de David. Pero directamente después de ello, Isboset, débil y deprimido a causa de la muerte de Abner, fue asesinado por dos jefes de su ejército en su casa, de manera que de la familia de Saúl sólo quedó el cojo hijo de Jonatán, Mefiboset (2 Sam. 4). Entonces todas las tribus de Israel decidieron ungir a David como rey. El cumplimiento de esta decisión es relatado en vers. 1-3 en coincidencia objetiva con 2 Sam. 5:1-3 y es explicada en aquel pasaje. Más acerca de la reunión de las tribus de Israel en Hebrón, *vid*. 12:23-46. Las últimas palabras del ver. 3: יהוה וגו כִּדְבַר [conforme a las palabras de Yahvé] son un suplemento pragmático del autor de la crónica que fue tomado de 1 Sam. 16:13, cf. con 1 Sam. 15:28. En 2 Sam. 5:4 y 5 sigue a esto la indicación del autor de los libros de Samuel y de los Reyes directamente después de la mención de la entronización de los reyes, su edad y la duración de su reinado, cf. 1 Sam. 13:1; 2 Sam. 23:10s.; 1 R. 14:21; 15:2 etc. Esta nota consta en la Crónica al final del reinado de David cap. 29:24 con lo cual la opinión de *Thenius* de que estos versículos en la Crónica fueron omitidos erróneamente pierde su validez.

Versículos 4-9. La conquista del monte de Sión y la designación de Jerusalén como residencia bajo el nombre de ciudad de David

Cf. 2 Sam. 5:6-10 y la explicación de esta sección en el comentario del pasaje. יְחַיֶּה ver. 8 dar vida consta aquí como en Neh. 3:34, refiriéndose a la reconstrucción de edificios destruidos. El comentario general ver. 9: «*y David se engrandecía cada vez más*, etc.» prepara el cambio a la siguiente historia del reinado de David. Como prueba de su grandeza incrementada sigue en los vers. 10-47 un *registro de los héroes* que le ayudaron a fortificar su reino. La mayor parte de este registro lo encontramos en 2 Sam. 23:8-39 con diversas variaciones en los nombres que surgieron a partir de errores de copia en uno de los dos textos. El final del mismo (vers. 41-47 de la Crónica) falta en 2 Sam. 23, sea porque el autor usó una fuente más antigua que el autor del libro de Samuel, o porque no menciona todos los nombres de su fuente, lo que no es menos probable. El encabezado del registro en la Crónica es más amplio porque al encabezado simple del ver. 11 (cf. con 2 Sam. 23:8) se añade un segundo título en el ver. 10 que presenta el objetivo por el cual el cronista incluyó aquí el registro. «*Éstos son los jefes de los valientes que tenía David, quienes le dieron fuerte apoyo* (התחזק עם como Dan. 10:21) *en su reino, junto con todo Israel, para hacerlo rey, conforme a la palabra de Yahvé concerniente a Israel*». La combinación de רָאשֵׁי הַגִּבֹּרִים [jefes fe los valientes] se debe a que הַגִּבּוֹר designa generalmente al valiente o al héroe sin consideración de su posición junto o bajo alguien. El grupo de los גִּבֹּרִים de David que le ayudaron a fortificar su reino no sólo pertenecieron los hombres mencionados a continuación sino, como se puede observar a partir del cap. 12, también el amplio número de los hombres valientes de todas las tribus que se reunieron alrededor de David cuando era perseguido por Saúl e inmediatamente fueron a Hebrón después de la muerte de Saúl para proclamarle rey. De este gran grupo sólo se presentarán aquí los רָאשִׁים jefes, *i.e.* los que tenían el primer rango entre ellos y que en su mayoría fueron los jefes del ejército de David. לְהַמְלִיכוֹ [para su reinado] no debe limitarse sólo a la instauración del reinado sino que incluye a la vez su fortificación porque de estos hombres se mencionan también las hazañas que llevaron a cabo en las guerras que David peleó como rey contra sus enemigos, a fin de mantener y ampliar su poder real. דְּבַר יהוה [Palabra de Dios] en el ver. 3 consta la palabra de Dios sobre Israel que David apacentará y dirigirá como príncipe el pueblo de Israel que, aunque no aparece literalmente en la temprana historia de David se la puede deducir a partir de 1 Sam. 16:13 y 15:28. Cf. con ello el comentario de 2 Sam. 3:18. La enumeración de estos héroes es introducida en el ver. 11 mediante un segundo encabezado: «*este es el número de los héroes*». Cae en cuenta que מִסְפָּר [número] consta en vez del שְׁמוֹת [nombres] en Samuel y se debe a que estos héroes al principio formaban un cuerpo nombrado conforme a su número. Al principio su número fue de treinta por lo cual en ambos textos se los llamaba הַשְּׁלֹשִׁים [los treinta], cf. ver. 12 y el comentario de 2 Sam. 23:8ss. En ambos pasajes se puede distinguir tres clases.

El primer rango ocuparon *Jasobeam*, *Eleazar* y *Sama* de los que se relatan actos heroicos especiales, vers. 11-14 y 2 Sam. 23:8-12. Más acerca de ellos y sus hechos *vid*. el comentario del pasaje de 2 Sam. En ese texto ya comentamos que en el ver. 13 del texto de la crónica se omitieron tres líneas a causa del salto del ojo de un copista de las palabras בַּפְּלִשְׁתִּים נֶאֶסְפוּ שָׁם (de los filisteos se reunieron allí, Sam. ver. 9) a וַיֶּאֶסְפוּ פְּלִשְׁתִּים (y se reunieron los filisteos, Sam. ver. 11) con lo cual se omitió el nombre del tercer héroe שַׁמָּה [Sama], de manera que sus hazañas vers. 13b y 14 parecen haber sido realizados por Eleazar. En vez de las palabras «*y los filisteos se habían reunido allí para la batalla y era una parcela llena de cebada*» (ver. 13 el texto originalmente debió haber constado conforme a 2 Sam. 23:11: «*Los filisteos se habían concentrado para la guerra y los hombres de Israel subieron* (*sc.* a la montaña para huir ante los filisteos) *El se levantó e hirió a los filisteos hasta que su mano se cansó y quedó pegada a la espada; aquel día Yahvé concedió una gran victoria; el pueblo volvió en pos de él, pero sólo para despojar a los muertos. Después de él, fue Sama, hijo de Age ararita. Los filisteos se habían concentrado en tropa donde había un terreno lleno de lentejas, y el pueblo había huido de los filisteos*». En el ver. 14 las formas plurales יִתְיַצְּבוּ [se apostaron], וַיַּצִּילוּהָ [defendieron] y וַיַּכּוּ [hirieron] son erróneas y deben ser cambiadas en singulares (conforme a Sam. ver. 12 y la LXX) debido a que sólo se menciona este hecho del héroe Sama. Las formas plurales probablemente llegaron al texto después de que desaparecieron las líneas faltantes, por mano de un lector o copista que pensó las tres oraciones del ver. 14 se referían a *Eleazar* y *David* que a causa del הוּא הָיָה עִם דָּוִיד [él estaba con David] (ver. 13). En cambio la palabra וַיּוֹשַׁע [salvó] que coincide perfectamente aquí no debe ser cambiada conforme a Sam. ver. 14 en וַיַּעַשׂ [e hizo]; el καὶ ἐποίησε [e hizo] de la LXX no es motivo suficiente para ello.

En los vers. 15-19, cf. 2 Sam. 23:13-17 se añade una hazaña de otros tres de los treinta cuyos nombres no constan aquí. הַשְּׁלוּשִׁים רֹאשׁ son los treinta jefes (no como *Thenius* interpreta errádamente estas palabras: la parte principal de estos tres caballeros *i.e.* estos tres caballeros principales) son los héroes de David mencionados a continuación, los treinta y dos héroes mencionados en vers. 26-40 (o vers. 24-39 Sam) son los héroes de tercera clase. A partir de la falta del artículo en שְׁלוּשָׁה [tres] se puede observar que el autor se refiere a otros tres que los antes mencionados *Jasobeam*, *Eleazar* y *Sama*. Si el texto se refiriera a estos tres constaría הַשְּׁלוּשָׁה [los tres] como en ver. 18. En cuanto al resto de esta hazaña que probablemente sucedió en la guerra mencionada en 14:8ss. y 2 Sam.

5:17ss., *vid.* el comentario de 2 Sam. 23:13-17. הֲדַם הָאֲנָשִׁים וגו ver. 19 traduce: «*¿Beber la sangre de estos hombres en sus almas? Porque por su vida* (*i.e.* por el precio de esta, arriesgándola) *la trajeron*». La expresión «sangre en las almas» debe ser entendido según Gen. 8:4 y Lev. 17:14 (בְּנַפְשׁוֹ הוּא דָּמוֹ su sangre está en la vida, es lo que caracteriza su alma). Tal como David compara la sangre y la vida, la sangre como sede y portadora de la vida y la vida como surgiendo de la sangre, así compara David en nuestro pasaje el agua que aquellos héroes habían conseguido agua que aquellos héroes habían conseguido por el precio de su alma con las vidas de estos hombres y el beber del agua que le trajeron éstos con el beber de sus almas y las almas con la sangre para expresar su aversión ante tal bebida, de manera que podemos expresar el sentido: ¿tomaré acaso con esta agua las vidas, *i.e.* la sangre de aquellos hombres, porque trajeron el agua por el precio de su alma?

En vers. 20-25 se menciona la segunda clase de héroes a los que pertenecían *Abisai* y *Benaías*, cf. 2 Sam. 23:18-23. No pudieron igualar los tres anteriores con sus hazañas pero si ocuparon un rango mayor que los demás héroes mencionados a partir del ver. 26. אַבְשַׁי [Abisai] como 2:16 y 2 Sam. 10:10, en cambio 2 Sam. 23:18 e.o. אֲבִישַׁי [Abisai], uno de los tres hijos de Sarvia (2:16). Los términos רֹאשׁ הַשְּׁלוֹשִׁים «fue la cabeza de los tres» es difícil de explicar. En vez de ello consta en Sam. ver. 18 השלשי, *i.e.* הַשְּׁלִשִׁי jefe de los trabantes (caballeros). Pero enmendar nuestro texto conforme a ello (con *Thenius*) nos parece errado a causa del siguiente שָׁם בַּשְּׁלוּשָׁה (וְלוֹ) וְלֹא [y no (y a él) tuvo renombre de los tres] donde Samuel presenta בַּשָּׁלֹשָׁה [de los tres] y a causa del ver. 21, cf. con Sam. ver. 19 donde שְׁלוּשָׁה se repite dos veces. A fin de quitar esta dificultad *Bertheau* quiere interpretar el שְׁלוּשָׁה de nuestros versículos con dos significados diferentes en el sentido del número tres y en el sentido de un sustantivo abstracto: La totalidad de los treinta. Según *Bertheau* la comparación del ver. 21 con ver. 25 y de 2 Sam. 23:19 con ver. 23 se puede observar que שְׁלוּשָׁה y שְׁלוֹשִׁים se refiere a una cooperativa mayor en la que Abisai y Benaías ocuparon puestos importantes, lo cual confirmaría la justificación de la aceptación de este significado. Pero este significado no existe en estos pasajes. En ambas oraciones del ver. 25 (y ver. 23 de Sam.) se contrasta הַשְּׁלִשִׁים y הַשְּׁלֹשָׁה a partir del cual más bien surge lo contrario, *i.e.* que הַשְּׁלֹשָׁה los tres no puede significar a la vez la totalidad de los treinta (הַשְּׁלִשִׁים). El significado correcto se puede encontrar a partir de la comparación del ver. 18 con el ver. 15. Tal como en el ver. 18 הַשְּׁלֹשָׁה tiene el mismo significado con הַשְּׁלוּשָׁה מִן הַשְּׁלוֹשִׁים [los tres de los treinta] (ver. 15), *i.e.* los tres en ver. 18 son los mismos hombres que en ver. 15 (donde se los menciona por vez primera) son mencionados como tres de los treinta, הַשְּׁלֹשָׁה puede designar en el ver. 20 a los tres (los tres hombres) y veinticinco sólo el grupo de los tres héroes (antes mencionados). Esto es puesto fuera de duda a través de la comparación del ver. 24 con ver. 25 porque aquí הַגִּבֹּרִים שְׁלוּשָׁה el trío de héroes (ver. 24) es repetido en el ver. 25 con הַשְּׁלֹשָׁה. Sería de preguntar si entre este trío de héroes se puede comprender a los tres de los que tratan vers. 11-14 Jasobeam, Eleazar y Sama o si se trata de los tres cuyos nombres no constan en el texto y cuya hazaña es mencionada en el vers. 15-19. Pero que los nombres de estos tres no se mencionan porque al parecer su hazaña no es presentada detalladamente, demuestra claramente que el término הַשְּׁלֹשָׁה en vers. 20-25 no se refiere al trío anónimo sino a los tres héroes más valientes entre los héroes de David que ocupaban el primer rango. No podemos compartir la opinión de *Bertheau* de que en vers. 20-25 se distingue un trío de héroes y otro trío más. Los tres, cuyo jefe fue Abisai no son otros que los tres a los que según el ver. 21 este no pudo igualar. Asimismo el trío de los vers. 20 y 21 es el mismo que el de los vers. 24 y 25 entre los que Benaías alcanzó cierta reputación la cual no pudo igualar. El hecho que fue jefe de los tres no contradice la expresión que no los igualó, *i.e.* no alcanzó a hacer las mismas hazañas que ellos, como lo muestra la unión de ambas oraciones en el ver. 21b. No sabemos nada más acerca de la posición de este trío en el ejército ordenado de David que el hecho de que según 27:2 *Jasobeam* fue el jefe de la sección del ejército que cumplió su servicio en el primer mes. *Eleazar*, el hijo de *Dodo* y el ararita *Sama*, hijo de *Aga* no son mencionados nuevamente fuera de esta lista. En cambio *Abisai*, que se caracterizó por su valentía en la batalla de David contra Saúl (1 Sam. 26:6ss.) peleó junto a Joab contra Abner (2 Sam. 2:24; 3:30) y en la guerra de David contra los amonitas tuvo el mando de la segunda mitad del ejército (2 Sam. 10:10ss.), en la guerra contra Absalón un tercio del ejército (18:2ss.), en la guerra contra Sebna dirigió la vanguardia de las tropas reales enviadas en contra de éste (20:6ss.) y en general ocupó junto a Joab el comandante principal el primer lugar entre los jefes de David. En esta posición fue el jefe de los tres héroes mencionados y su líder (שָׂר) bajo los que había alcanzado cierto renombre. וְלֹא ver. 20 es un error ortográfico en vez de וְלוֹ como sucede en la masora en quince pasajes, *vid.* el comentario de Ex. 21:10 e Isa. 63:9.

Ver. 21a debe traducirse: de los tres fue honrado dos veces, *i.e.* el doble, fue capitán de ellos. En cuanto al בַּשֵּׁנִי [en el segundo grupo] que *Bertheau* quiere cambiar sin sentido alguno en הֵכִי [el otro] (Sam), cf. *Ew., Lehrbuch*, §269b. Acerca de Benaías y sus hazañas vers. 22-25 *vid.* la explicación de 2 Sam. 23:20-23.

De los héroes mencionados en vers. 26-47 no se menciona hechos especiales de manera que los podemos identificar como una tercera clase, que no pudo igualar las hazañas del primer trío y del segundo par (Abisai y Benaías) y que ocuparon una posición subordinada en el ejército general de los trabantes reales. En 2 Sam. 23 se mencionan treinta y dos nombres que junto a los tres y dos nombres de la primera y segunda clase dan treinta y siete hombres como se comenta al final de 2 Sam. 23:39 explícitamente. En nuestro texto de la crónica no se menciona número alguno. El registro es ampliado por dieciséis nombres (vers. 41-47) que habían sido añadidos a aquel número temprano a lo largo del tiempo. Las palabras וּגְבוֹרֵי הַחֲיָלִים ver. 26 deben ser interpretados como encabezados: y los valientes de los ejércitos fueron, acompañado por los héroes valientes. וּגְבוֹרֵי הַחֲיָלִים no tiene el mismo significado que שָׂרֵי הַחֲיָלִים jefe de los ejércitos 1 R. 15:20; Jer. 40:7 (*Bertheau*) sino que significa héroes del ejército, *i.e.* héroes de guerra como גִּבּוֹרֵי חַיִל 7:5; 7, 11, 40. Que חַיִל tenga aquí el artículo que falta en los versículos mencionados del capítulo 7 no indica una diferencia de significado de las palabras. El artículo se debe como en הַגִּבּוֹרִים vers. 10 y 11 a que se habla de *los* héroes de David y se debe suplir tácitamente אֲשֶׁר לְדָוִיד [que eran de David] de los vers. 10s. Acerca de los nombres en vers. 26-41 y que también constan en el registro de los libros de Samuel *vid.* el comentario de 2 Sam. 23:24-39. En ambos pasajes la lista empieza con *Asael*, un hermano de Joab que murió en la guerra con Abner a mano de éste (2 Sam. 2:19-23) y cierra en el libro de Samuel con el hetita *Urías* conocido a partir de 2 Sam. 11:3ss. (Crón. ver. 41) con cuya mujer David cometió adulterio. No existe un pasaje paralelo del suplemento del registro en vers. 41b-47 en los demás escritos del Antiguo Testamento en los que se pueda probar la veracidad de los nombres. A pesar de que los diversos nombres vuelven a ser mencio-

nados en diversos pasajes del Antiguo Testamento, pero de otros hombres de tiempos anteriores y posteriores, los nombres יְדִיעֲאֵל [Jediel] ver. 45 y אֱלִיאֵל [Eliel] vers. 46s. aparecen también en 12:20 y 11 entre los hombres valientes que se unieron a David antes de la muerte de David de tal manera que no se los puede identificar. También el término וְעָלָיו שְׁלִשִׁים (ver. 42) es oscuro: y hacia él, *i.e.* con él treinta, debido a que la noción de que con Adina, el jefe de los rubenitas, o sin él fueron treinta (nombres) no da sentido en este registro. La LXX y Vulgata leyeron עָלָיו mientras que el sirio lo circumscribe: y el fue un jefe sobre treinta héroes según lo cual *Bertheau* pretende enmendar עַל הַשְּׁלִשִׁים y deduce que la tribu de Rubén tuvo en su ejército treinta jefes. Se trata de una conjetura audaz e improbable. Si se leyera עַל הַשְּׁלִשִׁים sólo se podría pensar en los treinta héroes del ver. 11 y considerar a *Adina* como el jefe del mismo lo cual no puede ser combinado con el ver. 11 tan fácilmente, *vid.* el comentario de 12:4.

Ver. 43. בֶּן־מַעֲכָה [hijo de Maaca] probablemente es הַמַּעֲכָתִי [el maaquita] 2 Sam. 23:34.

Ver. 44. הָעַשְׁתְּרָתִי el que venía de la ciudad de *Astarot* (6:56) en la región transjordana de Manasés. הָעֲרֹעֵרִי el que venía de *Aroer* (de Rubén o de Gad, Jos. 13:16 y 25).

Ver. 46. *Bertheau* cree encontrar en la extraña palabra הַמָּחָוִים (LXX ο Μαωί, Vulg. *Mahumitas*) הַמַּחֲנַיְמִי de Mahanaim en Transjordania, *vid.* Jos. 13:26.

Ver. 47. הַמִּצֹּבָיָה que según su forma no es un gentilicio. *Reland* (*Palaestina illustrata*, p. 899) quería considerarlo como una abreviación de מגדל צבעויא *Migdal Zebuja*, un lugar que según los rabinos debió estar cerca de Hebrón. *Bertheau* cree que el artículo fue incluido a causa de un error ortográfico. Si se lo omite los consonantes restantes מצביה recuerdan a מִצֹּבָה [de Soba] 2 Sam. 23:36 (?).

Capítulo 12. Registro de los valientes que ayudaron a David a asumir el reino

Este capítulo contiene dos largos registros: 1) un registro de los hombres valientes que se unieron a David aun antes de la muerte de Saúl (vers. 1-22); 2) un registro de los *hombres* que lo ungieron por rey en Hebrón. El primero consiste de tres registros más pequeños: a) los valientes benjaminitas que llegaron donde David durante su estadía en Siclag (vers. 1-7), b) los gaditas y los hombres de Judá y Benjamín que se unieron a David durante su estadía en la fortaleza (vers. 8-18), c) los manasitas que se unieron cuando David regresó a Siclag antes de la última batalla de Saúl con los filisteos (vers. 19-22).

Versículos 1-7. Los benjaminitas que se unieron a David en Siclag

Siclag, otorgada por Josué a los simeonitas (Jos. 19:5; 1 Crón. 4:30) cayó después en las manos de los filisteos. El rey Aquis se la dio a David como morada para él y sus compañeros cuando éste huía ante Saúl y se la regaló, *vid.* 1 Sam. 27:1-7. Acerca de la inseguridad de su ubicación *vid.* el comentario de Jos. 15:31. David estuvo allí durante un año y cuatro meses hasta que se situó en Hebrón después de la muerte de Saúl. En ese tiempo los guerreros mencionados a continuación se unieron a sus fuerzas. Esto lo muestran claramente las palabras עוֹד עָצוּר «*todavía estaba reprimido ante Saúl*», un término conciso por «cuando todavía se ocultaba ante Saúl» y no «cuando le fue impedido ir ante Saúl» (*Bertheau*) sino *inter israelitas publice versari prohibitus* [le estaba prohibido presentarse públicamente entre israelitas] (J.H. Michaelis) o más bien «encerrado por causa de Saúl «sin poder mostrarse conforme a su llamamiento divino como príncipe sobre Israel. וְהֵמָּה בַּגִּבּוֹרִים eran de los hombres valientes, *i.e.* pertenecían a los héroes, los ayudantes de la guerra, *i.e.* que le ayudaron en sus primeras batallas, cf. vers. 17s., 21s.

Ver. 2. נֹשְׁקֵי קֶשֶׁת armados con arcos, *i.e.* objetivamente דֹּרְכֵי קֶשֶׁת (8:40), cf. 2 Crón. 17:17; Sal. 78:9. «*Usaban tanto la mano derecha como la mano izquierda para las piedras*», *i.e.* para lanzar piedras, cf. Jue. 20:16 «*y en flechas con el arco*», *i.e.* para lanzarlas. מֵאֲחֵי שָׁאוּל de los hermanos de Saúl, *i.e.* miembros de su tribu y no de su familia cercana como se añade: de Benjamín, cf. ver. 29 donde בְּנֵי בִנְיָמִן [hijos de Benjamín] y אֲחֵי שָׁאוּל son sinónimos.

A partir del ver. 3 siguen los nombres הָרֹאשׁ, el jefe, *i.e.* el jefe del grupo, cf. 5:7, 12. הַגִּבְעָתִי de Guibeá de Saúl o Benjamín, cf. 11:31; acerca de su ubicación *vid.* el comentario de Jos. 18:28. הָעֲנָתֹתִי de la ciudad sacerdotal Anatot, actualmente Anata, *vid.* el comentario de Jos. 18:24.

Ver. 4. El guibeonita *Ismaías* es designado como «héroe entre los treinta y sobre los treinta». Estas palabras sólo pueden significar que *Ismaías* perteneció al grupo de los treinta héroes de David (cap. 11) y de vez en cuando era jefe de ellos a pesar de que su nombre no aparece en el cap. 11, probablemente porque ya no vivía en el tiempo en el que se redactaba la lista del ver. 11. הַגְּדֵרָתִי de *Gedera*, una ciudad de la tribu de Judá en la Sefela, según *v. de Velde* (*Reise* II, p. 166) sobrevivió en el pueblo *Gedera* al lado izquierdo del camino de *Tel es Safieh* hacia *Akir*, a una hora al SO de *Jabné*, lo cual coincide con las indicaciones del *Onomasticón* acerca de *Gedras* y *Gaedur*, *vid.* el comentario de Jos. 15:36. Debido a que en el ver. 7 se menciona además a *Gedor*, una ciudad en el monte de Judá situada al oeste de la ciudad que va de Hebrón a Jerusalén (*vid.* el comentario de Jos. 15:58) *Bertheau* cree tener que deducir que en esta lista no sólo se menciona a benjaminitas sino también a hombres de Judá. Pero este juicio no es correcto. Las diversas regiones y ciudades de las tribus no fueron posesiones exclusivas de las tribus y tampoco lo fueron después. Con el paso del tiempo las diversas regiones de las tribus cambiaron por guerras y otros sucesos no sólo en relación a su tamaño sino también en cuanto a sus habitantes, de manera que en tiempos de Saúl algunas familias benjaminitas bien pudieron vivir en ciudades de Judá.

Ver. 5. הַחֲרוּפִי (Kerí הַחֲרִיפִי) es el gentilicio de los que venían de Harif de los בְּנֵי חָרִיף [hijos de Harif] que pertenecían a los gabaonitas, mencionados en Neh. 7:24. Los coreitas (קָרְחִים) mencionados en el ver. 6 sin duda alguna fueron descendientes del levita Coré (cf. *Delitzsch*, comentario de los salmos) que David puso como guardias del portal de la tienda construida en el monte Sión para el arca del pacto porque sus padres ya fueron los guardias de la entrada de la morada de Yahvé, *i.e.* en tiempos antiguos fueron los guardias del tabernáculo, *vid.* el comentario de 9:18s. Los nombres *Elcana* y *Azarel* definitivamente son nombres levíticos y el servicio del guardia del portal del santuario debió haber despertado el valor de pelear por el Elegido del Señor, David. En cambio no hay motivo alguno para pensar con *Bertheau* en los descendientes del judeo desconocido Coré (2:43) o con los antiguos exegetas en un benjaminita homónimo que no es mencionado en la Biblia. La relación de estos coreítas levíticos con Benjamín que presupone la mención de éstos entre los benjaminitas se debe a que los levitas no recibieron territorio alguno sino tan sólo ciudades para vivir en las regiones de las demás tribus a las cuales pertenecieron, de manera que se podía contar a los levitas que vivían en las ciudades de Benjamín con los benjaminitas. A pesar de que sólo los sacerdotes recibieron ciudades propias en Judá, Simeón y Benjamín durante la repartición de las tierras bajo Josué, los coatitas no

sacerdotales, a los que pertenecían los coreítas, recibieron sus ciudades en las regiones de Efraín, Dan y medio Manasés (Jos. 21:9-26). Pero cuando el tabernáculo fue reubicado de Silo a Nob y después a Gabón seguramente los coreítas que cuidaban los portales. Se habrían ido a las ciudades levitas de Benjamín, sobre todo a Gabaón, de manera que podían ser contados entre los benjaminitas. En cuanto a מִן הַגְּדוֹר [de Gedor], *vid.* el comentario del ver. 4. Por eso no queda motivo convincente alguno para suponer que en nuestro versículo se menciona además de los benjaminitas a hombres de otras tribus. *Bertheau* dedujo además que el autor de la crónica abrevió fuertemente el registro y que a partir del ver. 4b mencionó a hombres de Judá cuyo registro originalmente había sido iniciado por un encabezado especial como sucede en los vers. 8, 16 y 19. El otro motivo que éste sólo indica los orígenes en algunos nombres (el guibeatita, el anatotita, etc.) carece de fuerza argumentativa porque la presuposición de que conforme al registro de cap. 11:26-47 debemos esperar esta determinación después de cada nombre es totalmente injustificada. La forma de nuestro registro no debe ser valorada conforme a la lista de los héroes de David, cap. 11, sino conforme a la lista del mismo contenido que el nuestro. La élite del ejército, los treinta héroes de David tenían un significado mucho mayor para la historia de su reino que el registro de los hombres que se le unieron antes de su entronización y pelearon por él. Por ello no sólo se menciona sus nombres sino también su procedencia mientras que en este caso faltan en su mayoría los detalles, consta el nombre Amasai entre los benjaminitas y judíos que llegaron donde él a la fortaleza (vers. 16-18) y en la lista de los benjaminitas (vers. 3-7) sólo se define con mayor detalle pocos nombres (vers. 3-7) probablemente para distinguirlas de otras personas del mismo nombre.

Vers. 8-18. Los gaditas, benjaminitas y judíos que se unieron a David durante su estadía en la fortaleza de Hebrón. La estadía de David en la fortaleza cae en los primeros años de su huida ante Saúl 1 Sam. 22ss. מְצָד es puntuado con Pataj y no con Camez (מְצָדָה cf. ver. 16) a causa de la unión con מִדְבָּרָה [hacia el desierto] y tiene el mismo significado que מְצוּדָה (1 Sam. 24:23, e.o.). El suplemento מִדְבָּרָה «hacia el desierto» indica que מְצָד se trataba de un monte o una fortaleza en el desierto de Judá. Si comparamos los relatos 1 Sam. 22-24 podemos observar que David no se escondió en una sola fortaleza sino que se refugió en diversos lugares del desierto (cf. בַּמְּצָדוֹת בַּמִּדְבָּר [en el desierto en los refugios] 1 Sam. 23:14; 24:1), de manera que מְצָד así como el הַמְּצוּדָה de 1 Sam. 24:23 en general debe entenderse como fortalezas de los montes de Judá. En aquel tiempo David reunió a su alrededor a un gran número de descontentos y perseguidos que estaban insatisfechos con el régimen de Saúl, alrededor de 400 hombres convirtiéndose en su jefe. El número creció pronto a 600 hombres (1 Sam. 22:2 y 23:13). Entre ellos estaban los gaditas y los hombres de Benjamín y Judá cuya participación se relata en nuestro pasaje. נִבְדִּלוּ se separaron de los demás gaditas que estaban en el lado de Saúl «hombres fuertes» (como Jos. 8:3, cf. גִּבּוֹרֵי הַיִל 5:24; 7:2, 9, e.o.). אַנְשֵׁי צָבָא ENTRENADOS para el servicio en la guerra, *i.e.* entrenados para la guerra. עֹרְכֵי צִנָּה וְרֹמַח portando escudo y lanza, *i.e.* entrenados para la guerra. La posesión de este armamento incluye el hábil uso de éstos. En vez de וְרֹמַח [lanza] *Veneta* y otras ediciones antiguas presentan וּמָגֵן [y escudo] sin aludir a ningún manuscrito; su significado no coincide. «*Sus rostros eran rostros de leones*», *i.e.* se parecían a leones, personajes verdaderamente marciales, cf. 2 Sam. 1:23. «*ligeros como gacelas sobre los montes*», cf. 2 Sam. 2:18. צְבָאִים [gacelas] es una descripción posterior de צְבִיִם. Respecto al לְמַהֵר [sobre los montes] *vid. Ew.*, §280d. Esta descripción de la fuerza y velocidad de estas guerras nos recuerda expresiones similares en los libros históricos de los héroes del tiempo de David y al parecer no es original del autor de la crónica sino que éste lo tomó de sus fuentes.

En vers. 9-13 se mencionan diversos nombres. עַשְׂתִּי עָשָׂר al final de una serie de números ordinales significa el undécimo, cf. 24:12.

Ver. 14. רָאשֵׁי הַצָּבָא cabezas del ejército, *i.e.* guerreros principales y no jefes del ejército. אֶחָד לְמֵאָה וגו «*el menor valía por cien y el mayor por mil*», *i.e.* estos héroes el más pequeño (*i.e.* el más débil) podía con cien y el más fuerte con mil hombres, cf. Lev. 26:8. Así lo interpreta correctamente *Bertheau* con antiguos exegetas judeos. La Vulgata yerra al traducir, *novissimus centum militibus praeerat et maximus mille* [los aprendices vencían a cien soldados y los jefes a miles] porque en ese caso habría tenido que constar עַל [sobre] en vez de לְ [para]. La palabra אֶחָד [uno] antepuesta vale para ambas oraciones, tanto para הַקָּטָן [el pequeño] como para הַגָּדוֹל [el grande] y ha sido puesta directamente delante de לְמֵאָה a fin de resaltar el contraste entre uno y cien. Como prueba de su valentía en el ver. 15 se menciona una hazaña tenaz realizada por ellos. En el primer mes del año, *i.e.* en la primavera, cuando el Jordán inundaba sus riberas cruzaron el río y pusieron en fuga a todos los del valle a ambos lados del río. Esto sucedió probablemente cuando se separaron de sus hermanos y se unieron a David teniendo que combatir en contra de los que seguían a Saúl (*Bertheau*). El Pi'el מִלְּאוּ con עַל significa llenar, rellenar en el sentido de inundar. El Quetib גְּדֵדֵיהוּ [sus orillas] proviene de גְּדָדָה y sólo se encuentra en plural גְּדָתָיו como también lo es el Kerí. En el tiempo de las sequías, en el verano, el Jordán puede ser cruzado a pie en algunos lugares. En cambio en la primavera cuando se llena tanto de las aguas que le afluyen, que en algunos lugares inundan las riberas, el cruce del río es una de las acciones más peligrosas, *vid.* el comentario de Jos. 3:15. הָעֲמָקִים los valles, *i.e.* los habitantes del valle.

Vers. 16-18. También vinieron hombres de Benjamín y Judá donde David a la fortaleza (cf. ver. 8). Sus nombres no constan en el registro, probablemente porque no fueron mencionados en las fuentes históricas del cronista. Según el ver. 18 *Amasai*, jefe de los treinta, *i.e.* de la brigada que consistía de los treinta hombres los dirigía (*vid.* 11:11) a pesar de que su nombre no aparece en el registro del cap. 11. Debido a que según ello *Amasai* debió haber tenido una posición importante bajo David y el nombre עֲמָשַׂי [Amasai] no vuelve a repetirse en la historia de David, otros exegetas afirmaron que עֲמָשַׂי fue el mismo עמשׂא hijo de Abigail (2:17) a quien Absalón nombró general en vez de Joab y que David quiso poner en la posición de Joab después de la victoria sobre la revolución por lo cual Joab lo asesinó (2 Sam. 17:25; 19:14; 20:4, 8ss.). Otros, lo identificaron con אֲבִשַׁי [Abisai] el hijo de Sarvia (2:16 y 11:20). La primera suposición es más posible que la segunda. Y David salió (de su fortaleza) a su encuentro para preguntarles cuáles eran sus intenciones. «*Si venís en paz para ayudarme, mi corazón se unirá con vosotros*». לֵב אֶחָד לְיַחֵד [el corazón se unirá] es más claro que לֵב אֶחָד [un corazón] ver. 38. «*Pero si* לְרַמּוֹתֵנִי *para engañarme* (cometer una מִרְמָה [engaño]) *a mis enemigos a pesar de que no hay maldad en mis manos, que el Dios de nuestros padres vea y decida*», cf. 2 Crón. 24:22. El Dios de nuestros padres, *i.e.* de los patriarcas (cf. Esd. 7:27; 2 Crón. 20:6 y Éx. 3:13s.) que reina en y sobre Israel, protege a los inocentes y castiga a los culpables.

Ver. 18. Y vino el Espíritu sobre Amasai, de manera que apoyó a David y su situación. En cuanto a רוּחַ לָבְשָׁה [el espíritu vino] cf. Jue. 6:34. Por lo general consta con יהוה o

אֱלֹהִים (2 Crón. 24:20). Aquí también se refiere al Espíritu de Dios y se omitió אלהים porque sólo fue la intención de presentar la decisión de Amasai como resultado de una acción de lo alto. לְךָ a ti David (pertenecemos), tuyos somos. עִזְרֶךָ contigo *sc.* queremos ser y pelear. «*Y paz al que te ayuda; ciertamente tu Dios te ayuda*». הַגְדוּד te he ayudado en tus batallas victoriosas hasta hoy 1 Sam. 18:12ss. y te seguirá ayudando. «*que el Dios de nuestros padres lo vea y decida*». הַגְּדוּד el grupo que se había reunido alrededor de David, 1 Sam. 22:2; 27:8, cf. además ver. 21; 1 Sam. 30:8, 15, 23, e.o.

Versículos 19-22. Los manasitas que se unieron a David antes de la batalla de los filisteos contra Saúl

נָפַל עַל pasarse a alguien es usado sobre todo para los desertores durante la guerra, que abandonan a su señor y se unen al enemigo, cf. 2 R. 25:11; 1 Sam. 29:3; de la misma manera consta en la última oración יִפּוֹל אֶל. El paso de los manasitas sucedió «*cuando éste iba con los filisteos a la batalla contra Saúl. Pero éstos no les ayudaron, porque los príncipes de los filisteos, después de tomar consejo* (בְּעֵצָה cf. Prov. 20:18), *lo despidieron, diciendo: A costa de nuestras cabezas se pasará a su señor Saúl*». El comentario histórico de ello lo provee 1 Sam. 29:2-11. Cuando los príncipes filisteos unieron sus ejércitos contra Saúl, David, quien había podido refugiarse donde el rey Aquis, tuvo que unirse al grupo del ejército de éste. Pero cuando los demás príncipes vieron a los hebreos demandaron que Aquis los mandara a casa porque temían que David se convirtiera en agresor suyo en el fragor de la batalla y mostrar su fidelidad a Saúl con traición, *vid.* el comentario de 1 Sam. 29. בְּרָאשֵׁינוּ para nuestras cabezas, *i.e.* para el precio de las mismas presentándolas como precio a fin de alcanzar una aceptación por parte de Saúl y cf. 1 Sam. 29:4. Conforme a ello Aquis ordenó que David y sus soldados regresaron a Siclag, cf. לְלֶכֶת [regresar] 1 Sam. 29:11 con בְּלֶכְתּוֹ [en su recreso]) los manasitas mencionados a continuación se unieron a David, *i.e.* antes de la batalla en la que Saúl perdió la vida (*Bertheau*) y no después de ello como opina *Ewald*.

Los siete mencionados en el ver. 20 eran los once capitanes de miles de Manasés, *i.e.* de las grandes familias en las que se dividía la tribu de Manasés y como tal, jefes del ejército de Manasés, cf. Num. 31:14 con Ex. 18:25 y el comentario del pasaje.

Ver. 21. Éstos[18] ayudaron a David עַל גְּדוּד, *i.e.* contra la banda de los amalecitas que asaltaron a Siclag durante la ausencia de David, la incendiaron y se llevaron a las mujeres y los niños, 1 Sam. 30:1-10. Esta explicación que da *Rashi* (*contra turmam Amalekitarum*) y también indicó la Vulgata con sus *adversus latrunculos* se basa en que en 1 Sam. 30:8, 15 se usa la palabra הַגְּדוּד para describir al grupo de los amalecitas que en sí significa bandas o pequeños grupos de merodeadores por lo cual sólo se puede remitir las palabras a la campaña de David contra los amalecitas mencionados en 1 Sam. 30:9ss. y no a las batallas que peleó contra Saúl. Todos fueron héroes valientes y fueron jefes (שָׂרִים) en el ejército de guerra, *sc.* que se reunía junto a David.

Ver. 22. «*Porque a diario* (לְעֵת יוֹם בְּיוֹם en el tiempo de cada día) *se pasaban hombres a David para ayudarlo, hasta que hubo un gran ejército, como un ejército de Dios*», *i.e.* hasta que su grupo de guerreros se convirtió en un ejército similar a un ejército de Dios. מַחֲנֵה אֱלֹהִים, un ejército que Dios formó y en el que se manifiesta el poder de Dios, cf. montes cedros de Dios Sal. 36:8; 80:11. En esta enumeración detallada de los hombres que se unieron a David cuando aun vivía Saúl no consta una exageración que revele a un historiógrafo idealizante (*Movers*, p. 270). El tamaño del ejército de Dios debe ser considerado conforme a su poder y su espíritu y no según el número de sus soldados, de manera que se puede pensar en miles de soldados o más. La expansión de éste de 400 a 600 muestra que su ejército crecía a diario y si observamos además que después de la derrota de Saúl muchos fugitivos se unieron a las fuerzas de David antes de que fuera ungido rey en Hebrón. La expresión no es idealizante o exagerada sino sólo retórica.

Versículos 23-40. Registro de los guerreros que ungieron a David por rey en Hebrón

El encabezado de ver. 23 es: «*Y estos son los números de los escuadrones equipados para la guerra, que vinieron etc.*». הֶחָלוּץ es un término colectivo: escuadrones equipados. רָאשֵׁי no son aquí los *príncipes exercitus* (Vulg.), cabezas = jefes del ejército (*Bertheau*) sino sumas, *i.e.* grupos de soldados como en jueces 7:16, 20; 9:34, 37, 44; 1 Sam. 11:11 o quizás también cabezas en vez de individuos como רֹאשׁ en Jue. 5:30. Ambos significados no son tan seguros, de manera que no se podría afirmar con *Bertheau* que ראשי ante הֶחָלוּץ [equipados] se refiere a los jefes del ejemplo y para referirse al número de cabezas se usa גלגלת, p. ej. 23:3-24. Aunque éste uso de la palabra tiene su base, no ha sido demostrado completamente. Si se entiende aquí רָאשֵׁי como los jefes, se sitúa el encabezado en directa contradicción con el registro siguiente que sólo mencina los nombres de los jefes y el número de los soldados de la familia de Aarón (vers. 27s.) y en el caso de Isacar el número de los príncipes (ver. 32) mientras que en el resto de las tribus se menciona sólo el número de los soldados o de las bandas. Esta contradicción (*Bertheau*) no puede ser eludida con la hipótesis de que originalmente el encabezado se refirió a un registro que estuvo organizado de manera similar a los vers. 26-28 y que el autor de la crónica redujo fuertemente las indicaciones detalladas de su fuente. Esta hipótesis es un recurso de urgencia para el cual no existe motivo alguno para refugiarse en él porque este registro no muestra indicios de una reducción o una corrección por la mano del autor de la crónica sino que demuestra ser una copia fiel de una fuente más antigua a causa de los comentarios característicos acerca de los diferentes tribus así como la diferencia de los números. Aunque *Bertheau* parte de la diferencia de los números y su mutua relación para apoyar su hipótesis errada y dudar así de la exactitud y la forma correcta de estos números. Si comparamos las indicaciones se reunieron en Hebrón:

---

18. וְהֵמָּה [y estos] se refiere a los manasitas mencionados en el ver. 20 correspondiendo al וְהֵמָּה del ver. 1 y אֵלֶּה הֵם [estos son] del ver. 15. En cambio *Bertheau* quiere remitir הֵמָּה a todos los héroes que son mencionados en vers. 1-20 afirmando que: a) no sólo los manasitas participaron en la lucha contra Amalec sino que David peleó victoriosamente con su ejército completo (los 600 hombres 1 Sam. 30:9) a los mencionados en vers. 1-18; b) se distinguía entre los que en tiempos anteriores se unieron a David y le ayudaron (vers. 1, 7, 22) y aquellos que vinieron donde él a Hebrón (ver. 23); finalmente, c) el comentario general en el ver. 22 es unido con el כִּי a la explicación del ver. 21. Por eso deberíamos reconocer en los vers. 21 y 22 un final de los registros anteriores. Pero de ninguno de estos tres motivos repercute. El כִּי explicativo del ver. 22 no se refiere al ver. 21 sino sólo a la última oración o mejor dicho sólo a בַּצָּבָא de que David tenía un ejército. El segundo motivo no demuestra absolutamente nada. En el primer argumento es correcto que no sólo los siete (ver. 20) manasitas mencionados sino también los guerreros que antes se habían pasado a David participaron en la lucha contra Amalec. Pero de esto no se puede deducir que esto fuera expresado por וְהֵמָּה. וגו וְהֵמָּה עֲזָרוּהוּ ver. 21 sólo se puede referir en el contexto y la organización de los registros a aquellos de los que se menciona en ver. 20 que se unieron a David cuando éste regresaba a Siclag. En caso de que vers. 21 y 22 fueran el resúmen de los registros anteriores se habría usado una forma diferente a וְהֵמָּה que separaría mejor el versículo del anterior, tal como p. ej. כָּל־אֵלֶּה [todos éstos] (ver. 38).

De la tribu de Judá	6.800 hombres	–
De la tribu de Simeón	7.100 hombres	–
De la tribu de Leví	4.600 hombres	–
Con Joiada el príncipe de Aarón	3.700 hombres	–
Con Sadoc y su casa paterna	–	22 שָׂרִים (capitanes)
De la tribu de Benjamín	3.000 hombres	–
De la tribu de Efraín	20.800 hombres	–
De la media tribu de Manasés	18.000 hombres	–
De la tribu de Isacar	–	200 jefes y todos sus hermanos
De la tribu de Zebulón	50.000 hombres	–
De la tribu de Neftalí	37.000 hombres	Con mil שָׂרִים
De la tribu de Dan	28.000 hombres	–
De la tribu de Aser	40.000 hombres	–
De las dos tribus y media del sector transjordano	120.000 hombres	–
Total	336.600 hombres	Con 1.222 jefes y capitanes

El número total no es puesto en tela de juicio por parte de *Bertheau* y no debe ser puesto en duda si se considera que aquí no se trata de una representación de órdenes del reino sino de la expresión de la voluntad de una nación completa que quiso ungir a David por rey y se induce a esta situación de aquel tiempo en el que Israel, a pesar de haberse sedentizado en su región todavía no había abandonado su característica de pueblo de guerra, en el cual cada hombre capaz de llevar una arma iba a la guerra para y con su rey. Si en el tiempo de Moisés el número total de los soldados fue de 600.000 hombres y en el censo en los últimos años del reinado de David se contó en Israel 800.000 y en Judá 500.000 hombres de guerra (2 Sam. 24:9), en ambos casos se excluyó a los levitas 340.000 hombres para todas las tribus (con la excepción de Isacar, cuyo número no se indica) o después de restar a Judá y Leví 324.500 hombres del resto de las tribus no queda más que la mitad del pueblo capaz de pelear del tiempo de Moisés y más o menos la cuarta parte de los guerreros de David al final de su reinado. Acerca de la relación de los números en las diversas tribus, comenta *Bertheau*: «Judá participa con 6.800 hombres, Zabulón en cambio con 50.000, a Neftalí mil príncipes a la cabeza de 37.000 soldados, a las dos tribus y media del otro lado del Jordán 120.000 hombres, etc. «¿Cómo sucede que p. ej. Zabulón y Neftalí, dos tribus que no tuvieron mayor importancia en la historia de Israel juegan un papel tan relevante mientras que Judá presentó tan pocos soldados?» A esta pregunta se puede responder lo siguiente: La presencia de tan pocos soldados de la tribu de Judá se debe a que en ese tiempo David fue rey de Judá por siete años y por eso no era necesario que la tribu se presentase con la totalidad o mayoría de sus soldados para coronar a David como rey, sino que envió a un pequeño grupo de su ejército a este acto solemne que participó de la sumisión de las demás tribus como testigo en nombre de la tribu completa. Lo mismo vale para la tribu de Simeón cuya región formaba un enclave de la tribu de Judá, de manera que éste había aceptado a David como rey junto al pueblo de Judá. En lo que respecta a los números de las demás tribus, la tribu de Leví contó en el último año del reinado de David 38.000 hombres (contados a partir de la edad de treinta años, 23:3). Si aquí sólo se menciona a 4600 hombres de la tribu de Leví con excepción de las familias sacerdotales se puede preguntar si este número se refiere a los levitas que vivían en todas las tribus o si más bien se refería a los que vivían fuera de Judá y Simeón en las ciudades que les habían sido otorgadas por Moisés y Josué. En el caso de la tribu de Benjamín, el número menor (3.000) se explica con el hecho de que la mayoría de la tribu había permanecido fiel a la casa de Saúl (ver. 29). En el resto de los números cae en cuenta el pequeño número de la tribu de Efraín (20.800 hombres), mientras que la media tribu de Manasés presentó 18.000 hombres. Pero si consideramos que Efraín, que en el primer censo de Moisés en el Sinaí tuvo 40.500 hombres, en el segundo en las estepas de Moab 32.500, no debió haber tenido en aquel tiempo tantos soldados debido a que en la última guerra de Saúl con los filisteos cuando éstos avanzaron hasta los montes de Guilboa y durante la batalla de Abner por la reconquista de la región ocupada por los filisteos para el rey Isboset, esta tribu sufrió grandes pérdidas. A esto hay que añadir que Efraín no quiso coronar a David por rey sobre todo Israel a causa de los celos que provenían aun del tiempo de los jueces. El hecho que Zabulón y Neftalí constan con grandes ejércitos aunque en la historia de Israel no jugaron un rol importante no basta para dudar de los números presentes. Debido a que Zabulón contó bajo Moisés 57.400 y después 60.500 y Neftalí 53.400 y después 45.400 hombres de armas primera pudo enviar 50.00 y la segunda 37.000 hombres a Hebrón porque estas tribus que vivían en el norte no habían sufrido tanto bajo las guerras que Israel peleó en la segunda mitad del tiempo de los jueces y de Saúl, aunque ambas tribus fueron alabadas en el canto de Débora como un pueblo que peleaban fieramente por la patria (Jue. 5:18) y por ello se multiplicaron en gran manera. Además las tribus de Aser, Rubén, Gad y la media tribu de Manasés son menores que Rubén pero mayores que Neftalí. Después de todo esto no queda motivo alguno para dudar de la fidelidad histórica de los números mencionados aunque se sobreentiende que los números mencionados en centenares no se basan en el conteo individual sino en cálculos generales de los grupos desolados conforme a las organización militar de las tribus.

En cuanto a לְהַסֵּב מַלְכוּת [para transferir el reino] cf. 10:14 y en cuanto כְּפִי יהוה [conforme a la boca de Yahvé] el comentario acerca de כִּדְבַר יהוה [conforme a la palabra de Yahvé] 11:3 y 10.

Vers. 24s. En cuanto a נֹשְׂאֵי צִנָּה וְרֹמַח [que llevaban escudo y lanza] cf. ver. 8 y 5:18. גִּבּוֹרֵי חַיִל לַצָּבָא los hombres valientes para la guerra.

Ver. 26. *Rashi*, *Kimchi*, e.o. creen que *Joiada* es el padre de *Benaías* 11:22. Fue נָגִיד por Aarón, *i.e.* no fue *princeps sacerdotum* [jefe de los sacerdotes] que era el sumo sacerdote, en ese tiempo *Abiatar* (1 Sam. 23:9) sino jefe de la casa de Aarón, *i.e.* jefe de la familia de los aaronitas.

Ver. 28. *Sadoc*, un joven, *i.e.* en ese tiempo un joven, puede ser el mismo que fue hecho sumo sacerdote por Salomón en vez de *Abiatar* 1 R. 2:26, *vid.* el comentario de 5:34. «*Y la casa de sus padres veintidós jefes*». La casa paterna de Sadoc es la familia de los aaronitas que descendía de *Eleazar* que fue tan grande que contó veintidós שָׂרִים jefes de familias que fueron con Sadoc a Hebrón.

Ver. 29. «*De los benjaminitas, los hermanos de Saúl* (שָׁאוּל אֲחֵי, *vid.* el comentario del ver. 2) *vinieron sólo tres mil hombres porque hasta entonces* (וְעַד הֵנָּה, cf. 9:18) *la mayor parte de ellos habían permanecido fieles a la casa de Saúl*», *i.e.* sometidos a los intereses de la casa real caída (en cuanto a שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת [permanecer fiel] *vid.* el comentario de Gen. 26:5 y Lev. 8:35). A partir de esto podemos observar que la fidelidad de los benjaminitas hacia Saúl perduró aun hasta la muerte de su hijo Isboset y que fue muy difícil reconocer el reinado de David.

Ver. 30. «*De Efraín vinieron 20.800 hombres famosos* (שְׁמוֹת אַנְשֵׁי לְבֵית־אֲבוֹת *vid.* el comentario de Gen. 6:4) *en sus casas paternas*».

Ver. 31. «*De la media tribu de Manasés, dieciocho mil, que por nombre fueron designados para venir y hacer rey a David*». נִקְבוּ בְּשֵׁמוֹת [fueron designados por nombre] como en Num. 1:17, *vid.* el comentario de Lev. 24:16. Manasés tomó la decisión en asamblea y decidió enviar a sus hombres.

Ver. 32. De Isacar «*vinieron de los hijos de Isacar, expertos en discernir los tiempos, con conocimiento de lo que Israel debía hacer*». יוֹדְעֵי בִינָה expertos en discernir, cf. 2 Crón. 2:12, *i.e.* conocedor de una cosa, entendido en algo. A partir de esta nota los antiguos exegetas (*Cald*., diversos rabinos, *Clericus*), dedujeron que la tribu de Isacar se había caracterizado ante las demás tribus por conocimientos de astronomía y física con lo que les fue posible reconocer el tiempo correcto para las acciones políticas correctas y elegir lo mejor. Pero las palabras no señalan conocimientos astronómicos o astrológicos sino que tan sólo señalan lo que comentó *Salomo ben Melech* y *Miclol Jofi*: *noverant tempora ad omnem rem et quodque negotium, sicut sapiens dixit: Suum cuique tempus est et opportunitas cuique rei*, Koh. iii. 1. [Conocían los tiempos en cada circunstancia y cada labor, tal como decía el sabio: Todo tiene su tiempo y cada suceso su situación, Ec. 3:1]. Además no se refieren a la tribu completa sino a los doscientos jefes que, tal como lo expresa Lavater, son mencionados hombres prudentes *qui quid, quando et quomodo agendum esset, varia lectione et usu rerum cognoscebant* [que conocían lo que hacíamos, cuándo y cómo había que hacerlo en diversas lecciones y usos de las cosas]. Aunque sólo queremos criticar el *varia lectione* porque un juicio sano y correcto en las situaciones políticas no presupone necesariamente la ciencia y la erudición. En este comentario consta por lo tanto que la tribu se decidió a apoyar la entronización de David por las consideraciones correctas de sus príncipes. Conforme a estos doscientos jefes se decidieron todos los hermanos, *i.e.* todos los hombres de esta tribu. עַל־פִּיהֶם conforme a su boca, *i.e.* siguieron sus palabras, cf. Num. 4:27; Deut. 21:5.

Ver. 33. עֹרְכֵי מִלְחָמָה, armados para la guerra con toda clase de armas, *i.e.* expertos en el manejo de todos tipos de armas, cf. ver. 8. El infinitivo לַעֲרֹר objetivamente es la continuación de los participios anteriores aunque dependen gramaticalmente de בָּאוּ (cf. vers. 23 y 38), cf. acerca de este uso libre del inf. c. לְ, *Ew.*, §351c. El significado del verbo עָרַר que sólo aparece en estos pasajes (vers. 33 y 38) es discutido. Según la LXX y la Vulgata (βοηθήσαι, veneratim auxilium ayudar) y nueve manuscritos que leen לעזר se podría creer que עָרַר es la forma aramea del hebreo עִזַּר (árab. 'dr), ayudar. Pero este significado no coincide con עָרַר מַעֲרָכָה. Esta combinación demanda de עָרַר el significado reunir, ponerse en orden de batalla. Así sucede aquí: reuniéndose sin doblez de corazón, *i.e.* con un solo corazón (בְּלֵבָב שָׁלֵם ver. 38), con ánimo íntegro y firme y con concordia, cf. Sal. 12:3 (Mich.).

Ver. 38. Este pasaje ofrece el resumen. כָּל־אֵלֶּה [todos éstos] se refiere a todos los grupos mencionados en vers. 24-37. שְׁרִית es una *forma defectiva* de שְׁאֵרִית [resto] que sólo aparece aquí. Quizás es un error ortográfico. El resto de Israel que no había ido a Hebrón era לֵב אֶחָד de un solo corazón de un mismo parecer (2 Crón. 30.12), *i.e.* tenía el deseo común de proclamar rey a David.

Ver. 39. Los reunidos comieron y bebieron por tres días, *i.e.* participaron de un banquete (cf. 1 Sam. 30:16; 1 R. 1:25, 40, e.o.) porque sus hermanos lo habían preparado. El objeto de הֵכִינוּ [comieron y bebieron], *sc.* la comida y la bebida se puede suplir a partir del contexto. אֲחֵיהֶם son los habitantes de Hebrón y de la región, en general de la tribu de Judá que ya había ungido a David por rey.

Ver. 40. Pero no sólo estos sino también los que vivían cerca de ellos, no sólo los que tenían fronteras comunes con Judá sino hasta Isacar, Zabulón y Neftalí, *i.e.* hasta la frontera norte habían enviado víveres en asnos «porque había alegría en Israel». Esta alegría llevó a los que se habían quedado en casa mostrar con el envío de víveres su participación de la fiesta natural celebrada en Hebrón. En cuanto a דְּבֵלִים tortas de higos y צִמֻּקִים racimos de uvas pasas, *vid.* el comentario de 1 Sam. 25:18.

Traslado del arca del pacto de Quiriat-Jearim. Construcción de la casa de David, mujeres e hijos y victorias sobre los filisteos. Traslado del arca del pacto a la ciudad de David y preparación del culto en el Sión (capítulos 13-16)

Todos estos hechos son relatados también en el segundo libro de Samuel casi con las mismas palabras. Pero allí consta el contenido de nuestro cap. 14 (construcción de la casa de David, mujeres e hijos y victorias sobre los filisteos) en 5:11-25 directamente después de la historia de la conquista de la fortaleza de Sión (1 Crón. 11:4-8) y en 2 Sam. 6 se relata en una historia el traslado del arca del pacto de Quiriat-Jearim y su traslado a Jerusalén, tres meses después pero mucho más breve que en la crónica. El autor del libro de Samuel se limitó a relatar el traslado del arca del pacto a Jerusalén sólo como una de las primeras acciones de David para iniciar el reino israelita. Por ello narró el hecho conforme a su significado político para el reino de David. En cambio el autor de nuestra Crónica presenta esta acción desde el punto de vista religioso como la organización del culto levítico prescrito en la ley de Moisés y con este fin no sólo describió detalladamente la participación de los levitas en el traslado del arca de Dios (cap. 15) sino que también describió los preparativos hechos por David después de traer el arca a la capital del reino para organizar el culto constante en este santuario (cap. 16). Estos dos pasajes han sido tomados de una fuente más detallada de la cual el autor del libro de Samuel sólo extrajo unos pocos pasajes mientras que el autor de la Crónica ofrece informaciones más explícitas. La opinión de *de Wette*, e.o. que el pasaje de la Crónica sólo era una ampliación del relato 2 Sam. 6 para exaltar el culto de los levitas por parte del autor de nuestra crónica o aun por el autor de la fuente usada por nuestro cronista puede ser considerado errado e infundado por la cantidad de noticias especiales en caps. 15 y 16 que no pueden ser fruto de la fantasía del autor.

Capítulo 13. El retiro del arca del pacto de Quiriat-Jearim

Cf. 2. Sam. 6:1-11 con el comentario objetivo dado en ese pasaje.

Vers. 1-5. La introducción de este hecho es mencionado brevemente en 2 Sam. 6:1 y 2. Conforme a nuestro pasaje David consultó a los jefes de millares y de centenas (cf. 15:25), *i.e.* con todos los jefes. La preposición לְ ante כָּל־נָגִיד sirve como resumen de los diversos jefes del pueblo. Presentó sus planes a «*toda la asamblea de Israel*», *i.e.* a los jefes mencionados como representantes del pueblo. «*Si os parece bien y si es del Señor nuestro Dios*», *i.e.* si el plan es la voluntad de Dios enviemos inmediatamente... los verbos נִפְרְצָה נִשְׁלְחָה están unidos sin cópula, de manera que נִשְׁלְחָה define con mayor detalle el נִפְרְצָה: queremos enviar rápidamente. La construcción שָׁלַח con עַל se debe a que el término «enviar» incluye el término de ordenar (צִוָּה עַל). כָּל־אַרְצוֹת todas las regiones de las tribus presentes, consta por כָּל־הָאָרֶץ [toda la tierra] 1 Sam. 13:19 aquí y en 2 Crón. 11:23 y 34:33 donde se encuentra la idea de la

división de la tierra en un número de distritos. Este uso idiomático se basa en Gen. 26:3 y 4 donde el plural se refiere a la cantidad de pequeños pueblos que regían sobre Canaán. Después de וְעִמָּהֶם [y con ellos] debe repetirse עַל o נִשְׁלָחָה עַל. Las palabras del ver. 3: לֹא דְרַשְׁנֻהוּ [no la hemos buscado, no hemos preguntado por ella] son expresadas comunicativamente.

Vers. 4s. Debido a que la asamblea completa acepta el plan de David (לַעֲשׂוֹת כֵּן hay que actuar así = así debemos actuar) el rey reúne a todo Israel para llevar a cabo el proyecto. «Todo Israel», desde la frontera sur hasta la frontera norte de Canaán, por supuesto no en todos los hombres sino en sus múltiples representantes, conforme a 2 Sam. 6:1 un grupo selecto de 30.000 hombres. El מִצְרַיִם שִׁיחוֹר [Sihor de Egipto] mencionado como frontera sur no es el Nilo, a pesar de que se le llame שִׁחוֹר (Isa. 23:3 y Jer. 2:18) y el nombre «el río negro» también coinciden con el Nilo, *vid*. el comentario de *Delitzsch* de ese pasaje sino שִׁיחוֹר el שִׁיחוֹר, delante, *i.e*. al este de Egipto (אֲשֶׁר לִפְנֵי מִצְרַיִם que está de cara a Egipto), *i.e*. el נַחַל מִצְרַיִם, torrente de Egipto, el *Rinocorura*, el actual río el *Arish* que en todas las indicaciones limítrofes detalladas es mencionado como contraste de la región de Hamat en la frontera norte, *vid*. el comentario de Num. 34:5. En cuanto a la mención de la frontera norte לְבוֹא חֲמָת [a la entrada de Hamat] *vid*. el comentario de Num. 34:8. *Quiriat-Jearim*, el canaaneo *Baala*, es el nombre del hermoso pueblo de *Cureijet el Enab*, llamado así para distinguirlo de otras ciudades que habían recibido sus nombres de Baal como *Baal Jehuda* o *Quiriat-Baal*, *vid*. el comentario de Jos. 9:17. Con esto se explica בַּעֲלָתָה del ver. 6: hacia Baala, hacia Quiriat-Jearim de Judá. Allí se había llevado el arca del pacto cuando los filisteos la devolvieron a Bet-Semes y depuesto en la casa de Abinadab donde había estado durante setenta años, *vid*. 1 Sam. 6 y 7:1 y 2 y el comentario de 2 Sam. 6:3s. אֲשֶׁר נִקְרָא שֵׁם puede ser traducido: que es llamado por nombre, lo cual no aporta sentido por lo cual *Bertheau* quiere enmendar arbitrariamente según *Thenius* (comentario de 2 Sam. 6:12) שֵׁם en שָׁם «que es invocado allí». Pero si realmente se tuviera que leer שָׁם no se podría referir al arca del pacto sino tan sólo al previo מִשָּׁם debido a que en todo el Antiguo Testamento no aparece la noción de que se invocaba a Yahvé en el lugar del arca del pacto (lo cual significaría el término אֲשֶׁר שָׁם) porque nadie se podía acercar al arca del pacto. Si se alude שָׁם a מִשָּׁם esto significaría que se invocaba a Yahvé en Quiriat-Baal, que en ese lugar se había construido un santuario, lo cual es totalmente desconocido y que contradiría las palabras sobre que en los días de Saúl no se había buscado el arca del pacto. Conforme a ello debemos rechazar el cambio de שֵׁם en שָׁם por ser errado y buscar otra explicación para ello: debemos interpretar אֲשֶׁר en el sentido de ὡς «cómo», tal como sucede a menudo, cf. *Ew.*, §333ª. «Como se lo llama» porque no sólo se debe unir שֵׁם a יהוה sino a la vez al suplemento יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים con el sentido: que Yahvé es invocado como el que está sentado sobre los querubines, cf. Sal. 80:2; Isa. 37:16. En cuanto a los versículos 7-14 cf. el comentario de 2 Sam. 6:3-11.

Capítulo 14. La construcción del palacio, las mujeres y los niños

Cf. 1-7, cf. 2 Sam. 5:11-16. Dos victorias sobre los filisteos vers. 8-17, cf. 2 Sam. 5:17-25. La posición de estos hechos entre la retirada del arca del pacto de Quiriat-Jearim y el traslado de ésta a Jerusalén no debe entenderse como si con éste se indicara que esto sucedió en el periodo de tres meses en el cual el arca del pacto fue depositada en la casa de Obed-Edom sino que se debe a que el autor de nuestra Crónica quería presentar por las causas anteriormente mencionadas el plan de trasladar el arca del pacto a la capital del reino como el primer proyecto de David después de haber designado a Jerusalén como capital y fue obligado a presentar los sucesos de nuestro capítulo, de manera posterior para lo cual pareció venir a la mano este periodo de tres meses. El contenido completo de nuestro capítulo ya ha sido tratado en el comentario de 2 Sam. 5 de manera que aquí sólo necesitamos apartar unos puntos subordinados.

Ver. 2. En vez de כִּי נִשָּׂא que Yahvé levantara (נשׂא perf. piel) Sam. ver. 2 consta en la Crónica כִּי נִשֵּׂאת לְמַעְלָה que su reino había sido exaltado. Debido al contexto la extraña forma נִשֵּׂאת puede ser 3ª persona fem. perf. Nifal al cambiar נִשֵּׂאת primero en נִשָּׂאת y después contraída en נִשֵּׂאת, cf. *Ew.*, §194b (En 2 Sam. 19:43 la misma forma es un infinitivo absoluto nifal). לְמַעְלָה [en gran manera] en la crónica a menudo es usado como comparativo, p. ej. 22:5; 23:17; 29:3, 25; 2 Crón. 1:1; 17:12. En cuanto a los hijos de David, *vid*. el comentario de 3:5-8.

En el relato de las victorias sobre los filisteos la información de que David bajó a la fortaleza (Sam. ver. 17) es considerado irrelevante para el relato principal y fue intercambiado con el término general וַיֵּצֵא לִפְנֵיהֶם [salió a su encuentro] a fin de que el lector lo entendiera. En el ver. 14 la respuesta divina a la pregunta de David si debía avanzar en contra de los fieles: לֹא תַעֲלֶה אַחֲרֵיהֶם הָסֵב מֵעֲלֵיהֶם [No subas contra ellos; dales un rodeo por detrás, y sal a ellos frente a las balsameras.] En cambio en el ver. 23 de Samuel consta: לֹא תַעֲלֶה תָּסֵב אֶל אַחֲרֵיהֶם [No subas directamente; da un rodeo por detrás de ellos y sal a ellos frente a las balsameras] *Bertheau* quiere enmendar esta diferencia asumiendo que en ambos pasajes constan corrupciones textuales debido a la falta de atención de un copista. Afirma que en el texto de Samuel originalmente hubiera constado לֹא תַעֲלֶה אַחֲרֵיהֶם [no subas contra ellos]. A causa de un error ortográfico hubo un intercambio de las palabras עֲלֵיהֶם y אַחֲרֵיהֶם que trajo consigo el cambio de עֲלֵיהֶם en מֵעֲלֵיהֶם. Pero esta suposición depende completamente de la presuposición de que con el לֹא תַעֲלֶה [no subas] de Samuel se prohibió un ataque. Esta presuposición carece de base y más bien presenta una contradicción entre la primera y la segunda parte de la respuesta divina. La última oración «sal a ellos frente a las balsameras» muestra que el ataque fue prohibido. Tan sólo se le prohíbe el ataque directo y frontal. En cambio debe tratar de rodearlos y atacarlos por la espalda. Conforme a ello el texto de la crónica al parecer ofrece una versión más precisa del texto de Samuel que puede ser malinterpretado a causa de su doble significado. Debido a que la pregunta de David sin lugar a dudas fue (ver. 10) הַאֶעֱלֶה עַל la respuesta. לֹא תַעֲלֶה podía ser entendida: no avances contra ellos, no los ataques sino avanza detrás de ellos lo cual no parecía combinar con el siguiente וגו וּבָאתָ לָהֶם sal de ellos de los lados de las balsameras. Por eso el cronista aclara las primeras oraciones de la respuesta: no subas contra ellos, *i.e.* no avances allí contra ellos de manera que los ataques directamente sino apártate de ellos, *i.e.* toma otro camino de manera que rodeas su flanco y sal a ellos frente a las balsameras. De esta forma se complementan textos que a primera vista parecen contradecirse sin que sea necesario cambiar las palabras.

Con el ver. 17, que falta en Samuel el autor de la Crónica finalizó el relato de esta victoria. Éstos sirvieron para engrandecer el nombre de David entre los pueblos. Cf. reflexiones similares 2 R. 17:10; 20:29; 14:13 y en cuanto a וַיֵּצֵא שֵׁם [se extendió el nombre] 2 Crón. 26:15.

Capítulos 15-16:3. El traslado del arca del pacto a Jerusalén

Mientras el relato paralelo de 2 Sam. 6:11-23 trata el traslado del arca a Jerusalén y su deposición en una tienda construida especialmente para ésta en el Sión en sus momentos principales, el autor de la crónica ofrece una descripción detallada del lado religioso de este acto solemne junto con los preparativos que David realizó para ellos y son una mención especial de los levitas que participaron de la acción por orden del rey. Para ello relata primero los preparativos (15:1-24) de la construcción de una tienda para el arca en la ciudad de David (ver. 1), de la consulta del rey con los sacerdotes y levitas (vers. 2-13) y del cumplimiento del plan decidido (vers. 14-29).

Ver. 1. En 2 Sam. 6:12 se introduce esta acción con la indicación del motivo que llevó al rey a traer el arca del pacto a Jerusalén, *i.e.* la participación de la bendición que el arca había dado a la casa de Obed-Edom. En nuestro pasaje (ver. 1) se introduce después de la mención de la decisión de la construcción del palacio (14:1ss.) con el comentario de que David preparó el lugar para el arca de Dios cuando construía las casas en Jerusalén e hizo levantar una tienda para éste. Las palabras «y David hizo para sí casas» no según que construyó otras casas además del palacio que hizo con la ayuda del rey Hiram (14:1). עָשָׂה [hizo] no es sinónimo de בָּנָה [construir] sino que designa la construcción de un edificio como moradas. Las palabras se refieren a la ampliación del palacio con moradas para el rey, sus mujeres e hijos. En esta ampliación del palacio David preparó el lugar del arca del pacto que debía ser depuesto en una tienda en su palacio. En cuanto a los motivos que llevaron a David a construir una nueva tienda en vez de trasladar para ello el antiguo santuario de Gabaón a Jerusalén, *vid.* la introducción del comentario de 2 Sam. 6.

Vers. 2ss. Los preparativos para la solemne procesión empiezan con la mención de la decisión de David de hacer portar el arca sólo por los levitas porque habían sido elegidos por Dios para esto, cf. Num. 1:50; 4:15; 7:9; 10:17. אָז en ese entonces, *i.e.* al final de los tres meses 13:14. לֹא לָשֵׂאת no se deberá llevar, no deberán portar el arca sino los levitas. «Con ello reconoce directamente que era contra la ley ponerla sobre un coche, cap. 13:7» (*Bertheau*). Por eso el rey reunió a «todo Israel» en Jerusalén, como podemos observar en el ver. 25 los ancianos y jefes sobre miles, los jefes de las familias, cf. 2 Sam. 6:15 por lo cual también participa כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל [toda la casa de Israel] en el acto solemne.

Ver. 4. David reunió de todo Israel a los jefes o sacerdotes y levitas a su lado a fin de consultar con ellos los detalles de la procesión solemne. Los «hijos de Aarón» son los sumos sacerdotes Sadoc y Abiatar (ver. 11), «los levitas» son los seis jefes mencionados en el vers. 5-16 con sus hermanos, *i.e.* (vers. 5-7) los tres jefes de las familias en las que la tribu de Leví se había dividido, según los tres hijos de Leví Gerson, Coat,y Merari (Ex. 6.16) con sus hermanos *Uriel* de los coatitas, *Asaías* de los meraritas y *Joel* de los gersonitas. En esta enumeración se menciona primero a Coat porque de éste desciende Aarón, el jefe de los sacerdotes y porque los coatitas eran los encargados de la administración del Lugar Santísimo, *i.e.* de portar los utensilios del tabernáculo a causa de su estrecha relación familiar con los sacerdotes, *vid.* Num. 4:4, 15 y 7:9. En lo que respecta a Uriel *vid.* el comentario de 6:9, Asaías (6:15) y Joel (6:21). En vers. 8 y 9 se menciona a los jefes de tres familias coatitas: *Semaías*, de los hijos de Hebrón, el coatita (Ex. 6:18) y *Aminadab* de los hijos de *Uziel*. Conforme a esto los hijos de *Uziel* formaron dos casas paternas, una fundada por *Elzafán*, el hijo de *Uziel* y llamada según él (ver. 8), la otra fundada por sus hijos restantes y designada según su nombre. De las casas paternas aquí mencionadas cuatro son de Coat y una de Merari y Gerson. David había reunido más coatitas que meraritas y gersonitas porque el transporte del arca fue llevado a cabo por los coatitas.

Ver. 11. *Zadoc*, de la línea de Eleazar (*vid.* 5:27-41), y *Abiatar*, de la línea de Itamar, los jefes de ambas líneas sacerdotales y en ese tiempo sumo sacerdotes oficiantes 24:3, cf. 2 Sam. 15:24ss. 20:25. David pidió a estos sacerdotes y los seis jefes levitas arriba mencionados que se purificaran junto a sus hermanos y llevaran el arca de Dios al lugar preparado para éste. הִתְקַדֵּשׁ santificarse, eliminando todo lo impuro, lavando el cuerpo y los vestidos (Gen. 35:2) y absteniéndose de todo tipo de contaminación como la abstención de relaciones conyugales o contacto con cosas impuras, cf. Ex. 19:10, 15. אֶל־הֲכִינוֹתִי לוֹ en el lugar que he preparado para ella. הכִינוֹתִי לוֹ es una oración relativa con אֲשֶׁר omitida que se une a una preposición al igual que los sustantivos; cf. construcciones similares 29:3; 2 Crón. 16:9; 30:18; Neh. 8:10 y además *Ew.*, §333b.

Ver. 13. «*Puesto que al principio* (*i.e.* cuando el arca fue retirada de la casa de Abinadab) *no fuisteis* (*sc.* los que la portaron) *por lo cual Yahvé nuestro Dios rompió en nosotros*», *sc.* matando a Uza (13:11). En la primera oración falta el predicado aunque puede ser suplido fácilmente del contexto. También la forma contraída לְמַבְרֵאשׁוֹנָה [Al principio] es única. Se compone de לְמָה y בָּרִאשׁוֹנָה [al principio] debido a que מָה por lo general sólo se une a las palabras pequeñas como מַזֶּה [¿qué?] Ex. 4:2; מַלָּכֶם Isa. 3:15. Pero también מַתְּחִלָּאָה por מַתְּחִלָּאָה Mal. 1:13; cf. *Ew.*, §91d. En este caso se usa לְמָה en el sentido de «porque», cf. *Ew.*, §§222ª y 353ª. «Esto sucedió porque no lo buscamos conforme a la ordenanza», que demanda que el arca en la que está sentado Yahvé debía ser portado por levitas y no debía ser tocado por un impuro o alguien que no fuera sacerdote, Num. 4:15.

Vers. 14s. Los levitas se santificaron y portaron el arca de Dios en sus hombros conforme a la ley Num. 7:9 como se relata anticipadamente. בְּמוֹטוֹת עֲלֵיהֶם con las barras puestas (en los hombros). מוֹטָה la barra para portar el arca Num. 13:23. En el Pentateuco se usa el término בַּדִּים para definir las barras (Ex. 25:15).

Vers. 16-24. David encomendó además a los jefes de los levitas añadir a la procesión cantores con instrumentos musicales. También esto es llevado a cabo. כְּלֵי שִׁיר instrumentos para acompañar el canto. En el ver. 16 se mencionan tres tipos de instrumentos: נְבָלִים ψαλτήρια lo cual llevó a Lutero a traducir esta palabra con salterios, que corresponde al árabe Santir, una caja alargada con espalda plana y una cubierta de resonancia convexa sobre los cuales se tensan cuerdas de metal, un instrumento semejante a la cítara. כִּנּוֹרוֹת arpas o mejor dicho laúdes, debido a que este instrumento se parece más a un laúd que a un arpa (el instrumento árabe de cuerdas *el 'ud*), cf. *Wettstein* en *Delitzsch*, *comentario de Isa.*, p. 702, 2ª ed., donde la indicación que el Santir sea similar al antiguo cimbal, un tipo de címbalo, es errada y puede llevar a confusiones porque el antiguo cimbal fue un instrumento con campanas. מְצִלְתַּיִם, la palabra tardía por צֲלָצְלִים fuentes, castañetas, *vid.* el comentario de 2 Sam. 6:5. מַשְׁמִיעִים no pertenece sino, como podemos observar claramente a partir del vers. 19, 28; 16:5 y 42, sino sólo a מְצִלְתַּיִם (*Böttcher*, *Neue Kritische Aehrenlese* III, p. 223) pero no en el sentido de instrumento de ritmo sino claro y fuerte, según el significado original de la palabra: hacer escuchar. La oración infinitiva לְהָרִים וגו pertenece a la oración principal anterior: para escuchar el sonido (tanto del canto como de la música) como alegría, *i.e.* como expre-

sión de la alegría. לְשִׂמְחָה es usado a menudo para describir la alegría festiva, cf. ver. 25, 2 Crón. 23:18; 29:30 pero también en 2 Sam. 6:12; 1 Sam. 18:6; Jue. 16:23, e.o.

En vers. 17 y 18 se mencionan a los nombres de los cantores y los músicos en dos grupos: en vers. 19-21 conforme a los instrumentos que tocaban y finalmente vers. 22-24 los demás sacerdotes y levitas que participaban de la fiesta. El primer grupo lo forman los tres jefes de canto: el coatita Hemán, el gersonita Asaf y el merarita Etan, *vid.* el comentario de 6:18, 24 y 29. Al segundo grupo (הַמִּשְׁנִים, cf. הַמִּשְׁנֶה 2 R. 23:4) pertenecían trece o catorce personas porque en ver. 21 se menciona al final *Azazías* que falta en el ver. 18. Es más probable que fuera omitido en el ver. 18 que haya sido incluido en el ver. 21 por error en el texto. En el ver. 18 la palabra בֵּן [hijo] después de זְכַרְיָהוּ [Zacarías] fue incluido por un error ortográfico como se puede ver en el ו delante de la palabra siguiente y se puede observar en la comparación de los vers. 20 y 25. El nombre יַעֲזִיאֵל [Jaaziel] consta en el ver. 20 עֲזִיאֵל [Aziel] con jod omitida y en 16:5 יְעִיאֵל [Jeiel] que probablemente sólo es un error ortográfico debido a que יְעִיאֵל también aparece en ver. 18 y en 16:5. Los nombres *Benaías* y *Maasías* son intercambiados en la repetición en el ver. 20. Los demás nombres coinciden en los dos versículos.

Vers. 19-21. Estos cantores formaron tres coros conforme a los instrumentos que tocaban: *Hemán*, *Asaf* y *Etán*. Tocaban címbalos de bronce לְהַשְׁמִיעַ (ver. 19), *Benaías* y los siete siguientes salterios עַל עֲלָמוֹת (ver. 20), los últimos seis tocaban laúdes (arpas) עַל הַשְּׁמִינִית לְנַצֵּחַ (ver. 21). Al parecer estas tres palabras designan diversas entonaciones del canto. Debido a nuestros conocimientos limitados de la música de los hebreos no podemos interpretarlo con seguridad. נִצַּח, del significado básico relumbrar, radiar con el significa de irradiar podría designar como término musical tanto la dirección de la música y el canto como el uso del instrumento y el canto. El significado dirigir es excluido por el contexto porque los dirigentes sin lugar a dudas fueron los tres jefes de la música Hemán, Asaf y Etán con los címbalos y no los que en el segundo grupo tocaban los salterios y arpas. Conforme a ello la dirección debe constar en el término לְהַשְׁמִיעַ y esta palabra debe tener el sentido de: para obtener un tono nítido, *i.e.* definir el sonido y el tono del canto. לְנַצֵּחַ puede significar «para tocar», *vid.* el comentario de Sal. 4:1 (*Delitzsch*). Esta palabra no debe ser limitada a los cantores del tercer coro con las arpas, sino también incluye a los del segundo. Conforme a ello el sentido es el siguiente: Hemán, Asaf y Etán tenían címbalos para dirigir el canto, los demás cantores tenían salterios y arpas para acompañar el canto. El canto de estos dos coros se distingue y define con עַל עֲלָמוֹת y עַל הַשְּׁמִינִית. Estas palabras indican las voces del canto. עַל עֲלָמוֹת conforme a las vírgenes, *i.e.* en el soprano. עַל הַשְּׁמִינִית conforme al octavo, *i.e.* en el bajo, *vid.* el comentario de Sal. 6:1 y 46:1 (*Delitzsch*).

En vers. 22-24 se menciona a las demás personas que participaban de la procesión.

Ver. 22. «*Quenanías, el jefe de los levitas para portar, director de llevar porque era hábil*». Debido a que Quenanías no es mencionado entre los primeros seis jefes de los levitas vers. 5-10 y en ver. 27 se le titula de הַשַּׂר הַמַּשָּׂא [jefe de los que llevaban] es necesario que se vocalice בַּמַּשָּׂא (como la mayoría de las ediciones vocalizan el primer במשׂא mientras que según *Norzi* la primera vez בַּמַּשָּׂא debía ser la variante correcta) similar a שַׂר־הַלְוִיִּם en el sentido de que Quenanías fue el jefe de los levitas que portaban el arca. La palabra es traducida de diferentes maneras. LXX ofrece ἄρχων τῶν ᾠδῶν; Vulgata *prophetiae pareerat ad praecinendam melodiam*, y conforme a ello Lutero «el jefe de canto para que los dirigiera en el canto». Pero esta traducción no puede ser justificada. La palabra מַשָּׂא sólo significa portar o cargar el objeto (Num. 4:19, 27, e.o.; 2 Crón. 35:3) y la expresión profética de contenido pesado o amenazador (Isa. 13:1; 15:1, e.o.) pero a partir de este significado no se puede deducir el significado general de la palabra profecía ni, si se quisiera tomar el significa נָשָׂא קוֹל alzar la voz, el sentido de jefe de canto, músico supremo o *pui principatum tenebat in cantu illo sunblimiore* [el que tenía el mando en el canto] (Vatablus). El significado profecía no coincide con el contexto. Por eso debemos sostener con *Bertheau* e.o. el significado de portar. Esto es apoyado por 1) el contexto debido a que se trata de portar el arca, lo cual es caracterizado por la palabra מַשָּׂא (2 Crón. 35:3), 2) el hecho de que en 26:29 Quenanías consta como jefe de los levitas para las labores externas lo que significa, persuponiendo que se trate de la misma persona, que tenía que vigilar la labor del transporte. נָסַר no es infinitivo absoluto que no puede reemplazar al verbo finito ni el imperfecto de סָרַר [rebelarse] con el significado de שָׂרַר [gobernar] (*Bertheau*, e.o.) sino una formación nominal del נָסָר en Isa. 28:26 (conforme para esta formación «para la descripción propia del autor» *Ew.*, §152b). La oración יָסַר בַּמַּשָּׂא ofrece la explicación de בַּמַּשָּׂא o indica la función que Quenanías cumplía en la procesión. Debía dirigir el transporte porque era מֵבִין (hábil) en ello, tal como se puede observar aquí.

En ver. 23 se mencionan dos porteros para el arca y en ver. 24 al final del registro de los levitas encargados con el transporte se menciona a otros nombres con la misma función. La labor de estos porteros era *non tam introitum aperire arcae, quam custodire, ne ad eam irrumperetur* [no tanto abrir el arca sino custodiarla para que nadie avanzara hasta ella] (*Seb. Schmidt*, comentando 2 Sam. 6). Entre estos cuatro porteros se menciona en el ver. 24 a los sacerdotes que tocaban las trompetas, siete personas. El Quetib מחצצרים debe ser leído מַחֲצְצְרִים [tocando trompetas], un denominativo de מַחֲצְרִים [trompeteros], el Kerí es Hifil de חָצַר [tocar la trompeta], así también en 2 Crón. 7:6; 13:14 y 29:28 mientras que en 2 Crón. 5:12 y 13 מְחַצְּרִים part. Piel. La ley en Num. 10:1-10 servía como base de la labor de los sacerdotes de tocar las trompetas en la procesión solemne; *vid.* el comentario de este pasaje. Durante la procesión los sacerdotes que tocaban las trompetas iban delante del arca, al igual que los sacerdotes durante la procesión en Jericó (Jos. 6:4,6) o directamente detrás. Como estos sacerdotes iban cerca de este objeto santo, podemos deducir que los porteros iban delante o detrás de ellos. Conforme a esto el orden de la procesión fue el siguiente: 1) los cantores y músicos iban a la cabeza, organizados en tres grupos; 2) Quenanías, el jefe de los portadores; 3) dos porteros; 4) los sacerdotes con las trompetas directamente antes o después del arca; 5) dos porteros; 6) el rey con los ancianos y los jefes de los miles (ver. 25). Rashi, *Bertheau* y otros consideran que los porteros Obed-Edom y Jehías que iban detrás de los sacerdotes son los mismos que los cantores Obed-Edom y Jeiel (יְעִיאֵל ver. 18), afirmando que el último nombre se debe a un error ortográfico. Esto es definitivamente errado. La igualdad del nombre Obed-Edom no ofrece un motivo suficiente para creer en la coincidencia de las personas. En 16:38 el cantor *Obed-Edom* y el portero *Obed-Edom*, el hijo de Jedutún parecen ser considerados dos personas diferentes. A esto hay que añadir que *Obed-Edom* y su colega de ninguna manera podían ir a la cabeza de la procesión como cantores y estar como portero detrás de los sacerdotes y del arca. Por ello no hay motivo para dudar de la veracidad del nombre יְחִיָּה (*Jehías*).

Vers. 25-16:3. En cuanto a los demás procesos del traslado del arca a Jerusalén, cf. 2 Sam. 6:12-19. Con דָּוִיד וגו

וַיְהִי [y sucedió que Dad etc.] se une el relato de los preparativos (vers. 2-24) con la descripción del cumplimiento del poyecto: «y fueron David... a traer el arca».

Ver. 26. «*Y sucedió que como Dios ayudaba a los levitas que llevaban el arca del pacto de Yahvé, ellos sacrificaron siete novillos y siete carneros*». En cambio se menciona en 2 Sam. 6:13 el sacrificio que era presentado después del inicio de la procesión para consagrarla, *vid.* el comentario de este pasaje. La variante del ver. 27 es más difícil de explicar. En vez de las palabras דוד מְכַרְכֵּר בְּכָל־עֹז לִפְנֵי יהוה [David danzó con todo poder delante de Yahvé] leemos en la Crónica דָּוִיד מְכֻרְבָּל בְּמְעִיל בּוּץ [David iba vestido de un manto de lino]. Debido a que מכרכר [danzó] y מכרבל [iba vestido] sólo se distinguen en sus dos últimas letras y כר fácilmente puede ser cambiado en בל se puede suponer que מכרבל surgió de מכרכר. Por eso *Bertheau* cree: «En vez de מכרכר alguien que se acordaba que en este versículo se mencionaba la vestimenta de David podía escribir מכרבל. De בכל עז [con todo poder] podía formarse בוץ במעיל [de un manto de lino] a causa de la ilegibilidad de las palabras y por el antes mencionado proceso». Esta opinión podría ser correcta si con ella se pudiera explicar las demás variantes de la Crónica en relación a Samuel. Que junto a David se mencione a los demás portadores del arca, a los cantores y a Quenanías se podría explicar en base al contexto (según *Bertheau*). ¿Pero cómo se puede explicar la falta de לפני יהוה (delante de Yahvé) en nuestro texto? *Bertheau* no pierde palabra alguna acerca de ello y es precisamtente esta ausencia de las palabras lo que nos impide suponer que מכרבל במעיל בוץ surgió a partir de בכל עז porque לפני יהוה debió haber sido omitido intencionadamente. La opinión de *Böttcher* (*Neue kritische Aehrenlese*) carece aun más de probabilidad de que el caldeo מכרבל no procediese del cronista porque no coincide de ningunda manera con el estilo netamente hebreo, de manera que un lector posterior que pensó que la danza no debía ser realizada por los levitas ni para los portadores (sin pensar que éstos intercambiaban los puestos), enmendó מכרכר בכל עז, tratando de ser fiel a la letra del texto en מכרבל במעיל בוץ y que éste o un redactor posterior añadió el הַמְשֹׁרְרִים וּכְנַנְיָה [los cantores y Quenanías]. Con ello no se explica el punto principal, de cómo las palabras הַלְוִיִּם [los levitas] hasta הַמְשֹׁרְרִים [los cantores] ocuparon el lugar de לפני יהוה (Sam) en el texto de la Crónica. Asumir que originalmente hubiera constado דוד מְכַרְכֵּר בְּכָל־עֹז וְכָל־הַלְוִיִּם hasta הַמְשֹׁרְרִים donde no sólo consta que David danzó con toda fuerza sino que también todos los levitas que portaban el arca así como los cantores también danzaban no es probable porque no se puede pensar en que los cantores tocaban el salterio y el arpa y podían danzar a la vez, debido a que se afirma en el texto que se alternaba entre canto y música y entre danza y salto. Esta diferencia no puede ser explicada de otra manera que a partir del hecho de que ambos pasajes son extractos abreviados de un pasaje más amplio que no sólo presentaba la danza de David sino también una nota extensa acerca de la vestimenta del rey y de los levitas encargados de transportar el arca del pacto. El autor del libro de Samuel no sólo tomó de aquí los dos elementos característicos del relato, que David danzó con toda fuerza delante de Yahvé y usó un Efod de lino mientras que el autor de la Crónica tomó el pasaje completo de la vestimenta de David y de los levitas y omitió la danza de David, no porque le pareció escandaloso porque no sólo alude a ello en el ver. 29 sino que lo menciona en 13:8, coincidiendo con 2 Sam. 6:5, sino porque la indicación sobre la vestimenta del rey y los levitas fue más importante que la mención de la danza porque aquí se podía observar mejor el significado religioso de la procesión solemne. La vestimenta del rey tenía carácter sacerdotal. No sólo el efod de lino caracterizaba al rey como cabeza del pueblo sacerdotal (*vid.* el comentario de 2 Sam. 6:14) sino también un meil de בוץ de blanco lino. El meil en sí era un manto que podía portar cada israelita pero generalmente sólo era llevado por personas distinguidas, cf. 1 Sam. 2:19; 15:27; 18:4; 24:5; Esdr. 9.3; Job 29:14 pero el lino puro era el material del que se hacían los mantos sacerdotales. A pesar de que la ley no prescribía que los sacerdotes comunes usaran oficialmente un מְעִיל [meil] (Ex. 28:40) sino tan sólo el כְּתֹנֶת, un vestido ceñido. Pero esto no significaba que los sacerdotes no pudieran llevar en momentos especiales un meil de lino y en 2 Crón. 5:12 se relata aun que los levitas y cantores usaban en ocasiones como estas un manto de lino. Con ello se justifica el contenido de nuestro versículo: que David y todos los levitas, los portadores del arca y los cantores, el jefe Quenaanías, portaban un manto de lino que coincidía con la situación. Éste es el significado de las palabras וְכָל־הַלְוִיִּם [y todos los levitas] hasta הַמָּשָׂא הַשָּׁר [el director de canto] son aposiciones de David, a la que hay que añadir tácitamente מְכֻרְבָּל בְּמְעִיל בּוּץ [David iba vestido de un manto de lino]. Conforme a ello podemos traducir el versículo de la siguiente manera: David iba vestido con un manto de lino fino al igual que los levitas, etc. No hay motivo para discendir en הַמָּשָׂא הַשָּׁר con el artículo en el nomen regens debido a que esto sucede a menudo donde se intenta de hacer hincapié en el primer elemento con la inclusión del artículo, cf. *Ew.*, §290d. En cambio הַמְשֹׁרְרִים [los cantores] después de הַמַּשָּׂא [canto] no da sentido y sólo puede deberse a un error del copista al igual que el בֵּן [hijo] en ver. 18 a pesar de que ya consta en la LXX. Respecto a la última palabra cf. 2 Sam. 6:14.

Ver. 28. Este versículo es ampliado en relación con 2 Sam. 6:15 por la mención de los diversos elementos.

Vers. 29-16:1-3 coinciden objetivamente con 2 Sam. 6:15-19 donde sólo se mencionan diversas palabras detalladas, p. ej. מְרַקֵּד וּמְשַׂחֵק [saltando y regocijándose] ver. 29 en vez de מְפַזֵּז וּמְכַרְכֵּר [saltando y danzando] (Sam), o אֲרוֹן בְּרִית יהוה [arca del pacto de Yahvé] en vez de אֲרוֹן יהוה [arca de Yahvé] (Sam), *vid.* el comentario de 2 Sam., *l.c.*

Capítulo 16:4-12. La celebración del culto y la instalación del servicio sagrado ante el arca del pacto en la ciudad de David

Este pasaje completo falta en el 2 Sam. donde el final de todo este relato (ver. 43 Crónica) sigue inmediatamente al banquete del pueblo.

Vers. 4-6. Cuando hubo terminado la procesión del traslado del arca del pacto con el banquete y el pueblo regresó a casa con la bendición y una ofrenda de pan, David organizó el servicio de los levitas en la tienda santa en el Sión. Designó delante del arca a siervos de los levitas para la alabanza y adoración de Dios, *i.e.* cantores y músicos para cumplir con los cantos de los salmos como parte del culto constante. לְהַזְכִּיר *lit.* «para acordarse de» no tiene el significado de alabar sino que debe ser explicado a partir del לְהַזְכִּיר de los encabezados de Sal. 38 y 70 donde estos salmos son definidos como oraciones que debían ser repetidas durante la ofrenda de alimentos (Lev. 2:2). Conforme a ello הַזְכִּיר es denominativo מִן־אַזְכָּרָה ofrecer el azcara, la ofrenda de alimentos, *vid.* el comentario de Sal. 38:1 (*Delitzsch*) y en nuestro versículo acerca de la presentación de estas oraciones con acompañamiento musical. הוֹדוֹת reconocer, se refiere a los salmos en los que predomina la invocación y la confesión del nombre del Señor y הַלֵּל en aquellos en los que predomina la alabanza (el Aleluya).

En vers. 5 y 6 siguen los nombres de los levitas encargados de esta labor que ya aparecen en 15:19-21 como acompañantes del arca del pacto durante su traslado. No se menciona a todos sino tan sólo a una parte de éstos, de los jefes de canto sólo a Asaf, saltándose a Hemán y Etán, de los catorce cantores y músicos del segundo rango sólo nueve de los ocho que tocaban el salterio (15:20) sólo a seis (יְעִיאֵל [Jeiel] es un error ortográfico de יַעֲזִיאֵל [Jaaziel] 15:18), de los seis que tocaban el arpa sólo tres y en vez de los siete sacerdotes que tocaban la trompeta sólo dos, *i.e.* Benaías (uno de los siete) y Jahaziel, que no aparece en 15:24.

Ver. 7. «*Entonces en aquel día David, por primera vez, puso en manos de Asaf y sus parientes este salmo para dar gracias a Yahvé*». נָתַן debe ser unido al בְּיַד que es separado por diversas palabras y significa: dar en la mano, encargar, porque lo que David dio a Asaf no fue un objeto que puede ser tomado en la mano sino que se le encargó el cumplimiento de una labor. Con אֵז se acentúa el בַּיּוֹם הַהוּא [hoy]. בָּרֹאשׁ al principio, primero, para aclarar que el canto litúrgico fue lo primero que fue organizado. אֶחָיו los hermanos de Asaf son los levitas que le fueron puestos como ayudantes y cuyos nombres podemos leer en vers. 5 y 6. A fin de describir el oficio de Asaf (הוֹדוֹת לַיהוה, gracias a Yahvé) se incluye en vers. 8-36 un canto de agradecimiento y alabanza que los levitas debían cantar en el culto, acompañados por instrumentos. No se menciona el hecho de que este canto haya sido escrito por David para esta situación. Pero si Asaf y sus hermanos debían cumplir con el oficio que les había sido otorgado y si David es el fundador de la tradición de cantar salmos durante el culto seguramente habrá usado su experiencia de cantor de salmos para escribir los salmos necesarios para la liturgia. Estas consideraciones nos permiten afirmar que el siguiente salmo fue compuesto por David para el canto litúrgico durante el culto. El salmo es el siguiente:

8 *Dad gracias a Yahvé, invocad su nombre;*
dad a conocer sus obras entre los pueblos.

9 *Cantadle, cantadle alabanzas;*
hablad de todas sus maravillas.

10 *Gloriaos en su santo nombre;*
alégrese el corazón de los que buscan a Yahvé.

11 *Buscad a Yahvé y su fortaleza;*
buscad su rostro continuamente.

12 *Recordad las maravillas que Él ha hecho,*
sus prodigios y los juicios de su boca,

13 *oh simiente de Israel, su siervo,*
hijos de Jacob, sus escogidos.

14 *El es Yahvé nuestro Dios;*
sus juicios están en toda la tierra.

15 *Acordaos de su pacto para siempre,*
de la palabra que ordenó a mil generaciones,

16 *del pacto que hizo con Abraham,*
y de su juramento a Isaac.

17 *También lo confirmó a Jacob por estatuto,*
a Israel como pacto eterno,

18 *diciendo: A ti te daré la tierra de Canaán*
como porción de vuestra heredad.

19 *Cuando eran pocos en número,*
muy pocos, y forasteros en ella,

20 *y vagaban de nación en nación,*
y de un reino a otro pueblo,

21 *Él no permitió que nadie los oprimiera,*
y por amor a ellos reprendió a reyes, diciendo:

22 *No toquéis a mis ungidos,*
ni hagáis mal a mis profetas.

23 *Cantad a Yahvé, toda la tierra;*
proclamad de día en día
las buenas nuevas de su salvación.

24 *Contad su gloria entre las naciones,*
sus maravillas entre todos los pueblos.

25 *Porque grande es Yahvé, y muy digno de ser alabado;*
temible es Él también sobre todos los dioses.

26 *Porque todos los dioses de los pueblos son ídolos,*
mas Yahvé hizo los cielos.

27 *Gloria y majestad están delante de Él;*
poder y alegría en su morada.

28 *Tributad a Yahvé, oh familias de los pueblos,*
tributad a Yahvé gloria y poder.

29 *Tributad a Yahvé la gloria debida a su nombre;*
traed ofrenda, y venid delante de Él;
adorad a Yahvé en la majestad de la santidad.

30 *Temblad ante su presencia, toda la tierra;*
ciertamente el mundo está bien afirmado,
será inconmovible.

31 *Alégrense los cielos y regocíjese la tierra;*
y digan entre las naciones: Yahvé reina.

32 *Ruja el mar y cuanto contiene;*
regocíjese el campo y todo lo que en él hay.

33 *Entonces los árboles del bosque*
cantarán con gozo delante de Yahvé;
porque viene a juzgar la tierra.

34 *Dad gracias a Yahvé, porque Él es bueno;*
porque para siempre es su misericordia.

35 *Entonces decid:*
Sálvanos, oh Dios de nuestra salvación,
y júntanos y líbranos de las naciones,
para que demos gracias a tu santo nombre,
y nos gloriemos en tu alabanza.

36 *Bendito sea Yahvé, Dios de Israel,*
desde la eternidad hasta la eternidad.
Entonces todo el pueblo dijo: Amén; y alabó a Yahvé.

Este canto forma una unidad completa. Empieza con la motivación del cantar al Señor y buscar su presencia (vers. 8-11) el cantor exhorta a recordar las maravillas del Señor (ver. 12-14) como del pacto que hizo con los patriarcas para darles por heredad la tierra de Canaán por heredad (vers. 15-18) y basa esta exhortación recordando cómo el Señor protegió a los patriarcas cumpliendo así su promesa (vers. 19-22). Pero también el mundo entero debe alabarlo como el único Dios verdadero y omnipotente (vers. 23-27), todos los pueblos deben servirle con ofrendas (vers. 28-30) y por reconocimiento de su reinado entre los paganos aun la naturaleza jubilará porque viene a juzgar la tierra (ver. 31-33). Finalmente vuelve la exhortación al agradecimiento y una doxología que cierra con todo (vers. 34-36). Si consideramos el contenido de todo el canto éste no presenta nada que contradiga la autoría de David para el uso en el culto. No se encuentra en ello ninguna mención a la situación del pueblo en el exilio o a la situación postexílica. El objeto de alabanza al que se exhorta a Israel es el pacto que Dios cerró con Abraham así como la dirección maravillosa de los patriarcas. La exhortación a los paganos de reconocer a Yahvé como único Dios y Rey del mundo y con ofrendas ante su presencia y la noción que Yahvé vendría para juzgar la tierra pertenecen a las esperanzas mesiánicas que se formarorn a partir de las

promesas dadas a los patriarcas y la convicción de que Yahvé es juez de los paganos durante la salida de Egipto tan temprano en Israel que en el canto de Moisés en el Mar Rojo (Ex. 15) y el canto de Ana (1 Sam. 2:1-10) podemos encontrar los primeros vestigios de esta posición que simplemente fue desarrollada por David y los profetas.

A pesar de ello todos los exegetas modernos con la excepción de *Hitzig*, *die Psalmen* II, pp. IXs. creen que el origen de este canto es otro. Debido a que la primera mitad del canto (vers. 8-22) se repite en Sal. 105:1-15 y la segunda (vers. 23-33) en Sal. 96 y el final (vers. 34-36) en Sal. 106:1, 47 y 48 el autor de la crónica compuso a partir de estos tres salmos nuestro canto para reproducir a manera de un discurso clásico de Tuquídides o de Livio los sonidos festivos después del traslado del arca del pacto. Así lo explican además de los actuales comentadores de los salmos también *Aug. Koehler* (en *Lutherische Zeitschrift*, 1867, pp. 289ss.) y *C. Ehrt*, *Abfassungszeit und Abschluss des Psalters*, Leipzig 1869, pp. 41ss. No podemos negar la probabilidad de este origen del canto en general. Esta suposición aun podría coincidir con el carácter de la Crónica porque encontramos en ella discursos que no fueron redactados literalmente por los escuchas sino que fueron repetidos por el autor de la Crónica o mejor dicho el autor de la fuente de la Crónica conforme a su sentido o aun libremente concebida. Pero esta posición sólo puede ser correcta si analizamos la relación en la que se encuentra nuestro canto hacia los tres salmos. Como argumento en contra de la originalidad del salmo no sólo constaría el hecho de que las diversas partes de ésta están esparcidas en diversos salmos sino sobre todo el libre cambio del ver. 22 al ver. 23 y del ver. 33 al ver. 34 así como el traslado del ver. 35 del Sal. 106 que se refiere al exilio babilónico así como el ver. 36 que se parece a la doxología del cuarto libro de los salmos. Si los hechos en los que se basan fueran verdaderos los únicos motivos convincentes serían los dos últimos. Si el ver. 36 realmente sólo contuviera la doxología del cuarto libro de los Salmos que estaría unida de manera similar a las doxologías de los primeros libros (41:14; Sal. 72:18, 19 y Sal. 89:53) sin formar parte del Salmo no quedaría duda alguna de que el autor de la Crónica habría tomado el final de su canto de nuestro libro de los Salmos debido a que estas doxologías provienen de los autores de la colección de los salmos. Pero la situación es otra. A pesar de que Sal. 106:48 ocupa el lugar de la doxología del cuarto libro es parte del mismo salmo como lo reconoce *Bertheau* porque no sólo carece de la forma de la doxología de los tres primeros libros de los salmos, *i.e.* falta el doble אָמֵן וְאָמֵן [Amén y amén] con el que cierran estos libros sino que cierra con un simple אָמֵן הַלְלוּיָהּ. Si el אָמֵן וְאָמֵן (Amén, amén), unido con וְ es único de estas doxologías en el Antiguo Testamento y estos se acercan al idioma de la *Beraca* litúrgica del segundo templo como lo comenta correctamente *Delitzsch* en su comentario de los salmos, debido a que Num. 5:22 y Neh. 8:6 sólo presentan אָמֵן אָמֵן sin cópula וְ entonces falta precisamente la característica principal de la Beraca en el verso final tanto en Sal. 106 como en el ver. 36 de nuestro canto. También el resto del contenido del versículo, en especial la oración final «y todo el pueblo diga amén, aleluya» no coincide con la suposición de que el versículo fuera la doxología incluida al final del cuarto libro por los compiladores debido a que, como comenta correctamente *Hengstenberg* en el salmo «no se puede pensar en la participación del pueblo en una simple doxología final del libro que no tenía carácter cúltico» y «el final del salmo coincide perfectamente con el inicio del mismo y el aleluya del final es una parte original del salmo a causa de su correlación con el primer versículo» [19].

El versículo final de nuestro canto no presupone la colección de los salmos. También en ver. 35 falta un claro rastro del periodo exílico. Las palabras «*Entonces decid: Sálvanos, oh Dios de nuestra salvación, y júntanos y líbranos de las naciones*» no presuponen la deportación del pueblo al exilio caldeo sino tan sólo una separación por la deportación de prisioneros de guerra a la tierra de los enemigos después de una derrota durante la guerra como solía suceder en los casos de las derrotas de Israel contra sus enemigos. Por lo tanto sólo se trata de casos como los que tiene Salomón en mente durante su oración 1 R. 8:46-50.

La decisión acerca del origen de nuestro canto festivo está relacionado por lo tanto con su forma interna y el resultado de la comparación de ambos textos. El canto en sí forma una unidad coherente y estructurada. Los adoradores deben alabar a Yahvé, recordando su pacto que hizo con los patriarcas y que por éste los protegió vers. 8-22. Peor también el mundo entero debe alabarlo, al único y verdadero Dios, vers. 23-27, los pueblos deben presentarse ante Él con ofrenda, aun la naturaleza debía honrar al Rey y Juez, vers. 28-33. Volviendo al inicio, Israel debía agradecerle y pedir su ayuda contra los impíos vers. 34, 35 (*Hitzig*, *op.cit.*, p. IX). Esta explicación de la estructura coherente del canto no es puesta en tela de juicio por los inconvenientes presentados por *Koehler*, *op.cit.* Que diversas partes de nuestro canto se repitan en tres salmos no puede demostrar nada en contra de la originalidad del canto en la Crónica. «No parece haber impedimento alguno para que el autor de Sal. 96 no fuera el mismo que el del Salmo 105 y 106. Pero el ejemplo también podía motivar a otro para usar la primera mitad de 1 R. 16:8ss. y la segunda por su antecesor y decidió ampliar la continuación con propios medios (*Hitzig*, *ibid.*). Un caso similar podemos encontrar en el regreso de la segunda mitad del Sal. 40 (vers. 17ss.) como salmo independiente (Sal. 70). «Pero también muestra claramente con cuánta facilidad el salmista podía separar los últimos versículos (vers. 34-36 de la Crónica) y formar con ellos el Sal. 106) (*Hitzig*). El ver. 34 tiene la misma posibilidad de convertirse en Sal. 107 pero el ver. 36 no permitió la una continuación sino que fue el final. Es difícil creer que el cronista reunió del Sal. 105, 96 y finalmente 106 los elementos necesarios para su libro, quitando el inicio y el final de Sal. 106.

Si finalmente comparamos la forma textual de nuestro canto con el texto de estos salmos las variantes son de tal forma que no se puede reconocer con seguridad cuál de los dos textos es el original. De las variantes sin valor פִּיהוּ Crónica ver. 12 y כִּי Sal. 105:5. La falta de la nota acusativa אֵת Crónica ver. 18, cf. con Sal. 105:10 y al revés en Sal. 96:3, cf. con Crón. ver. 24, dejando a un lado עֲצֵי הַיַּעַר [los árboles del bosque] Crónica ver. 33 en vez de הַיַּעַר

19. Así también lo comenta *Bertheau*: Si en Sal. 72 (también Sal. 89 y 41) el autor de la doxología dice amén en Sal. 106:48 esto es transferido al pueblo entonces esto sólo puede basarse en que Sal. 106 cerró originalmente con la exhortación a responder con Amén. Con mayor precisión lo comenta *Hitzig*, *Die Psalmen* II, 1865, p. X: «Si (en Sal. 106) el texto termina con el ver. 47 falta un final verdadero mientras que el ver. 48 pone al salmo en la misma posición con Sal. 103-105, 107. ¿Quién creerá que el autor hizo acabar el salmo con el ver. 48 a fin de cerrar con este el cuarto libro? En la Crónica el pueblo a quien se refiere el salmo está en su lugar a partir de 15:3; 16:2. En el salmo nadie observa dónde se encuentra este pueblo. Si el versículo incluye el salmo o no, la dirección al pueblo completo que debe decir en vez del autor ¡Amén! No se encuentra en los salmos y sólo se puede explicar con el hecho de que fue tomado de la Crónica. Al final un copista podía aceptar el verso como piedra de toque de un libro».

כָּל־עֲצֵי [todos los árboles del bosque] Sal. 96:12. La crónica presenta la forma original y más antigua con יִצְחָק [Yitzhak (Isaac)] ver. 16 en vez de יִשְׁחָק [Jishak (Isaac)] Sal. 105:9 y יַעֲלֹז [regocíjese] ver. 32 en vez de יַעֲלוּ [gócese] Sal. 96:12; en בִּנְבִיאַי אַל תָּרֵעוּ [no hagáis mal a mis profetas] ver. 22 en vez de לִנְבִיאַי אַל תָּרֵעוּ [No hagáis mal a mis profetas] Sal. 105:15 presenta una construcción poco común; en מִיּוֹם אֶל יוֹם [de día en día] ver. 23 la forma más antigua (cf. Num. 30:15) en vez de מִיּוֹם לְיוֹם [de día en día] Sal. 96:2 como Est. 3:7 mientras que para las palabras únicas הִנִּיחַ אָדָם לְעָשְׁקָם [Él no permitió que nadie los oprimiera] Sal. 105:14 consta en la Crónica ver. 21 la forma común הִנִּיחַ לְאִישׁ [no permitió que nadie] y שָׂדַי [el campo] Sal. 96:12 la forma poética de הַשָּׂדֶה [el campo] Crónica ver. 32.

Más importantes son las variantes mayores, no tanto זֶרַע יִשְׂרָאֵל [simiente de Israel] Crón. ver. 13 en vez de זֶרַע אַבְרָהָם [simiente de Abraham] Sal. 105:6 donde en la última la relación de עַבְדּוֹ [su siervo] a los patriarcas no al pueblo no es clara, de manera que el *paralelismo membrorum* demanda la última relación y ישראל parece ser más claro sino más bien las demás: זִכְרוּ [acordaos] Crón. ver. 15 por זָכַר [se ha acordado] Sal. 105:8 porque זִכְרוּ no sólo corresponde a זִכְרוּ ver. 11 sino también al uso del canto para el motivo de la Crónica mientras que זָכַר del salmo corresponde al objetivo del salmo de alabar la misericordia del pacto otorgado a los patriarcas. Con esto también coincide בִּהְיוֹתְכֶם cuando erais (hijos de Jacob, ver. 19) en vez de בִּהְיוֹתָם Sal. 105:12: cuando ellos (los patriarcas) fueron, porque la enumeración de los hechos que había hecho el Señor para los patriarcas demandaba el בהיותם. Cuanto mayor era la relación de estas palabras con el patriarca tanto menor la posibilidad de suponer que existió una enmienda en בִּהְיוֹתְכֶם. Debido a que el texto de la crónica es más difícil debe ser considerado más difícil. También los cambios en vers. 23-33 de nuestro canto en comparación con el Sal. 96 se deben al uso especial de este canto para la fiesta mencionada. La falta de las dos estrofas: cantad a Yahvé cántico nuevo - cantad a Yahvé, bendecid su nombre (Sal. 96:1 y 2) en ver. 23 de la Crónica podría considerarse como una abreviación del canto original por parte del cronista al unirlo con la anterior alabanza a Dios, siempre y cuando la originalidad del Sal. 96 es confirmada por otros argumentos. Pero si el canto de la Crónica es original puede ser una ampliación hecha cuando el pasaje se convirtió en un salmo autónomo. La comparación del ver. 33 (Crónica) con el final del Sal. 96 apoya esta suposición. En la Crónica falta aquí la repetición de כִּי בָא [verdaderamente entró] así como el segundo hemistiquio de Sal. 96:13. El ver. 13 completo se repite al final del Sal. 98 (ver. 9) y la temática usada proviene del Salmo davídico 9:9. Encontramos la frase «cantad a Yahvé cántico nuevo» se repite en Sal. 33:3; 98:1 y 149:1 y חָדָשׁ שִׁיר [contar un canto] con Sal. 40:4. Asimismo encontramos בָּרְכוּ אֶת־שְׁמוֹ [bendecid Su nombre] en Sal. 104:4 y el más a menudo בָּרְכוּ אֶת־יהוה [bendecid a Yahvé] en Sal. 103:20, 22; 134:1, e.o., aun en el canto de Débora Jue. 5:2, 9 y שִׁירוּ לַיהוה [cantad a Yahvé] en el canto de Moisés Ex. 15:1. Si conforme a ello las estrofas de Sal. 96 que faltan en la Crónica sólo son reminiscencias y dichos que ya aparecieron en los antiguos cantos del culto israelita entonces no tenemos una formación original en el Sal. 96 sino sólo una formación moderna de pensamientos conocidos, lo cual significa que las palabras que este salmo tiene de más provienen de la pluma del autor que transformó esta parte del canto de la crónica en un salmo autónomo para motivos literarios. Este objetivo aparece claramente en las variantes וְתִפְאֶרֶת בְּמִקְדָּשׁוֹ [hermosura en su santuario] Sal. 96:6 en vez de וְחֶדְוָה בִּמְקוֹמוֹ [alegría en su morada] Crón. ver. 27 y el וּבָאוּ לְחַצְרוֹתָיו [entrad en sus atrios] Sal. 96:8 en vez de וּבֹאוּ לְפָנָיו [venid delante de Él] Crón. ver. 29. En el caso de la canción usada para la inauguración de la tienda santa en el Sión la palabra מִקְדָּשׁ [santuario] ni la mención de los atrios coincidía porque en ese tiempo el santuario nacional con el altar en el atrio (el tabernáculo) estaba en Gabaón. Aquí el texto del canto de la crónica coincide con la situación del tiempo de David meintras que la mención del מִקְדָּשׁ y de los atrios presuponen la existencia del templo con sus atrios como santuario del pueblo de Israel. Un autor postexílico jamás habría registrado esta diferencia entre los tiempos y las situaciones a fin de producir un canto festivo en base a Salmos existentes, cambiando los términos que no eran conformes al tiempo davídico. En cambio el término poco común (חֶדְוָה, alegría, Crón. ver. 27) que sólo se repite en Neh. 8:10 y en Esd. 6:18 (arameo) no puede ofrecer un argumento suficiente en contra porque el verbo חָדָה (en Ex. 18:9 y Job 3:6) muestra que la palabra no pertenece al hebreo antiguo. A primera vista parecería poder valer la diferencia entre el ver. 30 y 31 con Sal. 96:9-11 para la prioridad del Sal. 96 porque en la Crónica falta el segmento יָדִין עַמִּים בְּמֵישָׁרִים [El juzgará a los pueblos con equidad] (Sal. ver. 10) y el intercambio del miembro וְיֹאמְרוּ בַגּוֹיִם יהוה מָלָךְ [y decid a las naciones Yahvé reina] después de וְתָגֵל הָאָרֶץ [regocíjese la tierra] (Crón. ver. 31, cf. con Sal. 96:16) porque con la falta de uno del primer elemento se interrumpe el paralelismo formándose un versículo de tres elementos en medio de versículos de los miembros y porque por este intercambio la oración: «decid entre las naciones Yahvé es rey» al parecer no coincide entre la apelación a cielo y tierra a alegrarse y el tronar del mar y su plenitud por lo cual afirma *Hitzig* que esta oración surgió a partir de un error del copista. Pero esto no es una solución eficaz para el intercambio de las palabras porque el miembro de la oración no sólo es intercambiado sino que a la vez אִמְרוּ [digan] del salmo fue cambiado en וְיֹאמְרוּ [y decid] y además no se explica la omisión del יָדִין וגו [él juzgara, etc.]. Si consideramos el וְיֹאמְרוּ (con ו consecutivo) «así se hablará» corresponde con éste וגו אָז יְרַנְּנוּ [entonces cantarán] en ver. 33 y en el ver. 31 se presenta el reconocimiento del reinado de Yahvé sobre los pueblos como consecuencia de la alegría desbordante del cielo y de la tierra tal como en vers. 32 y 33 el júbilo de los árboles del campo ante Yahvé que viene a juzgar la tierra como consecuencia del rugir del mar y el regocijo del campo. En cambio el אִמְרוּ [dirán] del salmo, la exhortación a los israelitas a proclamar entre los pueblos el Reino de Dios después de la exclamación «temblará delante de Él toda la tierra» al parecer presenta una noción muy diluida según la cual no se espera el comparativo אַף תִּכּוֹן וגו [ciertamente el mundo está bien afirmado]. Si añadimos a ello que la oración que falta en la Crónica: «juzgará los pueblos en justicia» una reminiscencia de Sal. 9:9 debemos considerar al texto de la Crónica como original y la variante en Sal. 96 como variante que están relacionadas con la transformación de esta parte del canto en un salmo independiente.

En lo que respecta a los vers. 34-36 de nuestro canto no hay duda alguna acerca de su prioridad. El autor no necesitó tomar la fórmula litúrgica הוֹדוּ לַיהוה כִּי טוֹב וגו [Dad gracias al Señor porque Él es bueno] ver. 34 del Sal. 106:1, debido a que aparece completamente en Sal. 107:1; 118:1, 29 y 136:1 y, dejando a un lado 2 Crón. 5:13; 7:3; 20:21 ya fue usada por Jeremías (33:1) por lo cual podemos deducir que es un dicho litúrgico muy antiguo. Los vers. 35 y 36 contienen algunas variantes de Sal. 106:47 y 48 que impiden asumir su procedencia de este salmo. Así no sólo se introduce la petición הוֹשִׁיעֵנוּ וגו

[Sálvanos] con אמְרוּ [decid] sino también en vez del אֱלֹהֵינוּ יהוה [Yahvé nuestro Dios] del salmo consta אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ [el Dios de nuestra salvación] y al וְקַבְּצֵנוּ [y júntanos] se añadió וְהַצִּילֵנוּ [y líbranos] con lo cual las palabras del salmo pierden su alusión al exilio. El autor postexílico de la crónica difícilmente habría quitado esta relación, menos aun de esta forma sutil si la hubiera tomado del Sal. 106. Más cercana es la suposición de que el autor postexílico del Sal. 106 usó los versículos finales de este famoso canto davídico y los modificó de tal manera que coincidieron con su texto. Este cambio lo podemos observar claramente en el final donde en las indicaciones de la Crónica, de que todo el pueblo dijo Amén y alabó a Yahvé fue cambiado el término וַיֹּאמְרוּ [y dijeron] en וְאָמַר «y diga» y el וְהַלֵּל לַיהוה [y se alabe a Yahvé] en הַלְלוּ יהּ [alabad a Yahvé].

Debido a todo ello tenemos que asumir que David es el autor de nuestro salmo cantado en esta festividad. El salmo no necesita de otra explicación. Cf. con ello *Delitzsch* comentando los salmos paralelos.

Versículos 37-43. Organización de los levitas y los sacerdotes para el cumplimiento del culto

Con la ubicación del arca del pacto en la tienda construida en el Sión David había formado un nuevo lugar del culto debido a que el tabernáculo mosaico siguió siendo el lugar del culto de la comunidad de Israel con su altar de holocausto aun durante el tiempo en el que el arca estaba en otro lugar. A fin de organizar el culto en estos santuarios fue necesario repartir el personal del culto, labor que David llevó a cabo.

Ver. 37. Dejó a Asaf delante del arca del pacto con sus hermanos (לְ delante del acusativo es un hebraismo tardío) para que cumplieran constantemente con su servicio. לִדְבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ según demandaba la cosa de cada día, *i.e.* según lo demandaba el trabajo de cada día, cf. para esta expresión Ex. 5:13, 19; 19:4, e.o. y Obed Edom y sus hermanos. En estas palabras consta un error textual. El sufijo plural en אֲחֵיהֶם [sus hermanos] indica que después de עבד אֱדֹום [Obed-Edom] desapareció por lo menos uno de los nombres. Además la relación de las palabras «y Obed Edom, el hijo de Jedutún y Mosa como porteros» con la oración anterior «y Obed Edom y sus hermanos». En contra de la suposición general de que las palabras deben ser explicativas: «o sea Obed-Edom, etc.» surge la consideración que Obed-Edom es definido aquí como hijo de Jedutún y por ello parece ser distinguido del antes mencionado Obed-Edom. A esto se añade que en 15:21 se menciona un Obed-Edom entre los cantantes y en ver. 24 une entre los porteros y que ambos son presentados como dos personas independientes. Por otro lado se puede asumir que en cap. 26:4-8 se menciona de Obed-Edom con sus hijos y hermanos sesenta y dos hombres como porteros, un número que se acerca bastante al de nuestro versículo (sesenta y ocho). Pero no podemos considerar que este hecho es suficiente para la identificación de ambos y tenemos que dejar abierta esta pregunta porque el texto de nuestro pasaje no es completo. *Jeditún*, el padre de Obed-Edom no es el jefe de canto *Jedutún* (= Etán) porque el jefe de los cantores es descendiente de Merari mientras que el portero *Jeditún* pertenece a los coreitas (*i.e.* coatitas), *vid.* el comentario de 26:4.

Ver. 39. וְאֶת צָדוֹק [a Sadoc] depende de וַיַּעֲזֹב [Y dejó] ver. 37. Dejó al sacerdote Sadoc con sus hermanos delante de la ofrenda de Yahvé, *i.e.* del tabernáculo en el lugar alto en Gabaón. En cuanto a בָּמָה *vid.* el comentario de 2 Crón. 1:13 y en cuanto a Sadoc el comentario de 5:38. Aquí cae en cuenta que no se menciona a sacerdote alguno como jefe del culto en el tabernáculo. Esta falta de mención se debe a que nuestro capítulo sólo trata acerca de la instalación de la música sagrada en el culto y Sadoc sólo es mencionado como jefe del santuario en Gabaón para añadir a ello en los vers. 41ss. la indicación acerca de los cantores y músicos sagrados en el culto y Sadoc sólo es mencionado como jefe del santuario en Gabaón para añadir a ello en los vers. 41ss. la indicación acerca de los cantores y músicos que ejercían su oficio en este santuario. Sin duda alguna Abiatar presidía como sumo sacerdote los sacrificios en el santuario del arca del pacto.

En cuanto al ver. 40 cf. Ex. 29:38; Num. 28:3, 6. לְכָל־הַכָּתוּב corresponde al לְהַעֲלוֹת [conforme a todo], *i.e.* para conseguir todo lo que está escrito. Esto no sólo se refiere a los sacerdotes y ofrendas diferentes a los holocaustos diarios sino en general a todo lo que debía ser hecho en el santuario.

Ver. 41. וְעִמָּהֶם y con ellos (con Sadoc y sus hermanos) estaban Hemán y Jedutún (*i.e.* Etán, los dos o tres jefes de canto 15:19) junto a los demás elegidos y renombrados (נִקְבוּ בְּשֵׁמוֹת *vid.* el comentario de 12:31), *sc.* cantores. A este grupo pertenecieron los que en 16:5 no fueron puestos bajo el mando de Asaf y que son mencionados en 15:18-21 y 24 y algunos más cuyos nombres no han sido mencionados.

Ver. 42. Si el texto es correcto, הֵימָן וִידוּתוּן [Hemán y jedutún] sólo puede ser aposición de עִמָּהֶם: y con ellos, con Hemán y Jedutún estuvieron trompetas, etc. A partir de la dificultad que faltan pasajes paralelos análogos a esta indicación la mención de estos dos cantores en este contexto extraño debido a que se menciona como instrumentos musicales no sólo los מְצִלְתַּיִם [címbalos] (*vid.* 15:19) sino también las חֲצֹצְרוֹת [trompetas] que eran tocadas por los sacerdotes. Además faltan los nombres *Hemán* y *Jedutún* en la LXX y probablemente fueron incluidos por el copista del ver. 41 que también empieza con וְעִמָּהֶם [con ellos]. Si quitamos estos nombres el versículo no presenta mayores dificultades que llevó a tales cambios del texto como lo sugirió *Bertheau*. El sufijo en עִמָּהֶם se refiere a las personas mencionadas en el ver. 41: Hemán, Jedutún y los demás. «Con ellos estaban», *i.e.* tuvieron consigo trompetas, címbalos, etc. Extraña el uso de לְ delante de מַשְׁמִיעִים [los que harían resonancia] debido a que מַשְׁמִיעִים en 15:16 está unido a מְצִלְתַּיִם como adjetivo y en 15:19 consta לְהַשְׁמִיעַ. Pero si comparamos con ello el ver. 5 de nuestro capítulo donde מַשְׁמִיעַ es predicado de Asaf: Asaf tocaba con címbales un tono alto se puede justificar el término לְמַשְׁמִיעִים en unión con מְצִלְתַּיִם con el sentido: «y cimbales para los que iniciarían con el tono y la melodía, *i.e.* para Hemán y Jedutún. כְּלֵי שִׁיר son los demás instrumentos del canto cúltico, los salterios y arpas. «Los hijos de Jedutún para la puerta», *i.e.* como porteros. Debido a que según el ver. 38 Edom, que era portero del arca, también es hijo de Jedutún, *sc.* menciona aquí a otros hijos del mismo Jedutún a hermanos de Obed-Edom cuyo número era bastante grande (268), de manera que los miembros de la familia podían cumplir el servicio tanto junto al arca del pacto como en el tabernáculo en Gabaón.

Ver. 43 contiene el final del relato acerca del traslado del arca del pacto en coincidencia objetiva con 2 Sam. 6:19 y 20ª donde se menciona el pasaje de David con Mical que el autor de la Crónica omitió por considerarlo historia privada o particular, debido a que le pareció bastar la alusión en 15:29 para cumplir con el objetivo de su obra. לְבָרֵךְ no significa «para saludar» sino: «para bendecir su casa tal como bendijo antes en el ver. 2 al pueblo en el nombre de Dios».

Capítulo 17. La intención de David de construir un templo y la confirmación de su reino

Al igual que en 2 Sam. 7 se incluye también en la Crónica el relato de la intención de David de construir un templo después del relato de la Crónica sobre el traslado a causa de la relación objetiva a pesar de que debieron constar años entre ambos sucesos. Además el relato de esta intención de David con sus consecuencias para él y su reinado coincide en todos los puntos importantes con el relato paralelo, de manera que podemos remitir al comentario de 2 Sam. 7. Las diferencias de ambos relatos son formales donde el autor de la Crónica trató de aclarar la situación usando términos tardíos para poder explicarlo mejor a sus contemporáneos, tales como אֱלֹהִים [Dios] por יהוה [Yahvé], מַלְכוּת [reinado] por מַמְלָכָה [reinado] y semejantes, en parte son explicaciones de términos oscuros o anticuados. Las variantes rara vez atañen a la situación misma como para que cambie el sentido. A fin de completar el comentario de 2 Samuel debemos comentar brevemente estas variantes.

En el ver. 1 falta la indicación de que David comunicó su decisión de construir un templo al Señor al profeta Natán «*cuando Yahvé le había dado descanso de sus enemigos por todos lados*». El autor de la Crónica omitió esta indicación temporal para quitar la aparente contradicción que consistiría en que las batallas más difíciles de David contra filisteos, sirios y amonitas son mencionados en los capítulos siguientes, si se presupone una secuencia cronológica de los relatos. Cf. el comentario de 2 Sam. 7:1-3. En el ver. 10 וּלְמִימֵים como el וּלְמִן־הַיּוֹם (Sam. ver. 11) debe ser unido al בָּרִאשֹׁנָה anterior con el sentido: como al inicio (*i.e.* durante la estadía en Egipto) y a partir de los días en los que puse a los jueces, *i.e.* durante el tiempo de los jueces. לְמִן sólo es un refuerzo de מִן para designar el tiempo desde arriba, cf. §218b y ha sido interpretado incorrectamente por *Bertheau* «hasta los días». En el mismo versículo consta וְהִכְנַעְתִּי «y someteré a todos tus enemigos», objetivamente igual al וַהֲנִיחֹתִי te daré paz ante todos tus enemigos (Sam) y el sufijo אוֹיְבֶיךָ [tus enemigos] no debe ser cambiado con *Bertheau* en el sufijo de la tercera persona אוֹיְבָיו [sus enemigos], tanto en la crónica como en Samuel sino de la forma que la promesa divina al final se dirige nuevamente a David como al principio de los vers. 7 y 8 y lo dicho acerca del pueblo de Israel en vers. 9 y 10ª sólo es otra forma de la palabra: destruiré a todos *tus* enemigos delante de ti (ver. 8). En el ver. 11 consta לְלֶכֶת עִם־אֲבֹתֶיךָ «para que vayas con tus padres» describiendo la muerte, similar a: ir el camino de todo el mundo (1 R. 2:2) y más original que el común שָׁכַב עִם אֲבוֹת [acostarse con los padres] (Sam. ver. 12). El אֲשֶׁר יִהְיֶה מִבָּנֶיךָ [que está lejos de tus hijos] no debe ser enmendado conforme al אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ [el cual saldrá de tus entrañas] (Sam) ni considerado con *Bertheau* como cambio realizado por el autor de la Crónica a fin de eliminar la dificultad que primero le fue prometido el nacimiento de Salomón mientras Natán proclamaba sus palabras cuando David había alcanzado la paz de todos sus enemigos alrededor suyo (2 Sam. 7:1), *i.e.* después del nacimiento de Salomón. Esta dificultad ya ha sido quitada al omitirse aquellas palabras. La palabra «*he quitado a todos tus enemigos ante ti*» (ver. 8) no presupone la aniquilación de todos los enemigos que habían ido contra David sino que se refiere sólo a aquellos enemigos que habían avanzado contra David. En caso de que el autor de la Crónica sólo quiso quitar esta dificultad habría bastado que omitiera la oración אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ debido a que «*tu simiente*» incluía a los hijos de David y no necesitaba de una explicación si no se dijera nada más que uno de sus hijos ocuparía su tribu después de su muerte. A esto se añade que el pensamiento «tu simiente que estará entre tus hijos», que *Bertheau* asume en este pasaje, en hebreo sería אֲשֶׁר מִבָּנֶיךָ, en tanto que אֲשֶׁר יִהְיֶה מִבָּנֶיךָ tiene el sentido «que viene de tus hijos» porque הָיָה מִן no significa ser de alguien, pertenecerle sino venir, descender o nacer de alguien (cf. Gen. 17:16; Ec. 3:20). Conforme a esta traducción idiomáticamente correcta las palabras no pueden referirse a Salomón porque Salomón no descendía de los hijos de David sino que era hijo de David[20]. El autor de la Crónica explicó el אַחֲרֶיךָ אֶת־זַרְעֶךָ [tu simiente después de tí] teológicamente o presentó el contenido mesiánico del término de una manera más clara que el que consta en אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ. La semilla de David que debía surgir de sus hijos es el Mesías que los profetas anuncian como hijo de David. Dios establecerá su trono eternamente (ver. 12). Las variantes existentes en el texto de la Crónica vers. 13 y 14, cf. 2 Sam. 7:14-16 se deben a este significado mesiánico de זֶרַע [simiente] de David. La omisión de las palabras después de בֵּן [hijo] en ver. 13 «*cuando cometa iniquidad lo corregiré con vara de hombre...*» (Sam. ver. 14) está en relación directa con la interpretación mesiánica del זַרְעֲךָ porque la mención del castigo fue importante para los hijos terrenales de David, Salomón y los reyes de Judá pero no tiene consecuencias para el Mesías. De este hijo de David sólo vale que Dios no quitará de él su misericordia. Asimismo sucede con la diferencia entre el ver. 14 y Sam. ver. 16. En vez de las palabras «*tu casa y tu reino permanecerán para siempre delante de mí; tu trono será establecido para siempre*» (Sam.) esta promesa consta en la Crónica: «*Sino que lo confirmaré* (הֶעֱמִיד confirmar, mantener, 1 R. 15:4; 2 Crón. 9:8) *en mi casa y en mi reino para siempre, y su trono será establecido para siempre*». Mientras esta palabra final de la promesa en Samuel se dirige a David y le promete la permanencia eterna de su casa, su reino y su trono las palabras de la Crónica se refieren a la semilla de David, *i.e.* al Mesías y se promete la permanencia eterna en la casa y el reino de Dios y la duración eterna de su trono. El hecho que בֵּיתִי [mi casa] no se puede referir a la congregación de Yahvé, el pueblo de Israel como lo pretende entender *Bertheau* es completamente claro debido a que בַּאת significa poco antes el templo de Yahvé y parece que בֵּיתִי alude a בַּיִת לִי (ver. 12) y la definición de la congregación de Israel o del pueblo como la casa de Yahvé es improcedente en el Antiguo Testamento. «*La casa de Yahvé*» tiene la misma relación con Reino de Yahvé como la que tiene el palacio del rey para con su reino. La casa que construirá la semilla de David al Señor es la casa del Señor en su reino; en esta casa y en este reino el Señor lo quiere confirmar eternamente, su reino no acabará, su señorío terminará sino que permanecerá por siempre. Se sobreentiende que estas palabras no sólo tratan acerca de lo mencionado sobre el Mesías. Las palabras, por tanto, sólo son un desarrollo de la promesa: «*yo le seré por padre y no quitaré de él mi misericordia y confirmaré por siempre su reino*» y expresan clara y decididamente lo que contiene implícitamente la promesa que la casa, el reino y el trono de David permanecerán por siempre (Sam), de que la permanencia eterna de la casa y del reino de David será confirmada por el Mesías. Esta posición demuestra ser correcta porque la variante del texto de la crónica no puede ser explicada de otra manera y *Thenius* y *Bertheau* ni siquiera intentaron explicar el origen del וְהַעֲמַדְתִּיהוּ בְּבֵיתִי [y lo confirmaré en mi casa] de וֶאֱאַמֶּן בֵּיתְךָ [y yo afirmaré

20. Así lo comentó correctamente el venerable Lavater: *Si tantum de Salomone hic locus accipiendus esset, non dixisset: semen quod erit de filiis tuis, sed quod erit de te* [Si Salomón recibió tanto en este lugar no diría «la semilla que vendrá de tus hijos» sino «que será de ti»].

tu casa]. Las demás diferencias entre ambos textos en los versos que son tratados, לִי [para mí] (Cr.) por לְשֵׁמִי [para mi nombre]; אֶת־כִּסְאוֹ [su trono] por אֶת כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ [el trono de su reino] (Crón. ver. 12, cf. con Sam. ver. 13) y תָּהְיֶה לְפָנֶיךָ מֵאֲשֶׁר וגו שָׁאוּל אֲשֶׁר [aquel que estaba antes de ti] en vez de מֵעִם [de Saúl a quien quité] (Crón. ver. 13, cf. con Sam. ver. 15) sólo son variantes terminológicas que no alteran el sentido. *Bertheau* afirmó (contra *Thenius*) que en la última el texto de la Crónica podría ser correcto y en relación al texto de 2 Sam. 7 porta en sí la característica de originalidad.

En la oración de acción de gracias de David vers. 16-27 nos encontramos con las siguientes variantes del texto paralelo que pueden ser relevantes para el sentido: «*y me has considerado conforme a la medida de un hombre excelso, Yahvé Dios*». En vez de las palabras וְזֹאת תּוֹרַת הָאָדָם [y esta es la ley de los hombres] (Sam. ver. 19) la Crónica presenta וּרְאִיתַנִי כְּתוֹר הָאָדָם הַמַּעֲלָה y me viste (o: para que me vieras) de manera humana si תּוֹר es abreviación de תּוֹרָה = תּוֹרָה [Torá]. רָאָה ver puede tener el significado de visitar, cf. 2 Sam. 13:5; 2 R. 8:29 o mirar. El término הַמַּעֲלָה es oscuro, debido a que sólo se repite como lo que sube (Ez. 11:5) la grada, mientras que el significado altura (lugar alto) de *Gesenius* en *thesauros* sólo aparece en nuestro pasaje, Pero aun si esta palabra tuviera este significado el término הַמַּעֲלָה en la cobinación presente no puede significar *in loco excelso* = *in coelis* y aun si se supone que esto fuera correcto, la traducción *et me intuitus es mora hominum in coelis* no aporta sentido. המעלה tampoco puede ser vocativo y un predicado de Dios: «*O altura, Yahvé Dios*», como sugieren e.o. *Hengstenberg*, *Christologie* I, p. 160. El pasaje de Sal. 92:9. «*Pero tú, oh Yahvé eres* מָרוֹם, *altura, excelso por siempre*» no basta para demostrar que en nuestro versículo הַמַּעֲלָה predice la altura de Dios. Sin duda הַמַּעֲלָה debe pertenecer a וּרְאִיתַנִי וגו y parece corresponder a la oración anterior con el sentido de «en cuanto a la altura, en cuanto a la elevación de mi familia». Conforme a ello la idea es la siguiente: Tú me has considerado conforme a la medida de un hombre, lleno de gracia y bondad, tal como se comunican personas entre sí o has visto en relación a la elevación de mi persona o de mi familia según lo cual el texto de la Crónica ofrece una explicación de los pasajes paralelos[21].

La variante en el ver. 18 produce menos dificultades: אֶת־עַבְדֶּךָ [tu siervo] en vez de לְדַבֵּר אֵלֶיךָ [para decirte] (Sam. ver. 20) no puede ser una explicación o interpretación del texto de Samuel, las palabras en Samuel «¿y qué más podría decirte David?» tienen en este contexto un sentido sencillo: ¿Qué más te he de decir acerca de la promesa que me ha sido dada? Y no necesitaron de otra explicación. Si en cambio leemos en la Crónica «*¿Qué más te puede decir David en cuanto al honor concedido a tu siervo?*» una crítica libre de prejuicios debe considerar que este texto es original porque es más difícil. No sólo es más difícil porque falte לְדַבֵּר que no necesariamente debe ir aquí pero sirve para aclarar el יוֹסִיף [decirte] sino que sobre todo sirve para explicar la unión poco común del sustantivo כָּבוֹד con אֶת־עַבְדֶּךָ honor para con tu siervo. Esta unión no tiene una analogía completa en el את יהוה הֶעָה porque כָּבוֹד [honor] no es un sustantivo de la acción como הֶעָה sino que está relacionado con el uso tardío de אֵת como caso oblicuo en vez de alguna preposición aguda (*Ew.*, §277d, pp. 683s. de la 7ª edición) y debe ser entendido en el sentido: Da honra respectiva a tu siervo. La afirmación de que אֶת־עַבְדֶּךָ debe ser tachado por tratarse de una glosa tardía no soluciona el problema sino que sólo corta el nudo gordiano. La falta de las palabras en la LXX no demuestra nada más que el mero hecho de que estos traductores no supieron cómo traducir estas palabras y las omitieron así como también lo hicieron con la primera oración del ver. 19. En el ver. 19 no existe motivo alguno para cambiar el בַּעֲבוּר עַבְדֶּךָ [a causa de tu siervo] de la crónica conforme al בַּעֲבוּר דְּבָרְךָ en Samuel porque las palabras «a causa de tu siervo», *i.e.* porque elegiste a tu siervo producen un significado correcto, *vid.* el comentario de 2 Sam. 7:21. En la segunda parte del versículo se resume la amplia expresión de Samuel.

Ver. 21. La combinación de גְּדֻלּוֹת וְנוֹרָאוֹת con לָשׂוּם לְךָ שֵׁם a una sola oración «a fin de darte un nombre con cosas grandes y terribles» es aclarado en 2 Sam. 7:23 al incluir וְלַעֲשׂוֹת לָכֶם [y para hacer para vosotros] cosas grandes y terribles. Esta aclaración no permite suponer que en la Crónica se omitió לַעֲשׂוֹת. Las palabras גְּדֻלּוֹת וְנוֹרָאוֹת [cosas grandes y terribles] sólo pueden estar en una posición de libre subordinación a la oración a fin de definir la manera cómo Dios hizo para sí un nombre (cf. *Ew.*, §283) o, unido de una manera pregnante con שׂוּם: para hacerte un nombre haciendo cosas grandes y terribles. Además de esto la expresión concisa de Samuel: cosas terribles para tu tierra delante de tu pueblo que has redimido de Egipto (de) pueblos y otros dioses es aclarado por la Crónica al incluirse לְגָרֵשׁ: cosas terribles al echar naciones de delante de tu pueblo al que rescataste de Egipto. No es posible explicar las variantes de este texto omitiéndolas. Esto lo muestran las contradicciones que presentan los intentos de *Thenius* y *Bertheau*.

Las demás variantes entre estos dos textos sólo son variantes de expresiones que suceden cuando se repite un texto con propias palabras de una fuente con la intención de relatar clara y comprensiblemente lo sucedido. Contamos entre estas también el מָצָא עַבְדְּךָ לְהִתְפַּלֵּל [tu siervo ha hallado para orar] (Crón. ver. 25), cf. con לְהִתְפַּלֵּל מָצָא עַבְדְּךָ אֶת־לִבּוֹ tu siervo ha hallado su corazón, *i.e.* ánimo para orar (Sam. ver. 28) aunque no es posible afirmar si el autor del libro de Samuel añadió אֶת־לִבּוֹ para aclarar el significado o si el autor de la Crónica lo omitió porque el término «encontrar su corazón» sólo aparece en este pasaje del Antiguo Testamento. מָצָא עַבְדְּךָ לְהִתְפַּלֵּל significa «tu siervo logró dirigir esta oración».

Capítulos 18-20. Las guerras y victorias de David. Sus oficiales reales. Algunas hazañas de las guerras contra los filisteos

Los tres sucesos relatados en este capítulo han sido relatados en el segundo libro de Samuel de la misma manera, que primero podemos leer tanto en el cap. 18 como en 2 Sam. 8 un resumen conciso de todas las guerras que David peleó contra sus enemigos para fundar el reino de Israel con una breve reseña del resultado a lo cual se añade el registro de los principales oficiales del reino de David. Después se menciona detalladamente en cap. 19 y 2 Sam. 10 la difícil guerra con los amonitas y los sirios y en cap. 20:1-3 y 2 Sam. 12:26-31 el final de esta guerra con la conquista de Rabá, la capital de los amonitas. Finalmen-

21. Esta explicación de las dificilísimas palabras coincide con el sentido de las difíciles palabras de 2 Sam. y ofrece una noción más clara sin la enmendación del texto que con las nuevas enmendaciones propuestas *Ewald* y *Bertheau* quieren cambiar וּרְאִיתַנִי en וְהַרְאִיתַנִי (Hifil) y המעלה en לְמַעֲלָה a fin de alcanzar el siguiente significado: Me has hecho ver la línea de los hombres hacia arriba, *i.e.* la línea de las personas se extiende desde David hasta el interminable futuro en orden ininterrumpido que *Thenius* define correctamente como idea completamente moderna. El intento de interpretación de *Böttcher* aun es más extraño todavía pues sugiere leer וּרְאִיתַנִי...לְמַעֲלָה (*Neue kritische Aehrenlese* III, p. 225) y explica: «de manera que me ví como la línea de las personas que me verá, *i.e.* que me pude observar como el inicio de una generación líder eterna» porque hay que suplir el punto principal.

te se menciona en cap. 20:4-8 un breve relato de las victorias de héroes israelitas con los gigantes de la tierra de los filisteos que es incluida en 2 Sam. 21:18-22 en la última sección de la historia de David. Si dejamos a un lado esta última sección que también es presentada en la Crónica como anexo el orden de los sucesos en ambos libros es el mismo debido a que las secciones que constan entre las historias de las guerras (2 Sam. 9; 11:1-12:25) contienen relatos de la vida familiar de David que el autor de la Crónica omitió conforme a su objetivo. Los dos pasajes también coinciden en los detalles con pocas excepciones. Estas variantes, en el caso de que sean originales y no surgieran a causa de algún error del copista como, p. ej., la falta de la palabra נְצִיבִים [gobernadores] 18:6, cf. ver. 13 y 2 Sam. 8:6 o las diferencias de los nombres y los números (18:4 y 8, cf. con 2 Sam. 8:4 y 8 consisten en la aclaración de términos oscuros, en pequeños suplementos o en abreviaciones. En cuanto a la explicación queremos remitir al comentario de 2 Samuel donde se explicaron las variantes del texto de la crónica y del relato en Samuel. En cuanto a 18:1-13 cf. 2 Sam. 8:1-14 y en cuanto al registro de los oficiales del reino 18:14-17 cf. 2 Sam. 8:15-18. En el cap. 18 se aclara con circunscripciones ver. 1 el sentido figurado: David tomó el mando de la madre de los filisteos, *i.e.* les quitó el poder con «David tomó a Gat y sus aldeas de mano de los filisteos, *i.e.* tomó la capital y sus trabantes a los filisteos». En ver. 17 כֹּהֲנִים [sacerdotes] con los primeros a la mano (junto) al rey. En cuanto a posibles abreviaciones cae en cuenta la omisión del proceder sangriento en contra de los cautivos moabitas aunque no consta motivo alguno debido a que la afirmación de que el cronista omitió arbitrariamente este suceso para quitar esta mácula de un proceder bárbaro de David queda contrarrestada por el hecho de que no se omite un proceder similar contra los habitantes de Rabá en cap. 20:3. En cambio la Crónica contiene diversas notas de carácter histórico que faltan en el texto de Samuel y que demuestran que el autor de la Crónica no tomó su relato del segundo libro de Samuel. Así, p. ej., la nota en 18:8 de que Salomón mandó fundir el bronce conquistado por David en la guerra contra Hadad-ezer para hacer el mar de bronce y las columnas y utensilios del atrio del templo en ver. 11 מֵאֱדוֹם [de Edom] que falta en 2 Samuel porque el מֵאֲרָם [de Aram] que consta allí ver. 11 por éste originalmente también estuvo en la Crónica en ver. 12 los detalles acerca de la victoria sobre los edomitas en el valle de sal, *vid.* el comentario de 2 Sam. 8:13.

La misma relación encontramos en el complejo relato de la guerra sirio-amonita caps. 19:1-20:3 en comparación con 2 Sam. 10:1-11:1 y 12:26-31. En 19:1 falta el nombre חָנוּן [Hanún] después de בְּנוֹ [su nombre] a causa de un error como también en 2 Sam. 10:19 el nombre נָחָשׁ [Nahas]. En ver. 3 no hay que cambiar לַחְקֹר וּלְהָפֵךְ וגו [para reconocer y para destruir] según חֵקֶר אֶת־הָעִיר וּלְרַגְּלָהּ וגו [reconocer la ciudad y para conquistarla] 2 Sam. 10:3 a pesar de que el término en Samuel es usado con mayor precisión. Si en Samuel se cita la fuente literalmente entonces el autor de la Crónica generalizó la idea «para reconocer, para destruir y para espiar la tierra». Pero quizás las palabras de la fuente no fueron tan precisas como lo indica 2 Sam.

En los vers. 6 y 7 no se puede explicar la diferencia a no ser que se asuma que el texto de la fuente no fue repetido nítidamente por los dos pasajes. Detalles acerca de estas diferencias *vid.* el comentario de 2 Sam. 10:6. La indicación especial del lugar donde acamparon las tropas de soldados a sueldo y donde los amonitas se reunieron de sus ciudades (ver. 7) falta en 2 Samuel la ciudad Medeba que según Jos. 13:16 fue otorgada a la tribu de Rubén se encontraba a unas dos horas al SE de Hesbón y persiste aun en las ruinas con el antiguo nombre Medeba, *vid.* el comentario de Num. 21:31. En ver. 9 הָעִיר פֶּתַח [a la entrada de la ciudad], *i.e.* de la capital de Rabá más específico y detallado que פֶּתַח הַשַּׁעַר [a la entrada de la puerta] (Sam. ver. 8). Acerca de וַיָּבֹא אֲלֵיהֶם [y llegó a ellos] cf. con וַיָּבֹא חֲלָאמָה [llegó a ellos] (Sam. ver. 17), cf. el comentario de 2 Sam. 10:16 y 17.

El relato acerca del asedio de la capital *Rabá* en el año siguiente cap. 20:1-3 es mucho más corto que el de 2 Sam. 11:1 y 12:26-31. A la oración «David se quedó en Jerusalén» se añade en 2 Sam. 11:25 el relato del adulterio de David con Betsabé y los sucesos que sucedieron junto a estos (2 Sam. 11:3-12:25) que el autor de la Crónica no incluyó en su obra a causa del objetivo que perseguía. En 2 Sam. se retoma el relato siguiente del asedio de Rabá con las palabras: «*y Joab peleó en contra de Rabá de los hijos de Amón*» y vers. 27-29 relata detalladamente la conquista de esta ciudad, de cómo Joab, después de conquistar la ciudad junto al agua, *i.e.* la que estaba a los dos bordes del alto Jaboc (el wadi Amán) con excepción de la acrópolis que estaba situada en el monte en el lado NO, envió mensajeros a David, pidiéndole reunir al resto del pueblo, *i.e.* al ejército que había permanecido en el territorio a fin de conquistar con éste la fortaleza. David siguió este consejo y tomó la fortaleza. En cambio leemos en la Crónica la breve nota «*y Joab venció a Rabá y la destruyó*» (20:1 al final). Después se relata en ambos pasajes (Crón. vers. 2 y 3 y Sam. vers. 30 y 31) cómo David se puso la pesada corona de oro del rey amonita y se llevó un gran botín, mandó ejecutar horrendamente a los soldados cautivos de Rabá y de las demás ciudades de los amonitas y regresó con todo el pueblo, *i.e.* con todo su ejército de guerra a Jerusalén. A partir de ello podemos observar que conforme al relato de la Crónica David estuvo presente durante la conquista de la acrópolis de Rabá y que se puso la corona del rey amonita y ordenó la muerte de los cautivos sin que antes se mencionara que David salía a pelear una guerra. A causa de este hecho el relato de la crónica presenta algunas lagunas. No se puede reconocer motivo alguno para esta abreviación. En la fuente usada por el cronista debió haber constado lo relatado en 2 Sam. 12:26-29. Respecto a las diferencias entre ver. 31 (Sam.) y ver. 3 de la crónica *vid.* el comentario de 2 Sam. 12:31. וַיְשַׂר cortó con sierra es la variante correcta y וַיָּשֶׂם [la puso a trabajar] en Samuel es un error ortográfico mientras que בַּמַּגְרוֹת [con hachas] del cronista es un error de בַּמְּגֵרוֹת [con trillos] en Samuel. La omisión de וְהַעֲבִיר אוֹתָם בַּמַּלְבֵּן [los hizo pasar por hornos de ladrillos] sólo puede deberse a la intención de abreviar el pasaje. Si el autor de la Crónica no tuvo inconvenientes en describir cómo mataron a los cautivos con sierras, trillos y hachas no puede ser que tratara de aliviar el proceder de David omitiendo el relato de hacerlos pasar por hornos de ladrillos.

En cuanto a las breves hazañas de los israelitas mencionadas en el epílogo del capítulo (20:4-8) remitimos a 2 Sam. 21:8-24. Allí se menciona además de estas tres de la Crónica una cuarta (vers. 15-17) en primer plano, *i.e.* el relato de la batalla de David contra el gigante Jisbi-Benob, quien murió por mano de Abisai, el hijo de Sarvia. El motivo por el cual nuesto historiógrafo usó este relato se debe a la posición que el autor de la Crónica dio a este breve relato. En el segundo libro de Samuel los mismos relatos se encuentran en la última parte de la historia del reinado de David como pruebas de la misericordia divina que David obtuvo en su reinado por lo cual alabó al Señor en un salmo de acción de gracias 2 Sam. 22. La salvación del peligro de muerte en el que había caído David al ser atacado por el gigante filisteo Jisbi-Benob y de la que fue salvado por Abisai como

prueba de la misericordia divina sobre este rey fiel coincidía con este contexto. El comentario final de 2 Sam. 21:17 muestra el peligro en el que se encontraba David porque sus acompañantes pidieron a David que no volviera a pelear junto a ellos para que no se apagara la luz de Israel. Por ese motivo el autor del libro de Samuel puso este relato al inicio de las hazañas de los jefes israelitas a pesar de que sin lugar a dudas hubo otras tres hazañas unos años más tarde. En cambio el autor de la Crónica mencionó los relatos de estas hazañas como anexo a los relatos de las guerras victoriosas con las que David fundó su señorío sobre todas las naciones vecinas e hizo temible su nombre entre los paganos como pruebas del tamaño del poder del rey elegido por el Señor. El relato de la muerte de un gigante filisteo que casi mató al David debilitado no fue tan óptima para ello por lo cual lo dejó a un lado a pesar de que lo encontró en su fuente[22]. Esto no se puede deducir a partir de la coincidencia casi literal de las historias siguientes con 2 Sam. 21:18ss. El siguiente ver. 4 se inicia con la fórmula: «y sucedió después» que en 2 Sam. se une perfectamente a la narración anterior mientras que el cronista usa la fórmula general אַחֲרֵי־כֵן [después de esto] para seguir con la oración mientras que en la siguiente oración omitió el עוֹד [todavía] de Samuel y pone וַתַּעֲמֹד [se originó] en vez de וַיְהִי [sucedió]. עָמַד [pararse] corresponde al hebraismo tardío קוּם [pararse]. La suposición de que ותעמד surgió de וַתְּהִי עוֹד [y sucedió todavía] (en Samuel) no es probable a pesar de que עָמַד no se usa para referirse al inicio de una guerra. Además se usa קוּם una sola vez para referirse al venir del tiempo (Gen. 41:30). En cuanto a בְּגֵזֶר [en Gezer] y סִפַּי [Sipai] en vez de בְּגֹב [en Gob] *vid*. el comentario de 2 Sam. 21:18. La palabra וַיִּכָּנְעוּ «y ellos (los filisteos) fueron humillados» a finales del ver. 4 que falta en Samuel y a pesar de ello puede haber sido incluido arbitrariamente por nuestro historiógrafo (*Bertheau)*. Pero con este comentario correcto no se explica la falta del término en 2 Samuel. El motivo para ello no es ningún otro sino que no le pareció necesario incluir ese pasaje al autor de Samuel porque no coincidía con su objetivo. Respecto a las demás hazañas (vers. 6-8) *vid*. el comentario de 2 Sam. 21:19-22. אֵל [estos] por אֵלֶּה [estos] en la nota final ver. 8 es arcaico aunque la falta del artículo (אֵל en vez de הָאֵל Gen. 19:8, 25 y en otros pasajes en el Pentateuco) no puede ser demostrada. En la última oración «y cayeron por la mano de David y por la mano de sus siervos» cae en cuenta la mención de David porque ninguno de los descendientes de Rafá, *i.e.* de los descendientes de los refaitas murió por la mano de David sino todos por la mano de sus siervos. Por eso *Bertheau* cree que esta oración aquí y en 2 Sam. 21:22 fue tomada literalmente de la fuente donde nuestra lista estuvo al final de una larga enumeración en la cual se describieron los hechos de David y de sus héroes en las batallas con los gigantes en la tierra de los filisteos. Pero debido a que el autor del segundo libro de Samuel escribe «estos cuatro nacieron de Rafa y cayeron» (ver. 22) puede haber remitido las palabras «y cayeron por mano de David» a estos cuatro, sea que tomó el pasaje de la fuente sin cambiar algo o añadió el אֶת־עַרְבַּעַת אֵלֶּה [estos cuatro]. En este caso no podía añadir בְּיַד־דָּוִיד [por mano de David] sin causar alguna consecuencia. En el primer caso la alusión del בְּיַד־דָּוִיד en el pasaje más largo es imposibilitado por el אֶת־עַרְבַּעַת אֵלֶּה. Se refiere a otros grandes que los cuatro mencionados como por ejemplo a Goliat que David había vencido. La indicación «cayeron por la mano de David» no presupone que David los mató él mismo o que mató a uno de ellos debido a que בְּיַד a menudo sólo significa por, *i.e.* por medio de... y se debe a que aquellos gigantes murieron en guerras que David peleó contra los filisteos, *i.e.* que David fue el motivo principal de su muerte por las guerras que hizo pelear a sus siervos.

22. *Lightfoot*, *Chronol. V.T.*, p. 68 comentó *Illud praelium, in quo David iin periculum venit et unde decore et illaesus exire non potuit, omissum est* [Aquella situación en la que David corrió un grave riesgo y del que no pudo salir ileso y con decoro es omitida].

Capítulos 21-22:1 (cf. 2 Sam. 24). El censo y la peste y la designación del lugar del templo

En 2 Sam. 24 comentamos el motivo que llevó al rey David a realizar en los últimos años de su reino un censo de los hombres preparados para la guerra y el motivo por el cual esto era definido como pecado y explicamos este suceso conforme a su transcurso, observando las diferencias que existen en las indicaciones de los números en 2 Sam. 24:9, 13 y 24 y nuestro relato vers. 5, 12 y 25, de manera que sólo compararemos aquí los dos relatos con mayor detalle. Junto a la conformidad de ambos textos, no sólo en los momentos principales del pasaje sino también a menudo en las palabras mismas, lo cual nos muestra que ambas provienen de una misma fuente. Se encuentran también algunas variantes importantes en cuanto a su contenido y la presentación. En el ver. 1 se designa la intención de David en 2 Samuel como la consecuencia de la ira divina mientras que en la Crónica se afirma que David fue incitado por Satanás. Después de esto el censo, que es descrito explícitamente en 2 Sam. 24:4 y en la Crónica vers. 4-6 sólo se menciona el resultado con el comentario de que Joás no terminó con el censo porque la orden del rey le fue detestable por lo cual no contó a Leví y Benjamín. En cambio la Crónica relata en los vers. 19-27 la compra de la era de Ornán como lugar del sacrificio y el sacrificio de David no sólo de una manera más compleja que el libro de Samuel vers. 19-25 sino que muestra al final vers. 28-30 la situación que llevó a David a sacrificar en el altar que había construido en la era de Ornán. La intención del autor de la Crónica al narrar este comentario final se puede ver claramente en 22:1 que debe ser unido al cap. 21: «*y dijo David: Ésta es la casa del Señor Dios y éste es el altar para el altar del holocausto de Israel*». Según el comentario correcto de *Bertheau* este relato del censo, la peste y la aparición del ángel obtiene el final que nos falta en el libro de Samuel «como se puede observar a partir de la historia de David y Salomón en los libros de Samuel y Reyes, el relato sólo es mencionado allí para indicar la santidad del lugar donde Salomón había construido el templo y responder a la pregunta por qué este lugar fue elegido como lugar del santuario». Este comentario es completamente correcto si no se lo entiende como si el autor de nuestro libro de Samuel hubiera aludido a ese objetivo en su relato porque esto contradice al final de 2 Sam. 24:25. «Y Yahvé escuchó la súplica por la tierra y la plaga fue detenida en Israel». Este final así como la falta de una mención al templo o al motivo de la construcción del altar del sacrificio para Israel en la era de Arauna, comparado con las palabras que introducen el relato «*y la ira del Señor se encendió contra Israel e incitó a David contra ellos*» (2 Sam. 24:1) muestran claramente que el autor del libro de Samuel puso el relato completo bajo el punto de vista de un castigo del pueblo de Israel por su rebeldía contra el rey elegido por Dios durante la rebeldía de Absalón y Sebna, cf. el comentario de 2 Sam. 24:1. El autor de la Crónica sin duda escribió su relato del censo y la peste con sus consecuencias con la intención de mostrar cómo Dios mismo había elegido y consagrado

este lugar como lugar de adoración futura de Israel por medio de la aparición del ángel y la orden del profeta Gad a David de construir un altar en el lugar donde se había aparecido el ángel y sacrificar sobre éste así como por la aceptación misericordiosa de este sacrificio con fuego del cielo que cayó y consumió el sacrificio. Por este motivo pudo abreviar este relato del censo debido a que sólo fue el motivo por el cual David debía ser humillado.

Vers. 1-7. «*Y se levantó Satanás contra Israel e incitó a David a hacer un censo de Israel*». La mención de Satanás como seductor de David no sólo se debe a que los israelitas en tiempos tardíos deducían todo lo malo de este espíritu maligno sino que en este caso está relacionado con la intención de presentar el plan de David desde un mismo inicio como algo impío.

Ver. 2. La mención de los שָׂרֵי הָעָם [jefes del pueblo] junto a Joab es totalmente correcta. También se lo relata en 2 Sam. 24:21. Joab no pudo realizar solo este censo sino que lo hizo con la ayuda de los jefes del ejército. El objeto de וְהָבִיאוּ אֵלַי, el resultado del censo, se añade a partir del contexto. En el ver. 3 no hay motivo para criticar el simple כָּהֵם en vez del doble כָּהֵם וְכָהֵם en Samuel. La repetición de la misma palabra «tal y tales son» es propia del autor del libro de Samuel (cf. 2 Sam. 12:8) mientras que la expresión del cronista coincide con Deut. 1:11 con las palabras הֲלֹא אֲדֹנִי וגו [¿No son todos ellos siervos de mi Señor?] Joab evade la sospecha de no querer ofrecer al rey la alegría de reinar sobre un pueblo numeroso. En Samuel ver. 3 se presenta la idea de otra manera. Allí falta la última oración «*¿Por qué ha de ser él motivo de culpa para Israel?*» אַשְׁמָה [culpa] señala aquí una culpabilidad que había que pagar y que no se comete. El sentido es el siguiente: ¿Por qué Israel debe pagar por tu pecado, que buscas tu honra en el poder y la grandeza de tu reino? Acerca de los números ver. 5 *vid*. el comentario de 2 Sam. 24:9. Acerca de los números ver. 5, *vid*. el comentario de 2 Sam. 24:9. En cuanto al ver. 6 que no se encuentra en Samuel *Bertheau* justifica la indicación que Joab no realizó un censo entre los pueblos de Leví y Benjamín en cuanto a los ataques de *de Wette* y *Grambach* tal como también sucede en *Keil*, *apologetische Versuche*, pp. 349ss. demostrando que la tribu de Leví estaba exenta por la ley (cf. Num. 1:47-54) del censo para fines políticos mientras que no se llevó a cabo el censo de Benjamín porque David paró el censo al darse cuenta de su injusticia antes de que éste acabara, cf. el comentario de 2 Sam. 24:9. El motivo: porque la palabra del rey fue detestable a Joab es una posición subjetiva del historiógrafo aunque en cuanto al asunto es correcto debido a que Joab no había aceptado la idea del rey desde un principio, cf. ver. 3 (Samuel y Crónica).

El el ver. 7 el autor de la Crónica, en vez de explicar la motivación subjetiva de la confesión de los pecados de David con las palabras «y le dolió a David el corazón, *i.e.* la conciencia» (Sam. ver. 10), explicó el cambio de las cosas de una manera objetiva: el plan no le gustó a Dios y comentó de antemano «y él (Dios) hirió a Israel». Debido a que este tipo de comentarios, que resumen brevemente el contenido de lo siguiente, sucede a menudo (cf. 1 R. 6:14; 7:2) no hay motivo alguno para afirmar con *Bertheau* que las palabras surgieron a partir de una mala interpretación o un cambio de 2 Sam. 24:10. En cuanto a vers. 8-10 *vid*. el comentario de 2 Sam. 24:10-16.

En ver. 12 נִכָּפֶה [derrota] no fue incluido en el texto por error o por una lectura errónea de נָסְךָ [que huyas] (Samuel ver. 13) sino que es original porque el autor de la Crónica describe los dos últimos males con mayor detalle que en Samuel. La palabra no es participio sino un sustantivo formado del participio con el significado de morir. La segunda oración paralela «la espada de tus enemigos te alcanzará» sirve para reforzar el significado. Asimismo en la tercera catástrofe el חֶרֶב יהוה (espada de Dios) antepuesto a דֶּבֶר בָּאָרֶץ pestilencia en la tierra y la oración paralela que le fue añadida a ambos: «*y el ángel de Yahvé haciendo estragos por todo el territorio de Israel*».

Ver. 15. וַיִּשְׁלַח הָאֱלֹהִים מַלְאָךְ לִירוּשָׁלִַם «y envió Dios un ángel a Jerusalén» no da sentido no sólo por la improbabilidad de que Dios enviara al ángel con el fin de destruir Jerusalén y en el mismo momento diera la orden contraria: basta, detén ahora tu mano (*Bertheau*) porque este cambio se debería a la oración intermedia: Pero al momento de la destrucción le pesó a Yahvé por lo cual la orden y la contraorden no fueron dadas en el mismo momento. El problema radica en el מַלְאָךְ [un ángel] indefinido, *i.e.* sin artículo. Debido a que el ángel de Yahvé ya fue nombrado como el ejecutor de la peste, ver. 12, en nuestro versículo debía constar הַמַּלְאָךְ (con artículo) o aun אֶת como en el ver. 16 en caso de que se trataba del mismo ángel que había sido enviado para cumplir con el juicio. El מַלְאָךְ indefinido no coincide de ninguna manera. En 1 Sam. 24:16 leemos en vez de las palabras mencionadas וַיִּשְׁלַח יָדוֹ הַמַּלְאָךְ לִירוּשָׁלִַם y el ángel extendió su mano a Jerusalén. Según *Bertheau* esta variante הָאֱלֹהִים de la Crónica surgió a partir de que se confundieron las letras ידא ה con יהוה que a menudo es substituido en la Crónica por אלהים mientras que *Movers* cree que la variante de la Crónica es original y quiere leer וַיִּשְׁלַח יהוה [y Yahvé envió]. Pero *Movers* no consideró la falta del artículo en מַלְאָךְ y *Bertheau* yerra a causa de la improbabilidad de interpretar mal a partir de una confusión de letras el término יִשְׁלַח יָדוֹ debido a que aparece a menudo y es claro de entender. A esto se añade que en el texto de Samuel el simple הַמַּלְאָךְ extraña porque el término no se encuentra antes por lo cual la LXX aclaró el término impreciso de הַמַּלְאָךְ con ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ [el ángel de Dios]. Esta aclaración nos remite al origen de la variante de nuestro texto. A pesar de que el autor de la Crónica ya había mencionado en el ver. 12 el מַלְאָךְ יהוה [ángel de Yahvé], escribió en el ver. 15 וַיִּשְׁלַח הַמַּלְאָךְ הָאֱלֹהִים «el ángel de Dios envió (extendió su mano) contra Jerusalén» poniendo אלהים en vez de יהוה como, p. ej., Jue. 6:20 y 22; 13:6, 9, 15, 17 alternan מַלְאָךְ הָאֱלֹהִים [ángel de Dios] con מַלְאָךְ יהוה y omiten יָדוֹ [su mano] junto a יִשְׁלַח como sucede a menudo, p. ej., 2 Sam. 6:6; Sal. 18:17, e.o. מלאך y אלהים fueron intercambiados por un copista y מַלְאָךְ fue interpretado por los masoretas como acusativo y vocalizado de esta manera. Este término es aclarado por וּבַהַשְׁחִית: y cuando estuvo destruyendo Yahvé vio y le pesó la calamidad. La idea es la siguiente: tan pronto el ángel empezó a destruir a Jerusalén le pesó a Dios su decisión. רַב es un adverbio y significa suficiente, como en 1 R. 19:4, e.o. con un dativo comodi, Deut. 1:6, e.o. *Bertheau* yerra al tratar de omitir estas palabras porque quiso unir 2 Sam. 24:16 רַב con בָּעָם [al pueblo] y cambiar conforme a ello nuestro texto. En 2 Sam. רַב también es un adverbio, tal como lo reconoce *Thenius*.

Vers. 16-26. En el texto de la Crónica se menciona el relato de la petición de David al Señor para que detuviera el juicio y de la palabra del Señor proclamadas por el profeta: en el lugar donde el ángel del Señor sea visible deberá construir un altar y ofrecer sacrificio. El pasaje de 2 Sam. 24:17-25 no es tan detallado como el de la Crónica. Sólo la negociación de David con Arauna es más complejo que en la Crónica. En cuanto al contenido ambos textos coinciden. En la Crónica sólo se mencionan algunos sucesos secundarios que son omitidos en 2 Samuel como puntos subordinados: En el ver. 16 la descripción de la forma del ángel que tenía una espada desenvainada en la mano, extendida sobre Jerusalén y que David y los ancianos, vestidos de cilicio, cayeron sobre sus rostros

ante el Señor. En el ver. 20 se menciona a los hijos de Ornán (Arauna) que se escondieron al ver al ángel y que Ornán estaba ocupado trillando trigo cuando David fue donde él. En el ver. 26 consta también el fuego que cayó del cielo al altar de sacrificio. Ya hemos explicado el comentario de 2 Sam. 24:17-25. El pasaje de la Crónica es correcto y fácil de entender. A pesar de ello *Bertheau* asume conforme al proceso de *Thenius* y *Böttcher* corrupciones textuales que quiere corregir conforme al texto de 2 Samuel porque estos críticos parten de la suposición que el autor de la crónica usó como fuente el segundo libro de Samuel como fuente y la aumentó. A partir de este prejuicio sugieren algunas enmendaciones que no pueden ser probables y que a veces también se basan en un malentendido del pasaje del libro de Samuel.

Tal como muestran algunos pocos ejemplos. El que compare ver. 17 (Samuel) con vers. 16 y 17 de la Crónica sin prejuicio alguno reconocerá que en la Crónica se relata con mayor detalle lo que se resume en Samuel. El inicio del ver. 17: «*Y David dijo a Yahvé*» comienza sin conexión alguna porque la idea que forma el cambio del ver. 16 al 17, de que David decidió interceder ante Dios por el cese de la destrucción después de ver al ángel, es presentado en una oración subordinada: «*al ver al ángel*». Esta manera abrupta del inicio del pasaje es quitada por el cronista al escribir: «*Y David levantó sus ojos y vio al ángel... y cayó sobre su rostro y David dijo a Dios*». El contenido que se relata en Samuel en una oración infinitiva subordinada a la oración principal se describe detallada y ampliamente en la Crónica. Por supuesto el cronista no habría podido usar en el ver. 17 la oración «*al ver al ángel que hería al pueblo*» sin repetirse. Por ello *Bertheau* considera que el ver. 16 es un inciso del cronista y afirma que de las palabras y letras בראתו את המלאך המכה בעם [cuando vio al ángel que hería al pueblo] (Samuel) surgió בָּעָם בראתו אמרתי לִמְנוֹתִי [ordenó enumerar al pueblo] (Crónica ver. 17) aplicando los instrumentos clásicos: texto ilegible y confusión de letras. Éste es un ejemplo de muchos.

El ver. 16 de la Crónica no es un *suplemento* que el cronista incluyó entre los vers. 16 y 17 del texto de Samuel sino una explicación detallada del transcurso histórico de las cosas. La mención de la espada desenvainada en la mano del ángel falta en Samuel porque allí se relata brevemente el suceso. El trasfondo no necesitó ser tomado de Num. 22:23 porque la espada desenvainada demuestra la presencia del ángel como ángel de juicio y el ángel mismo que también se hace visible en 2 Samuel sólo podía ser reconocido porque se emplea como ejecutor del juicio de la peste que sin duda alguna fue el motivo de su aparición. La mención de los ancianos junto a David que estaban envueltos en sacos y se postraron ante Dios no deberá extrañar al lector o al crítico que considera que en el caso de un castigo fuerte el rey no habría intercedido solo ante el Señor. A esto se añade la mención de los עֲבָדִים [siervos] del rey que fueron con David donde Ornán (Sam. ver. 20) a partir de lo cual se puede observar que el rey no trató de intervenir contra la plaga sino que lo hizo con la ayuda de sus siervos. En el pasaje de 2 Samuel que sólo narra lo esencial no se menciona a los ancianos porque sólo se relata acerca de David que su confesión de pecados produjo la abolición de la decisión divina. Tampoco puede extrañar que David considerara a su decisión de contar al pueblo como delito el cual llevó al juicio de la peste.

Ver. 19. Cambiar בִּדְבַר [conforme la palabra] (Samuel) en כִּדְבַר (*Bertheau*) demuestra una falta de entendimiento. בִּדְבַר conforme a la palabra de Gad, David subió... es confirmado por Num. 31:16 y es completamente correcto.

Ver. 20. *Bertheau* traduce erradamente וַיָּשָׁב אֶרְנָן [y Ornán se volvió] con «entonces regresó Ornán» y basa en ello un conjunto de conjeturas erradas y que no coinciden con el contexto. Según él וַיָּשָׁב [y se volvió] surgió a partir de וַיִּשְׁקֹף [y se asomó] el siguiente הַמַּלְאָךְ [el ángel] de הַמֶּלֶךְ [el rey], el עַרְבַּעַת בָּנָיו עִמּוֹ [cuatro de sus hijos entre ellos] de עֲבָדָיו עֹבְרִים עָלָיו [sus siervos sirviendo delante de él] (Samuel ver. 20) a partir de un error y otros tipos de cambios. Pero no observó que el ver. 20 de Samuel no corresponde al ver. 20 de la Crónica sino al ver. 21 donde las palabras «y Arauna miró (וישקף) y vio al rey» con «y Ornán miró (וַיַּבֵּט) y vio a David». En el ver. 20 el cronista presenta la nota que falta en Samuel, de que Ornán (Arauna) estaba trillando trigo con sus cuatro hijos se volvió y vio al ángel y se escondió con sus hijos. Entonces David vino con su séquito desde el Sión a la era que se encontraba en el monte Moria y cuando Arauna vio al rey salir de la era y se postró ante David rostro en tierra. Este relato no contiene nada improbable que podría dar lugar a conjeturas críticas.

Ver. 24. El infinitivo הַעֲלוֹת [ofrecer holocausto] como continuación del verbo finito es muy frecuente en el hebreo y se encuentra en todos los libros del Antiguo Testamento, cf. la enumeración de pasajes que *Ew.*, §351c presenta para este estilo especial de abreviación, no sólo para el uso del infinitivo absoluto sino también del infinitivo constructo. David responde a los honores presentados y le pide que le dé el lugar para el altar y los bueyes, trillo y trigo para el holocausto: «*No, sino que ciertamente lo compraré por su justo precio; porque no tomaré para Yahvé lo que es tuyo, ni ofreceré un holocausto que no me cueste nada*», *i.e.* sin haber pagado algo.

Vers. 26-30. El final de este texto en 2 Sam. 24:25 es el siguiente: «*Y allí edificó David un altar a Yahvé, y ofreció holocaustos y ofrendas de paz. Yahvé escuchó la súplica por la tierra y la plaga fue detenida en Israel*». En la Crónica se describe con mayor detalle el יְעָתֵר יהוה «*David invocó a Yahvé, y Él le respondió con fuego del cielo sobre el altar del holocausto. Y Yahvé ordenó al ángel, y éste volvió su espada a la vaina*». El término «volver la espada a la vaina» es un término figurado para el final de la peste y el fuego que cayó del cielo al altar del holocausto es la señal visible con la que el Señor confirmó al rey que escuchó su oración y aceptó misericordiosamente el sacrificio. La veracidad de esta señal de la aceptación del sacrificio es confirmada por casos análogos en Lev. 9:24; 1 R. 18:24, 39 y 2 Crón. 7:1. Ésta fue la señal del agrado divino por la que David reconoció que el altar construido en la era de Arauna fue elegido por el Señor como lugar en el que Israel presentará sus sacrificios y holocaustos como se narra en vers. 28-30 y 22:1. David sólo habría podido deducir del cese de la peste a causa de su oración y su ofrenda que Dios le había perdonado su pecado pero no que el Señor había elegido el lugar donde había construido el altar por el sacrificio que el Señor había demandado como lugar de sacrificio constante. Esta seguridad la obtuvo a través de la respuesta divina que consistía en fuego que cayó sobre el altar del holocausto y consumió el sacrificio. Esto consta en el ver. 28 «*En aquel tiempo, viendo David que Yahvé le había respondido en la era de Ornán jebuseo, ofreció sacrificio allí*», *i.e.* constantemente, de manera que podemos traducir con *Bertheau*: solió sacrificar allí. Este sacrificio de David en la era de Ornán es confirmado en vers. 29 y 30. El lugar oficial para el sacrificio en Israel en ese tiempo era el santuario mosaico con su altar de holocaustos que en este tiempo se encontraba en el monte de Gabaón (cf. 16:39). Aunque David había traído el arca del pacto a Sión, que desde los días de Samuel había estado separado del santuario y no sólo mandó construir una tienda sino también un altar de sacrificio e instauró un culto constante (cap. 17). Todo esto hizo sin tener una orden explícita, de manera

que este lugar de culto sólo era provisional que sólo podía existir en tanto que el Señor decidía acerca de ello. Cuando David finalmente hubo logrado paz de sus enemigos alrededor suyo tomó la decisión de construir un templo y finalizar así la provisionalidad de la separación del arca del pacto del tabernáculo y dos altares de sacrificio. Pero el Señor le hizo proclamar su decisión por el profeta Natán de que su hijo y heredero debía construirle el templo. Por lo tanto el altar con el arca del pacto se quedó en el Sión junto con el altar de holocausto en el santuario de Gabaón sin que fuera castigado por Dios. Cuando David trajo sobre el pueblo culpa a causa del censo, el Señor castigó tan fuertemente que el rey habría tenido que ofrecer un sacrificio holocausto en el santuario nacional en Gabaón a fin de implorar la gracia divina para sí y para todo el pueblo. Pero el Señor le mandó a decir por medio del profeta Gad que no debía construir un altar delante del arca del pacto en el Sión ni en Gabaón sino que lo debía hacer en la era de Ornán (Arauna) y ofrecer allí su sacrificio. Pero con ello todavía no se había decidido nada acerca del lugar donde debia ofrecer sacrificios. Pero David ofreció sacrificio en la era de Ornán y no en Gabaón, en el tabernáculo hecho por Moisés, el santuario nacional porque David no pudo ir ante él (לְפָנָיו) para consultar a Dios porque estaba aterrado a causa de la espada del ángel de Yahvé. Esta explicación no significa que *ex terrore visionis angelicae infirmitatem corporis contraxerat* [la debilidad corpórea se produjo a partir del terror de la visión del ángel] (J. H. Michaelis), tampoco que a causa del temor ante la aparición del ángel no pudo ofrecer un sacrificio en otro lugar (*Bertheau*) o que Gabaón quedó demasiado lejos (*O. v. Gerlach*). Ninguna de estas explicaciones corresponde al significado del contexto. Aunque נִבְעַת מִפְּנֵי חֶרֶב [temeroso ante la espada] significa que la espada del ángel o el ángel con la espada lo abstuvo de ir a Gabaón pero no: durante la peste, cuando el ángel estuvo junto a la era de Arauna con la espada desenvainada entre cielo y tierra, sino según el contexto después de ello cuando la aparición angelical desapareció junto con el cese de la peste. Por eso las palabras כִּי נִבְעַת וגו pueden tener el sentido de que el temor ante la espada del ángel llevó a David a ofrecer el sacrificio en la era de Arauna y no en Gabaón o, debido a que durante la peste la espada del Señor le imposibilitó ir a Gabaón tampoco intentó hacerlo después. El temor ante la espada del ángel era el temor ante la peste y ésta le había impedido sacrificar en Gabaón porque Gabaón no había sido perdonada por ésta a pesar del santuario con el altar mosaico. Esta situación fue definitiva para David para el futuro, de manera que a partir de ese día ofreció sus sacrificios en el lugar que Dios le había indicado por el profeta y, como consta en 22:1, dijo «*ésta* (זֶה הוּא) *es la casa de Yahvé Dios y éste es el altar del holocausto para Israel*». El lugar del altar la era de Arauna porque Yahvé le manifestó allí su presencia misericordiosa, cf. Gen. 28:17.

Capítulo 22:2-19. Los preparativos de David para la construcción del templo

Con este capítulo empieza el segundo segmento de la historia del reino de David, *i.e.* el relato de los preparativos, órdenes y decisiones que David tomó en los últimos años de su reinado para la fortificación de su reino en el futuro bajo sus herederos. Todos estos preparativos y órdenes se refieren a la fundación firme de la adoración pública del Señor en la cual Israel debía mostrar su fidelidad al pacto como pueblo y comunidad de Yahvé a fin de participar de la protección y bendición divina prometida. Aunque el Señor no había otorgado esta petición a su siervo David le dio la promesa que su hijo cumpliría con esta obra. Por ello el anciano rey hizo preparativos para esta construcción después de que le fue negada la posibilidad de construir la casa de Dios a fin de aligerar el trabajo a su sucesor. Nuestro capítulo trata acerca de estos preparativos y se menciona cómo David reunió la mano de obra y el material para la construcción del templo (ver. 25), transfirió solemnemente la realización de esta obra a su hijo Salomón y encargó a los jefes del pueblo que lo apoyaran en esta tarea (vers. 17-19).

Versículos 2-5. Trabajadores y materiales para la construcción del templo

A fin de alcanzar el número necesario de trabajadores David ordenó reunir a los extranjeros de la tierra de Israel y contarlos, tal como se puede leer en 2 Crón. 2:16. הַגֵּרִים los extranjeros son los descendientes de los cananeos que los israelitas no habían sido exterminados sino tan sólo hechos siervos (2 Crón. 8:7-9; 2 Crón. 2:16s.). David designó a estos extranjeros como canteros para labrar las piedras. אַבְנֵי גָזִית *vid.* el comentario de 1 R. 5:31.

Ver. 3. Preparó grandes cantidades de hierro y de bronce, el hierro para los clavos en las puertas, *i.e.* las hojas de las puertas, *i.e.* en parte para sujetar las partes móviles o para sujetar las tablas que formaban las puertas. También hizo de ellas מַחְבָּרוֹת, *lit.* cosas que unen, *i.e.* grapas de hierro.

Ver. 4. Los tirios y sidonios le habían enviado vigas en grandes cantidades, probablemente como artículo de comercio por trigo, vino y frutas que los fenicios compraban a Israel, cf. *Movers, Phönizier* III,1, p. 88. Tiros y sidonios son los fenicios, al igual que Esd. 3:7. Cuando Salomón empezó con la construcción del templo cerró un contrato formal con el rey Hiram de Tiro para el transporte de la madera de cedro necesaria 1 R. 5:15ss.

Ver. 5. Se une al texto anterior como explicación, de su contenido a pesar de que sólo fue introducido por ו consecutivo. Debido a que su hijo Salomón era un joven sin experiencia y la obra a realizarse era demasiado grande David decidió preparar muchas cosas antes de su muerte. נַעַר וָרָךְ joven y sin experiencia, repetido en 29:1 indica una edad menor. Salomón no debió haber tenido siquiera 20 años de edad debido a que nació justo después de la guerra sirio-amonita, *vid.* el comentario de 2 Sam. 12:24 y se autodefine como נַעַר קָטֹן [muchacho] (1 R. 3:7) cuando asumió el trono. La palabra נַעַר en sí no sólo significa el niño sino también el joven o adolescente. Debido a que está unido con el suplemento וָרָךְ es limitado a la edad infantil. *Bertheau* lo compara con el נער en Ex. 33:11 donde el término no designa el joven sino al siervo. Esto es totalmente equivocado. La oración לִבְנוֹת לַיהוה debe ser traducida como una oración relativa y la casa que debía construir al Señor debe ser engrandecida (לְמַעֲלָה, *vid.* el comentario de 14:2) para nombre y honor por todas las tierras, *i.e.* para que dé renombre y gloria al Señor al que le fue construido. אָכִינָה נָּא לוֹ yo quiero (por eso quiero) hacer preparativos para él, *sc.* lo que intentará apoyar para fomentar esta gran obra.

Vers. 6-16. *Encargo de la construcción del templo a Salomón*. Antes de su muerte (ver. 5) David llamó a su hijo Salomón para encargarle la construcción del templo.

Vers. 7-10. Con esta finalidad le dijo que había querido construir un templo para el Señor pero que el Señor no le había permitido llevar a cabo esta decisión sino que se la transfirió a su hijo. El Kerí בְּנִי (ver. 7) debe ser preferi-

do ante el Quetib בְּנוֹ a pesar de que los Kerí por lo general son correcciones sin valor, debido a que בְּנוֹ bien pudo formarse a causa del siguiente לִשְׁלֹמֹה בְנוֹ [para su hijo Salomón] ver. 6. La palabra בְנִי [mi hijo] es precisa, aun más necesaria y el siguiente אֲנִי [yo] no lo contradiría. Aunque עִם לְבָבִי «estaba en mi corazón» corresponde a «tuve la intención» aparece a menudo en la Crónica, p. ej., 28:2; 2 Crón. 1:11; 6:7s.; 9:1; 24:4; 29:10 también se encuentra en otros libros donde el significado lo demanda, p. ej., Jos. 14:7; 1 R. 8:17s.; 10:2 en el וַיְהִי עָלַי vino sobre mí palabra de Yahvé (ver. 8) consta que la palabra divina le fue dada como orden. El motivo por el cual el Señor no le permitió a David construirle el templo no es mencionado en el cap. 17 (2 Sam. 7) al cual alude David sino que tan sólo se menciona la promesa que el Señor primero le construiría una casa y fortalecería su trono eternamente. Esta promesa no excluye el motivo mencionado aquí y en 28:3 sino que más bien lo incluye. Porque si se construía el templo después de que Dios fortaleciera el trono de David entonces David no podía realizar esta obra porque tendría que pelear algunas batallas del Señor para la certificación de su reino como lo menciona también Salomón en su mensaje a Hiram. Guerras y respectivos derramamientos de sangre son necesarias para la fortificación del reino de Dios frente a sus enemigos pero no corresponden a la naturaleza del Reino de Dios que recibió su forma corpórea visible en el templo. El Reino de Dios en sí es un reino de paz de la reconciliación de la humanidad con Dios después de sobrepasar el pecado y todo ser enemigo de Dios en este mundo, *vid.* el comentario de 2 Sam. 7:11. Por eso no debía ser David el que construyera el templo sino (vers. 9s.) su hijo a quien el Señor quería dar paz de todos sus enemigos, para que fuera un אִישׁ מְנוּחָה hombre de paz y pudiera portar su nombre Salomón, hombre de paz, con justa razón porque Dios quería dar en sus días, o.e. durante su reinado paz y tranquilidad (שָׁקֵט) a Israel. El participio נוֹלָד después de הִנֵּה [he aquí] tiene el significado del futuro: nacerá, cf. 1 R. 13:2. אִישׁ מְנוּחָה no significa: un hombre que causa tranquilidad (Jer. 51:59) sino el que disfruta de la paz como lo indica el siguiente וַהֲנִיחוֹתִי לוֹ. Acerca del nombre שְׁלֹמֹה *vid.* el comentario de 2 Sam. 12:24.

En el ver. 10 David resume la promesa de 17:12 y 13.

Ver. 11. Después de haberle encargado la construcción del templo a su hijo Salomón conforme al consejo divino, le desea (ver. 11) el apoyo divino para llevar a cabo esta obra. וְהִצְלַחְתָּ *ut prospere agas et felici successu utaris* [para que prospere y para que uses este suceso con felicidad] (*J. M. Michaelis*), cf. Jos. 1:8 הִצְלִיחַ עַל por encargo mayor, como עָלַי ver. 8. Sobre todo le desea (ver. 12) prudencia y entendimiento (שֵׂכֶל וּבִינָה unido de la misma manera en 2 Crón. 2:11) de parte de Dios y que Dios le diera dominio sobre Israel, *i.e.* que lo preparara con el poder y la sabiduría para reinar sobre Israel, cf. 2 Sam. 7:11. וְלִשְׁמֹר para mantener = y que permanezcas en la ley de Yahvé y no deberás cumplir con *Bertheau* porque וְלִשְׁמֹר debe ser interpretado como continuación del verbo finito, cf. *Ew.*, §351c, p. 840.

Ver. 13. La condición del éxito es el cumplimiento fiel de la ley del Señor. Las palabras presentan recuerdos de la ley, cf. Deut. 7:11; 11:32 y la motivación: no temer ni acobardarse, Deut. 31:6; Jos. 1:7, 9, e.o.

Finalmente (vers. 14-16) David menciona los materiales que preparó para la construcción del templo. בָּעָנְיִי no significa «en mi pobreza» (LXX, Vulg., Lutero) sino: por mi arduo trabajo (*magna molestia et labore, Lavater*), cf. Gen. 31:42 y el correspondiente בְּכָל־כֹּחִי 29:2. Oro cien mil talentos y plata un millón de talentos. Debido a que el talento eran tres mil siclos mientras que el talento de plata formado por los macabeos conforme al peso del mosaico consistía de 25 gramos de plata el talento de plata equivaldría a 3.500 o un millón de talentos a 3.500 millones de Euros. Lo mismo darían cien mil talentos de oro si se calcula la relación de oro y plata de 1:10 o más, *i.e.* tres mil millones der Taler (= 4.500 millones de €) en caso de que se cuente el siclo de oro con 10 Taler de oro (*Thenius*). Estas sumas de 5.000 y 5.500 millones de Taler son increíbles aunque estas indicaciones sin lugar a dudas no se basan en un conteo detallado sino tan sólo en cálculos generales de las masas de metales no sólo se deberá pensar en lingotes de oro o de plata o en monedas sino en su mayor parte en utensilios de oro y plata que fueron conquistados en la guerra o pagadas como tributo por los pueblos derrotados. Pero en todos estos casos las sumas son enormes debido a que podemos suponer que el cálculo aproximado en sumas redondas debió haber correspondido al peso verdadero y aun si le quitamos unos pocos miles, esto no daría un resultado menor. La circunstancia de que el cálculo mencionado según los valores actuales se basa en una presuposición cuya base da lugar a diversas dudas es más importante. Este cálculo se basa en el peso del siclo mosaico o santo y presupone que el talento pesaba 3.000 siclos mosaicos. Pero en 2 Sam. 14:26 encontramos otro tipo de siclo como «peso real» lo cual nos permite deducir que en el contacto civil cursaba otro tipo de siclo que el mosaico o el siclo santo. Tal parece que este siclo sólo pesaba la mitad como el siclo del santuario y sólo tenía el peso de un Beka mosaico o un semisiclo. Esto se puede deducir a partir de la comparación de 1 R. 10:17 con 2 Crón. 9:19 porque aquí sólo se calcula tres minas de oro con trescientos siclos lo cual significa que una mina consistía en cien siclos mientras que ésta generalmente constaba de cincuenta siclos santos o mosaicos. Las indicaciones de los rabinos coinciden con ello, p. ej. *R. Mosis Maiomonides, constitutiones de Siclis, quas illustravit Joa. Esgers, Lugd. Bat.*, 1718, p. 19, según los cuales el שקל שלחול o שקל המדינה, *i.e.* el siclo general y común valía la mitad del siclo santo (שקל הקדש). Esta relación es confirmada porque según Ex. 38:26 en tiempos de Moisés existían pesos de plata de diez Gera (medio siclo santo) con el nombre de Beka. Pero el nombre de Beka sólo se encuentra en el Pentateuco y desaparece después porque probablemente se usaban piezas de plata de un valor de diez Gera que recibieron el nombre de siclo que en sí no definían nada. En caso de que las indicaciones de nuestro versículo fueran calculadas según el siclo común (como en 2 Crón. 9:16) el monto de oro y plata reunido por David para la construcción del templo sólo sería la mitad del valor calculado, en total sólo 2.500-2.750 millones de Taler (*i.e.* 3.750 millones € = 4.800 millones $) pero aun esta suma parece ser inmensa. Siendo esto cinco veces más que los gastos normales de las mayores ciudades europeas de nuestros días[23]. Pero la comparación con los gastos e ingresos de estados modernos no ofrecen una medida correcta para la confirmación de la probabilidad de las presentes indicaciones porque no podemos calcular la enumeración del oro y de la plata en los estados y las metrópolis de Asia en la antigüedad con los presupuestos nacionales de los paises europeos modernos. En las metrópolis de los reinos asiáticos de la antigüedad se había reunido increíbles masas de metales preciosos. Si

23. Según *Otto Hübner, statistische Tafel aller Länder der Erde*, 18ª ed. Frankfurt a.M. 1869 el monto de los gastos del Reino Británico e Irlanda (excluyendo las diversas colonias extraeuropeas) es de 475 millones de Taler (712 millones de Euros) del reino de Francia 567 millones de Taler (850 millones de Euros), Rusia 518 millones (777 millones de Euros), de Austria y Hungría 323 millones de aaler (484 millones de Euros).

dejamos a un lado los relatos fantasiosos de *Ktesias*, *Diodoro Sic.*, e.o. acerca de la cantidad incontable de objetos de oro y plata que estaban reunidos en Nínive y Babilonia (*vid.* la presentación de *Movers*, *die Phönizier* II,3, pp. 40ss.) entonces *Varro* reunió en *Plinio h. n.*, XXXII quince ciros, 34.000 libras de oro y 500.000 talentos de plata después de conquistar Asia y según el comentario correcto de *Movers* no se ha podido demostrar una falsificación. Alejandro Magno se llevó del tesoro real de Susa 40 mil, según otras fuentes 50.000 talentos o como se menciona con mayor precisión 40.000 talentos de oro y plata sólida y nueve mil talentos de dáricos acuñados. Alejandro los mandó a Ecbatana donde reunió en total 180.000 talentos. En Persépolis reunió 120.000 y en Presargada seis mil talentos (*vid. Movers*, *op.cit.*, p. 43). A pesar de que David no conquistó Asia sino tan sólo los reinos e imperios que colindaban a Canaán, entre ellos el reino de Siria, y los sometió a tributo y tomó el botín reunido de todos los pueblos vencidos, de los sirios y los moabitas, de los amonitas, filisteos y amalecitas y de Hadad-ezer, el rey de Susa y las presentó ante Yahvé (2 Sam. 8:7ss., 11s.). A causa del antiguo contacto mercantil con otros países vecinos fluyeron en Siria grandes tesoros de oro y plata. Según 2 Sam. 8:7 los siervos (jefes del ejército) del rey Hadad-ezer tenían escudos de oro que David conquistó y los emisarios del rey Toi de Hamat le trajeron utensilios de plata, oro y bronce para comprar su amistad[24]. No debemos creer que el resto de los pueblos conquistados por David no tuvieron metales preciosos. En tiempos de Moisés los israelitas conquistaron tantos anillos, brazaletes y otras alhajas de oro que sólo los jefes de guerra pudieron ofrecer 16.750 siclos (*i.e.* más de 5,5 talentos de oro de peso mosaico) al santuario como sacrificio de consagración (Num. 31:48ss.). Conforme a todo ello no podemos considerar que estos números fueran increíbles o demasiado exagerados[25] ni suponer que en los números redondos se encuentre algún tipo de error numérico[26]. Bronce y hierro no fueron pesados, cf. ver. 3. David también había preparado vigas y piedras talladas. Salomón debía añadir a estos materiales algunas cosas. En 2 Crón. 2 se puede observar que así lo hizo.

Ver. 14. Finalmente David menciona a los obreros, canteros, albañiles que había designado para la obra. חֹצְבִים *lit.* picadores en ver. 2 es definido como canteros. Se refiere aquí con el suplemento חָרְשֵׁי אֶבֶן וָעֵץ trabajadores en piedra y madera como carpinteros y picapedreros. כָּל־חָכָם todo tipo de expertos en toda clase de obra a diferencia del עֹשֵׂי מְלָאכָה, incluye en sí el término de la maestría y la perfección en la artesanía. Salomón hace mención de estos artesanos reunidos por David en 2 Crón. 2:6s.

En ver. 16 se resume nuevamente el metal como el punto principal a fin de unir a ello la motivación de la construcción. El לְ delante de las diversas palabras sirve para realzar nuevamente la situación, cf. *Ew.*, §310ª. «*En lo que respecta al oro no debe ser contado. Levántate y trabaja, y que Yahvé sea contigo*».

Versículos 17-19. Exhortación a los príncipes de Israel a ayudar durante la construcción del templo

David recuerda en esta exhortación las demostraciones de la misericordia divina que el Señor mostró a su pueblo. El discurso introducido en el ver. 18 sin לֵאמֹר [de la siguiente manera] porque a partir del anterior הֵזִיד [David] se demuestra que las palabras fueron dichas por David. El Señor os ha dado tranquilidad alrededor porque ha dado a los habitantes de la tierra en mi mano y la tierra está sojuzgada delante del Señor y delante de su pueblo. La tierra sojuzgada es Canaán, los habitantes de la tierra no son los israelitas sobre los que el Señor ha puesto a David como príncipe porque esto no coincide con

---

24. En lo que respecta al tesoro de Siria aun en tiempo tardío *Movers*, p. 45 recuerda los vastos tesoros del templo, la estatua del Júpiter en Antioquía que fue de oro puro y de dieciséis codos de alto y las estatuas de oro en el templo de Hierápolis e India. Aun Antíoco el Grande tenía inmensos tesoros en su posesión. Los soldados comunes de su ejército usaban clavos de oro en las botas de guerra y sus utensilios de cocina fueron de plata (*vid.* las pruebas en *Movers*).

25. Tal como lo considera *Bertheau* que afirma al respecto: los cien mil talentos de oro, un millón de talentos de plata, ¡una suma con la que podríamos pagar las deudas de los estados europeos! Simplemente no podemos considerar la seriedad de estos números y observamos en ellos una repetición exagerada de las indicaciones históricas. Originalmente no podrían ser nada más que la descripción más libre del término mucho, extremadamente bastante, una circunscripción que aun hoy consta en boca de los que no razonaron acerca del valor y el significado de los números y por ello lanzan con números de miles y centenares de miles. Al respecto lo siguiente: 1) La afirmación de que los valores mencionados en nuestro pasaje bastarían para pagar la deuda externa de los estados europeos es una exageración bárbara. Según la tabla de *O. Hübner* la deuda externa de Gran Bretaña consiste en 5.393 millones de Taler, Francia de 3.760 millones, Rusia 2.672 millones, Austria 2.363 y la de Italia 1.922 millones de Taler. Conforme a ello los tesoros de David tan sólo habrían bastado para pagar la deuda externa de Gran Bretaña con Irlanda. 2) La suposición de que el cronista hubiera puesto diversos números sin considerar su valor o significado, lanzando miles y centenares de miles a diestra y siniestra presupone un punto de limitación intelectual tan amplio que no coincide con el plan y el espíritu que encontramos en el resto de la obra.

26. Para demostrar la falsedad de los números mencionados no se debe aludir a que «según 1 R. 10:14 los ingresos anuales de Salomón son de 666 talentos de oro, *i.e.* en unos 20 milloones de Taler (= 30 millones de Euros) que la reina de Saba le regaló 120 talentos de oro 1 R. 10:10; 2 Crón. 9:9, el rey Hiram le dio la misma cantidad 1 R. 9:14, sumas que deberíamos considerar como muy elevadas según el contenido de los libros de los Reyes» (*Bertheau*). Los 666 talentos de oro no corresponden a las entradas anuales de Salomón sino que según las indicaciones de los libros históricos de la Biblia sólo es la entrada anual de oro sin contar las entradas de los aranceles y los tributos de los reyes y pueblos sometidos que probablemente fueron aun mayores, los 120 talentos de la reina de Saba de hecho fueran tan grandes pero fueron respondidos por amplios regalos de vuelta por parte de Salomón. Las cantidades de oro y plata que David había reunido para la construcción del templo no las había ahorrado de sus ingresos anuales sino que en su mayoría fueron botines de guerra, ahorros de los tributos de reyes sometidos. Más bien se podría preguntar si realmente fue necesario reunir sumas tan grandes. Pero es imposible hacer un cálculo de esta construcción porque nos faltan las indicaciones necesarias. La construcción de un templo de piedra con sesenta o setenta codos de largo, veinte codos de ancho y treinta codos de alto seguramente no costaría semejantes sumas a pesar de que según 2 Crón. 3:8s. se necesitaron 650 talentos de oro para revestir las paredes internas del Lugar Santísimo por lo cual habría sido necesario usar dos mil talentos de oro para revestir el Lugar Santo que era tres veces mayor y además se necesitaron de diez talentos de oro para los diez candelabros de oro aun si tenían el peso y el tamaño del candelabro del santuario. Pero al templo pertenecieron así mismo diversos edificios secundarios que no son descritos detalladamente y las bases y murallas colosales del área del templo cuya construcción debió haber costado millones debido a que Salomón envió para la preparación del material necesario a 70.000 portadores y 80.000 canteros al Líbano. Si últimamente *Consul Rosen*, *Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria*, Gotha (1866) trató de explicar que el área del templo, tal como lo conocemos hoy, fue establecido por Herodes y estuvo rodeado de muros entonces *Himpel*, *Tübinger theologische Quartalsschrift*, 1867, pp. 515s. refutó antes esta posición con argumentos convincentes. Finalmente también hay que considerar la indicación de 1 R. 7:51 y 2 Crón. 5:1 que Salomón puso el oro y la plata consagrada por su padre David en el tesoro del templo lo cual nos indica que los tesoros reunidos en el templo no sólo sirvieron para la construcción de la casa de Dios.

נָתַן בְּיָדִי [dio en mi mano] que indica la entrega de los enemigos en la mano de alguien, cf. 14:10s.; Jos. 2:24 sino que tan sólo lo son los cananeos que permanecieron en el territorio al igual que otros enemigos que de forma similar a los filisteos poseían parte del territorio y fueron sometidos por David. En cuanto a נִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ [y la tierra está sojuzgada] cf. Jos. 18:1; Num. 32:22, 29. Esta salvación que el Señor proveyó obliga a buscarlo de todo corazón y construir el santuario a fin de llevar el arca del pacto éste con los demás utensilios santos. El לְ en לַבַּיִת [para la casa] no es señal de un acusativo (*Bertheau*) porque הֲבִיא [traigáis] no es construido con acusativo loci sino por lo general con אֶל para para lo cual consta en Jo. 4:5. לְ o con el acusativo con ה locale: הַבַּיְתָה [A la casa] Gen. 19:10; 43:47.

Censo y orden de los levitas conforme a sus grupos y labores (capítulos 23-26)

Estos cuatro capítulos nos ofrecen una lista coherente acerca del grupo de los levitas al final, *i.e.* en el año 40 del reino de David (cf. 23:1 y 26:31) y acerca de la repartición del mismo en sus áreas laborales. La enumeración comienza con el número completo de la tribu de Leví conforme al conteo nuevamente realizado y su repartición conforme a sus trabajos a realizar (23:2-5). A esto le sigue la enumeración de los jefes de las casas paternas en las que se separaron las cuatro familias de Leví (23:6-23), con una breve reseña de sus labores (23:24-32). A esto le sigue en el cap. 24 el registro de los aaronitas, *i.e.* los sacerdotes que se repartieron conforme a los hijos de Eleazar e Itamar en 24 clases cuyo orden fue designado por la suerte mencionando a los jefes de estas 24 clases (24:1-19) y el registro de los jefes de la casa paterna de los demás descendientes de Leví conforme al orden registrado por la suerte (24:20-31). En cap. 25 consta el registro de las 24 clases de cantores levitas según el orden definido por la suerte. En ver. 26 se enumeran las clases de los porteros (vers. 1-19) el administrador de los tesoros del santuario (vers. 20-28) y los oficiales que cumplían las labores exteriores.

Capítulo 23. Número, servicio y casas paternas de los levitas

El registro de los miembros y el orden de servicio de la tribu de Leví es introducido con las palabras del ver. 1 «*Cuando David era ya viejo y colmado de días, puso a su hijo Salomón como rey sobre Israel*». זָקֵן se usa a menudo como adjetivo pero aquí es 3ª pers. perf. del verbo como en Gen. 18:12. Asimismo שָׂבַע [colmado] al que está subordinado el término יָמִים [días] en acusativo. A menudo suele usarse שָׂבֵעַ, יָמִים cf. Gen. 35:29; Job 42:17 aun sólo שָׂבַע con el mismo sentido. Aunque estas palabras no son un comentario pasajero que después quizás cap. 29:28 son retomadas sino una nota autónoma con la que David empiza la enumeración de las órdenes hecha en sus últimos días. A pesar de ello sólo sirve como introducción de las siguientes indicaciones y no puede ser entendida como si David hubiera iniciado el censo y la organización del servicio de los levitas después de haber transferido el reino a su hijo Salomón sino de tal manera que el orden de esta organización se llevó a cabo poco antes de la entronización de Salomón al trono o al menos fue simultáneo. Por eso no consta en las pocas palabras de nuestro versículo, como afirma *Bertheau*, que se indica brevemente el relato de 1 R. cap. 1 porque en 1 R. 1 se relata la unción y entronización de Salomón a causa del intento de Adonías de usurpar el trono con lo cual Salomón fue hecho rey. El cronista omitió este suceso que estuvo relacionado con la situación familiar conforme al plan de su obra y usó el término הִמְלִיךְ [fue hecho rey] en un sentido general en la que no se trata tan sólo de la entronización objetiva sino a la vez de la designación de Salomón como rey. Esta designación precedió a la unción durante la que David yacía en su lecho a causa de su avanzada edad y que formó la transición del reino a Salomón. Parte de ello fue la reorganización del servicio de los levitas y las ramas restantes de la administración del reino para entregar al sucesor del trono un reino ordenado. De las diversas ramas de la administración del reino nuestro historiógrafo trata con mayor detalle las de los levitas y su servicio. El resto lo resume en el registro de la orden del ejército y de los oficiales reales principales (cap. 27).

Versículos 2-5. Enumeración de los levitas y la repartición de sus labores

Para este fin David reunió «a todos los los principales de Israel con los sacerdotes y los levitas». Los principales de Israel porque el censo de los levitas y la definición de sus labores fue un proceso del reino. «La idea es que David designó en una reunión solemne de los principales, *i.e.* los representantes de las tribus laicos y de los sacerdotes y levitas, las órdenes que se relataron a continuación» (*Bertheau*).

Ver. 3. «*Los levitas fueron contados de treinta años para arriba, y su número, según el censo de los hombres, fue de treinta y ocho mil*». Estas palabras coinciden con Num. 4:3, 23, 30, 39ss. donde Moisés mandó a contar a los levitas entre 30 y 50 años de edad para organizar su servicio en el tabernáculo durante el éxodo por el desierto. Pero ya Moisés cambió su servicio activo entre 25 y 50 años de edad, Num. 8:23-26. Conforme a esto parece ser probable que David limitó el conteo a la edad de 30 años y más. A esto hay que añadir la indicación definida en el ver. 24 de que fueron llamados a partir de los 20 años de edad lo que David explica con la forma de su servicio así como la confirmación de esta definición de la edad mínima con 2 Crón. 31:17 y Esd. 3:8 donde los levitas debían cumplir su servicio a partir del rey Ezequías a partir de la edad de 20 años. Conforme a ello debemos considerar que el número שְׁלֹשִׁים [treinta] en ver. 3 es incorrecto porque al parecer llegó al texto debido a copistas que pensaban en el censo de Num. 4 y leer en vez de ello עֶשְׂרִים [veinte] debido a que las diferentes intentos de los exegetas de igualar la diferencia entre el ver. 3 y el ver. 24 sólo es un recurso de urgencia y suponer que David llevó a cabo dos conteos es igual de injustificado que la suposición de que nuestro capítulo contenga relatos divergentes de dos fuentes diferentes, *vid.* el comentario del ver. 24. El número fue de treinta y ocho mil conforme a sus cabezas. לְגֻלְגְּלֹתָם לִגְבָרִים sirve para detallar el y significa que sólo fueron contados los hombres, y se exceptuó a las mujeres.

Vers. 4 y 5 contienen palabras de David como se puede observar en el אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְהַלֵּל [que yo había hecho para la alabanza, ver. 5] de manera que hay que suplir דָּוִיד וַיֹּאמֶר [y dijo David] delante del ver. 4. מֵאֵלֶּה de estos (38.000) 24.000 debían ser לְנַצֵּחַ וגו dirigir, *i.e.* organizar la obra de la casa de Yahvé. Esta labor es especificada en vers. 28-32 y abarca todas las labores que debían ser hechas en el santuario con la excepción de las funciones sacerdotales específicas como p. ej. el servicio del portero y el acompañamiento musical, creando secciones especiales para estos dos oficios. Así se designó a cua-

tro mil porteros y otros cuatro mil para la música sagrada (ver. 5). Además se designó a seis mil levitas como oficiales y jueces. «*Los instrumentos que yo había hecho para rendir alabanza*» son los instrumentos de cuerdas que David había introducido para acompañar el canto de los salmos durante el culto, cf. 2 Crón. 29:26; Neh. 12:36.

Versículos 6-23. Las casas paternas de los levitas

«*Y David los dividió en clases conforme a los hijos de Leví: Gersón, Coat y Merari*», *vid.* el comentario de 5:27. La forma וַיְחַלְּקֵם [y los dividió] que se repite en 24:3 vocalizando de la misma manera consta en las versiones más precisas וַיְחֻלְּקֵם [fue dividido]. Junto a ello se encuentra en los manuscritos y las ediciones וַיִּחָלְקֵם [fue dividido] y la rara forma del Kal וַיַּחֲלֹקֵם [y repartió] (en vez de וַיְחַלְּקֵם), cf. *J.H. Michaelis notae criticae*. La última palabra es confirmada para 24:3 por *D. Kimchi* que comenta que la forma común corresponde al וַיְחַלְּקֵם, cf. el comentario de *Norzi* de este pasaje. *Gesenius* (*thes*., p. 483) y *Ewald* (§83c) consideran que וַיְחַלְּקֵם [y los dividió] es una corrupción textual del Piel (וַיְחַלְּקֵם, y repartió) mientras que *Bertheau* considera correctamente que sólo se podría pensar en Piel si la vocalización וַיְחֻלְּקֵם fuera confirmada por manuscritos de buena calidad: Pero ese no es el caso debido a que en la Crónica sólo encontramos el Piel en 1 Crónica. 16:3 con el significado de repartir. Por eso *Bertheau* considera que la forma וַיְחֻלְּקֵם [fue dividido] confirmada por *Kimchi* para 24:3 también es la forma original, *i.e.* una forma no común del imperfecto Kal formado a partir de וַיַּחֲלֹקֵם (cf. 24:4, 5) por el Camez en la pretonal en la primera sílaba en analogía al יִשְׁחֲטוּם [matar] por el יִשְׁחֲטוּם 2 R. 10:14 y por el cambio del a (Pataj) en e (Segol) delante del sonido camez conforme a reglas eufónicas conocidas. מַחֲלְקוֹת es un segundo acusativo: en divisiones. La tribu de Leví se dividió desde la antigüedad conforme a los tres hijos de Leví en tres familias: gersonitas, coatitas y meraritas, cf. 5:27-6:15; 28-32.

A partir del ver. 7 sigue la enumeración de las casas paternas en las que fueron divididas estas tres familias: vers. 7-11 las casas paternas de los gersonitas; vers. 12-20 las de los coatitas y vers. 21-23 las de los meraritas. En cambio *Bertheau* considera que en estos versículos no se enumeran las secciones de todos los levitas sino tan sólo a las casas paternas de aquellos levitas que prestaban su servicio en la casa de Yahvé, *i.e.* de los 24.000 (ver. 4). Esta opinión es errada y no puede ser considerada a partir del hecho de que se mencione más tarde a los cantores, los porteros y los oficiales y jueces ni a partir del comentario de que una gran parte de los nombres aquí mencionados se repiten en los pasajes 24:20-31 y 26:20-28 mientras que la mención de las 24 clases de cantores (25:1-31), los porteros (26:1-19) y los escribas y jueces (26:29-32) encontramos nombres totalmente diferentes. La repetición de muchos de los nombres aquí mencionados en las secciones 24:20-31 y 26:20-28 se debe sencillamente a que estas secciones tratan de la organización de los levitas conforme a sus servicios donde era necesario mencionar a muchos jefes de casas paternas. La presencia de otros nombres totalmente diferentes en los registros de los cantores y de los porteros se debe a que no pertenecían a casas paternas enteras de cantores y porteros sino tan sólo a diversas ramas de casas paternas. La indicación de *Bertheau*, que en el registro de los oficiales y jueces aparecían nombres totalmente diferentes que en nuestros versículos, se basa en un error, cf. en cambio 26:31 con 23:19.

Versículos 7-11. Las casas paternas de los gersonitas

Conforme al desarrollo natural del pueblo de Israel los 12 hijos de Jacob fundaron las doce tribus de Israel, sus nietos o las hijas de las doce tribus las familias (חוֹת-מִשְׁפָּ) y sus hijos, *i.e.* los bisnietos de Jacob, las casas paternas (בֵּית-אָבוֹת). Esta organización natural o descendencia del pueblo en tribus, familias y casas paternas no fue llevado a cabo de una manera consecuente. La formación de las tribus sufrió un cambio porque Jacob adoptó a los dos hijos de José, Efraín y Manasés, antes de su llegada a Egipto y los puso como fundadores de tribus (Gen. 48:5). La formación de las familias y las casas paternas en cambio sufrió un cambio porque los descendientes de algunos nietos o bisnietos de Jacob no fueron tantos como para que formasen familias y casas paternas autónomas, en parte también porque a lo largo del tiempo algunas casas paternas se redujeron de tal manera que no podían formar grupos autónomos y eran incluidos en otras casas paternas. También pudo suceder que las familias que originalmente formaron una אָב-בַּיִת [casa paterna] crecieron tanto que se dividieron en algunas casas paternas. Finalmente en la tribu de Leví porque Aarón fue elegido con sus hijos como sacerdote y por ello su familia fue realzada entre los demás levitas. Por eso existen algunas alteraciones en el uso de las palabras מִשְׁפָּחָה [familia] y בֵּית-אָב, cf. *Keil*, *Biblische Archäologie* II, §140. En el caso de los levitas no fueron los nietos los que fundaron las casas paternas sino los bisnietos.

Ver. 7. «*De los gersonitas fueron Laadán y Simei*». Esto significa que estos fueron los jefes de grupos de familias porque según el ver. 9 sus hijos y descendientes formaron seis casas paternas. Los hijos de *Gersón*, de donde salieron todas las ramas de la familia de Gersón se llaman *Libni* y *Simei* (6:2) coincidiendo con Ex. 6:17 y Num. 3:18. En cambio en nuestro versículo encontramos sólo el segundo nombre. Simei cuyos hijos son mencionados en los vers. 10 y 11. En vez de *Libni* presentan el nombre *Laadán* que se repite en 26:21. No es correcto considerar el nombre *Laadán* como segundo nombre de *Libni* no sólo porque en los vers. 8 y 9 se menciona junto a los hijos de *Laadán* a los hijos de *Simei* como los jefes de las casas paternas de Laadán sin que se mencionara la relación genealógica de *Simei* con *Laadán*, sino sobre todo a causa del לַגֵּרְשֻׁנִּי [de los gersonitas] en el ver. 7. En el caso de Coat y Merari se introduce el relato de las casas paternas que descienden de éstos por medio de la mención de sus hijos con בני קהת [hijos de Coat] y בני מררי [hijos de Merari] (vers. 12, 21). En cambio esto no sucede en el caso de Gersón. En este caso encontramos en vez de las palabras בְּנֵי גֵרְשׁוֹן [hijos de Gersón] la designación familiar גֵּרְשֻׁנִּי [gersonitas] para indicar que *Laadán* y *Siemi* no son mencionados como hijos de Gersón sino como fundadores de las dos líneas principales de los gersonitas de los cuales sólo la segunda fue llamada conforme a Simei, el hijo de Gerson mientras que la primera obtuvo su nombre de Laadán, un descendiente de *Libni* cuya familia estuvo dividida en las dos ramas de los hijos de *Laadán* y de los hijos de *Simei*, un descendiente de Libni que no vuelve a ser mencionado. Que el Simei del ver. 9 no es la misma persona que el Simei mencionado en el ver. 7 se puede observar claramente en que los hijos de este último son mencionados en el ver. 10. Cada una de estas dos líneas presentó tres casas paternas cuyos jefes son mencionados en vers. 8 y 9. הָרֹאשׁ [el jefe] ver. 8 pertenece a יְחִיאֵל [Jehiel]: «*Los hijos de Laadán fueron Jehiel el jefe* (a la vez el primero, cf. vers. 11, 16), *Zetam y Joel, tres*».

Ver. 9. «*Los hijos de Simei fueron Selomot o Selomit* (ambas formas se encuentran, en 26:25 en otro Selomit), *Ha-*

ziel y Harán: tres. Éstos (tres y tres) fueron los jefes de las casas paternas de Laadán».

Vers. 10 y 11 constan las casas paternas del ver. 7 de Simei mencionadas junto a Laadán, también tres, formadas por los cuatro hijos de Simei: *Jahat*, *Ziza*, *Jeus* y *Bería* donde los dos últimos constituyeron una sola casa, una פְּקֻדָּה, *i.e.* clase oficial (24:3; 2 Crón. 17:14) porque no tuvieron muchos hijos. Los gersonitas formaron por lo tanto nueve, seis con el nombre de Laadán y tres con el de Simei.

Versículos 12-20. Las casas paternas de los coatitas

Los cuatro hijos de Coat que son mencionados en el ver. 12 coinciden con 5:28; 6:3 y Ex. 6:18 formaron las cuatro familias de Coat (Num. 3:27). Aarón y Moisés descendieron de *Amram*, *vid.* el comentario de Ex. 6:20. Aarón fue escogido con sus hijos «*para siempre, para quemar incienso delante de Yahvé, para servirle y para bendecir en su nombre para siempre*». לְהַקְדִּישׁוֹ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים no significa *ut ministraret in sancto sanctorum* [para que ministrara en el Lugar Santísimo] (Vulg. Syr.) ni: *ut res sanctissimas, sacrificia, vasa sacra etc. consacrarent* [para que consagrara los utensilios santísimos, los sacrificios, los vasos sagrados, etc] (Clericus). En contra de esta última explicación no sólo se puede aludir al motivo presentado por *Hengstenberg*, *Christologie* III, p. 50 que la función mencionada por ella es demasiado pequeña como para que fuera mencionada en primer lugar sino aun más el hecho que el sufijo en הַקְדִּישׁוֹ [para que ministrara] debe designar en analogía a שָׁרְתוֹ el objeto de la consagración como se confirma en que junto a לְהַקְטִיר [para quemar incienso] y לְבָרֵךְ [para bendecir] no se menciona el sujeto que quema incienso y bendice. No podemos aceptar la traducción de la Vulgata porque קֹדֶשׁ קָדָשִׁים [Lugar Santísimo] no puede ser ablativo y el Lugar Santísimo del templo es llamado constantemente קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים con el artículo. קָדָשִׁים קֹדֶשׁ (sin artículo) sólo es usado para designar cosas sacrosantas, *i.e.* servía para utensilios del culto, ofrendas y otras cosas que un laico no debía tocar o poseer, *vid.* el comentario de Ex. 30:10; Lev. 2:3 y Dan. 9:24. Esto es transferido a Aarón que por su elección al servicio del sacerdocio y por la unción por este oficio se convirtió en una persona sacrosanta para cumplir con sus hijos la labor sacerdotal en el santuario. Como tales se menciona הַקְטִיר לִפְנֵי יהוה quemar incienso en el altar del santuario interno como 2 Crón. 2:3, 5; Ex. 30:7s. לְשָׁרְתוֹ para servirle (a Yahvé), un término común que abarca las demás labores previstas para los sacerdotes en el santuario y בְּשֵׁמוֹ לְבָרֵךְ para bendecir en su nombre, *i.e.* la bendición en el nombre del Señor sobre el pueblo conforme a la ley Num. 6:23; cf. 16:2; Deut. 21:5. No tiene el significado de bendecir su nombre (*Gesenius*, *Bertheau*). Llamar o adorar el nombre de Dios es בָּרֵךְ שְׁמוֹ [bendecid su nombre] (Sal. 96:2; 100:4) y afirmar que בָּרַךְ בָּשֵׁם [orar a Yahvé] es una oración tardía formada conforme a קָרָא בְּשֵׁם por: orar al Señor (*Ges.* en *Lex.* s.u. ברך) carece de base alguna. Nuestra oración ya se encuentra en Deut. 10:8 y 21:5. En 21:5 está en relación directa con מְשָׁרְתוֹ [su ayudante] de los sacerdotes en Deut. 10:8 con la tribu de Leví, usada de tal manera que sólo puede ser aplicada a los sacerdotes y no a los levitas.

Ver. 14. «*Mas en cuanto a Moisés el hombre de Dios* (cf. Deut. 22:1), *sus hijos fueron contados entre la tribu de Leví*», *i.e.* como parte de los levitas y no de los sacerdotes. En cuanto a נִקְרָא עַל cf. Gen. 48:6; Esd. 2:61; Neh. 7:63.

Vers. 15-17. Sus dos hijos, *Gersón* y *Eliezer* (*vid.* Ex. 2:22 y 18:3s.) fundaron cada uno una casa paterna. *Gersón* lo hizo a través de su hijo *Sebuel* (שֻׁבָאֵל, en 24:20 שׁוּבָאֵל *Subael*) mientras que *Eliezer* lo hizo por *Rehabías*. Los plurales constan a pesar de que cada uno tuvo un solo hijo que se convirtió en jefe (רֹאשׁ) de la casa paterna porque probablemente tuvieron otros hijos o los hijos mencionados volvieron a tener descendientes que formaron una casa paterna. A partir del comentario de ver. 17, que Eliezer no tuvo otros hijos que Rehabías mientras que éste tuvo muchos hijos, se puede deducir que *Gersón* tuvo más hijos además de *Sebuel* aunque estos no son mencionados porque fueron contados con sus descendientes como parte de la casa paterna de *Sebuel*.

Ver. 18. Sólo se menciona a un hijo de Izhar, el hermano de Amram, cuyo jefe fue Selomit que dio el nombre a la casa paterna de los izaritas.

Ver. 19. El siguiente hermano de *Amram*, *Hebrón*, tuvo cuatro hijos y el hermano menor, *Uziel*, tuvo dos hijos que fundaron casas paternas de manera que de Coat descendieron además de los sacerdotes y casas paternas levitas de las cuales se mencionan en 24:20-25 los jefes que prestaban su servicio en el culto del santuario.

Versículos 21-23. Las casas paternas de los meraritas

Coincidiendo con 6:4, Ex. 6:19 y Num. 3:33 se menciona a dos hijos de *Merari*, *Mahli* y *Musi* que formaron las dos familias de Merari en los días de Moisés. Mahli tuvo dos hijos, *Eleazar* y *Cis*, de los cuales el primero sólo dejó hijas después de su muerte que se casaron con los hijos de Cis (אֲחֵיהֶם, *i.e.* sus primas) conforme a la ley acerca de las hijos herederas (Num. 36:6-9). Conforme a esto la descendencia de Mahli consistió de la casa paterna de *Cis* cuyo jefe fue *Jerameel* (24:29).

Ver. 23. Tres hijos de *Musi* fundaron las casas paternas de manera que los meraritas formaron cuatro casas paternas. Si comparamos con ello la enumeración de los meraritas en cap. 24:26-30 podemos encontrar allí ver. 30 como hijos de Mahli a Eleazar y Cis con el comentario que Eleazar no tuvo hijos. En cambio podemos leer alli ver. 26: hijos de Merari fueron Mahli y Musi, hijos de Jaazías y ver. 27: Los hijos de Merari por Jaazías: Beno, Soham, Zacur e Ibri. A partir de ello *Bertheau* dedujo que Merari tuvo tres hijos y que el nombre del tercero fue omitido en el cap. 23. Esto es incorrecto porque a causa de su forma el pasaje 24:26, 27 se delata como inserción arbitraria. No sólo extraña enormemente la enumeración sin conexión del בְּנֵי יַעֲזִיָהוּ בנו a los hijos de Merari antes mencionados (*i.e.* la falta de la cópula ו delante del בְּנֵי) sino también la forma de la expresión. Si יַעֲזִיָהוּ [Jaazías] fuera un tercer hijo de Merari, como se podría suponer en el suplemento בְּנוֹ o al menos fundador de la tercera familia de los meraritas, junto a las familias de Mahli y Musi entonces se debería esperar la presencia de una cópula a causa de la presencia de los otros nombres, *i.e.* וְיַעֲזִיָהוּ. El בְּנֵי יַעֲזִיָהוּ [hijos de Jaazías] extraña aun más porque en el ver. 27 siguen los nombres de los hijos de Maazías de tal manera que el primer hijo יַעֲזִיָהוּ es presentado con la cópula ו. Esto llevó a los antiguos exegetas a considerar que el término בְּנוֹ era nombre propio. También extraña la repetición del בְּנֵי מְרָרִי [hijo de Merari] al principio del ver. 27 y no cuenta con analogías en la enumeración anterior de las casas paternas fundadas por los hijos de Amran (24:20-25). Conforme a ello debemos considerar que los suplementos de 24:26 y 27 son glosas[27] debido a que el Pentateuco sólo conoce dos des-

27. Debido a que *Bertheau* cree que se debe presuponer una coincidencia completa de la línea de descendientes de Merari con 24:26-31, pretende enmendar nuestro texto según 24:26 y 27 debido a que no se puede dudar que en nuestro pasaje se mencione a Jaazías y a sus tres hijos. Pero debido a que en otros pasajes sólo se menciona

cendientes de Mereri que fundaron familias o casas paternas a pesar de que no podemos encontrar los demás ya que de los nombres *Jaazías*, *Soham*, *Zacur* e *Ibri* sólo se menciona a *Zacur* entre los asafitas en 25:2 y en otros registros como nombre de otras personas. Por eso no podemos explicar el sentido de estas palabras. Las tres familias de Leví formaron además de los sacerdotes a 22 casas paternas (9 + 9 + 4).

Versículos 24-32. Comentarios finales

«*Éstos* (los recién mencionados) *fueron los hijos de Leví conforme a sus casas paternas, es decir, los jefes de las casas paternas de los que fueron contados* (Num. 1:21ss.; Ex. 30:14), *en la cuenta de nombres según su censo* (Num. 1:18; 3:43), *de veinte años para arriba, los cuales hacían la obra del servicio de la casa de Yahvé*». עֹשֵׂה הַמְּלָאכָה [hacían la obra] no es singular sino plural como en 2 Crón. 24:12; 34:10, 13; Esd. 3:9; Neh. 2:16; cf. 2 Crón. 11:1 junto a עֹשֵׂי con el mismo significado y posición 2 Crón. 24:13; 34:17; Neh. 11:12; 13:10 sólo es otra forma de escribir עֹשֵׂי que también aparece de vez en cuando en otras palabras, cf. *Ew.*, §16c. La indicación de que los levitas eran contados a partir de los veinte años de edad se debe al vers. 25s. David había dicho «*Yahvé, Dios de Israel, ha dado reposo a su pueblo, y Él habita en Jerusalén para siempre. Y además los levitas ya no tendrán que llevar el tabernáculo y todos los utensilios para su servicio*». Esto nos permite deducir que ya no tenían que cumplir con trabajos tan duros como durante el cruce del desierto por lo cual podían empezar a la edad de veinte años. Esto es confirmado además en el ver. 27: «*Pues de acuerdo con las últimas palabras de David, los hijos de Leví fueron contados de veinte años para arriba*». La interpretación del דָּוִיד הָאַחֲרוֹנִים es problemática. *Bertheau* traduce con *Kimchi:* «en las últimas historias de David los números son = los contados», y alude a 29:29 donde se puede reconocer que con el término «las historias tardías de David» se mencionara una parte de una obra histórica. Pero este pasaje no demuestra esto. En la fórmula דִּבְרֵי ... הָרִאשׁוֹנִים וְהָאַחֲרוֹנִים [Los hechos ..., desde el primero hasta el último] que se repite al final de cada reinado (29:29; 2 Crón. 9:29; 12:15; 16:11, e.o.) דִּבְרֵי no significa historia en el sentido de libro de historia sino acciones que están registradas en los escritos. Conforme a ello דִּבְרֵי דָוִיד no puede significar escritos de David sino tan sólo palabra o cosas (hechos) de David. En los hechos de David no podían constar los levitas contados. Más bien es necesario explicar el texto según 2 Crón. 29:30 y 2 Sam. 23:1. En este último pasaje דִּבְרֵי דָוִיד וְהָאַחֲרֹנִים son las últimas palabras (dichos) de David y en el primer pasaje בְּדִבְרֵי דָוִיד significa «conforme a las palabras de David», *i.e.* conforme a las órdenes o direcciones de David. A causa de ello *Clericus* y *Michaelis* interpretaron correctamente estas palabras junto a la Vulgata: *juxta praecepta* [Conforme a las últimas órdenes de David]. הֵמָּה no tiene el significado de *sunt* [son], usado como cópula de sujeto y predicado sino que en todos los pasajes se usa como predicado y aquí debe ser interpretado conforme al uso idiomático tardío como neutro singular (cf. *Ew.*, §318b): «Según las últimas órdenes sucedió esto», *i.e.* el censo de los levitas a partir de la edad de veinte años. Conforme a esta indicación repetida «a partir de la edad de veinte años» no puede caber duda alguna que la indicación en el ver. 3 «de treinta años para arriba» es incorrecta y que, tal como lo comentamos שְׁלֹשִׁים [treinta] debe haber llegado al texto a causa de un copista que pensaba en el conteo mosaico[28]. En vers. 28-32 se presentan objetivamente los motivos por los que se contó a los jóvenes mayores de veinte años mencionando las labores que estos tenían que hacer.

Ver. 28. «*porque su oficio era ayudar a los hijos de Aarón en el servicio de la casa de Yahvé, en los atrios y en las cámaras* (de los atrios, cf. 4:26) *y en la purificación de todas las cosas sagradas*», *i.e.* de las cámaras y los utensilios del templo (לְ delante de כָּל־קֹדֶשׁ [todo lo santo] sirve como unión después del estat. constr., cf. *Ew.*, §289b). וּמַעֲשֵׂה עֲבֹדַת y como prestación de servicios (ante מעשׂה hay que suplir עַל del pasaje anterior). En vers. 29-31 se especializa los diversos negocios para el culto y se lo introduce con la preposición לְ: «*también con los panes de la propiciación* (*vid.* el comentario de Lev. 24:8s.), *i.e.* su preparación porque sólo los sacerdotes podían colocar los panes en la mesa, *la flor de harina* (סֹלֶת, *vid.* el comentario de Lev. 2:1) *para la ofrenda de cereal, los hojaldres sin levadura* (רְקִיקֵי הַמַּצּוֹת, *vid.* el comentario de Lev. 21:4) *y para la sartén, i.e. para lo preparado en sartén* (*vid.* el comentario de Lev. 2:5) *y para lo tostado* (מֻרְבֶּכֶת *vid.* el comentario de Lev. 6.14) *y todas las medidas de capacidad y longitud*» que eran guardadas por los levitas porque harina, aceite y vino debían ser ofrecidos en un cierto orden durante los holocaustos (cf. p. ej. Ex. 29:40; 30:24) y los levitas tuvieron que cuidar de las medidas y los pesos correctos (Lev. 19:35).

---

a dos de los hijos de Mahli y Musi, se puede explicar fácilmente que se omitió al tercer hijo de Jaazías en nuestro pasaje mientras que no existe motivo alguno por el cual se pueda explicar la inclusión tardía y arbitraria del nombre en 24:26s. Esta argumentación es bastante débil porque no observa la dificultad principal que contrarresta esta hipótesis. En caso de que no existiera pasaje alguno acerca de los descendientes de Merari con excepción de los dos pasajes 23:11ss. y 24:26-29 de la Crónica suponer que en 23:21ss. hayan sido omitidos los nombres que constan en el cap. 24 estaría a flor de piel. Pero en los registros genealógicos del Pentateuco (Ex. 6:19 y Num. 3:33) se menciona a los dos hijos de Merari conforme a los que los meraritas sólo contaron con dos familias durante el censo de los levitas hecho por Moisés. En caso de que Merari haya tenido un tercer hijo además de los dos mencionados en el tiempo de Moisés, *i.e.* Mahli y Musi, que dejó tres descendientes que en tiempos de David, formaron tres casas paternas la falta de este tercer hijo en los registros familiares del Pentateuco sería totalmente incomprensible. ¿O será que en Ex. 6:19 se omitió el nombre Jaazías y por ello se omitió en Num. 3:33 la familia que descendía de éste? Basado en el Pentateuco nuestros versículos se muestran inalterados y esto es confirmado por la forma de los suplementos descritos en 24:26 y 17.

28. El intento de algunos exegetas cristianos antiguos, siguiendo el proceso de *Kimchi* de equiparar la diferencia, afirmando que David primero habría contado a los levitas conforme a la ley Num. 4:3, 23, 30, *i.e.* a partir de la edad de treinta años, pero, debido a que vio que jóvenes de veinte años de edad o más podían cumplir con el servicio porque ya no era necesario portar diariamente el santuario de un lugar a otro, habría ordenado un seguno censo que habría sido llevado a cabo a finales de su vida (ver. 27) en el que se registraron a todos los que tenían más de veinte años de edad es sólo un recurso de urgencia infundado. En cambio *Bertheau* comentó correctamente: el censo de los levitas dio un número de 38.000 (ver. 3) y estos no fueron empleados. No se menciona que este número no fue suficiente y que las ordenanzas de los vers. 4 y 5 que se basaban en ellas no tenía sentido. Lamentablemente yerra al seguir: El historiógrafo resalta claramente que aquí se debe mencionar algo diferente a la antigua posición porque de ella no se encuentra huella alguna sino solamente lo contrario. Debido a que אֵלֶּה [estos], ver. 24, alude a las casas paternas de los levitas antes mencionados y que por lo tanto el ver. 24 forma un final del registro anterior, el historiógrafo muestra claramente que no quiere mencionar una noticia que difiere de las anteriores sino que sólo quiere cerrar con lo mencionado. No es posible encontrar los motivos cómo es que se pueda deducir del hecho que en este pasaje se presenta los motivos que llevaron a David a contar a los mayores de veinte años para que prestaran el servicio que el autor encontró esta motivación en una fuente diferente a la del relato. Incluso no puede ser correcta y en el ver. 27 se menciona la fuente de la que surge este texto, lo cual no sucede.

Ver. 30. «*Y han de estar presentes cada mañana para dar gracias y para alabar a Yahvé, y asimismo por la noche*». Estas palabras se refieren a las labores de los cantores y músicos cuyas clases son mencionadas en el cap. 25. La relación de estos con los levitas que apoyaban a los sacerdotes en el culto del sacrificio (*Bertheau*) no necesita de refutación alguna debido a que הוֹדוֹת וּלְהַלֵּל es el término técnico de la música del templo y no se puede creer que los levitas cantaran salmos y tocaran arpas mientras degollaban y desollaban a los animales o cuando cocinaban los sacrificios o realizaban otras labores.

Ver. 31. «*y para ofrecer todos los holocaustos a Yahvé todos los días de reposo, las lunas nuevas y las fiestas señaladas según el número fijado por la ordenanza que las prescribe, continuamente delante de Yahvé*». Era labor de los levitas conseguir la cantidad necesaria de animales, revisar su pureza, sacrificarlos y degollarlos, etc. תָּמִיד [siempre] se refiere al עלות, a los sacrificios holocaustos ante Yahvé que son תָּמִיד porque siempre debían ser presentados en ciertos días.

Ver. 32. Al final se resume el servicio de los levitas en tres oraciones. «*Así estarán encargados de la custodia de la tienda de reunión, de la custodia del lugar santo y de la custodia de los hijos de Aarón sus parientes, para el servicio de la casa de Yahvé*»; cf. Num. 18:3ss. donde se define estas funciones con mayor detalle.

Capítulo 24. Organización de los sacerdotes y levitas en clases

Versículos 1-19. Las 24 clases de sacerdotes

Después de mencionar las casas paternas de los levitas (cap. 23), se suma primero la organización de los sacerdotes para realizar este servicio en el santuario dividiendo las dos familias sacerdotales que descienden de los hijos de Aarón, *Eleazar* e *Itamar* en 24 clases cuyo orden fue designado por la suerte.

Ver. 1a. Contiene el encabezado: «*y estas fueron las clases de los hijos de Aarón*». A fin de aclarar esta división se menciona como introducción de los descendientes de Aarón que de sus cuatro hijos los dos mayores, Nadab y Abihu murieron antes que su padre sin haber tenido hijos, de manera que sólo Eleazar e Itamar sirvieron como sacerdotes (יְכַהֲנוּ), *i.e.* recibieron el oficio de administrar el sacerdocio. Los cuatro hijos de Aarón ver. 1 como en 5:29 y Ex. 6:23. Respecto al ver. 2 cf. Lev. 10:1s. y Num. 3:4. David organizó estas familias sacerdotales (ver. 3) con sus dos sumo sacerdotes (*vid.* el comentario de 18:16) «*conforme a su servicio*». פְּקֻדָּה Oficio, grado de oficio como en 23:11.

Ver. 4. Debido a que los hijos de Eleazar eran más que los hijos de Itamar dividieron a estos (David, Sadoc y Ahimelec) de la siguiente manera: «*entre los descendientes de Itamar, los dividieron así: de los descendientes de Eleazar, dieciséis jefes de casas paternas, y ocho de los descendientes de Itamar según sus casas paternas*». aquí no significa «en cuanto al número de los hombres (cf. 23:3) ni en relación a los principales de los hombres divididos conforme a las casas paternas (*Bertheau*). El suplemento de las palabras «según sus casas paternas» (*Bertheau*). El suplemento de las palabras «según sus casas paternas» es totalmente arbitrario. El término רָאשֵׁי הַגְּבָרִים más bien se debe a que conforme al orden natural del pueblo las casas paternas, *i.e.* los grupos familiares reunidos bajo el nombre בֵּית־אָבוֹת [casa paterna] se dividieron en diferentes familias cuyos jefes se llamaban גִּבֹּרִים [valiente] porque cada familia tenía en el hombre הַגֶּבֶר su jefe natural como se puede observar claramente en Jos. 7:14, 16-18. רָאשֵׁי הַגְּבָרִים no son por lo tanto los jefes de las casas paternas sino de las diversas familias designadas según los hombres como familias puestas bajo el mando de diversas familias. Tal como בֵּית־אָב es un término técnico de complejos familiares mayores que se dividían en familias הַגֶּבֶר es el término técnico para las diversas familias en las que se dividieron las casas paternas.

Ver. 5. Los dividieron por suerte אֵלֶּה עִם־אֵלֶּה los unos junto a aquéllos, *i.e.* los unos como los otros (cf. 25:8), de manera que las clases de ambos fueron designadas por la suerte porque ambos juntos tomaron las suertes. «*porque eran funcionarios del santuario y funcionarios de la casa de Dios, tanto los descendientes de Eleazar como los descendientes de Itamar*», *i.e.* de ambas líneas sacerdotales habían surgido jefes santos, hombres que estaban en los honores más altos. Eleazar y sus descendientes recibieron el Sumo Sacerdocio aunque éste había cambiado por un tiempo a la línea de Itamar durante el tiempo de los jueces. Conforme a ello no había la posibilidad de preferir ninguna de estas líneas durante la organización de las clases sacerdotales sino que debían definir el orden echando juntos la suerte. שָׂרֵי קֹדֶשׁ (cf. Isa. 43:28) = שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים 2 Crón. 36:14 son los sumo sacerdotes y los jefes de las familias de sacerdotes, los principales del sacerdocio difícilmente pueden ser identificados con el ἀρχιερείς de la historia de los evangelios debido a que la opinión de que entre estos ἀρχιερείς constaban los principales de las 24 clases de sacerdotes carece de base, cf. *Wichelhaus*, *Comment. zur Leidensgeschichte*, Halle 1855, pp. 32ss. שָׂרֵי הָאֱלֹהִים [jefe de Dios] parece significar lo mismo por lo cual fue añadido como sinónimo. En caso de que existiera una diferencia entre estas dos terminologías, con el término jefes de Dios se podría entender a los sumo sacerdotes que podían entrar al Lugar Santísimo.

Ver. 6. «Las inscribió», *i.e.* las clases, tal como la suerte había decidido. מִן־הַלֵּוִי לַכֹּהֲנִים וְהַלֵּוִיִּם de la tribu de Leví. pertenece a רָאשֵׁי הָאָבוֹת jefes de las casas paternas de los sacerdotes y levitas. El segundo hemistiquio del ver. 6 describe con mayor detalle este proceso de echar suertes: una casa paterna designada para Eleazar y otra para Itamar. «Estas palabras tienen un significado oscuro. אָחוּז designado, sacar, Num. 31:30, 47, usado para elegir por suertes significa sacado de la urna. La casas paternas fueron sacadas de una urna porque se sacó una suerte con su nombre. Las palabras וְאָחֵז אָחֵז son un poco difíciles aunque son la única variante segura porque sólo pocos manuscritos ofrecen la variante וְאֶחָד אֶחָז, la cual *Gesenius* prefiere (*thes.*, p. 68) junto a *Capell y Grotius* a pesar de que se trata claramente de una conjetura. La repetición de la misma palabra expresa en parte la cantidad o la repartición distributiva y sólo puede tener este significado: una casa paterna elegida para Eleazar y después tomada por Itamar. Se puede deducir claramente que las suertes de las dos familias sacerdotales estuvieron en dos urnas separadas, de manera que se podía escoger alternativamente para Eleazar e Itamar. Si primero se hubiera decidido para Eleazar y después para Itamar los hijos de Eleazar habrían estado en ventaja ante los hijos de Itamar porque la familia de Eleazar era la más numerosa. Esto no debía suceder, no debía preferirse una familia ante otra. Por eso se decidió alternativamente por una y luego por la otra familia. Debido a que los hijos de Eleazar estuvieron divididos en dieciséis casas paternas y los de Itamar en ocho, *Bertheau* opina que fue para equilibrar los números dieciséis y ocho durante la elección, a fin de que cada casa de Itamar pudiera participar de dos elecciones o, lo que era lo mismo, que a cada dos casas de Eleazar debía seguir una casa de Itamar. Conforme a esta órden se dispuso el orden de cada casa. La

relación entre ocho y dieciséis así como las palabras אָחֻז [estar sujetado] y וְאָחֻז אָחֻז debía llevarnos a imaginarnos así la organización de la secuencia. Pero aun si esta opinión es sugerida por la relación de dieciséis a ocho no hay motivo por el cual las palabras אָחֻז y וְאָחֻז אָחֻז debían indicarlo. Estas palabras dan lugar a la opinión de que se escogió una suerte para Eleazar y una para Itamar hasta que las ocho casas de Itamar aparecieron a lo cual las ocho suertes restantes de Eleazar debían ser tomadas una tras otra. Pero a partir de estas palabras oscuras no se puede decir nada seguro que los antiguos traductores no hayan dicho ya.

En vers. 7-18 se mencionan los nombres de las casas paternas en el orden como han sido definidas por la suerte. יָצָא la salida de la suerte de la urna como en Jos. 16:1; 19:1. Los nombres *Joiarib* y *Jedaías* aparecen en ese orden nuevamente en 9:10. Además *Jedaías* aparece en Esd. 2:36 y Neh. 7:39. El sacerdote *Matatías* 1 Mac. 2:1 provino de la clase de *Joiarib*. De los siguientes nombres שְׂעִרִים (Seorim, ver. 8), יֶשֶׁבְאָב (Jesebab, ver. 13) y הַפִּצֵּץ (Afíses, ver. 15) no vuelven a aparecer y otros como חֻפָּה (Hupa, ver. 13), גָּמוּל (Gamul, ver. 17) no vuelven a ser mencionados entre los sacerdotes. En cambio se menciona a menudo a la clase dieciséis de *Imer* y veintiuno de *Jaquín*, cf. 8:10, 12. *Zacarías*, el padre de Juan el Bautista perteneció a la octava casa de *Abías*, Luc. 1:5.

Ver. 19. Éstos fueron sus deberes para su ministerio (ver. 3), לְבוֹא cuando entraron (según el nuevo orden) entraron en la casa de Yahvé según la ordenanza que les fue dada por medio de su padre (patriarca), *i.e.* conforme al orden legal que había sido designado por Aarón para el servicio oficial al igual que lo había ordenado Yahvé. Esta última palabra se refiere a que el oficio sacerdotal fue presentado general y específicamente por Dios en la ley[29].

Versículos 20-31. Las clases de los levitas

El título «*y para el resto de los levitas*» (ver. 20), comparado con el final y estos también echaron suertes como sus parientes, los hijos de Aarón (ver. 31), nos hace esperar un registro de clases de aquellos levitas que ayudaron a los sacerdotes durante el culto en la casa de Dios. הַנּוֹתָרִים son los levitas que sobraban después de la lista de los sacerdotes. Entre estos podían constar todos los levitas con excepción de los aaronitas (o sacerdotes) pero debido a las indicaciones del final sobre que echaron suertes al igual que los hijos de Aarón, así como por el hecho de que en cap. 25 las veinticuatro clases de cantores y músicos, en 26:1-19 las divisiones de los escribas y jueces sean mencionados por separado demuestran que nuestra sección sólo trata acerca de las clases de levitas que rendían su servicio en el culto. *Bertheau* no registró estos hechos y dedujo a partir de un malentendido del registro 23:6-23 que parte de los nombres de las casas paternas mencionadas en 23:6-23 aparece nuevamente en vers. 20-29 erradamente, que el registro de nuestros versículos es incompleto porque nos falta en éste una cierta cantidad de nombres que constan en 23:6-23. En los vers. 20-25 se mencionan los nombres de los coatitas y en los vers. 26-29 los meraritas y no se menciona a los gersonitas. A partir de ello no se puede deducir de ninguna manera que en nuestro registro se omite la clase de los gersonitas o que fueron omitidas por el autor de la Crónica como una repetición innecesaria de 23:7-11. Esta deducción sólo sería permisible si se pudiera demostrar en otros pasajes que generalmente que los levitas que ayudaban a los sacerdotes en el culto eran reunidos de las tres familias de levitas, de las cuales necesariamente también debían participar los gersonitas. No existe esta prueba. Según 26:20ss. algunas casas paternas estaban encargadas de vigilar los tesoros del santuario. En cuanto al uso de los demás gersonitas nos faltan noticias detalladas. Las indicaciones acerca del administrador del tesoro y acerca de oficiales y jueces en cap. 26:20-32 no son completas. David había designado a seis mil hombres como oficiales y jueces: los que fueron mencionados en 26:29-32 sólo fueron mil setecientos y dos mil setecientos, juntos sólo cuatro mil cuatrocientas personas, de manera que posiblemente las mil seiscientas restantes fueron tomadas de los gersonitas. Como en nuestro pasaje faltan los gersonitas, no se puede deducir la existencia de lagunas en este registro. En éste se menciona a los coatitas a todas las ramas principales, las dos líneas que descienden de los hijos de Moisés (vers. 20 y 21), los jisaritas, hebronitas y uzielitas (vers. 22-25) y las ramas principales de los meraritas (vers. 26-30).

Ver. 20b. No se debe entender el significado de los hijos de Amram, *i.e.* del coatita Amram, de quien descendía Moisés (23:13) del jefe Subael (23:16) que descendía del hijo de Moisés, Gersón, cuyo hijo Jehadías es mencionado como único jefe y representante de la clase formada por sus hijos y quizás también por sus hermanos. Acerca de Subael cf. 26:24.

Ver. 21. De la casa de Rehabías, el segundo hijo de Moisés Eliezer (23:16), de los hijos de Rehabías. Isías fue el primero.

Ver. 22. De los jisaritas, *i.e.* de los de la casa paterna de Selomot (23:18), cuyos hijos estuvieron bajo el liderazgo de Jahat. *Jedías*, *Isías* y *Jahat* mencionados como jefes de las clases organizadas por David no aparecen en el cap. 23 que prueba que el cap. 23 trata de las casas paternas mientras que nuestro registro trata de las clases, oficiales de los levitas.

Ver. 23. El versículo trata de los hebronitas como se puede observar a partir de 23:19. Pero este texto es incompleto. En vez de enumerar las cuatro casas paternas en las que se dividieron los descendientes de Hebrón, los nombres de los jefes de las clases en las que David dividió este servicio del templo encontramos cuatro nombres de los hijos de las casas paternas al igual que en 23:19 introducidos con el término וּבְנֵי hijos de... Por eso *Bertheau* quiere incluir después de וּבְנֵי el nombre חֶבְרוֹן [Hebrón] (según 23:19). Este inciso es probable pero no queda fuera de duda porque probablemente los hijos de los cuatro hijos de Hebrón podrían ser mencionados

29. De estas veinticuatro clases cada una tenía que presentar su servicio durante una semana desde el día del reposo hasta el día del reposo como se puede afirmar a partir de 2 R. 11.9 y 2 Crón. 23:9 a *Josefo* testifica de esta división *Josefo*, Ant. VII, 14, 7: διέμεινεν οὗτος ὁ μερισμὸς ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας [esta división siguió existiendo hasta hoy]. En cambio *Herzfeld* (*Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels,* tomo I, pp. 381ss.) afirmó según el proceso de *de Wette* y de *Grambach* que la alusión a la autoría de esa organización a David como una fantasía del cronista y afirmó que las veinticuatro clases sacerdotales se formaron después del exilio a partir de las veintidós familias sacerdotales que regresaron con Zorobabel del exilio. Para refutar esta hipótesis ficticia basta aludir lo que *Movers*, *die Biblische Chronologie,* p. 279 afirmó acerca del carácter histórico de las instalaciones de David existentes en nuestro capítulo, que todavía falta comparar con los comentarios de *Oehler* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XII, p. 189. Un testimonio imposible de omitir para el origen preexílico de la organización de los sacerdotes en veinticuatro clases ofrece Ezequiel en la visión 8:16-18 donde los veinticinco hombres que adoran el sol en el atrio de los sacerdotes son las veinticuatro clases de sacerdotes con el sumo sacerdote al mando. También en Neh. 12:1-7 y 12-21 constan testimonios importantes acerca del origen de la organización de los sacerdotes en veinticuatro clases como mostraremos en el comentario de estos pasajes.

porque ocupaban un lugar en el servicio del santuario. En todo caso faltan los nombres de los jefes de las clases conformadas por los hijos de Hebrón. No se puede averiguar si desaparecieron a causa de un error de copia o si nuestro historiógrafo no los encontró en su fuente debido a que la LXX ya presenta nuestro texto.

Versículos 26-28. Las clases de los meraritas

Debido a que *Eleazar*, el hijo de *Mahli*, no tuvo hijos, sólo se menciona la clase formada por el segundo hijo, *Cis*, como jefe de los hijos de *Mahli*, *Jerameel*. De los hijos de *Musi* sólo se menciona los nombres de las cuatro casas paternas en las cuales se dividieron sin mención alguna de los jefes de estas clases.

Si sumamos a todos los jefes mencionados en nuestro registro son quince que, en caso de que cada casa paterna de los hijos de Hebrón y de la rama merarita de los musitas en las que no se menciona a los jefes de las clases forma una sola clase, obtendríamos sólo quince clases. Pero es bastante posible que de las casas paternas de los hebronitas y musitas algunas fueron tan numerosas que formaron más de una clase, de manera que de las familias levitas mencionadas en vers. 20-29 surgieron veinticuatro clases. El final del pasaje donde consta que echaron suertes, al igual que sus hermanos, nos da la posibilidad de creerlo y la analogía de la división de los cantantes en veinticuatro clases (cap. 25) confirma el hecho de que los levitas designados para prestar servicios a los sacerdotes también fueron divididos en la misma cantidad de clases aunque falta una indicación precisa acerca de ello y en todo el Antiguo Testamento no se encuentra una nota acerca de la secuencia de los levitas.

Ver. 31. לִפְנֵי דָוִיד וגו [delante de David] como en ver. 6. En la última oración consta אָבוֹת [padres] en vez de בֵּית־אָבוֹת [casas paternas] como a menudo consta רָאשֵׁי אָבוֹת [jefes de los padres] por רָאשֵׁי בֵית־אָבוֹת [jefes de las casas paternas] en estos registros. הָרֹאשׁ [el jefe] está en aposición de בֵּיא־אָבוֹת la casa paterna: La cabeza al igual que su hermano menor, *i.e.* el que era el principal de la casa paterna, el mayor entre los hermanos como también sus hermanos menores. La Vulgata traduce correctamente *tam majores quam minores; omnes sors aequaliter dividebat* [tanto mayores como menores todos los hermanos se dividían igualmente].

Capítulo 25. Las 24 clases de los cantores

Ver. 1. «*Además, David y los jefes del ejército separaron para el servicio a algunos de los hijos de Asaf, etc.*». שָׂרֵי הַצָּבָא no son los jefes del grupo de los levitas porque a pesar de que en Num. 4:23 se menciona el servicio de los levitas (צָבָא צָבָא). Los principales de los levitas no son mencionados en el pasaje. שָׂרֵי הַצָּבָא expresa quizás a los jefes del ejército o a los principales de Israel como el ejército de Yahvé Ex. 12:17, 41, e.o. Aquí consta con el último significado, sinónimo con los principales de Israel (23:2), en 24:6 se menciona brevemente a los jefes junto a los jefes de las casas paternas de los sacerdotes y levitas. לַעֲבֹדָה הִבְדִּיל separar para el servicio, cf. Num. 16:9. El לְ en אָסָף לִבְנֵי [de los hijos de Asaf] es una nota acusativa. Debido a que según 6:24-28 Asaf es un descendiente de Gersón, según 6:18-23 Hemán un descendiente de Coat y Jedutún (= Etam) un descendiente de Merari (6:29-32) todas las familias principales de Leví están representadas entre los cantores. El Quetib הנביאים es un error ortográfico de הַנִּבְּאִים [los profetas] (Kerí) part. Nifal, correspondiendo al singular הַנָּבִא [el profeta] vers. 2 y 3. נבא es usado en un sentido más amplio para designar el canto y la música realizada en el poder del Espíritu divino para honra de Dios. Conforme a los instrumentos de estos jefes de cantores *vid*. el comentario de 15:16. El sufijo en מִסְפָּרָם [sus números] se refiere al siguiente sustantivo que depende de מִסְפָּר [número] como genitivo, cf. la construcción similar de נַפְשׁוֹ עָצֵל, el alma del vago Prov. 13:4, *Ew.*, §309e. «*Y el número de éstos, conforme a su servicio fue*».

Ver. 2. Con לִבְנֵי אָסָף inicia la enumeración «de los hijos de Asaf fueron o a los hijos de Asaf pertenecen Zacur, etc.». Se mencionan cuatro pero falta la indicación del número mientras que consta en el caso de los hijos de Jedutún y Hemán vers. 3 y 5. עַל־יָד [a la mano] alterna con עַל־יְדֵי (vers. 3 y 6) según lo cual עַל יַד אָסָף en sí no expresa otra relación hacia *Asaf* como עַל יְדֵי הַמֶּלֶךְ hacia el rey sino tan sólo denota el sentido: «bajo la dirección de» tal como están coordinados en el ver. 6 el rey, Asaf, Jedutún y Hemán, en tanto que el elemento musical del culto fue instalado por David y los tres jefes de los cantores aunque estos fueron los que lo llevaron a cabo.

En el ver. 3 se antepone לִידוּתוּן [de Jedutún] porque el coro dirigido por él tenía su nombre. Así también en ver. 4 *Hemán*. «*En cuanto a Jedutún los hijos de Jedutun fueron*»: En estos registros las palabra «hijos» no sólo señala hijos físicos sino hijos espirituales, *i.e.* alumnos preparados por el maestro. Esto se puede observar en que las 24 clases que estaban compuestas por doce hombres consistían en hijos y hermanos del jefe. Los nombres enumerados en los vers. 2-5 como hijos de Asaf, Jedutún y Hemán no indican el número de todos los alumnos de estos maestros sino tan sólo son los jefes de las 24 clases de los levitas que estaban encargados de la música sacra. De los hijos de *Jedutún* sólo se mencionan cinco aunque conforme a la indicación numérica debían ser seis. La composición de los nombres en vers. 9-31 muestra que en el ver. 3 se omitió el nombre שִׁמְעִי (Simei, ver. 17). בְּכִנּוֹר [conforme a la dirección] pertenece a יְדוּתוּן [Jedutún]: conforme a la dirección de su padre Jedutún (del maestro) con la lira, *vid*. el comentario de 15:16 que tocaba y alababa con alegría, para dar honra y honor al Señor, cf. 16:4; 23:30, e.o.

Vers. 4s. De los hijos de *Hemán* se menciona catorce hijos. רֻמַמְתִּי עֶזֶר [Romanti-Ezer] forma un solo nombre, cf. 31 a pesar de que sin duda alguna hay que suplir עֶזֶר [Ezer] a גְּדַלְתִּי [Guidalti]. También hay que añadir tácitamente מַלּוֹתִי a los nombres הוֹתִיר y מַחֲזִיאוֹת «llené y multipliqué»[30].

En el ver. 5 *Hemán* es llamado vidente en las palabras del rey porque además de sus talentos musicales podía profetizar y comunicaba como vidente las revelaciones divinas al rey. En 2 Crón. 35:15 se asigna este predicado a Jedutún. El mismo significado es usado al describir en 21:9 al profeta *Gad*. לְהָרִים קֶרֶן fue unido por los masoretas con lo anterior porque colocaron un atnaj debajo de קרן lo cual produjo grandes confusiones entre los autores rabínicos y cristianos. Así, p. ej., *Bertheau* lo combina con בִּדְבָרֵי הָאֱלֹהִים y traduce: «para hacer retumbar los cuernos según la órden divina», aludiendo a 2 Crón. 29:15 donde el sentido y la acentuación impiden la unión de יהוה בִּדְבָרֵי con lo que le antecede. Esta interpretación de las palabras es totalmente errónea. No sólo porque los levitas que estaban bajo la dirección de Hemán no tocaban

30. Acerca de estos nombres comenta *Ewald*, *ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache*, §274, p. 672, 7ª ed.: «Se puede hallar un dicho profético en los nombres de los familiares si se aplica las palabras גְּדַלְתִּי רֻמַמְתִּי עֶזֶר מַלּוֹתִי הוֹתִיר מַחֲזִיאוֹת [he dado ayuda grande y alta, he hablado diversos oráculos] que al parecer contienen un pasaje con el que debió haber empezado un antiguo oráculo famoso, refiriéndose a los cinco hijos musicales *Gidalti(ezer), Tomantiezer, Maluti, Motir y Mahaziot*».

cuernos, debido a que el cuerno no perteneció a los instrumentos tocados por los levitas durante el culto, sino por motivos semánticos porque הֵרִים קֶרֶן no tiene el significado de soplar el cuerno. El término «levantar el cuerno» significa en el Antiguo Testamento realzar el poder de alguien o desarrollar o demostrar poder, cf. 1 Sam. 2:10; 2:17; Sal. 148:14; 89:18; 92:11, e.o. Éste significado también consta aquí y las palabras deben ser unidas con lo siguiente formando el sentido: para elevar el cuerno, *i.e.* para otorgar poder, Dios dio a Hemán catorce hijos y tres hijas, *i.e.* para ampliar la familia de Hemán para la gloria de Dios. Éste le había dado tantos hijos e hijas.

El ver. 6 forma el final de la enumeración de vers. 2-5. כָּל־אֵלֶּה [todos estos] no son los catorce hijos de Hemán sino todos los hijos de Asaf, Jedutún y Hemán. Todos éstos estaban bajo la dirección de su padre para cantar en la casa de Yahvé, con címbalos, arpas y liras, para el servicio de la casa de Dios. Asaf, Jedutún y Hemán estaban bajo la dirección del rey. אֲבִיהֶם tiene un significado distributivo: cada padre de los hijos mencionados. *Bertheau* añade a אֲבִיהֶם el nombre Hemán y causa con ello una contradicción entre la primera mitad del versículo y la segunda mitad que identifica correctamente con las veinticuatro personas mencionadas. En el ver. 7 se menciona el número general. El número de los hijos de Asaf, Jedutún y Hemán (los veinticuatro [4 + 6 + 14] mencionados) junto con sus hermanos era de 288 (24 x 12) según lo cual cada uno de los mencionados tuvo once אַחִים, *i.e.* מְלַמְּדֵי שִׁיר hábil en el canto de Yahvé. Con כָּל־הַמְבִין [todos los parientes] se resume a los hijos con los hermanos para indicar el número de la totalidad. מֵבִין tener conocimiento designa aquí el cantor formado a través de clases y prácticas de canto. Su número fue de 288 que fue dividido en 24 coros. David había designado en 23:5 a 4.000 levitas para organizar el canto. De estos 288 fueron מְבִינִים conocedores de canto. Los demás fueron alumnos (תַּלְמִידִים) como lo muestra el ver. 8 donde מֵבִין y תַּלְמִיד forman las dos categorías en las que se dividían los cantantes.

Ver. 8. Echaron גּוֹרָלוֹת מִשְׁמֶרֶת κλήρους ἐημερίων (LXX), suertes para designar el מִשְׁמֶרֶת orden del servicio de las 24 clases, *i.e.* el orden de su servicio oficial. לְעֻמַּת es explicado de diversas formas. Debido a que a este término no le sigue palabra alguna *Rabi Shlomo* y *Kimchi* quieren repetir el מִשְׁמֶרֶת anterior: una clase como la otra para lo cual se podría aludir a 26:16 y Neh. 12:24 y se afirma que en 17:5 las palabras אֶל מִשְׁכָּן [a la morada] fueron omitidas después de מִמִּשְׁכָּן [de la morada]. Pero conforme a los acentos מִשְׁמֶרֶת [orden] debe estar junto a גּוֹרָלוֹת [suertes] con lo que el suplemento sugerido no es válido. Además la idea de que clase era un tipo de escuela no parece coincidir debido a que las clases oficiales fueron formadas por las suertes y no constan antes para ser sorteadas. Por eso coincidimos con *Ew.*, §360[a] y *Bertheau* en considerar que la oración לְעֻמַּת כַּקָּטֹן כַּגָּדוֹל es el genitivo de לְעֻמַּת debido a que en Ex. 5:15 עֻמַּת está unido con ello formando una oración: «*de la manera como el pequeño así también el grande*», *i.e.* el pequeño y el grande, el mayor y el menor. Esto es definido por el término «el experto al igual que el alumno». A partir de estas palabras se puede observar claramente que no sólo los 288 echaron suertes pues éstos eran כָּל־מֵבִין (ver. 7) sino también los demás 3.712 levitas designados para el servicio del canto. A partir de esto se puede deducir que los 288 que fueron divididos por la suerte en 24 clases de doce personas sólo son los expertos en canto y música a los que fueron asignados los alumnos, de manera que cada clase obtuvo un número igual de estos que tenían que preparar y que participaron del culto conforme al avance de su desarrollo musical. Por ello la ἐφημερία [servicio diario] que presidía el culto no sólo constaba de doce expertos sino también de un cierto número de alumnos como músicos o cantores.

Vers. 9-31. Las suertes designaron que los cuatro hijos de Asaf (ver. 3) recibían el primer, tercer, quinto y séptimo lugar, los hijos de Jedutún el segundo, cuarto, octavo, decimosegundo y decimocuarto lugar y finalmente los cuatro hijos de Hemán (ver. 4) el sexto, noveno, decimoprimer y decimotercer lugar. Las demás posiciones 15-24 fueron otorgadas a los demás hijos de Hemán. Esto significa que las suertes de los tres hijos de los cantores no fueron puestos en urnas separadas y que de cada urna se sacaba uno, sino que todas los suertes estaban en una sola urna y las de Asaf y Jedutún fueron sorteadas de tal manera que después del decimocuarto sorteo sólo quedaron los hijos de Hemán[31]. Entrando en detalles notamos que en el ver. 9 falta en José la indicación «él y sus hijos y sus hermanos doce» que es repetido en los demás grupos. Si prescindimos del הוּא [él] que sólo consta en la segunda suerte y que es omitido en los demás a causa de la brevedad podemos, pues, asumir que fue omitido por error. Las palabras לְאָסָף לְיוֹסֵף significan: La primera suerte surgió para Asaf, para su hijo José. A continuación se enumeran los nombres con o sin לְ. Algunos de los nombres difieren un poco de las formas antes mencionadas: *Isri* ver. 11 consta por *Zeri*, ver. 3; *Jesarela* ver. 14 por *Asarela* ver. 2; *Azarel* ver. 18 por *Uziel* ver. 4 (como el nombre del rey *Uzías* y *Azarías* 3:12 y 2 Crón. 26:1); *Susa* el ver. 20 por *Sebuel* ver. 4 (cf. 23:16 con 24:20); *Jeremot* ver. 22 por *Jerimot* ver. 4; *Eliata* ver. 27 por *Eliata* ver. 4. Además las formas más largas *Netanías* ver. 12, *Hasabías* ver. 3; *Hananías* cambian con la más corta *Netanías* vers. 12, 19 y 4.

De los veinticuatro nombres que se mencionan aquí además de Asaf, Jedutún y Hemán se menciona en la descripción de la solemnidad de la entrada del arca del pacto a Matatías (15:18,21): «pero no tenemos motivo alguno para buscar allí los nombres de nuestras 24 clases» (*Bertheau*).

Capítulo 26. Las clases de los porteros, los encargados de los tesoros y los oficiales de las labores externas

Versículos 1-19. Las clases de los porteros

El encabezado es breve: En lo que respecta (לְ) a las clases de los porteros. La lista empieza con לַקָּרְחִים [de la siguiente manera]: De los coreítas, Meselemías (en ver. 14 Selemías). En vez de מִן־בְּנֵי אָסָף [de los hijos de Asaf] se de-

31. *Bertheau*, p. 218 dedujo del orden de las suertes algo totalmente diferente: «Primero se empezó con dos líneas de siete. Los hijos de Asaf y los tres hijos de Hemán, Matanías, Uziel o Azarel y Sebuel o Subael pertenecieron a la primera línea. A la segunda línea pertenecieron los seis hijos de Jedutún y el hijo de Hemán Buquías. Se sacaba la suerte de cada una de las líneas, empezando con la primera fila. Así los cuatro hijos de Hemán recibieron los puestos 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, los seis hijos de Jedutún y el hijo de Hemán los puestos 2, 4, 6, 8, 10, 12, 14. Los otros diez hijos de Hemán fueron incluidos después y recibieron las posiciones 15-24». Aunque esta hipótesis es exagerada explica el orden de las suertes pero no podemos considerar que sea probable porque la división asumida de las suertes catorce y diez no tiene motivo alguno. En una división semejante los hijos de Hemán habrían sido puestos detrás de los hijos de Asaf y Jedutún al poner no sólo a los cuatro hijos de Asaf sino también a los seis hijos de Jedutún y sólo a cuatro hijos de Hemán en la primera línea, mientras que los demás diez hijos de Hemán habrían ocupado el último lugar.

be leer conforme a 9:19. מִן־בְּנֵי אֶבְיָסָף [de los hijos de Ebiasat], porque los coreítas descendían de Coat (Ex. 6:21; 18:16) mientras que Asaf es descendiente de Gersón (6:24s.).

En vers. 2 y 3 se menciona a siete hijos, el primogénito, Zacarías, ya fue mencionado en 9:21 y en el ver. 14 recibió el encargo de vigilar el lado norte.

Versículos 4-8. La familia de Obed-Edom

Obed-Edom es mencionado como portero en 16:38 y 15:24, *vid.* el comentario del respectivo pasaje. A partir de nuesto pasaje se puede deducir que *Obed-Edom* pertenecía a la familia coatita de los coreítas. Conforme al ver. 19 los porteros eran coreítas y meraritas. Pero a partir del ver. 10 se trata a los meraritas. Además וּלְעֹבֵד אֱדֹם [y de Obed-Edom] ver. 4 corresponde a וּלְמְשֶׁלֶמְיָהוּ [y Meselemías] ver. 2 y ya es subsumado entre los לַקָּרְחִים [los coreítas] ver. 1. En vers. 4 y 5 se menciona a ocho hijos que el Señor le había dado (cf. 13:14) y en vers. 6 y 7 sus nietos. El verbo נוֹלַד [nació] está en singular mientras que los sujetos y siguientes en plural, como sucede a menudo, cf. *Ew.*, §316[a]. Los nietos de Obed-Edom nacidos de su hijo Semaías son caracterizados como הַמְמְשָׁלִים los señores de la casa de su padre (מֶמְשָׁל el abstracto señorío en vez del concreto מֹשֵׁל [Señor], cf. *Ew.*, §160b, porque eran גִּבּוֹרֵי חַיִל héroes valientes, *i.e.* aptos para la labor de porteros. En la lista del ver. 7 falta la cópula וְ ante אֶלְזָבָד אֶחָיו [Elzabad y sus hermanos]. Probablemente hay que suplir el לְ ante ambas palabras para entender las palabras de la siguiente manera: *Elzabad* y sus hermanos, hombres valientes (o sea) *Elihú* y *Semaías*. La suposición de que los nombres de אֶלְזָבָד אֶחָיו [Elzabad y sus hermanos] no se mencionan (*Bertheau*) es poco probable.

Ver. 8. El número total de los porteros de la familia de Obed-Edom fue de 62 y caracterizados como hombres capaces con fuerza para el servicio. El singular אִישׁ חַיִל [hombre valiente] después de los plurales anteriores se explica de la mejor manera considerándolo como aposición del כֹּל [todos] situado al inicio del versículo o que se repite כֹּל ante אִישׁ [hombre].

En el ver. 9 se indica el número de los hijos y hermanos de Meselemías.

Versículos 10 y 11. Los meraritas

Los hijos de *Hosa* y sus hermanos. חוֹסָה es mencionado junto a Obed-Edom en 16:38. Hosa designó a *Simri* como jefe de los meraritas que montaban guardia en los portales porque no había primogénito, *i.e.* su primogénito no había dejado un descendiente y murió, de manera que las familias descendientes de Musa no poseían el derecho natural de la primogenitura. Todos los hijos y hermanos de Hosa fueron israelitas. Meselemías tuvo dieciocho (cf. ver. 9) y Obed-Edom sesenta y dos (ver. 8). Juntos son noventa y tres que debemos añadir a los cuatro mil porteros mencionados en vers. 12s. En 9:22 se indica el número de los porteros puestos por David: 212. Pero tal parece que este número se refiere a otro tiempo, *vid.* el comentario de 9:22. Además comenta *Bertheau*: «Según 16:38, Obed-Edom y Hosa reciben sesenta y ocho mientras que en nuestro pasaje ambos reciben setenta y cinco. Esta pequeña diferencia entre los números se debe a que en el primer pasaje sólo se menciona a los porteros del arca del pacto». En contra de esta posición hemos demostrado en 16:38 que el número allí indicado no se puede referir con seguridad a los porteros.

Vers. 12-19. La organización de los porteros conforme a sus cargos. «*A estas clases de los porteros, a los hombres principales, se les dieron deberes, al igual que a sus parientes, para servir en la casa de Yahvé*». En el לְאֵלֶּה מַחְלְקוֹת [a estas clases] se puede observar claramente que los nombres y los números indican las clases de porteros. Por medio de la aposición לְרָאשֵׁי הַגִּבֹּרִים [a los jefes de los fuertes], cuyo sentido fue analizado en 24:4, se define מַחְלְקוֹת [clases] de tal manera que sólo se refiere a los jefes de las familias en tanto que en las palabras anteriores sólo se menciona estas y no a las clases.

Ver. 13. La repetición de los puestos de guardia se llevó a cabo por la suerte, cf. 25:8 al echar suertes, tanto los pequeños como los grandes, *i.e.* jóvenes y ancianos conforme a sus casas paternas «para cada puerta», *i.e.* para cada portal situado en los cuatro lados del templo construido según los puntos cardinales.

Ver. 14. La suerte para el lado oriental, *i.e.* para la guardia del lado este cayó en Selemías (cf. vers. 1 y 2) mientras que la del norte cayó sobre el primogénito Zacarías. Delante de וְזְכַרְיָהוּ [Zacarías] debe repetirse el לְ. No sabemos por qué se le da el predicado יוֹעֵץ בְּשֵׂכֶל consejero entendido. הִפִּילוּ le echaron suertes.

Ver. 15. A *Obed-Edom* (cayó la suerte) hacia el sur y a su hijo tocó cuidar la casa *Asuppim*. No se puede decir nada más acerca de בֵּית־הָאֲסַפִּים [casa de Asupim] en ver. 17, que a continuación es llamada simplemente אֲסַפִּים, *i.e.* casa de amacenamiento o de provisiones (cf. Neh. 12:25) sino que es un edificio usado para almacenar las provisiones del templo en la cercanía del portal sur del templo en el atrio externo. Según la indicación del ver. 19 tuvo puestos de vigilancia para lo mismo, probablemente tuvo dos entradas.

Ver. 16. La palabra לְשֻׁפִּים es incomprensible y seguramente fue incluida en el texto a causa de la repetición de las últimas dos sílabas de la palabra anterior debido a que el nombre שֻׁפִּים 7:12 no pertenece a este texto. *Hosa* recibió el encargo de cuidar en el camino de subida junto a la puerta de *Salequet*. הַמְסִלָּה הָעוֹלָה es el camino que subía de la ciudad baja al área del templo situado más alto. En vez del portal en este camino se menciona en el ver. 18 la indicación de la repartición de los puestos de vigilancia del patio y se distingue de ello el camino porque se ubica en éste a cuatro porteros para el מְסִלָּה [subida] y dos para פַּרְבָּר [patio]. פַּרְבָּר probablemente es idéntico a פַּרְוָרִים 2 R. 23:11, designado indefinido y fue el nombre de un anexo construido en el atrio occidental del templo externo que contenía cámaras para depositar provisiones del templo y utensilios junto al portal שַׁלֶּכֶת [salequet] que *Böttcher* traduce con «portal de desechos» (*Proben*, p. 347), *vid.* el comentario de 2 R. 23:11. No se puede definir nada detallado acerca de esto en caso de que no se considera con *Thenius* (comentario de 2 R. 23:11) que la visión del templo de Ezequiel es una copia detallada del templo salomónico y lo usa injustificadamente como fuente para el templo preexílico. מִשְׁמָר לְעֻמַּת מִשְׁמָר (como en Neh. 12:24), guardia junto (¿frente?) a guardia o una guardia como la otra (cf. por לְעֻמַּת, ver. 12 y 25:8). Conforme a la división masoreta *Bertheau* lo asigna a *Hosa* y explica: «porque *Hosa* estaba encargado de poner guardias en el portal occidental del templo y a la vez en el portal salequet que estaba al frente». En cambio Clericus asigna estas palabras a todos los puestos de guardias: *cum ad omnes januas esset custodiae, sibi ex adverso respondebant* [Cuando había guardias en todas las puertas se respondían desde el lado opuesto]. Esta relación, en la que las palabras pertenecen a lo siguiente y la indicación de los guardias en vers. 17ss. introducen el número de los guardias en los diversos puestos parece ser correcta. Pero sólo podemos estar seguros de que la diferencia entre el portal *Salequet* y el portal occidental no se puede basar en el texto debido a que no se distinguen dos portales en el ver. 16 ni en el ver. 18.

Versículos 17s. Definición del número de guardias en los diferentes lados y lugares

«*Al oriente había seis levitas, al norte cuatro por día, al sur cuatro por día, y en el almacén de dos en dos; en el Parbar, al occidente, había cuatro en el camino y dos en el Parbar*». En total había que suplir 24 puestos de guardia para lo cual era necesario tener más de veinticuatro personas a mano porque aunque se pudiera ubicar a una persona en cada puesto no se podía poner a uno solo en un puesto sino que había que cambiarlo. Probablemente cada puesto fue ocupado por diversos hombres. Además parece que en el número venticuatro consta una mención de las veinticuatro secciones de los sacerdotes y los cantores en veitncuatro clases no es analogía suficiente porque estas clases debían intercambiarse después de una semana de servicio mientras que los veinticuatro porteros tenían que prestar servicio al mismo tiempo y a diario. Además se menciona en vers. 2-11 en total veintiocho jefes (*Mesel* con siete hijos, *Obed-Edom* con ocho hijos y seis nietos y *Hosa* con cuatro hijos). En cambio el número total de las tres familias de porteros es de noventa y tres. Ni uno de estos números está en relación con el número veinticuatro. Finalmente se repartieron los puestos de tal manera que *Meselemías* ocupó con sus dieciocho hijos y hermanos los puestos en el lado este y norte con seis postes, *Obed-Edom* con sus sesenta y dos hijos y hermanos en el lado sur con cuatro y 2 x 2, *i.e.* ocho puestos y *Hosa* con sus trece hijos y hermanos los puestos occidentales con cuatro y dos, *i.e.* seis puestos lo cual nos muestra que no hubo una repartición constante.

Ver. 19. Final donde se repite que las clases de los porteros fueron tomados de los coreítas y los meraritas.

Versículos 20-28. Los encargados de los tesoros del santuario

En el ver. 20 parece contener el encabezado de lo siguiente. Aquí se resumen los tesoros de la casa de Dios y los tesoros de los utensilios consagrados que son separados en vers. 22 y 26 y puestas bajo la custodia de dos familias levitas. Los tesoros de la casa de Yahvé estaban bajo los hijos de los gersonitas Laadán (vers. 21 y 22), los tesoros de los objetos consagrados estuvieron bajo el cuidado de los amramitas. Pero esto no coincide con las palabras וַאֲחִיָּה הַלְוִיִּם [y los levitas su hermano]. Según la acentuación masorética sólo הַלְוִיִּם sería el encabezado. Pero הַלְוִיִּם [los levitas] no aporta sentido porque ya se trató a los levitas en el cap. 23. Además extraña la falta de algún comentario junto a אֲחִיָּה debido a que este nombre era usado a menudo pero no aparece en nuestro capítulo. Por eso se había esperado una indicación acerca de su descendencia y su familia como la encontramos junto al siguiente jefe de familia. Todos estos motivos nos llevan a dudar de la veracidad de la variante masorética mientras que la LXX ofrece un encabezado correcto: καὶ οἱ Λευῖται ἀδελφοὶ αὐτῶν ἐπὶ τῶν θησαυρῶν κτλ. [y sus hermanos los levitas estaban sobre los tesoros] que presupone אֲחֵיהֶם [sus hermanos] en vez de אֲחִיָּה [su hermano]. Creemos que ésta es original (con J.H. Michaelis y *Bertheau*). Respecto a הַלְוִיִּם אֲחֵיהֶם cf. 6:29; 2 Crón. 29:34.

Vers. 21 y 22 son una sola oración: «*Los hijos de Laadán, hijos de los gersonitas de Laadán, es decir, los jehielitas, eran los jefes de las casas paternas de Laadán gersonita. Los hijos de Jehieli, Zetam y su hermano Joel* (*vid.* 23:7), *estaban a cargo de los tesoros de la casa de Yahvé*». El sentido es el siguiente: Zetam y Joel, los jefes de la casa paterna de Jehiel que pertenecía a la rama gersonita de Laadán vigilaban los tesoros de la casa de Yahvé. Estas palabras incomprensibles a causa de su brevedad obtienen su significado de 23:7,8 donde los hijos de Jehiel o los jehielitas descienden de Laadán, la rama mayor de los gersonitas. Esta descendencia es resumida en las tres palabras del ver. 21 de los cuales cada una contiene una definición del grupo familiar de Jehiel. Sus dos jefes Zeram y Joel fueron encargados de cuidar de los tesoros de la casa de Dios.

También los versículos 23 y 24 forman un solo texto: «*De los amramitas, los izharitas, los hebronitas y los uzielitas* (Las cuatro ramas principales de la familia coatita de los levitas, cap. 23:15-20) *Sebuel, hijo de Gersón, hijo de Moisés, era oficial sobre los tesoros* (introduce la apódosis, cf. *Ew.*, §348[a])».

Ver. 25. «*Y sus parientes de parte de Eliezer fueron Rehabías su hijo, Jesaías su hijo, Joram su hijo, Zicri su hijo y Selomit su hijo*». Estos descendientes de *Eliezer* son llamados hermanos de *Sebuel* porque descendían de Moisés por la línea de *Eliezer* como *Sebuel* por su padre *Gersón*.

Ver. 26. Este *Selemot* que no sólo se distingue del Jizarita *Selomit* (23:18 y 24:22) como del gersonita de este nombre (23:9) y sus hermanos custodiaban todos los tesoros de las cosas sagradas que el rey David, los jefes de las casas paternas, los oficiales de millares y centenares y los oficiales del ejército habían consagrado. En vez de לְשָׂרֵי [para los jefes] debe leerse וְשָׂרֵי [y los jefes] conforme a 29:6. Los jefes sobre miles y los centenares son los jefes del ejército y שָׂרֵי הַצָּבָא son los oficiales del ejército, p. ej. Abner, Joab, 27:34, 2 Sam. 8:16; 1 Crón. 18:15. El vers. 27 forma una oración intermedia: de las guerras y del botín, *i.e.* habían consagrado el botín hecho en las diversas guerras. לְחַזֵּק hacer fuerte, *i.e.* reparar la casa de Yahvé. חָזַק, usado generalmente para designar la reparación de edificios antiguos 2 R. 12:8ss.; Neh. 3:7ss. se usa aquí con un significado más general. En el ver. 28 se retoma la lista de aquellos que habían consagrado en forma de una nueva oración que cierra con un predicado propio. En הַהֶקְדִּישׁ [lo sagrado] el artículo reemplaza la partícula relativa אֲשֶׁר como en 29:17; 2 Crón. 29:36, e.o., cf. *Ew.*, §331b. Con כָּל־מַקְדִּישׁ [todos los que habían santificado] se cierra la enumeración y se presenta el predicado: estuvo a la mano de Selomit y de sus hermanos. עַל־יַד puesto en la mano, *i.e.* dado para que fuera protegido o: bajo la mano.

Si observamos detenidamente las indicaciones acerca de los administradores del tesoro, vers. 20-28, los tesoros de la casa de Yahvé estuvieron bajo la custodia de la rama de los gersonitas, de los jehielitas Zefam y Joel con sus hermanos (ver. 22). Los tesoros de los utensilios sagrados bajo la custodia de los coatitas Selomit de la familia del segundo hijo de Moisés, Eliezer, con sus hermanos (ver. 28). ¿Cómo sucede la indicación del ver. 24 que Sebuel, el descendiente de Moisés por Gersón fue־רוּת נָגִיד עַל הָאֹצָ [oficial sobre los tesoros]? *Bertheau* cree: «se distinguen tres tipos de tesoros que son puestos al cuidado de diversos oficiales: 1) Los hijos de Jehiel, Zefam y Joel estaban encargados de la custodia de los tesoros de la casa de Dios que, tal como podemos deducir del cap. 29:8 fueron reunidos por ofrendas voluntarias. 2) Sebuel fue el jefe sobre los tesoros, quizás sobre las sumas que entraban por ofrendas regulares al santuario Ex. 30:11-16, por diezmos, p. ej., para los primogénitos Num. 18:16ss. o para los juramentos Lev. cap. 27, o sea sobre una parte de las sumas que son designadas en 2 R. 12:5 con el nombre כסף הקדשים [dinero del santuario]. 3) Selomit y sus hermanos estaban encargados de la custodia de todos los איצרות הקדשים [tesoros del santuario], *i.e.* acerca de los regalos de consagración que en 2 R. 12:19 son llamados קדשים [objetos santos] y distinguidos de כסף קדשים [dinero santo] en ver. 5. Pero esta posición no tienen sustento en

el texto tanto en el encabezado ver. 20 como la lista vers. 22 y 26 sólo se menciona a dos tipos de tesoros: tesoro de la casa de Yahvé y tesoros de los קדשׁים. Falta todo tipo de motivo objetivo e idiomático para asumir un tercer tipo de sumas que venían de las entregas constantes al santuario. La limitación de los tesoros de la casa de Dios a ofrendas coluntarias además de los regalos de consagración de los botines de guerra es totalmente arbitrario y más aún lo es la limitación de los tesoros que estaban bajo la custodia de Sebuel que constaban de las ofrendas constantes al santuario en el templo lo cual no es apoyado por 2 R. 12:19 y 5 debido a que se distingue dos tipos de קדשׁים sin que se los especifique. El término general הָאֹצָר־רוֹת *los* tesoros sólo puede referirse de manera natural a ambos tipos de tesoros distinguidos en el ver. 22. Las palabras נָגִיד ... שְׁבוּאֵל [Nagid... Sebuel] ver. 24 demandan esta relación. Como administrador de ambos tipos de tesoros (ver. 22) se menciona: jefes de las casas paternas con sus hermanos (אֲחֵיהֶם). En cambio en nuestro texto sólo se menciona a Sebuel sin ayudantes. Además aquellos administradores no se llaman נָגִיד como sucede con Sebuel. La palabra נָגִיד no designa a un administrador o custos sino sólo a príncipes del reino (reyes), jefes de tribus (12:27; 13:1; 27:16; 2 Crón. 32:21), ministros del palacio y del templo y oficiales del ejército (2 Crón. 11:11; 28:7) y por ello no es usado en nuestra sección para caracterizar a Zetam, Joel o a Selemot. El sobrenombre Sebuel demuestra que este hombre fue el administrador de los tesoros santos que eran custodiados por los administradores de los diferentes tipos de tesoros. Éste consta en vers. 23 y 24 y no habría sido olvidado si esta expresión hubiera sido puesta al inicio o al final de la lista mientras que la posición de esta en la mitad, entre los gersonitas y los coatitas, se debe a que este jefe fue el principal de las cuatro familias levitas según 23:16 que descendían de Coat.

Versículos 29-32. Los oficiales para las labores externas

«*En cuanto a los izharitas, Quenanías* (*vid*. el comentario de 15:22) *y sus hijos fueron asignados para los negocios exteriores de Israel, como oficiales y jueces*». Conforme a ello las labores externas de los levitas consistía en el servicio como escribas y jueces. David había designado para ello a 6.000 levitas (23:4). *Bertheau* afirma sin base alguna que este servicio estaba directamente relacionado con la recolección de los servicios para el templo porque Neh. 11:16 habla de un הַמְּלָאכָה הַחִיצֹנָה [la obra en el exterior] para el templo. Esto no significa que las labores en el exterior en nuestro versículo se referían al templo y que los escribas y jueces sólo tuvieron un área limitada para cumplir con sus oficios porque aquí se menciona a יִשְׂרָאֵל עַל como objeto del servicio externo y no la casa de Dios.

Ver. 30. «*En cuanto a los hebronitas, Hasabías y sus parientes, mil setecientos hombres de valor* (עַל פְּקֻדַּת יִשְׂרָאֵל) *estaban a cargo de los negocios de Israel al occidente del Jordán, de toda la obra de Yahvé y del servicio del rey*». *Bertheau* interpreta פְּקֻדָּה con el significado indocumentado «entrega fija». La LXX tradujo correctamente: ἐπὶ τῆς ἐπισκέψεως τοῦ Ἰσραὴλ *ad inspectionem Israelis i.e. praefecti erant* (J.H. Michaelis) eran prefectos para la inspección de Israel. En el ver. 32 על פְּקֻדַּת es repetido por עַל פָּקִיד [constituyó jefes sobre]. מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן [al occidente del Jordán] es asignado por el suplemento מַעֲרָבָה a la tierra de Canaán como Jos. 5:1, 22:7 en caso de que Israel regresó al territorio del exilio por el este tal como lo habían hecho bajo Josué. Las palabras מְלֶאכֶת [obra] y עֲבֹדַת [servicio] son sinónimas. Por eso fueron intercambiadas en ver. 32 por דְּבַר [asunto].

Vers. 31s. David puso sobre las tribus transjordanas otra rama de hebronitas bajo el mando de *Jerías* (cf. 23:19). Entre las palabras *Jerías*, el jefe ver. 31 y וְאֶחָיו [y sus parientes] ver. 32 se ha intercalado un paréntesis que indica el motivo por el cual David puso a estos hebronitas como escribas y jueces de las tribus transjordanas. Este paréntesis es el siguiente: «*estos hebronitas fueron investigados en relación con sus genealogías y casas paternas en el año cuarenta del reinado de David, y hombres muy capaces fueron hallados entre ellos en Jazer de Galaad*». Jazer era la ciudad de los levitas en la región de la tribu de Gad que conforme a Jos. 21:39 había sido asignado a los meraritas, *vid*. el comentario de 6:66. El número de estos hebronitas fue de 2.700 hombres valientes (ver. 32). El suplemento רָאשֵׁי הָאָבוֹת es difícil de explicar. Si se traduce הָאָבוֹת como abreviación de בֵּית־אָבוֹת [jefes de casas paternas], como suele suceder en las genealogías no coincide con el número indicado debido a que una rama de los hebronitas jamás habría tenido 2.700 casas paternas (πατριαί) grupos familiares sino tan sólo 2.700 hombres (גִּבֹּרִים) o padres de familia o de casa. No sólo el alto número sino también la comparación de esta indicación con la del ver. 30 nos obliga a entender el pasaje de esta manera. Los 1.700 בְּנֵי חַיִל [hijos del valiente] que formaban la rama hebronita de Asabías con sus hermanos no eran la misma cantidad de πατριαί sino tan sólo la misma cantidad de hombres de esta πατριά. De la misma manera la rama hebronita bajo la dirección de Jerías contaba 2.700 בְּנֵי חַיִל y no 2.700 πατριαί sino tan sólo ese número de personas. Esto pone fuera de dudas que רָאשֵׁי הָאָבוֹת no pueda significar jefes de las casas paternas sino tan sólo jefes de familia. Conforme a ello no debemos traducir el לְאֻמֹּת del ver. 31 con la LXX y muchos exegetas antiguos con casas paternas sino con padres de familia. Esto parece ser confirmado por el verbo נִדְרְשׁוּ porque este verbo no es usado en ningún lugar para designar la organización legal del pueblo, *i.e.* censo y anotación en listas públicas conforme a las familias y casas paternas. ¿No habrá en el término נִדְרְשׁוּ una prueba de que no se llevó a cabo un censo genealógico según las casas paternas sino tan sólo un censo de los padres de familia para encontrar el número de los escribas y jueces? En todo caso salta a la vista que: 1) que se necesitaron 1.700 escribas y jueces para el territorio de las diez tribus y media mientras que para las dos tribus y media en el sector transjordano fueran 2.700 escribas y jueces; 2) que ambos números dan 4.400 hombres mientras que David designó a 6.000 levitas como escribas y jueces y 3) que los escribas y jueces sólo fueron tomados de dos casas paternas de los coatitas mientras que la mayoría de los demás oficios levíticos estaban ocupadas con hombres de otras familias de la tribu de Leví. Todos estos motivos apoyan la hipótesis de nuestro registro de los levitas designados para las labores externas como escribas y jueces.

Capítulo 27. Organización del ejército, jefes de tribus, administradores de propiedades y consejeros del reino

El contenido de este capítulo trata de la organización del ejército (vers. 1-15) y la administración del reino donde se menciona en los vers. 16-24 a los jefes de las doce tribus, vers. 25-31 los administradores de las posesiones reales y sus dominios, vers. 32-34 los principales consejeros del rey. Las noticias acerca de ello han sido unidas a la organización del servicio de los levitas porque en su último año de reinado David trató de reforzar el sistema político de su reino. A pesar de que en la lista de las doce secciones del ejército y sus jefes (vers. 1-15)

no consta cuándo David llevó a cabo la organización de las tropas en servicios mensuales pero la alusión al censo realizado en cap. 21 en los vers. 23s. de nuestro capítulo no deja en tela de juicio esta organización del ejército, esta relación directa con el censo y que David mandó a contar el pueblo a fin de conseguir la constitución militar del reino para dejar a su heredero un reino poderoso interior y exteriormente.

Versículos 1-15. Las doce secciones del ejército

El detallado encabezado «*Y esta es la enumeración de los hijos de Israel, los jefes de casas paternas, los jefes de miles y de cientos, y sus oficiales que servían al rey en todos los asuntos de las divisiones que entraban y salían, mes por mes durante todos los meses del año; cada división tenía veinticuatro mil*» se une al final tan detalladamente con la organización del ejército que sólo se puede referir a ésta, *i.e.* al registro vers. 2-15. Debido a que en este registro sólo constan las doce clases, el número de los hombres que pertenecen a estas y sus jefes, para lo cual habría bastado el breve título: los israelitas conforme a su número y a los jefes de las secciones que sirvieron al rey bastaría completamente. *Bertheau* cree que el encabezado originalmente se refiere a una descripción detallada de las clases y sus diversos oficiales de los que sólo se comenta un breve registro. A pesar de que esta suposición es posible no es segura porque no se ha respondido si se puede esperar una lista detallada de nombres de los diferentes oficiales después de este encabezado. La respuesta de esta pregunta depende de cuál es la relación de las palabras «Los jefes de las casas paternas y los jefes» con el primer miembro de la oración: los hijos de Israel conforme a su número. «Si estas palabras fueron unidas a este elemento de la oración con la cópula ו (וְרָאשֵׁי) y pudiera ser coordinada con este, se podría considerar esta teoría. Pero la falta de la cópula demuestra que estas palabras forman una aposición subordinada al término principal. Si traducimos esta explicación aposicional, los hijos de Israel conforme al número de sus jefes de las casas paternas y de los jefes, el acento del encabezado está en לִמְסִפָּרָם [enumeración] y se anuncia el número de los jefes y de los hijos de Israel divididos en clases como punto principal del siguiente registro. Como en la segunda mitad del versículo se indica el número de los siervos que se presentaba mes a mes, se puede deducir que éste fue el sentido y el objetivo del relato. הָאַחַת cada una (distributivo) como en Jue. 8:18, Num. 17:18, e.o., cf. *Ew*., §313[a], nota 1. בּוֹא וְיָצָא presentarse y retirarse del servicio, cf. 12 Crón. 23:4,8; 2 R. 11:5, 7, 9. Estas palabras no pueden significar que las clases que cada mes tenían que cumplir su servicio eran llevados a la capital para estar allí bajo armas sino probablemente de tal manera que *paratae essent ducum imperiis parere, si quid contigisset, dum ceterae copiae, si necesse essent, convinerunt* [*Para que estuvieran listos para obedecer las órdenes de los jefes, en caso de que hubiera servido de algo, hasta que se encontraran con el resto de las tropas de apoyo, en caso de que hubieran sido necesarias*] (Clericus).

Vers. 2ss. «*A cargo de la primera división para el primer mes estaba Jasobeam*». El segundo עַל מַחְלֻקְתּוֹ debe ser traducido «*en su división había 24.000 hombres*». Acerca de Jasobeam, *vid*. el comentario de 11:11 y 2 Sam. 23:8.

Ver. 3 ofrece mayores informaciones acerca de él, que desciende de los hijos de Pérez y que fue el jefe de todos los oficiales del ejército en el primer mes (*i.e.* de la sección del primer mes).

Ver. 4. Según 11:12 se omitió אֶלְעָזָר בֵּן [el hijo Eleazar] antes de דּוֹדַי [Dodai], *vid*. el comentario de 2 Sam. 23:9. Las palabras וּמַחְלְקֹתוֹ וּמִקְלוֹת הַנָּגִיד son difíciles de entender. Al final del ver. 6 aparece en palabras similares de lo cual *Bertheau* deduce que hay que tachar ו ante מִקְלוֹת y traduce «*y su sección, Miclot el jefe principal*» lo cual podría significar «*y su sección es aquélla sobre la que fue jefe Miclot*». Los antiguos exegetas de manera similar han interpretado estas palabras como de que *Miclot* fue oficial bajo el manto del ahotita *Eleazar*. Pero sólo podemos decir con seguridad que מִקְלוֹת es un hombre que aparece en registros benjaminitas (8:32 y 9:37).

Ver. 5. Aquí cambia la forma de expresión porque הַשְּׁבִעִי שַׂר el principal del tercer ejército toma el mando. Acerca de Benaías *vid*. 11:22 y el comentario de 2 Sam. 23:20. רֹאשׁ no pertenece a הַכֹּהֵן [sacerdote] sino que es predicado de Benaías: El príncipe de... fue *Benaías*.. como jefe sfc. De la sección para el tercer mes. Esto ha sido añadido posteriormente porque en el ver. 6 se menciona otra posición militar de *Benaías*. Fue héroe de los treinta y sobre los treinta, *i.e.* recibió mayor honra que ellos, cf. 11:25 y 2 Sam. 23:23. En cuanto al ver. 6b cf. lo comentado en el ver. 4 respecto a palabras similares.

Ver. 7. A partir de aquí las expresiones son abreviadas: el cuarto del cuarto mes en vez de «el jefe del cuarto ejército del cuarto mes». *Asahel* (*vid*. 11:26 y el comentario de 2 Sam. 23:24) murió al principio del reino de David, *i.e.* mucho tiempo antes de lo aquí relatado por mano de Abner, 2 Sam. 2:18-23. Las palabras «*y Zebadías su hijo después de él*» aluden a su muerte porque designan a su hijo como heredero en el mando sobre la cuarta sección del ejército. Si *Asael* fue jefe de la cuarta sección del ejército esto sólo sucede *honoris causa* porque la sección a la que pertenecía su hijo fue llamada *de patris defuncti nomine* [conforme al nombre del padre muerto] (Clericus).

Ver. 8. Samhut se llama en 11:27 Samot y 2 Sam. 23:25 *Sama*. Nació en *Harod*. Aquí es llamado הַיִּזְרָה el jizraita = הַזַּרְחִי [Hanzarita] ver. 13 de La familia de *Zera*, el hijo de Judá.

Ver. 9 *Ira*, *vid*. 11:28 y 2 Sam. 23:26.

Ver. 10. *Heles vid*. 11:27 y 2 Sam. 23:25.

Ver. 11. *Sibecai*, *vid*. 11:29 y 2 Sam. 23:27.

Ver. 12. *Abiezer vid*. 11:28; 2 Sam. 23:27, provino de Anatot de la tribu de Benjamín (Jer. 1:1).

Ver. 13. *Maharai*, *vid*. 11:30, 2 Sam. 23:28; también pertenecía a la familia de *Zerah* (vers. 16, 11 y 8).

Ver. 14. *Benaías* de *Piratón*, *vid*. 11:31, 2 Sam. 23:30.

Ver. 15. *Heldai*, en 11:30 *Heled*, en 2 Sam. llamado erróneamente *Heleb*. Perteneció a la familia de *Otoniel* (Jos. 15:17).

Versículos 16-24. Los jefes de las doce tribus

La enumeración de los jefes de las tribus unida al registro de las secciones del ejército con su oficiales porque está unida a esta objetivamente como la administración principal de los asuntos internos del pueblo dividido en tribus. En el registro faltan las tribus de Gad y Aser como en caps. 4-7 en las genealogías de Dan y Sebulón sin que sepamos por qué. En cambio se menciona al Nagid de Parón, *i.e.* a la cabeza del sacerdocio, Sadoc, el sumo sacerdote de la familia de Eleazar.

Ver. 18. Elihú de los hermanos de David sólo es otro nombre de Eliab 2:13, el hermano mayor de David que fue el jefe de la tribu de Judá por ser el primogénito de Judá.

Vers. 20s. De Manasés se menciona a dos jefes de tribus porque de esta tribu la mitad vivía en un lado y la otra al otro lado del Jordán. גִּלְעָדָה hacia Galaad como indicación de los meraritas transjordanos.

Vers. 23 y 24 contienen un comentario final acerca del registro de vers. 2-15 del ejército israelita dividido en do-

ce grupos. David no consideró a los jóvenes de veinte años o menos de David, *i.e.* levantó a los que tenían más de veinte años de edad. La palabra מִסְפָּרָם [sus números] alude a לְמִסְפָּרָם [enumeración] ver. 1. נָשָׂא מִסְפָּר [levantar un número = hacer un censo] como en Num. 3:40 = נָשָׂא רֹאשׁ [hacer un censo] Ex. 30:12; Num. 1:49, presentar la suma o el número total. Esto se explica con la oración «*porque Yahvé había dicho que multiplicaría a Israel como las estrellas del cielo*» (Gen. 22:17). Esta explicación no puede tener el sentido: «no le fue posible a David contar a todos porque fueron como las estrellas del cielo que no podían ser contadas» (*Bertheau*). La idea es más bien la siguiente: David no consideró contar a todo el pueblo desde el menor hasta el mayor porque no quiso *in fidem divinarum promssuionum inquirere aut eam labefactare* [preguntar por la fe en las promesas divinas o provocarlas] (*J.H. Michaelis*). Por eso sólo mandó contar a los hombres de armas para organizar el ejército del reino en la manera mencionada en vers. 2-15. Pero también este registro iniciado por Joab no fue llevado a cabo porque descendió la ira divina sobre Israel como se relata en cap. 21. Por este motivo no se indicó el número, *i.e.* el resultado del censo iniciado por Joab en el número de los registros del rey David, *i.e.* no fue incluido en el número oficial que solía constar en los anales del reino. בְּמִסְפַּר [según el número] no consta de כְּסֵפֶר [conforme al libro] (según. 2 Crón. 20:34) ni significa «en la sección que trata acerca del censo» (*Bertheau*). דִּבְרֵי הַיָּמִים [asuntos diarios] es una expresión corta por סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים, libro de los asuntos diarios.

Vers. 25-31. Los administradores de las posesiones y los dominios de David. El tesoro y las entradas del rey son divididos en tesoros del rey y tesoros en el campo, en las ciudades los pueblos y las torres. Conforme a ellos se debe entender bajo el término «tesoros del rey» aquellos que se encontraban en Jerusalén, *i.e.* los tesoros del palacio real. Éstos fueron administrados por *Azmavet*. Los demás tesoros son especificados en vers. 26ss. consistían en tierras que eran aradas por obreros agrícolas (ver. 26), en viñas (ver. 27), plantaciones de olivares y sicómoros en la sefela, la planicie fértil en el Mediterráneo (28), ganado que en parte pastaba en la planicie de Sarón entre Cesarea, Palestina y Jope o en diversos valles del país (ver. 29) y en camellos, asnos y ovejas (vers. 30s.) todas estas posesiones fueron llamadas רְכוּשׁ (ver. 31) y los administradores de ellos שָׂרֵי הָרְכוּשׁ, cf. 28:1. Consistían en los productos de la agricultura y la ganadería, las dos producciones principales de los israelitas.

Ver. 27. Los viñedos y los almacenes de vino eran cuidados por oficiales especiales. El שׁ en שְׁבַמְּרִמִּים es una abreviación de אֲשֶׁר «a cargo de los viñedos y los tesoros de vino». El oficial que custodiaba el viñedo era *Simei* y era de Rama: en Benjamín (cf. Jos. 18:25); el que custodiaba los almacenes de vino, *Zabdi* se llama הַשִּׁפְמִי, llamado así no por el שְׁפָם [Sefán] en la frontera norte de Canaán Num. 34:10 cuya ubicación todavía no ha sido encontrada, sino del asimismo desconocido שִׂפְמוֹת [Sifmot] en el Negueb de Judá 1 Sam. 30:24. Debido a que los viñedos estaban en el territorio rico en viñedos de la tribu de Judá (Num. 13:23ss.; Gen. 49:11), los administradores de estos provenían de esa región.

Ver. 28. Acerca de la שְׁפֵלָה [Sefela] *vid.* el comentario de Jos. 15:33. הַגִּדֵּרִי el que venía de Gedar y no de Gedera aunque se podría esperar הַגְּדֵרָתִי [el Guedarita] (12:4) a pesar de que la ubicación de Gedona al SE de Jabne (*vid.* el comentario de 12:4) parece coincidir mejor que la de גֶּדֶר [Geder] o גְּדוֹר [Gedor] en los montes de Judá, *vid.* Jos. 12:13 y 15:58.

Ver. 30. El nombre del ismaelita que había estado sobre los camellos era Obil (אוֹבִיל) y nos recuerda el árabe abila, poseyó o compró muchos camellos. הַמֵּרֹנֹתִי, el de *Meronot* (ver. 30 y Neh. 3:17). La unicación de este lugar es desconocida. Según Neh. 3:7 probablemente deba buscárse cerca de Mizpa. A cargo de las ovejas y las cabras estaba Jeziz, el agareno, del pueblo Agar (cf. 5:16). Un ismaelita y un agarita cuidaban de los camellos y de las ovejas porque seguramente llevaban a los rebaños a pastar en sectores donde desde la antigüedad moraban ismaelitas y agarenos que fueron sometidos por David bajo el reino de Israel. El número total de los oficiales fue doce de los cuales los diez oficiales que tenían que cuidar de la agricultura y la agronomía del rey tenían que entregar los productos anuales de las propiedades que les fueron confiadas a los administradores principales de los tesoros de los campos, en las ciudades y los pueblos y torres.

Versículos 32-34. Los consejeros del reino de David

Este registro de oficiales del rey formaban un suplemento de los registros de los oficiales del reino 18:15-17 y 2 Sam. 8:15-18 y 20:23-26. Además de Joab que en todos los registros constaba como jefe del ejército, *i.e.* oficial principal, aparecen en nuestros registros otros hombres u otras áreas de trabajo que las que constan en los otros tres registros. Esto significa que en estos no se enumera los principales oficiales del reino sino tan sólo a los que formaban el consejo del reino y que esto probablemente surge de la misma fuente de la que han sido tomados los otros tres registros. *Jonatán*, el דּוֹד de David. La palabra דּוֹד por lo general designa al hermano del padre pero debido a que en 20:7 y 2 Sam. 21:21 aparece en Jonatán, hijo de Simea, hermano de David. *Schmidt* y *Bertheau* consideran que se trata de la misma persona que nuestro Jonatán. Por lo tanto דּוֹד tiene el significado general: pariente, usado aquí para designar al sobrino. No se puede decir nada seguro acerca de esta persona. Era יוֹעֵץ consejero y, como se añade, un hombre de entendimiento. סוֹפֵר aquí no es la designación del cargo sino significa erudito, estudiado, como en Esd. 7:6. *Jehiel*, hijo de *Hacmón*, estaba con los hijos del rey, *i.e.* los instruía.

Ver. 33. *Ahitofel* fue según 2 Sam. 15:31; 16:23 un consejero fiel de David y se suicidó cuando Absalón no siguió su consejo cuando se rebeló contra David (2 Sam. 17). También *Husai*, el arquita fue amigo y consejero de David (2 Sam. 15:37 y 16:16) que anotó el consejo que Ahitofel había dado a Absalón (2 Sam. 17).

Ver. 34. Después de Ahitofel, *i.e.* después de su muerte, *Joiada*, hijo de Benaía, fue consejero del rey, así como *Abiatar*. Debido a que *Benaías*, el hijo de Joiada, consta en los demás registros de oficiales reales como jefe de la guardia real (cf. 18:17), *Bertheau* no tiene inconvenientes en intercambiar estos nombres. Pero esta suposición no es necesaria ni probable porque el nombre *Benaías* es bastante común (p. ej., se repite en el ver. 5). Debido a que a menudo los hijos recibían el nombre del abuelo *Joiada*, hijo del héroe *Benaías* puede haber obtenido el nombre del abuelo *Joiada*. *Abiatar* sin duda es el sumo sacerdote de este nombre de la familia de Itamar 15:11 e.o., *vid.* el comentario de 5:27-31. En nuestro pasaje es presentado como amigo y consejero de David. En cuanto a *Joab vid.* el comentario de 18:15.

Las últimas instrucciones de David y su muerte (capítulos 28 y 29)

A fin de entregar su reino a su hijo Salomón antes de morir para asegurar la secuencia de la tribu y aliviarle la realización de la obra principal de su reino, la construcción del templo, David reunió a todos los oficiales de Is-

rael, los oficiales del palacio y a los héroes del pueblo en Jerusalén y les presentó en un discurso solemne o Salomón como el sucesor elegido por el Señor con la amonestación de cumplir con los mandamientos de Dios, servir al Señor con corazón sumiso y construirle una casa para el santuario (28:1-10). Después de esto entregó a Salomón el plano de los edificios santos y de los objetos con la promesa de que cumplirá esta labor con la ayuda de Dios y el apoyo de los sacerdotes y el pueblo (vers. 11-21). Finalmente proclamó ante toda la asamblea que daría todas sus propiedades en oro y plata para esta construcción y exhortó a los principales del pueblo y del reino a cumplir con una ofrenda voluntaria para el mismo objetivo y al ver que ellos donaban ávidamente, cerró la asamblea con una oración de acción de gracias la cual fue ratificada por la congregación. La asamblea apoyó la decisión y se postró ante Dios y el rey (29:1-20) y confirmó esta acción con diversos sacrificios y holocaustos y por repetidas unciones de Salomón por rey (vers. 21 y 22).

Capítulo 28:1-10. David reunió a los oficiales de Israel y les presentó a Salomón como el sucesor de la tribu que había sido elegida por Dios

Ver. 1. «Todos los oficiales de Israel» es la designación general que es definida a continuación. A estos pertenecen los jefes de las tribus que son enumerados en 27:16-22, los jefes de las secciones que servían al rey (27:1-15); los jefes de los miles y los centenares son los principales y oficiales de las doce secciones del ejército (27:1); los administradores de toda la hacienda y del ganado del rey son los administradores de las posesiones mencionados en 27:25-31. A לַמֶּלֶךְ se incluyó וּלְבָנָיו: del rey y de sus hijos porque la propiedad del rey pertenecía como propiedad familiar también a los hijos. La Vulgata tradujo erradamente לבניו con *filiosque suos* [y sus hijos] porque לְ no puede ser en este contexto una nota acusativa. עִם הַסָּרִיסִים con los oficiales del palacio. סָרִיסִים no son los eunucos sino siervos del rey como 1 Sam. 8:15, *vid.* el comentario de Gen. 37:36. הַגִּבּוֹרִים [los fuertes] fue traducido correctamente con τοὺς δυνάστας porque aquí la palabra no sólo designa a héroes de guerra sino en general hombres con influencia y poder que generalmente no ocupaban un oficio estatal especial. Con וּלְכָל־גִּבּוֹר חָיִל [y con todos ellos héroes valientes] se resume los demás participantes de la reunión.

Ver. 2. El rey se puso en pie para hablar ante la asamblea. Hasta ese momento había estado sentado, a causa de su edad, y no acostado como dedujo *Kimchi,* e.o. de 1 R. 1:1.

Ver. 3. Las palabras «mis hermanos y mi pueblo» es una expresión de benevolencia. En cuanto a אַחַי cf. 1 Sam. 30:23; 2 Sam. 19:13. Lo que David afirma en cuanto a la cosntrucción del templo vers. 3-7 lo ha dicho en parte en cap. 22:7-13 a su hijo Salomón. «*Tenía en mi corazón*», *i.e.* pensaba (cf. 22:7) «*construir una casa de reposo para el arca del pacto de Yahvé y el estrado de nuestro Señor*», *i.e.* para el arca del pacto y para los caporet sobre esta que son designados como estrados de Dios porque Dios estaba sentado sobre los querubines en la tapa. «*Y yo he hecho arreglos para construirla*», *i.e.* he preparado obreros y materiales 22:2-4 y 14ss. Respecto al ver. 3 cf. 22:8. En el ver. 4 David indica cómo el Señor lo había elegido para ser rey que escogió a Judá como príncipe (cf. 5:2). Asimismo (vers. 5 y 6) Dios había escogido entre muchos hijos a Salomón como heredero del trono y le transfirió la construcción del templo, cf. 22:10. El término «*trono del reino de Yahvé*» o también «*trono de Yahvé*» (29:23 o מַלְכוּתִי 17:14) significa que Yahvé es el verdadero rey de Israel y que escogió a David y a Salomón como señor y administrador del reino. En cuanto a vers. 6b y 7 cf. 22:10 y 17:11s. y en cuanto a la condición אִם יֶחֱזַק וגו [si se mantiene] cf. 1 R. 3:14; 9:4 donde Dios pone condiciones similares a Salomón. כַּיּוֹם הַזֶּה como sucedió en este tiempo cf. 1 R. 8:61 y el comentario de Deut. 2:30. J. H. Mich. comenta acerca de estas palabras: *tota haec narratio aptata est ad propositum Davidis: vult enim Salomoni auctoritatem apud principes et fratres conciliare, ostendo, non humana, sed divina voluntate electum esse* [Este discurso completo coincide con el propósito de David: quería alcanzar la autoridad de Salomón entre los jefes y hermanos afirman que no fue elegido por voluntad humana sino por voluntad divina]. David añade a esto la amonestación a la asamblea (ver. 8) y a su hijo Salomón (ver. 9) sean fieles a Dios.

Ver. 8. «*De manera que ahora, en presencia de todo Israel, asamblea de Yahvé, y a oídos* (de manera que Dios sea testigo de ello) *sc.* os exhorto: guardad y buscad todos los mandamientos de Yahvé vuestro Dios para que poseáis la buena tierra (cf. Deut. 4:21s.) y la dejéis como heredad a vuestros hijos después de vosotros para siempre (cf. Lev. 25:46)».

Ver. 9. Después de esto dirige la palabra a su hijo Salomón con la exhortación paterna: «*En cuanto a ti, Salomón, hijo mío, reconoce al Dios de tu padre* (*i.e.* David, que siempre le había ayudado, Sal. 18:3), *y sírvele de todo corazón* (29:9, 19; 1 R. 8:61) *y con alma dispuesta*». A fin de reforzar esta exhortación David alude a la omnisciencia de Dios. Yahvé busca, *i.e.* escudriña todos los corazones y conoce todo intento de los pensamientos, cf. Sal.. 7:10; 1 Sam. 16:7; Jer. 11:20; Sal. 139:1ss. יֵצֶר מַחְשָׁבוֹת [intento de pensamientos] como Gen. 6:5. En cuanto a las últimas oraciones cf. Deut. 4:29, Isa. 55:6, e.o. זָנַח [rechazar] sólo aquí y en 2 Crón. 11:14; 29:19. En el ver. 10 el discurso trata acerca de la construcción del templo. La exhortación חֲזַק וַעֲשֵׂה [esfuérzate y hazla] es interrumpida por la entrega de los planos del templo y es retomada en el ver. 20.

Versículos 11-19. Los planos de los edificios y los utensilios sagrados

La enumeración de estos comienza en el ver. 11 con la casa del templo, avanzando concéntricamente y sigue en ver. 12 con los atrios y sus edificios y con los utensilios del templo. תַּבְנִית modelo, imagen, cf. Ex. 25:9, aquí: los planos y dibujos de los diferentes utensilios. וְאֵת־כָּתָיו [del templo] es una abreviación de וְאֵת־תַּבְנִית כָּתָיו [el plano del templo] y el sufijo no se refiere a הָאוּלָם [atrio] sino, como veremos en la siguientes palabras al término הַבַּיִת [templo] que puede suplirse con facilidad del contexto (ver. 10). El atrio no tenía casas. Los גְּנָזָיו son los edificios de la casa del templo, *i.e.* el Lugar Santo y el Lugar Santísimo con la edificación vecina de tres pisos que es especificado en las palabras siguientes. גְּנָזָיִם sólo aparece aquí pero está en estrecha relación con גְּנָזִים Est. 3:9; 4:7; Ez. 27:24 y el caldeo גִּנְזִין Esd. 7:20 y significa cámaras de almacenamiento y del tesoro que eran las cámaras del edificio aledaño de tres pisos. עֲלִיּוֹת son los aposentos altos encima del Lugar Santísimo 2 Crón. 3:9. הַדְּרָיו הַפְּנִימִים son las cámaras internas del pórtico y del Lugar Santo debido a que בֵּית הַכַּפֹּרֶת es la casa del arca del pacto con la tapa de expiación, *i.e.* el Lugar Santísimo mencionado inmediatamente después.

Ver. 12. Y el plano, *i.e.* las imágenes de todo lo que tenía en el espíritu con él, *i.e.* lo que tenía en mente לַחֲצֵרוֹת para los atrios. לְכָל־הַלְּשָׁכוֹת סָבִיב para todas las cámaras alrededor, *i.e.* las cámaras en los cuatro lados del atrio.

לְאֹצְרוֹת para los tesoros de la casa de Dios, *vid.* el comentario de 26:20.

Ver. 13. וּלְמַחְלְקוֹת הַכֹּהֲנִים (continuación de לאצרות) «*también para las clases de los sacerdotes y de los levitas y para toda la obra del servicio de la casa de Yahvé y para todos los utensilios del servicio en la casa de Yahvé*» porque las cámaras y los edificios de los atrios y los utensilios necesarios habían sido designados para todos estos objetivos, *i.e.* la estadía de los sacerdotes y levitas para el culto así como los trabajos necesarios para este como p. ej. la preparación de los panes de la propiciación, cocinar la carne de los sacrificios, llevar a cabo los banquetes de sacrificio.

En el ver. 14 se inicia la enumeración de los utensilios. לַזָּהָב [en cuanto a lo de oro] está coordinado con el לְכָל־הַלְּשָׁכוֹת ... לְחַצְרוֹת ver. 12: le dio los planes y lo que tenía en mente «*en cuanto a lo de oro* (*i.e.* los utensilios de oro, cf. 29:2) *según el peso del oro para todos los utensilios para toda clase de servicio*». Respecto a todos los utensilios de plata... En el ver. 15 se abandona la estructura actual. Conforme a la suposición común se añade a וּמִשְׁקָל el verbo וַיִּתֵּן del ver. 11: y le dio el peso de los candelabros y sus lámparas de oro. זָהָב [oro] debe ser subordinado libremente a la palabra וְנֵרֹתֵיהֶם (*J.H. Michaelis*, *Bertheau*, e.o.). Pero además de que falta una prueba análoga para tal subordinación en 2 Crón. 9:15, que *Bertheau* cita para apoyar su hipótesis, no existe subordinación alguna sino que el primer שָׁחוּט זָהָב [oro batido] es causativo de la materia y depende de וַיַּעַשׂ [e hizo]), si suplimos וַיִּתֵּן [y dio] no conseguimos un significado correcto porque David no entregó a Salomón el metal para los utensilios sino que vers. 11, 12 y 19 tan sólo un תַּבְנִית plano o modelo de estos. Si se quiere añadir וַיִּתֵּן hay que traducir נָתַן de una manera diferente a la del ver. 11, *i.e.* con el significado de «ordenó que tomara» lo cual no es posible. Es más sencillo designar מִשְׁקָל sin artículo como acusativo de la definición cercana y traducir «*y* (lo que tenía en mente) *como peso en oro para los candelabros y las lámparas según el peso de cada candelabro y sus lámparas y para los candelabros de plata*» בַּעֲבוֹדַת conforme al uso de cada candelabro (como correspondía al uso del mismo).

En el ver. 16 se añade libremente la siguiente enumeración: «y en cuanto al oro (את quoad, cf. *Ew.*, §277d) según su peso (מִשְׁקָל acusativo de la libre supordinación) para las mesas de los panes de la propiciación (מַעֲרֶכֶת = מַעֲרֶכֶת לֶחֶם 2 Crón. 13:11, *vid.* el comentario de Lev. 24:6) y la plata para las mesas de plata. «No se menciona mesas de plata o revestidas de plata y candelabros de plata (ver. 15) entre los utensilios del templo en otros pasajes porque en ningún lado (tampoco en la descripción de la casa del templo) se registra cada utensilio». Pero en la reparación del templo bajo Joás 2 R. 12:14; 2 Crón. 24:13 y en el relato de la destrucción del templo por los caldeos 2 R. 25:15 se habla de utensilios de plata y de oro. Tal como supone Kichi, los utensilios de plata fueron designados para las cámaras de los sacerdotes que cumplían con su servicio y las mesas habían sido hechas para colocar en ellas la carne del holocausto para que fuera incinerada en el altar.

Ver. 17. Delante de וְהַמִּזְלָגוֹת וגו [y los garfios] hay que suplir del ver. 11: Le dio el plano de los garfios... וְלִכְפוֹרֵי־זָהָב y las tazas de oro con el peso de cada taza. En cuanto a מִזְלָג [garfios] y מִזְרָקוֹת [los tazones] *vid.* el comentario de 2 Crón. 4:22. קְשָׂוֹת σπονδεῖα fuentes para la ofrenda de libaciones son usadas para la ofrenda de vino; sólo vuelven a aparecer en Ex. 25:29; 37:16 y Num. 4:7. זָהָב טָהוֹר en libre subordinación: de oro puro. כְּפוֹרִים de כָּפַר cubrir son recipientes y jarros cubiertos con tapas, usado sólo aquí y en Esd. 1:10 y 8:27.

Ver. 18. Y la imagen del altar de incienso acrisolado por peso. En la segunda parte del versículo se retoma el final de la lista el תַּבְנִית [plano] de los vers. 11 y 12 pero con לְ que *Bertheau* interpretó correctamente como nota acusativa: «*y* (le dio) *la imagen del carro es decir, de los querubines, que extendían sus alas y cubrían el arca del pacto de Yahvé*». הַכְּרוּבִים [el querubín] no está subordinado al הַמֶּרְכָּבָה־ [carro] como genitivo sino como aposición explicativa. Los querubines y no el arca del pacto son el carro sobre el cual conduce el Señor y en el que está entronizado, cf. Sal. 18:11; 99:1; Ex. 25:22. El término de la מֶרְכָּבָה, con la que se designa a los querubines sentados sobre la tapa de oro del arca del pacto ha sido formado a partir del יִרְכַּב עַל־כְּרוּב [cabalgó sobre un querubín] de Sal. 18:11. Aunque Ezequiel ve ruedas debajo del trono de Dios y de los querubines (ἅρμα τω,ν Χερουβίμ *quadriga cherubim*), *Bertheau* comenta correctamente que la descripción de un carro de los querubines difiere de la imagen de los dos querubines sobre el arca del pacto y que no consta por lo tanto en nuestro pasaje. לִפְרֹשִׂים [para que desplegaran] sin artículo (y con לְ) es incomprensible para *Bertheau* quien intenta enmendar el texto porque los dos participios deben estar en aposición a הַכְּרוּבִים [los querubines] y sugiere leer הַפֹּרְשִׂים וְהַסֹּכְכִים [los que despliegan las alas y cubrían el arca del pacto]. Esto no es correcto. Tanto el significado de las palabras como los pasajes 2 R. 5:8; Ex. 25:20; 1 R. 8:7 muestran que esta enmendación es necesaria. Más bien los primeros pasajes demuestran lo contrario, *i.e.* que estos participios indican la función que deben tenes estos querubines. וְסֹכְכִים וְהָיוּ הַכְּרוּבִים פֹּרְשֵׂי כְנָפַיִם לִפְרֹשִׂים tiene el significado de «que los querubines tendrán extendidas las alas cubriendo» (Ex. 25:20) tal como lo reconoció correctamente *J. H. Michaelis*. Este uso del לְ, que aun sin verbo alguno tiene el significado de convertir algo en algo y que *Bertheau* no supo encontrar, ya fue explicado por *Ewald*, §217d y confirmado con pasajes entre los cuales consta 1 Crón. 28:18. A partir de esta relación a Ex. 25.20 se puede explicar el uso del פָּרַשׂ [cubrir] sin כְּנָפַיִם [cubriendo] porque el autor de la Crónica presupone el conocimiento de este pasaje entre los lectores de su obra por lo cual no consideró necesario indicar el objeto de פָּרַשׂ.

Ver. 19. Después de entregar los planos de todos los utensilios del templo mencionados en vers. 11-18 dijo David: «*me fue trazado por mano de Yahvé, haciéndome entender todos los detalles del diseño*». כֹּל מְלָאכוֹת [todos los detalles] es definido por la aposición עָלַי [sobre mí]. A partir del término הִשְׂכִּיל [entender] se puede observar que el versículo contiene palabras de David. Sujeto de הִשְׂכִּיל es Yahvé que se puede añadir fácilmente a partir del מִיַּד יהוה [de la mano de Yahvé]. No queda claro con qué se debe unir הִשְׂכִּיל. Como הִשְׂכִּיל consta delante del verbo y הִשְׂכִּיל con עַל pers., sólo puede unirse con מִיַּד יהוה o con מִכְתָּב [de lo ordenado], (para la última se podría comparar el uso de עָלַי כָּתוּב [ordenado para mí] en Sal. 40:8 según lo cual עָלַי כִּתְבָ puede significar «algo ordenado para mí», cf. el uso de כִּתְבָ con el significado de «prescripción, orden escrita» 2 Crón. 35:4) conforme a esto *Bertheau* traduce בִּכְתָב מִיַּד יהוה עָלַי «por una obra de la mano de Dios que me fue dada como norma» y se refiere con ello a la ley de Moisés porque la descripción de los utensilios sagrados en Ex. 25ss. forman claramente la base de la descripción en nuestros versículos. Si David sólo hubiera querido decir que recibió la base del plano y las imágenes de los utensilios sagrados de la ley en la Torá, utilizo una expresión bastante estilizada y con un significado arbitrariamente oscurecido. Además la posición de las palabras de la unión del עָלַי no corresponde al בִּכְתָב porque se debería esperar las palabras בִּכְתָב מִיַּד עָלַי יהוה. Por eso debemos unir עָלַי con מִיַּד יהוה [de la mano de Yahvé] obra de la mano de Yahvé que viene sobre mí, *i.e.* en analogía con las palabras

הָיְתָה יַד יהוה עָלַי 2 R. 3:15; Ez. 1:3; 3:14, e.o. un escrito que proviene de la revelación divina o un escrito que fue concebido a causa de la revelación divina y que se basa en la inspiración divina. Por lo tanto David dijo: Le fueron mostradas todas las obras del plano del templo por medio de un escrito que se basa en la revelación divina. No es necesario entender estas palabras como si David hubiera recibido directamente de Yahvé un ejemplar o una idea del templo y de los utensilios sagrados, ya sea por medio de un profeta o por una visión, tal como Moisés vio la imagen del tabernáculo en el monte Ex. 25:40; 27:8 sino tan sólo significa que no es el autor de la imagen retratada en la obra, *i.e.* del plano de las imágenes y de todos los utensilios sino que todo esto surgió a partir de una inspiración divina.

Vers. 20-21. Finalmente David exhorta a su hijo a hacer su trabajo con esmero y tranquilidad porque su Dios no lo abandonará. Además los sacerdotes y levitas, artesanos hábiles y los jefes junto al pueblo lo apoyaron en esta obra. Respecto a estas palabras de aliento ver. 20a, cf. 22:13 y en cuanto a la promesa ver. 20b cf. Deut. 31:6, 8; Jos. 1:5. אֱלֹהַי mi Dios, dice David, *ut in mentem ei revocet, quomodo multis in periculis servatus sit* [de manera que recordó cómo le ayudó en diversos peligros] (Lavater). כָּל־מְלֶאכֶת עֲבוֹדָה toda obra de servicio de la casa del Señor, *i.e.* todo tipo de trabajos para ello.

Ver. 21. Clericus traduce correctamente וְהִנֵּה con *en habes*. La alusión a las clases de sacerdotes y levitas, *i.e.* a los sacerdotes y levitas divididos en clases que consta en הִנֵּה no presupone la presencia de estos en la asamblea. A וְהִנֵּה le corresponde en la segunda mitad del versículo וְעִמְּךָ junto a ti, *i.e.* para ayudarte. El uso de לְ en לְכָל־נָדִיב [todos los voluntarios con sabiduría] cae en cuenta porque se encuentra en medio de la oración para introducir el sujeto. Por eso *Bertheau* quiere tacharlo, afirmando que, debido a que לכל está antepuesto y se usa a veces a continuación fácilmente podía surgir לכל de כל a causa de un error ortográfico. Esto es posible pero debido al frecuente uso de לְ en la Crónica se puede suponer que es original porque sirve para resaltar el término לְכָל־נָדִיב: todo voluntario estará junto en toda la obra en vez de «también todos los voluntarios», cf. *Ewald*, §310ª. נָדִיב = נְדִיב לֵב [corazón generoso] 2 Crón. 29:31; Ex. 35:5, 22. Designa por lo general a aquel que presenta ofrendas voluntarias y aquí al que es voluntario con la sabiduría en todo servicio, que aplica gustosamente su sabiduría y conocimiento para alguna obra. Con ello se refiere a trabajadores hábiles y entendidos de la materia así como artistas 22:15; 2 Crón. 2:6. לְכָל־דְּבָרֶיךָ a todas tus órdenes, *i.e.* tal como les digas u órdenes a los jefes y al pueblo para que apoyen tu obra.

Capítulo 29:1-9. Ofrendas de los jefes para la construcción del templo

Después de estas palabras David se dirigió a los jefes reunidos para exhortarlos a apoyar la construcción del templo. Indicando la juventud de su hijo y el tamaño de la obra (ver. 1) muestra los preparativos que había hecho para la construcción del templo (ver. 2) y explica lo que quería dar de su propiedad personal para este proyecto (ver. 4) para exhortar después de esta introducción a todos los presentes a dar una ofrenda para esta obra (ver. 5). Las palabras: «el único que Dios ha escogido «forman una oración intermedia que debe ser interpretada como oración relativa por: «mi hijo a quien sólo Dios ha escogido». נַעַר יָרֵךְ [joven y sin experiencia] como 22:5. La obra es grande porque el palacio no ha sido designado para hombres, no debe ser construido para hombres sino para Yahvé Dios. הַבִּירָה, el castillo, el palacio, una palabra tardía usada generalmente para designar la residencia de los reyes persas (Est. 1:2, 5; 2:3; Neh. 1:1). Sólo se transfiere su significado del palacio al templo en Neh. 2:8, aquí el templo como palabra de Yahvé, el Dios-Rey de Israel. En cuanto al ver. 2 cf. 22:14. הַזָּהָב לַזָּהָב וגו el oro para lo de oro, etc. *i.e.* para los utensilios y los adornos de oro, cf. 28:14. שֹׁהַם וּמִלּוּאִים conforme a Ex. 25:7 y 35:9 piedras preciosas para el efod y el pectoral. שֹׁהַם probablemente berilio. אַבְנֵי מִלּוּאִים piedras para rellenar, *i.e.* piedras preciosas que son puertas en oro. אַבְנֵי פּוּךְ piedras de decoración, probablemente piedras preciosas que se parecían al פּוּךְ antimonio, un maquillaje típico para los ojos (*vid.* 2 R. 9:30) por su color negro. אַבְנֵי רִקְמָה piedras de varios colores, *i.e.* con venas de diversos colores. אֶבֶן יְקָרָה piedras preciosas, según 2 Crón. 3:6 para decoración de las paredes. אַבְנֵי שַׁיִשׁ piedras de mármol blanco.

Ver. 3. «*Y además, en mi amor por la casa de mi Dios, el tesoro que tengo de oro y de plata, lo doy a la casa de mi Dios, además de todo lo que ya he provisto para la santa casa*». הַכִינוֹתִי, sin partícula relativa, está unida a כל, cf. 15:12.

Ver. 4. Tres mil talentos de oro, *i.e.* noventa siclos (calculando según siclos reales), 45 millones de Taler (67 millones de EUR; 86,40 millones de USD), siete mil talentos de plata (8,5 millones de Taler, 12,75 millones de EUR; 16,32 millones de USD), *vid.* el comentario de 22:14. Oro de Ofir, oro fino y de mejor calidad, correspondiendo a la plata refinada. לְטוּחַ para revestir las paredes internas de las casas con placas de oro. הַבָּתִּים como 28:11 los diversos edificios del templo. Las paredes del Lugar Santo y del Lugar Santísimo, del atrio y las cámaras estaban cubiertas de oro, cf. 2 Crón. 3:4-6; 8,9 por lo tanto tan sólo las paredes internas de los edificios aledaños estaban cubiertas de plata.

Ver. 5. לַזָּהָב לַזָּהָב para la obra de oro, etc. cf. ver. 2 וּלְכָל־מְלָאכָה y en general para toda obra hecha por los artesanos. וּמִי ¿Quién está dispuesto (ו espresa la pregunta) llenar su mano al Señor? significa armarse de algo que se pueda presentar al Señor, *vid.* el comentario de Ex. 32:29. El infinitivo מַלְאוֹת [el labrado] también aparece en Ex. 31:5 y Dan. 9:2 junto a מַלֵּא [hacer] 2 Crón. 13:9.

Vers. 6s. Los jefes siguen el ejemplo y la exhortación de David. רָאשֵׁי הָאָבוֹת = שָׂרֵי הָאָבוֹת [ambos: jefes de los padres] 24:31; 27:1, e.o. וְשָׂרֵי מְלֶאכֶת הַמֶּלֶךְ lo que corresponde a los jefes de las labores reales. Se refiere a los רְכוּשׁ וּמִקְנֶה לַמֶּלֶךְ 28:1 los oficiales enumerados en 27:25-31; respecto al שָׂרֵי לְ *vid.* el comentario de 28:21. Dieron cinco mil talentos de oro que equivale a 150 o 75 millones de Taler (225 o 112,5 millones de EUR; 288 o 144 millones de USD) y 10.000 dáricos = 75.000 Taler (112.500 EUR o 144.000 USD). אַדַרְכוֹן con א prostática aquí y Esd. 8:27 junto a דַּרְכְּמוֹן Esd. 2:69; Neh. 7:70ss. no corresponde al griego δραχμή, arab. dirhem sino al griego δαρεικός como lo muestra la traducción siria de Esd. 8:27, una moneda de oro, *vid.* la descripción de uno de los pocos ejemplares de la moneda en *Cavedoni*, *biblische Numismatik*, trad. por *A. Werlhof*, pp. 84ss., *J. Brandis*, *Das Münz-Maß und Gewichtssystem in Vorderasien*, 1866, p. 244 y *Keil*, *Biblische Archäologie*, §127:3. «Nuestro historiógrafo usa la palabra tradicional para designar la moneda de oro común. No se dejó llevar por la presuposición de que en el tiempo de David hubieran existido dáricos sino para indicar una suma que podía ser entendida por sus lectores» (*Bertheau*). Pero con este comentario correcto no sólo se deja sin comentar por qué el autor de la Crónica mencionó la ofrenda de oro en dos diferentes monedas: en talentos y en dáricos, debido a que los valores no son idénticos, de manera que presentaron con piezas de oro que debían fungir como monedas mientras que los talentos expresan el peso de los utensilios de oro que die-

ron para apoyar la construcción. La suma de la ofrenda de plata no es relevante en comparación a la del oro. 10.000 talentos equivalen a 24 o 12 millones de Taler (36 o 18 millones de EUR o 46,08 o 23,04 millones de USD). También la ofrenda de bronce (18.000 talentos) no es muy grande. Además trajeron piedras preciosas aquellos que podían donarlo. הַנִּמְצָא אִתּוֹ lo que se encontraba donde ellos: lo que había donde ellos eso donaban. El sing. אִתּוֹ [para ellos] debe ser interpretado distributivamente y por eso se sigue usando en plural נָתְנוּ, cf. *Ew.*, §319ª. אֲבָנִים [piedras] es acusativo de subordinación. עַל יַד נָתָן entregado para administración (*Ew.*, §282b). יְחִיאֵל [Jeiel] la familia levítica de este nombre que custodiaba los tesoros de la casa de Dios 26:21s.

Ver. 9. El pueblo y el rey se alegraron acerca de la disposición de donar. בְּלֵב שָׁלֵם [dieron su ofrenda de corazón] como 28:9.

Versículos 10-19. Oración de acción de gracias de David

David expresa la alegría acerca del cumplimiento del deseo personal en una oración con la que cierra la última asamblea de su reino. Debido a que por decisión divina él, como hombre de guerra no pudo construir un templo al Señor sino que lo hizo su hijo, el rey de paz, Salomón, David había decidido preparar su cumplimiento hasta donde le fue posible. Para ello había pedido a los jefes y principales del pueblo que le ayudaran. El siervo anciano y fiel del Señor reconoció en esto una muestra de la gracia divina por lo cual dio gracias al Señor en la congregación. Alaba a Yahvé, «*el Dios de Israel de nuestro padre*» (ver. 10) o como consta en el ver. 18 «*el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, nuestros padres*». Yahvé se reveló a David y a su pueblo como el Dios de Israel y de los patriarcas porque cumplió con las promesas dadas al pueblo por medio de David. Dios el Señor no sólo había engrandecido a su pueblo Israel por medio de David sino que aseguró sus posesiones, humillando a los enemigos sino que con ello despertó en los corazones del pueblo el amor y la confianza en su Dios, de manera que los jefes del reino, reunidos en la asamblea, decidieron apoyar la construcción de la casa de Dios. El Señor mostró su gracia, poder y majestad, como lo declama David (vers. 11 y 12). «*Tuya es, o Yahvé, la grandeza,* etc.». הַגְּדֻלָּה en arameo significa gloria, honor. כִּי כֹל «sí, todo» depende todavía de לְךָ al principio de la oración de manera que no es suficiente añadir לְךָ después de כִּי. «*Tuya es la victoria y la majestad*». Dios revela su grandeza, poder, majestad en su מַמְלָכָה [obra]. מִתְנַשֵּׂא no es participio, de manera que habría que añadir אַתָּה (tú eres) como hace *Bertheau* sino que es un infinitivo arameo «el levantarse» (*Ew.*, §160e).

Ver. 12. «*De ti proceden la riqueza y el honor; tú reinas sobre todo y en tu mano están el poder y la fortaleza, y en tu mano está engrandecer y fortalecer a todos*».

Ver. 13. «*Ahora pues, Dios nuestro, te damos gracias y alabamos tu glorioso nombre*». Por medio del participio מוֹדִים de הוֹדָה, confesar, alabar, se designa la alabanza de Dios como algo constante.

Ver. 14. Porque el individuo no puede dar algo de sí mismo. «*¿quién soy yo y quién es mi pueblo para que podamos ofrecer tan generosamente todo esto?*» עָצַר כֹּחַ mantener fuerza puede significar «tener fuerzas para algo (aquí y 2 Crón. 2:5; 22:9) o: mantener las fuerzas 2 Crón. 13:20; Dan. 10:8, 16; 11:6. Este término sólo aparece aquí y en la crónica. הִתְנַדֵּב mostrarse o ser dadivoso, sobre todo al momento de dar. נְדָבָה se refiere a la ofrenda de la construcción del templo, vers. 3-8. De tu mano, *i.e.* de lo que recibimos de ti hemos dado.

Ver. 15. Porque somos forasteros, como en Sal. 39:13, *i.e.* en este contexto: «*No tenemos propiedades o posesiones perennes porque Dios sólo concedió la tierra para que fuera usada. Y lo que respecta a la tierra, i.e. todas las posesiones de los hombres, sólo es un bien otorgado por Dios para ser usado. La brevedad de nuestra vida nos enseña que la vida es una posición de peregrino*» (Hebr. 11:13; 13:24). «*Como una sombra son nuestros días sobre la tierra*», cf. Job 8:1; Sal. 90:9s.; 102:12; 144:4. וְקַוֵּה מִקָּוֶה «*y no hay confianza*», *sc.* en la longitud de la vida, cf. Jer. 14:8.

Ver. 16. «*Oh Yahvé, Dios nuestro, toda esta abundancia que hemos preparado para edificarte una casa para tu santo nombre procede de tu mano, y todo es tuyo*». El Quetib הִיא [lo] es neutro, el Kerí הוּא [él] se forma conforme a הֲמוֹן [multitud].

Ver. 17. David puede reconocer delante de Dios que prueba el corazón y se deleita en rectitud, que ofrendó voluntariamente en la integridad de su corauón y que el pueblo presentó la misma intención. כָּל־אֵלֶּה todos los tesoros contados en vers. 3-8. El plural הַנִּמְצָאוּ [que está aquí] se refiere al colectivo עַמְּךָ [tu pueblo] y el ה demonstrativum consta por אֲשֶׁר [partícula relativa] como en 26:28.

Ver. 18. David pide que Dios preserve esta posición en el corazón del pueblo, זֹאת es definido por לְיֹצֶר מַחְשְׁבוֹת, la forma de los pensamientos del corazón de tu pueblo. «*Y dirige su corazón hacia ti*», cf. 1 Sam. 7:3.

Ver. 19. «*Y da a mi hijo Salomón un corazón perfecto para que guarde tus mandamientos, tus testimonios y tus estatutos, para que los cumpla todos y edifique el templo, para el cual he provisto*». לֵב שָׁלֵם [corazón perfecto] como en ver. 9 כֹּל לַעֲשׂוֹת para que haga todo, *sc.* lo que la ley, las ordenanzas y los estatutos demandan. En cuanto a הַבִּירָה [templo] *vid.* ver. 1.

Versículos 20-22. Final de la asamblea

Después de finalizar la oración, David exhorta a la asamblea completa a bendecir a Dios lo cual ésta también hace y se postra ante Dios y el rey. וַיִּקְּדוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ [se inclinaron y se postraron] está unido como Ex. 4:31; Gen. 43:28, e.o.

Ver. 21. A fin de sellar esta confesión presentada en palabras y hechos los reunidos realizaron al día siguiente un banquete con sacrificios. Ofrecieron holocaustos al Señor mil novillos y mil carneros como holocaustos con las respectivas libaciones y sacrificios, *i.e.* ofrendas de acción de gracias (שְׁלָמִים) en cantidades para todo Israel, *i.e.* para que todos los presentes pudieran participar de los banquetes. Mientras זְבָחִים en la primera oración designa los sacrificios sangrientos a diferencia de las libaciones en la última oración se limita con el contraste de עוֹלוֹת [holocaustos] a los שְׁלָמִים de los cuales se preparó el banquete alegre.

Ver. 22. En este día entronizaron a Salomón por segunda vez, ungiéndolo como príncipe para el Señor y a Sadoc como sacerdote, *i.e.* sumo sacerdote. El שֵׁנִית [por segunda vez] alude a 23:1 y a la primera unción de Salomón narrada en 1 R. 1:32ss. לַיהוָה no significa delante de Yahvé, que no es el significado de לְ sino a Yahvé, conforme a su voluntad presentada a través de la elección de Salomón. לְ delante de צָדוֹק [Sadoc] es nota acusativa como en el caso de לִשְׁלֹמֹה. A partir de estas últimas palabras se puede ver que Sadoc recibió el sumo sacerdocio con la aprobación de las diversas clases del reino.

Vers. 23-30. La entronización de Salomón y la muerte de David con la información acerca de la duración de su reino y las fuentes históricas de ésta.

Vers. 23-25. El comentario acerca de la entronización de Salomón y de su reinado pertenecen al final completo del reino de David porque muestran cómo se cumplió

el deseo de David de que Dios eligiera a su hijo Salomón como su sucesor. En cuanto a עַל־כִּסֵּא יהוה [en el trono de Yahvé], *vid.* el comentario de 28:5. וַיִּצְלַח estaba contento corresponde a la esperanza expresada por David. Ésta también se cumplió porque (ver. 24) todos los príncipes y héroes y todos los hijos del rey se sometieron al rey Salomón. No es posible encontrar aquí un indicio o alusión a la frustración del intento de usurpación del trono (1 R. 1:5ss.). נָתַן יָד תַּחַת significa someterse. Pero este significado no proviene de la tradición de jurarse fidelidad con un apretón de manos (*Rashi*) porque esta tradición no puede ser demostrada entre los israelitas y mucho menos de la tradición mencionada en Gen. 24:2, 9, 47, 29 de colocar la mano bajo el muslo de la otra persona sino que la mano como herramienta de trabajo era una señal de poder.

Ver. 25. «*Y Yahvé engrandeció en gran manera a Salomón ante los ojos de todo Israel, y le confirió un reinado glorioso como nunca había tenido ningún rey en Israel antes de él*». כל [todo] debe ser unido a לא [nulo] y no presupone una cierta cantidad de reyes antes de Salomón sino tan sólo más de uno. Antes de él habían reinado Saúl, Isboset y David y el reino del último fue revestido de maravillas.

Vers. 26-30. כָּל־יִשְׂרָאֵל [todo Israel] como en 11:1 y 12:38 señala que David sólo fue rey sobre Judá por un cierto tiempo siendo aceptado después como rey por todas las tribus de Israel. La duración de su reinado fue la misma que en 1 R. 2:11: En Hebrón siete años, según 2 Sam. 5:5 específicamente siete años y seis meses.

Ver. 28. Respecto a עֹשֶׁר וְכָבוֹד [lleno de gloria], cf. 1 R. 3:13; 2 Crón. 17:5.

Ver. 29. Acerca de la fuente citada *vid.* la introducción. עִם כָּל־מַלְכוּתוֹ וגו׳ [con todo su reinado] está relacionado con הִנָּם כְּתוּבִים: los hechos de David... están descritos... a la vez junto con su reinado y su poder y los acontecimientos que vinieron sobre él. הָעִתִּים los tiempos con sus alegrías y sus dolores como Sal. 31:16; Job 24:1. El reinado de las tierras (cf. 2 Crón. 12:8; 17:10; 20:29) son los reinos con los que los israelitas tuvieron contacto durante el reinado de David: Filistea, Edom, Moab, Amón, Aram.

COMENTARIO AL SEGUNDO LIBRO DE LA CRÓNICA

I. HISTORIA DEL REINO DE SALOMÓN (capítulos 1-9)

El reino de Salomón tiene su auge en la construcción del templo del Señor. El relato de esto empieza en el cap. 2 con la narración de los preparativos de Salomón para llevar a cabo la obra encomendada por su padre y cierran en el cap. 7 con la respuesta que el Señor le dio a su oración de consagración. Antes de la historia de la construcción del templo se relata en el cap. 1 el sacrificio en Gabaón con la cual Salomón inauguró su reinado (vers. 1-13) con unas pocas notas acerca de su poder y sus riquezas (vers. 14-17). En los caps. 8 y 9 se ofrece un resumen de la construcción del palacio y de las ciudades (8:1-11), acerca del orden del culto constante (12-16 y sobre la navegación a Ofir (vers. 17 y 18), acerca de la visita de la reina de Saba (9:1-12) y sobre las posesiones y la magnificencia de Salomón (vers. 13-28). Al final constan las notas generales. Acerca de su reino y su muerte (vers. 29-30). Si comparamos con ello la descripción del reino de Salomón en 1 R. 1-11 no sólo faltan en la Crónica relatos de su entronización a causa del intento de Adonías de usurpar el reino y del fortalecimiento de su reino con el castigo del rebelde (1 R. 1 y 2), su matrimonio con la hija del rey egipcio (3:1 y 2) y sus juicios sabios (3:16-28), de sus oficiales reales y del pueblo y la magnificencia y grandeza real (1 R. 4:1-5:14) sino también los relatos de la construcción de su palacio (1 R. 7:1-12), de su idolatría y de los adversarios que se rebelan contra él (1 R. 11:1-4). En cambio la descripción de la construcción y la consagración del templo es ampliada por la mención de elementos que habían sido omitidos en el primer libro de los Reyes. A partir de esto se puede observar claramente que el autor de la Crónica no sólo quiso relatar con mayor detalle la construcción de la casa de Dios y refirió brevemente los demás hechos del sabio y feliz rey.

Capítulo 1:1-17. Sacrificio de Salomón y la teofanía en Gabaón. Carros, corceles y posesiones de Salomón

Versículos 1-13. El sacrificio en Gabaón y la teofanía

Vers. 1-6. Cuando Salomón hubo establecido firmemente su trono reunió a todos los jefes y representantes de la comunidad de Israel en Gabaón a fin de ofrecer un sacrificio solemne ante el tabernáculo y pedir la bendición divina para su reino. Por lo tanto el ver. 1 forma un encabezado del reinado de Salomón que es relatado en el siguiente relato. En las palabras וַיִּתְחַזֵּק וגו [Salomón se estableció firmemente en su reino], *i.e.* fue poderoso y fuerte en su reino, los antiguos exegetas identifican una mención a la separación del adversario del trono Adonías y su séquito (1 R. 2). Pero esta interpretación es demasiado especial. Encontramos este comentario en la historia de otros reyes que no tuvieron que defender su posición (cf. 12:13; 13:21; 17:1 y 21:4) y se refiere al reino completo y no sólo al inicio de éste, a todo lo que Salomón hizo para establecer un reino firme. Las palabras de la segunda oración «*su Dios estaba con él y lo engrandeció en sobremanera*» corresponde a estas palabras. Dios bendijo todo lo que Salomón hizo para esto. En cuanto a las últimas palabras *vid.* el comentario de 1 Crón. 29:25.

El relato acerca del sacrificio en Gabaón vers. 2-13 también consta en 1 R. 3:14-15. Ambos pasajes coinciden en sus puntos principales pero se presentan finalmente como dos exposiciones independientes de lo mismo conforme a una fuente común. En 1 R. 3 se trata con mayor detalle la teofanía mientras que en nuestro texto se hace mayor hincapié en la perspectiva cúltica del sacrificio. En tanto que en 1 R. 3:4 se menciona brevemente que el rey fue a Gabaón para sacrificar allí, nuestro historiógrafo relata que Salomón reunió a los jefes y los representantes del pueblo para este acto solemne y subió con ellos a Gabaón. *Bertheau* considera correctamente que ofreció muchos sacrificios en Gabaón junto a sus jefes y frente al numeroso pueblo reunido allí. Este sacrificio no fue personal sino la consagración cúltica del inicio de su reinado mientras que se sobreentendía la presencia de los entes gubernamentales. «*Todo el pueblo de Israel*» es definido por «*los jefes sobre los miles, los jueces y todos los príncipes de Israel*». Después de ello se retoma el לְכָל־יִשְׂרָאֵל [a todo Israel] y explicado con la aposición רָאשֵׁי הָאָבוֹת: a todo Israel, o sea a los jefes de las casas paternas (delante de רָאשֵׁי [jefes] hay que repetir לְ). No se menciona lo que Salomón dijo a los representantes de Israel pero se puede deducir a partir de lo siguiente, *i.e.* a partir de la exhortación de acompañarlo a ofrecer sacrificio en Gabaón.

En el ver. 3 se menciona el motivo por el cual ofreció el sacrificio en el בָּמָה, *i.e.* en el lugar del sacrificio en Gabaón porque aquí estaba la tienda de reunión de Moisés pero sin el arca del pacto que David había mandado llevar de Quiriat-Jearim a Jerusalén 1 Crón. 13 y 15s. כִּין לוֹ־ בַּהּ al lugar que David había preparado para él. El artículo בַּ en בַּהָכִין reemplaza la posición del pronombre relativo בְּמָקוֹם אֲשֶׁר הֵכִין לוֹ o בַּאֲשֶׁר = אֲשֶׁר [en el lugar que le había preparado], cf. Jue. 5:27; Rut 1:16; 1 R. 21:19; *vid.* el comentario de 1 Crón. 26:28. A pesar de que el arca del pacto estuvo separada del tabernáculo en éste se encontraba el altar de holocausto y por eso este santuario era la morada de Yahvé y el lugar oficial de los holocaustos de significado teológico-nacional. Así como nuestro historiógrafo resalta que Salomón presentó holocaustos en el lugar oficial de la misma manera 1 Crón. 21:28-30:1 indica cómo David pudo ser dirigido por sucesos extraordinarios y por señales divinas especiales a sacrificar en el altar del holocausto construido en la era de Ornán. También indica en ese pasaje el motivo por el cual David no pudo ofrecer su holocausto en Gabaón (*Bertheau*). En cuanto a *Bezaleel*, el constructor del altar de bronce, cf. Ex. 31:2 y 37:1, en vez de שָׁם [allí] que muchos manuscritos y ediciones leen delante de לִפְנֵי [delante], lo cual también expresan el Targum y la Siria en la mayoría de las ediciones del siglo XVI así como en algunos manuscritos se encuentra שָׁם que también consta en la LXX y la Vulgata. La variante שָׁם allí mismo, definitivamente es mejor y correcta y la forma masorética שָׁם estaba sólo, pudo surgir a partir de una comparación de Ex. 40:29. El sufijo en יִדְרְשֻׁהוּ [a quien consultaron] no se refiere al altar sino a la palabra anterior יהוה [Yahvé], cf. דָּרַשׁ אֱלֹהִים [consultar a Dios] 1 Crón. 21:30, 15:13, e.o.

Versículos 7-13. La teofanía

Cf. 1 R. 3:5-15. En aquella noche, *i.e.* la noche siguiente al holocausto. La aparición de Dios en la noche indica que Dios se apareció a Salomón en sueños como lo indi-

ca claramente 1 R. 3:5 y 15. El diálogo entre Salomón y Dios vers. 8-10 es relatado con mayor detalle en 5:6-16. La manera de expresión en el ver. 9 recuerda a 1 Crón. 17:23 y se encuentra en 2 Crón. 6:17; 1 R. 8:26. מַדַּע Pataj en la segunda sílaba, en otro caso מָדָע (vers. 11, 12) sólo vuelve a aparecer en Dan. 1:4, 17; Ec. 10:20.

Vers. 11s. La promesa divina. Aquí se resalta אֲשֶׁר [partícula relativa] por el suplemento נְכָסִים tesoros (Jos. 22:8; Ec. 5:18; 6:2). אֲשֶׁר תִּשְׁפֹּט de manera que puedas juzgar. En general los términos son más breves que en 1 R. 3:11-13 y la promesa condicionada «larga vida» (1 R. 3:14) ha sido omitida porque Salomón no cumplió con la condición y la promesa no se cumplió.

En ver. 13 לַבָּמָה [para el lugar alto] no tiene sentido y debió haber surgido a partir del ver. 3 en vez de מֵהַבָּמָה [del lugar alto] que es exigido por el contexto y que la LXX y la Vulgata traducen correctamente. El suplemento «de delante del tabernáculo» que parece ser innecesario después del término «del lugar alto a Gabaón» y ha sido puesto para indicar una vez más el lugar del sacrificio en Gabaón y la validez de los sacrificios ofrecidos (*Bertheau*). Según 1 R. 3:15 holocaustos y sacrificios de acción de gracias después de regresar a Jerusalén y preparó un banquete para sus siervos. El autor de la Crónica omite este pasaje porque estos sacrificios no tuvieron mayor relevancia para el reino ofrecido de Salomón y no como afirma *Thenius* porque en su opinión el holocausto ofrecido en el antiguo altar de bronce del tabernáculo sólo tenía valor de la ley. Debido a que el autor relata explícitamente en 1 Crón. 21:18, 26ss. cómo Dios indicó a David que sacrificara en Jerusalén, cómo fue aceptado el sacrificio con fuego del cielo con lo cual la era de Arauna fue consagrada como lugar de sacrificios. El autor relata este pasaje tan detalladamente para explicar por qué Salomón ofreció sacrificios solemnes en Gabaón y no, como se podría esperar en 1 Crón. 21, en Jerusalén. La última oración del ver. 13 «*y fue rey sobre Israel*» no pertenece ya al relato del sacrificio en Gabaón sino que es la transición al siguiente relato y corresponde al comentario de 1 R. 4:1.

Versículos 14-17. Carros, caballos y posesiones de Salomón

A fin de cumplir con la promesa divina que Salomón recibió como respuesta a su oración en Gabaón, se relata en 1 R. 3:16-28 el sabio juicio de Salomón, en cap. 4 una lista de sus oficiales reales y en 5:1-14 la majestad y sabiduría de su reinado. En cambio en la Crónica, vers. 14-17, consta una breve mención acerca de sus carros y caballos y sus posesiones en la tierra. Estas palabras se repiten literalmente en 1 R. 10:26-29, en el relato final acerca de las posesiones y la maravilla del reino de Salomón que se repite en el relato paralelo en 2 Crón. 9:13-28 donde se repite enlazado con otras notas. A partir de esto se puede observar cómo el autor de la Crónica usó sus fuentes libre y autónomamente y ordenó el material de estas conforme a su propio plan[1]. En cuanto a la explicación de este pasaje, *vid.* el comentario de 1 R. 10:26-28. Los versículos 14 y 15 coinciden literalmente con la excepción de una variante formal y objetiva con 1 R. 10:26 y 27. en vez de וַיְנִיחֵם los llevó (Reyes) consta en ver. 15 y 9:25 la palabra más precisa וַיְנִיחֵם y los apostó en las ciudad de los carros. En el ver. 15 se añadió a אֶת־הַכֶּסֶף [y la plata] las palabras וְאֶת־הַזָּהָב [y el oro] que falta en 1 R. 10:27 y 2 Crón. 9:27 coincidiendo con el contexto debido a que la comparación «como piedras» se refiere a la cantidad porque Salomón no sólo reunió plata sino también oro en mayores cantidades. Vers. 16 y 17 coinciden con 1 R. 10:28 y 29 sólo que מִקְוֵה está en vez de מִקְוֵה [estanque] y וַתֵּצֵא וַתַּעֲלֶה [se importaba y exportaba] fue cambiado en וַיַּעֲלוּ וַיּוֹצִיאוּ. La explicación de este versículo *vid.* el comentario de 1 R. 10:28s.

1. La opinión de *Thenius* acerca de 1 R. 10:26ss. que el autor encontró este relato en dos pasajes y contextos diversos de sus fuentes y los copió mecánicamente, observando la repetición justo al final por lo cual abrevió su pasaje, queda refutado porque en la susodicha repetición la primera parte (9:25 y 26) no coincide con 1 R. 10:26 sino que corresponde a 1 R. 5:6 y 1.

Capítulos 1:18-2:17 (cf. 1 R. 5:15-32). Las preparaciones de Salomón para la construcción del templo

El relato acerca de estos preparativos es introducido por 1:18 «*y Salomón decidió construir*». אָמַר [decir] con infinitivo siguiente no significa ordenar que se haga como, p. ej., en 1 Crón. 21:17 sino «decidir hacer algo» como en 1 R. 5:19. En cuanto a לְשֵׁם יהוה [al nombre de Yahvé] *vid.* el comentario de 1 R. 5:17. בַּיִת לְמַלְכוּתוֹ casa para su reinado, *i.e.* el palacio real. A pesar de que se mencione brevemente esta construcción del palacio en 2:11; 7:11 y 8:1 en la Crónica esto no sucede tan detalladamente como en 1 R. 7:1-12.

En el cap. 2:1 el relato empieza con los preparativos que Salomón llevó a cabo para realizar esta construcción, en especial la construcción del templo, indicando que el rey hizo contar a los obreros necesarios en el reino. A esto le sigue el relato de las negociaciones con el rey Hiram de Tiro en cuanto al envío de un constructor hábil y del material necesario como madera de cedro y piedras labradas del Líbano (vers. 2-15). Al final se repiten las indicaciones acerca de la preparación de los trabajadores de la leva de Israel (ver. 1) y se los detalla en vers. 16 y 17. Si comparamos con ello el relato paralelo en 1 R. 5:15-32, en ver. 15, al relato de las negociaciones de Salomón con Hiram acerca de la obra planeaba se antepone la nota de que Hiram, tan pronto se hubo enterado de la entronización de Salomón, le envió una comitiva para desearle suerte en el reinado. Esta nota es omitida en la Crónica porque no tenía significado para las negociaciones siguientes. En el relato de las negociaciones de Salomón con Hiram las palabras (Crón. vers. 2-15 y 1 R. 5:16-26) coinciden en los puntos principales pero difieren en la perspectiva formal mostrando así ser el producto de una compilación libre e independiente de la fuente común como comentamos en el comentario de 1 R. 5:15. Acerca del ver. 1 *vid.* el comentario del ver. 16.

Vers. 2-9. Salomón se dirige mediante una comitiva al rey Hiram, el rey de Tiro, con la petición de enviarle un jefe de obra y madera para la construcción del templo. Respecto al rey de Tiro Huram o Hiram, el contemporáneo de David y Salomón *vid.* el comentario de 2 Samuel 5:11. Conforme al relato 1 R. 5 Salomón pide a Hiram que le envíe madera de cedro del Líbano y según nuestro relato un jefe de obra y cedros, cipreses y otro tipo de madera. Salomón explica en 1 R. 5 de tal manera que le hace comunicar a Hiram por qué David no había podido llevar a cabo la construcción del templo a causa de sus guerras, pero que Yahvé le dio paz y tranquilidad para que ahora pueda realizar la construcción conforme a la promesa divina dada a David (vers. 17-19). En cambio según Crón. vers. 2-5 Salomón recuerda al rey tirio la manera cómo suplió a su padre David con madera de cedro para la construcción del palacio. Después le hace presentar su plan de construir al Señor un templo, de manera que se relata el objetivo de este templo para la adoración del Dios al que los cielos y la tierra no pueden

contener. Aquí se puede observar claramente que ambos autores desarrollaron independientemente la idea principal de su fuente. En la oración que inicia con כַּאֲשֶׁר [conforme a esto] (ver. 2) falta la apódosis respectiva, de manera que la forma de la oración es un anacoluto. La apódosis debía ser «*haz también así conmigo y envíame cedros*». Esta última oración consta en vers. 6 y 7, mientras que la primera sería fácil de suplir como sucede por ejemplo en la Vulgata: sic fac mecum.

Ver. 3. «*He aquí que quiero construir*». הִנֵּה [He aquí] con el participio, refiriéndose a aquello que se quiere realizar. לְהַקְדִּישׁ לוֹ santificarle la casa. Las siguientes oraciones infinitivas (לְהַקְטִיר וגו) describen las funciones del templo. El templo es santificado al Señor por el hecho de que se lo adora en la manera predispuesta, se quema incienso, etc. קְטֹרֶת סַמִּים incienso aromático Ex. 25:6 que era prendido cada mañana y cada noche en el altar de incienso Ex. 30:7s. Las oraciones siguientes וּמַעֲרֶכֶת וגו [pan de la propiciación] están unidas como zeugmas con לְהַקְטִיר [para quemar incienso], *i.e.* de manera que hay que suplir del הקטיר los verbos de las acciones correspondientes: y colocar continuamente el pan de la proposición (Ex. 25:30), para ofrecer holocaustos... como se prescribe en Num. 28 y 29. לְעוֹלָם זֹאת וגו esto ha sido prescrito a Israel por siempre, cf. 1 Crón. 23:31.

Ver. 4. A fin de adorar a Yahvé con estos sacrificios el templo debe ser construido en grandes dimensiones porque Yahvé es más grande que todos los dioses, cf. Ex. 18:11; Deut. 10:17.

Ver. 5. Nadie es capaz (עָצַר כּוֹחַ como en 1 Crón. 29:14) de edificar una casa en la que pueda vivir este Dios porque los cielos de los cielos no lo pueden contener. Estas palabras son una reminiscencia de las oraciones de Salomón 1 R. 8:27; 2 Crón. 6:18. ¿Quién soy yo (Salomón) para construirle una casa, *sc.* para que viva en ella? A esto se añade el pensamiento: Ésta no es mi intención porque sólo quiero construir un templo para quemar incienso ante Él. הַקְטִיר es usado como *pars pro toto* para describir la adoración completa del Señor. En el ver. 6 se añade a esta intención de la construcción la petición de enviarle para ello a un hábil jefe de obra y el material necesario en maderas finas. El jefe de obra debía ser un hombre sabio que supiera trabajar con oro, plata, etc. Según 4:11-16 y 1 R. 7:13ss. éste hizo los trabajos y utensilios de bronce y metal del templo. En cambio en nuestro pasaje se le describe como un hombre que también sabe trabajar con púrpura, piedra y madera y como artista que sabe cómo dirigir las labores de la construcción del templo. A fin de indicarlo se enumeran todos los materiales valiosos usados para el templo y sus utensilios. אַרְגָּוָן la forma tardía de אַרְגָּמָן la púrpura oscura, *vid.* el comentario de Ex. 25:4. כַּרְמִיל sólo aquí, ver. 3:14, con el significado del hebreo תּוֹלַעַת שָׁנִי el carmesí o la púrpura escarlata, *vid.* el comentario de Ex. 25:4 no es una palabra original hebrea sino que probablemente proviene del persa antiguo y fue transportado desde Persia a los hebreos junto con el material homónimo. תְּכֵלֶת la púrpura azul oscura, púrpura de jacinto, *vid.* el comentario de Ex. 25:4. פַּתֵּחַ פִּתּוּחִים hacer grabados y Ex. 28:9, 11, 36 y 29:6 acerca de gravar las piedras preciosas. Aquí en cambio, como lo muestra כָּל־פִּתּוּחַ (ver. 13) en el significado general del trabajo grabado en metal y madera, cf. 1 R. 6:29. עִם־הֶחֳכָמִים depende de לְעַשּׂוֹת: para que trabaje en oro, a la vez con los sabios (expertos) que estén conmigo en Jerusalén. אֲשֶׁר הֵכִין *quos comparavit* [que se puede comparar], cf. 1 Crón. 28:21; 22:15.

Ver. 7. Hiram debía enviar cedros, cipreses y sándalo del Líbano. אַלְגּוּמִּים ver. 7 y 9:10 en vez de אַלְמֻגִּים 1 R. 10:12 significa madera de sándalo que según 1 R. 10:12 era usado para construir gradas e instrumentos musicales y es mencionado aquí aunque no crecía en el Líbano sino que según 9:10 y 1 R. 10:11 fue traído del Ofir. En nuestro pasaje es unido de una manera general con los cedros y cipreses del Líbano.

Ver. 8. El infinitivo וּלְהָכִין [envíame] no puede ser identificado como continuación del לִכְרוֹת [para cortar] y tampoco es la continuación del imperativo. שְׁלַח־לִי, ver. 7, no tiene el significado «*y se deberá preparar para mí*» (*Bertheau*) sino que está subordinado objetivamente a las oraciones anteriores: envíame cedros que tus expertos siervos preparan y mis siervos les ayudarán a fin de que me preparen madera de construcción en abundancia (la ו es explicativa). En cuanto al ver. 8b, cf. ver. 4. El infinitivo absoluto הַפְלֵא está en posición adverbial: maravillosa (*Ew.*, §280).

A cambio de ello Salomón promete pagar a los trabajadores tirios con trigo, vino y aceite para que puedan subsistir. Esto es un dato que fue omitido en 1 R. 5:20, *vid.* el comentario del ver. 14. El לְחֹטְבִים es definido por וְ y לְכָרְתֵי הָעֵצִים introduce el siguiente relato: y he aquí, en lo que concierne a los taladores que cortan la madera. חָטַב cortar o talar la madera (Deut. 29:10; Jos. 9:21, 23) parece haber sido desplazado en el idioma postexílico por חָצַב que ocupa su lugar en los vers. 1 y 17 por lo cual es aclarado por el término כָּרַת הָעֵצִים. «*Daré trigo* מַכּוֹת *a los siervos* (los taladores)». La palabra מַכּוֹת no da sentido porque «trigo de golpes» por trigo trillado sería un término bastante extraño además de que el trigo que se calcula por medidas, ya fue trillado y sólo se necesita este comentario en el caso de la cebada. Al parecer מַכּוֹת es un error ortográfico por מַכֻּלֶת comida como se puede observar en 1 R. 5:25.

Versículos 10-15. La respuesta del rey Hiram

Cf. 1 R. 5:21-25. Hiram responde בִּכְתָב con una carta que envió a Salomón. Según 1 R. 5:21 Hiram primero exclama su alegría por la petición de Salomón porque quería tener buenas relaciones con el rey de Israel. Según la Crónica su carta empieza con las felicitaciones: «*Por cuanto Yahvé ama a su pueblo, te ha hecho rey sobre ellos*», cf. respecto a esta expresión 9:8 y 1 R. 10:9. A continuación alaba (en ambos pasajes) a Dios porque dio a David un hijo tan sabio. וַיֹּאמֶר ver. 11 tiene el sentido «y siguió diciendo», la alabanza a Dios en la Crónica es aun mayor porque Hiram llama a Yahvé el creador del cielo y de la tierra dirigiéndose así a las nociones religiosas de Salomón. Además se refuerza בֵּן חָכָם (hijo sabio) con יוֹדֵעַ שֵׂכֶל וּבִינָה que tiene prudencia y entendimiento y alude con este predicado a la decisión de Salomón de construir al Señor un templo y para sí un palacio. En el vers. 12s. promete enviar a Salomón a Hiram-Abí. Acerca del título אָבִי mi padre o ministro, consejero y el origen de este hombre, *vid.* el comentario de 1 R. 7:13 y 14.

En el ver. 13 de la Crónica se describe la destreza de éste de la misma manera como lo deseó Salomón en el ver. 6 y sólo se añaden unos pocos suplementos. Además de los materiales que puede labrar se mencionan los metales piedra y madera y además בּוּץ lino, la palabra tardía de שֵׁשׁ y finalmente, para redondear el cuadro, כָּל־מַחֲשֶׁבֶת todo tipo de diseño que le es dado, según Ex. 31:4 para igualarlo con *Bezaleel*, el jefe de la obra de la construcción del tabernáculo. עִם־חֲכָמֶיךָ [con tus expertos] depende de לַעֲשׂוֹת [para hacer] como en ver. 6. la confirmación del pedido de enviar cedros y cipreses es omitido a causa de la brevedad y sólo es aludido indirectamente. En ver. 14 se menciona de trigo vino y aceite para los trabajadores y ver. 15 cierra con la confirmación de talar la madera deseada en el Líbano y enviarlo por balsas a Jope (Jafo) desde donde Salomón lo podría transportar a Jerusalén.

La palabra צֹרֶךְ necesidad es única en el Antiguo Testamento pero es común en los escritos arameos. También la palabra רַפְסֹדוֹת balsas aparece sólo en este texto en vez de דֹּבְרוֹת [balsa] 1 R. 5:25. Su etimología es desconocida.

Si comparamos con los vers. 12-15 el relato paralelo de 1 R. 5:22-25 este pasaje no sólo contiene la confirmación de Hiram de talar la cantidad deseada de cedros y cipreses en el Líbano y enviarla con balsas hasta el lugar definido por Salomón sino también la petición de Hiram a Salomón de que le de לֶחֶם alimentos para su casa con el comentario final de que Hiram envió a Salomón madera de cedro y éste le dio a cambio veinte mil coros de trigo como alimento para su casa, *i.e.* para el palacio real y veinte coros de aceite fino por año. En el Líbano de los Reyes se omite el sueldo de trigo, aceite y vino prometido y pagado a los taladores tirios y sólo se menciona la cantidad de trigo y aceite fino que Salomón dio al rey tirio para su palacio año tras año a cambio de la madera. En cambio en la Crónica sólo se omite el sueldo y el cambio por la madera y no hay motivo para asumir corrupciones textuales en los pasajes que tratan diferentes temas. Detalles acerca de ello así como acerca de las medidas, *vid.* el comentario de 1 R. 5:22.

En los vers. 16 y 17 se retoma la breve mención del ver. 1 acerca de la leva de Salomón y se desarrolla ésta con mayor detalle. Salomón mandó contar a todos los hombres que vivían en la tierra de Israel como extranjeros, *i.e.* a los descendientes de los cananeos que no habían sido exterminados «*conforme al número* (סְפָר sólo aquí) *que su padre David había enumerado de ellos*». Este comentario se refiere a 1 Crón. 22:2 donde sólo se afirma que David había ordenado reunir a los extranjeros. Pero debido a que los mandó a reunir con la intención de reunir trabajadores para la construcción del templo también los habrá contado a lo que se alude en este texto. El conteo produjo como resultado a 153.600 hombres de los cuales 70.000 fueron destinados para llevar cargas, 80.000 para חֹצֵב, *i.e.* para labrar piedras y madera בָּהָר [en el monte], *i.e.* en el Líbano, y 3.600 como capataces para hacer trabajar al pueblo. לְהַעֲבִיד אֶת־הָעָם para hacer trabajar al pueblo. Cf. con ello 1 R. 5:29s. donde el número de los capataces es de 3.300. Esta diferencia se debe a que en la Crónica se indica el número total de los jefes de rango mayor y menor mientras que en el libro de los Reyes sólo se indica el número de los capataces de rango menor sin los jefes. Salomón había puesto a 550 jefes sobre los trabajadores (israelitas y cananeos), cf. 1 R. 9:23. De estos 250 eran israelitas que son mencionados en 2 Crón. 8:10, los demás 300 son cananeos. Suma de todos los capataces es la misma en ambos relatos: 3.850 que en la Crónica consisten de 360 cananeos y 250 israelitas mientras que en el Libro de los Reyes están divididos en 3.300 menores y 550 mayores, *vid.* el comentario de 1 R. 5:30. Además se relata en 1 R. 5:27s. que Salomón impuso una leva de treinta mil hombres del pueblo de Israel con la finalidad de que un tercio de estos, *i.e.* diez mil hombres, trabajaban en el Líbano, alternándose cada mes con otros tercio del grupo pudiendo seguir con sus labores en los otros dos meses. Esta organización de los trabajadores del pueblo de Israel no es mencionado en la Crónica.

La construcción del templo (capítulos 3-5:1 [cf. 1 R. 6 y 7:13-51])

La descripción de esta construcción empieza con la indicación del lugar y del tiempo en que fue construido el templo (3:1 y 2). A esto le sigue una descripción de las medidas del edificio, de la forma de las diversas partes, avanzando de afuera hacia adentro y del pórtico (vers. 3-4) y de la casa, *i.e.* del umbral y del Lugar Santo (vers. 5-7), el Lugar Santísimo y los querubines en este (vers. 8-13), de la cortina divisoria entre el Lugar Santo y el Lugar Santísimo (ver. 14) y después los utensilios del atrio: las columnas delante del pórtico (vers. 15-17), del altar de bronce (4:1), del mar de bronce (4:2-5), las diez basas (ver. 6), los utensilios del Lugar Santo: candelabros y mesas (vers. 7 y 8) y de los atrios (vers. 9 y 10). Finalmente se resumen los utensilios de oro y de bronce del templo (vers. 11-22). En 1 R. 6 y 7 se presenta la descripción en 1 R. 6 y 7 de una manera diferente donde se añade la promesa divina que Salomón había recibido durante la construcción y la descripción de la construcción del palacio, *vid.* el comentario de 1 R. 6 y 7.

Capítulo 3. La construcción de la casa del templo

Sólo en este pasaje constan las indicaciones del lugar donde fue edificado el templo (ver. 1). El monte Moria al parecer es el monte de la tierra de Moria donde Abraham debía sacrificar a su hijo Isaac Gen. 22:2 que recibió el nombre הַמּוֹרִיָּה [Moria aparición de Yahvé] a partir de este suceso. Se trata del monte situado al NE del Sión llamado por la mezquita sagrada de los musulmanes Haram, cf. *Rosen*, *das Haram von Jerusalem*, Gotha 1866. Normalmente se traduce אֲשֶׁר נִרְאָה לְדָוִיד «*que había sido señalado a su padre*». Pero רָאָה no tiene este significado en Nifal que pertenece al Hofal (cf. Ex. 25:40, 26:30; Deut. 4.35, e.o.) sino tan sólo servicio o poder presentarse, aparecerse, en especial de teofanías. Para un lugar que se hace visible o que se aparece a alguien no se usa en ningún lugar. Por eso tenemos que traducir «en el monte Moría donde se había aparecido a su padre David». El sujeto רָאָה [ver] puede ser suplido sin mayor problema del contexto. Y por בָּהָר אֲשֶׁר en el monte donde, cf. אֲשֶׁר בַּמָּקוֹם Gen. 35:13s. y *Ew.*, §331c3. אֲשֶׁר הֵכִין es separado por un Atnaj de lo anterior y unido a lo siguiente y es identificado conforme al proceso de la LXX, *Vulg.* y *Sir.* como hipérbaton: en el lugar donde David había preparado *sc.* la construcción del templo reuniendo los materiales necesarios (1 Crón. 22:5; 29:2). Pero para este hipérbaton faltan las analogías respectivas debido a que Jer. 14:1 y 46:1 son totalmente diferentes. Por eso *Bertheau* considera que nuestro texto sólo puede significar: preparó el templo en el lugar de David, y que esta variante seguramente no sería la original porque הֵכִין generalmente sólo es usado en cuanto a los preparativos de David para la construcción del templo y que «lugar de David» no tiene el mismo significado que el lugar que escogió David. Por eso quiere intercambiar las palabras en בִּמְקוֹם אֲשֶׁר הֵכִין דָּוִיד [en el lugar en el que preparó David]. Pero esta suposición no es segura. En primer lugar no basta la mera transposición de las palabras para ello. Es necesario cambiar בִּמְקוֹם en בַּמָּקוֹם. Además los argumentos de *Bertheau* no son convincentes. הֵכִין no sólo significa preparar, hacer preparativos sino también hacer, fundar, p. ej. 1 R. 6:19; Esd. 3:3 y el uso frecuente del término para designar los preparativos de David para la construcción del templo no demuestra que tenga el mismo significado. Se puede interpretar muy bien la oración con *Rambach: quam domum praeparavit (Salomo) in loco Davidis* [el lugar que preparó (Salomón) en el lugar de David]. El término «lugar de David» por «lugar que escogió David» no puede ofrecer lugar a dudas. Pero no es posible negar que la relación de esta oración con אֵת־יהוה es extraña. Por eso queremos abandonar la puntuación masorética, cambiar el texto y unir אֲשֶׁר הֵכִין con el texto anterior: donde Yahvé se había aparecido a su padre David quien ha-

bía preparado la casa, *i.e.* la construcción de ésta, e interpretar el בִּמְקוֹם דָּוִיד con la explicación detallada de לִבְנוֹת: en el lugar de David, *i.e.* el lugar designado por David en la era del jebuseo Ornán, cf. 1 Crón. 21:18.

En el ver. 2 se repite וַיָּחֶל לִבְנוֹת [y envió un mensaje] a fin de indicar el tiempo de la construcción. En 1 R. 6:1 el tiempo es definido según el éxodo de los israelitas de Egipto. Extraña el uso del término בַּשֵּׁנִי que los antiguos exegetas interpretan con «en el segundo día del mes». Pero por lo general se expresa el día del mes con un número cardinal con el suplemento לַחֹדֶשׁ [luna nueva] o יוֹם [día]. En cambio *Bertheau* cree que בַּשֵּׁנִי [a la segunda] es una glosa causada por la repetición de הַשֵּׁנִי [el segundo] debido a que la LXX y la Vulgata no lo presentan.

Ver. 3. «*Y éstas son las bases de Salomón para edificar la casa de Dios*», *i.e.* ésta es la base que Salomón puso para construir la casa de Dios. El inf. Hofal הוּסַד [base] es usado aquí y en 3 Esd. 3:11 como un sustantivo. Sólo constan las medidas de la longitud y la anchura del edificio. Falta la altura de 1 R. 6:2. La medida antigua es el codo mosaico o santo que según Ez. 40:5 y 43:13 era un palmo más largo que el codo común del tiempo exílico, *vid.* el comentario de 1 R. 6.2.

Versículos 4-7. El pórtico y el interior del Lugar Santo

«*Y el pórtico que estaba al frente del templo tenía la misma longitud que la anchura de la casa, veinte codos*», con esta traducción las palabras dan un sentido entendible. הָאֻלָּם [] con el artículo remite a הָאֹרֶךְ en ver. 3 [la longitud de la casa] y עַל־פְּנֵי en ambas medidas al frente, en la primera oración significa situado al frente de la casa y el segundo medido en el frente de la anchura de la casa[2]. En la indicación de la altura del pórtico (120 codos) seguramente consta una corrupción textual o un error numérico porque un pórtico de 120 codos de alto ante una casa de 30 codos de alto no podría llamarse אוּלָם [pórtico] sino que habría sido una מִגְדָּל [torre]. No se puede decir con seguridad si se puede corregir en 20 o 30 codos, *vid.* el comentario de 1 R. 6:3. lo recubrió (el pórtico) con oro puro, cf. 1 R. 6:21.

Versículos 5-7. El interior del Lugar Santo

Ver. 5. La «gran casa», *i.e.* el salón principal, el Lugar Santo lo recubrió de madera de ciprés, la revistió de oro fino y la adornó con palmas y cadenillas. חִפָּה de חָפָה cubrir, ocultar cambia con el sinónimo צִפָּה con el significado de revestir, cubrir con madera y oro. תְּמָרִים [palmas] como en Ez. 41:18 en vez de תְּמֹרוֹם 1 R. 6:29, 35 son palmeras falsas usadas como decoración de las paredes. שַׁרְשְׁרוֹת son cadenillas de oro hiladas como una cadena Ex. 28:15. En nuestro pasaje son decoraciones en forma de cadenas, como se puede deducir en 1 R. 6:18 guirnaldas de flores talladas en la madera.

Ver. 6. «*Adornó además la casa con piedras preciosas*», cf. 1 Crón. 29:2. En cuanto a esto *Bähr* comenta respecto a 1 R. 6:7: es muy probable que decoraran las paredes con piedras preciosas debido a que estas son mencionadas expresamente (1 R. 10:11) entre los utensilios que Salomón importó de Ofir y se las solía usar en el oriente en la construcción de edificios y utensilios, cf. *Symbolik des mosaischen Cults* 1, pp. 280, 284, 297. El oro era de פַּרְוַיִם. Este nombre que sólo aparece en este pasaje no ha sido explicado exhaustivamente. *Gesenius* lo compara junto con *Wilson* con el sánscrito *parvam*, el primero, anterior y lo identifica como nombre de las regiones anteriores, *i.e.* orientales. Otros consideran que la palabra es el nombre de una ciudad ubicada en el sur o al este de Arabia desde donde se exportó oro hindú hacia Palestina.

En el ver. 7 se describe el revestimiento de la casa con oro de una manera aun más completa y detallada: «*También revistió de oro la casa: las vigas* (del techo), *los umbrales* (de las puertas), *sus paredes y sus puertas; y esculpió querubines en las paredes*». Mayores detalles acerca del revestimiento interno, su adorno y el oro de la casa, *vid.* 1 R. 6:18, 29 y 30 y acerca de las puertas vers. 32-35.

Versículos 8:14. El Lugar Santísimo con las figuras de los querubines y el velo de separación

Cf. 1 R. 6:19-28. La longitud del Lugar Santísimo correspondía a la anchura de la casa 20 codos, *i.e.* igual que el pórtico ver. 4, de anchura de éste también fue de 20 codos. La altura que fue igual (1 R. 6:20) no nos es indicada. En cambio recibimos el peso del oro usado para el recubrimiento que fue usado en 1 R. 6: 600 talentos para revestir las paredes y 50 siclos para los clavos de oro que servían para sujetar las placas de oro en la madera. También revistió de oro los aposentos altos (*vid.* 1 Crón. 28:11). Esta nota falta en 1 R. 6.

Vers. 10ss. Las figuras de los querubines son llamadas מַעֲשֵׂה צְעָצְעִים obra tallada. El ἅπ.λέγ. צעצעים proviene del צוּעַ, árabe sâg, y significa obra tallada. El plural וַיְצַפּוּ se las recubrió con sujeto indefinido. Las alas medían veinte codos, *i.e.* como se aclara a partir del texto siguiente de las cuatro alas extendidas de los dos querubines donde cada ala medía cinco codos y las cuatro alas rellenaban el lado del Lugar Santísimo de una pared hasta la otra. La repetición de la oración הַכְּרוּב הָאַחֵר [otro querubín] ... כְּנַף הָאֶחָד [el un ala] (vers. 11 y 12) tiene un significado distributivo: El ala de cada querubín tocaba con la punta la pared de la casa, el otro la punta del ala del otro querubín. Al repetirse las oraciones el fem. נֹגַעַת [ella tocaba] cambió al masculino נֹגֵעַ [él tocaba] como el género de la forma libre construido con el femenino כָּנָף [ala] y en la última oración con דְּבֻקָה [adherida]. En el ver. 13 *Bertheau* pretende eliminar la palabra כַּנְפֵי [ala de] porque no coincide en el דְּבֻקָה que aparece en 1 Crón. 28:18; 2 Crón. 5:8 y 1 R. 8:7 en el significado transitivo de «ala». Pero con esto no se soluciona nada porque hay que suplir la palabra omitida junto a פְּרֻשִׂים [desplegadas]. A esto se añade que la oración siguiente es introducida con וְהֵם [ellas] porque el sujeto de la primera oración no fueron los querubines sino sus alas. Consideramos que este texto no fue corrompido y lo interpretamos de la siguiente manera: las alas de estos querubines eran de 20 codos de largo si se los desplazaba. וְהֵם se refiere a הַכְּרוּבִים [los querubines]. Estaban parados sobre sus pies, *i.e.* parados y según 1 R. 6:26 tenían una altura de 10 codos. «*Y sus caras estaban en dirección de la casa*», *i.e.* en dirección del Lugar Santo y no

---

2. Conforme a esto no es necesario cambiar el texto según 1 R. 6:3 donde *Bertheau* incluye entre עַל־פְּנֵי y הָאֹרֶךְ las palabras בָּאַמָּה רָחְבוֹ עַל פְּנֵי הַבַּיִת עֶשֶׂר con el significado «y el pórtico que estaba frente a la casa era de diez codos de ancho delante de ésta y la longitud que tiene frente al lado ancho veinte codos». Pero esta conjetura no es necesaria ni probable. No es necesaria: 1) porque el texto actual tiene sentido, 2) la afirmación de que se deba indicar la longitud y la anchura del portal no carece de base porque del edificio principal no se indican las tres dimensiones sino tan sólo dos pero el interés del cronista no consistió en ofrecer una imagen arquitectónica y completa sino un cuadro general de la maravilla de este templo. Esta posición además no es probable porque el cronista, en caso de que se hubiera regido por 1 R. 6.3, no habría escrito עַל־פְּנֵי הַבַּיִת [al frente de] sino עַל־פְּנֵי [al frente del templo] y en vez de הָאֹרֶךְ [la longitud] habría escrito רָחְבּוֹ [su anchura] correspondiendo al וְאָרְכּוֹ [y su longitud].

como en los querubines en la tapa mirándose unos a otros Ex. 25:29.

Ver. 14. El velo entre el Lugar Santo y el Lugar Santísimo no se menciona en 1 R. 6:21 y era del mismo material y los mismos colores que el velo del tabernáculo y tenía imágenes de querubines bordadas, cf. Ex. 26.31, תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי [de púrpura y lino] como en 2:13. עָלָה עָל resaltados, un término indefinido para: bordado en la tela.

Vers. 15-17. Las dos columnas de bronce delante de la casa, *i.e.* delante del pórtico cuya forma es descrita detalladamente en 1 R. 7:15-22. La altura de ésta es de 35 codos mientras que en 1 R. 7:15; 2 R. 25:17 y Jer. 52:21 sólo era de 18 codos. El número 35 surgió a partir de una confusión entre יח = 18 con לה = 35, *vid.* el comentario de 1 R. 7:16. הִצָּפָה (ἅπ. λεγ.) de צָפָה revestir, cubrir y es la cabeza de la columna, *i.e.* el capitel, *vid.* 1 R. 7:18ss. כֹּתֶרֶת corona, manubrio, cinco codos de alto como en 1 R. 7:16.

Ver. 16. «*Hizo asimismo cadenillas en el santuario interior, y las puso encima de las columnas; e hizo cien granadas y las puso en las cadenillas*». En la primera oración de este versículo בַּדְּבִיר [columna] en el Lugar Santísimo no tiene sentido porque no se está hablando del Lugar Santísimo sino de las columnas delante del pórtico específicamente de un adorno en el capitel de estas columnas. Por eso es posible pensar en cadenas en el Lugar Santísimo que se extendían desde allí hasta las columnas. Tal parece que el sirio y el árabe pensaron en ello al parafrasear cadenas de 50 codos (*i.e.* la longitud del Lugar Santo y del pórtico). Conforme a 1 R. 7:17-20 y vers. 41s., cf. con 2 Crón. 4:12 y 13 cada capitel de la columna constaba de dos partes. La parte inferior era un abombamiento cubierto de una red de cadenas de un codo de alto, flanqueado por formaciones de granadas en su borde superior e inferior. La parte superior o corona del capitel (cuatro codos de alto) tenía la forma de un lirio floreciente. En nuestro pasaje se trata la parte inferior del capitel, *i.e.* el abombamiento cubierto de una red de cadenas y de las granadas. A partir de ello deduce *Bertheau* que דְּבִיר debe designar lo mismo que generalmente se llama שְׂבָכָה, *i.e.* la enramada que era puesta alrededor de la parte superior de las columnas y que servía para sujetar las granadas». Conforme a ello בדביר surgió a causa de una transposición de una letra de בְּרָבִיד y debe ser leído בָּרָבִיד [cadenas]. Creemos que esta conjetura es correcta porque es confirmada por רָבִיד [collar] (Gen. 41:42 y Ez. 16:11) collar, por lo tanto anillo o diadema, a pesar de que no podemos apoyar la traducción «cadenas en un aro» ni nos podemos imaginar que שְׂבָכָה sea un anillo de las columnas porque rodeaba la punta de las columnas como una correa o un ancho anillo. Esta imaginación no coincide con la traducción cadenas en un anillo si se las imagina como decoraciones en formas de cadenas que no podían ser visibles de otra manera que rompiéndolas. Además, comenta *Bertheau*, las decoraciones en forma de cadenas no estaban en el borde superior e inferior del anillo sino que formaban una enramada que rodeaba la parte inferior del capitel como un anillo o un collar. Conforme a ello רָבִיד [collar] no es lo mismo que normalmente es שְׂבָכָה [anillo] sino que más bien corresponde a la parte del capitel que en 4:12 y 1 R. 7:14 es llamado גֻּלָּה (גֻּלּוֹת) [copa] porque los שְׂבָכוֹת [anillos] serían para cubrir los גֻּלּוֹת y por lo tanto estaban ubicadas en o sobre las גֻּלּוֹת de la misma manera como las granadas en las cadenillas a las enramadas. הַגֻּלָּה significa el abombamiento, lo mismo que el הַבֶּטֶן en 1 R. 7:20, *i.e.* una encorvadura convexa que formaba la parte interior del capitel. El autor de la Crónica llama esta parte רָבִיד cadenillas porque en comparación con la parte superior del capitel, *i.e.* el manubrio formado como un lirio floreciente (כֹּתֶרֶת) podía ser identificado como el collar de la cabeza de la columna, *vid.* el comentario de 1 R. 7:21.

Capítulo 4:1-11a. Los utensilios santos y los atrios del templo

Versículos 1-6. Los utensilios de bronce

Ver. 1. *El altar del holocausto*. Su construcción fue omitida en 1 R. 6 y 7, de manera que sólo se lo menciona de vez en cuando durante la consagración del templo 8:22, 54 y 9:25. Era de veinte codos de largo y de ancho y diez codos de alto y fue edificado, conforme al ejemplo del altar del holocausto de Moisés de planchas de bronce que cubrían el núcleo hecho de piedra sin labrar. Según la descripción de Ezequiel (Ez. 43:13-17) se levantaba en gradas de manera que en cada grada disminuía su circunferencia y la medida de veinte codos sólo vale para la primera grada mientras que el área del fuego sólo medía doce codos de largo por doce codos de ancho; cf. *Keil, Biblische Archäologie* I, p. 927 con la figura de la tabla III, fig. 2.

Vers. 2-5. *El mar de bronce*, descrito de la misma manera que en 1 R. 7:23-26. *Vid.* la explicación del pasaje y la figura en *Keil*, *Biblische Archäologie* I, tabla III, fig. 1. Las variantes objetivas como בְּקָרִים y הַבָּקָר [los bueyes y el buey] ver. 3 en vez de פְּקָעִים y הַפְּקָעִים [coloquinta y coloquintas] así como tres mil bat en vez de dos mil bat sólo surgieron en el texto de la Crónica a causa de un e.o. יָכִיל [tener capacidad] ver. 5 después del anterior מַחֲזִיק [abarcaba] parece ser innecesario por lo cual *Bertheau* considera que es una cosa que por error fue puesta en este pasaje. Pero el término sólo es pleonástico: «*contenía en sí tres mil batos*» y no ofrece suficientes motivos para eliminar la palabra.

Ver. 6. *Las diez pilas* que según 1 R. 7:38 estaban sobre diez sillas de bronce, *i.e.* eran cajas con ruedas. El cronista omitió estos utensilios cuya labor artística ha sido descrita detalladamente en 1 R. 27:37, han sido omitidos en la Crónica porque son utensilios de ayuda para las pilas. Tampoco se indica el tamaño o la capacidad de estas pilas sino tan sólo el lugar donde estaban colocadas, a ambos lados del templo, y su función: para lavar las cosas del holocausto (la carne que debía ser quemada en el altar). Para mayores detalles, *vid.* el comentario de 7:38s. y la imagen en *Keil*, *Biblische Archäologie* I, tabla III, fig. 4. En este pasaje se menciona la función del mar de bronce.

Versículos 7-9. Los utensilios de oro del Lugar Santo y los atrios

Estos tres versículos faltan en el pasaje paralelo 1 R. 7:39 donde la indicación sobre la ubicación del mar de bronce (Crónica ver. 16) se une directamente al lugar de las basas con sus fuentes. Aunque en el libro de Moisés se mencionan brevemente los candelabros y la mesa de los panes de la propiciación entre los utensilios del templo 1 R. 7:48 y 49, que también son mencionados en la Crónica.

Vers. 19 y 20. También se menciona el atrio en los pasaje de la construcción del templo pero sin mención específica del atrio externo. No es posible encontrar el motivo de la omisión de estos versículos en 1 R. 7. Pero como el contenido de nuestro capítulo. 4 corresponde al pasaje 1 R. 7:23-50 y ambos pasajes terminan con las mismas palabras (Crón. 5:1 y 1 R. 7:51) podemos deducir que fueron omitidos.

Ver. 7. Entonces hizo los diez candelabros de oro conforme a la manera prescrita para ellos dada para el santuario de Moisés Ex. 25:31ss. כְּמִשְׁפָּטָם [conforme a la ley] es el derecho que rige conforme a la ley mosaica.

Ver. 8. Asimismo hizo diez mesas, correspondiendo a los diez candelabros y al igual que estos puso cinco en el lado derecho y cinco en el lado izquierdo. Las mesas no tenían la función de portar los candelabros (*Bertheau*) sino que servían para poner en ellos los panes de la propiciación. *Vid.* el comentario del ver. 19 y de 1 Crón. 28:16. Hizo también cien tazones de oro, no para reunir y esparcir la sangre (*Bertheau*) sino, como lo muestra la conexión con las mesas de los panes de la propiciación jarras de vino y de sacrificio para los sacrificio de la libación del vino, probablemente el מַזְלָגוֹת en las mesas de los panes de la propiciación del tabernáculo en Ex. 25:29. El significado jarras de vino (מִזְרָקִים) es confirmado por Am. 6:6.

Ver. 9. No se describen con mayor detalle los dos atrios. Acerca del atrio de los sacerdotes, *vid.* el comentario de 1 R. 6:36 y 7:12. En cuanto al atrio grande o externo no sólo se comenta que tenía puertas y que estas puertas, *i.e.* las hojas de las puertas estaban cubiertas de bronce.

En el ver. 10 se menciona la ubicación del mar de bronce, coincidiendo con la ubicación en 1 R. 7:39, *vid.* el comentario.

En el ver. 11a se mencionan aun los utensilios de bronce más importantes que pertenecen al altar del holocausto: סִירוֹת los calderos para retirar las cenizas, יָעִים palas para quitar la ceniza del altar y מִזְרָקוֹת tazones para reunir y salpicar la sangre del sacrificio. A pesar de que aquí se menciona a Hiram como autor de la obra. La primera mitad del versículo pertenece al anterior. Esto se puede observar en que los mismos utensilios vuelven a ser mencionados en los siguientes registros sumarios (ver. 16).

Vers. 11b-22. Registro (sumario) de los utensilios del templo.

Vers. 11b-18. Las obras de bronce de Hiram, vers. 19-22 los utensilios de oro del Lugar Santo: las puertas revestidas de oro del templo. Este pasaje también se repite en 1 R. 7:40b-50. La enumeración de los trabajos de bronce coincide literalmente con la de 1 R. 7:40b-47 en la excepción de unas pocas divergencias y errores. En el ver. 12 הַגֻּלּוֹת וְהַכֹּתָרוֹת [los tazones y las coronas] es la versión correcta y debe ser leído de esa manera en 1 R. 7:41 debido a que גֻּלּוֹת abombamiento debe ser distinguido de כֹּתָרוֹת coronas, *vid.* el comentario de 3:16. En el ver. 14 el primer עָשָׂה [hacer] es un error ortográfico en vez de עֶשֶׂר [diez], el segundo en vez de עֲשָׂרָה [diez] Reyes ver. 43. Debido a que los acusativos dependen del לַעֲשׂוֹת [para hacer] ver. 11 y no se espera el verbo עָשָׂה mientras que el número no puede faltar porque en los otros pasajes es mencionado. En el ver. 16 מזלגות es un error ortográfico de מִזְרָקוֹת [hisopos] conforme a ver. 11 y 1 R. 7:44. El término וְאֵת־כָּל־כֵּלֵיהֶם [todos sus utensilios] cae en cuenta porque entre los utensilios del vers. 12-16c no hay posibilidad de imaginarse algo. Según 1 R. 7:45 hay que leer אֵת כָּל־הַכֵּלִים הָאֵלֶּה [todos estos utensilios]. Acerca de אָבִיו *vid.* el comentario 2:12. נְחֹשֶׁת מָרוּק es acusativo de la materia: de bronce pulido así como נחשׁת מְמֹרָט 1 R. 7:45 con el mismo significado. En cuanto al resto, *vid.* el comentario de 1 R. 7:40ss.

Vers. 19-22. Nuestro texto se distingue un poco más de la enumeración de los utensilios de oro del Lugar Santo del de 1 R. 7:48-50. Respecto a la diferencia de las mesas de los panes de la propiciación, *vid.* el comentario de 1 R. 7:48. Contrario a 1 R. 7:49 en nuestro pasaje (ver. 20) no se indica la ubicación de estos en el Lugar Santo porque ambos ya constan en el ver. 7. En cambio se resalta su significado: para que ardieran frente al santuario interior en la manera designada (כַּמִּשְׁפָּט como ver. 7). Respecto a las flores y los utensilios secundarios de los candelabros, *vid.* el comentario de 1 R. 7:49. En el ver. 21 se añade a זָהָב [oro] (acusativo de la materia) el suplemento מִכְלָה זָהָב הוּא «de oro purísimo». מִכְלָה sólo se usa en este pasaje y tiene el mismo significado que מִכְלֹל perfección. Este suplemento parece ser innecesario porque antes y después de estos utensilios se afirma que eran de oro puro (זָהָב טָהוֹר) y por eso fue omitido por la LXX, quizás también porque no entendieron la palabra מִכְלוֹת las decoraciones y que los utensilios secundarios los candelabros (lámparas y tenazas) eran den oro puro y no sólo revestidos de oro.

Ver. 22. מְזַמְּרוֹת cuchillos, probablemente usados junto a las tenazas para limpiar los candelabros y las lámparas no son mencionados entre los utensilios del tabernáculo y sólo vuelven a ser mencionados entre los utensilios del templo (además de Crónica y Reyes) en 2 R. 12:14 y Jer. 52:18. Junto a מִזְרָקוֹת las jarras de los sacrificios (*vid.* el comentario del ver. 8) se menciona en 1 Crón. 28:17 מִזְלָגוֹת tenedores de oro que no aparecen en otro pasaje. Entre los utensilios del tabernáculo encontramos מזלהות de bronce, tenedores como utensilios del altar del holocausto Ex. 27:3; 38:3. Num. 4:14; cf. 1 Sam. 2:13s. Pero aquí no se puede referir a estos porque los utensilios aquí mencionados pertenecen al Lugar Santo. No es posible definir el objetivo de los tenedores de oro pero la mención de los cuchillos de oro permite presuponer tenedores del mismo material. La falta de mención de los tenedores en nuestro versículo no pone en tela de juicio su existencia debido a que su enumeración no es completa. Así faltan, p. ej., los סִפּוֹת [las copas] 1 R. 7:50. כַּפּוֹת cuencos para el incienso y מַחְתּוֹת incensarios como 1 R. 7:50. En vez de וּפֶתַח הַבַּיִת דַּלְתוֹתָיו en cuanto a la entrada de la casa (puerta), sus puertas, consta en 1 R. 7:50. וְהַפֹּתֶת לְדַלְתוֹת הַבַּיִת y los goznes de las puertas de la casa. Esto nos permite suponer que פתח es un error ortográfico de פֹּתֶת aunque hay que cambiar דַּלְתוֹתָיו [sus puertas] en לְדַלְתוֹתָיו [para sus puertas]. Además la expresión פֹּתֶת הַבַּיִת goznes extraña debido a que פּוֹת significa lugar intermedio o hundimiento con lo cual esta suposición es improbable. El autor de la Crónica más bien parece haber generalizado la expresión y sólo resaltó que las puertas del Lugar Santísimo y del Lugar Santo eran de oro, no de oro macizo sino, como se puede leer en 3:7, recubiertas de oro. A favor de ello parece hablar el hecho de que זָהָב consta sin el predicado סָגוּר. No es posible hallar inconvenientes en el singular פֶּתַח debido a que esta palabra originalmente significa apertura, algo que es fácil de abrir.

Cap. 5:1 contiene el final del relato de la preparación de los utensilios santos como 1 R. 7:51 con lo cual se cierra la construcción del templo. El ו delante de אֶת־הַכֶּסֶף y אֶת־הַזָּהָב corresponde a los regalos de consagración de David, cap. 1 Crón. 18:10 y 11 y al respecto aun el comentario de 1 R. 7:51.

La consagración del templo (capítulos 5:2-7:22 [cf. 1 R. 8 y 9:1-9])

La ceremonia a la que Salomón había invitado a los ancianos y jefes de todo Israel a Jerusalén consistió en cuatro segmentos: a) la transferencia del arca del pacto al templo (5:2-6:11), b) la oración de consagración de Salomón (6:12-42); c) el sacrificio (7:1-10) y d) la respuesta del Señor a la oración de Salomón (7:11-22). Con los primeros dos elementos el templo fue consagrado por el rey y por la congregación de Israel para sus objetivos por los dos últimos fue santificado por Yahvé como morada de su nombre. Si comparamos nuestro relato de esta festividad con el relato del libro de los reyes, ambos coinciden en sus puntos principales y en su mayoría también coinciden literalmente. La diferencia radica en

que en la Crónica se menciona la participación de los sacerdotes y levitas en esta de una manera más detallada y en el tercer acto consta en vez de la bendición de Salomón (1 R. 8:54-61), la inmolación del sacrificio con fuego desde el cielo (Crón. 7:1-3).

Caps. 5:2-6:11. El primer acto de la festividad consiste en trasladar el arca del pacto del monte Sión al templo (5:2-14) con las palabras en las que se alaba la entrada del Señor al nuevo templo (6:1-11). En el comentario de 1 R. 8:1-21 hemos explicado este pasaje de manera que sólo presentaremos las diferencias de nuestro relato. En el ver. 3 falta el nombre del mes בְּיֶרַח הָאֵתָנִים (Reyes ver. 2) al que se añade el suplemento: este es el séptimo mes, sino que cae en este por lo cual hay que cambiar הַחֹדֶשׁ en בַּחַדֶשׁ o añadir el nombre del mes.

Ver. 4. En vez de הַלְוִיִּם [los levitas] consta en el Libro de los Reyes que los הַכֹּהֲנִים sacerdotes portaron el arca. Debido a que según la Crónica ver. 7 los sacerdotes portaron al arca del pacto al Lugar Santo hay que asumir que los הַלְוִיִּם eran los levitas que también eran sacerdotes. En el ver. 5 las palabras הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם [sacerdotes levitas] son imprecisas y deben ser corregidas según Reyes ver. 4 en הכֹהֲנִים וְהַלְוִיִּם [sacerdotes y levitas]. Porque aun si sacerdotes levíticos portaron el arca y los utensilios sagrados del tabernáculo al templo, el tabernáculo (las vigas, los mantos y las alfombras del mismo) no fue transportado por los sacerdotes mismos. Tan sólo fue llevado por los levitas al templo para que permaneciera allí como religión sagrada. La cópula ו delante de הַלְוִיִּם debió haber sido omitida por un copista que pensó en הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם [los sacerdotes levíticos] Jos. 3:3, Deut. 17:9, 18, e.o.

En el ver. 8 וַיְכַסּוּ [cubrían] es un error ortográfico de וַיְסַכּוּ [cubrían] 1 R. 8:7, cf. 1 Crón. 28:18, Ex. 25:20. También el מִן־הָאָרוֹן [desde el arca] ver. 9 entró a nuestro texto a partir de un error de copia en vez de מִן־הַקֹּדֶשׁ [desde el santuario] (Reyes ver. 8).

Ver. 10. אֲשֶׁר נָתַן que había puesto no es tan preciso como el אֲשֶׁר הִנִּיחַ שָׁם [que puso allí] (1 R. ver. 9) pero puede ser justificado con Ex. 40:20.

Vers. 11b-13a describen la participación de los sacerdotes y de los cantores y músicos de los levitas en la ceremonia del traslado del arca del pacto al templo lo que falta en el pasaje de 1 R. 8:11 que se limita a lo principal. La mención de los sacerdotes da lugar al comentario del ver. 11b: «*porque todos los sacerdotes se habían santificado sin tener en cuenta las clases*», *i.e.* no se distinguía las clases de los sacerdotes (1 R. 24). La festividad fue demasiado grande como para que participara sólo una clase designada al servicio de esa semana. Más bien todas las secciones se habían santificado y participaron de esta fiesta. Respecto a la construcción gramatical (אֵין לְשָׁמוֹר [sin tener en cuenta]) cf. *Ew*., §321b.

Ver. 12. También participaron de la fiesta los cantores y músicos levíticos a fin de ampliar la fiesta con canto y música. «*Y todos los levitas cantores, Asaf, Hemán, Jedutún y sus hijos y sus parientes, vestidos de lino fino, con címbalos, arpas y liras, estaban de pie al oriente del altar, y con ellos ciento veinte sacerdotes que tocaban trompetas*». El לְ delante de כֻּלָּם [todos] y las palabras siguientes es el לְ introductorio. A causa de la forma מחצררים [cantores], *vid*. el comentario de 1 Crón. 15:24. Acerca de los cantores y músicos, sus vestimentas e instrumentos, *vid*. el comentario de 1 R. 15:17-28 y cap. 25:1-8.

Ver. 13a literalmente traducido: «*y sucedió cuando uno de los trompeteros y cantores, que sonaron una voz para alabar y agradecer al Yahvé*». El sentido es el siguiente: y los trompeteros y cantores al unísono hicieron sonar su voz para alabar. כְּאֶחָד [cada uno] es antepuesto para resaltarlo y el sujeto «los trompeteros y cantores» es resaltado por el לְ introductorio. הָיָה es construido con el siguiente infinitivo (לְהַשְׁמִיעַ): era para sonar, hacer escuchar por: hacían sonar la partícula לְ con infinitivo está unida al הָיָה como normalmente lo suele hacer el participio a fin de describir la circunstancia, cf. *Ew*., §237. Pero a fin de expresar correctamente el término unísono del son del canto acompañado por las trompetas y de los demás instrumentos que constan en כְּאֶחָד [cada uno] se añadió a לְהַשְׁמִיעַ [para sonar] las palabras קוֹל אֶחָד [a una voz]. Las palabras וּכְהָרִים קוֹל וגו resumen lo dicho acerca del canto y de la música en la forma de la prótasis a lo que se une con הַבַּיִת מָלֵא la apódosis ante de este versículo a la prótasis de este versículo así como al del ver. 11 que fue interrumpido con el paréntesis: «*Cuando los sacerdotes salieron del Lugar Santo* (ver. 11) *y alzaron su voz con trompetas y con címbalos y los demás instrumentos de música y con la alabanza de Yahvé que es bueno, que es bondadoso, que su misericordia es para siempre* (cf. 1 Crón. 16:34) *se llenó la casa, con la nube de la casa de Yahvé*». La falta del artículo delante de עָנָן [nube] nos lleva a unir בֵּית יהוה [casa de Yahvé] al final del versículo con עֲנַן (estat. constr.) debido a que el עָנָן (sin artículo) indefinido no coincide aquí porque no se habla de una nube cualquiera sino de la nube que ocultaba la maravilla del Señor en el Lugar Santísimo.

Ver. 14. Coincide nuevamente con 1 R. 8:11 y es explicado allí.

Cap. 6:1-11. Las palabras con las que Salomón alaba esta maravillosa revelación de la misericordia del Señor, coinciden totalmente con el pasaje de 1 R. 8:12-21 sólo que en el vers. 5ss. se repite el discurso con mayor detalle que en 1 R. 8:16 donde faltan las oraciones «*no escogí a hombre alguno por príncipe sobre mi pueblo Israel; mas escogí a Jerusalén para que mi nombre estuviera allí, y escogí a David para que estuviera sobre mi pueblo Israel*», *vid*. el comentario de 1 R. 8:12-21.

Vers. 12-42. La oración de consagración de Salomón coincide igualmente con el relato de éste en 1 R. 8:22-53 con la excepción del final vers. 40-42 que es diferente al de 1 R. 8:50-53. Además en la introducción ver. 13 se describe con mayor detalle la posición de Salomón durante la oración, *i.e.* que Salomón había hecho construir en medio del atrio un pedestal delante del altar de holocaustos (כִּיּוֹר, una elevación en forma de caldera) en la que se paró y oró de rodillas la siguiente oración. Esta nota no consta en 1 R. 8:22 y por lo cual *Thenius* y *Bertheau* creen que fue omitido por error aunque también puede ser que este dato fue omitido por el autor de los libros de los reyes por considerarlo subordinado. Acerca del contenido de la oración que empieza con la alegre proclamación de que el Señor cumplió con la promesa dada a David respecto a la construcción del templo y sigue con la petición de la bendición de su pueblo y de que escuche todas las oraciones dirigidas al Señor en el cielo, *vid*. el comentario de 1 R. 8:22ss. El final de la oración en la Crónica es diferente al del Libro de los Reyes. Conforme a este pasaje la última petición de respuesta a la oración va acompañada por el pensamiento: porque son tu pueblo y heredad, y con el desarrollo de esta idea la oración regresa a la idea principal de la que surgió. En cambio en el pasaje de la Crónica las peticiones se unen a la idea general ver. 40: «*Ahora, oh Dios mío, te ruego que tus ojos estén abiertos y tus oídos atentos a la oración elevada en este lugar*» (*i.e.* la oración expresada en este lugar). A esto se une como final de toda la oración la exhortación al Señor vers. 41ss.: «*Ahora pues, levántate, oh Yahvé Dios, hacia tu reposo, tú y el arca de tu poder; que tus sacerdotes, oh Yahvé Dios, se revistan de salvación y tus santos se regocijen en lo que es bueno. Oh Yahvé Dios, no rechaces el rostro de tu ungido; acuérdate de tus misericordias para con tu siervo David*». חֲסָדִים [misericordias] como 2 Crón. 32:32, 35:26 y Neh. 13:14. Al respecto comenta *Thenius* acerca de 1 R. 8:53. «Este final debería haber

sido el original porque no consta en el texto 1 R. 8 de la oración un término especial de la consagración que lleva consigo la exhortación a tomar posesión del templo de una manera correcta. El contenido de este final coincide con la situación y la forma del mismo coincide perfectamente. No se puede suponer que el texto de la Crónica haya sido libremente compuesto porque la exhortación mencionada contradice el relato de la entrada de la nube al templo mencionado anteriormente». *Bertheau* refuta esto diciendo: «A partir de esto no se puede deducir que nuestro final sea original. Más bien se puede asumir que nuestro final fue puesto en el lugar de las palabras ininteligibles en 1 R. 8:51-53 porque parecía más adecuado. Pero probablemente esto no sucedió por mano del autor de la Crónica sino en tiempos anteriores. La decisión acerca de ello sólo se puede encontrar en el contexto de la pregunta por el origen de la nota propia en la Crónica, cap. 7:1-3. Si observamos los versículos independientemente no contienen nada que Salomón no hubiera dicho, *i.e.* nada que impediría su originalidad. A pesar de que encontramos la frase אָזְנֶיךָ קַשֻּׁבוֹת [tus atentos oídos] no sólo aquí, en 7:15 y en Sal. 130:2 y el sustantivo נוּחַ [morada] en vez de מְנוּחָה [morada] en Est. 9:16-18 en la forma נוֹחַ. Pero si estos términos fueran típicos para el tiempo tardío no se podría deducir de ello nada más que el hecho de que el autor de la Crónica había repetido los pensamientos de su obra en el idioma de su tiempo. También la relación en la que están los vers. 41 y 42 hacia Sal. 132:8-10 nos ofrece una prueba detallada para la formación tardía de nuestro final de la oración porque todavía no está claro si nuestro pasaje fue tomado del Sal. 132 o si esto fue al revés y b) la fecha de composición del Sal. 132 es tan discutido que unos lo consideran salomónico y otros lo ubican en el tiempo postexílico. Ninguna de estas dos posiciones puede ser respondida con pruebas contundentes. La mención a que el cronista compuso el salmo de 1 Crón. 15 a partir de salmos postexílicos no demuestra nada porque esta pregunta también es ampliamente discutida en 1 Crón. 15. En cuanto a la siguiente mención de que el final del ver. 42 recuerda a Isa. 55:3, la opinión de que el recuerdo produjo el final del ver. 41 es decididamente falsa porque חַסְדֵי דָוִיד (ver. 42) tiene un significado totalmente diferente a Isa. 55:3. En Isaías חַסְדֵי דָוִיד es la misericordia del Señor prometida a David mientras que en el ver. 42 se refiere a los hechos de David que éste hizo para la fundación y el apoyo del culto. Las palabras קוּמָה וגו "levántate, oh Señor hacia tu reposo" son formadas conforme a la fórmula que era usada durante el éxodo por el desierto al partir o al parar el arca. A esto se debe el קוּמָה [levántate] y el uso de לְנוּחֶךָ [hacia tu reposo] que es formado conforme al בְּנוּחָה [al descansar] Num. 10:36. La exhortación de levantarse hacia el reposo no contradice el hecho de que el arca había sido traída al Lugar Santísimo debido a que קוּמָה sólo tiene el significado general: prepararse para algo. La idea es la siguiente: Dios quería descansar para lo cual llegó al trono de Su gracia y revelarse desde este trono a su pueblo como el Dios de la salvación dar prosperidad a los sacerdotes, los guardias de su santuario y alegrar a los fieles con bendiciones. El יִשְׂמְחוּ בְטוּב [acuérdate del bien] en Sal. 132:9 está generalizado en la palabra הָשֵׁב פְּנֵי. יְרַבְעָם rechazar la cara de alguien, *i.e.* rechazar la petición, cf. 1 R. 2:16».

Capítulo 7:1-22. La confirmación divina de la consagración del templo

La consagración del sacrificio por fuego del cielo (vers. 1-3) y la fiesta del sacrificio y del banquete del pueblo (vers. 4-10).

Vers. 1-3. Después de terminar de orar cayó fuego del cielo y consumió el holocausto y el sacrificio de acción de gracias y la gloria del Señor llenó la casa, de manera que los sacerdotes no pudieron entrar a la casa de Yahvé. Cuando la asamblea reunida vio descender el fuego y la gloria del Señor se postró cara en tierra en el pavimento y adoró a Dios. Debido a que esta nota falta en 1 R. 8:54 y allí se menciona en vez de esta sólo el discurso de Salomón a la asamblea en la cual agradece a Dios el cumplimiento de su promesa y declama la petición de que el Señor escuche sus oraciones y de a su pueblo la salvación prometida la crítica moderna ha rechazado esta nota de la Crónica como una decoración tardía ahistórica. *Bertheau* y *Thenius* comentan unánimenmente «Si consideramos el pasaje 5:11-14 y comparamos 5:14 con nuestro segundo versículo deberemos pensar que nuestro historiógrafo tuvo frente a sí dos historias diferentes acerca del proceso de la consagración del templo e incluyó ambas en su obra. Conforme a la primera, la nube llenaba la casa 1 R. 8:10, cf. 2 Crón. 5:11-14 y después de que sucedió esto, Salomón proclamó la oración final como nos consta en 1 R. 8. Según el otro pasaje, Salomón pronunció la oración con el final como consta en la Crónica a lo cual Dios respondió con señales confirmantes». «Pero este proceso no pudo haberse llevado a cabo de la siguiente manera: La gloria de Yahvé llenó la casa (5:14). Después Salomón pronunció las palabras y la oración en cap. 6. Mientras oraba, la gloria de Yahvé abandonó la casa y se posó en el pueblo visiblemente (7:3), para llenar la casa por segunda vez». Se puede decir con seguridad que esto no sucedió así. El relato no ofrece punto de partida alguna para este tipo de imaginaciones. En el texto no consta palabra alguna que mencione que la gloria de Yahvé haya abandonado el templo durante la oración de Salomón. La aparente contradicción entre 5:14 y la nota de 7:1-3 se basa únicamente en la mala interpretación de nuestro versículo. El proceso aquí descrito consiste claramente en que fuego cayó del cielo sobre los sacrificios y los consumió y la casa del Señor se llenó con la gloria del Señor. Esto es relatado con mayor detalle en el ver. 3 donde consta que el pueblo vio descender el fuego y la gloria de Yahvé sobre la casa. Conforme a estas claras palabras con el fuego que descendió del cielo vino también la gloria de Yahvé al templo. El pueblo vio, en el fuego celestial que consumía los sacrificios, la gloria del Señor descender sobre el templo y llenarlo. Es fácil ahora combinar la manifestación de la gloria divina en el fuego con la llenura del templo con la nube al depositar el arca del pacto en el Lugar Santísimo (5:14). Al igual que la manifestación de la gracia divina a través de una nube en el templo como vehículo visible de ésta no excluyó la omnipresencia de Dios o el hecho de que Dios esté sentado en el trono en el cielo, de manera que la presencia de Dios en el vehículo de su presencia misericorde en su pueblo no significa que Dios abandonó su trono para revelarse desde el cielo, de la misma manera no es posible que la presencia de la nube en el Lugar Santo y el Lugar Santísimo del templo excluya o anule la revelación del mismo Dios desde el cielo por medio del pueblo. Conforme a esto, podemos imaginarnos el proceso de tal manera que Dios reveló su gloria a la congregación desde el cielo por medio del fuego que caía sobre el holocausto de manera que el templo fue cubierto por su gloria mientras que la presencia de Dios que estaba sentado sobre los querubines del arca del pacto se manifestaba en la nube que llenaba el templo o mientras que la nube llenaba el Lugar Santísimo. Esta doble manifestación de la gloria divina es distinguida también en nuestro pasaje porque 5:13 y 14 se refiere a la nube que llenaba a la casa como vehículo de la gloria divina que

impedía a los sacerdotes cumplir con su servicio (en la casa, *i.e.* en el Lugar Santo y Lugar Santísimo) mientras que en nuestro pasaje se habla de la gloria de Dios que vino al templo con el fuego que descendía del cielo y que lo llenó de tal manera que los sacerdotes no podían entrar en éste.

Por lo tanto, si no existe contradicción alguna entre ambos pasajes la hipótesis de la compilación de pasajes divergentes pierde su base y sólo queda responder a la pregunta sobre la interrelación de ambos pasajes así como por qué el autor del Libro de los Reyes omitió la nota del fuego que cayó del cielo al sacrificio mientras que el autor de la Crónica omitió la bendición de la congregación (1 R. 8:54-61). No cabe duda alguna de que en ambos relatos no se mencionan todos los detalles sino tan sólo los momentos principales del suceso lo cual se debe a los diferentes objetivos de los dos historiógrafos. Tampoco cabe duda alguna de que en la fuente usada por ambos constaba la bendición de la comunidad (1 R. 8:55-61) así como la noticia del fuego que consumió los sacrificios (2 Crón. 7:2 y 3) de tal manera que la última nota precedió a las bendiciones de Salomón (Reyes). Probablemente el fuego cayó del cielo inmediatamente después de haber finalizado la oración de consagración y consumido el sacrificio colocado en el altar del holocausto. Después de que esto se hubo llevado a cabo, Salomón se dirigió a la congregación y alabó al Señor por haber dado paz al pueblo, de lo cual la construcción del templo y la llenura del templo eran una garantía. Compartir estas palabras de Salomón con la comunidad corresponde al objetivo del Libro de los Reyes en el cual prepondera el punto de vista profético de la realización del consejo de gracia de Dios por medio de las acciones de los reyes. Dado que los detalles de la historia del culto no coincidían con su plan, en el Libro de los Reyes sólo podríamos esperar la mención del fuego que consumió los sacrificios si por esta acción divina el templo hubiera sido consagrado como la morada de la presencia de la gracia divina o como santuario del Señor. Pero la consumación del sacrificio por el fuego enviado por el Señor no incluía este significado. Yahvé consagra el templo como morada de su nombre, como sede de la presencia de la gracia revelando su presencia con la nube que llenó el santuario cuando el arca del pacto fue depositada en el Lugar Santísimo. La consumación de los sacrificios en el altar por fuego desde el cielo sólo fue la señal aprobatoria de que el Señor estaba sentado sobre el arca del pacto en el templo y aceptaba el sacrificio realizado en el altar de este templo y, debido a que el pueblo sólo se podía acercar al Señor con sacrificios sobre el altar y que otorgaría a la congregación una confirmación de dar su gracia del pacto a aquellos que se presentaban con sacrificios, cf. Lev. 9:23s, esta gracia ya había sido otorgada implícitamente al consagrar Dios el templo como trono de su gracia por medio de la nube que llenaba el santuario. El autor del Libro de los Reyes consideró que esta señal era suficiente y omitió la segunda señal que servía como confirmación de la primera. En cambio la situación de la Crónica fue otra. La confirmación del culto del sacrificio que a partir de ese momento debía realizarse en el templo como único lugar legítimo del culto por medio de fuego desde el cielo fue un elemento tan importante para su objetivo de relatar la gloria del culto del pasado que no podía omitirlo mientras que las palabras de la bendición que constan implícitamente en las oraciones de consagración como para que lo incluyera en su obra. Los sacrificios consumidos por el fuego del cielo son los sacrificios mencionados en 5:6 que el rey y la congregación habían ofrecido al traer el arca del pacto al templo. Debido a que el número de estos sacrificios fue incontable no habrán podido presentarlos todos en el altar del holocausto sino que lo habrán hecho en el sector del atrio, santificado para ello (ver. 7) similar a las ofrendas de acción de gracias. Esto es confirmado decididamente en el ver. 7 donde los הָעֹלוֹת [los sacrificios] mencionados sólo son los sacrificios de 5:6 debido a que los sacerdotes mencionados en el ver. 5 sólo fueron שְׁלָמִים [sacrificio de comunión] cf. 1 R. 8:52.

Versículos 4-10. La fiesta de dedicación y el banquete

Después de que el fuego del cielo hubo consumido los sacrificios y Salomón hubo alabado al Señor por cumplir su palabra y la comunidad había pedido por la bendición divina (1 R. 8:54-61), se cerró la consagración del templo con un gran sacrificio de acción de gracias como consta en vers. 4 y 6 en coincidencia con 1 R. 8:62 y 63 donde el autor de la Crónica menciona explícitamente el canto y la música de los levitas durante estos sacrificios. Durante este sacrificio los sacerdotes estaban עַל־מִשְׁמְרוֹתָם en sus puestos. Esto no significa que estaban parados conforme a sus clases sino conforme a su cargo (*Vulg.*), *i.e.* ordines suos et functiones suas a Davide 1 Chron. 24:7ss. institutas servarunt (Rambach) [prestaban sus servicios y funciones conforme a la división que había hecho David (1 Crón. 24:7ss.)], *vid.* el comentario de Num. 8:26. Los levitas cumplían su servicio con los instrumentos de canto de Yahvé que habían sido hechos por David, *i.e.* en los instrumentos que David había inventado y ordenado para alabar al Señor mediante el canto. בְּהַלֵּל דָּוִיד בְּיָדָם no es *hymnos David canentes per manus suas* (*Vulg.*) según lo cual הַלֵּל דָּוִיד sería la alabanza ordenada por David que era presentada por las manos de los levitas, *i.e.* por los levitas (*Bertheau*) sino literalmente cuando David alababa por su mano. Esta oración parece haber sido añadida como oración relativa que el rey David había hecho y parece tener el sentido de que los levitas usaron los mismos instrumentos que David había designado cuando alababa al Señor mediante el canto. La forma מַחְצְצְרִים [tocaban trompetas] como 1 Crón. 15:24.

Ver. 7 contiene un comentario posterior en el que el ו *relativum* sólo expresa la secuencia de las ideas. Por eso hay que traducir el verbo con el pluscuamperfecto. En cuanto al resto cf. el comentario de vers. 4-10 y el de 1 R. 8:62-66.

Vers. 11-22. La respuesta del Señor a la oración de consagración del Señor cf. 1 R. 9:1-9. El contenido y las ideas de la respuesta divina coinciden en ambos textos. Pero estas nociones son desarrolladas con mayor detalle que en el Libro de los Reyes y la expresión es aclarada aquí y allá. En el ver. 11 sucede de la misma manera con la segunda oración: y todo lo que Salomón deseaba hacer es especificado con: y todo lo que Salomón deseaba hacer en la casa de Yahvé y en su palacio. El resto ha sido explicado en el comentario de 1 R. 9.

Capítulo 8 (cf. 1 R. 9:10-28). La construcción de las ciudades de Salomón, el culto y la navegación

La construcción del templo fue la obra principal del reinado de Salomón ante el cual el resto de las acciones de este rey caen en un segundo plano. Por lo tanto éstas sólo son resumidas tanto en el libro de los Reyes como en la Crónica. En nuestro capítulo se narra: a) la construcción o ampliación de diversas ciudades que tenían cierta importancia como puestos fijos o como almacenes para

el abastecimiento del ejército para asegurar el reino contra ataques enemigos (vers. 1-6), b) la instauración de la leva para la construcción de sus edificios (vers. 7-11), c) la regulación del culto y del sacrificio (vers. 12-16), y d) la navegación a Ofir (vers. 17 y 18). Todas estas acciones son relatadas en el mismo orden y de la misma manera aforística en 1 R. 9:10-28 que falta en nuestro pasaje mientras que la Crónica menciona detalles importantes que faltan en los libros de los Reyes. A partir de ello se reconoce claramente que en ambos pasajes sólo nos constan extractos breves y complementarios de una descripción detallada de estos objetos.

Versículos 1-6. La construcción de las ciudades

La definición temporal: «*y sucedió que al cabo de veinte años, en los cuales Salomón había edificado...*» coincide con 1 R. 9:10. Los veinte años deben ser contados desde el principio de la construcción del templo porque había necesitado siete años para construir el templo y trece para su palacio (1 R. 6:38 y 7:1) por lo cual el objeto «las ciudades que» está antepuesto. Esta extraña posición de las palabras coincide con el carácter aforístico de esta nota. En cuanto a la relación de éste con la indicación 1 R. 9:10-13, *vid.* el comentario de ese pasaje. בָּנָה (ver. 2) no es la fortificación sino la expansión de las ciudades debido a que según 1 R. 9:13 estaban en muy mal estado. וַיּוֹשֶׁב mandó a vivir allí, *i.e.* estableció allí a israelitas, cf. 2 R. 17:6. La información de las ciudades que había construido, *i.e.* que había fortificado, Salomón es introducido en el ver. 3 por la importante nota que falta en 1 R. 9: «*Después Salomón fue a Hamat de Soba y la tomó*». חָזַק עַל ser fuerte, *i.e.* someter, vencer, cf. 27:5. Hamat de Soba no es la ciudad Hamat en Soba sino, como lo muestra el ver. 4 la tierra o el reino de Hamat. Al igual que la ciudad de Hamat este reino no estuvo en Soba sino que era vecino del reino de Soba; cf. 1 Crón. 18:3 y acerca de la ubicación del reino de Soba cf. 2 Sam. 8:3. En tiempos de David Hamat y Soba tenían sus propios reyes que David había conquistado y cuyos reinos había sometido a tributo, 1 Crón. 18 y 19. Debido a que Hamat y Soba son territorios vecinos han sido unidos en un mismo nombre. En el וַיְחַזֵּק עָלֶיהָ [y la tomó] se puede observar que estos reinos sometidos a tributo se habían separado de Salomón o al menos lo intentaron lo cual Salomón impidió y afirmó para la fortificación de su señorío Tadmor, *i.e.* Palmira y fortaleció todas las ciudades de almacenaje en la tierra de Hamat (*vid.* el comentario de 1 R. 9:18s.) debido a que según 1 R. 11:23ss. tuvo en Rezón de Soba un enemigo durante su reinado, *vid.* el comentario.

Vers. 5ss. «*Además construyó a Bet-horón de arriba y Bethorón de abajo* (*vid.* el comentario de 1 Crón. 7:24) *ciudades fortificadas, con muros, puertas y barras*». עָרֵי מָצוֹר [ciudad fortificada] es el segundo objeto de וַיִּבֶן [construyó] y חוֹמוֹת וגו [muros] aposición de ello. Además Baalat en la tribu de Dan como protección del reino contra los filisteos y conforme a 1 R. 9:15-17 a Hazor, Meguido y Gezer —que faltan aquí mientras que en 1 R. 9:17 falta el Bethorón alto— y ciudades de almacenaje y para su caballería, *vid.* el comentario de 1 R. 9:20-23. Esta nota está añadida a la Crónica sin ningún tipo de conexión. A lo anterior, ver. 7, forma una oración absoluta: Respecto a todo el pueblo que... מִן־בְּנֵיהֶם, ver. 8, no es partitivo: algunos de sus hijos, sino que es antepuesto al אֲשֶׁר: los que se habían quedado de sus hijos, *i.e.* los descendientes (de todo el pueblo de los cananeos) que se habían quedado en la tierra, que los israelitas no habían destruido, Salomón les impuso leva. El מִן falta en 1 R. pero por eso no debe ser quitado de nuestro texto. Cae más en cuenta el término אֲשֶׁר después de מִן־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [de los hijos de Israel] ver. 9 que falta en 1 Reyes debido a que el verbo final נָתַן לֹא no es una oración relativa sino el predicado del sujeto que consta en מִן־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Este אֲשֶׁר no puede ser justificado de mejor manera que por el hecho de estar yuxtapuesto a מִן־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, como sucede en Sal. 67:27 donde el sujeto de la oración relativa, o sea por מִן־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל consta «de los hijos de Israel», *i.e.* israelitas. Salomón no hizo esclavos. Como en el ver. 8 se antepone מִן־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל queda claro que esto también tenía que suceder con מִן בְּנֵיהֶם a fin de resaltar el contraste entre los hijos de los cananitas y los israelitas.

Ver. 9. וְשָׂרֵי שָׁלִישָׁיו [comandantes de sus carros] debe ser corregido según 1 R. 9:22 en שָׂרָיו וְשָׁלִישָׁיו debido a que שָׁלִישׁ no son los que pelean en carros sino ayudantes del rey, *vid.* el comentario de Ex. 14:7 y 2 Sam. 23:8. Salomón había puesto sobre los trabajadores de la leva a 250 jefes que gobernaban sobre estos. שָׂרֵי נְצִיבִים jefes de los jefes, *i.e.* principales de la construcción. El Quetib נְצִיבִים prefectos es la variante correcta, cf. 1 R. 18:13, 2 Crón. 17:2. El Kerí surgió a partir de 1 R. 9:23. Los comandantes eran israelitas mientras que los jefes israelitas y cananeos están resumidos en el número 550 (1 R. 9:23), *vid.* el comentario de 2:17. בָּעָם [sobre el pueblo] remite a כָּל־הָעָם [todo el pueblo] ver. 7 y se trata del resto del pueblo cananeo.

Ver. 11. La información de que Salomón llevó a la hija de Faraón con la que se había casado (1 R. 3:1) de la ciudad de David a la casa que le había construido, *i.e.* en la sección de su nuevo palacio asignada para la reina, es injertado en el texto al igual que en 1 R. 9:24 a pesar de que es independiente del texto debido a que el autor de la Crónica no mencionó el matrimonio de Salomón con la hija de Faraón (1 R. 3:1). El motivo de esta mudanza de la hija del rey egipcio es que Salomón no la había dejado vivir en el palacio del rey David que había sido santificado por el arca del pacto allí ubicado sino que le había asignado una morada en la ciudad de David hasta que terminó con la construcción de su palacio en el cual podía vivir con él. הֵמָּה es usado como neutral en vez del singular, cf. *Ew.*, §318b, *vid.* el comentario de 1 R. 3:1 y 9:24.

Versículos 12-16. El culto en el nuevo templo

Cf. 1 R. 9:25 donde se relata brevemente que Salomón sacrificaba ante el Señor tres veces al año en el altar. Esto se narra con mayor detalle en nuestro pasaje. אָז en ese tiempo, *sc.* cuando el templo hubo sido acabado y consagrado (cf. ver. 1), Salomón ofreció un holocausto en el altar que había construido delante del templo, *i.e.* en el altar de sacrificio del nuevo templo, y no como antes de su reinado en el altar del tabernáculo en Gabaón 21:3ss.

Ver. 13. «*Conforme a lo prescrito para cada día conforme al mandamiento de Moisés*». Estas palabras ofrecen una definición detallada acerca del sacrificio en forma de una oración explicativa secundaria que es incluida en la oración principal. Las siguientes palabras לַשַּׁבָּתוֹת וגו pertenecen a la oración principal ver. 12: ofreció sacrificios en los días de reposo, las lunas nuevas, etc. El ו delante de בִּדְבַר [mandamiento] es explicativo: o sea y el infinitivo לְהַעֲלוֹת [para ofrecerlos] según el uso posterior del idioma es usado en vez del infinitivo absoluto, cf. *Ew.*, §280d. La preposición בְּ (delante de דְּבַר) es el así llamado ב essentiae: consistía en el trajinar diario de ofrecer sacrificios, cf. *Ew.*, §299b. El sacrificio de cada día, *i.e.* lo que es escrito en la ley de Moisés para cada día, cf. Lev. 23:37. לְמוֹעֲדוֹת es explicado a continuación en las tres fiestas principales del año.

Vers 14ss. Además organizó el servicio del templo conforme al orden prescrito por David a los sacerdotes y le-

vitas. Designó conforme a las ordenanzas de su padre David las clases sacerdotales (*vid.* el comentario de 1 Crón. 24) para su servicio y a los levitas en sus oficios (מִשְׁמָרוֹת como 7:6) para alabar (cf. 1 Crón. 25) y para servir delante de los sacerdotes (1 Crón. 23:28ss.) conforme a lo designado para cada día y los porteros por sus clases, etc. (1 Crón. 26:1-19). En cuanto a las últimas palabras ver. 19 cf. Neh. 12:24.

Ver. 14. Esta organización fue acatada al pie de la letra por los sacerdotes y levitas. El verbo סוּר está construido con acusativo y significa sobrepasar la ley, cf. *Ew.*, §282[a] por lo cual no es necesario cambiar מִמִּצְוַת en מִשְׁמֶרֶת [conforme a las ordenanzas]. עַל־הַכֹּהֲנִים [delante de los sacerdotes] depende de מִצְוַת, la orden del rey acerca de los sacerdotes y levitas, *i.e.* lo ordenado por David. וְגוֹ לְכָל־דָּבָר en cuanto a todas las cosas, sobre todo en relación a los tesoros, cf. 1 Crón. 26:20-28.

Con el ver. 16 se cierra el relato acerca de las acciones de Salomón para el culto. «*Así fue preparada la obra para Salomón hasta (este) día, la fundación de la casa de Yahvé hasta su finalización. Así fue acabada la casa de Yahvé*». מְלֶאכֶת [obra] es explicado por מוֹסַד [fundación]. הַיּוֹם es el día en el que se inició el culto constante en el templo. Un día después de la consagración del templo, lo cual sucedió inmediatamente después de la consagración del templo. Con el inicio del culto constante conforme a la ley de Moisés y del orden del servicio de los sacerdotes y levitas se terminó con la obra de Salomón que correspondía al templo y la casa de Dios era שָׁלֵם íntegra, completa en todos los elementos, tal como debía ser. La última oración שָׁלֵם בית יהוה es retórica, añadida sin cópula a lo anteriormente mencionado y no debe ser interpretado como final «con el que termina todo el relato de 1:18» (*Bertheau*). שָׁלֵם no significa finalizado o acabado sino perfeccionado.

Versículos 17 y 18. Navegación hacia Ofir

Cf. 1 R. 9:26-28 y el comentario de este pasaje donde comentamos las diferencias de este pasaje con el de 1 R. como también debatimos la pregunta sobre la identidad, que no debe ser ubicada en la India sino en el sur de Arabia. Con אָז se sitúa la formación de esta navegación en el tiempo después de la construcción del templo y del palacio, *i.e.* en la segunda mitad del reino de Salomón.

Capítulo 9 (cf. 10 y 11:41-43). Visita de la reina de Saba, reino de Salomón y poder y gloria real. Muerte de Salomón

Versículos 1-12. Visita de la reina de Saba

Cf. 1 R. 10:1-13. Esta situación es mencionada como prueba de la enorme sabiduría de Salomón. El relato coincide en ambos textos con la excepción de pequeñas variantes, de manera que tenemos que considerarlos como extractos literales tomados de una fuente común. La explicación de esta sección, *vid.* el comentario de 1 R. 10:13.

Versículos 13-21. Las entradas de Salomón en oro y su uso

Cf. 1 R. 10:14-22 y las explicaciones de este pasaje mencionado en esas páginas que también coincide con nuestro pasaje con muy pocas excepciones. וְהַסֹּחֲרִים מְבִיאִים es incluido sin pronombres relativos: y lo que traían los comerciantes. En cuanto a la derivación de la palabra que proviene del árabe פַּחוֹת de פֶּחָה gobernador (ver. 14), *vid.* el comentario de Hag. 1:1. En ver. 21 אֳנִיּוֹת הֹלְכוֹת תַּרְשִׁישׁ barcos, navegantes es una circunscripción mal entendible de אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ barcos de Tarsis, *i.e.* barcos construidos para largas travesías marinas porque la flota no iba hasta Tartesos en España sino hasta Ofir en el sur de Arabia, *vid.* el comentario de 1 R. 9:226ss. Lo demás ha sido explicado en el comentario de 1 R. 10.

En el ver. 22 se resume brevemente lo que resta decir acerca de la gloria y riqueza real, su sabiduría y sus ganancias como 1 R. 1:23-29. A partir del ver. 25 el relato de la Crónica se separa del de 1 R. 10:6ss. en tanto que lo mencionado acerca de los carros y caballos de Salomón y su comercio con caballos con Egipto 1 R. 10:26-28 es retomado aquí es intercambiado con noticias de contenido similar como lo presenta 1 R. 5.

Ver. 25 no corresponde al pasaje 1 R. 10:26 sino al contenido y a las palabras de 1 R. 5:6 y ver. 26 de 1 R. 5:1. Sólo el juicio acerca del oro y la plata de Salomón ver. 27 coincide nuevamente con 1 R. 10:27 y es repetido con 1:15. Finalmente en ver. 28 se resume lo mencionado en 1:16 y 17 acerca del negocio de los caballos con Egipto (1 R. 10:28 y 29) en una oración general.

Versículos 29-31. Final de la historia de Salomón

Ver. 29. Fuentes del autor, *vid.* la introducción.

Vers. 30s. Duración de su reino, muerte, sepultura y descendiente como en 1 R. 11:42.

II. LA HISTORIA DEL REINO DE JUDÁ HASTA SU DESTRUCCIÓN (capítulos 10-31)

Después del relato acerca de la separación de las diez tribus de Israel de la casa escogida de David (cap. 10) el autor de la Crónica relata la historia del reino de Judá a la que se dedica a partir de ahora, excluyendo la historia del reino de las diez tribus, de una manera mucho más detallada que en los libros de los Reyes cuyo autor describe el desarrollo del reino de tal forma que trata la historia del reino de Judá con suma brevedad sobre todo entre los primeros regentes de este y sólo caracteriza la posición de los reyes de Judá hacia el reino de Israel y para el Señor. El autor de la Crónica se dedicó con mayor detalle a la historia mencionando un número considerable de sucesos que fueron omitidos en los libros de los Reyes, el desarrollo de Judá bajo Roboam, Abías, Asa y Josafat a fin de presentar en la relación de los reyes de la casa de David para con el Señor y su ley cómo Dios recompensó la fidelidad al pacto de los reyes y del pueblo con felicidad y prosperidad y cómo ayudó poderosamente al reino de Judá en la batalla contra sus enemigos. Pero también quiso presentar cómo Dios castigaba toda infidelidad de los reyes y del pueblo a la idolatría con humillaciones y castigos severos y cómo entregó al pueblo en los tiempos de los reyes impíos Acaz y Manasés a la dependencia de los reyes paganos hasta que finalmente, cuando los intentos de los fieles reyes Ezequías y Josías no pudieron alcanzar un arrepentimiento constante y una mejoría rechazó a Judá de su presencia y dio a Jerusalén y al templo a los caldeos para que los destituyeran e hizo deportar a los habitantes de Jerusalén y Judá a Babel.

Capítulo 10 (cf. 1 R. 12:1-19). Separación de las diez tribus de Roboam y la casa de David

Este suceso es relatado de la misma manera que en 1 R. 12:1-19 con la excepción de ínfimos puntos formales, de manera que podemos hacer referencia al contenido del comentario de 1 R. 12 donde comentamos el contenido de este capítulo y donde discutimos las consecuencias de esta separación según sus motivos más profundos.

El reino de Roboam (capítulos 11 y 12)

Cuando las diez tribus se separaron de Roboam, el hijo de Salomón, y proclamaron a Jeroboam por rey (1 R. 12:20). Roboam los quiso someter a fuerza de espada y movilizó para ello el ejército de Judá y Benjamín. Pero el profeta Seraías lo amonestó en el nombre del Señor y le ordenó que persistiera de atacar a los hermanos israelitas. Así Roboam prescindió de sus intenciones (vers. 1-4, cf. 1 R. 12:21-24) y empezó a fortalecer su reinado sobre Judá e Israel. Reforzó las ciudades en fortalezas (vers. 5-12). Además amplió el poder de su reino porque los sacerdotes y levitas, a quienes Jeroboam había retirado del sacerdocio, así como diversos israelitas creyentes de las diez tribus migraron a Judá (vers. 13-17). Además Roboam ordenó sus relaciones familiares, designando entre los muchos hijos que tuvo con sus mujeres a Abías como sucesor y abasteció a los demás (vers. 18-23). Pero no destruyó todo el territorio de Judá, de manera que Roboam fue rey hasta su muerte y su hijo le sucedió en el reino (vers. 12-16).

El orden de estos hechos no es cronológico sino más bien objetivo. Debido a que Roboam empezó a abandonar la ley en el tercer año de su reinado y el rey Sisac se levantó contra Judá en el quinto año contra Judá la construcción de las fortalezas habrá comenzado en los primeros tres o cuatro años pero no se finalizaría. Menos aun puede haber sucedido el abastecimiento de los hijos de Roboam en el tiempo antes de la entrada de Sisac.

Capítulo 11:1-4. La posición de Roboam en relación a las diez tribus separadas

Cf. 1 R. 21-24. Los intentos de Roboam de someter estas tribus por medio de las armas a su reino y el abandono de ese plan a causa de la amonestación del profeta Semaías pertenecen en cierta manera a la historia de la separación de las diez tribus de la casa de David porque esta separación se cumplió a partir de que el profeta Semaías explicara en el nombre del Señor que este desarrollo venía del Señor.

Vers. 3s. Esta situación proviene del Señor porque decidió esta separación como castigo de la simiente de David que ya no caminaba en sus caminos. A causa de sus muchas mujeres extranjeras Salomón se había dejado persuadir a separarse del Señor y había dado motivo a este castigo divino y su sucesor Roboam aumentó la culpa por medio de su actuar insensato en contra de las tribus insatisfechas y aunque no produjo esta separación sí la aceleró, a pesar de que no se puede justificar que las acciones impuestas por Salomón habían surgido a partir de motivos impíos y estaban radicadas en el rechazo del régimen teocrático de la casa de David, *vid.* el comentario de 1 R. 12:21ss. El término «a todo el pueblo de Israel en Judá y Benjamín» es más profundo que «la completa casa de Judá y Benjamín y el resto del pueblo», *i.e.* los miembros de las demás tribus que estaban en la tierra de las tribus de Judá y Benjamín (1 R. 12:23) porque designa a todos los fieles a la casa de David como Israel, *i.e.* como los que caminaban en los pasos del patriarca Israel.

Versículos 5-12. Preparativos de Roboam para fortificar su reino

A fin de asegurar su reino en contra de algún ataque enemigo Roboam construyó ciudades para la fortificación de Judá. El singular לְמָצוֹר [para defensa] se usa porque la construcción de las ciudades sirvió para el fortalecimiento del reino. Judá es el nombre del reino porque las quince ciudades mencionadas a continuación estaban en la tierra de la tribu de Judá y de Benjamín.

Ver. 6. En Judá estaba *Belén*, una pequeña ciudad mencionada en tiempos de Jacob (Gen. 35:19) a dos horas al sur de Jerusalén, lugar de nacimiento de David y de Cristo (Miq. 5.1; Mat. 2:5, 11) actualmente llamado *Beit-Lahm*, *vid.* el comentario de Jos. 15:59; *Etam* que es diferente al lugar homónimo de 1 Crón. 4:32 y Jue. 15:8 y en el Talmud como el lugar donde en los estanques de Salomón estaba unida la tubería que suplía a Jerusalén con agua (cf. *Robinson, Pal.* II, p. 167; *Tobler*, *Topographie von Jerusalem* II, pp. 84ss., 85ss.)[3] no debe ser buscado con *Robinson, Pal.* II, p. 390 y *Neue Biblische Forschungen*, p. 358 en el pueblo actual de *Urtâs* (*Artâs*) sino en *Ain Attân* (*Tobler*, *dritte Wanderung*, p. 89) en el valle vecino al SO de Artâs. El nombre *Attân* no sólo corresponde más a *Etam* que Artâs sino que desde aquí se envía agua a Jerusalén lo cual según la opinión de Tobler no podía ser hecho desde Artâs. *Tecoa*, actualmente *Tekua* en la cumbre de un monte cubierto con ruinas antiguas a dos horas al sur de Belén, *vid.* el comentario de Jos. 15:59.

Ver. 7. *Betsur* estaba en el lugar actual de las ruinas *Beit-Sur* en la mitad entre *Urtâs* y *Hebrón*, *vid.* el comentario de Jos. 15:58. *Soco,* el actual *Shuweike*, situado en el wadi *Sumt* a tres horas y media al SE de Jerusalén, *vid.* el comentario de Jos. 15:35. *Adulam*, mencionado en Jos. 15:35 entre las ciudades del distrito del cerro (de los acantilados del monte) todavía no ha sido encontrado. *Tobler*, *dritte Wanderung*, p. 151 asume erradamente en el actual *Dula* a 1 3/4 millas al este de Beit Djibrin (*vid.* en cambio *Arnold* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XIV, p. 723). Más bien se podría ubicar en el lugar del actual *Deir Dubban* a dos horas al norte de *Beit Djibrin*, *vid.* el comentario de 12:15.

Ver. 8. *Gat*, una ciudad real de los filisteos que fue sometida por David a los israelitas (1 Crón. 18:1) y bajo Salomón fue sede de un líder israelita (1 R. 2:39) todavía no ha sido ubicada con certeza, *vid.* el comentario de Jos. 13:3[4]. *Maresa*, una ciudad muy importante de *Marisa* en el camino de Hebrón a la tierra de los filisteos se encuentra en la ruina de *Maras* a 24 minutos al sur de *Beit Djibrin* (*Eleuterópolis*), *vid.* el comentario de Jos. 15:44 y *Tobler*, *dritte Wanderung*, pp. 129, 142s. *Zif* probablemente es el Zif mencionado en Jos. 15:35 en el territorio de Judá del cual existen ruinas en el monte de *Zif* a una hora y cuarto al SE de *Hebrón*, *vid.* el comentario de Jos.

3. Más detalles acerca del inicio de esta tubería *vid.* la investigación detallada de *Dr. Hermann Zschokke*, «Die versiegelte Quelle Salomos», en *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1867, 3ª ed., pp. 426ss.

4. *C. Schick, Reise in das Philisterland* (en *«Ausland» 7*, p. 162) identifica Gat con el actual *Tel Safie*, un «cono aislado en la planicie formado como una explanada ante una fortaleza y por ello un lugar muy peleado». En cambio *Konrad Furrer*, *Wanderungen durch Palästina*, Rurich 1865, afirma en la p. 133 haber encontrado la verdadera ubicación de Gat en el wadi *el Gat* al norte de las ruinas de Ascalón.

15:55 mientras que *v. Raumer, Pal*., p. 222, nota 249 afirma que nuestro *Zif* no puede ser ninguna de estas ciudades mencionadas en Jos. 15:24 y 55 porque es mencionada junto a *Maresa* y las demás ciudades de la planicie sino que probablemente se trata de la ciudad *Acsib*, mencionada en Jos. 15:44 junto a Maresa. Esto es muy improbable.

Ver. 9. *Adoraim* (Ἀδωραΐμ) en *Josefo* Ant. VIII, 10, 1 como ciudad idumea Ἄδωρα 1 Mac. 13:20 y a menudo en *Josefo*, sometida por Hircano y reconstruida por Gabinio (Jos., Ant. XIII, 15:4 y XIV, 5, 3 bajo el nombre de Δῶρα) y a menudo mencionada con Marisa (*vid. Reland*, *Palaestina*, p. 547). *Robinson* (*Pal.* III, p. 209) la encontró en el actual *Dûra*, un pueblo situado a unas dos horas y media al occidente de Hebrón. *Laquis*, ubicado según Jos. 15:39 en los bajos de Judá probablemente es el actual *Um Laquis* en el camino de *Gaza* a *Beit Djibrin* y *Hebrón*, a la izquierda del camino, a siete horas al occidente de *Beit-Djibrin*, situado en un montículo cubierto con antiguos muros y piezas de mármol y un poco de vegetación, *vid.* el comentario de Jos. 10:3 y *Pressel* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* VIII, pp. 157s. *Azeca*, situado en la cercanía de Soco (ver. 7) y según 1 Sam. 17:1 situado junto a *Afec-Damium*, *i.e. Damum* a una hora al este de *Beit-Netif*[5] todavía no ha sido encontrada.

Ver. 10. *Zora*, ciudad natal de Sansón permaneció intacta en la ruina de *Sura* en el borde SO de la cumbre del monte que abarca el wadi *es Surar* en el norte, *vid.* el comentario de Jos. 15:33. Al norte de esta región estaba *Ajalón* en el pueblo de *Jâlo* al borde del valle *Merj ibn Omeir*, a cuatro horas al occidente de Gabaón, *vid.* el comentario de Jos. 10:12 y 19:42. Finalmente Hebrón, la antigua ciudad de los patriarcas hoy *el Khalil* (el amigo de Dios, *i.e.* Abraham), *vid.* el comentario de Gen. 23:2. Todas estas ciudades fortificadas estaban en la región de Judá con excepción de Sora y Ajalón que en Jos. 19:4s. fueron asignadas a la tribu de Dan. Probablemente fueron ocupadas por benjaminitas cuando en el tiempo de los jefes parte de los danitas emigró de Zora y Estaol al norte de Palestina (Jue. 18:1) y fueron contados como parte de la tierra de Benjamín y son mencionadas aquí como ciudades que Roboam fortificó en Benjamín. Si analizamos la ubicación geográfica de las quince ciudades la mayoría estaban situadas al sur de Jerusalén en el camino que iba por Hebrón a Beerseba y Egipto y que pasaba por las laderas de los montes de Judá por el camino que pasa por *Beit Djibrín* y conduce a Gaza. Sólo una de estas estaba al norte de este camino en dirección a la planicie filistea. Pero ninguna estaba situada hacia el norte a fin de defender el reino contra invasiones de este lado. «Roboam parece haber temido más un ataque desde el sur y del occidente, o sea de los egipcios, que una guerra con el reino del norte» (*Bertheau*). A partir de ello podemos deducir que Roboam empezó con la fortificación de las ciudades justo después de la invasión de Sisac, rey de Egipto.

Vers. 11s. «*También reforzó las fortalezas y puso comandantes en ellas*», *i.e.* reforzó sus fortalezas poniéndolas en posición de defensa contra los ataques por medio de comandantes (נגידים) y provisiones y (ver. 12) amontonamientos de armas. De esta manera las pudo fortalecer.

La última oración del ver. 12 «así mantuvo a su lado a Judá y Benjamín» corresponde a la indicación en 10:19 de que Israel se separó de la casa de David y forma el final del informe de los vers. 1-12 de lo que hizo Roboam para finalizar su reino para consolidarlo.

A esto se une en los vers. 13-17 el relato del fortalecimiento del reino de Judá por la *migración de los sacerdotes y levitas y de muchos fieles a Yahvé de todas las tribus al reino de Judá.* Los sacerdotes y levitas en todo Israel se pasaron de toda la región a él. הִתְיַצֵּב עָל pararse frente a él para recibir su orden, cf. Zac. 6:5, Job 1:6; 2:1 aquí con el sentido de ponerse a su disposición, pasarse de bando. El sufijo en גְּבוּלָם se refiere a «todo Israel». Porque los levitas (en un sentido más amplio incluyendo a los sacerdotes) abandonaron sus distritos y sus posesiones, *i.e.* las ciudades que les habían sido asignadas junto a los pastizales para el ganado (Num. 35:1-8) en la región de las diez tribus porque Jeroboam y sus hijos los habían excluido del sacerdocio de Yahvé. A fin de impedir que sus subordinados fueran a adorar al templo de Jerusalén y temiendo el regreso del pueblo a la casa de David, Jeroboam había preparado para su reino altares propios en Betel y Dan donde se podía adorar a Yahvé bajo las imágenes (de los becerros de oro) y en el transcurso de los preparativos de eso había hecho sacerdotes a personas del pueblo 1 R. 12:26-31. Por medio de estos cambios se obligó no sólo a los sacerdotes y levitas que no querían aceptar esta idolatría contra la ley sino también los adoradores fieles al Señor que no querían separarse del culto del templo santificado por Dios mismo a emigrar a Judá y a Jerusalén. Todos sus descendientes defendieron este culto a los becerros por lo cual se relata aquí la expulsión de los sacerdotes y levitas de Jeroboam y sus hijos. Bajo el término «los hijos de Jeroboam» debe entenderse los sucesores de Jeroboam sin considerar que de los hijos propios de Jeroboam sólo Nadab alcanzó el reinado y que con éste se había extinguido la dinastía de Jeroboam porque a partir de este punto todos los reyes de Israel anduvieron en los pasos de Jeroboam.

Ver. 15. Y designó a sus propios sacerdotes para los lugares altos. וַיַּעֲמֶד־לוֹ [y designó para sí] es la continuación del כִּי חִסְרֵיהֶם [pues los habían excluido] ver. 14. בָּמוֹת son los lugares del culto para la idolatría llamados en 1 R. 12:31 בֵּית בָּמוֹת [casa de los lugares altos], *vid.* el comentario de este pasaje. El autor de la Crónica llama a los dioses adorados en estos lugares altos שְׂעִירִים conforme a su ser y עֲגָלִים becerros conforme a su forma. La palabra שְׂעִירִים ha sido tomada de Lev. 17:7 y significa demonios, llamados así conforme al culto idólatra egipcio en el cual el culto de los carneros del dios Pan, retratado en forma de carnero (*Menden*), tuvo una posición predominante, *vid.* el comentario de Lev. 17:7. Acerca de עֲגָלִים *vid.* los detalles en 1 R. 12:28.

Ver. 16. אַחֲרֵיהֶם vinieron tras ellos, *i.e.* siguieron a los sacerdotes y levitas. En cuanto a הַנֹּתְנִים אֶת־לִבָּם que dirigieron su corazón a ello, cf. 1 Crón. 22:19. Fueron a Jerusalén para sacrificar allí, *i.e.* como se puede observar en el contexto no sólo fueron para ofrecer sacrificios sino también para quedarse en el reino.

Ver. 17. Estos inmigrantes, sacerdotes, levitas y adoradores fieles de Yahvé, fortalecieron el reino o fortalecieron la base religiosa sobre la que estaba construido y apoyaron a Roboam, hijo de Salomón, durante tres años, pues anduvieron en el camino de David y de Salomón por tres años. Este fortalecimiento sólo duró tres años, en tanto que la migración de los fieles de las diez tribus mantuvo despierta la oposición contra las reformas religiosas de Jeroboam. En el cap. 12 se menciona lo que sucedió después de tres años.

En primer lugar sigue en los vers. 18-23 notas acerca de la situación familiar de Roboam. En vez de בֶּן se debe leer según el Kerí en muchos manuscritos, la LXX y la Vulgata בַּת: Mahalat, la *hija* de de Jenimot, el hijo de Da-

5. Cf. Con ello la interesante nota de *von Breytenbach* (*Reisebuch des heiligen Landes* I, 134) en *Tobler*, *dritte Wanderung*, p. 463: «De allí (*Azeca*) queda la ciudad *Zocot Jude* a tres millas, no muy lejos de Nobe donde David mató a Goliat».

vid. Entre los hijos de David (1 Crón. 3:1-8) no aparece Jerimot. En caso de que este nombre no fuera una forma secundaria de יִתְרְעָם 1 Crón. 3:3 Jerimot debió haber sido un hijo de las concubinas de David (1 Crón. 3:9). Delante del nombre אֲבִיחַיִל [Abihail] debió haber desaparecido ו y debe ser incluido, de manera que se menciona al padre y a la madre de Mahalat: la hija de Jerimot, el hijo de David y de Abihail, la hija de Eliab, el hijo de Isaí, *i.e.* el hermano mayor de David (1 Crón. 2:13; 1 Sam. 17:13). No se puede considerar que *Abihail* sea una segunda mujer de Roboam porque en ver. 19 «dio a luz» y en ver. 20 «y después de ella» muestran que en el ver. 18 sólo se menciona a una sola mujer. Ésta le dio a luz a tres hijos cuyos nombres sólo aparecen aquí.

Ver. 20. *Maaca*, la hija, *i.e.* nieta de Absalón: porque no es posible pensar en una hija de Absalón porque según 2 Sam. 14:27 Absalón sólo tuvo *una* hija de nombre *Tamar* que debió haber tenido 50 años de edad cuando murió Salomón. Según 2 Sam. 18:18 Absalón no dejó un hijo. Por eso *Maaca* sólo puede ser una hija de *Tamar* que según 2 Crón. 13:2 estuvo casada con Uriel de Gabaón, *vid.* el comentario de 1 R. 15:2. *Abías*, el hijo mayor de Maaca, a quien su padre designó como sucesor del trono (ver. 22 y 12:16) es llamado en el Libro de los Reyes constantemente *Abiam*, que es la forma más antigua y original del nombre que después fue simplificado en *Abías*.

Vers. 21s. Sólo se menciona a estas dos mujeres con sus hijos por nombre. Además de éstas Roboam tuvo una cierta cantidad de mujeres, en total dieciocho, sesenta concubinas (según *Josefo* fueron treinta) que le dieron veintiocho hijos y sesenta hijas. Roboam había seguido en este punto deshonroso los caminos de su padre Salomón. De sus hijos puso a Abías como jefe (לְרֹאשׁ), *i.e.* como jefe entre sus hermanos, כִּי לְהַמְלִיכוֹ porque quería hacerlo rey. El infinitivo con לְ es añadido aquí en idioma ligero a fin de indicar con qué intención lo puso como נָגִיד [jefe], cf. *Ew.*, §351c al final.

Ver. 23. «*Y obró sabiamente, y distribuyó a algunos de sus hijos por todos los territorios de Judá y de Benjamín, por todas las ciudades fortificadas, les dio alimento en abundancia, y les buscó muchas mujeres*». שָׁאַל pedir en tanto que un padre podía organizar el matrimonio de los hijos. Se encargó de que los hijos estuvieran divididos a causa de la ubicación en ciudades fortificadas, dispuestos con cargos de comandantes, asegurándoles a la vez una vida bastante cómoda con suficiente sustento y una considerable cantidad de mujeres lo cual les permitía tener suficientes motivos para vivir en abundancia, de manera que estuvieran satisfechos y no quisieran intentar adueñarse del poder que había preparado para Abías. En esto consistió la inteligencia de su obrar.

Capítulo 12. La separación de Roboam del Señor y la humillación por medio de Sisac, el rey de Egipto

El infinitivo כְּהָכִין es usado para determinar el fortalecimiento en sujeto indefinido: «*Cuando el reino de Roboam se había afianzado y fortalecido*». Las palabras aluden a 11:17. כְּחָזְקָתוֹ cuando se hubo fortalecido (חָזְקָה es un verbo sustantivado: el afianzar, cf. 26:16, Dan. 11:2) abandonó la ley del Señor y todo Israel con él. Los habitantes del reino de Judá son llamados aquí Israel para servir de contraste en el que los judeos se pusieron en relación con Israel, el pueblo de Dios al separarse de Dios. El abandono de la ley de Yahvé en sí es una recaída a la idolatría como lo indica con mayor detalle 1 R. 14:22ss.

Ver. 2. Como castigo por esta separación (כִּי מָעֲלוּ בַּיהוה porque actuaron infielmente contra Yahvé) Sisac, rey de Egipto subió contra Jerusalén con un ejército enorme. Esta invasión hostil es mencionada brevemente también en 1 R. 14:25-28. Como ya mencionamos en el comentario de 1 R. 14 Sisac es Sesonquis o Sesoncosis, el primer rey de la vigésimo segunda dinastía que retrató su campaña en el bajo relieve en Carnac. En este cuadro se registran en letreros los nombres de las ciudades conquistadas de las que un buen número ha sido identificado con bastante seguridad con lo que nuestro relato queda históricamente confirmado completamente. Según el ver. 3 el ejército de Sisac constó de mil doscientos carros, sesenta mil jinetes, números que se basan en estimaciones generales, y un número incontable de soldados de a pie entre los que había לֻבִים libios, probablemente los libios egipcios de los antiguos (*vid.* Gen. 10:13), סֻכִּיִּים según LXX y Vulgata trogloditas, probablemente los trogloditas etíopes que vivían en los montes en la costa occidental del golfo de Arabia y cusitas, *i.e.* etíopes. Los libios y cusitas también son mencionados en Nah. 3:9 como pueblos ayudantes de los egipcios.

Ver. 4. Después de tomar las ciudades fortificadas de Judá avanzó contra Jerusalén.

Ver. 5. «*Entonces el profeta Semaías vino a Roboam y a los príncipes de Judá que se habían reunido en Jerusalén por causa de Sisac, y les dijo: Así dice Yahvé: "Vosotros me habéis abandonado, por eso también yo os abandono en manos de Sisac"*» (עֲזַב בְּיַד, abandonado y dado a la mano). Cuando a ello el rey y los jefes se humillaron ante Dios, reconociendo la justicia del Señor el profeta declamó nuevamente: «Se han humillado; no los destruiré, sino que les concederé cierta libertad». כִּמְעָט por poco, *i.e.* en poco tiempo. פְּלֵיטָה [libertad] es acusativo de וְנָתַתִּי [les daré]. «Y mi furor no se derramará sobre Jerusalén por medio de Sisac». Derramar el furor es señal de juicio de destrucción, cf. 34:25.

Ver. 8. Pero (כִּי después de una oración negativa) serán siervos *sc.* por poco tiempo según. ver. 8 «*para que aprendan la diferencia entre servirme a mí y servir a los reinos de los países*» (cf. 1 Crón. 29:30), *i.e.* para que aprendan a conocer la diferencia entre el señorío de Dios y el reinado de reyes paganos y para que aprendan que el señorío de Dios no es tan agobiante como el reinado de los reyes paganos.

En ver. 9 se retoma con las palabras: «*entonces Sisac volvió a subir contra Jerusalén*» (ver. 4), la continuación del relato acerca de la guerra. Sisac tomó los tesoros del templo y del palacio, *i.e.* había conquistado Jerusalén y tomó los tesoros de la casa de Yahvé y los tesoros del palacio del rey. De todo se apoderó, tomó hasta los escudos de oro que había hecho Salomón. Entonces el rey Roboam hizo en su lugar escudos de bronce, *vid.* el comentario de 1 R. 14:26-28.

En ver. 12 el autor de la Crónica cierra el relato de estos acontecimientos con el comentario parenético: «*porque se humilló* (Roboam) *la ira de Yahvé se apartó*». לְבִלְתִּי לְהַשְׁחִית לֹא y no era para destruirlo completamente (לְכָלָה *lit.* para la aniquilación, *i.e.* completamente, Ez. 13:13). «*Y también en Judá las cosas mejoraron*». Éste es el otro motivo que hizo calmar la ira del Señor. Cosas buenas son una prueba de la piedad del temor a Dios, cf. 19:3.

Vers. 13s. La duración del reinado, la madre de Roboam y el juicio sobre él. Cf. con ello 1 R. 14:21 y 22. וַיִּתְחַזֵּק [y se fortaleció] puede ser usado similar al 13:21 sólo en relación con lo anterior, de tal manera que Roboam después de la humillación por Sisac, con lo cual su reinado casi fue aniquilado, alcanzó nuevamente fuerzas y poder. Cf. también 1:1 donde se afirma יִתְחַזֵּק de Salomón el inicio de su reinado después de quitar al pretendiente de la corona, Adonías, y su séquito. Acerca de la edad de Roboam, etc., *vid.* el comentario de 1 R. 14:21. El וַיַּעַשׂ הָרַע,

ver. 14, es definido por el suplemento «porque no dispuso su corazón para buscar al Señor». Para la expresión cf. 19:3; 30:19; Esd. 7:10.

Versículos 15 y 16. Final de su reinado

Acerca de la fuente, *vid.* la introducción y en cuanto a las demás indicaciones, *vid.* el comentario de 1 R. 14:29-31. «*Hubo* מִלְחָמוֹת *guerras*», *i.e.* un constante estado hostil entre Roboam y Jeroboam debe ser entendido sólo acerca de una posición enemiga de ambos regentes uno al otro porque no se menciona guerra alguna entre los dos después de que Roboam hubo abandonado el intento de atacar a los israelitas conforme al consejo del profeta.

Capítulo 13 (cf. 1 R. 15:1-8). Reino de Abías

Del reinado de Abías sólo se menciona generalmente en el Libro de los Reyes que la situación bélica entre Jeroboam y Roboam perduró durante toda su vida y que entre Abías y Jeroboam hubo guerra aunque no se menciona campaña alguna y solo se caracteriza su posición para con el Señor. En cambio en nuestro capítulo se describe detallada y pictóricamente una guerra contra Jeroboam en la cual Abías propinó una rotunda derrota al enorme ejército de los israelitas con la ayuda del Señor y conquistó varias ciudades. Se relata esta guerra según su inicio, transcurso y resultado.

Vers. 1 y 2. Inicio y duración del reinado como 1 R. 15:1 y 2. Que la madre de Habías (ver. 2) aquí se llame *Micaía* en vez de *Maaca* (11:20 y 1 R. 15:2) no se debe a que sea un segundo nombre que Maaca había recibido por alguna causa sino que מִיכָיְהוּ [Micaía] es un simple error ortográfico de מַעֲכָה. No es llamada hija (= nieta de Absalón) sino que es llamada conforme a su padre: hija de Uriel de Guibeá, *vid.* el comentario de 11:20[6].

Versículos 2b-21. La guerra entre Abías y Jerob

מִלְחָמָה וַתְּהִי y hubo guerra.

Ver. 3. «*Y Abías comenzó la batalla con un ejército de valientes guerreros, cuatrocientos mil hombres escogidos*». אִישׁ גִּבּוֹר hombres escogidos. אָסַר אֶת מִלְחָמָה atar la guerra, *i.e.* comenzar con la guerra, cf. 1 R. 20.14. «*Jeroboam se puso en orden de batalla contra él con ochocientos mil hombres escogidos, valientes y fuertes*». El número de los soldados de Jeroboam es el mismo que contó Joab durante el censo ordenado por David en Israel. El número de los soldados de Abías fue de cien mil hombres menos aquellos que contó Joab (2 Sam. 24:9).

Vers. 4ss. Cuando los dos ejércitos estuvieron listos para enfrentarse, Abías alzó la voz y presentó un pequeño discurso al enemigo, al rey Jeroboam y a todo Israel. El monte צְמָרַיִם sólo se menciona en este pasaje pero en Jos. 18 aparece una ciudad de ese nombre lo cual permite asumir que se refiere al monte en el que se encontraba la ciudad. Pero si esta ciudad estaba ubicada entre *Bataraba* y *Betel* como menciona Josué, no sólo estaba al este de Betel sino también de Jerusalén, junto al camino de Jerusalén a Jericó (*vid.* el comentario de Jos. 18:22) por lo tanto esta localidad no coincide con nuestro pasaje a menos que *Zemaraim* fuera la ruina el Sumra al este de *Kan Hadur* situado en el camino de Jerusalén a Jericó. *Robinson, Pal.* (*phys. Geogr.*, p. 38) asume que el monte Zamaraim estaba al este de Betel, cerca de la frontera de los dos reinos hasta donde también avanzaba la cordillera de Efraín. *Abías* primero echó en cara a Jeroboam y a los israelitas que su reino era una rebelión contra Yahvé que había otorgado el reino de Israel a David y a sus hijos.

Ver. 5. «No es cuestión que sepáis», *i.e.* no os pueda ser desconocido. בְּרִית מֶלַח acusativo de la definición detallada: A la manera de un pacto de sal, *i.e.* un pacto inquebrantable, cf. el comentario de Lev. 2:13 y Num. 18:19. «*Y Jeroboam, el siervo de Salomón, el hijo de David* (cf. 1 R. 11:11) *se rebeló contra su Señor*» con la ayuda de hombres indignos y malvados (בְּנֵי רְבַלַּיַּעַל רֵקִים como Jue. 9:4; 11:3; como en 1 R. 21:10, 13 no vuelve a aparecer en la Crónica), que se juntaron con él y que prevalecieron sobre Roboam. הִתְאַמֵּץ עַל mostrarse fuerte, ser fuerte contra alguien. Roboam no fue lo suficientemente fuerte porque era un hombre sin experiencia y de corazón blando. נַעַר no indica aquí al joven porque Roboam ascendió al trono a la edad de 41 años sino que significa hombre sin experiencia como en 1 Crón. 29:1. רַךְ לֵבָב de corazón débil, *i.e.* se presentaban con decisión. וְלֹא הִתְחַזֵּק לִפְנֵיהֶם no pudo prevalecer contra ellos, fue débil respecto a ellos. Esta característica no coincide con lo relatado en el cap. 10. Roboam no se mostró débil y flexible sino más bien duro, obstinado e insensato porque no siguió el consejo de los ancianos. Siguió los consejos insensatos de los jóvenes que crecieron con él y esta posición arrogante llevó a la separación. Pero Abías quiere justificar en sus palabras a su padre y echar la culpa de la separación de las diez tribus de la casa de David a Jeroboam y a su séquito indigno.

Vers. 8 y 9. Por eso Abías indica a sus enemigos la nulidad de su confianza en la cantidad de soldados y a sus dioses mientras éstos habían echado a los sacerdotes de Yahvé. «*Y ahora decís*», *sc.* en vuestro corazón, *i.e.* creéis fortaleceros delante del reino de Yahvé en la mano de los hijos de David, *i.e.* contra el reino de Yahvé que es reinado por los hijos de David presentando un ejército enorme para pelear contra este reino y aniquilarlo. וְאַתֶּם הֲמוֹן רָב seguramente sois una gran multitud y tenéis con vosotros los becerros de oro que Jeroboam os hizo por dioses. Pero no os confiéis de ello porque no tenéis a Yahvé, el Dios verdadero como apoyo.

---

6. En cambio comenta *Bertheau*, siguiendo el proceso de *Thenius*: «Si se considera que la mujer de *Abías* y la madre de *Asa* también se llamó *Maaca* 1 R. 15:13; 2 Crón. 15:16 y que además en 1 R. 15:2 esta *Maaca* es llamada nuevamente hija de *Absalón* y que esta indicación no se encuentra en la Crónica es posible suponer que Maaca, la madre de Abías, la hija de Absalón es confundida con Maaca, la madre de Asa, la hija de Uriel de Guibeá y que en nuestro texto se mencionó por error a la madre de Asa en vez de a la madre de Abías». Esta conjetura consiste en una maraña increíble de falsedades y conclusiones erradas. En 1 R. 15:12 la madre de Abiam, *Maaca*, la hija de Absalón en coincidencia correcta con 2 Crón. 11:20 y 21. En 1 R. 15:13 se menciona en una congruencia total con 2 Crón. 15:16 que Asa quitó a su madre del puesto honorífico de reina madre porque había hecho para sí un Baal. Esta *Maaca* que fue destituida por Asa es llamada en 1 R. 15:10 hija de Absalón y esta última nota falta en la Crónica. A partir de esto no es posible intercambiar a Maaca, la madre de Abías, la hija de Absalón con Maaca, la madre de Asa, hija de Uriel de Guibeá. El autor de los Libros de los Reyes sólo conoce a una Maaca, la hija de Absalón, que en cap. 15:21 la llama madre, *i.e.* גְּבִירָה, *i.e.* sultana de Abías y en 15:10 la menciona en la misma posición como la madre de Asa. A partir de esto se puede deducir en base a una lógica sencilla que la madre de Abiam, mujer de Roboam, no sólo ocupó la posición de reina madre durante el reinado de tres años de Abiam sino que además lo fue en los primeros años del reinado de su hijo Asa como su abuela hasta que Asa la destituyó a causa de su idolatría. En la Escritura no consta que esta mujer fuera la esposa de Abiam sino que es deducido por *Thenius* y *Bertheau* a partir de la mención de אמו su madre como si אם fuera sólo la madre directa y no también la abuela. Finalmente la falta de la indicación 1 R. 15:10 «el nombre de su madre fue Maaca», la hija de Absalón en la Crónica no demuestra nada sino tan sólo que cuando Asa ascendió al trono no hubo un cambio en la posición de la reina madre sino que la madre de Abías todavía estuvo en esa posición.

Ver. 9. «*No habéis echado a los sacerdotes de Yahvé, a los hijos de Aarón y os habéis hecho sacerdotes como los pueblos de otras tierras? Cualquiera que venga a consagrarse con un novillo y siete carneros, aun éste puede llegar a ser sacerdote de los que no son dioses*». מִלֵּא יָדוֹ llenar la mano significa en el idioma de la ley: prestar a alguien el sacerdocio y unido a ליהוה: proveerse con lo que se quiere presentar a Yahvé y *vid.* el comentario de Lev. 7:37 conforme a ello. «*Llenar su mano con un novillo*» significa venir con animales para el sacrificio a fin de consagrarse por sacerdote. Los animales mencionados nos señalan la consagración de los sacerdotes: un joven novillo y siete carneros. En Ex. 29 se prescribe para ello un novillo como sacrificio de consagración. Abías menciona junto a ello sólo a un novillo porque no le interesó enumerar los sacrificios necesarios. Pero nadie puede convertirse en sacerdote sólo con el sacrificio de estas ofrendas. Por ello los sacerdotes de Jeroboam sólo hacen sacrificios al pseudo-elohim, *i.e.* sólo son sacerdotes para los becerros de oro hechos por Jeroboam a Elohim a los que no se puede atribuir el término «Dios».

Vers. 10 y 11. En tanto que los israelitas perseveraron en sus becerros de oro como no-dioses, Judá tiene como Dios a Yahvé a quien adora en el templo de la manera prescrita. «*Mas en cuanto a nosotros, Yahvé es nuestro Dios y no le hemos abandonado*» porque tienen el culto de Yahvé, prescrito por la ley. De esta manera Abías mismo explica las palabras: «*y los hijos de Aarón sirven a Yahvé como sacerdotes, y los levitas en sus funciones*». Los levitas están בַּמְלַאכֶת en sus funciones, *i.e.* cumplen con el sacrificio prescrito. Como puntos principales del culto se menciona la presentación del holocausto e incienso diario (Ex. 29:38ss.; 30:7), la colocación de los panes de la propiciación (Ex. 25:30; Lev. 24:5ss.), encender el candelabro de oro (Ex. 25:37; 27:20s.). De esta manera guardan las מִשְׁמֶרֶת יהוה [ordenanzas de Yahvé], cf. Lev. 8:35.

Ver. 12. A partir de ello Abías presenta su conclusión: «*He aquí Dios* (האלהים con el artículo: el Dios verdadero) *está con nosotros a la cabeza* (no los dos becerros de oro) *y sus sacerdotes con las trompetas de aviso para tocar la alarma contra vosotros. ¡Oh hijos de Israel!, no luchéis contra Yahvé, Dios de vuestros padres, porque nada lograréis*». Las trompetas son mencionadas como garantías de que Dios quiere ayudarles en la guerra y salvarlos de sus enemigos, Num. 10:9. Finalmente cierra con la exhortación a los israelitas de no luchar contra Yahvé, el Dios de sus padres.

Vers. 13-17. La guerra y la victoria de Judá, la derrota de Jeroboam y de los israelitas. Pero Jeroboam hizo rodear la emboscada (las tropas preparadas para la emboscada) para llegar a ellos (a los judeos) por detrás, de manera que las tropas de Jeroboam) estaban frente a Judá y la emboscada estaba detrás de estos (los judeos). «*y sus sacerdotes con las trompetas de aviso para tocar la alarma contra vosotros. ¡Oh hijos de Israel!, no luchéis contra Yahvé, Dios de vuestros padres, porque nada lograréis. Entonces los hombres de Judá lanzaron el grito de guerra; y sucedió que mientras los hombres de Judá lanzaban el grito de guerra, Dios hirió a Jeroboam y a todo Israel delante de Abías y de Judá*». En וַיָּרִיעוּ [y gritaron] y בְּהָרִיעַ [grito de guerra] se resume los gritos de los soldados y el tronar de los trompetas de los sacerdotes. Y הָרִיעַ no se refiere sólo a los gritos de guerra de los soldados ni con *Bertheau* sólo al sonido de las trompetas.

Vers. 16s. «*Y Abías y su gente los derrotaron con una gran matanza, y cayeron muertos quinientos mil hombres escogidos de Israel*», murió más de la mitad del ejército de Jeroboam.

Versículos 18s. Las consecuencias de la victoria

«*Así los hijos de Israel fueron humillados en aquel tiempo, y los hijos de Judá prevalecieron porque se apoyaron en Yahvé, Dios de sus padres. Y Abías persiguió a Jeroboam, y le tomó varias ciudades, Betel*, el actual *Beitin*, *vid.* el comentario de Jos. 7:2, *Jesana*, una ciudad que sólo se menciona aquí y que todavia no ha sido encontrada *y Efraín* (עֶפְרוֹן Quetib, en cambio el Kerí עֶפְרַיִן)». Esta ciudad no puede ser identificada con el monte de de Efrón Jos. 15:9 porque este monte se encuentra en la frontera sur de Benjamín no muy lejos de Jerusalén mientras que la ciudad de *Efrón* en cambio debe ser buscada más al norte, cerca de *Betel*. *C. v. Raumer*, e.o. identificaron a *Efrón* o *Efraín* tanto con la *Ofra* de Benjamín cuya ubicación es supuesta cerca de *Tajibé* o en Seleicia, al este de Betel como con el Ἐφραίμ de Jn. 11:54 donde Jesús se retiró al desierto que según *Josefo, bell. jud.* IV, p. 9 estaba cerca de Betel; *vid.* el comentario de 18:23[7].

Ver. 20. «*Jeroboam no volvió a recuperar poder* (עָצַר כּוֹחַ como en 1 Crón. 29:14) *en los días de Abías; y Yahvé lo hirió, y murió*». El sentido de estas palabras no es tan claro debido a que no se sabe nada más acerca de la muerte de Jeroboam que el hecho de que murió dos años después de Abías. No es posible asignar וַיְנַגְּפֵהוּ [lo hirió] al trágico final de la guerra (vers. 15ss.) porque Jeroboam sobrevivió a la guerra durante algunos años. Más bien se podría pensar en el suceso mencionado en 1 R. 14:1-18 de que Dios le hizo proclamar la aniquilación de su casa por medio de Ahías y le quitó a su hijo Abías por el que llevó luto todo Israel.

---

7. *Ewald*, *Gesch. Israels* III, p. 466 de la 2ª ed. comenta acerca del peculiar relato de esta guerra que *de Wette* consideró que se trataba de un invento del cronista (cf. en cambio *Keil*, *apologetische Versuche über die Chronik*, pp. 444ss.) lo siguiente: «El autor de la Crónica seguramente habrá encontrado una noticia acerca del final de la guerra y debemos considerar que se trata de un suceso verdadero». Sólo la descripción detallada de ésta fue una historia libremente formada por el cronista y en el discurso (vers. 4-13) cada palabra y cada pensamiento porta la característica propia del cronista. Con estas palabras *Ewald* contradice su propio comentario (I, p. 203) de que en 2 Crón. 13:4-7 y 19-21 se puede observar un idioma antiguo mientras que en los versículos restantes nos encontramos con el idioma y la dicción común del cronista para lo cual alude a las palabras בְּנֵי בְלִיַּעַל [hijos de Belial] ver. 7 y בְּרִית מָלַח [romper un pacto] ver. 5. Conforme a ello las palabras de Abías no pueden haber sido concebidas por el autor de la Crónica sino que debieron haber surgido a partir de los pensamientos principales de una fuente antigua sin lugar a duda de la midrás del profeta Iddo, citado en el ver. 22. Pero el otro comentario de *Ewald* (III, p. 466): que el autor de la Crónica aprovechó esta situación para que el rey Abías presente al inicio de la lucha un discurso de castigo y enseñanza a los enemigos como si no sólo se trataron de enemigos de la casa de David sino separados de la religión verdadera porque vio en la región pagana de Samaria en ese tiempo la imagen verdadera del antiguo reino de las diez tribus, se basa en la posición abíblica de que el culto a los becerros de los israelitas sólo era una forma más sensible del culto a Yahvé y totalmente diferente a la idolatría pagana y al culto de los posteriores samaritanos. En cambio según el juicio de todos los profetas, no sólo de Oseas y Amós sino también del autor profético de los libros de los Reyes el culto a los becerros era una separación de Yahvé, el Dios de los padres, abandonar la ley de Yahvé y servir a los Baales, cf. p. ej. 1 R. 13; 2 R. 17:7-23. Lo que Abías dice acerca del culto de los israelitas a los becerros y acerca de la posición de Judá hacia Yahvé y su adoración en el templo está radicado en la verdad y coincide con 1 R. 15:3 donde consta que su corazón no estuvo dedicado por entero a Yahvé, su Dios, como el comentario de David. Abías había apoyado el culto del templo con regalos de consagración (1 R. 15:15). Conforme a ello bien pudo resaltar el culto de Judá como el culto verdadero frente al culto de Israel a los becerros a fin de que los enemigos perdieran el valor y su ejército se sintiera reforzado por lo cual podemos considerar que el núcleo o el contenido principal del discurso es histórico. El relato de la guerra es justificado por la indicación detallada de las ciudades conquistadas (ver. 19), mostrando así que fue tomado de fuentes antiguas. Tan sólo los detalles del número de combatientes y de los israelitas vencidos no deben ser interpretados conforme al monto indicado sino, tal como ya fue comentado, se trata de una expresión formada en cifras de la opinión de los contemporáneos de esta guerra que deben señalar que ambos reyes habían movilizado su completo armamento y que Jeroboam fue derrotado de tal manera que perdió a más de la mitad de sus soldados.

Versículos 21-23. Mujeres e hijos de Abías, su muerte

Mientras que Jeroboam no pudo recuperarse de la derrota sufrida, Abías se hizo poderoso en su reinado (en cuanto a יִתְחַזֵּק cf. 12:13) y tomó para sí catorce mujeres. Este hecho de tomar para sí mujeres no debe ser visto como consecuencia de la fortaleza de su reinado después de la victoria sobre Jeroboam. Debido a que Abías sólo reinó tres años habrá tenido a la mayoría de sus mujeres o hijos antes de la entronización, como se puede deducir a partir de 11:21-23. El ו consecutivo en וַיָּשָׂא sólo sirve para unir lógicamente la nota acerca de las mujeres y los niños al pasaje anterior en tanto que el aumento de su familia fue una señal del fortalecimiento de Abías mientras que la dinastía de Jeroboam pronto fue exterminada.

Ver. 22. Acerca del מִדְרָשׁ [midrás] del profeta Iddo, *vid.* la introducción.

Ver. 23. Bajo su hijo y heredero Asa el país estuvo en paz diez años. Esto es comentado aquí porque esta situación pacífica también es una consecuencia de la gran victoria de Abías sobre Jeroboam.

Reinado de Asa (capítulos 14-16)

En 1 R. 15:9-24 sólo se relata acerca de Asa que reinó durante 41 años, hizo lo justo al igual que David, separó todos los dioses que habían hecho sus padres de la tierra y, aunque los lugares altos todavía no habían sido retirados, se sometió al Señor durante toda su vida y trajo al tesoro del templo lo que había sido consagrado por su padre y por él mismo. Pero cuando Baasa avanzó contra él y empezó a fortificar a Ramá convenció al rey sirio *Ben-adad* a invadir el reino de Israel y atacar el sector norte del territorio. Con ello obligó a Baasa a abandonar la construcción de Ramá y retirarse a Tirsa a lo cual Asa mandó destruir la fortaleza de Ramá y fortificar con ese material las ciudades de Geba en Benjamín y Mizpa. Finalmente se relata que Asa se enfermó de los pies. También la Crónica caracteriza a Asa como rey fiel que hizo lo correcto y quitó los lugares altos y los pilares solares pero relata con mayor detalle el tiempo de su reinado de cuarenta y un años, que en los primeros años en los que el país estuvo en paz edificó ciudades fortificadas en Judá y tuvo un ejército preparado (14:1-7). El autor de la Crónica añade a esto el relato del rey cusita Zera que avanzó contra Judá con un ejército incontable y al que le salió al encuentro, pidiendo la ayuda del Señor, quien derrotó a los custitas de manera que huyeron y Asa los persiguió hasta Gerar y regresó con un gran botín (vers. 8-14). Entonces vino a él el profeta Azarías, el hijo de Oded y le exhortó a ser fiel al Señor, aludiendo a la victoria que el Señor le había otorgado. A partir de esto Asa decidió aniquilar los demás ídolos del país y celebrar en el año quince de su reinado en Jerusalén un gran sacrificio con el pueblo y renovar el pacto con el Señor y exterminar los últimos restos de la idolatría a pesar de que los lugares altos no fueron quitados. Trajo además lo santificado por su padre y por él al tesoro del templo (cap. 15). Después de esto se relata la invasión de Judá por Baasa y la coalición con Ben-adad de Siria, tal como se relata en el libro de los Reyes (16:1-6) pero se añade que el profeta Hanani lo amonestó por haber buscado la ayuda del rey de Siria por lo cual Asa lo mandó a echar a la cárcel (vers. 7-16). Después de esto se relata el final de su reinado con diversos suplementos al relato de 1 Reyes (vers. 11-14).

Capítulo 14:1-7. Planes de Asa para erradicar la idolatría y fortalecer el reino

Vers. 1-4. En los vers. 2-4 se define lo bueno y justo que Asa hizo a los ojos de Dios. Quitó todos los utensilios del culto idólatra. Los altares extranjeros son los altares consagrados a dioses extranjeros. Éstos son distinguidos de los בָּמוֹת alturas como lugares de sacrificio a Yahvé contrarios a la ley, *vid.* el comentario de 1 R. 15:14. Las מַצֵּבוֹת son las estatuas pétreas y monumentos consagrados a Baal y אֲשֵׁרִים los ídolos de madera, troncos o árboles dedicados a Asera y Astarté, *vid.* el comentario de 1 R. 14:23 y Deut. 16:21. A la vez Asa ordenó al pueblo que adorara a Yahvé, el Dios de los padres y siguiera su ley.

Ver. 4. También quitó en todas las ciudades de Judá los altares en los lugares altos y הַחַמָּנִים los pilares del sol, las estatuas y las columnas consagradas que habían sido construidas en o junto a los altares de Baal, 2 Crón. 34:4, (*vid.* el comentario de Lev. 26:30). A causa de esto el reino estuvo en paz לְפָנָיו ante él, *i.e.* bajo su dirección, cf. Num. 8:22. Asa aprovechó esta paz de diez años (13:23), que Dios le había dado para construir fortalezas en Judá (ver. 5). «*Dijo, pues, a Judá: Edifiquemos estas ciudades y cerquémoslas de murallas y torres, puertas y barras*». No se mencionan las ciudades pero en todo caso son otras que Geba y Mizpa que hizo construir después de la guerra con Baasa (16:6). «*La tierra está aun delante de nosotros*», *i.e.* abierta, libre de enemigos, de manera que nos podemos mover libremente en ella y construir tal como queremos. En cuanto a este uso idiomático cf. Gen. 15:9. La repetición del דָּרַשְׁנוּ ver. 6 es una muestra de dicción afectiva. «*Construyeron, pues, y prosperaron*», *i.e.* edificaron con éxito, sin tener dificultad alguna.

Ver. 7. Asa también tuvo un ejército bien armado. Los judíos estaban armados con escudos grandes y lanzas; cf. 1 Crón. 12:24, los benjaminitas con escudos pequeños y arcos, cf. 1 Crón. 8:40. Los números son bastante grandes: de Judá 300.000, de Benjamín 280.000 hombres. Debido a que en estos números se encuentra toda la población preparada para la guerra 300.000 hombres por Judá no parecen ser demasiados aunque 280.000 para Benjamín parecen ser bastantes. Tal parece que es un cálculo basado en estimaciones demasiado altas.

Versículos 8-14. La victoria sobre el etíope Zera

«Y salió contra ellos Zera». אֲלֵיהֶם por עֲלֵיהֶם [contra ellos] se refiere a los soldados de Asa mencionados en el ver. 7. El tamaño del ejército de Judá sólo ha sido mencionado para demostrar que Asa no puso su esperanza en la fuerza de su propio ejército para afrontar el ejército de los cusitas sino que confió únicamente en la ayuda todopoderosa del Señor (ver. 10). El cusita זֶרַח [Zera] por lo general es identificado con el segundo rey de la XXII dinastía (bubástica), Osorio I mientras que *Brugsch, hist. de l'Egypte* I, p. 298 no lo apoya y cree que Zera es un príncipe etíope y no egipcio que cruzó Egipto como vencedor durante el reinado de Taquelot I alrededor del año 944 (cf. *G. Rösch* en *Herzog, Realencyclopaedie* XVIII, p. 460). La indicación acerca del ejército de Zera que era de un millón de soldados y trescientos carros se basa en un cálculo estimado donde mil por mil designa el máximo número a alcanzar. Los cusitas avanzaron hasta Maresa, *i.e.* Marisa entre Hebrón y Asdod (*vid.* el comentario de 11:8).

Ver. 9. «*Y Asa salió a su encuentro, y se pusieron en orden de batalla en el valle de Sefata junto a Maresa*». El valle de Sefata no puede ser buscado con *Robinson, Pal.* II, p. 625 en el *Tel es Sefieh* sino que tiene que estar más cerca de *Maresa*, situado al Oeste o al Noroeste de *Marâs*.

Ver. 10. «*Yahvé, no hay nadie más que tú para ayudar en la batalla entre el poderoso y los que no tienen fuerza; ayúdanos,*

oh Yahvé Dios nuestro, porque en ti nos apoyamos y en tu nombre hemos venido contra esta multitud». Traducimos וגו אין עִמָּךְ con *Bertheau*: «No hay nadie junto a ti (en cuanto a עִמָּךְ cf. 20:6; Sal. 73:25) para ayudar entre un poderoso y los que no tienen fuerza, *i.e.* nadie más que tú puede ayudarnos en esta batalla desigual, ayudar a la parte más débil» mientras que la Vulgata traduce conforme a 1 Sam. 14:6: *non est apud te ulla distantiam, utrum in paucis auxilieris an in pluribus* y los antiguos exegetas (Schmidt, Rambach) definen el sentido de la siguiente manera: *perinde est tibi portentiori vel impecilliori opem ferre* [Asimismo ayuda al más potente o al más débil]. Pero en 1 Sam. las palabras son diferentes, de manera que este pasaje no puede valer para nuestro texto. «*En tu nombre* (*i.e.* confiando en tu ayuda) *hemos venido contra esta multitud*» (no: hemos asaltado este montón, *Bertheau*). אַל יֵעָצֵר וגו no retengas la fuerza junto a ti un mortal (עָצַר כֹּחַ = עָצַר, 3:20; 1 Crón. 29:14), *i.e.* no prevalezca un hombre débil junto a ti, muestra tu fuerza u omnipotencia sobre los hombres débiles.

Ver. 11. Dios escuchó esta oración «*Y Yahvé derrotó a los etíopes delante de Asa», sc.* por medio de su poderosa ayuda.

Ver. 12. Asa los persiguió con su pueblo hasta Gerar, la antigua ciudad filistea cuyas ruinas han sido encontradas por *Rowlands* en el *Quirbet el Gerar* en el Wadi *Djorf el Gerar* (torrente de *Gerar*) a tres horas al SSE de Gaza, *vid.* el comentario de Gen. 20:1 «*y cayeron tantos etíopes al SSE de Gaza*», *vid.* el comentario de Gen. 20:21. «*Y cayeron tantos etíopes que no pudieron rehacerse*», *i.e.* tantos que no pudieron recuperarse y formar nuevas unidades *ut eis vivificatio i.e. copias restaurandi ratio non esset,* [para su vivificación, *i.e.* no tuvieron la capacidad de restaurar sus tropas] como lo comentaron los antiguos exegetas en las *anotationes uberior. ad h.l.* correctamente. Las palabras expresan la derrota total. *Bertheau* traduce incorrectamente hasta que no hubo vida en ellos porque לְאַיִן no consta en vez de עַד לְאַיִן sino que לְ sirve para estructurar la oración: de manera que, para lo cual habría bastado en el hebreo antiguo un simple אַיִן como en 20:25; 1 Crón. 22:4, cf. *Ew.*, §315c. Además מִחְיָה no significa vida sino tan sólo vivificación, revivir, alimentos porque fueron destrozados delante de Yahvé y delante de su ejército. El ejército de Asa es llamado מַחֲנֵהוּ [su vivificación] porque Yahvé pelea con y en él contra los enemigos. No hay motivo para pensar con los antiguos exegetas en un ejército de ángeles o un campamento celestial (Gen. 32:25) y ellos (Asa y su pueblo) recogieron muchísimo botín.

Ver. 13. «*Y destruyeron todas las ciudades alrededor de Gerar*», que, tal como hay que deducir de ello, habían apoyado a los cusitas porque el terror del Señor había caído sobre ellas. Seguramente habían estado habitadas por filisteos. פַּחַד יהוה [terror de Yahvé] aquí y en 17:10; 20:29 como en 1 Sam. 11:7 el temor ante la omnipotencia que Yahvé había expresado en la destrucción del incontable ejército enemigo. «*Y saquearon todas las ciudades pues había mucho botín en ellas*».

Ver. 14. «*También hirieron a los que poseían ganado, y se llevaron gran cantidad de ovejas y camellos*».

Capítulo 15. La amonestación del profeta Azarías a permanecer fiel al Señor y la renovación solemne del pacto

Versículos 1-7. El discurso del profeta

Azarías, hijo de Oded, sólo es mencionado en este pasaje. La suposición de algunos teólogos antiguos de que עוֹדֵד [Oded] sea la misma persona que עִדּוֹ [Iddo] 12:15; 9:29 carece de base alguna. Azarías salió al encuentro (יֵצֵא לִפְנֵי, salió ante la faz de Asa, *i.e.* se paró delante de él, cf. 28:9; 1 Crón. 12:17; 14:8) del rey cuando regresaba de la guerra, y dijo: «*Yahvé estuvo con vosotros* (os dio la victoria) *porque estuvisteis con Él* (buscasteis Su ayuda)». A partir de ello deduce lo siguiente: «*Y si le buscáis se dejará encontrar* (cf. 29:13) *y si lo abandonáis él os abandonará*», cf. 24:20; 12:15. A fin de ilustrar esta verdad al pueblo Azarías desarrolla una imagen drástica del abandono de Dios donde la paz y la seguridad en el contacto civil desaparece y el horror de la guerra civil predomina. Las opiniones acerca de la relación de la mención de las terribles consecuencias de la separación de Dios han sido diversas desde la antigüedad. *Tremell., Grotius* y otros aluden a estas palabras según el proceso del Targúm a la situación del reino de las diez tribus. Otros hacen diferencia al pasado, *i.e.* al tiempo siguiente de los reyes de Judá, a los tiempos de la separación bajo Roboam y Abías, antes de que Asa quitara la idolatría (syr., arab., *Rashi*) o al pasado más antiguo, los días de anarquía de los jueces, desde la muerte de Josué y del sumo sacerdote Finees hasta Elí y la reforma de Samuel (así literalmente *Vitringa, de synagoga vet.,* pp. 335ss.). Otros (*Lutero, Clericus, Budde*, e.o.) las interpretan proféticamente como descripción de eventos futuros y aluden a los tiempos inquietos bajo el reinado de los reyes idólatras o a los tiempos del éxito asirio o caldeo (*Kimchi*) y de la situación persistente de los judíos después de la destrucción de Jerusalén por los romanos. De estas tres posiciones la primera, *i.e.* la que se refiere al presente, la situación del reino de las diez tribus, es definitivamente errada porque en los primeros treinta años de la existencia del reino no hubo las anarquías mencionadas en vers. 5 y 6 y menos aun se puede afirmar que en ese tiempo las diez tribus regresaron al Señor. La decisión entre las otras dos posiciones es más difícil. Los motivos que *Vitringa, Rambach* y *Bertheau* hicieron valer para el tiempo de los jueces no son contundentes. Tanto el contenido como la forma (ver. 4) no demuestran que aquí se exprese algo que fue confirmado por la historia y mucho menos se puede observar claramente en el ver. 5 que se remita a los tiempos antiguos. La pregunta si la expresión del regreso a Yahvé en el tiempo de opresión, ver. 4, se refiere al pasado o al futuro depende de la pregunta si en el ver. 3 se hable del pasado o del futuro. La situación de los días de opresión mencionada en el ver. 5 coincide en parte con algunos periodos del tiempo de los jueces y si se compara junto a *Vitringa* la característica de la situación religiosa del tiempo de los jueces (Jue. 2:10ss.) se puede afirmar que Israel en ese tiempo estuvo sin אֱלֹהֵי אֱמֶת [Dios verdadero] porque abandonó constantemente a Yahvé y sirvió a los Baales. Además se pueden presentar diversas pruebas del tiempo de los jueces acerca de la opresión de Israel mencionada en vers. 5 y 6. A pesar de ello las palabras ver. 6 son demasiado fuertes para la situación anárquica y de guerras internas del tiempo de los jueces, aun si consideramos el carácter oratorio de éstos (Jue. 12:1-6 y caps. 20s.). A pesar de que *Vitringa* y *Rambach* afirman que la alusión a experiencias tempranas y opresiones vividas habría formado una mayor imagen que la mención de una opresión futura *Rambach* mismo opina *nihilominus tamen in saeculis Asae imperium antegressis vix ullum tempus post ingressum in terram Canaan et constitutam rempublicam israelorum posse ostendi, cui omnia criteria hujus orationis propheticae omni ex parte et secundum omnia pondera verbis insita conveniant* [que a pesar de ello se puede afirmar que el reinado de Asa no puede ser ubicado en las épocas anteriores después de la invasión de los israelitas en el territorio de Canaán y la fundación del estado de los

israelitas. Para él todos los criterios de estas palabras proféticas coinciden en cada segmento con todas las cosas importantes en estas palabras]. Un argumento contundente en contra de la relación única al pasado y al tiempo de los jueces sin lugar a dudas es la falta de una definición temporal del ver. 3. Las palabras de este pasaje no presentan verbo alguno, de manera que pueden referirse al pasado o al futuro. El profeta no definió el tiempo detalladamente porque expresa verdades que son válidas para todos los tiempos[8] y que Israel había vivido en el tiempo de los jueces y que sufrirá en el futuro de una manera aun más fuerte.

Debemos interpretar estas palabras en esta generalidad y no suplir en el ver. 3 un verbo en pretérito o en futuro sino traducir la primera oración en presentes «*y por muchos días Israel está sin el Dios verdadero y sin sacerdote que enseña y sin ley*». יָמִים רַבִּים no es acusativo temporal (*Bertheau*) sino sujeto de la oración y לְלֹא אֱלֹהִים no es sujeto «*durante muchos días no hubo Dios verdadero en Israel*» (*Bertheau*) sino predicado porque לְ designa la situación en la que algo pasa y לֹא pertenece al siguiente término: días para Israel para el no tener un Dios verdadero. בְּ expresa la situación de alguien, לְ la manera cómo llega a esta. En cuanto a אֱלֹהֵי אֱמֶת [Dios verdadero] cf. Jer. 10:10. כֹּהֵן מוֹרֶה no debe ser limitado al sumo sacerdote sino que se refiere a los sacerdotes en general cuyo oficio era enseñar al pueblo la ley y las ordenanzas (Lev. 10:10; Deut. 33:10). El acento está en los predicados אֱמֶת y מוֹרֶה. Israel tenía *Elohim*, pero no tenía al Dios verdadero. También tenía sacerdotes pero no tenía sacerdotes que realizaban su oficio, no cuidaban acerca del cumplimiento de la ley. Por eso tampoco tenían una תּוֹרָה [Torá] a pesar del libro de la Ley escrito por Moisés.

Ver. 5. «*Y en aquellos tiempos no hay paz para el que sale ni para el que entra*», la paz entre los diferentes habitantes es limitada, cf. Jue. 5.6; 6:2. «*Sino muchas tribulaciones sobre todos los habitantes de las tierras*» (הָאֲרָצוֹת, en el del hebreo de la Crónica son las regiones de la tierra de Israel).

Ver. 6. «*Y es destruida nación por nación, y ciudad por ciudad, porque Dios los aflige con toda clase de adversidades*». הָמַם denota la confusión causada por Dios a fin de destruir a sus enemigos Ex. 14:24; Jos. 10:10; Jue. 4:15. Israel ya había experimentado días sin Dios, sin los profetas que enseñaban sin la ley en los días de las tribulaciones después de Josué, cf. Jue. 2:11ss. pero vivirá más a menudo y con mayor constancia entre los dioses idólatras en el exilio asirio y babilónico y actualmente en el esparcimiento entre los pueblos. Este texto alude al futuro porque Oseas (3:4) amenaza a las diez tribus con una situación similar, aludiendo claramente al ver. 3 de nuestro pasaje, cf. Os. 9:3, 4 y Moisés proclamó al pueblo su esparcimiento entre los paganos en caso de que se separaran, donde Israel tendrá que servir a ídolos de madera y de piedra (Deut. 4:27ss.; 28:36:64), *i.e.* estará sin un Dios verdadero. Que Israel se dirigirá a su Dios en esta situación de oprobio, lo buscará y el Señor se dejará encontrar ya es una idea expresada por Moisés cuya veracidad Israel no sólo experimentó repetidamente en el tiempo de los jueces sino que la experimentará también en el futuro, cf. Os. 3:5; Jer. 31:1; Ez. 36:24ss.; Rom. 11:25ss. בְּצַר־לוֹ [se volvieron hacia él] remite a Deut. 4:30; el término en ver. 4b se basa en Deut. 4:29 cf. Isa. 55:6 Israel también había repetido la tribulación en tiempos de la separación mencionada en el ver. 55. En el tiempo de los jueces (cf. Jue. 5:6) y de manera más fuerte aun bajo la opresión midianita (Jue. 6:2). Pero estos tiempos suelen regresar como lo demuestra la aplicación literal del primer hemistiquio del ver. 5 a los sucesos del tiempo postexílico en Zac. 8:10. No sólo el profeta Amón (3:9) observa מְהוּמוֹת רַבּוֹת gran confusión, donde todo es un caos sino que en general los profetas lo repitieron en todos tiempos cuando predominó la separación de Dios y la impiedad desemboca en revolución y guerra civil. «*Y es destruida nación por nación y ciudad por ciudad*». En Jue. 20s. se menciona la guerra civil entre las tribus de Israel y Benjamín y la guerra de los galaaditas bajo Jefta contra Efraín (Jue. 12:4ss.). Pero éstos son débiles preludios de la guerra de todos contra todos descrita por Azarías que se llevó a cabo en el periodo de la disolución de ambos reinos y que fue proclamado por los profetas posteriores como el inicio del juicio sobre el Israel separado (p. ej. Isa. 9:17-20) y sobre todos los pueblos y reinos impíos Zac. 14:13; Mat. 24:7. Cf. מְהוּמַת יהוה רַבָּה [un gran pánico de Yahvé] Zac. 14:13 con כִּי אֱלֹהִים הֻמָּם [Verdaderamente Dios afligió]. Azarías añade a esta descripción de las terribles consecuencias de la separación del Señor la exhortación (ver. 7): «*Mas vosotros, esforzaos y no dejéis decaer vuestras manos*», cf. Sof. 3:16; Neh. 6:9, *i.e.* en este contexto: siguió perseverando en el Señor y eliminar toda idolatría entonces recibiréis recompensa, cf. Jer. 31:16.

Versículos 8-18. Finalización de la reforma del culto y renovación del pacto

El discurso y la profecía del profeta reforzó al rey a llevar a cabo la obra inaugurada de remover la idolatría en todo el país. En el ver. 8 caen en cuenta las palabras הַנָּבִיא [el profeta] no sólo porque según el ver. 1 el profeta no se llama *Oded* sino *Azarías*, hijo de Oded, sino también por el previo הַנְּבוּאָה [profecía] en el estatus absolutus. Que no puede reemplazar el estatus constructus נְבוּאַת (cf. 9:29). La suposición de Clericus y *Ewald*, que por algún error ortográfico se eliminó, בֶּן עֲזַרְיָהוּ [Azarías, hijo de], no basta porque no explica el estatus absolutus הַנְּבוּאָה esto también vale por el intento de intercambiar las palabras «Azarías, hijo de Oded» en «Oded, hijo de Azarías» en ver. 1 (*Movers*) a fin de explicar la mención de *Oded* en ver. 8 y no queda otra posibilidad que tachar las palabras «Oded el profeta» por tratarse de una glosa que fue injertada en el texto (*Bertheau*) o asumir la existencia de una laguna en el texto, *i.e.* la remoción de las palabras אֲשֶׁר הִבֵּר עֲזַרְיָהוּ בֶּן [que dijo Azarías, hijo de][9]. הִתְחַזֵּק [se reforzó] corresponde a חִזְקוּ [aferrarse a algo]. Asa obedeció a esta exhortación y retiró (וַיַּעֲבֵר como 1 R. 15:12) todos los ídolos de toda la tierra y de las ciudades que había tomado del monte de Efraín. Éstas son las ciudades que Abías, el padre de Asa había conquistado 13:19. «*y renovó el altar delante del pórtico*», *i.e.* el altar de sacrificio que debió haber necesitado de una reparación sesenta años después de la construcción del templo. La Vulgata traduce erróneamente *dedicavit* y asimismo *Bertheau* «que la renovación sólo se debía a una purificación de la impu-

8. Vatem videri consulto abstinuisse a determinatione temporis, ut vela sensui quam amplissime panderentur, verbaque omnibus temporum periodis adplicari possent, in quibus criteria hic recensita adpareant [Que el vidente infringe a propósito contra el tiempo establecido para esparcir las mantas ampliamente a fin de entender bastante y aplicar las palabras a todos los periodos en las que aparecieron los critierios aquí mencionados.] —como comenta Rambach correctamente—.

9. *C.P. Caspari, der syrisch-efraimitische Krieg*, Christiania 1849, p. 51 explica este estatus absolutus הַנְּבוּאָה como Isa. 3:14; 8:11 a partir de una elípsis: Las profecías de Oded pero no pudo responder por qué en ver. 8 consta Oded en vez de Azariahu ben Oded aunque lo intenta explicar con diversas suposiciones de las cuales ninguna puede servir como probable.

rificación por la idolatría». En todo caso חִדֵּשׁ significa restaurar, cf. 24:4. Pero a fin de dar estabilidad a la reforma inaugurada Asa organizó un gran sacrificio a lo cual invitó a todo el pueblo del reino y los convenció de renovar el pacto.

Ver. 9. Reunió a todo Judá y Benjamín y a los extranjeros de Efraín, Manasés y Simeón. Extranjeros, *i.e.* israelitas de las diez tribus que ya habían migrado bajo Roboam al reino de Judá (11:16). Estas migraciones aumentaron en el tiempo de Asa cuando se podía observar que Yahvé estaba con él y le había otorgado una gran victoria sobre los cusitas. Cae en cuenta la mención de Simeón entre las tribus de las cuales se cruzaron israelitas al reino de Judá, debido a que Simeón había obtenido su heredad en el distrito sur del territorio de Judá, de manera que no pudo separarse de Judá cuando se dividió el reino y se pudo reunir con las tribus separadas de la casa de David. La compilación de Simeón con Efraín y Manasés tanto en nuestro versículo como en 34:6 no puede explicarse mejor que por la suposición que parte de los simeonitas habían abandonado las ciudades en las regiones del norte del reino que les habían sido asignadas bajo Josué (*Bertheau*) o que los simeonitas, aun si estaban relacionados políticamente con Judá se habían distanciado religiosamente del culto de Yahvé en Jerusalén y habían fundado un nuevo culto similar al de Betel y Dan, de manera que tanto de parte de Simeón como de parte de Efraín y Manasés los más fieles habían ido a Jerusalén para participar de la festividad de Asa. Para esta última suposición se puede mencionar el hecho de que el profeta Amós vers. 5:5; 4:4; 8:14 menciona a Beerseba junto a Betel y Gilgal como un lugar de peregrinación de los israelitas idólatras.

Vers. 10s. En nuestra celebración que se llevó a cabo en el tercer mes del año 15 del reinado de Asa trajeron del botín, *i.e.* animales conquistados después de la guerra contra los cusitas (14:14) setecientos bueyes y siete mil ovejas. El מִן־הַשָּׁלָל הֵבִיאוּ sirve para definir propiamente el וַיִּזְבְּחוּ: sacrificaron, *i.e.* a los animales del botín. A partir de ello parece deducirse que la fiesta del sacrificio fue hecha poco después de su regreso de la guerra con los cusitas. La invasión del cusita Zerah en Judá puede haber sucedido en el año 11 del reinado de Asa (13:23). Pero no se nos indica cuánto tiempo duró la guerra y cuándo regresó Asa después de haber vencido a los enemigos y haber saqueado las ciudades de la región al sur de Israel. Pero Asa pudo haber permanecido con facilidad un poco en el sur después de haber echado a los cusitas a fin de fortalecer su reinado. Al regresar a Jerusalén, conforme a las palabras del profeta Azarías, enseguida habría tomado la decisión de la celebración del sacrificio donde el pueblo debía renovar el pacto con el Señor y designar parte del ganado conquistado para este propósito.

Ver. 12. Y entraron al pacto, *i.e.* renovaron el pacto y juraron solemnemente (שְׁבוּעָה ver. 14) a mantener el pacto a adorar a Yahvé, el Dios de los padres de todo corazón y todo el alma, cf. Deut. 4:29. En cuanto a בּוֹא בַבְּרִית [entrar al pacto], cf. Jer. 34:10.

Vers. 13s. A fin de confirmar la seriedad del regreso al Señor decidieron castigar con la muerte a todo aquel que se volviera de Yahvé sin considerar la edad o el sexo, conforme al mandato de Deut. 17:2-6. לֹא דָרַשׁ ליהוה no adorar a Yahvé es objetivamente lo mismo que «servir a otros dioses» (Deut. 17:3). Esto lo juraron solemnemente y con gran voz בִּתְרוּעָה con trompetas y con cuernos.

Ver. 15. El regreso al Señor provocó alegría en toda Judá, *i.e.* en todo el reino porque habían jurado de todo corazón y בְּכָל־רְצוֹנָם habían buscado al Señor con todo su deseo. Por eso Yahvé se dejó encontrar y les dio tranquilidad por todas partes.

En vers. 16-18 se resume finalmente todo lo que se puede comentar acerca de las intenciones de Asa para fomentar del culto a Yahvé. Aun depuso a Maaca, su madre, de ser reina madre, porque ella había hecho una horrible imagen de Asera. Pero no pudo quitar completamente los altares en los lugares altos en el país, etc. estas noticias también constan en 1 R. 15:13-16 y han sido explicadas en aquel pasaje. En la Crónica consta אִם אָסָא [con Asa] en vez de אִמּוֹ [con él] (Reyes) porque allí se menciona poco antes a Maaca (ver. 10). Además se añadió en la destrucción de la idolatría יָדֵק trituró y en ver. 17 מִיִּשְׂרָאֵל de Israel mientras que עִם יהוה [con Yahvé] junto a שָׁלֵם fue omitido por ser innecesario para el sentido.

Ver. 19 es diferente a 1 R. 15:16. En este pasaje consta: Hubo guerra entre Asa y Baasa, el rey de Israel כָּל־יְמֵי־הֶם [todos sus días], *i.e.* en tanto que ambos reinaron mientras que en la Crónica se menciona: no hubo guerra hasta el año 35 del reinado de Asa. Esta diferencia se puede solucionar de tal manera que מִלְחָמָה [guerra] designa en el Libro de los Reyes la guerra o la posición hostil de los dos reinos mientras que en la Crónica se habla de una guerra abierta. La definición temporal es un poco más difícil: hasta el año 35. En 16:1 se explica que en el año 36 del reino de Asa hubo una guerra entre Asa y Baasa según lo cual el significado del ver. 19 es el siguiente: No hubo guerra con Baasa hasta el año 35 del reinado de Asa. Más acerca de ello *vid.* el comentario de 16:1.

Capítulo 16. Guerra con Baasa y debilidad de fe de Asa. Final de su reinado

Versículos 1-6. La invasión de Baasa en Judá y la petición de ayuda de Asa a los reyes de Siria

La indicación «*en el año 36 del reinado de Asa Baasa, rey de Israel, subió contra Judá*». Es definitivamente errado e imposible porque según 1 R. 165:8, 10 Baasa murió en el año 26 del reino de Asa y su sucesor Ela fue asesinado por Zimri en el segundo año de su reinado, *i.e.* en el año 27 de Asa. Los antiguos exegetas asumieron que el año 35 (en 15:19) debía ser contado a partir de la fundación del reino de Judá y, debido a que Asa fue rey en el año 20 del reino de Judá la invasión de Baasa debió haber sucedido en el año 16 de su reinado y el país habría estado en paz hasta el año 15 de su reinado, cf. *Rambach ad h.l., des vignoles* I, p. 299. Esto es objetivamente correcto. Pero la indicación «*en el año 36 "del reinado de Asa"*» no coincide con ello. Porque aun si se quisiera suponer que el autor de la Crónica habría tomado ésta de una misma fuente que calculaba según la fundación del reino de Judá, en ésta no habría constado לְמַלְכוּת אָסָא [del reinado de Asa]. Esto sólo puede haber sido escrito por el autor de la Crónica. Pero en ese caso no pudo haber tomado de su fuente directamente la indicación temporal «en el año 36» sin haberla cambiado. No nos queda otra opción que afirmar que se trata de un error textual de un escriba que intercambió las letras ל (30) y י (10) que en la escritura hebrea antigua eran muy parecidas, de lo cual surgieron en los vers. 15 y 16 los números 35 y 36. Con este cambio desaparecen todas las dificultades y todas las indicaciones de la Crónica acerca del reinado de Asa coinciden. Durante los primeros diez años de tranquilidad (13:23) seguidos por la invasión de los cusitas en el año 11 y después de la victoria de éstos, la continuación de la reforma del culto y tranquilidad hasta el año 15 en el

cual se llevó a cabo la renovación del pacto (15:19, cf. con ver. 10) y en el año 16 la guerra con Baasa[10].

El relato de esta guerra en vers. 1-6 coincide con el de 15:17-22 casi literalmente y ha sido explicado en el comentario de 1 R. 15. En el ver. 2 el autor de la Crónica sólo ha mencionado los puntos principales. *Aber-Maim*, *i.e.* Abel al agua (ver. 4) sólo es otro nombre de *Abel-Bet-Maaca* (Reyes), *vid.* el comentario de 2 Sam. 20.14. En este versículo cae en cuenta el término וְאֵת כָּל־מִסְכְּנוֹת עָרֵי נַפְתָּלִי [y todos los almacenes de las ciudades de Neftalí] en vez de אֵת כָּל־כִּנְרוֹת עַל כָּל־אֶרֶץ נַפְתָּלִי [todo Kinnerot junto a toda la región de Neftalí] (Reyes). *Thenius* y *Bertheau* consideran que מסכנות ערי [almacenes de las ciudades] surgió a partir de ארץ [tierra] y כנרות [Kinnerot] por una mala interpretación mientras que *Gesenius*, *Dietr*. en *lex*. s.u. כִּנְרוֹת [Kinnerot] suponen que en 1 R. 15:20 מִסְכְּנוֹת [los almacenes] deba leerse en vez de כִּנְרוֹת [Kinnerot].

En caso de que esta diferencia sólo haya surgido por una mala interpretación, esta suposición de que el texto de la Crónica ofrece una explicación del extraño נַפְתָּלִי עַל כָּל־אֶרֶץ es difícil de entender a causa del כָּל־כִּנְרוֹת. כִּנְרוֹת designa la región fructífera en el lado occidental del *lago Kinneret*, *i.e. Mar de Galilea* del cual se obtuvo también el nombre de la ciudad כִּנֶּרֶת [Kinneret] (*vid.* el comentario de Jos. 19:35) que podía ser llamada así por su fertilidad como granero de la región de la tribu de Neftalí. Golpear una región sólo puede significar su destrucción, el saqueo y la destrucción de sus productos y aprovisionamientos. Por eso el autor de la Crónica usó en vez de la región de Kinneret, cuyo nombre quizás ya no se usaba en su tiempo, el término מִסְכְּנוֹת, los almacenes o las provisiones de la ciudad de Neftalí.

En el ver. 5 el suplemento וַיִּשְׁבֹּת אֶת־מְלַאכְתּוֹ [abandonó su obra] no debe ser considerado como una explicación de la variante ilegible pero original וַיֵּשֶׁב בְּתִרְצָה (Reyes) sino que es la libre expresión de la noción de que Baasa abandonó su proyecto contra Judá.

Ver. 6. En cuanto a la construcción de Mizpa se comenta en Jer. 41:9 que Asa había hecho allí una cisterna.

Versículos 7-10. Las palabras de amonestación del profeta Hananí y el pecado de Asa

El profeta Hananí sólo aparece en este texto. Sin duda su hijo es *Jehú*, el hijo de Hananí, quien le profetizó a Baasa la destrucción de su casa 1 R. 16:1 y que todavía actuó bajo el reinado de Josafat 2 R. 19:2. Hanani dijo al rey Asa: «*En aquel tiempo el vidente Hananí vino a Asa, rey de Judá, y le dijo: Por cuanto te has apoyado en el rey de Aram y no te has apoyado en Yahvé tu Dios, por eso el ejército del rey de Aram ha escapado de tu mano*». *Bertheau* comentó estas palabras «que Asa, si hubiera confiado en Dios no sólo habría derrotado al ejército de Baasa sino también al ejército del rey de Damasco si éste, como era de temer, hubiera respetado el pacto con Baasa (ver. 3) y se hubiera unido a Israel para atacar el reino de Judá». Para confirmar estas palabras el profeta alude a la victoria sobre el enorme ejército de los cusitas que Asa había alcanzado por confianza en Dios. Además de los cusitas Hananí menciona a los לוּבִים, libios (cf. 12:3) y además de los רֶכֶב los carros de combate menciona פָּרָשִׁים hombres de a caballo a fin de presentar retóricamente la enorme cantidad de los enemigos mientras que en el pasaje histórico sólo se menciona la gran cantidad de soldados y de carros.

Ver. 9. «*Porque los ojos de Yahvé recorren toda la tierra para fortalecer a aquellos cuyo corazón es completamente suyo*», *i.e.* porque Yahvé que ve toda la tierra, aprovecha cada situación para ayudar a los que permanecen en él. עִם הֶחֱזִק apoyar con poder como en 1 Crón. 11:10. שָׁלֵם אֵלָיו עִם־לְבָבָם [cuyo corazón es completamente suyo] es una proposición relativa sin la partícula relativa אֲשֶׁר unida con עִם, cf. 1 Crón. 15:12. «Has obrado neciamente en esto» *sc.* porque confiaste más en hombres que en Yahvé «ciertamente a partir de ahora te serán guerras» (habrá guerras contra ti). Con estas palabras el profeta no anuncia a Asa ciertas guerras sino que expresa un pensamiento general: que Asa producirá por su política impía guerras en vez de paz (מִלְחָמוֹת en generalidad indefinida). La historia confirmó la realidad de estas palabras a pesar de que no menciona ninguna guerra que haya sucedido durante el reinado de Asa.

Ver. 10. Estas palabras irritaron al rey de tal manera que mandó matar al vidente en la cárcel (בֵּית הַמַּהֲפֶכֶת *lit.* casa de los cepos) מַהֲפֶכֶת *lit.* giros de una herramienta de tortura, un palo o un bloque por el cual los cuerpos son sujetados en forma diferente al natural, *i.e.* el encarcelado es atado de manos y pies y puesto en una posición innatural (cf. Jer. 20:2; 29:26 y Hch. 16:24 ἔβαλεν εἰς τὴν φῦλακὴν καὶ τοὺς πόδας ἠσφαλίσατο αὐτῶν εἰς τὸ ξύλον [los echó en el calabozo interior y les aseguró los pies en el cepo.]). «*Y por ese tiempo, Asa oprimió a algunos del pueblo*». Al parecer las palabras de Hananí y aun el duro proceder de Asa con el vidente generaron descontento en el pueblo, al menos en los círculos más altos del pueblo por lo cual el rey se vio obligado a usar la violencia contra los críticos. רָצַץ romper, es usado a menudo con עָשַׁק oprimir (Deut. 28:33; 1 Sam. 12:3, e.o.) y significa oprimir con violencia. Las palabras «*lo obrado neciamente*» habían sido apropiados para Asa. Su necedad consistió en que, a fin de conseguir ayuda contra el ataque de Baasa, hizo uso de un medio que podía ser peligroso para su reino. No fue difícil predecir que Ben-adad, el rey de Siria usaría su superioridad sobre Israel también contra Judá. A fin de poder comentar correctamente el actuar de Asa tenemos que considerar que en términos humanos podía ser más fácil vencer al gran ejército etíope que a la alianza de los reyes de Israel y de Siria y que a pesar de la victoria sobre los etíopes el ejército de Asa fue debilitado por esta guerra. Pero esto no basta para justificar la acción de Asa. Debido a que había recibido la ayuda del Señor en la batalla contra los cusitas en el fondo fue principalmente una debilidad de una falta de confianza en la omnipotencia del Señor lo que le llevó a buscar la ayuda del rey de Siria, el enemigo del pueblo de Dios en vez de buscar la ayuda de Dios por lo cual fue reprochado por el profeta.

Versículos 11-14. Final del reino de Asa

Cf. 1 R. 15:23 y 24. En cuanto al ver. 11 *vid.* la introducción. En el año treinta y nueve de su reinado, Asa se enfermó de los pies. Su enfermedad era grave. Las palabras עַד־לְמַעְלָה חָלְיוֹ son una oración circunstancial: y fue grave su enfermedad. «*pero aun en su enfermedad no buscó a Yahvé, sino a los médicos*» (al igual que en la guerra contra Baasa). דָּרַשׁ [buscar, consultar] es unido primero con el acusativo como generalmente sucede en la unión con יהוה o אלהים: buscar a Dios, ponerse delante de Él con oración y petición, además con בְּ como generalmente se usa para definir el buscar consejo y ayuda de los ídolos, cf. 1 Sam. 28:7; 2 R. 1:2ss.; 1 Crón. 10:14. Ése es el tras-

10. *Movers*, p. 25 y *Thenius*, comentario de 1 R. 15 desarrollan diversas hipótesis arbitrarias, basándose en la presuposición errada de que el autor de la Crónica había usado los libros de los Reyes como fuentes y los había malentendido o malinterpretado intencionalmente.

fondo de la confianza idolátrica en los médicos. Con ello, por lo tanto, no se refiere aquí a la consulta general de los médicos sino también se recrimina la manera impía cómo Asa confió en los médicos.

Ver. 14. En cuanto al entierro de Asa, la Crónica menciona más detalles que 1 R. 15:24. Fue sepultado en la ciudad de David pero no en el sepulcro general de los reyes sino en uno que había excavado para sí. Y lo pusieron en el lecho que él había llenado de especias (בְּשָׂמִים, *vid*. Ex. 30:23) de varias clases, mezcladas según el arte de los perfumistas; y le encendieron una hoguera muy grande. זְנִים de זַן manera, וּזְנִים y diversas de ésta, מְרֻקָּח en pual, usado sólo aquí, *lit*. confeccionado de רָקַח aromatizar, usado generalmente para describir la mezcla de diversos ingredientes para formar un ungüento. מִרְקַחַת mezcla de ungüento, así también 1 Crón. 9:30 donde se traduce normalmente por untura. מַעֲשֵׂה [obra] es un término técnico abreviado por מַעֲשֵׂה רוֹקֵחַ producto del perfumista (cf. Ex. 30:25, 35) y suponer que רוֹקֵחַ ha sido omitido erróneamente del texto es innecesario. «Y le encendieron una hoguera muy grande», cf. 21:19 y Jer. 34:5 a partir de lo cual se puede observar que era típico encender una hoguera, *i.e.* quemar especias olorosas. Aquí sólo se comenta que se quemaron bastantes especias cuando sepultaron a Asa. No es posible pensar en una incineración del cuerpo, de la cama o de la vestimenta de muerte. Los israelitas solían enterrar a sus muertos y no quemarlos. Esto sólo sucedía en circunstancias especiales como p. ej. en el caso de los cadáveres de Saúl y de sus hijos, *vid*. el comentario de 1 Sam. 31:12. En otros pueblos se solía quemar especias selectas cuando sepultaban a personas importantes como p. ej. los romanos, cf. *Plinio h. n*. XII, 18 y *M. Geier*, *de luctu Hebraeorum*, cap. 6.

Reinado de Josafat (capítulos 17-20)

Josafat se dedicó a la fortificación interna y externa del reino. No sólo situó soldados en las ciudades fortificadas y quitó los lugares altos y las Astartés sino que buscó expandir el conocimiento de la ley entre el pueblo y fortificar su poder a través de la construcción de fortalezas y de un ejército bien armado (cap. 17). Al cabo de unos años se emparentó con el rey Acab de Israel y durante una visita en Samaria se dejó convencer de una guerra junto con Acab en contra de los sirios en Ramot en Galaad en la cual casi perdió la vida mientras que el rey Acab fue herido de muerte (cap. 18). Cuando regresó a Jerusalén, fue reprochado por el profeta Jehú a causa de su conexión con Acab a lo cual se dedicó aun más a llevar a su pueblo a Yahvé, el Dios de los padres formando la jurisdicción conforme a la ley de Dios e inauguró un tribunal supremo en Jerusalén (cap. 19). Cuando los moabitas y amonitas atacaron después de esto a Judá con la ayuda de los edomitas y otras tribus del desierto el Señor le dio una victoria maravillosa sobre estos enemigos. Más tarde se alió con Ocozías, rey de Israel a fin de restaurar el comercio con Ofir pero los barcos que fueron construidos para este objetivo fueron destruidos en el puerto, de manera que no se llevó a cabo la navegación (cap. 20). En el Libro de los Reyes sólo se relata la campaña militar de Josafat con Acab contra Ramot en Galaad en la historia de Acab 1 R. 22:2-35 mientras que del reino de Josafat sólo se menciona la característica general que coincide con el relato de la Crónica. En 1 R. 22:41-51 se menciona brevemente la alianza de Josafat con Ocozías a fin de fundar el comercio marítimo con Ofir y difiere en ello del relato de la Crónica.

Capítulo 17. Las aspiraciones de Josafat para la fortificación interna y externa del reino

Ver. 1 o al menos la primera mitad de este versículo pertenecen al capítulo anterior debido a que, si el hijo sucede directamente al padre en el reinado esto es incluido inmediatamente en el registro del rey, cf. 9:31; 12:16; 24:27; 27:9, e.o. Pero aquí se une la noticia de la entronización con un comentario general acerca del reino del sucesor por lo cual esto se encuentra al principio del relato de este mientras que en el caso de Asa (cap. 13:23) ambos relatos son puestos al final del reino de su predecesor. Asa había sido débil ante Israel porque buscó la ayuda de los sirios a fin de defenderse contra el ataque de Baasa (16:1ss.). El caso de Josafat es diferente. A pesar de que amplió las ciudades fortificadas de su reino y las convirtió en verdaderas fortalezas a fin de proteger a su reino contra ataques del exterior (ver. 2). A la vez anduvo en los caminos del Señor, de manera que el Señor fortaleció su reino y lo afirmó (vers. 3-5). Esta característica general de su reinado es confirmada con hechos a partir del ver. 6, mencionando lo que hizo Josafat para el fortalecimiento interno y espiritual del reino, aumentando la vida religiosa y moral del pueblo (vers. 6-41), así como las acciones hechas para el fortalecimiento externo de su poder (vers. 12-19).

Vers. 2-5. Puso tropas (חַיִל) en todas las ciudades fortificadas de Judá y guarniciones (נְצִיבִים puestos militares, cf. 1 Crón. 11:16) en la tierra de Judá y en las ciudades de Efraín que había tomado su padre Asa, cf. 15:8. Dios bendijo estas acciones de Asa. «*Y Yahvé estuvo con Josafat porque anduvo en los primeros caminos de su padre David y no buscó a los baales*», los tempranos caminos de David son su comportamiento en los primeros años de su reinado en comparación a los años posteriores en los cuales sucedieron el adulterio con Betsabé (2 Sam. caps. 11s.) y el pecado del censo (1 Crón. 21) הַבְּעָלִים son todos los dioses falsos en comparación con Yahvé, el Dios de Israel, a los cuales no sólo pertenece el culto a Baal sino también la adoración de Yahvé bajo las imágenes por las que Yahvé es igualado a los baales, cf. Jue. 2:4. El לְ delante de בְּעָלִים se usa según el uso tardío del hebreo para designar el acusativo. En la última oración en el ver. 4 «y no conforme a lo que hizo Israel» (de las diez tribus) debe añadirse הָלַךְ «caminó». Israel había adorado a Yahvé bajo la imagen de los becerros de oro que el autor de la Crónica añade al דָּרַשׁ לַבְּעָלִים [consultar a los baales].

Ver. 5. «Yahvé, *pues, afirmó el reino bajo su mano»;* cf. 2 R. 14:5. Todo Judá le trajo regalos. מִנְחָה es usado a menudo para designar el tributo de los pueblos sometidos, p. ej. similar al ver. 11 de los filisteos y no puede tener aquí este significado ni referirse a los diezmos de los súbditos, debido a que estos no son llamados מִנְחָה. Más bien se refiere a ofrendas voluntarias que los súbditos le trajeron como señal de respeto y amor. La última oración «*y tuvo grandes riquezas y honores*» que se repite en 18:1 recuerda a 1 Crón. 29:28; 2 Crón. 1:12 y afirma que Josafat fue bendecido por Dios al igual que sus antepasados David y Salomón a causa de su caminar en los caminos fieles de estos antepasados.

Vers. 6-9. Esta bendición motivó a Josafat a exterminar a todos los cultos idólatras del país y a enseñar al pueblo la ley del Señor.

Ver. 6. «*Y su corazón se entusiasmó en los caminos de Yahvé*». גָּבַהּ לֵב usado generalmente en un sentido negativo: ser arrogante, orgulloso, cf. p. ej. 26:16, 32:25 se usa aquí en un sentido positivo denotando la valentía de seguir caminando en los caminos que agradan a Dios y quitó los lugares altos, etc. עוֹד alude a ver. 3 no sólo se abstuvo de los baales sino que quitó aun los monumentos del

culto a Baal de Judá. En cuanto a בָּמוֹת [los lugares altos] y אֲשֵׁרִים [aseras] *vid*. el comentario de 14:2.

Vers. 7ss. En el tercer año de su reinado envió a cinco oficiales, laicos en puestos altos, junto a nueve levitas y dos sacerdotes a las ciudades de Judá con el libro de la ley para que la enseñaran al pueblo. בֶּן־חַיִל [Ben-Hajil] es nombre propio al igual que בֶּן־חֶסֶד [Ben Hesed] 1 R. 4:10, בֶּן־דֶּקֶר [Ben Dequer] 1 R. 4:9 y no debe ser interpretado como adjetivo, como lo hacen la LXX y Syr. en parte por el לְ praef. y más aun por el singular porque como aposición de לְשָׂרֵי [para los jefes] debería constar el plural חַיִל בְּנֵי [hijos de Hajil]. Los hombres mencionados son desconocidos. La mención de éstos como שָׂרִים [jefes] se debe a que fueron jefes de familias o de casas paternas. También טוֹב אֲדוֹנִיָּה [Tobadonías] (ver. 8) es un solo nombre. El «libro de la ley de Yahvé» es el Pentateuco y no sólo una compilación de leyes mosaicas debido a que en el tiempo de Josafat ya existía el libro de la ley de Moisés (el Pentateuco). סָבַב בְּעָרֵי יְהוּדָה significa recorrer las ciudades de Judá en diversas direcciones; לִמֵּד בָּעָם bajo enseñar entre el pueblo y no al pueblo. La misión de estos hombres es designada por los antiguos teólogos como una solemne *ecclesiarum visitatio, quam Josaphat laudabili exemplo per universum regnum suum instituit* [visitación de las congregaciones que Josafat insituyó como ejemplo laudable para todo su reino] y sólo difieren de la labor de los jefes en esta acción pues *Vitringa*, *de synagoga vet*., p. 389 afirma, junto con *Rashi*, que sólo los sacerdotes y levitas fueron encargados de enseñar mientras que los jefes *ut auctoritate imperioque suo populum erudiendum in officio continerent eumque de seria regis voluntae certiorem facerent* [Para que puedan mantener al pueblo que debían educar en sus obligaciones con influencia y poder y para informarles acerca de su deseo de tener un rey] mientras que otros, p. ej. *Budeus*, afirman en el ver. 9 *ubi principes pariter ac Levitae populum docuisse dicuntur* [donde se dice de los jefes que enseñaban al pueblo al igual que los levitas] o apoyaban a Grotius afirmando *docere et explicare legem non tantum sacerdotum erat et Levitarum, sed omnium eruditorum* [No fue tanto el trabajo de los sacerdotes y levitas de enseñar y explicar la ley sino que fue la obligación de todos los conocedores]. Ambas opiniones contienen su verdad y no se excluyen unos a otros sino que pueden ser combinados. No podemos limitar el לַמֵּד a la mera enseñanza religiosa. La ley de Moisés contiene muchas prescripciones sociales que también pueden ser enseñadas por los laicos, conocedores de la ley. La enseñanza no debía consistir en la mera presentación del contenido sino que debía servir como directiva para vivir conforme a la ley, en general debían establecer en el pueblo la autoridad de la ley y afirmarla aunque había que remover algunos abusos e irregularidades de manera que se puede describir la labor de esta comisión designada por Josafat como visitación de las congregaciones si se usa no en el sentido de visitaciones de iglesias desde un punto de vista cristiano de la palabra sino una visitación de la vida religiosa y moral de las congregaciones de Israel bajo el antiguo pacto.

Vers. 10 y 11. Esta información de Josafat le trajo bendiciones, de manera que el terror de Yahvé vino sobre todos los reinos de las tierras y no sólo buscaron la paz con Israel sino que algunos pueblos lo han honrado con regalos. Así lo comenta correctamente *Rambach* (*erat hoc praemium pietatis Josaphati, quod vicini satisque potentes hostes non auderent adversus ipsum hiscere*, este fue el premio de la piedad de Josafat que los vecinos y poderosos no se atrevieron siquiera a decir algo), mientras que *Bertheau* yerra al comentar: Josafat tuvo tiempo para dedicarse a la enseñanza de su pueblo porque en ese tiempo los pueblos vecinos no se atrevían a pelear contra Judá. Las palabras «terror de Yahvé» cf. 14:13; 20:29 y «todos los reinos de las tierras», cf. 12:8 y 1 Crón. 29:30 son expresiones únicas de la Crónica que demuestran que con estos comentarios el autor cambia a la descripción del poder político de Josafat. מִן־פְּלִשְׁתִּים es sujeto, מִן es partitivo: «*algunos de los filisteos le trajeron regalos*» (en cuanto a מִנְחָה *vid*. el comentario del ver. 5) «*y plata en grandes cantidades*». מַשָּׂא no significa tributo (Vulgata: *vectigal argento*) porque la palabra no posee este significado sino que significa peso que podía ser portado como en לְאֵין מַשָּׂא [todo lo que podían llevar] 20:25. עַרָבִיִּים o עַרְבִיִּים 26:7 y más común עַרָבִים 21:16; 22:1 son tribus árabes (beduinos), quizás unos que Asa había sometido al reino de Judá 14:14 después de someter al cusita Zera. Éstos pagaron su tributo con ganado, carneros y machos cabríos (תְּיָשִׁים Gen. 30:35, 32:15; Prov. 30:31).

Vers. 12-19. Descripción del poder de Josafat ver. 12 y Josafat (su poder) crecía más y más. El participio הוֹלֵךְ expresa como en otros pasajes (Gen. 8:3). El infin. abs. el crecimiento continuo, cf. *Ew*., §280b. עַד לְמַעְלָה [más y más] como en 16:12. Construyó fortalezas en Judá. בִּירָנִיּוֹת [fortalezas] sólo se usa en este pasaje y en 27:4 de בִּירָנִית, un derivado formado por la terminación siria נִית femenino de ן de בִּירָה con el significado de castillo, fortaleza. En cuanto a עָרֵי מִסְכְּנוֹת [ciudades de almacenamiento] cf. 8:4.

Ver. 13. Lutero tradujo correctamente las palabras וּמְלָאכָה רַבָּה «y tuvo muchas provisiones». מְלָאכָה no significa aquí posesiones como en Ex. 22:7-10, lo que se gana por trabajo o negocio. El significado es «mucho trabajo», traducido así por la *Vulgata*, *Clericus*, e.o. con *opera magna* y también *Bertheau* «los trabajos para la preparación y el aprovisionamiento de las fortalezas» no corresponde al contexto ni a la segunda mitad del versículo. El trabajo y las dificultades de aprovisionamiento de las ciudades de Jerusalén no corresponde a los «guerreros valientes en Jerusalén» sino tan sólo a las posesiones que se encontraban en estas ciudades, los víveres y las armas aprovisionadas allí.

Versículos 14-19. El ejército fue organizado conforme a las casas paternas

El ejército de Judá se dividió en tres, el de Benjamín en dos divisiones. Entre los jefes Adna ocupó el primer lugar con 300.000 hombres de Judá, עַל יָדוֹ a su mano, *i.e.* junto a él o bajo su mando comandaba Johanán a 280.000 hombres y Amasías a 200.000 hombres. הַשָּׂר [jefe] es la abreviación de שַׂר אֲלָפִים [jefe de las tribus]. No se comenta el por qué de la designación de Amasías «el que se ofreció voluntariamente a Yahvé» (cf. por הִתְנַדֵּב [ofrecerse voluntariamente], Jue. 5:9).

Vers. 17s. Los benjaminitas se dividieron en dos grupos: arqueros con escudo (cf. 1 Crón. 8:40) con 200.000 hombres bajo el mando de Eliada y «armados para la guerra» no significa «armados hasta los dientes» (*Bertheau*) sino armados con las armas comunes: espada, lanza y escudo (cf. 1 Crón. 12:24) 180.000 hombres bajo el mando de Jozabad. Conforme a esto Judá habría tenido 780.000 hombres de guerra. Estos números son demasiado grandes y no corresponden al resultado del conteo del pueblo, bajo armas hecho por David donde se contó para Judá sólo 500.000 ó 470.000 hombres (cf. 1 Crón. 21:5 con 2 Sam. 24:5) aunque las sumas de las diversas secciones parecen ser proporcionales con lo cual se dificulta la suposición de que las indicaciones numéricas se deben a eso.

Ver. 19. «*Éstos son los que sirvieron al rey*». אֵלֶּה [estos] no se refiere a los hombres de guerra mencionados en el pasaje anterior porque שָׁרַת no se usa en el contexto de servicio militar sino tan sólo se refiere a los cinco comandantes. Éstos estuvieron al servicio del rey con la

excepción de los comandantes que había puesto en las ciudades fortificadas «en las cuales estaban estacionadas parte de las tropas enumeradas» (*Bertheau*).

Capítulo 18. El emparentamiento con Acab y su campaña con Acab en contra de los sirios en Ramot en Galaad

El emparentamiento de Josafat con Acab se debió a que su hijo Joram tomó por mujer a Atalía, una hija de Acab (21:6) y no sucedió en la residencia de Samaria sino que había sucedido nueve años antes. Esta visita coincide con el inicio del año en el cual Acab fue herido mortalmente y murió, *i.e.* en el año 17 del reinado de Josafat. En ese tiempo el hijo de Joram y Atalía, Ocozías tenía entre 8 y 9 años de edad debido a que trece años después ascendió al trono a la edad de 22 años, 2 R. 8:26, cf. con la tabla cronológica de 1 R. 12. El emparentamiento se menciona a fin de explicar la visita de Josafat en Samaria (ver. 2) y su alianza con Acab durante la guerra contra los sirios. A la vez es introducido por la repetida mención a las riquezas y la gloria real de Josafat tomada de 17:5. Con ello se debía explicar la disposición de Acab de emparentarse con Josafat, según la opinión de muchos exegetas. Esta opinión sería aceptable si se hablara en el texto acerca del emparentamiento de Acab con Josafat. En cambio para Josafat, del cual se comenta el emparentamiento con Acab, el emparentamiento con éste no podía deberse a sus enormes riquezas. Si consideramos: 1) que este emparentamiento tuvo graves consecuencias para Judá y la casa real de David porque Atalía no sólo trajo la idolatría fenicia al reino sino que después de la muerte de Ocozías también exterminó toda la simiente de la casa de David, de la cual sólo se salvó Joás, el hijo menor de edad entre todos los hijos del rey por la acción de la hija del rey y hermana de Ocozías que estaba casada con el sumo sacerdote Joiada (22:10-22); 2) que Josafat es reprochado por el profeta a causa de su unión con el idólatra Acab (19:2ss.) y casi había muerto en la guerra (18:31s.) el autor de la Crónica sólo pudo haber identificado el emparentamiento de Josafat con Acab como un error y querido indicar con la introducción de esta noticia nuevamente la riqueza y el poder de Josafat, que éste no había tenido motivo alguno para este emparentamiento con la casa idólatra del rey Acab y que actuó sin consideración. Schmidt comentó esto correctamente: *Josaphatus cetera dives et gloriosus infelicem adfinitatem cum Achabo, rege Israelis, contrahit* [El rico y famoso Josafat estableció el contacto infeliz con Acab, el rey de Israel.] No tenemos noticias de quién buscó el contacto de quién. En caso de que la suposición de *Rambach*, de que Acab le ofreció a Josafat, carezca de base, queda al menos fuera de duda que Acab no sólo buscó el contacto sino que le sustentó y apoyó debido a que se interesaba ávidamente por conseguir en el poderoso Josafat un aliado para defenderse contra la invasión de los sirios. Pero Josafat aceptó esta relación *bono animo et spe firmandae inter duo regna pacis* [de buen ánimo y firmó el contrato de paz entre los reinos] (*Rambach*) sin considerar los peligros que este emparentamiento con el idólatra Acab y con Jezabel traían a su reino.

Vers. 2-34. La campaña conjunta con Acab en contra de los sirios en Ramot en Galaad coincide según su inicio, proceso y final para Acab con lo mencionado en 1 R. 22 (en la historia de Acab) y ha sido explicado en el comentario de 1 R. 22. Sólo la introducción de la guerra es diferente. En 1 R. 22:1-3 se comenta después de la previa guerra de Acab con los sirios que, después de tres años que no hubo guerra entre Aram e Israel el rey de Judá visitó en el tercer año de Josafat al rey de Israel y que éste exhortó al rey Josafat a ir a la guerra contra Ramot después de haber decidido con sus siervos quitar a los sirios la ciudad de Ramot en Galaad que pertenecía a Israel. En la Crónica se intercambió la indicación más detallada y comprensible. Sólo en el contexto de la historia anterior de Acab «en el tercer año» con el término indefinido שָׁנִים לְקֵץ «y algunos años después» y se menciona el banquete que Acab presentó a su huésped real y a su séquito (עִמּוֹ הָעָם אֲשֶׁר el pueblo que estaba con él) a fin de mostrar cómo Acab intentaba conseguir la participación del rey Josafat en la campaña militar y mató muchas ovejas, וַיְסִיתֵהוּ y lo incitó a subir contra Ramot. הֵסִית motivar a algo (Jue. 1:14) usado a menudo para el mal, cf. Deut. 13:7, e.o. עָלָה subir contra un país, una ciudad en un sentido bélico. El siguiente relato acerca de los preparativos para la guerra por medio del consejo del profeta y de la guerra misma vers. 4-34 coincide casi literalmente con 1 R. 22:5-35. Para ello remitimos al comentario objetivo de 1 RF. 22 y sólo queremos presentar aquí las diferencias entre los pasajes. En vez de cuatrocientos profetas ver. 5 en 1 R. 22:6 constan «unos cuatrocientos hombres». Este número es redondo y no se basa en un conteo detallado sino en un cálculo general. En vez de הֲנֵלֵךְ ... אִם אֶחְדַּל [iremos ... o debo desistir] ver. 5 consta en Reyes ver. 6 הַאֵלֵךְ ... אִם אֶחְדַּל [Debo ir ... o debo desistir]. Ambos verbos concuerdan en el número. Asimismo en el ver. 14. donde en Reyes ver. 15 ambos verbos están en plural a pesar de que la siguiente respuesta עֲלֵה וְהַצְלַח [sube y tendrás éxito] sólo se dirige a Acab (y no a ambos reyes) mientras que en la Crónica la respuesta está en plural עֲלוּ וְהַצְלִיחוּ [y subieron y tuvieron éxito], dirigida a ambos reyes. En el ver. 7a: «no me profetiza lo bueno sino que todos los días» (*i.e.* durante todo su tiempo de profeta) lo malo ha sido intensificado por el término כָּל־יָמָיו [todos sus días] que falta en 1 R. ver. 8. En el ver. 9 el término וְיוֹשְׁבִים [y estaban sentados] ubicado delante de בְּגֹרֶן [sentado en la era] se debe a la longitud del relato en cuanto al sentido es necesario. En ver. 14 las palabras de doble sentido de Micaías: el Señor entregará en mano del Señor (Reyes ver. 15) es agudizado: (los enemigos) serán entregados en tu mano. En el ver. 19 el אמר [decía] en el primer זֶה אֹמֵר בָּכָה [el uno decía así] después del וַיֹּאמֶר [y él dijo] no sólo es innecesario y desconsiderado y debió haber sido incluido por un copista en el texto y el זֶה בָּכָה debe ser leído según el זֶה בָּכָה (Reyes ver. 20): entonces dijo uno de una manera y el otro de otra. En el ver. 23 el אֵי־זֶה indefinido (Reyes ver. 24) es aclarado por אי זֶה הַסֶּדֶךְ «es ésta la manera» (cf. 1 R. 13:12; 2 R. 3:8) y el verbo עָבַר es incluido sin pronombre relativo (como en los pasajes citados). En el ver. 30 sólo se menciona los שָׂרֵי הָרֶכֶב [capitanes de los carros] del rey sin indicación numérica alguna, que son mencionados en consideración a una guerra anterior (1 R. 20:24). En el ver. 31 se indica con las palabras «*Yahvé le ayudó y Dios los apartó de él*» que falta en Reyes ver. 32, ubicado después de las palabras «*y Josafat gritó*» el motivo divino de la salvación de Josafat aunque con esta reflexión teológica no se alteró el transcurso de los eventos. Por eso el comentario de *Bertheau*, que las palabras perturban el contexto claro de la situación, carece de base. Finalmente en el ver. 34 הָיָה מַעֲמִיד sostuvo su posición, *i.e.* permaneció en pie. El Hifil, es más certero que el hofal מָעֳמָד (Reyes ver. 35) porque expresa de mejor manera que estuvo en pie por su propia fuerza. El autor de la Crónica cierra el relato de esta guerra con la muerte de Acab que sucedió en la noche, cuando se puso el sol, para relatar en cap. 19 el transcurso del reino de Josafat. En 1 R. 22:36-39 se relata el regreso del ejército vencido y los detalles de la muerte y la sepultura de Acab, lo cual no correspondía al plan de la Crónica.

Capítulo 19. Las palabras del profeta Jehú acerca del pacto de Josafat con Acab y la intención de Josafat de aumentar el temor a Yahvé y la jurisdicción en Judá

Versículos 1-3. Las palabras de Jehú

Entonces Josafat regresó de la guerra en la que Acab perdió la vida, בְּשָׁלוֹם en paz, a su casa en Jerusalén, de manera que se cumplió también en él la promesa de Micaías de 18:16b. Después de su regreso le salió al encuentro el vidente Jehú, el hijo de Hananí que había sido echado por Asa a la cárcel (16:7ss.) con las palabras críticas: «*¿Vas a amar al impío y a los que odian a Yahvé?*» (el infinitivo con לְ como en 1 Crón. 5:1; 9:25, e.o.). Josafat se había hecho culpable de estos delitos. «*Y él respondió: Vi a todo Israel esparcido por los montes, como ovejas sin pastor; y Yahvé dijo: "Éstos no tienen señor; que cada uno vuelva a su casa en paz"*» (קָצַף עַל como en 1 Crón. 27:24). Josafat ya había sentido este odio cuando los enemigos lo atacaron durante la batalla en Ramot (18:31) y lo experimentaría aun después en persona durante el ataque de los enemigos a su tierra (cap. 20) y en su plan de restaurar la navegación a Ofir (20:35ss.) y aun después de la muerte en su familia (caps. 21 y 22). Pero Jehú continúa consolándolo «*Sin embargo, se han hallado en ti cosas buenas, porque has quitado las Aseras de la tierra y has dispuesto tu corazón para buscar a Dios*». הָאֲשֵׁרוֹת corresponde a אֲשֵׁרִים [Aseras] 17:6. En cuanto a las últimas palabras ver. 3 cf. 12:14 y 17:4.

Versículos 4-11. La intención de Josafat de restaurar el culto a Yahvé y restablecer el sistema judicial

Las primeras dos oraciones en el ver. 4 están relacionadas lógicamente: «cuando Josafat estuvo en Jerusalén (después de regresar de la guerra) volvió a salir (וַיָּשָׁב וַיֵּצֵא deben ser unidos) hasta la región montañosa de Efraín (la frontera norte del reino de Judá), y los hizo volver a Yahvé, Dios de sus padres». El nuevamente (וַיָּשָׁב) sólo se puede referir a la enseñanza del pueblo mencionada anteriormente en 17:7ss. donde se presentan las actividades de la comisión enviada al país por Josafat como su obra. La enseñanza de la ley al pueblo produjo el regreso de éste al Señor. Josafat retomó estas actividades reformatorias para culminar esta obra iniciada por orden y mejoramiento de la jurisdicción.

Vers. 5ss. «*Puso jueces en el país en todas las ciudades fortificadas de Judá, ciudad por ciudad*», que formaban como ciudades mayores puntos centrales del comercio para la región y que eran ideales para ser sedes de los jueces. וָעִיר לְעִיר respecto a cada ciudad, tal como lo prescribe la ley Deut. 16:18. «*Impuso a estos jueces el cuidado detallado de la ley. No debéis juzgar para los hombres sino para Dios*», *i.e.* no por orden y voluntad de los hombres sino en el nombre y según la voluntad del Señor, cf. Prov. 16:11. En la última oración del ver. 6 es necesario añadir Yahvé del pasaje anterior: y Yahvé está con vosotros en la palabra del juicio, *i.e.* cuando hacéis justicia (cf. el final del ver. 11) conforme a lo cual la oración sólo sirve para fortalecer lo anterior y sólo contiene la idea expresada en la ley de que el juicio es cosa de Dios (cf. Deut. 1:17 con Ex. 21:6; 22:7s.). Por eso el temor del Señor debía impedir que los jueces cometieran una injusticia, una advertencia que consta en Deut. 16:19 y 1:17. La Vulgata circunscribe correctamente el término שִׁמְרוּ וַעֲשׂוּ [mirad y haced]: *cum diligentia cuncta facite*. La oración de Dios no hace acepción de personas, recuerda a Deut. 10:17.

Vers. 8-11. Además Josafat construyó en Jerusalén un tribunal central para juzgar las querellas de los casos más difíciles que los jueces de las diversas ciudades no podían decidir.

Ver. 8. «*También en Jerusalén Josafat puso algunos de los levitas y de los sacerdotes y algunos de los jefes de las familias de Israel, para el juicio de Yahvé y para juzgar querellas entre los habitantes de Jerusalén.* (לָרִיב)» *Bertheau* deduce con justa causa de esta oración que al igual que en Jerusalén también había en las ciudades fortificadas (ver. 5) sacerdotes y levitas y jefes de las casas paternas como jueces. Esta deducción no contradice el hecho de que David designó a seis mil levitas como escribas y jueces porque esto no significa que sólo estableció a levitas como jueces sino tan sólo que los levitas debían participar activamente de la jurisprudencia. Las bases para la jurisprudencia en Israel formaban la instauración hecha por Moisés por consejo de Jetro bajo sanción divina que fueron elegidos de los antiguos del pueblo (Ex. 18:21ss.; Deut. 1:15ss.). David no quiso abolir esta identidad mosaica con el nombramiento de algunos miles de levitas como escribas y jueces sino tan sólo quiso repararlos conforme a la evolución del reino. Para la situación sencilla de los tiempos mosaicos podía bastar disponer de ancianos como jueces. Pero cuando en el transcurso del tiempo, sobre todo desde la fundación del reino, la situación civil y estatal se hizo más compleja, la necesidad de tener hombres preparados en el trato de las leyes que correspondían a los ancianos que eran puestos como jueces se hizo agobiante y David se vio obligado a definir entre los levitas a algunos ideales para este oficio, de manera que los juzgados en las ciudades mayores se componían de ancianos y levitas. Conforme a esto Josafat inauguró el primer juzgado mayor en Jerusalén. En vez de לְמִשְׁפַּט יהוה [conforme a los mandamientos de Yahvé] consta en ver. 11 לְכָל דְּבַר־יהוה, *i.e.* para todas las cuestiones de la religión y del culto y en vez de לָרִיב consta allí לְכָל דְּבַר הַמֶּלֶךְ para cada cuestión del rey, *i.e.* para todas las querellas civiles. La última oración del ver. 8 וַיָּשֻׁבוּ יְרוּשָׁלִָם no puede significar los hombres designados para el tribunal mayor se dirigieron a Jerusalén para vivir allí (*Rambach*, e.o.) o los que buscaban justicia se dirigieron allá porque שׁוּב no significa dirigirse a un lugar sino regresar a Jerusalén, lo cual no coincide con las personas mencionadas porque de estas personas no consta que hayan abandonado Jerusalén. Las palabras deben ser definidas con *Kimchi*, *i.e.* a la indicación más lejana וגו וַיֵּצֵא בָעָם [y el pueblo salió] ver. 4 y contienen un comentario posterior: Josafat y los que habían salido al pueblo regresaron a Jerusalén, texto que coincidiría mejor al final del ver. 7 y que puede ser traducido de la siguiente manera: cuando hubieron regresado a Jerusalén. La mención tardía de esta noticia después de la construcción del tribunal mayor en Jerusalén se puede deber a que el historiógrafo se dejó llevar por el contexto de la instauración del tribunal mayor con el orden de la jurisprudencia en las provincias perdiendo el hilo temporal de las acciones realizadas por Josafat.

Vers. 9s. También a estos miembros del tribunal mayor Josafat ordenó cumplir con su oficio en el temor del Señor con fidelidad y de todo corazón (בְּלֵבָב שָׁלֵם, cf. 15:17; 16:19). כֹּה תַעֲשׂוּן así deberéis hacer. Lo que debían hacer se menciona en el ver. 10. El ו delante de כָּל־רִיב es explicativo: o sea, y fue omitido por la LXX por considerarlo innecesario. «*Cuando llegue a vosotros cualquier querella (querellas llevadas al tribunal mayor) de vuestros hermanos que habitan en sus ciudades, entre sangre y sangre*» (בֵּין con לְ siguiente cf. Gen. 1:6, e.o.), *i.e.* querella que trata asesinatos en el caso de asesinatos y homicidios, «*entre ley y mandamiento, estatutos y ordenanzas*», *i.e.* en casos en los que se trate de la explicación y aplicación de la ley y de sus di-

versas leyes, «*mandamientos y estatutos de diversos procederes*», o sea donde haya dudas sobre cuál ley puede aplicarse aquí en este caso. El término וְהִזְהַרְתָּם [y los amonestaréis] es la apódosis aunque es un anacoluto. En vez de «*así deberéis enseñar acerca de esto*» consta «*así los amonestaréis* (a los que presentan querellas ante el juzgado) *para que no sean culpables y la ira* (*i.e.* ira y castigo) *no venga sobre vosotros y sobre vuestros hermanos*» (cf. ver. 2). הִזְהִיר *lit.* iluminar, una metáfora con el término paralelo de amonestar y llamar la atención. La palabra ha sido tomada de Ex. 18:20 donde está unida con el acusativo de la persona y de la cosa. Esta construcción también consta en este pasaje porque la situación antepuesta absolutamente וגו כָּל רִיב debe ser identificada como acusativo: y en lo que corresponde a cualquier querella... los amonestaréis. Después de enumerar los puntos que corresponden a este juzgado se repite para los jueces כֹּה תַּעֲשׂוּן esta prescripción con: para que no os hayáis culpables. Conforme a ello Josafat (ver. 11) designa al presidente espiritual y civil del tribunal: para las querellas espirituales el sumo sacerdote Amarías, que no es la misma persona que el Amarías mencionado como sumo sacerdote en 1 Crón. 5:37 después de Zadoc, y para las querellas civiles Zebadías, el hijo de Ismael, el jefe de la casa de Judá, *i.e.* el jefe de la tribu de Judá. Éstas debían ser עֲלֵיכֶם sobre vosotros, *i.e.* los principales de los jueces. Y levitas serán שֹׁטְרִים escribas delante: לִפְנֵיכֶם de vosotros, *i.e.* como asistentes y siervos. Josafat cierra la institución del personal legislativo con la exhortación: «Sed valientes y obrad», *i.e.* iniciad la obra con valor «y el Señor sea con el bueno»; *i.e.* con aquel que cumple fielmente con su oficio.

La instauración de este tribunal fue formalmente una institución nueva pero en cuanto a la situación sólo se trató de un cumplimiento o una organización firme de un tribunal mayor instituido por Moisés cuyo oficio hasta tanto había sido realizado en parte por el sumo sacerdote o por uno de los jefes civiles del pueblo (los jueces y reyes). Cuando Moisés puso jueces sobre el pueblo les ordenó a éstos presentar ante él las cosas que les parecían demasiado difíciles a fin de juzgarlas después de haberse aconsejado con Dios (Ex. 18:26 y 19). Respecto al futuro ordena más tarde (Deut. 17:8ss.) que los jueces de los diversos pueblos y ciudades debían llevar los casos más difíciles ante los sacerdotes levíticos y presentar al juez en el lugar del culto central y que éste decidiera, presuponiendo que Israel no sólo tendría en todo momento un sumo sacerdote que pudiera preguntar por medio del Urim y Tumim la voluntad divina, sino que también debía tener un jefe principal para las querellas civiles en el lugar del santuario central que juzgaría en suprema instancia en la congregación de los sacerdotes, similar al sumo sacerdote, *vid.* el comentario de Deut. 17:8-13. En base a esta ordenanza mosaica Josué instaló un tribunal mayor en Jerusalén con el sumo sacerdote y un presidente civil a la cabeza para la decisión de las querellas que hasta ese tiempo había decidido sólo el rey o en conjunto con el sumo sacerdote. Más acerca de este tribunal mayor *vid. Keil*, *Biblische Archäologie*, pp. 250s.

Capítulo 20. La victoria de Josafat sobre los moabitas, amonitas y otros pueblos y otras noticias acerca de su reinado

Versículos 1-30. La victoria sobre los pueblos hostiles que habían invadido Judá

En el tiempo siguiente los moabitas y amonitas se aliaron con otros pueblos del monte de Seir y atacaron la tierra de Judá con la intención de echar al pueblo de Dios de su tierra y exterminarlos (ver. 1). Al escuchar de esta invasión Josafat buscó al Señor proclamando ayuno e implorando en el templo la ayuda de Dios ante la asamblea reunida (vers. 2-12) y recibió la promesa por boca del profeta Jahaziel de que Dios pelearía por Judá y que el rey y el pueblo verían al día siguiente la ayuda del Señor (vers. 13-18). Así sucedió cuando al día siguiente el ejército judío fue a la batalla, los enemigos se habían matado mutuamente (vers. 19-24), de manera que Josafat encontró el valle lleno de cadáveres y pudo reunir el botín durante tres días; el cuarto día alabó al Señor en el valle de Beraca por su maravillosa liberación y volvió con alegría a Jerusalén para agradecer nuevamente al Señor por su ayuda en el templo (vers. 25-30).

Vers. 1s. Con אַחֲרֵי־כֵן [después de esto] se ubica la siguiente guerra el tiempo posterior del reino de Josafat pero definitivamente no en el año final de su reinado, dos años antes de su muerte, sino después de los sucesos de 18 y 19 que sucedieron seis o siete años antes de su muerte. Con los moabitas y amonitas avanzaron también algunos מֵהָעַמּוֹנִים contra Josafat. Esta indicación es oscura. Debido a que מִן tiene un significado definitivamente partitivo y que podría identificar a enemigos que vivían separados de los amonitas (מִן como en 1 Sam. 20:22, 37) y se podría pensar en grupos que vivían en el desierto sirio árabe que colinda al Norte y Este de Amón, lo cual podría ser apoyado por מֵאֲרָם [desde Aram]. ver. 2. Pero los vers. 10 y 22s. no pueden coincidir con esta opinión porque aquí sólo se menciona a los habitantes de la región de Seir junto a los hijos de Amón y Moab como enemigos que invadieron Judá. En los montes de Seir vivieron los edomitas. Pero si sólo los edomitas hubieran sido los aliados de los amonitas y moabitas entonces se debería esperar בְּנֵי אֱדֹם [hijos de Edom] o אֱדוֹמִים [edomitas] o aun בְּנֵי שֵׂעִיר [hijos de Seir] (cf. 25:11-14). Tampoco es posible negar que la explicación del מֵהָעַמּוֹנִים los pueblos que vivían más allá de los amonitas es rebuscada y artificial. Bajo estas circunstancias se puede seguir la sugerencia de *Hiller* en el *Onomasticón*, p. 285 de cambiar מהעמונים en מֵהַמְעוּנִים maonitas o meunitas, un pueblo que tuvo su sede en la ciudad de Maán cerca de Petra al este del Wadi *Musa*, *vid.* el comentario de 1 Crón. 4:41. Maán estaba localizada en la región montañosa de Seir, *i.e.* en el sector oriental del desierto de Arabá que se expande desde la punta del Mar Muerto hasta el golfo elanita. El nombre actual del sector norte *es Djêbal* (Guebalene) y en el sur *es Serâ*. Los meunitas fueron, por lo tanto, habitantes de los montes de Seir y son mencionados aquí en vez de los edomitas como un pueblo que vive en el sector sur de la cordillera que probablemente no tuvo raíces edomitas. Con ello se explica que en esta campaña militar de los amonitas y los moabitas no sólo participaron los edomitas sino también grupos de las montañas de Seir. En 26:7 se menciona a los מְעוּנִים [meunitas] junto a árabes y filisteos como enemigos de Israel que habían sido destruidos por Uzías. Todo esto habla a favor del cambio sugerido mientras que el hecho de que la LXX traduzca מֵהָעַמּוֹנִים con ἐκ τῶν Μιναίων no demuestra nada debido a que los traductores de la LXX tradujeron el הָעַמּוֹנִי [los amonitas 26:8] con οἱ Μιναῖοι haciendo de los amonitas meunitas.

Ver. 2. Entonces vinieron algunos *sc.* mensajeros fugitivos y dieron aviso a Josafat. El sujeto es tácito y debe ser suplido a partir del contexto. «*Entonces vinieron algunos y dieron aviso a Josafat, diciendo: Viene contra ti una gran multitud de más allá del mar*». מֵאֲרָם [desde Aram] no aporta sentido porque en el relato completo no se hace mención alguna a pueblos que vienen de Siria. Por eso debe leerse con Calmet y otros מֵאֱדֹם [de Edom]. Debido a que

los enemigos entraron a Judá desde la punta sur del Mar Muerto los mensajeros dijeron que venían desde Edom. «He aquí, están en Hazerzan-tamar, es decir, en Gadi», el actual Ain-Djidi, situado a la mitad de la costa occidental del Mar Muerto, *vid.* el comentario de Jos. 15:62 y Gen. 14:7, a quince horas de Jerusalén.

Vers. 3-12. Esta noticia llenó a Josafat de temor, de manera que decidió buscar la ayuda del Señor. פָּנָיו = נָתַן פָּנָיו שׂוּם cf. 2 R. 12:18; Jer. 42:15 dirigir su cara a, *i.e.* decidir algo, proclamó ayuno en todo Judá para que el pueblo completo doblara rodillas ante Dios y buscara su ayuda como solía suceder en los casos de problemas graves, cf. Jue. 20:26, 1 Sam. 7:6; Josías. 2:15. En respuesta a esta exhortación real se reunió Judá para buscar al Señor en el templo con ayuno y oración, no sólo los habitantes de la capital sino también de todas las ciudades del reino vinieron a Jerusalén. בִּקֵּשׁ מִיהוה buscar del Señor, *sc.* ayuda fue expresada en la oración anterior con בִּקֵּשׁ אֶת־יהוה buscar al Señor.

Ver. 7. Cuando los habitantes del Judá y Jerusalén se hubieron reunido en la casa de Dios, Josafat se paró en el atrio nuevo y oró fervientemente al Señor. El atrio nuevo es el atrio externo y grande que Salomón había construido (4:9). Este atrio era el lugar donde se reunía la comunidad ante Dios en el santuario. Delante de éste, *i.e.* a la entrada del atrio de los sacerdotes, se paró Josafat, de manera que la congregación estuvo frente a él.

Vers. 8ss. La oración que Josafat dirige a Yahvé, el Dios de los padres como el Señor sobre todos los reinos, consiste en una breve presentación de los hechos. Yahvé había dado a su pueblo Israel la tierra como posesión eterna e Israel construyó allí un santuario para su nombre (vers. 7 y 8). Pero Israel no dio a los amonitas, moabitas y edomitas motivo alguno para asaltarlos y echarlos de su tierra (vers. 10 y 11). Josafat basa su petición de ayuda en estos dos argumentos de manera que recuerda con el primero la promesa divina de escuchar las oraciones hechas en el templo delante de Dios (ver. 9) y con el segundo resalta la impotencia de Israel para combatir contra un enemigo tan potente (ver. 12). En el inicio de esta oración («Dios de nuestros padres») consta un motivo para que Dios se dedique a la situación actual. Es el deber de Aquél que dio la tierra a los padres, mantener ésta también a los hijos en caso de que estos no la hayan perdido por propio pecado. Tal como Yahvé Dios del pacto está sujeto a esta promesa así también tiene como Dios y soberano del cielo y de la tierra el poder y la fortaleza para ello, cf. Sal. 115:3. אין עמך לְהִתְיַצֵּב no hay quien pueda permanecer junto a ti, *i.e.* que te pueda resistir, cf. la terminología similar en 14:10 y en cuanto a la idea 1 Crón. 29:12. En cuanto a 7ª cf. Jos. 23:9; 24:12; Ex. 23:20ss., e.o. en cuanto a 7b Gen. 13:15s.; 15:18, e.o. en cuanto a אֹהֲבְךָ [tu amigo] Isa. 41:8.

Ver. 8. «*Y han habitado en ella, y allí te han edificado un santuario a tu nombre*», cf. 6:5, 8. לֵאמֹר diciendo, *i.e.* habiendo expresado durante la consagración de esta casa. La esperanza firme con las siguientes palabras (ver. 9). En este versículo se resumen los ejemplos de la oración de consagración de Salomón (6:22-39) para los que se pide la atención de Dios en el templo. Con la referencia a esta oración, Josafat presupone que Yahvé aseguró escuchar la oración porque llenó el templo con su gloria, *vid.* 7:1-3. La palabra שְׁפוֹט [juicio] entre דֶּבֶר [peste] y חֶרֶב [espada], que sólo aparece aquí, describe en este contexto el juicio de Dios.

Ver. 10. וְעַתָּה y ahora sucedió lo contrario, pueblos a los que no permitiste que Israel viviera en su mitad (לָבוֹא בָהֶם ... אֲשֶׁר) cuando salió de la tierra de Egipto, por lo cual se (*i.e.* Israel bajo Moisés) apartaron de ellos y no los destruyeron (cf. en cuanto al hecho Num. 20:14ss.; Deut. 2:4, 9, 19) mira cómo nos pagan, viniendo a echarnos de tu posesión, la que nos diste en heredad (הוֹרִישׁ dar por heredad como en Jue. 11:24). A esto se une el ver. 12 con la petición: «*Oh Dios nuestro, ¿no los juzgarás? Porque no tenemos fuerza alguna delante de esta gran multitud que viene contra nosotros, y no sabemos qué hacer* (ante tantos enemigos)*; pero nuestros ojos están vueltos hacia ti* (en ti buscamos ayuda)», cf. Sal. 123:2; 141:8.

Ver. 13. Así oró todo Judá de pie delante del Señor. También habían llevado a sus niños, mujeres e hijos para pedir por la salvación ante los enemigos, cf. Judit 4:9.

Versículos 14-17. La respuesta del Señor por medio del profeta Jahaziel

En medio de esa reunión el Espíritu del Señor vino sobre Jahaziel, un levita de los hijos de Asaf, y prometió al rey y al pueblo ayuda maravillosa. La familia de Jahaziel es presentada hasta el quinto miembro, el levita Matanías de los hijos de Asaf. Este Matanías no es la misma persona que el Matanías del tiempo de David, mencionado en 1 Crón. 25:4, 16 porque este pertenecía a los hijos de Hamán. Quizás es idéntico al asafita Netanías 1 Crón. 25:2, 12 debido a que מ [m] y נ [n] pueden ser confundidos fácilmente.

Ver. 15. Jahaziel proclama al rey y al pueblo no temer ante la gran cantidad de enemigos «porque la batalla no es vuestra sino de Dios», cf. 1 Sam. 17:47.

Ver. 16. «*Descended mañana contra ellos. He aquí ellos subirán por la cuesta de Sis, y los hallaréis en el extremo del valle, frente al desierto de Jeruel*». El desierto de Jeruel sin lugar a dudas fue una parte del amplio valle que actualmente es llamado conforme al wadi *el Masasa* situado al norte, delimitado en el sur por el Wadi *el Ghâr* y se expande desde el Mar Muerto hasta la cercanía de Tecoa. La región completa al lado occidental del Mar Muerto «es en caso de que no se trate de una montaña o un profundo valle, una planicie alta que paulatinamente decae en dirección oriental, un sector totalmente desértico cubierto sólo de vez en cuando por algunos matorrales sin el menor indicio de haber sido arado» (*Robinson, Pal.* II, pp. 480s.). El nombre del Wadi *el Hasasah* probablemente proviene del מַעֲלֵה הַצִּיץ subida o ensenada (Hassis). La LXX tradujo הַצִּיץ con Ἀσσεις, *Josefo* (Ant. IX: 1, 2) lo describe con ἀναβάσεως λεγομένης εξοχῆς (identifica este desfiladero que fue llamado «la cumbre»), *Rob.* II, p. 44 camino «hacia arriba, pasando por Ziz» sube de *En-Djidi* al altiplano pero que describe en la p. 438 como un «desfiladero horroroso»[11], de manera que no es posible pensar en que los enemigos habrían avanzado por la orilla del mar y subido al altiplano a la altura de En Gadi, tal como lo hacen los beduinos actuales porque los israelitas no se enfrentaron a sus enemigos en este desfiladero sino en el altiplano. La traducción de הַצִּיץ con ἐξοχή de *Josefo* es muy segura porque no es necesario afirmar que la ה provenga del artículo (*Ew.*, *Gesch.* III, p. 475, 2ª ed.).

Ver. 17. No necesitáis pelear en este caso (בְּזֹאת) apostaos y estad quietos, y ved la salvación de Yahvé con vosotros. No necesitáis hacer más por lo cual tampoco necesitáis tener miedo.

---

11. Este desfiladero desciende en zigzag, a menudo en un ángulo tan agudo que sólo los caballos pueden pasar por éste. A veces pasa por los empinados acantilados y por las paredes perpendiculares y baja por los descensos igual de empinados. Si se observa desde abajo parece imposible que aquí existiera algún camino. A pesar de eso se ha elaborado este camino de una manera tan inteligente que se puede recorrer sin dificultad alguna de manera que incluso suben y bajan camellos cargados.

Ver. 18. Josafat y el pueblo agradecieron por esta promesa consoladora y se postraron delante del Señor, adorando, a lo cual se levantaron los levitas para alabar en voz alta a Dios. Los levitas «de los hijos de Coat de los hijos de Coré» porque descendían de Coat (1 Crón. 6:22).

Versículos 20-25. El cumplimiento de la promesa divina

Al día siguiente los judeos reunidos salieron conforme a las palabras del profeta en dirección al desierto de Tecoa. Cuando salían, Josafat estaba parado, seguramente en el portal de Jerusalén donde se habían reunido los que salían y los exhortó a confiar en el Señor y en los profetas (הַאֲמִינוּ y תֶּאָמֵנוּ como Isa. 7:9). Después de haber aconsejado (יָעַץ אֶל prestarse como consejero, cf. 2 R. 6:8) al pueblo designó al grupo, no para que pelearan sino para que se aseguraran de la maravillosa ayuda del Señor. Puso a cantantes (לְ delante de יהוה sirve para circunscribir el genitivo), alabando en vestiduras santas conforme iban saliendo delante del ejército y diciendo, *i.e.* mandó a caminar a los cantores levitas delante del ejército cantando y tocando en vestiduras santas (לְהַדְרַת־קֹדֶשׁ vestidos con vestiduras santas = בְּהַדְרַת 1 R. 16:29, cf. *Ew.*, §217da) para alabar al Señor por la ayuda otorgada.

Ver. 22. Y cuando (al alcanzar el campamento enemigo) comenzaron a entonar cánticos y alabanzas, Yahvé puso emboscadas contra los hijos de Amón, de Moab y del monte Seir, que habían venido contra Judá, y fueron derrotados. מָאֳרָבִים significa aquí a los que se esconden para hacer emboscadas, Jue. 9:25. No es posible especificar quiénes eran los que hacían emboscadas. Diversos exegetas antiguos, *Ewald* y *Bertheau,* piensan que se trataba de ángeles que eran llamados *insidiatores* a causa de la labor que debían realizar en contra del ejército enemigo. Pero los pasajes donde se menciona la intromisión de poderes celestiales usan otras palabras, cf. 2 R. 6:17; 19:35 es poco probable que se designe a los poderes celestiales con מָאֳרָבִים. Se podría pensar quizás en salteadores que atacaron el ejército enemigo desde un escondite y causaron tal pánico en el ejército que, tal como se relata en los vers. 23ss., primero se levantaron los amonitas y los moabitas en contra de los habitantes del monte de Seir y, después de haber acabado con ellos, empezaron a destruirse mutuamente. En todo caso no pueden ser los judíos los que hicieron esta emboscada porque estos no debían pelear (vers. 15, 17) sino tan sólo debían observar la salvación hecha por Dios. Probablemente eran salteadores seiritas que atacaron a los amonitas y moabitas y que por intervención divina causaron tal confusión entre los atacados que estos por su parte cayeron sobre los habitantes de los montes de Seir causando una batalla en la que todos peleaban contra todos, similar a Jue. 7:22s. donde los midianitas cayeron en un terror tal a causa del ataque inesperado del grupo de Gedeón y la intervención divina que se atacaron y aniquilaron unos a otros. וּכְכַלּוֹתָם בְּיוֹשְׁבֵי שֵׂעִיר y cuando habían acabado con los habitantes de Seir, *i.e.* cuando los hubieron aniquilado, y cuando habían acabado con los habitantes de Seir, cada uno ayudó a destruir a su compañero (מַשְׁחִית es sustantivo como en 22:4, Ez. 5:16, e.o.).

Ver. 24. Cuando Judá llegó al monte en el desierto (מִצְפֶּה atalaya, usado aquí para designar una cumbre en el desierto de Tecoa de la cual se podía observar el desierto de Jeruel) y se volvió en contra de la cantidad de los enemigos (הֶהָמוֹן remite al ver. 12) o al menos quiso volverse a esa dirección, «vieron cadáveres tendidos por tierra y ninguno había escapado», *i.e.* cadáveres en tales cantidades que al parecer nadie había escapado.

Ver. 25. «*Al llegar Josafat y su pueblo* (como había profetizado Jahaziel, no para pelear sino tan sólo) *para recoger el botín, hallaron mucho entre ellos* (בָּהֶם entre o junto a los caídos), *incluyendo mercaderías, vestidos y objetos preciosos*». Extraña la mención de פְּגָרִים en el botín entre רְכוּשׁ y los objetos valiosos. Algunos códices (4 *Kennicot* y 3 *de Rossi*) y diversas versiones antiguas (*Complutense*, la versión de *Brixen*, usada por *Lutero*, la *Bombergia* del año 1518 y 1521 y la de *Münster*) presentan en cambio בְּגָדִים (no es seguro si también lo presentan la LXX y la Vulgata, cf. de *Rossi*, *variae lecturae ad h.l.*). בְּגָדִים vestiduras junto רכוש a posesiones móviles (tiendas, animales, etc.) parece coincidir mejor y por eso es considerado por Dathe y *Bertheau* como la variante correcta y original. A pesar de ello los motivos para ello no son decisivos porque פְּגָרִים se usa más a menudo y no es necesario pensar en רְכוּשׁ animales vivos o muertos sino como רְכוּשׁ en posesiones de todo tipo que en el caso de tribus nómadas consiste en posesiones de ganado. Por eso también se puede entender bajo el término פְּגָרִים hombres y animales muertos así como también arneses y adornos de animales (cf. Jue. 8:26) como botín de valor. Por lo general no se suelen mencionar vestidos en las enumeraciones de utensilios conquistados con la excepción de los vestidos de púrpura de los príncipes midianitas en Jue. 8:26. La opinión de que el פְּגָרִים antes mencionado causó la confusión de פְּגָרִים con פְּגָרִים puede ser refutado por la suposición igual de verosímil del sentido incorrecto de la palabra. פְּגָרִים causó el cambio en פְּגָרִים. כְּלֵי חֲמֻדוֹת son al parecer adornos de oro y plata, tal como también son enumerados en Jue. 8:25s. Y reunieron para sí לְאֵין מַשָּׂא «no podía ser llevado», *i.e.* en tales cantidades que no pudieron transportarlo o llevarlo y saquearon durante tres días porque el botín era muy grande. La cantidad incontable del botín se debe a que estos pueblos habían subido contra Israel con todos sus bienes a fin de echarlos de su heredad y tomar posesión de la tierra, de manera que esta invasión era un tipo de migración del pueblo como se repitió en la historia y sigue sucediendo. Debemos buscar el motivo de la destrucción de estas hordas enemigas por medio de un milagro divino. Debido a que querían echar al pueblo de Israel de la tierra que le había sido entregado por Dios y aniquilarlos el Señor tuvo que acudir en ayuda a su pueblo a fin de destruir a sus enemigos.

Ver. 26. Al cuarto día los judíos se reunieron para agradecer a Dios por esta bendición en un valle llamado por ello עֵמֶק בְּרָכָה [valle de alabanza] y que no podía estar muy lejos y del lugar de la batalla. De allí regresaron bajo la dirección de Josafat a Jerusalén con alegría y fueron a la casa de Dios acompañados por la música de los sacerdotes y levitas para agradecer al Señor por su maravillosa ayuda (vers. 27s.). El antiguo nombre בְּרָכָה valle de alabanza se ha mantenido en el Wadi *Bereikut* al oeste de *Tecoa*, cerca de la carretera que va de Hebrón a Jerusalén, «un valle amplio en cuyo lado occidental se encuentran las ruinas de Bereikut que abarca tres o cuatro arpentas (yugadas)», *Robinson, Neue biblische Forschungen*, p. 360 y *Phys. Geogr.*, p. 106, cf. *v. d. Velde, Memoir*, p. 292. Este lugar ya es mencionado por Jerónimo en *Vita Paulae* donde se narra que Paula estuvo parada *in supercilio Caphar Baruca* [en la elevación de Cafar Baruca] y que desde ese lugar pudo observar el amplio desierto y el antiguo territorio de Sodoma y Gomorra, cf. *Reland*, *Pal. illustrata*, pp. 356 y 685. En cambio la identificación con el valle de alabanza con la parte superior del valle de Cedrón que según Jo. 4:2, 12 recibió el nombre del valle de Josafat carece de base, *vid.* el comentario de Jo. 4:2.

En cuanto al ver. 27b, cf. Esd. 6:22 y Neh. 12:43.

Ver. 29. La información de esta victoria del Señor causó gran terror en los reinos de los países vecinos por lo

cual hubo paz en el reino de Judá, cf. 17:10. En cuanto a la última oración del ver. 30 cf. 15:15. Esta maravillosa obra del Señor es objeto de alabanza del Señor en los salmos coreítas Sal. 46, 47 y 48 y quizás también en el Sal. 83 compuesto por un asafita (¿Jahaziel?), *vid. Delitzsch*, introducción de estos salmos.

Vers. 31-37. Notas finales acerca del reinado de Josafat que también se encuentran en 1 R. 22:41-51 y que forman allí junto a algunas informaciones que faltan en la Crónica (vers. 45, 48 y 49), el relato acerca de su reinado. Ambos relatos coinciden en las indicaciones acerca de la edad de Josafat al ascender al trono, acerca de la duración y forma de su reinado. Pero el autor de la Crónica usó en vez de la fórmula estereotípica: y el pueblo sacrificaba y quemaba incienso en los lugares altos (1 R. 22:44; cf. 2 R. 12:4; 14:4; 15:4, 35) las palabras objetivas «*pues el pueblo no había vuelto aún su corazón al Dios de sus padres*» (ver. 33). En la Crónica falta la nota que Josafat tuvo paz con el rey de Israel (Reyes ver. 45) porque esto se sobreentendía a causa del emparentamiento de Josafat con la casa real de Acab y ya fue confirmado por el relato del cap. 18. Además se confirma por la acción relatada en vers. 35ss. Por esta misma causa se omite la mención de las hazañas y las guerras de Josafat (1 R. 22:46) en el ver. 34 de la Crónica porque se mencionan estas hazañas de una manera explícita. En cuanto a los discursos de *Jehú* que fueron incluidos en el Libro de los Reyes, *vid*. la introducción, ver. 22. Además falta la nota acerca de la eliminación de los demás contendientes (קָדֵשׁ) de la tierra 1 R. 22:47 que remite a 1 R. 15:12 porque no se menciona este detalle en el reinado de Asa. Finalmente la nota de que Edom no tuvo rey sino tan sólo un gobernador sirve en 1 R. 22:48 como introducción para el relato siguiente de los intentos de Josafat de restablecer la navegación a Ofir acerca de lo cual el autor de la Crónica menciona en los vers. 35-37 que Josafat se había unido al rey de Israel, para construir en Eziongeber barcos que viajaban a Tarsis. Fue reprochado por ello por el profeta Eliezer que le proclamó que Yahvé destruiría su obra, a lo cual los barcos fueron destruidos, probablemente por una tormenta y no se pudo llevar a cabo este viaje. אַחֲרֵי־כֵן [después de esto] no contiene una indicación temporal cercana (cf. 20:1) sino que sólo significa que Josafat se alió con Ocozías después de la victoria sobre los amonitas y los moabitas. Después de su victoria sobre los amonitas y los moabitas Ocozías había ascendido al trono en el año 17 de Josafat y no alcanzó a reinar por dos años. En este tiempo se llevó a cabo esta alianza. אִתְחַבַּר es una forma aramea de הִתְחַבֵּר, *Bertheau* remite la última oración del ver. 25 «obró impíamente» a Josafat: obró mal porque el contexto indica que Josafat debía ser reprochado con estas palabras por su cercanía al rey del norte. Pero este comentario objetivamente correcto no demuestra que הוּא se refiere a Josafat. El reproche de Josafat a causa de su conexión con Ocozías también puede constar en las palabras aun si estas se refieren a Ocozías porque הִרְשִׁיעַ es una palabra demasiado fuerte para el pecado de Josafat. Aunque el autor de la Crónica usa la palabra הִרְשִׁיעַ en el caso del nieto de Josafat, Ocozías 22:3 pero sólo para describir las acciones de la casa de Acab en las palabras: su madre, una hija de Acab y de Jezabel fue su consejera (הַרְשִׁיעַ). Josafat se alió con el rey impío Ocozías para construir barcos לָלֶכֶת תַּרְשִׁישׁ para ir a Tarsis y construyeron barcos en Ezion-geber, *i.e.* en el Mar Rojo. En vez de esto consta en 1 R. 22:49: Josafat construyó barcos de Tarsis para ir a Ofir por oro. A partir de ello se puede observar que en ambos pasajes se habla del mismo suceso y que la expresión «barcos de Tarsis» (Reyes) es un error porque los barcos de Tarsis sólo son barcos que eran construidos igual a los viajeros a Tarsis para sus viajes marítimos de largo alcance porque Josafat sólo quería restaurar los viajes a Ofir. Si dejamos a un lado la interpretación errada de la palabra barcos de Tarsis ambos pasajes coinciden si sólo se observa que ambos son extractos de un relato mucho más amplio acerca de esta acción. La Crónica ofrece un comentario explicativo de la breve indicación de 1 R. 22:49 tanto por medio de la indicación de que Josafat se alió con Ocozías de Israel para construir estos barcos como por la mención de las palabras del profeta Eliezer acerca de la acción que nos aclara el motivo de la destrucción de los barcos mientras que en 1 R. 22:49 sólo se menciona la destrucción. Del profeta Eliezer no se sabe nada más que lo aquí mencionado. El nombre de su padre *Dodava* fue formado en analogía a los nombres Hodavías y Josavías (*vid*. el comentario de 1 Crón. 3:24) de manera que no hay motivo alguno para cambiarlo con *Bertheau* en דּוֹדִיָהוּ (Dodías, amigo de Yahvé) conforme al Δωδία de la LXX. Acerca de Maresa *vid*. el comentario de 11:8. El perfecto פָּרַץ es usado proféticamente: Yahvé destruirá tus obras. Las palabras siguientes narran su cumplimiento. עָצַר [resistir] como 13:20, 14:10. La Crónica cierra con esto el relato de la restauración de la navegación a Ofir mientras que en 1 R. 22:50 se menciona que Ocozías alentó a Josafat después de la destrucción de los barcos recién construidos a reconstruirlos conjuntamente pero que no quiso. El motivo de esto consta en el ver. 37 de la Crónica.

Capítulo 21. Muerte de Josafat y reinado de su hijo Joram

El relato de la muerte y la sepultura de Josafat ha sido incluido en el ver. 21 porque la primera acción de Joram después de la muerte de Josafat vers. 22ss. está objetivamente relacionado con la muerte de su padre debido a que Joram inició su reinado asesinando a todos sus hermanos, los hijos de Josafat (vers. 2-4). El siguiente relato acerca de Joram vers. 5-10 coincide casi literalmente con el relato de 2 R. 8:17-22. A éste le sigue en 12-19 diversas notas acerca del castigo divino por su pecado que faltan en 2 R. y en el ver. 20 comentarios acerca de su final que corresponde a las indicaciones de 2 R. 8:24.

Versículos 1-4. Muerte de Josafat y asesinato de sus hijos por mano de Joram

Joram tuvo hermanos a quienes su padre había suplido con diversos regalos de plata, oro y cosas preciosas. «En las ciudades fortificadas de Judá», *i.e.* los había puesto como comandantes de fortalezas como lo había hecho Roboam con sus hijos, cf. 11:2s. y dio su reino a Joram, el primogénito. Entre estos seis nombres constan dos diferentes Azarías, el uno Azarías y el otro Azaryahu. Josafat es llamado rey de Israel en vez de Judá porque caminó en los caminos de Jacob, el que combatió con Dios y fue un rey justo del pueblo de Dios.

Ver. 4. Cuando Joram ascendió al trono de su padre y alcanzó poder (יִתְחַזֵּק como 1:1) mató a espada a todos sus hermanos, y también a algunos de los jefes de Israel, *i.e.* a los jefes de su reino. Seguramente no sólo mató a los hermanos por codicia, para apropiarse de sus bienes, sino probablemente porque no estaban de acuerdo con la política a seguir y criticaban las acciones idólatras de Joram y de su esposa Atalía. Esto se puede deducir a partir del ver. 13 donde se dice de los hermanos que eran mejores que él. Los jefes debieron haber desatado la ira

de Joram o de su esposa pagana por la crítica del asesinato de los príncipes reales y por otras señales de descontento con la dirección de su reinado.

Vers. 5-10. *La duración y el espíritu del reinado de Joram* coinciden con 2 R. 8:17-22 con unas pocas variantes y han sido explicadas en el comentario de ese pasaje. En el ver. 7 se expresa la idea de una manera diferente a la que consta en el Libro de los Reyes (ver. 29): «*Sin embargo Yahvé no quiso destruir la casa de David a causa del pacto que había hecho con David*» en vez de «no quiso destruir a Judá a causa de su siervo David, tal como lo había dicho». En vez de לְתֵת לוֹ נִיר לְבָנָיו (Reyes) consta en la Crónica וּלְבָנָיו לְתֵת לוֹ נִיר לֹא para darle una lámpara a él y a sus hijos porque ו ha sido injertado delante de לבניו para resaltar este término. En cuanto a עִם שָׁרָיו ver. 9 en vez de צְעִירָה Reyes ver. 21 *vid.* el comentario de 2 R. *l.c.* Al final del ver. 9 faltan las palabras «y el pueblo huyó hacia sus tiendas» (Reyes ver. 21) con lo cual esta difícil nota acerca del intento de Joram de someter a Edom bajo su poder es aun más difícil.

Vers. 10s. El cronista cierra el relato de la separación de Edom y la ciudad de Libna del reino de Judá con el comentario «*porque él* (Joram) *había abandonado a Yahvé, el Dios de los padres*», *i.e.* había dado lugar a esta separación por lo cual el Señor lo castigó por ello. «Hizo además lugares altos». El גַּם antepuesto puede ser unido a בָּמוֹת, cf. Isa. 30:33 mientras que הוּא resalta el sujeto: Aquel que abandonó al Dios de los padres hizo también los lugares altos que Asa y Josafat habían destruido (14:34; 17:6). «*Haciendo que los habitantes de Jerusalén se prostituyeran*», *i.e.* los sedujo a adorar a Baal. El ver. 13 «como se prostituyó la casa de Adab» nos indica que el significado del Hifil וַיִּזֶן es la prostitución espiritual del servicio de Baal. וַיַּדַּח «*y desvió a Judá*», *i.e.* lo llevó a abandonar su camino a la fuerza. יַדַּח [desvió] debe ser explicado conforme a Deut. 13:6 y 11.

Versículos 12-19. La carta del profeta Elías contra Joram y el cumplimiento de los castigos anunciados

Y le llegó una carta del profeta Elías, que decía: Así dice Yahvé, Dios de tu padre David: «*Por cuanto no has andado en los caminos de Josafat tu padre, ni en los caminos de Asa, rey de Judá, sino que has andado en el camino de los reyes de Israel, y has hecho que Judá y los habitantes de Israel se hayan prostituido como se prostituyó la casa de Acab, y también has matado a tus hermanos, tu propia familia, que eran mejores que tú, he aquí, Yahvé herirá con gran azote a tu pueblo, a tus hijos, a tus mujeres y a todas tus posesiones; y tú sufrirás una grave enfermedad, una enfermedad de los intestinos, hasta que día tras día se te salgan a causa de la enfermedad*». מִכְתָּב carta es una profecía amenazadora por escrito en la que el profeta le echa en cara a Joram sus pecados y le anuncia su castigo. No debe extrañarnos que en nuestra obra no se mencione nada más acerca de las actuaciones proféticas de Elías porque no tenemos noticias detalladas acerca de él y sus labores proféticas conforme a lo que podríamos calificar estos sucesos que le debieron haber motivado a presentar su profecía por escrito. En cambio es cuestionable si Elías todavía vivía cuando Joram fue rey de Judá. Su ascensión al cielo es relatada en 2 R. 2 entre el reinado de Ocozías y Joram de Israel aunque no se indica el año de este suceso en la Escritura. Aunque en la Crónica judía Seder Olam 17:45 esto es datado en el segundo año del rey Ocozías de Israel. Pero esta indicación no se basa en tradiciones históricas sino que sólo se debe a que su ascensión en 2 R. 2 es narrada directamente después de la muerte de Ocozías y que la última acción de Elías (2 R. 1) cae en el segundo año de este rey. A pesar de que *Lightfoot* (*Opp.* I, p. 85), *Rambach* y *Dereser* han deducido a partir de 2 R. 3:11 que Elías había sido ascendido en el reinado de Josafat porque según el pasaje mencionado de Josafat pregunta durante una campaña militar de Israel contra los moabitas por un profeta y recibe como respuesta que Eliseo estaba presente, el que vertía agua sobre las manos de Elías. Pero esto sólo significa que Eliseo, el siervo de Elías estaba en el campamento o cerca del rey pero no que Elías ya no estaba en la tierra. A pesar de que el perfecto אֲשֶׁר יָצַק [derramar] parece contener este significado es cuestionable si podemos interpretar el perfecto de tal manera que el locutor lo usó y que no fue usado por el historiógrafo. Las palabras sólo son una circunscripción de la relación oficial en la que estaba Eliseo para con Elías y sólo denotan que era siervo de Elías. Eliseo había obtenido esta posición tiempo antes de la ascensión de éste (1 R. 19:19ss.). Elías podía haber estado con vida en el tiempo del reinado de Joram de Judá por lo cual *Bertheau* considera probable que hablara acerca de los pecados de Joram y le anunciara el castigo. «Pero la carta —sigue Bet— es mantenida de una manera muy general y sólo presenta una explicación profética, de los percances que sufriría Joram, por lo cual podríamos deducir que en su forma provenía de un historiógrafo tardío que describió la relación de Elías hacia Joram con pocas palabras y la describió de una manera general». Pero esta opinión es dogmática, abstraída de un rechazo por principio de una predicción sobrenatural en las palabras proféticas. Sólo aquellos que niegan apriorísticamente las predicciones especiales en las palabras proféticas y consideran que tales palabras son *vaticinia post eventum* puede identificar el contenido de esta carta con una explicación profética de los percances sucedidos a Joram. Más convincente es en cambio el inconveniente presentado en contra de la suposición de que Elías todavía estaba en la tierra: que la amenaza divina debió haber impresionado de una manera más profunda a Joram porque era de un profeta que ya no estaba con vida y esto lo habría convencido de que el Señor es el Dios vivo que tenía en su poder su vida y sus caminos y que conocía sus hechos; la carta debía golpear la conciencia de Joram como voz de otro mundo (*Dächsel*). Pero este comentario consiste en suposiciones y presuposiciones subjetivas para las que faltan todo tipo de analogías. Por eso no podemos considerar este comentario de *Menken*. «En caso de que un hombre como Elías hablara en la tierra después de haber sido tomado de ella debía hacerlo desde las nubes. Así armoniza con la totalidad de su maravilloso actuar y también debió haber sucedido, como me parece». Porque aunque no nos atrevemos a «designar el límite hasta el que se amplía la fuerza y la actividad del justo» no sólo podemos sino aun tenemos la obligación de calificar las revelaciones que pueden ser interpretadas de diferentes formas conforme a la analogía de toda la Escritura. La Sagrada Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento no sólo no conoce el hecho que los justos influyan desde el cielo mediante cartas sino que además enseña en la parábola del hombre rico (Luc. 16:31) lo contrario[12]. Faltan motivos para asumir que el

12. *Rambach* comenta *Neque enim ulla ratione credibile est, Deum in gratiam impii regis ejusmodi quid fecisse, cuius nullum alias exemplum exstat; immo quod nec necessarium erat, quum plures aliae essent rationes, quibus Deus voluntatem suam ei manifestare poterat; coll. Luc. 16,27.29* [No es credible por ningún argumento que Dios hizo algo positivo para este rey impío para lo cual no presenta en otro pasaje un ejemplo. Más bien esto no fue necesario tan pronto había alternativas con las que Dios podía mostrarle Su voluntad. Cf. Luc. 16:27, 29.]. Calovius lo explica de una manera aun más detallada:

Elías ascendido envió una carta a Joram por medio de un ángel o que se lo haya dictado a una persona aunque las palabras del relato «*vino a él una carta de Elías el profeta*» no pueden ser entendidas de otra manera que Elías escribió la siguiente profecía pero falta toda base para afirmar que en ese tiempo Elías ya no estaba con vida sino que había ascendido al cielo. En el segundo año de Ocozías, rey de Israel, Elías todavía estaba con vida debido a que le proclamó la muerte a este rey por causa de su pecado (2 R. 1). Probablemente vivió aun en los primeros años del reino de Joram, rey de Israel que ascendió al trono veintitrés años después de Acab. Josafat murió seis o siete años después y después de su muerte su sucesor Joram mató a sus hermanos, el resto de los hijos de Josafat. Elías pudo haber visto con sus propios ojos estos sucesos y escribió esta profecía y se la envió a Joram. Debido a que fue profeta durante el reino de Acab habría sido profeta durante treinta años mientras que su siervo Eliseo que había designado como su sucesor bajo Acab (1 R. 19:16) murió en el reinado de Joás que fue rey cincuenta y siete años después de la muerte de Acab (2 R. 13:14ss.) de manera que ejerció el oficio durante sesenta años. Si asumimos que Elías ascendió al cielo antes de la muerte de Josafat, podemos suponer con *Buddeus*, *Rambach* y otros exegetas que el Señor le habría revelado el pecado de Joram antes de su ascensión y le habría encargado proclamarle el castigo divino por escrito y enviarle esta carta a Joram en su tiempo. Esto coincidiría completamente con la forma de actuar del gran hombre de Dios. Tal como Dios pudo revelar a su profeta la unción de Jehú por rey de Israel durante el reinado de Acab (1 R. 19:16) que encargó Eliseo a un discípulo del profeta catorce años después de la muerte de Acab (2 R. 9:1ss.) así también pudo revelarle siete años antes de la muerte de Josafat el pecado de Joram y encargarle la notificación del castigo de éste cuando le profetizó a Ocozías la muerte en el segundo año de su reinado pues ya le había revelado la consagración de Jehú al trono israelita y la extinción de la casa de Acab por este rey, la entronización de Hazael y la fuerte opresión de Israel por este rey, todos sucesos que ocurrieron después de la muerte de Joram de Judá. Pero si Elías transfirió la unción de Hazael así como de Jehú a su siervo Eliseo ¿por qué no pudo haberle encargado también que entregara esta carta a Joram? Si no queremos hacer valer el hecho de que el contenido de la carta surtiría un efecto más contundente porque parecía que hablaba el hombre de Dios desde el más allá (*O. v. Gerlach*) podemos asumir que una palabra escrita del hombre poderoso, a quien el Señor había confirmado para la batalla contra el culto de Baal durante los reinados de Acab y Ocozías con fuego desde el cielo, era mucho más apropiada para causar una impresión imperecedera en Joram y en su esposa Atalía, que seguía los caminos de su madre Jezabel, que una palabra de Eliseo o de algún otro profeta que no estaban armados con el espíritu y el poder de Elías.

La carta de Elías acusó a Joram de dos transgresiones fuertes: 1) la separación del Señor hacia la idolatría de la casa del Señor y la seducción del pueblo, 2) el asesinato de sus hermanos. El castigo del primer pecado es un golpe fuerte que Dios daría a su pueblo y a su familia y que también caería sobre los bienes y posesiones. El segundo pecado sería castigado con una enfermedad de los intestinos que terminará con la muerte. יָמִים עַל יָמִים ver. 15 es acusativo del tiempo: día tras día, *i.e.* constantemente, cf. סְפוּ שָׁנָה עַל שָׁנָה [añadid año sobre año] Isa. 29:1. *Bertheau* afirma que יָמִים [días] se refiere al periodo de un año de manera que esta indicación temporal significaba que la enfermedad duraría dos años hasta su muerte. Pero este significado no puede ser deducido a partir de las palabras mismas sino tan sólo a partir de los vers. 16s. «*Entonces Yahvé incitó contra Joram el espíritu de los filisteos y de los árabes* (הֵעִיר אֶת רוּחַ como 1 Crón. 5:26) *que eran vecinos de los etíopes; y subieron contra Judá y la invadieron* (בָּקַע separaron, conquistaron ciudades rompiendo muros, cf. 2 R. 25:4, e.o.), *y se llevaron todas las posesiones que se hallaban en la casa del rey, y también a sus hijos y a sus mujeres, de modo que no le quedó más hijo que Joacaz (cf. 22:1)*». A partir de esto *Movers* (*Chronik*, p. 122), *Credner*, *Hitzig*, e.o. comentario de Joel 4:5, *Bertheau* e.o. afirman que estos enemigos conquistaron también Jerusalén y la saquearon. Pero esto no puede ser correcto. A pesar de que Jerusalén pertenece a Judá se suele mencionar específicamente a Jerusalén como capital del reino y tanto la conquista de Judá como la deportación de las posesiones de la casa real y de los hijos mayores del rey presuponen la conquista de la capital. La opinión que el término «lo que se hallaba en la casa del rey» denota los tesoros del palacio real es definitivamente errado. בִּיהוּדָה significa todo tipo de pertenencias y lo que pertenecía a la casa del rey podemos ver en el registro de los רְכוּשׁ en el campamento y las ciudades, pueblos y fortalezas 1 Crón. 27:25ss. que consistían en viñedos, bosques y ganado y que formaban la posesión de (הָרְכוּשׁ) del rey David junto a אֲצְרוֹת הַמֶּלֶךְ [posesiones del rey]. Todas estas posesiones pudieron llevarse los filisteos y árabes sin haber conquistado Jerusalén. הַמֶּלֶךְ aquí no designa el palacio real sino la familia real porque הַנִּמְצָא לְבֵית הַמֶּלֶךְ no significa lo que fue encontrado en el palacio sino lo que se encontraba en posesión de la casa real. נִמְצָא con לְ no tiene el mismo significado que נִמְצָא con בְּ sino que significa conseguir, poseer, cf. Jos. 17:16 y Deut. 21:17. Si Jerusalén hubiera sido saqueada se habrían mencionado los tesoros del palacio y del templo 2 Crón. 25:24; 12:9; 2 R. 14:13s. y 1 R. 14:26, cf. *Kuhlmey*, *alttestamentliche Studien* en *Lutherische Zeitschrift*, 1844, pp. 82ss. tampoco la deportación de las mujeres y los hijos del rey Joram presupone una conquista de Jerusalén como lo indica la noticia de 22:1.

Vers. 18s. El segundo castigo se dirigió a la vida y al cuerpo del rey. El Señor lo hirió en los intestinos con una enfermedad incurable. לְאֵין מַרְפֵּא es una aposición de לֶחָלִי «*de la que no había cura*».

Ver. 19. «*Y sucedió en días después de días* (*i.e.* cuando pasaron algunos días) *con el correr del tiempo* (וּכְעֵת) *al cabo de dos días los intestinos se le salieron a causa de su enfermedad, y murió con grandes dolores*» (תַּחֲלֻאִים síntomas, *i.e.* dolores). Las palabras וּכְעֵת צֵאת הַקֵּץ לְיָמִים שָׁנִים suelen ser interpretadas como su לְיָמִים שָׁנִים fuera una mera circumscripción del estat. constr. Así traducen p. ej. *Vatablus* y *Clericus*: *et secundum tempus egrediendi finis annorum duorum, i.e. postquam advenit finis* [conforme pasó el tiempo de los dos años, *i.e.* después de que vino el fin] o *cum exacti essent duo anni* [al pasar exactamente dos años] y *Bertheau* cuando se hubo acercado el tiempo del final de los tiempos. Pero en contra de esto no sólo consta el hecho de que no hay motivo suficiente para circunscribir este genitivo y faltan analogías para la expresión הַקֵּץ לְיָמִים שָׁנִים [el fin de los dos años] en vez de קֵץ הַיָּמִים שָׁנִים [al pasar dos años] sino que además la razón idiomática por la que צֵאת הַקֵּץ no puede significar la cercanía del fin sino

---

Non enim triumphantium in coelis est erudire aut ad poenitentiam revocare mortales in terra. Habent Mosen et prophetas, si illos non audiant, neque si quis ex mortuis resurrexerit, nedum si quis ex coelis literas perscripserit, credent Luc. 16,31 [No es la labor de aquellos que triunfan en el cielo enseñar a los mortales y mostrarles el castigo. Tienen a Moisés y a los profetas, si no escuchan a estos y ninguno ha resucitado definitivamente no creerán si alguien escribió cartas desde el cielo, Luc. 16:31]

tan sólo el final. Finalmente faltan pruebas aunque יָמִים significa en el ver. 15 «año». Mejor lo traducen *Schmidt* y *Rambach: quumque esset tempus, quo exiit finis s. quum exiret ac compleretur terminus ille, in epistola Eliae v. 15 praefixus* [Cuando llegó el tiempo en el que no existia más la frontera y tan pronto no existió aquella barrera fue antepuesta a la carta de Elías (en el) versículo 15]. Pero aun en ese caso se podría esperar קֵץ הַיָּמִים [fin de los días] debido a que לְיָמִים שָׁנִים [a los dos años] remite a יָמִים עַל יָמִים [día tras día] del ver. 1 y debe contener una indicación más precisa del término que no es especificado en el ver. 15. Por eso traducimos צֵאת הַקֵּץ como término independiente: alrededor del final, *i.e.* cuando llegó el final, *sc.* de la vida o de la enfermedad, unos dos días, *i.e.* unos dos días antes del final de la enfermedad se le salieron los intestinos a causa de la enfermedad. עִם חָלְיוֹ durante la enfermedad, o sea antes de morir (cf. para עִם con este significado Sal. 72:5; Dan. 3:33). *Trusen* considera que esta enfermedad fue una fuerte disentería (*Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer*, p. 212) «que consiste de una inflamación de la piel de los nervios del intestino grueso lo cual provoca la muerte y la separación de la mucosa que sale en forma tubular de manera que parece que los intestinos salen del cuerpo».

Su pueblo no le encendió una hoguera como lo hicieron para sus padres, cf. 16:14, *i.e.* le negó los típicos honores de sepultura por estar descontentos con su forma de reinar.

La repetición de su edad y la duración de su reinado (cf. ver. 6) se debe a que la última parte de este capítulo había sido tomado de una fuente distinta donde también constaban estas notas. La particularidad de este idioma y la falta de términos típicos de nuestro historiógrafo son argumentos para asumir una fuente diferente. «*Así murió sin que nadie lo lamentara*». Lutero traduce erradamente «no caminó rectamente» conforme al *ambulavit non recte* de la Vulgata puesto que חֶמְדָּה no significa buen camino sino anhelo, בְּלֹא חֶמְדָּה sin anhelo, *i.e.* con anhelo nulo. הָלַךְ ir, *i.e.* morir como en Gen. 15:2. También fue sepultado en la ciudad de David pero no en los sepulcros de los reyes con lo cual se decreta una sentencia acerca de su reinado, cf. 24:25 y 26:23.

Capítulo 22. Reinado de Ocozías y de la impía Atalía

Versículos 1-9. El reinado de Ocozías y su muerte

El relato acerca de Ocozías en 2 R. 18:26-29 coincide con nuestro pasaje. Tan sólo faltan los comentarios reflexivos de la Crónica acerca del espíritu de su reinado. En cambio en Crónica vers. 6-9 se presenta brevemente la noticia acerca de su derrocamiento mientras que 2 Reyes vers. 9 y 10 relata extensamente la aniquilación de la casa de Acab por Jehú donde también se relata la destrucción de Ocozías y su familia.

Ver. 1. En vez de la breve y estereotípica nota «*y Ocozías, su hijo, fue rey en su lugar*» con la que 2 R. 8:24 cierra el relato de la historia de Joram, la Crónica ofrece indicaciones detalladas acerca de la entronización de Ocozías. «*Los habitantes de Jerusalén hicieron rey en su lugar a Ocozías* (que en 21:17 es llamado Joacaz) *su hijo menor, porque la banda de hombres que vinieron con los árabes al campamento había matado a todos los hijos mayores. Por lo cual Ocozías, hijo de Joram, rey de Judá, comenzó a reinar*». En Yahvé se alude a que la sucesión de Ocozías fue dudosa porque en los pasajes en los que el hijo sucede claramente al padre consta en la Crónica: y el hijo fue rey en su lugar. Tan sólo la madre de Ocozías, Atalía, podía quitarle el trono a Ocozías porque no hubo más hijos de Joram. Ésta procedió de esta manera después de su muerte. Todos los demás hijos (הָרִאשֹׁנִים, los que nacieron antes) murieron por mano de un grupo de hombres que vinieron con los árabes (*vid.* 21:16s.) al campamento. No se trata del campamento de los filisteos (*Clericus*) sino de los judíos, *i.e.* de un grupo de merodeadores que asaltó el campamento de los judíos durante la invasión de los filisteos y árabes en Judá y que mató a todos los hijos mayores de Horam; probablemente no los mataron inmediatamente sino que (según. 21:17) primero los llevaron prisioneros y después los mataron.

Ver. 2. Las indicaciones numéricas: cuarenta y dos años es un error ortográfico de veintidós años (ב fue confundido con מ), 2 R. 8:26. Debido a que Joram había ascendido al trono a la edad de 32 años y reinó durante ocho años (21:20 y 5). Por eso su hijo menor no pudo ser mayor de 21 o 22 años de edad cuando murió por lo cual Joram lo debió haber concebido a la edad de 21 o 22 años. Esto coincide también con el hecho de que Joram tenía hijos mayores debido a que en el antiguo oriente las personas eran casadas a temprana edad y los príncipes reales solían tener diversas mujeres o concubinas además de sus esposas. Si Ocozías tenía cuarenta y dos hermanos mayores, como deduce *Bertheau* junto con otros críticos en 2 R. 10:13s., entonces sería imposible que fuera concebido cuando su padre tenía 18 años de edad. Pero esta suposición se basa en la explicación errada del pasaje presentado, *vid.* el comentario del ver. 8. La madre de Ocozías, Atalía, es llamada hija, *i.e.* nieta de Omri, al igual que 2 R. 8:26 según el fundador de la dinastía idólatra del reino de las diez tribus.

Ver. 3. También él (como su padre Joram 21:6) anduvo en los caminos de la casa de Acab. Esta indicación se debe a la oración: porque su madre (una hija de Acab y la impía Jezabel) fue su consejera para que hiciera lo malo, *i.e.* lo llevó a dedicarse a la idolatría de la casa de Acab.

Ver. 4. También el comentario siguiente: «hizo lo malo como la casa de Acab» tiene el mismo motivo. Porque después de la muerte de su padre ellos (los miembros de la casa de Acab, emparentados por la madre) fueron sus consejeros para perdición suya, cf. 20:23 mientras que en 2 R. 8:27 sólo se menciona la relación familiar como motivo de ello. A partir del ver. 5 se relata hasta qué punto este consejo le fue para perdición suya y se introduce este relato con las palabras «también anduvo conforme al consejo de ellos», a partir de lo cual se puede observar claramente que Ocozías siguió el consejo de los familiares de Acab con los hijos de Joram lo cual causaría la extinción de la casa de Acab y que también llevaría a la muerte de Ocozías. Sin lugar a dudas Joram, hijo de Acab, había motivado a su cuñado Ocozías a participar en la guerra contra los sirios en Ramot en Galaad (*vid.* el comentario de 18:28) y Atalía apoyó esta petición con su séquito, de manera que Ocozías estuvo de acuerdo. En esta guerra los arameos (sirios) vencieron a Joram, *i.e.* conforme al ver. 6 «lo hirieron» (הָרֻמִּים es una contracción de הָאֲרַמִּים 2 R. 8:28). Debido a ello Joram regresó a Jezreel, la residencia de la casa veraniega de la casa real de Acab (1 R. 18:45), el actual Zerin, *vid.* el comentario de Jos. 19:18. כִּי הַמַּכִּים [verdaderamente heridas] no da sentido sino que es un error ortográfico de מִן הַמַּכִּים [de las heridas] 2 R. 8:29, tal como lo leen diversos códices en nuestro pasaje: Para hacerse herir de sus golpes (heridas). También וַעֲזַרְיָהוּ [y Azarías] es un error ortográfico por וַאֲחַזְיָהוּ y Ocozías descendió para visitar a su cuñado. No es posible afirmar si descendió desde Jerusalén o desde la parte alta de Ramot porque faltan informaciones específicas acerca del transcurso de la guerra y en 2 R.

9:14s. Sólo se puede observar que el ejército israelita había permanecido en Ramot después del regreso de Joram. Conforme a ello es probable que Ocozías visitó a Joram directamente desde Ramot pero no es seguro porque no hay motivos para negar la suposición de que, después de que Joram fue herido en la batalla y el ejército israelita permaneció en Ramot para defender la ciudad contra Hazael, el rey de Siria Ocozías regresó a su capital y visitó desde allí a Joram en Jezreel donde convalecía de sus heridas.

Vers. 7-9. Sin dedicarnos a la rebelión del general del ejército israelita Jehú en contra de Joram a quien Dios había hecho ungir por rey por mano de un discípulo del profeta enviado por Eliseo quien había recibido la orden de exterminar la casa real de Acab porque la historia del reino de Israel no es parte del plan de la Crónica, nuestro historiógrafo relata sólo brevemente la muerte de Ocozías y sus sobrinos por mano de Jehú como orden divina.

Ver. 7. «*La destrucción* (תְּבוּסָה ser pisoteado, un término que sólo aparece aquí) *vino de Dios, por ir a visitar a Joram*», *i.e.* fue voluntad divina que Ocozías visitara a Joram para encontrar allí su destrucción. וּבְבֹאוֹ וגו׳ y cuando llegó se alió con Joram contra Jehú (en vez de אֶל יֵהוּא consta en 2 R. 9:21 el término לִקְרַאת יֵהוּא en contra de Jehú), el hijo de Nimsi, conforme a 2 R. 9:2, hijo de Josafat, el hijo de Nimsi, a quien Yahvé había ungido para exterminar la casa de Acab (2 R. 9:1-10).

Ver. 8. Cuando Jehú estaba ejecutando justicia sobre la casa de Acab (נִשְׁפֹּט construido con אֵת, juzgar a alguien, cf. Isa. 66:16; Ez. 38:22), encontró a los príncipes de Judá y a los hijos de los hermanos de Ocozías sirviendo a Ocozías, y los mató. מְשָׁרְתִים, *i.e.* en la compañía del rey Ocozías como su siervo. No se indica detalladamente cuándo ni dónde Jehú encontró a los sobrinos de Ocozías debido a que el autor de la Crónica sólo menciona este hecho como prueba para la aniquilación de todos los miembros de la idólatra familia real por voluntad divina. En 2 R. 10:12-14 podemos leer que Jehú, después de haber extinguido la casa real de Israel (Joram, Jezabel y los setenta hijos de Acab) fue de Jezreel a Samaria para aniquilar el culto a Baal encontró en su camino a los hermanos de Ocozías, el rey de Judá, los hizo capturar y matar, en total cuarenta y dos hombres. Entre estos אַחֶזְיָחוּ אֲחֵי cuarenta y dos hombres no pueden constar los propios hermanos de Ocozías debido a que según el ver. 1 y 21:17 todos los hermanos de Ocozías murieron durante la invasión de los filisteos y los árabes en Judá. Más bien se trataba de hermanos en un sentido más amplio de la palabra, *i.e.* primos y sobrinos de Ocozías como lo reconocen junto a los exegetas antiguos también *Movers*, p. 258 y *Ewald*. Por eso la Crónica presenta correctamente «hijos de los hermanos de Ocozías» y junto a estos a los príncipes de Judá que, debido al contexto, sólo pueden ser los príncipes que ocupaban oficios en la corte real y que estaban directamente relacionados con la educación y consejería de los príncipes reales. Puede ser que éstos consten en el número cuarenta y dos (Reyes). En caso de que esto no fuera así no se puede asumir cuarenta y dos sobrinos de Ocozías debido a que el término אַחִים implicaba a los primos y el texto de la Crónica no presenta número alguno aunque no habría inconveniente con cuarenta y dos sobrinos porque no sabemos cuántos hermanos mayores tuvo Ocozías. Los sobrinos de Ocozías no podían haber sido mayores debido a que el padre de Ocozías, Joram, murió a la edad de cuarenta años y Ocozías, que había sido rey a la edad de 22 años sólo reinó durante un año. Pero en el caso del desarrollo temprano de los hombres en los países sureños y en el caso de la poligamía de los príncipes reales Joram podía haber tenido a la edad de cuarenta años una multitud de nietos entre 5 y 8 años de edad y niños entre 6 y 9 años de edad podían viajar perfectamente con sus educadores a Jezreel para visitar allí a sus familiares. De esta manera es posible explicar las indicaciones divergentes acerca de la matanza de los hermanos y los hijos de Ocozías en 2 R. 9 y en nuestro ver. 8 sin que sea necesario suponer dos tradiciones diferentes acerca de este hecho (*Bertheau*).

Ver. 9. Y buscó (Jehú) a Ocozías y ellos (los acompañantes o guerreros de Jehú) lo prendieron cuando estaba escondido en Samaria y lo llevaron a Jehú y lo mataron. Entonces lo sepultaron (sus siervos 2 R. 9:27) porque dijeron: es un hijo de Josafat, que buscó a Yahvé con todo su corazón. Y no quedó nadie de la casa de Ocozías para retener el poder del reino. Encontramos mayores detalles acerca de la muerte de Ocozías en 2 R. 9:27s. donde Ocozías fue capturado al huir de Jehú cerca de Jibleam y huyó herido hasta Meguido y murió allí y fue traído por sus siervos a Jerusalén y sepultado junto a sus padres en la ciudad de David. Acerca de la combinación de estas indicaciones *vid*. el comentario de 2 R. 9:27s. Que en nuestro relato primero se mencione la muerte de los sobrinos y después la muerte de Ocozías mientras que según 2 R. 9 y 10 la muerte de los hermanos pareció haber sucedido antes no explica una diferencia objetiva debido a que el breve relato de la Crónica no es cronológico sino objetivo y la matanza de Ocozías sólo fue mencionada al final para relatar los acontecimientos sucedidos a continuación en Judá. La última oración en ver. 9: Y no quedó nadie de la casa de Ocozías para retener el poder del reino, *i.e.* no hubo heredero del trono que pudiera hacerse cargo del reinado, forma la transición al relato de la usurpación del trono por parte de Atalía.

Versículos 10-12. La tiranía de Atalía durante seis años

De ésta sólo se menciona que se levantó después de la muerte de Ocozías y mandó asesinar a toda la simiente real de la casa de Judá, *i.e.* todos los miembros de la casa real, aunque no sólo fue salvado Joás, hijo de Ocozías a la edad de un año por Josabat, hija del rey y esposa del sumo sacerdote Joiada, junto con su nodriza y ocultado por seis años en el tiempo en el que reinó Atalía. Esto se relata con las mismas palabras en 2 R. 11:1-3 y ha sido explicado en el comentario de ese pasaje.

Derrocamiento de Atalía y coronación y reinado de Joás (capítulos 23 y 24)

Después de haber mantenido oculto a Joás por seis años el sumo sacerdote Joiada decidió poner fin a la tiranía de Atalía y poner al joven rey sobre el trono. En el cap. 23 se relata el cumplimiento de esta decisión y en cap. 24 lo más importante de Joás.

Capítulo 23. La entronización de Joás y la muerte de Atalía

En 2 R. 11:4-20 encontramos este relato en el que se lo narra de una forma más breve y de una manera diferente. En ambos pasajes la acción es iniciada por mano del sumo sacerdote Joiada. Pero según 2 R. 11 el sumo sacerdote tuvo el apoyo de la guardia real mientras que en la Crónica le ayudaron los levitas y los jefes de las casas paternas de Israel según lo cual *de Wette*, *Movers*, *The-*

nius y *Bertheau* afirman que el autor de la Crónica cambió las indicaciones de 2 Reyes porque creía que el sumo sacerdote que estaba a la cabeza de tantos sacerdotes y levitas no podía buscar la ayuda de la guardia real y por ello cambió la situación. Pero esta posición sólo puede ser asumida si se parte de la errada premisa de que el autor de la Crónica tomó su texto de 2 R. 11 y lo cambió arbitrariamente y sólo puede ser apoyada por una interpretación incorrecta de las palabras. A partir de los primeros versículos del relato se puede observar que nuestro relato no tiene como fuente a 2 R. 11 porque en la Crónica se mencionan los nombres de los cinco jefes de los centenares con los que se aconsejó Joiada para llevar a cabo el plan y la obra mientras que éstos no son mencionados en 2 R. 11 donde se abrevia fuertemente el relato del cumplimiento del plan. En cambio si se identifica a ambos relatos como extractos que sólo relatan los puntos principales que fueron expuestos desde diversos puntos de vista y tomados de un relato más detallado del suceso, entonces se pueden explicar algunas diferencias. En vez de la breve indicación 2 R. 11:4 de que el sumo sacerdote Joiada reunió a los centuriones de la guardia personal en el templo (וַיָּבֵא — יקח), cerró con ellos un pacto, los hizo jurar y les mostró al hijo del rey. Leemos en Crónica vers. 1-3 que el sumo sacerdote Joiada tomó cinco centuriones cuyos nombres son indicados con precisión histórica, cerró con ellos un pacto y que estos hombres recorrieron Judá y reunieron a los levitas de todas las ciudades de Judá y a los jefes de las casas paternas de Israel, y vinieron a Jerusalén a lo cual Joiada cerró un pacto con la asamblea completa en la casa de Dios con el rey y les dijo: «*He aquí, el hijo del rey reinará, como Yahvé ha hablado respecto a los hijos de David*». Es obvio que este relato coincide con el resumen en 2 R. 11:4. *Bertheau* sólo puede encontrar contradicciones aludiendo a las palabras Joiada envió y trajo centuriones (Reyes ver. 4) וַיִּשְׁלַח que falta en la Crónica y las tradujo con envió y lo interpreta así en el ver. 2 de la Crónica. 2) Traduce el כָּל־הַקָּהָל de ver. 3 de la Crónica en contra del contexto con «la comunidad completa» aunque éste se refiere a la reunión de los hombres mencionados en vers. 1 y 2. 3) Hace contradecir la expresión: cerraron un pacto con el rey (ver. 3 Crónica) con la indicación (ver. 2 Reyes) que Joiada cerró el pacto con los príncipes, de manera que interpreta el texto, afirmando que Joiada cerró un pacto *con* los jefes pero no con el rey como si este pacto que se refería a la coronación de Joás por rey no pudiera ser llamado en breve un pacto con el rey además de que inmediatamente le sigue la explicación: el hijo del rey debe reinar.

Vers. 4-7. De manera similar sucede con el relato del cumplimiento del pacto tratado. Según *Bertheau* el pasaje debe ser: Conforme a 2 R. 11:5-8 en primer lugar debía dividirse la primera parte de la guardia personal que montaba la guardia en el día del reposo en el palacio real en tres grupos.

El primer tercio debía resguardar la guardia de la casa real que seguramente estaba cerca de la entrada principal, el segundo tercio debía estar en el portal de Sur en el portal secundario del palacio, el tercer tercio debía estar ubicado detrás del portal de los corredores. La segunda parte de la guardia debía resguardar el templo a fin de proteger al joven rey. Pero conforme a la mención de la Crónica los sacerdotes y levitas debían dividirse en tres grupos, el primer tercio de los sacerdotes y levitas que cumplían su servicio en el día del reposo debían vigilar los portales (cf. 1 Crón. 9:19s.), *i.e.* ubicar sus normales puestos de guardia en el templo. El segundo tercio debía estar en la casa del rey (el lugar donde el primer tercio debía haber montado guardia según 2 Reyes), el tercer tercio debía estar en la puerta de Jesod (del cimiento). Todo el pueblo debía estar en los atrios del templo y según el ver. 6 guardar el precepto de Yahvé (cap. 13:11) que les prohibía entrar al templo. A partir de esto deduce *Bertheau*: «la guardia de la casa de Yahvé para el bien del rey 2 R. 11:7 se convirtió en una מִשְׁמֶרֶת יהוה [vigilancia de Yahvé]» es necesario comentar en contra de esto que en 2 R. 11:5-8 no se menciona que la guardia real debía ocupar tanto el palacio real como el templo con guardias. Esto sólo se puede deducir dado que Joiada decidió la situación con los שָׂרֵי הַמֵּאוֹת de los centuriones y corredores, *i.e.* los trabantes reales, e instruyó a estos centuriones de modo que los que se presentaban a cumplir el servicio en el día del reposo se dividieron en tres grupos y los que se retiraban debían formar dos secciones que tenía que vigilar los diferentes lugares. Según 2 Reyes la primera sección de los presentes debía ubicarse según 2 Reyes en el portal *Sur*, según la Crónica en el portal *Jesod* mientras que el otro grupo debía resguardar según 2 R. la guardia de la casa real, según la Crónica debía estar en o junto a la casa real. La tercera debía estar según 2 R. en el portal detrás de los corredores y cuidar de la casa de *Masac* mientras que en la Crónica debían ser guardianes del umbral. Si el portal de סוּר y הַיְסוֹד son idénticos, como es generalmente reconocido, a pesar de que no se puede observar si la variante en los nombres surgió a causa de un error ortográfico o si se debe a una doble mención del portal ni es posible definir con exactitud el lugar de este portal que sólo es mencionado aquí. Por lo tanto coinciden las dos indicaciones de la Crónica y de Reyes acerca de la posición de las guardias. Asimismo no habrá diferencia en la posición del tercio בְּבֵית הַמֶּלֶךְ [en la casa del rey] (Crónica) que tuvo que vigilar la guardia de la casa del rey (Reyes). No se menciona el lugar donde este último grupo debía ubicarse pero la indicación «la guardia de la casa (templo) para su defensa (Reyes)» con la definición vigilarán los umbrales (Crónica) porque la guardia de los umbrales no tenía ningún otro fin que defender el portal, debido a que el joven rey se encontraba en el templo no sólo según la Crónica sino también según 2 R. 11:4 donde Joiada muestra a los jefes al hijo del rey y lo llevó al palacio real después de su coronación y la muerte de Atalía. Se podría entender bajo la casa del rey que debía ser vigilada por un tercio de los que iniciaban su guardia (Reyes ver. 7) el edificio del templo en el que se encontraba el joven rey y explicar de esta manera el término בְּבֵית הַמֶּלֶךְ en la casa del rey (Crónica ver. 5). En este caso no se podría pensar en la ubicación de guardias en el palacio. Que el último tercio de los que asumían su servicio en el portal se ubicaran detrás de los corredores y formaron así la guardia de la casa מַסָּח parece apoyar esta suposición. Todos los antiguos exegetas reconocieron unánimemente que מַסָּח no es nombre propio sino apelativo de נָסַח con el significado de defensa, sólo *Thenius* quiere cambiar מַסָּח en וְנָסַח «y debe impedir» mientras que Gesenius interpreta la palabra como sustantivo *cum* מִשְׁמֶרֶת *per appositionem conjunctum* con el significado de guardia de defensa e indica el sentido con las siguientes palabras: *et vos agetis custodiam templi ad depellendum sc. populum* [y llevaréis la custodia del templo para la defensa *sc.* contra el pueblo] (¡para la defensa!). Si esta explicación es correcta estas palabras no tratan de la guardia del palacio y הַבַּיִת [casa] se refiere conforme al contexto al templo según el cual el sumo sacerdote se aconsejó en el templo de manera que debería haber motivos más convincentes para aludir al הַבַּיִת al palacio real que la mera presuposición de que debido a que el sumo sacerdote se aconsejó con los jefes de la guardia real no se puede hablar de una conquista del palacio real. Pero también el resto del relato en 2 R. 11 contradice una vigilancia del palacio real,

exceptuando la Crónica. Según el ver. 9 los jefes hicieron tal como le fue encomendado. Cada cual tomó a sus hombres, los que venían y los que repartían en el día del reposo y fueron donde el sacerdote Joiada que les dio las armas de David de la casa de Dios (ver. 10) y los trabantes se pusieron en el atrio del templo donde fue coronado el rey. Esta doble indicación de que los jefes se ubicaron junto al sumo sacerdote, cada cual con sus hombres, *i.e.* con los que venían y los que partían en el día del reposo y se pararon en el atrio excluye decididamente su posición de que «los que venían en el día del reposo» habían tomado la guardia en el palacio real y demanda que las secciones mencionadas en vers. 5 y 6 se apostaron en diversos lugares y portales del templo. Esto no contradice el hecho de que un tercio de los que se presentaban recibieran la orden de ubicarse en el portal detrás de los corredores (Reyes ver. 6) porque aun si el portal detrás de los corredores era idéntico al portal de los corredores (Reyes ver. 19) no se puede deducir del ver. 19 que este portal haya sido un portal del palacio sino un portal del atrio exterior. Conforme a esto los vers. 5 y 6 (Reyes) no describen una ocupación del palacio real sino la guardia del templo. Esta posición es además refutada porque Atalía salió sin problemas del palacio hasta el templo cuando escuchó el ruido del pueblo en el templo y es sacada de allí por los comandantes y matada. ¿Cuál sería la función de una guardia puesta en el portal del palacio si no presentaba obstáculo alguno al salir la reina hacia el templo? Las suposiciones de *Thenius* de que esto haya sucedido para impedir que los partidarios de Atalía tomaran posesión del palacio e impidieran que reaccionara a la situación y mantener su trono no son nada más que intentos infructuosos de una posición indefensa. Si no se quería impedir la salida de la reina del palacio no se podría impedir algún tipo de medidas en contra. Por cierto el resultado, producto de la atención cuidadosa del relato de 2 R. 11 que en vers. 5 y 6 no se trate acerca de la ocupación del palacio real sino del templo con guardias, no depende de la suposición que בֵּית הַמֶּלֶךְ sea la habitación del joven rey en el templo y no el palacio. El término שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת בֵּית vigilar la casa del rey, *i.e.* observar qué se puede observar en respecto a la casa real (Reyes ver. 5) es tan amplio y flexible que también podía referirse a un puesto de vigilancia que observaba desde el atrio externo del templo lo que sucedía en el palacio situado frente al templo. Esto también coincide con el correspondiente בְּבֵית הַמֶּלֶךְ [en la casa del rey] en el breve relato de la Crónica acerca de la repartición de los guardias (ver. 5). Si se traduce con «junto a la casa del rey» y se recuerda que según 2 R. 16:8 y 1 R. 10:8 existía un acceso especial del palacio al templo para el rey que debía ser vigilado por esta sección a pesar de la vigilancia de este camino Atalía podía ir del palacio al atrio del templo si tan sólo tomaba otro camino o si los guardias estaban desconcentrados por un breve momento durante la celebración de la coronación del joven rey en su puesto.

Asimismo la afirmación de que el sacerdote Joiada hace uso de la guardia real para el cumplimiento de sus planes en 2 R. 11 mientras que según la Crónica es apoyado por los levitas o que el cronista, como expresa *Thenius*, hace de la guardia real en 2 Reyes levitas para dar el honor pretoriano a los sacerdotes. Los שָׂרֵי הַמֵּאוֹת [centuriones], que son nombrados en la Crónica con el sacerdote Joiada decidieron el plan y que daban las órdenes durante la agrupación de las guardias, no son designados como levitas y por lo tanto pueden ser los principales de los cariteos y corredores, *i.e.* de la guardia personal del rey como consta en 2 R. 11:4. Las tropas que formaban la guardia se llaman en ambos textos con el nombre de בָּאֵי הַשַּׁבָּת (Reyes ver. 5, Crónica ver. 5) para lo cual en Reyes vers. 7 y 9 se añade el correspondiente יֹצְאֵי הַשַּׁבָּת mientras que en la Crónica los בּאֵי הַשַּׁבָּת son designados explícitamente como levitas por el término לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם [sacerdotes y levitas]. El hecho que los sacerdotes y levitas cumplían por partes el servicio del templo desde un día del reposo al otro también consta en Luc. 1:5, cf. con 1 R. 24 (*vid.* el comentario) mientras que no hay mención alguna de este tipo de instalaciones del servicio de los pretorianos, de manera que hay que identificar en los que venían y los que iban en el día del reposo en primer lugar a levitas. En caso de que en 2 R. 11 se deba entender bajo este término a pretorianos esto debió haber sido mencionado con mayor detalle. Esto no surge de las palabras dichas a los centuriones de la guardia personal «la tercera parte de vosotros», etc., ni de que en Reyes ver. 11 los guardias sean llamados הָרָצִים corredores. Si asumimos que para este caso los levitas que servían en el templo bajo las órdenes de diversos centuriones de la guardia real que coinciden con el sumo sacerdote se entiende la mención de los comandantes con el término רָצִים después de que se describiera a la tropa como los que iniciaban y terminaban su servicio. Así lo explicamos en nuestro libro *Apologetische Versiche über die Chronik*, pp. 632ss. y tanto *Thenius* como *Bertheau* ni atendieron ni refutaron esta posición. Ésta no se encuentra en contradicción con la mención de los כָּרִי y רָצִים junto a los jefes y el pueblo completo en Reyes ver. 19 debido a que tal como sucede en el comentario del pasaje, se puede asumir sin dificultad alguna que la guardia personal se pasó inmediatamente después de la muerte de Atalía al joven rey coronado para acompañarlo desde allí al palacio en compañía del pueblo reunido en el atrio. A partir de esta indicación no es posible explicar la mención del רָצִים y del עָם en el templo antes de que Atalía muriera (ver. 12 Crónica y ver. 13 Reyes) porque esto significa que corredores o mensajeros de la guardia personal se encontraban en el atrio del templo. A fin de tratar correctamente esta indicación debemos imaginarnos este suceso de tal manera que los centuriones de la guardia personal no sólo estaban al mando de la guardia levítica del templo sino que entre estos también se encontraban corredores reales, *i.e.* hombres de confianza que eran parte de las personas de vers. 5-7 (Reyes) y de vers. 4 y 5 (Crónica) que la tropa que se había situado en los diferentes puestos del templo constaba de la guardia levita del templo y de una parte de la guardia real. Pero también se demuestra en esta suposición que la sospecha que el cronista había mencionado a los levitas en vez de la guardia personal carece de base y es injusta debido a que los רָצִים también son mencionados en la Crónica. A partir de esta explicación se puede afirmar lo siguiente acerca de la relación del relato de la Crónica en relación con el libro de los Reyes: Ambos relatos sólo mencionan los momentos principales del proceso y el autor del libro de los Reyes resalta la participación de la guardia real mientras que el autor de la Crónica resalta la participación de los levitas de manera que ambos relatos se amplían mutuamente y la unión de ambos presenta el cuadro completo. Además se puede afirmar en cuanto al relato de la Crónica lo siguiente: La indicación (Reyes ver. 9) que todos los que se retiraban en el día del reposo debían cuidar al rey es generalizado en la Crónica de tal manera que «todo el pueblo estará en los atrios de la casa de Yahvé». כָּל־הָעָם es todo el pueblo con la excepción de las tropas antes mencionadas con sus jefes y entre éstos no sólo el pueblo mencionado en 2 R. 11:13 y 19 que se reunió en el templo sin haber sido convocado sino también la tropa que se retiraba de su servicio en el día del reposo. Esto se puede leer en el ver. 8 de la Crónica

donde consta que los que habían de entrar en el día del reposo así como los que habían de salir hicieron lo que Joiada había ordenado. En el ver. 6 se menciona además como orden de Joiada: Nadie entre a la casa de Yahvé (בֵּית יהוה es el templo, *i.e.* el Lugar Santo y el Lugar Santísimo en comparación con los atrios) con excepción de los sacerdotes y los levitas sirvientes, *i.e.* aquellos levitas que habían recibido este servicio, que fueron santificados para ello. El pueblo completo debía cuidar de Yahvé, *i.e.* hacer lo que había que cumplir en relación a Yahvé, *i.e.* aquí: respetar lo que ha sido designado por la ley en cuanto a la cercanía al santuario de parte del pueblo. Todo el versículo contiene por lo tanto la aclaración de la ley: que el pueblo se quede en el atrio y no entre al Lugar Santo.

Ver. 7. «*Los levitas rodearán al rey, cada uno con sus armas en la mano*». Los levitas son los guardias mencionados en vers. 4 y 5. Si se considera esto, las siguientes palabras «*y cualquiera que entre en la casa será muerto*» significan lo mismo que las palabras «*y cualquiera que penetre las filas será muerto*» (Reyes ver. 5) sólo se forma una contradicción si se malinterpreta el término הִקִּיפוּ [rodearán] y se explica como un grupo que rodeaba al rey mientras que הִקִּיפוּ debe ser entendido según el contexto como הִקְפַּתֶּם indicando la posición de los guardias en los portales del templo y en los atrios de manera que todo aquel que entraba en el atrio del templo entraba a las líneas de los guardias puestos en su lugar.

Vers. 8-10. El cumplimiento de las órdenes de la guardia del templo coincide con vers. 9-11 (Reyes). En vez de שָׂרֵי הַמֵּאוֹת [centuriones] (Reyes) se menciona correctamente en el ver. 8 «los levitas (como en el ver. 5) y todo Judá», *i.e.* en sus jefes porque el sumo sacerdote se había asegurado el apoyo de los jefes de las casas paternas de Israel (ver. 2). Además se indica que los que se retiraban del servicio del día de reposo participaron de esto porque Joiada no había despedido las secciones. הַמַּחְלְקוֹת son las secciones que cumplían con el servicio del templo conforme al orden establecido por David (1 Crón. 24-26). Joiada dio a los jefes las lanzas y los escudos que David había dedicado como regalos de consagración al templo porque habían entrado al templo sin armas, *vid.* el comentario de 2 R. 11:10. וַיַּעֲמֹד y colocó a todo el pueblo está unido formalmente a וַיִּתֵּן ver. 9 mientras que en Reyes ver. 11 sólo consta וַיַּעַמְדוּ [y se colocaron].

Ver. 11. La coronación de Joás se llevó a cabo como en el ver. 12 (Reyes). Sujeto de וַיּוֹצִיאוּ [sacaron] y וַיִּתְּנוּ [pusieron] son los presentes mientras que וַיּוֹצֵא [sacó] y וַיִּתֵּן [puso] (Reyes) se refiere a Joiada como jefe de todo. Como sujeto de וַיַּמְלִיכוּ [proclamaron rey] y וַיִּמְשָׁחֻהוּ [ungieron] que también constan en plural en el Libro de los Reyes se menciona en la Crónica detalladamente a Joiada y sus hijos, *i.e.* el sumo sacerdote con los sacerdotes que lo apoyaban. En cambio se omitió el aplauso como señal de aclamación alegre (Reyes) por ser algo de menor importancia.

Vers. 12-15. Muerte de Atalía como en 2 R. 11:13-16. En el ver. 13 de la Crónica sólo se menciona la música del pueblo reunido por el suplemento: «y cantaban con instrumentos de música y alababan». וַיּוֹצֵא [sacó] (ver. 14) es un error ortográfico de וַיְצַו [dio orden] (Reyes).

Vers. 16-21. La renovación del pacto, extinción del culto de Baal y la entrada festiva del rey en su palacio similar en 2 R. 11:17-20 y como ya explicamos en ese pasaje. La mención de la renovación del pacto es más breve en el ver. 16 (Crónica) que en Reyes ver. 17 y בינו entre sí, entre el sumo sacerdote como representante de Yahvé. En Reyes ver. 17 se expresa la situación con mayor detalle.

En el vers. 18s. se amplía la indicación «el sacerdote puso oficiales sobre la casa de Yahvé» con las palabras «*bajo la autoridad de los sacerdotes levitas, a quienes David había designado sobre la casa de Yahvé para ofrecer los holocaustos de Yahvé, como está escrito en la ley de Moisés, con alegría y con cánticos conforme a la disposición de David. Colocó porteros junto a las puertas de la casa de Yahvé*». El sentido es el siguiente: Joiada reimpuso el antiguo orden del culto y del templo tal como David lo había hecho debido a que éste había sido abolido durante el reinado de la idólatra Atalía o al menos había decaído. En cuanto al resto *vid.* el comentario de 2 R. 11:19 y 30.

Capítulo 24 (cf. 2 R. 12). El reinado de Joás

En ambas narraciones se relata con mayor detalle la reparación del templo y la campaña militar del rey sirio Hazael contra Jerusalén. Además se menciona al inicio la duración y el espíritu de su reinado y al final la muerte de Joás a causa de una conspiración. Ambos relatos coinciden en todos los puntos principales pero se presentan como extractos de lo más importante de una obra histórica más completa sobre Joás porque por un lado se menciona en 2 R. 12 diversas cosas con mayor detalle y con mayor precisión que en la Crónica, por otro lado el relato de la Crónica ofrece diversas ampliaciones a 2 R. 12. A esto también pertenece la nota acerca del matrimonio de Joás y sus muchos hijos, el relato acerca de la muerte de Joiada a la edad de 130 años y su sepultura de honor junto a los reyes, e.o. *vid.* el comentario del ver. 15.

Vers. 4-14. Acerca de la separación del templo cf. la explicación de 2 R. 12:5-17 donde se presenta tanto las variantes como la coincidencia objetiva de ambos pasajes.

Ver. 11. וַיְהִי בְּעֵת יָבִיא וגו se puede traducir: «*y sucedió que siempre que el arca era traída al oficial del rey por los levitas*», *i.e.* a la autoridad de control en la que el rey había puesto levitas. עֵת estat. constr. delante de la oración siguiente לְיוֹם בְּיוֹם no significa «cada día» sino «cada vez» cuando había mucho dinero en el arca.

Ver. 13. וַתַּעַל אֲרוּכָה y se vendó la obra, *i.e.* se apoyó la renovación de la casa de Dios. Cf. para esta expresión figurada Neh. 4:1, Jer. 8:7.

Ver. 14. וַיַּעֲשׂוּ כֵלִים (el rey) mandó hacer utensilios para la casa de Yahvé (*i.e.*) utensilios del culto, *i.e.* conforme a Num. 4:12 en el Lugar Santo y para el holocausto, *i.e.* utensilios del altar y (además) recipientes y los otros utensilios de oro y plata. La última oración del ver. 14 forma la transición al texto siguiente: Ellos (rey y pueblo) trajeron holocaustos a la casa del Señor continuamente todos los días de Joiada.

Versículos 15-22. La muerte de Joiada, la separación del pueblo hacia la idolatría, la oposición del profeta Zacarías en contra de ello y su apedreamiento

Este pasaje falta en 2 R. 12 pero es importante para el entendimiento de la historia posterior de Joás (vers. 23ss.). Con la muerte del anciano sumo sacerdote empezó un cambio en el reinado de Joás. Joiada había salvado la vida y el trono de Joás y pudo sostener así el reino de la casa de David sobre la que posaba la promesa. Había destruido la idolatría que había surgido por el emparentamiento con Joram de la casa de Acab y Judá y restablecido el culto de Yahvé. Por esto fue honrado al ser sepultado en la ciudad de David porque había hecho el bien en Israel, a Dios y a su casa (templo). Según 2 R. 12:7 estuvo ocupado en el año 23 de Joás con la reparación del templo y según el ver. 14 vivió por un tiempo después de finalizar esta reparación. Después de su muerte se olvidaron prontamente lo que le debían.

Vers. 17s. Los jefes de Judá pidieron al rey que les permitiera la adoración de las Astartés y de los dioses y el rey les escuchó y no osó negarles su petición. יִשְׁתַּחֲווּ לַמֶּלֶךְ se inclinaron ante el rey, *i.e.* se postraron ante él. No se menciona lo que pidieron pero se puede deducir a partir de lo que hicieron desde el ver. 18. Abandonaron a Yahvé, el Dios de los padres, etc. Por eso el Señor se enojó por este pecado. קֶצֶף un juicio de ira, cf. 29:8, *i.e.* la invasión de Hazael en la tierra vers. 23ss. A causa de la construcción אֲשָׁמָתָם זֹאת cf. *Ew.*, §293c, p. 740. Aunque los profetas enviados por el Señor testificaron en contra de esto, no fueron escuchados. De estos profetas se menciona en el vers. 20ss. a Zacarías, el hijo del sumo sacerdote Joiada que había sido lleno del Espíritu del Señor y proclamó el castigo divino al pueblo por su separación siendo apedreado por ello. En cuanto a רוּחַ לָבְשָׁה [espíritu] cf. 1 Crón. 12:18 y el comentario de Jue. 6:34. מֵעַל לָעָם encima del pueblo, como se puede observar en el ver. 21 en el atrio interno, más alto, de manera que estaba en un lugar más alto que el pueblo. «*¿Por qué quebrantáis los mandamientos de Yahvé y no prosperáis?*» La fidelidad al Señor es la condición de la alegría. Si Israel abandona al Señor, el Señor también lo abandonará, cf. 12:5; 15:2.

Ver. 21. «*Mas ellos conspiraron contra él, y por orden del rey lo mataron a pedradas en el atrio de la casa de Yahvé*». Este זְכַרְיָה es el Ζαχαρίας cuya muerte fue mencionada por Jesús en Mat. 12:36 y Luc. 11:51 como el último sacrificio profético mencionado en el Antiguo Testamento cuya sangre caería sobre el pueblo aunque Mateo lo llama ὑιὸς Βαραχίου (hijo de Berequías). Según estos pasajes murió entre el templo y el altar del holocausto, *i.e.* en el lugar más santo del atrio de los sacerdotes. Que el rey les pudo dar la orden para este asesinato muestra la sumisión de éste ante los jefes (ver. 17) que lo convirtió en esclavo del pecado. Probablemente los jefes idólatras acusaron a este testigo de Dios como líder y rebelde contra la majestad del rey y con ello obligaron al débil rey a ordenar la pena máxima. No se menciona que Joás mismo había servido a los dioses y en el ver. 22 sólo se menciona la falta de agradecimiento de la que Joás se hizo culpable por la muerte del hijo de su benefactor. Zacarías dijo en el momento de su muerte: «*que lo vea el Señor y tome venganza*» (דָּרַשׁ buscar el pecado, *i.e.* castigar). Esta palabra se convirtió en profecía que prontamente se cumplió (vers. 23ss.).

Versículos 23-26. El cumplimiento del castigo

La opresión de Joás por la invasión del sirio Hazael en Judá y su muerte a causa de una conspiración contra él. Estos dos sucesos también constan en 2 R. 12:18-22. La invasión de Hazael con detalles acerca de este suceso *vid.* el comentario de 2 R. 12:18s. El autor de la Crónica sólo resalta aquellos pasajes que muestran cómo Dios castigó a Joás por su separación.

Ver. 23. «A la vuelta de un año», *i.e.* apenas un año después del asesinato del profeta Zacarías, un ejército de los sirios invadió Judá y avanzó en contra de Jerusalén «y destruyeron a todos los oficiales del pueblo entre la población», *i.e.* vencieron al ejército de Joás en la batalla y aniquilaron a los oficiales, *i.e.* los mataron o hirieron. Los jefes recibieron el castigo por ser los autores de la separación del pueblo del Señor (ver. 17). «*y enviaron todo el botín al rey de Damasco*». Entre este botín también se encontraban los tesoros que Joás envió a los sirios 2 R. 12:19 para comprarse su libertad. A fin de presentar esta invasión como juicio divino se comenta en el ver. 24 que los sirios lograron la victoria sobre el gran eje de Israel con un ejército pequeño y que cumplieron el juicio en Joás. עָשָׂה שְׁפָטִים como en Ex. 12:12; Num. 33:4, e.o. en Ezequiel, usado a menudo con la combinación de ב con את, en analogía al עָשָׂה טוֹב את [hacer el bien a] p. ej. 1 Sam. 24:19. Estas palabras se refieren a las heridas de Joás con sus consecuencias (vers. 25s.). Joás había sido gravemente herido. Los sirios lo habían abandonado por sus heridas (מַחֲלָיִם sólo aparece aquí y es sinónimo de תַּחֲלֻאִים 21:19). Entonces conspiraron sus siervos contra él, los oficiales del palacio mencionados en el ver. 26 y lo mataron en su cama. En 2 R. 12:21 se menciona el lugar donde mataron al rey en su lecho. Este final sucedió a causa de «la sangre de los hijos de Joiada». El plural בְּנֵי probablemente es un error de בֶּן debido al previo דְּמֵי (*Bertheau*), aunque es más probable que surgiera a causa de בְּנֵי 28:3 y 33:6 un plural retórico que no indica nada acerca del número sino que sólo resalta que Joás había asesinado a los hijos de su benefactor Joiada, *vid.* el comentario de 28:3. El asesinado no recibió la honra de ser sepultado en los sepulcros de los reyes, cf. 21:20. Acerca de los nombres de los conspiradores ver. 26, *vid.* el comentario de 2 R. 12:21. En el ver. 27 la lectura ורב es cuestionada. El Querí demanda leer יֶרֶב que *Bertheau* trata de interpretar de la siguiente manera: y en lo que corresponde a sus hijos que se amplíe lo dicho acerca de él lo cual podría significar que las palabras del agonizante Zacarías ver. 22 se multiplicara aun más que en el padre. Pero esto difícilmente podía ser el sentido del Kerí. Los antiguos teólogos interpretaron el יֶרֶב de una manera relativa: *et cuam creverit s. multiplicatum fuerit* [tal como creó o multiplicó]. Sin lugar a dudas el Quetib וְרַב o וְרָב es la lectura correcta. También הַמַּשָּׂא es interpretado de diversas formas. La Vulgata, Lutero, e.o. lo identifican como sinónimos de מַשָּׂאת [contribución] vers. 8 y 9 y asumen que se trata del dinero que entró por el impuesto mosaico lo cual no coincide con עָלָיו. Otros (así *Thenius*) creen que se trata del tributo al que fue sometido. 2 R. 12:19 lo que tampoco es correcto. Pero Clericus y otros creen correctamente en palabras proféticas en su contra conforme a la indicación, ver. 19, de que Dios envió profetas en contra de él. En cuanto al mitras del Libro de los Reyes, *vid.* la introducción.

Capítulo 25 (cf. 2 R. 14:1-20). Reinado de Amasías

Vers. 1-4. La duración y el espíritu del reino coincide con 2 R. 14:1-6. En el ver. 22 sólo ha sido intercambiada la opinión acerca del espíritu del reinado conforme a la medida de David: «No como su padre David, hizo conforme a todo lo que su padre Joás había hecho» por «aunque de todo corazón» y omitieron la fórmula «sólo que los lugares altos no fueron quitados».

La siguiente sección vers. 5-16 describe los armamentos de Amasías durante la guerra contra Edom que se había separado de Judá durante el reinado de Joram, 2 R. 8:22; Acerca de la victoria sobre los edomitas en el valle de Sal y las consecuencias de la guerra acerca del cual en 2 R. 14:7 sólo hay la breve nota: «*Él mató a diez mil de Edom en el valle de Sal y tomó a Sela en batalla, y la llamó Jocteel, hasta hoy*». Las informaciones más detalladas de la Crónica son importantes para la preparación y las consecuencias de esta guerra y la victoria para la guerra posterior con el rey Joás de Israel que es narrada en 2 R. 14:8ss. y vers. 17ss. de nuestro capítulo porque en ellos constan los motivos de esta guerra tan nefasta para Amasías, de manera que la historia de Amasías es completada por las indicaciones de la Crónica que faltan en 2 Reyes.

Versículos 5-13. Los armamentos para la guerra contra Edom y victoria sobre los edomitas en el valle de sal

Amasías reunió a Judá, *i.e.* a los hombres de su reino preparados para la guerra y los puso (ordenó) conforme a los príncipes por miles y por centenares de toda Judá y Benjamín e hizo un censo entre ellos, *i.e.* mandó contar a los hombres para la guerra a partir de los de veinte años y encima. Se hallaron 300.000 guerreros «hábiles para manejar lanza y escudo» (cf. 14:7). Un número relativamente pequeño no sólo en comparación con el número bajo Josafat (cap. 17:14ss.) que sin lugar a dudas son demasiado grandes, sino también con los censos de otros reyes, p. ej. Asa (14:7). Por las guerras de Joram 21:17 y Ocozías 22:5 y sobre todo por la derrota de Joás por los sirios 24:23s., el ejército de Judá debió haber sido reducido fuertemente. Por eso Amasías buscó ampliar su poder bélico contra los edomitas tomando de Israel (las diez tribus) un ejército de 100.000 hombres por cien talentos de plata. Pero un profeta le aconsejó no llevar al ejército israelita porque Yahvé no estaba con Israel, *i.e.* a causa de la separación de Yahvé por el culto a los becerros. A fin de excluir todo tipo de malentendidos se añadió a Israel «*con todos los hijos de Efraín*».

Ver. 8. Amasías debía avanzar solo y ser fuerte en la guerra, así Yahvé le ayudaría. Sin duda alguna éste es el pensamiento del ver. 8 pero que no parece constar en el texto masorético. Debido a los imperativos previos haz, sé fuerte en la batalla, no se puede traducir de otra manera sino: así te hará caer Dios delante del enemigo. Pero esto no coincide. Por eso *Clericus* quiere interpretar estas palabras de una manera irónica: *sin minus, tu vadite*, etc. *i.e.* si no sigues mi consejo y llevas a los israelitas a la guerra ¡vé! ¡demuestra lo que puedes! Vas a ver que Dios te hará caer. Pero יַכְשִׁילְךָ הָאֱלֹהִים jamás significa *sin minus*. Otros exegetas como *Schmidt* y *Rambach* traducen: Antes bien vé (sin las tropas israelitas) y sé valiente *alioquin enim, si illos tecum duxeris, corruere te faciet Deus* o: Dios te quiere hacer caer delante del enemigo (*de Wette*). Pero el suplemento de *alioquin* que sólo es cubierto por la traducción de *de Wette* no puede ser justificada gramaticalmente. Esta interpretación del יַכְשִׁילְךָ sólo sería posible si en la oración anterior constara una negación, específicamente כִּי אִם לֹא y יַכְשִׁילְךָ estuviera unido con וְ. Tal parece que el texto tradado contiene errores. Debemos añadir con *Ew*. y *Bertheau* un לֹא o וְלֹא delante de יַכְשִׁילְךָ sal tú (solo), haz, sé valiente y el Señor o te hará caer[13]. A éstos se añade correctamente la explicación «porque Dios tiene poder para ayudar y para hacer tropezar».

Ver. 9. Amasías escuchó las palabras del profeta y preguntó qué debía hacer respecto a los cien talentos de plata que había pagado por los soldados israelitas a lo cual éste respondió: Yahvé tiene mucho más que darte que esto. Entonces Amasías despidió las tropas para la guerra. יַבְדִּילֵם los despidió (*sc.* de su ejército preparado para la guerra), *i.e.* el grupo para que fueron a su lugar, *i.e.* que se fueran a casa. El לְ delante de הַגְּדוּד es nota acusativa y לְהַגְּדוּד aposición del sufijo en יַבְדִּילֵם. Las tropas despedidas regresaron enfurecidas a su patria y atacaron las ciudades fronterizas de Judá (ver. 13). Debieron haber estallado en ira acerca del hecho que con el despido les fue quitada la oportunidad de hacer un gran botín de guerra.

Vers. 11s. Pero Amasías llevó valiente a su pueblo al valle de Sal y venció a los edomitas. הִתְחַזֵּק como 15:8 indica a חֲזַק ver. 8: Amasías se fortaleció conforme a la palabra del profeta. Acerca del valle de Sal *vid.* el comentario de 2 Sam. 8:13 y 1 Crón. 18:12. Además de los diez mil muertos en la batalla los judíos llevaron cautivos a diez mil edomitas que los echaron al acantilado. Esta indicación en 2 R. 14:7, donde se menciona la conquista de la ciudad *Sela* (Petra) la suposición de *Thenius* de que esta última noticia de la Crónica sólo surgió de un texto ilegible de la expresión del libro de los Reyes ya fue rechazada por *Bertheau* por considerarla increíble. Sólo se puede suponer que סֶלַע la cumbre de la peña conocida por este suceso debido a que la guerra encontró su final después de la conquista de Sela. Además de la batalla en el valle de Sal debió haber habido más batallas y el número redondo de diez mil al parecer se trataba de la totalidad de todos los que habían sido capturados en la guerra y no se había hecho esclavos por considerarlos enemigos irreconciliables de Judá sino que se los mató, lanzándolos desde una peña.

Ver. 13. La tropa efraimítica que había sido despedida por Amasías saquearon las ciudades de Judá y mataron de ellos a tres mil y tomaron mucho botín. Tal parece que hicieron este ataque al regresar a la patria. Con esta suposición sólo parecen coincidir la descripción de las ciudades saqueadas: «desde Samaria hasta Bethorón» debido a que no se puede entender que con Samaria se menciona el punto de partida de la campaña y no la frontera hasta la cual llegaban las ciudades saqueadas. Por eso *Bertheau* supone que esta invasión en el norte de Judá se llevó a cabo más tarde, cuando Amasías estuvo con su ejército en Edom. Esto es probable pero el transcurso de esto difícilmente puede haber sucedido que la soldadesca efraimítica regresara a Samaria después de haber sido despedida por Amasías y que después, cuando Amasías había avanzado al valle de Sal, había atacado las ciudades de Judá, sino más bien que el despido de este grupo que Amasías había solicitado y alquilado sucedió cuando éste se hubo reunido en Samaria y avanzó hasta la frontera de Judá y se había airado por el despido y no se disolvió sino que regresó a su territorio, en tanto que Amasías avanzó con su ejército contra los edomitas, invadió las ciudades del norte de Jerusalén, saqueó las ciudades hasta Betel y después regresó de este saqueo a la ciudad. En cuanto a Bethorón, actualmente *Beitur vid.* el comentario de 1 Crón. 7:24.

Versículos 14-26. La idolatría de Amasías

Al regresar de la matanza de los edomitas, *i.e.* de la guerra en la que venció a los edomitas Amasías trajo consigo a los dioses (ídolos) de los hijos de Seir (los habitantes de los montes de Seir) y los puso como sus dioses y los adoró[14]. A fin de abstenerlo de este pecado que producía la ira de Dios un profeta dijo a Amasías «*¿Por qué has buscado a los dioses de otro pueblo, que no han podido librar a su*

13. Los antiguos traductores no supieron dar un sentido adecuado al presente texto y tradujeron la primera oración de este versículo según su propia voluntad. LXX ὅτι ἐὰν ὑπολαῃς κατασχῦσαι ἐν τούτοις Vulgata *quod si putes in robore exercitus bella consistere* a la que sigue Lutero «porque si demostraras alguna valentía durante la pelea, Dios te hará caer delante de tus enemigos».

14. Esta nota faltante no se puede basar en una tradición específica (*Bertheau*) sino sólo en la aplicación de un resultado generalmente fijo de la historia de Israel en un caso definido, *i.e.* un adorno de la oración: el rey idólatra recibió el castigo divino con un manto histórico porque no coincidía con la indicación de 2 R. 14:3. En este pasaje se relata de Amasías: hizo lo correcto en los ojos de Yahvé pero no como David hizo, tal como hizo Joás su padre. Pero Joás permitió a los príncipes tener ídolos y Aseras después de la muerte de Joiada y mandó apedrear al profeta Zacarías aunque estos hechos sólo los relata la Crónica y han sido reconocidos como históricos de parte de *Bertheau*. Si ahora Amasías hizo como su padre, permitió la idolatría, etc. de hecho no se puede observar cuál es la falta de coincidencia de esta nota de la idolatría de Amasías con aquella característica de este rey 2 R. 14:3. *Bertheau* no comentó nada acerca de ello.

propio pueblo de tu mano?» El profeta toca directamente el motivo que el rey había designado para la instalación y adoración de los dioses edomitas: la fe en todos los politeistas que, a fin de someter a un pueblo es necesario tratar de conquistar a los dioses de éste (cf. acerca de esta idea el comentario de Num. 22:17) y destapa la insensatez de esta fe con la inconsciencia de los dioses edomitas que Amasías quería conocer por sí mismo.

Ver. 16. Pero el rey rechaza en su insensatez estas palabras diciendo: «*¿Acaso te hemos constituido consejero real? Detente. ¿Por qué buscas que te maten?*» נְתַנּוּךָ [te hemos puesto] es dicho comunicativamente: nosotros, el rey y los consejeros reales. Entonces el profeta se detuvo, y dijo: Yo sé que Dios ha determinado destruirte, porque has hecho esto y no has escuchado mi consejo. El profeta presenta su amonestación como consejo en consideración a la palabra del rey: que no ha sido constituido consejero real.

Versículos 17-24. La guerra con Joás, el rey de Israel

«*En vez de seguir el consejo Amasías tomó consejo* (*sc.* con sus oficiales reales) *y envió mensajeros a Joás, hijo de Joacaz, hijo de Jehú, rey de Israel*». Esta declaración de guerra y la guerra misma es relatada en 2 R. 14:8-14 y coincide con nuestro relato. Ya tratamos, en el comentario de aquel pasaje, de analizar los informes acerca del motivo de esta guerra fatídica para Amasías y el reino de Judá. לְךָ ver. 17 en vez de לְכָה como en Num. 23:13 y Jue. 19:13. En el ver. 20 el autor de la Crónica explica el motivo por el cual Amasías no escucha el consejo de Joás de no pelear contra él, aludiendo a la voluntad divina: «Porque esto (que Amasías quería ir a la guerra) venía de Dios para entregarlos (a los judíos) en mano de Joás, pues ellos habían buscado los dioses de Edom». נָתַן בְּיַד entregar en las manos de los enemigos. En ver. 23 שַׁעַר הַפּוֹנָה es un error ortográfico por שַׁעַר הַפִּנָּה [portal de la esquina] (Reyes ver. 13). Si הַפּוֹנֶה, el portal que se abre, se dirige (hacia un lugar) fuera correcto la región en la que estaba debería ser indicado como p. ej. Ez. 8:3. וְכָל־הַזָּהָב וגו [y todo lo de oro] ver. 24 depende de וַיִּתְפֹּשׂ ver. 23: y tomó todo el oro, etc. En Reyes ver. 14 consta además וַיִּלְקַח [y tomó].

Versículos 25-28. Final del reino de Amasías

Cf. 2 R. 14:17-20. A pesar de que fue vencido y capturado por Joás, Amasías no perdió su trono porque Joás, satisfecho con la toma del tesoro del templo y del palacio y de la entrega de los rehenes le devolvió la libertad, de manera que siguió reinando y sobrevivió a Joás por quince años.

Ver. 26. Acerca del libro de los reyes de Judá e Israel *vid.* la introducción.

Ver. 27. Acerca de la conspiración contra Amasías, su muerte, etc. *vid.* el comentario de 2 R. 14:17s. Cae en cuenta que el sepulcro fue hecho בְּעִיר יְהוּדָה [en la ciudad de Judá] por Amasías. Por lo general se menciona «la ciudad de David» como el lugar del sepulcro y algunas versiones antiguas presentan «en la ciudad de David». Conforme a esto יְהוּדָה sólo parece ser un error ortográfico de דָּוִיד [David] que se originó por el יְהוּדָה [Judá] inmediato.

Capítulo 26 (cf. 2 R. 14:21, 22 y 15:1-7). El reinado de Uzías (Azarías)

Vers. 1-5. Las indicaciones acerca de la entronización de Uzías, la construcción de la ciudad portuaria de Elot en el Mar Rojo, la duración y forma de su reinado (vers. 1-4) coinciden completamente con 2 R. 14:21, 22 y 15:2 y 3, *vid.* el comentario de estos pasajes. *Uzías* (עֻזִּיָּהוּ) es llamado en 1 Crón. 3:12 y en casi todo el libro de los Reyes Azarías (עֲזַרְיָה). Cf. acerca del uso de los dos nombres el comentario de 2 R. 14:21.

En el ver. 5 se define la posición de Uzías hacia el Señor con las palabras «*Y persistió en buscar a Dios en los días de Zacarías, quien tenía entendimiento por medio de la visión de Dios; y mientras buscó a Yahvé, Dios le prosperó*» en vez de la fórmula clásica: sólo los lugares altos no fueron quitados. En וַיְהִי לִדְרֹשׁ [y persistió en buscar] el infinitivo está subordinado con לְ al הָיָה a fin de expresar la duración de la búsqueda, que generalmente es expresada por el participio. El aquí mencionado Zacarías no es conocido. Los exegetas consideran que es un profeta importante porque si hubiera sido un sacerdote o sumo sacerdote habría constado junto a él הַכֹּהֵן [el sacerdote]. Las palabras בִּרְאוֹת הָאֱלֹהִים (Quetib) extrañan. הַמֵּבִין בִּרְאוֹת הָאֱלֹהִים sólo podría significar «el que tenía entendimiento en cuanto a Dios», cf. Dan. 1:17. Pero es necesario pensar (contra esta suposición de *Kimchi*) que se trata aquí de una circunscripción de la actividad profética del hombre que el «mirar a Dios» que fue permitido a los ancianos de Israel, Ex. 24:10 no podía ser interpretado como actividad humana, que la vista visionaria de los profetas es esencialmente diferente del ver de Dios y no es mencionado en otro texto. בראות parece ser por ello un error ortográfico de בְּיִרְאַת [entendimiento], debido a que diversos manuscritos leen בירואת o בירואת (cf. *de Rossi*, *variae lect.*) y también LXX, syr., targ., arab., *Rashi*, *Kimchi* e.o. La variante הַמֵּבִין בְּיִרְאַת הָאֱלֹהִים era un maestro del temor de Dios para la que se decidió también *Vitringa proll. in Jes.*, p. 4.

Versículos 6-13. Guerras, construcciones y poder bélico de Uzías

En el libro de los Reyes no consta nada acerca de las acciones exitosas con las que Uzías llevó el reino de Judá a un poder regional aunque no cabe duda de la veracidad de estas palabras debido a que es confirmado en las descripciones del poder y la grandeza de Judá. En las profecías de Isaías (caps. 2-4) de los tiempos de Uzías y Joram.

Ver. 6. Después de que Uzías terminó de construir la ciudad portuaria de Elat (ver. 2) salió para castigar a los filisteos y árabes que habían caído bajo Joram en Judá y saquearon Jerusalén (21:16s.) en la guerra contra los filisteos derribó la muralla de Gat, la muralla de Jabnia y la muralla de Asdod; y edificó ciudades en la región de Asdod, *i.e.* en la región de Asdod y בְּפְלִשְׁתִּים, *i.e.* en otros territorios de los filisteos a partir de lo cual se puede observar que sometió a toda Filistea. La ciudad de Gat ya había sido conquistada por David (*vid.* 1 Crón. 18:1 y acerca de su ubicación el comentario de 11:8). Jabne es mencionada aquí por primera vez, probablemente bajo el nombre de Jabneel en Jos. 15:11 y se menciona en los libros de los Macabeos y en *Josefo* bajo el nombre de Jamnia. Hoy en día es el hermoso pueblo de Jebna a cuatro horas al sur de Jope y a una hora y media del mar, *vid.* el comentario de Jos. 15:11. Asdod, actualmente el pueblo Esdud, *vid.* el comentario de Jos. 13:3.

Ver. 7. Dios le ayudó contra los árabes, que vivían en Gurbaal y contra los meunitas de manera que los venció y los sometió a tributo. Gubaal sólo aparece aquí y su ubicación es desconocida. Conforme al Targúm se refiere a la ciudad de Gerar. La LXX traduce ἐπὶ τῆς πέτρας porque probablemente los traductores pensaron en la capital de los edomitas, Petra. Los מְעוּנִים [meunitas] son los habitantes de Maan, *vid.* el comentario de 1 Crón. 4:41.

Ver. 8. También los amonitas le pagaron tributo (מִנְחָה) a Uzías, y su fama se divulgó hasta la frontera de Egipto, *i.e.* en este contexto que no sólo se extendió su fama hasta allí sino que el renombre de su poder victorioso llegó tan lejos porque amplió su señorío hasta la frontera de Egipto pues llegó a ser muy poderoso. הֶחֱזִיק demostrar poder como en Dan. 11:7.

Ver. 9. A fin de consolidar el poder de su reino fortificó a Jerusalén con la construcción de torres en los portales y en las murallas de la ciudad. En el portal de la esquina, *i.e.* en la esquina de la ciudad, *vid.* el comentario de 25:23 y 2 R. 14:13 y en el portal del valle, *i.e.* en el lado occidental, donde actualmente está el portal de Haifa. Estos lados eran los más débiles de Jerusalén y הַמִּקְצוֹעַ en la esquina del ángulo, *i.e.* según Neh. 3:19, 24s. en el lado este de Sión en el lugar donde la muralla de Sión cruzaba en un ángulo hacia el Ofal y en la muralla al sur del monte del templo de manera que la torre defendía en esta esquina el Sión y el monte del templo con los ataques del valle del SE. וַיְחַזְּקֵם la fortificó con esto y no: la dispuso en una situación de defensa (*Bertheau*) a pesar de que este era el objetivo.

Ver. 10. Además se ocupó de la protección de sus manadas que formaban una parte fundamental de sus entradas económicas y de sus riquezas. Construyó torres en el desierto, la región de las estepas en el lado occidental del Mar Muerto que era ideal para la ganadería (*i.e.* en el desierto de Judá) para proteger las manadas ante los ataques de los pueblos de Edom y Arabia y cavó muchos pozos para dar de beber «porque tenía mucho ganado» en el desierto antes mencionado y en «los bajos» (Sefela) en el Mar Mediterráneo (*vid.* 1 Crón. 27:28) y «en la llanura» (מִישׁוֹר), *i.e.* la parte plana en el lado este del Mar Muerto desde el Arnón hasta Hebrón en el norte y en dirección noreste hasta la región de Rabat Amón (*vid.* el comentario de Deut. 3:10). El territorio de los rubenitas que conforme a esto pertenecía al reino de Judá probablemente había sido conquistado de los israelitas por los moabitas y amonitas y fue conquistado por Uzías e integrado en su reino. Debido a que en el ver. 8 sometió a los amonitas a tributo, cf. el comentario de 1 Crón. 5:17. «*También tenía labradores y viñadores en la región montañosa y en los campos fértiles porque le gustaba la agricultura*». En cuanto a אִכָּרִים וגו [leñadores] es necesario suplir del pasaje anterior הָיוּ לוֹ [tuvo]. אֲדָמָה la tierra que es construida consta por agricultura. En cuanto al Carmelo *vid.* el comentario de Jos. 19:26.

Versículos 11-14. Su poder bélico

Tenía un ejército listo para la batalla, que salía al combate por divisiones (לִגְדוּד) *conforme al número de su alistamiento, preparado por el escriba Jeiel y el oficial* (שֹׁטֵר) *Maasías, bajo la dirección de Hananías, uno de los oficiales del rey.* El sentido es el siguiente: el censo por el cual el ejército fue organizado en divisiones fue hecho mediante (בְּיַד) dos oficiales expertos en la redacción y la organización de listas que estuvieron bajo la dirección (עַל יַד) de Hananías que era considerado uno de los oficiales del rey.

Ver. 12. El número completo de las casas paternas en guerreros valientes (לְגִבּוֹרֵי con לְ de la sumisión) fue de 2.600 y bajo estos (עַל יָדָם a la mano, *i.e.* bajo la dirección de ellos) un ejército poderoso de 307.500 soldados con gran poder para ayudar al rey contra el enemigo. El ejército estaba dividido en casas paternas de manera que cada casa paterna formaba un grupo (גְּדוּד) de valientes de su mitad.

Ver. 14. Uzías proveyó además a todo el ejército de escudos, lanzas, yelmos, corazas, arcos y hondas para tirar piedras. לָהֶם [a todos] es definido por לְכָל [con todo].

Ver. 15. Y en Jerusalén puso sistemas de defensa en las torres y en las esquinas. חִשְּׁבֹנוֹת [artefactos] de חֻשָּׁבוֹן *lit.* cavilaciones, *i.e.* máquinas con el suplemento «invento de hombres hábiles» son máquinas artífices, especialmente lanzaderas como se puede observar en el לְירוֹא וגו [para lanzar] comparable a las *catapultae* y *ballistae* de los romanos correspondiendo a esto con las que se podía disparar flechas o piedras grandes. Así su nombre se extendió lejos (cf. ver. 8) porque fue ayudado en forma prodigiosa hasta que se hizo fuerte.

Versículos 16-22. El orgullo y el castigo por la lepra, muerte y sepultura

Que el Señor castigó a Uzías con la lepra que duró hasta su muerte, de manera que tuvo que vivir entre los leprosos y su hijo Jotam tuvo que encargarse del reino también se relata en 2 R. 15:5 pero el motivo de este castigo sólo consta en nuestros versículos.

Ver. 16. «*Pero cuando llegó a ser fuerte* (כְּחֶזְקָתוֹ como en 12:1), *su corazón se hizo tan orgulloso que obró corruptamente, y fue infiel a Yahvé su Dios, pues entró al templo de Yahvé para quemar incienso sobre el altar del incienso*». En el sentimiento de poder, Uzías quiso convertirse en el sacerdote supremo de su reino, semejante a los reyes de Egipto y de otros pueblos cuyos reyes fueron sumos pontífices y unían en una sola persona todo el poder, tal como Moisés que había consagrado a Aarón y sus hijos pero que fueron sacerdotes. Aunque *Thenius* y *Ewald* opinan que el poderoso Uzías sólo había querido restablecer el sacerdocio supremo de David y Salomón. Estos dos reyes ordenaron realizar festividades religiosas y las dirigieron, pero no interfirieron jamás en el trabajo de los sacerdotes fijado por la ley. La orden de una festividad religiosa, la oración durante la consagración del templo y la presentación de sacrificio no son funciones sacerdotales específicas como lo son el servicio en los altares y la entrada al Lugar Santo del templo y otras acciones sacrificiales.

Vers. 17ss. El sumo sacerdote Azarías y otros ochenta sacerdotes se resistieron contra los planes del rey, hombres valientes que tenían el valor de echarle en cara que no le corresponde al rey quemar incienso al Señor sino tan sólo a los sacerdotes aaronitas consagrados para tal labor. Pero Uzías, con un incensario en su mano para quemar incienso, se llenó de ira. Entonces brotó lepra en su frente. Cuando los sacerdotes vieron esta lepra sacaron al rey del Lugar Santo a toda prisa y aun Uzías se apresuró a salir de allí porque Yahvé lo había castigado, porque reconoció en la repentina lepra el castigo de Dios. *Azarías* es nombrado כֹּהֵן הָרֹאשׁ, *i.e.* sumo sacerdote y con alta probabilidad es la misma persona que el sumo sacerdote mencionado en 1 Crón. 5:36, *vid.* el comentario del pasaje. לֹא לְךָ לְכַבּוֹד no le corresponde (quemar incienso) para honor de Dios. זָעַף llenarse de ira. וּבְזַעְפּוֹ y mientras estaba airado (discutiendo) con los sacerdotes surgió lepra. מִצַּל־לַמִּזְבֵּחַ junto al altar. Así Uzías fue castigado por su orgulloso intento de adueñarse de las labores de los sacerdotes predispuestos por Dios, tal como sucedió a María por su rebelión contra Moisés Num. 12:10.

Ver. 21. Pero Uzías tuvo que cargar con este castigo hasta la muerte y vivir por el resto de su vida en una casa separada mientras su hijo reinaba en su lugar. Esto también es relatado en 2 R. 15:5, cf. por בֵּית הַחָפְשִׁית [casa de confinamiento] el comentario de este pasaje. La separación del Señor del contacto con otros viviendo en un hospital de incurables es explicado en la Crónica con las palabras: «por esto fue excluido de la casa de Yahvé». Esta explicación sólo puede tener el sentido: por ser le-

proso fue excluido de la casa del Señor. De esta manera no le fue posible vivir en comunidad con el pueblo de Dios sino que tuvo que vivir en una casa separada. No se puede definir con seguridad cuánto tiempo Uzías sufrió de lepra. Como su hijo Jotam tenía veinticinco años de edad cuando se encargó del reinado sólo se puede observar que la enfermedad sólo duró unos pocos años.

Ver. 22. Su reinado fue descrito por el profeta Isaías, *vid.* la introducción.

Ver. 23. Al morir Uzías a causa de la lepra no fue sepultado en los sepulcros de los reyes sino sólo en su cercanía, en el campo del sepulcro que pertenecía a los reyes para que su cadáver no contaminara los sepulcros reales.

Capítulo 27 (cf. 2 R. 15:32-38). El reinado de Jotam

Vers. 1-4. Jotam tenía 25 años de edad cuando ascendió al trono, reinó en el espíritu y el poder de su padre pero no entró al santuario de Yahvé, cf. 26:16ss. Este comentario falta en 2 R. 15 porque allí no se menciona la entrada de Uzías al templo. Y el pueblo seguía corrompiéndose, cf. 26:16. Aunque esto se refiere a la continuación de los sacrificios en los lugares altos mencionados en 2 R. 15:35 pero presenta a la vez la corrupción moral que los profetas reclamaban en ese tiempo, cf. especialmente Isa. 2:5s., 5:7ss.; Miq. 1:5; 2:1ss.

Vers. 3s. Construyó la puerta superior de la casa de Yahvé, *i.e.* el portal norte del atrio interno o superior, *vid.* el comentario de 2 R. 15:35. La única obra de su reinado que se menciona en el Libro de los Reyes. Además continuó con el fortalecimiento de Jerusalén iniciado por su padre construyendo el muro del *Ofel*. הָעֹפֶל fue el sector sur del monte del templo, *vid.* el comentario de 33:14. El muro de Ofel es por lo tanto el muro que une el Sión con el monte del templo que ya había sido iniciado por Uzías, *vid.* el comentario de 26:9. De la misma manera prosiguió con las construcciones de su padre para la protección de las manadas (26:10), edificando ciudades en las regiones montañosas de Judá y fortalezas (בִּירָנִיּוֹת 17:12) y todas en los bosques de Judá (חֳרָשִׁים de חֹרֶשׁ bosque).

Vers. 3-9. Peleó contra el rey de los amonitas y lo venció. Los amonitas ya pagaban tributo a Uzías. Tal parece que después de su muerte dejaron de pagar tributo de manera que Jotam tuvo someterlos nuevamente a pagar tributo. Después de la derrota tuvieron que pagarle diez talentos de plata, diez mil coros de trigo y también de cebada. וְאֵת הֵשִׁיבוּ לוֹ esto le volvieron a traer, *i.e.* la misma cantidad le pagaron en el segundo y el tercer año de su sumisión. Parece que se volvieron a indepedizar nuevamente después de tres años o que dejaron de pagar tributo en los últimos años de Jotam en los que según 2 R. 15:37 el rey sirio *Rezin* y *Peka* de Israel empezaron a invadir Judá.

Ver. 6. «*Y Jotam se hizo poderoso porque ordenó sus caminos delante de Yahvé su Dios*» y no pecó por separarse del Señor adorando a los ídolos o transgrediendo los derechos del Señor (como lo había hecho Uzías al querer transgredir los derechos del sacerdocio). A partir de כָּל־מִלְחַמְתָּיו en el comentario final, ver. 7, se puede observar que peleó exitosamente en otras guerras. Antiguos exegetas cuentan entre estas guerras también la guerra contra Rezin y Peka que el Señor empezó a enviar en sus días contra Judá (según 2 R. 15:37). Pero esto es errado. La posición de esta nota que falta en la Crónica al final del relato del reinado de Jotam en 2 R. 15:37 parece indicar que esta guerra estalló justo al final del reinado de Jotam de manera que Jotam no pudo defenderse efectivamente contra estos enemigos.

Ver. 8. La repetición del dato cronológico del ver. 1 se debe probablemente al uso de dos fuentes que contenían esta nota.

Capítulo 28 (cf. 2 R. 16). El reinado de Acaz

Las indicaciones generales acerca de la edad, el tiempo y el espíritu del reinado de este rey los dos pasajes (Crónica vers. 1-4 y Reyes vers. 1-4) coinciden literalmente con el pasaje del libro de los Reyes con la excepción de unas pocas variantes, *vid.* el comentario de 2 R. 16:1-4. A partir del ver. 5 los historiógrafos siguen por sus propios caminos, de manera que sólo coinciden en la descripción de los momentos más importantes del reinado de este rey totalmente autocrático. El autor del libro de los Reyes relata brevemente conforme a su plan, el avance de los aliados Resin y Peka contra Jerusalén y la conquista de la ciudad portuaria de Elat por los sirios, la petición de auxilio de Acaz al rey asirio Tiglat-pileser a quien Acaz logró convencer de ir contra Damasco, después de enviarle los tesoros del templo de oro y de plata, de conquistar esta ciudad, destruir el reino sirio y deportar a los habitantes a Kir y matar al rey Resin (vers. 5-9). Después de esto narra cómo, al visitar al rey asirio en Damasco, Acaz vio un altar que le gustó tanto, que envió una imagen de éste al sacerdote Urías con la orden de construir un altar similar para el templo del Señor en el cual Acaz no sólo ofreció sacrificio propio sino que se ofreció a presentar todos los sacrificios de la comunidad y cómo abusó de los utensilios de bronce del atrio y que decidió quitar la entrada exterior del rey a la casa del Señor a causa del rey de Asiria (vers. 10-18), a lo cual la historia de Acaz cierra con las fórmulas clásicas (vers. 19-20). En cambio el autor de la Crónica describe con santa ira los pecados del impío Acaz y cómo Dios lo castigó por su pecado: 1) Como dio a Acaz en la mano del rey de Siria que lo venció y que deportó muchos cautivos a Damasco y cómo le dio a la mano del rey Peka de Israel, que le causó una rotunda derrota matando a ciento veinte mil hombres, a los príncipes reales y a dos de sus oficiales principales y deportó a doscientos mil cautivos, mujeres y niños, junto a un gran botín (vers. 5-8) mientras que los israelitas liberaron a los cautivos a causa del consejos del profeta Oded y algunos jefes que coincidían con el profeta les dieron alimentos y vestimentas y los acompañaron hasta Jericó (vers. 9-15). 2) Que Acaz se dirigió al rey de Asiria en busca de ayuda (ver. 16) pero que Dios humilló más aún a Judá por la invasión de los edomitas al país que deportaron a cautivos (ver. 17) por el ataque de los filisteos que conquistaron un gran número de las ciudades de Judá (vers. 18s.) y finalmente también por el rey asirio Tiglat-pileser que, a pesar de que Acaz le había enviado el oro y la plata del templo y de los palacios del rey y de los oficiales, no le ayudó sino que más bien lo atacó (vers. 20s.). 3) A pesar de eso «Acaz pecó aún más contra Yahvé, sacrificando ante los ídolos de los sirios, destruyendo los utensilios de la casa de Dios y cerrando los portales del templo. Puso altares y lugares altos en cada esquina de Jerusalén y en cada ciudad para sacrificar a los ídolos» (vers. 22-25). Toda esta narración presenta una estructura retórica, cf. *C.P. Caspari*, *der syrisch-efraimitische Krieg*, pp. 423s. Del material histórico se resaltó los hechos que demuestran cómo Acaz siguió pecando contra el Señor su Dios a pesar de los duros golpes que sufrió y con él también Judá y fueron presentados retóricamente de tal manera que no sólo ilustran la creciente obstinación de Acaz sino también

muestran la profunda caída de Judá al relatar las acciones de los habitantes y de los guerreros del reino de Israel contra los judíos cautivos.

Versículos 5-8. La guerra contra los reyes Rezin de Siria y Peka de Israel

En cuanto al transcurso de la guerra en tanto que ésta puede ser analizada con la combinación de las noticias de nuestro capítulo con el resumen de 2 R. 16 *vid*. el comentario de 2 R. 16:5ss. El autor de la Crónica resalta las dos batallas principales como pruebas de cómo Yahvé dio a Acaz al poder de sus enemigos como castigo de su separación. En la mano del rey de Aram. Estos וַיַּכּוּ (y ellos, los arameos) lo derrotaron contundentemente. Esto también consta en el מִמֶּנּוּ de su ejército. שִׁבְיָה גְדוֹלָה un cautiverio grande, *i.e.* tomaron un gran número de cautivos. Y bajo el poder del rey de Israel Peka, que le causó una derrota aun mayor mató en Judá a ciento veinte mil hombres en un solo día, *i.e.* en una batalla grande y decisiva. Judá sufrió estas derrotas porque (los judíos) habían abandonado a Yahvé, el Dios de sus padres. Aunque en los primeros versículos no consta mención alguna acerca de la separación de Judá del Señor; esto se puede observar a partir del comentario acerca del pueblo bajo Jotam 27:2. Si el pueblo hizo lo malo en los ojos de Dios y sirvió a los ídolos durante este rey que hizo lo recto en los ojos de Yahvé y caminó delante del Señor constantemente (27:6) se habría separado más aun de su Dios y se habría hundido en la idolatría de los ídolos y los lugares altos bajo el rey Acaz que sirvió a los Baales y a otros dioses.

Ver. 7. En esta batalla murieron tres hombres cercanos a Acaz por mano de Zicri: *Maasías*, hijo del rey, *i.e.* un hijo de Acaz que en los primeros años de su reinado en los que cayó esta guerra no podía haber tenido un hijo mayor y preparado para la guerra sino un príncipe real, primo o tío de Acaz como 18:25; 22:11, e.o. (cf. *Caspari*, *op.cit*., pp. 45ss.); *Azricam*, un mayordomo de la casa, seguramente no de la casa de Dios (31:13; 1 Crón. 9:11) sino un oficial de alto rango del palacio real y *Elsana*, el segundo después del rey, *i.e.* su primer ministro, cf. Ester 10:13; 1 Sam. 23:17.

Ver. 8. Además los israelitas se llevaron cautivos de sus hermanos a doscientos mil mujeres, hijos e hijas; y tomaron también mucho botín (prisioneros y cosas, cf. por שָׁלָל [saquear] de hombres Jue. 5:30). אֲחֵיהֶם los habitantes de Judá son llamados hermanos de los israelitas y ver. 11 para indicar la brutalidad de los israelitas que no se avergonzaron de llevar cautivos a las mujeres y niños indefensos de sus hermanos al cautiverio.

Los críticos modernos tuvieron inconvenientes en el gran número de cautivos (ciento veinte mil muertos y doscientos mil mujeres y niños) y han afirmado que estos números son exageraciones del cronista (*Ges*., comentario de Isaías, *de Wette*, *Winer*, e.o.). Pero yerran en ello. Si analizamos con mayor detenimiento la guerra observamos en Isa. 7:6 que los reyes aliados buscaban la aniquilación del reino de Judá. A esto se añade que los efraimitas avanzaban en la guerra con la mayor brutalidad, cf. 2 R. 15:16 y que tuvieron un odio extremo contra los judeos porque estos los veían como separados del verdadero culto de Dios (2 Crón. 25:6-10; 13:4ss.). En una guerra por la existencia del reino Acaz seguramente habrá movilizado a todo hombre hábil para la guerra que pudo encontrar. Este monto durante el reinado de Amasías es de trescientos mil y en Uzías en 307.500 hombres (25:5; 26:13), números que son bastante fiables para el tamaño y los habitantes de Judá si consideramos que el ejército de Acaz fue igual de grande. Podían caer durante una lucha decisiva ciento veinte mil hombres, sobre todo porque los efraimitas mataban a sus enemigos sin consideración alguna lo cual se encuentra implícito en el relato tanto por la palabra הָרַג ver. 6 que significa matar, ahorcar como también por la palabra del profeta ver. 9: y los habéis matado con una furia que ha llegado hasta el cielo. A partir del carácter de esta guerra que se asemeja a una guerra civil o a una guerra religiosa y a partir del proceder brutal de los israelitas se puede considerar correcto el gran número de los cautivos deportados debido a que después de la gran derrota de los judíos la tierra completa cayó en manos de los enemigos, de manera que éstos pudieron hastiar su ira deportando los hijos y niños indefensos para convertirlos en esclavos. Finalmente hay que mencionar que los números de muertos y de cautivos no se basan en conteos específicos sino en estimaciones generales; se estimó la enorme pérdida sufrida en la batalla en ciento viente mil hombres y la cantidad de personas deportadas fue tan grande que se calculó en doscientas mil personas. Estos números fueron incluidos en los anales del reino de donde fueron tomados por el autor de la Crónica, cf. *Caspari*, pp. 37ss.

Versículos 9-15. La liberación de los cautivos

En Samaria hubo un profeta del Señor (*i.e.* no del Yahvé que era adorado allí con imágenes de becerros sino del Dios verdadero como lo fue Oseas quien actuó en el reino de las diez tribus) de nombre *Oded*. Éste salió al encuentro del ejército que regresaba con los cautivos y con el botín, tal como lo había hecho Azarías ben Oded al enfrentarse en 15:2 a Asa y les acusó de la brutalidad de su proceder en contra del pueblo hermano y el pecado mayor que habían hecho y exigió que quitaran el castigo de la ira divina que estaba sobre ellos devolviendo a los cautivos. A fin de ablandar los corazones de los fuertes guerreros resalta en el ver. 9: «*He aquí, porque Yahvé, Dios de vuestros padres, estaba airado con Judá, los ha entregado en vuestras manos. La victoria por lo tanto no se debe a vuestro poder o valentía sino a la obra del Dios de vuestros padres cuya ira cargó sobre sí Judá al separarse de Él. Esto debíais razonar y tener misericordia con los hermanos. Pero habéis matado con una furia que alcanza hasta el cielo*», *i.e.* no sólo con un enojo inmensurable sino con una furia que demanda la venganza de Dios, cf. Esd. 9:6.

Ver. 10. «*Y ahora os proponéis subyugar a los hijos de Judá y de Jerusalén como esclavos y esclavas vuestros*». בְּנֵי יְהוּדָה es acusativo y antepuesto por razones retóricas, *i.e.* a vuestros hermanos que fueron golpeados por la ira de Dios queréis subyugarlos. También אַתֶּם [os] es antepuesto con fuerza y acentuado nuevamente por el sufijo לָכֶם [vuestros] al final del versículo. «*¿No tenéis ciertamente transgresiones de parte vuestra contra Yahvé vuestro Dios?*» *i.e.* no habéis cargado también pecado contra el Señor sobre vosotros? La pregunta הֲלֹא [partícula interrogativa: no] es una expresión vívida de la aseveración de una circunstancia segura.

Ver. 11. Después de esta carga de conciencia los exhorta a devolver a los cautivos que habían deportado de sus hermanos porque el furor de la ira de Yahvé estaba sobre ellos. Con la matanza sangrienta de sus hermanos el ejército había cometido un pecado inigualable pero con la deportación de las mujeres y los niños llenaron la medida del pecado de manera que la ira y el furor de Dios los tenía que alcanzar.

Ver. 12. Este discurso causó efecto. De los jefes de los efraimitas se levantaron cuatro hombres mencionados por nombre ante los que venían con el ejército (קוּם עַל

presentarse ante alguien, ponerse en su camino) y dijeron en ver. 13: «*No traigáis aquí a los cautivos; porque os proponéis traer sobre nosotros culpa*», *i.e.* para aumentar nuestro pecado y nuestra culpa por el hecho de hacer de estos cautivos esclavos «*contra Yahvé, añadiendo a nuestros pecados y a nuestra culpa; porque nuestra culpa es grande y el furor de su ira está contra Israel*».

Ver. 14. «*Entonces los hombres armados* (הֶחָלוּץ cf. 1 Crón. 12:23) *que escoltaban los cautivos de Samaria pusieron los cautivos y el botín delante de los jefes y de toda la congregación*».

Ver. 15. «*Y se levantaron los hombres que habían sido designados por nombre*». אֲשֶׁר נִקְּבוּ בְשֵׁמוֹת no significa los antes mencionados (ver. 12) sino los que se definían por nombres, los hombres de renombre (*vid.* el comentario de 1 Crón. 12:31) entre los cuales sin lugar a dudas se encontraban los del ver. 12. Pero no sólo éstos sino también otros hombres de renombre. Éstos tomaron a los cautivos, vistieron a todos los desnudos y les dieron vestidos y sandalias; les dieron de comer y de beber y los ungieron, y condujeron en asnos a todos los débiles y los llevaron a Jericó, ciudad de las palmeras, junto a sus hermanos; entonces volvieron a Samaria. La descripción trata detalladamente la misericordia con los cautivos. מַעֲרֻמִּים destapado como término abstracto por concreto, los desnudos. לְכָל־כּוֹשֵׁל es acusativo y la definición del sufijo en וַיְנַהֲלוּם: los condujeron (no a todos sino sólo a) los que tambaleaban, los que no podían continuar con el camino por debilidad. *Jericó*, la ciudad de las palmeras como Jue. 3:13 en la tribu de Benjamín pertenecía al reino de Judá, *vid.* Jos. 18:21. Una vez allí los cautivos estuvieron junto a sus hermanos.

El discurso de *Oded* es considerado por *Gesenius* como producto de la inspiración del cronista errando totalmente en ello, cf. en cambio *Caspari*, *op.cit.*, p. 49. Este discurso no puede ser separado de su consecuencia, hecho de la liberación de los cautivos de Judá. La historicidad de este hecho es confirmada por los nombres de los jefes de las tribus de Efraín que después de las palabras del profeta deciden devolver a los cautivos. Sus nombres (ver. 12) no vuelven a ser mencionados y no pueden ser inventados. La reacción de estos jefes de las tribus en sí no sería imposible pero sí es bastante improbable y puede ser entendida por la indicación de que estos hombres fueron motivados para ello por las palabras de un profeta. Conforme a esto debemos considerar las palabras del profeta como históricas que es igual de firme que los hechos narrados en vers. 12-15. «Si lo relatado en vers. 12ss. no fuera ficticio demostraría la mayor insensatez de no creer lo relatado de vers. 9-11» (*Caspari*). Además estas palabras no se presentan en la típica dicción del cronista sino que corresponden a la situación y a lo que se puede esperar en una situación semejante que no hay motivo alguno para dudar de la historicidad de su contenido. Finalmente el relato tiene un suceso paralelo en la presentación del profeta Semaías en 1 R. 12:22-24 (2 Crón. 11:1-4) que amonesta al ejército judío preparado para la guerra contra las diez tribus que acabaron de separarse de la casa de David de no pelear con sus hermanos los israelitas porque esta separación fue originada por Dios. «Este hecho al inicio de la historia de los dos reinos separados y aquel cercano al final del mismo se corresponden mutuamente de una manera muy interesante. Por un lado tenemos a un profeta judío que amonesta a su pueblo a reconciliarse con sus hermanos y por el otro lado tenemos un profeta efraimita que hace lo mismo con el pueblo efraimítico. Ambos tienen éxito. Si no se duda de la veracidad histórica de lo mencionado en 1 R. 12:22-24 ¿por qué se ha de dudar de lo relatado en 2 Crón. 28:9-11?» (*Caspari*, p. 50).

Versículos 16-21. Los siguientes castigos del rey Acaz y del reino de Judá

En aquel tiempo cuando los reyes Resin y Peka vencieron contundentemente a Acaz, éste envió a pedir ayuda a los reyes de Asiria. No se menciona el tiempo en el que Acaz buscó la ayuda del rey de Asiria en 2 R. 16:7-9 ni se puede deducir con *Bertheau* a partir de Isa. cap. 7 que esto sucedió al mismo tiempo que la invasión de los reyes aliados en Judá. El plural מַלְכֵי אַשּׁוּר [reyes de Asiria] es retórico o como el plural בָּנָיו ver. 3. A partir de los vers. 20 y 21 se puede observar que Acaz sólo se volvió a este rey asirio. Con el plural se expresa que Acaz, en vez de buscar la ayuda de Yahvé su Dios que el profeta le había ofrecido, buscó la ayuda de los reyes de los imperios enemigos al Reino de Dios de los que no podía esperar ayuda alguna. El autor de la Crónica ya tenía aquí el pensamiento que articuló en vers. 20 y 21. Porque antes de presentar el resultado final de la ayuda solicitada al imperio asirio presenta en vers. 17-19 en forma de oraciones circunstanciales las demás aflicciones de Judá por sus enemigos se debe a que estos sucedieron antes de la opresión de Tiglat-pileser, *i.e.* las invasiones de los edomitas y los filisteos en Judá.

Ver. 17. Debe traducirse: «*Porque los edomitas habían venido de nuevo y atacado a Judá y se habían llevado algunos cautivos*». עוֹד además de esto como en Gen. 43:6; Isa. 1:5. Los edomitas fueron sometidos por Amasías y Uzías (25:11ss.; 26:2). Liberados por Rezin (cf. 2 R. 16:6) aprovecharon inmediatamente la oportunidad de atacar a Judá y vengarse de los judíos.

Ver. 18. También los filisteos que habían sido sometidos por Uzías (26:6) usaron los ataques de los sirios y efraimitas no sólo para deshacerse del yugo impuesto sino que saquearon también las ciudades de la planicie y del sur de Judá y ampliaron su territorio con la conquista de varias ciudades de Judá: se llevaron *Bet-Semes*, el actual *Ain-Sems*, *Ajalón*, el actual pueblo de *Jâlo* (*vid.* el comentario de 1 Crón. 6:44 y 54), *Gederot* en la planicie Jos. 15:41 todavía no ha sido encontrado debido a que para la identificación de *Gederot* con *Gedera* (Jos. 15:36) que fue ubicado por *v. de Velde* al SE de *Jabne* (*vid.* el comentario de 1 Crón. 12:4) faltan motivos suficientes; *Soco*, el actual *Suweike* que en un entonces había fortificado Roboam (11:7), *Timna*, en la frontera de la tribu de Judá, el actual *Tibneh*, a tres cuartos de hora al oeste de *Ain-Sems* (*vid.* el comentario de Jos. 15:10) y *Gimzo*, hoy *Djimsû*, un pueblo grande a media milla de *Lydda* (*Lud*) en el camino a Jerusalén (*Rob.*, III, p. 271).

Ver. 19. Judá sufrió estas derrotas porque Dios lo humilló a causa de Acaz, el rey de Israel. Acaz es llamado rey de Israel no porque anduvo en los caminos del reino de las diez tribus (ver. 2) sino irónicamente porque su reinado fue la sátira más amarga del nombre del rey de Israel, el pueblo de Dios (*Caspari*) de manera que Israel se usa aquí y en ver. 27 en 21:2; 12:6 en consideración del significado pregnante de la palabra. כִּי הִפְרִיעַ porque Acaz había obrado desbocadamente en Judá y no: hizo desbocar a Judá porque הפריע con ב no se construye con un objeto acusativo.

Después de este episodio el narrador retoma en el ver. 20 la ayuda que Acaz buscaba entre los asirios. El rey asirio *Tiglat-pileser* (acerca del nombre *vid.* el comentario de 1 Crón. 5:6) pero עָלָיו contra él (Acaz) y lo oprimió pero no lo fortaleció. *Thenius* y *Bertheau* traducen לוֹ וְלֹא חִזְּקוֹ וַיְצַר: la oprimió, *i.e.* la asedió pero no la conquistó haciendo valer que חָזַק con acusativo jamás tiene el significado de fortalecer a alguien y que había que explicarlo con el significado de someter (según Jer. 20:7; 1 R. 16:22). Pero esta explicación no coincide de ninguna manera

con la oración explicativa «*porque Acaz había saqueado la casa de Yahvé y del palacio del rey y de los príncipes, y la había dado al rey de Asiria; pero no le sirvió de nada*». Es imposible que el envío de los tesoros del templo y del palacio al rey asirio, sea para conseguir la ayuda, para que asediara a Acaz, pero no lo sometiera, sino que sólo es un motivo para no ayudar a Acaz, para no fortalecerlo. וְלֹא חָזָק [y no le sirvió] corresponde a וְלֹא לְעֶזְרָה לוֹ [y no fue de ayuda para él] ver. 21 y ambas oraciones indican a לַעְזֹר לוֹ ver. 16. Acaz no pudo alcanzar a comprarse lo que tenía en mente, *i.e.* ayuda contra sus enemigos, sino todo lo contrario que Tiglat-pileser avanzara contra él y los sometiera. Si en cambio *Thenius* interpreta el sentido de la siguiente manera: La sumisión de Acaz bajo Tiglat-pileser había sido abogada por los tesoros pagados pero con ello no había sido comprado el apoyo pedido, entonces usó el perfecto חָזַק [sirvió] erradamente como imperfecto y arrancó violentamente el וְלֹא לְעֶזְרָה לוֹ del contexto anterior. Si se unen las palabras con וַיִּתֵּן וגו [y dio] como lo demanda el adversativo וְלֹא [y no] entonces la expresión «Acaz le dio tesoros del templo pero no le sirvió de nada» no presenta motivo alguno para que Tiglat-pileser asediara a Acaz pero no lo sometiera. Esto ya lo aceptaron *Capell* y *Grotius* por lo que quieren tachar la negación וְלֹא para alcanzar la idea correcta de que Acaz consiguió ayuda del rey asirio enviándole tesoros para que el asirio le ayudara y no para que lo sometiera. Por lo tanto el contexto demanda el significado activo de חָזַק fortalecer a pesar de que חָזַק en Kal por lo general se usa intransitivamente. Además וַיָּצַר לוֹ no significa asedió como וַיָּצַר אֵלָיו o עָלָיו 2 Sam. 20:15; 1 Sam. 23:8 sino tan sólo lo afligió y no puede ser usado de otra manera que conforme al חָצַר לוֹ ver. 22 que corresponde a éste, donde *Bertheau* se decidió por el significa afligir. No se indica el tipo de aflicción. Pero sin lugar a duda Tiglat-pileser, después de haber sido vencido por Resin y su reino conquistado, cuando Peka perdió muchas ciudades en Galilea y en la tierra de Neftalí deportó los habitantes a Asiria (2 R. 16:9 y 15:29) atacó él mismo a Acaz. Los verbos חָלַק y וַיִּתֵּן (ver. 21) son pluscuamperfecto. Porque Acaz había saqueado, etc. Acaz no lo había enviado (שִׁחֵד) los tesoros del palacio y del templo cuanto Tiglat-pileser lo afligió como 2 R. 16:7 y 8. חָלַק significa saquear conforme a חֵלֶק parte del botín Num. 31:36 y botín Job 17:5. La elección de esta palabra para designar la toma de los tesoros de oro y plata del templo y del palacio. Si hubiera confiado en el Señor no habría tenido que extender su mano sobre estos tesoros. El autor añadió וְהַשָּׂרִים [y los oficiales mayores] a בֵּית הַמֶּלֶךְ [casa del rey] para radicar que Acaz se llevó los tesoros de los oficiales mayores que vivían en el palacio y entregó al rey asirio (*Bertheau*).

A pesar de que el autor de la Crónica comenta que la entrega de los tesoros no sirvió de nada no puede caber duda alguna que tuvo en mente el hecho relatado en 2 R. 16:7-9 y no menciona nada que no corresponda al relato. Según 2 R. 16:9 Tiglat-pileser avanzó contra el reino de Resin a causa del regalo que le había sido enviado, destruyó su reino y tomó la parte norte del reino de Israel. Si los reyes Rezin y Peka fueron obligados a abandonar su plan de conquistar Jerusalén, someter a Judá a causa de la invasión de los asirios, esta ayuda no tuvo relevancia porque Tiglat-pileser no sólo se quedó con los países y ciudades conquistadas sino que en general no movilizó su campaña para el fortalecimiento de Acaz sino para tender su poder (el asirio) y afligir a Acaz como consta en el ver. 20 de la Crónica. Aunque esta aflicción no consta explícitamente en 2 R. 16 es aludida en 2 R. 16:18 y confirmada por 2 R. 18:7, 14 y 20, cf. Isa. 36:5. En 2 R. 16:18 se relata que Acaz había cambiado el pórtico para el día del reposo y la entrada exterior del rey de la casa de Jerusalén a causa del rey de Asiria. Al parecer Acaz creyó que el rey de Asiria, al que había solicitado la ayuda quería conquistar la ciudad y que por ello el pórtico del día del reposo y la entrada posterior en el templo podían servir de ventaja. Con ello esta nota tan oscura permite entender claramente la nota de la Crónica (puesta en duda por *Gesenius* Isa. 1) que el rey de Asiria lo había afligido. Tiglat-pileser debió haber encontrado placer en la posesión de Jerusalén y por lo tanto Acaz debió temer que la quisiera conquistar. A partir de 2 R. 18:7, 14, 20, cf. Isa. 36:5 se puede deducir con seguridad que Acaz tenía que pagar tributo al rey asirio y que el reino de Judá había caído en dependencia de los asirios aunque en estos pasajes se observa claramente que esto sucedió antes de la invasión de Senaquerib. Pero debido a que entre la campaña de Tiglat-pileser contra Damasco y Samaria y el ataque de Senaquerib no hubo guerra entre Asiria y Judá sólo se puede datar la dependencia de Judá de Asiria que fue rota por Ezequías en el tiempo de Acaz y sólo puede haber surgido en ese tiempo cuando Acaz buscó la ayuda de Tiglat-pileser en contra de sus enemigos. Lamentablemente no es posible definir los detalles de cómo Tiglat-pileser llevó a Acaz a someterlos a pagar tributo a partir de las expresiones Tiglat-pileser vino contre él y lo afligió. Tanto וַיָּבֹא עָלָיו [y vino contra él] como וַיָּצַר לוֹ [y lo afligió] demandan la suposición de que Tiglat-pileser avanzó con un ejército contra Jerusalén a pesar de que sería posible que Tiglat-pileser siguiera avanzando y exigiera de Acaz tributo y sumisión después de haber conquistado las ciudades israelitas en Galilea y en el territorio de Neftalí y deportado a sus habitantes a Asiria (2 R. 15:29), enviando una parte de su ejército a Judá para apoyar sus exigencias. Pero estas palabras también serían justificables si Tiglat-pileser sólo hubiera demandado el tributo desde Galilea con la amenaza de atacar y conquistar Judá en caso de que se negara y que Acaz no se vio en la posición de defenderse contra este poderoso rey por lo cual se mostró dispuesto a pagar tributo sin que hubiera guerra. También en este caso el autor de la Crónica podía decir que el rey que había sido llamado para ayudar a Acaz vino contra él y lo afligió en vez de ayudarle. Cf. además la justificación detallada del relato de la Crónica en *Caspari*, pp. 56ss.

Versículos 22-25. El incremento paulatino del pecado de Acaz en contra del Señor

Después de demostrar cómo Acaz incrementó sobre sí la aflicción por la petición de ayuda ante el rey de Asiria (vers. 16-21) sigue ahora (vers. 22s.) el relato de cómo incrementó el pecado contra el Señor Dios y se obstinó en el culto idólatra. וּבְעֵת הָצַר לוֹ [y en el tiempo de su angustia] corresponde al בָּעֵת הַהִיא [en aquel tiempo] ver. 16. «*Y en el tiempo de su angustia este rey Acaz fue aún más infiel a Yahvé*». En las últimas palabras el autor resalta retóricamente el sujeto. La oración contiene un juicio general acerca de la reacción del rey impío hacia el castigo divino que es apoyado con hechos (vers. 23-25).

Ver. 23. Sacrificó a los dioses de Damasco que le infringieron serias derrotas, afirmando «*Por cuanto los dioses de los reyes de Aram los ayudaron, sacrificaré a ellos para que me ayuden*». כִּי sirve para introducir el discurso y הֵם tanto como לָהֶם son elementos retóricos. *Bertheau* traduce el participio הַמַּכִּים incorrectamente con el pluscuamperfecto que lo habían vencido. Acaz no sólo buscó el apoyo de sus dioses después de haber sido derrotado por los sirios sino que lo hizo mientras tanto, no lo hizo

después de haber finalizado la guerra siria sino durante el proceso. Esta traducción incorrecta del participio con el pluscuamperfecto tiene que ver con la posición que el contenido de nuestro versículo, la afirmación de que Acaz había sacrificado a los dioses sirios, es una interpretación histórica del relato 2 R. 16:10ss. del altar que Acaz vio cuando se encontró con el rey asirio en Damasco y mandó construir en Jerusalén y poner en el atrio del templo en vez del altar de bronce. Ya hemos rechazado esta posición en el comentario de 2 R. 16:10 que consideramos que carece de base. Debido a que Acaz erigió estatuas a los Baales y sacrificó aun a su hijo al dios Moloc no habrá tenido inconveniente en ofrecer sacrificios a los dioses sirios para conseguir su ayuda. Pero ellos (estos dioses) fueron su tropiezo y el de todo Israel. לְכָל־יִשְׂרָאֵל [para todo Israel] es acusativo y debe ser unido al sufijo de הִכְשִׁילוּ [lo derrotó].

Vers. 24s. Insatisfecho con el hecho de adorar a dioses ajenos, Acaz reunió todos los utensilios de la casa de Dios y los despedazó. Estas palabras son usadas retóricamente de manera que no hay que interpretar literalmente las palabras יְאַסֵּף [hacer pedazos] ni כֹּל (todos) pues sirven para ilustrar el suceso. Según 2 R. 16:17 el קִצֵּץ de los utensilios consistió en mutilar los utensilios artísticos del atrio, quitar los bordes de las basas y separar las pilas, bajar el mar de bronce de los bueyes que estaban debajo y ponerlo sobre un enlosado de piedra. Si Acaz no respetó estas obras artísticas también habrá destruido otros utensilios del templo. «Y cerró las puertas de la casa de Yahvé a fin de abolir el culto de Yahvé en el templo que consideró innecesario porque había puesto altares en todas las esquinas de Jerusalén y en todas las ciudades de Judá». Según *Bertheau* la nota acerca del cierre de las puertas del templo a la que se alude en 29:3, 7 no se basa en el recuerdo histórico detallado porque el Libro de los Reyes no sólo no relata nada acerca de ello sino que además indica detalladamente que Acaz permitió que se prosiguiera con el culto a Yahvé (2 R. 16:15ss.). Pero la falta de mención de este hecho en 2 R. 16:15s. como *argumentum e silentio* no demuestra nada debido a que el Libro de los Reyes no contiene una historia completa y detallada sino tan sólo extractos de la historia de los reyes. Pero la indicación que consta en 2 R. 16:15s. acerca de la continuidad del culto de Yahvé puede ser unida fácilmente al cierre de los portales del templo. Los דַּלְתוֹת בֵּית יהוה no son los portales del atrio del templo sino, conforme a la explicación detallada del cronista (29:7) las puertas del pórtico que en 29:3 también son llamadas «las puertas de la casa de Yahvé» porque la «casa de Yahvé» no indica aquí el complejo completo del edificio del templo sino en un sentido más estricto de la palabra sólo la casa del templo (Lugar Santo y Lugar Santísimo donde moraba Yahvé). Aunque con el cierre de las puertas del pórtico se interrumpió en culto de Yahvé en el Lugar Santo y el Lugar Santísimo esto no tuvo que suceder con el culto en el altar del atrio. Éste podía seguir. Esto es confirmado en 2 R. 16:5 donde consta que Acaz ordenó al sacerdote Urías realizar todas las ofrendas, holocaustos y libaciones que debían ser hechas en la mañana y la tarde por el rey y por el pueblo en el altar de bronce (salomónico) sino en el nuevo altar construido conforme al modelo del altar de Damasco. En la Crónica no se relata la abolición del culto del altar sino que en 29:7 Ezequías dijo a los sacerdotes y levitas cuando abrió las puertas de la casa de Yahvé: «*Porque nuestros padres han sido infieles y han hecho lo malo ante los ojos de Yahvé nuestro Dios, le han abandonado, han apartado sus rostros de la morada de Yahvé y le han vuelto las espaldas.También han cerrado las puertas del pórtico y han apagado las lámparas, y no han quemado incienso ni ofrecido holocaustos en el lugar santo al Dios de Israel*». El sacrificio ofrecido en un altar diseñado conforme a un modelo pagano no era considerado un sacrificio al Dios de Israel. Con ello decae toda base para poner en tela de juicio la veracidad histórica del contenido de nuestro pasaje. El relato de las acciones idólatras de Acaz cierran con el comentario en el ver. 25 de que Acaz provocó la ira de Yahvé, el Dios de sus padres.

Versículos 26 y 27. El final del reinado

Acaz fue sepultado en la ciudad, en Jerusalén (como en 2 R. 16:20) pero no en los sepulcros de los reyes de Israel porque no había reinado como un «rey del pueblo de Dios, el Israel justo». Al igual que el nombre de Israel es usado de manera pregnante como en el ver. 19 parece que también se usó la indicación del lugar: «en la ciudad, en Jerusalén» en vez del nombre común «la ciudad de David» con cautela porque, debido a que no anduvo en vida como su antecesor David, no fue sepultado junto a éste al morir.

El reinado de Ezequías (capítulos 29-32 [cf. 2 R. 18-20])

Ezequías, el hijo del impío Acaz, reconoció la necesidad de restablecer el reino que había sido destruido por la idolatría y la política pagana de Acaz y de restablecer al estado en sus dimensiones moral-religiosas así como en las políticas y trató primero de eliminar la idolatría y el culto de Yahvé y separarse del yugo de la sumisión al reino asirio. Estos dos planes a los que Dios había dado su bendición forman el contenido de la historia de su reinado tanto en el Libro de los Reyes como en la Crónica pero son usados por los autores de estos libros de tal manera que en el Libro de los Reyes se presenta un resumen breve de la destrucción de la idolatría y la permanencia fiel de Ezequías al Señor su Dios (2 R. 18:3-7) mientras que se relata detalladamente la liberación del yugo asirio lo cual produjo la invasión de Senaquerib en Judá y culminó con la aniquilación del ejército asirio junto a las demás consecuencias de este suceso (la enfermedad y convalecencia de Ezequías, el arribo de la comitiva babilónica en Jerusalén y el trato de Ezequías con ésta) en 2 R. 18:8-20:19. En cambio el autor de la Crónica trata detalladamente la reforma del culto de Ezequías, la purificación del templo de las abominaciones idólatras, la restitución del culto de Yahvé y la celebración solemne de la Pascua a la que el rey no sólo invitó a los súbditos de su reino sino también al resto de las diez tribus (caps. 29-31) y sólo ofrece un breve resumen de los momentos principales de la campaña militar de Senaquerib y los sucesos que lo rodearon (cap. 32).

Capítulo 29. Inicio del reinado (vers. 1 y 2), purificación y consagración del templo (vers. 3-36)

Vers. 1-2. Edad de Ezequías, duración y espíritu de su reinado como en 2 R. 18:1-3. Con el ver. 3 comienza el relato de la restauración del culto de Yahvé. En el primer año de su reinado, Ezequías mandó abrir en el primer mes las puertas del templo y reunir a los sacerdotes y levitas para ordenarles en un discurso pregnante la purificación de la casa de Dios, de todas las impurezas de la idolatría (vers. 3-11) a lo cual éstos empezaron con la obra y purificaron y santificaron el templo, sus atrios y utensilios en dieciséis días e informaron de ello al rey (vers. 12-19).

Entonces el rey ofreció con los principales de la ciudad un gran sacrificio para la inauguración del santuario purificado al cual siguieron holocaustos y ofrendas de paz de toda la asamblea (vers. 20-36).

Versículos 3-19. La purificación del templo por los sacerdotes y levitas

En el primer año de su reinado, en el primer mes abrió las puertas de la casa de Yahvé y las reparó (חִזֵּק como en 24:12 donde se intercambia con חִדֵּשׁ restaurar), cf. con ello la nota de 2 R. 18:16 que Ezequías mandó a recubrir las puertas del הֵיכָל con láminas de oro. La indicación temporal «en el primer mes» en el primer año de su reinado es descrito de manera diferente. Debido a que los levitas empezaron en el ver. 17 con la purificación en el primer día del primer mes y avanzaron después de ocho días hasta el pórtico y culminaron su labor en el día 16 del primer mes mientras que el rey había pedido a los sacerdotes y levitas santificarse y éstos reunieron para ello a sus hermanos y, después de haberse santificado empezaron con la purificación (ver. 15) parece que la exhortación del rey y la reunión de los demás levitas sucedió antes del primer día del primer mes en el cual empezaron con la purificación de la casa de Dios. Por eso *Caspari* (*Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja*, p. 111) cree que el primer mes ver. 3 no es el primer mes del año (Nisan) sino el primer mes del reinado de Ezequías que empezó poco antes del Nisan, al final del año anterior. Pero la suposición de que el הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן [el primer mes] ver. 3 es usado de una manera diferente a la del ver. 17 no es probable. Por eso se puede deducir con *Bertheau* e.o. que el primer mes tanto en el ver. 3 como en el ver. 17 es el primer mes del año cúltico, el Nisan, sin considerar con *Gumpach* y *Bertheau* que el inicio del año del reino de Ezequías debía ser considerado el primer Tisri porque faltan indicios seguros en los libros históricos del Antiguo Testamento para este tipo de cálculo. La indicación en el primer año de su reinado, en el primer mes (no en el primer año, el primer mes de su reinado) es suficientemente clara si Ezequías ascendió al trono en uno de los últimos meses del año del calendario que empezaba con el Nisan. En este caso en el primer día del Nisan del nuevo año habían transcurrido tan pocos meses o aun semanas de su reinado que se pudo datar las acciones realizadas en el Nisan con «en el primer año de su reinado». Pero la dificultad de que la purificación del templo se iniciara en el primer día del primer mes (ver. 17), mientras que las preparaciones que le antecedieron, también se llevaron a cabo en el primer mes (ver. 3) desaparece si interpretamos el ver. 3 como el resumen de lo descrito a continuación, de manera que la unión a partir de los vers. 4ss. con el ver. 3 no es cronológica sino tan sólo lógica, el ו consecutivo (וַיָּבֵא) no expresa una secuencia temporal sino de raciocinio. El abrir de las puertas y la restauración de las mismas (ver. 3) no antecedió a la reunión de los sacerdotes (ver. 4) sino que ha sido puesto como contraste al cierre y a la desolación del santuario por Acaz al principio del relato del reinauguración y restauración del templo. Ezequías realizó esta obra en el primer año de su reinado, en el primer mes del año del calendario y la llevó a cabo de la manera que se lo relata en los vers. 4:17. Si identificamos el ver. 3 como resumen de lo siguiente como, p. ej., 1 R. 6:14; 7:1 las indicaciones «construyó la casa y la terminó» donde en ambos pasajes se describe el desarrollo de la construcción en los versículos siguientes no necesitamos suponer que los preparativos mencionados en los vers. 4-15 en el primer día del primer mes sino que podemos partir del hecho de que estos preparativos sucedieron en los primeros días del mes y que en el primer mes sólo hubo la realización de lo decidido y ordenado por el rey como lo indica el ver. 17.

Ver. 4. Ezequías reunió a los sacerdotes y levitas «en la plaza oriental», *i.e.* en la plaza situada al este del templo y no en «el atrio interno» (*Bertheau*), *vid.* el comentario de Esd. 10:9, y los exhortó a purificarse y después a purificar la casa del Señor. Para poder purificar el templo debían purificarse previamente (cf. ver. 15) y en este estado de pureza levítica debían dedicarse a la santificación de la casa de Dios. Esta obra consistía en sacar del santuario todas inmundicias idólatras. הַנִּדָּה es la inmundicia levítica lo cual es reemplazado en el ver. 16 con הַטֻּמְאָה, con el significado de inmundicia de la idolatría. El rey basó esta exhortación en la mención de la desolación que Acaz y sus contemporáneos produjeron en la casa de Yahvé (vers. 6 y 7) y en la ira divina que había venido sobre ellos (vers. 8 y 9). Nuestros padres (ver. 6) son Acaz y sus contemporáneos porque sólo ellos hicieron lo malo ante Dios, como lo indica en vers. 6 y 7 «volvieron su cara de la morada de Yahvé y le dieron la espalda». Estas palabras son figuradas: han abandonado la adoración de Yahvé en su templo y lo intercambiaron con la idolatría. El ver. 7 aun (גַּם) cerraron las puertas del pórtico y el culto en el Lugar Santo: apagaron las lámparas y dejaron de quemar incienso, *vid.* el comentario de 28:24. Las palabras «*y no han quemado incienso ni ofrecido holocaustos en el lugar santo al Dios de Israel*» no indican la interrupción total del culto sino tan sólo que no se ofreció holocaustos al Dios de Israel. Los sacrificios hechos en el altrar de holocausto construido conforme al modelo pagano no son considerados por el autor de la Crónica como sacrificios traídos ante el Dios de Israel. Además el sacrificio mismo debió haber decaído más y más. קֹדֶשׁ ver. 7 es el santuario del templo con el atrio de los sacerdotes.

Vers. 8s. «*Y vino la ira de Yahvé contra Judá y Jerusalén*», cf. esta expresión 29:18; 32:25. En cuanto a 8b cf. Deut. 28:25 y 37; Jer. 24:9; 25:9, e.o. «*Tal como podéis ver con vuestros propios ojos*». Según el ver. 9 se refiere a las derrotas humillantes que Israel sufrió bajo Acaz por mano de los sirios, efraimitas, filisteos y edomitas y la aflicción por el rey asirio 28:5ss., vers. 17-21.

Ver. 10. A fin de quitar la ira de Dios Ezequías quiere cerrar un pacto con el Señor, *i.e.* restablecer el pacto con Yahvé retomando el culto (עִם לְבָבִי como en 6:7; 9:1; 1 Crón. 28:2, e.o.) y exhorta por ello a los levitas a cumplir con su oficio. Ezequías trata a los levitas de בָּנַי mis hijos de una manera muy cariñosa, cf. Prov. 1:8, e.o. תִּשָּׁלוּ en Nifal sólo ocurre aquí y significa separarse de algo por inconsecuencia o vagancia, de שָׁלָה sacar, Job 27:8. En cuanto a 11b cf. Deut. 10:8; 1 Crón. 23:13.

Vers. 12-19. Este discurso fue aceptado con benevolencia. Los levitas presentes reunieron a sus hermanos e iniciaron con la obra de la purificación del templo después de haberse santificado. Estuvieron presentes catorce personas (vers. 12-14), *i.e.* dos levitas de las tres grandes familias de Coat, Merari y Gerson y dos de la familia de *Elisafán*, *i.e. Elsafán*, hijo de Uziel, del hijo de Coat Ex. 6:18 que en los días de Moisés fue el jefe de la tribu de Coat Num. 3:30. Además había dos levitas de los descendientes de Asaf (de la familia de Gerson), Hemán (de la tribu de Coat) y Jedutún (de la familia de Merari), *vid.* el comentario de 2 Crón. 6:18-332. De los nombres mencionados vuelven a aparecer *Mahat*, *Edén* y *Jehiel* en 31:13-15, otros, *Joa ben Zimna* y *Cis ben Abdi* vuelven en la genealogía 1 Crón. 6:5s. y ver. 29 porque en las diversas familias se repiten a menudo los mismos nombres.

Ver. 15. Estos catorce jefes de las diferentes familias y ramas de Leví reunieron a sus hermanos (los demás le-

vitas que estaban en Jerusalén), se santificaron y empezaron con la purificación del templo conforme a la orden del rey. בִּדְבְרֵי יהוה pertenece a כְּמִצְוַת הַמֶּלֶךְ conforme a la orden del rey que se basaba en las palabras de Yahvé, *i.e.* en las prescripciones de la ley mosaica, cf. 30:12.

Ver. 16. «*Entraron los sacerdotes al interior de la casa de Yahvé* (al Lugar Santo y probablemente también al Lugar Santísimo) *para limpiarla, y sacaron al atrio de la casa de Yahvé toda la inmundicia que hallaron en el templo de Yahvé. Entonces los levitas la recogieron para llevarla fuera al torrente Cedrón* (חוּצָה fuera del área del templo)». La entrada de los levitas al Lugar Santo había sido prohibida por la ley y esta prohibición fue cumplida al pie de la letra. No es posible designar el tipo de aberraciones que los sacerdotes encontraron en el Lugar Santo. La primacía de la idolatría durante el reinado de Acaz pudo haber producido p. ej. fuentes que eran usadas en el santuario. Además fue necesario limpiar los utensilios del Lugar Santo y sacar el polvo. El cierre de los portales del templo (28:24) sucede en los últimos años de su reinado mientras que la idolatría fue realizada desde el mismo inicio de su reinado. Acerca del Cedrón, *vid*. el comentario de 2 R. 23:4.

Ver. 17. *La duración de la purificación*. En el primer día del primer mes se empezó con la purificación de los atrios, en el octavo día llegaron hasta el portal de Yahvé con la que se inició con la limpieza del templo mismo. Ésta duró ocho días de manera que se terminó en el día dieciséis del primer mes.

Vers. 18s. Después de terminar con la labor informaron de ello al rey: «todos los utensilios que el rey Acaz en su infidelidad había desechado, *i.e.* había corrompido» son el altar de holocausto de bronce, el mar de bronce y las pilas (2 R. 16:14, 17). הֵכַנּוּ [hemos limpiado] es una abreviación de הֲכִינוּנוּ, cf. *Ges*., *Gramm*., §72:5 y *J. Olshausen, hebr. Grammatik*, p. 565. El altar de Yahvé es el altar de holocausto, cf. ver. 21.

Versículos 20-30. La reinauguración del templo con la presentación de sacrificios

Probablemente al día siguiente Ezequías subió al templo en compañía de los jefes de las ciudades y trajeron siete novillos, siete carneros, siete corderos y siete machos cabríos como ofrenda por el pecado del reino, por el santuario y por Judá, *i.e.* para el perdón de los pecados y la consagración del reino, santuario y pueblo. Estos sacrificios fueron realizados por los sacerdotes conforme a lo prescrito por la ley de Moisés vers. 22-24. Los holocaustos son mencionados en primer lugar, tal como sucede en la tora sacrificial, Lev. 1-6, a pesar de que los sacrificios expiatorios fueron presentados antes del holocausto. En los sacrificios expiatorios sólo se menciona la imposición de manos, ver. 23, a pesar de que esto sucedió también con los holocaustos (Lev. 1:4) no porque se rezaba una confesión de pecados durante la imposición de manos, como lo supone *Bertheau* al señalar a Lev. 16:21 porque esto no se puede deducir del pasaje sino más bien para resaltar que el rey y la asamblea (lógicamente en sus representantes) impusieron sus manos en el animal a sacrificar porque conforme a las palabras del rey la expiación debía valer para todo Israel. Todo Israel no son sólo los habitantes del reino de Judá sino en general todos los israelitas (de las doce tribus) para quienes el templo en Jerusalén fue el único santuario legítimo. חִטֵּא אֶת דָּם significa traer la sangre al altar para la expiación, en la manera prescrita en Lev. 4:30, 34.

Ver. 25. Además Ezequías restauró el uso de la música durante el sacrificio que David había ordenado con los profetas Gad y Natán. El ו consecutivo en וַיַּעֲמֵד [puso] expresa la secuencia de ideas y ver. 25 corresponde al ver. 21. Primero fueron puestos los animales para el sacrificio y después se encargó a los levitas llevar a cabo la música y el canto durante el sacrificio. Respecto a los instrumentos musicales *vid*. el comentario de 1 Crón. 15:16. La orden de la participación musical sucedió «conforme a la orden de David». Pero esta orden había sido dada בְּיַד por mediación de Yahvé, *i.e.* por medio de los profetas. David había organizado esta entidad por orden divina, transmitida por los profetas. En cuanto a חוֹזֵה הַמֶּלֶךְ [vidente del rey] cf. 1 Crón. 21:9. נְבִיאָיו es una aposición explicativa de בְּיַד יהוה [por medio de Yahvé] y נְבִיאָיו [su profeta] no debe ser aludido a David a pesar de que David es llamado en 8:14 «hombre de Dios».

Ver. 26. כְּלֵי דָוִיד son los instrumentos musicales que David había introducido para el uso durante el culto, *vid*. 1 Crón. 23:5. La primera oración del ver. 27 «*Entonces Ezequías mandó ofrecer el holocausto sobre el altar*» es una repetición de la del ver. 21 para unir a ello lo siguiente: en el tiempo en el que empezaron los sacrificios «empezó el canto a Yahvé», *i.e.* la alabanza a Yahvé por canto y música (שִׁיר לִיהוה = שִׁיר יהוה [cantar a Yahvé] 1 Crón. 25:7) y (el sonar) de las trompetas conforme a las órdenes dadas para los instrumentos de David (עַל יְדֵי). Esto debe entenderse de tal manera que el sonar de las trompetas se regía conforme al son de los instrumentos de cuerdas y se unía al canto.

Versículo 28. Durante el holocausto y hasta su finalización

La asamblea completa adoró a Yahvé y los cantores cantaron y las trompetas sonaban. הַשִּׁיר מְשׁוֹרֵר «el canto cantando» significa los cantores cantaban. Lo mismo consta para los trompeteros.

Ver. 29. «*Después de consumido el holocausto* (לְהַעֲלוֹת es una abreviación de לְהַעֲלוֹת הָעוֹלָה ver. 27), *el rey y todos los que estaban con él se inclinaron y adoraron*».

Ver. 30. «*Entonces el rey Ezequías y los oficiales ordenaron a los levitas que cantaran alabanzas a Yahvé con las palabras de David y del vidente Asaf. Cantaron alabanzas con alegría, y se inclinaron y adoraron*». Este versículo no debe ser entendido como que los levitas empezaran a cantar salmos después de haber finalizado el sacrificio sino que forma el final del relato de la ceremonia del sacrificio debido a que el autor de la Crónica consideró importante mencionar la alabanza a Dios con salmos que en sí se encuentra implícito en el הַשִּׁיר מְשׁוֹרֵר ver. 28 y comenta que también los levitas, una vez terminada la alabanza se inclinaron y adoraron. *Asaf* es llamado aquí חוֹזֵה (vidente) tal como ya lo fueron Jedutún (35:15) y Hemán 1 Crón. 25:5.

Versículos 31-36. La presentación de ofrendas de paz y de adoración y los holocaustos voluntarios

Ezequías introdujo este acto como final del culto con las palabras «ahora vosotros habéis llenado vuestra mano al Señor», *i.e.* os habéis consagrado al Señor (cf. Ex. 32:29 y el comentario de Lev. 7:37s.) «*acercaos y traed sacrificios y ofrendas de gratitud a la casa de Yahvé*». Las palabras «ahora habéis llenado» son interpretadas por los exegetas (*Clericus*, *Rambach*, *Bertheau*) como refiriéndose a los sacerdotes mientras que las siguientes palabras se dirigen a la congregación, por lo cual *Clericus* y *Rambach* añaden delante de גְּשׁוּ *vos vero israelitae* (verdaderamente os digo, israelitas). Pero la exhortación de גְּשׁוּ וְהָבִיאוּ sólo

puede estar dirigida a la congregación. Esto lo indica el término וַיָּבִיאוּ הַקָּהָל [y la asamblea trajo...] que corresponde a la exhortación. El suplemento del *vos vero* delante de נְשׂוּ es totalmente arbitrario. Si con נְשׂוּ debían ser tratadas otras personas que aquellas a las cuales el rey dijo previamente: habéis llenado vuestras manos, el cambio del tratamiento habría sido indicado por la mención de personas o al menos por וְאַתֶּם [pero vosotros]. Tal como constan las dos oraciones deben haber sido dichas a las mismas personas, *i.e.* a toda la asamblea, incluyendo los sacerdotes y levitas. Por lo tanto debemos asumir que las palabras מִלְּא יָד ליהוה [llenar la mano al Señor] que en su sentido concreto sólo se refiere a la consagración de los sacerdotes para el servicio del altar (*vid.* el comentario de Lev. 7:37) se usa aquí de una manera más amplia y transferido a toda la asamblea que se había consagrado a su Señor y cerrado el pacto nuevamente con Dios por la participación de las ofrendas de consagración por medio de la imposición de manos y la adoración durante el sacrificio (ver. 10) de manera que sólo faltaba el banquete del sacrificio para finalizar esta celebración del pacto para lo cual era necesario presentar sacrificios. La combinación זְבָחִים וְתוֹדוֹת cae en cuenta. זְבָחִים son los שְׁלָמִים זְבָחִים sacrificios para la paz llamados también שְׁלָמִים. De estos existen en la ley tres tipos: sacrificios de alabanza (תוֹדוֹת), sacrificios de juramento y sacrificios voluntarios, Lev. 7:11, 16. תוֹדוֹת es un tipo de sacrificio de paz mientras que el sacrificio de alabanza o de paz y los וְתוֹדוֹת deben ser tomados explicativamente: ofrenda de sacrificio, específicamente (o sea) ofrenda de alabanza. וְכָל־נְדִיב לֵב y cada cual que tenía corazón dispuesto (trajo) sacrificio, *i.e.* todos los que se sentían llamados a ello, trajeron voluntariamente holocaustos.

Ver. 32. «*El número de los holocaustos que la asamblea trajo fue de setenta bueyes, cien carneros y doscientos corderos; todos éstos fueron para el holocausto a Yahvé*».

Ver. 33. וְהַקֳּדָשִׁים *Y las cosas consagradas*, *i.e.* los animales presentados como ofrendas de paz (cf. 35:13; Neh. 10:34) *fueron seiscientos bueyes y tres mil ovejas.*

En vers. 34-36 el relato cierra con algunos comentarios acerca de estos sacrificios y acerca de la celebración de la fiesta.

Ver. 34. *Pero los sacerdotes eran pocos, y no pudieron desollar todos los holocaustos; por eso sus hermanos los levitas los ayudaron hasta que se acabó la obra y hasta que los otros sacerdotes se hubieron santificado.* En el caso de los holocaustos privados el que traía sacrificio era encargado de desollar el animal (Lev. 1:6) mientras que en el caso de las celebraciones de las fiestas en el nombre de la asamblea era labor de los sacerdotes, aunque podían ser ayudados por los levitas porque esta labor no tenía un carácter sacerdotal específico. Los holocaustos de los que trata el ver. 34 no sólo son los voluntarios (ver. 31) sino a la vez los sacrificios de consagración vers. 22 y 27. Sólo el ver. 35 se refiere a los voluntarios «*Porque los levitas fueron más cuidadosos para santificarse que los sacerdotes*». יִשְׁרֵי לֵב rectos de corazón. Quizás los sacerdotes habían participado más del culto idólatra de Acaz que los levitas lo cual se debe a su posición en el palacio del rey y su dependencia de éste, como considera *Kueper*, *Das Priesterthum des Alten Bundes*, 1870, p. 216. Por ello se mostraron tardos para la purificación los que *forte etiam idolatricis sacris minus contaminati et impediti erant* [los que no estaban tan contaminados e impedidos con los sacrificios idolátricos] (Rambach).

Ver. 35 menciona un segundo motivo por el cual los levitas debían ayudar a los sacerdotes: «*Y hubo también holocaustos en abundancia con grosura de las ofrendas de paz y con libaciones para los holocaustos*» Los sacerdotes no podían realizar el trabajo de desollar a los animales porque tenían que cumplir con el servicio del altar (rociamiento de sangre e incineración de la carne en el altar) que demandaba todas sus fuerzas debido a que además de los sacrificios de consagración también había holocaustos voluntarios (ver. 31) que eran traídos con las ofrendas de paz y las libaciones que según Num. 15:1-15. «*Así quedó restablecido el servicio de la casa de Yahvé*». עֲבוֹדָה no es la purificación o inauguración del templo (*Bertheau*) sino tan sólo el servicio del sacrificio o más bien lo que pertenecía al culto normal del templo que había decaído durante el reinado de Acaz.

Ver. 36. Ezequías y el pueblo se alegraron de ello. הֵכִין עַל sobre lo que Dios había preparado para el pueblo (por la purificación del templo y la restauración del culto de Yahvé) y no «porque Dios había preparado al pueblo» (*Rambach*, *Bertheau*). El artículo en הֵכִין reemplaza el pronombre relativo אֲשֶׁר, *vid.* el comentario de 1 Crón. 26-28. La alegría acerca de ello había sido elevada porque la situación había sucedido rápidamente.

Capítulo 30. La celebración de la Pascua

Versículos 1-12. Los preparativos para esta celebración

Ezequías invitó para ello a todo Israel y Judá «y escribió cartas a Efraín y Manasés», las dos tribus principales del reino del norte que son mencionadas aquí como representantes de todos, como se puede observar en 5:10s. La oración completa sirve para explicar el יִשְׁלַח עַל כָּל־יִשְׂרָאֵל [y envió por todo Israel]. A todo Israel (las diez tribus) envió la invitación y lo hizo por cartas. El versículo contiene la indicación general de lo que es descrito a continuación detalladamente.

Ver. 2. «*Pues el rey y sus príncipes y toda la asamblea en Jerusalén*», *i.e.* con todos los representantes de la asamblea reunida en la capital, «*habían decidido celebrar la Pascua en el mes segundo*». Esto se permitía a aquellos que en el tiempo legítimo, el día catorce del primer mes, eran impedidos por impureza o por estar demasiado lejos del lugar festivo (Num. 9:6-13). Ambos motivos constaron esta vez (ver. 3). Los sacerdotes no se habían santificado en número suficiente, ni el pueblo se había reunido en Jerusalén, *i.e.* en el momento establecido por la ley. לְמַדַּי es contracción de מַה־דַּי lo que basta y es explicado con «no en suficiente número» (*Rashi*, *Vulg.*, *Bertheau*, e.o.) pero no es posible justificar la relación de la palabra al número. לְמַדַּי sólo significa *ad suficientiam* y no sólo denota que no había suficientes sacerdotes que se habían santificado. La posición tampoco va en rumbo a, como afirma *Bertheau*, que así como la purificación del templo había culminado en el día 16 del primer mes (29:17) se habría celebrado la Pascua en el primer mes aunque no en el día 14 según la ley no habría sido necesario un nuevo aplazamiento por los motivos aquí presentados porque de un «nuevo aplazamiento» no consta palabra alguna en el texto. Esto es un inciso igual de arbitrario que la idea de que Ezequías había pensado celebrar la pascua en otro día distinto al 14 del mes. Esta posición no sólo carece de base sino también de probabilidad. El aplazamiento de la celebración de la Pascua al segundo mes estaba provisto por la ley para situaciones especiales pero no el cambio en otro día del mes. Este tipo de aplazamiento sería una novedad ilegítima y por lo tanto una arbitrariedad flagrante que no debemos asumir en el caso del rey Ezequías. A partir del consejo se puede observar más bien que el rey y sus príncipes y también la asamblea estaban convencidos de que la Pascua debía

llevarse a cabo al día 14 del mes porque el rey no busca el consejo acerca del aplazamiento del día sino tan sólo acerca del mes, basándose en la base de la ley: si no sucede en el primero sucederá en el segundo. El día es tan fijo para los consejeros que no hay por qué cuestionarlo y por lo tanto no se menciona más en el relato. Pero si esto estaba seguro esta decisión debió haberse tomado en el primer mes antes del día 14 en un tiempo en el que la fecha de la festividad todavía no había pasado. Esto consta en las palabras «*porque no habían podido celebrarlo a su debido tiempo*». בָּעֵת הַהִיא [en aquel tiempo] es un contraste al segundo mes, el primer mes y no éste o aquel día del mes. Ahora, si se menciona como motivo por qué no se pudo celebrar el sacrificio en el primer mes que los sacerdotes no se habían santificado en número suficiente y el pueblo no estaba reunido en Judá entonces se puede estar seguro que no se trata de una celebración de la Pascua en el primer año del régimen de Ezequías como afirman casi todos los intérpretes[15]. Esta posición es apoyada tan sólo por: 1) el hecho de que el relato de esta celebración es incluida por un ו consecutivo (en וַיִּשְׁלַח [y envió] ver. 1) a la purificación del templo y restauración del culto de Yahvé llevada a cabo en el primer año del reinado de Ezequías, en el primer mes, 2) la indicación de que los sacerdotes no se habían santificado en número suficiente (ver. 3) que, comparado con 29:34 que no se habían santificado suficientes sacerdotes para poder desollar a todos los animales del sacrificio, da lugar a la posición que la Pascua sería celebrada directamente después de la reinauguración del templo, y 3) la mención del segundo mes (ver. 2), que en vista al primer mes (29:3 y 17) parece apoyar que se refiere al segundo mes del primer año de reinado de Ezequías. Pero de estos tres motivos aparentes ninguno tiene un significado verdadero.

La unión del relato de la celebración de la pascua a lo anterior con ו consecutivo y sin mención alguna a que la fiesta se llevó a cabo en otro año (posterior) se explica porque en la Crónica no se indica en ningún evento del régimen de Ezequías (29 años) el año en el cual éste se llevó a cabo. En 32:1 se une la invasión de Senaquerib en Judá con la fórmula indefinida «Después de estas cosas» a lo anterior que sucedió en el año 14 del reinado de Ezequías mientras que las instituciones cúlticas de este rey (cap. 31) caen en los primeros años de su reinado. Pero de la reorganización del culto de Yahvé se comente en 29:3 que Ezequías se dedicó a esto en el primer año de su reinado porque esto era importante para la calificación del espíritu de su reinado mientras que de sus obras restantes ninguna tiene importancia para el objetivo práctico de la Crónica. Tampoco el segundo motivo para el aplazamiento de la celebración de la Pascua en el segundo mes, *i.e.* que los sacerdotes no se habían purificado lo suficiente, demuestra que esta celebración fue realizada en el primer año de Ezequías. Durante los dieciséis años del reinado del idólatra Acaz el sacerdocio sin duda habría decaído moralmente de manera que la mayoría de los sacerdotes no se habría apurado a santificarse para el culto de Yahvé. Finalmente puede ser factible interpretar בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי ver. 2 con el segundo mes del primer año en vista de 29:3 y 17, pero sólo podría ser aceptado sin mayores dudas si los motivos indicados para el aplazamiento al segundo mes se refieren al primer año. Pero estos motivos están demasiado lejos como para afirmar esta teoría, más bien no pueden coincidir con ésta. El relato completo caps. 29 y 30 nos da la sensación de que Ezequías no tomó la decisión de llevar a cabo la celebración de la Pascua, antes o durante el tiempo de la purificación del templo, a la cual había invitado a todo Judá e Israel, *i.e.* además de los habitantes del reino también a los israelitas de las diez tribus porque al menos no se aconsejó en este tiempo con sus príncipes y jefes. Según 29:20 el rey reunió a los príncipes de la ciudad después de haber recibido el informe de la purificación del templo el 16 del primer mes a fin de consagrar solemnemente el templo purificado por un sacrificio solemne. Esta celebración de la consagración tomó algunos días. El alto número de los holocaustos: primero siete bueyes, siete machos cabríos y siete corderos además del sacrificio de expiación para la consagración del templo (29:21), además de la finalización de este acto el sacrificio voluntario de la asamblea de setenta bueyes, cien carneros y doscientos corderos y además de los ofrendas de paz (29:32) habría sido imposible presentar en *un solo* día en *un solo* altar de holocausto así como habría sido imposible comer todo ello en *un solo* banquete. Ahora, si después de la finalización de este festejo o aun durante el mismo, alrededor del tiempo del día 17-20 se aconsejó con sus príncipes acerca de la pregunta de la celebración de la Pascua y la asamblea, el motivo para el aplazamiento de la festividad no podía ser que los sacerdotes no se habían santificado lo suficiente y que el pueblo no estaba reunido en Jerusalén sino que tan sólo se observó que el día catorce del primer mes ya había pasado. Por eso *Caspari* también designó este motivo como relevante. A esto hay que añadir que es más fácil explicar la invitación de todo Israel (las diez tribus) a esta celebración de la Pascua si la celebración se llevó a cabo después de la disolución del reino de las diez tribus por los asirios que si hubiera sucedido antes de esta catástrofe durante el último rey de este reino, Oseas. Pero aun si el rey Oseas no fue tan malo como sus antecesores se dice de él: hizo lo malo a los ojos de Yahvé (2 R. 17:2). ¿Habría Ezequías osado invitar a los súbditos de Oseas en la celebración de la Pascua a Jerusalén estando Oseas aun con vida? ¿Habría permitido Oseas esta invitación o habría rechazado más bien esta intromisión en su reino? Además se presupone demasiado en la invitación la deportación de la mayoría de las diez tribus de manera que se podría definir esta con la deportación de algunas tribus por Tiglat-pileser. Las palabras «que escapasteis y que habéis quedado de la mano de los reyes de Asiria» (ver. 6) presuponen más que sólo la deportación de las dos tribus y media de la región transjordana y de los neftalitas y no sólo por el plural: los reyes de Asiria, sino también porque las demás tribus no estuvieron involucradas en la deportación de Tiglat-pileser aunque del rey Pul no se menciona una deportación ni es probable, *vid*. el comentario de 1 Crón. 5:26. Finalmente conforme a 31:1 los israelitas reunidos junto a la pascua en Jerusalén destruyeron inmediatamente todas las columnas, Astartés, lugares altos y altares no sólo en Judá y Benjamín sino también en Efraín y Manasés (o sea también en la capital del reino de las diez tribus) hasta su final, *i.e.* totalmente, no dejando nada. ¿Habrían observado y permitido esto el rey Oseas y los demás habitantes del reinado de las diez tribus que no habían venido a la Pascua sino que se habían reído y burlado de los emisarios del rey Ezequías? Todos estos hechos quedan sin aclarar si se establece la celebración de la pascua en el primer año de Ezequías y presentan la sensación de la imposibilidad.

Además los preparativos de la celebración de la pascua necesitaron de más tiempo que el que transcurrió entre el día diecisiete del primer mes y el catorce del segundo mes. La reunión de todo el pueblo desde Dan

15. Cf. La explicación detallada de esta pregunta en *Caspari, Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja*, pp. 109ss.

hasta Beerseba (ver. 5). No pudo llevarse a cabo en el plazo de tres semanas. Aun si los mensajeros de Ezequías cruzaron el país durante ese tiempo y regresaron no se puede presuponer que los invitados, sobre todo los de las diez tribus, enseguida se encaminaran a Jerusalén para poder llegar a tiempo. Después de todo esto, debemos mantenernos en lo afirmado en el «Comentario del Libro de los Reyes, 1845» que esta Pascua no fue celebrada en el primer año de Ezequías, unas pocas semanas después de la restauración del culto de Yahvé. Pero si esto no sucedió en el primer año no puede haber sucedido antes de la destrucción del reino de las diez tribus en el sexto año de Ezequías. En el tercer año de Ezequías Salmanasar avanzó en contra de Samaria para asediar la capital del reino de las diez tribus. Durante la ocupación de este reino por los asirios Ezequías no podía ni siquiera pensar en la opción de invitar a los habitantes de este reino a la fiesta de la Pascua a Jerusalén. Pudo tomar esta decisión justo después de que los asirios abandonaran el territorio al haber conquistado Samaria y deportado a los israelitas. «Después del fin del reino de Israel, Ezequías podía verse como rey de todo Israel y en esta porción pudo invitar al resto de las diez tribus como sus súbditos a la celebración de la Pascua (cf. Jer. 40:1). Además pudo, después de que el pueblo israelita sufrió semejante catástrofe, tener la esperanza de que el remanente de Israel aceptaría su invitación bajo la poderosa mano de Dios que los había castigado tan fuertemente y volverían a él. En cambio Salomón los habría invitado antes de la destrucción de Reyes, habría invitado a los súbditos de un rey extranjero» (*Caspari*, p. 125). Con esto también se puede explicar con facilidad la indicación de 30:10 de que los mensajeros de Ezequías fueron recibidos con burla por la mayoría de los habitantes en Efraín y Manasés hasta Zabulón. Obsérvese tan sólo el proceder de los que quedaron después de la destrucción de Jerusalén y que poco después huyeron a Egipto con Jeremías (Jer. 42-44) y se podrá observar cómo la mayoría de los miembros de los que se habían quedado en el Reino de las diez tribus después de la deportación de Salmanasar estaba endurecida y cegada como para burlarse de los mensajeros de Ezequías.

Pero si Ezequías tomó la decisión de celebrar esta Pascua después de la destrucción del reino de Israel se podría preguntar por qué no empezó a planearlo con suficiente tiempo, de manera que se pudo celebrar esto en el tiempo predestinado por la ley, *i.e.* en el primer mes. No sabríamos responder a esta pregunta porque a partir de los motivos que radican el aplazamiento de la festividad al segundo mes ver. 3 sólo se puede observar que cuando el rey se aconsejó con sus príncipes no quedó suficiente tiempo para llevar a cabo la celebración de una manera planeada. Pero es muy posible que Ezequías decidiera invitar al remanente de las diez tribus para la próxima celebración de la Pascua a principios del año, cuando los asirios hubieran abandonado la tierra de Israel y que por ello la situación para el aplazamiento de la fiesta mencionada en el ver. 3 fue relevante para el segundo mes en el que se pudo observar claramente que por un lado el sacerdocio todavía no estuvo suficientemente preparado y por otro lado que no era posible reunir hasta el 14 de Nisán a todo el pueblo para poder llevar a cabo la celebración en las medidas planeadas en este tiempo dispuesto por la ley, de manera que se tuvo que decidir por la alternativa dispuesta por la ley: celebrar la fiesta en el segundo mes para no tener que aplazar la fiesta por un año completo. A partir de ver. 14 y 31:1 se puede observar que en ese entonces había pilares sagrados, Aseras, lugares altos y altares en Jerusalén y las ciudades de Judá y Benjamín, *i.e.* que el culto de Baal todavía existía. La existencia del culto a Baal y a los lugares altos en Jerusalén y Judá hasta el sexto o séptimo año del reinado de Ezequías, no sólo es normal si pensamos que fue imposible aun para los reyes más fieles al Señor eliminar totalmente el culto en los lugares altos. Ezequías pudo llevar a cabo la reinauguración del templo y del culto a Yahvé en el templo al inicio de su reinado porque contaba con partidarios en el pueblo. Una cosa distinta fueron los altares en los lugares altos que el pueblo seguía ejerciendo. Éstos eran bastante renitentes porque aunque eran destruidos regresaban en diversos lugares de la capital. No hay duda que algunos sacerdotes levíticos participaron de estos cultos debido a que en los lugares altos por lo general no se sacrificaba ante ídolos sino de una manera contraria a la ley a Yahvé. Estos sacerdotes de los lugares altos no podían participar sin mayor problema de la celebración legítima de la Pascua aun si no habían participado de esta idolatría pagana. Primero tuvieron que santificarse, abandonando el culto de los lugares altos y regresar al Señor y a su ley. Si esta celebración de la Pascua debía ser una celebración general entonces había que permitir suficiente tiempo a estos sacerdotes para que se santificaran. El tiempo designado hasta el día 14 del segundo mes fue suficiente para la santificación de estos sacerdotes como también para la invitación de todo Israel. Por eso la asamblea aceptó la sugerencia del rey.

Ver. 5. «*Así que proclamaron un decreto* (יַעֲמִידוּ דָבָר, la Vulgata traduce correctamente *decreverunt*) *para hacer correr la voz por todo Israel, desde Beerseba hasta Dan* (cf. Jue. 20:1), *para que vinieran a celebrar la Pascua a Yahvé, Dios de Israel, en Jerusalén. כִּי לֹא לָרֹב Porque en gran número no la habían celebrado como estaba escrito*». Estas palabras son interpretadas por *Rashi* de la siguiente manera: No habían celebrado hace tiempo conforme a la ley, refiriéndose al tiempo de la división del reino. *Rambach* argumentó en contra de esto con justa causa que el uso de לָרֹב para designar el tiempo no es común y aludió las palabras a los israelitas: No había celebrado en gran número, *i.e.* en la reunión de todo el pueblo como lo demandaba la ley. Estas palabras no indican nada acerca del tiempo que no se celebró en grupo, cf. ver. 26. Menos aun se puede deducir de estas palabras que durante el reinado de Ezequías se celebró la Pascua anualmente desde que fue restablecida.

Ver. 6. «*Los corredores* (no se puede afirmar que eran soldados de la guardia personal del rey, cf. 12:10 u otros mensajeros reales como Est. 3:13, 15) *fueron por todo Israel y Judá con cartas de mano del rey y de sus príncipes, conforme al mandamiento del rey, diciendo* (a la invitación escrita del rey y de sus príncipes debían incluir las siguientes amonestaciones)*: Hijos de Israel, volveos a Yahvé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, para que Él se vuelva a aquellos de vosotros que escapasteis y que habéis quedado de la mano de los reyes de Asiria*», *i.e.* Tiglat-pileser y Salmanasar.

Ver. 7. «*No seáis como vuestros padres y vuestros hermanos*», *i.e.* que fueron deportados por Tiglat-pileser y Salmanasar. En cuanto a יִתֵּנֶם לְשַׁמָּה cf. 29:8.

Ver. 8. No endurezcáis vuestra cerviz, cf. R. 17:14. «Dad la mano al Señor». Esto no significa «someteos» 1 Crón. 19:24 construido con תָּחָה sino designa el dar la mano para jurar la fidelidad como 2 R. 10:15; Esd. 10:19; Ez. 17:18.

Ver. 9. «*Porque si os volvéis a Yahvé, vuestros hermanos y vuestros hijos hallarán compasión delante de los que los llevaron cautivos, y volverán a esta tierra*» כִּי חַנּוּן וגו cf. Ex. 34:6.

Ver. 10. «*Pasaron, pues, los correos de ciudad en ciudad por la tierra de Efraín y de Manasés y hasta Zabulón, pero los escarnecían y se burlaban de ellos*». Las palabras «de ciudad

en ciudad» no contradicen la suposición de que el reino de Israel ya estaba destruido porque los asirios no habían desolado todas las ciudades del país ni deportado a todos los habitantes hasta el último sino que se bastaron con conquistar las fortalezas y destruirlas total o parcialmente y deportar sólo al núcleo de los habitantes aunque seguramente también hubo muchos que se escaparon de la deportación escondiéndose en los pueblos. Y se radicaron en las ciudades que no fueron destruidas completamente después de la salida de los enemigos. A partir de la indicación de que los mensajeros pasaron por la tierra de Efraín, Manasés y Zebulón podemos deducir que los mensajeros no pasaron por la región de las tribus deportadas por Tiglat-pileser (Neftalí y las regiones transjordanas) sino tan sólo fueron a los distritos de la región que no había sido destruida totalmente por Tiglat-pileser. Esto nos permite observar que el reino no estaba del todo destruido. Además la lista no es completa. Esto se puede observar porque en los vers. 11 y 18 también vinieron hombres de las tribus de Aser e Isacar a Jerusalén. La región de Aser alcanzaba la frontera norte de Canaán. Si observamos que según la decisión del rey y de sus jefes habían invitado a todo Israel desde Beerseba en la frontera sur hasta Dan en la frontera norte no hay motivo alguno para dudar que los mensajeros cruzaron todo el país.

Ver. 12. «*También sobre Judá estuvo la mano de Dios para darles un solo corazón a fin de hacer*...» la expresión בְּ הָיְתָה יַד יהוה [la mano de Yahvé vino sobre] por lo general tiene una connotación de castigo cf. Ex. 9:3; Deut. 2:15, e.o. pero es aquí la mano ayudadora de Dios. Dios obraba en Judá para llevarlos a la concordia. בִּדְבַר יהוה como en 29:15.

Versículos 13-22. La celebración de la Pascua

La reunión del pueblo en Jerusalén para la celebración se convirtió en una asamblea muy grande.

Ver. 14. Antes del sacrificio de la Pascua eliminaron los altares y los lugares de incienso que habían sido construidos por Acaz (28:29) para purificar y santificar la ciudad y las echaron al torrente Cedrón (29:16). מְקַטְּרוֹת es un sustantivo: lugares de incienso, e indica los altares que sirven para presentar el קְטֹרֶת [incienso].

Ver. 15. «*Entonces mataron los corderos de la Pascua el día catorce del mes segundo. Y los sacerdotes y los levitas, avergonzados* (*i.e.* motivados por ello), *se santificaron y trajeron holocaustos a la casa de Yahvé*», *i.e.* cumplieron con su función principal durante la Pascua como lo indica el ver. 16. La oración וְהַכֹּהֲנִים וגו es una oración circunstancial y remite al ver. 3. Hay que observar que los levitas son nombrados junto a los sacerdotes mientras que en 29:34 consta que los levitas se habían purificado con mayor cuidado que los sacerdotes. Estos pasajes no se contradicen. En 29:34 se hablaba acerca de los sacerdotes y levitas que estaban en Jerusalén mientras que en este pasaje se habla de los sacerdotes y levitas de todo el reino de Judá. Pero aun si los levitas fueron más cuidadosos para santificarse para la celebración de la construcción del templo. Seguramente había habido en Judá suficientes levitas que, igual que muchos sacerdotes no se purificaron inmediatamente de la transgresión de los lugares altos y decidieron santificarse para el culto al Señor al ver la intención del pueblo que iba a Jerusalén para celebrar la Pascua.

Ver. 16. «*Y se colocaron en sus puestos según su costumbre* (*vid.* el comentario de 1 Crón. 6:17), *conforme a la ley de Moisés, hombre de Dios; los sacerdotes rociaban la sangre* (de los corderos pascuales) *de la mano de los levitas pues ellos se la daban*». Esto no era la norma. En el caso del cordero pascual el padre de la casa que llevaba a cabo el sacrificio en el altar para que éste la rocíe. Aquí lo hicieron los levitas por el motivo indicado en el ver. 17: «*porque muchos en la asamblea no se habían santificado; por eso los levitas estaban encargados de la matanza de los corderos de la Pascua por todo el que estaba inmundo, para santificarlos a Yahvé*», *vid.* el comentario de 35:6 y 11. רַבַּת estat. constr. delante del sustantivo con una preposición consta como sustantivo neutro: «hubo un grupo en la asamblea que...». Ése también es el uso de רַבַּת en ver. 18 y no el de un adverbio (*Bertheau*). רַבַּת מֵאֶפְרַיִם וגו [muchos de Efraín] es aposición de מַרְבִּית הָעָם una cantidad del pueblo, *i.e.* muchos de Efraín... no se habían purificado no obstante, comieron la Pascua contrario a lo escrito, cf. Num. 9:6. Esta oración explica cómo sucedió que los levitas recogieron la sangre y la alcanzaron a los sacerdotes para aquellos que no se habían santificado. Pero a pesar de ello presidían el sacrificio de la Pascua si lo hubieran hecho hombres que no se habían purificado, la sangre expiatoria habría sido contaminada. Aunque la participación del banquete de la Pascua sólo estaba permitida a los puros éste no era un proceso tan sagrado, *i.e.* tan cercano al Dios que se encontraba en el altar con su pueblo, como para que en algunos casos no se pudiera también permitir la participación de personas que no se habían purificado. Aquí se permitió porque Ezequías había orado por ellos para que Dios perdonara esta trasgresión de la ley (ver. 18). Según la división masorética el ver. 18 termina con la preposición בְּעַד [a]. Esta división sólo puede haber surgido a partir de la construcción כָּל־לְבָבוֹ הֵכִין [todo el que prepare su corazón] que בְּעַד está delante de una oración relativa sin el אֲשֶׁר como אֵל en 1 Crón. 15:12 y es definitivamente falso. Porque al separar בְּעַד de lo siguiente hay que suplir אֵלֶּה [estos] (como lo hace *Aben Esra*) y referir הֵכִין [el que prepare] ver. 19 a Ezequías. Ambas posiciones son permitidas. Con justa razón la LXX, Vulgata, *Kimchi* y la mayoría de los exegetas abandonaron esta opinión por considerarla insostenible y unieron las palabras de la siguiente manea: El buen Yahvé sepa perdonar a todo el que prepare su corazón (cf. 12:14) para buscar a Dios Yahvé, Dios de sus padres, aunque no lo haga conforme a los ritos de purificación del santuario. Esta petición de Ezequías no sólo debe ser considerada porque presenta la convicción de que la búsqueda sincera y fiel del corazón al Señor es más importante que el cumplimiento fiel de la ley, sino también porque Ezequías presupone que los que vinieron de Efraín para celebrar la Pascua prepararon su corazón para buscar a Yahvé, el Dios de los padres, pero no tuvieron la posibilidad de cumplir con lo establecido por la ley, de purificarse hasta el día definido por la ley.

Ver. 20. «*Y oyó Yahvé a Ezequías y sanó al pueblo*». רָפָא sanar no debe ser explicado con *Bertheau* como que a causa de la trasgresión de la ley se debía esperar la enfermedad y después la muerte (Lev. 15:31) y que el pueblo ya podía ser contado como enfermo de muerte porque corrían grave riesgo de enfermarse. El uso de la palabra se debe sencillamente a que el pecado es interpretado como enfermedad espiritual de manera que רפא debe ser entendido como sanidad del alma (como Sal. 41:5) o como transgresión (Os. 14:5, Jer. 3:22).

Ver. 21. «*Y los hijos de Israel que se hallaban en Jerusalén celebraron con gran alegría la fiesta de los panes sin levadura por siete días; y los levitas y los sacerdotes alababan a Yahvé día tras día, cantando con instrumentos resonantes a Yahvé*» (בִּכְלֵי עֹז לַיהוה), *i.e.* con los cuales proclamaban el poder del Señor o para ser más claros, que tocaban para alabanza del poder del Señor. Se trata de los instrumentos de cuerdas tocados por los levitas o las trompetas tocadas

por los sacerdotes. La alabanza se llevó a cabo en la fiesta en los siete días.

Ver. 22. Ezequías habló al corazón de todos los levitas, *i.e.* dijo palabras de reconocimiento a todos los levitas «que mostraban buen entendimiento en cuanto al Señor», *i.e.* no *qui erant rerum divinarum peritiores aliosque instruere poterant* [los que eran expertos en las cosas divinas y podían enseñar a los otros], sino, como lo reconoció *Clericus*, que resaltaron por tocar de una manera entendida, «y comieron» no sólo los sacerdotes y levitas sino todos los participantes lo sacrificado por siete días. El término אָכַל אֶת־הַמּוֹעֵד comer la Pascua corresponde a comer el banquete de la Pascua (אָכַל אֶת־הַלֶּבֶשַׁח). Esto se debe a la siguiente oración participial al sacrificar las ofrendas de paz de las cuales se hicieron banquetes. וּמִתְוַדִּים y se consagraron al Señor, el Dios de sus padres. הִתְוַדָּה no significa aquí: «confesar los pecados» ni «presentarse con ofrendas de alabanza» (*Bertheau*) sino simplemente dar gracias al Señor con corazón, mano y hecho o por oración, alabanza, agradecimiento y ofrenda.

Versículos 23-27. Extensión de la fiesta por siete días y final de ésta

Debido a que el rey y los jefes habían donado una gran cantidad de animales para la ofrenda toda la asamblea determinó celebrar la fiesta otros siete días; y celebraron los siete días con alegría. La expresión עָשָׂה יָמִים celebrar días se debe al término עָשָׂה פֶּסַח celebrar la Pascua. עָשָׂה לֶבֶשַׁח es acusativo adverbial: en alegría para esta decisión constan dos motivos en el ver. 24: 1) Como Ezequías, rey de Judá, había dado a la asamblea mil novillos y siete mil ovejas, *i.e.* más de lo que podían consumir en siete días de festividad, *Bertheau* malinterpretó estas donaciones como «menudos regalos para más banquetes de sacrificio». Las donaciones habían sido dadas para la celebración pero en tal cantidad que se podía celebrar durante otros siete días. הֵרִים significa al igual que תְּרוּמָה donar, *i.e.* regalar con un objetivo para que se usaran los animales para el sacrificio, cf. 35:7. 2) Un gran número de sacerdotes se santificaron para poder celebrar el servicio del altar con tantos sacrificios alude a ver. 15 y 22.

Versículos 25-27. Comentarios finales acerca de esta celebración

Participaron de ésta: 1) toda la asamblea de Judá y los sacerdotes y levitas, 2) la asamblea de los que habían venido de Israel, 3) los extranjeros que habían venido de la tierra de Israel y que vivían en Judá.

Ver. 26. «*Y hubo gran regocijo en Jerusalén, porque desde los días de Salomón, hijo de David, rey de Israel, no había habido cosa semejante en Jerusalén*». «Esto significa que esta festividad en cuanto a duración, ofrendas, participantes y situación alegre sólo podía ser comparada con la fiesta de la consagración del templo en el tiempo de Salomón 7:1-10» (*Bertheau*). La celebración de la consagración del templo se había convertido en una fiesta de catorce días porque se había unido con la fiesta de los tabernáculos que duraba siete días. Desde Salomón no volvieron a celebrar juntos todas las tribus en Jerusalén.

Ver. 27. Al final los sacerdotes levíticos despidieron al pueblo con la bendición (el ו delante de הַלְוִיִּם [los levitas] en algunos manuscritos que también consta en LXX, Vulgata y Syria es una glosa de los copistas tomada del ver. 25, cf. en cambio 23:18). El historiógrafo añade «y se oyó su voz, y su oración llegó hasta su santa morada, hasta los cielos». Esto lo dedujo a partir de la bendición divina de la celebración de la fiesta que se sintió en el sentir que el pueblo mostró para el culto en el templo (cap. 31) y en parte para la salvación de Jerusalén y Judá ante el ataque del asirio Senaquerib (cap. 32).

Capítulo 31. Destrucción de los ídolos y los altares en los lugares elevados

Temor por el orden y el sustento del culto del templo y sus siervos. Después de finalizar la celebración todos los israelitas que se habían reunido para la festividad (כָּל־יִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָאִים como en 30:21) salieron a las ciudades de Judá y destruyeron los pilares, lugares altos y altares no sólo en Judá y Benjamín (el reino del sur), sino también en Efraín y Manasés (las regiones del reino de las diez tribus) totalmente (עַד־לְכַלֵּה, cf. 24:10) a lo cual regresaron a su posesión, cf. 2 R. 18:4.

Versículos 2-21. Restauración del orden del culto y de las entradas financieras del templo y de los sacerdotes

«*Y Ezequías designó las clases de los sacerdotes y de los levitas, cada uno en su clase, según su servicio* (cf. Num. 7:5, 7), *tanto sacerdotes como levitas* (לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם [los sacerdotes y levitas] están subordinados al אִישׁ por לְ como aposición), *para los holocaustos y para las ofrendas de paz, para que ministraran, dieran gracias y alabaran en las puertas del campamento de Yahvé*», *i.e.* en los atrios del templo y de los sacerdotes, *vid.* el comentario de 1 Crón. 9:18s.

Ver. 3. «*También designó de sus propios bienes la porción del rey para los holocaustos* (*i.e.* el rey ofreció el material para los holocaustos que son prescritos en la ley, Num. 28 y 29 que es mencionado en 32:27-29)».

Vers. 4-8. Los sacerdotes y levitas recibieron su sueldo de las primicias del campo (Ex. 23:19; Num. 18:12; Deut. 26:2) y del diezmo que el pueblo tenía que pagar de su ganadería y agricultura (Lev. 27:30-33; cf. con Num. 18:21-24). También ordenó al pueblo que habitaba en Jerusalén que diera la porción correspondiente a los sacerdotes y levitas, a fin de que se dedicaran a la ley de Yahvé, *i.e.* las normas que tenían que cumplir sin tener que dedicarse a trabajar para poder subsistir, cf. Neh. 13:10ss.

Ver. 5. «Tan pronto como se divulgó la orden, los hijos de Israel proveyeron en abundancia las primicias» que eran dadas a los sacerdotes Num. 18:25 y los diezmos que eran entregados a la tribu de Leví, Num. 18:21-24. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [hijos de Israel] son los habitantes de Jerusalén porque de los בְּנֵי יִשְׂרָאֵל en ver. 6 no son los habitantes del reino del norte sino los israelitas que migraron a Judá (como 30:25; 11:16; 10:17). Extraña el uso de מַעֲשַׂר קָדָשִׁים el diezmo de las cosas sagradas consagradas al Señor debido a que en la ley Num. 18:8ss. No se habla del diezmo de las cosas sagradas sino tan sólo de תְּרוּמוֹת הַקֳּדָשִׁים [regalos santos] (Num. 18:19). Partiendo de la suposición de que fue entregada a la tribu de Leví todos los קדשׁים que habían sido consagrados a Yahvé (Num. 18:8) *Bertheau* no encuentra la indicación en nuestro versículo de que el diezmo de los utensilios sagrados debía ser entregado al Señor, una coincidencia con la ley, e indica que la LXX leyó וָעֵז וְהַקֳּדָשִׁים en vez de מעשׂר קדשׁים sin decidirse a favor de esta variante. Pero la LXX tradujo las palabras המקדשׁים ומעשׂר קדשׁים con ἐπιδέκατα ἁγιῶν, καὶ ἡγίασαν [los diezmos y trajeron] y por lo tanto no leyó מַעֲשַׂר [diezmos] en vez de וָעֵז [macho cabrío] debido a que en su traducción ἐπιδέκατα [diezmos] corresponde al מעשׂר [diezmos]. La incongruencia de la indicación de nuestro versículo con

la ley Num. 18. Se basa en parte en la interpretación errada o imprecisa de las definiciones de la ley en Num. 18:8ss. En la ley no se entrega los קדשׁים [santos] como tales a la ley más bien a los sacerdotes (Aarón y sus hijos) sino tan sólo las תְּרוּמוֹת לְכָל־קָדָשִׁים ofrendas alzadas de todas las ofrendas santificadas de los hijos de Israel, las partes de los sacrificios de los israelitas que no eran incineradas en el altar, *i.e.* la mayor parte de la harina, aceite y carne de las libaciones y los sacrificios de pecado y de expiación y de los sacrificios de paz, el pecho de la ofrenda mecida y la pierna derecha y el resto de la carne, *vid.* el comentario de Num. 18:8ss. Estos terumot de las ofrendas santas son designados en nuestro versículo como מַעֲשַׂר קָדָשִׁים porque sólo eran una imagen de lo santificado ante el Señor, similar al diezmo que era una representación de la manada o del producto del suelo. La indicación de nuestro versículo por lo tanto sólo se aparta de la ley por la expresión pero coincide en su contenido. וַיִּתְּנוּ עֲרֵמוֹת y los depositaron en montones, *i.e.* pusieron las primicias y los diezmos en montones.

Ver. 7. En el mes tercero, directamente después de la siega empezaron a formar los montones y los terminaron en el mes séptimo, *i.e.* después de finalizar la siega de los viñedos y de las frutas terminaron con los montones. En el tercer mes se llevó a cabo la celebración de Pentecostés, en el séptimo la de los tabernáculos después de haber reunido los frutos. לִיסוֹד [comenzaron a formar] tiene un Daguesh en ס porque este verbo disuelve en imperfecto su י (jod) así como el נ en el segundo radical y el infinitivo se forma según el imperfecto, cf. *Ew.*, §245[a].

Versículos 9-19. El uso y el almacenamiento de estas dádivas

«*Ezequías preguntó a los sacerdotes y a los levitas acerca de los montones*». No preguntó si estos bastaban para el sustento de los sacerdotes y levitas sino cómo podía ser que se reunieran tales cantidades. A esto respondió el sumo sacerdote Azarías (no es el mismo de 26:17 que había impedido durante cuarenta años que Uzías entrara al santuario) de la casa de Sadoc: «*Desde que se comenzaron a traer las ofrendas a la casa de Yahvé, hemos tenido bastante para comer y ha sobrado mucho*». Los inf. absol. אָכוֹל וְשָׂבוֹעַ וְהוֹתֵר [hemos tenido bastante para comer y ha sobrado mucho] están en dicción vivaz en vez de la primera persona plural perfecto. Esto también está relacionado con la combinación del אֶת־הֶהָמוֹן [] con el הַנּוֹתָר porque «lo restante» tiene el siguiente sentido: ha sobrado esta cantidad.

Vers. 11s. «*Entonces Ezequías ordenó que prepararan cámaras en la casa de Yahvé, y las prepararon*». No se puede decir si fueron construidas nuevas cámaras o las presentes fueron preparadas para ello debido a que הָכִין puede significar ambas cosas. Se llevaron a estas cámaras los תְּרוּמָה [regalos] bajo lo cual hay que entender las primicias (cf. ver. 5), los diezmos y las ofrendas santificadas בֶּאֱמוּנָה con fidelidad, cf. 19:9. עֲלֵיהֶם el levita *Conanías* era el encargado y como segundo jefe (מִשְׁנֶה) o *Simei*.

Ver. 13. Como ayudantes al mando de estos dos se mencionan diez levitas. Dos de estos nombres Jehiel y Mahat se repiten en 29:12 y 14. La Vulgata traduce מִפְקָד *ex imperio* o mejor *ex mandato Hizkiae*. Azarías o el oficial principal de la casa de Dios es el sumo sacerdote mencionado en el ver. 10. Los levitas mencionados en vers. 13 y 14 estaban encargados de vigilar el almacenamiento de las primicias, diezmos y ofrendas de consagración. Además se puso a oficiales especiales para la repartición. Éstos son mencionados en vers. 14-19.

En el ver. 14 se trata de la repartición de las ofrendas voluntarias, *i.e.* de todo aquello que era presentado voluntariamente ante Dios (Lev. 23:38; Deut. 12:17) mientras que las primicias y los diezmos no caen bajo esta categoría porque eran ofrendas prescritas por la ley. «*Y el levita Coré, hijo de Imna, portero de la puerta oriental, estaba a cargo de las ofrendas voluntarias* (*vid.* el comentario de 1 Crón. 9:18) *hechas a Dios*», *i.e.* la parte de los sacerdotes de paz que pertenecía a Yahvé y que era dado a los sacerdotes (Lev. 7:14, 32; 10:14s. Num. 5:9) y las cosas santísimas, *i.e.* parte de los sacerdotes de pecado (Lev. 6:10, 22; 7:6) y de las libaciones (Lev. 2:3, 10) que debían ser comidos por los sacerdotes en el Lugar Santo.

Ver. 15. Bajo su mando (עַל יָדוֹ = מִיַּד ver. 13) estaban seis levitas mencionados por nombre en las ciudades sacerdotales «para distribuir fielmente las porciones, por clases, a sus hermanos, fueran grandes o pequeños», *sc.* la parte que les correspondía. Entre los hermanos en las secciones no sólo hay que entender a los levitas que vivían en las ciudades de los sacerdotes que no podían ir al templo a causa de su juventud o su edad sino también aquellos que en ese tiempo no estaban sirviendo debido a que los levitas prestaban su servicio alternadamente, siempre algunas secciones al servicio del templo mientras que los demás se encontraban en su casa en las ciudades de los sacerdotes. El objeto de לָתֵת ver. 15 no puede ser tomado simplemente a partir de los objetos mencionados en ver. 14 porque las dádivas santas no debían ser enviadas a las ciudades sacerdotales sino que debían ser consumidas en el templo. Tampoco se las puede asumir a los נִדְבוֹת הָאֱלֹהִים. Debido a que las ofrendas del pueblo dispuestas en las cámaras consistían en primicias, diezmos y ofrendas de consagración (ver. 11) y oficiales especiales habían sido puestos para su almacenaje y repartición. La labor no podía consistir en la entrega de las ofrendas voluntarias sino que tenía que expandirse a la presentación de todo el pueblo. Si por ello consta en ver. 14 del levita Coré que estaba puesto sobre las ofrendas voluntarias para repartir las ofrendas dedicadas y las casas santísimas, se describe con ello sólo su función principal con la cual no se debe limitar las funciones de los oficiales que le habían sido asignadas. El objeto de לָתֵת ver. 15 debe ser designado por el contexto ampliado y a partir de la ordenanza de la ley, *i.e.* hay que pensar en la repartición de las primicias de los diezmos y las ofrendas que debían recibir los levitas que habitaban en las ciudades sacerdotales. En el ver. 16 se define con el אֲחֵיהֶם בְּמַחְלְקוֹת del ver. 15 por una excepción: «*sin tener en cuenta su registro genealógico, a los varones de tres años arriba, todos los que entraban en la casa de Yahvé para las tareas diarias, por su trabajo en sus oficios según sus clases*». דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ significa en este contexto la parte «tierra de las ofrendas santificadas», cf. Neh. 11:23. El sentido de este versículo es: Se exceptuaba a los que vivían en las ciudades sacerdotales que habían idolatría de cumplir su servicio al templo y también sus hijos registrados si tenían tres años o más. Esto significa que los que se presentaban a cumplir con su oficio podían llevar a sus hijos si estos tenían más de tres años de edad. Estos niños comían en el lugar del santuario de la parte entregada a sus padres.

Ver. 17 contiene un comentario acerca de los registrados injertado parentéticamente. וְאֵת sirve aquí como para resaltar la cosa que es presentada como explicación, cf. *Ew.*, §277d. «*Así como a los sacerdotes que estaban inscritos genealógicamente conforme a sus casas paternas, y a los levitas de veinte años arriba, según sus oficios y sus clases*». Todos los oficios fueron administrados por diversas secciones. En cuanto a la designación de la edad *vid.* 1 Crón. 23:27.

Ver. 18. La unión y explicación de este versículo es discutido: Identificar וּלְהִתְיַחֵשׂ [y el registro genealógico] como continuación de וְאֶת־הִתְיַחֵשׂ [inscritos genealógicamen-

te] (ver. 17) no da sentido. El suplemento y a cada sacerdote y levita se le dio una parte mayor o menor conforme al registro (*Rambach*) es arbitrario y no corresponde al בְּ delante del כָּל־טַפָּם [todos sus niños]. *Bertheau* comenta en cambio correctamente: Según las oraciones intermedias en vers. 16 y 17 וּלְהִתְיַחֵשׂ podría ser identificado como continuación del לָתֵת [para dar] en ver. 16 pero interpreta la palabra erradamente: los hombres estaban en las ciudades sacerdotales también para registrar a sus hijos, etc. dejando a un lado la construcción del הִתְיַחֵשׂ con בְּ. A partir del ver. 19 donde se repite esta construcción se puede entender las palabras הִתְיַחֵשׂ כָּל־טַפָּם: el registro de todos sus niños conforme a esto וּלְהִתְיַחֵשׂ corresponde al לַאֲחֵיהֶם ver. 15: para dar a sus hermanos y a los registros de todos los pequeños, sus mujeres y sus hijos e hijas, a todo el grupo (*sc.* de mujeres, hijos e hijas), *i.e.* cuantos habia. Es más fácil interpretar לְכָל־פָּחַל que entender con *Schmidt* y *Rambach* el לְכָל־קָהָל como comparación de sacerdotes. Nadie fue olvidado o descuidado «*porque se consagraban fielmente en santidad*», *i.e.* trataban a las cosas santas con santidad, las repartían sin intención interés propio y de manera justa a todos los que tenían derecho a éstas.

Ver. 19. «*También para los hijos de Aarón, los sacerdotes que estaban en las tierras de pasto de sus ciudades* (cf. Lev. 25:34, Num. 35:5), *o en cualquiera de las ciudades, había hombres* (אֲשֶׁר נִקְּבוּ בְשֵׁמוֹת como 28:15, *vid.* el comentario de 1 Crón. 12:31) *que estaban designados por nombre para distribuir porciones a todo varón entre los sacerdotes, y a todos los inscritos genealógicamente entre los levitas*». Al igual que los habitantes de las ciudades sacerdotales (ver. 15) también se había dispuesto a oficiales propios para los sacerdotes y levitas que vivían en la región de las ciudades sacerdotales para la repartición de los ingresos sacerdotales.

Versículos 20 y 21. Final del relato

Así hizo Ezequías en todo Judá הָאֱמֶת y él hizo lo bueno, lo recto y lo verdadero delante de Yahvé su Dios. Y toda obra que emprendió en el servicio de la casa de Dios por ley y por mandamiento, buscando a su Dios, lo hizo con todo su corazón y prosperó.

Capítulo 32 (cf. 2 R. 18:13-20:21 e Isa. 36-39). La campaña de Senaquerib contra Judá y Jerusalén. Enfermedad de Ezequías, resto del reinado y muerte

Versículos 1-13. La campaña de Senaquerib en contra de Judá y Jerusalén y la destrucción de su ejército completo por el ángel del Señor

En 2 R. 18 y 19 y en Isa. 36 y 37 encontramos dos relatos históricos detallados paralelos acerca de la guerra que ponía en peligro la existencia del reino que describen detalladamente el ataque de este imperio asirio al reino de Dios. El autor de la Crónica sólo ofrece una breve mención de los momentos principales de esta guerra que a pesar de su brevedad nos ofrece un suplemento importante a estos relatos. Después de relatar la invasión de Senaquerib en Judá con la intención de conquistar este reino para sí (ver. 1) el autor relata las medidas que Ezequías tomó para defender a la capital en el caso del asedio (vers. 2-8). Después de ello constan los intentos de Senaquerib de conquistar Jerusalén enviando a sus generales que trataban de convencer con discursos holgados a los habitantes de la ciudad a someterse y también mandándole una carta amenazadora a Ezequías (vers. 9-19). Finalmente relata el clamor de ayuda a Dios y la respuesta de esta oración por medio de la derrota del ejército asirio (vers. 20-23). Con estos relatos el cronista persigue un fin parenético. Con ello quiere mostrar como Dios había ayudado al rey Ezequías en esta aflicción del reino y humilló la arrogancia de Senaquerib que confiaba en el poder de su ejército. Para ello bastó una breve combinación retórica de los momentos principales de esta batalla y del resultado de esta. En cuanto a un punto de vista objetivo cf. la explicación de 2 R. 18s. e Isa. 36s.

Ver. 1. El carácter parenético-retórico del relato aparece en la forma de la introducción de nuestro relato. En vez de la indicación cronológica 2 R. 18:13 encontramos la fórmula libre: después de estas cosas y de esta fidelidad (cf. 31:20) Senaquerib vino (בָּא) e invadió a Judá (וַיָּבֹא בִיהוּדָה) y sitió las ciudades fortificadas, y decidió (וַיֹּאמֶר) conquistarlas para sí. Ya había conquistado algunas y había avanzado hasta Laquis en el SO de Jerusalén cuando intentó conquistar Jerusalén, cf. 2 R. 18:13s.

Versículos 2-8. Preparativos de Ezequías para la defensa y fortaleza de Jerusalén

No encontramos noticias de ello en 2 R. 18 ni en Isa. 36 aunque la situación es confirmada por Isa. 22:8-11 así como por la nota de 2 R. 2:20 (cf. ver. 30 de nuestro capítulo).

Vers. 2ss. «*Cuando Ezequías vio que Senaquerib había reunido y su rostro estaba dirigido hacia Jerusalén, i.e. que se proponía conquistar a Jerusalén decidió con sus oficiales y guerreros cubrir el agua de las fuentes que estaban fuera de la ciudad, y ellos le ayudaron. Y se reunió mucha gente y cegaron todas las fuentes y el arroyo que fluía en medio de la tierra*». סָתַם no significa cegar sino esconder cubriendo sus fuentes y desviándolos por canales subterráneos. El río que cruzaba por medio de la tierra es el Gihón que se formaba por la afluencia de las fuentes y que fue secado al cubrir y desviar estas fuentes. El resto *vid.* el comentario del ver. 30. El motivo de la acción lo indican las siguientes palabras: «*¿Por qué han de venir los reyes de Asiria y hallar tanta agua*», *i.e.* por qué debemos otorgar agua a aquellos que atacan y asedian la ciudad? El plural reyes de Asiria es usado retóricamente como en 28:16.

Versículo 5. La fortificación de Jerusalén

יִתְחַזֵּק mostró ánimo, fue valiente como 15:8, 23:1. Reedificó la muralla que había sido derribada, cf. Isa. 22:9s. Las palabras וַיַּעַל עַל־הַמִּגְדָּלוֹת son muy oscuras debido a que la traducción subió a las torres no tiene sentido. Pero si se interpreta יַּעַל como Hifil: hizo levantar a los muchos, falta el objeto directo y el suplemento «el muro» es arbitrario porque asimismo se puede pensar en máquinas de defensa que mandó poner en las torres (26:15). La LXX omitió estas palabras totalmente y la traducción de la Vulgata *et estruxit turres desuper* [y construyó torres encima] sólo parece haber sido adivinada aunque también podría ser correcta y presupone las palabras מִגְדָּלוֹת וַיַּעַל עָלֶיהָ y levantó torres sobre ella, lo cual apoya *Ewald*. Esta conjetura es más fácil que la de *Bertheau* de que על ויעל haya surgido a partir de un error ortográfico de וְעָלֶיהָ: construyó el muro completo y sobre ella las torres y fuera de ella. La otra muralla, por lo cual debe ser preferida, edificó la «otra muralla» alrededor de la ciudad baja (Acra). Ezequías no la construyó sino que sólo la fortifi-

có debido a que Isa. 22:11 habla de dos muros entre los que se encontraba una reserva de agua, *vid.* el comentario del ver. 30. También fortificó el Milo, *vid.* el comentario de 1 Crón. 11:8 y repartió armas en las fortalezas (שֶׁלַח el arma de defensa *vid.* el comentario de Jo. 2:8) en cantidad y con escudos, cf. 26:14.

Ver. 6. «*Puso también oficiales militares sobre el pueblo, los reunió a su lado en la plaza a los portales de la ciudad* (no se indica cuál, cf. Neh. 8:1, 16) *y habló dándoles ánimo*», cf. 30:22. En cuanto a ver. 7ª cf. 20:15, Deut. 31:6, e.o. «*Porque el que está con nosotros es más poderoso que el que está con él*». רַב en general porque el detalle sigue en el ver. 8: «*Con él está sólo un brazo de carne* (*i.e.* fuerza humana que es débil, cf. Isa. 31:3: sus caballos (de los egipcios) son carne, no espíritu; Jer. 17:5; Sal. 56:5) *pero con nosotros está Yahvé nuestro Dios para ayudarnos y pelear nuestras batallas*». Estas indicaciones no contradicen los relatos de 2 R. 18:14-16 que Ezequías empezó a negociar con el rey asirio Senaquerib cuando éste había conquistado las ciudades fortificadas de la tierra hasta Laquis, le prometió pagar tributo y pagó el monto deseado para lo cual usó aun las planchas de oro de las puertas del templo. Estas negociaciones no sólo han sido omitidas en Isa. 36 porque no tenían influencia mayor en la guerra porque Senaquerib no se dejó convencer para retirarse después del pago sino que envió una sección del ejército de Laquis a Jerusalén inmediatamente después de recibir el tributo para demandar la sumisión de la ciudad. Durante este tiempo la fortificación de Jerusalén de la que trata la Crónica. Siguió desde su inicio y continuó aun durante la misma.

Versículos 9-19. La presencia del ejército asirio contra Jerusalén

Junto a los intentos de los generales de Senaquerib de convencer a los habitantes de la capital para que se sometieran es muy abreviado en comparación con 2 R. 18:17-36. En el ver. 9 no se mencionan los nombres de los generales ni los nombres de los representantes de Ezequías con los cuales negociaron ni se menciona el lugar donde esto se llevó a cabo. עֲבָדָיו sus siervos, los generales de Senaquerib. הוּא עַל־לָכִישׁ mientras él mismo estaba en (o contra) Laquis y su ejército completo junto a él. מֶמְשַׁלְתּוֹ ejército, su poder imperial, cf. Jer. 34:1.

Vers. 10ss. Del discurso de los generales sólo constan los pensamientos principales. En vers. 10-12 el intento de conmocionar la confianza del pueblo en Ezequías y en Dios (Reyes vers. 19-22) וְיֹשְׁבִים es la continuación de la pregunta «*¿En qué estáis confiando para que permanezcáis bajo sitio en Jerusalén?*» מַסִּית [engañar] como en 2 R. 18:32. «*Ezequías os engaña para entregaros a morir de hambre y de sed, diciendo: "Yahvé nuestro Dios nos librará de la mano del rey de Asiria"*» Esta idea es expresada mucho más fuerte en 2 R. 18:27. En cuanto a ver. 2 cf. 2 R. 18:22. מִזְבַּח אֶחָד es el altar del holocausto en el templo.

Versículos 13s. La descripción del inmenso poder de Senaquerib

Cf. 2 R. 18:35; Isa. 36:20 y 37:11-13. «*¿Quién de entre todos los dioses de aquellas naciones que mis padres destruyeron completamente pudo librar a su pueblo de mi mano, para que vuestro Dios pueda libraros de mi mano?*» La idea es la siguiente: Debido a que los dioses de los otros pueblos, que son más poderosos que vuestro Dios, no han podido salvar a sus pueblos ¿por qué vuestro Dios os salvará ante mi poder? Esta idea es repetida en el ver. 15 para fundamentar la amenaza de no dejarse engañar por Ezequías de creer sus palabras en forma afirmativa. Porque ningún dios de ninguna nación ni reino pudo librar a su pueblo de mi mano ni de la mano de mis padres. ¿Cuánto menos (אַף כִּי) os librará de mi mano vuestro Dios? No os salvarán para resaltar fuertemente cómo los generales asirios blasfemaban contra el omnipotente Dios de Israel. El autor considera innecesario comunicar más blasfemias y comenta por ello en el ver. 16: Y sus siervos hablaron aún más contra Yahvé Dios y contra su siervo Ezequías y en el ver. 17 que Senaquerib escribió cartas con contenido similar y en ver. 18 que sus siervos proclamaron en judío al pueblo de Jerusalén reunido en el muro para espantarlos y aterrorizarlos, para así poder tomar la ciudad. No se indica lo que dijeron al pueblo sino tan sólo se alude a ello con los infinitivos לְיָרְאָם וּלְבַהֲתָם por lo cual se puede reconocer que tuvo el mismo contenido que las blasfemías (יָרֵא inf. piel como Neh. 6:19). A partir de una comparación con 2 R. 18 y 19 se puede observar que Senaquerib envió esta carta a Ezequías después de que su general Rabsaces le informó de la falta de éxito de convencer a los habitantes de Jerusalén a someterse y le había llegado la información del avance del rey cusita *Tirhaca* mientras que las discusiones en voz alta de sus generales en lengua judía al pueblo del muro sucedieron durante las primeras negociaciones con los enviados de Ezequías. El autor de la Crónica ordenó los sucesos de tal manera que los diversos momentos forman un clímax: primero las palabras de los siervos de Senaquerib, después las cartas del rey a Ezequías para convencerlo a someterse y finalmente el intento de causar temor al pueblo mediante discursos en su idioma. El final es formado por el juicio del ver. 19: «*Y hablaron al Dios de Jerusalén como de los dioses de los pueblos de la tierra, obra de manos de hombres*», cf. 2 R. 19:18.

Versículos 20-23. Oración del rey Ezequías y del profeta Isaías y la ayuda del Señor

La oración de Ezequías es mencionada en 2 R. 19:14-19 e Isa. 37:15-19 en sus puntos principales. No se menciona explícitamente que también Isaías había orado pero se lo puede deducir a partir de la mención de 2 R. 19:2ss. e Isa. 37:2ss. que Ezequías había enviado una comitiva al profeta con la petición de orar por el pueblo a lo cual Isaías prometió a los enviados del rey la salvación como palabra del Señor. עַל זֹאת a causa de ello, *i.e.* a causa de la blasfemia al Dios de Israel la cual es aludida en la oración de Ezequías 2 R. 19:16 y en la palabra profética de Isaías vers. 22ss.

Versículo 21. La salvación

Cf. 2 R. 19:35ss., Isa. 37:36ss. no se indica el número de los asirios muertos a mano del ángel del Señor porque esto no fue relevante sino que era importante mencionar que aniquiló el completo ejército asirio, de manera que Senaquerib tuvo que regresar con rostro avergonzado a su tierra. Esto se encuentra en la combinación retórica: «*el ángel de Yahvé destruyó a todo guerrero valiente, comandante y jefe en el campamento del rey de Asiria. Así regresó avergonzado* (cf. Esd. 9:7; Sal. 44.16) a su propia tierra». En cuanto a la situación *vid.* el comentario de 2 R. 19:37 e Isa. 37:38. El Quetib מיציאי es un error ortográfico de מִצִּיאַי contraído de מִן y יְצִיאֵי de יָצָא una forma pasiva con significado intransitivo: algunos de los que salieron de sus interiores, *i.e.* algunos de sus hijos, cf. la forma similar מִיְלִידֵי 1 Crón. 20:4.

Ver. 22. Final de este relato: Así salvó el Señor, etc. מִיַּד־כֹּל y de la mano de todos, *sc.* sus enemigos sin que sea necesario incluir con algunos manuscritos אֹיְבָיו [sus enemigos]. וַיַּנְהֵלֵם y los protegió por todas partes. נָהַל dirigir, guiar con el significado secundario de cuidar y proteger, Sal. 31:4; Isa. 49:10; 51:18 proteger. Debido a esto no es necesario añadir la conjetura וַיָּנַח לָהֶם, que *Bertheau* consideró original, sino pensar que la posibilidad de un error ortográfico de estas palabras en וַיָּנַח לָהֶם no es probable porque וַיָּנַח מִסָּבִיב es una terminología típica para la Crónica, cf. 14:6; 15:15; 20:30; 1 Crón. 22:18 y que la suposición de un error ortográfico de estas palabras en וַיַּנְהֵלֵם מִסָּבִיב [y los guió por todas partes] no es probable.

Ver. 23. «*Y muchos traían presentes a Yahvé en Jerusalén y presentes valiosos a Ezequías*». En רַבִּים [muchos] no se necesita pensar sólo en Israel sino sobre todo en naciones vecinas que fueron liberadas por la aniquilación del ejército asirio. A causa de esta liberación debían haberse decidido a agradecer al Dios de Israel que había liberado maravillosamente a su pueblo y presentarle regalos.

Versículos 24-26. La enfermedad y sanidad de Ezequías, su orgullo y humillación

Respecto a la enfermedad de Ezequías y las señales milagrosas con las que el profeta Isaías aseguró su sanidad, *vid.* el relato de 2 R. 20:1-11 e Isa. 38. El cronista sólo menciona el hecho brevemente. וַיֹּאמֶר [y dijo] y נָתַן [y dio] se refieren al mismo sujeto. Ezequías oró y a causa de su oración Dios le habló *sc.* por boca del profeta y le dio una señal milagrosa.

Ver. 25 «*Mas Ezequías no correspondió al bien que había recibido, porque su corazón se volvió orgulloso*». Durante su enfermedad había jurado caminar en los caminos del Señor durante toda su vida (Isa. 38:15). A pesar de ello se enorgulleció después de su convalecencia y su orgullo se mostró en el hecho que mostró a los emisarios babilonios todos sus tesoros en la confianza en estos y los utensilios que podían ser usados, cf. 2 R. 20:12-15; Isa. 39:1-4. «*Por tanto, la ira vino sobre él, sobre Judá y sobre Jerusalén*» que quebraron la posición del rey, cf. 19:10; 1 Crón. 27:24. Isaías le anunció esta ira al proclamarle que todos los tesoros del rey serían llevados a Babel y que muchos de sus hijos serían siervos del rey de Babilonia. 2 R. 20:16-18; Isa. 39:5-7 a lo cual quizás también se podría añadir las palabras de Miqueas 3:12.

Ver. 26. «Pero después Ezequías humilló el orgullo de su corazón, tanto él como los habitantes de Jerusalén, de modo que no vino sobre ellos la ira de Yahvé en los días de Ezequías», cf. Isa. 29:8. El juicio decretado fue aplazado a causa de esta humillación y cayó sobre la casa real y el reino por mano de los caldeos.

Versículos 27-33. Tesoros de Ezequías. Dictamen final sobre su reinado. Su muerte y sepulcro

Al igual que Josafat (17:5; 18:1), Salomón (1:12) y David (1 Crón. 29:28) Ezequías alcanzó su imperio y gloria e hizo para sí depósitos para plata, oro, piedras preciosas, especias, escudos y toda clase de objetos de valor. Los מָגִנִּים se refieren a las armas en general. La colección de estos indica a בֵּית כֵּלָיו [casa de utensilios] 2 R. 20:13 e Isa. 39:12.

Ver. 28. «*Hizo también almacenes para el producto de granos, vino y aceite, corrales para toda clase de ganado y apriscos para los rebaños*» como David 1 Crón. 27:25ss. y Uzías 2 Crón. 26:10. מִסְכְּנוֹת es traspuesto por מִכְנָסוֹת almacenes de כָּנַס almacenar «ganado y ganado» (= todo tipo de ganado) אֲרֻוֹת sinónimo de אֲרִיוֹת 9:25: apriscos, el mismo significado debe tener la palabra אֲוֻרוֹת que sólo se encuentra en este pasaje y que debe ser considerada una forma traspuesta de esta palabra.

Ver. 29. Se edificó ciudades. עָרִים no puede significar en este contexto ciudades normales sino que deben ser atalayas (de עוּר vigilar) o moradas para pastores y ganado debido a que עִיר en 2 R. 17:9 es usado para designar un lugar cercado, desde la atalaya hasta la ciudad fortificada רְכוּשׁ como 31:3, la propiedad de rebaños.

Ver. 30. «*El mismo Ezequías cegó la salida superior de las aguas de Gihón y las condujo al lado occidental de la ciudad de David*», *i.e.* por un canal subterráneo a la ciudad de David, *vid.* el comentario del ver. 3. La forma ויישרם es piel וַיְיַשְּׁרֵם [y las condujo] el Kerí la misma conjugación tan sólo contraída en וַיְיַשְּׁרֵם como וַיַּבֵּשׁ de וַיְיַבֵּשׁ [se secó] porque por influencia del ו consecutivo el י de la tercera persona se unió con el primer radical. El cuanto a la última oración en ver. 30 cf. 31:21; 1 Crón. 29:23.

Ver. 31. «Aun el asunto... Babilonia... Dios lo abandonó». וְכֵן no significa «a pesar de ello» y tampoco tiene significado adversativo. *Bertheau* afirma correctamente: y por consiguiente comentando que con וְכֵן se combina el informe del trato de Ezequías con los emisarios babilonios que no podía ser contado entre sus éxitos con el comentario general que prosperó en todo lo que hizo. Dios permitió que se enorgulleciera y que cometiera un error que llevaba a la destrucción, no para destruirlo sino para probarle y para humillarlo, cf. ver. 26.

Ver. 26. חֲסָדִים los hechos piadosos como en 6:42. יְשַׁעְיָהוּ חֲזוֹן es el libro de las predicciones de Isaías, *vid.* la introducción.

Ver. 33. «*Ezequías fue sepultado en la parte superior de los sepulcros de los hijos de David*», quizás porque no hubo lugar en el mausoleo de los reyes de manera que fue necesario construir nuevos para Ezequías y los reyes siguientes en un lugar superior al de los sepulcros de los reyes. «*Y los habitantes le rindieron honores en su muerte*» probablemente por incineración de especies, cf. 16:14; 21:19.

Capítulo 33 (cf. 2 R. 21). El reinado de Manasés y Amón

Versículos 1-20. El reinado de Manasés

Cf. 2 R. 21:1-18. La característica del reinado de este rey y de la idolatría que impuso y la forma cómo aumentó en comparación todos sus antecesores ver. 19 coincide casi literalmente con 2 R. 21:1-9. Sólo se generaliza aquí y allá la expresión retóricamente y se la intensifica, p. ej. por los plurales לַבְּעָלִים [los baales] y אֲשֵׁרוֹת [aseras] ver. 3 en vez del singular לַבַּעַל y אֲשֵׁרָה (Reyes) y בָּנָיו [sus hijos] ver. 6 en vez de בְּנוֹ [su hijo] (*vid.* el comentario de 28:3), incluyendo el וְכִשֵּׁף [practicar la magia] a עוֹנֵן וְנִחֵשׁ [medium y adivino] así como el lugar del valle de Hinom ver. 6 (*vid.* el comentario de Jos. 15:18) גֵּי por גֵּיא [valle] por amontonamiento de las palabras para la ley y sus mandamientos ver. 8 y otras variantes entre las cuales פֶּסֶל הַסֵּמֶל [imagen de un ídolo] ver. 7 en vez de פֶּסֶל הָאֲשֵׁרָה [imagen de Asera] (Reyes) es la más importante. La palabra סֵמֶל imagen o estatua proviene de Deut. 4:16 y es usada por el autor de la Crónica de Ezequías 8:3 donde סֵמֶל probablemente designa la imagen de Asuero. La forma עֵילוֹם por עוֹלָם [por siempre] ver. 7. no vuelve a ser mencionada. A partir del ver. 10 el relato de la Crónica se separa del de 2 Reyes. En 2 R. 21:10-16 se relata cómo el Señor hizo proclamar por los profetas el castigo de la destrucción de Jerusalén y la dedicación del pueblo

al poder de sus enemigos y que Manasés había llenado Jerusalén al derramar sangre inocente. En vez de ello se menciona brevemente en Crónica ver. 10 que el Señor habló a Manasés y su pueblo pero que estos no atendieron y en vers. 11-17 se relata que Manasés había sido deportado por los generales del rey de Asiria a Babilonia y que en esta situación había orado al Señor y se había humillado ante él a lo cual fue llevado por Dios de regreso a Jerusalén y después de su regreso fortificó un nuevo muro, puso gobernadores sobre todas las ciudades fortificadas de Judá, abolió la idolatría en el templo y en Jerusalén y restauró el culto a Yahvé.

Ver. 11. Debido a que Manasés no escuchó las palabras del Señor por sus profetas el Señor hizo venir contra él a los jefes del ejército del rey de Asiria. «*Éstos capturaron a Manasés con garfios, lo ataron con cadenas de bronce y lo llevaron a Babilonia*». יִלְכְּדוּ בַחוֹחִים no significa lo pusieron en espinos (cubierto de espinos) o lo capturaron en un lugar llamado Kojín (totalmente desconocido) sino: lo capturaron con garfios. חוֹחַ es el garfio o anillo que se pasaba por las branquias de peces grandes (Job 40:26) y es similar al חַח 2 R. 19:28; Ez. 19:4, un anillo que se pasaba a las bestias salvajes por la nariz para controlarlas y para dirigirlas. Las palabras son usadas en un sentido figurado como sucede en los pasajes proféticos. La expresión figurada es explicada objetivamente por la siguiente oración: Lo ataron con cadenas dobles. נְחֻשְׁתַּיִם son cadenas de hierro con las que se solía encadenar a los cautivos (2 Sam. 3:34; Jue. 16:21; 2 Crón. 36:6, e.o.).

Ver. 12. וּבְעֵת הָצֵי לוֹ = וּכְהָצֵר לוֹ 28:22. en este tiempo de aflicción se sometió ante el Señor el Dios de sus padres y le imploró su misericordia y el Señor se conmovió por su ruego y lo trajo de nuevo a Jerusalén a su reino. La oración que Manasés oró en su necesidad estaba según vers. 18s. en los registros de los reyes de Israel y en los registros del profeta Hozai pero no nos ha sido transmitido. La «oración de Manasés» presentada por la LXX es un escrito apócrifo escrito originalmente en griego, cf. *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, §247.

Ver. 14. Después de su regreso, Manasés hizo preparativos en contra de ataques enemigos para la seguridad de su reino sobre todo en la capital. «*Después de esto, edificó la muralla exterior de la ciudad de David al occidente de Gihón, en el valle, hasta la entrada de la puerta del Pescado; y rodeó con ella el Ofel y la hizo muy alta*». Las palabras הֵיצוֹנָה הוֹמָה (sin artículo) describen la construcción de un nuevo muro. Debido a que del 32:5 se relata de Ezequías que «construyó el muro exterior» todos los exegetas modernos, así también *Arnold* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XVIII, p. 634 asumen la existencia de ambos muros y entienden el וַיִּבֶן [edificó] como la ampliación y respecto al מִאד וַיַּגְבִּיהֶהָ el aumento de la altura de aquella «otra muralla» que rodeó el Sión al norte de la ciudad baja. Pero en este caso se deberá corregir con *Arnold* הַחוֹמָה [la muralla]. Las palabras «*al este hacia el Gihón en el valle y* לְבוֹא *en la dirección (hacia) el portal del pescado*» deben ser entendidos de tal manera que describen la dirección de este muro desde la mitad de este hacia el occidente y después hacia el oriente. El valle de Gihón probablemente estaba fuera del portal occidental de la ciudad que debe ser ubicado cerca del actual portal de Jafo. El portal del pescado estuvo según Neh. 3:3 en el final oriental de este muro a poca distancia de la torre de la esquina noreste. El *valle* (הַנַּחַל) es un hundimiento entre la ciudad alta (Sión) y la ciudad baja (Acra), probablemente al inicio del valle que en su desembocadura entre el Sión y el Moria es llamado por *Josefo* Tiropoion. Las palabras «rodeó el Ofel» *sc*. con un muro, no deben ser unidas (*Bertheau*) con lo anterior: «*y llevó el muro de la esquina del norte hacia el sur, rodeando después el Ofel*» porque «entre la esquina NO y el muro del Ofel estuvo la completa muralla oriental de la ciudad hasta la esquina SE del área del templo que no puede ser considerada una continuación de la muralla del Ofel» (*Arnold*, *op.cit*.). Jotam ya había construido una gran parte de la muralla del Ofel (27:3) y Manasés reforzó este muro y lo hizo más alto. En cuanto a las palabras וַיָּשֶׂם שָׂרֵי־חַיִל [entonces puso jefes del ejército] cf. 32:6 y 17:2.

Vers. 15-17. «*También quitó los dioses extranjeros y el ídolo de la casa de Yahvé* (*i.e.* de los dos atrios (ver. 5), *así como todos los altares que había edificado en el monte de la casa de Yahvé y en Jerusalén, y los arrojó fuera de la ciudad*». En el ver. 16 leemos en vez del Quetib ויבן construyó (restauró) el altar de Yahvé; muchos manuscritos y diversas versiones antiguas leen ריכן reparó el altar de Yahvé. Esta variante probablemente surgió a partir de un error de copia y es difícil decidir cuál es la original. Vulgata traduce el יבן restauravit. Es poco probable que Manasés retirara el altar de Yahvé del portal y lo restaurara (*Ewald*) porque seguramente se mencionaría la distancia en vers. 3ss. Manasés sacrificó sobre este altar sacrificios de paz y ofrendas de gratitud y ordenó a Judá adorar a Yahvé, el Dios de Israel. Sin embargo, el pueblo aún sacrificaba en los lugares altos, aunque sólo a Yahvé su Dios.

«No tenemos información mayor en el Antiguo Testamento acerca de la deportación de Manasés lo cual no extraña porque los libros de la Crónica no presentan un breve relato del largo periodo del reinado de Manasés y Amón» comenta *Bertheau*. Por eso no presenta inconvenientes con *Ewald*, *Movers*, *Thenius* y otros de reconocer la historicidad de este hecho y datar la deportación en el tiempo del rey Asarhadon. En cambio cree con *Ewald* y *Movers* que las indicaciones de la separación de las imágenes y los altares de los ídolos del templo y de Jerusalén (ver. 15) no pueden coincidir con los antiguos relatos 2 R. 23:6 y 12 cuyas indicaciones no fueron comunicadas por nuestro historiógrafo 2 Crón. 34:35. Porque aun si la Astarté destruida por Josías no necesitó ser nuestro הַסֶּמֶל, se puede afirmar claramente que Josías destruyó los altares construidos por Manasés. Pero no se podrá asumir que Manasés los quitó, o sea que los puso a un lado, de manera que Amón los volvió a poner en los atrios y que Josías los destruyó finalmente. Esto no significa que el relato del arrepentimiento y de la conversión de Manasés careciera de toda base histórica sino más bien estas noticias acerca de la destrucción de los altares de los ídolos y de la imagen de la Astarté podía combinar perfectamente con un relato semejante debido a que podía ser interpretado como consecuencia de la conversión[16]. En contra de esta posición hay que comentar lo siguiente: ¿Se puede pensar en un arrepentimiento y una conversión de Manasés sin que separara las aberraciones de la idolatría al menos del templo del Señor? ¿Cuál es la dificultad en asumir que Manasés retiró los altares de los ídolos del templo y de Jerusalén mientras que Amón que hizo como su padre Manasés y sacrificó a los ídolos que él mismo había hecho (2 R. 21:21s.; 2 Crón. 33:22) volvió a ponerlos en los atrios del templo y puso la ima-

16. A partir de esta aparente contradicción *K.H. Graf*, «die Gefangenschaft und Bekehrung Manasses 2 Chr. 33», en *Theologische Studien und Kritiken* III, 1859, p. 467 (y en la obra *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, 1866, 2ª ed.) dedujo con el apoyo de *Th. Nöldeke, die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen*, 1868, p. 59, siguiendo el proceso de *Gramberg*, que las informaciones de la Crónica acerca de la conversión de Manasés y de su deportación a Babel sólo fueron inventos de una saga popular. Esto fue refutado por *E. Gerlach* en *Theologische Studien und Kritiken* III, 1861, pp. 503ss. que descubrió la superficialidad de los argumentos de *Graf* y que defendió bastante bien el carácter histórico de ambas noticias.

gen del ídolo en el templo que finalmente fue destruido por Josías? Aunque en 2 R. 23 consta ver. 6: Josías mandó a sacar a la Asera de la casa de Yahvé fuera de Jerusalén y quemarla en el valle del Cedrón y triturar los restos hasta que fueran polvo y en ver. 12 que Josías destruyó los altares que Manasés había hecho en ambos atrios y mandó a echar su polvo al Cedrón. ¿Pero dónde consta en la Crónica que Manasés mandó destruir la סֶמֶל [imagen] en la casa de Yahvé y los altares en el monte del templo y en Jerusalén después de regresar a Babel? En 2 Crón. 33:15 sólo consta que mandó a echar estas cosas de la ciudad (יַשְׁלֵךְ הוּצָה לָעִיר). ¿Es acaso lo mismo echar algo de la ciudad que la destrucción total de algo como lo asumen *Bertheau* y otros? En todo caso el autor de la Crónica sabe distinguir entre separar (הסיר) y destruir. Cf. 15:16 donde הֵסִיר es distinguido de una manera precisa de כָּרַת [cortar] y חָדַק [atravesar]. Además 31:1 y 34:4 donde se usan los verbos שִׁבֵּר [destrozar], גִּדַּע [arrancar] y חִדַּק para describir la destrucción y aniquilación de las imágenes y altares de los ídolos por Ezequías y Josías. El autor no usa ninguno de estos verbos para la separación de las imágenes y altares de ídolos por Manasés sino tan sólo וַיָּסַר [apartar] y יַשְׁלֵךְ הוּצָה לָעִיר (ver. 15). Si se interpreta el texto bíblico al pie de la letra desaparece todo sentir de contradicción[17]. A partir de lo que Manasés había hecho conforme a la Crónica no se puede deducir una conversión sincera de éste al Señor. El hecho que Manasés imploró a Yahvé y que la salvación de la deportación y el regreso a Jerusalén produjo la convicción que Yahvé es Dios (האלהים) que debía ser adorado en su templo en Jerusalén y que conforme a ello mandó a echar los ídolos y sus altares del templo de la ciudad, todos estos hechos no demuestran la conversión total ni mucho menos la «retribución de su pecado por arrepentimiento y mejoría» (Movers), sino la restauración del culto de Yahvé en el templo que fue abolido anteriormente. Con ello no se extinguió la idolatría en Jerusalén ni en Judá sino que sólo se redujo de tal manera que ya no debía ser hecha públicamente en el templo de Yahvé. Menos aun se pudo extinguir la idolatría del corazón del pueblo por la mera orden que el pueblo adorara a Yahvé, el Dios de Israel. No se menciona palabra alguna acerca de la conversión de corazón (בְּלֵב שָׁלֵם) de Manasés a Yahvé, el Dios de sus padres. ¿Puede entonces extrañar que después de la muerte de Manasés desapareciera inmediatamente esta barrera exterior durante el reinado de su hijo Amón que seguía en los caminos pecaminosos de su padre y que la idolatría resurgiera en su forma total abiertamente y que las figuras o altares de los ídolos que habían sido sacados de Israel fueran puestos nuevamente en el templo y sus atrios? Aun el fiel Josías no pudo alcanzar más que el hecho de que el culto del templo permaneciera durante el tiempo de su reinado a pesar de todos los intentos de aniquilar la idolatría y revivir el culto legítimo que volvió a resurgir después de su muerte bajo el reinado de Joaquín. ¿Qué podían producir las normas tibias de Manasés? Pero si la conversión de Manasés sucede de la manera mencionada los pasajes 2 R. 24:3, 23:26; Jer. 15:4 ¿dónde consta que el Señor había separado a Judá de su rostro a causa del pecado de Manasés pierden todo significado como aquel que afirmó el juicio sobre Jerusalén y Judá a causa de su impiedad porque por su pecado corrompió a Judá de tal manera que no podía convertirse al Señor de corazón sino que volvió al pecado de Manasés? De manera similar consta acerca de las diez tribus en 2 R. 17:21 y 22 que el Señor los desechó de delante de su rostro porque anduvieron en todos los pecados de Jeroboam y no los abandonaron. Con la refutación de la aparente contradicción de las palabras de la Crónica acerca de la conversión de Manasés en comparación con el relato de la impiedad de este rey en 2 R. 21 decae todo motivo para la sospecha de la veracidad de la nota acerca de la deportación de Manasés a Babilonia debido a que aun *Graf* confiesa que la falta de mención del libro de los Reyes no demuestra otra cosa que el hecho que los libros de los Reyes no relatan algunos sucesos que son relatados en la Crónica y cuya veracidad histórica ha sido demostrada. Pero esta noticia es confirmada por su contenido y su relación con otros hechos históricos confirmados. Según ver. 14 Manasés ha fortalecido Jerusalén con una nueva muralla después de regresar al trono. Esta indicación que todavía no ha sido puesta en tela de juicio por crítico alguno está tan relacionada con las informaciones de la Crónica acerca de su deportación y la retirada de los ídolos del templo cuya historicidad es confirmada por estos contextos. A partir de esto podemos observar que el autor de la Crónica tuvo acceso a fuentes que contenían más informaciones acerca del reinado de Manasés que lo que podemos encontrar en nuestros libros de los Reyes con lo que se confirma la alusión en vers. 18 y 19 a estas fuentes especiales. La fortificación de Jerusalén, realizada después de su regreso del cautiverio presupone sin lugar a dudas que debió haber tenido una experiencia decisiva que lo llevó a tomar regulaciones en contra de la repetición de asaltos enemigos. A esto se añade la indicación que Manasés fue deportado por jefes del rey asirio a Babilonia. Los reyes asirios Tiglat-pileser y Salmanasar (o Sargón) no deportaron a los israelitas a Asiria y el arribo de los enviados del rey babilónico Merodac Baladan en Jerusalén durante Ezequías (2 R. 20:12; Isa. 39:1) demuestra que en aquel tiempo Babilonia no dependía de Asiria. En una saga popular Manasés no habría sido deportado por las tropas del rey asirio a Babel, sino a Asiria. La deportación a Babilonia por guerreros asirios se basa en la seguridad de que Babilonia fue en ese tiempo una provincia del reino asirio lo cual es confirmado por la historia. Conforme a los relatos que nos han sido tradados por *Abideno* y *Alejandro Polihistor* en *Beroso* en *Eusebio*, *chron. arm*. I, pp. 42s. Senaquerib sometió a los babilonios que por su parte habían sido sometidos por *Belibo* y les puso por rey a su hijo Asarhadón como gobernador. Este proceso es confirmado por los monumentos asirios que presentan cómo Senaquerib salió al principio de su reinado y después también en el cuarto año de éste contra los conspiradores en Babilonia que éstos se someten ante él y los dispone un nuevo gobernador (*vid. M. Duncker*, *Geschichte des Alterthums* I, pp. 697s. y 707s. y II, pp. 592s. de la 3ª ed.) cuando Senaquerib murió por mano de sus propios hijos (2 R. 19:37; Isa. 37:38) su hijo mayor Asarhadón, gobernador de Babilonia avanzó con su ejército, persiguió a los parricidas fugitivos y ascendió al trono

17. También *Movers* trabajó aquí superficialmente (*biblische Chronik*, p. 328) porque explica la teoría de la contradicción de la siguiente manera: «Si Manasés fue un arrepentido tan fogoso se podría preguntar si habría destruido las imágenes de los ídolos según la ley mosaica» como indica la Crónica 22:15 (cf. 2 Crón. 29:17; 15:16; 2 R. 23:12). Si en la última parte del reinado de Manasés se anuló la idolatría en todo Judá como consta en 2 Crón. 33:17, habría sido posible que ésta se desarrollara de tal manera en el tiempo del reinado de su hijo Amón de una manera desconocida para la historia judía como es relatado bajo Josías? Pero ¿dónde consta en la Crónica que Manasés fue un arrepentido fogoso que destruyó las imágenes de los ídolos conforme a la ley mosaica? No se menciona siquiera el restablecimiento del culto a Yahvé conforme a la ley como sucede en Ezequías y Josías cf. 2 Crón. 30:5 y 16, 34:21; 35:26. Se puede deducir de ello que Judá debía servir a Yahvé a causa de la orden de Manasés y que Judá todavía sacrificaba en los lugares altos a Yahvé que la idolatría fue anulada en todo Judá?

de Asiria en el año 680 a.C.[18] En Esd. 4:2, cf. con 2 R. 24:17 leemos acerca de Asar Hadón que reinó durante trece años (680-667) que traspasó colonos de Babel, Cuta y otras regiones de su reino a Samaria y Abideno relata de él (según *Beroso* en *Eusebio, Chron*. I, p. 54) que Axerdis (sin lugar a duda Asarhadón) sometió nuevamente la parte baja de Asiria, *i.e.* la región costera de Diria. A partir de ello podemos deducir con certeza que no sólo la transposición de los colonos a la región abandonada del reino de las diez tribus estuvo relacionada con esta expedición contra Siria sino que en esta oportunidad los jefes asirios arrestaron al rey Manasés y lo llevaron cautivo a Babel como lo suponen los más antiguos cronólogos y exegetas (*Usser*, *des Vignoles*, *Calmet*, *Rambach*, *J. D. Michaelis*, e.o.) así como *Ewald* (*Gesch*. III, p. 678) y *Duncker*, p. 715. La transposición de los colonos a Samaria es datada en el *Seder Olam,* p. 67, ed. Meyer y por *D. Kimchi* conforme a la tradición talmúdica al año 22 del reinado de Manasés. Esta radicación es confirmada porque, tal como comentaron *Jac. Capell*. y *Usser*, el plazo de los 65 años en el cual Efraín debía ser destruido (conforme a las palabras de Isa. 7:8) ya que no existiría pueblo alguno en esa región, finaliza con el año 22 del reinado de Manasés y que Efraín, *i.e.* Israel de las diez tribus verdaderamente dejó de ser un pueblo después de la ubicación de los colonos paganos (cf. *Delitzsch*, comentario de Isa. 7:8). El año 22 de Manasés corresponde al año 776 a.C. y al año 4 del reinado de Asarhadón.

A causa de esta coincidencia con las noticias extrabíblicas desde una perspectiva objetiva y cronológica se asegura la nota de la deportación de Manasés a Babel que finalmente es confirmada por los monumentos asirios. *Duncker* II, p. 592 comenta: «Hoy sabemos que Aserhadón dice en sus inscritos que le obedecieron veintidós reyes de Siria. Entre ellos consta Minasi (Manasés de Judá) y los reyes de Chipre». No es posible presentar ni siquiera suposiciones acerca de lo sucedido durante la captura y la liberación de Manasés debido a que no tenemos suficientes informaciones acerca del reinado y aun sus edificios que nos podrían suplir con informaciones no fueron perennes debido a que su palacio en Kalah o Nimrud no fue acabado y que después fue destruido por un incendio (cf. *Spiegel* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XX, p. 225). Pero dado que en 2 Crón. 33:1 como en 2 R. 21:1 se menciona la duración del reinado de Manasés (55 años) sin que se mencione una interrupción, se puede deducir que el cautiverio no fue de larga duración, que probablemente logró su libertad en base a la promesa del pago tributario a pesar de que esta promesa no parece haber durado mucho. Porque a partir de 2 R. 23:19 (cf. ver. 15 con 17:28) y 23:29 no se puede deducir con *Gerlach* que en el tiempo entre Ezequías y Josías, Judea habría estado en una situación de dependencia de Asiria.

18. Así lo presenta *Jul. Oppert*, «die biblische Chronologie festgestellt nach den assyrischen Keilinschriften», en *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* XXIII (XXIII, p. 134), 1869, p. 144 mientras que *Duncker, op.cit.,* p. 709 asume el año 693, basándose en la información divergente de *Beroso* para el tiempo del resumen de Asarhadón y en otras combinaciones cronológicas. Esta fecha no coincide con las indicaciones de los inscritos de Senaquerib, conforme a los descubrimientos sucedidos hasta la actualidad, ni con las indicaciones del canon ptolomeo ni con la cronología bíblica y hace necesario reducir los 55 años del reinado de Manasés a 35 años lo cual es aun más arbitrario por cuanto las indicaciones cronológicas del canon ptolomeo armonizan con la cronología bíblica y confirman la veracidad de la misma como ya hemos demostrado en *Keil*, *apologetische Versuche über die Chronik*, pp. 429s.

Versículos 18-20. Final de la historia de Manasés

Sus hechos restantes, su oración y las palabras de los profetas del Señor contra él estaban escritas en los registros de los reyes de Israel. Indicaciones especiales acerca de su oración y su respuesta (הֶעָתֶר־לוֹ el rogarle, *i.e.* como Dios escuchó su oración) así como acerca de sus pecados y los lugares altos y altares e imágenes de ídolos antes de su humillación se encuentran en los discursos de Hozai (*vid*. la introducción).

Ver. 20. Manasés fue sepultado en su casa, según indicaciones detalladas 2 R. 21:18 en el jardín de su casa en el jardín de Uza, *vid*. el comentario.

Versículos 21-25. El reinado de Amón

Cf. 2 R. 21:19-26. Ambos relatos coinciden. Sólo se omite en la Crónica el nombre de su madre como sucede en Manasés y Acaz y la descripción de las acciones impías no son tan amplias. Se añadió el comentario que no se humilló como su padre Manasés sino que aumentó la culpa. En el relato de su muerte falta alguna indicación acerca de su sepultura y de las fuentes, *vid.* el comentario de 2 R. 21:19ss.

Reinado de Josías (capítulos 34 y 35 [cf. 2 R. 22 y 23:1-30])

El relato de la Crónica acerca de Josías coincide en todos los puntos principales con el relato en 2 R. 22 y 23 pero es cronológicamente más específico y más completo. En el segundo libro de Reyes se pone la completa reforma del culto bajo el punto de vista del encuentro del libro de la ley durante la reparación del templo y no sólo se data la reparación del templo, el hallazgo y la lectura del libro de la ley en el templo ante el pueblo reunido y su renovación del pacto sino también la aniquilación de la idolatría en Jerusalén y Judá y en todas las ciudades de Israel así como la celebración de la Pascua en el año 18 del reinado de éste, *vid*. la introducción de 2 R. 22. En cambio en la Crónica estas indicaciones están descritas por separado y conforme a su secuencia temporal. Josías, siendo aun niño, empezó a buscar al Dios de su ancestro David en el octavo año de su reinado y en el décimo segundo año a purificar a Jerusalén y Judá de la idolatría (34:3); en el año 18 se encontró el libro de la ley en el templo, se lo trajo y leyó al rey (vers. 8-18) a lo cual éste, removido por el contenido del libro y por las palabras de la profetisa Hulda, consultada para ello (vers. 19-28) se reunió con los ancianos del pueblo en el templo, mandó a leer la ley a todo el pueblo y cerró un pacto con el Señor de obedecer la ley (vers. 29-32). Después de esto mandó quitar toda abominación idólatra que se encontraba en la tierra de Israel (ver. 33) y llevó a cabo una celebración de la Pascua como no se había visto antes, desde los días de Salomón (35:1-19). Estos relatos difieren sobre todo en que en 2 Reyes se relata detalladamente la abolición del culto idólatra mientras que se menciona brevemente la celebración de la Pascua mientras que en la Crónica se resume la purificación de Jerusalén, Judá y las ciudades del reino de Israel (34:3-7) mientras que la celebración de la Pascua se describe con lujo de detalles desde la perspectiva del culto (35:1-19).

Capítulo 34 (vers. 1-2). Duración y espíritu del reino de Josías

Coincide con 2 R. 22:1 y 2. Sólo falta la nota acerca de la madre de Josías.

Versículos 3-7. Aniquilación de la idolatría

En el octavo año de su reinado cuando todavía era niño, *i.e.* a la edad de 18 años, comenzó a reinar, y reinó treinta y un años en Jerusalén. La purificación de la tierra de Judá de los diferentes utensilios del culto se describe brevemente en vers. 4 y 5 y en 6 y 7 se añade a ello la exterminación de los altares y las imágenes de los ídolos para mencionar todo lo necesario mencionar. A partir del הֵחֵל לְטַהֵר comenzó a purificar, nos muestra que todo esto no pudo haber sucedido sólo en el año doce lo cual es confirmado en el ver. 33. La descripción de esta aniquilación de los diversos utensilios de la idolatría es una figura retórica y menciona además los altares en los lugares altos y las aseras a las imágenes talladas y fundidas sin enumerar las diferentes formas de idolatría como sucede en 2 R. 23:4-20. En cuanto al ver. 4 cf. 31:1 וַיְנַתְּצוּ derribaron delante de él, *i.e.* en su presencia o bajo su observación los altares de los baales (estos son los בָּמוֹת ver. 3) y destrozó los pilares del sol que estaban puestos en alto, *i.e.* encima de los altares encima de ellos; despedazó también las aseras (pilares o árboles de la Asera), las imágenes talladas y las imágenes fundidas y las redujo a polvo, cf. 15:16, y lo esparció sobre las sepulturas de los que les habían ofrecido sacrificios. הַזֹּבְחִים [muertos] está unido a הַקְּבָרִים [sepultados], de manera que la acción es válida tanto para los sepulcros como a los sepultados. En 2 R. 23:6 esto sólo se relata de las cenizas de la asera quemada mientras que en estepas esto es generalizado retóricamente.

Ver. 5. Y quemó los huesos de los sacerdotes en los altares, *i.e.* mandó sacar los huesos de los sacerdotes idólatras de sus sepulcros y quemarlos en el lugar de los altares derribados para corromper este lugar con la ceniza de los muertos. En estas palabras se resume brevemente lo que se menciona en 2 R. 23:13 y 14 acerca de la corrupción de los altares de ídolos situadas en el Monte de los Olivos con huesos de muertos y en vers. 16-20 acerca de la incineración de los huesos de los sacerdotes de los lugares en los altares de Betel. מזבחאתים es un error ortográfico de מִזְבְּחוֹתָם vers. 6 y 7 forman una oración unida: Y en las ciudades de Manasés, Efraín, Simeón y hasta en Neftalí, y en sus ruinas alrededor, derribó también los altares y redujo a polvo las aseras y las imágenes talladas, y destrozó todos los altares de incienso por todas las tierras de Israel. Y regresó a Jerusalén. La tribu de Simeón es unida aquí y en 15:9 a las tribus del reino de Israel porque los simeonitas, aunque pertenece geográficamente al reino de Judá. Se unieron desde un punto de vista religioso al culto en los lugares altos de las diez tribus, *vid.* el comentario de 15:9. Se añade «y hasta Neftalí» para designar el reino de Israel conforme a su ampliación total hasta la frontera norte de Canaán. La forma בָּחַר בתיהם (en el Quetib en dos palabras) no da sentido. Rabi Salmon traduce *timentes in plainitie habitare, sed fixerunt in monte domcilia* [temiendo vivir en la planicie se afirmaron en sus casas en los montes] y lo refirió a sus moradas montañosas. Pero éste no puede ser el significado de las palabras[19]. El Kerí בְּחַרְבֹתֵיהֶם con sus espadas es formado según Ezequías. 26:9 y es adoptado por D. *Kimchi*, Abimelec, e.o. y entendido como herramientas con las que destruyeron los altares, bosques e imágenes. Pero también esta interpretación es decididamente errada. La palabra debe ser vocalizada בְּחָרְבֹתֵיהֶם en sus desiertos (escombros) cf. Sal. 109:10 e interpretada como aposición explicativa de בְּעָרֵי: en las ciudades de Manasés, en sus ruinas porque el territorio estuvo abandonado desde los días de Salmanasar y las ciudades en su mayoría eran ruinas. La definición del lugar es antepuesto en forma de una oración absoluta y la expresión acerca de ello es unida en forma de una apódosis con ו consecutiva (וַיְנַתֵּץ). כְּתֹת לְהֵדַק destruyó hasta hacer polvo. La forma הֵדַק no es perfecto después de לְ sino infinitivo que mantuvo la vocal del perfecto, cf. *Ew.*, §238d.

Versículos 8-38. La purificación y reparación del templo y el hallazgo del libro de la ley

Cf. 2 R. 22:3-10. En el año 18 de su reinado, cuando había purificado la tierra y la casa, envió a Safán, hijo de Azalía, y a Maasías, un oficial de la ciudad, y a Joá, hijo de Joacaz, escriba, para que repararan la casa de Yahvé su Dios. Aunque לְטַהֵר no significa después de la purificación (*de Wette* con los antiguos intérpretes) pero mucho menos es la indicación del objetivo: para purificar (*Bertheau*) mientras que la anteposición y aun más la apódosis en לְחַזֵּק וגו indica el objetivo de las palabras y usado del tiempo significa contra, así con el infinitivo p. ej. Jer. 46:13: al venir = cuando vino. Según 2 R. 22:3 Safán fue סוֹפֵר secretario de estado. El rey le puso a su lado a Maasías el oficial de la ciudad y al canciller Joá. Estos dos no son mencionados en 2 R. 22:3 pero no son añadidos arbitrariamente por el autor de la Crónica. «Para que repararan la casa de Yahvé». Su misión se puede observar en lo siguiente.

Vers. 9s. Repartieron con el sumo sacerdote el dinero reunido para la reparación del templo a los jefes de la construcción que pagaran con ellos a los obreros para pagar los materiales de construcción y los salarios, tal como había sucedido durante la reparación del templo de Joás 24:11-13. El Kerí וַיָּשֻׁבוּ es una corrección que parte del malentendido del Quetib וַיֵּשְׁבוּ «y de los habitantes de Jerusalén». La enumeración de la mano de Manasés Efraín, etc. es retórica. Con וַיִּתְּנוּ [y dieron] ver. 16 se retoma el verbo del ver. 9: lo entregaron a los obreros encargados y estos a los obreros. עֹשֵׂה מְאֻלָּכָה es una manera no común del plural. עֹשֵׂי, *vid.* el comentario de 1 Crón. 23:24. El sujeto del segundo וַיִּתְּנוּ son los obreros encargados (המפקדים — עֹשֵׂי) y en el siguiente עֹשֵׂי hay que añadir לְ que consta en 2 R. בְּדוֹק es denominativo de בֶּדֶק restaurar lo dañado. Lo mencionado en el ver. 10 se define con mayor detalle en el ver. 11: «Ellos a su vez lo dieron a los carpinteros y a los constructores para comprar piedra de cantería y maderas para trabazones, y hacer vigas para las casas (לְקָרוֹת para poner en ellas las vigas; הַבָּתִּים son los diversos edificios del templo y sus atrios) que los reyes de Judá habían dejado que se arruinaran» (הִשְׁחִית no se refiere a la destrucción premeditada sino a la destrucción por abandono). En el ver. 12 consta el comentario de que las personas cumplían su labor con fidelidad por lo cual se les podía pagar sin problemas cf. 2 R. 22:7. También constan los nombres de los inspectores de la construcción. Dos de los inspectores eran levitas de la familia de Merari y desde la familia de Coat. לְנַצֵּחַ para dirigir la construcción, para presidirla, *i.e.* capataces y de los levitas, todos los que eran hábiles con instrumentos musicales (cf. 1 Crón. 25:6ss.). Les fue entregada la supervisión sobre los trabajos en el templo como hombres que ocupaban su puesto y que tenían en su labor una posición de mando entre los levitas, no «para motivar y alegrar a los trabajadores con canto y música» (*Bertheau*).

Ver. 13a debe ser unido a 12b con el sentido: todos los levitas hábiles en los instrumentos musicales estaban sobre los cargadores y presidían todos los trabajos en rela-

19. La LXX traduce ἐν τοῖς τόποις αὐτῶν y por lo tanto expresaron sólo el בתיהם. Targum presenta בְּבֵית צְדִיוּתְהוֹן *in domo (s. loco) desolationis eorum* en la casa (o lugar) de su desolación.

ción al trabajo. El וְ delante de עַל הַסַּבָּלִים [sobre los cargadores] no parece coincidir con este significado por lo cual *Bertheau* lo quiere tachar, unir עַל הַסַּבָּלִים al versículo anterior e iniciar con וּמְנַצְּחִים una nueva oración: y dirigieron a todos los trabajadores. Pero en esta división de וּמְנַצְּחִים de עַל הַסַּבָּלִים la mención de los cargadores (סבלים) interfiere entre el sujeto y el predicado o entre la oración y su sujeto. Consideramos que el texto es correcto e interpretamos el ו delante del עַל הַסַּבָּלִים como correspondiente al ו delante del מנצחים con el significado de tanto... como los levitas, todos los que eran hábiles con instrumentos musicales. Estaban sobre los cargadores y dirigían a todos los obreros en la obra. Además algunos de los levitas eran escribas, oficiales y porteros.

Ver. 14. «*Y mientras ellos sacaban el dinero que habían traído a la casa de Yahvé, el sacerdote Hilcías encontró el libro de la ley de Yahvé dado por Moisés*». No consta claramente si lo había encontrado en el lugar donde se guardaba el dinero. El libro de la ley que había sido encontrado es designado por בְּיַד־מֹשֶׁה como el libro de la ley de Moisés y no tiene que ser necesariamente la obra escrita por Moisés mismo. En vers. 15-18 se relata el informe del sumo sacerdote del descubrimiento del secretario principal Safán y corresponde literalmente a 2 R. 22:8-10. Las palabras del ver. 16: «*Y Safán llevó el libro al rey*» en vez de las palabras «*y Safán, el* סֹפֵר *fue donde el rey*» no denota una diferencia objetiva sino que explica tan sólo la situación. Debido a que según 2 R. 22:10. Safán leyó del libro inmediatamente después de haber recibido el libro de parte de Hilquías debió habérselo traído al rey. La omisión del וַיִּקְרָאֵהוּ [y leyó en él] (2 R. 22:8) y también la inserción del עוֹד después del וַיָּשֶׁב ver. 16 tiene que ver con esta aclaración en la Crónica. El punto principal que la Crónica pretende aclarar es el hecho que el libro de la ley fue traído inmediatamente al rey y leído ante él mientras que Safán, cuando le fue entregado el libro, lo revisó y leyó en él, no fue tratado porque careció de consecuencias. Debido a que Safán no sólo fue donde el rey para entregarle el libro sino que primero fue a informar al rey acerca del cumplimiento del encargo acerca del dinero reunido, fue necesario incluir el informe de ello por el עוֹד trajo el libro al rey y además presentó su informe al rey. Y Safán llevó el libro al rey y le dio más noticias, diciendo: Todo lo que fue encomendado (נָתַן בְּיַד) a tus siervos, lo están haciendo. También han vaciado el dinero, etc. Los עֲבָדִים [siervos] no son Safán y los otros mencionados en el ver. 8 sino en general a los que había sido encomendado el trabajo de la reparación del templo a los cuales pertenecían también los oficiales reales. En el ver. 18 se añade a este informe la mención del libro encontrado. En el ver. 16 se había mencionado de antemano la entrega de este libro al rey.

Versículos 19-28. La consternación del rey acerca del contenido

En cuanto a esto el relato paralelo 2 R. 22:11-20 con el comentario dado en ese pasaje debido a que ambos relatos coinciden con la excepción de unas pocas variantes de expresión. En vez de *Abdón ben Mica* ver. 20 consta en 2 R. *Acbor ben Micajahu*, quizás la lectura correcta. En el ver. 21 consta la expresión «*y por lo que queda en Israel y Judá*», *i.e.* para el resto del pueblo que había quedado del juicio divino en Israel y Judá después de la destrucción del reino sobre todo por los asirios durante el reinado de Ezequías y Manasés y es más claro y detallado y por el pueblo y por todo Judá de 2 R. 22:13. נִתְּכָה derramarse (de ira) es igual de falso que נִצְּתָה encenderse en Reyes ver. 13. En el ver. 22 se menciona a los emisarios que habían ido con el sumo sacerdote Hilquías con וַאֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ y que había enviado (*sc.*) el rey mientras que en 2 R. 22:14 se repiten los diversos nombres (*Ewald*, *Grammatik*, §242b quiere añadir אֲמַר a partir de la LXX). También los nombres de los antepasados de la profetisa *Hulda* son diferentes. כָּזֹאת [tal como el rey les había dicho] falta en 2 Reyes. El término כָּל־הָאָלוֹת [todas las maldiciones] en ver. 24 es más significante que כָּל־דִּבְרֵי 2 R. 22:16. וַחֲתָתִי (ver. 25) indica la continuación del עָזְבוּנִי: por cuanto me han abandonado mi furor se derramará. El furor ya cayó sobre el pueblo, *sc.* en los demás juicios y no se apagará, *i.e.* seguirá cayendo sobre el pueblo. En el ver. 27 falta la explicación retórica de las palabras porque Dios había dicho la ley acerca de Jerusalén: לִהְיוֹת לְשַׁמָּה וגו que había sido incluido en 2 R. 22:19 para explicarlo mejor. Después de la definición de estas palabras como «las maldiciones escritas son la ley» no era necesario tal aclaración. Acerca del contenido objetivo de las palabras de la profetisa Hulda, *vid.* el comentario de 2 R. 22:16ss.

Vers. 29-33. La lectura pública del libro de la ley en el templo y la célebre renovación del pacto para lo cual el rey convocó a los ancianos de Judá y Jerusalén con todo el pueblo después de haber escuchado las palabras de la profetisa, coincide con lo relatado en 2 R. 23:1-3 y ya ha sido comentado en aquel pasaje. Sólo el ver. 32 necesita un comentario cuyo contenido corresponde a las palabras «*y el pueblo completo cerró el pacto*» 2 R. 23:3. וַיַּעֲמֵד por lo general es traducido: mandó entrar al pueblo al pacto (según 2 R.). Esto es objetivamente correcto pero no puede ser justificado exegéticamente debido a que בַּבְּרִית no ha sido antepuesto de manera que no puede ser suplido del contexto, וַיַּעֲמֵד sólo significa: hizo parar a todos los que estaban en Jerusalén y Benjamín e hicieron conforme al pacto de Dios, a lo cual se puede suplir con facilidad de la primera oración: hacer conforme al pacto. La combinación: «En Jerusalén y en Benjamín» es una abreviación de la fórmula completa: en Jerusalén, Judá y Benjamín en la oración siguiente constan sólo los habitantes de Jerusalén como representantes de los habitantes de todo el reino.

Ver. 33. Pero Josías no sólo llevó a los súbditos de su reino a un comportamiento conforme al pacto sino que «*Josías quitó todas las abominaciones de todas las tierras que pertenecían a los hijos de Israel, e hizo que todos los que se encontraban en Israel sirvieran a Yahvé su Dios. Mientras él vivió no se apartaron de seguir a Yahvé, Dios de sus padres*». Ésta es la relación del versículo con lo anterior. Los «hijos de Israel» en comparación con los habitantes de Jerusalén y Benjamín (ver. 32) son los restos de las diez tribus en su tierra donde Josías había eliminado según ver. 65 los altares e imágenes de los ídolos. Las palabras de versículos se refieren a esto con lo cual se cierra el relato de la reforma cúltica de Josías. וַיַּעֲבֵד לָעֲבֹד los hizo servir, los obligó a servir. Con la aniquilación del culto idólatra los obligó a adorar a Yahvé. Por ello las últimas palabras deben ser entendidas de tal manera que Josías no aceptó idolatría alguna durante su vida sino que sostuvo la adoración de Yahvé. Pero esta medida no pudo producir una conversión de corazón. Por eso el pueblo regresó después de la muerte de Josías a la idolatría y Jeremías lamenta constantemente la caída y la corrupción de Judá e Israel, cf. caps. 11, 13, 25, e.o.

Capítulo 35:1-19. La celebración de la Pascua

A fin de sellar la renovación del pacto y afirmar el pueblo en la comunión con el Señor en la que había entrado por el pacto, Josías organizó directamente después del descubrimiento del libro de la ley y de la renovación del pac-

to una celebración de la Pascua en el tiempo legal que también se menciona brevemente en 2 R. 23:21-23 mientras que en la Crónica es presentada con lujo de detalles.

Ver. 1 es el encabezado y dice que Josías celebró la Pascua y que celebraron la Pascua el día catorce del primer mes, conforme consta en la ley. Durante el reinado de Ezequías esto había sido diferente 30:2, 13 y 15. En el ver. 2 continúa la descripción de la festividad, a los preparativos para ello: a) la preparación de los sacerdotes y levitas para cumplir con los servicios en esta festividad (vers. 2-6) y la adquisición de los animales necesarios para el sacrificio (vers. 7-9); b) el sacrificio y la preparación del banquete (vers. 10-15), y c) la característica de la fiesta.

Ver. 2. «*Y puso a los sacerdotes en sus oficios y los animó al servicio de la casa de Yahvé*». Por medio del apoyo moral y enseñándoles acerca de las labores prescritas por la ley, cf. la exhortación de Ezequías 29:5ss. y en cuanto a יְחַזֵּק Neh. 2:18.

Ver. 3. Los levitas son llamados «*los que enseñaban a todo Israel y que estaban consagrados al Señor*» en cuanto a lo que les fue ordenado a continuación. El Quetib מְבוֹנִים no vuelve a suceder y debería ser interpretado como sustantivo: los maestros, pero probablemente es un error ortográfico de מְבִינִים Neh. 8:7 como lo demanda el Kerí. En relación al asunto cf. 17:8s. Los levitas tenían que enseñar al pueblo lo dicho por la ley. Josías dijo a ellos: «*Poned el arca santa en la casa que edificó Salomón, hijo de David, rey de Israel; no será más una carga sobre vuestros hombros*», *i.e.* no necesitáis portarlo en el hombro como en el tiempo del éxodo por el desierto y antes de la construcción del templo cuando el arca del pacto todavía no tenía una morada fija (1 Crón. 17:5). La exhortación וגו תְּנוּ אֶת־אֲרוֹן [poned el arca] es explicado de diferentes maneras. Diversos rabinos la interpretan como orden de llevar el arca sagrada de su lugar en el Lugar Santísimo a una morada subterránea para protegerla ante la destrucción del templo. Una suposición que no necesita de refutación debido a que no corresponde al sentido de manera alguna. La mayoría de los exegetas antiguos y modernos en cambio consideran que el arca del pacto había sido quitada del Lugar Santísimo por Manasés o Amón o quizás por alguien más para protegerla de ser profanada y escondida en algún lugar de manera que Josías exhortó a los levitas a ponerla en su lugar. Pero a pesar de que se puede hacer valer para ello del hecho de que, al igual que se había perdido el libro de la ley depuesto junto al arca del pacto y fue encontrado en la reparación del templo, se podía quitar el arca de su lugar, se habría podido reubicar el arca del pacto en el lugar legítimo después de haber purificado el templo aun antes de que el rey cerrara el pacto con Yahvé con todo el pueblo después de leer la ley (34:31) y no quedar escondida hasta la celebración de la Pascua. La suposición de *Bertheau* es aun menos probable pues afirma «que los levitas que portaban el arca durante la celebración de la Pascua sobre sus hombros creyendo que era su labor legítima portarla, escucharon de Josías el cambio surgido de esta situación por el templo de Salomón: No son más portadores del arca del pacto, que sólo debían ponerla en su lugar y llevar a cabo otras labores». La suposición de que los levitas portaron el arca durante la celebración de la Pascua está en directa contradicción con el contexto debido a que en vers. 3-6 no se habla de lo que sucedía durante la celebración de la Pascua sino tan sólo de lo que debía suceder durante esta. Pero si se quiere corregir el «portaron» en «quieren portar» falta la opinión que *Bertheau* da a los levitas de que durante la celebración de la Pascua se sacaba el arca del Lugar Santísimo y se la debía portar en una procesión por el atrio del templo o donde sea, carece de toda base histórica. Finalmente no es posible combinar la posición anterior con la motivación de la exhortación de וגו תְּנוּ. Para qué sería el suplemento de בַּבַּיִת «que Salomón había construido» si se trataba de devolver el arca a su lugar usado desde un inicio en el Lugar Santísimo y la motivación de la orden por las palabras «no será más una carga sobre hombros» sino que tenían que servir al Señor su Dios y a su pueblo de otra manera. Tanto el suplemento como la motivación muestran claramente que Josías no ordena con las palabras וגו תנו algo que debían hacer durante la celebración de la Pascua sino tan sólo introduce con ello la exhortación: servid al Señor. Esto lo aceptó Rabí Salomón e interpretó las palabras *quum non occupemini amplius ullo labore vasa sacra portandi, Deo servite et populo ejus mactando et excoriando agnos paschales*, vers. 4s. [tan pronto no dejáis de cumplir esta labor de portar los utensilios sagrados con fuerza servid a Dios tanto en su pueblo sacrificante como al desollar a los corderos pascuales]. Sólo queda entonces por descubrir cómo coincide este sentido con las palabras תְּנוּ אֶת־אֲרוֹן הַקֹּדֶשׁ בַּבַּיִת [poned el arca en la casa]. Esta exhortación no debe ser reinterpretada con «dejadla en el lugar donde había estado hasta ahora» ni «devolved el arca sagrado a la casa» porque נָתַן con בְּ no significa devolver sino poner en un lugar y no debe ser entendido de una manera corpórea sino espiritual. «Poned el arca en la casa» significa «dadla al templo» no la habéis portado desde el día en el que Salomón construyó el templo, *i.e.* no penséis en lo que pertenecía a vuestra labor antes de la construcción del templo sino servid ahora al Señor y a su pueblo de la manera descrita en el vers. 4ss. Con ello se excluye el significado de la labor corporal o el trato directo con el arca del pacto porque en la descripción de lo que hicieran los levitas durante la celebración de la Pascua «lo hicieron conforme a la orden del rey» (vers. 10-15) y no se habla más del arca del pacto y de que los levitas no eran los encargados de portar el arca del pacto sino que sólo tenían que portar el arca cuando había que salvar largas distancias.

En los vers. 4-6 se designa claramente cómo debían servir al Señor en la celebración del arca del pacto. El Quetib הכונו es imperativo Nifal הִכּוֹנוּ preparados según vuestras casas paternas en vuestras clases conforme a lo escrito por David. בְּ en בִּכְתָב como en בְּמִצְוַת 29:5 aunque כְּתָב no corresponde a מִצְוַת sino que debe ser entendido conforme a lo escrito en los que se registraron las órdenes de David y Salomón acerca del servicio de los levitas.

Ver. 5. «*Además, estad en el lugar santo conforme a las secciones de las casas paternas de vuestros hermanos, los hijos del pueblo, y conforme a los levitas, según la división de una casa paterna*», *i.e.* servid en el atrio del templo a vuestros hermanos, los laicos, conforme a sus casas paternas de la manera que en cada casa paterna de los laicos coincidía con una división de los levitas. Así lo interpreta correctamente *Bertheau* que sólo quiere tachar וְ delante de חֲלֻקַּת [sección] sin motivo alguno. Antiguos exegetas han añadido delante de חֲלֻקַּת la preposición לְ [está conforme a vuestras casas paternas] y conforme a la división de las casas paternas queda el mismo sentido aunque gramaticalmente es difícil de justificar.

Ver. 6. «*Ahora pues, matad los animales de la Pascua, santificaos y haced las preparaciones para que vuestros hermanos* (los laicos) *hagan conforme a la palabra de Yahvé dada por Moisés*», *i.e.* conforme a la ley de Moisés. La santificación existente entre el sacrificio y la preparación de la Pascua consistió en que los levitas, después de haber sacrificado el cordero debían lavarse antes de ofrecer la sangre a los sacerdotes para que estos la rociaran en el altar (cf. ver. 11 y 30:16). En cuanto al sacrificio de los corderos por los levitas *vid*. el comentario de 30:16.

Versículos 7-9. Ofrenda de los animales por el rey y sus jefes

«*Y Josías contribuyó* (וַיָּרֶם como en 30:24) *para los hijos del pueblo, para todos los que estaban presentes, rebaños de corderos y cabritos en número de treinta mil, más tres mil bueyes, todo para las ofrendas de la Pascua; todo ello de las posesiones del rey*» (cf. 31:3; 32:29). כָּל־הַנִּמְצָא es todo el pueblo de Jerusalén que se había reunido para la celebración y del resto de Judá que no habían traído corderos para sacrificar.

Ver. 8. «*También sus jefes contribuyeron con una ofrenda voluntaria al pueblo, a los sacerdotes y a los levitas*». לִנְדָבָה no debe ser interpretado con *Bertheau* adverbialmente «si conforme a su libre voluntad» sino que corresponde al לַפְּסָחִים, *i.e.* dar voluntariamente la ofrenda Lev. 7:16. No se menciona el número de estas dádivas. Hay que distinguir de los príncipes del rey los prefectos mencionados en vers. 8b y 9 de la casa de Dios y los príncipes de los levitas. Los primeros donaron ovejas y bueyes a los sacerdotes, los otros los donaron a los levitas para que fueran sacrificados en la Pascua. De los tres נְגִידִים [jefes] de la casa de Dios mencionados en ver. 8b *Hilquías* es el sumo sacerdote (34:9), *Zacarías* su representante (כֹּהֵן מִשְׁנֶה 2 R. 25:18; Jer. 52:24) y *Jehiel* según la suposición de *Bertheau* el jefe de la línea de Itamar que siguió existiendo aun después del exilio Esd. 8:2. De los jefes de los levitas se menciona en el ver. 9 seis nombres de los cuales tres constan bajo Ezequías: *Conanías*, *Semaías* y *Jozabed* en 31:12-15 debido a que en las familias sacerdotales y levitas se repiten los mismos nombres en diferentes generaciones. Conanías fue el jefe principal sobre los ingresos del templo durante el reinado de Ezequías, los otros dos eran subalternos. Además de los פְּסָחִים [los animales de la Pascua], a los que el rey y los jefes de los sacerdotes y levitas regalaron זאן, *i.e.* corderos y cabritos, se menciona como regalos a בָּקָר [bueyes] en considerables cantidades. El rey dio tres mil, los jefes de los sacerdotes trescientos y de los levitas quinientos aunque no se menciona nada acerca de su destino sino que en ver. 13 sólo se puede observar que la carne de estos era preparada en ollas y calderas y que por lo tanto fueron dispuestas para los banquetes del sacrificio en los siete días de la fiesta de la Pascua, *vid*. el comentario del vers. 12 y 13.

Versículos 10-15. La preparación del sacrificio de la Pascua y el banquete de la Pascua

Ver. 10 introduce la realización del sacrificio. «Así se preparó el servicio», los preparativos de la celebración mencionados en vers. 3-9. «*Los sacerdotes se colocaron en sus puestos* (cf. 30:16) *y los levitas según sus clases, conforme al mandato del rey*» (en vers. 4 y 5).

Ver. 11. «*Y los levitas mataron los animales de la Pascua, y mientras los sacerdotes rociaban la sangre recibida de la mano de ellos, los levitas los desollaban*». הֶסִיר significa quitar o separar los elementos de los animales sacrificados destinados para la incineración en el altar como en Lev. 3:9s., 4:31. הָעֹלָה puede referirse en este contexto sólo a las partes del cordero de la Pascua que fueron incineradas en el altar, aquellas partes de los corderos y cabritos que eran separadas e incineradas en el altar cuando se las traía como ofrenda de paz Lev. 3:6-16. Estas partes son llamadas aquí הָעֹלָה porque no sólo eran quemadas totalmente como los holocaustos sino que también fueron incinerados sobre la carne del holocausto de la tarde como olor de aceptación, cf. Lev. 3:11 y 16 con Lev. 1:13. Por ello no es posible pensar en holocaustos especiales que habrían sido incinerados con la gordura de los corderos de la Pascua porque para la celebración de la Pascua en la noche del 14 Nisán no se prescribió ningún sacrificio festivo además del sacrificio diario y porque en la última oración (וכן לַבָּקָר [así también hicieron con los bueyes]) se habla detalladamente acerca de los bueyes que fueron donados por el rey y los jefes para la celebración de la Pascua, de manera que estos no podían constar en el término הָעֹלָה. Se podría remitir el sufijo de לִתֵּתָם [para darles] a הַפֶּסַח, para dar los corderos de la Pascua al pueblo después de haber separado el עֹלָה. Pero esto no coincide con el siguiente לְהַקְרִיב ליהוה [para acercarse a Yahvé] ni mucho menos la indicación del ver. 13 que los levitas dieron al pueblo la carne frita y cocida. Por lo tanto tenemos que remitir la palabra לִתֵּתָם al siguiente sustantivo הָעֹלָה: para dar a las secciones del pueblo las partes de los corderos de la Pascua para su incineración en el altar, para que éste lo presentara ante el Señor. Esto sólo se puede entender de tal manera que cada división de la casas paternas del pueblo se acercaba al altar una tras otra para entregar a los sacerdotes las partes destinadas para la עֹלָה que sacrificaban en el fuego o del altar. Respecto a כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר [conforme está escrito en el libro] comentó *Busset* correctamente *Lex Mosis hic allegatur non quasi omnia illa quae praecedunt, exprimerentur in ipsa, sed respective seu respectu eorum quae mandata erant; quibus salvis adjungi potuerant quidam modi agendi innocui et commodi ad legis jussa exsequenda* [Aquí se alega la ley de Moisés, no como todas aquellas cosas que anteceden a fin de formarse su propia expresión a causa de las cosas transmitidas. Con estas cosas intocables se podía combinar ciertas labores con aquellas que coincidían con las exigencias de la Ley]. וכן לַבָּקָר y así también se hizo con los bueyes, que no sólo fueron presentados como holocausto sino también como ofrenda de paz, de manera que sólo se quemó la grosura en el altar mientras que se usó la carne para los banquetes de sacrificio.

Ver. 13. «*Y asaron* (בשל בָּאֵשׁ preparar al fuego, *i.e.* asar, *vid*. el comentario de Ex. 12:9) *los animales de la Pascua sobre el fuego conforme a la ordenanza, y cocieron* (בַּמַּיִם *sc.* בשלו [en agua] cf. Ex. 12:9) *las cosas consagradas* (así se denominaba los bueyes sacrificados, cf. 29:33) *en calderos, ollas y sartenes, y las llevaron rápidamente a todos los hijos del pueblo*». A partir de esto *Bertheau* deduce «que se presentó junto a los corderos de la Pascua a los bueyes como ofrenda de paz por lo cual el banquete no sólo consistió en el cordero de la Pascua sino también en la carne de la ofrenda de paz porque esta debía ser consumida el mismo día en el que se la ofrecía aunque estaba prohibido comerlas al día siguiente», Lev. 7:15-18. Pero esta deducción es incorrecta porque no se indica en ninguna palabra que asaran los corderos de la Pascua y cocinaran la carne de la ofrenda de paz de los bueyes al mismo tiempo en la noche del 14 de Nisán. No consta en el וְכֵן לַבָּקָר ni en la indicación del ver. 14 que los sacerdotes estuvieron ocupados hasta la noche ofreciendo el עֹלָה [holocausto] y los חֲלָבִים [grosura]. Según ver. 17 los israelitas no sólo celebraron en ese tiempo la Pascua sino también la fiesta de los panes sin levadura. La descripción de los sacrificios y la preparación de estos en el altar y para el banquete en vers. 13-15 no sólo se refiere a la Pascua en un sentido más específico sino a la vez a la fiesta de los panes sin levadura que duraba siete días sin que esto fuera expresado específicamente porque era conocido que según la ley y según la tradición en el banquete del פֶּסַח sólo se asaba y comía זאן (corderos y cabritos), mientras que en los siguientes siete días (Num. 28:16-25) además de ofrendas de paz y banquetes de sacrificio, *vid.* el comentario de Deut. 16:1-8. Una combinación o más bien una mezcla del cordero asado con el buey cocido habría sido por lo tanto una transgresión tan grande contra las prescripciones de la ley sobre el banquete de

la Pascua que no podemos creer que el rey Josías ni el sacerdocio ni aun el autor de la Crónica lo habrían hecho debido a que este último comenta que se cumplió con la celebración con la prescripción de la ley y conforme a la ordenanza.

Ver. 14. Y después (אַחַר, después que la Pascua fue preparada para los laicos de la manera descrita en el ver. 13) hicieron las preparaciones, para sí y para los sacerdotes, porque los sacerdotes, hijos de Aarón, estuvieron ofreciendo los holocaustos y la grosura hasta la noche; por eso los levitas prepararon para sí y para los sacerdotes, pero para estos últimos sólo porque éstos estuvieron ocupados ofreciendo el עֹלָה [holocausto] y los חֲלָבִים [grosura] hasta entrada la noche. Los exegetas suelen entender bajo הָעֹלָה generalmente la grosura de los corderos de la Pascua que fue encendida en el altar como en ver. 12 y bajo חֲלָבִים la grosura de los bueyes que también fue encendida en el altar «pero que al parecer no fueron designadas como הָעֹלָה» (*Bertheau*). Aunque esta opinión es bastante lógica no es posible reconocer por qué sólo se debe denominar la grosura de los bueyes חֲלָבִים y no también la de los corderos debido a que en la ley se llama a todas las partes incineradas en el altar (bueyes, ovejas y cabras) חֲלָבִים. Por eso es necesario interpretar וְהַחֲלָבִים como detalle de הָעֹלָה, el holocausto, *i.e.* las grosuras presentadas como holocausto o entender el הָעֹלָה como el holocausto de la noche y הַחֲלָבִים como la grosura de los corderos de la Pascua. Pero aun si la primera interpretación fuese correcta no se podría deducir de ello que en la noche de la Pascua (el 14 del Nisán) no sólo se quemó la grosura de 37.600 corderos y cabras sino también las de 3.800 bueyes en el altar. Más bien hay que entender que los sacerdotes estuvieron ocupados con la עֹלָה y los חֲלָבִים hasta la noche en general con los sacrificios de la celebración de los siete días. Encontramos el carácter general de la descripción en el ver. 15 donde se comenta que tanto los cantores como los porteros no necesitaban abandonar sus puestos porque sus hermanos les preparaban el banquete. En cuanto a las palabras «conforme a la ordenanza de David, etc.», cf. 1 Crón. 25:1 y 6.

Versículos 16-19. La forma de la celebración de la Pascua y de la fiesta de los panes sin levadura

«*Así se preparó todo el servicio de Yahvé en aquel día para celebrar la Pascua y para ofrecer holocaustos sobre el altar de Yahvé, conforme al mandato del rey Josías*». La indicación resume lo mencionado anteriormente (como en el ver. 10) e introduce los comentarios finales acerca de la fiesta completa. בַּיּוֹם הַהוּא [aquel día] no debe ser limitado a la tarde y la noche del día 14 del mes sino que se refiere al tiempo completo de la fiesta, similar al יוֹם [día] Gen. 2:4 que abarca siete días de creación. «עֹלוֹת [sacrificios] son la עֹלָה y los חֲלָבִים ver. 14» (*Bertheau*) sólo que no se puede deducir de ello que «además del holocausto constante (Num. 28:4) no se ofreció otro tipo de sacrificios», sino más bien que las palabras tienen un significado general que designa los sacrificios de la fiesta de la Pascua y de los panes sin levadura.

Ver. 17. La duración de la fiesta: «*Y los hijos de Israel que estaban presentes celebraron la Pascua en aquel tiempo* (*i.e.* según ver. 1 el 14 del primer mes), *y la fiesta de los panes sin levadura por siete días*», *i.e.* desde el 15 hasta el 21 del mismo mes.

Ver. 18 ofrece el comentario que los israelitas no habían celebrado una Pascua como ésta desde los días del profeta Samuel; tampoco ninguno de los reyes de Israel había celebrado una Pascua; cf. 2 R. 23:22 donde en vez de los días de Samuel se menciona los días de los Jueces. En cuanto a los puntos que distinguieron esta celebración de la Pascua de otros, *vid*. el comentario de 2 R. 23:22. En la oración final la enumeración de los diversos participantes es retórica, empezando con el rey y terminando con los habitantes de Jerusalén. יִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָא son los restos del reino de las diez tribus que se reunieron para la fiesta, cf. 34:33.

En el ver. 19 se menciona finalmente el año de esta celebración de la Pascua. La indicación «en el año dieciocho del reinado de Josías» que también se encuentra en 2 R. 23:23 alude a la misma fecha al inicio del relato de la reforma del culto 34:8 y 2 R. 22:3 y significa que la reforma del culto de Josías culminó en la celebración de la Pascua. Debido a que la celebración de la Pascua cayó en la mitad del primer mes del año y según cap. 34 y 2 R. 22 también se encontró en el mismo año del reinado de Josías el libro de la ley, muchos intérpretes asumieron que el año 18 del reinado de Josías debía ser datado a partir del otoño, de manera que todo aquello que el relato en 2 Crón. 34:8-35:19 sucedió en un plazo de seis meses y medio. Esto fue posible porque la purificación y reparación del templo podía haber estado casi finalizada cuando se encontró el libro de la ley, de manera que fue posible celebrar la Pascua seis meses después. Faltan suficientes motivos para afirmar que los años del reinado de los reyes eran datados a partir del otoño y nuestro pasaje no demanda esta suposición tanto en nuestro pasaje como en 2 R. 22 y 23. Falta alguna indicación acerca del hecho que la celebración de la Pascua fue decidida u ordenada a partir del hallazgo del libro de la ley por el rey. Por lo tanto Josías pudo haber tomado la decisión de cerrar y sellar la restauración del culto de Yahvé con una celebración solemne de la Pascua, de manera que ambos hechos no necesitan estar muy lejos el uno del otro. Pero a causa del orden objetivo del relato en 2 R. 22 y 23 puede ser probable que el hallazgo del libro de la ley sucedió al principio del año 18 de su reinado y que se puso por ello esta fecha al inicio y al final del relato porque con la celebración del pacto en el año 18 se culminó la reforma del culto[20].

Versículos 20-27. El final del reinado de Josías, su muerte durante la lucha contra el faraón Necao

Cf. 2 R. 23:25-30. El relato de la catástrofe en la cual murió el rey Josías es introducido en 2 R. 23 con el comentario de que, a pesar de que Josías regresó de todo su corazón, toda su alma y todas sus fuerzas al Señor su Dios y caminó conforme a su ley, de manera que no hubo rey como él antes o después de él, el Señor no desistió del furor de su gran ira, ya que su ira ardía contra Judá a causa de todas las provocaciones con que Manasés le había provocado. En la Crónica falta esta unión pragmática del trágico final del rey fiel con la ardua labor de su reinado por el retorno de su pueblo al Señor para impedir su destrucción. Aquí se introduce la guerra con Necao en la cual murió Josías con la fórmula «*después de todo esto cuando Josías había reparado la casa, i.e. restableció y ordenó el culto del templo, Necao, rey de Egipto, subió para combatir en Carquemis*

20. El suplemento de la LXX en 2 R. 22:3, en el octavo mes, que es considerada muy importante por *Thenius* y *Bertheau* para afirmar que el año del reinado de Josías puede ser datado en el otoño, no sirve para nada. Porque si este suplemento fuera más que una glosa sin valor, demostraría lo contrario debido a que el octavo mes contado según el año burgués corresponde al segundo mes del año cúltico, de manera que habría sobrepasado el tiempo de la celebración de la Pascua.

junto al Éufrates, y Josías salió para enfrentarse a él». Acerca de Necao y su campaña *vid.* el comentario de 2 R. 23:29.

Ver. 21. «*Pero él* (Faraón Necao) *le envió mensajeros, diciendo: "¿Qué tenemos que ver el uno con el otro, oh rey de Judá? No vengo hoy contra ti, sino contra la casa con la que estoy en guerra, y Dios me ha ordenado que me apresure. Por tu propio bien, deja de oponerte a Dios, que está conmigo, para que Él no te destruya"*». מַה־לִּי וָלָךְ [¿Qué tenemos que ver el uno con el otro?], *vid.* Jue. 11:12; 2 Sam. 16:10. En cuanto a לֹא עָלֶיךָ [no contra ti] se podría incluir del contexto עָלִיתִי «subo contra ti» pero basta también el suplemento del verbo sustantivado yo soy. אָנֹכִי es la repetición del sufijo, cf. *Gesenius*, *Grammatiik*, §121,3. הַיּוֹם este día, *i.e.* ahora. בֵּית מִלְחַמְתִּי no significa casa guerrera sino la casa de mi guerra, *i.e.* la familia contra la que estoy peleando, mi enemigo natural en la guerra, mi máximo enemigo. Este significado se puede deducir a partir de 1 Crón. 18:10 y 2 Sam. 8:10 donde «hombre de guerra de Tov» se refiere al hombre que pelea contra Tov[21]. El Dios que había ordenado a Faraón apresurarse y al que Josías no debía oponerse no es una deidad egipcia como lo indican el targúm y diversos exegetas, aludiendo a *Herodoto* II, 158, sino el Dios verdadero como lo menciona el ver. 22. Pero no es necesario asumir con los antiguos exegetas que Dios le habló en sueños o por algún profeta para que fuera a Judea y le ordenó que avanzara apresurado al Éufrates. No sería posible pensar en una profecía de un profeta para un Faraón aun en el caso de que el Faraón hubiera dicho esto literalmente porque Dios no es nombrado יהוה ni האלהים sino tan sólo אלהים, de manera que sólo se puede hablar de una deidad general y Faraón sólo afirma que su decisión proviene de Dios o dice que es la voluntad de Dios que Josías no debe oponérsele y pelear contra él. El Faraón podía decir esto sin haber recibido una revelación directa y después de que el éxito o más bien el desenlace negativo de la lucha de Josías contra Necao confirmó la amenaza de éste el historiógrafo bíblico podía presentar las palabras de Necao como provenientes de Dios o de «la boca de Dios».

Ver. 22. «*Sin embargo, Josías no quiso retirarse de él* (*i.e.* no abandonó su decisión)*, sino que se disfrazó para combatir contra él*». הִתְחַפֵּשׂ generalmente significa disfrazarse (18:29; 1 R. 20:58; 22:30) y deformarse Job 30:18. Este significado también coincide aquí porque la palabra es aplicada al sector espiritual: deformarse, hacer algo negando su carácter. Durante su completo reinado Josías había intentado llevar a cabo la voluntad de Dios. En cambio en su actuar contra Faraón se mostró de otra forma, se involucró en una guerra en contra de la voluntad del Señor[22]. Acerca de los motivos que llevaron a Josías a enfrentarse a éste a pesar del pacto ofrecido por Necao, *vid.* el comentario de 2 R. 23:29s. El autor de la Crónica juzga la situación desde un punto de vista religioso conforme al cual la acción fue contra la voluntad de Dios y que por eso tuvo consecuencias negativas para Josías sin reflexionar con mayor profundidad acerca de la orden divina que consistió en que el rey fiel murió antes de que el juicio cayera sobre el reino de Judá. Acerca del valle Meguido como el lugar de la batalla y acerca de la muerte de Josías, *vid.* lo propio en el comentario de 2 R. 23:29s. El הַעֲבִירוּנִי llevadme de aquí (ver. 23) es detallado en ver. 24: sus siervos lo sacaron, gravemente herido por saetas, del carro y lo colocaron en un segundo carro que le pertenecía y que daba al herido mayores comodidades que lo haría el carro de combate.

Ver. 25. La muerte de Josías fue lamentada por su pueblo. «*Entonces Jeremías entonó una elegía por Josías. Y todos los cantores y cantoras en sus lamentaciones hablan de Josías hasta hoy* (*i.e.* en los cantos de luto que suelen cantar en ciertos días)». También cantaron el canto de luto de Josías. «*Y las establecieron como ordenanza en Israel; he aquí, también están escritas en las Lamentaciones*», *i.e.* en una colección de cantos de luto en los que e.o. también constaba el canto a la muerte del rey Josías. Esta colección no coincide con las Lamentaciones de Jeremías acerca de la caida de Jerusalén y del reino de Judá. En cuanto a vers. 26s. cf. 2 R. 2:28. חֲסָדָיו [su misericordia] como 32:32. יהוה כִּכְתוּב בְּתוֹרַת conforme a los que está escrito en la ley de Yahvé cf. 31:3. וּדְבָרָיו [y sus hechos] es la continuación de יֶתֶר דִּבְרֵי [los demás hechos] ver. 26.

Capítulo 36. Los últimos reyes de Judá, destrucción de Jerusalén, deportación de Judá y exilio babilonio

Al igual que el reino de Judá avanzó después de la muerte de Josías a grandes pasos hacia la destrucción por los caldeos así también el autor de la Crónica repasa rápidamente los reinados de los últimos reyes de Judá que aceleraron la destrucción de este reino por sus acciones idólatras. Además de la edad en la que ascendieron al trono de los cuatro reyes que reinaron después de Josías hasta la destrucción de Jerusalén sólo se menciona la breve característica de su relación hacia Dios y los hechos principales que llevaron paso a paso a la destrucción del reino hasta la aniquilación de Jerusalén y del templo.

Versículos 1-4. El reinado de Joacaz

Cf. 2 R. 23:30-35. Después de la muerte de Josías el pueblo de la tierra tomó a Joacaz, hijo de Josías, y lo proclamó rey en Jerusalén en lugar de su padre pero éste sólo reinó tres meses en Jerusalén y el rey de Egipto lo destituyó en Jerusalén, e impuso a la tierra una tributo de castigo de cien talentos de plata y un talento de oro. Y el rey de Egipto puso por rey sobre Judá y Jerusalén, a Eliaquim, hermano de Joacaz, y cambió su nombre por el de Joacim mientras que tomó a su hermano Joacaz y lo llevó a Egipto. Detalles acerca del cautiverio y la deportación de Joacaz y la entronización de Eliaquim como rey *vid.* el comentario de 2 R. 23:31-35.

---

21. En cambio, si *Bertheau* rechaza el significado, aludiendo a 1 Crón. 18:10, parece que no observó con detalle el pasaje citado. La conjetura que éste alude conforme al proceso de O. F. Fritzsche, basándose en 3 Esd. 1:25 אֶל פְּרָת מִלְחַמְתִּי [en el Éufrates es mi guerra] no tiene base en el pasaje mencionado. El autor de este apócrifo hecho según la LXX no tradujo el texto usado sino que tan sólo lo parafraseó: οὐχὶ πρὸς σὲ ἐξαπέσταλμαι, ὑπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ, ἐπὶ γὰρ τοῦ Ἐφράτου ὁ πόλεμος μού ἐστι, καὶ κύριος μετ' ἐμοῦ ἐπισπεύδων ἐστίν [No he sido enviado a ti por el señor Dios porque en el Éufrates es mi guerra y el Señor está conmigo, impulsándome]. Tanto la LXX como la Vulgata no leyeron el texto original פְּרָת ni lo tradujeron sino que tradujeron el texto de la siguiente manera: σήμερον πόλεμον ποιῆσαι [hacer guerra hoy], sed contra aliam pugno domum, ad quam me Deus festinato ire praecepit [pero peleo contra otra casa, a la cual debo ir por orden de Dios a pesar de haberme apurado].

22. *Bertheau* quiere cambiar התחפש en הִתְחַזֵּק [ser fuerte y valiente] porque la LXX, probablemente también la Vulgata syr, 3 Esd. 1:16 y quizás aun *Josefo* lo leyeron así. Pero sólo LXX tiene ἐκραταιώθη, Vulg. praeparavit y 3 Esd. ἐπεχείρει, de manera que sólo la LXX queda para apoyar el התחזק cuya traducción no ofrece motivo suficiente para afirmar este cambio del texto. הִתְחַזֵּק ser fuerte y valiente no coincide con el texto porque el autor de la Crónica no suele ver las decisiones tomadas en contra de la voluntad de Dios y que terminan mal como demostración de fuerza espiritual o física.

Versículos 5-8. El reinado de Joacim

Cf. 23:36-24:7. Joacim tenía veinticinco años cuando comenzó a reinar, y reinó once años en Jerusalén; e hizo lo malo ante los ojos de Yahvé su Dios.

Ver. 6. «*Subió contra él Nabucodonosor* (en las inscripciones Nabucudurriusur, *i.e.* Nebo sirve a la corona, *vid.* el comentario de Dan., p. 56), *rey de Babilonia, y lo ató con cadenas de bronce para llevarlo a Babilonia. Nabucodonosor también llevó algunos de los objetos de la casa de Yahvé a Babilonia, y los puso en su templo en Babilonia*». También en 2 R. 24:1 y Dan. 1:1 y 2 se trata esta campaña de Nabucodonosor, su primera campaña contra Judá. La conquista de Jerusalén en la que pusieron a Joacim en cadenas sucedió en el cuarto año de Joacim (Dan. 1:1, cf. con Jer. 46:2 y 36:7), *i.e.* en el año 606 a.C. y con esta se inician los setenta años del exilio caldeo. Nabucodonosor no llevó a cabo su intención de deportar al cautivo rey Joacim a Babilonia sino que lo dejó reinar como rey vasallo en Jerusalén porque se sometió a Nabucodonosor. Cambiar el infinitivo לְהוֹלִיכוֹ [para llevarlo] en el perfecto וַיּוֹלִיכֵהוּ [y lo llevó] o reinterpretarlo es igual de arbitrario que el suplemento y los deportó a Babilonia. Que el autor de la Crónica no mencione la deportación sino al contrario, *i.e.* presupone que los lectores conocen la continuación del reino de Joacim en Jerusalén hasta su muerte, se puede observar a partir de la manera cómo relata en el ver. 8 la secuencia de su hijo en su trono con la misma fórmula que usa en todos los reyes a los que les siguió su respectivo hijo conforme al orden establecido. Si Nabucodonosor hubiera destronado a Joacim como Necao destronó a Joacaz, el autor de la Crónica habría mencionado la entronización de Joacim por el rey caldeo. La explicación de esta posición en contra de las opiniones divergentes *vid.* el comentario de 2 R. 24:1 y Dan. 1:1 y en cuanto al ver. 7 *vid.* el comentario de Dan. 1:2. Además la Crónica no relata nada acerca del reinado de Joacim sino que en el ver. 8 alude a los demás hechos y sobre todo a la aberración, al libro de los Reyes de Israel y Judá a partir del cual se menciona en 2 R. 24:1-4 lo más importante. *Bertheau* quiere entender las palabras תּוֹעֲבוֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה [sus objetos que había hecho] como refiriéndose a los ídolos que mandó a hacer y הִנְמְצָא עָלָיו de sus malos hechos. Ambas opiniones son incorrectas. Los pasajes Jer. 7:9s. y Ez. 8:17 que *Bertheau* cita para su interpretación de las primeras palabras demuestran lo contrario porque Jeremías presenta como תּוֹעֵבוֹת [hechos] del pueblo: asesinato, adulterio, falso juramento, adoración de Baal y de otros ídolos y aunque Ezequiel usa עֲשׂוֹת תּוֹעֵבוֹת para designar la idolatría del pueblo, refiriéndose con ello a la adoración de los idolos, a la idolatría y no a la producción de figuras de ídolos. Conforme a ello las abominaciones que Joacim realizó son tanto sus maldades y delirios, p. ej., el derramamiento de sangre inocente (2 R. 24:4), como también la idolatría que persiguió. הִנְמְצָא עָלָיו lo que fue encontrado en él es una descripción que resume su comportamiento moral y religioso, cf. 19:3. El autor de la Crónica omite la separación de Joaquim de Nabucodonosor después de tres años de servicio (2 R. 24:1) porque el castigo de este pecado se cumplió sobre el reino de Judá después de su muerte. Joaquín tuvo que pagar por ello, debido a que las tropas de arameos, moabitas y amonitas que Nabucodonosor había enviado contra los rebeldes contra Judá no pudieron hacer nada.

Versículos 9s. El reinado de Joaquín

Cf. 2 R. 24:8-17. La edad de Joaquín al inicio del reinado aquí es de ocho años mientras que en 2 R. 24:8 es de dieciocho años. Así también en la LXX y la Vulgata. Sólo algunos códices hebreos, sirios y árabes y muchos manuscritos de la LXX presentan en la Crónica dieciocho años. Al parecer el número ocho es un error ortográfico, como también opina *Thenius*. En cambio *Bertheau* quiere considerar el número ocho de nuestro texto como original y el número dieciocho en 2 Reyes es una variante que se basaba en la opinión de que la edad de 10 años es más adecuada para un rey que 8 años a causa de la «mención aparentemente intencionada de la madre junto al rey 2 R. 24:12, 15 y Jer. 22:26 de lo cual se debe deducir que tenía la tutela sobre el joven rey». Éste es un motivo errado. En los libros de los Reyes se menciona en todos los reyes el nombre de la madre después de la nota de que ascendió al trono sin considerar la edad de éstos porque la reina madre siempre tuvo una posición predominante en el reino. Así sucede también en el caso de Joacim y Joaquín 2 R. 23:36 y 24:8. En cuanto a esta posición se menciona entre aquellos que se rindieron a Nabucodonosor y deportado a Babel. La veracidad de este número, 18 años, es confirmada en Ez. 19:5-9 donde el profeta describe a Joaquín como un león joven que devoraba hombres, conoció viudas y destruyó ciudades. El conocer a las viudas no combina con un niño de ocho años pero sí con un joven de dieciocho años. Joaquín reinó por tres meses y diez días en Jerusalén e hizo lo malo en los ojos de Yahvé. Y a la vuelta del año, *i.e.* en la primavera cuando se solían organizar campañas militares (vf. 1 R. 20:22, 2 Sam. 11:1) Nabucodonosor mandó a que lo trajeran a Babilonia con los objetos preciosos de la casa de Yahvé e hizo a su pariente Sedequías rey sobre Judá y Jerusalén. Con estas pocas palabras se menciona el final del breve reinado de Joaquín. En 2 R. 24:10-16 constan mayores detalles acerca de la segunda campaña de Nabucodonosor contra Jerusalén y el final para Judá, *vid.* el comentario del 2 R. 24:10-16. Según 2 R. 24:17 Sedequías no fue un hermano sino דּוֹד tío hermano del padre de Joaquín y se llamó Matanías, hijo de Josías, y de Hamutal como Joacaz (2 R. 24:18; cf. con 23:31), *i.e.* el hermano directo de éste y por lo tanto hermanastro de Joaquín. Cuando fue puesto en el trono por Nabucodonosor recibió el nombre Sedequías. Conforme a esto אָחִיו ver. 10 debe ser interpretado en un significado más amplio del pariente.

Versículos 11-21. Reinado de Sedequías, destrucción de Jerusalén y deportación de Judá al exilio

Cf. 24:18-25:21. Sedequías tenía veintiún años cuando comenzó a reinar, y reinó once años en Jerusalén y llenó la medida de los pecados de manera que el Señor tuvo que entregar el reino de Judá a la destrucción por los caldeos. Esto sucedió porque Sedequías cometió dos pecados capitales durante su reinado maligno: no se humilló ante el profeta Jeremías que le hablaba por boca del Señor y se rebeló contra Nabucodonosor que lo había hecho jurar ante Dios. Esta obstinación y rebeldía de Sedequías se muestra en que no escuchó las palabras que Jeremías le habló por boca de Dios e incumplió el juramento dado a Nabucodonosor dado en el nombre de Dios. Las palabras: no se humilló delante de Jeremías nos recuerdan a Jer. 37:2 y a los acontecimientos relatados en Jer. 37 y 38 y 21:4-22:9 que muestran cómo los jefes del pueblo maltrataron al profeta a causa de sus palabras y que Sedequías fue demasiado débil para defender al profeta. La rebelión contra Nabucodonosor a quien había prestado el juramento de la fidelidad del vasallo también es mencionado en 2 R. 24:20 y en Ez. 17:13ss. como una transgresión pesada de Sedequías y

de los principales del pueblo, *vid.* la explicación de ambos pasajes. Debido a esta rebelión Nabucodonosor arrasó con un enorme ejército el territorio de Judá y después de haber conquistado las ciudades fortificadas de la región avanzó contra Jerusalén para asediarla, lo cual terminó con la conquista y destrucción de la misma 2 R. 25:1-10. El autor continúa con la narración de los pecados del rey y del pueblo sin detallar las consecuencias. En el ver. 13b destaca la obstinación del rey que se mostró en las siguientes acciones: endureció su cerviz, etc. *Bertheau* quiere interpretar las palabras וַיְקַשׁ וגו según Deut. 2:30 de la siguiente manera: Entonces Dios endureció su espíritu e hizo obstinado su corazón de manera que no regresó a Yahvé, el Dios de Israel, a pesar de las palabras de los profetas. Pero aunque la obstinación a menudo suele ser presentada por Dios no hay aquí motivo alguno para presuponer un cambio de sujeto en וַיְקַשׁ [endurecer] sino que esta obstinación como obra de Dios no coincide ni siquiera con el contexto. Además no se alude en el הִקְשָׁה עֹרֶף [endurecer la cerviz] a Dios sino que sólo se usa acerca de hombres, cf. 2 R. 17:14; Deut. 10:16; Jer. 19:15; e.o. Sólo se usan las palabras הִקְשָׁה אֶת־לֵב, o אֶת־רוּחַ [endurecer el espíritu] para referirse a Dios Ex. 7:3; Deut. 2:30.

Ver. 14. «*Asimismo todos los jefes de los sacerdotes y el pueblo fueron infieles en gran manera, y siguieron todas las abominaciones de las naciones, y profanaron la casa de Yahvé que El había consagrado en Jerusalén*». *Bertheau* quiere aludir esta reclamación del culto idólatra a la culpa de todo el pueblo, sobre todo al tiempo de Manasés porque según lo que sabemos del libro de Jeremías los jefes de los sacerdotes y el pueblo en el tiempo de Sedequías no pueden ser acusados de idólatras, al menos no en el tiempo de Sedequías. Pero este motivo carece de base y no es correcto. En Ez. 8 podemos observar claramente que bajo Sedequías no sólo el pueblo se dedicó a la idolatría sino también el sacerdocio y que aun profanaron los atrios con ello. Aun si esta idolatría no surgió durante el reinado de Sedequías sino que se desarrolló durante el reinado de Joaquín y sólo se trataba de una continuación de la idolatría de Manasés y Amón, se excluye la relación de nuestro versículo con los tiempos de Manasés por el contexto debido a que aquí sólo se habla de lo que sucedió durante el reinado de Sedequías y falta todo tipo de alusión a los tiempos antiguos. Pero Dios no dejó de exhortar, avisar y amenazar.

Vers. 15s. «*Y Yahvé, Dios de sus padres, les envió repetidas veces sus mensajeros*» (שָׁלַח בְּיַד enviar un mensaje por alguien; el objeto faltante debe ser añadido a partir del verbo. הַשְׁכֵּם וְשָׁלוֹחַ [repetidas veces] igual que Jer. 26:5; 29:19) porque tenia compasión de su pueblo, exhortando en su paciencia al pueblo repetidas veces por los profetas a que se arrepintieran y regresaran y no destruyó a su pueblo y su santuario inmediatamente. מַלְעִבִים [se burlaban] es un ἅπ. λεγ. y en sirio significa despreciar a alguien con signos o movimientos soeces. También el Hitpael מִתַּעְתְּעִים [se mofaban] (de תעע) sólo aparece aquí en la forma comparativa mofarse de alguien. La diferencia entre מַלְאָכִים [mensajeros] y נְבִיאִים [profetas] es meramente retórica porque por lo general los profetas eran los mensajeros de Dios. Pero este término no debe ser reducido sólo a los profetas sino que se refiere generalmente a hombres de Dios que reclamaron por hechos y palabras las acciones impías de los idólatras y los castigaron. La indicación de estos dos versículos es tan general que puede coincidir con los tiempos de la separación del pueblo del Señor su Dios pero aun aquí el autor de la Crónica sólo se refirió al tiempo de Sedequías en el que la separación alcanzó su mayor nivel. En cambio no se puede afirmar que del tiempo de Sedequías sólo se conozca a Jeremías como profeta del Señor debido a que Ezequiel vivió y actuó entre los exiliados porque en primer lugar no se puede deducir claramente que Jeremías y Ezequiel fueran los únicos profetas de aquel tiempo. Además Jeremías no sólo habló como profeta solitario sino que echó en cara al pueblo el testimonio de todos los profetas anteriores (p. ej. 26:4, 5) de manera que por él hablaban todos los profetas de Dios al pueblo que habían existido antes. El plural sus mensajeros sus profetas también puede valer para el tiempo de Sedequías en caso de que se considere el carácter retórico de la presentación עַד עֲלוֹת וגו hasta que subió el furor de Yahvé sobre su pueblo y ya no hubo remedio (salvación).

Vers. 17ss. Cuando la situación moral hubo alcanzado este nivel se desató el juicio sobre esta generación inmejorable. Tal como en vers. 12-16 el pecado del rey y del pueblo no fue descrito conforme a su progresión histórica sino según su gradación retórica. Así también se presenta en vers. 17-21 el juicio sobre el pueblo y el reino pecador en una base retórica y no en sus detalles históricos. «*Entonces Él hizo subir contra ellos al rey de los caldeos, que mató a espada a sus jóvenes en la casa de su santuario, y no tuvo compasión del joven ni de la virgen, del viejo ni del débil; a todos ellos los entregó en su mano*». Esta descripción del juicio horrendo se basa en palabras proféticas, p. ej. Jer. 15:1-9; 32:3s.; Ez. 9:6 que se basa por sí en Deut. 32:25. El sujeto en la primera y tercera oración del versículo es Yahvé. Por ello *Bertheau* asume que también es el sujeto de la oración intermedia: «y Dios mató a sus jóvenes en su santuario». Pero esto es muy difícil de creer. Así como en la explicación de la última oración «todo dio en su mano» que sigue en el ver. 18, el sujeto no es Yahvé sino el rey de Babilonia, así también en la primera oración ha de ser el sujeto el rey de los caldeos como lo reconocieron la mayoría de los exegetas. Con וַיַּהַרֹג וגו se dispone el juicio en una relación específica para con el pecado. Debido a que profanaron el santuario con el culto idólatra (ver. 14) murieron en el santuario. En cuanto a בְּבֵית מִקְדָּשָׁם [casa de su santuario] cf. Jer. 27:6; 32:3,4. הַכֹּל נָתַן בְּיָדוֹ [a todos ellos entregó en su mano] abarca cosas y personas y es definido con mayor precisión en los vers. 18-20.

Ver. 18. «*Y todos los objetos de la casa de Dios, grandes y pequeños, los tesoros de la casa de Yahvé y los tesoros del rey y de sus oficiales, todo lo llevó a Babilonia*».

Ver. 19. «*Y quemaron la casa de Dios, derribaron la muralla de Jerusalén, prendieron fuego a todas sus fortalezas y destruyeron todos sus objetos valiosos*». En cuanto a לְהַשְׁחִית cf. 12:12.

Ver. 20. «*Y a los que habían escapado de la espada los llevó a Babilonia; y fueron siervos de él y de sus hijos* (Jer. 27:27) *hasta el dominio del reino de Persia*». También estas últimas palabras son una alusión histórica de la profecía de Jer. 27:7. Esto sucedió (ver. 21) para cumplir (מָלֹאת en vez de מָלֵא como en 1 Crón. 29:5), para que se cumpliera la palabra del Señor por boca de Jeremías que en 25:11s., 29:10 había predicho la duración de los setenta años de aflicción de Judá y de la esclavitud babilónica sin que el rey y el pueblo atendieran a sus palabras (ver. 12). Este periodo que según el ver. 20 terminó con la aparición del reino persa es descrito por la oración עַד רָצְתָה וגו como un tiempo de castigo de la injusticia que había sido hecho a la tierra por no respetar los años sabáticos basándose en la amonestación de Lev. 26:34 donde se establece la desolación de la tierra durante el tiempo del esparcimiento del pueblo obstinado entre los paganos como un tiempo en el que se recupera las celebraciones que faltan del día del reposo. Se tomó las palabras de este pasaje de la ley para demostrar cómo el Señor cumplió con el castigo que había anunciado al pueblo obstinado por boca de Moisés. עַד רָצְתָה no debe ser traducido: hasta que la tierra haya gozado sus años de paz. Éste no es el significa-

do de רָצָה sino: hasta que la tierra hubiera gozado de sus día del reposo, *i.e.* hasta que haya gozado la paz que se le había quitado al no celebrar los día del reposo o años sabáticos en contra de la voluntad del Señor, *vid.* el comentario de Lev. 26:34. Esta idea es confirmada por la siguiente oración tomada literalmente de Lev. 26:34: todos los días (*i.e.* todo el tiempo) de su desolación celebró (שָׁבָתָה, respetó el día del reposo) «para que se cumplieran los setenta años que Jeremías había profetizado». Esta conexión con las profecías de Jeremías con las palabras de Lev. 26:34 no nos permite asumir que la celebración del año sabático fue interrumpida setenta veces o que por 490 años no se llevó a cabo el año sabático según lo cual *Bertheau* asume que el momento en el que se empezó a dejar de celebrar éste fue en el año 1000, *i.e.* en el tiempo de Salomón debido a que no se puede contar con una detallada cronología, el tiempo del inicio del reinado de los reyes que también coincide con 35:18, como afirma, según lo cual se celebró la Pascua según las leyes hasta el final del tiempo de los Jueces. Conforme a este cálculo se podría datar el cese de la celebración del año sabático al inicio del tiempo de oficio del juez Samuel[23]. Pero esto es improbable y más probable es la suposición de que en el tiempo de los jueces se cumplió el año sabático hasta Samuel mientras que esto no se llevó a cabo durante los reinados de David, Salomón, Josafat, Ezequías y Josías. Pero si aun dejemos esto sin consideración no consta en las palabras que la tierra haya gozado el tiempo de la desolación para llenar los setenta años profetizados por Jeremías como predijo Moisés (Lev. 26:34) que se había negado a la tierra setenta veces o durante 490 años el gozar de la paz de los días del reposo por el pecado del pueblo. La conexión de la profecía de Jeremías con la palabra de la ley debe ser entendida teológicamente y no cronológicamente. La idea es la siguiente: Con el cumplimiento del castigo anunciado a los que transgredían la ley, la deportación del pueblo a Babel, la tierra recibió paz, que el pueblo pecador había quitado a ésta por no cumplir con la celebración del día del reposo. Porque permaneció vacía y sin construir setenta años, Dios otorgó a la tierra el tiempo de tranquilidad y recuperación que sus habitantes no le habían dado durante el tiempo en el que vivieron allí. Esto no significa que la recuperación de esta tranquilidad comprendió cronológicamente el tiempo de los años sabáticos no celebrados. A partir de esta reflexión teológica no es posible calcular la cantidad de veces que no se celebró el año sabático desde el tiempo de Josué hasta el exilio y mucho menos el tiempo en el que no se celebró el año sabático. El pasaje de 35:18 no corresponde a nuestro texto porque no indica que la Pascua debió celebrarse hasta el final del tiempo de los jueces conforme a las prescripciones de la ley ni que desde ese tiempo se volvió a celebrar hasta los días de Josías sino que más bien contiene la noción de que no se volvió a celebrar una fiesta de Pascua desde los tiempos de los Jueces como sucedió bajo Josías, *vid.* el comentario del pasaje.

Vers. 22-23. A fin de demostrar cómo Dios cumplía su palabra por medio del profeta, Jeremías, se menciona finalmente que Dios había movido el corazón de Ciro, rey de Persia, en su primer año de reinado y éste proclamó la orden en todo el reino que Yahvé, el Dios del cielo, que le había dado todos los reinos de la tierra, le había ordenado que edificara su templo en Jerusalén y que todo aquel que perteneciera al pueblo de Dios subiera a Jerusalén. Con esta visión consoladora al futuro, el autor de la Crónica cierra su descripción del tiempo preexílico del Pueblo de Dios sin mencionar totalmente el contenido del edicto real de Ciro debido a que quería narrar la historia de la restauración de la tierra en una obra especial. Ésta consta en el libro de Esdras que inicia con la mención completa del edicto de Ciro, rey de los persas (Esd. 1:1-3), y después de ello el regreso de una gran cantidad de su pueblo a Jerusalén y Judá, la reconstrucción del templo y la nueva colonización de los que regresaron a la tierra.

23. El exilio empezó en el cuarto año de Joacim, *i.e.* en el año 606 a.C. o 369 años después de la división del reino (*vid.* la tabla cronológica en el comentario de 1 R. 12) a lo cual se debe contar aun los ochenta años del reinado de David y Salomón y los tiempos de Saúl y Samuel (*vid.* el comentario del libro de los Jueces) para alcanzar los 490 años.

• ESDRAS •

INTRODUCCIÓN

1. Nombre y contenido, propósito y plan del Libro de Esdras

El libro Esdras lleva su nombre hebreo עֶזְרָא en las biblias hebreas, Ἔσδρας en las griegas, *liber Esdrae* en la Vulgata y «Buch Esra» en la versión de Lutero, a partir del sacerdote y escriba עֶזְרָא Esdras, quien en los capítulos 7-10 del libro narra su retorno del exilio babilónico hacia Jerusalén y de sus actuaciones allí. Con la finalidad de conformar el número de sus escritos sagrados con el número de las letras de su alfabeto, los judíos, ya desde la antigüedad, habían contado el libro de Esdras con el libro de Nehemías como uno solo. Y como entre los judíos helénicos circulaba ya en épocas tempranas, a parte del libro canónico, otro apócrifo en idioma griego, conformado por partes de 2 Crónicas, de los libros de Esdras y Nehemías y de cuentos y leyendas populares, nuestro libro se nombra en los índices del Antiguo Testamento, los cuales nos han sido conservados desde los Padres de la iglesia (*vid.* lo dicho por *Orígenes, del Concil. Laod. can. 60*, de *Cirilo, Jerónimo* e.o. en *Keil*, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, §216, notas 11 y 13). Ἔσδρας πρῶτος (α) y el libro de Nehemías Ἔσδρας δεύτερος (β), de manera que nuestro libro se distingue del libro de Nehemías como el 1er libro de Esdras y el 2º libro de Esdras, y el libro griego de Esdras se llegó a llamar el 3er libro de Esdras, a lo cual se agregará más tarde un pseudo-epígrafo 4º libro de Esdras. En cambio hallamos en la traducción griega de la LXX, en la *Vetus Itala* y en la traducción siria (cf. *Libri Vetus Testamentum apocryphi syriace e recogn. de Lagarde*), el libro griego de Esdras como Ἔσδρας πρῶτον colocado ante el libro canónico de Esdras y titulado Ἔσδρας δεύτερον.

El libro consta de dos partes: La primera parte (caps. 1-4) comprende el tiempo preesdrasiano, el cual comienza con el edicto de Coresh *(Ciro)*, rey de Persia, por medio del cual se les concede a los judíos en exilio babilónico retornar a su tierra y se les ordena la reconstrucción del templo en Jerusalén (1:1-4) y relata cómo las cabezas del pueblo, los sacerdotes y levitas junto con muchos miembros del pueblo se pusieron en marcha y que Ciro le hizo entregar al príncipe de Judá, *Sesbasar* (Zorobabel) los vasos sagrados del templo que Nabucodonosor había sacado de Jerusalén (1:5-11). A continuación sigue una lista de los que retornaron (cap. 2) y el relato de la restauración del altar de los holocaustos, de la primera celebración de culto y de la colocación del fundamento del templo (cap. 3). Luego se habla de los obstáculos que los samaritanos pusieron para impedir el avance de la construcción del Templo, y se mencionan cartas acusatorias escritas por los adversarios y dirigidos a los reyes *Asuero* y *Artajasta* (4:1-7), también se menciona un escrito dirigido a este último con la respuesta en idioma caldeo (4:8-23) por el que se paralizó entonces la construcción del templo hasta el segundo año de Darío (4:24). Luego se continúa narrando, también en idioma caldeo, cómo Zorobabel y Jesúa emprendieron la construcción del templo a consecuencia de los mensajes de los profetas Hageo y Zacarías, pero cuando Tatnai, el gobernador persa de la provincia, vino con sus aliados, preguntando quién les había dado la orden para hacerlo, se narra la explicación de los principales de los judíos por escrito al rey, a lo que éste manda a buscar el edicto en cuestión emitido por Ciro y ordena la continuación y el apoyo a la construcción (5:1-6:13), de manera que los judíos pueden culminarla y celebrar la solemne inauguración del templo (6:14-18) y —como se continúa narrando en idioma hebreo en los vers. 19-22— pueden celebrar la Pascua con gozo.

En la parte segunda (caps. 7-10) se relata el regreso del sacerdote y escriba *Esdras* desde Babilonia a Jerusalén en el séptimo año del Rey *Artajerjes* con algunos sacerdotes, levitas e israelitas (7:1-10), la copia del poder real, por medio del cual se le enco-

mienda a Esdras ordenar el culto y la jurisdicción según lo prescrito en la Ley de Dios. Esto se menciona en idioma caldeo (7:11-26) con un epígrafe de Esdras (vers. 27s.), a lo que le sigue una lista de los que retornan con Esdras (8:1-14) y él mismo narra algunos pormenores del viaje y de la llegada a Jerusalén (8:14-36) y cómo consigue, por medio de su decidida actuación, la separación de las mujeres gentiles de la asamblea (9:1-10:17), a lo que el libro cierra con la lista de los que tuvieron que despedir a sus mujeres gentiles (cap. 10:18-44).

Como el primer año del reinado del rey Ciro de Persia sobre Babilonia corresponde al año 536 a.C. y el séptimo año de Artajerjes (Longimanus) al año 458 a.C., nuestro libro abarca un tiempo de 80 años por lo menos. Entre el año séptimo de Dario Histaspis, cuando se celebraba la Pascua después de la inauguración del templo (6:19-22) y el año séptimo de Artajerjes, cuando Esdras subió de Babilonia hacia Jerusalén (7:1) hay un espacio de 56 años, el cual separa los eventos de la primera y de la segunda parte del libro. A pesar de eso continúa el relato del regreso de Esdras desde Babilonia en el cap. 7:1 sin mayores pormenores que por medio de la fórmula transitoria: «Y después de estos acontecimientos», conectándolo al relato de la celebración de la Pascua bajo Darío en cap. 6:19-22, porque en el tiempo intermedio, no sucedió nada digno de mención según el parecer y el plan del autor del libro.

Por el resumen del contenido que se acaba de presentar se permite entrever que el autor no tenía como *objetivo* escribir una historia del asentamiento de los judíos en Jerusalén y Judea, recién liberados del exilio babilónico por Ciro, porque hubiera contado entonces todo lo relevante, acontecido desde la salida de los exiliados con Zorobabel y con Jesúa, de su llegada a Judea hasta el regreso de Esdras y de sus actuaciones. Y tal es que no menciona nada del primer grupo y de su viaje de regreso, y narra tan poco acerca de su llegada a Jerusalén y Judea, que menciona su llegada a Jerusalén de manera pasajera en el título de la lista de los que regresaron (2:1s.) y al final de dicha lista indica tan sólo las ofrendas voluntarias, que ellos habían traído para el templo (2:68s.), y que finalmente ellos, los sacerdotes, levitas y el resto del pueblo, vivían en sus ciudades (2:70). Al contrario, los siguientes capítulos 3-6 tratan exclusivamente de la construcción del altar de holocaustos y del templo, de los obstáculos, que detuvieron durante años, después de la colocación del fundamento, el avance de la construcción. Tratan también de la desaparición definitiva de estos obstáculos y de la ejecución y culminación de la construcción así como de la inauguración del nuevo templo, por medio de la cual la asamblea de Judea se vio en condición de llevar a cabo el culto según las ordenanzas y de celebrar las fiestas en la Casa de Dios. En la segunda parte, Esdras, acto seguido de la recepción del poder otorgado de parte del rey Artajerjes, narra de manera detallada los preparativos para este viaje y del viaje en sí, así como su llegada a Jerusalén. Pero acerca de sus actividades allí no nos relata nada, que por cierto es de gran relevancia para la supervivencia de la asamblea que había regresado como el pueblo del pacto, es decir: la disolución de los matrimonios con mujeres cananitas u otras gentiles, prohibidos por la ley. Esto corresponde al tiempo inmediato después de su llegada a Jerusalén. Sin embargo, acerca de sus actividades posteriores allí, no recibimos información adicional en su libro, a pesar de que el rey le había otorgado el poder para instalar jueces y funcionarios para la administración de justicia según la sabiduría de su Dios (7:25), y el libro de Nehemías atestigua que ha actuado conjuntamente con Nehemías en Judea durante un tiempo más o menos corto, quien llegó 13 años más tarde a Jerusalén, comp. Neh. caps. 8-10; cap. 12:36 y 38.

A causa de este contenido y composición de nuestro libro se deduce, que el *objetivo* y *plan* del mismo por parte del autor solamente es juntar aquellos hechos y documentos que demuestran cómo Dios el Señor, después de los 70 años de exilio y en cumplimiento de las anunciadas promesas por medio de los profetas, cumplirá con la salvación y salida de su pueblo de Babilonia, tal cómo lo hizo, que el templo y el culto fuesen restaurados en Jerusalén según las ordenanzas y cómo la asamblea, que se estaba reuniendo nuevamente, fue preservada de una recaída en la idolatría y un estilo de vida pagano por medio de la disolución de los matrimonios mixtos con mujeres gentiles. La restauración del templo y del culto conforme a la ley, así como la separación de los gentiles del seno de la recién fundada asamblea fueren condiciones necesarias e imprescindibles para la reunificación del pueblo de Dios de entre los gentiles,

a la vez que lo fueron para la preservación y continuación del pueblo de Israel, al cual Dios había dado promesas por medio de sus patriarcas, diciéndoles que quería poner su simiente para bendición de todas las familias de la tierra; y así pudo Dios cumplir, a su tiempo, con respecto a la dirigencia actual de Israel y realizar el desarrollo futuro de las promesas conforme a los profetas. En esto consiste el significado de la historia de la salvación del libro de Esdras: en que podemos ver aquí cómo el Señor guiaba por un lado de manera tal los corazones de los gobernantes del mundo, los reyes del imperio persa, que ellos apoyaban la construcción del templo en Jerusalén y el sostenimiento del servicio en este Templo a pesar de las maquinaciones de los enemigos del pueblo de Dios; a la vez que por otro lado despertaba al pueblo liberado de Babilonia, a hombres como el príncipe Zorobabel, el sumo sacerdote Jesúa y el escriba Esdras, apoyados por los profetas Hageo y Zacarías, y emprendieron con decisión valerosa y ejecutaron con mano fuerte la obra, a la cual habían sido llamados.

2. Unidad y composición del Libro de Esdras

Algunos de los críticos más recientes (*Zunz, Ewald, Bertheau* y otros) han puesto en tela de juicio tanto la unidad en la composición, como el carácter independiente de este libro y lo han declarado parte de una obra mayor, que debe haber incluido no solamente el libro de Nehemías, sino también el libro de la Crónica y haber sido compuesto y redactado 200 años después de Esdras por alguien desconocido; parte de dicha obra correspondería a nuestro libro canónico de Esdras, el cual en parte sería un extracto de una historia más antigua, de origen caldeo, sobre la construcción del templo y los muros de Jerusalén y en parte una memoria redactada por Esdras mismo acerca de sus actividades en Jerusalén y de otros documentos oficiales. Las razones comprobatorias de esta hipótesis surgen en parte debido a que en nuestro libro de Esdras, no tan solamente los escritos oficiales a los reyes de Persia y sus edictos (caps. 4:8-22; 5:6-17; 6:6-12; 7:12-26), sino también los largos párrafos sobre la construcción del Templo (5:23-6:18), fueron redactados en lengua caldea, mientras que los demás capítulos lo fueron en lengua hebrea; en parte por la manera diferente de exposición y la falta de unidad interna y la redundancia de la materia, y finalmente a partir de la circunstancia de que desde la antigüedad, el libro de Esdras haya sido contado con el de Nehemías como uno solo. Sin embargo, al analizarlos detenidamente, estos argumentos se revelan como demasiado débiles como para apoyar esta opinión. Porque, empezando con los testigos históricos, entonces ya *Nägelbach* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* IV, p. 166 consideran con razón «incomprensible» cómo *Bertheau* puede apoyarse en el testimonio del Talmud, de la Masora, de los índices más antiguos de libros veterotestamentarios de la iglesia cristiana, el *Códice Alejandrino* y el *Códice Friderico Aug.* de la LXX, ya que la unión de ambos escritos en un libro en estos testigos procede únicamente de la manera usual entre los judíos de contar los libros del Antiguo Testamento. Ya *Josefo, c. Ap.* I, 8 cuenta 22 libros, clasificándolos conforme a un orden muy particular suyo, 5 libros de Moisés, 13 redactados por profetas y 4 escritos que contienen himnos a Dios y ordenanzas para la vida de los hombres; y *Jerónimo* dice en *prol. gal.*, que los Hebreos contaban 22 libros canónicos, según el número de letras de su alfabeto, nombrándolos, pero añadiendo también que algunos contaban *Ruth* y *Kinot* por separado, contándose así 24 libros, porque los rabinos hacían diferencia entre שׂ y שׁ, e integraron una jota doble (יי) en el alfabeto, que representa el nombre יהוה, que abreviado se escribe י como parte del mismo. Encontramos el número 24 en *Baba bathr. fol. 14.* Estos números y modos de contar los encontramos también en los Padres de la Iglesia y en las decisiones de los concilios, pero con la diferenciación explícita de Esdras I y II. Esta distinción no es mencionada en el Talmud y en *Baba Bathr., l.c.,* dice: *Esra scripsit librum suum et genealogias librorum Chron. usque ad sua tempora* [Esdras escribió su libro y las genealogías de los libros de las Crónicas en su tiempo]. Pero, ¿qué autoridad puede tener este testigo, ya que en el mismo no solamente se declara a Moisés como autor del Pentateuco, sino también del libro de Job y a Samuel como el autor de los libros de Jueces, Rut y los de Samuel? Y frente a la autoridad del *Cod. Alex.* y del *Cod. Frid. Aug.* está la autoridad del *Códice Vaticano* de la LXX, donde los libros de Esdras y de Nehemías están separados, como también en el texto masorético, aunque los masoretas con-

sideraban y contaban ambos como un libro[1]. Esta manera de contar no proporciona base alguna a la suposición de que los libros de Esdras y de Nehemías formaran originalmente una sola obra, porque entonces también los escritos de los 12 profetas menores deberían ser la obra originaria de un solo autor. Para obtener el resultado de 22 o 24 libros, había que agrupar libros más pequeños de contenido similar. El argumento decisivo en contra de la redacción unificada de los libros de Esdras y de Nehemías es, no solamente el título del libro de Nehemías דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶן־חֲכַלְיָה [Palabras de Nehemías, hijo de Hacalías], por lo que en todo el resto del Antiguo Testamento no se puede encontrar un caso similar, *i.e.* que una parte o un párrafo de algún escrito mayor se distinga por medio de semejante título con el nombre del autor de las demás partes del mismo, sino que también, como la circunstancia ya resaltada en la introducción al libro de Crónicas, no es posible discernir razón o propósito alguno para la división posterior en tres libros separados de la obra histórica recibida para su acogimiento en el canon.

Tampoco el contenido y el aspecto formal de nuestro libro prestan argumento alguno, que fuese irreconciliable con la redacción única y la autonomía del mismo. El uso de la lengua caldea para la comunicación de los escritos oficiales de los reyes persas y de sus funcionarios no debe extrañar, ya que este idioma fue la lengua oficial del gobierno imperial persa en las provincias al oeste del Éufrates y que tanto la lengua caldea como su lengua materna hebrea deben haber sido familiares a los judíos que habían regresado del exilio. Ahora el uso del caldeo no se restringe en nuestro libro solamente a las referidas piezas oficiales, sino que después de comunicar dichos documentos en 4:8-22, se continúa con la narración desde la construcción del templo hasta la inauguración del templo reconstruido en este idioma (4:23-6:18) y solamente desde el 6:19 en adelante hasta el final del libro se vuelve a usar el idioma hebreo, excepto la inserción en 7:12-26, tratándose del poder, en lengua original caldea, que Artajerjes otorgó a Esdras. Como encontramos, sin embargo, los dos idiomas en el libro de Daniel, siendo introducidos los magos en Dan. cap. 2 ver. 4 como respondiendo al rey en lengua aramea, no solamente su conversación con el rey, sino también el desarrollo de aquel acontecimiento es comunicado en esta lengua y luego, más adelante caps. 3-7 se continúa en la misma lengua; entonces se ha querido explicar también el uso del caldeo en el relato histórico de nuestro libro, porque el historiador haya sido inducido por los documentos caldeos, de valerse del mismo idioma en la narración, teniendo además que comunicar en el desarrollo del trabajo otros documentos caldeos en su lengua original (caps. 5:6-17 y 6:3-12). Pero la aceptación de esta explicación no basta para aclarar el problema. El uso de ambos idiomas también en el libro de Daniel tiene su razón objetiva más profunda, *vid.* al respecto el *comentario de Dan.*, pp. 14s. Esta aceptación no es suficiente en el caso de nuestro libro, porque el uso de la lengua caldea no comienza a la par con el documento caldeo (4:11), sino desde la introducción al mismo, desde el vers. 8ss., que es redactado en caldeo y luego, sin embargo, en el párrafo de la historia caldea, el narrador se identifica en el cap. 5:4 por el uso de la primera persona como participando en la construcción del templo bajo Darío, diciendo: «entonces les *dijimos*». Éste no pudo haber sido Esdras, puesto que retornó mucho más tarde a Jerusalén y además narra su retorno en primera persona en el cap. 7:27ss. Ambas circunstancias demuestran que el párrafo caldeo 4:8-6:18 debe haber sido redactado por un testigo ocular de los acontecimientos y que Esdras lo haya encontrado a la hora de redactar su escrito, tal como lo encontró, adecuado para sus fines como la información de un testigo presencial de aquellos acontecimientos y participante en la construcción del Templo, lo insertó en su obra más o menos inalterado. Aunque la mención de Artajerjes a lado de Ciro y Darjavesh en 6:14. Precisamente, como Esdras o algún otro redactor posterior de nuestro libro no pudo mencionar como contemporáneo de *Darius Hystaspis* al *Artajshasta* como un benefactor de la construcción del Templo y como la posición de *Artajshasta* después de *Darjavesh* imposibilita la interpretación del nombre como de un

1. Si además *Zunz* y *Ewald* se remiten al libro griego de Esdras, donde se encuentran unidas partes de las Crónicas y de los libros de Esdras y de Nehemías, verdaderamente es difícil de entender, cómo se puede atribuir a este artefacto apócrifo la importancia de una instancia crítica. Si tuviese tal importancia, entonces la circunstancia, de que de las Crónicas han sido tomados únicamente los últimos dos capítulos y del libro de Nehemías solamente los caps. 7:73-8:13, hablaría más en contra de la supuesta versión unificada de los tres escritos, que a su favor.

predecesor del rey Darío, puede tratarse en el caso de este nombre en 6:14 solamente de una una adición posterior, la cual Esdras efectuara en agradecido reconocimiento retrospectivo por las dádivas generosas que Artajerjes había ofrecido al templo, para ponerlo en compañía de los dos reyes, cuyos favores habían hecho posible la construcción del templo (vid el comentario de 6:14). Pero en este caso no se puede deducir un argumento en contra de la opinión del origen de los párrafos caldeos por la mención de *Artajshasta*. Tampoco se pone en tela de juicio la redacción de nuestro libro como uno solo, por el hecho de que Esdras haya adoptado en su presentación de aquel tiempo el relato inalterado de un testigo ocular de la construcción del Templo, así como la lista original en el cap. 2 de las familias que retornaron.

Los otros argumentos que se esgrimen contra la unidad de nuestro libro carecen de importancia. Las diferencias y contradicciones que *Schrader* piensa haber encontrado en su tratado sobre «die Dauer des zweiten Tempelbaues», en *Theol. Studien u. Kritiken*, 1867, pp. 460ss. y en *de Wette, Einleitung*, 8ª edición, §235, donde supuestamente se encuentren fragmentos en caldeo, por una parte entre caps. 4:8-23 y 5:1-6, 14a, 15 por un lado y en 4:24 por otro, mientras que entre aquellos pasajes y los capítulos restantes de la primera parte como son: caps. 1; 3; 4:1-7, 24 y cap. 6:14b, 16-18, 19-22; estos tienen fuerza probatoria solamente para los que saben operar con palabras y letras del texto bíblico nada más, por ser incapaces de penetrar más profundamente en el entendimiento espiritual de las Escrituras. Si los dos documentos en 4:8-23 se distinguen del precedente y del siguiente, por lo que no se habla de la construcción del templo sino de los muros de Jerusalén, o bien puede ser la razón de que los adversarios de los judíos llevaron una acusación falsa ante el rey Artajshasta y presentaron al rey la construcción del templo como la de los muros de la ciudad, para asegurar el logro de sus propósitos, o también porque el escrito de acusación de los enemigos y el edicto real se refieren verdaderamente a la construcción de los muros de la ciudad y que el párrafo 4:8-23 es atribuido falsamente por los intérpretes a la construcción del templo. Tanto en uno como en otro caso, estos documentos no se encuentran en tal contradicción, como para anular la redacción única de este párrafo caldeo, *vid.* el comentario de este pasaje. Menos aún la circunstancia de que la narración de la continuación y cumplimiento de la construcción del templo 5:1-6, 15 sea redactada en un estilo histórico sencillo sin contener reflexiones o comentarios litúrgicos puede ser un prueba de que el comentario de 4:24: «*Entonces cesó la obra en la casa de Dios que estaba en Jerusalén, y quedó suspendida hasta el año segundo del reinado de Darío, rey de Persia*», y la indicación del 6:16-18, de que los judíos ofrecieron sacrificios cuando la inauguración del templo y asignaron a los sacerdotes y levitas para el servicio de Dios, no proceda de la pluma de aquel mismo historiógrafo, ya que no menciona nada acerca de sacrificios y de los servicios litúrgicos de los sacerdotes y levitas durante la construcción del templo. Aun más débil es la argumentación de la diferencia de autores basada en «el uso característico del idioma», *i.e.* que en 4:8, 11, 23; 5:5, 6, 7, 13, 14, 17 y 6:1, 3, 12, 13 los reyes persas son nombrados sencillamente «reyes» y no «reyes de Persia», como el historiógrafo los llama en 4:7, 24 y otros. Porque para el lector pensante no es menester mencionar, que la apelación «rey de Persia» en un escrito dirigido al rey mismo, no solamente sea innecesario sino hasta torpe y menos aun pudo el rey haber tenido motivo de apellidarse a sí mismo como «rey de Persia», así como el historiógrafo mismo pudo omitir una que otra vez la fórmula «rey de Persia» al mencionarlo, como en 5:5 y 6:1 y 13. Pero la aseveración que en 5:13 Ciro se llame «rey de Babilonia» no es correcta en esta forma. La cita mencionada dice así: «*Sin embargo, en el año primero de Ciro, rey de Babilonia, el rey Ciro proclamó un decreto de que se reedificara esta casa de Dios*». En este pasaje sólo pueden tropezar en el suplemento דִּי בָבֶל [rey de Babilonia] aquellos críticos, que no saben o no consideran que Ciro había sido rey de los persas 20 años antes, antes de llegar a ser rey de Babilonia o de alcanzar el dominio sobre el imperio babilónico. En este caso, la apelación, rey de Persia, hubiera prestado a confusión y la mera mención de «el Rey» no hubiera sido exacta, ya que Ciro había dado la orden de construir el templo en el primer año de su reinado o regencia, no sobre Persia sino en el primer año de su reinado sobre Babilonia.

En la segunda parte, los caps. 7-10, la cual está unida a la primera con la fórmula transitoria de אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה [después de estos sucesos], aunque «no parezca llamar la

atención que el historiógrafo sencillamente comience su relato sobre Esdras, hablando de Esdras (7:1-10), porque se trataba de familiarizar primeramente al lector con la persona de Esdras; también sería fácil de entender, con ocasión de la comunicación de los escritos reales, que se hablara de Esdras en tercera persona, y tan sólo en la acción de gracias siguiente a Dios (7:27s.) se cambiara el discurso a la primera persona y que Esdras narrara ahora lo de su viaje y su llegada a Jerusalén con sus propias palabras, como también su intervención enérgica contra los matrimonios ilegales en los caps. 8 y 9. Pero cae en cuenta que en el relato sobre este asunto a partir del cap. 10:1 se vuelva a hablar de Esdras en tercera persona. Este cambio de persona supuestamente demostraría que la segunda parte del libro no fue redactada por Esdras sino por otro historiador quien comunica en los caps. 8 y 9 de manera literal un memorándum de Esdras; pero en los caps. 7 y 10 narra con sus propias palabras el regreso de Esdras de Babilonia y el fin de las negociaciones sobre los matrimonios ilegales, utilizando sin embargo cuidadosamente este mismo memorándum. Pero por medio de esta suposición no se puede explicar satisfactoriamente la transición de la narración de la primera a la tercera persona. ¿Qué es lo que ha podido determinar al historiador, después de haber comunicado en los caps. 8 y 9 el memorándum de Esdras de manera literal, a interrumpir la comunicación del memorándum en medio del relato sobre la intervención de Esdras contra los matrimonios ilegales, para terminar de contar las negociaciones en sus propias palabras? La información de *Berth.,* p. 9 a esta pregunta, que el historiógrafo se esforzaba por abreviar, es fútil, porque en el cap. 10 no da muestras de querer abreviar, más bien relata allí el desarrollo y culminación del asunto con la misma complicación y meticulosidad que al principio del mismo en los caps. 8 y 9. A eso hay que añadir que en otros párrafos del Antiguo Testamento el narrador, siendo participante del asunto, cambia de la primera a la tercera persona en no pocos casos y donde la aceptación de un supuesto redactor diferente es simple y llanamente imposible. Cf. p. ej. Isa. 7:1ss. (*«Y dijo el Señor a Isaías: Sal... etc.»)* con cap. 8:1 *(«Y me dijo el Señor: Toma para ti una tabla grande... etc.»)*; Jer. 20:1-6 donde Jeremías habla de sí en tercera persona, de cómo fue golpeado por Pasur y cómo ha profetizado contra él, con los vers. 7s. donde continúa sin más: *(«Me persuadiste, Señor; y quedé persuadido...»)*; también Jer. 28, 1: *(«...me habló Ananías,...»)* y ver. 2 *(«...Así dijo el Señor: ...»)* con ver. 5 *(«Y dijo Jeremías a Ananías, ...»)*, así también en el ver. 6, mientras que en el ver. 7 escribe Jeremías: *(«Pero oye ahora esta palabra que voy a hablar a tus oídos...»)*. Así como Jeremías, hablando de su actuaciones pasa de la tercera a la primera persona y vuelve inmediatamente a la tercera, así también Esdras, después de haber relatado su regreso a Jerusalén en el cap. 7:1-10 en tercera persona, ha podido escribir en primera persona el relato más detallado de su viaje y la llegada a Jerusalén y sus actividades y comienzos allí (caps. 8 y 9), y luego, habiendo comunicado su oración acerca del gran pecado del pueblo (cap. 9), ha podido verter el informe de lo sucedido como consecuencia de esta oración en la forma objetiva del discurso; y así, en vez de escribir: «Y como estaba yo orando así ... etc.» continuar diciendo: «Y como Esdras estaba orando así ...»; y esta forma objetiva de presentación la ha podido mantener hasta el final del décimo capítulo. Por eso no se puede demostrar la distinción de autores por las transiciones de la narración de la primera a la tercera persona y viceversa. Tampoco será ese el resultado de la mención en 7:6 *«El mismo Esdras ... un escriba versado en ley de Moisés»,* por medio de la cual se indica inmediatamente después de la información de su ascendencia, su profesión y la importancia de su regreso para la asamblea en Jerusalén y en Judá.

Las razones entonces que se acaban de tratar, no son de tal índole, como para hacer dudosa la redacción única del libro; y los críticos modernos no han sido capaces de apartar algo adicional. Tampoco la independencia del libro se menoscaba por la interrupción «inesperada» del cap. 10, sin hablar de las actividades posteriores de Esdras en Jerusalén, siendo así que no solamente en el cap. 7:10 se dice: *«Ya que Esdras había dedicado su corazón - a enseñar sus estatutos y ordenanzas en Israel»,* sino que también Artajerjes le encomendó en su edicto en 7:12-26 hacer valer la Ley de Dios como norma y que vemos a Esdras en Neh. 8-10 como maestro de la Ley, y son precisamente estos capítulos que forman el complemento a las noticias acerca de Esdras en el libro de Esdras *(Bertheau)*. Aunque el relato en Neh. 8-10 contribuye de manera considerable a la complementación de la historia de las actividades de Esdras, eso no significa en ma-

nera alguna que nuestro libro, por no contener dicho relato, sea incompleto y no sea un escrito independiente, sino solamente parte de un libro mayor. ¿Qué justifica la suposición, que Esdras haya contado en su relato todo lo que ha hecho en Jerusalén? Buscaremos en vano un indicio para esta suposición en todo nuestro libro. Tendrían que existir razones de mayor peso a favor de una redacción homogénea de los libros de Esdras y de Nehemías que las que los defensores de esta hipótesis han podido aportar a fin de adscribir esta intención a Esdras y deducir del hecho que en el libro de Nehemías todavía se hable de sus actividades que el libro de Esdras sea solamente un fragmento. En relación al lenguaje no se ha podido presentar nada más que la ocurrencia de la expresión כְּיַד אֱלֹהַי עָלָי [Según la mano de mi Dios sobre mí] (Esd. 7:28 comp. 7:6, 9 y 8:18, 22, 31), la cual también se encuentra una vez cap. 2:8 en Nehemías. Pero en vista de la dicción y manera de escribir tan particular de Nehemías, esa expresión común con Esdras, ocurrida una sola vez, no puede probar nada en cuanto a la unidad originaria de ambos libros, la cual puede resultar simplemente del hecho de que Nehemías la haya adquirido de su boca al escuchar a Esdras. En cuanto a los demás fenómenos lingüísticos y objetivos que tiene en común el libro de Esdras con él de Crónicas y de Nehemías, ya hemos demostrado en la Introducción a Crónicas, que son demasiado débiles como para confirmar la redacción homogénea de estos tres escritos y también hemos hecho notar, que de la congruencia del inicio de nuestro libro con los versos finales de Crónicas se deduce solamente la probabilidad de que Esdras haya escrito también los libros de Crónicas.

3. Redacción y carácter histórico del Libro de Esdras

Si nuestro libro es una obra coherente, es decir, originaria de un solo autor, entonces su redacción por medio del sacerdote y escriba Esdras, quien él mismo narra su regreso de Babilonia a Jerusalén en los caps. 7-10, no está bajo alguna duda fundamentada, porque ni el contenido ni el lenguaje del libro muestran huellas de tiempos posteriores. También el carácter histórico del libro ha sido reconocido generalmente hasta ahora, y solamente *Schrader* (*op.cit.*, p. 399) intentó negar el carácter histórico de la primera parte del libro y de comprobar: 1) que la presentación dada por el autor del libro de Esdras, quien vivió aproximadamente 200 años después de la construcción del Templo, es decir el cronista de la colocación de los fundamentos del Templo en el año segundo después del regreso de Babilonia, lo que escribió acerca de la suspensión de la obra hasta el segundo año de Darío y luego de la reanudación en el año referido, no es una presentación histórica basada en la suposición sin comprobación satisfactoria, que «los padres que regresaban del exilio, compenetrados por el amor ardiente hacia su religión heredada, e inspirados de sumo gozo sobre la final redención fuera de Babilonia y la gratitud más sincera hacia el Dios de sus padres después de su retorno, no hayan dejado pasar primeramente aproximadamente 15 años, antes de echar mano a la restauración del santuario nacional que yacía como un montón de ruinas y ceniza»; 2) que las informaciones dadas, tanto acerca de la construcción del altar 3:2, 3 como las del proceso de la colocación de los fundamentos del Templo, también los nombres, fechas y otras noticias aparentemente específicas colocadas en caps. 3; 4:1-5, 24. cap. 6:14b, no provienen de fuentes históricas antiguas, sino que se presentan como concepciones puras del cronista, las cuales son una combinación de datos, en parte tomados de los documentos del mismo libro de Esdras (caps. 4:8-23; 5:1-6:14a, 15), en parte de otros libros veterotestamentarios y que el mismo cronista ha combinado en base a estos comunicados. El problema consiste en que todas las pruebas se apoyan en la aseveración de que ni en Esd. 5:2 y 16, ni en Hag. 1:2, 4, 8, 14; 2:12 como tampoco en Zac. 1:16; 4:9; 6:12, 13 y 8:9 se habla de la reanudación de la construcción del templo en el segundo año de Darío, sino que estos pasajes más bien dan como asentada la fundación del Templo en el año en cuestión y en parte lo dicen explícitamente. Tal aseveración puede deducirse de las citas indicadas tan solamente por medio de una mal interpretación. Si en Esd. 5:2 dice: «Se levantaron entonces (cuando los profetas Hageo y Zacarías profetizaban) Zorobabel, ... y Jesúa ... y comenzaron a reedificar la casa de Dios (שָׂרִיו לִמְבֹּנִי)...», entonces no es necesario hacer énfasis en que בָּנָא a menudo significa reconstruir, sino que uno puede entender las palabras estrictamente como el inicio

de la construcción, ya que en los caps. 3 y 4 no se dice nada de la construcción del templo cuyos fundamentos se habían colocado en el segundo año del retorno, sino que más bien se dice que inmediatamente después de la colocación de los fundamentos del templo vinieron los samaritanos con la petición de participar en la construcción del templo y que, cuando esta petición les fue negada, las manos del pueblo decayeran y los intimidaron a continuar en la construcción (4:1-5). Schrader sólo puede encontrar una contradicción entre cap. 5:2 y caps. 3 y 4 porque confunde el hecho de colocar fundamento y la construcción como tal, los cuales ni en hebreo ni en castellano significan lo mismo. Mucho menos se puede deducir de la explicación que los principales de los judíos dieron como respuesta a la pregunta del Tatnai y sus compañeros, «quién les había dado orden de construir el templo», en Esd. 5, 16: «...entonces aquel Sesbasar vino y puso los cimientos de la casa de Dios que está en Jerusalén *y desde entonces hasta ahora se sigue construyendo*...», que desde la colocación del fundamento bajo Ciro hasta el año segundo de Darío se haya continuado construyendo *sin interrupción*. ¿Tenemos acaso la justificación de suponer que los principales de los judíos, al entregar cuentas de las más detalladas a Tatnaí para contarle lo sucedido año a año, presentaran a los funcionarios persas por medio del relato de los impedimentos que detuvieron la construcción por un tiempo, un motivo para la cesación inmediata de la construcción reanudada? Tatnaí no había preguntado por el tiempo que ya llevaban construyendo el templo, ni si había sido con o sin interrupciones, sino tan sólo, quién les había dado la orden para construir; a lo cual los principales judíos respondieron, que el rey Ciro les había ordenado la construcción del templo y que le había entregado de vuelta a *Sesbasar*, a quien también había constituido gobernador, los vasos del templo que Nabucodonosor había llevado a Babilonia, por lo que *Sesbasar* comenzó luego con la construcción, la cual se adelantaba desde entonces hasta ahora. De paso el mismo *Schrader* parece haber tenido la impresión de que con Esd. 5:2 y 16 no se podía comprobar mucho. Por eso busca apoyar sus suposiciones principalmente a partir de las profecías de Hageo y de Zacarías, mostrando sin embargo tan poca comprensión por la palabra profética, que interpreta la indiferencia del pueblo, que el profeta Hageo exhorta (Hag. 1:2, 4, 8) como si hasta ese momento no se hubiera hecho nada, ni siquiera la colocación del fundamento; además reinterpreta las palabras de Hag. 1, 14 «*comenzaron la obra en la casa de Yahvé*» (יַעֲשׂוּ מְלָאכָה בבב) en «y comenzaron a construir», también por la forma tautológica de las palabras Hag. 2:18 (לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר יֻסַּד, desde el día en que se pusieron los cimientos del templo) poniendo el sentido, de que solamente el día 24 del noveno mes del año segundo de Darío se hubiese colocado el fundamento del Templo (*vid*. la explicación correcta en el comentario sobre Hageo), y finalmente explicando las profecías de Zacarías (1:16; 4:9; 6:12s. y 8:9) de la construcción del templo espiritual por el Mesías (צֶמַח 6:12), recurriendo a la construcción del templo terrenal de piedras y madera realizada por Zorobabel. De esta manera ha hecho posible el resultado siguiente: «Siendo que el libro de Esdras cap. 5 no sabe nada de una fundación del templo en el segundo año después del retorno, ni el trozo del documento caldeo allí contenido, de la misma manera, los profetas contemporáneos Hageo y Zacarías tampoco hacen mención de una fundación temprana en sus escritos, más bien colocan esta fundación en el año segundo de Darío, entonces a la opinión representada por el mismo autor del libro de Esd. en el cap. 3, que la construcción del templo había comenzado ya en tiempos de Ciro, o más exacto directamente después del retorno de los exiliados, le falta toda prueba documentada». Este resultado lo busca entonces fundamentar aun más, rebuscando palabras, expresiones y cosas (como sacrificios, sacerdotes, levitas y similares), en Esd. caps. 3 y 4 y cap. 6:16-22, a lo cual se encuentran paralelismos en los libros de Crónicas, para sacar la conclusión adicional de que el *Cronista* en Esd. 3:1-4, 5 y 6:16-22 no ha inventado del todo los hechos, pero sí ha hecho una combinación de las demás partes del libro de Esdras y de otros libros del Antiguo Testamento, poniendo en esta conclusión el hincapié en que este cronista sea conocido como tal: un compilador y fabulador. Esta manera de tratar las Escrituras no debería pretender presentarse en nuestros días como «crítica científica», porque estos ademanes, por medio de los cuales *de Wette* y su sucesor *Gramberg* intentaron hacerse un nombre hace sesenta años, ¡hace tiempo fue juzgada por la ciencia teológica! Con razonamientos de tan poco peso no se puede estremecer el carácter histórico de nuestro libro. El conte-

nido del mismo lo forman tres sucesos de fundamental importancia para la restauración y la continuación del pueblo de Israel como un pueblo especial al lado de los demás pueblos de la tierra, a saber: a) la liberación de los judíos e israelitas del exilio babilónico por medio de Ciro; b) el restablecimiento en Judá y en Jerusalén con la reconstrucción del templo, y c) el ordenamiento de la nueva asamblea según la norma de la Ley de Moisés por medio de Esdras. La realidad de estos tres sucesos está por encima de toda duda, dada por el desarrollo histórico posterior de los judíos en su propia tierra; la narración de la posibilidad y de la realización de esto se confirma por la comunicación de los edictos oficiales de los reyes persas Ciro, Darío y Artajerjes y por otros documentos oficiales de manera tan completa, como se podría atestiguar hecho documentado alguno de la historia antigua. La narración, de hecho, suministra solamente un explicación corta de los documentos y partes oficiales.

Para la literatura exegética, *vid. Lehrbuch der Einleitung*, p. 455; a lo que se puede añadir: *E. Bertheau, die Bücher Esra, Nehemia und Ester erklärt*, Leipzig 1862 (*kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, tomo 17).

COMENTARIO AL LIBRO DE ESDRAS

I. EL REGRESO DE LOS JUDÍOS DESDE BABILONIA BAJO CIRO Y LA RESTAURACIÓN DEL TEMPLO Y DEL CULTO EN JERUSALÉN (capítulos 1-4)

Cuando se hubieron cumplido los setenta años del exilio babilónico, el rey Ciro, en su primer año de reinado sobre Babilonia, promulgó un edicto por medio del cual otorgaba permiso a todos los judíos de su reino a regresar a su patria llamándolos a reconstruir el Templo de Dios en Jerusalén. La ejecución por parte de los judíos de este acto de misericordia real forma el contenido de la primera parte de nuestro libro de tal manera que los caps. 1 y 2 tratan del regreso de un número considerable de familias de Judá, Benjamín y Leví bajo el liderazgo de Zorobabel y del sumo sacerdote Jesúa hacia Jerusalén y Judea, los otros caps. 3-6 tratan de la restauración del culto y de la reconstrucción del Templo.

Capítulo 1. El edicto de Ciro, salida de Babilonia, entrega de los recipientes del templo

En el primer año de su regencia sobre Babilonia, Ciro el rey del imperio persa promulgó por proclamación y por escrito en todo su reino, que el Dios del cielo le había ordenado construirle su templo y animaba a los judíos que vivían en el exilio a regresar a Jerusalén y edificar allí la casa del Dios de Israel. A la vez exhortaba a todos sus súbditos de facilitarles el viaje a los judíos que habitaban entre ellos con regalos y de apoyar con ofrendas voluntarias la construcción del templo (vers. 1-4). Como consecuencia de este decreto real se prepararon aquellos judíos, cuyo espíritu Dios había despertado, para retornar; de sus coterráneos recibieron regalos y ofrendas voluntarias (vers. 5 y 6). Y Ciro entregó al jefe de Judá, a Sesbasar los vasos del Templo que Nabucodonosor había llevado desde Jerusalén (vers. 7-11).

Versículos 1-4. El edicto de Ciro

El comienzo «*en el primer año, etc.*» se debe a que se trata de una cita de Crónicas (2 Crón. 36:22s.), donde consta el final de la historia del Reino de Judá, su destrucción por medio de los caldeos, y aquí es tomado y colocado al inicio de la historia de la restauración de Judá por medio de Ciro. כּוֹרֶשׁ es la forma hebraizada del *Kurus* en el idioma persa antiguo, así como se le llama Κῦρος, *Ciro* en los monumentos y probablemente tiene que ver con el nombre de los príncipes hindúes *Kuru*, ver *Delitzsch*, en el comentario de Isa. 44:28. El primer año de Ciro es el primer año de su reinado sobre la ciudad y el reino babilónico[1]. פָּרַס, en las mejores ediciones, como la de *Norzi* y de *J. H. Mich.* con Patach bajo ר y sólo en una pausa más fuerte, tal como la puntuación de Silluk en 4:3 פָּרָס, en las escrituras cuneiformes Pâraça, y significa en el lenguaje bíblico el «imperio persa», cf. Dan. 5:28; 6:9 y otros. לִכְלוֹת para que la palabra de Yahvé se cumpla. כָּלָה cumplirse 2 Crón. 29:34. Se cumple la palabra del Señor cuando es hecha realidad, por eso la *Vulg.* dice «*ut compleretur*», *i.e.* לְמַלֹּאוֹת 2 Crón. 36, 21. Aquí sin embargo, כְּלוֹת es más adecuado porque el término de transcurrir y finalizar los setenta años es lo preponderante. Se habla de los 70 años de desolación y servidumbre de Judá dicho por el profeta Jeremías en Jer. 25:11s., 29:10. cf. 2 Crón. 36:21. Estos 70 años comenzaron con la primera conquista de Jerusalén por Nabucodonosor, cuando Daniel y otros jóvenes del linaje real fueron deportados a Babilonia (Dan. 1:1, 2) en el cuarto año del Rey Joaquín; *vid.* el comentario de Dan. 1,1. Se trata del año 606 a.C.; el final de los 70 años es entonces el 536 a.C., el primer año de Ciro sobre el imperio babilónico como regente único. Entonces «*movió el Señor el espíritu de Ciro*» *i.e.* Dios le impeló, lo hizo voluntativo, cf. al respecto de esta expresión 1 Crón. 5:26 y Hag. 1:1. וַיַּעֲבֵר־קוֹל «hizo que corriera la voz», significa, hacer conocer por medio de heraldos, cf. Ex. 36:6; 2 Crón. 30:5 y otros. La siguiente expresión וְגַם בְּמִכְתָּב [y también por escrito] está unida a manera de zeugma, por lo que se tiene que tomar el término de «hacer conocer» de וַיַּעֲבֵר־קוֹל y anteponerlo a éstas palabras. El sentido de todo es: Él hizo proclamar en todo su reino por medio de heraldos y también por escrito.

Ver. 2. La proclamación «*Yahvé, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra, y Él me ha designado para que le edifique una casa en Jerusalén, que está en Judá*» corresponde a las inscripciones cuneiformes de los decretos de los grandes reyes persas que nos han sido preservados, por cuanto también ellas comienzan con la confesión de que tienen su poder gracias al dios *Ahuramazdâ* (Ormuzd), el creador del cielo y de la tierra[2]. Pero en nuestro edicto, Ciro nombra el Dios del cielo explícitamente por su nombre israelita *Yahvé* y habla de una orden de este Dios para construirle un templo en Jerusalén. De allí se concluye que Ciro accedió a sabiendas a las intenciones de Yahvé y procuró cumplir con la realización de su parte. *Bertheau* opina sin embargo que «no puede rechazar la sospecha de que nuestro historiógrafo haya remodelado el escrito de Ciro según tradiciones inciertas y las pautas de su propia visión histórica». Pero no hay base suficiente para esa sospecha. Si la primera parte del libro de Esdras está basada en noticias de testigos contemporáneos, no se puede entonces afirmar que el contenido de la convocatoria de Ciro esté basado en una tradición incierta, al contrario, hay que suponer que el historiógrafo poseía conocimientos exactos de esta proclamación. Si en tal caso la expresión típicamente israelita en nuestros versos no apoya la aceptación de que el contenido del escrito real sea una réplica exacta, tampoco da lugar a confirmar la opinión, que el historiógrafo israelita lo haya remodelado, siguiendo una tradición incierta y según las pautas de sus presuposiciones históricas. También *Bertheau* halla en sí como probable y confirmado, que Ciro

1. *Duplex fuit initium Cyri Persarum regis; prius Pesicum, idque antiquius, posterius Babylonicum, de quo Hesdras; quia dum Cyrus in Perside tantum regnaret, regnum ejus ad judaeos, qui in baylonia erant, nihil adtinuit* [El inicio de Ciro, el rey de los persas fue doble: primero fue persa y esto sucedió antes. Después fue babilonio, como lo menciona Esdras, porque Ciro, en tanto que fue rey de Persia no impuso su señorío a los judíos que vivían en Babilonia.] Cleric. Ad Esr. 1,1.

2. Cf. p. ej. en la explicación en *Joach. Ménant, Exposé des éléments de la grammaire assyrienne,* Paris 1868, p. 302, la inscripción trilingüe de *Elvend*, cuyo texto ario comienza así: «*Deus magnus Auramazdâ, qui maximus deorum, qui hanc terram creavit, qui hoc coelum creavit, qui homines creavit, qui potentiam* (?) *dedit hominibus, qui Xerxem regem fecit*, etc. [Oh gran Dios Ahuramazdâ, tú que eres el mayor de los dioses, que creaste esta tierra, que creaste este cielo, que creaste a los hombres, que diste poder (?) a los hombres, que diste el trono a Jerjes] Parecido suena el comienzo de una inscripción de Xerxes según lo explica *Lassen*, *Die altpersischen Keilschriften*, Bonn 1836, p. 172.

haya publicado por medio de un edicto escrito en todo el imperio el permiso para los judíos de retornar, por el hecho de la mención misma del edicto en los caps. 5:17 y 6:3. Ese edicto de Ciro, depositado en la casa de las escrituras del castillo de *Achmeta*, el cual todavía existía allí bajo Darius Hystaspis, no contenía solamente el permiso de retorno de los judíos a su patria, sino según 6:3, también la orden de Ciro de construir la casa de Dios en Jerusalén, y *Bertheau* mismo hace notar al respecto del cap. 6:3: «No hay razón para dudar de la exactitud de la indicación, que Ciro, a la vez del permiso de la nueva fundación de la asamblea, haya dado la orden de sufragar los gastos de la construcción del Templo del tesoro público». Y con eso se justifica como histórico lo esencial del edicto y deduce consecuentemente, que Ciro de su libre voluntad les dio no solamente el permiso a los judíos de retornar a su patria, sino también les dio la orden de construir el templo en Jerusalén. Y aunque esta proclamación no haya sido redactada originalmente en lengua hebrea, sino en la lengua del Imperio y haya sido reproducida en nuestro libro en traducción hebrea, y si además la aparición del nombre Yahvé en el edicto (cap. 6:3) no se deja comprobar, estas circunstancias no permiten llegar a la conclusión de *Bertheau* «Si en ese edicto Ciro había nombrado el dominio universal, del cual se gloriaba, como un regalo de Dios, a quien él veneraba como creador del cielo, entonces el traductor israelita, quien no podía mencionar el nombre persa de este dios y para quien era certísimo que el Dios de Israel le había dado el dominio a Ciro, tenía que llamar Yahvé, Dios del Cielo a ese Dios supremo, a quien Ciro se refería. Y si más adelante se dice en este mismo escrito, que Ciro haya tomado la decisión para la reconstrucción del templo en Jerusalén, no sin consentimiento del Dios Altísimo —y tal referencia al Supremo Dios a la ocasión de la proclamación de una resolución real muy bien puede haber tenido lugar en una proclamación de Ciro—, entonces el traductor israelita tenía que haber concluido, que Ciro se remitiera a Yahvé, que Yahvé le hubiera ordenado procurar la construcción del Templo». Si Ciro se vio movido hacia la decisión de construir al Dios del cielo en Jerusalén un templo, *i.e.* reconstruir aquel templo destruido por Nabucodonosor, entonces ha debido tener conocimiento de este Dios, haberlo respetado altamente y haberle honrado como Dios del Cielo. Pero no habría podido llegar a tal conclusión sólo por la fe en *Ahuramazdâ*, sino tan sólo por hechos que le inspiraran reverencia hacia el Dios de Israel. De esta manera alcanza la declaración de *Josefo*, Ant. XI, 1,1s., un grado tan alto de probabilidad, que tenemos que aceptar el fondo de esta declaración como histórica: la declaración de que Ciro haya sido guiado a la convicción acerca del Dios de los judíos como el mayor de los dioses y así hubiera sido impelido a su determinación a través de las profecías de Isaías 41:25ss.; 44:28 y 45:1ss., hechas con más de doscientos años de antelación y mencionándolo por su nombre. Si consideramos la posición que ostentaba Daniel ya en tiempos de Darío el Medo, suegro de Ciro, que fue promovido como príncipe sobre los 120 sátrapas del imperio, gozando de una relación muy estrecha con la corte real y de una apreciación especial de parte de Darío (Dan. 6), tenemos entonces toda la razón de aceptar que Ciro haya recibido conocimiento del Dios de los judíos y de las profecías de Isaías acerca de Ciro por medio de Daniel[3]. Y aunque el edicto de Ciro haya sido redactado en la lengua oficial del imperio y la presente versión del autor bíblico no fuese exactamente una traducción literal al hebreo, eso no quita que el contenido del mismo haya sido esencialmente transmitido. Aun la idea, que el dios mencionado en el edicto real y quien inspirara a Ciro a tomar esta decisión, fuese descrito tan solo como el dios del cielo y no explícitamente como *Yahvé*, carece de fundamento sólido. ¿Por cuál razón no podía Ciro describir al Dios del cielo con el nombre de *Yahvé*, habiendo decidido construirle un templo en Jerusalén como el Dios de los judíos? Según conceptos politeístas, la veneración de este dios y el culto a Ahuramazdâ como dios supremo de los persas eran compatibles. Con respecto a פָּקַד עָלַי וגו, *J. H. Mich.* hace notar muy acertadamente, *Mandavit mihi, nimirum dudum ante per Jesajam 44, 24-28. 45, 1-13, forte etiam per Danielem, qui annum hunc Cyri primum vivendo attigit* (Dan. 1:21; 6:29) *et Susis in Perside vixit cap. 8:2* [Sin duda alguna es tratado mucho antes en Isa. 44:24-28 y 45:1-13 quizás aun por Daniel que vivió durante el primer año de Ciro (Dan. 1:21 y 6:29) en Susa en Persia, *vid.* cap. 8:2] (a lo que observamos que solamente sus conclusiones del pasaje de Dan. 8:2 van demasiado lejos, *vid.* el comentario de Dan. 8:2).

Ver. 3. Y conforme a la orden divina, Ciro no sólo llama a los judíos a regresar a Jerusalén y a construir el Templo, sino invita también a todos sus súbditos a apoyar a los que retornan y a contribuir con ofrendas voluntarias para el templo. מִי בָכֶם [el que entre todos vosotros sea de su pueblo] se refiere a todos los súbditos del reino a quienes debía ser publicado el decreto; y todo el pueblo de Yahvé es todo Israel, no Judá únicamente, aunque principalmente fueron miembros del reino de Judá los que según el ver. 5 hicieron uso del permiso real. יְהִי אֱלֹהָיו עִמּוֹ [sea su Dios con él] es un deseo de bendición, cf. Jos. 1:17; 3 Esd. 2:5: ἔστω [sea] mientras en 2 Crón. 36:23 hallamos יהוה en vez de יהי. El deseo piadoso es seguido por la exhortación de subir a Jerusalén y de construir el Templo, lo que después es justificado por la frase: «*Él es el Dios, quien habita en Jerusalén*».

Ver. 4. וְכָל־הַנִּשְׁאָר וגו son todos los que pertenecen al pueblo de Dios en las regiones babilónicas y quienes han quedado con vida de los deportados, comp. Neh. 1, 2s. Hag. 2, 3. Estas palabras están al principio de manera absoluta y מִכָּל־הַמְּקֹמוֹת וגו [de todos los lugares] pertenece al lo que sigue: «*de todos los lugares donde peregrinare* (él que peregrinare, significa todo hombre), *que los hombres de su lugar le ayuden con plata, y oro etc.*». Los hombres del lugar son los habitantes no israelitas de ese lugar. נָשָׂא, [ayudar] como en 1 Rey. 9, 11. רְכוּשׁ mencionándolo aparte de oro, plata y ganado significa «bienes movibles de diversa índole». עִם הַנְּדָבָה [con, al lado de ofrendas voluntarias] significa, variedad de cosas aparte de los mismo, por lo que es suplantado en el ver. 6 por לְבַד עַל [además de]. Ofrendas voluntarias podían ser también oro, plata y utensilios, cf. 8, 28. Ex. 35, 21.

---

3. Con razón no tenemos tan sólo a los intérpretes más antiguos, sino también en tiempos más recientes a *Pressel* (en *Herzog, Realencyclopaedie* III, p. 232) y a *A. Koehler, Haggai*, pp. 9s. defendiendo la indicación de *Josefo, l.c.*, ταῦτ' (*i.e.* la profecía antes citada de Isa. 44:28) οὖν ἀναγνόντα καὶ θαυμάσαντα τὸ θεῖον ὁρμή τις ἔλαβε καὶ φιλοτιμία ποιῆσαι τὰ γεγραμμένα [Después de leer estas cosas admiró la presciencia divina procuró cumplir diligentemente con lo que estaba escrito] (como auténticamente histórica). *Pressel* hace notar: «Lo que causó una impresión tan favorable a Ciro, lo demuestra la Sagrada Escritura, contando el papel que jugaba Daniel durante el derrocamiento de imperio babilónico (Dan. 5, 28. 30). Qué maravilla entonces, que el ejecutor de esta profecía se sintiera atraído hacia este profeta y que devolviera con gusto aquellos vasos con los cuales Belsazar había pecado aquella noche, etc.». Contrariamente a esto la nota de *Berth.* pertenece a los dichos arbitrarios de la crítica neológica: «... la historia no conoce ningún Ciro, quien venere a sabiendas y voluntariamente a Yahvé, el Dios de Israel, y quien a sabiendas y voluntariamente haya recibido y ejecutado órdenes de este Dios».

Vers. 5-6. Como consecuencia de este llamado se levantaron los jefes de las familias principales de Judá y de Benjamín, de los sacerdotes y levitas, en breve «*todos aquellos cuyo espíritu Dios había despertado a subir para edificar la Casa de Dios*». La לְ en לְכֹל sirve para incluir a las demás personas, de manera que en castellano podemos expresarlo como «es decir», «o sea», cf. *Ewald*, §310ª. La oración relativa está entonces subordinada al כל sin אֲשֶׁר. La idea es la siguiente: todos los judíos fueron llamados a regresar, pero solamente aquellos a quienes Dios les dio voluntad para construir el templo en Jerusalén, obedecieron al llamado, *i.e.* a los que impulsó una necesidad religiosa en su corazón. Porque como dice *Joseph. Antt. XI. 1*: πολλοὶ κατέμειναν ἐν τῇ Βαβυλῶνι, τὰ κτήματα καταλιπεῖν οὐ θέλοντες [muchos se quedaron en Babilonia porque no querían abandonar sus utensilios].

Ver. 6. «*Todos sus alrededores les sustentaban con dádivas*». Los alrededores son personas de los lugares, donde judíos se apercibían para el retorno, primeramente entonces vecinos paganos (ver. 4) luego también los judíos, que se quedaron en Babilonia. חִזְּקוּ בִּידֵיהֶם no es idéntico en significado a חִזֵּק יָד [fortalecer], por ejemplo en Jer. 23:14. Neh. 2:18, sino con חֶחֱזִיק בְּיָד, en Pi'el en vez del habitual Hiphil «*tomar de la mano*», *i.e.* sostener la mano, apoyar, cf. Lev. 25:34. לְבַד עַל [separadamente adicional a], en otras partes con מִן, Ex. 12:37 y otros; הִתְנַדֵּב [ofrecerse voluntariamente] sin אֲשֶׁר, unido a כל, como el verbo finito en ver. 5; 1 Crón. 29:3 y en otras partes, siendo que en concordancia con el ver. 4 se debe suplir mentalmente לְבֵית הָאֱלֹהִים cf. 2:68; 3:5; 1 Crón. 29:9, 17.

Vers. 7-10. «*También el rey Ciro sacó los objetos de la casa de Yahvé que Nabucodonosor se había llevado ... los hizo sacar por mano del tesorero ..., que los dio a Sesbasar*». הוֹצִיא sig. sacar de las cámaras del tesoro real. Los «vasos de la casa de Yahvé» son los vasos sagrados del templo, los cuales Nabucodonosor había traspasado a la casa de su dios, después de la primera conquista de Jerusalén bajo Joacim, 2 Crón. 36:7 y Dan. 1:2. Porque los que él llevó durante la segunda conquista de Jerusalén bajo Joaquín, fueron destruidos, 2 R. 24:13, y los restantes vasos de oro y plata, que fueron llevados durante la tercera conquista de Jerusalén y la destrucción del templo, junto a los grandes vasos de bronce (2 R. 25:14ss. Jer. 52:18ss.), difícilmente han sido conservados por los caldeos, sino que más bien han servido como valioso botín.

Ver. 8. Ciro entregó los vasos עַל יְד [por la mano del tesorero], a quien habían sido entregados para guardarlos, *i.e.* bajo su supervisión, para que fuesen entregados correctamente. מִתְרְדָת es Mitrídates. גִּזְבָּר corresponde al zendo *gaza-bara* y significa tesorero, *vid.* el *comentario de Dan.*, p. 36, nota 1. Éste los contaba delante del príncipe de Judá, Sesbasar, el cual es sin duda el nombre caldeo de *Zorobabel*. Según 5:14 y 16 שֵׁשְׁבַּצַּר era el gobernador (פֶּחָה) de la nueva comunidad en Jerusalén y Judá puesto por Ciro y que, según el ver. 11 de nuestro capítulo, iba delante de los que retornaron de Babilonia a Jerusalén, y según 2:2; 3:1, 8 y 4:2; 5:2 Zorobabel no estaba solamente puesto como cabeza de los que retornaron, sino como autoridad terrenal de ellos también, dirigía también el asentamiento de la comunidad en Jerusalén y Judá. Fuera de toda duda se coloca la identidad de *Sesbasar* con *Zorobabel*, contestada por *Schrader* y *Nöldeke* comparando caps. 5:16 con 3:18ss. 5:2, por lo que en 5:16 es Sesbasar el nombrado que colocó el fundamento para el templo en Jerusalén, lo que se confirma en caps. 5:2 y 3:8 como realizado por Zorobabel. Y también para la suposición de que Zorobabel poseyera, al lado de este su nombre hebreo, un nombre caldeo como funcionario del rey persa, tiene su analogía en Daniel y sus tres compañeros, quienes al comenzar su servicio delante el rey babilónico, recibieron nombres caldeos, Dan. 1:7. Zorobabel parece haber estado al servicio del estado o la corte babilónica y persa aun antes del nombramiento como פֶּחָה de la comunidad en Judea, porque Ciro difícilmente habría confiado este oficio a un hombre particular. El significado de la palabra שֵׁשְׁבַּצַּר no ha sido investigado aún; la LXX escribe el nombre Σασαβασάρ Σαβαχασάρ, y Σαναβάσσαρος; 3. Esdras tiene Σαμανασσάρ, o según mejores manuscritos Σαναβασσάρ y *Josefo*, *l.c.*, lo escribe Αβασσάρ.

Vers. 9-11. La enumeración de los utensilios: 1) אֲגַרְטָלִים de oro treinta y de plata mil. La palabra aparece solamente aquí, en la LXX es traducido ψυκτῆρες, 3. Esd. 2, 11 σπονδεῖα. La explicación talmúdica de *Aben Esra*, que los utensilios para recolectar la sangre de los corderos sacrificados proviene de אגר [collectar] y de טָלֶה [cordero] es insostenible. אֲגַטָל probablemente tiene que ver con el *Arab. qarṭallah*, el rabínico קרטיל, el *sirio karṭala'*, el griego κάρταλλος o κάρταλος, una cesta que se reduce hacia abajo (según *Suidas*). Ahora bien κάρταλος no tiene etimología en griego pero difícilmente puede ser derivado como lo hace *Meier*, en *Hebr. Wurzelwörterbuch*, p. 683, del *Siríaco 'rṭl*, «*nudavit*», «*desnudar*», y del *Arab. 'arṭala*, «*vaciar*», «*excavar*», con el sentido de un recipiente hueco. 2) También la palabra מַחֲלָפִים [veintinueve] aparece solamente aquí; la LXX tiene παρηλλαγμένα (interpretándolo etimológicamente según חָלַף [atravesar]), 3 Esd. θυΐσκαι, en la *Vulg. cultri, cuchillo de sacrificios*, siguiendo el significado rabínico que se basa en la aceptación de חָלַף, como «*perforar, cortar*» (Jue. 5:26; Job 20:24), pero seguramente no es acertado, ya que se basa en una mera suposición, sin ofrecer algún sentido apropiado, porque entre vasos y tazones no se espera encontrar cuchillos. A causa del וֹת מַחֲלָפ «trenzas» (Jue. 16:13, 19) *Ewald* (*Gesch.* IV, p. 88) piensa en vasos adornados en la parte superior con alguna especie de trenzado y *Bertheau* en una especie de vaso perforado como una malla, para usar como sahumerios, en sartenes cerrados para carbones con perforaciones e incisiones. Todo eso es sin certeza. 3) כְּפוֹרִים, copas (con tapa, cf. 1 Crón. 28:17) de oro 30 y de plata 410. La palabra מִשְׁנִים es incierta y en conexión con כְּפוֹרֵי כֶסֶף [copas de plata] podría significar copas de segunda clase (comp. 1 Crón. 15, 18). De todas maneras una mención adicional como esta, parece innecesaria porque el término de segunda clase está implícito en la plata comparada con las copas de oro. Por eso sospecha *Bertheau* en מִשְׁנִים una palabra corrompida debido a una variante errónea, porque el resultado de la suma en el ver. 11 parece ser mayor que los 410. Pero esa argumentación no termina de ser convincente. El término de segunda clase no tiene que constar en el metal de menos valor, sino que puede estar relacionado también con el propósito de los vasos; además la diferencia entre los números dados y la suma total tampoco se arregla, cambiando מִשְׁנִים en אֲלָפִים, [dos mil]. Finalmente, 4) aun otros mil vasos o enseres diversos.

Ver. 11. «*Todos los vasos de oro y de plata, cinco mil y cuatrocientos*». Enumerados están sin embargo únicamente 30 + 1.000 אגרטלים, 29 מחלפים, 30 + 410 copas con tapa y 1.000 vasos diversos; por todo 2.499. Estos mismos números los hallamos en la LXX. Los antiguos exegetas compensaban la diferencia con la suposición de que en la enumeración figuran únicamente los vasos mayores y más preciosos, mientras que en la suma total se cuenta tanto los vasos mayores como los menores. Esa compensación de diferencia es obviamente arbitraria y no se puede justificarla refiriéndose a 2 Crón. 36, 18, donde se habla de la deportación de los vasos mayores y menores a la ocasión de la destrucción del templo en Jerusalén. En el ver. 11 se pretende, después de haber enumerado las diferentes sumas parciales, dar inequívocamente la suma total. La diferencia entre

lo que se indica en ambas citas se debe seguramente a un error en los números, para cuya corrección, sin embargo, nos faltan los recursos. Suponemos que el error en la suma total, donde debe estar 2.500 en vez de 5.400, resida en que sea mencionada la suma redondeada en lugar de los 2.499 que deberían aparecer allí[4]. עִם הָעֲלוֹת הַגּוֹלָה [con los que subieron del cautiverio] significa: cuando fueron llevados de Babilonia a Jerusalén. Del infinitivo nifal הֵעָלוֹת con significado pasivo aparece también en Jer. 37, 11.

Capítulo 2. Lista de los que retornaron con Zorobabel y Jesúa desde Babilonia

El título de los vers. 1 y 2 anuncia el número de los hombres del pueblo de Israel, quienes regresaron de la cautividad de Babilonia a Jerusalén y Judea, bajo el liderazgo de Zorobabel, Jesúa y otros jefes; a eso sigue en los vers. 3-67 la lista de los mismos. En detalle es la lista de las familias del pueblo (vers. 3-35), de los sacerdotes y levitas (vers. 36-42), de los siervos del templo y los siervos de Salomón, (vers. 43-58), y de algunos linajes de israelitas así como de algunos sacerdotes, quienes no pudieron legitimarse como tales (vers. 59-63). Finalmente el total de personas, además de sus animales de carga (vers. 64-67). En los versículos que siguen se enumeran las ofrendas para el templo que habían traído consigo, vers. 68 y 69, y el final de toda la lista, ver. 70. Nehemías, encontró esta misma lista en su forma original cuando se dispuso a hacer una lista de los miembros de la asamblea de Jerusalén y la incluyó literalmente en su libro, cap. 7:6-73. También está conservada en 3 Esd. 5:7-45. Estos tres textos, sin embargo, muestran una serie de variaciones en cuanto a nombres y especialmente a números, que se producen involuntariamente al copiar largas series de nombres y números. La suma total de 42.360 hombres y 7.337 siervos y siervas coincide en los tres textos, pero la adición de los números por separado da en el texto hebreo de Esdras solamente 29.818, en el libro de Nehemías 31.089 y en el texto griego de Esdras 30.143 hombres. En la explicación de las listas consideraremos las diferencias entre nuestro libro y el texto de Nehemías, considerando sin embargo las variaciones de 3. Esdras solamente hasta donde parezca conveniente para la comprensión objetiva de nuestro texto.

Versículos 1-2. Encabezado

«*Éstos son los hijos de la provincia que subieron de la cautividad, de los desterrados* (*i.e.* de los exiliados) *que Nabucodonosor, rey de Babilonia, había llevado cautivos a Babilonia y que volvieron a Jerusalén y a Judá, cada uno a su ciudad*», En Neh. 7:6 falta לְבָבֶל [a Babilonia], tratándose de un error de transcripción debido al precedente בָּבֶל [Babilonia]; y en vez de ויהודה [y Judá] aparece allí וְלִיהוּדָה [y a Judá], lo cual no cambia el sentido. הַמְּדִינָה es la provincia, cuya capital era Jerusalén (Neh. 11:3), *i.e.* la provincia de Judea como distrito del Imperio Persa, tal como en 5:. Neh. 1:2. La palabra en Quetib נבוכדנצור es similar a la forma *Nabucadresor* en Jer. 49:28 y se asimila más a las formas babilónicas del nombre, como las bíblicas usuales de Nabucodonosor o Nabucodrosor. Más detalles acerca de este nombre, *vid.* el comentario de Dan. 1:1. Ellos retornaron, «*cada uno a su ciudad*» significa a la ciudad en la cual alguno de ellos o sus padres habían vivido antes del exilio. *Bertheau* al contrario opina que «aunque hayan tomado en consideración la residencia pre-exílica de las genealogías y familias, a la hora de repartir las residencias actuales, no se podría ahora pensar que cada uno haya regresado al mismo lugar donde sus antepasados habían vivido, ya que por un lado, indudablemente (¿?), había sido borrada la memoria de los lazos genealógicos y familiares en no pocos casos, compárese al respecto los vers. 59-63, luego también que les fue asignado a los miembros de la reciente comunidad tan sólo una parte evidentemente más pequeña del antiguo reino sureño para habitar, de manera que los descendientes de ciudades que se encontraban fuera de la región de la nueva comunidad no pudieron retornar a los lugares de sus antepasados». Tan cierto como eso pueda ser, así de cierto no puede ser que la ciudad de cada uno, sea «aquella que las autoridades le hayan asignado a cada uno como domicilio en la ordenación de los asuntos comunitarios y cuyos habitantes respectivos hayan figurado para fines de recaudación de impuestos etc.» (*Bertheau*). Esto no puede ser jamás lo que las palabras significan: «y que *volvieron*, cada uno a su ciudad». Correcto es más bien: A priori las palabras valen, no considerando los casos excepcionales bajo las circunstancias mencionadas. אֲשֶׁר־בָּאוּ [a la que volvieron] del ver. 2 corresponde a הָעֲלִים [la cautividad] del ver. 1, por lo que aparece también el participio בָּאִים [vinieron] en Neh. ver. 7. (Ellos) vinieron con Zorobabel etc. significa bajo el comando y la guía de él. *Zorobabel* (Zoroba,bel, זְרֻבָּבֶל o זְרֻבָּבֶל, probablemente abreviado de זְרוּעַ בָּבֶל [nacido en Babilonia]), el hijo de Sealtiel, fue descendiente del rey Jeconías llevado cautivo (ver al respecto 1 Crón. 3:17) y fue nombrado por Ciro como líder de la expedición y gobernador del rey de la nueva comunidad, probablemente por su ascendencia. *Jesúa* (יֵשׁוּעַ la forma abreviada del nombre *Yehoshúa* o *Yóshua*, la cual también es usada en Neh. 8:17 con Josué, el hijo de Nun, contemporáneo de Moisés) fue el hijo de *Josadac* (Hag. 1:1) nieto del sumo sacerdote *Seraía*, a quien Nabucodonosor había matado en Ribla, y que fue el primer sumo sacerdote de la comunidad restaurada, ver 1 Crón. 5:41. Al lado de Zorobabel y Jesúa se mencionan otros 9 o (como más correctamente en Nehemías) 10 nombres más de hombres principales, probablemente jefes de familias, de quienes no tenemos más informaciones adicionales. 1. *Nehemías* a diferenciar del conocido Nehemías, hijo de Hacalías Neh. 1:1; 2. *Seraías*, en cuyo lugar aparece en Neh. 7:7 *Azarías*; 3. *Reelaías*, en Nehemías se llama *Raamías;* 4. *Nahamani*, en Nehemías y en 3 Esd. 5:8 consta Εὐνηνέος, y que en nuestro texto de Esdras es omitido; 5. *Mardoqueo* distinto del Mardoqueo de libro de Ester (2:5ss.); 6. *Bilsán*; 7. *Mispar*, en Nehemías es *Misperet*; 8. *Bigvai*; 9. *Rehum* en 3 Esd. como Ροὖμος y 10. *Baana*. Estos diez hombres, junto a Zorobabel y Jesúa son doce, y evidentemente están para representar la nueva comunidad como sucesora de las doce tribus de Israel, como lo muestra inequívocamente la titulación especial como «el Pueblo de Israel» y también el ofrecimiento de doce sacrificios por el pecado según

4. *Ewald* (*Gesch.* IV, p. 88) y *Bertheau* creen haber encontrado en 3. Esd. 2, 12. 13 la base para la investigación del número correcto. En esta cita se indican 1.000 σπονδεῖα de oro y 1.000 de plata, 29 θυΐσκαι de plata, 30 φιάλαι de oro, más 2.410 de plata y 1.000 otros enseres (1.000 + 1.000 + 29 + 30 + 2.410 + 1.000 = 5.469) dando una suma total de 5.469. Pero 1.000 σπονδεῖα de oro no están en ninguna proporción con 1.000 de plata, y menos aún 30 φιάλαι de oro con 2.410 de plata. Por eso *Bertheau* piensa que en vez de 1.000, se debe aceptar la indicación más precisa de 30 del texto hebreo como la original; por otro lado, que en vez de los 30 כַּפּוֹרִים de oro figuraba originalmente 1.000 en el texto, dando como resultado el número de 5.469 también; mientras que *Ewald* opina que en lugar de 30 אגרטלים (σπονδεῖα) de oro se ha de leer 1.030 y que la suma total llegaba a 5.499. En consideración a estas conjeturas nosotros nos quedamos con lo que nos suministra el texto Hebreo, porque los números de 3. Esd. se presentan como producto de un intento artificioso pero torpe de conciliar la diferencia. No se puede concluir de los 20 כפורים de oro, que Esdras había traído a su regreso a Jerusalén, que el número de los 30 de los tales כַּפּוֹרִים fuese demasiado pequeño.

las doce tribus de Israel (6:17) a la ocasión de la inauguración del nuevo templo. No se puede definir la relación genealógica que tuvieron estos doce representantes con las doce tribus porque no hay mención alguna de la ascendencia de los diez. De los diez nombres encontramos a *Seraías* en Neh. 10:3. Pero de los contemporáneos de Nehemías, *Bigvai*, mencionado entre los hijos de *Bigvai* más abajo ver. 14 y 8:14; *Rehum* Neh. 3:17 y 12:3 y *Baana* en Neh. 10:28; pero de ninguno de ellos se pude hacer probable la identidad personal. Y, si dado el caso, todos hubieran sido descendientes de ciudadanos del reino anterior de Judá, no se puede deducir de ello con certeza, que todos hubieran pertenecido a las tribus de Judá y de Benjamín, porque ya bajo Roboam, israelitas piadosos de las diez tribus se habían cambiado al reino de Judá, y tanto durante como después de la destrucción del reino de las diez tribus, muchos israelitas se han podido refugiar y asimilar allí. Las últimas palabras del ver. 2. «El número de los hombres del pueblo de Israel» contienen el encabezado especial de la primera parte de la lista siguiente, al que corresponden los encabezados en los vers. 36, 40, 43 y 55. Es llamado pueblo de *Israel* y no pueblo de Judá porque los que regresan representan todo el pueblo del pacto.

Versículos 3-35. Registro de las genealogías y familias del pueblo

Cf. Neh. 7:8-38. Para mostrar las variaciones de los nombres y números en ambos textos, las colocamos aquí una al lado de la otra, añadiendo las variaciones de los nombres en Nehemías entre paréntesis.

Esdras 2	Esdras 2	Nehemías 7
1. Los Hijos de Paros	2.172	2.172
2. Los Hijos de Sefatías	372	372
3. Los Hijos de Ara	775	652
4. Los Hijos de Pahat-moab, de los Hijos de Jesúa y Joab	2.812	2.818
5. Los Hijos de Elam	1.254	1.254
6. Los Hijos de Zatu	945	845
7. Los Hijos de Zacai	760	760
8. Los Hijos de Bani (Binúi)	642	648
9. Los Hijos de Bebai	623	628
10. Los Hijos de Azgad	1.222	2.322
11. Los Hijos de Adonicam	666	667
12. Los Hijos de Bigvai	2.056	2.067
13. Los Hijos de Adin	454	655
14. Los Hijos de Ater de Exequias	98	98
15. Los Hijos de Bezai	323	324
16. Los Hijos de Jora (Harif)	112	112
17. Los Hijos de Hasum	223	328
18. Los Hijos de Gibar (Gabaón)	95	95
19. Los Hijos de Belén	123	123
20. Los Varones de Netota	56	56
21. Los Varones de Anatot	128	128
22. Los Hijos de Azmavet (los varones de Bet-azmavet)	42	42
23. Los Hijos de Quiriat-jearim, Cafira y Beerot	743	743
24. Los Hijos de Ramá y Geba	621	621
25. Los Varones de Micmas	122	122
26. Los Varones de Betel y Hai	223	123
27. Los Hijos de Nebo (Ajer)	52	52
28. Los Hijos de Magbis	156	Faltan
29. Los Hijos de la otra Elam	1.254	1.254
30. Los Hijos de Harim	320	320
31. Los Hijos de Lod, Hadid y Ono	725	721
32. Los Hijos de Jericó	345	345
33. Los Hijos de Senaa	3.630	3.930
Total	24.144	25.406

Las diferencias en cuanto a los nombres carecen de importancia. En el ver. 6 falta la ו copulativa entre los nombres יֵשׁוּעַ [Jesúa] y יוֹאָב [Joab], que Nehemías y Esdras sí tienen. El nombre בָּנִי [Bani] en el ver. 10 es en Neh. 7:15 בִּנּוּי [Binui], en lugar de יוֹרָה [Jora] en el ver. 18 aparece en Neh. 7:24. חָרִיף [Harif], aparentemente un nombre distinto de la misma persona, porque *Jora* suena como יוֹרֶה, lluvia otoñal y חָרִיף con חֹרֶף como otoño; en lugar de גִּבָּר [Gibar] del ver. 20 aparece en Neh. 7:25 mejor גִּבְעוֹן el nombre de la ciudad, y en lugar de קִרְיַת עָרִים en el ver. 25 tiene Neh. 7:29 la forma más correcta de קִרְיַת יְעָרִים; en lugar de «hijos de *Azmavet*» en el ver. 24 tiene Neh. 7:28 «los hombres de *Bet-azmavet*»; por otro lado por «los hijos de *Nebo*» en el ver. 29, en Neh. 7:33 «los hombres de *Nebo Ajer*», donde אַחֵר parece haber aparecido en el texto por un error, ya que poco después sigue *Elam Ajer*[5]. Además de ello, los nombres de *Bezai, Jora y Hasum* (vers. 17-19) han sido intercambiados en Neh. 7:22-24: *Hasum, Bezai y Harif*; de la misma manera las series *Lod* etc. y *Jericó* (vers. 33 y 34) en Neh. 7:36 y 37 en *Jericó* y *Lod* etc. Finalmente los hijos de *Magbis* (ver. 30) son omitidos en Nehemías y los hijos de *Belen* y los varones de *Netofa* (vers. 21 y 22) han sido sumados en Neh. 7:26, dando una suma de 188 en vez de 123 + 56 = 179. Si observamos los nombres, entonces aquellos de los números 1-17, son indudablemente nombres de genealogías y casas paternas, en los números 18-27 y del 31-33 se trata tan indudablemente de nombres de ciudades, es decir que aquí se nombran los habitantes de las ciudades. Esta serie se interrumpe por los números 28-30, donde *Harim* sin duda y muy probablemente también *Magbish* son nombres de personas y no de lugares, y en el caso de *Elam la otra*, lo que extraña es la similitud del número de 1254 con *Elam* (número 6). A eso se añade que *Magbis* falta tanto en Nehemías como en 4. Esdras, así también *Elam* la otra en 3. Esdras y en lugar de «los hijos de *Harim* 320», dice en 3. Esd. 5:16 en el lugar correspondiente υἱοὶ Ἀρομ ver. 32. A partir de esto *Bertheau* concluye que los números 28 y 29, hijos de *Magbis* e hijos de *Elam Ajer*, vers. 30 y 31, son espurios y que *Harim* ha de cambiarse en Ἀρώμ e insertarse en posición anterior. Las razones, por las cuales las tres indicaciones mencionadas son sospechosas son dignas de considerar. Si tienen peso decisivo, no nos atrevemos a decidir, en vista de la gran falta de seriedad de las informaciones del libro de 3 Esdras por un lado y de las diferencias en los tres registros por otro lado, que evidentemente surgieron por errores de trascripción.

Muchos de los nombres de generaciones y casa paternas (núm. 1-17 y 30) hallamos también en diversos registros distintos del tiempo de Esdras y de Nehemías[6], de donde entendemos: a) que de algunas generaciones retornó solamente una parte con Zorobabel y Jesúa, y que otra parte siguió solamente bajo Esdras; b) que los jefes de familias paternas no fueron llamados por sus nombres personales, sino por los nombres de sus casas.

5. Esta aceptación goza de mayor probabilidad que la opinión de *Dietrich* en *A. Merx, Archiv für wissenschaftliche Forschung des A.T.*, cuaderno 3, p. 345, sosteniendo que por medio de la adición אחר en Neh., el Nebo Judío se diferencie del Nebo rubenita.

6. En la lista de los que retornaron con Esdras (cap. 8) los hijos de *Paros, Pahat-moab, Adin, Elam, Shephatías, Joab, Bebai, Azgad, Adonicam, Bigvai* y según el texto original de Esd. 8,5 y 10, también los hijos de *Zattu* y *Bani*. Figuran dentro del registro de los que tenían mujeres extrañas (cap. 10) hombres de los hijos de *Paros, Elam, Zattu, Bebai, Bani, Pahat-moab, Harim, Hashum* y de los hijos de *Nebo*. Y finalmente en la lista de los príncipes del pueblo de los tiempos de Nehemías (Neh. 10, 15ss.), *Paros, Pahat-moab, Elam, Zattu, Bani, Azgad, Bebai, Bigvai, Adin, Ater, Hashum, Bezai, Harif, Harim, Anatot*, a la par con otros que no aparecen aún en nuestro registro.

Los nombres provienen sin lugar a dudas de tiempos pre-exílicos, aunque no los hallamos en libros pre-exílicos, porque los libros dan genealogías solamente de los hombres más importantes que intervinieron en la historia, y que las genealogías de las Crónicas son muy fragmentarias, nombrando principalmente las generaciones de los tiempos más antiguos. La mayoría de esas familias o casas paternas, sino todas, las hemos tenido por antiguos habitantes de Jerusalén. No se puede alegar en contra de ese argumento la circunstancia de que los nombres que figuran en nuestra lista no aparezcan en los registros de los habitantes de Jerusalén de 1 Crónica y Nehemías cap. 11, porque en aquellos registros se mencionan solamente las grandes genealogías de Judá y de Benjamín y no las casas paternas, que estaban incluidas en aquellas genealogías. Por otra parte los nombres de las ciudades (versículos 18-33) se mencionan en gran parte en los libros más antiguos del Antiguo Testamento: Gabaón en Jos. 9:3; Bet-lehem Rut 1:2. y Miq. 5:1(2); *Netofa* 2 Sam. 23:28; *vid*. al respecto el comentario de 1 Crón. 2:54; Anatot Jos. 21:18; Jer. 1:1; Quiriat-jearim, Kefira y Beerot como ciudades de los gabaonitas Jos. 9:17; Ramá y Gabaa aparecen frecuentemente en la historia de Samuel y Saúl, ya desde Jos. 18:24, 25; Micmas 1 Sam. 13:2, 5; Isa. 10:28; Betel y Hai Jos. 7:2 y Jericó Jos. 5:13 y otros. Todos estos pueblos ubicados en las cercanías de Jerusalén probablemente fueron retomados por sus antiguos habitantes o por sus hijos inmediatamente después de su regreso. *Azmavet* o *Bet-azmavet* (Neh. 7:28) no aparece en la narrativa más antigua y aparte de nuestro registro tan solamente se menciona en Neh. 12:29 y debe buscarse, según eso, en los alrededores de *Geba*, pero no ha sido ubicado aún, debido a que, y esa es la suposición no fundamentada de *Ritter* (*Erdkunde* XVI, p. 519), se trata de *el-Hizme*, cerca de *Anata*. No es posible ubicar con certeza *Nebo*, porque no se puede pensar en la montaña con este nombre en Num. 32:3. Por eso se ha pensado en *Nob* o *Nobe* de 1. Sam. 21:2, que por su ubicación podría corresponder, alegando para ello que en Neh. 11:31s. la localidad de *Nob* se menciona como una de las muchas aquí nombradas, pero no *Nebo*; sin embargo en Esd. 10:43 se vuelven a mencionar los hijos de *Nebo*. Por la ubicación se podría pensar con *Bertheau* en *Nuba* o en *Beit-Nuba* (*Robinson,* Neue biblische Forschung, p. 189). Algunos antiguos exegetas toman Magbis por nombre de un lugar, pero parece más bien el nombre de una persona; no se conoce ningún lugar con ese nombre. Las localidades de *Lod, Hadid* y *Ono* (ver. 33) aparecen solamente en libros tardíos del Antiguo Testamento. En cuanto a *Lod* y *Ono vid*. el comentario de 1 Crón. 8:12. חָדִיד se puede decir con seguridad que es Vadida, 1 Mac. 12:38; 13:13, no lejos de Lidda, donde hoy todavía existe un pueblo *el Hadite* (arab. *'l-hdith*) (*Robinson, N. b. Forsch*., p. 186). סְנָאָה del ver. 35 ya ha sido identificado por los expositores más antiguos como Σεννά, νῦν Μαγδαλσεννα, lo que *Jerónimo* describe como *terminus Judae, in septimo lapide Jerichus contra septentrionalem plagam* [La frontera de Judá, *i.e.* Jericó en la séptima piedra (limítrofe) frente al sector norte de] (*Onom. ed. Lars. et Parth.*, pp. 332s.), mientras que *Robinson*, en la obra citada p. 387, combina *Magdal Senna* con *Medchel*, una localidad en la cumbre de una monte alto, como a 4 millas al norte de Jericó. Pero su ubicación no se corresponde con las distancias dadas por *Eusebio* y *Jerónimo*, además el nombre de *Medchel*, lo que significa «*torre*», no basta para la identificación con *Migdal-Senna*. La ubicación exacta de *Senna* no se puede determinar por ahora; pero se ha de buscar no muy lejos de Jerusalén. De las ciudades nombradas en nuestra lista fueron los hombres de Jericó, Senaa y Gabaón, los que ayudaron en la construcción del muro de la ciudad bajo Nehemías (Neh. 3:2; 3:7); también los habitantes de Tekoa, Zanoa, Bet-haquerem, Mispa, Betsur y Keila. Un número aun mayor de ciudades de Judá y de Benjamín se mencionan en la lista de Neh. 11:25-35. De allí podemos ver, que con el paso del tiempo, más y más judíos retornaron del exilio y se instalaron en la tierra de sus padres.

Vers. 36-39. El *Registro de los sacerdotes* concuerda en cuanto a nombres y número con el de Neh. 7:39-42. Éstos eran:

Los hijos de Jedaías de la casa de Jesúa	973
Los hijos de Imer	1.052
Los hijos de Pasur	1.247
Los hijos de Harim	1.017
Total	4.289

Jedaías en 1 Crón. 24:7 es de la segunda orden de sacerdotes. En el caso de que el *Jedaías* aquí sea el nombre de una orden de sacerdotes, entonces no hay que pensar en cuanto a «la casa de *Jesúa*» en *Jesúa* el sumo sacerdote (ver. 2), porque la segunda orden sacerdotal pertenecía muy probablemente a la línea de Itamar, mientras que el linaje sumo sacerdotal pertenecía al de Eleazar. También encontramos el nombre de *Jesúa* en otros linajes sacerdotales, por ejemplo como nombre de la novena clase sacerdotal en 1 Crón. 24:11, de manera que puede ser el nombre antiguo de otra orden sacerdotal. Como no es probable que de la clase sacerdotal, de la cual procedía el sumo sacerdote, ningún sacerdote haya retornado, entonces se ofrece la suposición que *Jesúa* sea el sumo sacerdote y que los hijos de *Jedaías* formen parte de la casa paterna, a la cual pertenecía Jesúa. En este caso, *Jedaías* no es el nombre de la segunda orden sacerdotal, sino el de algún principal de familia del linaje sumo sacerdotal. *Imer* en 1 Cr 24:14 es de la decimasexta clase sacerdotal. *Pasur* no aparece entre las órdenes sacerdotales de 1 Crón. 24. Encontramos el nombre en 1 Crón. 9, 12 y Neh. 11, 12 entre los antepasados de *Adaía*, un sacerdote de la orden de *Malquías*; pero el conocido *Pasur* de Jer. 20 y 21 se llama aquí hijo de *Imer*, lo que obviamente quiere decir, un miembro de la orden de *Imer*. Por eso considera *Bertheau* que «*Pasur* era un linaje sacerdotal, el cual se extendió solamente después del tiempo de David y que tomó el lugar de un linaje sacerdotal más antiguo y tal vez extinguido». Con Esdras subieron *Gerson*, de los hijos de *Finees*, y *Daniel*, de los hijos de *Itamar*, a Jerusalén (8:2), sin que se nombraran las órdenes, a las cuales pertenecían. Entre los sacerdotes que se habían casado con mujeres extranjeras (cap. 10:18-22), figuran unos hijos de Yeshuá, de Imer, de Harim y de Pasur, de donde se puede concluir, «que hasta el tiempo de Esdras solamente estas cuatro órdenes de sacerdotes oficiaban el culto en la nueva asamblea» (*Bertheau*). En cuanto a la relación de los nombres en nuestros versos con respecto a Neh. 10:2-9 y 12:1-22, ver el comentario respectivo.

Versículos 40-58. Los Levitas, los Netinim y los Siervos de Salomón (cf. Neh. 7, 43-60)

	Esdras	Nehemías
Los Levitas: de los hijos de Jesúa y de Cadmiel, de los hijos de Hodavías	74	74
Los cantores: de los hijos de Asaf	128	148
Los hijos de los porteros: de los hijos de Salum, los hijos de Ater, etc.	139	138
Netineos y siervos de Salomón, por todo	392	392
Total	733	752

Los levitas están divididos en tres clases: Los levitas en el sentido más estricto de la palabra son ayudantes de los sacerdotes, los cantores y los porteros; cf. 1 Crón. 24:20-31, caps. 25 y 26:1-19. En cuanto a los levitas en el sentido más estricto se nombran: los hijos de *Jesúa* y de *Cadmiel* de los hijos de *Hodavías* (וְקַדְמִיאֵל y הוֹדַוְיָה de nuestro texto son aparentemente la manera correcta de leer לְקַדְמִיאֵל y הוֹדַוְיָה, *Keri* לְהוֹדִיָה Neh. 7:43 son entonces errores de copia). El suplemento «*de los hijos de Hodavías*» pertenece a Cadmiel, para distinguir este de otros levitas del mismo nombre. Según cap. 3:9 *Yeshuá* y *Cadmiel* son principales de dos clases de levitas en el tiempo de Zorobabel y de Jesúa, las cuales vuelven a aparecer en Neh. 10:10 como nombres de clases de levitas. No encontramos a los hijos de Hodavías en los registros de levitas en Crónicas.

Ver. 41. De los cantores vinieron en aquél entonces solamente los hijos de Asaf, estos son los miembros de coro de Asaf; en Neh. 11:17 se vuelven a nombrar tres órdenes, donde *Bacbucías* parece representar la orden de *Hemán*.

Ver. 42. De los porteros regresaron seis divisiones u órdenes, entre ellos las órdenes de *Sallum, Talmon y Accub*, quienes habían vivido en Jerusalén antes del exilio, según 1 Crón. 9:17. Los hijos *Ater, Hatita y Sobai* no se sabe más nada.

Ver. 43. Los netinim son los siervos del templo y los siervos de Salomón son contados juntos. De los netinim se cuentan 35 familias. La suma global alcanzaba solamente 392, de manera que cada familia se componía de un promedio de 8 a 9 personas. Los hijos *Acub*, *Hagaba* y *Asna* (vers. 45, 46, 50) han sido omitidos en el libro de Nehemías; el nombre de *Salmai*, ver. 46, suena *Salmai* en Neh. ver. 48 y en vez de נפיסים, ver. 50, aparece en Neh 7:52 נפושסים, una forma combinada de נְפוּסִים y נְפִישִׁים. Todas las demás variantes son sólo de carácter ortográfico. Debido a que *Siha* (ציחָה ver. 43) vuelve a aparecer como un príncipe de los netinim en Neh. 11:21 y debido a que los demás nombres aparecen con éste en una misma línea, *Bertheau* quiere ver en estos nombres diversas divisiones. Esta opinión es errada porque en Neh. 11:21 *Siha* es un nombre personal y también los demás nombres en nuestra lista son nombres de personas, y solamente los hijos de *Siha, Hasufa* etc. pueden ser mencionados como nombres de divisiones familiares. Porque únicamente los casos del plural de *Meunim* y de *Nefusim* son nombres de tribus o de pueblos; los hijos de *Meunim* entonces son miembros de los *menuítas*, quienes fueron tomados como prisioneros de guerra después de la victoria del rey Usías sobre este pueblo y entregados en calidad de vasallos al servicio del santuario. De manera similar los hijos de los *Nefusim* pueden ser prisioneros de una tribu ismaelita נְפִישׁ [Nefis]. Sin embargo, la mayoría de las familias aquí nombradas pueden muy bien ser descendientes de los gabaonitas (Jos. 9:21, 27). Los siervos de Salomón no se deben identificar con los siervos cananitas (1 R. 9:20s. y 2 Crón. 8:7) sino más probablemente con prisioneros de guerra de algún otro pueblo, al cual Salomón entregó como vasallos del templo y quienes tenían que ejecutar funciones similares a las de los gabaonitas. Los hijos de estos siervos se mencionan todavía en Neh. 11:3. En otros pasajes están subsumados bajo el nombre *Nethinim*, como también lo están aquí. Entre los nombres cae en cuenta el de פֹּכֶרֶת הַצְּבָיִם que significa algo como cazador de gacelas (ver. 57); el último de los nombres, אָמִי [Amí], consta en Neh. 7:59 como אָמוֹן [Amón].

Vers. 59 y 60. *Los israelitas*, que no pueden demostrar su pertenencia al pueblo de Israel. Cf. Neh. 7:61 y 62. Como tales se nombran tres familias, de 652, según Neh. de 642 varones. Ellos subieron con los que retornaron desde *Tel-mela* (colina de sal) y *Tel-harsa* (colina de selva o de bosque); nombres de localidades o regiones babilónicas cuya ubicación no podemos determinar. También las palabras כְּרוּב אַדָּן אִמֵּר [Querub, Addán e Imer] son oscuras, pero con certeza no se trata de nombres de personas, por lo que las personas que subieron se nombran solamente a partir del ver. 60. Las palabras son nombres de lugares, permaneciendo sin embargo la incertidumbre, si las tres palabras conforman uno solo o tres nombres. Para la aceptación de la descripción de una sola región se puede alegar que en el ver. 60 se mencionan únicamente tres tribus, quienes corresponderían a las regiones mencionadas en el ver. 59, y que de cada región o lugar, *Tel-mela, Tel-harsa y Cherub-Addan-Imer* saliera una familia para unirse a los que subieron. Pero también pueden estas tres (últimas) palabras designar tres lugares, el uno cerca del otro, donde vivía una de las familias mencionadas en ver. 60 que había subido juntos a Jerusalén. Éstos no podían confirmar su casa paterna o su simiente, *i.e.* su ascendencia genealógica, si pertenecían a Israel o no. הֵם se refiere al igual que los sufijos en זַרְעָם [su simiente] y בֵּית־אֲבוֹתָם [casas de sus padres] a las personas mencionadas en el ver. 60. Ellos no pudieron comprobar que sus casas paternas de *Delaía, Tobías y Necoda*, según las que decidieron llamarse, pertenecieran a las casas paternas de Israel por lo cual no pudieron comprobar su descendencia israelita. *Clericus* observa correctamente: *Judaicam religionem dudum sequebantur, quam ob rem se Judaeos censebant; quamvis non possent genealogicas ullas tabulas ostendere, ex quibus constaret, ex Hebraeis oriundos esse* [Seguían la fe judía desde hacía mucho por lo cual creían ser judíos aunque no podían presentar alguna tabla genealógica en la cual se pudiera deducir que su proveniencia era de los hebreos]. Como el nombre de *Necoda* aparece entre los *netinim*, *Bertheau* formula la sospecha de que los aquí mencionados hijos de *Necoda* pretendían ser israelitas, mientras que se objetaba, si no debían ser contados con aquellos hijos de *Necoda* del ver. 48 y en consecuencia con los netinim. Objeciones similares se pueden haber hecho con las otras dos familias. Aunque no pudieron demostrar su origen israelita, se les concedió acompañarlos a Jerusalén y Judá y sólo se les negó por el momento el derecho a la ciudadanía de Israel. Por esa razón no encontramos estos nombres en el recuento de los jefes del pueblo y de las familias paternas en Neh. 10:15-28, tampoco en el registro de Esd. 10:25, 43.

Vers. 61-63. *Los sacerdotes* que no podían demostrar su pertenencia al sacerdocio. Cf. Neh. 7:63-65. De estas familias se nombran tres: los hijos de *Habaía*, de *Cos* y de *Barzilai*. Éstos no pudieron demostrar su registro genealógico y fueron excluidos del ejercicio del sacerdocio. De estos tres nombres el de *Cos* aparece en 1 Crón. 24:10 como sacerdote de la séptima clase sacerdotal; pero el nombre solo no bastaba para comprobar la pertenencia a la clase sacerdotal, porque también otras personas llevaban este mismo nombre, cf. Neh. 3:4. Los hijos de *Barzilai* eran descendientes del sacerdote, que se había casado con una hija de Barzilai, un gabaonita, conocido por la historia de David (2 Sam. 17:27; 19:32-39. 1 R. 2:7), probablemente una hija heredera (Num. 36) por lo cual él había adoptado su apellido para tomar posesión de la herencia de ella (el sufijo en שְׁמָם [su nombre] se refiere a בָּנוֹת [las hijas], *vid.* el comentario de Num. 27:1-11). El hecho de que no renunciara para sí y para su descendencia a los derechos sacerdotales lo podemos ver, porque sus descendientes, retornando del exilio, pudieron hacer valer estos derechos. Pero como la adopción del nombre *Barzilai* ha podido poner en tela

de juicio la ascendencia sacerdotal, se requirió entonces la comprobación por medio de los registros genealógicos. Y ésta no la pudieron encontrar. כְּתָבָם [su registro] es su סֵפֶר יַחַשׂ Neh. 7:5, el libro o la escritura donde quedaba registrada su ascendencia. Éste escrito llevaba el título de הַמִּתְיַחְשִׂים, «*los registrados*»; esta palabra es una aposición de כְּתָבָם, y a ésta se refiere el plural נִמְצְאוּ [fueron considerados impuros], por lo cual encontramos en Neh. 7:64 el singular נִמְצָא [fue considerado inmundo] en concordancia con כתבם. «*Fueron considerados inmundos y excluidos del sacerdocio*», *i.e.* como contaminados o inmundos excluidos del sacerdocio. La construcción del Piel יְגֹאֲלוּ [fueron excluidos] con מִן [fuera de algo] llama la atención.

Ver. 63. «*El Tirsata*», gobernador secular de la comunidad, y por la comparación de Neh. 7:65 con el ver. 70 esclarecemos que se trata de Zorobabel, el que en Hag. 1:1, 14; 2:2, 21 es llamado פַּחַת יְהוּדָה [gobernador de Judá]. תִּרְשָׁתָא, siempre con el artículo, es sin duda la designación persa del gobernador o lugar-teniente. Así también se le llama a Nehemías, Neh. 8:9 y 10:2 y paralelamente הַפֶּחָה en Neh. 12:26. El significado de la palabra todavía es discutido. Algunos lo deducen de la palabra persa trsidn, «temer» y de trs, «temor» = «el temido o el respetado» (*Meier*, *Wurzelverzeichnis*, p. 714); otros lo deducen de la palabra persa trs, «*auster*», como muchos otros «el señor severo»; y otros aun (como *Benfey*, *Die Monatsnamen*, p. 196) lo deducen del zendo *thvorestar (nom. thvoresta)*, *i.e. praefectus, penes quem est imperium* [el prefecto en cuyo poder estaba el imperio], cf. *Gesenius, thes*., p. 1521. El Tirsata decidió el asunto en el sentido, que no comiesen de las cosas santísimas hasta que haya sacerdote con Urim y Tummim, *i.e.* para dar un dictamen final por medio del Urim y Tummim. עָמַד según el hebreo tardío es equivalente a קוּם, cf. Dan. 8:23; 11:2 y otros. La prohibición de comer de la cosa santísima (cf. Lev. 2:3) incluye la prohibición de acercarse a los utensilios santísimos, como p. ej. el altar del holocausto (Ex. 29:37; 30:10) y de pisar el Lugar Santísimo (Num. 18:19); eso significa, que se excluye de las actuaciones específicamente sacerdotales, no suspendiendo el derecho a devengar los ingresos sacerdotales, por cuanto éstos no estuvieran ligados directamente a actuaciones como sacerdote, ni excluyendo de la pertenencia al orden sacerdotal. Acerca de Urim y Tummim *vid*. el comentario de Ex. 28, 30. Se puede deducir de las palabras «*hasta que un sacerdote se levantara con Urim y Tummim*, etc.» que el sumo sacerdote de entonces no estaba en condición de pedir o dar las sentencias divinas del Urim y Tummim. La razón de esto no se pude buscar con *Ewald*, *Gesch.* IV, p. 95 en la personalidad de Jesúa, como por ejemplo que él, tal vez, no fuera el hijo mayor de su padre y por consiguiente ni siquiera apto para el sumo sacerdocio. Estas conjeturas se basan en ideas completamente erróneas acera del Urim y Tummim, sobre desapariciones subjetivas acerca de la objetividad de la gracia conferida al ministerio del sumo sacerdote. La recepción de una decisión divina por medio del Urim y Tummim tiene como condición previa la presencia de la gracia de Yahvé en la asamblea de Israel. Esta presencia la había ligado el Señor al arca del pacto con los querubines, sobre quienes estaba sentado y desde donde él se revelaba a su pueblo (Ex. 25:22). El sumo sacerdote debe llevar el pectoral con el Urim y Tummim sobre su pecho y venir delante de Yahvé para presentarle el derecho de Israel y suplicar la decisión divina Ex. 28:30. Num. 27:21. Según la divina promesa en la Torá el arca del pacto con el trono de gracia (propiciatorio) era el lugar donde el sumo sacerdote tenía que inquirir la voluntad divina por medio de Urim y Tummim. Pero el arca ya no existía, fue destruida cuando los caldeos convirtieron al templo de Salomón en cenizas. A los que regresaban con Zorobabel y con Jesúa les faltaba el arca del pacto y al comienzo también el templo. Bajo estas condiciones el sumo sacerdote no podía venir delante de Yahvé con el pectoral y el Urim y Tummim para pedir sus decisiones. En los libros de Samuel se narran casos de consulta de la voluntad divina por Urim y Tummim y donde el arca del pacto no estaba presente, como para que el sumo sacerdote pudiera presentarse ante ella (comp. 23, 4. 6. 9ss. y 14, 18), por lo cual se puede concluir que la presencia del arca del pacto, externa o en el espacio, no era una condición *sine qua no*. Pero aquellos casos suceden en un tiempo, cuando la asamblea de Israel poseía aún el arca del pacto con el trono sobre los querubines, aunque estuviese temporalmente separada del Lugar Santísimo del tabernáculo. Otra era la situación al regreso del exilio. No solamente faltaban el arca del pacto y el templo, sino que Yahvé no había manifestado aún su presencia de gracia nuevamente en la asamblea, y hasta que eso no hubiera acontecido, el sumo sacerdote no podía consultar al Señor por medio del Urim y Tummim. Zorobabel esperaba, en vista de la restauración del altar y del templo, que el Señor volviera con su presencia de gracia a la asamblea restaurada, y que un sumo sacerdote se levantara con Urim y Tummim, para tomar una decisión definitiva acerca de los sacerdotes, que no podían comprobar si eran de la descendencia de la simiente de Aarón. Esa esperanza, sin embargo, no se ha cumplido. Yahvé no santificó el templo construido por Zorobabel por una señal visible de su presencia como lugar de la habitación de su nombre. En este templo faltaba el arca del pacto con los querubines y la *Shequina* en la nube sobre los querubines del Lugar Santísimo. Por eso tampoco encontramos noticia alguna del tiempo postexílico que haya tenido lugar alguna declaración de la voluntad divina o una decisión por medio del Urim y Tummim, sino, al contrario, consta el testimonio claro de los rabinos de que Dios no había declarado más su voluntad después del exilio por medio del Urim y Tummim e incluyeron esta manera de revelación divina a las cinco cosas, que le faltaban al segundo templo. Cf. *Buxtorf, exercitatt. ad historiam Urim et Thummim*, cap. 5 y *Vitringa observatt. ss.*, lib. VI, cap. 6, pp. 324s.

Versículos 64-67. Número total de los que retornaron, sus siervos y siervas y sus animales de carga

Cf. Neh. 7:66-69. La suma total de la asamblea (כְּאֶחָד como uno, *i.e.* en resumidas cuentas, cf. 3:9; 6:20) es de 42.360 en ambos textos; y también en 3 Esd. es la misma, aunque las sumas de cada una de las indicaciones difieren en los tres textos, dando un resultado menor a la suma global indicada en cada uno de los textos. Los diferentes datos son como sigue:

	Según Esdras	Según Nehemías	Según 3 Esdras
Varones de Israel	24.144	25.406	26.390
Sacerdotes	4.289	4.289	2.388
Levitas	341	360	341
Netinim y siervos de Salomón	392	392	372
Los que no pudieron comprobar su identidad israelita	652	642	652
Total	29.818	31.089	30.143

Estas diferencias sin duda alguna se originaron por errores de trascripción. Todos los intentos de reconciliarlos de otra manera no pueden ser justificados. Muchos de los antiguos exegetas, judíos y cristianos (*Seder olam, Raschi, Usserius, J. H. Mich.* y otros), pensaban, que las sumas de cada uno de las indicaciones se referían sólo a judíos y benjaminitas, mientras que en la suma total se incluía también a los israelitas, quienes habían retornado de las diez tribus. Aunque no se puede alegar que no se haya considerado a los miembros de otras tribus en manera alguna (*Bertheau*) porque no se nombran los diferentes grupos de los varones de Israel por su pertenencia a una tribu, sino como aquellos a quienes Nabucodonosor había deportado a Babilonia, entre los que muy bien pueden haberse encontrado miembros de otras tribus, quienes se habían ubicado en el reino de Judá, como expresamente lo asume *Usser.* Pero precisamente que tanto en los subtotales como en la suma global no se consideren las relaciones tribales excluye la diferenciación por tribus con mayor razón aun cuando en el caso de las familias que no pueden demostrar su descendencia de Israel sólo se observa su pertenencia a las familias paternas y a la simiente de Israel. Por eso es obvio que la suma global debe ser el total de los diferentes subtotales. Tampoco se puede deducir que como nuestro ver. 64 consta en 3 Esd. 5, 11 de la siguiente manera: «*pero todos los de Israel de 12 años para arriba, sin los siervos y siervas, eran 42.360*» que en los subtotales se hayan considerado únicamente a los mayores de 20 años y en la suma global las personas entre 12-30 años, como lo supone *J. D. Mich.* El suplemento «*de doce años para arriba*» carece de valor crítico, ya que en caso de ser auténtico, tendría que aparecer en cada indicación separada la especificación «*de 20 años para arriba*». Por eso no es probable que el autor del tercer libro de Esdras tuviera la intención de compensar la diferencia con esta agregación. Al copiar una cantidad tal de nombres y números era casi imposible evitar errores, sea por lectura errónea, sea por omisión de algún dato. Debido a que la suma total de los tres textos es la misma, deberemos considerar que se trata del número correcto.

Vers. 65ss. «*sin contar éstos sus siervos y siervas, que eran siete mil trescientos treinta y siete*». אֵלֶּה está unido por los acentos a las palabras precedentes. La siguiente indicación cae en cuenta: «*y les eran (i.e. ellos tenían) doscientos cantores y cantoras*». La nota de *Bertheau* que con לָהֶם se intente aludir a la propiedad de la comunidad es incorrecta. לָהֶם designa meramente la pertenencia, no forzosamente propiedad, por lo que *J. D. Mich.* ha pensado que originalmente constaban en el texto bueyes y vacas, que habían sido cambiados por los escribas en cantores y cantoras, «porque ambos nombres se asemejan mucho en el hebreo». A eso responde *Bertheau* haciendo notar que sí se puede cambiar שָׁרִים [toros] fácilmente en שׁררים o משררים, pero que שׁוֹר no formó un plural en femenino y una alteración de פָּרוֹת [vacas] en משׁרראת sea una posibilidad más remota, de manera que debemos suponer que en el texto original constó únicamente שׁורים y después de haber sido cambiado en משׁררים le fueron agregados משׁררות como un complemento apropiado. Tales ocurrencias no necesitan de refutación seria. Si se tratara de animales como propiedad privada, no se utilizaría לָהֶם, sino se colocaría un sufijo como en la enumeración de los animales en el ver. 66. Además, bueyes y vacas no son animales de carga que se utilizarían para viajar como lo son los caballos, mulas, camellos y asnos enumerados en el ver. 66; por lo cual no coinciden en este pasaje. מְשֹׁרְרִים וּמְשֹׁרְרוֹת son cantores y cantoras, 3 Esd. ψάλται καὶ ψαλτῳδοί, quienes estaban entre los vasallos de los que retornaron, como ya opinaban los rabinos, *ut laetior esset Israelitarum reditus* [para que el regreso de los israelitas fuera más alegre]. Los israelitas tuvieron desde un principio cantores y cantoras, no solamente para estimular la alegría a la ocasión de banquetes, sino también para cantar lamentaciones en momentos de tristeza, cf. Ec. 2:8; 2 Crón. 35:25, y estos son mencionados junto a los siervos y siervas porque cantan y tocan por remuneración y se distinguen de los cantores y músicos de los levitas. En vez de 200 en Neh. y 3 Esd, aparece el número 245, que probablemente fue incluido en el texto a causa de un salto de vista al número 245 del versículo siguiente.

Ver. 66s. Los números de los animales de cabalgadura y de carga de los que regresaban: 736 caballos, 245 mulas, 435 camellos y 6.720 asnos; en Neh. 7:68 constan los mismos números. En 3 Esd. 5:42 se nombran los camellos en primer lugar y los números difieren en parte: 7.036 caballos y 5.525 asnos.

Versículos 68-70. Contribuciones para la construcción del Templo y noticias finales

Cf. Neh. 7:70-73. «*Y algunos de los jefes de casas paternas, cuando llegaron a la casa de Yahvé, i.e.* arribando al lugar del templo, *hicieron ofrendas voluntarias* (הִתְנַדֵּב cf. 1 Crón. 29:5) *para la casa de Dios para reedificarla sobre sus cimientos*» (הֶעֱמִיד, erigir, *i.e.* reconstruir, aquí y en 9:9 sinónimo con הֵקִים). Según sus propiedades (כְּכוֹחָם comp. 1 Crón. 29, 2) dieron a la tesorería de la obra, *i.e.* la restauración del templo y del culto 61.000 dracmas de oro (= 457.500 Taler, unos 686.000 Euros, 871.000 Dólares, *vid.* el comentario de 1 Crón. 29:7) y 5.000 minas de plata (más de 200.000 Taler, *i.e.* unos 300.000 Euros o 381.000 Dólares) y 100 túnicas sacerdotales. La cuenta de esta contribución en Neh. 7:70-72 es más detallada. Según éste, una parte de los jefes de casas paternas (מִקְצָת como en Dan. 1:2 y otros) contribuyeron: el Tirsata dio al tesoro 1.000 dracmas de oro, 50 tazones (*vid.* el comentario de Ex. 27:3), 30 túnicas sacerdotales y 500... Este último dato está corrompido porque los dos números 30 y 500 no pueden sumarse en 530. En tal caso tendrían que venir primeramente las centenas. El objeto había sido nombrado antes de los 500 y desapareció por un error de trascripción: וְכֶסֶף מָנִים [y plata (500) minas]. Otros jefes de casas paternas (otros que el Tirsata) dieron 20.000 dracmas de oro, 2.200 minas de plata y el resto del pueblo (era) 20.000 dracmas de oro, 2.000 minas de plata y 67 túnicas sacerdotales. Según esto dieron el Tirsata, los jefes de casas paternas y el resto del pueblo, 41.000 dracmas de oro, 4.200 minas de plata, 97 túnicas sacerdotales y 30 tazones de oro. En nuestro texto están omitidos los tazones y en lugar de 30 + 67 = 97 túnicas sacerdotales se indica el número redondeado de 100. Las otras dos diferencias se produjeron por errores ortográficos. En lugar de 61.000 dracmas, obviamente se debe leer, según Neh. 41.000 (1.000 + 20.000 + 20.000), y a las 2.200 y 2.000 minas se deben sumar, según Neh. 7:70, otros 500 más es decir 4.700, por lo que nuestro texto indica la suma redondeada de 5.000.

Con el ver. 70 se concluye la narración del retorno del primer grupo de los exiliados y se pasa a lo siguiente: «*Y habitaron en sus ciudades los sacerdotes y...*» וּמִן הָעָם [algunos del pueblo] son los varones del pueblo de Israel, los laicos en distinción de los sacerdotes, levitas etc.; en Nehemías el orden de las palabras está invertido, de manera que וּמִן הָעָם siguen después de los porteros y cantores levíticos. Este lugar le parece más apropiado a *Bertheau*, nosotros tenemos que opinar distintamente. La posición del pueblo, *i.e.* de los ciudadanos de Israel entre los siervos del templo (sacerdotes y sus ayudantes del culto le-

víticos) y entre los cantores y porteros parece adecuado; inadecuada, sin embargo, es la mención de los שׁוֹעֲרִים [porteros] antes de los משׁררים en Neh., porque la ejecución del canto en el templo era un servicio superior que la del servicio de los porteros. Tampoco podemos aceptar la opinión de *Bertheau* de que בְּעָרֵיהֶם [en sus ciudades], que en nuestro texto sigue a וְנָתִינִים [habitaban], deba ser borrado. La palabra forma un final muy apropiado de la frase que comienza con וַיֵּשְׁבוּ. Y la oración siguiente «*y el resto de Israel (habitaba) en sus ciudades*» cierra la narración, mientras que las palabras כל־ישׂראל [todo Israel] después de la enumeración de las diversas secciones de Israel en Neh. tienen algo de pesado[7].

Capítulo 3. La construcción del altar de holocaustos, la fiesta de los tabernáculos y la colocación del fundamento del Templo

Acercándose el séptimo mes, se reunió el pueblo en Jerusalén, para restaurar el altar de sacrificios y su respectivo servicio de culto y para celebrar la fiesta de los tabernáculos (vers. 1-7); y en el mes segundo del año siguiente se colocó con la debida solemnidad el fundamento para el nuevo Templo (vers. 8-13). Cf. 3 Esd. 5, 46-62).

Versículos 1-7. Construcción del altar, restauración del sacrificio diario y la celebración de la fiesta de los tabernáculos

Ver. 1. «*Cuando llegó el mes séptimo, y los hijos de Israel estaban ya en las ciudades, el pueblo se reunió como un solo hombre en Jerusalén*». No se indica el año, pero se entiende de aquél, en el cual habían regresado de Babilonia. Esto también se deduce del ver. 8, según el cual se colocó el fundamento del templo en el segundo año del retorno en el segundo mes. Las palabras «*y los hijos de Israel estaban ya en las ciudades*» son una oración circunstancial, que hace referencia al cap. 2:70 y sirve para esclarecer lo que sigue. El pueblo vino de las ciudades donde cada uno se había ubicado en su propia ciudad (2:1) hacia Jerusalén como un solo hombre, *i.e.* no todos (*Bertheau*), sino unánimes (ὁμοθυμαδόν, 3 Esd. 5:46), cf. Neh. 8:1. Jue. 20:1[8].

Ver. 2. «*Entonces el Sumo Sacerdote Jesúa y el Príncipe Zorobabel*» los dos principales de la comunidad (ver al respecto cap. 2:2), «*con sus hermanos*», *i.e.* los sacerdotes y los varones de Israel (los laicos) «*y edificaron el altar, para sacrificar allí sacrificios quemados según lo prescrito en la Ley de Moisés*, i.e. de restaurar el culto de sacrificios según la Ley». Según el ver. 6, se comenzó a ofrecer sacrificios en el primer día del mes séptimo; en ese día el altar ya estaba construido. Esto concuerda con la indicación del ver. 1 «*Cuando llegó el mes séptimo*», es decir antes del primer día del séptimo mes.

Ver. 3. «*Y asientan el altar* עַל־מְכוֹנָתוֹ *sobre su (antigua) base*»; no es «sobre su armazón». El femenino מְכוֹנָה [base] tiene el mismo significado que el masculino מְכוֹן en Esd. 2:68 y מְכוֹנָה Zac 5:11. El *Keri* מְכוֹנֹתָו [sus bases] es una corrección errada. «*Porque estaban aterrorizados a causa de los pueblos de aquellas tierras*». El ב como prefijo de אֵימָה [espanto, terror] es el así llamado ב *essentiae*, que expresa la condición emocional; propiamente «*un estado en terror les sobrevino*» o «*posaba sobre ellos*». Acerca del ב *essentiae*, cf. *Ewald*, §§217f y 299b, aunque *Ewald* quiere interpretar nuestro texto en §295f de otra manera. Los pueblos de aquellas tierras, son aquellos que viven junto con la nueva comunidad, cf. 9:1, 10:2. La idea es: Ellos construyeron el altar y restauraron el culto a Yahvé, para asegurarse la protección divina, porque había caído el temor ante los pueblos gentiles que vivían a su alrededor. *J. H. Mich.* estaba en lo correcto: *ut ita periculi metus eos ad Dei opem quaerendam impulerit* [de manera que el temor los llevó a buscar la obra de Dios][9]. Cf. un caso similar en 2 R. 17:25ss. donde los colonos gentiles que vivían en las ciudades abandonadas de Samaria piden al rey asirio un sacerdote que les enseñe la manera correcta de honrar al dios de esta tierra para protegerse de los leones que devastaban la tierra. El *Quetib* ויעל ha de tomarse como impersonal: se ofrecía, pero tal vez es sólo un error ortográfico y deba leerse entonces וַיַּעֲלוּ. Acerca del sacrificio matinal y vespertino *vid.* Ex. 29:38ss.

Ver. 4. «*Ellos celebraron la fiesta de los tabernáculos según lo prescrito*» en la ley, Lev. 23:34ss. «*El holocausto día por día según su número*», son los holocaustos prescritos para cada día de esta festividad, al primer día trece toros, al segundo día doce etc.; cf. Num. 29:13-34 donde aparecen las palabras בְּמִסְפָּרָם כְּמִשְׁפָּט [por su número conforme a la ley] vers. 18, 21, 24, etc., las que en nuestro versículo son בְּמִסְפָּר כְּמִשְׁפָּט: «*el número*», *i.e.* contado, cf. 1 Crón. 9:28, 23, 31 y otros.

Ver. 5. Y después, *i.e.* después de la fiesta de los tabernáculos, ofrecieron el holocausto continuo, *i.e.* a diario y (los sacrificios) de nueva luna y de las fiestas de Yahvé (las fiestas anuales). Delante de לֶחֳדָשִׁים [las de luna nueva] se debe suplir tácitamente עוֹלוֹת del contexto. «*Y los de todos aquellos que ofrecían una ofrenda voluntaria a Yahvé*». נְדָבָה es un sacrificio quemado, ofrecido voluntariamente. Tales sacrificios podían presentarse cada día, pero se ofrecían principalmente durante las festividades anuales después de los sacrificios prescritos por la Ley, cf. Num. 29, 39.

Ver. 6 sigue con el comentario de que el servicio de los sacrificios comenzó desde el primer día del mes séptimo mientras que los fundamentos del santuario de Yahvé (el templo) no estaban aun echados[10].

---

7. En 3 Esd. 5:45 consta: y los sacerdotes y levitas y los del pueblo de allí habitaban en Jerusalén y en la provincia; los santos cantores y porteros y todo Israel en sus ciudades —según versión libre de nuestros textos de Esdras y Nehemías y considerando a Neh. 12:27-30—.

8. La declaración más precisa de 3. Esd. 5, 46 εἰς τὸ εὐρύχωρον τοῦ πρώτου πυλῶνος τοῦ πρὸς τῇ ἀνατολῇ [en el atrio del primer portal hacia el Este] según la cual *Bertheau* quiere enmendar nuestro texto, es una adición arbitraria del autor de este apócrifo tomado de Neh. 8:1.

9. *Bertheau* no encuentra manera cómo identificarse con esta argumentación, intenta salvar la idea por medio de alteraciones del texto, según 3. Esd., que gente de los pueblos de las tierras habían venido con intenciones hostiles para impedir la construcción del altar y que los israelitas a pesar de eso edificaron el altar porque un temor de Dios había venido sobre los pueblos y les había impedido de intervenir para estorbar la obra. Pero ya *Fritzsche* ha reconoció respecto a 3 Esd. 5:48s. que las adiciones de este libro fueron inserciones sin valor y sin sentido. Y aún el mismo *Bertheau* tiene que declarar las palabras del verso 49 καὶ κατίσχυσαν κτλ [y se fortalecieron, etc.] son un suplemento inapropiado del autor del 3 libro de Esdras.

10. Comparando el verso 6 con el verso 5 *Bertheau* interpreta el texto incorrectamente: «Desde el primer día del séptimo mes se comenzó a ofrecer *sacrificios de acción de gracias* (cf. ver. 2), luego se ofrecieron desde el día 15 del segundo mes, durante la fiesta de los tabernáculos, los holocaustos según está escrito en la Ley, verso 4; pero solamente después de la fiesta de los tabernáculos se ofreció el holocausto continuo etc., verso 5, es decir *no desde el primer día del mes séptimo, sino solamente después de la fiesta de los tabernáculos* quedó restablecido completamente el culto, concerniente al ofrecimiento de los holocaustos». Pero las palabras en cursivas no están en el texto, sino al contrario. En el verso 2 no se habla de sacrificios de acciones de gracia (שְׁלָמִים o זְבָחִים) sino de holocaustos (עלות), *i.e.* los establecidos por la Ley, entre los cuales estaban los holocaustos matinales y vespertino en primer lugar, los que también se nom-

Ver. 7. Pero también se hicieron preparativos para la reconstrucción del templo. Se dio dinero a los carpinteros y canteros, alimento y bebida (*i.e.* cereales y vino) y aceite a los sidonios y los tirios (*i.e.* los fenicios, cf. 1 Crón. 22:4) para llevar vigas de cedro desde el Líbano hasta Jope (*i.e.* por vía marítima hasta Jope), así como lo había hecho Salomón en su tiempo 1 R. 5:20ss. 2 Crón. 2:7ss. כְּרֶשָׁיוֹן según el permiso de Ciro sobre ellos, *i.e.* conforme al permiso que Ciro les concedió, *sc.* para construir el templo. Porque no hay información alguna acerca de un permiso especial de Ciro acerca de la madera para la construcción. En el Antiguo Testamento רְשָׁיוֹן es ἅπ. λεγ.; en caldeo y en hebreo rabínico significa רְשָׁא רְשִׁי tener el permiso y רְשׁוּ poder, permiso.

Versículos 8-13. La colocación del fundamento del Templo

«*En el segundo año de la llegada a la casa de Dios en Jerusalén*», *i.e.* después de la llegada a Jerusalén al retornar de Babilonia, «*en el segundo mes, comenzaron Zorobabel ... y Jesúa ...y designaron a los levitas de 20 años para arriba para la obra*» (la construcción) de la casa de Yahvé. Así se emprendió la construcción del templo. No se puede determinar si el segundo año del retorno coincide con el segundo año del reinado de Ciro, como lo relata *Theophil. Antioch. ad Autolic.*, lib. 3 citando a *Berosus*, de manera que el fundamento del Templo hubiera sido colocado en el segundo año de Ciro. En nuestro libro se relata solamente que Ciro proclamó un decreto acerca del regreso de los judíos de Babilonia en el primer año de su reinado, a lo cual los nombrados en el registro del capítulo 2 se pusieron en camino bajo el liderazgo de Zorobabel y Jesúa, sin que se mencione explícitamente, si esto tuvo lugar todavía en el primer año de Ciro o si tal vez ya en el segundo, debido a que había que hacer algunos preparativos para el regreso antes de ponerse en marcha la caravana. Aunque la primera opción sea posible, no es muy probable, debido a que en el cap. 2:1 se puede observar que ellos habían llegado a Jerusalén aun antes del mes séptimo del año y se habían instalado en sus ciudades. La partida y el viaje hasta la llegada a Jerusalén parece haber sido un periodo muy corto para la publicación del edicto, desde comienzo del año hasta el mes séptimo, *i.e.* a lo sumo medio año; aun bajo el supuesto de que el primer año del reinado de Ciro hubiera coincidido exactamente con el año del calendario. A pesar de ello, aceptando la opción alterna, no será grande la diferencia entre el año del reinado de Ciro y el año del retorno de los judíos, difícilmente habrá alcanzado un año entero. הֵחֵלּוּ — וַיַּעֲמִידוּ, [comenzaron y designaron], en lugar de comenzaron a designar, *i.e.* comenzaron la construcción del templo designando. Los nombrados son como sigue: 1) Zorobabel y Jesúa —los dos jefes—; 2) el resto de los hermanos = sus hermanos restantes, *i.e.* a) los sacerdotes y levitas como hermanos de Jesúa, b) todos los que subieron de la cautividad, *i.e.* todos los varones de Israel, como hermanos de Zorobabel. Estos juntos formaban la asamblea, la cual designó a los levitas para presidir la construcción del templo, *i.e.* dirigirla. Para esta expresión, *vid.* 1 Crón. 23:4, 24.

Ver. 9. Los levitas aceptaron este nombramiento y cumplieron con su encargo. El singular וַיַּעֲמֹד está antes del sujeto en plural, como ocurre a menudo cuando el verbo antecede al sujeto. De los levitas se nombran tres órdenes: a) *Yeshúa* con sus hijos y hermanos, b) *Cadmiel* con sus hijos, los hijos de *Hodavía*, c) los hijos de *Henadad*, sus hijos y sus hermanos. *Yeshúa* y *Cadmiel* son los dos principales de las órdenes de levitas, ya mencionados en cap. 2:40. Al comparar esta cita podemos observar que בְּנוּי יְהוּדָה es un error de transcripción porque debe leerse הוֹדַוְיָה (o הוֹדַוְיָהּ) בְּנֵי. Esta mención más precisa no es un «resumen de todos los hasta aquí nombrados» (*Bertheau*) sino sólo una descripción más precisa de los hijos de Cadmiel, como cap. 2:40 lo esclarece. כְּאֶחָד como uno, *i.e.* sin excepción. El tercer orden, los hijos de *Henadad*, no es nombrado explícitamente en el cap. 2:40 entre los que retornaron de Babilonia; un hijo de *Henadad*, sin embargo, aparece en Neh. 3:24 y 10:10 como jefe de una familia levítica. Llama la atención la mención de este orden sólo después del predicado en forma de un apéndice sin estar unido con la cópula וְ. Por ello afirma *Bertheau* que el orden de las palabras no es correcto y quiere cambiarlo conforme a 3 Esd. 5:56, donde este orden es mencionado inmediatamente después de los dos primeros, pero בְּנֵי יְהוּדָה [hijos de Judá] está separado del anterior y de בְּנֵי יְהוּדָה se hace una cuarta orden υἱοὶ Ἰωδὰ τοῦ Ἡλιαδούδ [hijos de Eliadud]. Esto muestra claramente que este texto no puede ser decisivo. La posición extraña o mención posterior de los hijos de *Henadad* se podría explicar porque כְּאֶחָד después de בְּנֵי יְהוּדָה quiere apuntar a que las dos órdenes: *Yeshúa* con sus hijos y hermanos y *Cadmiel* con sus hijos estaban más unidos entre sí que con los hijos de *Henadad* de la tercera orden. El término הַלְוִיִּם [los levitas] al final de la enumeración no sirve para comprobar el cambio de la posición de palabras, si este suplemento no pertenece únicamente a los hijos de Henadad, sino a la vez a las otras dos órdenes. הַמְלַאכָה עֹשֶׂה [el que hace el trabajo] es plural y una forma inusual de escribir עֹשֵׂי [el que trabaja]; vid el comentario de 1 Crón. 23:24.

Ver. 10. «*Cuando los albañiles colocaron los fundamentos del templo de Yahvé, hicieron* (ellos, los jefes de la comunidad, Zorobabel y Jesúa) *estar los sacerdotes en su vestimenta oficial con trompetas y a los levitas, los hijos de Asaf con címbalos para alabar al Señor según la ordenanza de David*». El perfecto de וַיְיַסְּדוּ es seguido por el imperfecto con וְ consecutivo se debe traducir «cuando estaban fundando, luego...» מְלֻבָּשִׁים vestidos *sc.* con su vestimenta oficial, cf. 2 Crón. 5:12, 20, 21. עַל יְדֵי como en 1 Crón. 25:2. Acerca del ver. 11 cf. 1 Crón. 16:34, 41; 2 Crón. 5:13; 7:3 y otros. Exegetas antiguos *(Clericus, J. H. Mich.)* entienden וַיַּעֲנוּ בְהַלֵּל como un canto alternado de dos coros, de los cuales el uno cantaba: «*alabad al Señor porque es bueno*» y el otro «*y su misericordia perdura eternamente*» refiriéndose a Ex. 15:21. Solamente que aquí nada hace alusión a un canto alternado. Por eso interpretamos con *Bertheau* el término וַיַּעֲנוּ en el sentido de «*ellos entonaron alabanzas*». Probablemente cantaron canciones como el salmo 106, 107 o 118, los cuales comienzan con la invitación de ala-

---

bran explícitamente en el verso 3. Con esto concuerda también perfectamente el verso 5: después de la fiesta de los tabernáculos ofrecían el holocausto continuo y los holocaustos para la luna nueva etc. El ofrecimiento del holocausto continuo, *i.e.* diario, es mencionado nuevamente aquí al lado de los sacrificios de la luna nueva y de las fiestas y de los sacrificios voluntarios para ofrecer un recuento completo. La situación objetiva es esta: El servicio del altar comenzó con el holocausto continuo de mañana y de tarde, desde el primer día del séptimo mes; y desde este día hasta el día 15, que es el comienzo de la fiesta de los tabernáculos, fue ofrecido regularmente según la ley. Durante la fiesta de los tabernáculos se ofrecieron todos los sacrificios ordenados por la ley, según lo prescrito por cada día y después de la fiesta se ofrecían aparte de los holocaustos diarios también los sacrificios que la ley estipulaba para los días de la luna nueva y para otros días festivos del año mientras que antes de la fiesta de los tabernáculos no se ofrecían otros sacrificios que el holocausto diario, ni lo que estaba ordenado para el primer día del mes séptimo como de la luna nueva, ni el sacrificio por el pecado del décimo día de este mismo mes, el día de la expiación.

bar al Señor, porque él es bueno etc. Pero todo el pueblo aclamaba a gran voz. En el ver. 13 está תְּרוּעָה גְדוֹלָה [clamor grande] consta como תְּרוּעַת הַשִּׂמְחָה [clamor de alegría]. הוּסַד עַל ser fundado, de la colocación del fundamento de la casa de Dios. הוּסַד como en 2 Crón. 3:3.

Ver. 12. «*Pero muchos de los sacerdotes y levitas y jefes del pueblo, los ancianos que habían visto (todavía) el primer templo - cuando se echaban los cimientos de este templo delante de sus ojos* (*i.e.* cuando estaban viendo la colocación de los fundamentos de esta casa), *lloraban en alta voz*». Como el templo de Salomón había sido destruido en el año 588 y el fundamento de este nuevo templo fue colocado en el año 535 o 534, los ancianos entre los presentes pueden haber visto al templo anterior, pues según Hag. 2:3 aun en el año segundo de *Darius Hystaspes* vivían hombres, que habían visto la gloria del primer templo. La impresión sobrecogedora que causó a estos ancianos la circunstancia paupérrima, bajo las cuales se colocaba el fundamento para el nuevo templo, les hizo prorrumpir en llanto a viva voz. בָּיְסָדוּ [cuando fue fundado] está conectado por medio de acentos con lo que precede: «*al primer templo cuando se echaban los fundamentos*», *i.e.* en su existencia. Pero esto no es correcto porque no solamente falta el sustantivo יְסֹד [fundación] más adelante, sino que las siguientes palabras «esta casa delante de sus ojos» no tienen sentido sin בָּיְסָדוּ. Nosotros por eso llevamos juntamente con *Aben Ezra, Clericus, Bertheau*, y otros la palabra בְּיַסְּדוּ a la frase parentética que sigue: «cuando la (esta casa) fundaba, bajo sus ojos», señalando claramente el sufijo del infinitivo יְסֹדוּ al objeto que sigue, como lo es a menudo en el hebreo, por ejemplo 2 Crón. 26:14. Esd. 9:1 y frecuentemente en el caldeo, cf. *Ewald*, §209c. «Lloraban en alta voz mientras muchos daban gritos de alegría», *i.e.* muchos estaban tan llenos de gozo y alegría que lo hacían en alta voz.

Ver. 13. «*y el pueblo no podía distinguir el clamor de los gritos de alegría del clamor del llanto del pueblo, porque el pueblo gritaba en voz alta, y se oía el clamor desde lejos*». No es el sentido que el pueblo no podía oír el llanto en alta voz de los sacerdotes y de los levitas y de los jefes del pueblo, porque fuese ahogado por los gritos de alegría de la multitud. El verso contiene más bien la declaración de que también dentro del pueblo (de la asamblea aparte de los sacerdotes, levitas y principales) había gritos de alegría y llanto en alta voz, pero que el júbilo de la multitud fue tan grande, que no se podía distinguir entre llanto y júbilo. הֵכִיר con acusativo y לְ, «*distinguir algo con* (al lado de) *otro*», *i.e.* distinguir lo uno de lo otro. *El pueblo no distinguía* significa que en el pueblo no se podía distinguir en gritos de alegría y de llanto. עַד לְמֶרְחוֹק [a la distancia] como en 2 Crón. 26:15.

Capítulo 4. Dificultades en la construcción del Templo. Querella contra los judíos por la construcción del muro de Jerusalén

Versículos 1-5. Los adversarios de los judíos hacen fracasar la construcción del templo hasta el reino de Darío

Cuando los adversarios de Judá y Benjamín oyeron que la comunidad que había regresado de la cautividad comenzaba a construir el templo, vinieron a Zorobabel y los jefes del pueblo y exigieron participar en la construcción, porque querían ofrecer sacrificios al Dios de Israel. Según el ver. 2 los adversarios son personas a quienes el rey de Asiria, *Esar-Hadón*, había asentado en las proximidades de Judá y de Benjamín. Si se compara con ello la noticia de 2 R. 17:24, que el rey de Asiria trasladó a personas de Babilonia, Cuta, Ava etc. a las ciudades de Samaria que tomaron posesión del reino despoblado de las diez tribus y vivieron allí, entonces los adversarios de Judá y de Benjamín son los habitantes del antiguo reino de Israel, quienes se llaman samaritanos conforme al centro de su asentamiento. Los hijos de la cautivos desterrados, בְּנֵי הַגּוֹלָה [hijos del destierro] (6:19s.; 8:35; 10:7, 16), también en breve הַגּוֹלָה [desterrados], por ejemplo en 1, 11, son así llamados los israelitas que retornaron del exilio babilónico quienes fundaron la comunidad en Jerusalén y Judá. Debido a que según 1:5 no sólo regresaron sacerdotes y levitas sino sobre todo miembros de las tribus de Judá y Benjamín y tomaron posesión de los lugares vivienda de los antepasados se llaman pues los que retornaron Judá y Benjamín para distinguirlos del resto de los habitantes de la tierra. Sus adversarios abogan a favor de su deseo de participar en la construcción del templo con las palabras: «*porque, como vosotros, buscamos a vuestro Dios, y le hemos estado ofreciendo sacrificios desde los días de Esar-Hadón, rey de Asiria, que nos trajo aquí*». לֹא אֲנַחְנוּ זֹבְחִים es interpretado de diferentes maneras. Los antiguos exegetas interpretaron el Quetib וְלֹא como una negación y han querido entender זֹבְחִים como sacrificio a ídolos, porque לֹא es una negación y la respuesta, que hubieran sacrificado a Yahvé, no habría agradado a los judíos, *quia deficiente templo non debuerint sacrificare* [porque no debían sacrificar en un templo deficiente], y porque todo sacrificio que era no presentado en Jerusalén era igual a sacrificado a ídolos. Muy bien hubieran podido justificar su pretensión con el comentario: No ofrecemos sacrificio a los ídolos desde los días de *Esar-Hadón*; pero entender זָבַח sin otra definición más precisa como sacrificio a ídolos es un proceso arbitrario. La indicación «nosotros sacrificamos al Dios de Israel hasta ahora» sin duda tiene un motivo más contundente para su intención que el hecho de no haber sacrificado a los ídolos. Por eso nosotros interpretamos con los antiguos traductores (LXX, *Syr., Vulg., 3 Esd.*) el término לֹא como una forma poco usual de לוֹ, como ocurre en varias citas, *vid.* el comentario de Ex. 21:8 donde también es sustituido como Kerí. A esto apunta también la posición de לֹא antes del אֲנַחְנוּ [nosotros] ya que la negación estaría más bien junto al verbo. Acerca de *Esar-Hadón*, *vid.* 2 R. 19:37 e Isa. 37:38.

Ver. 3. Zorobabel y los demás jefes de Israel respondieron: «*No toca a vosotros ni a nosotros el construir una casa a nuestro Dios*», *i.e.* no vosotros y nosotros podemos construir juntos una casa al Dios que es nuestro Dios, «*sino nosotros solos lo edificaremos al Yahvé, el Dios de Israel, como el rey Ciro nos ha ordenado*». יַחַד אֲנַחְנוּ «*nosotros juntos*», *i.e.* nosotros solos (sin vuestra participación). Por el hincapié que se hace en «*nuestro Dios*» y «*Yahvé al Dios de Israel*» se rechaza indirectamente la pretensión de los adversarios. Si Yahvé es el Dios de Israel, entonces no es el Dios de aquellos que *Esar-Hadón* ha trasplantado en la tierra. En lo que concierne a que solamente los judíos deben edificar el templo, la apelación a la orden del rey Ciro 1:3 (cf. 6:3ss.) representa un argumento fuerte ya que Ciro sólo llamó a los de su pueblo (pertenecientes al pueblo de Yahvé) para la construcción de la casa de Yahvé, el Dios de Israel, cap. 1:3, de manera que los principales de la nueva comunidad de Israel estaban en su pleno derecho si rechazaban la petición de los colonos que *Esar-Hadón* había traspasado a la tierra porque estos no eran miembros del pueblo de Yahvé o israelitas ni adoradores verdaderos de Yahvé. Eran no israelitas ya que se llaman a sí mismos como los que el rey de Asiria había traído a la tierra. Según 2 R. 17:24 el rey de Asiría había reubicado colonos desde Babilonia, Cuta y otros lugares a las ciudades de Samaria en lugar de los hijos de

Israel y los había asentado allí. No debemos pensar que todos los israelitas, hasta el último hombre, fueron deportados por los asirios, lo que no ha sucedido en ninguna deportación de algún pueblo vencido y que además es imposible realizar. Con excepción de 2 Crón. 30:6ss., que por algunos expositores es relacionada con el tiempo previo a la destrucción del reino de las diez tribus, encontramos por ejemplo en el tiempo del Rey Josías en 2 Crón. 34:9 a Manasés, Efraín y el resto de todo Israel, dando contribuciones para la casa de Dios en Jerusalén, mucho tiempo después de que los colonos se ubicaron en la tierra. También hallamos residuos de una población israelita en la región del antiguo reino de las diez tribus (2 R. 23:15-20 y en 2 Crón. 34:6). También los 80 hombres que vinieron enlutados desde Siquem, Silo y Samaria a Jerusalén, después de la destrucción del templo, queriendo llevar sacrificios de cereales e incienso al lugar de la casa de Dios, que para ellos todavía era sagrado (Jer. 41:5ss.), han de contarse seguramente como parte de los israelitas de las diez tribus que permanecieron en la tierra y quienes quizá se dirigían al templo de Jerusalén a partir de los tiempos de Josías. Pero este remanente de la población israelita en las regiones del antiguo reino de las diez tribus no se considera en las negociaciones acerca de la construcción del templo porque no formaba una comunidad aparte de los colonos extranjeros aunque puede haber sido considerable en número sino que vivía entre ellos sin tener influencia política. Aunque es posible «que los colonos hayan visto influidos por la influencia ejercida por los israelitas que vivían entre ellos a presentar la petición a la comunidad: «*queremos construir con vosotros*»; pero los que expresaron esta petición no fueron israelitas, sino colonos» (*Bertheau*). Y éstos no eran miembros del pueblo de Dios ni adoradores de Yahvé, el Dios de Israel. Ellos no temían a Yahvé después de su asentamiento en las ciudades de Samaria (2 R. 17:24) sino que aprendieron a temerlo solamente después que el rey asirio les enviara, a petición de ellos mismos, uno de los sacerdotes deportados, para enseñarles a temerle según la manera del país. Este sacerdote era un sacerdote del culto del becerro que vivía en Betel y que enseñaba la adoración a Yahvé bajo esta imagen del becerro de oro. De esto se formó un culto, que 2 R. 17:29-33 describe así: Pero cada nación continuó haciendo sus propios dioses y los pusieron en las casas de los lugares altos que los samaritanos habían hecho, *i.e.* los habitantes antiguos del reino de las diez tribus, cada nación en las ciudades en que habitaban y veneraban al lado de los ídolos de Nergal, Asima, Nibhaz y Tartac también a Yahvé y sacrificaban a estos dioses. Una mezcla de cultos, de los cuales el historiógrafo profético de 2 R. 17:34 dice: «*No temen a Yahvé ni siguen sus estatutos, ni sus ordenanzas, ni la Ley y el mandamiento que Yahvé había ordenado a los hijos de Jacob*». Y así hacen —sigue diciendo entonces en el ver. 41— hasta el día de hoy sus hijos y sus nietos, *i.e.* en el tiempo alrededor de la mitad del exilio babilónico. En tiempos más tardíos sólo los samaritanos abandonaron la idolatría burda. Los principales y jefes de Judá no podían reconocer a este Yahvé, a quien los colonos rendían culto junto a otros ídolos, en las casas de los lugares altos en Betel y en otros lugares como deidad local, como el Dios de Israel, a quien le estaban construyendo un templo en Jerusalén. La cuestión no consistía en permitir la participación en los cultos a aquellos israelitas que sinceramente buscaban a Yahvé. Eso no se le hubiera negado a nadie que con sinceridad quería convertirse a Dios el Señor. Más bien se trataba de permitir la adoración de una población de Samaria, compuesta de gentiles e israelitas, cuyo culto era más idólatra que israelita y que querían hacer valer el derecho de pertenencia al pueblo de Dios[11]. Los jefes de Judá no podían conceder a estos la participación en la construcción del templo del Señor, sin renegar la fidelidad al Señor su Dios.

Ver. 4. Como consecuencia de este rechazo los adversarios de Judá intentaron debilitar las manos del pueblo y de atemorizarlos para que no siguiera construyendo. עַם הָאָרֶץ [pueblo de la tierra], *i.e.* los habitantes de la provincia son los colonos que viven en la provincia, los mismos que en el ver. 1 fueron llamados adversarios de Judá y de Benjamín. וַיְהִי [y sucedió] con el participio que sigue expresa la perduración de las intenciones hostiles. Debilitar las manos de alguien significa, privarle de fuerza y valor para actuar, cf. Jer. 38:4. עַם יְהוּדָה son los habitantes que regresaron del exilio a la provincia de Judá, incluyendo a Benjamín, siendo *Judá* el nombre común para designar todo el territorio de la nueva comunidad, así como para todo el reino del sur antes del exilio, cf. ver. 6. En lugar del Quetib מְבַלָּהִים ofrece el Keri מְבַהֲלִים, de בהל *pi.*, «*atemorizar, asustar*», 2 Crón. 32:1; Job 21:6 por lo que el verbo בלה no aparece en otra parte; sólo el sustantivo בַּלָּהָה [temor], no es de escasa ocurrencia, presuponiendo un verbo בָּלַהּ de manera que no se puede objetar la exactitud del Quetib.

Ver. 5. Y tomaron a sueldo contra ellos consejeros para frustrar el consejo (el propósito de la construcción del templo). וְסֹכְרִים [consejeros] todavía depende de וַיְהִי en el ver. 4. סָכַר es una ortografía tardía por שָׂכַר, tomar a sueldo, comprar por precio. Si en el caso de tomar a sueldo יוֹעֲצִים se trata de cohecho a consejeros reales o de ministros o de la designación de mayordomos, quienes actuaran contra la comunidad judía en la corte y procuraran lograr una prohibición de la construcción del templo, no se puede determinar. Lo que el texto nos esclarece es, que los adversarios lograron frustrar la continuación de la construcción «*todos los días del Coresh* (Ciro)», *i.e.* el tiempo restante de Ciro, o sea como cinco años, porque Ciro reinó como regente único durante siete años sobre Babilonia y la maquinaciones contra la construcción comenzaron inmediatamente después de la colocación del fundamento en el año segundo del regreso. Y a juzgar según Dan. 10:2s., tuvieron éxito al comienzo del tercer año de su reinado, cuando la construcción se atrasó y se suspendió hasta el reino de Darío, en total catorce años: cinco años de Ciro, siete años y medio de Cambíses, siete meses del Seudo-Smerdis y un año de Darío (hasta el segundo año de su reinado).

Versículos 6-23. Quejas contra los judíos delante de los reyes Asuero y Artajerjes

La comprensión correcta de este párrafo depende de la pregunta, ¿cuáles son los reyes persas llamados Asuero y Artajerjes? La respuesta a esta pregunta queda condicionada, aunque sea parcialmente, por el contenido del escrito en los vers. 8-16, dirigido por los adversarios de Judá al rey Artajerjes. Por eso damos primeramente una exposición del párrafo.

Ver. 6. «*En el reinado de Asuero, al principio de su reinado, escribieron una acusación contra los habitantes de Judá y de*

11. *Knobel* opina que en cuanto a los peticionarios no se pensara tanto en los colonos gentiles reubicados por el rey de Asiria a las ciudades de Samaria (2 R. 17:24), sino en personas sacerdotales que el rey asirio había enviado a Samaria (2 R. 17:27). *Bertheau* refutó esta hipótesis, afirmando que carece de todo fundamento y a la vez confirmó contra *Fritzsche* acerca de 3 Esd. 5:65 la identidad del rey asirio, que no se menciona por su nombre en 2 R. 17:24, como Esar-Hadón.

Jerusalén». שִׂטְנָה aparece solamente aquí, aparte del nombre del pozo en Gen. 26:21 y significa por derivación de שָׂטַן «*enemistar*», «*perseguir enemistosamente*», «*enemistad*», aquí entonces una demanda, una acusación. עַל יֹשְׁבֵי [contra los habitantes] pertenece a שִׂטְנָה [una acusación], y no a כָּתְבוּ [escribieron]; la carta no estaba dirigida a los judíos, sino al rey contra los judíos. No se nos relata el contenido de la misma, pero se deduce por la descripción como שִׂטְנָה. Sigue entonces la carta a Artajerjes vers. 7-16. «*en sus días*», *i.e.* bajo su reinado escribieron *Bislam*, *Mitrídates*, *Tabeel* y sus demás compañeros. כְּנוֹתָו, para el cual el Keri ofrece la ortografía habitual כְּנָוָתָיו, ocurre en el hebreo únicamente aquí, con mayor frecuencia sin embargo en los trozos caldeos, cf. 4:9, 17, 23; 5:3 y otros, significando «*compañero o conciudadano*», según *Gesenius* «el que lleva el mismo sobrenombre *(Kunje) con otro*»; *Ewald* (§177b nota) tiene una opinión distinta: el singular sería כְּנָת (*Ewald*, §187d). «*Y el texto de la carta estaba en escritura aramea* (es decir en letras arameas) *y traducido arameo* (es decir al arameo)». נִשְׁתְּוָן es de origen ario y tiene que ver con el neopersa *nuvishten* (escribir) tanto en hebreo como en caldeo significa «*carta*», cf. ver. 18 donde נִשְׁתְּוָנָא se usa en vez de אִגַּרְתָּא [carta] como en el ver. 11. *Bertheau* traduce כְּתָב הַנִּשְׁתְּוָן [transcripción de la carta] y lo toma como sinónimo del caldeo פַּרְשֶׁגֶן אִגַּרְתָּא del ver. 11; pero difícilmente puede ser acertado, ya que כְּתָב no significa «trascripción» o «copia» sino sólo «escritura» (cf. Est. 4:8). Así también decae el argumento de que «aquél, quien escribió estos datos, sea de unos documentos oficiales o de alguna crónica histórica, lo que haya usado, tuviese a su disposición sólo una traducción aramea de la carta». El sujeto de אֲרָמִית מְתֻרְגָּם [traducido al arameo] no es «trascripción» o «escritura» (כְּתָב) sino «carta» (הַנִּשְׁתְּוָן); y ésta fue traducida en lengua aramea. Esto no debe entenderse como que si la carta hubiera sido redactada en lengua hebrea o samaritana y que luego fuese traducida en lengua aramea; sólo consta que la carta no fue redactada en la lengua materna del escriba sino en lengua aramea. Acertadamente escribe *Gesenius* en *Thes.*, p. 1264: «*et lingua aramaea scripta erat* [y estaba escrito en lengua aramea]», donde תרגם no recibe el significado de *concepit, expressit*, sino conserva su significado propio, «interpretar, traducir a otro idioma». Los escritores de la carta eran samaritanos, que se formaron a partir de una mezcla de colonos babilónicos reubicados por *Esar-Hadón* en Samaria con los restos de la población rural israelita y que hablaban una lengua materna mucho más afín al hebreo que al arameo, que era la lengua oficial de la corte en Babilonia y fue la lengua oficial de los reyes persas y de los ministerios reales en la parte occidental de Asia. Este idioma arameo tenía también sus propios caracteres escriturales (alfabeto), distinto al hebreo y al samaritano. Esto es lo que dicen las palabras כָּתוּב אֲרָמִית, de lo cual Bertheau ha concluido erróneamente, que se ha podido escribir el arameo también con otra escritura que la acostumbrada aramea, por ejemplo con la hebrea. Tampoco ésta, la carta de *Bislam* y de sus compañeros parece haber sido transmitida. En los vers. 8ss. se encuentra una carta al rey Artajerjes que se encuentra en los vers. 11-16. Pero los nombres de los autores de la carta del ver. 8 son otros que los nombrados en el ver. 7. Los tres nombres de *Bislam*, *Mitrídates*, *Tabeel* no se pueden identificar con los dos nombres del ver. 8, *Rehum* y *Simsai*. Pero si consideramos que los redactores de la carta del ver. 8 son funcionarios superiores del rey persa, quienes envían al rey una demanda escrita contra los judíos en nombre de sus compañeros y del suyo propio, entonces sí se puede pensar que estos funcionarios, motivados por los adversarios principales nombrados en el ver. 7, los samaritanos Bislam, Mitrídates y Tabeel, elaboraron la acusación que los adversarios elevaron contra los judíos. Este punto de vista no está opuesto a כָּתַב del ver. 7, porque esta palabra no requiere necesariamente que sea escrito a mano. Tenemos que decidirnos por esta perspectiva primeramente porque la aceptación de que el contenido de la carta sea declarado, no tiene analogía en el ver. 6, ya que el contenido del escrito en ver. 6 está suficientemente sugerido por שִׂטְנָה, mientras que a la carta del ver. 7 le faltaría todo indicio sobre su contenido, si es que el mismo no nos fuese comunicado en el vers. 8ss.[12] Además carecería de sentido la indicación de la redacción de la carta en arameo, si la carta que sigue en arameo fuese alguna, completamente diferente. La indicación de la lengua aramea en esta carta no tiene obviamente otro propósito, que el de introducir la comunicación de la misma en lengua original aramea. Y esta conjetura se convierte en certeza, porque en el ver. 8 sigue la carta aramea, sin cópula alguna. Si se hablara de otra, entonces la cópula וְ no faltaría aquí, como tampoco en el ver. 7. Aunque la carta propiamente dicha, comienza en el ver. 9, porque el ver. 8 contiene otra anunciación de la misma esta circunstancia se debe a que los autores de la carta son otras personas que las nombradas en el ver. 7 y principalmente porque la carta, incluyendo la respuesta del rey, ha sido tomada de un documento en arameo acerca de la construcción del templo y que en este proceso también se transfirió la introducción a ésta.

Vers. 8ss. Los autores de la carta se destacan por sus títulos como funcionarios superiores de Artajerjes. *Rehum* se llama בְּעֵל טְעֵם, *dominus consilii vel decreti*, «*consejero real*», probablemente el título del presidente de la administración civil de Persia (en la LXX, *Syr., Arab.* ha sido tomado erróneamente como nombre propio); *Simsai* es סָפְרָא, el hebreo סוֹפֵר, escriba, secretario. Rashi y Aben Esra explican el término פְּשֶׁגֶן con כַּאֲשֶׁר נֶאֱמַר [como diremos]; נְמָא en el Talmud aparece frecuentemente como abreviación de נֶאֱמַר o נִימַר, y es sinónimo de לֵאמֹר, *de la siguiente manera*.

Ver. 9. Después de esta introducción se debería esperar la carta anunciada. En vez de eso consta en los vers. 9 y 10 una lista completa de los remitentes de la carta y luego, después de una interpolación en paréntesis, «*esta es la trascripción de la carta etc.*» comienza la carta en sí (ver. 11b). Esta declaración nos parece tener algo de torpeza, y que la sintaxis es anacolútica. Falta el verbo de אֱדַיִן que consta en el ver. 11 en forma de un anacoluto después de la enumeración de los nombres de los vers. 9 y 10 con שְׁלַחוּ. La frase debería ser como sigue: en aquél entonces, *i.e.* en los días de Artajerjes, enviaron *Rehum* etc. una carta al rey Artajerjes, cuya trascripción es como sigue: tus siervos, los varones del otro lado del río, etc. Los nombres mencionados en vers. 9 y 10 sin duda figuraban en el encabezado o en la introducción de la carta, para dar peso a la queja contra los judíos. Pero el autor de la parte caldea de la narración la ha antepuesto y ha comenzado la trascripción de la carta en sí con: «*tus siervos, etc.*». En primer lugar están los funcionarios superiores *Rehum* y *Simsai* y sus demás compañeros. Éstos entonces

12. El peso de estas razones es reconocido indirectamente por *Ewald (Geschichte* IV, p. 119) y *Bertheau* en lo que ambos sospechan detrás del verso 7 una laguna mayor en el texto por lo cual quieren interpretar la carta en el verso 7 como una petición de varones de renombre de la comunidad en Jerusalén al nuevo rey. Ambas suposiciones muestran la imposibilidad de tratar el texto. Por el postulado de la «gran laguna, que el cronista mismo debe haber dejado abierta al transcribir» *(Ewald),* no se explica el comienzo abrupto del verso 8. Si en el ver. 7 se tratara de una petición escrita por la asamblea judía al rey, entonces la demanda escrita contra los judíos en el ver. 8 al menos tendría que ser indicada por un ו adversativo o alguna otra partícula adversativa.

se nombran uno por uno: los *dinaítas*, LXX lo traduce con Deinai/oi llamados conforme a la ciudad *Meda* de *Deinaver* (*Ew., Gesch.* III, p. 676), así llamada aun tiempos más tarde (*Abulf., Géogr.*, ed. Paris, p. 414); los *Aparsatkitas*, probablemente *paretacos* (Παρητακηνοί, *Herod.* I, 101) descritos por *Strabo* (XV, 3,12) y que vivían en la frontera con *Persia* y *Media* con los *elimeos* como personas rapaces, atrincheradas en sus montañas inhóspitas; los *tarpelaítas* que ya son mencionados por *Junius* juntamente con los Ta,pouroi, quienes vivían al oriente de los *elimaítas* (*Ptol.* VI, 2,6); los *aparsítas*, probablemente persas (כרסיא con א *prostática*); los *arquevaítas*, probablemente de la ciudad de אֶרֶךְ, Gen. 10:10 mencionada en inscripciones de *Uruk*, la actual ciudad de *Warca*; los בַּבְלָיֵא *Babilonios*, habitantes de *Babilonia*; *shushancaítas*, *i.e. susanitas*, de la ciudad de *Susan*; דֶּהָוֵא, en el *Keri* דֶּהָיֵא, son los *dehavitas* de los griegos (Da,oi, *Herod.* I, 125); y finalmente los *elamitas*, gente de *Elam* o *Elymais*. Por más completa que pueda parecer esta enumeración, no obstante está aumentada por el suplemento de «*y las demás naciones que el grande y noble* (ilustre) *Asnapar deportó y a quienes designó en la ciudad de Samaria, y en el resto de la provincia al otro lado del Río* (Éufrates) *su residencia etc.*». Debido a que se resalta aquí y en el ver. 17 a la ciudad de Samaria como aquélla donde *Asnapar* ubicó a los mencionados colonos, ambas ciudades deben ser idénticas y por eso los que fueron reubicados por *Asnapar* deben ser los mismos que el Rey *Esar-Hadón* envió a las ciudades de Samaria según el ver. 2 y 2 R. 17:24. Según esto entonces parece que *Asnapar* solamente es otro nombre por *Esar-Hadón*. Pero los nombres de *Asnapar* (LXX, ’Ασσεναφάρ) y *Esar-Hadón* (LXX, ’Ασαραδάν) son demasiado distintos como para poder identificarlos. Y también la idea, que *Asnapar* sea un apodo de *Esar-Hadón*, tiene poca probabilidad; además *Asnapar* no es titulado rey como *Esar-Hadón* en el ver. 2, sino que se le describe solamente como «el grande e ilustre». Por eso parece más indicado, considerarlo por un funcionario superior de *Esar-Hadón* quien dirigió la deportación de los pueblos orientales hacia Samaria y los países al occidente del Éufrates. Ante נַהֲרָה שְׁאָר עֵבֶר [el resto de la provincia] se debe suplir del precedente בְּקָרְיָה la expresión «en el resto de la provincia o en las ciudades del resto de la provincia a este lado del Éufrates» o por lo menos se debe suplir la preposición ב. עֵבֶר, oeste, «*de la provincia al oeste del Éufrates*», se explica por la perspectiva de los colonos, quienes habían sido reubicados desde el oriente hacia las regiones occidentales al otro lado del Éufrates. וּכְעֶנֶת significa «y así sucesivamente» e indica que la enumeración no está completa.

Si comparamos los nombres de los pueblos de nuestro ver. 9 con los de las ciudades, de las cuales fueron deportados colonos a Samaria en 2 R. 17:24, encontramos la mayoría de las ciudades mencionadas en 2 R. 17:24: Babilonia, Cuta, Ava; resumidas bajo el nombre de la región de los babilonios בַּבְלָיֵא y por lo tanto podemos subsumar a los habitantes de Hamat y Sefarvaím entre «el resto de los pueblos, porque seguramente serían pocos colonos que habían sido deportados desde la ciudad Siria de *Hamat* a Samaria. La principal divergencia entre ambas citas proviene de que en nuestro versículo no se nombra únicamente a los colonos trasladados a las ciudades de Samaria, sino a todos los pueblos que fueron reubicados en esta vasta región de este lado del Éufrates (עֵבֶר נַהֲרָה). Todos estos pueblos tenían intereses que defender contra la comunidad judía y querían dar mayor peso a su actuación delante del rey persa, procediendo todos juntos para no permitir que la comunidad en Jerusalén adquiriese poder. Sí había razón de preocupación, en el caso que el remanente de los israelitas en Palestina y en otras regiones de este lado del Éufrates querían unirse a ella y así unidos los israelitas serían lo suficientemente fuertes, como para ofrecer resistencia a sus adversarios paganos. Acerca de la conexión anacolútica del ver. 11, vea la nota más arriba. פַּרְשֶׁגֶן (vers. 11, 23. caps. 5:6; 7:11) y frecuentemente en los targúmenes y en el siríaco, en Est. 3:14 y 4:8 está פַּתְשֶׁגֶן y viene del zendo *paiti* (sánscrito *prati*) y *çenghana* (Persa Antiguo, *thanhana*), su significado original «*contrapalabra*» (*contra* en nuestra contraparte), *i.e.* copia, transcripción. La ר o bien es una forma corrompida o formada de un compuesto con *fra*; cf. al respecto *Gildemeister* en *Deutsche Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* IV, p. 210 y *Haug* en *Ewald, Biblisches Jahrbuch* V, pp. 163s. La transcripción de la carta comienza con עַבְדָּיִךְ, «*tus siervos, los hombres etc.*». El *Quetib* עבדיך es la forma original, la cual ha sido abreviada en עַבְדָּךְ (*Keri*); ambas formas aparecen también en otros lugares, cf. Dan. 2:29; 3:12 y otros. וכענת etc. representa aquí la lista completa de los autores ya presentada en el ver. 9 y la fórmula acostumbrada de saludo.

Versículos 12-16. La carta

«*Sepa el Rey*». Acerca de la forma peculiar del caldeo bíblico de לְהֶוֵא lugar de יְהֶוֵא, *vid.* Dan. 2:20 al respecto. «*Los judíos que subieron de ti*», *i.e.* de la región donde tú permaneces, *i.e.* de la provincia del otro lado del Éufrates. En esto no consta de ninguna manera que el rey *Artajerjes* los hubiera reubicado (*Schrader*). סְלֵק corresponde al עָלָה hebreo y se usa como éste con respecto al viajar a Jerusalén. «*Han venido a nosotros en Jerusalén*» עֲלִינָא *a nosotros, i.e.* a la región donde estamos viviendo —esto se determina más detalladamente con las palabras «*a Jerusalén*»—. «*Están edificando la ciudad rebelde y perversa, y están terminando las murallas y reparando los cimientos*». En lugar de מְרַדְתָּא (están reedificando, con *Kamez* y *Meteg* debajo del ר) la edición de *J. D. Mich.* presenta מָרְדָתָא, correspondiendo al *estat. abs.* de מָרְדָא del ver. 15; por el otro lado la edición de *Norzi* tiene מָרְדְתָּא *el femenino* de מָרוֹד, como lo leen varios códices. En vez de בְּאוּשְׁתָּא Norzi ofrece בְּאִישְׁתָּא, de בִּישׁ, una contracción de בְּאִישׁ. En lugar de אשכללו se debe leer según el *Keri* שׁוּכְלְלוּ. El *Shaphel* שַׁכְלֵל de כְּלַל, significa «*completar, acabar*». אֻשִּׁין, bases, fundamentos. יָחִיטוּ puede ser *imperf. Aphel* de חוט, según la forma de יַקִּים por יְקִים, omitiendo la reduplicación suena יָחִיט. חוט significa coser, coser junto y puede ser entendido al igual que רָפָא como «reparación de los muros y fundamentos». Pero más probable es considerarlo como la forma del *imperfecto Áphel* de חטט, en sirio *hat* y en el Talmud, cavar, excavar, cavar los fundamentos para erigir una nueva edificación.

Ver. 13. «*Ahora sepa el Rey, que si esa ciudad es reedificada y..., ellos no pagarán tributo, ni impuesto, ni peaje, y ella* (la ciudad) *perjudicará finalmente los ingresos del Rey*». Las tres palabras מִנְדָּה בְלוֹ וְהַלְכָךְ [tributo, impuesto y peaje] vuelven a aparecer en esta combinación en el ver. 20 y en cap. 7:24 para la descripción de diferentes tributos. מִנְדָּה, con el *Dagesh forte* por מִדָּה (ver. 20) significa «medida», también «la entrega medida atribuida a cada uno» o «impuesto». בְּלוֹ es probablemente una medida por concepto de consumo, peaje; הֶלְךְ arancel que se recaudaba en carreteras sobre los viajeros y sus mercancías. La palabra אַפְתֹם que aparece solamente aquí y que los traductores antiguos no tradujeron, tiene que ver con la palabra Pehleví אודים, «el último» y viene del sánscrito *apa*, cuyo superlativo es *apama* y significa «de último» o «en el futuro»; cf. también *Haug*, *op.cit.*, p. 156. מַלְכִים hebraizando el מַלְכִין [ingresos] del ver. 15, tal vez solamente un error de trascripción.

Ver. 14. «*Ahora, en tanto comemos la sal del palacio y no es apropiado que veamos el perjuicio al rey, por eso hemos enviado* (esta carta) *para hacerlo saber al rey*». מְלַח מְלַח, salar sal = comer sal. Comer la sal de palacio es una expresión figurada para «estar al servicio del rey». En cuanto a las pruebas de ello del sirio y el pesa *vid. Gesenius, thes.*, p. 790[13]. עַרְוָה [desnudo, vacío], aquí limitación del poder o de los ingresos del rey. אֲרִיךְ, participo de אֲרַךְ, correspondiendo al hebreo עָרַךְ, significa «adecuado, debido».

Ver. 15. «*A fin de que se investigue en el libro de las Memorias de tus padres. Y en el libro de las Memorias hallarás y sabrás que esa ciudad es una ciudad rebelde y perjudicial a los reyes y a las provincias, y que en tiempos pasados se han incitado rebeliones dentro de ella; por eso fue* (también) *devastada esa ciudad*». יְבַקַּר es impersonal «se busque, investigue». סִפַּר דָּכְרָנַיָּא [libro de las cosas memorables] es la crónica oficial del reino, donde eran registrados los acontecimientos más relevantes de la historia del reino; en Est. 6:1 se llama «libro de las cosas memorables de eventos diarios». *Tus* padres son los antepasados del rey, *i.e.* los predecesores en el reino no sólo los anteriores persas y medos sino también los reyes caldeos y asirios, bajo cuyo dominio se pusieron los persas. אִשְׁתַּדּוּר [se ha incitado rebeliones] es un *nomen verbale* del Hitpael del verbo שְׁדַר [sublevación]. מִן יוֹמָת עָלְמָא [desde los días de la eternidad], *i.e.* desde tiempos inmemorables.

Ver. 16. Después de esta sospecha contra los judíos como rebeldes los adversarios intensificaron la acusación inicial del escrito hasta decir que el rey perdería el dominio sobre las provincias de este lado del Éufrates si Jerusalén fuese edificada y fortificada. לָקְבֵל דְּנָה a este respecto, por esta razón porque los habitantes de la ciudad fortificada de Jerusalén son rebeldes como sus antiguos habitantes, no tendrá parte en el oeste del Éufrates, *i.e.* no tendrás nada que ver en las provincias de este lado del Éufrates, perderás tu dominio sobre estas provincias.

Versículos 17-22. La respuesta real a este escrito

La palabra פִּתְגָמָא también ha pasado al hebreo, en Ec. 8:11; Est. 1:20. es el zendo *patigama*, originalmente «lo que está llegando», «la orden», «la comunicación», *vid.* Dan. 3:16 al respecto. וּשְׁאָר עֲבֶר depende todavía de בְּ: «*los que viven en Samaria y el resto de la provincia de este lado del río*». La carta real comienza con שְׁלָם וּכְעֶת, «paz (salud) etc.». כְּעֶת es una contracción de כְּעֶדָן.

Ver. 18. «*El documento que nos enviasteis ha sido leído claramente delante de mí*». מְפָרַשׁ es el *participio pasivo pa.* y corresponde al *pasivo py.* del hebreo מְפֹרָשׁ, «*declarado, claramente*»; no significa «traducido al Persa».

Ver. 19. «*Y por mí fue proclamado un decreto; se investigaron los hechos, y se ha descubierto que esa ciudad en tiempos pasados se ha levantado contra los reyes*», etc. מִתְנַשָּׂא «*sublevarse en rebelión*» como en 1 R. 1:5.

Ver. 20. «*Que reyes poderosos han reinado sobre Jerusalén, y los que ejercen poder (gobernando) sobre todas las provincias más allá del Río (al oeste del Éufrates)*». Esto sólo tiene plena validez en cuanto a David y a Salomón, en grado menor a los reyes posteriores de Israel y de Judá. Acerca del ver. 20b, cf. ver. 13.

Ver. 21. «*Ahora pues, proclamad un decreto para que estos hombres* (los judíos) *sean impedidos* (retenerlos de la obra), *que esa ciudad no sea reedificada hasta que salga un decreto* (*sc.* para construir) *de mí*». יִתְּשָׂם [hasta que salga] Itpael de שׂוּם.

Ver. 22. «*Y sed advertidos de cometer una equivocación sobre esto*», *i.e.* tened cuidado de descuidar algo en este asunto (זְהִיר, «instruido, advertido»). «*¿Por qué se ha de aumentar* (crecer) *el daño en perjuicio de los reyes?*»

Versículo 23. El éxito de este decreto real

Tan pronto fue leída la copia de esta carta a Rehum y a sus compañeros, fueron a toda prisa a Jerusalén, a los judíos, y los hicieron parar por la fuerza. אֲדְרָע con א prostático, usado solamente aquí, en otros pasajes דְּרָע (= זְרוֹע) «brazo, poder». *Bertheau* traduce, «*con compañía y ejército*» pero el significado de compañía no es deducible de אֲדְרָע ni de זְרוֹע de las citas de Ez. 17:9 y Dan. 11:15, 31 ni tampoco de la traducción de la LXX: ἐν ἵπποις καὶ δυνάμει [en caballos y fuerzas].

Ver. 24. «*En aquel entonces cesó la obra en la casa de Dios en Jerusalén, y quedó suspendida hasta el año segundo del reinado de Darío, rey de Persia*». Con esta información el narrador retorna al ver. 5, a la noticia de que los adversarios de Judá habían logrado frustrar la construcción del templo hasta el reino de Darío (ver. 5), retomando y determinando, que la construcción de la casa de Dios cesó *hasta el segundo año* del reino de Rey Darío. El texto vers. 6-23 ofrece información detallada acerca de las acusaciones contra los judíos, las cuales sus adversarios habían llevado ante los reyes Asuero y Artajerjes. Si se lee los vers. 23 y 24 se obtiene la impresión que la suspensión de la construcción del templo, mencionada en el ver. 24, fue el efecto y la consecuencia del decreto dictado por el rey Artajerjes para impedir la construcción como respuesta a la acusación de sus funcionarios de este lado del Éufrates. La palabra בֵּאדַיִן [al mismo tiempo] del ver. 24 parece remitir a אֱדַיִן [a la vez] del ver. 23. Conforme a esta impresión, los antiguos exegetas aludieron sin vacilar al contenido de los vers. 6-23 a la perturbación de la construcción del templo en tiempos de Ciro hasta Darío y entendieron los nombres de los reyes *Asuero* y *Artajerjes* como los de los Reyes interinos entre Ciro y Darío, *Cambíses* y *(Pseudo-) Smerdes*. Contra esta posición, sin embargo, *Kleinert* (en las contribuciones de *Dorpater Professor der Theologie*, 1832, vol. 1) y *J. W. Schultz*, art. «Cyrus der Große» (en *Theologische Studien und Kritik*, 1853, p. 624) presentaron grandes inconvenientes e intentaron comprobar que con los nombres Asuero y *Artajshasta* se puede entender solamente a los reyes *Jerjes* y *Artajerjes I* y que el párrafo de los vers. 6-23 no se refiere a la construcción del templo, sino a la construcción del muro de Jerusalén, constituyendo una interpolación o un episodio, por medio del cual el historiógrafo quiso sumar, además de los intentos de los adversarios de Judá de impedir la construcción del templo, también lo emprendido de esos mismos enemigos para impedir la construcción de las murallas de la ciudad bajo Jerjes y Artajerjes, presentando así juntas todas las maquinaciones de ellos contra los judíos. A este punto de vista no sólo se unieron *Vaihinger*, *Zur Aufhellung der nachexilischen Geschichte Istaels nach den Büchern Esra und Nehemia* (*Theologische Studien und Kritik*, 1857, pp. 87ss.) y *Bertheau*, en su comentario a este pasaje, sino también *Hengstenberg* (*Christol.* III, p. 143), *Auberlen* y otros; mientras que *Ewald* sostiene todavía la explicación anterior de estos versículos en la 2ª edición de *Geschichte Israels* IV, p. 118; también lo hace *A. Koehler* en su *comentario de Hageo*, p. 20. Si examinamos las bases para esta opinión más reciente, no podemos atribuir ningún peso al argumento de que en los vers. 6-23 no se hable de la construcción del templo.

13. *Lutero* sigue a los rabinos en su traducción: «todos nosotros, los que hemos destruido el Templo», quienes entendieron las palabras como imagen de destrucción, el regar sal sobre los lugares destruidos (Jue. 9:45) según la costumbre y entendieron הֵיכְלָא como refiriéndose al Templo.

El contenido de la carta dirigida a *Asuero* (ver. 6) no está indicada explícitamente; en la carta a *Artajshasta* (vers. 11. 16) sin embargo los autores de la misma acusan a los judíos de construir la ciudad sediciosa y mala (Jerusalén), de reparar sus muros y de excavar sus fundamentos (ver. 12). Pero todo el escrito deja entrever que es producto de un odio ardiente y de sospechas maliciosas contra los judíos, de manera que surgen objeciones justificadas contra la veracidad de tales acusaciones. Tales adversarios fácilmente han podido presentar la construcción de los fundamentos y muros del Templo como construcción de los muros de la ciudad para lograr su propósito de perturbar la obra de los judíos. La respuesta del rey (vers. 17-22) por otro lado podía tratar únicamente de lo que los acusadores habían informado al rey. Mayor peso tiene el argumento tomado de los nombres de los reyes. El nombre אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ se repite además de en nuestro ver. 6 en el libro de Ester, donde se trata del rey *Jerjes*, como ahora es admitido generalmente, y en Dan. 9:1 como el nombre del Rey Medo *Kiajares*. En las inscripciones cuneiformes el nombre en persa antiguo es *Ksayarsa*, en asirio *Hisiarsi*, donde no es difícil de reconocer tanto la forma Hebrea de *Ahashverosh* (Asuero) como la forma griega Ξέρξης y Κυαξάρης. Pero falta toda referencia para la identificación con *Cambíses* (en Persa Antiguo *Kambushja*); las palabras son completamente diferentes y no se conoce que *Cambíses* tuviese un segundo nombre o un sobrenombre que en hebreo fuera parecido a *Ahashverosh*. El nombre *Artajasta*, sin embargo, designa en Esdras, caps. 7 y 8, como también en el libro de Nehemías de manera indubitable al rey *Artajerjes* (*Longimanus*). Y aunque allá se lee אַרְתַּחְשַׁסְתְּא con ס y en nuestro párrafo אַרְתַּשַׁשְׁתְּא y de igual manera en 6:14, esta variante insignificante de la ortografía no ofrece lugar a una persona diferente, sino que la ortografía de ארתששתא parece ser una mera característica del autor de la sección caldea de Esd. 4-6. Del sucesor de *Cambíses* (*Pseudo-*) *Smerdes* nos han sido transmitidos dos nombres adicionales. Según *Xenofón Cyrop.* VIII, 7 y *Ktesias Pers.* fr. 8-13 se llamó *Tanyoxares*, según *Justino, hist.* I, 9 *Oropastes*; y del último de estos nombres dice *Ewald* que originalmente sería *Ortosastes*, lo que podría corresponder a *Artajasta*. Tampoco sería imposible que *Smerdes* haya adoptado como rey el nombre de *Artajasta*, Ἀρταξέρξης, al cual *Herodoto* VI, 98 declara como μέγας ἀρήϊος. Pero tanto esta posibilidad como la opinión de *Ewald*, que en *Just. Hist.* I, 9 se deba leer *Ortosastes* en lugar de *Oropastes*, podrían ser probable si otras razones hablaran a favor de la identificación de *Artajasta* con (*Pseudo-*) *Smerdes*. Pero no existen tales razones y es poco probable que *Ps. Smerdes*, quien gobernó apenas 7 meses, haya tomado decisión alguna sobre el asunto de la construcción del templo en Jerusalén, tal como lo leemos en la carta de Artajerjes vers. 17-22, si es que los adversarios de los judíos que estaban en Palestina hubieran llevado ante él la acusación, vers. 9-16, inmediatamente después de su subida al trono. Si asumimos además la improbabilidad de que *Ahashverosh* fuese el sobrenombre de *Cambíses*, entonces debemos decidirnos por la opción, de considerar el párrafo de los vers. 6-23 como un episodio intercalado por el historiógrafo a causa de la interrupción de la construcción del templo por los adversarios de Judá a fin de dar una breve sinopsis de todo el desarrollo de las enemistades de los samaritanos y los pueblos vecinos contra la comunidad judía.

Con esta posición no es difícil unir el contenido y la posición del ver. 24 con el ver. 23 y podemos desechar la suposición de *Hersfeld*, en *Geschichte des Volkes Israel* I, pp. 303s. y *Schrader, op.cit.*, p. 469, que el autor mismo de nuestro libro de Esdras fuese el que relacionara erróneamente la carta de los vers. 6-23 con la construcción del templo en vez de relacionarla con la construcción más tardía de los muros de Jerusalén porque carece de base. Aunque la relación del בֵּאדַיִן en el ver. 24 con el ver. 23 sea obvia, sin hablar del contenido de los vers. 6-23, no se puede aseverar que esa relación sea obligatoria o la única legítima. La suposición que בֵּאדַיִן «conecta siempre a lo que precede en el discurso» no se puede afianzar con la referencia a caps. 5:2; 6:1; Dan. 2:14; 46:3, 3 y otras citas. La palabra בֵּאדַיִן, «*entonces*» (= en aquel entonces), a diferencia de אֱדַיִן [después], coloca lo narrado, de una manera general, en el tiempo de lo tratado anteriormente. Si se dice: «entonces» o «en aquel tiempo cesó el trabajo en la casa de Dios» (ver. 24), la palabra «entonces» puede referirse únicamente a lo que fue relatado en lo que precede concerniente a la construcción de la casa de Dios, *i.e.* la enumeración de los vers. 1-5. Esta referencia del ver. 24 a los vers. 1-5 es confirmado por el hecho de que el contenido del ver. 24 sólo retoma el ver. 5 por lo que en ambos versos se dice que la perturbación de la construcción del templo duró hasta el reino de Darío o, como consta detalladamente en el ver. 24, hasta el segundo año del reinado de Darío. Con esto el relato vuelve en el ver. 24 al punto donde ya había llegado en el ver. 5. El pasaje que se encuentra entre estos dos puntos es caracterizado como un episodio explicativo cuya relación con lo anterior y con lo siguiente se puede explicar y determinar únicamente por su contenido. Si en este episodio no sólo no se trata la construcción del templo sino que se mencionan las cartas dirigidas a los reyes *Asuero* y *Artajasta* quienes reinaron, como lo sabía todo contemporáneo de Esdras, no antes sino después de Darío, entonces bastaba la introducción de la primera carta con las palabras: «*y bajo el reinado de Ahashveros*» (ver. 6) acto seguido de la indicación: «*hasta el reinado del rey* Darío *de Persia*» (ver. 5b), para evitar posibles malentendidos de que las cartas a *Ahashverosh* y a *Artajasta* se relacionaran con asuntos que habían sucedido entre *Ciro* y *Daríus Hystaspis*. Tendremos oportunidad de dedicarnos más detenidamente a otras objeciones de esta acepción de los vers. 6-23 en la exposición de Nehemías cap. 1; la objeción, que sería extraño, si el rey Artajerjes, a quien Esd. caps. 7ss. y Nehemías nos describen como benevolente hacia los judíos, hubiera prohibido la construcción de la ciudad y del muro de Jerusalén. El ver. 24 pertenece por su contenido al capítulo siguiente, al cual nos introduce.

Capítulo 5. Continuación de la construcción del Templo y el relato respectivo al rey Darío

En el segundo año del reinado de «*Darius Hystaspis*» (*Darajavus Viçtaçpa*) aparecieron los profetas Hageo y Zacarías y exhortaron a la asamblea por medio de palabras de exhortación y de consuelo, fomentando la construcción de la casa de Dios. Como consecuencia del apoyo espiritual, los jefes del pueblo reanudaron la construcción (vers. 1 y 2) y el gobernador de este lado del Éufrates les concedió continuar con la misma hasta la llegada de una decisión de parte del rey Darío, después que ellos habían contestado a su demanda de información basándose en un edicto del Rey Ciro, a quien él había informado por escrito sobre el asunto (vers. 3-17).

Vers. 1 y 2. «*Los profetas Hageo el profeta y Zacarías, hijo de Iddo, profetizaron a los judíos en Judea y Jerusalén en el nombre del Dios de Israel sobre ellos*». וְהִתְנַבִּי [profetizaron] con un א omitido, que ha desaparecido también en una que otra palabra en el hebreo, cf. 1 Sam. 10:6, 13; Jer. 26:9. El epíteto נְבִיָּאה [profeta] junto a Hageo sirve para distinguir a éste de otros hombres del mismo nombre y toma

el lugar del nombre paterno como הַנָּבִיא, Hag. 1:1, 3, 12 y otros; por eso puede aparecer después de la mención de Zacarías todavía la designación de la posición de ambos: los profetas. עַל יְהוּדֵיא «*ellos profetizaron a los judíos*» (no contra los judíos); עַל como en Ez. 37:4 = אֶל Ez. 37:9; 36:1. A los judíos en «*Judea y en Jerusalén*», en oposición a los que vivieron en otras partes, especialmente los que habían quedado en Babilonia. עֲלֵיהוֹן pertenece a בְּשֵׁם אֱלָהּ, «*en el nombre de Dios*» quien estaba sobre ellos, *i.e.* quien había venido sobre ellos, se les había manifestado, cf. 16:16.

Ver. 2. «*Se levantaron entonces Zorobabel —y Jesúa— y comenzaron a reedificar la casa de Dios en Jerusalén; y los profetas de Dios apoyándolos*». Según 3:8ss. «*comenzar a edificar*» es el comienzo de la construcción, propiamente dicho, sobre el fundamento colocado en 3:10 porque lo que se había logrado de la construcción desde la colocación del fundamento hasta su interrupción era tan insignificante que no fue tomado en consideración. Los «*profetas de Dios*» son los nombrados en el ver. 1, *Hageo y Zacarías*, el hijo, *i.e.* el nieto de «Iddo», ya que su padre se llamaba *Berequías* (ver la Introducción a Zacarías). Hageo apareció el primer día del sexto mes en el segundo año de Darío y su primer discurso surtió tal efecto, que Zorobabel, Jesúa y el pueblo comenzaron con la construcción del templo el día 24 del mismo mes y año (cf. Hag. 1:1 y 14s.). Dos meses más tarde, precisamente en el octavo mes del año mencionado, apareció Zacarías con la exhortación al pueblo a convertirse sinceramente al Señor su Dios y no recaer en los pecados de sus padres.

Vers. 3-5. Cuando hubo comenzado la construcción, apareció el gobernador de este lado del Éufrates con otros oficiales del rey para inspeccionar el asunto en el mismo lugar, aparentemente informado por los adversarios de los judíos de la obra de construcción אֲתָא עֲלֵיהוֹן vino a ellos, a los jefes de la comunidad en Jerusalén, nombrados en el ver. 2. Tatnai (LXX Θαναθαναΐ) era el פֶּחָה, gobernador del rey en las provincias al occidente del Éufrates, *i.e.*, como se describe correctamente en 3 Esd.: de Siria y Fenicia, inclusive Judea con su *Pecha* Zorobabel (Shesbasar), que le estaba subordinado. Con él vinieron *Setar-Bosnai*, quizás su secretario y sus compañeros, funcionarios subordinados. Los funcionarios reales preguntaron; «*¿Quién os dio orden de reedificar esta casa* (el templo) *y de levantar sus muros?*» La forma de לִבְנָא [construir] parece llamar la atención aquí y en el ver. 13, porque el infinitivo en caldeo no es בְּנָא sino מִבְנָא, cf. vers. 2, 17, 6:8. *Norzi* tiene ambas veces לִבְּנָא, como si el por el *Dagesh forte* tuviera que suplantar a el מ omitido. אֲשַׁרְנָא que ocurre solamente aquí y en el ver. 9 es explicado de diferentes maneras. *Vulg. u. Syr.* traducen «*este muro*» como también los rabinos. Este significado corresponde al contexto y es además la más correcta lingüísticamente; pero difícilmente se puede construir a partir de אֲשֶׁר (*Ges.*), sino a partir de אָשׁן, del caldeo אָשׁוּן [fuerte, poderoso] muro como fuerza o consistencia del edificio. La forma אֲשַׁרְנָא [instalación] viene de אֲשַׁנָא y es parecido a la formación de בָּשְׁנָה [en esta hora][14].

Ver. 4. «*A lo que les respondimos de la siguiente manera* (כְּנָמָא, 4:8*), quienes eran los nombres de los hombres que construían la construcción*». A partir de אֲמַרְנָא [nosotros dijimos] se entiende que el autor del relato es testigo ocular y partícipe de la construcción. No existe razón contundente para cambiar אֲמַרוּ [nosotros dijimos] en o en el participio אֲמְרִין *(Ew., Berth.* y o.); el ἐἴποσαν de la LXX no representa autoridad crítica para ello. La respuesta del ver. 4 no parece corresponder a la pregunta del ver. 3. Los funcionarios reales habían preguntado, quién les había dado la orden para la construcción, y los judíos les dieron los nombres de los que habían emprendido la construcción y que estaban dirigiendo la obra. Pero esa incongruencia entre pregunta y respuesta se debe simplemente a que la información de la negociación se reduce a la corta mención del asunto principal. Esto lo podemos observar por medio del contenido de la carta que los funcionarios enviaron al rey. Según ésta el funcionario real preguntaba no solamente por el responsable de la orden de construcción sino también por los nombres de los que realizaban la obra (cf. vers. 9 y 10) y los judíos respondieron a eso de una manera algo complicada (vers. 11-15).

Ver. 5. *Tatnai* y *Shetar Boznai* tenían el poder de impedir la continuación de la construcción, pero concedieron que se continuase hasta la llegada de una respuesta del rey, a quien habían enviado un informe escrito. El historiógrafo ve en este proceder una prueba de la providencia divina, velando sobre la construcción. «*Pero el ojo de su Dios velaba sobre los ancianos de los judíos, y no les detuvieron* (de construir) *hasta que un informe llegara a Darío, y volviera una respuesta escrita tocante al asunto*». *Bertheau* traduce las palabras עַד־טַעְמָא לְדָרְיָוֶשׁ יְהָךְ incorrectamente: «*hasta que el edicto de Darío llegara*». ל es usado como circunscripción del genitivo sólo en casos de indicaciones de tiempo, en los demás casos, si no está expresado por el *status construc.* entonces señalado por medio de דִּי ס דְ. יְהָךְ *futuro Pe.* de הֲלַךְ formado por exclusión de ל, con ל significa «ir hacia un lugar» (cf. 7:13) o también «llegar, llegar hacia alguien». טַעְמָא (טַעַם) aquí no significa mandamiento, sino «*asunto, causa*», la cual el rey tenía que decidir; así como פִּתְגָם en 6:11 significa «cosa». La frase יְתִיבוּן וְאַרְיִן depende todavía de עַד: «*hasta que ellos* (los oficiales del rey) *luego emitieran un escrito*», *i.e.* promulgaran un decreto.

En los vers. 6-7 continúa la carta que enviaron los oficiales del rey. Vers. 6 a 7a forman la introducción a la reproducción de la carta, similar a 4:8-11. «*Copia de la carta* (cf. 4:11*), la cual enviaron Tatnai...*». Como remitente de la carta se nombran además de Tatnai, Setar-Boznai y sus compañeros a los *aparsequeos*, tal vez los mismos que en cap. 4:9 se les llama *aparsatqueos*, una tribu que ocupaba una posición preponderante entre los colonos en Siria por ser especialmente sumisos al rey de Persia y que tal vez formaran una guarnición entre ellos. Después de la presentación general de la carta sigue ahora la información más detallada: «*Le enviaron un informe que estaba escrito así: Al rey Darío, mucha paz*». פִּתְגָם aquí no es un *mandamiento* sino *cosa*, ver más arriba. כֹּלָּא [su totalidad] está libremente subordinada al שְׁלָמָא: Paz (salvación) en todo, en todos los sentidos. La carta en sí comienza con una descripción sencilla de la situación, ver. 8. «*hemos ido a la provincia de Judá, a la casa del gran Dios* (así podían llamar los oficiales persas al Dios de Israel, según lo que habían entendido del decreto de Ciro por medio de los ancianos de Israel*), que está siendo edificada con piedras enormes y vigas empotradas en las paredes; y esta obra se adelanta con gran esmero y prospera en sus manos*». La colocación de madera en las paredes debe relacionarse a la colocación de las vigas en los muros para el piso, ya que la construcción no podía haber avanzado tanto, como para pensar en el revestimiento de las paredes con madera. La palabra אָסְפַּרְנָא aquí y en 6:8, 12, 13, 7:17, 21, 26 proviene del ario, *vid. Haug* en *Ew., Jahrbuch* V, p. 154 explica satisfactoriamente su procedencia del «*us parna*» del Persa antiguo con el significado *completo, puntual, cuidadoso;* su significado encaja bien en todas las citas.

14. La LXX adivinó al traducirlo con τὴν χορηγίαν ταύτην, lo que bien puede significar «*este material de construcción*» y la de 3. Esd. 6:4: τὴν στέγην ταύτην καὶ τὰ ἄλλα πάντα [este techo y todo lo demás]. *Bertheau* se decidió a favor de esta variante sin considerar que שַׁכְלֵל puede tener el significado de «completar algo» y no como muchos otros «equipar para algo».

Ver. 9. Entonces los oficiales del rey preguntaron a los ancianos de los judíos, quién les había dado la orden de construir y por sus nombres, para poder escribir al rey los nombres de los hombres, quienes eran sus cabezas (ver el comentario acerca de los vers. 3 y 4). רַבְרְבַיָּא no significa «*los que les presiden*», sino «*los que están en calidad de principales*».

Versículos 11s. La respuesta de los ancianos de los judíos

Y así nos dieron informe (לְמֵמַר = לְאמֹר); «*Somos suyos del Dios del cielo y de la tierra, los siervos y estamos reedificando el templo que fue construido hace muchos años, el cual un gran rey de Israel edificó y terminó*». מִקַּדְמַת דְּנָה [antes de esto], *i.e.* antes del presente; a lo que se agrega la definición más precisa, «muchos años» (acusativo del tiempo), *i.e.* «muchos años antes del tiempo actual».

Ver. 12. «*La razón* (לָהֵן) *por la cual* (דִּי = מִן אֲשֶׁר, p.e. Isa. 43, 4) *nuestros padres provocaron a ira al Dios del cielo, El los entregó en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, el caldeo y él (Nabucodonosor) destruyó esta casa y deportó al pueblo a Babilonia*». El *Keri* demanda por כַּסְדָּאָה el כַּסְדָּיָא, la forma ordinaria del e*stat. abs.* de sustantivos terminados en *ai.* סְתַר *pa.* con el significado de «destruir», ocurre aquí solamente en el caldeo bíblico, más frecuentemente en los targúmenes; עַמָּה [su pueblo] puede tener el significado de la ciudad de Jerusalén; pero *Norzi* y *J. H. Mich.* ofecen en sus respectivas versiones עַמָּה, y la Masora dice claramente que esta palabra ha de escribirse sin Mappik; entonces sería el *stat. emphat.* de עַמָּא [pueblo].

Vers. 13ss. «*Sin embargo en el primer año de Ciro, rey de Babilonia, el rey Ciro proclamó un decreto etc.*». Cf. sobre el asunto 1:3. El infinitivo de לִבְנָא como en el ver. 3. Acerca de los vers. 14 y 15. cf. 1:7-11. וְיהִיבוּ *praeterito pasivo* de *Peal: «fue dada a Sesbasar* (que es) *su nombre*, *i.e.* al del nombre Sesbasar, *a quien constituyó gobernador*». פֶּחָה [gobernador] es Zorobabel, también en Hag. 1:1, 14 y otros.

Ver. 15. «Toma estos utensilios, *ve, colócalos en el templo*». En vez de אִלֵּה [estos] exige el *Keri* אִל, según 1 Crón. 20:8. אֲחַת en un *imperat. aph.* de נְחַת [colocar]. Los tres imperativos están colocados uno tras otro, sin cópula, en oración directa y vivaz. La última frase «*y la casa fue construida en su lugar*» significa «reconstruida en el sitio antiguo». Esto motiva la orden de colocar los utensilios en el templo de Jerusalén, exactamente en la casa de Dios que será reedificada en su sitio antiguo.

Ver. 16. «*En virtud de este decreto de Ciro, vino entonces este Sesbasar (de Babilonia a Jerusalén) y colocó los fundamentos de esta casa de Dios, y desde entonces hasta ahora se sigue construyendo y (aún) no se ha terminado*». שְׁלִים, *partic. pass.* de שְׁלֵם, en los Targúmenes y en la Siríaca a menudo consta en vez del hebreo תָּמַם [terminado], por eso en Dan. 5:26 el Aphel tiene el significado de «*llenar*» y en Esd. 7:19 «*restituir*». Esta explicación no excluye la interrupción de la construcción reportada en los últimos años de Ciro y hasta el segundo año de Darío, como lo hacen *Bertheau* y otros, sino que deja sin mención las circunstancias que conllevaron al atraso de la construcción. Si el pasaje 4:6-23 no tiene que ver con la construcción del templo, entonces el cap. 4 tampoco trata de la «*interrupción violenta*» de la construcción, sino solamente de que los adversarios de los judíos frustraron el consejo de los judíos para construir el templo hasta el tiempo de Darío y debilitaron sus manos, de modo que la obra en la casa de Dios cesó.

Ver. 17. Después de la exposición de la situación los oficiales pidieron a Darío que investigara en los archivos del reino si existía tal decreto para la construcción del templo en Jerusalén de parte de Ciro y enviarles su decisión real acerca del asunto. «*Y ahora, si al rey le parece bien, que se busque en la casa del tesoro del rey que está allí en Babilonia, si es que fue proclamado un decreto de parte del rey Ciro etc.*». הֵן טָב עַל parecido al hebreo en אִם טוֹב עַל [si le parece bien] Est. 1:19, en un hebraísmo más antiguo לוֹ טוֹב Deu. 23:17 o בְּעֵינַיִם טוֹב Gen. 19:8; Jue. 10:15 y otros en uso. בֵּית גְּנָזַיָּא [casa de tesoros], acerca del que se menciona con mayor detalle en 6:1 «*en la casa de los escritos, donde también están depositados los tesoros reales*». A partir de esto se puede observar que en la casa de los tesoros reales se guardaban a la vez documentos y escritos importantes. תַּמָּה [allí] se explica por «*que está en Babilonia*». רְעוּת caldeo *voluntad*, cf. 7:18. Respecto al comportamiento de los funcionarios del rey, *Brentius* observa acertadamente: *vides diferentiam inter calumniatores et bonos ac probos viros. Una eademque causa aedificii templi, unus idemque populus Judaeorum; attamen hujus populi causa aliter refertur ab impiis calumniatoribus, aliter a bonis viris* [Puedes reconocer la diferencia entre los calumniadores y los hombres buenos y honrados. El origen del templo es el mismo, el pueblo judío es el mismo. A pesar de eso se atribuye el origen de este pueblo por un lado a calumniadores impíos, por otro a hombres buenos].

Capítulo 6. El edicto real, la culminación y dedicación del Templo y la celebración de la Pascua

Versículos 1-12. La decisión de Darío

Por orden el rey Darío se investigó en los archivos del tesoro real y se encontró en la fortaleza de Acmeta, en la provincia de Media la escritura, donde constaba el decreto de Ciro para la construcción del templo en Jerusalén.

Ver. 1. «*Buscaron en los archivos donde se guardaban los tesoros allí en Babilonia*» מְהַהֲכִין *partic. aph.* de נְחַת [guardar], *vid.* 5, 15.

Ver. 2. «*Y en Acmeta, en la fortaleza que está en la provincia de Media, hallaron un rollo en el cual estaba escrito lo siguiente: Memorándum*». No fue en Babilonia propiamente dicho, donde se encontró la escritura, pero probablemente, buscando allí, se halló alguna indicación de que había documentos del reinado de Ciro en la fortaleza de Acmeta, donde entonces, efectivamente, se encontró el documento referido. אֲחְמְתָא [Acmeta] es la capital de la Gran Media, τὰ Ἐκβάτανα, Jud. 1:1, 14 o Ἀγβάτανα (*Herod.* I, 98) construida por *Deyokes* como residencia de verano de los reyes persas y partos, cerca de la actual ciudad de *Hamadán*. En el caso de *Acmeta* se trata probablemente de la pronunciación antigua del hindú o persa porque se han encontrado en monedas sasanídicas de esta ciudad las letras אחמ, las cuales se interpretan como pertenecientes a esta ciudad (*Mordtmann, Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft* VIII, p. 14). Probablemente también el palacio real y el edificio oficial de la administración eran parte de la fortaleza en Ecbatana. En vez de בְּגַוָּהּ se encuentra en los manuscritos y ediciones בְּגַוָּהּ, pero *Norzi* y *J.H. Mich.* tienen un Patach bajo ו como variante mejor documentada. דְּכִרוֹנָה, *estat. emph.* de הֻכְרוֹן *memorándum*, ὑπόμνημα [algo digno de recordar].

El contenido de este documento sigue en los vers. 3-5. En primer lugar consta el edicto del rey Ciro en el primer año de su reinado: «*En cuanto a la casa de Dios en Jerusalén, que sea reedificado el templo, el lugar donde se ofrecen los sacrificios*». El sentido de las palabras que sigue está en discusión. Nosotros traducimos וְאַעוֹהִי מְסוֹבְלִין: «*y que se esté erigiendo los fundamentos*», *i.e.* sus fundamentos sean le-

vantados, restaurados. אֲשִׁין, *bases, fundamentos* (cap. 4:12). מְסוֹבְלִין, *part. Poel* de סְבַל, *cargar, levantar* (no: ser levantado); frecuentemente encontramos סְבַל lugar del נְשָׂא, y significa *cargar, levantar o erigir*; cf. con la traducción samaritana de Gen. 13:10: וסבל את ענין [él levantó sus ojos]. סוֹבֵל אֲשִׁין es análogo a קוֹמֵם מוֹסְדֵי Isa. 58:12 y significa «*erigir un edificio sobre los fundamentos*»[15]. Las opiniones de los exegetas también están divididas acerca de las medidas del nuevo templo: «*su altura de sesenta codos y sesenta codos su anchura*», lo cual es confirmado por la LXX y por *Josefo*, *Ant.* XI, 4,6, debido a que el templo salomónico sólo medía treinta codos de altura y veinte codos de anchura sin los edificios laterales. A pesar de de eso consideramos que los datos son correctos y el texto auténtico, explicando la ausencia de las medidas longitudinales por la lógica siguiente: si estas medidas faltan es porque son idénticas a las antiguas. El Templo salomónico, midiéndolo por fuera con atrio y el anexo en la parte posterior medía cien codos de largo (*vid.* el plano de los fundamentos en *Keil, Biblische Archäologie,* tab. II, fig. 1). Según el deseo de Ciro y correspondiendo a estas medidas, el nuevo templo debía ser más alto y más ancho, *i.e.* sesenta codos de altura y tantos de anchura. Estas medidas seguramente se refieren sólo a la altura y anchura exteriores. El templo de Zorobabel, de cuya construcción no poseemos otros datos, tenía efectivamente estas medidas exteriores de altura y anchura. Podemos deducir esto a partir del discurso del rey Herodes en *Josefo, Ant.* XV. 11,1, donde este tirano que procuraba alcanzar fama por medio de edificaciones monumentales trata de ganar al pueblo para la nueva construcción del templo, alegando que al templo construido por los padres al regresar de Babilonia le faltaban 60 codos por lo que aquél construido por Salomón había tenido esto de mayor altura (a saber, según la altura indicada del atrio en 2 Crón. 3:4 de 120 codos), combinado con la circunstancia que Herodes le dio efectivamente a su construcción una altura de cien a ciento veinte codos. De manera que el templo de Zorobabel debe haber medido sesenta codos de alto en el exterior y según eso no podemos alterar la medida en nuestro texto de sesenta codos, también porque el templo de Herodes tenía esa medida. Lo que sí tenemos que hacer es comprender las medidas como medidas externas. Porque así como en el templo de Herodes, las divisiones internas eran de veinte codos de ancho por sesenta de alto: el Lugar Santo cuarenta codos de largo por veinte de ancho y sesenta de alto; el Lugar Santísimo, veinte codos de largo por veinte de ancho por sesenta de alto. Las mismas relaciones de medidas las podemos suponer en el caso del templo de Zorobabel, con la modificación de que tal vez la altura no era de sesenta codos sino que sobre el Lugar Santo y el Lugar Santísimo encontraríamos unos aposentos altos, como en el templo herodiano, por lo que la altura interna de estos lugares sería tal vez de treinta o cuarenta codos[16]. De manera similar han de distribuirse los sesenta codos de anchura, a saber que los anexos laterales que en el templo salomónico consistieron en cinco codos solamente, se ampliaron a diez codos, así que con el espesor de los muros de cinco codos todo el edificio llevaba una medida externa de sesenta codos de ancho (5 + 10 + 5 + 20 + 5 + 10 + 5)[17]. Oscura también es la indicación en el ver. 4a «*con tres hileras de piedras enormes y una hilera de madera*». נִדְבָּךְ significa hilera, capa y en los targúmenes aparece normalmente por la palabra hebrea טוּר «usualmente de una capa de piedras», *vid. Gesenius, Thes.*, p. 311 y *Levy, Chaldäisches Wörterbuch* II, p. 93. אֶבֶן גְּלָל «piedra de rodar», que se rueda, que no puede ser cargada, *i.e.* una gran piedra de construcción, una piedra tallada. Llama la atención también חַדַּת [nuevo] como epíteto de אָע [madera], porque lógicamente se suele emplear madera nueva para una construcción nueva. La LXX traduce este término con ϵἷς, así que probablemente leyó חֲדָה (en ver. 3). Esto trae a la memoria la nota de 1 R. 6:36 que Salomón construyó el atrio interior: שְׁלֹשָׁה טוּרֵי גָזִית וְטוּר כְּרֻתֹת אֲרָזִים [edificó el atrio interior con tres hileras de piedra labrada y una hilera de vigas de cedro] por lo que *Merz* supone que «esto parece ser el acabado según el diseño de toda la construcción, que terminó con el pórtico y el muro del atrio según 1 R. 6:36». Queda seguro que no se pueden entender esas palabras con *Fritzsche* acerca de 3 Esd. 6:25, que «*a las tres hileras de piedras de cantería hubiera seguido una de madera*» porque las paredes no eran macizas, debido a que esta manera de construir no se daba en el antiguo oriente. «*Y que los gastos se paguen del tesoro real*». Esto se especifica en el ver. 8 con en el siguiente sentido: de los ingresos reales de este lado del río. נִפְקָא «costos» (viene de נפק, *Aphel* gastar), de allí: «los costos de la construcción».

Ver. 5. «*Y que también se devuelvan los utensilios... y que se lleven a sus lugares en el templo en Jerusalén y sean colocados en la casa de Dios*». Sobre el asunto tratado en este verso *vid.* 1:7ss. y 5:14. El singular de יְהַךְ (comp. 5:5) es distributivo «*se lleve* (cada utensilio) *a su lugar*», en ese sentido וְתַהֲה (cf. אֲחַת 5:15) no puede ser *3ª persona femenino (neutro)*, sino únicamente *2ª persona imperfecto Aphel* con el significado de «(tú) debes colocar». Sólo se puede dirigir a Sesbazar (5:15) aunque el mismo no ha sido nombrado en el ver. 3. Aparentemente el historiógrafo no reproduce el contenido del documento palabra por palabra, sino resumiéndolo y deduciendo del discurso de los ancianos judíos en 5:14 se dirige a Sesbazar. Tal vez el documento contenía también el indicio de que los utensilios del templo fueron entregados en manos de Sesbazar (1:8).

Vers. 6-12. A partir del edicto redescubierto, Darío ordenó al gobernador y a los oficiales del rey de este lado del Éufrates, no solamente no detener más la construcción de la casa de Dios, sino que además les mandó apoyarla con lo que fuese necesario y correr con los costes de la construcción de los ingresos reales y pagarlos a los principales de los judíos (vers. 6-8), así como suministrar lo necesario para el servicio del culto en este templo, lo que los sacerdotes pidieran o que necesitasen para los sa-

---

15. La *Vulgata* no lo traduce apropiadamente: «ponant fundamenta supportantia», siguiendo explicaciones rabínicas. La conjetura de *Bertheau* es innecesaria pues procura por medio de todas las combinaciones de letras posibles de convertir las palabras מסיבלין אשיהי אמין מאאה תמנין en [el largo de su fundamento ciento ochenta codos]. La explicación de las palabras en la LXX και ἔθηκεν ἔπαρμα, y en Pseudo Esr. 6: διὰ πυρὸς ἐνδελεχοῦς no son sino conjeturas sin sentido.

16. Si reconocemos esta opción de medir el Lugar Santo y al Lugar Santísimo de cuarenta codos de altura, medida interna libre, no podemos prestar atención al argumento de *H. Merz* en *Herz, Realencyclopaedie* XV, p. 513, que veinte codos de medida interna sean una relación inconcebible con los sesenta codos de altura, porque en el templo herodiano existía efectivamente esta relación, como el mismo *Merz* indica en la p. 516, sin que dude de ello.

17. La suposición de *Merz*, *vid. op.cit.*, y de *Bertheau*, alegando que el templo de Zorobabel medía el doble del Salomónico, *i.e.* cuarenta codos de altura y anchura libres para el Lugar Santo y Lugar Santísimo, veinte codos de altura para los aposentos altos y diez codos de anchura para cada uno de las cámaras laterales, y ciento veinte codos de largo, se refuta como errónea por el simple hecho, de que el templo herodiano sólo tenía la longitud del templo salomónico,*i.e.* cien codos: veinte de los cuales correspondían al Lugar Santísimo, cuarenta al Lugar Santo, diez al pórtico, diez al anexo posterior y veinte a los cuatro muros. Pero Herodes seguramente no habrá reducido su construcción por veinte o más apropiadamente cuarenta codos. A partir de las medidas indicadas podemos observar que no se puede tratar de medidas internas.

crificios (vers. 9-10), amenazando con castigar severamente a aquel que causaba algún daño al Templo (vers. 11-12). Sin duda Darío hizo llegar este edicto por escrito al gobernador, como respuesta a su demanda de información, como podemos deducir del ver. 13. Sin mencionarlo explícitamente y como es de esperar después de los vers. 1ss. y de 4:17, el historiógrafo comunica el contenido esencial del edicto real en forma de una orden directa dada al gobernador y a sus compañeros de este lado. «*Ahora pues, Tatnai, ... alejaos de allí*». Pero ahora el sufijo וּכְנָוָתְהוֹן [y *sus* compañeros] como dirigiéndose a Tatnai y Setar-boznai, no es apropiado; pero el narrador tenía en mente la forma del encabezamiento o de la introducción del escrito real. Cf. al respecto 5:6 רְחֵק y רְחִיק, *estar alejado*, alejarse de algo, p. ej. del bien, Sal. 53:2. מִן־תַּמָּה de allí, de Jerusalén, *i.e.* no os preocupéis más de lo que sucede allá, a la manera como lo habéis hecho, según cap. 5:3ss.

Ver. 7. «*No impidáis esta obra de la casa de Dios*». שְׁבַק con *acusativo,* dejar algo, permitir algo, sin intervenir impidiendo. «*El gobernador de los judíos* (Sesbazar, Zorobabel) *y los ancianos de los judíos reedifiquen esta casa de Dios en su lugar*». El ל en לְשָׁבֵי introduce un segundo sujeto con énfasis especial: «*y en cuanto a los ancianos de los judíos*», en este sentido, «*el* gobernador *y especialmente los ancianos*».

Ver. 8. «*Además, por mí es dado (por este medio) decreto en cuanto a lo* (לְמָא דִי) *que habéis de hacer por estos ancianos de Judá* (es decir, cómo se han de comportar en cuanto a ellos) *en la reedificación* (עֲבַד עִם = עָשָׂה עִם, Gen. 24:12) *de esta casa de Dios: a saber* (ו *explicativum*) *del tesoro real de los tributos* (מִדָּה, *vid*. el comentario de 4:13) *del otro lado del río se han de pagar todos los gastos a este pueblo, y esto sin demora*». דִּי־לָא לְבַטָּלָא «*que no sea para hacer cesar la obra o hacer cesar el trabajo*», *i.e.* que la obra no debía ser paralizada. Con respecto al לָא en la construcción seguido por el infinitivo, cf. Dan. 6:9. Correctamente en la *Vulgata*: *ne impediatur opus* [la obra no debe ser impedida].

Ver. 9. «*Y todo lo que se necesite: novillos, carneros y corderos para holocausto al Dios del cielo, y trigo, sal, vino y aceite de unción, según la palabra de los sacerdotes que están en Jerusalén* (*i.e.* como lo pidan los sacerdotes para el culto), *se les dará día por día sin falta*». מָה [qué] va junto al *participio femenino* de הַשְׁחָן [aceite de unción] y se especifica por la enumeración que sigue. מְשַׁח, *lit.* ungir, el material usado para ungir, el aceite. Acerca de לְהֶהֱוֵא y לְהֱוֹן (ver. 10) *vid*. 4:12. דִּי לָא שָׁלוּ [que no haya falta] sirve como perífrasis del adjetivo infalible.

Ver. 10. El propósito del rey en cuanto a esto es: «*para que ofrezcan sacrificios de holganza al Dios del cielo y oren por la vida del rey y de sus hijos*». ניחוֹחִין (comp. Dan. 2:46) son sacrificios que otorgan רֵיחַ ניחוֹחַ a Dios (Lev. 1:9, 13 y otros), *i.e.* agradables a Dios. Ciro había ordenado la reconstrucción del templo de Jerusalén, porque había reconocido al Dios de Israel como el Dios del Cielo, quien le había dado el reino de la tierra (1:2). Darío siguió sus pisadas, reconociendo el también al Dios de los judíos como Dios del Cielo para atraer la bendición de este Dios sobre su dinastía. Este tributo podían ofrecer los reyes persas al Dios de los judíos sin renunciar a su politeísmo. Pudieron honrar a Yahvé como Dios poderoso, es más, como el más poderoso Dios del cielo, sin que fuesen infieles a los dioses de sus padres. Y por la vida del rey, a quien fueron hechos súbditos de parte de Dios, judíos también pudieron orar en aras de su propio bienestar, cf. Jer. 29:7. Por eso deben haberse ofrecido también sacrificios por el rey en tiempos posteriores, cf. 1 Mac. 7:33 y 12:11; 2 Mac. 3:35; 13:23, Josefo, *Antt.* XII, 2, 5 y otros.

Ver. 12. Para dar carácter de mayor gravedad al decreto, Darío amenaza amenaza con la muerte en caso de infracción. «*Cualquiera que altere este edicto, de su casa se arranque un madero, y levantándolo, sea colgado en él*». Alterar un decreto significa transgredirlo o invalidarlo. אָע [un pedazo de madera, viga]. זְקִיף [levantar en alto] en siro es la palabra usual por crucificar y se debe entender aquí de la misma manera. מְחָא golpear con עַל *golpear sobre, fijar, clavar*. Esta forma de pena capital era costumbre entre los asirios (*Diod. Sic.* II, 1), los antiguos persas y muchos otros pueblos, pero que se ejecutaba entre diferentes pueblos de manera distinta. Los asirios solían ensartar al delincuente en un palo, un madero fuerte puntiagudo, cf. *Layard, Niniveh und Babylon,* p. 335 y *Niniveh und seine Ueberreste,* p. 379 con la ilustración fig. 58: Según *Herod.* III, 159, Darío hizo empalar (ἀνεσλκολόπισε) a 3.000 babilonios después de tomar su ciudad. Pero también ocurría una crucifixión verdadera, *i.e.* clavar a una persona en la cruz, pero de tal manera, que el cuerpo del delincuente era clavado en una cruz después de haber sido decapitado; ver las citas en *Herod.* en *Brissonii de regio Persarum princip.* l. II, cap. 215. «*Y que su casa sea reducida a un montón de estiércol a causa de esto*». *Vid.* el comentario de Dan. 2:5 y 2 R. 10:27.

Ver. 12. Finalmente Dario agrega la amenaza: «*el Dios que ha hecho morar allí su nombre derribe a todo rey o* (cada) *pueblo que* extienda su mano (hacia este decreto) *para destruir esta casa de Dios en Jerusalén*». Esta expresión, «*el Dios que ha hecho morar allí su nombre*», bien que sea específicamente israelita, cf. Deut. 12:11; 14:23; Jer. 7:12; Neh. 1:9, sin duda proviene del historiógrafo judío, el asunto en sí, sin embargo, a saber el deseo que Dios mismo pueda eliminar al que intente atacar su templo, recuerda el final de la inscripción en Bisitún, donde el castigo de Ahuramazdâ es invocado sobre aquél, que osa violar imagen e inscripción, pero su bendición sobre aquél, quien lo tiene en honra (*Bertheau*).

Versículos 13-18. La realización del edicto real, la culminación de la construcción del templo y la dedicación del nuevo templo

Tatnai y sus compañeros se esmeraron en cumplir el mandamiento de Darío. «*Tal como el rey Darío había ordenado* (*i.e.* según el contenido del edicto que se les había hecho llegar por escrito, vers. 6-12) (ellos) *ejecutaron el decreto con toda exactitud*» (כְּנֻמָּא, 4:8).

Ver. 14. Los ancianos de los judíos, empero, construyeron y tuvieron éxito por las profecías de Hageo y Zacarías, quienes movieron a la reanudación de la obra por medio de sus profecías y que prometieron un feliz desenlace de la obra. ב de «*la norma que algo sucede*» o «*de la manera como algo sucede*». «*Y edificaron y terminaron* (la construcción) *conforme al mandato del Dios de Israel y al decreto de Ciro, de Darío y de Artajerjes, rey de Persia*». El nombramiento de *Artajasta* causa dificultades, ya que no se puede pensar en un rey antes de Darío porque el nombre aparece después de Darío; entonces se puede tratar únicamente de Artajerjes Longimanus y quien llegó al poder mucho tiempo después de la culminación de la construcción del templo. *Clericus* y *J. H. Michaelis* explican al aparición de su nombre, porque Artajerjes, si bien no contribuyó a la construcción, hizo un aporte esencial para el mantenimiento del templo (7:15, 21)[18].

---

18. *Nam etsi —como ya lo observa Calovius en J.H. Mich. adnotatt. uber. ad h.l.— non ad structuram templi conduxerit propie edictum Artaxerxis, quae Darii secundo anno incepta et sexto absoluta fuit, v. 15 ad ornamenta tamen er additamenta eam spectasse dubium non est: quae ad ispo, ceu rege post Cyrum et Darium erga Judaeos Persarum omnium bingnissimo, profeta hic celbratur* [Porque aun si la orden de Artajerjes no llevó a la construcción del templo que había iniciado en el segundo año de Darío y culminó en el sexto, no cabe duda alguna de

Cabe preguntarse aquí, si el nombre ארתחששתא ya ha sido puesto por el autor del párrafo caldeo o si ha sido agregado por Esdras al recibirlo en su libro. Pensamos que la última posición es la correcta, porque el párrafo caldeo, al juzgar por el אֲמַרְנָא, en 5:4, ha sido redactado por un contemporáneo de la construcción del templo, mientras que transcurrieron 57 años desde la culminación del templo hasta el séptimo año de Artajerjes.

Ver. 15. «*Y este templo fue terminado el tercer día del mes de Adar* (el mes 12); *era el año sexto del reinado del rey Darío*». שיציא después del *Keri* שֵׁיצִי con una א omitida es Shafel de יְצָא *lograr la salida a una cosa*, *terminarla*. La forma שֵׁיצִיא no es un *participio pasivo* formado del Shafel (*Gesenius*) porque entonces sería מְשֵׁיצִיא, sino que es una forma pasiva hebraizada del Shafel con el significado del Ishtafal del targúm, parecido al הֵיתָיוּ [fueron conducidos] de Dan. 3:13 y del הֵיתְיִת [trajeron] de Dan. 6:18 al lado del activo הַיְתִיו [trajeran] en Dan. 6:17. En los Targúmenes שֵׁיצִי tiene mayormente un significado activo, solamente en algunos casos tiene el significado intransitivo de *termniar*, *haber acabado*, cf. *Levy; Chaldäisches Wörterbuch*, *s. v.*[19]

Ver. 16. «*Y los hijos de Israel* (más exactamente) *los sacerdotes, los levitas y los demás* (hijos de los) *desterrados, celebraron con júbilo la dedicación de esta casa de Dios*». חֲנֻכָּה corresponde al hebreo חֲנֻכָּה עָשָׂה *celebrar la dedicación* (2 Crón. 7:9). בְּחֶדְוָה, hebreo בְּשִׂמְחָה [con júbilo], pero *vid*. Neh. 8:10.

Ver. 17. «*Y para la dedicación de esta casa de Dios ofrecieron cien novillos, doscientos carneros, cuatrocientos corderos, y como ofrenda por el pecado por todo Israel, doce machos cabríos, conforme al número de las tribus de Israel*». El templo estaba destinado para todo el pueblo del pacto, cuyo regreso al Señor y a la tierra de los padres había sido esperado (cf. por ejemplo Ez. 37:15ss. Jer. 31:27s.) y no como algunos antiguos exegetas pensaban porque entre los que regresaron se encontraran también algunas familias de las diez tribus que habían emigrado con anterioridad a Judea (*J.H. Mich. ad h.l.*).

Ver. 18. A la vez dividieron a los sacerdotes y Levitas según sus clases y suertes para el servicio en el templo, para ejecutar a partir de ese momento su oficio conforme al mandamiento de la ley, cada clase en su semana, en la cual le tocaba (2 Crón. 23:4; 2 R. 11:9). וַהֲקִימוּ corresponde al hebreo וַיַּעֲמִידוּ [y organizaron], 33:8 y otros. Tal como *Bertheau* hace notar correctamente, «se trata de los oficios del culto, que debían ser cumplidos después de la culminación de la construcción del Templo por los sacerdotes y levitas según las ordenanzas antiguas». Con esto cierra el párrafo caldeo.

Vers. 19-22. Sigue *la celebración de la Pascua y la fiesta de Mazzot (los panes sin levadura)* el año siguiente a la dedicación del templo, como una prueba histórica de la continuidad del culto regular con sus festividades en el nuevo templo.

Ver. 19. La celebración de la Pascua el día 14 del mes primero caía solamente unas pocas semanas después de la dedicación del templo. Sigue la frase argumentativa: «*Ya que los sacerdotes y los levitas se habían purificado sin excepción* (כְּאֶחָד como en 3:9), *todos ellos estaban purificados y mataron la Pascua para todos los hijos de los desterrados* (*i.e.* los del pueblo que habían regresado del exilio), *tanto para sus hermanos los sacerdotes como para sí mismos*». En este contexto esto quiere decir que la asamblea celebró y comió la pascua en aquel tiempo porque los sacerdotes se habían purificado, de manera que pudieron ejecutar el oficio de la aspersión con sangre que les tocaba y también los levitas estaban limpios para poder degollar los corderos pascuales para toda la asamblea, cf. el comentario acerca de 2 Crón. 30:17s. y 35:11, 14. Aparentemente desde los tiempos de Josías se habia hecho costumbre, que los levitas se encargaran de degollar los corderos de pascua para toda la asamblea, en lugar de los padres de familia ver Ex. 12:6ss., incluyendo laicos y sacerdotes. Al parecer para los laicos para que ningún inmundo sacrificase al cordero pascual y para los sacerdotes para aliviarles el trabajo debido a que estos estaban ocupados hasta entrada la noche con la aspersión de la sangre y con las labores de los sacrificios (2 Crón. 35:11, 14, 15). Así también se observó esta vez. Los sacerdotes se llaman אֲחֵיהֶם, hermanos de los levitas, como en 2 Crón. 29:34; 35:15.

Ver. 21. Así pudieron comer «*la Pascua los hijos de Israel que habían vuelto del destierro y todos aquellos que se habían apartado de la impureza de las naciones de la tierra para unirse a ellos, para buscar a Yahvé, Dios de Israel*». גּוֹיֵי הָאָרֶץ [pueblos de la tierra] corresponde a עַמֵּי הָאֲרָצוֹת [pueblos de la tierra], caps. 10:2 y 11, son los pueblos gentiles que habitan en Palestina. Ésta expresión no es muy diferente a עַמֵּי הָאֲרָצוֹת, en caps. 9:1s. y 3:3 diferenciándose las dos, en que la última incluye no solamente a los habitantes paganos de Palestina, sino igualmente los paganos de otras provincias como los moabitas, amonitas, egipcios (*vid.* 9:1s.). «*Aquellos que se habían apartado de la impureza de las naciones de la tierra para unirse a ellos* (a los judíos), *para buscar a Yahvé*», no son los prosélitos de entre los gentiles (*Aben Esra, Rashi, Clericus y otros*) sino israelitas, quienes habían vivido hasta entonces mezclados con los gentiles de la tierra en Palestina, los descendientes de aquellos israelitas de los reinos de Israel y Judá que no fueron deportados por los asirios y caldeos y que en el aspecto religioso habían ligado el culto a Yahvé y los cultos paganos (2 R. 17:32s.), habiéndose contaminado así con la impureza de los gentiles, pero que ahora, después de la edificación del nuevo templo, se unían a la nueva asamblea para honrar al Dios de sus padres en su templo según la ordenanza en la ley de Moisés. Porque, como *Bertheau* opina correctamente «en el tiempo de Esdras los principales de la nueva asamblea se quejaron de que los laicos, sacerdotes y levitas no se separaron de los pueblos de la tierra, cap. 9:1. En el cap. 9:10 se hace ver el peligro que corren los israelitas por vivir en la tierra de Palestina entre pueblos inmundos; limpiarse de la inmundicia de los pueblos significa, abandonar los lazos de parentezco y otras uniones con ellos, caps. 10:2 y 10; es a los israelitas a quienes se exhorta en cap. 10:11 a separarse de los pueblos de la tierra; la simiente de Israel es la que es separada de los hijos de los extranjeros en Neh. 9:2 y también en Neh. 10:29 son aparentemente aquéllos los que se han separado de los israelitas, quienes tomaron sobre sí el andar según la ley de Dios y que se juntaron a sus hermanos, esto es a sus compañeros de pueblo». Por lo que debemos aceptar como israelitas, también en nuestra cita, a aquellos que se separaron, rompiendo sus lazos con los paganos para servir al Dios de Israel.

---

que en el ver. 15 él comprobó esta construcción de los ornamentos y aditamentos. Por eso el mismo es celebrado por el profeta, como si Ciro y Darío fuera el rey más bondadoso de todos los persas para con los judíos]. De manera similar pero más breve lo expresa Clericus.

19. En lugar del «tercer día», que la LXX tiene conforme al texto hebreo 3 Esd. 7:5 tiene el vigésimo tercer día del mes de Adar —un dato que *Bertheau* quiere aceptar de manera arbitraria como versión original, porque le «parece muy remota la hipótesis de que el compilador hubiese sido el que cambiara el día tercero en el vigésimo tercero porque le haya parecido mejor presuponer una fiesta de inauguración de 8 días (comp. 1 R. 8:60; 2 Crón. 29:18) para rellenar con ella también los últimos 8 días del año»—. Pero es precisamente esta suposición la que concuerda con el espíritu del tercer libro de Esdras.

Ver. 22. A continuación celebraron la fiesta de Massot (del los panes sin levadura) durante siete días con gozo, porque Yahvé los había alegrado y les había vuelto, *i.e.* que les había concedido gozo por haber movido el corazón del rey de Asiria hacia ellos. Con respecto a la expresión, cf. 2 Crón. 20:27; Neh. 12:43. El Rey de *Asur* es el rey Darío, quien es llamado rey de Asur como regente del antiguo territorio del imperio asirio. La inclinación de corazón de este rey consistía en que sus manos fueran fortalecidas en la obra de la casa de Dios, *i.e.* que fueron puestas en condición, por la benevolencia del rey, para terminar con la construcción del templo y para restaurar el culto al Dios de Israel. En cuanto a חִזֵּק יְדֵיהֶם בְּ, cf. 1 Sam. 23:16.

II. REGRESO DEL ESCRIBA ESDRAS DE BABILONIA HACIA JERUSALÉN Y SUS PRIMERAS ACTIVIDADES (capítulos 7-10)

En el séptimo año del reinado del Rey Artajerjes Longimanos, el sacerdote y escriba *Esdras* retornó con sacerdotes, levitas y otros israelitas de Babilonia a Jerusalén, provisto de poder de parte del rey para ordenar el culto a Dios y la jurisdicción en la comunidad según la ley de Dios (caps. 7-8), comenzando su actividad llevando a cabo la separación de las mujeres gentiles que estaban casadas con algunos israelitas (caps. 9-10).

Capítulo 7. El retorno de Esdras y su competencia

Vers. 1-10. Forman la introducción al retorno de Esdras a Jerusalén y sus actividades, haciéndonos conocer su personalidad y su llegada a Jerusalén con un grupo de exiliados. Luego sigue (11-26) la copia del poder otorgado por el rey y las palabras de agradecimiento de Esdras por la gracia divina concedida (27-28).

Vers. 1-6. Por medio de la fórmula «después de estas cosas» se anuda de alguna manera lo que sigue a los eventos precedentes, sin mayor precisión del tiempo, cf. Gen. 15:1 y 22:1 y otros. Desde la dedicación del templo en el sexto año de Darío hasta la llegada de Esdras a Jerusalén transcurrieron 57 años. «*En el reinado de Artajerjes, rey de Persia, subió Esdras, etc.*». El verbo que corresponde al sujeto עֶזְרָא [Esdras] sigue en el verso 6, donde se vuelve a retomar el sujeto en הוּא עֶזְרָא [este Esdras], después de una larga genealogía en los versículos 1b-5. Es generalmente aceptado que se ha de entender bajo אַרְתַּחְשַׁסְתְּא a *Artaxerxes Longimanus*, por lo que en el caso de la interpretación del nombre de Jerjes en *Josepho, Antt.* XI. 5, 1, se trata de una mera conjetura por parte de un historiógrafo no muy crítico, opción por la cual también se decidió recientemente *Fritzsche* con respecto a 3 Esd. 8:1. Decisivo para esta opinión es que el Artajshasta del libro de Nehemías (1:1; 5:14; 13:6) no puede ser otro que Artajerjes, porque Neh. 13:6 menciona el año 32 del Artajshasta. Esdras y Nehemías, sin embargo actuaron según Neh. 8:9; 12:26, 36 juntamente en Jerusalén[20]. *Esdras* es llamado *ben Seraías*, cuya genealogía asciende hasta Eleazar, hijo de Aarón. *Seraías*, hijo de *Azarías*, hijo de *Hilcías*, era el padre del sumo sacerdote *Josadec* (1 Crón. 5:40), él mismo fue el sumo sacerdote, a quien Nabucodonosor hizo matar en Ribla (2 R. 25:18-21). Entre la ejecución de *Seraías* en el año 588 y el regreso de *Esdras* de Babilonia en el año 458 antes de Cristo hay 130 años. Según eso *Esdras* no puede ser un hijo, ni un nieto de *Seraías*, sino solamente un bisnieto o un tataranieto de aquél. Considerando que el sumo sacerdote *Jesúa* (*Yeshúa* 2:2), que regresó con Zorobabel en el año 536 de Babilonia era un nieto de *Seraías*, tenemos que considerar a Esdras, regresando 78 años más tarde como un bisnieto de *Seraías*. Dado que Esdras no es llamado *ben Josadec*, como se hace con *Jesúa*, podemos concluir con razón que no pertenecía a la línea de *Seraías* en la cual se heredaba la dignidad sumo sacerdotal, sino que descendía de un hijo menor de *Seraías* y que sus ancestros no pertenecían a la línea sumo sacerdotal sino a los descendientes de Seraías. Los nombres de los antepasados de Esdras, desde Seraías ascienden hasta Aarón (1b-5) coinciden por eso también con la genealogía del linaje sumo sacerdotal de 1 Crón. 5:30-40, excepto una variación en el ver. 3 donde se omiten 6 eslabones entre *Azarías* y *Meraioth* (1 Crón. 5:36-38) a fin de abreviar la secuencia larga de nombres como sucede frecuentemente con series genealógicas largas.

Ver. 6. En el ver. 6 se describe a Esdras como בְּתוֹרַת מֹשֶׁה סוֹפֵר מָהִיר «*un escriba docto en la Ley de Moisés*», aludiendo de antemano a sus actividades en Jerusalén. La palabra סוֹפֵר designa en escrituras más antiguas *escriba, secretario*, pero ya en Jer. 8:8 se habla de la pluma mentirosa de los סֹפְרִים, donde la palabra סוֹפֵר describe al escriba como aquel que hace de la Ley el objeto de sus investigaciones. Pero Esdras es el primero que lleva el predicado de הַסּוֹפֵר, ὁ γραμματεύς como título y que también es llamado así en la carta de Artajerjes ver. 11, porque «*había dedicado su corazón a estudiar la ley de Yahvé, y a practicarla, y a enseñar sus estatutos y ordenanzas en Israel*», como dice el ver. 10. Esto quiere decir que había hecho de la investigación de la ley la vocación de su vida, para introducirla en la vida de la asamblea. «*Y el rey le concedió todo lo que pedía porque la mano de Yahvé su Dios estaba sobre él*». La expresión extraña de כְּיַד יהוה אֱלֹהָיו עָלָיו, la cual encontramos solamente en caps. 9:28; 8:18 Neh. 2:8, 18 y en una forma ligeramente diferente en cap. 8:22, 31 «*según la bondadosa mano de su Dios, que estaba sobre él*», tiene el sentido de: según la gracia divina o el cuidado de gracia a él concedidos; ya que la mano de Dios es הַטּוֹבָה, la bondadosa (vers. 9 y 8, 18) o לְטוֹבָה cap. 8:22. בַּקָּשָׁה «*el deseo, la petición, la demanda*», ocurre solamente aquí y en el libro de Ester 5:3, 6 y otros.

Ver. 7. «*También* subieron *algunos de los hijos de Israel y de los sacerdotes, levitas*», מִן partitivo, del todo una parte. A partir del contexto podemos deducir que subieron con Esdras y se los menciona explícitamente, tanto en el decreto del rey (ver. 13), como en la descripción de la caravana a continuación (vers. 28 y 8,1). Ellos «*subieron a Jerusalén en el año séptimo del rey Artajerjes* y llegaron *a Jerusalén en el quinto mes*».

Ver. 8. En este versículo, Esdras nuevamente es el sujeto de la oración tal como en ver. 6, el ver. 7 es en el fondo sólo un aposición al ver. 6.

Ver. 9. En el versículo 9 se describe con mayor detalle la duración del viaje, כִּי es explicativo. «*Porque el primer día del mes primero comenzó a subir de Babilonia etc.*». El *Keri* וְיִסַּד הוּא sólo puede significar *ipsum erat fundamentum profectionis* [este mismo era el fundamento de la partida], como explica *J. H. Michaelis* y *R. Salomo*, ya que יְסַד está vocalizado en *status constructus*. Según 8:31 la salida de la caravana desde el lugar de encuentro tuvo lugar el día 12 de primer mes. Como acamparon durante tres días en el sitio de recogimiento haciendo los últimos preparati-

20. Las razones que esgrime *F. de Sulcy, étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie,* Paris 1868, pp. 40ss. son sumamente superficiales, como lo es todo este librito, y por medio de las cuales pretende comprobar que el Artajshasta en Esdras 7ss. y en el libro de Nehemías sea *Artajerjes II. Mnemon*.

vos para el viaje, muy bien pueden haber transcurrido once días desde el momento del encuentro hasta la salida efectiva de toda la caravana. El *Keri* no aporta sentido, porque הוּא [él] puede ser considerado únicamente como sujeto y יְסַד הַמַּעֲלָה como predicado, entonces la oración contendría un anacoluto. La traducción de הוּא como «mismo» no se puede justificar lingüísticamente, porque no hay tal énfasis en יְסַד, que deba considerarse enfáticamente el הוּא como indicio del sustantivo que sigue. יסד debe vocalizarse como 3ª pers. perf. *Kal* o *piel*: יָסַד [construir] o יִסַּד [fundar], significando, «*fijar, ordenar*», y הוּא se relaciona con Esdras. Con respecto a כְּיַד אלהיו וגו [la mano de Dios], cf. ver. 6. «*La mano de su Dios estaba sobre él, porque había dedicado firmemente su corazón a estudiar la ley del Yahvé y a practicarla*», *i.e.* hacer de la ley de Dios la regla de conducta. הָכִין לְבָבוֹ, como en 2 Crón. 12:14, 19:3; 30:19 «*A enseñar sus estatutos y ordenanzas en Israel*»; así como están prescritas en la ley de Dios.

Versículos 11-28. El poder otorgado por Artajshasta a Esdras con un breve posdata de Esdras (vers. 27-28)

Ver. 11. El título introductorio «*Ésta es la copia de la carta*». Acerca de פַּרְשֶׁגֶן, cf. cap. 4:11 y acerca de נִשְׁתְּוָן, cap. 4:7. Aquí se llama a Esdras הַכֹּהֵן הַסּוֹפֵר *el sacerdote, el escriba* de la misma manera también en la carta del Artajshasta vers. 12 y 21 y en Neh. 8:9; 12:26; en otras citas aparece solamente uno u otro título, o bien el sacerdote como en cap. 10:10 y 16; Neh. 8:2 o el escriba como en Neh. 8:4, 13 y 12:36. La denominación «*sacerdote*», según su rango, parece haber sido la común, de manera que en el tercer libro de Esdras se llama constantemente ὁ ἱερεύς. הַסּוֹפֵר se aclara por el suplemento סֵפֶר דִּבְרֵי וגו «*escriba de las palabras de la Ley de Yahvé y de sus estatutos acerca de Israel*», *i.e.* cuya investigación se refiere a la ley de Dios. Una forma abreviada en vers. 12 y 21: «*escriba de la Ley*».

Vers. 12ss. La carta que contiene el pleno poder del rey consta en la lengua original caldea. En el encabezado la explicación del גְּמִיר es discutida. Si fuese adjetivo de הָתָא סָפַר [escriba de la ley], se esperaría entonces el *estatus emphaticus* de גְּמִירָא [perfecta], razón por la cual *Bertheau* quiere unirlo con el subsiguiente וּכְעֶנֶת como fórmula de abreviación, «*perfección, etc.*» lo cual significa, que toda la fórmula completa estaría en el poder del rey pero que las palabras que se echarían de menos aquí son sustituidas por וּכְעֶנֶת; aunque eso sería una forma bien extraña de expresarlo. Creemos que גְּמִיר es un adverbio, usado en esta ocasión como adjetivo «*al escriba de la Ley de Dios perfecto*», conforme a la traducción de la Vulgata: «*doctissimo*». El poder comienza con el mandamiento, que los israelitas que quieren ir a Jerusalén pueden ir con Esdras, porque el rey con sus siete consejeros lo envía para ordenar los asuntos en Judea y en Jerusalén según la Ley de Dios y para llevar allí dones y ofrendas voluntarias para suministrar lo necesario para los sacrificios y lo demás relacionado al culto vers. 13-19. «*De mi parte es dado un decreto*», como en 6:8. כָּל־מִתְנַדֵּב...לְמֵהָךְ: «*cualquiera del pueblo de Israel ... en mi reino que esté dispuesto a ir a Jerusalén, puede ir contigo*». Acerca de יְהָךְ [ir contigo] y el *infinitivo* מֵהָךְ, *vid.* cap. 5:5.

Ver. 14. «*Por cuanto eres enviado por el rey y sus siete consejeros para investigar* (*i.e.* realizar una investigación) *acerca de Judá y de Jerusalén conforme a la ley de tu Dios que está en tu mano*», *i.e.* la que tú manejas o posees y comprendes. Los siete consejeros del rey formaban la administración suprema del imperio, ver el comentario de Est. 1:14. Junto a שְׁלִיחַ [enviar] se suple fácilmente אַנְתְּ [tú] por el contexto ya que en lo que precede y en lo que sigue se dirige a Esdras. בַּקָּרָה עַל «*investigar acerca (de estado) de Judá*», *i.e.* acerca de la circunstancias religiosas y civiles de la comunidad judía, para ir formándola según las leyes divinas.

Vers. 15s. «*Para llevar la plata y el oro que el rey y sus consejeros han ofrendado voluntariamente al Dios de Israel, cuya morada está en Jerusalén, y toda la plata y el oro que halles en toda la provincia de Babilonia, con la ofrenda voluntaria que el pueblo y los sacerdotes hayan ofrecido voluntariamente para la casa de su Dios en Jerusalén*». Aquí se distingue entre tres ofrendas distintas: 1) las ofrendas del rey y de sus consejeros para el Dios de Israel; 2) el oro y la plata que Esdras obtendrá en la provincia de Babilonia por medio de ofrendas entre la población no israelita de Babilonia, la cual le es permitida realizar; 3) las ofrendas voluntarias de sus compatriotas. הִתְנַדְּבוּת es un término abstracto, formado por el Infinitivo Hithpael «*lo que es dado voluntariamente*». El participio מִתְנַסְּבִין (no en *estatus emphaticus, i.e.* sin artículo) está añadido suelto, en el sentido: en el caso de que ellos den algo o lo que ellos den.

Versículos 17-19. El uso de estas ofrendas

כָּל־קָבֵל דְּנָה *por esta precisa razón, sc.* por lo que fueron donadas por el rey y sus consejeros y por los habitantes gentiles e israelitas de Babilonia, por eso debes comprar diligentemente con este dinero toros, carneros y corderos y sus libaciones (las correspondientes ofrendas de alimentos y bebidas a cada sacrificio, según la ley en Num. 15:1ss.) y sacrificarlos en el altar ... El *Pael* תְּקָרֵב [ofrecer sacrificio] en lugar del *Aphel* caps. 6, 10 y 17. Según esto la ofrenda y colecta estaba destinada entonces principalmente para el sustento del culto, pero en mayores dimensiones y más abundante de lo que era necesario. Por eso la precisión del ver. 18: «*Y lo que a ti y a tus hermanos os parezca bien hacer con la plata y el oro que quede, hacedlo conforme a la voluntad de vuestro Dios*», *i.e.* según lo prescrito en la Ley, donde se declara la voluntad de Dios. «*Tus hermanos*» son los sacerdotes a quienes incumbía la supervisión del templo y del culto.

Ver. 19. Los utensilios de oro y de plata, los que el rey y sus consejeros y los principales y todo Israel le ofrecían, según cap. 8:25-27, debía entregar delante de Dios en Jerusalén (dicho de otra manera: al Dios, cuya morada estaba en Jerusalén). El sustantivo פֻּלְחָן ocurre solamente aquí y en los *Tárgum*, en la *Siríaca* פּוּלְחָן, «*el servicio*», corresponde al hebreo עֲבוֹדָה. שְׁלַם en *Aphel*, «*cumplir, llenar*», luego *entregar completamente, depositar*.

Ver. 20. Esdras debe pagar los costes de las demás necesidades del templo del tesoro real, acerca de lo cual se le anexa una orden dirigida al tesorero de este lado del río. «*Y lo demás que se necesite para la casa de tu Dios, para lo cual tengas ocasión de proveer* (*i.e.* lo que resultará ser necesario y que no se puede determinar de antemano, a lo que los dones y las contribuciones entregados a Esdras no fuesen suficientes), *provéelo del tesoro real*», esto quiere decir, pagar de la casa del tesoro del rey, *i.e.* del tesoro real. Y finalmente Artajerjes ordena a todos los tesoreros que están de este lado del río, «*que todo lo que os pida* (exigirá de vosotros) *el sacerdote Esdras, ... sea hecho puntualmente*». אֲנָה [yo] es una repetición enfática del pronombre como en Dan. 7:15 y ocurre frecuentemente en hebreo.

Ver. 22. «*Hasta cien talentos de plata, cien coros de trigo, cien batos de vino, cien batos de aceite y sal sin medida*» quiere decir, según sea menester. *Cor* es la palabra del hebreo tardío para *homer*, p. ej. 1 R. 5:2. Ez. 45:14; el *Cor* contenía diez *Efa* o *Bat*, casi dos Chequel, *vid. Keil*, *Biblische Archäologie* II, §126.

Ver. 23. La orden concluye con la advertencia: «*Todo cuanto ordene el Dios del cielo* (esto es, lo que según la ley

sea necesario para el servicio del Dios del cielo), *sea hecho con esmero para la casa del Dios del cielo, no sea que venga la ira contra el reino del rey y sus hijos*». El ἁπ. λέγ. אַדְרִזְדָּא proviene del ario, pero no se debe tener como una composición de אַדַּר y אֲזְדָּא (con *Hitzig* y *Bertheau*), sino probablemente (con *Haug* en *Ewald, biblisches Jahrbuch* V, pp. 152s.) formado del persa *drsh* (dorest) con א *prosthetic*o, de la raíz zenda *dorec* «*crecer, prosperar, afirmarse*», en el sentido de «*completamente en todas sus piezas, puntualmente*». El motivo de la orden real recuerda al cap. 6:10, que los sacerdotes ofreciesen al Dios del cielo sacrificios agradables y que orasen por la vida del rey y de sus hijos. Acerca de la fórmula דִּילְמָה «*pues por qué ha de venir ira*», comp. 4:22.

Ver. 24. También se debía liberar a los sacerdotes, levitas y a todos los siervos del templo de impuestos y cargas públicas. וּלכם מְהוֹדְעִין «*También os hacemos saber*» (se os hace saber). Estas palabras todavía están dirigidas al tesorero como recaudador de impuestos de este lado del río. «*Que no se permite cobrar tributo, impuesto o peaje a ninguno de los sacerdotes,... o* (demás) *ministros de esta casa de Dios*». Los nombrados al lado de los levitas etc. בֵּית אֱלָהָא כְּלָהִי no son los adoradores de la casa de Dios, sino aquellos que prestan servicio en la casa de Dios. En esta expresión se incluyen todos los siervos del templo, si acaso no se hayan incluidos en la enumeración de las clases. Con respecto a לָא שַׁלִּיט מִנְדָּה בְלוֹ ונו, cf. cap. 4:13 «*no teniendo poder (alguien)*» con el *infinitivo* que sigue: «*a nadie se le permite hacer*». מִרְמֵא [echar] de רְמָא, en los Targum en lugar de שִׂים [poner]. En cuanto a esto cf. *Josefo, Ant.* XII, 3,3, donde Antíoco el Grande liberó a los sacerdotes y levitas de los impuestos.

Vers. 25s. Finalmente se autoriza a Esdras a instalar jueces para todo su pueblo (los judíos) de este lado del río, los que conozcan la ley y que procedan contra los infractores de la ley con castigos severos.

Ver. 25. «*Y tú, Esdras, conforme a la sabiduría de tu Dios que posees* (דִּי בִידָךְ como ver. 14), *nombra magistrados y jueces para juzgar a todo el pueblo que más allá del río, a todos los que conocen las leyes de tu Dios; y a cualquiera que las ignore, le enseñarás*». La forma מַנִּי es *imperativo Pael* de מָנָא, en el cual se ha transformado el sonido «a» en un sonido menos agudo de «e». «Todo el pueblo de este lado del río» se limita a los israelitas o a los judíos por el complemento siguiente «*los que conocen la leyes de tu Dios*». Éstos recibirán jueces por medio de Esdras, *i.e.* hombres que conocen las leyes, *i.e.* jueces israelitas que serán establecidos y colocados bajo la jurisdicción en Jerusalén. La frase: «*y a cualquiera que las ignore, le enseñarás*»; hacerles conocer la ley, no se refiere a los gentiles, sino a los israelitas o judíos, viviendo entre los gentiles sin haber hecho de la ley mosaica la regla de su vida. A estos los jueces deben instar a la observación y obediencia de la ley.

Ver. 26. «*Y todo aquel que no cumpla la ley de Dios y la ley del rey, rápidamente por ello* (מִנֵּהּ) *que la justicia se le aplique*», *i.e.* que éste sea traído a justicia y castigado. Esto también se aplica principalmente a los israelitas de nacimiento. La ley del rey es el presente decreto y la autoridad otorgada por este medio a Esdras: quienquiera que le resista, descuide y transgreda, que sea castigado: «*sea para muerte o destierro o multa* (confiscación) *de bienes o ataduras* (encarcelamiento)». הֵן ... הֵן corresponde al hebreo אם ... אם «*si - si*» = *sive ... sive*. שֵׁרְשִׁי (*Keri* שֵׁרְשִׁו), «*desarraigarmiento*» (de שֵׁרֶשׁ, *desarraigar*), *i.e.* destierro, expulsión del país, *exilium* (*Vulgata*), no como LXX παιδεία.

Vers. 27 y 28. Este poder real les concedió a los judíos todo, lo que podían exigir a un gobernador pagano del país para el avance y el fomento de su vida comunitaria religiosa y civil. *Artajerjes*, por medio de esta carta de gracia, no solamente siguió los pasos de *Ciro* y de *Darío Hystaspes*, sino que dio un paso más, concediéndoles a los judíos su propia jurisdicción. Sin jueces de su propio seno sería difícil que la comunidad judía prosperase en su propia tierra, porque la vida civil y social de Israel estaba tan íntimamente ligada a la religión, que los jueces paganos, por más benevolentes que fuesen, no serían capaces de cuidar el bienestar de los judíos de manera adecuada. Por eso Esdras añade a la comunicación de la autoridad real conferida una acción de gracias hacia Dios, por lo que «Yahvé, *Dios de nuestros padres, ha puesto esto en el corazón del rey, para embellecer la casa del Señor*» y por haber extendido misericordia delante del rey y de sus consejeros. La frase וְעָלַי הֲטָה es la continuación de la oración en infinitivo anterior en tiempo finito. ל delante de כָּל־שָׁרַי es el que resume las palabras. Esdras nombra el embellecimiento de la casa de Dios no solamente por la ocasión de la alabanza a Dios y por ser el principal asunto del favor de rey, sino que por medio del fortalecimiento del culto de la comunidad se mejoraba a la vez el nivel de la vida religiosa y moral de la asamblea. «*Y yo, me sentí fortalecido* (de manera que reuní) *de Israel a los jefes para que subieran conmigo* (a Jerusalén)». *Jefes, cabezas, sc.* de las casas paternas (ver. 8:1) reunió Esdras, porque su decisión era relevante para sus familias que presidían, para que subiesen con él. Con los jefes se decidieron las casas paternas y familias para retornar a la tierra de los padres.

Capítulo 8. Registro de los jefes de las casas paternas que retornaron con Esdras y relato del viaje

Versículos 1-14. Registro de los jefes de las casas paternas que subieron con Esdras a Jerusalén

Cf. el registro paralelo de 3 Esd. 8:28-40.

Ver. 1. Encabezado: «*Y estos son los jefes de sus casas paternas, con su genealogía, que subieron conmigo*». רָאשֵׁי אֲבֹתֵיהֶם [jefes de sus padres] a menudo consta en vez de בֵּית־אֲבֹתֵיהֶם [jefes de sus casas paternas]. וְהִתְיַחֲשָׁם [y su genealogía] se añadió porque en la lista que sigue no sólo se mencionan los nombres de las casas paternas, sino también se indica el nombre de la familia, a la cual pertenecían.

Versículo 2. Sacerdotes y descendientes de David

De los sacerdotes: *Gersón* de los hijos de *Finees* y *Daniel* de los hijos de *Itamar*. *Gersón* y *Daniel* son nombres de cabezas de casas paternas sacerdotales e «hijos de *Finees* e hijos de *Itama*» son designaciones de familias. *Finees* es el hijo del sumo sacerdote Eleazar, hijo de Aarón e *Itamar* es el hijo menor de Aarón, 1 Crón. 5:30 y 29. «No hay que pensar que sólo subieron dos sacerdotes con *Esdras*, *Gerson* y *Daniel*, ya que Esdras pudo escoger doce entre los principales de los sacerdotes (ver. 24) para guardar las ofrendas (*Bertheau*), sino que el sentido es como sigue: Las dos cabezas de familias paternas, *Gersón* y *Daniel* subieron con él, y de estas casas paternas la de *Gersón* pertenecía a la genealogía de Finees, y la de *Daniel* a la de Itamar». Se menciona un Daniel entre los sacerdotes en Neh. 10:7. No se puede comprobar si es el mismo que nuestro Daniel. De los hijos de (descendientes del rey) David subió Hatús como cabeza de una casa paterna. En Neh. 3:10 aparece un *Hatús*, hijo de *Hasabnías* y un sacerdote con este nombre en Neh. 10:5 y 12:2. Aparte de esto ocupa un *Hatús* el primer lugar en 1 Crón. 3:22 entre los hijos de *Semaías* quienes probablemente perte-

necen a la descendencia de David. Lo que llama la atención es que no se indica el número de los sacerdotes ni de los hijos de David que viajaron con Esdras a la tierra de los padres, porque a partir del ver. 3 se va indicando regularmente con las casas paternas y su descendencia el número de los que viajaron con él.

Vers. 3-14. De las casas paternas laicas se nombran doce en nuestro texto como también en 3 Esdras 8:30-40. En diez de ellos coinciden los nombres de las familias introducidos con מִבְּנֵי [de los hijos] en ambos textos *Paros, Pahat-moab, Adín, Elam, Sefatías, Joab, Bebai, Azgad, Adonicam y Bigvai*. Al contrario extraña que: 1) en la primera casa nombrada, delante del nombre זְכַרְיָה [Zacarías] al lado de los hijos de *Paros* aparezca también מִבְּנֵי שְׁכַנְיָה [de los hijos de Sebanías] (ver. 3) mientras que delante de todos los demás nombres se hable de los hijos de un solo hombre; 2) que en el ver. 5 se encuentre después de בְּנֵי שְׁכַנְיָה, en vez del nombre de un jefe de casa paterna sólo el término «hijo de Jahaziel»; 3) así también en el ver. 10, después de וּמִבְּנֵי שְׁלוֹמִית, tengamos solamente «hijo de *Josifías*», es decir que el nombre en sí parece haber sido omitido. Esta sospecha se confirma por la comparación con la LXX y 3 Esd. 8, entendiendo a la vez que no es el nombre del jefe de la casa paterna que ha sido omitido, sino el nombre de la casa paterna. En lugar de מבני שכניה בן יחזיאל [de los hijos de Secanías, hijo de Jahaziel] aparece en la LXX ἀπὸ τῶν υἱῶν Ζαθόης Σεχενίας υἱὸς Ἀζιελ [de los hijos de Zatu, Secenías, hijo de Aziel] y en 3 Esd. 8:32, ἐκ τῶ υἱῶν Ζαθόης Σεχενίας Ἰεζήλου [de los hijos de Zatu, Secenias, hijo de Iezelu]; y en lugar de ומבני שלומית בן יוספיה [y de los hijos de Selomit, hijo de Josifías], en el ver. 10 tenemos en la LXX: καὶ ἀπὸ τῶν υἱῶν Βαανί Σελιμοὺθ υἱὸς Ἰωσεφία [y de los hijos de Baní Selimut, hijo de Josifías], y en 3 Esd. 8:36: ἐκ τῶν υἱῶν Βανίας Σαλιμὼθ Ἰωσαφίου [de los hijos de Baaias, Salimot, hijo de Josifías]. Se puede reconocer a זַתּוּא en Zaθόης y en בְּנֵי a Βαανί (Βανίας) en Esd. 2:8, 10. Según eso se debe enmendar el texto del ver. 5 en זַתּוּא שְׁכַנְיָה מִבְּנֵי [de los hijos de Zatu, Secanías] y el ver. 10 en שְׁלוֹמִית וּמִבְּנֵי בְּנֵי [y de los hijos de Bani Selomit]. Más difícil es decidir acerca de מִבְּנֵי שְׁכַנְיָה [de los hijos de Secanías] del ver. 3, debido a que también en este caso sin duda se trata de una corrupción de texto porque primeramente en toda la lista no se da otro caso que los hijos de dos varones se nombren antes del nombre de sus casas paternas, por consiguiente a la suposición, que la casa paterna de Zacarías se haya formado por la unión de los hijos de Secanías y de Paros, se opone la falta de la cópula וְ antes de מִבְּנֵי פַּרְעֹשׁ; y en este caso la opula «*y*» no podía faltar. En cambio la LXX presenta ἀπὸ υἱῶν Σαχανία καὶ ἀπὸ υἱῶν Φόρος [de los hijos de Secanías y de los hijos de Paros], pero el καὶ parece ser del traductor que de esta manera ha querido darle sentido a las palabras. En 3 Esd. 8 consta Αττοὺς τοῦ Σεχενίου, correspondiendo Αττοὺς al חַטּוּשׁ mientras que las palabras בני שכניה (ο בן) [hijo de Secanías o hijo] fueron tomadas del versículo precedente. Según *Bertheau* esta es la opinión correcta acerca de estas palabras, porque Hatús según 1 Crón. 3:22 pertenecía a la descendencia de Secanías. El problema radica en que esta hipótesis sigue siendo muy dudosa, porque primero *Hatús* pertenece a los hijos de *Semaías* y Semaías a los hijos de *Secanías;* además tampoco se espera otra indicación adicional como en el caso con *Daniel* y *Gersón*; y si fuese definido más exactamente por el nombramiento de sus padres, esto sería por medio de בֶּן שְׁכַנְיָה y no de שְׁכַנְיָה מִבְּנֵי por lo cual el texto masorético resultaría corrompido. Finalmente 3 Esdras, cuando presenta un texto diferente a la LXX, no es una autoridad citica para apoyar combinaciones seguras. En este caso tenemos que renunciar a la restauración del texto original y a la explicación de las palabras מִבְּנֵי שְׁכַנְיָה. עִמּוֹ הִתְיַחֵשׂ «*Zacarías, y con él ciento cincuenta varones que estaban en la lista genealógica*», *i.e*. con él su generación, que consiste de 150 varones registrados en la genealogía. En los demás nombres se indica solamente el número después de עִמּוֹ.

Si consideramos las doce familias según el texto original restaurado de los vers. 5 y 10 volvemos a encontrar entonces todos los nombres de 2:3-15 de la lista de los que retornaron con Zorobabel de Babilonia con la excepción de los hijos de *Joab* (ver. 9) que faltan en el cap. 2, mientras que allí se enumeran muchas otras familias más. *Bertheau* quiere identificar a estos hijos de *Joab* con los hijos de *Joab* de 2:5 pertenecientes a los hijos de *Pahat-moab* y explica la mención especial en nuestra lista diciendo que con el tiempo de una casa paterna se formaron dos, la de *Pahat-moab* y la de *Joab*. Aunque esta conjetura es igual de posible que la otra, que sólo una parte de los hijos (descendientes) de *Joab* estaba unida a la familia de los hijos de *Pahat-moab* y que los demás «*bne Joab*» constituían una casa paterna aparte, de los cuales ningún miembro regresó con Zorobabel. Pero en el caso de las demás familias se explica la aparición en ambos registros (caps. 2 y 8), por lo que una parte de las familias había subido con Zorobabel de Babilonia a Judea, la otra parte recién con Esdras.

Ver. 13. La aposición de אַחֲרֹנִים [los postreros] (cf. 2 Sam. 19:12) *J. H. Mich*. la explica así: «*respectu eorum qui primum cum Zorobabele sub Cyro in patriam redierunt* cap. 2:13 [en cuanto a aquellos que primero regresaron a la patria con Zorobabel bajo Ciro capítulo. 2:13]». *Bertheau* por su parte halla esta explicación inaceptable, porque en nuestro pasaje אחרנים trata únicamente de los hijos de *Adonicam* mientras muchas familias de otras casas paternas habían retornado con Zorobabel, pudiendo llamarse todos aquellos que regresaron con Esdras «*los postreros*». Pero esta tampoco es una razón contundente, porque también hay otras informaciones en el ver. 13 que difieren en forma y contenido de los demás versículos. Aquí leemos en vez del jefe de la casa paterna, las palabras: «*los postreros, cuyos nombres son estos*», a lo que siguen tres nombres y después de esto consta וְעִמָּהֶם וגו [y con ellos sesenta varones]. Por lo tanto aquí no se menciona al jefe de la casa paternal sino a los tres jefes de familias a los que pertenecían estos sesenta hombres. Debido a que estas tres familias no formaron una casa paterna los sesenta hombres que regresaron con Esdras pueden ser llamados desde el punto de vista de los 666 hijos de Adonicam que llegaron con Zorobabel «los postreros» o «los que llegaron después».

Ver. 14. De los hijos de *Bigvai* se nombran dos principales: *Utai* y *Zabud*, con setenta varones. En 3 Esd. 8:1 se han corrompido los nombres *Utai* y *Zabud* hasta formar Οὐθὶ ὁ τοῦ Ἰσταλκούρου [Uti, hijo de Istalkuru]. El número total de las doce familias de los que retornaron con Esdras a la patria según el texto hebreo fueron 1496 varones y 15 jefes, según 3 Esd. 1690 varones y 13 jefes de las doce familias sin contar sacerdotes e hijos de David cuyo número no se indica.

Versículos 15-36. El relato del viaje

Vers. 15-20. *La reunión de la caravana*. Cuando se reunieron los israelitas que estaban dispuestos para viajar a Jerusalén, Esdras se percató de que no había levitas entre ellos. Envió por algunos principales y por influencia de un jefe de nombre *Iddo* en la localidad de *Casifia* logró que una cantidad de levitas y siervos del templo decidiera a viajar con ellos (vers. 15-20). Acto seguido Esdras decidió proclamar un ayuno en el lugar de reunión, para implorar la asistencia divina para un feliz viaje (vers. 21-23).

Ver. 15. La reunión de los viajeros tuvo lugar junto al río *Ahava*, donde acamparon tres días. En el ver. 15 el río se llama הַבָּא אֶל אַהָוָא que puede significar o bien «el que viene (fluye)» o «el que desemboca en el Ahava»; en el ver. 21 se lee brevemente נָהָר אַהָוָא, y en el ver. 31 נְהַר אַהָוָא, lo que puede ser algo como: «el río de *Ahava*», de la región o del pueblo *Ahava*, o también simplemente «el río de nombre *Ahava*» en analogía con נְהַר פְּרָת [río Éufrates]. No se puede determinar, cuál de esas dos opiniones sea la correcta, ya que el significado del nombre *Ahava* no está aún esclarecido. Cf. las diferentes conjeturas al respecto con *A.G.F. Schirmer, observationes exeg. crit. in libr. Esdrae*, Vratisl. 1820, pp. 28ss. Por el contexto somos llevados a un lugar o a una región en las cercanías de Babilonia; por lo que *Bertheau* está inclinado a tomar *Ahava* como un afluente o canal del Éufrates que fluía cerca del lugar o tal vez de un campo solamente o de un sitio despejado del mismo nombre, en las cercanías de Babilonia; mientras que *Ewald* I, p. 154 cree que se puede pensar en el lugar que los griegos llamaban *Pallacopas*, un poco al sur o al oeste del Éufrates, coincidente por su ubicación y cuyo nombre podría deberse a פלג אהוא «río *Ahava* o *Aba*». En la LXX se escribe el nombre Εὐί, en 3 Esd. 8:40 y 61 aparece Θερά, lo que obviamente es un lectura errónea. *Josefo* dice de manera generalizada, εἰς τὸ πέραν τοῦ Εὐφράτου [a la orilla del Éufrates]. Cuando Esdras dirigió durante estos tres días del acampamiento su atención al pueblo y a los sacerdotes (בִּין, poner cuidado, Neh. 13:7; Dan. 9:23 e.o.), no halló ninguno de los hijos de Leví allí.

Ver. 16. Entonces envió varios jefes a *Iddo*, el principal de la localidad de *Casifia* y le hizo rogar que le enviara siervos para la casa de Dios con sus hermanos. La LXX traduce אֶשְׁלְחָה לְ con «envié a (o hacia) Eliezer etc.». Eso significaría, para hacerlos venir «para entonces enviarlos a Iddo». En tanto que la *Vulgata* y muchos expositores consideran que ל es una *nota accusativa,* como en 2 Crón. 17:7, esto es más sencillo. Nueve de los nombres de los hombres descritos aquí como רָאשִׁים [jefes] vuelven a aparecer en cap. 10:15 y 18-31, *i.e.* Eliezer, Semaías, Jarib, Natán, Zacarías y Mesulam. Pero no podemos concluir por eso que sean las mismas personas. No podemos deducir a partir del término רָאשִׁים si eran laicos o sacerdotes. Las otras dos personas son מְבִינִים maestros, cf. Neh. 8:7, 9; 1 Crón. 15:22, 25:8 y otros. Aunque esa palabra se usa en otros lugares con respecto a los levitas, no podemos pensar aquí en levitas que enseñen, porque según el ver. 16 no había aún levitas entre los reunidos, y en consecuencia tampoco maestros propiamente dichos, sino hombres entendidos y sabios. Se debe leer el Quetib ואוצאה como וְאוֹצִאָה [les dejé ir a] (עַל según el uso tardío del hebreo en lugar de אֶל); el Keri es וַאֲצַוֶּה [los despaché, los envié a]. Ambas opciones caben según el contexto. La localidad de *Casifia* es completamente desconocida, pero no puede haber distado mucho del río *Ahava*. No se puede pensar en *Caspia*, la región del Mar Caspio, porque está demasiado lejos. «*Puse en boca de ellos las palabras que debían decir a Iddo*», cf. 2 Sam. 14:3 y 19. Las palabras אדו אָחָיו הַנְּתוּנִים no ofrecen sentido alguno; en vez de ello se debe leer con la *Vulgata*, 3 Esd. y otros, וְאֶחָיו «*a Iddo y sus hermanos, los siervos del templo del pueblo de Casifia*». Según eso parece que Iddo pertenecía a los siervos del templo, aunque esta conclusión no es ineludible; la expresión puede entenderse también en analogía a 1 Crón. 16:39, donde Sadoc es el sumo sacerdote y sus hermanos los sacerdotes (rasos), de manera que *Iddo*, un Levita, es el principal del lugar y los netinim como siervos del templo de menor rango sean llamados hermanos del levita *Iddo*. Aceptar las palabras así es requerido por la circunstancia, que por medio de Iddo no solamente fueron movidos los netinim a viajar sino también los levitas (vers. 8-20). מְשָׁרְתִים לְבֵית אֱלֹהִים [sirvientes para la casa de Dios] son los levitas y los siervos del templo de mayor y de menor rango. A partir del verso 17 queda claro que en la localidad de *Casifia* y en los alrededores estaban alojados levitas y netinim y que *Iddo* como el principal de este pueblo tenía una posición influyente entre los colonos. Otras conclusiones acerca de la acomodación y de la profesión de ellos no se pueden deducir de allí.

Ver. 18. Los que fueron enviados a *Iddo* lograron, por la asistencia bondadosa de Dios (בְּיַד אֱלֹהִים, ver cap. 7:6) por medio de la influencia de Iddo, motivar a cuarenta levitas y a doscientos veinte netinim para el viaje. «Que nos trajeran» ... לָנוּ y עָלֵינוּ se refiere a Esdras y sus compañeros de viaje. אִישׁ שֵׂכֶל [hombre de entendimiento] parece ser un nombre propio porque el nombre que sigue, *Serebías*, está conectado con la ו *copulativa*. Era de los descendientes de Mahli, hijo de Leví, hijo de Israel, *i.e.* Jacob, comp. Ex. 6:16 y 19; 1 Crón. 6:4. *Serebías* vuelve a aparecer en el ver. 24 y Neh. 8:7; 9:4s.; 10:13; 12:24. En cambio no volvemos a encontrar al levita Jesaías, de los hijos de Merari.

Ver. 20. Concerniente a los netinim, los cuales David y los príncipes de Israel dieron a los levitas para el servicio, *i.e.* los habían hechos esclavos del templo para realizar las faenas más bajas en vez de los levitas, cf. Jos. 9:21 y Esd. 2:43ss. «*Todos ellos designados por sus nombres*», es decir gente de renombre, cf. el comentario de 1 Crón. 12:31.

Versículos 21-30. Los últimos preparativos para el viaje

Ver. 21. Completada de esta manera la compañía de viaje, Esdras proclamó un ayuno en el campamento junto al río *Ahava*, «*para que nos humilláramos delante de nuestro Dios a fin de implorar de Él un viaje feliz para nosotros, para nuestros pequeños y para todas nuestras posesiones*». El ayuno como medio de humillación delante de Dios era costumbre muy antigua en Israel, para alcanzar que se les atendiese su oración, Jue. 20:26; 1 Sam. 7:6. Jo. 1:14; 2 Crón. 20:3. דֶּרֶךְ יְשָׁרָה [un camino derecho], por haberlo aparejado quitando los obstáculos, esto significa: un feliz viaje, cf. Sal. 107:7. טַף colectivo, propiamente «*los niños pequeños*» describe frecuentemente toda la familia de un padre, mujeres e hijos, *vid*. el comentario de Ex. 12:37. רְכוּשׁ «propiedad de ganado y otros bienes».

Ver. 22. «*Porque tuve vergüenza de pedir al rey tropas y hombres de a caballo para protegernos del enemigo en el camino* (*i.e.* de protegernos durante el viaje contra asaltos hostiles), *pues habíamos dicho al rey: La mano de nuestro Dios es propicia* (*i.e.* para lo mejor) *para con todos los que le buscan, mas su poder y su ira contra todos los que le abandonan*». עֻזּוֹ en conexión con אַפּוֹ no es «*su fuerte ira*», sino su poder y fuerza para vencer todos los enemigos, manifestándose en ira contra los malos. Querían cumplir esta confesión proclamada delante del rey por medio de súplicas sinceras y humildes para que Dios se mostrase como ayudador y protector contra todos los enemigos. Por eso, contemplando Esdras retrospectivamente el feliz desenlace del viaje, añade: «*Se dejó suplicar por nosotros*». Debido a que habían suplicado su ayuda con ayuno y oración Dios les concedió también la protección por el camino.

Vers. 24-30. Acto seguido entregó Esdras el oro y la plata y los vasos que había recibido como ofrendas para el templo a doce sacerdotes y doce levitas para guardarlos durante el viaje y entregarlos en Jerusalén. «*Entonces aparté a doce de los sacerdotes principales*» es decir de entre todos los sacerdotes que viajaban. El siguiente לְשֵׂרֵבְיָה no tiene sentido, sea que se considere el לְ como *nota dativa*

(LXX), o que se lo considere como *nota causativa* (*Vulgata* y varios expositores) porque «*Serebías y Hasabías*» no eran sacerdotes o principales de los sacerdotes, sino levitas del linaje de Merari (vers. 18s.), así que no pueden formar parte de los doce jefes de los sacerdotes. Pero si se quiere considerar לְשֵׁרֵבְיָה como *dativo*, leemos: «*separé entonces doce de los principales sacerdotes para Serebías y Hasabías*», en consecuencia colocaría a los principales de los sacerdotes en una relación de servicio con respecto a los levitas, contraria a la posición de ellos. En vez de לְשֵׁרֵבְיָה hay que leer וְשֵׁרֵבְיָה, aceptando como correcta la variante de 3 Esd. 8:54: καὶ Ἐσερεβίαν. Esdras designó para la entrega de las ofrendas de oro y plata y vasos del templo a doce sacerdotes y a doce levitas. De los jefes de los sacerdotes no consta nombre alguno, pero de los levitas dos: «*Serebías y Hasabías*» como jefes de las casas paternas a quienes fueron asignados diez Levitas más como ayudantes.

Vers. 25ss. Esdras entregó a estos jefes de los sacerdotes y levitas por peso el oro y la plata y los vasos. שָׁקַל [pesar], *i.e.* entregar por peso. En el *Quetib* אֶשְׁקוֹלָה se retiene el sonido de la «O» y por consecuencia el *Keri* ofrece la puntuación ֶ mientras que en el ver. 26 se omite el וֹ y se vocaliza ַ aunque muchos manuscritos ofrecen ֶ como también lo hace *J. H. Mich.* תְּרוּמַת בֵּית אֱלֹהִים es aposición de los objetos previamente mencionados: «*el oro y los utensilios* (*i.e.* la ofrenda elevada, ofrenda de consagración), *la ofrenda para la casa de nuestro Dios que habían ofrecido el rey, sus consejeros*», cf. 7:15, 16 y 19. En הַהֵרִימוּ [que habían ofrecido] el artículo toma el lugar del pronombre relativo, *vid.* el comentario de 1 Crón. 26:28. הַנִּמְצָאִים, todos los israelitas que estaban presentes en Babilonia y que no subieron a Jerusalén, cf. 1 Crón. 29:17; 2 Crón. 5:11. עַל יָדָם, parecido a עַל יַד [en su mano], *i.e.* entregando en su mano para el cuidado y transporte. Las ofrendas fueron 650 talentos de plata y de vasos de plata 100 talentos, *i.e.* del valor de 100 talentos, 100 talentos de oro y 20 tazones de oro con tapa (cf. 1:10) por un valor de 1.000 dáricos y dos utensilios de bronce relucientes y valiosos como oro. מְצֻהָב es un *sustantivo abstracto* formado por el *participio Hofal* de צָהַב «brillar como oro» y que se construye como *femenino*. La palabra junto con su adjetivo puede depender de נְחֹשֶׁת en *el estatus constr.* o como aposición adjunta; como *participio Hofal* no está unido como adjetivo a נְחֹשֶׁת porque entonces ambos adjetivos מְצֻהָב [fino] y טוֹבָה [reluciente] no habrían sido unidos con distinto género. חֲמוּדוֹת [valiosos], como כְּלֵי חֶמּוּדוֹת [utensilios preciosos], 2 Crón. 20:25.

Vers. 28s. Al entregar los tesoros Esdras añade la advertencia: «*Vosotros estáis consagrados a Yahvé, y los utensilios son sagrados; y la plata y el oro son ofrenda voluntaria a Yahvé, Dios de vuestros padres. Velad y guardad*» (lo que se os ha confiado). Como ellos en calidad de sacerdotes y levitas están consagrados, así deben también tratar y conservar las ofrendas encomendadas como ofrendas sagradas pesando los mismos a su llegada a Jerusalén delante de los sacerdotes, levitas y principales del pueblo, *i.e.* poder entregarlos por peso en las cámaras de la casa de Dios. El artículo en הַלִּשְׁכוֹת (*stat. construct.*) es una de las inexactitudes del hebreo tardío.

Ver. 30. «Entonces tomaron el peso de la plata...», *i.e.* recibieron la plata y el oro por peso.

Versículos 31-36. La salida, el viaje y la llegada a Jerusalén

Ver. 31. La salida del río Ahava (cf. ver. 15) se llevó a cabo el día 12 del primer mes, aunque en cap. 7:9 se había fijado como día de salida de Babilonia el primer día del mes y según cap. 8:15 la compañía que se iba reuniendo para el viaje acampó junto al río Ahava durante tres días. Estos datos coinciden de la siguiente manera: El primer día comenzó la reunión de la compañía y durante la estadía de tres días Esdras se percató que no habían levitas entre la compañía de los viajeros a lo cual tomó las medidas mencionados en los vers. 16ss. para motivar a los levitas y a los netinim a acompañarlos en el viaje. Cuando éstos se unieron al grupo, Esdras proclamó un ayuno para suplicar la protección divina y entregó a los sacerdotes y levitas las ofrendas de consagración que debían llevar. Estos preparativos demoraron ocho días; es decir que la salida desde el río Ahava se llevó a cabo el día 12. No hubo inconvenientes durante el viaje porque Dios dio su protección misericordiosa y los libró de la mano de enemigos y de asaltantes, cf. ver. 22.

Vers. 32ss. Arribaron a Jerusalén el primer día del quinto mes, como se indica en cap. 7:9; es decir que necesitaron tres meses y medio para el viaje. No se informa de los pormenores del viaje y ni tan siquiera conocemos la ubicación del lugar de reunión junto al río Ahava, para poder determinar la distancia del camino que recorrieron. Después de su llegada a Jerusalén se quedaron tranquilos, *i.e.* se mantuvieron tranquilos, sin actividades durante tres días para descansar de las fatigas del camino así como más tarde también lo hizo Nehemías (Neh. 2:11). Después de ello emprendieron sus actividades. Al cuarto día entregaron las ofrendas que habían traído a la casa de Dios (נִשְׁקַל como אֶשְׁקְלָה, ver. 16) en las manos de los sacerdotes *Meremot* y *Eleazar* y de dos levitas, *Josabad* y *Noadías* quienes recibieron las donaciones, estando presentes, según ver. 29, los principales de los sacerdotes y levitas. Volvemos a encontrar a *Meremot ben Urías* en Neh. 3:4 y 21 y parece ser también el mismo de Neh. 12:3. *Eleazar* el hijo de *Finees* y el levita *Noadías* no vuelven a aparecer. *Josabad* de los hijos de *Jesúa* (2:40) puede ser el mencionado levita *Josabad* de 10:23. *Binúi* es mencionado entre los levitas en Neh. 10:10 y 12:8.

Ver. 34. «*Y el número, según el peso de todo*», *i.e.* todo fue entregado por peso y medida; «*y todo el peso fue anotado en aquel tiempo*», lo que significa que se hizo un documento de entrega.

Ver. 35. Después de la entrega de las ofrendas, «*los que habían venido de la cautividad* (con Esdras) *ofrecieron holocaustos al Dios de Israel*» para alabanza a Dios por la gracia concedida a su pueblo, habiéndoles guiado sanos y salvos de regreso. Esto consta en las palabras: «*holocaustos al Dios de* (toda) *Israel:* (doce tribus y) *doce novillos por todo Israel y ... doce machos cabríos como ofrenda por el pecado*»; como en cap. 6:17. Aparte de esto fueron ofrecido como holocausto noventa y seis carneros (8 x 12), setenta y siete (la potencia de siete) corderos. «*Todo como holocausto a Yahvé*», de lo cual nada se usó para preparar como banquete de sacrificio. El sacrificio por el pecado precedía como base necesaria para que el holocausto fuese aceptable. Los sacrificios por el pecado servían para expiar el pecado de todo Israel y los holocaustos proyectaban la entrega de todo el pueblo al Señor para su servicio. Es sacrificio de estos por todo Israel era de hecho una declaración de los que retornaron que estaban decididos a consagrar sus vidas con todo Israel al servicio del Señor su Dios.

Ver. 36. «*Entonces entregaron los edictos del rey* (la patria potestad de cap. 7:12-26) *a los sátrapas del rey, y a los gobernadores del otro lado del río; y éstos* (los gobernadores del rey) *apoyaron al pueblo y a la casa de Dios*» tal como Artajerjes había ordenado en su edicto cap. 7:20-24. Acerca de פַּחֲוֹת וְאֲחַשְׁדַּרְפְּנִים [sátrapas y gobernadores], *vid.* el comentario de Dan. 3:2. Los sátrapas eran probablemente los jefes militares de la provincia, los פַּחֲוֹת los que presidían la administración civil. נָשָׂא, apoyar, como en cap. 1:4.

La función de Esdras durante la separación de las mujeres extranjeras de la congregación de Israel (capítulos 9 y 10)

Cuando Esdras fue al templo poco después de su llegada a Jerusalén los príncipes del pueblo le indicaron que los israelitas se habían mezclado con los pueblos de las naciones vecinas por medio de matrimonios (9:1-2). Profundamente impactado por esta noticia Esdras permaneció sentado con la mirada al vacío mientras que todos los que temían la palabra de Dios se reunieron alrededor suyo (vers. 3 y 4). Durante el sacrificio de la tarde cayó de rodillas y confesó ante Dios los pecados en nombre de la comunidad (vers. 5-15). Durante esta oración se reunieron muchos alrededor suyo, llorando. Entonces se levantó de en medio de ellos Secanías, confesando el pecado de la comunidad y explicando que la comunidad quería comprometerse a separarse de las mujeres extranjeras mediante un pacto con Dios (10:1-4). Después de que Esdras hizo jurar al príncipe de los sacerdotes, de los levitas y del pueblo completo que cumplirían con ello abandonó el templo y se encerró en la cámara de Johanan para ayunar y llevar duelo por la acción del pueblo que regresó del exilio. Directamente después decidió llevar a cabo una reunión del pueblo en Jerusalén el día 20 del noveno mes, acompañado por una fuerte amenaza para los que no aparecían (vers. 7-9). En esta reunión Esdras confrontó al pueblo con su culpa y los exhortó a separarse de los pueblos de las naciones y de las mujeres extranjeras (vers. 10-11) a lo cual la congregación tomó la decisión de instalar una comisión para investigar y decidir cada caso particular. A pesar de la resistencia de unos pocos se aceptó esta solicitud y se nombró la comisión (vers. 12-17) que sesionó desde el primer día del décimo mes hasta el final del año, investigando cada caso a revisar. A ello le sigue el registro de aquellos que se habían casado con mujeres extranjeras (vers. 18-44) con lo que cierra el libro.

Capítulo 9. La notificación de la mezcla de Israel con los pueblos paganos por medio de matrimonios (vers. 1-4) y la oración de penitencia de Esdras (vers. 5-15)

Vers. 1-2. «*Y acabadas estas cosas, se me acercaron los príncipes, diciendo: El pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas no se han separado de los pueblos de las tierras y sus abominaciones: de los cananeos,... sino que han tomado* (mujeres) *de entre las hijas de ellos para sí y para sus hijos, y el linaje santo se ha mezclado con los pueblos de las tierras*». Por medio de la fórmula וּכְכַלּוֹת אֵלֶּה [al tiempo del cumplimiento de aquellas cosas] se coloca el contenido siguiente en estrecha relación temporal a lo que precede, cf. 2 Crón. 31:1 y 29:29; 7:1. אֵלֶּה son las cosas relatadas en cap. 8:33-36. A partir de ellos se llevó a cabo la entrega de las donaciones en el cuarto día después de la llegada de Esdras a Jerusalén, esto es el cuarto o quinto día del primer mes (comp. 8:32s. con 7:9). La celebración de los sacrificios (8:36) debe haber tenido lugar enseguida e indudablemente poco después también la entrega de los edictos reales a los sátrapas y gobernadores (8:36). Apenas recibió Esdras noticia de los matrimonios ilegales, tomó el asunto en sus manos, de manera que lo relatado de 9:3-10:5 sucedió el mismo día. Aunque la asamblea del pueblo sobre este asunto tiene lugar solamente el día veinte del noveno mes (10:9) y que la convocatoria para la misma se fija en un plazo de tres días para comparecer, debe haber pasado entre el cap. 8 y el 9 un periodo de nueve meses. *Bertheau* sospecha por eso que la primera convocación de la asamblea del pueblo fue dificultosa porque se oponían hombres de renombre a la prosecución del asunto 10:15. Pero, aunque no se evidencia en el cap. 10:4-7 cuánto tiempo transcurrió entre la aceptación del consejo de Secanías a Esdras y la convocatoria de la asamblea del pueblo en Jerusalén, de todas maneras no da la impresión de que la publicación de la convocatoria se hubiese atrasado por causa de algún obstáculo. Así que Esdras no puede haber recibido noticia de los matrimonios ilegales durante el mes de su llegada a Jerusalén, sino solamente unos meses más tarde, siendo del todo factible, que haya tenido lugar justo después de las cosas contadas en cap. 8:33-36. La entrega de los edictos del rey a los sátrapas y a los gobernadores (8:36) puede haber ocupado semanas y meses, tratándose no solamente del envío de los decretos reales a los respectivos oficiales del rey, sino que también se necesitaba una comunicación con ellos, para asegurarse el favor y la benevolencia de los mismos para el apoyo a la comunidad y la casa de Dios. La frase en cap. 8:36: «*y éstos apoyaron al pueblo y a la casa de Dios*» muestra claramente que hubo tal comunicación por medio de negociaciones con los oficiales del rey la cual habría sucedido con anterioridad a lo narrado en el cap. 9. Después de haber arreglado estos asuntos y de haber decidir llevar acabo una investigación sobre Judá y Jerusalén según la ley de su Dios (7:12), Esdras se enteró de estos matrimonios ilegales. Estando en el templo se le acercaron jefes (הַשָּׂרִים, los príncipes son precisamente aquellos que hicieron la denuncia, porque el artículo consta como p. ej. en Gen. 14:13 הַפָּלִיט [aliados]) y le hacen saber, «*El pueblo* (*i.e.* Israel, los sacerdotes y los levitas, que son las tres clases de la asamblea de Israel) *no se ha separado de los pueblos de las tierras», i.e.* de los pueblos paganos de los diferentes países, cf. 6:21. כְּתֹעֲבֹתֵיהֶם [según sus abominaciones], *i.e.* como Israel lo hiciera según las abominaciones de estos pueblos. El ל en לְכַנַּעֲנִי [como los cananitas] podría servir para la enumeración de los diferentes pueblos, correspondiendo al מֵעַמֵּי [de los pueblos]; pero más probable es que se haya usado para circunscribir el genitivo y subordinar los nombres תֹּעֲבֹתֵיהֶם, sus abominaciones, la de los cananitas etc. De esta manera el sufijo apunta a la secuencia de los nombres, como por ejemplo cap. 3:12 y otros. De los pueblos cananitas se nombran cinco, como en Ex. 13:5, sólo que en lugar de los heveos aquí se nombran en Éxodo a los feneceos. Mientras que en Ex. 3:8 y 23:23 constan ambos, es decir seis pueblos, en Deut. 7:1 constan además los gergeseos, dando entonces un total de siete pueblos nombrados. Aparte de eso también se mencionan aquí los amonitas, los moabitas y los egipcios. La no separación de parte de los israelitas de estos pueblos consistía según el verso 2 en que contraían matrimonios con ellos. Aunque en la ley, en Ex. 34:16 y Deu. 7:3 se prohíban solamente los matrimonios con mujeres cananitas, la intención de esta prohibición, para que Israel no fuese seducido a la idolatría, hizo necesaria la extensión de la prohibición a los amonitas, moabitas y egipcios bajo las circunstancias de en aquel entonces, si se quería contrarrestar con éxito la recaída en la idolatría gentil de la asamblea de Israel que acababa de reunirse de entre los gentiles. Durante el exilio se habían ubicado gentiles de diferentes pueblos en la tierra despoblada de Palestina y se habían mezclado con el remanente de israelitas. Pero no se debe entender por «pueblos de las tierras» al remanente de los pueblos que Nabucodonosor había subyugado y deportado a Babilonia (*J.H. Michaelis*) y que volvió después de 70 años bajo Ciro a su patria, para lo cual *J.*

H. Mich. hace referencia injustificadamente a Jer. 25:9ss. Se deben entender más bien los restos de antiguas tribus cananitas, como también de los amoritas y moabitas que no habían sido deportados y que habían quedado en la provincia. A partir del contexto se puede suplir sin problemas el término נָשִׁים [mujeres] a נָשְׂאוּ [tomaron], cf. cap. 10:44; 2 Crón. 11:21 y otros. El sujeto de הִתְעָרְבוּ [se han mezclado] es el sustantivo colectivo זֶרַע הַקֹּדֶשׁ [la simiente santa], *i.e.* los miembros del pueblo de Israel llamados a la santidad, Ex. 19:5. Este nombre es tomado de Isa. 6:13, donde el remanente del pueblo del pacto, que ha sido preservado, a la vez que purificado a través de los juicios, es llamado simiente santa. La segunda parte del ver. 2 contiene una oración circunstancial subordinada: «*la mano de los príncipes y de los gobernantes ha sido la primera en cometer esta infidelidad*» (מַעַל, cf. Lev. 5:15), lo que significa que los jefes fueron los primeros en este asunto, con respecto a esta figura cf. Deut. 13:10. סְגָנִים es una palabra del antiguo persa naturalizada en el hebreo, con el significado de «comandante, prefecto». Etimológicamente no ha sido explicado satisfactoriamente, *vid. Delitzsch* en el comentario de Isa. 41:25.

Vers. 3s. Esta noticia causa en Esdras un profundo pesar e indignación moral. El rasgar la vestimenta interior y exterior era señal de profunda, dolorosa tristeza, Jos. 7:6, *vid*. el comentario de Lev. 10:6. Arrancarse el cabello (parte del cabello) de la cabeza y de la barba era la exteriorización de una fuerte ira o indignación moral, cf. Neh. 13:25. No es lo mismo trasquilarse el cabello en caso de luto (Job 1:20). «*Y me senté atónito*». מְשׁוֹמֵם «desolado, rígido, atónito», en este caso: mirando fijamente sin moverse. Mientras Esdras estaba sentado, se reunieron junto a él todos los que temían la Palabra del Dios de Israel por la infidelidad de los deportados. חָרַד, temblando, estar asustado, normalmente construido con עַל o אֶל (p. ej. Isa. 66:2, 5), aquí con ב como los verbos de retención, de fe, en este sentido aquí: creyendo con temblor en la palabra, que Dios había hablado sobre este מַעַל, *i.e.* pensando con terror en el castigo que tal infidelidad contra el Dios del pacto traería tras sí.

Versículos 5-15. La oración de penitencia de Esdras por la asamblea

Ver. 5. «*Pero a la ofrenda de la tarde* (al mismo tiempo), *me levanté de mi humillación* (תַּעֲנִית, normalmente por medio del ayuno, aquí por estar sentado rígidamente en profunda tristeza del alma) *rasgando mi vestido y mi manto*». Estas palabras conllevan un segundo sentido a la palabra קָמָתִי y no significan que Esdras se levantó con los vestidos rasgados, sino que dicen, «al levantarse rasgó sus vestidos», es decir que volvió a dar expresión de esta manera del dolor de su alma. Luego cayó sobre sus rodillas abrió sus manos hacia Dios (cf. 1 R. 8:22) para confesar los graves pecados de la asamblea delante de Dios y de esta manera delante de todos los que estaban escuchando su oración, confrontándolos insistentemente con su pecado.

Vers. 6ss. La estructura del pensamiento de la oración es la siguiente: Apenas me atrevo a levantar mi rostro a Dios, por la vergüenza a causa de nuestros grandes pecados (ver. 6). Desde los días de los padres nos ha castigado nuestro Dios severamente, entregándonos en manos de enemigos, pero ahora se había vuelto hacia nosotros su misericordia restaurándonos en el lugar de su santuario por la gracia de los reyes de Persia (vers. 7-9). Nosotros, sin embargo, volvimos a transgredir sus mandamientos, de cuya observación había hecho depender la posesión de la tierra que nos había entregado (vers. 10-12). Y ahora, después que Dios no nos ha recompensado, según nuestras maldades merecían, ¿vamos a hacer venir sobre nosotros su ira, transgrediendo nuevamente su mandamiento, emparentando con estos pueblos abominables, hasta ser completamente destruidos? Dios es justo; él nos ha guardado, pero nosotros estamos delante de él con una inmensa carga de culpa, con la cual nadie puede permanecer en la presencia de Dios (vers. 13-15). Esdras no pide perdón de la culpa, sino que quiere guiar a la asamblea a tomar conciencia de la gravedad de su culpabilidad, para moverlos así para que hagan todo de su parte, para expiar la culpa y apaciguar así la ira de Dios.

Ver. 6. «*Dios mío, estoy avergonzado y confuso para levantar mi rostro a ti*». בֹּשְׁתִּי וְנִכְלַמְתִּי [estoy avergonzado y confuso] como en Jer. 31:19 unido, cf. Isa. 45:16 y otros. נִכְלַם, cubierto de vergüenza es más fuerte que בּוֹשׁ [avergonzarse]. «*Porque nuestras iniquidades se han multiplicado por encima de cabezas*», *i.e.* crecieron sobrepasando nuestras cabezas. לְמַעְלָה רֹאשׁ arriba de la cabeza. לְמַעְלָה sirve de ampliación de רַבּוּ como en 1 Crón. 23:17 «Y *nuestra culpa ha crecido hasta los cielos*», cf. 2 Crón. 28:9.

Ver. 7. «*Desde los días de nuestros padres hemos sido entregados, nosotros, nuestros reyes y nuestros sacerdotes, en mano de los reyes de las tierras* (de los asirios y caldeos), *a la espada, al cautiverio, al saqueo y a la vergüenza de rostro*». Las palabras a partir de בַּחֶרֶב [a la espada] sirven para explicar lo que es ser entregado en manos de reyes extraños. En cuanto a בֹּשֶׁת פָּנִים [vergüenza de rostro], cf. Dan. 9:7s. y 2 Crón. 32:21. כְּהַיּוֹם הַזֶּה [como sucede en estos días] como es el caso aun hoy, comentario acerca de Dan. 9:7. La idea es la siguiente: Hemos de sufrir todavía más por lo que permanecemos entregados en manos de reyes extraños.

Ver. 8. «*Pero ahora, por un breve momento, ha habido misericordia de parte del Yahvé nuestro Dios, para dejarnos un remanente escapado y darnos una estaca en su lugar santo, para que nuestro Dios ilumine nuestros ojos y nos conceda un poco de vida en nuestra servidumbre*». כִּמְעַט רֶגַע [un breve momento] (cf. Isa. 26:20) llama Esdras el corto tiempo de salvación por medio de Ciro, entre Babilonia hasta el presente, al momento que está hablando, en comparación con el largo tiempo de sufrimientos desde la aparición de los asirios (comp. Neh. 9:32) hasta el reinado de Ciro. פְּלֵיטָה [un remanente salvado] es la nueva comunidad que se ha salvado de Babilonia y ha regresado a la tierra de los padres, contemplándola en relación con el pueblo numeroso en otro tiempo pero ahora un remanente pequeño, aunque, según las profecías, llamado a volver a ser un gran pueblo. Un apoyo de esta esperanza es la circunstancia de que Dios le haya dado «una estaca en su lugar santo»; esto es una expresión figurativa. יָתֵד es una estaca que se fija en la pared para colgar de él diversos enseres del hogar, cf. Isa. 22:23s. La asamblea tiene una estaca similar en el lugar del santuario de Dios, el Templo. Éste es para la asamblea la estaca firme por la cual está siendo sostenida y cargada; y Dios le ha dado esta estaca como punto de apoyo para agarrarse y sostenerse a fin de cobrar fuerza para vida nueva. Lo que sigue son oraciones infinitivas לְהָאִיר [para dejar] y לְתִתֵּנוּ [para darnos] y están subordinadas a los infinitivos que preceden וְלָתֵת y לְהַשְׁאִיר, indicando el propósito por el cual Dios le había dado una estaca al remanente en su casa. «Para que nuestro Dios ilumine nuestros ojos», *i.e.* regalarnos vida nueva, cf. Sal. 13:4. Sufrimientos y miseria enturbian el ojo y la muerte apaga la luz de los ojos; en el ojo brillante o resplandeciente se refleja la fuerza de la vida, cf. 1 Sam. 14:27 y 29. לְתִתֵּנוּ מִחְיָה no se debe traducir: *ut daret nobis vivificationem* [para que nos vivifique],

porque el sufijo en לְחַתֵּנוּ no está en *dativo* sino que está en *acusativo* y se traduce literalmente, *que él nos haga para un pequeño avivamiento*. מִחְיָה, lo necesario para vivir, para recobrar vida, *vid.* el comentario de 2 Crón. 14:12. Esdras añade מְעַט porque la vida que la asamblea ha alcanzado hasta ahora era poca cosa en comparación con una vigorosa vida en la comunidad. La salvación de Babilonia y el regreso a la tierra de los padres era similar a despertar de la muerte, cf. la imagen vívida de esta visión en Ez. 37:1-14; pero aun se encontraba en servidumbre, no había alcanzado su independencia todavía. Este pensamiento se continúa entonces en el ver. 9. «*Porque siervos somos; mas en nuestra servidumbre, nuestro Dios no nos ha abandonado, sino que ha extendido misericordia sobre nosotros ante los ojos de los reyes de Persia, dándonos ánimo para levantar la casa de nuestro Dios y para restaurar sus ruinas, y dándonos una muralla en Judá y en Jerusalén*». Siervos son los que retornaron a Judá y Jerusalén porque todavía están bajo dominio persa; pero Dios les ha dado la benevolencia de los reyes persas, de manera que les dieran ánimo para poder reconstruir la casa de Dios. Ciro y Darío no sólo les habían permitido construir el Templo sino que les concedieron una considerable ayuda para la ejecución de esta obra, cf. caps. 1:3s.; 6:7-9. El sufijo en חָרְבָתָיו alude a בֵּית אֱלֹהִים. Las palabras de la última frase son figuradas. גָּדֵר significa el muro de la viña (Isa. 5:2 y 5) para la protección de la viña. El muro o cerca es entonces una imagen de protección contra la penetración de extraños y contra ataques enemigos; tal muro les ha sido dado por los reyes de Persia en Judá y Jerusalén. «El significado no es, que el lugar asegurado por muros se encuentre en Judá y Jerusalén (aludiendo al Templo), sino que los reyes persas afirmaron en Judá y Jerusalén a la nueva comunidad un lugar de habitación (o de existencia), porque el poder de los reyes persas les garantizó a los israelitas que retornaron de la cautividad la posesión permanente y tranquila de la tierra de la ciudad» (*Bertheau*).

Después de esta exposición del favor divino que Israel había recibido Esdras retorna a la descripción del comportamiento de los israelitas en cuanto a esta gracia recibida.

Ver. 10. «*Y ahora, ¿qué diremos después de esto? Dios nuestro, que hemos abandonado tus mandamientos*». זֹאת [esta], *i.e.* tal concesión de favores, como se menciona anteriormente. La respuesta comienza con כִּי, debiendo repetir en pensamiento נֹאמַר: «sólo podemos decir que hemos dejado tus mandamientos, te hemos pagado las misericordias con pecado».

Ver. 11. Así p. ej. los mandamientos, «*que por medio de tus siervos los profetas ordenaste, diciendo: «La tierra a la cual entráis para poseerla es una tierra inmunda con la inmundicia de los pueblos de estas tierras, con sus abominaciones que la han llenado de un extremo a otro, con su impureza. Ahora pues, no deis vuestras hijas a sus hijos, ni toméis sus hijas para vuestros hijos, y nunca procuréis su paz ni su prosperidad, para que seáis fuertes y comáis lo mejor de la tierra y la dejéis por heredad a vuestros hijos para siempre*». Las palabras de los profetas que son introducidas con לֵאמֹר [diciendo, de la siguiente manera], no las encontramos así ni en los libros proféticos ni en el Pentateuco. Tampoco pretenden ser una cita literal, sino la prohibición de matrimonios con pueblos impuros de la tierra, *i.e.* gentiles, como lo exigieron los profetas. La introducción de esta prohibición con las palabras, «la tierra a la cual entráis para poseerla», apunta a tiempos mosaicos y Esdras tiene principalmente en mente el pasaje de Deut. 7:1-3, pero combina esta parte con otras palabras del Pentateuco, por ejemplo Deut. 23:7 y los escritos de los profetas sin pretender dar una cita literal. Sólo dice: «*por medio de sus siervos los profetas*» tal como el autor de los libros de los Reyes lo hizo en casos similares, p. ej. 2 R. 17:23; 21:10 y 24:2 donde no se trataba de lo que dijera determinado profeta, sino qué pensamiento prevalecía para proclamar repetidas veces la verdad relevante. También los discursos de Moisés en el Deuteronomio tienen carácter profético porque Moisés exhorta encarecidamente al pueblo a cumplir la ley, al igual que lo hace un profeta. No encontramos en ninguna parte de las escrituras canónicas la prohibición específica de contraer matrimonios con los cananitas. Pero desde la perspectiva profética se denuncian estos matrimonios en Jue. 3:6 como ocasión para la seducción de los israelitas a la idolatría y también en todas las descripciones proféticas de las fornicaciones de los israelitas tras los Baales y en todas las denuncias de la apostasía, la trasgresión de esta prohibición está implícita, de modo que la expresión general: que Dios hubiera prohibido estos matrimonios a los israelitas «por medio de sus siervos los profetas» queda así justificada. También hay que considerar las amenazas de los profetas, que el Señor expulsará a Israel de su tierra por causa de sus pecados, entre los cuales la mezcla con los cananitas no ocupa el último lugar. Esdras se sirve de la expresión generalizada: «por medio de los profetas» porque quería decir que Dios no sólo había prohibido estos matrimonios dos y tres veces en la ley, sino que también había recalcado repetidamente esta prohibición al pueblo por medio de los profetas. Los discursos de los profetas acerca de la ley son repeticiones de la voluntad divina revelada en la ley de Moisés. En este sentido Esdras puede describir la prohibición de la ley como declaración de los profetas y citarla como pronunciada en el tiempo de Moisés[21]. La expresión «la tierra a la cual entráis etc.» recuerda a la introducción de la ley en Deut. 7:1ss.; pero la descripción de la tierra como «una tierra inmunda con la inmundicia de los pueblos etc.» no se encuentra así textualmente en el Pentateuco ni en los escritos de los profetas. נִדָּה, la inmundicia del flujo de sangre femenina se aplica a partir de los profetas a las inmundicias morales, cf. Lam. 1:17; Ez. 7:20 y 36:17; cf. Isa. 64:5. מִפֶּה אֶל־פֶּה [de un borde a otro borde], *i.e.* de un lado a otro, como פֶּה לָפֶה en 2 R. 10:21; 21:26 se trata de la imagen de vasos llenos hasta el borde superior. וְעַתָּה introduce la consecuencia, «y ahora, siendo así». La prohibición אַל תִּתֵּנוּ וגו [no daréis] ha sido formada según el ejemplo de Deu. 7:3. El suplemento «no procuraréis etc.» es casi textualmente de Deu. 23:7, donde esto se dice de los amorreos y moabitas. לְמַעַן תֶּחֶזְקוּ [para que seáis fuertes] recuerda a Deut. 11:8 y la promesa, «y comáis lo mejor de la tierra» a Isa. 1:19. וְהוֹרַשְׁתֶּם לִבְנֵיכֶם [dejadla por heredad a vuestros hijos] no ocurre de esta forma en el Pentateuco, sino tan sólo la promesa de que ellos y sus hijos poseerán la tierra perpetuamente. En cuanto a הוֹרִישׁ en este significado cf. Jue. 11:24; 2 Crón. 20:11.

Vers. 13s. Entonces Esdras continúa, retomando la expresión אַחֲרֵי זֹאת [después de esto] del ver. 10: «*Y después de todo lo que nos ha sobrevenido a causa de nuestras malas obras y nuestra gran culpa, puesto que tú, nuestro Dios, has pagado menos de lo que nuestras iniquidades merecen, y nos has dado un remanente que ha escapado como éste, ¿hemos de quebrantar «de nuevo tus mandamientos emparentando con*

21. Entonces resulta evidente que estas palabras de Esdras no constituyen un testimonio contra la redacción única del Pentateuco. La conclusión que dice que palabras pronunciadas aún durante la peregrinación en el desierto sean citadas como una palabra del siervo de Yahvé, el profeta, decae completamente, así como también lo observa correctamente *Bertheau*, ya que las palabras en cuestión no aparecen en esta forma en ninguna parte del Pentateuco y Esdras entonces tampoco pretende dar una cita textual.

los pueblos que cometen estas abominaciones? ¿No te enojarías con nosotros hasta la destrucción, sin que quedara remanente ni quien escapara?» La prótasis en el. ver. 13 cierra en la apódosis de la pregunta en ver. 14. El segundo hemistiquio ver. 13 contiene una oración explicativa intercalada. *Bertheau* construye de manera distinta y encuentra la continuación de la frase «*Y después de todo lo que...*» en las palabras כִּי אַתָּה וגו [verdaderamente tú eres...], que en el contexto de un discurso normal significaría: «*Tú oh Dios no nos has destruido del todo, sino que nos has conservado un remanente salvado*». En este punto entonces vendría una exclamación de admiración y agradecimiento, introducida enfáticamente por medio de כִּי [verdaderamente] en el sentido de אָמְנָם כִּי [verdaderamente tú]. Pero con esta construcción no habría continuación en la oración de Esdras; solamente repetiría lo que ya había dicho en vers. 8-9, siendo así que después del introductorio אַחֲרֵי se espera un pensamiento nuevo y culminante de la confesión. Además faltaría entonces para la pregunta del ver. 14 la conexión lógica con lo que precede, *i.e.* la base real para la pregunta del ver. 14. *Bertheau* dice al respecto del ver. 14: a la exclamación en el ver. 13 se confronta la pregunta, si se nos permite volver para romper, *i.e.* romper de nuevo los mandamientos de Dios. Pero esa pregunta no presenta una confrontación a la exclamación por su contenido ni ofrece indicio de contradicción alguna por su forma. La continuidad del discurso se mantiene solamente si el ver. 14 forma la conclusión del ver. 13, limitando la idea de la prótasis por medio del pensamiento introducido con כִּי. Lo que ha sobrevenido a Israel por su pecado, según el ver. 7 es ser entregado al poder de reyes gentiles, a espada, cautividad, etc. Pero Dios no sólo ha disciplinado y castigado al pueblo por su pecado sino que también le ha mostrado su misericordia, vers. 8s. Esto lo menciona Esdras en el ver. 13b, justificando o mejor dicho limitando el כל en כָּל־הַבָּא [todo lo que ha venido]. כי es más bien justificativo «*puesto que tú, nuestro Dios, has pagado menos de lo que nuestras iniquidades merecen*», recibiendo por el contenido de la frase el significado adversativo del «*si*» (*vid. Ewald*, §330b). חָשַׂכְתָּ מֵעֲוֹנֵנוּ «tú has impedido, detenido por debajo de nuestra iniquidad». חָשַׂךְ no es intransitivo sino activo, el objeto que falta ha de suplirse por el contexto, «*tú has retenido todo aquél que había de venir sobre nosotros*», *i.e.* el castigo que debía alcanzarnos, o como expositores más antiguos suplían: tu ira. לְמַטָּה מֵעֲוֹנֵנוּ *infra delicta nostra*, *i.e.* tú nos has castigado menos de lo que merecíamos. Por sus maldades habían merecido la aniquilación, pero Dios les dio un remanente salvado. כָּזֹאת [como éste] así como se cumplía en la asamblea que había retornado de Babilonia a Jerusalén. Por esa razón es justificada la pregunta: «*¿hemos de —o podemos— quebrantar de nuevo* (נָשׁוּב, es adverbial) *tus mandamientos emparentándonos?*» (הִתְחַתֵּן, como en Deut. 7:3). עַמֵּי הַתּוֹעֵבוֹת pueblos que viven en abominaciones. La respuesta a esta pregunta está en la pregunta que sigue: «*¿No se enojaría* —si después de haber sido benevolente volvemos a quebrantar los mandamientos de Dios— *con nosotros hasta la destrucción?*» עַד כַּלָּה (cf. 2 R. 13:17 y 19) se reafirma por la adición de «*sin que quedara remanente ni quien escapara*». La pregunta introducida con הֲלוֹא es expresión vívida de la confirmación asegurada, «*de cierto nos destruiría del todo*».

Ver. 15. «*Yahvé, Dios de Israel, tú eres justo, porque hemos quedado un remanente que ha escapado, como* (sucede en) *este día; he aquí, estamos delante de ti en nuestra culpa, porque nadie puede estar delante de ti a causa de esto*». Esdras hace un llamado a la justicia de Dios, no para pedir perdón, como Neh. 9:33, porque según su justicia, Dios tenía que destruir al pueblo pecaminoso, sino para agudizar la conciencia de la asamblea e insinuarle lo que tenían que esperar de la justicia divina después de esta recaída en los abominables pecados antiguos. כִּי נְשְׁאַרְנוּ es de carácter explicativo. Dios ha mostrado ser justo, castigando al pueblo otrora numeroso de tal manera que quedaba solamente un pequeño remanente que escapó de la aniquilación. Y este remanente ha vuelto a pecar tan gravemente: «*estamos delante de ti en nuestra culpa*», ¿qué podemos esperar de tu justicia? Destrucción, nada más; «*porque no ha de estar*», *i.e.* «*nadie puede estar delante de ti a causa de esto*» (cf. caps. 8:23 y 10:2), *i.e.* por la culpa nueva, que nos hemos traído sobre nosotros.

Capítulo 10. La separación de las mujeres extranjeras de la asamblea

Vers. 1-5. Mientras Esdras proclama esta confesión de pecados delante de Dios, una multitud considerable se reunió alrededor de él, llorando en voz alta. De aquí en adelante Esdras narra el desarrollo sucesivo, hablando de sí en tercera persona para colocarse en un segundo plano, detrás de los hechos. Por medio de וּכְהִתְוַדֹּתוֹ [hacía confesión de los pecados] se explica más detalladamente el contenido de la oración y por בּוֹכֶה וּמִתְנַפֵּל [llorando y postrándose], *i.e.* puesto sobre las rodillas (9:1) se describe detalladamente la situación durante la oración. «*Delante de la casa de Dios*», *i.e.* en el atrio del templo. La frase aclaratoria «*porque el pueblo lloraba amargamente*» (בָּכֹה הָרְבֵּה, llorar en cantidad) informa del motivo, por el cual se reunía una gran cantidad de hombres mujeres y niños alrededor de Esdras. Muchos estaban igualmente entristecidos como Esdras por los matrimonios con mujeres extrañas como de un grave pecado y por eso se reunieron alrededor de él.

Vers. 2s. Entonces salió de la multitud uno de los hijos de Elam, *Secanías*, el hijo de *Jehiel*, confesando: «*Hemos sido infieles a nuestro Dios, y nos hemos casado con mujeres extranjeras de los pueblos de esta tierra; pero todavía hay esperanza para Israel a pesar de esto. Hagamos ahora un pacto con nuestro Dios de despedir a todas las mujeres extranjeras y a sus hijos de la asamblea, conforme al consejo del Señor y de los que tiemblan ante el mandamiento de nuestro Dios; y que sea hecho conforme a la ley*». *Secanías* de los hijos de Elam (cf. 2:7 y 8:7) no es el mismo que fue mencionado en 8:5, descendiente de Zatu. Jehiel tampoco es la misma persona que aquélla en el ver. 26. וַנֹּשֶׁב «*y hemos llevado a casa mujeres extrañas*». הוֹשִׁיב «*hacer morar* (consigo)», en vers. 10:14, 17 y 18 y en Neh. 13:23 y 27 se trata de llevar a casa a mujeres. La esperanza para Israel en esta culpabilidad la fundamenta *Secanías* en un pacto solemne delante de Dios, por medio del cual ellos se comprometían a quitar este tropiezo de en medio de la asamblea y de actuar conforme a la ley. «*Hacer un pacto a nuestro Dios*» significa comprometerse por medio de un juramento con respecto a Dios, cf. 2 Crón. 29:10. הוֹצִיא [*llevar fuera*], en contraste con הוֹשִׁיב [traer]. Todas las mujeres, son por el contexto todas las mujeres extrañas (ver. 2) con hijos nacidos de ellas. En vez de leer בַּעֲצַת אֲדֹנָי según el consejo del Señor, *de Wette*, *Bertheau* y otros quieren leer en base a la paráfrasis de la LXX y de 3 Esd. «por el consejo de mi señor», *i.e.* de Esdras. Pero esta paráfrasis no ofrece autoridad crítica, de manera que falta la base para tal enmendación. El tratamiento por parte de Secanías a Esdras como «mi señor» parece extraño, porque sólo suelen tratar así los siervos a sus señores y los súbditos a sus reyes, pero Secanías usa el «tú» común con Esdras en el resto de su discurso. Además Edras no le había dado consejo (עֵצָה) alguno sobre este asunto ni había adoptado ninguna decisión al respecto con los miembros de la asamblea que temerían de Dios. יֵעָשֶׂה después del נִכְרֹת [queremos

cerrar] se debe considerar cohortativo: «y que sea hecho conforme a la ley». חָרֵד בְּ «observar con temblor».

Ver. 4. «*¡Levántate, porque este asunto es tu responsabilidad* (tú eres llamado a ejecutarlo), *pero y estaremos contigo* (te apoyaremos); *anímate* (ten valor) *y hazlo!*»

Ver. 5. «*Esdras se levantó e hizo jurar a los principales sacerdotes, a los levitas y a todo Israel que harían conforme a esta propuesta; y ellos juraron*». הַדָּבָר הַזֶּה es la proposición de Secanías de enviar fuera de la asamblea a las mujeres extranjeras.

Ver. 6. «*Después se levantó Esdras de delante de la casa de Dios y entró a la cámara de Johanán, hijo de Eliasib. Aunque entró allí, no comió pan ni bebió agua*», para ayunar y hacer duelo por la infidelidad de los desterrados (עַל הַגּוֹלָה como en 9:4). Así que *Johanán,* el hijo de *Eliasib* no puede ser entonces el sumo sacerdote *Johanán ben Eliasib* (Neh. 12:23), aunque se presta a pensar en ello en el caso de la cámara en una parte lateral del templo, nombrada conforme a algún personaje conocido porque el sumo sacerdote *Eliasib* fue contemporáneo de Nehemías (Neh. 3:1ss.) y el sumo sacerdote *Johanán* no fue su hijo, sino según la indicación precisa de Neh. 12:10s. un nieto de *Eliasib*, hijo de *Joiada*, del padre de *Johanán* (como se lee en Neh. 12:11 y no *Jonatán*). Difícilmente puede haber sido nombrada una cámara del templo por el nombre de un nieto de *Eliasib*, el contemporáneo de Nehemías en tiempos de Esdras[22]. Debido a que tanto el nombre de *Eliasib* como el de *Johanán* aparecen frecuentemente (comp. vers. 24, 27 y 36) y que una de las 24 órdenes de sacerdotes era nombrada de *Eliasib* (1 Crón. 24:13), aceptamos con *Ewald* (*Gesch.* IV, p. 228) al *Johanán ben Eliasib* mencionado aquí, como un hombre de quien no conocemos más detalles y quien había donado una cámara que llevaba su nombre en el nuevo templo. Probablemente fue un descendiente de aquel *Eliasib* de 1 Crón. 24:12. No tenemos motivo alguno para suponer con *Bertheau*, que se usaría en nuestro relato un nombre más tardío por lo la intención del historiógrafo de indicar de manera comprensible el lugar a sus contemporáneos. *Clericus* y *Bertheau* quieren cambiar וַיֵּלֶךְ שָׁם conforme a 3. Esd. 9, 1 (καὶ αὐλισθεὶς ἐκεῖ) en וַיָּלֶן שָׁם «*y el pasó la noche allí sin comer pan ni beber agua*». Pero como en la LXX ya consta καὶ ἐπορεύθη ἐκεῖ, y que la repetición de la misma palabra es frecuente, cf. p. ej. וַיָּקָם en vers. 5 y 6, y finalmente porque también hallamos שָׁם repetidas veces con la pregunta «hacia dónde», p. ej. 1 Sam. 2:14 (הַבָּאִים שָׁם) por eso no hay suficientes razones para enmendar el texto. La paráfrasis de 3 Esd. carece de autoridad crítica, una deducción del contexto nada más. «*No comer pan* etc.» significa ayunar, cf. Ex. 34:28. Deut. 9:9.

Versículos 7-17. La ejecución de la decisión tomada

Vers. 7s. Se proclamó en Judá y Jerusalén (הָעֲבִיר קוֹל cf. 1:1) a todos los desterrados, que se reunieran en Jerusalén en el lapso de tres días, bajo amenaza de la confiscación de bienes y exclusión de la asamblea, «*conforme al consejo de los jefes y de los ancianos*», quienes habían tomado el asunto en sus manos y ordenado la proclamación. La confiscación de todos los bienes no parece que se deba entender como la destrucción, como lo preconocido en Deut. 13:13-17 en el caso de una ciudad caída en idolatría, sino la apropiación de los bienes a favor del templo, como consta en Lev. 27:28.

Ver. 9. Después de tres días se reunieron todos los hombres de Judá y de Benjamín en Jerusalén. Esto sucedió el día 20 del noveno mes. Acerca de la determinación del tiempo, *vid.* el comentario de 9:1. El pueblo se reunió en la plaza libre delante de la casa de Dios, *i.e.* probablemente la plaza libre (הָרְחוֹב) delante de la puerta de las aguas, Neh. 8:1, 3 y 16 del lado oriental o sur-oriental del atrio del templo, *vid.* Neh. 8:1. «*Temblando*» por el asunto, cuya gravedad han podido reconocer por el castigo severo en caso de no comparecer a la asamblea, y «*por las lluvias*». El noveno mes corresponde a nuestro diciembre, cae en la estación fría de lluvia (cf. ver. 13), «cuando la lluvia suele caer a torrentes» (*Robins., Phys. Geogr.*, p. 287).

Ver. 10. Esdras entonces se levantó, les reprochó su proceder a los que estaban reunidos, «*os habéis llevado a casa mujeres extranjeras* (הוֹשַׁבְתֶּם, cf. ver. 2) *añadiendo a la culpa de Israel*» (cf. la confesión de Esdras 9:6-15), y les exhorta «*confesad a Yahvé, Dios de vuestros padres, y haced su voluntad;* (a saber) *separaos de los pueblos de esta tierra y de las mujeres extranjeras*». Acerca de תְּנוּ תּוֹדָה [confesasd] cf. Jos. 7:19. La separación de los pueblos de la tierra consiste en este caso en la despedida de las mujeres extrajeras.

Ver. 12. «*Y toda la asamblea respondió, y dijo a gran voz: ¡Está bien! Tal como has dicho es nuestro deber hacer*». עָלֵינוּ [sobre nosotros] no se debe unir a lo que precede, como lo hace la *Vulgata*: *juxta verbum tuum ad nos, sic fiat* [sea conforme a tu palabra sobre nosotros], sino a lo que sigue, como en ver. 4 y en Neh. 13:13; 2 Sam. 18:11. Pero, como comentan en el ver. 13, «el pueblo es numeroso», *i.e.* la asamblea es muy grande, como para poder tratar de cada caso ahora, «*y es la temporada de lluvia, y no podemos permanecer fuera*». Esto quiere decir, en esta estación no podemos permanecer fuera de las casas hasta que el asunto esté arreglado, «*tampoco se puede hacer todo en un solo día, ni en dos, porque hemos pecado en gran manera en este asunto*». Esto significa: como son muchísimos, los que han transgredido la ley en este punto, no se puede resolver y decidir todos los casos en dos o tres días.

Ver. 14. «*Que nuestros jefes representen toda la asamblea y que todos aquéllos en nuestras ciudades que se han casado con mujeres extranjeras vengan en tiempos señalados, junto con los ancianos y jueces de cada ciudad, hasta que la tremenda ira de nuestro Dios a causa de este asunto se aparte de nosotros*». Debido a que se debe tratar tantos casos, que los principales decidan como autoridad judicial y que los culpables comparezcan delante de estas autoridades para que sean juzgados los diferentes casos. La selección del verbo יַעַמְדוּ [estar parado - o pararse para realizar una labor], usado aquí para constituir un tribunal, se debe al לַעֲמוֹד que le precede. Toda la comunidad se había reunido en la asamblea convocada y estaban allí para tomar una decisión sobre el asunto. No pudieron hacerlo, sin embargo, por las razones aludidas en el ver. 13; por eso ahora deben estar presentes los principales de la comunidad para resolver el asunto. לְכָל־הַקָּהָל [toda la asamblea] no es un genitivo que depende de שָׂרֵינוּ [nuestros jefes], y que aclara el sufijo de esta palabra, «nuestros» *i.e.* los principales de toda la comunidad (*Bertheau*), sería una aclaración artificial y superflua. Porque si toda la asamblea declara, «*nuestros príncipes*», no pueden ser los príncipes de otra tribu o parte de otro pueblo, sino los principales de toda la asamblea. לְכָל־הַקָּהָל es el objeto de יַעַמְדוּ «*Que nuestros jefes representen toda la asamblea*» (עָמַד לְ como קוּם ל, Sal. 94:16), no «*en vez de*», sino para lo mejor de la comunidad, llevando el asunto de ella. En nuestras ciudades, *i.e.* incluyendo la capital, porque aquí no hay oposición entre Jerusalén y las demás ciudades. El artículo consta en הַהֹשִׁיב, como en muchos casos, en lugar del re-

22. No sería completamente imposible porque, como vamos a mostrar más adelante (§2 de la introducción al libro de Nehemías) al tiempo del trato en cuestión, el nieto de Eliasib, *Johanán* habría tenido unos diez años, de manera que su abuelo, el sumo sacerdote *Eliasib,* muy bien pudo haber nombrado una cámara por el nombre de su nieto. Pero esta suposición no es muy probable.

lativo אֲשֶׁר, p. ej. ver. 17 y cap. 8:25. עִתִּים מְזֻמָּנִים [tiempos señalados, citas determinadas], usado sólo aquí y en Neh. 10:35; 13:31. זְמַן [tiempo] es una expresión caldeizante. Con los culpables deben venir los ancianos y los jueces de cada ciudad para aportar los esclarecimientos y testimonios sobre cada caso. עַד לְהָשִׁיב «*hasta desviar el ardor de la ira*» (עַד לְ se usa más tarde en lugar del simple עַד, cf. *Ew.*, §315c, no en vez del לְ, como lo quiere comprobar *Bertheau* por medio de citas mal interpretadas). El sentido es: hasta que la ira de Dios, encendida sobre estos matrimonios, se habrá apartado por la disolución de éstos y la despedida de las mujeres extrañas. Las últimas palabras עַד לַדָּבָר הַזֶּה son difíciles de interpretar. *De Wette* y *Bertheau* traducen: «*por este asunto*», lo que עַד לְ jamás puede significar. Para nosotros עַד לְ es igual al עַד del lenguaje más antiguo, con el significado de «mientras tanto» como en 2 R. 9:22, y por consiguiente significa: «*mientras dura este asunto*». Pero nosotros no unimos estas palabras con la frase inmediatamente precedente, como lo hace *J. H. Mich.*: «la ira que arde mientras dure este asunto» (*quae usque*, *i.e.*, *constanter ardet*) sino que lo comprendemos como definición más precisa de la idea principal el versículo: los príncipes deben estar presentes y juzgar a los culpables, tanto tiempo como dure el asunto, y así עַד לַדָּבָר הַזֶּה combina con וגו עַד לְהָשִׁיב.

Ver. 15. Aunque *Jonatán,* hijo de *Asael*, y *Jahazías*, hijo de *Ticva,* se opusieron a esta proposición de la asamblea y fueron apoyados por dos levitas, su oposición no tuvo éxito. Esta información es introducida por אַךְ «sólo» en forma de una restricción de la nota, que la asamblea entera (ver. 12) tomó esta decisión: «Sólo *Jonatán... se opusieron a esto*». En cuanto a עָמַד עַל [levantarse contra] como en otras partes קוּם עַל, cf. 1 Crón. 21:1; 2 Crón. 20:23; Dan. 8:25; 11:14. Así ya lo entendió *R. Sal.* y *Lightfoot* mientras que los antiguos exegetas comprenden el sentido como sigue: «*solo Jonatán... se opusieron en este asunto*», siguiendo a la *Vulgata*, *steterunt super hoc*; o también, como explica de manera completamente errada *J. H. Mich.*: «*praefecti sunt huic negotio*» [eran los principales en esta labor]. No se sabe mayor detalle acerca de los cuatro opositores; además del hecho de que no tuvieron éxito con su objeción, tal como se puede observar en el relato.

Ver. 16. «*Los hijos de los desterrados*», *i.e.* los que regresaron del exilio, «*sí lo hicieron*», quiere decir, la asamblea ejecutó la resolución. «*Ellos apartaron*», *i.e.* para conducir la investigación a «*Esdras el sacerdote y hombres jefes de casas paternas por cada una de sus casas paternas*», de manera que cada casa paterna era representada por su jefe. La cópula וְ se omitió delante de אֲנָשִׁים porque un asíndeton parece ser inadmisible aquí. Por el contrario, *Bertheau* quiere cambiar וַיִּבָּדְלוּ en וַיַּבְדֵּל לוֹ conforme a 3 Esd. 9:16 sin necesidad: «*Esdras apartó hombres para sí. Y todos ellos por nombre* (cf. cap. 8:20) וַיֵּשְׁבוּ y *se reunieron* (a saber la primera reunión) *el primer día del décimo mes*», eso significa, tan sólo diez días después de aquella asamblea general. לַחֲקֹר הַדָּבָר «*para investigar el asunto*». La forma לַחֲרֹשׁ de חָקַר es una formación imposible en hebreo y sólo puede deberse a un error de copia proveniente de דָּרוֹשׁ; así también lo ven unánimemente *Ewald* (§239ª, nota), *Olshausen* (*Lehrbuch der hebräischen Sprache*, p. 150), y *Böttcher* (*Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache* I,1, p. 162, nota).

Ver. 17. «*Terminaron con todo lo de los hombres que se habían casado con mujeres extranjeras*». בְּכֹל [con todo] (con el artículo) no se puede unir de esta manera con אֲנָשִׁים porque está separado por acentos, de manera que se puede repetir con los antiguos exegetas la preposición בְּ delante de אֲנָשִׁים: «*con todos*», a saber con los varones. Mucho menos se puede interpretar בְּכֹל como aceptación de «*en todo lugar*» (*Bertheau*) y אֲנָשִׁים como acusativo del objeto en relación con וַיְכַלּוּ para obtener: «*ellos terminaron en todo lugar a los hombres*» (!), porque כָּלָה con acusativo personal significa «terminar, eliminar». כָּלָה בְּ significa «terminar con», cf. Gen. 44:12. Si aceptamos que בְּכֹל [con todo] es independiente, tal como lo indican los acentos, entonces אֲנָשִׁים puede ser únicamente un acusativo para una definición más precisa de una cosa «*en relación a los hombres*» (אֲנָשִׁים está sin artículo porque la definición más precisa sigue). Esta suposición tiene sentido. Por eso es innecesario abandonar la puntuación y leer בְּכָל־אֲנָשִׁים o interpretar בְּכֹל אֲנָשִׁים como una combinación extraña como lo hace *Ewald*, §290c, nota 1. «*Hasta el primer día del mes primero*» (del año nuevo), es decir después de tres meses, porque según el ver. 13 habían comenzado el primer día del mes décimo.

Vers. 18-44. El relato de este asunto termina con el *registro de los hombres, que habían tomado mujeres extranjeras* y que las despidieron. Entre ellos había sacerdotes (vers. 18-22), levitas (vers. 23-24) e israelitas, todos laicos (vers. 25-43).

Vers. 18s. Entre los sacerdotes constan los primeros cuatro de todos, los nombres de hijos y hermanos del sumo sacerdote *Yeshúa* (*Jesúa*) del hijo de *Josadac*, el que había regresado con Zorobabel a Jerusalén. אֶחָיו «*sus* (de *Jesúa*) *hermanos*». Según 2:36 estos pertenecían a la descendencia de Jedaías, la orden de la casa paterna del sumo sacerdote (*vid.* el comentario de 2:36), eran entonces primos lejanos del sumo sacerdote. «*Ellos dieron su mano*», *i.e.* se comprometieron, dando la mano, a sacar a sus mujeres, eso es, despedirlas y separarlas de la comunión del pueblo de Israel, וַאֲשָׁמִים «*y siendo culpables, un carnero por su culpa*», *i.e.* condenados a ofrecer un carnero como sacrificio por el la culpa. וַאֲשָׁמִים se debe considerar la continuación de la frase en infinitivo לְהוֹצִיא. Como en otras partes, una frase infinitiva se puede continuar sin problemas con un verbo finito (cf. *Ewald*, §350), así sigue aquí de la misma manera el adjetivo אֲשָׁמִים, con el cual se debe suplir לִהְיוֹת tácitamente. אֵיל־צֹאן, carnero de ganado menor está subordinado a אֲשָׁמִים como acusativo de definición más precisa. Se les impusieron estos sacrificios por la culpa en base a la ley en Lev. 5:14ss. porque ellos habían cometido מַעַל [maldad] contra Dios, que demandaba satisfacción, *vid.* al respecto Lev. 5:14. A continuación se enumeran solamente las personas con indicación de la familia a la cual pertenecían, sin repetir que se les imponía las mismas obligaciones, despedir a sus mujeres y un sacrificio por la culpa, porque eso se sobreentendía por el contexto. Entre los hijos de *Imer* se encontraban tres, entre los hijos de *Harim* cinco y de los hijos de *Pasur* seis culpables; en suma 18 sacerdotes. A partir de la comparación con cap. 2:36-39 podemos ver, que ninguna de las órdenes de sacerdotes que había regresado con Zorobabel estuvo libre de este pecado. De los que son mencionados en los vers. 20-22, reaparecen algunos nombres en las listas de Neh. 8:4 y 10:2-9, y es posible que se trate de las mismas personas.

Ver. 23. De los levitas, sólo se nombran seis, sin indicar su familia; ellos pertenecían a los hijos de Jesúa y Cadmiel, mencionados en 2:40. «*Kelaía, el es Kelita*»; el último es su nombre usual, con el cual aparece de nuevo en Neh. 8:7 y 10:11. También reaparece *Josabad*.

Vers. 24s. De los cantores uno y de los porteros tres, cf. 2:41 y 42. En total diez levitas.

Ver. 26. «*También entre los de Israel*» eso es, de los laicos, distinguiéndolos de los sacerdotes y levitas. De estos se mencionan ochenta y seis nombres en los vers. 25-43, pertenecientes a diez familias, de las que habían regresado con Zorobabel; ver en el esquema de las familias los números 1. 5. 6. 9. 8. 4. 30. 17 y 27. En el ver. 29 se debe leer el יְרֵמוֹת conforme al Quetib יִרְמוֹת. Llama la atención en nuestra lista la doble mención de los hijos de

Bani (vers. 28 y 34) y evidentemente una de las veces *Bani* es un error de texto, donde debe aparecer otro nombre. *Bertheau* supone que una de las veces debió haber constado *Bigvai* en el texto. Parece que el error está en el segundo *Bani* (ver. 34) y no consiste solamente en un error de trascripción de este nombre. Porque mientras se enumeran de cada una de las demás familias 4, 6, 7 o 8 personas, en el ver. 34 siguen después de מִבְּנֵי בָנִי [de los hijos de Bani], no menos de 27 nombres de personas (vers. 34-42), quienes difícilmente podían pertenecer a una sola familia, a no ser que en esta familia la mayoría de los hombres tomara mujeres extranjeras para sí. También notamos en nuestra lista la ausencia de los nombres de los habitantes de las ciudades de Judá y Benjamín (2:21-28 y 33-35), debido a que en los vers. 7ss. y el ver. 14 se supone que no solamente los habitantes de Jerusalén sino también los varones de otras ciudades habían contraído matrimonios prohibidos y tenían que venir a Jerusalén para que se decidiera sobre su causa. Tampoco se puede pensar que sólo hubo tales matrimonios en Jerusalén. Por estas razones es probable que los hombres enumerados en los vers. 34-42 fuesen los de las localidades de Judá y no sólo de una sola familia. Pero debido a que la LXX y 3 Esd en los vers. 27 y 34 leyeron el nombre de *Bani* no es posible ratificar esta suposición ni se puede establecer una conjetura sobre la lectura correcta en base a meras probabilidades. Aunque existan frecuentes variaciones entre algunos nombres particulares del texto griego de la LXX y de 3 Esd. con respecto al texto hebreo, estas variantes son tan débiles que no suministran base para una crítica sustanciosa. Una cantidad considerable vuelve a aparecer en el libro de Nehemías, pero de tal manera que no se puede asegurar en ningún caso la identidad de las personas.

Ver. 44. Este verso contiene la palabra final acerca del tema. El Quetib נשׂאו parece un error ortográfico de נָשְׂאוּ (Kerí), tal como lo pide el sentido. וְיֵשׁ מֵהֶם וגו, «*y algunos de ellos tenían mujeres que les habían dado a luz hijos*». A pesar del sufijo masculino מֵהֶם debe estar unido a las mujeres del ver. 3. También יָלְדוּ [habían dado a luz] sólo se puede relacionar con נָשִׁים [mujeres] y no como *J. H. Mich.* explica: *unde etiam filios susceperant seu procreaverant* [donde aun recibían hijos y se procreaban]. El verbo se adaptó en género formalmente a la palabra נָשִׁים; esto no es correcto en hebreo, pero es señal de la tendencia incrementada del lenguaje para usar la forma masculina en vez de la femenina o de abandonar la diferenciación formal de los géneros. Faltan razones suficientes para una corrección del texto, como propone *Bertheau*, porque ya los traductores de la LXX usaban nuestro texto aunque tuvieron que adinivar al traducir en 3 Esd. 9:36 καὶ ἀπέλυσαν αὐτὰς σύν τέκνοις [y las dejaron ir con los hijos]. La observación, que entre las mujeres despedidas habían algunas que habían dado a luz hijos, es necesaria debido a que ha sido añadida para demostrar el procedimiento radical en este asunto. El divorcio de mujeres con hijos es mucho más difícil que la separación de matrimonios sin hijos por la caridad de la asamblea de los libres.

Y aunque fueron tan severos en ejecutar este divorcio, no se erradicó este mal para siempre, ni siquiera por largo tiempo. Después de la llegada de Nehemías a Jerusalén, cuando habían terminado la construcción del muro, la asamblea se comprometió a la ocasión de la celebración del día de ayuno y oración con un nuevo juramento de no querer contraer más esos matrimonios ilegales (Neh. 10:31). A pesar de eso Nehemías encontró a su regreso a Jerusalén, unos 25-30 años después de la separación de estos matrimonios llevada a cabo por Esdras, nuevamente a judíos, que se habían casado con mujeres asdoditas, amonitas y moabitas, e hijos de estos matrimonios que hablaban el idioma de Asdod y no entendían el lenguaje judío; aun un hijo del sumo sacerdote Joiada estuvo emparentado con Sanbalat el horonita. Considerándolo superficialmente este fenómeno parece incomprensible pero se puede entender al analizar detalladamente las condiciones de aquel tiempo. La comunidad israelita de Jerusalén y de Judea se conformaba en su núcleo de los exilados que regresaron con Zorobabel y Esdras., después de la reconstrucción del Templo y del culto a Yahvé según la Ley, se iba agregando a este núcleo paulatinamente el remanente de personas de origen israelita y judío que había quedado en la provincia. Tanto los que habían retornado de Babilonia como los que se habían quedado en la tierra vivían entre setenta y ciento cincuenta años (desde la cautividad del pueblo bajo Joaquín en el año 599 hasta el regreso de Esdras en el año 457) entre paganos y por lo tanto se habían acostumbrado al trato con los paganos en la vida civil y social, de manera que la conciencia de la barrera que traza la ley mosaica entre Israel, el pueblo de Yahvé y los paganos había desaparecido con el paso del tiempo. Esto sucedió aun en mayor grado cuando los paganos que se unían a los judíos en lazos matrimoniales no continuaban con las idolatrías más fuerte, sacrificando a los dioses. Bajo estas circunstancias debió haber sido sumamente difícil eliminar estas uniones ilegales, mientras que por otro lado no era posible alcanzar un desarrollo próspero de la nueva comunidad de Israel en la tierra de los padres sin una reforma radical de estas condiciones.

Con la realización de la separación de los matrimonios ilegales termina Esdras su relato acerca de sus actividades en Jerusalén. Lo que hizo además de eso, por la renovación de la vida religiosa y moral de la nueva comunidad según los mandamientos de la Ley de Dios, fue más de índole espiritual interna y de un carácter que no se presta para resaltar logros históricos dignos de contar. Probablemente también coincidió con el tiempo de la actividad común con Nehemías, de lo cual éste da informe en su tratado (Neh. 8-10).

• NEHEMÍAS •

INTRODUCCIÓN

1. Contenido, estructura y objetivo del libro de Nehemías

Según el título el libro contiene דִּבְרֵי נְחֶמְיָה (palabras de Nehemías) y *Nehemías* relata en éste casi completamente en primera persona su viaje a Jerusalén y lo que alcanzó allí. Como título de una obra דִּבְרֵי נְחֶמְיָה no son relatos sino hechos y experiencias de Nehemías, por lo tanto historia de Nehemías. Aplicando el doble significa del término דְּבָרִים (palabras y cosas) se podría definir el título con «palabras o discursos de Nehemías» como hechos y experiencias de Nehemías. Pero דִּבְרֵי sólo tiene el significa de palabras, discurso, en los títulos de los libros proféticos o en los escritos de hombres cuyo oficio era proclamar la palabra cf. p. ej. Jer. 1:1; Os. 1:1, e.o. en tanto que los escritos de contenido histórico con דִּבְרֵי de los hombres cuya vida y obrar se describe, hechos y experiencias como por ej. דָּוִיד (Hechos de David) 1 Crón. 22:29; דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה (hechos de Salomón) escrito עַל סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה (en el libro de los hechos de Salomón) 1 R. 11:41; cf. 2 Crón. 9:29, la historia de David y Salomón; דִּבְרֵי יָרָבְעָם (1 R. 14:19), los hechos de Jeroboam que son definidas con mayor precisión con אֲשֶׁר נִלְחַם וַאֲשֶׁר מָלַךְ [cómo guerreó y cómo reinó]). Así sucede con todos los reyes aludiendo a obras históricas acerca de su reinado. Éste también es el sentido del título de nuestro libro por lo cual *Lutero* y de *Wette* tradujeron correctamente: La historia de Nehemías. El título expresa en primer lugar que el siguiente texto trata de cosas, *i.e.* hechos y experiencias de Nehemías sin ofrecer información alguna acerca del autor de la obra. La información de que Nehemías mismo escribió sus hechos en este libro se da a partir del relato en primera persona.

El *contenido* del libro es el siguiente: *Nehemías*, hijo de *Hacalía*, un judío desconocido, es copero del rey Artajerjes I Longimano, queda muy entristecido al ser informado por su hermano Hanani y algunos hombres de Judá acerca de la triste situación de los que retornaron de Babel y acerca del estado en el que se encontraba el muro y los portales de Jerusalén, de manera que implora la misericordia divina y la restauración de su pueblo (cap. 1) y pide en un momento propicio al rey que lo envie a Judá para reconstruir la ciudad de los sepulcros y que le dé cartas para los gobernadores de más allá del Éufrates para que éstos le proporcionen madera de los bosques reales y pueda llevar a cabo la construcción. Cuando le fue otorgado este permiso, avanzó con los principales y con jinetes a Jerusalén. Pocos días después de haber llegado rodeó la ciudad a caballo junto a sus acompañantes para ver la situación de la muralla, proclamó su decisión de reconstruir la muralla a los principales del pueblo y los exhortó a ayudarle en esta tarea (cap. 2). En cap. 3:1-32 sigue la enumeración de los hombres y las familias que construyeron las diversas partes del muro con sus torres y en 3:33-4:19 las dificultades que Nehemías tuvo que resolver durante la construcción: a) los intentos de los enemigos de los judíos que querían interrumpir e impedir violentamente la construcción, por lo cual los obreros se vieron obligados a trabajar con armas en la mano (3:33-4:17); b) la presión sufrida por los miembros pobres de la comunidad a causa de los usureros adinerados que Nehemías controla, echándoles su impiedad en cara y mostrándoles su propio altruismo (cap. 5), y c) la agresión de los enemigos contra su vida que frustra con una acción firme en la fe. De esta manera se concluyó la construcción de la muralla a pesar de todas estas dificultades (cap. 6). Al finalizar la obra Nehemías se ocupó de construir las defensas de la ciudad contra ataques de enemigos poniendo guardias junto a los portales (7:1-3) y de multiplicar los habitantes de Jerusalén para lo cual reunió a los nobles y al pueblo a fin de elaborar una lista general del pueblo (7:4-5). Mientras se dedicaba a esto encontró un registro de aquellas familias de

Judá que habían regresado con Zorobabel y Jesúa de Babel que proclama ante el pueblo (7:6-73). Cuando se acercaba el séptimo mes del año, se reunió el pueblo en Jerusalén para escuchar la ley que les fue leída por Esdras para celebrar el día de luna nueva y la fiesta del mes y para tener un día de penitencia y oración durante la fiesta de los tabernáculos en el cual los levitas confesaban sus pecados ante Dios para renovar el pacto con el Señor, jurando cumplir con la ley para lo cual se hizo un contrato escrito que fue firmado o sellado por Nehemías como gobernador y los principales de los sacerdotes, los levitas y principales del puesto a lo cual siguen las indicaciones de las ofrendas del culto y de sus siervos (caps. 8-10). A continuación se cumplió la decisión acerca del aumento de los habitantes de Jerusalén designando a uno de diez habitantes de la región para que fuera a Jerusalén y viviera allí (11:1-2). A esto se añaden los registros: 1) de las casas paternas y las familias que vivían en Jerusalén y en las ciudades de Judá y Benjamín (11:3-36); 2) las familias de sacerdotes y levitas que habían regresado con Zorobabel y Jesúa y los principales de las familias de los sacerdotes y levitas en los días del sumo sacerdote Joaquín y de Nehemías y Esdras (12:1-26) a lo cual se narra primero la célebre inauguración de la muralla (12:27-43). Finalmente se menciona después de informaciones generales acerca de instalaciones del culto y de la lectura de la ley (12:44-13:3) un breve relato acerca del trabajo de Nehemías en Jerusalén durante su segunda estancia después de que en el año 32 del reino de Artajerjes al palacio real y había regresado de allí para controlar los desmanes como los matrimonios con mujeres paganas, la falta de pago del diezmo y las ofrendas a los levitas y la profanación del Sabat por trabajo y comercio que habían crecido en la comunidad durante la ausencia (13:4-31).

Conforme a esto, el contenido del libro puede ser dividido en tres partes. La primera parte (caps. 1-6) trata de la construcción de la muralla y los portales de Jerusalén cuya introducción se puede encontrar en el relato de la motivación del viaje de Nehemías a Jerusalén y acerca de su viaje a Jerusalén (1:1-2:10). La segunda parte (caps. 7-12:43) es una descripción de otras actividades de Nehemías para la fundación y el bienestar de la comunidad en Jerusalén y Judá que consiste en que primero aseguró a Jerusalén contra los ataques enemigos, buscó motivar la multiplicación de los habitantes de la ciudad y finalmente quiso organizar la vida diaria del pueblo conforme a las prescripciones de la ley para alcanzar la base moral y religiosa para el desarrollo correcto del pueblo del pacto. La tercera parte (caps. 12:44-13:31) muestra cómo Nehemías continuó con sus actividades durante su segunda estadía en Jerusalén para asegurar la duración de la reforma iniciada.

La acción completa de Nehemías, narrada en su libro está enfocada en la fijación de la comunidad de los israelitas que regresaron del exilio a la tierra de sus padres. El *objetivo* de este escrito es describir lo que hizo y alcanzó personalmente o con ayuda de su contemporáneo, el sacerdote y escriba Esdras. Así como las actividades de Nehemías para el bienestar del pueblo como comunidad del Señor sólo fue una continuación de lo que el príncipe Zorobabel, el sumo sacerdote Jesúa y el escriba Esdras habían logrado para la fundación de la comunidad de los exiliados de Babilonia así también su libro es una continuación y ampliación del libro de Esdras y puede ser interpretado como la segunda parte del libro con el cual no sólo tiene algunas cosas en común en cuanto a su estructura sobre todo en el uso de registros históricos y estadísticas y de listas genealógicas sino que persigue el mismo objetivo de la historia de la salvación, *i.e.* de enseñar cómo se cumplió la restauración del pueblo de Israel que regresó del exilio para formar una comunidad del Señor en la tierra prometida por mano de Nehemías.

2. Unidad y tiempo de composición del libro de Nehemías

Debido a que Nehemías relata la mayor parte de su proceder por el bien de su pueblo en primera persona y esta forma de relato no sólo sucede en los primeros seis capítulos (desde 1:1-7:5) sino también en cap. 12:27-43 y desde 13:6 hasta el final de manera constante y como se repite la fórmula peculiar «acuérdate Dios mío», en 5:19; 6:14; 13:4, 22, 29, 31 no sólo se acepta generalmente la composición de la mayor parte del libro por Nehemías sino también la continuidad de la primera parte (caps. 1-6). En cambio es casi generalmente aceptado que la composición y autoría de la parte central (7:73b-12:26)

no fue escrita por Nehemías sino por el redactor de los libros de las crónicas que vivió unos cien años después. El así llamado cronista compuso su obra a partir de diversos documentos y anotaciones y la incluyó en las «memorias de Nehemías». Esta memoria se basa principalmente en que el estilo de 8-10 es diferente, que no se puede observar la personalidad de Nehemías sino que el personaje principal es Esdras y Nehemías sólo se menciona de paso (8:9 y 10:2) a lo cual aun se añade la falta de importancia de la fiesta de los tabernáculos (8:14, cf. Esd. 3:4) así como una combinación literal de Esd. 3:1 con Neh. 8:1 (*Bertheau comentario,* p. 11 y *de Wette-Schrader*, *Einleitung in das Alte Testament,* §236). De estos motivos presentados, el primero (la diferencia de estilo) es una afirmación tomada a partir de un análisis superficial para el cual sólo se ha argumentado que en vez del nombre divino *Elohim*, usado normalmente por Nehemías, sobre todo Dios del cielo, en esta parte se usa los nombres Yahvé, Adonai y Elohim aunque en verdad en estos capítulos prevalece el nombre Elohim y junto a él sólo algunas veces el nombre Yahvé. En la oración en el cap. 1 aparecen algunos nombres divinos que Nehemías usa en su oración en el cap. 1 y que además corresponden a las palabras solemnes[1]. Los otros motivos son correctos pero carecen de fuerza probatoria. Aunque en los caps. 8-10 la personalidad de Nehemías se retira detrás de la de Esdras por cuanto los hechos mencionados aquí, la lectura de la ley y la dirección de las festividades cúlticas no pertenecían al oficio del tirsata, el gobernador real Nehemías, sino que eran cuestión del escriba Esdras, de los sacerdotes y levitas. Pero aquí Nehemías se encuentra como tirsata real a la cabeza del pueblo reunido, exhorta al pueblo junto a Esdras y los sacerdotes (8:9) y sella el documento del pacto en primer lugar como *praecipuum membrum ecclesiae* [miembro principal de la iglesia] (10:2). En la descripción de la fiesta de los tabernáculos (8:14ss.) no se menciona precisamente la anterior fiesta bajo Zorobabel y Jesúa (Esd. 3:4) pero este tipo de menciones no son comunes entre los autores bíblicos como lo muestra por ejemplo la comparación de 2 Crón. 35:1, 18 con 2 Crón. 30:1, 13, 26 donde ningún crítico deduce que, como en la descripción de la fiesta de la Pascua bajo Josías 2 Crón. 35 no se remite a la fiesta de Ezequías 2 Crón. 30 existe algún argumento en contra de la unidad de la crónica. Finalmente la coincidencia literal de 8:1 (en sí 7:73b y 8:1) y Esd. 3:1 se reduce a la indicación de que, cuando se acercó el séptimo mes todo Israel se reunió como un sólo hombre en Jerusalén. Lo demás es totalmente diferente. La reunión en cap. 8 persigue otros objetivos y tiene otros planes que los que son mencionados en Esd. 3. Las peculiaridades del estilo de dicción y relato en lo relatado en caps. 8-10 no pudo ser apreciado así como tampoco se pudo hacer en la descripción de la construcción de la muralla (3:1-32) o en el registro de las familias que regresaron con Zorobabel y Jesúa del exilio (cap. 7) cuya pertenencia a las memorias de Nehemías todavía no ha sido puesta en duda seriamente. Lo mismo vale para el registro de los habitantes de Jerusalén y de la provincia (11:3-36), del cual aun *Bertheau* y *Schrader* afirman que es parte de las memorias de Nehemías o que fue escrito por Nehemías. Pero si Nehemías compuso estos registros o los incluyó en sus memorias ¿por qué debía escribir el cronista las listas de sacerdotes y levitas (12:1-26) y no Nehemías debido a que el relato que sigue inmediatamente es la inauguración de la muralla de la ciudad 12:27-4:33 que fue escrita por él?

El motivo para asumir el origen post-nehemiano de aquellas listas de sacerdotes y levitas está en que estas listas van hasta Jaddúa, el sumo sacerdote contemporáneo de Alejandro Magno. Si esta afirmación fuera tan segura como ha sido presentada estas listas sólo podrían ser un suplemento tardío a las memorias de Nehemías porque Nehemías, quien debió tener al menos treinta años de edad cuando llegó por primera vez a Jerusalén en el año 20 del reinado de Artajerjes, *i.e.* en el año 445 a.C., difícilmente habría vivido durante la caída de Persia ante Alejandro Magno en el año 330 y tener una edad de 145 años (475-330) y, aun si hubiera alcanzado esa edad, no habría escrito su libro en los últimos años de su vida. Pero si analizamos detalladamente las listas de sacerdotes y levitas 12:1-9 contiene un registro de los principales de los sacerdotes y levitas que regresaron con Zorobabel y Jesúa del exilio que proviene del tiempo anterior a Nehemías, los vers. 12-21 contienen un registro de los principales de la casa sacerdotal

1. Cf. La mención específica de los ejemplos en *Keil*, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament,* §149 nota 4 y que los criticos ignoraron porque no había argumentos que pudieran refutarlo.

de los días del sumo sacerdote Joaquim, del hijo de Josué y los vers. 24 y 25 contienen un registro de los principales de Leví (los levitas) con el comentario final en ver. 26: «*Éstos sirvieron en los días de Joiacim, hijo de Jesúa, hijo de Josadac, y en los días de Nehemías, el gobernador, y de Esdras, el sacerdote y escriba*». El sumo sacerdote Joaquín, hijo de Jesúa, el contemporáneo de Zorobabel fue el antecesor y padre de Eliasib que fue sumo sacerdote durante Nehemías. Ambos registros provienen del tiempo de la llegada de Nehemías a Jerusalén y la mención de Nehemías y de Esdras junto a Joaquín no indica más que el hecho de que los últimos principales de los levitas vivieron durante el tiempo de Nehemías. Estos tres registros no contienen por lo tanto nada que sucediera después del tiempo de Nehemías. Pero entre el primero y el segundo consta la nota genealógica de los vers. 10 y 11: «*Y Jesúa engendró a Joiacim, y Joiacim engendró a Eliasib, y Eliasib engendró a Joiada, y Joiada engendró a Jonatán, y Jonatán engendró a Jadúa*» y entre el segundo y el tercero consta en ver. 22: «*En cuanto a los levitas, jefes de casas paternas, fueron inscritos en los días de Eliasib, Joiada, Johanán y Jadúa; también los sacerdotes hasta el reinado de Darío el persa*» y en ver. 23: «*En lo que respecta a los hijos de Leví jefes de casas paternas, fueron inscritos en el libro de las Crónicas hasta los días de Johanán, hijo de Eliasib*». A partir de estos versos (10, 11 y 22, 23) se puede deducir que las listas van hasta el tiempo del sumo sacerdote Jadúa que era contemporáneo de Alejandro Magno. En contra de este argumento se puede hacer valer lo siguiente: Si observamos que Eliasib fue sumo sacerdote durante el tiempo de Nehemías (3:1; 13:4, 7) no es posible negar que Jadúa debió de haber vivido durante el reinado de Alejandro Magno, debido a que entre el año 32 de Artajerjes, *i.e.* del año 433, hasta la caída del reino en el año 330, sólo pasaron 103 años, un periodo que podía ser salvado por tres sumo sacerdotes si cada uno ejercía su oficio durante treinta y cinco años. Altamente cuestionable es que en vers. 11 y 12 se menciona a Jadúa, el sumo sacerdote, o sólo al hijo de Johanán y nieto del sumo sacerdote Joiada. A partir del ver. 11 no es posible decir con certeza que se trate del sumo sacerdote Jadúa porque tan sólo se menciona la secuencia de generaciones de la línea sumosacerdotal. Asimismo no se puede observar a partir del ver. 22 que las palabras: «*en los días de Eliasib, Joiada, Johanán y Jadúa*» se mencionaran a los levitas de cuatro diferentes sumo sacerdotes y de cuatro diferentes registros. El sentido principal de las palabras es más bien que hubo *un* sólo registro en los días de los cuatro hombres mencionados. En caso de que Eliasib, Joiada, Joohanán y Jadúa vivieran simultáneamente debemos considerar esta interpretación como correcta porque en los demás registros de nuestro capítulo siempre se mencionan los días de un sumo sacerdote y al final del registro ver. 26 se menciona explícitamente que los levitas (anteriormente mencionados) fueron principales en los días de Joaquín, Nehemías y Esdras. La simultaneidad de Eliasib, Joiada, Johanán y Jadúa no es difícil de confirmar. Eliasib, que ya fue sumo sacerdote cuando Nehemías llegó a Jerusalén (3:1) debió haber sido un anciano en el año 445 debido a que era el nieto de Jesúa que había regresado en el año 536 de Babel junto a Zorobabel. Por lo tanto ya debía tener unos setenta y 75 años de edad. A partir de 13:4 y 7 se puede leer que había estado en su oficio cuando Nehemías regresó donde el rey Artajerjes, en el año 433 pero que había muerto cuando Nehemías regresó a Jerusalén, *i.e.* murió poco después de 433 a la edad de unos 90 años. Pero si murió a esa edad su hijo Joiada debía tener 63 años, su nieto Johanán 36 y su bisnieto Jadúa 9, en caso de que cada uno hubiera nacido cuando el padre tenía 20 años[2].

Esta interpretación de los vers. 11, 12 y 22 contiene una confirmación tanto a través de los vers. 22b y 23 como por el cap. 13:28. Según ver. 22b los principales de las casas de los sacerdotes estaban registradas durante el reino de Darío el persa. No cabe duda alguna que este Darío fue sucesor de Artajerjes Longimanus, Darío Noto que reinó entre 424-404. La opinión de que se refiriera a Darío Codomano está relacionada con la suposición errada de que en el ver. 11 Jadúa es mencionado como sacerdote en funciones. Según el ver. 23 los principales de las casas de los levitas fueron registrados en el libro de las Crónicas hasta los días de Johanán, hijo de Eliasib. Los días de Johanán, *i.e.* el tiempo de su sumo sacerdocio, son mencionados aquí como la última fecha que

2. Si Jadúa tenía diez años de edad cuando murió su bisabuelo Eliasib (entre 433 y 430 a.C.). También habría vivido durante la presencia de Alejandro Magno ante Jerusalén en el año 330 a.C. como lo narra *Josefo, Ant*. XI, 8,4, alcanzando la edad de 110 años que no necesariamente es imposible si se considera que el sumo sacerdote Joiada alcanzó la edad de 130 años cuando Joás fue rey (2 Crón. 24-15).

constó en los registros genealógicos para nuestro autor. Con esto coincide perfectamente la nota de 13:28 de que durante la ausencia de Nehemías de Jerusalén uno de los hijos del sumo sacerdote Joiada se emparentó con el horonita Sanbalat, *i.e.* se casó con una de sus hijas, al cual despidió Nehemías. Si Joiada tuvo en vida de Nehemías un hijo casado, el primogénito de Joiada, el sucesor en el puesto del sumo sacerdote, Johanán pudo haber estado casado tanto tiempo que podía haber tenido a su hijo Jadúa.

Para completar nuestra demostración de que el contenido de 12:1-26 no fue posterior al tiempo de Nehemías queda por solucionar la pregunta referente al tiempo en el que Nehemías actuó en Judá y cuándo habrá redactado su libro acerca de sus hechos. A pesar de que ambas preguntas no se pueden responder exactamente podemos designar un cierto periodo para esto. Acerca de la duración de su actuar en Jerusalén, mencionó en su libro que fue gobernador desde el año 20 hasta el 32 de Artajerjes y que en el año 32 de Artajerjes volvió donde el rey, regresando לְקֵץ יָמִים [al cabo de unos días] a Jerusalén (5:14 y 13:6). La mención de לְקֵץ יָמִים es bastante imprecisa pero la interpretación «al final del año» es definitivamente errónea. A partir del desorden y las transgresiones contra la ley que sucedieron durante su ausencia de Jerusalén en la comunidad se puede estar seguro de que Nehemías estuvo más de un año en Babilonia y que regresó a Jerusalén después de unos pocos años. Dejando a un lado la falta de pago de las porciones de los levitas (13:10ss.) y la profanación del Sabat (13:15ss.), transgresiones que muy bien pudieron haber sucedido poco después de su viaje donde el rey, en aquel tiempo no sólo había instalado el sacerdote Eliasib una cámara para su pariente Tobías en el atrio del templo para que pudiera vivir allí (13:4ss.) sino que algunos judíos se habían casado con mujeres de Asdod, amonitas y moabitas y habían tenido hijos con ellas, que no hablaban en hebreo sino conforme a la lengua del pueblo (13:23ss.). Estos hechos presuponen una ausencia de Nehemías durante varios años, aun en el caso de que algunos de estos matrimonios se hubieran realizado antes y Nehemías se enterara de ello cuando regresó. También faltan indicios para apoyar la noción de que Nehemías actuó y vivió por poco tiempo en Jerusalén y Judá. A pesar de que la corrección de la situación que se narra en 13:7-31 fue llevada a cabo en pocos meses, que Nehemías no mencione ninguna acción realizada para terminar con esta situación no nos permite deducir que Nehemías terminara con la organización del bienestar de su pueblo y que muriera poco tiempo más tarde. Después de haber controlado el desorden y restablecido el orden legal del culto y la vida ciudadana pudo haber permanecido por largo tiempo en Jerusalén sin haber hecho algo que se registrara para las generaciones venideras. Si suponemos que tenía entre 35 y 40 años de edad cuando abandonó su posición de copero real en el año 20 del reinado de Artajerjes (445 a.C.) por decisión propia y fue enviado a Judá como gobernador bien pudo haber estado de treinta y cinco a cuarenta años en Judá, incluyendo el viaje donde el rey en el año 32 de Artajerjes en Jerusalén y Judá, *i.e.* pudo haber vivido hasta el año 405 a.C., *i.e.* el año 19 del reino de Darío Noto y morir a la edad de 75-80 años. Si además asumimos que había ordenado la situación de Judá diez años antes, *i.e.* treinta años después de su llegada a Jerusalén, y que escribió su libro en ese tiempo pudo haber relatado y descrito todo lo que consta en el libro canónico de Nehemías. En el año 415 a.C., *i.e.* en el noveno año del reinado de Darío Noto los registros de los sacerdotes y levitas del tiempo del sumo sacerdote Joaquín que iban hasta los días de Johanán, el hijo (nieto) de Eliasib y del tiempo del reinado de de Darío Noto podían haber sido incluidos en el libro de las Crónicas como se menciona en 12:23, cf. con vers. 22 y 26. En ese tiempo el sumo sacerdote Joiada había muerto y su hijo Johanán lo había sucedido en el oficio y su hijo Jadúa a la edad de 25 años. Nuestro libro por lo tanto no contiene una nota histórica ni un comentario que Nehemías no pudiera haber escrito, de manera que a partir del contenido del libro no cabe duda de que de todo el libro fue escrito por Nehemías.

Pero si además observamos la forma del libro parece que a la segunda mitad de éste le falta el carácter unitario lo que es muy interesante para la crítica moderna. Pero ya hemos comentado que tanto la retirada de Nehemías a un segundo plano en caps. 8-16 así como el hecho de que ese capítulo de Nehemías se relate en tercera persona no son motivos convincentes. En el relato de la inauguración del muro (12:27-43) Nehemías se pone en segundo plano y sólo aparece en vers. 31 y 38, relatando lo que había ordenado y hecho mientras que relata el resto en una forma objetiva: se buscó a los levitas que sa-

crificaron (vers. 27 y 43) sin hacer uso de la primera persona que encontramos en el relato de la firma del pacto cap. 10:1, 31, 33, 40. Cae más en cuenta la falta de relación de varios pasajes. A pesar de que los capítulos 8-10 forman un relato congruente cuyo inicio (7:73b) es unido por una oración circunstancial: cuando Israel estuvo en sus ciudades, también está formalmente unido al registro anterior. Pero el inicio de cap. 11 es abrupto y entre los caps. 11 y 12 así como entre 12:26 y 27 faltan cambios comunicativos, lo cual da la apariencia de que los pasajes 8-10 y 12:1-26 son incisos posteriores en las memorias de Nehemías en Judá. En el relato de lo que Nehemías ha hecho en Jerusalén y Judá fueron incluidos registros históricos, topográficos y genealógicos que interrumpen el hilo histórico del relato. Pero esta forma del libro no significa automáticamente que los incisos sean suplementos hechos por otra mano distinta que la de Nehemías. Esta consecuencia de la crítica moderna se basa en la suposición errada de la característica y forma de las memorias de Nehemías, *i.e.* que no fuera posible ver este escrito como biografía o bitácora pero al menos como «memoria» en la cual Nehemías incluyó lo principal acerca de su viaje a Jerusalén y su actuar en la ciudad. Ni esta suposición apriorística tiene base en nuestro libro canónico de Nehemías ni la compilación de los pasajes, que provienen sin lugar a dudas de Nehemías. Si observamos primero estos pasajes podemos observar en Nehemías 5:14, donde Nehemías dice a los usureros durante la construcción de la muralla: «*Además, desde el día en que el rey me mandó que fuera gobernador en la tierra de Judá, desde el año veinte hasta el año treinta y dos del rey Artajerjes, doce años, ni yo ni mis hermanos hemos comido del pan del gobernador*» que Nehemías escribió su libro acerca de sus experiencias en Judá después del año 32 de Artajerjes basándose en sus recuerdos. Si comparamos con ello como menciona en 13:6s. su viaje donde Artajerjes y como en 13:4 incluye la historia de la cámara preparada para Tobías en el atrio del templo con la fórmula וְלִפְנֵי מִזֶּה [y delante de éste] en el relato de la lectura pública de la ley y la separación de los extranjeros de Israel, de manera que parece que esta lectura pública se llevó a cabo después de su regreso de Babilonia y consideramos además que la lectura de la ley mencionada en 13:1ss. está unida al pasaje anterior 12:44 con las palabras «*en aquel día*», entonces podemos deducir que Nehemías escribió su obra al final de su vida después de haber finalizado todo lo importante que se había propuesto hacer para Jerusalén y su pueblo sin hacer una diferencia entre su actuar en su segunda estadía en Jerusalén y la primera de doce años.

Si esto significa claramente que la obra escrita por Nehemías no tiene la forma de un diario, la incisión del registro de los exiliados que regresaron con Zorobabel y Josué (7:6-73) muestra claramente que no trató de elaborar un relato ininterrumpido de sus acciones en Jerusalén incluyó en la obra este registro que encontró durante la realización del plan de aumentar el número de habitantes de Jerusalén, como muestran las palabras «encontré escrito en éste» (7:5) e incluyó además en el relato lo que Dios le había dicho respecto al número de habitantes de Jerusalén (7:5) y el cumplimiento de la decisión tomada (11:1,2) como documento importante para la nueva congregación a pesar de que este inciso interrumpió la continuidad del relato. A partir de esta inclusión del registro podemos decidir que hizo lo mismo con otros documentos igual de importantes como los registros de los sacerdotes y levitas (12:1-26) sin poner mucha atención al avance continuo del relato histórico porque no sólo quería describir su actuar en Jerusalén sino también el desarrollo y la formación de las relaciones de la comunidad restablecida de Israel bajo la dirección de Esdras y de Nehemías[3]. Por eso no hay motivo alguno para negar la autenticidad de las celebraciones en 8-10; el estilo comunicativo en cap. 11 habla a favor de que uno de los principales de aquella reunión del pueblo escribió el relato acerca de ello y la expresión: «*No queremos abandonar la casa de nuestro Dios*», con la que cierra este relato en 10:40 es un dicho típico de Nehemías que repite en cap. 13:11. Con esto se terminan todas las dudas de la unidad de la autoría de todo nuestro libro.

En cuanto a la literatura exegética *vid.* en *Keil*, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, pp. 460. Cf. Además *Ed. Barde*, *Néhémie. Étude critique et exégétique*, Tubinga 1861, 8 y *Bertheau*, *Die Bücher Esra, Nehemia und Esther erklärt*, Leipzig 1862.

3. *Ed. Badre* comentó correctamente en *étude critique et exegetique*, p. 48: *n'écrit pas sa biographie: son but est l'histoire de la restauration de Jérusalem et du culte, pour montrer l'accomplissement des promesses de Dieu* [Nehemías no escribió su biografía sino que se trata de la restauración de Jerusalén y del culto para mostrar el cumplimiento de las promesas de Dios].

COMENTARIO AL LIBRO DE NEHEMÍAS

I. VIAJE DE NEHEMÍAS A JERUSALÉN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA MURALLA DE JERUSALÉN (capítulos 1-4)

Nehemías, copero del rey Artajerjes, escucha la triste situación del grupo de su pueblo que regresó a Jerusalén y Judá recibida de mano de algunos hombres de Judá y que lo entristeció de tal manera que implora la misericordia, ayunando ante el Señor (cap. 1). En un momento propicio pidió al rey y a la reina que se le concediese la posibilidad de viajar a Jerusalén con las órdenes necesarias para reconstruir el muro de Jerusalén que todavía estaba en ruinas. Cuando se le permitió hacer este viaje, fue acompañado por los principales de guerra y jinetes a Jerusalén en calidad de gobernador, habiendo obtenido un salvoconducto del rey (2:1-10). Poco después de su llegada inspeccionó la situación de la muralla y de sus portales y exhortó a los principales del pueblo y a los sacerdotes para que prepararan la construcción de la muralla y cumplió con esta obra a pesar de todos los impedimentos que le fueron presentados por los enemigos de los judíos (2:11-6:19). La realización de la construcción de este muro es descrito de tal manera que primero se relatan en 1-32 los hombres y gremios que reconstruyeron el muro alrededor de la ciudad, siguiendo a esto el relato de las dificultades e impedimentos de la construcción (3:33-6:19).

Capítulo 1. Participación y oración de Nehemías por Jerusalén

Vers. 1-4. En el año 20 del reinado de Artajerjes Nehemías recibió en Susa noticias de la difícil situación por la que atravesaban los que habían regresado a la tierra de sus padres a través de uno de sus hermanos y otros hombres de Judá y sobre la situación de Jerusalén, lo cual le afligió profundamente. Ver. 1 contiene el título de todo el libro: «*historia de Nehemías*» (*vid.* Introducción). Con ayuda del suplemento «*hijo de Hacalías*» Nehemías se distingue de otros hombres con su nombre (p. ej. Nehemías, hijo de Azbuk 3:16). Otro Nehemías regresó con Zorobabel del exilio (Esd. 2:2). Acerca de Hacalía no sabemos nada debido a que el nombre sólo vuelve a ser usado en 10:2 al nombrarse a Nehemías. Según una indicación de Eusebio y Jerónimo, Nehemías debió de haber pertenecido a la tribu de Judá. Esto puede ser correcto pero no se basa en ninguna información del Antiguo Testamento. Según el ver. 11 Nehemías fue copero del rey persa y fue designado gobernador (Peka) de Judá por el rey por un cierto tiempo, cf. 5:14; 12:26 y 8:9; 10:2. «*En el mes de Quisleu, en el año 20, estando yo en la fortaleza de Susa*», así empieza *Nehemías* su actuar por Jerusalén. Quisleu era el noveno mes del año que corresponde a nuestro diciembre, cf. Zac. 7:1; 1 Mac. 4:52. El año 20 es según 2:1 el año 20 de Artajerjes *Longimanus*. En cuanto a la fortaleza de Susa *vid.* lo propio en el comentario de Dan. 8:2. Susa fue la capital de la provincia Susiana y su castillo estaba muy bien fortificado. Los griegos lo llamaron Memnoneion. Los reyes del reino persa solían residir allí algunos meses del año.

Ver. 2. «*vino Hananí, uno de mis hermanos, con algunos hombres de Judá*», אֶחָד מֵאַחַי uno de mis hermanos podía significar uno de los parientes de Nehemías, dado que אַחִים a menudo fue usado por diversos parientes. Debido a que Nehemías llama a Hanani en 7:2 אָחִי [mi hermano] hay que pensar en un hermano verdadero. «*y les pregunté por los judíos, los que habían escapado y habían sobrevivido a la cautividad, y por Jerusalén*». הַיְּהוּדִים es definido por las palabras וגו הַפְּלֵיטָה los que habían escapado, los que habían sobrevivido a la cautividad; estos son los que regresaron a Judá en relación a los otros que todavía vivían en los países de los paganos. En la respuesta, cap. 3, se los define con mayor precisión: «allí en la provincia (de Judá)». Respecto a הַמְּדִינָה *vid.* el comentario de Esd. 2:1. Éstos están en «gran aflicción (רָעָה) y oprobio». El mal es definido por la siguiente oración circunstancial: y la muralla = debido a que la muralla de Jerusalén fue destruida y sus portales destruidos con fuego, *i.e.* la ciudad fue abandonada sin ninguna posibilidad de protección contra ataques enemigos. מְפֹרֶצֶת [destruida] no significa precisamente la destrucción de todo el muro sino sólo de parte de éste como se puede ver en la descripción siguiente del muro (cap. 3).

Ver. 4. Este relato de la situación de los que regresaron causó gran pena a Nehemías, de manera que pasó días en dolor, ayuno y oración.

En cuanto a la relación histórica de los hechos mencionados en el ver. 3 las opiniones están divididas. Algunos intérpretes antiguos opinan que Hananí no hablaba de la destrucción de los muros y los portales de Jerusalén por los babilonios porque este suceso eran suficientemente conocido por Nehemías, sino que hablaba de una destrucción llevada a cabo por los samaritanos y otros pueblos vecinos de Judá. En cambio *Rambach* considera que Esdra no hace mención alguna de una reconstrucción de los muros de Jerusalén por Zorobabelo. En tiempos modernos *Ewald* ha afirmado a partir de algunos salmos, que data en tiempos postexílicos (*Gesch.* IV, pp. 137ss.), la suposición de una muralla reconstruida, pero negó decididamente la pregunta de si esto sucedió en el periodo de trece años entre la llegada de Esdras y la de Nehemías «que los muros fueron destruidos poco antes no es ni siquiera aludido por una señal en las memorias de Nehemías, más bien esta destrucción sucedió tanto tiempo antes que ya no se podía hablar de sus orígenes ni de sus originarios». En cambio *Vaihinger* (*Theol. Stud. und Krit.*, 1857, p. 88; cf. 1854, pp. 124ss.) y *Bertheau* afirman: «Tal como parece, surge de Nehemías 1:3, 4 la idea de que los muros de Jerusalén habían sido reconstruidos y los portales habían sido puestos antes del año 20 del reinado de Artajerjes y que la destrucción de esta obra fue un acontecimiento reciente que motivó la comitiva al palacio persa y que sólo por eso Nehemías podía sufrir tal dolor». Pero estos juicios contradictorios acerca de la impresión que nuestros versos tienen en el lector muestran que la forma superficial tiene una imagen falsa y la opinión de que la destrucción de los muros y los portales fue un suceso reciente no se encuentra en las palabras sino tan sólo son incluidas por los intérpretes. Falta todo indicio histórico para la afirmación de que los muros de Jerusalén, que habían sido destruidos por los caldeos, habían sido reconstruidos antes de la llegada de Nehemías. Los escritos mencionados en Esd. 8:22 a los que se suelen referir estos intérpretes no lo demuestran sino que apoyan más bien la posición contraria. Aunque el gobernador Rehum y el escriba Simsai acusan, en una carta a Artajerjes, a los judíos que construyen la ciudad maligna y rebelde, restablecen sus muros y reparan los cimientos (4:12) pero sólo le informan al rey que cuando esa ciudad haya sido terminada y los muros reconstruidos el rey ya no tendría más parte de

este lado del río (ver. 16) y se apresuran a llegar a Jerusalén tan pronto reciben una respuesta del rey e interrumpen el trabajo de los judíos con violencia y poder (ver. 23). A partir de esto no se puede deducir nada más, aun en el caso de que la acusación fuera verdadera, que los judíos habían empezado a reconstruir la muralla pero que no fueron interrumpidos en este trabajo. No consta palabra alguna acerca de una ampliación, *i.e.* de una finalización de la reconstrucción del muro y la instalación de los portales en el mismo relato ni de la destrucción e incineración de estos portales. ¿O será que el término «construir un muro» significa lo mismo que «destruir un muro» o «incinerar los portales»? Tampoco podemos leer nada acerca de una destrucción reciente en vers. 3 y 4. Para la afirmación de que la destrucción de esta difícil obra fue el motivo de la comitiva de Hananí y de los hombres de Judá a la corte persa no consta base escritural alguna. En vers. 2 y 3 sólo se menciona que Hananí vino con sus acompañantes de Judá donde Nehemías y éste les preguntó por la situación de los judíos en la provincia de Judá y en Jerusalén a lo cual respondieron: los judíos allí están en gran aflicción y oprobio debido a que la muralla está derribada (מְפֻרֶצֶת es participio que describe la situación y no pretérito perfecto que constaría si esta destrucción hubiera sido hace poco). También dice Nehemías en 2:3 y 17: la ciudad de los sepulcros de mis padres (Jerusalén) está desolada (חָרֵבָה es adjetivo) y no: ha sido desolada. Además no se puede llamar a una visita que algunos judíos hacen al copero del rey comitiva al palacio persa. Y en lo que respecta a la tristeza de Nehemías acerca de la noticia recibida, algo que *Bertheau* considera muy importante, ésta no demuestra que obtuvo una nueva noticia horrenda de algo fatídico que acabó de suceder a la comunidad en Judá y cuyas dimensiones le habían sido desconocidas hasta ese momento. Nehemías no había estado en Jerusalén como para que conociera la situación de Judá o de Jerusalén de tiempos anteriores y no pregunta a los hombres que vinieron a él por los nuevos sucesos sino en general por la situación de los que regresaron. Nehemías debió haber sabido de la destrucción de Jerusalén pero también debió haber sabido que en los últimos noventa años una gran cantidad de exiliados regresaron con Zorobabel a Judá y se ubicaron en Jerusalén y Judá y que el templo había sido reconstruido setenta años antes. Si pensaba esto probablemente no debió haberse imaginado que la situación fuera tan difícil como realmente era. Si ahora escuchaba que los que habían regresado a Judá se encontraban en gran aflicción, que la muralla de la ciudad todavía estaba destruida y sus portales quemados a fuego y por lo tanto la ciudad estaba abierta al libre uso de los vecinos hostiles, entonces no cabe duda de que se entristeció por esta información. Probablemente escuchó en ese momento de Hananí acerca de la existencia de la carta hostil de los oficiales reales Rehum y Simsai al rey Artajerjes (Esd. 4:7) así como la respuesta que Artajerjes había dado, lo cual le permitió entender en su totalidad el oprobio de sus coterráneos en Jerusalén y Judá. Pudo haber estado compungido por esta noticia de tal manera que se dolió tal como se describe en el ver. 4. Porque aunque podía tener la esperanza de que el rey aboliera su prohibición de la construcción de la muralla tuvo que reconocer que la hostilidad de los vecinos de los judíos dificultaría enormemente la ayuda del pueblo que regresó al país de sus padres. La situación era tan difícil que debía haber compungido a todo aquel que tiene un corazón por el bien de su pueblo. No tenemos la necesidad de asumir nuevas catástrofes desconocidas para la historia para poder entender la aflicción de Nehemías. Finalmente la destrucción del muro y la incineración de los portales es una prueba de las dimensiones de la gran aflicción y del oprobio que sufrían los que regresaron del cautiverio se basa en que la mención de este oprobio debía señalar a la ayuda en esta situación que es mencionada a continuación.

Vers. 5-11. La oración de Nehemías en estos versículos es un resumen de las oraciones que había clamado al fiel Dios del pacto durante el tiempo de dolor (ver. 4) día y noche (cf. ver. 6) para implorar la misericordia para su pueblo y la bendición divina para sus planes de ayudar a éste.

Ver. 5. La manera como se dirige a Yahvé: «Dios del cielo» alude a la omnipotencia de Dios en el mundo y los siguientes predicados de Dios a su fidelidad del pacto. «Oh Dios grande y temible» recuerda a Deut. 7:21 y «que guarda el pacto y la misericordia, etc.». Deut. 7:9 y Ex. 20:5,6.

Ver. 6. «Que estén atentos tus oídos y abiertos tus ojos» como 2 Crón. 6:40, 7:15. לִשְׁמַע que escuches la oración de tu siervo por el cual te pido y confieso los pecados... מִתְוַדֶּה todavía depende de אֲשֶׁר con el sentido: y lo que confieso acerca de los pecados. הַיּוֹם no significa hoy sino ahora, en este tiempo como lo muestra el suplemento día y noche, cf. con el יָמִים [días] del ver. 4. A fin de fortalecer el comunicativo חָטָאנוּ לָךְ [hemos pecado contra ti] y confesar ante Dios la manera cómo ha sido traspasado por el dolor de la propia culpa y pecado añade: y yo y la casa de mi padre hemos pecado.

Ver. 7. Hemos procedido perversamente contra ti. חָבֹל [obrar mal] es inf. constr. en vez de inf. abs. que se convirtió delante del verbo finito en una conexión estrecha con ella en un inf. constr. como הֶיוֹת אֶהֱיֶה [he guardado silencio] en Sal. 50:21; cf. *Ew.*, §240c. Las acciones perversas contra Dios consisten en que no mantuvieron los mandamientos y las ordenanzas de la ley.

Vers. 8s. Nehemías añade a la confesión de los pecados la petición de que el Señor se acuerde de su palabra proclamada por Moisés de reunir a su pueblo, que por causa del pecado había sido esparcido en el mundo, si éste regresa a Él y cumplía su ley, en un lugar que había designado como morada de su nombre. Esta palabra (הַדָּבָר) lo describe como si Dios lo hubiera ordenado a su siervo Moisés en tanto que él mismo forma parte fundamental de la ley que les ha sido dada a los israelitas como directiva para la vida. Con לֵאמֹר se introduce el contenido de esta palabra: si *vosotros* quebrantáis la ley, *yo* también repartiré..., *i.e.* si sois infieles, yo os dispersaré entre los pueblos; pero si volvéis a mí y guardáis mis mandamientos y los cumplís, aunque vuestros desterrados estén en los confines de los cielos, de allí los recogeré y los traeré al lugar que he escogido para hacer morar allí mi nombre. נִדָּח es participio nifal en sentido colectivo los desterrados como en Deut. 30:4. Estas palabras no son una cita literal sino un resumen general de lo que Dios proclamó acerca del destierro del pueblo pecador entre los paganos y acerca de su regreso a la tierra de los padres en el caso de que se volvieran aunque no cabe duda de que Nehemías tenía Deut. 30:1-5 en mente. La oración «aunque vuestros desterrados estén en los confines de los cielos, etc.» coincide literalmente con el ver. 4 de Deut. Las últimas palabras del ver. 9: «(y los reuniré) *al lugar que al lugar que he escogido para hacer morar allí mi nombre*» son una aplicación especial de las promesas generales de la ley para el presente caso. Se refiere aquí a Jerusalén donde el Señor mora en el templo, cf. Deut. 12:11. El pedido «*acuérdate de esta palabra y completa*» no parece coincidir con las circunstancias presentes porque parte del pueblo había retornado ya a Israel y Nehemías no pide en primer lugar por el retorno de los que se encuentran entre los paganos sino por la eliminación de la aflic-

ción y el oprobio, la situación en la que se encontraban los que regresaron a Jerusalén. Las palabras «*si sois infieles, yo os dispersaré entre los pueblos*» parecen coincidir aún menos. Pero Nehemías no pide primero la misericordia divina sino la justicia y la fidelidad del Dios del pacto, el grande y temible Dios que cumple su pacto y la misericordia (ver. 5). Dios se ha mostrado como tal al cumplir la amenaza de la ley de esparcir el pueblo infiel entre los paganos. Este cumplimiento de la parte negativa del pacto apoya la esperanza que Dios también cumpliría la otra parte de su pacto con el pueblo que se vuelve a él, de hacer volver al pueblo esparcido a la tierra de sus padres como lugar de la presencia de su misericordia. La mención del esparcimiento del pueblo entre los paganos forma por eso la base para la petición del cumplimiento de la promesa esperada. Pero Nehemías abarca esta promesa en la totalidad de su contenido conforme a que ésta no sólo promete que regresarán a la tierra de los padres sino que también promete el restablecimiento de Israel como pueblo en cuya mitad vive Yahvé y que protege y guarda a su pueblo. Falta mucho por hacer para el restablecimiento de este pacto. Los que retornaron del exilio se habían instalado en la tierra de los padres y habían reconstruido el templo en Jerusalén donde podían adorar a Dios con sacrificios según lo ordenaba la ley, pero la ciudad con sus muros destruidos y portales quemados se asemejaba más bien a una ciudad desolada sobre la cual pasaban todas las tormentas y el pueblo en Jerusalén y las ciudades de Judá era objeto de burlas y oprobios de parte de los paganos. En este sentido Jerusalén todavía no había sido reconstruida y el pueblo de Israel que vivía allí todavía no había sido llevado a aquel lugar en el cual vivía el nombre del Señor. En este sentido la promesa de que Yahvé se querría revelar a su pueblo como pueblo del pacto todavía no se había cumplido y la petición por reunir al pueblo en el lugar donde el Señor hace vivir Su Nombre, *i.e.* se revela conforme al pacto (Ex. 34:6,7) es totalmente válida. Esta petición motiva a Nehemías a decir en el ver. 10: «*y ellos* (los que viven en Jerusalén y Judá) *son tus siervos y tu pueblo que los has salvado*», etc. sus siervos que lo adoran en su Templo, su pueblo que los había redimido con gran poder y brazo fuerte de Egipto no pueden permanecer en aflicción y oprobio. Las palabras «*redimidos con gran poder*» son reminiscencias de Deut. 7:8, 9:26, 29, e.o. y se refieren a la liberación de Egipto.

Ver. 11. La oración cierra con la nueva petición de que Dios escuche la oración de su siervo (*i.e.* la oración de Nehemías) y la de sus siervos que se deleita en tener su nombre (יִרְאָה, infinitivo como Deut. 4:10, e.o.), *i.e.* de todos los israelitas que al igual que Nehemías pedían a Dios por la liberación de Israel de todas sus aflicciones. Nehemías pide además por sí mismo: haz prosperar a tu siervo hoy (הַיּוֹם como ver. 6: לְעַבְדֶּךָ [a tu siervo] puede ser un acusativo de la persona según 2 Crón. 26:5 o también el dativo: permite que se cumpla *sc.* su plan, como en 2:20) «*y concédele favor* (*i.e.* permite que encuentre misericordia, cf. 1 R. 8:50; Sal. 106:46) *ante la faz de este hombre*». En el comentario siguiente se puede ver a quién se refiere: «*Y yo era copero del rey*», sin cuyo favor y permiso Nehemías no podía cumplir su plan (que es descrito en el cap. 2).

Capítulo 2. Viaje de Nehemías a Jerusalén con el permiso y el salvoconducto del rey. Revisión de la muralla y decisión de reconstruirla

Tres meses después de haber recibido aquella noticia sobre Jerusalén, Nehemías aprovechó un momento propicio para presentar al rey la petición de enviarlo a la ciudad de sus padres para reconstruirla y obtuvo el permiso por un cierto periodo así como cartas para el gobernador a este lado del Éufrates para su viaje y para el principal del bosque real para que éste le diera madera para la reconstrucción de los portales y los muros además de jinetes reales para su protección (vers. 1-9) lo que disgustó mucho al horonita Sanbalat y al amonita Tobías (ver. 10). Después de haber llegado a Jerusalén Nehemías inspeccionó en la tercera noche la muralla y exhortó a los principales del pueblo y a los sacerdotes a ocuparse de la construcción del muro (vers. 11-18). A pesar de que Sanbalat y los demás enemigos de los judíos se burlaron de él, Nehemías rechazó esta mofa con palabras serias (vers. 19-20).

Vers. 1-3. En el mes de Nisán, en el año 20 de Artajerjes, cuando estaba el vino delante de él, Nehemías tomó el vino en su función de copero y lo sirvió al rey. Según el calendario hebreo, Nisán es el primer mes del año pero tanto aquí como en 1:1 se menciona el año 20 de Artajerjes y en 1:1 el mencionado Quisleu que según el conteo hebreo era el noveno mes que antecedía al Nisan por tres meses fue puesto en el mismo año. Esto sólo puede ser explicado en base a que el inicio del año del reinado no coincidía con el inicio del año del calendario sino que empezaba más tarde o que Nehemías usó aquí el típico cálculo temporal de la región que también fue típico para los judíos postexílicos en situaciones civiles según la cual el año nuevo empezaba con el otoño. De estas dos últimas suposiciones consideramos que la última es la mejor debido a que no es posible demostrar que los años de reinado de los reyes se daten a partir del inicio del reinado. En las indicaciones cronológicas se cuenta según los años calendario, de manera que el inicio del reinado coincidía con el inicio del año del calendario. Pero si el inicio del nuevo año se data en el otoño, entonces Tisri es el primer mes, Quisleu el tercero y Nisán el séptimo. La situación que llevó a Nehemías a dirigirse al rey tres meses después de haber recibido la noticia funesta (1:14) no nos ha sido transmitida. Probablemente él mismo necesitó cierto tiempo para decidirse a ello antes de decidir qué podría hacer para ayudar a Jerusalén. Pero después de esto no quería expresar su petición directamente ante el rey, temiendo recibir una respuesta negativa y esperó por tanto hasta que se pudiera aprovechar el momento propicio. יַיִן לְפָנָיו vino ante el rey es una oración circunstancial que aclara lo siguiente: las palabras se refieren a un banquete en el que participó el rey con la reina. La última oración: yo nunca había estado triste en su presencia (רַע conforme a פָּנִיךְ רָעִים ver. 2 de aspecto triste) no puede significar «jamás estuve triste delante de él» (*de Wette*) ni «no solía estar triste delante de él» sino que tiene el sentido «no estuve triste en el momento en el que le dí la copa» (*Bertheau*) porque no sería correcto servir ante el rey con tristeza, cf. Est. 4:2. A pesar de eso el rey notó su tristeza y le preguntó (ver. 2): «*¿Por qué está triste tu rostro? Tú no estás enfermo; eso no es más que tristeza de corazón*» *i.e.* tu tristeza sólo puede provenir de un dolor de corazón. «*Entonces tuve mucho temor*» porque la pregunta inesperada lo obligó a expresar su dolor y no podía saber cómo reaccionaría el rey ante la situación, si le daría el permiso para cumplir su deseo candente de ayudar al pueblo de Judá.

Ver. 3. A pesar de eso dijo abiertamente: «*Viva para siempre el rey*», un deseo con el que se inicia cuando se habla al rey, cf. Dan. 2:4; 3:9. «*¿Cómo no ha de estar triste mi rostro cuando la ciudad, lugar de los sepulcros de mis padres, está desolada y sus puertas han sido consumidas por el fuego?*» La pregunta tiene el significado: «Seguro que tengo motivos para estar triste». El motivo es que (אֲשֶׁר) la ciudad donde están los sepulcros de mis padres está desolada.

Vers. 4-10. Entonces el rey le preguntó: «*¿Qué es lo que pides?*» בִּקֵּשׁ עַל pedir por algo como en Esd. 8:23; Est. 4:8; 7:7. La pregunta permite observar que el rey estaba dispuesto a apoyar la situación en la que se encontraba Jerusalén. «*Y oré al Dios del cielo*» para asegurarse la ayuda divina para la petición que presentaría ante el rey.

Ver. 5. Entonces respondió Nehemías: «*Si le place al rey, y si tu siervo ha hallado gracia delante de ti, envíame a Judá, a la ciudad de los sepulcros de mis padres, para que yo la reedifique*». יִיטַב לְפָנַי [hacer bien delante de] aquí y en Est. 5:14 tiene el mismo significado que יִיטַב בְּעֵינַי [hacer lo bueno en los ojos de] o טוֹב [bueno] Est. 8:5; 2 Sam. 18:4: Si tu siervo es bueno en tus ojos, *i.e.* si te parece ser correcto para la labor presentada. El contenido de esta petición está añadido a la oración circunstancial con אֲשֶׁר debido a que se puede añadir fácilmente a la pregunta del rey «qué es lo que pides» el eslabón «así pido».

Ver. 6. El rey y la reina que estaban sentados junto a él (שֵׂגֶל Sal. 45:16) le permiten hacer el viaje después que Nehemías les informara acerca de la duración del viaje. Nehemías incluye después de la pregunta del rey y la reina: «*¿Cuánto durará tu viaje y cuándo volverás?*» el resultado de esta conversación: «*Y le gustó al rey, etc.*» aun antes de que menciona la respuesta a la pregunta que es mencionado posteriormente. Por eso se puede traducir לוֹ זְמַן וָאֶתְּנָה con «*después de que le dí un plazo fijo*».

Vers. 7s. Entonces Nehemías le pidió cartas para los gobernadores al otro lado del río (*i.e.* al lado occidental del Éufrates) para que lo dejara pasar hasta Jerusalén (יִתְּנוּ לִי que se me den; הָעֲבִיר pasar o viajar por una región, cf. Deut. 2:30) y una carta para Asaf, el guarda del bosque del rey para que le diera madera para hacer las vigas de las puertas de la fortaleza que está junto al templo, para la muralla de la ciudad y para la casa del gobernador. Estas peticiones también le fueron otorgadas. פַּרְדֵּס significa en Cant. 4:13 y Ecl. 2:5 un parque o jardín de árboles. Proviene del ario (en armenio *pardez* el jardín junto a la casa, gr. παραδεῖσος) y proviene probablemente del sanscrito para-dêça, región muy hermosa o (según *Haug*) del zendo pairi-deêza, enramada. En el persa antiguo probablemente designa el parque de recreo de los reyes y en nuestro versículo designa un bosque del rey. No se puede decir nada seguro acerca de la ubicación de este parque. Debido a que se debía usar madera para diversas construcciones se podría pensar en el bosque de sicómoros en los bajos de la región que originalmente fue propiedad del rey David (1 Crón. 27:28) y que debió haber pasado a la posesión babilónica y después a la persa[1]. לְקָרוֹת para hacer las vigas, para cubrir (cf. 2 Crón. 34:11) los portales del castillo que pertenecían a la casa, *i.e.* al templo. Este castillo בִּירָה, gr. Βαρῖς en el templo es mencionado aquí por primera vez porque en 1 Crón. 29:1 y 19 se menciona por primera vez בִּירָה. Debió haber estado en el mismo lugar donde Hircano I, el hijo de Simón Macabeo o los reyes de la familia hasmonea construyeron la ἀκρόπολις y la llamaron Baris (*Josefo*, Ant. XV, 11,4, cf. con XVIII, 4, 3) que después fue construida nuevamente por Herodes cuando construyó el templo y lo llamó en honor a un amigo suyo *Antonia*. Fue una ciudadela construida con grandes torres angulares, salas, cámaras y patios en el lado NE de las salas exteriores del templo y fue construido para proteger el templo no ocupó todo el área del norte del actual Harán como *Robinson, Neue biblische Forschung*, p. 300 trata de demostrar cf. en cambio *Tobler*, *Topographie von Jerusalem* I, pp. 638ss. y *Rosen*, *das Haram von Jerusalem*, pp. 25s. לְקָרוֹת está unido a וְלַחוֹמַת: y para los muros de la ciudad donde la madera no fue usada para la construcción de la muralla sino para los portales (3:3, 6). «*y para la casa donde viviré*». Esto sólo puede ser la morada oficial de Nehemías como gobernador. Porque a pesar de que no se menciona en nuestro capítulo que el rey nombró a Nehemías gobernador de la región, Nehemías mismo lo afirma en 5:14 donde menciona que fue gobernador en el año 20 de Artajerjes en Jerusalén. Los gobernadores anteriores quizás no tenían una morada oficial que correspondía a su posición. No se puede pensar con los antiguos intérpretes que לַבַּיִת signifique templo. También esto lo permitió el rey «*pues la mano bondadosa de mi Dios estaba sobre mí*», cf. el comentario de Esd. 7:6.

Ver. 9. Nehemías dio las cartas a los gobernadores cuando llegó donde ellos a este lado del Éufrates. El rey había enviado también principales de guerra y jinetes para que lo protegieran durante su camino. La segunda mitad del ver. 9 contiene un comentario posterior de manera que וַיִּשְׁלַח debe ser traducido en pluscuamperfecto. Esdras se había avergonzado de pedir para sí ayuda militar (Esdr. 8:22). El rey dio al gobernador una protección militar que al parecer se quedó también en Jerusalén (4:17). Además había hermanos, *i.e.* familiares o siervos en el grupo que iba con él, cf. 4:10, 5:10. El hecho que no se mencione este grupo en nuestros versículos se debe a que el viaje no es descrito sino tan sólo aludido indirectamente.

Ver. 10. «*Cuando se enteraron Sanbalat horonita y Tobías el oficial amonita, les disgustó mucho*» (וַיֵּרַע לָהֶם [se enojaron] es fortalecido por רָעָה גְדוֹלָה [gran ira], como Jonatán. 4:1), *que alguien* (como Nehemías se expresa en su sentido) *hubiera venido a procurar el bienestar de los hijos de Israel*». *Sanbalat* es llamado *horonita* por su lugar de nacimiento y vivienda pero seguramente no se trata del moabita Horonaim (Isa. 15:5; Jer. 48:34) como afirman los antiguos intérpretes porque en ese caso sería llamado moabita, sino del Bethorón inferior o superior que antes perteneció al reino de Efraín (Jos. 16:3, 5; 18:13) en el tiempo de Nehemías pertenecía a la región de los samaritanos (*Bertheau*). *Tobías* el amonita es llamado הָעֶבֶד el siervo, probablemente era siervo u oficial del rey persa. Estos dos hombres sin lugar a dudas fueron líderes con amplia influencia que trataban de impedir el fortalecimiento interior y exterior de Judá realizado por Esdras y Nehemías con ingenio y violencia y con sus contactos con los judíos adinerados (6:17; 13:4, 28). Nehemías. Menciona aquí su disgusto cerca de su arribo para indicar desde ya las diversas maquinaciones para impedir la reconstrucción de Jerusalén.

Versículos 11-18. Llegada de Nehemías en Jerusalén, inspección de la muralla y decisión de la reconstrucción

Cuando hubo llegado y descansó tres días (como Esd. 8:32) se levantó de noche con unos pocos hombres para rodear la ciudad y para inspeccionar el estado de la mu-

1. Los antiguos intérpretes pensaron en una región frondosa desde el Líbano hasta el antilíbano que estaba lleno de árboles frondosos, quizás de acuerdo a Cant. 4:13 pero seguramente errado. *Clericus* piensa en una región en Judea que era llamada paraíso real. Debido a que *Josefo* (*Ant*. VIII, 7, 3) habla de hermosos jardines y estanques cerca de Etam a una milla y media alemana al sur de Jerusalén donde Salomón a menudo iba para descansar. *Ewald* (*Gesch*. IV, p. 169, cf. III, p. 328) afirma que el פַּרְדֵּס que pertenecía al antiguo parque real que en el tiempo de Nehemías estuvo bajo dominio persa; y de situaciones similares también la ciudad cercana que los árabes llaman Fureidis, *i.e.* pequeño paraíso, podría haber recibido su nombre hebreo Bet-Kerem, *i.e.* ciudad del viñedo. En esto basa *Bertheau* su siguiente posición: Toda la región desde Etam hasta el monte paradisíaco ubicado al este-sur-este de Etam podía haber estado cubierta de bosques y se compararía el monte *Gebel el Fureidis* o *el Feridis* (monte paradisíaco o monte que se eleva al paraíso) con nuestro Pardes si no se pudiera demostrar que este nombre ya existía en tiempos pre-cristianos. Todas estas suposiciones carecen de bases firmes. El *Djebel Fureidis* también es llamado monte de los francos, *vid*. *Robinson, Pal*. II, pp. 392ss. y *Tobler*, *Topographie von Jerusalem* II, pp. 565-572.

ralla. El motivo por el cual llevó consigo a pocos hombres consta en la siguiente oración: «*no informé a nadie lo que mi Dios había puesto en mi corazón que hiciera por Jerusalén*». A pesar de que había ido a Jerusalén con la intención de reforzar la ciudad por medio de la reconstrucción de la muralla no había informado a nadie de ella antes de haber visto con sus propios ojos el tamaño y las dimensiones de la obra a realizar. Debido a que conocía la posición hostil de Sanbalat y Tobías, quería mantener el plan en secreto, al menos hasta que se hubiera convencido de la posibilidad de su realización. Por eso inspeccionó el muro en la noche y sólo permitió que lo acompañaran unos pocos hombres a pie para no llamar la atención. El animal en el que iba montado era la una mula.

Ver. 13. «*Salí de noche por la puerta del Valle hacia la fuente del Dragón y hacia la puerta de la cenizares*». אֶל־פָּנַי en dirección a. La *fuente del Dragón* sólo aparece bajo este nombre en este pasaje. Según su ubicación entre el portal del valle y de la cenizares debe tratarse de la fuente de *Gihón* (*Robinson, Pal.* II, p. 166) o de una fuente cercana a esta cuyas aguas fluyen al estanque superior e inferior del *valle de Gihon*, el actual *Birket el Mamilla y Birket es-Sultân*. El *portal del valle* es el portal que conduce al valle de Gihón en lugar o la región del actual portal de Jafo, *vid.* el comentario de 3:13. El *portal de la cenizares* (שַׁעַר הָאַשְׁפּוֹת) que sigue en 3:13 al portal del valle y que estaba a mil codos de este debe buscarse en el borde SO del Sión donde hoy en día sale un camino al valle de *Hinnom* a *Sur-Baher y* que pasa por el sur de *Nebi Dâûd* y el portal de Sión. «*Inspeccioné las murallas de Jerusalén que estaban derribadas y sus puertas que estaban consumidas por el fuego*». La palabra שִׁבֵּר que la LXX traduce con «y yo destruía» no tiene sentido porque no puede significar «destruí el muro para pasar por él» o «me hice camino por entre los escombros». Pero muchos manuscritos y varias ediciones ofrecen שִׁבֵּר [aguarda] y *R. Norzi* afirma que D. *Kimchi* y Aben Esra leyeron Sober. סָבַר, que en hebreo sólo aparece en Piel corresponde al arameo סְבַר mirar a alguien y al árabe (sbr) inspeccionar, y סבר בְּ significa mirar, enfocar mente y ojos en algo. Hiller supone que en el ם abierto de הֵם una variante, tal como מָפְרָצִים, cf. 1:3.

Ver. 14. «*Pasé luego hacia la puerta de la Fuente y hacia el estanque del Rey, pero no había lugar para que pasara el animal debajo de mí*». La *puerta de la Fuente* o puerta del pozo alude nominalmente a la fuente de *Siloé*, *vid.* el comentario de 3:15, y estaba en la pendiente oriental del Sión pero no en la región del actual *Bâb el Moghâribeh* donde la tradición suele ubicar el portal de los cenizares sino más al sur, en las cercanías del estanque de Siloé, *vid.* el comentario de 3:15. El *estanque del Rey* es el mismo que *Josefo* llama Σολομῶνος κολυμβήθρα (bell. jud. V, 4, 2) y que queda al este de la fuente de Siloé y que *Robinson* (*Pal.* II, pp. 149, 159), y *Thenius* (*das vorexilische Jerusalem; Anhang zum Kommentar zu den Büchern der Könige*, p. 20) asume en que se encuentra en la fuente de la virgen. *Bertheau* refutó esto eficazmente afirmando que la fuente de la virgen que se encuentra en las profundidades de la roca y a la que hay que bajar por treinta escalones no puede ser designada realmente como estanque y quiere ubicar el estanque del rey en la salida de un canal analizado por *Tobler* (*Topographie* I, pp. 91ss.) que éste considera que se trata de una canalización para agua de lluvia, servidas o aun para la sangre de animales sacrificados mientras que *Bertheau* considera que más bien se trata de un canal que fluía a un estanque del que ya no existía rastro alguno. Dejando a un lado la dificultad de nombrar la desembocadura de un canal como estanque (*Arnold* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XVIII, p. 656) consta en contra de esta suposición el hecho de que *Tobler* no encontró en estos dos canales rastro alguno que indicara la antigüedad de éste. La suposición de *E.G. Schultz*, *Jerusalem*, Berlín 1845, pp. 58s. de que el estanque semirellenado de *Ain Silwân* podía ser el estanque del rey y el estanque de Salomón convence más debido a que los viajeros del siglo XVI y XVII mencionan en la desembocadura del canal subterráneo de la fuente de Siloé una *piscina grandes foras* y *natatoria Siloé* (cf. *Leyrer* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XIV, p. 372), *vid.* el comentario de 3:15. Aquí no hubo espacio para que el animal pasara, *i.e.* el camino debió haber estado enterrado con restos del muro destruido, de manera que Nehemías tuvo que desmontar.

Ver. 15. «*Y subí de noche por el torrente e inspeccioné la muralla. Entonces entré de nuevo por la puerta del Valle y regresé*». וָאָהִי con el participio expresa la continuidad de la acción, *i.e.* la continuidad de subir e inspeccionar el muro. El נַחַל [valle], por el cual subió sin lugar a dudas es el valle de Cedrón (נַחַל קִדְרוֹן, 2 Sam. 15:23; 1 R. 2:37, e.o.). וָאָשׁוּב וָאָבוֹא deben ir juntos porque שׁוּב designa el término de la repetición (*Ges.*, *hebräische Grammatik*, §142,3): entré de nuevo al portal del valle. Los antiguos intérpretes traducen incorrectamente «y yo regresaré, volviendo el camino recorrido». *Bertheau* traduce: «me volví para seguir caminando en dirección occidental y después de haber rodeado la ciudad entera entré nuevamente al portal del valle». Aunque esta traducción es objetivamente correcta no es permisible porque habría que añadir demasiado. Si interpretamos אָשׁוּב adverbialmente la última parte de su camino sino que simplemente dijo que después de haber subido por el valle del Cedrón, volvió a pasar por el portal del valle y regresó a su casa presuponiendo que desde el camino superior del valle de Cedrón podía ir por el norte de la muralla para regresar al portal del valle en el occidente.

Vers. 16-18. Debido a que no habían mencionado nada a nadie acerca de su plan (ver. 12) los principales de la ciudad no supieron a dónde se dirigía, qué es lo que quería hacer o llevar a cabo cuando salió en la noche con sus acompañantes por el portal de la ciudad. «*Tampoco se lo había hecho saber todavía a los judíos, ni a los sacerdotes, ni a los nobles, ni a los oficiales, ni a los demás que hacían la obra*». הַחֹרִים y הַסְּגָנִים [nobles y oficiales] son unidos como en Esd. 9:2 הַשָּׂרִים y הַסְּגָנִים [oficiales y jefes]. Los nobles (חֹרִים) o príncipes son los principales de las casas paternas y de las generaciones del pueblo, סְגָנִים los principales de la ciudad, los magistrados. עֹשֵׂה הַמְּלָאכָה los que realizaban la obra eran los trabajadores, cf. Esd. 3:9. Cuando estos son designados como יֶתֶר [los demás] cuando son mencionados junto a sacerdotes nobles y principales. Esto significa que los principales y los sacerdotes eran parte de la construcción. הַמְּלָאכָה la obra de la que se trata, *i.e.* la construcción de las murallas. עַד כֵּן hasta que, *i.e.* hasta el momento mencionado que se da a partir del contacto. Después de que Nehemías inspeccionó la situación de la destrucción de la muralla y se hizo una imagen de la posibilidad de su restauración les presentó a los nobles, principales y a la comunidad completa su decisión, *i.e.* en una reunión del pueblo convocado para este efecto.

Ver. 17. «*Vosotros veis la mala situación en que estamos, que Jerusalén está desolada y sus puertas quemadas a fuego. Venid, reedifiquemos la muralla de Jerusalén para que ya no seamos un oprobio*», *i.e.* queremos poner fin a esta pobre situación que permite a nuestros enemigos oprimirnos construyendo el muro.

Ver. 18. A fin de ganar para sí a los reunidos les informó cómo Dios había apoyado su plan hasta este momento. «*Y les conté la mano de mi Dios que ésta* (= que la mano de mi Dios) *había sido bondadosa conmigo*, *i.e. que Dios había preparado mi viaje a Jerusalén y las palabras que el*

rey me había hablado», *sc.* en cuanto a la construcción del muro acerca de lo cual sólo se menciona en 2:8 que el rey había ordenado al guarda de los bosques reales entregar madera para la construcción. Motivados por estas palabras los presentes dijeron: «*Levantémonos y edifiquemos. Y esforzaron sus manos en la buena obra*», *i.e.* empezaron a trabajar con fuerza y ahínco en la obra.

Vers. 19 y 20. Pero cuando los enemigos de los judíos se enteraron de esto, se burlaron acerca de la decisión. Además de Sanbalat y Tobías (cf. ver. 10) se menciona como enemigo a Gesem el árabe. Así también en 6:1,2 y 6 donde aparece con nombre completo Gasmu, probablemente principal de una tribu árabe que vivía en las cercanías de Jerusalén en el sur de Palestina, cf. los árabes 4:1. Y los enemigos dijeron: «*¿Qué es lo que queréis hacer? ¿Queréis rebelaros contra el rey?*» La burla consistía en que no confiaban en que los judíos tuvieran suficientes fuerzas para construir la muralla para poder rebelarse; cf. 6:6 donde Sanbalat repite la acusación de la rebelión en una carta abierta a Nehemías.

Ver. 20. Nehemías respondió con serenidad y decisión: «*El Dios del cielo nos dará éxito; por tanto, nosotros sus siervos nos levantaremos y edificaremos, pero vosotros no tenéis parte ni derecho ni memorial en Jerusalén*» צְדָקָה como 2 Sam. 19:29. זִכָּרוֹן memorial, sólo aquellos miembros del pueblo tienen una memoria que esperan vivir en sus descendientes en Jerusalén.

La construcción del muro y los portales de Jerusalén (capítulos 3 y 4)

En estos dos capítulos se describe la construcción del muro y los portales de Jerusalén de manera que en 3:1-32 se menciona a los hombres y las familias que llevaron a cabo la construcción, indicando también las partes del muro y de los portales que las diferentes familias restablecieron. En 3:33-4:17 se describe los intentos de Sanbalat y sus aliados por impedir la construcción y las acciones de defensa de Nehemías.

Capítulo 3:1-32. La enumeración de los que construían y de los portales y las partes del muro

Empieza con el portal de las Ovejas y el muro colindante que fue construido por los sacerdotes (vers. 1 y 2) y termina con los orfebres y los mercaderes (ver. 32), de manera que se afirma casi constantemente de los diversos gremios que construían עַל יָדוֹ hacia el lado junto a los antes mencionados. Esto nos permite deducir que la enumeración sigue el transcurso del muro y que los portales son mencionados en el orden en el que estaban en la muralla alrededor de la ciudad[2].

Vers. 1 y 2. Con וַיָּקָם [y se levantó] se retoma el relato de la construcción. וַיָּקָם indica el cumplimiento de la decisión de 2:18 (נָקוּם levantémonos). La enumeración empieza con el sumo sacerdote Eliasib (*vid.* el comentario de 12:10) y sus hermanos, *i.e.* los sacerdotes sencillos. Éstos construyeron el portal de las Ovejas. Este portal es ubicado por los intérpretes modernos en el lugar del portal de Esteban por el cual aun hoy en día los beduinos llevan sus ovejas para venderlas en la ciudad (*Tobler*, *Topographie* I, p. 149), *i.e.* la muralla oriental situada al norte de Haram, el antiguo atrio del templo. Porque aunque no tengamos la libertad de definir la dirección y la longitud del muro entre los diversos portales y la ubicación de los portales en nuestro comentario conforme su dirección y la longitud y ubicación en el Jerusalén actual porque a lo largo de los siglos la muralla y los portales sufrieron diversos cambios y la construcción de la muralla y los portales actuales se llevó a cabo en los años 1536, 1537 y 1539 (*Tobler*, *Topographie* I, p. 77; *Dritte Wanderung*, p. 265) los portales de las ovejas presentan motivos convincentes para esta suposición. La cercanía al templo y la topografía abogan por que en este lugar siempre hubo un portal que había recibido su nombre del hecho de que por ése cruzaban las ovejas destinadas al mercado o sacrificio en el templo[3]. «*La consagraron y pusieron sus puertas hasta la torre de Hamea, la consagraron hasta la torre de Hananeel*». קָדַשׁ santificar, consagrar, cf. 1 R. 8:64 sólo puede significar que los sacerdotes consagraban la construcción realizada en ese momento a fin de santificar la obra completa con esta consagración parcial debido a que la dedicación de la muralla completa se llevó a cabo en 12:27ss. Según 6:1 la instalación de las puertas en los portales se llevó a cabo después de que se repararon las fisuras de la muralla cuando se terminó con la construcción del muro. Sólo se menciona aquí y en los vers. 3:6 porque los constructores de los diversos portales se habían dedicado a preparar e instalar las puertas a fin de resumir todo lo que los diversos gremios de constructores habían realizado. וְעַד־מִגְדַּל הַמֵּאָה [y hasta la torre de Hamea] todavía depende de בָּנוּ [edificaron] o al menos debe ser repetido delante de las palabras en el sentido de: construyeron hasta la torre de Hamea, la consagraron (el sufijo en קִדְּשׁוּהוּ) sólo puede referirse a מִגְדָּל [torre]. Delante de עַד מִגְדַּל חֲנַנְאֵל hay que repetir בָּנוּ: siguieron construyendo hasta la torre de Hananel. La torre הַמֵּאָה [de los cien] es mencionada nuevamente en 12:39 y la torre Hananel se repite en Jer. 31:38 y Zac. 14:10. A partir de estos pasajes se puede observar que las dos torres estaban ubicadas de tal manera que el que se encontraba al oeste en la muralla norte de la ciudad iba en dirección occidental y se tornaba en dirección sur llegando primero a la torre Hananel y después a la torre Hameah y que ambas torres estaban entre el portal del Pescado y de las Ovejas. A partir de los textos de Jeremías y Zacarías se puede deducir que la torre de Hananel estaba en el lado NO de la muralla. Conforme a esto la información de nuestro versículo avanza por la sección construida por los sacerdotes hasta la esquina noreste de la muralla y la torre Hamea debió haberse encontrado entre el portal de las Ovejas y la esquina noreste de la ciudad. No sabemos de dónde obtuvieron las torres sus nombres.

Ver. 2. Junto a él edificaron los hombres de Jericó (cf. Esd. 2:34) y junto a éste edificó Zaccur, el hijo de Imri. El sufijo del primer עַל יָדוֹ se refiere a Eliasib y a los sacerdotes (ver. 1) y el segundo עַל יָדוֹ se refiere a los hombres de Jericó, a pesar del singular mientras que en vers. 4 y

2. Nuestra descripción de la muralla de Jerusalén es junto a las breves indicaciones de 2:13-15 y 12:27-40 la fuente principal acerca de la topografía del antiguo Jerusalén (preexílico) y por eso ha sido ampliamente comentado. Cf. la mención de las investigaciones topográficas acerca de esto *Arnold*, *art. Zion* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XVIII, pp. 620ss. Entre los diversos mapas del antiguo Jerusalén el mejor es *Just. Perthes, Plan of the town and environs of Jerusalem constructed, by C.W.M. van de Velde; with Memoir by Dr. Tit. Tobler 1858, Gotha.*

3. Cerca de este portal estaba el estanque de *Betesda* (Jn. 5:2), *i.e.* el actual *Birket Isrâîl* o *Birket es Serain* al sur del portal de Esteban (*Tobler*, *Denkblätter*, pp. 53ss. y *Dritte Wanderung*, p. 221) o el estanque Estrudion (κολυμβήθρα τοῦ στρουθίου) mencionado por *Josefo*, *bell. jud.* V, 11,4; cf. *Krafft*, *Topographie von Jerusalem*, pp. 127ss.

9 sigue a un singular עַל יָדָם porque עַל יָדוֹ y עַל יָדָם sólo tienen en el significado de «al lado, junto a» y los que construían las diferentes partes a veces eran vistos como unidad (un gremio) o a veces como un grupo de más personas. Los segmentos que construyeron los hombres de Jericó y Zacur ben Imri, un principal de una familia desconocido, se encontraban entre la torre Hananel y la puerta del Pescado en el muro norte. Los hombres que, como Zacur, son mencionados a continuación, vers. 4, 5, etc. como constructores o elaboradores de partes del muro son los principales de las casas de los padres que participaban de la construcción con los padres y los demás hombres de las familias.

Ver. 3. «*La puerta del Pescado la edificaron los hijos de Senaa* (*vid.* el comentario. de Esd. 2:35)*; colocaron sus vigas y asentaron sus hojas, sus cerrojos y sus barras*». La puerta del Pescado probablemente debía su nombre al mercado de pescados que estaba cerca de estos, al cual los tirios llevaban los pescados de mar (13:16) y es repetido en 12:39; 2 Crón. 33:14 y Sof. 1:10. No se encontraba cerca de la torre de Hananel, como lo presenta *Thenius* en su plano de Jerusalén sino en un tramo en dirección occidental en el muro al norte de la ciudad debido a que según el ver. 2 de nuestro capítulo se había construido entre esa torre y este portal dos segmentos del muro. Respecto a קָרוּהוּ [construir] *vid.* el comentario de 2:8. Además de las puertas para los portales se mencionan מַנְעוּלָיו [sus cerrojos] y בְּרִיחָיו [sus barras] como en 3:13-15. Ambas palabras designan cerrojos para cerrar las puertas. Según el uso de la palabra en la descrpción del tabernáculo (Ex. 26:26ss.) בְּרִיחִים son estacas largas, *i.e.* barras horizontales que eran puestas en el lado interno de los portales y מַנְעוּלִים debieron haber sido horquillas en las que se ponía las barras.

Vers. 4-5. «*Y junto a ellos hizo reparaciones Meremot, hijo de Urías, hijo de Cos. A su lado hizo reparaciones Mesulam, hijo de Berequías, hijo de Mesezabeel; y junto a éste hizo reparaciones Sadoc, hijo de Baana. A su lado hicieron también reparaciones los tecoítas*». חָזַק significa sujetar. Aquí significa reparar las fisuras y los huecos en el muro, cf. Ez. 27:9, 27. Según el ver. 21 *Meremot*, *hijo de Urías* reparó otra sección de la muralla. *Mesulam*, *hijo de Berequías* fue según 6:18 un hombre respetado en Jerusalén. Los hombres de Tecoa no aparecen entre los que regresaron con Zorobabel (Esd. 2). Según el ver. 27 los tecoítas repararon otra sección del muro. «*Pero sus nobles no pusieron su cerviz en la obra de su señor*». Las palabras poner su cerviz al servicio de algo o alguien puede ser interpretado según Jer. 27:11s.: poner la cerviz bajo el yugo de alguien, *i.e.* servir a alguien. צַוָּארָם en vez de צַוָּארִם [su cerviz]. En el caso de אֲדֹנֵיהֶם es cuestionable si la palabra se refiere a un plural mayestático de Dios como en Deut. 10:17; Sal. 136:3; Mal. 1:1 o 40:1; 2 Sam. 10:3; 1 R. 12:27. Opinamos que la primera suposición es correcta porque no es posible preveer cómo el sufijo podría impedir pensar en el servicio a Dios (*Bertheau*) si la restauración del muro de Jerusalén era vista como un servicio demandado por Dios y realizado para Él. Dado que אֲדֹנִים [señores] sólo se usa para designar a reyes y que éste significado no coincide con las autoridades en Jerusalén ni con Nehemías la traducción sería «señores terrenales» o «señorío terrenal».

Versículos 6-12. Desde el portal de la antigua muralla hasta el portal del valle

שַׁעַר הַיְשָׁנָה no significa la puerta antigua porque הישנה es un genitivo. *Schultz* (*Jerusalem*, p. 90), *Thenius* y *Bertheau* añaden a esto הָעִיר: portal de la ciudad vieja, y explican el origen del nombre a partir de que *Bezetha*, la ciudad nueva, ya existía como suburbio o pueblo ante el portal y que ahora el portal era llamado conforme a esto. En cambio afirma *Arnold* (en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XVIII, p. 628) que en ese tiempo no existió la contrariedad entre ciudad vieja y nueva y añade con *Hupfeld* (*die topografische Streitfragen über Jerusalem* en *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* XV, p. 231) חוֹמָה: portal del muro antiguo, pero no deduce este nombre a partir del comentario «restauraron Jerusalén hasta la muralla ancha (ver. 8)» como si esta muralla antigua debiera su nombre al hecho de que los caldeos no la destruyeron, esto no es correcto porque según vers. 4-8 se construyeron tanto el portal del muro antiguo como los dos segmentos colindantes, sino que afirma que el nombre «muro antiguo» es lo contrario de «muro ancho» que había sido reconstruido después de la destrucción de Joás (2 R. 14:13). Opinamos que esta opción es correcta. Los hombres que construyeron este portal no son conocidos. Que dos príncipes participaron en la construcción de este portal lo explica *Rambach* a partir de *vel quod penitus disturbata a Chaldaeis, vel quod magnis sumtibus reparanda fuit, quos unus princeps ferre non potuit* [sea que había sido destruida completamente por los caldeos, sea que fue reparada con muchos errores. Un solo príncipe no pudo restaurarlo].

Ver. 7. «*Junto a ellos Melatías gabaonita y Jadón meronotita, hombres de Gabaón y de Mizpa*». Si Melatías debe ser considerado como principal de los hombres de Gabaón, entonces el merononita Jadón debió haber sido el principal de los hombres de Mizpa. Meronot sólo vuelve a ser mencionado en 1 Crón. 27:30 y debió haber sido un pequeño pueblo cerca de Mizpa. *Mizpa* (הַמִּצְפָּה el atalaya) probablemente es el actual *Nebi Samwil*, a dos horas al NNE de Jerusalén, *vid.* el comentario de Jos. 19:26. El significado de las palabras לְכִסֵּא פַּחַת וגו es discutido. *Bertheau* lo interpreta con *Osiander*, *Clericus*, *de Wette*, e.o. como una definición de los hombres anteriormente mencionados: los hombres de Gabaón y Mizpa, la sede oficial o al menos perteneciente a la sede oficial del gobernador de *Eber hannahar*. Este suplemento mostraba que aun hubo judíos que participaron en la restauración del muro que no estaban bajo las órdenes de Nehemías. Además se distinguiría a estos hombres de los hombres de *Mizpa* vers. 15 y 19 que no estaban bajo el poder del gobernador de *Eber hannahar*. Al fin y al cabo debía estar cerca de Gabaón y Mizpa la frontera de la pequeña región de la comunidad judía y una indicación del contenido, *i.e.* que estos hombres no están bajo el mando del gobernador de Jerusalén sino bajo el gobernador de la provincia al oeste del Éufrates, coincidiría con la ubicación de la situación de Gabaón y Mizpa. Pero ninguno de estos motivos tiene una fuerza probatoria especial. Si los tecoítas repararon dos diferentes segmentos del muro (3:27) sin que estos gremios de tecoítas se distinguieran, el mismo caso podría ocurrir con los hombres de Gabaón y Mizpa. Pero en nuestro verso ni en vers. 15 y 19 se habla en general de hombres de Mizpa, de manera que sería necesario distinguir entre ellos, sino que en nuestro verso hay dos cabecillas, *Melatías* y *Jadón*, hombres de Gabaón y Mizpa y en vers. 15 y 19 se menciona a dos príncipes de la región de Mizpa con la mención de sus nombres. La suposición de que de los habitantes de Mizpa algunos pertenecieron a la sede oficial del gobernador de la provincia más allá del Éufrates mientras que el otro grupo pertenecía a la sede oficial del gobernador de Jerusalén no es probable. Finalmente faltan analogías eficaces para la metonímia en la que se basa esta suposición de que כִּסֵּא sofá, trono signifique sede oficial. Las palabras en cuestión sólo pueden tener un significado local. כִּסֵּא puede

significar la sede oficial pero no provincia o la región del gobierno del gobernador. לְכִסֵּא no indica el lugar *hasta* dónde sino tan sólo la dirección y el lugar en el que estos hombres reconstruyeron el muro: «hacia la sede del gobernador», *i.e.* en dirección a la sede del gobernador impuesto sobre la provincia a este lado del Éufrates cuando éste venía a Jerusalén para llevar juicio o hacer gestiones. Conforme a esto nuestro versículo afirma que la jurisdicción se encontraba dentro de la región de la ciudad, sin lugar a dudas en la cercanía de uno de los portales.

Ver. 8. «*A su lado hizo reparaciones Uziel, hijo de Harhaía, de los orfebres; y junto a él hizo reparaciones Hananías, hijo de los perfumistas*». צוֹרְפִים [orfebres] es una aposición explicativa del nombre Uziel y el plural se debe a que bajo la dirección de Uziel trabajaron los perfumistas. Hananías es el בֶּן הָרַקָּחִים hijo de los perfumistas, *i.e.* que era parte de este gremio. Las difíciles palabras וַיַּעַזְבוּ וגו «y dejaron a Jerusalén hasta la muralla ancha» han sido interpretadas de diversas formas. A partir de 12:38 donde se vuelve a mencionar el muro ancho o se puede deducir que uno de los segmentos se encontraba entre la torre de Hornos y el portal de Efraín y que tenía este nombre, no sólo debido a su anchura, y que no se trataba de un lugar en el muro como afirma *Bertheau* debido a que la argumentación de que no se afirmara que la celebración pasó por la muralla ancha se debe a una interpretación errada. La expresión «la muralla ancha» designa un segmento del muro especial y debido a que según 12:38 este segmento se encontraba al oeste del portal de Efraín podemos suponer que el muro ancho fue aquel lugar donde el rey Joás había ordenado destruir el muro en un tramo de cuarenta codos desde el portal de Efraín hasta el portal de la esquina (2 R. 14:13) que después fue restablecido con mayor anchura (según *Josefo, Ant*. IX, 10, 3 por Uzías). Debido a que entre los portales reconstruidos no se menciona el portal de Efraín, y este portal existió en tiempos de Nehemías (8:16), la falta de mención de éste en nuestro capítulo no puede tener otro motivo que el hecho de que durante la destrucción del muro de Jerusalén este segmento quedó parado; lo mismo parece afirmar el comentario de nuestro versículo acerca del muro ancho, sea que se entienda que constructores no tocaron Jerusalén hasta el muro ancho porque este segmento así como el portal de Efraín no necesitaban de una restauración o que los caldeos no habían destruido esta parte de Jerusalén, *i.e.* esta parte de la ciudad o de la muralla, según *Hupfeld*, *op.cit*., p. 231, *Arnold* y otros intérpretes antiguos[4].

Vers. 9s. Otros segmentos fueron construidos por *Refaías*, hijo de *Hur*, el principal de la mitad del distrito de Jerusalén, *i.e.* de la provincia que pertenecía a Jerusalén (cf. ver. 19 con ver. 15 donde se distingue Mizpa y la región de Mizpa), por *Jedaías*, hijo de *Harumaf*, וְנֶגֶד בֵּיתוֹ, *i.e.* frente a su casa, *i.e.* construyó el segmento que estaba frente a su casa y por *Hatús*, hijo de *Hasabnías*. No es posible decir si *Hatus* era el sacerdote de este nombre (10:5) o el descendiente de David (Esd. 8:2) o si era otra persona más.

Ver. 11. *Malquías*, hijo de *Harim* y *Hasub*, hijo de *Pahat-Moab* reconstruyeron otra sección, dos familias que habían llegado con Zorobabel (Esd. 2:6 y 32). *Bertheau* entiende bajo מִדָּה שֵׁנִית un segundo segmento de la muralla que debe ser añadido al primero que construyeron estos trabajadores. *Meremot*, hijo de *Urías* también construyó un segmento (ver. 4) y otro segmento (ver. 21); cf. vers. 5 y 27; vers. 15 y 19; vers. 8 y 30. Debido a que el primer segmento que es presupuesto por nuestro segundo segmento todavía no ha sido mencionado se podría deducir que nuestro texto no nos ha sido transmitido en su complejidad original. A partir de 12:38 y 39 se puede deducir con alta probabilidad que en nuestra descripción se omitieron delante del ver. 8 algunas indicaciones concernientes al portal de Efraín y sus alrededores. Pero esta deducción carece de base, tal como comentamos en el ver. 8, la falta de mención del portal de Efraín tiene otro motivo que la omisión de nuestro texto, y la suposición de que מִדָּה שֵׁנִית presupusiera un segmento que antes había sido hecho por los mismos trabajadores no se puede basar en ver. 5 (cf. ver. 27), ver. 15 (cf. ver. 29) ni ver. 8 (cf. ver. 39). *Hananías*, hijo de *Selemías* y *Hanún*, el sexto hijo de *Salaf* que según el ver. 30 construyen מִדָּה שֵׁנִי no es idéntico a *Hananías*, el hijo de los perfumistas (ver. 8). Lo mismo se puede decir acerca de *Ezer*, hijo de *Jesúa*, el jefe de Mizpa (ver. 19) y *Salum*, el jefe del distrito de Mizpa (ver. 15). Sólo en los vers. 5 y 27 y 4 y 21 los nombres de los trabajadores son los mismos. Con excepción del vers. 21 y 27 מִדָּה שֵׁנִית aparece otras cinco veces (vers. 11, 19, 20, 24 y 30) tratando de constructores que en nuestro registro no han constado antes (ni después). Conforme a esto debían haber sido omitidos en cinco pasajes del registro los nombres de los grupos que reconstruían el muro y las indicaciones del segmento que elaboraron lo cual es poco creíble. Pero si observamos los pasajes en los que aparece מִדָּה שֵׁנִית entonces encontramos que en los vers. 19, 20, 21, 24 y 27 el segundo segmento es presentado con mayor detalle. En el ver. 19 es un segmento que está frente a la subida al arsenal del *Angulo*, ver. 20: un segundo segmento desde el *Angulo* hasta la puerta de la casa del sumo sacerdote Eliasib; ver. 21, una segunda sección de la puerta de la casa de Eliasib hasta...; ver. 24: un segundo trecho desde la casa de Azarías hasta... que según el ver. 23 había construido junto a su casa; ver. 27: un segundo trecho frente a la gran torre... hasta donde los netinim vivían en el Ofel. A partir de esto se puede reconocer claramente que el término מִדָּה שֵׁנִית siempre designa un segundo segmento que se mencionaba antes de la sección que estaba más cerca y cuya construcción ya había sido mencionada. Ese también es el sentido de nuestro ver. 11 y se usa מִדָּה שֵׁנִית porque *Malquías* y *Hasub* reconstruyeron (o construyeron) además del segmento del muro la torre de hornos. Podemos traducir por lo tanto מִדָּה שֵׁנִית con «otra sección». La palabra שֵׁנִית ha sido usada porque lo anteriormente mencionado debe ser pensado en primer lugar. Según nuestro versículo y según 12:38, el único pasaje donde vuelve a ser mencionado, la *torre de Hornos* estuvo entre el ancho muro y el portal del valle. Debido a que según 2 R. 14:13 había entre el portal de Efraín y el portal de la Esquina un tramo de cuatrocientos codos que según lo arriba mencionado se llamaba el muro ancho tenemos que situar la torre de Hornos (מִגְדַּל הַתַּנּוּרִים *lit*. torre de los hornos) cerca del por-

4. La interpretación de *Bertheau* de nuestro texto «durante la renovación y la refortificación de la ciudad después de la refortificación de la ciudad después del exilio se había abandonado la parte de la ciudad que alcanzaba hasta el muro ancho», *i.e.* no se la había vuelto a construir y se la incluyó en el área fortificada no coincide con las palabras de nuestro pasaje ni con el contenido de 12:38 de que durante la dedicación de la muralla pasando la torre de Hornos hasta la muralla ancha y más allá del portal de Efraín. Esta opinión también la comparte *Haneberh* (en *Reusch*, *theologische literaturblätter*, 1869 núm. 12) pero entiende bajo el término «muro amplio» aquel muro que tenía una circumferencia mayor y deduce de ello que la reconstrucción de la nueva ciudad de Jerusalén no tenía la misma circunferencia que la antigua. Pero si se hubiera abandonado parte de la ciudad antigua fuera de la nueva muralla habría sido necesario reubicar el portal de Efraín y ponerlo en un nuevo lugar al sur del antiguo portal. El intento de *Buxtorf* (*Lexic. talm. rabb*. s.u. עָזַב) repetido por *Ewald*, *Gesch*. IV, p. 174 de traducir עָזַב con restaurar o fortificar no puede ser justificado.

tal de la esquina o quizás aun identificarlo con éste. A partir de esto se puede explicar la falta de mención del portal de la Esquina debido a que éste no sólo es mencionado antes del exilio (2 Crón. 26:9; Jer. 31:38 y 2 R. 14:13) sino también después del exilio (Zac. 14:10). La torre de Hornos probablemente sirvió para proteger el portal de la Esquina en la esquina NO de la ciudad donde actualmente están los restos del antiguo *Kalat el Djalud* que en tiempos de los cruzados fue el bastión de la ciudad que estaba fundado en una construcción anterior hecha de piedras grandes con bordes juntados que quizás son un remanente del muro de la antigua ciudad judía, cf. *Robinson, Pal.* I, p. 114; *Neue biblische Forschungen*, p. 252 y *Tobler, Topographie* I, pp. 67s.

Ver. 12. «*Y junto a él hizo reparaciones Salum, hijo de Halohes, oficial de la mitad del distrito de Jerusalén, él con sus hijas*». הוּא [él] sólo se puede referir a *Salum* y no a פֶּלֶךְ [distrito] conforme a lo cual las hijas de los distritos serían las ciudades y pueblos que pertenecen a esta región. Si וּבְנוֹתָיו [y sus hijas] perteneciera a פֶּלֶךְ יְרוּשָׁלִָם [distrito de Jerusalén] entonces הוּא debería ser quitado para lo cual no existe motivo alguno.

Versículos 13s. Desde el portal del valle hasta el portal de los cenizares

El *portal del valle* estaba en el lado occidental cerca del actual portal de Jafo (*vid.* el comentario de 2:13) donde se puede suponer que se encontraba junto a la actual ciudadela donde en el tiempo de Tito había un portal de agua (*Josefo, bell. jud.* V, 7, 3) y que en cada momento debió haber habido un acceso importante en el que había portales (*Tobler, Topographie* I, p. 163). *Hanun* y los habitantes de *zanoah* deben estar en una relación muy estrecha, de manera que *Hanun* era el cabecilla, el principal de los habitantes de este pueblo. *Zanoa*, actualmente Zanuâ en el Wadi Ismail se encuentra al occidente de Jerusalén, *vid.* el comentario de Jos. 15:34. Construyeron y pusieron sus portales, etc. cf. ver. 6. La información «*y mil codos en el muro hasta el portal de los cenizares*» depende del verbo principal del verso הֶחֱזִיק. No se puede entender la posición de *Bertheau* de que esta información no pueda ser usada para describir la reparación del muro sino que tan sólo significa que la distancia del portal del valle hasta el portal de los cenizares era de mil codos. El comentario de que un pasaje de esas dimensiones sólo demuestra que este muro estaba menos deteriorado y que por eso no había necesidad de restaurar mucho. El número mil codos se basa sólo en una estimación aproximada. La distancia del actual portal de Jafo hasta la ubicación del portal de los cenizares en el borde SO del Sión es de dos mil quinientos pies. Pero el portal de los cenizares también podía estar más allá del camino que iba a Baher. הַשְׁפּוֹת tan sólo es otra forma para הָאַשְׁפּוֹת (sin א prostática). *Malquías*, hijo de *Recab*, construyó el portal de los cenizares. Quizás fue un recabita porque aunque les había sido prohibido construir para sí casas (Jer. 35:7) podían participar de la fortificación de Jerusalén sin transgredir las órdenes de los padres (*Bertheau*). Pero esta suposición carece de probabilidad porque un recabita difícilmente pudo ser príncipe o principal del distrito de Bet-hakkoron. El nombre Recab aparece en los tiempos de David antes de 2 Sam. 4:5. בֵּית־הַכֶּרֶם, *i.e.* ciudad de los jardines de los viñedos donde según Jer. 6:1 los hijos de Benjamín debían tocar trompeta en Tecoa y alzar una señal en Bet-haquerem. *Jerónimo* (*ad. Jer*) lo sitúa en un monte entre Jerusalén y Tecoa. Conforme a esto *Pococke* (*Reise* II, p. 63) afirma que *Betquerem* se encontrara junto al actual monte de los francos, *Djebel Fureidis*, en el que se encontraba el *herodio* de *Josefo* lo cual apoyan *Robinson* (*Reise* II, p. 79) y con mayor recelo *Wilson, the holy city* I, 396 y *v. de Velde* (*Reise* II, p. 79) porque «pensando que este monte era el punto más alto en toda la región y se lo pueda reconocer claramente por su situación aislada y su forma cuneiforme no existe mejor lugar que corresponda a este pasaje».

Ver. 15. «*Salum, hijo de Col-hoze, oficial del distrito de Mizpa, reparó la puerta de la Fuente*». כָּל־חֹזֶה [todo esto] es usado nuevamente en 11:5 como nombre de otro hombre. A יִבְנוּ se añadió וַיְסַכְּכֻהוּ (lo cubrió, de סָכַךְ, cubrir), correspondiendo al קְרוּיוֹ vers. 3 y 6 probablemente cubrir con vigas. La ubicación del portal de la fuente se da a partir de la descripción del segmento siguiente que Salum también fortificó. Se trata del «*muro del estanque de Shelaj* (Siloé) *en el jardín del rey hasta las gradas que descienden de la ciudad de David*». La palabra שֶׁלַח nos recuerda a שִׁלוֹחַ [Siloé], el estanque de Shedaj sólo puede ser el estanque que recibía su agua por medio del שֶׁלַח, *i.e.* emisión (de agua). Las investigaciones de *Robinson, Pal.* (*Pal.* II, pp. 148ss.) y *Tobler* (*die Siloahquelle und der Oelberg*, pp. 6ss.) han demostrado que el estanque de Siloé recibió su agua de un canal subterráneo que fue cavado desde la fuente de la virgen (*Aion Sitti Miriam*), situada en la ladera occidental del Ofel, con una distancia de 1.750 pies. Junto al estanque de Siloé en la ladera occidental del Sión donde el valle del Tiropoion desemboca en el valle del Cedrón se encuentra un estanque que ha sido rellenado y sobre éste crecen árboles (*Birket el Hamra*), que *Tobler* llama el estanque inferior de Siloé en comparación con el actual al que llama el estanque superior porque está al NO de éste. Uno de estos estanques del rey mencionado en 2:14 cerca del cual se encontraba en dirección E y SE el jardín real. El muro del estanque de *Selah* no tuvo que haber llegado hasta el estanque mismo sino que también pudo haber pasado a cierta distancia por el borde de la ladera SE del Sión. Debemos ubicar las «gradas que descienden de la ciudad de David» al norte de ese lugar debido a que la descripción sigue desde la esquina SE del muro en dirección norte. Estas gradas no han sido encontradas todavía en caso de que no se trate de los segmentos de piedra escarpada que *Robinson, Pal.* II, p. 102 y *Neue biblische Forschungen*, p. 247, ubica en la cumbre de la ladera oriental del monte Sión al norte de Siloam, a una distancia de 960 pies de la actual muralla «al parecer las bases de un muro o una construcción semejante», un resto de aquellas gradas[5].

5. La opinión de *Bertheau* de que estas gradas debían estar en el lugar donde el Sión, en el que estaba la ciudad de David, cae casi verticalmente hacia el este, en el acantilado que va de sur a norte y que aun hoy se eleva por noventa y un pies sobre el fondo, al norte del actual *Bab el Moghâribeh* o el portal del abono, el sector sur de la pared occidental que se encuentra frente al área del templo es decididamente falsa. Este lugar se encuentra a dos mil pies, *i.e.* más de mil codos del estanque de Siloé mientras que según nuestro texto siguió inmediatamente después del muro en el estanque de Siloé. La ubicación de las gradas dentro de la actual muralla depende según la opinión errada de *Bertheau* del hecho que el portal de las fuentes (ver. 15 y 2:14) debió haber estado en el lugar del actual portal del abono (*Bab el Moghâribeh*) para lo cual no existe otro motivo que la presuposición de que el muro sur de la preexílica ciudad de David había sido alargado en dirección del muro sur del actual Jerusalén quizás algo más al sur, pasando el Sión. Una presuposición que demuestra ser errada dado que los sepulcros de David, Salomón y de los reyes de Judá debían de haber estado fuera del muro en el sector sur de Sión mientras que según el relato bíblico David, Salomón y los reyes de Judá fueron sepultados *en* la ciudad de David (1 R. 2:10; 11:42; 14:31; 15:8, e.o.). Pero aparte de esto esta hipótesis fracasa ante las indicaciones del ver. 15 que *Bertheau*, separándose del contenido del resto de las informaciones del ver. 15, no puede interpretar con la suposición de que aquel que rodeaba la ciudad de occidente a oriente, pasando por el sur primero llegó al portal de la fuente y

Versículos 16-19. El muro desde las gradas que descendían de la ciudad de David hasta la esquina frente al arsenal

A partir del ver. 16 suele constar אַחֲרָיו [después de él] en vez de עַל יָדוֹ [junto a él] que sólo vuelve a aparecer en vers. 17 y 19. *Nehemías*, el hijo de *Azbuk*, el principal de la mitad del distrito de *Betsur* (*vid.* el comentario de 2 Crón. 11:7) fortificó el muro «*hasta un punto frente a los sepulcros de David, hasta el estanque artificial y hasta la casa de los Valientes*». Los sepulcros de David son los sepulcros de la casa de David en la ciudad de David (cf. 2 Crón. 32:33). «Al frente de los sepulcros de David» es la región situada al borde oriental del Sión donde probablemente había un acceso a los sepulcros de la casa de David en los interiores del monte Sión como trató de demostrar *Thenius* en *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* XVI, pp. 495ss. El estanque no debe estar lejos de allí en el valle de Tiropoion pero aun no ha sido encontrado. La suposición de *Krafft* (*Topographie von Jerusalem*, p. 152), que el estanque hecho por Ezequías entre las dos murallas para las aguas del antiguo estanque (Isa. 22.11) debía ser éste mismo, se basa en combinaciones erróneas. La «casa de los héroes» también es desconocida.

En los vers. 17 y 18 no se describen los segmentos que fueron reconstruidos por los gremios allí mencionados. «Los levitas, Rehum, el hijo de *Bani*», consta por «los levitas bajo la dirección de *Rehum*». Entre los que regresaron con Zorobabel se menciona a un Rehum (12:3, Esd. 2:2) y en 9:5 se menciona un *Bani* entre los levitas. «*Junto a él Hasabías, oficial de la mitad del distrito de Keila, hizo reparaciones por su distrito*». *Keila*, situado según Jos. 15:44 y 1 Sam. 23:1 en la región de los montes probablemente es el pueblo de *Keila* (*Tobler*, *dritte Wanderung*, p. 151) al este de Beit Djibrin. Con el suplemento לְפַלְכּוֹ [para su distrito], *i.e.* mitad del distrito que estaba a su mando se «expresa claramente que las dos mitades de la región de *Keila* trabajaban por separado» (*Bertheau*). La otra mitad es mencionada en el versículo siguiente.

Ver. 18. «sus hermanos» son los hombres de la otra mitad que estaban bajo el príncipe *Bavai*, hijo de *Henadad*.

Ver. 19. «*Y junto a él Ezer, hijo de Jesúa, oficial de Mizpa, reparó otra sección* (acerca de מִדָּה שֵׁנִית *vid.* el comentario del ver. 11), *enfrente de la subida al arsenal del ángulo*». הַנֶּשֶׁק o הַנָּשֶׁק (en la mayoría de las ediciones) probablemente es una abreviación de בֵּית־הַנָּשֶׁק, almacén, arsenal y הַמִּקְצוֹעַ es un genitivo a pesar del artículo en הַנֶּשֶׁק porque no tiene sentido si se une como acusativo a עֲלוֹת: la subida del almacén al ángulo. La localidad misma no puede ser identificada. Probablemente estuvo en un lugar del lado oriental del Sión donde el muro formaba una esquina o estaba situado en una esquina de la ciudad porque en su lado sur no había otro edificio. La opinión de *Bertheau* que el arsenal estaba en el lugar donde estaba la torre que había sido descrita por *Tobler* (*Dritte Wanderung*, p. 228) en la mitad del actual portal de Sión y del abono cuya región sin lugar a dudas podía ser datado más allá de la construcción del muro en el siglo 16 se debe a la presuposición errada de que el muro de la ciudad de David debió haber pasado por el Sión, similar al muro sur actual.

Versículos 20-25. El muro desde el ángulo hasta la región del atrio de la guardia junto a la casa alta del rey

«*Después de él Baruc, hijo de Zabai, con todo fervor reparó otra sección, desde el ángulo hasta la puerta de la casa del sumo sacerdote Eliasib*». *Bertheau* presenta inconvenientes en el הֶחָזָק y conjetura הֶהָרָה (subiendo por la montaña). Pero la razón presentada para ello que por más que la palabra הֶחֱזִיק [reparó] aparezca en nuestro pasaje sólo le haya sido añadido un significado diferente también puede ser usado en contra de la conjetura ofrecida debido a que en la descripción total no aparece una definición de la localidad ante הֶחָזָק sino que más bien aparece después de esta. הֶחָרָה no puede significar airarse ni calentarse pero sin mayor problema significa תֶּחֱרָה competir (Jer. 22:15; 12:5) y el perfecto puede ser subordinado adverbialmente al siguiente verbo (cf. *Gesenius*, *hebräische Grammatik*, §142,3ª). En vez de זַבַּי [Zabai] el Kerí ofrece זַכַּי [Zacai], probablemente según Esd. 2:9 pero sin motivo suficiente debido a que el nombre זַבַּי también aparece en Esd. 10:28. Respecto a la ubicación de la casa del sumo sacerdote no sabemos nada más que lo que leemos en nuestros versículos (20 y 21) que estaba en la parte norte del lado este del Sión (no en el lado SO del área del templo como afirma *Bertheau*) y que había un amplio tramo de sur a norte debido a que desde la puerta (la región sur) hasta תַּכְלִית el cumplimiento, *i.e.* hasta el extremo norte, estaba construyendo *Meremot* su segundo tramo de la muralla. Acerca de *Meremot vid.* el comentario del ver. 4.

Ver. 22. Un poco más al norte hicieron reparaciones los sacerdotes, los hombres de la parte baja del Jordán. כִּכָּר no significa los alrededores de Jerusalén como deduce *Bertheau* de 12:28 sino que en ambos pasajes significa el valle del Jordán, *vid.* el comentario de 12:28 y de Gen. 13:10. En nuestro pasaje podemos leer que en ese tiempo vivían sacerdotes en el valle de Jericó, *i.e.* en la región de Jericó. No consta en el texto el segmento del muro que construyeron estos sacerdotes.

Ver. 23. «*Tras ellos Benjamín y Hasub hicieron reparaciones frente a su casa. Después de ellos Azarías, hijo de Maasías, hijo de Ananías, hizo reparaciones junto a su casa*». Estas personas son desconocidas.

Vers. 24s. «*Tras él Binúi, hijo de Henadad, reparó otra sección, desde la casa de Azarías hasta el ángulo y hasta la esquina. Palal, hijo de Uzai, hizo reparaciones frente al ángulo y la torre que sobresale de la casa alta del rey, que está junto al atrio de la guardia* (la cárcel)». Unimos הָעֶלְיוֹן [superior] a הַמִּגְדָּל [la torre] a pesar de que también se podría unir a בֵּית הַמֶּלֶךְ [torre que sobrepasa la casa alta del rey] porque no se sabe nada de una casa del rey superior o interior. Más bien se podría presuponer que en el atrio de la guardia se encontraba una torre superior y una inferior (*Bertheau*) pero este significado no consta en הָעֶלְיוֹן. La palabra en sí significa alto, sublime y no presupone la existencia de una torre inferior mientras que para el significado *alto* no se puede aludir el hecho de que en el ver. 27 la misma torre se llama grande (הַגָּדוֹל). El atrio de la guardia se encontraba según Jer. 37:2 en o junto a la casa del rey y el mencionado en Jer. 32:8, 12; 33:1; 37:21; 38:6, 28 y 39:14. Pero de ninguno de estos pasajes se puede deducir con *Bertheau* que quedaba cerca del templo. Tam-

---

después llegó al mencionado segmento sino que debe interpretarlo de tal manera que primero se menciona el trabajo principal, la construcción del portal de la fuente, la restauración del muro, de manera que los lugares mencionados a partir del ver. 13 estarían unidos en la dirección del oeste al este, pasando por el sur: Portal del valle —mil codos de muro hasta el portal de cenizares— Portal de cenizares —muro con el canal hasta el jardín del rey y hasta las gradas que bajan de la ciudad de David— Portal de la fuente. No hay base textual alguna para apoyar esta trasposición de palabras que según *Bertheau* se debe a que entre el portal de los cenizares y el portal de la fuente no se menciona ningún segmento de un muro que haya sido restaurado (vers. 14 y 15). ¿Cómo podemos saber que este tramo del muro al sur del Sión estaba destruido de manera que necesitó de restauración? ¿No pudo haber quedado impune este sector entre los dos portales cuando los caldeos quemaron la ciudad?

bién el comentario de *Bertheau* de que la casa real no podía ser el palacio real que estaba en la ciudad de David sino que era un edificio del gobierno situado en o junto al área del Templo en el que se encontraba el atrio de la guardia debe ser errado[6]. El palacio real estaba según *Josefo*, Ant. VIII, 5,2, frente al templo (ἀντικρὺς ἔχων ναὸν), *i.e.* en el lado norte del Sión, lo inicial coincide con las indicaciones de nuestro versículo donde la descripción de la construcción del muro alcanza el Ofel, en el ver. 27, *i.e.* todas las localidades ofrecidas en vers. 24-27ª y los edificios respectivos deben ser ubicados en el lado este del Sión. Conforme a las costumbres del oriente medio la cárcel era parte del palacio real en el Sión. La fortaleza tenía una torre alta. Esto se puede apreciar en Cant. 4:4 a pesar de que la torre de David mencionada allí, de la que colgaban mil escudos, las armas de los héroes, no debía ser idéntica a la casa real de nuestro pasaje, así como en Miqueas 4:8 donde la torre del rebaño, el monte de la hija de Sión, es la torre de la fortaleza de los reyes de la casa de David y de Isa. 32:14 donde el monte y la torre (בַּחַן, *lit.* atalaya) corresponden al אַרְמוֹן [del palacio real] que se encontraba con su torre en el monte de Sión. Esta torre alta de la casa real, *i.e.* del castillo real estaba según nuestro pasaje cerca del portal de la esquina y la esquina misma (הַפִּנָּה) porque frente a la esquina y la torre alta de la casa real se encontraba el muro que iba hasta la פִּנָּה [esquina]. Tal parece que el muro formaba aquí una esquina porque no seguía de sur a norte sino que giraba al este en dirección del Ofel, la estribación sur del Moria. *Pedaías*, hijo de Faros, construyó parte de esta esquina, cf. Esd. 2:3.

Vers. 26 y 27. Llegando hasta el lugar donde el muro llegó al Ofel se añade en el ver. 26 un comentario acerca de las viviendas de los nethinim, *i.e.* de los sirvientes del templo. Los netinim habitaban en el Ofel hasta el frente de la puerta de las aguas hacia el oriente y hasta la torre sobresaliente. וְהַמִּגְדָּל הַיּוֹצֵא [la torre sobresaliente] depende todavía de עַד נֶגֶד [hasta el frente]. El portal de agua estaba situado al este y debajo de la esquina SE del área del Templo (12:37). *Bertheau* lo sitúa en el lado este del área del Templo en el lugar donde se encuentra el portal de oro (*Rab er Rahme*), basándose en la suposición que el lugar libre de la casa de Dios donde Esdras habló al pueblo (Esd. 10:9) y que es idéntico al lugar situado delante del portal de las aguas. Pero esto no puede ser demostrado y aun si lo fuera no se podría deducir que este sector se encontraba en el lado oriental del área del templo. Asimismo no se puede deducir de 12:37 como analizaremos en el comentario de este pasaje. Según *Bertheau* הַיּוֹצֵא הַמִּגְדָּל debió haber sido parte del portal de las aguas en el este porque no lo podemos buscar tan al norte del área del Templo situado en el lado este de la ciudad de manera que debemos identificarlo con los restos de la torre de la esquina NE que sale por siete pies y medio de la línea de la muralla y que ha sido descrito por *Robinson* (*Neue biblische Forschungen*, p. 226). Pero si aun esto no debe ser combinado con los restos, no significa que debió haber estado cerca del portal de oro. *Arnold*, *op.cit.*, p. 636 comenta correctamente la suposición de *Bertheau*: «A partir de esta explicación se puede deducir que la torre en la casa del rey mencionada en vers. 25 y 26 es la misma que la del ver. 27 y que difícilmente se puede asumir con *Bertheau* tres torres diferentes» a pesar de que *Arnold* sitúa tanto la casa del rey como el palacio al sur del área del templo. Que en los tres versículos se use el mismo término para designar la torre como הַיּוֹצֵא aboga a favor de su identidad y es necesario presentar argumentos convincentes para afirmar lo contrario. En el ver. 26 הַמִּגְדָּל הַיּוֹצֵא no significa una localidad junto al portal de agua en el este sino el punto occidental hasta donde vivían los netinim. Vivian en el Ofel, al sur del área del templo desde el portal del agua en el este hasta la torre sobresaliente en el castillo en el Oeste, *i.e.* del margen oriental del Ofel hasta el valle del Tiropoion.

Ver. 27. «*Después de ellos los tecoítas repararon otra sección frente a la gran torre sobresaliente y hasta el muro de Ofel*». Debido a que la alta torre de la casa del rey que estaba dentro del muro estaba a una cierta distancia se puede decir que pasaba por el este del Sión de sur a norte hasta el ángulo así como el inicio del muro que empezaba en el ángulo y que iba en dirección oriental se encontraba al frente de aquella torre. El segmento mencionado en nuestro pasaje iba desde el valle del Tiropoion hasta el muro del Ofel. El rey Jotam había trabajado mucho en el muro de Ofel (2 Crón. 27:3) y Manasés había rodeado el Ofel con un muro muy alto (2 Crón. 33:14), *i.e.* el muro en el márgen oeste, sur y oriental. En el lado norte no era necesario construir un muro porque aquí el Ofel estaba cubierto por el muro sur del atrio del templo.

Versículos 28-32. El muro de Ofel y el lado este del área del templo

«*Más arriba de la puerta de los Caballos, los sacerdotes hicieron reparaciones cada uno frente a su casa*». Acerca de la ubicación del portal de los caballos se puede leer en 2 Crón. 23:15, cf. con 2 R. 11:16 que no estaba lejos del templo y del palacio real mientras que según nuestro pasaje (cf. con ver. 27) se encontraba cerca del muro de Ofel y debía ser contado como parte de ello. Conforme a esto debemos ubicarlo con *Thenius* en el muro que pasa sobre el valle del Tiropoion y que une el borde oriental del Sión con el borde occidental del Ofel, en el lugar del actual *Bab el Moghâribeh*. Esto combina también con Jer. 31:40 donde también se lo menciona. A partir de este pasaje *Bertheau* deduce que debió haber estado en la pared occidental del valle de Cedrón al sur de la esquina este del área del Templo. El término מִמַּעַל de encima no se refiere a un punto al norte del portal de los caballos sino que se refiere al lugar donde el muro que pasa de Sión al Ofel sube desde el portal de los caballos hasta el borde del Ofel. Si los sacerdotes restauraban aquí el muro, cada cual frente a su casa, entonces había en el extremo sur del área del templo una serie de habitaciones de sacerdotes.

Ver. 29. *Sadoc*, hijo de Imer (Esd. 2:37), probablemente fue el líder de la clase sacerdotal Imer. *Semaías*, el portero de la puerta oriental no es el mismo que *Semaías*, de los hijos de *Secanías*, una persona que es presentada en 1 Crón. 3:22 entre los descendientes de David. Más bien se le podría considerar como un sucesor de Semaías 2 Crón. 26:6ss. Si este no es contado entre los hijos de Obed Edom que organizaban la guardia en el lado sur del templo. La puerta oriental sin lugar a dudas es la puerta oriental del templo y no la puerta de las aguas situada al este (ver. 26) como afirma *Bertheau*. El lugar que Semaías estaba renovando no es descrito detalladamente y no se puede deducir con *Bertheau* a partir del hecho de que el portero de la puerta oriental estaba dedicado a la restauración presentada en el relato contradice este pasaje, *vid.* el comentario del ver. 31.

Ver. 30. אַחֲרֵי [después de ellos] aquí y en el ver. 31 no tienen sentido y seguramente es un error ortográfico,

6. Igual sucede con la suposición de *Ewald*, *Diestel* (en *Herzog, Realencyclopaedie* III, p. 335), *Arnold*, e.o. que el palacio real estaba situado en el monte Moria o en el Ofel en el lado sur del templo lo cual *Diestel* quiere observar en Nehemías. 3:25, *vid.* la refutación de esta posición en el comentario de 1 R. 7:12 (nota).

surgido a partir de la *scriptio defectiva* אַחֲרָו. *Hananías*, hijo de *Selemías* y *Hanún*, el hijo de Salaf no pueden ser identificados. El nombre *Mesulam*, hijo de *Berequias* ya lo encontramos en el ver. 4 pero es muy difícil que se trate de la misma persona debido a que el que es mencionado en el ver. 4 es distinguido de otros hombres con el mismo nombre por el suplemento *hijo de Mesezabel*. שֵׁנִי por שֵׁנִית [segmento] (ver. 27:24, e.o.) es un error gramatical en caso de que no es un simple error de copia. נֶגֶד נִשְׁכָּתוֹ frente a su vivienda. נִשְׁכָּה sólo vuelve a ser usado en 13:7 y en plural הַנִּשְׁכוֹת en 12:44 y parece ser una variante de לִשְׁכָּה [cámara] mientras que en 13:7 se distingue נִשְׁכָּה de לִשְׁכָּה (13:4, 5). La etimología de la palabra es imprecisa. Parece que en 13:7 significa morada.

Ver. 31. הַצֹּרְפִי no es nombre propio sino apelativo: hijo del orfebre o mejor: miembro del gremio de los orfebres, conforme a lo que הַצֹּרְפִי no está en vez de הַצֹּרֵף [orfebre] sino que se refiere a los que pertenecen a los orfebres. Las indicaciones «*hizo reparaciones hasta la casa de los sirvientes del templo y de los mercaderes, frente a la puerta de la Inspección y hasta el aposento alto de la esquina*». Al menos conforme a la interrupción masorética mientras que la LXX usó otro sistema de división del texto. *Malquías* reparó hasta la casa de los sirvientes y los mercaderes (repararon) al frente del portal de *Mikpad* hasta el aposento alto de la esquina. *Bertheau* prefiere esta traducción pero a partir de argumentos extraños. Los inconvenientes que *Bertheau* presenta, que el mismo final de la construcción sea usado dos veces aunque no se sepa por qué debía mencionarse primero uno y después el otro, son irrelevantes. También en ver. 24 existen dos finales y en el ver. 16 se mencionan incluso tres. ¿Por qué no podía haber sucedido lo mismo aquí? Mayor poder argumentativo tienen los inconvenientes de que según la acentuación masorética la casa de los nefinim y de los comerciantes son un solo edificio. Pero debido a que no sabemos nada acerca de este edificio no se puede decir nada seguro. En cambio falta una analogía para la adición de וְאַחֲרָיו הֶחֱזִיקוּ [y después de ellos restauraron] debido a que en la extensa enumeración de cuarenta y dos segmentos del muro siempre consta el verbo החזיק o חזקו junto a cada nombre de los que construían o que presentan un verbo similar. Aun el אחריו sólo falta una vez (ver. 25). Se añade la definición «ante o frente al portal» הַמִּפְקָד a la información «hasta la casa de los Netinim y de los comerciantes». La LXX reprodujo este nombre como nombre propio (τοῦ Μαφεκάδ) así como בֵּית הַנְּתִינִים ἕως Βεθὰν Ναθινὶμ. La vulgata traduce apelativamente *contra portam judicialem* y conforme a ello Lutero: portal del municipio. *Thenius* (*Stadt*, pp. 9s.) lo traduce con «*portal de alistamiento de castigo*». Pero מִפְקָד no significa castigo a pesar de que puede ser correcta la suposición de que el portal recibió el nombre הַמִּפְקָד del מִפְקַד הַבַּיִת [lugar designado] mencionado en Ez. 43:21 donde el sacrificio debía ser quemado fuera del santuario y se puede deducir de este pasaje que en el templo salomónico también hubo un lugar especial fuera del santuario para la incineración de la carne de los sacrificios. En la forma del templo de Ezequiel este מִפְקַד הַבַּיִת probablemente se refiere a un lugar cuadrado situado detrás del santuario, *i.e.* en el borde occidental del área del templo que era llamado Gizra, lugar de juicio. En el caso del templo de Salomón y de Zorobabel este lugar no podía estar en el lado occidental del templo entre el templo y la ciudad, al frente de ésta, sino que sólo podía estar en el lado sur del arca del templo, fuera del sector de los atrios, en el Ofel, donde *Thenius* lo ubicó en su plano del Jerusalén preexílico. No se puede deducir a partir del texto así como a partir de la visión de Ez si este lugar se encontraba en la esquina sur occidental de la pared del sur del muro exterior del Templo y del atrio. No se puede aludir a Ez. 43:21 porque la forma del templo de este profeta tiene un carácter ideal que difiere en muchos puntos del templo histórico. No se puede deducir a partir de nuestro pasaje porque no conocemos la ubicación de la casa de los netinim y de los comerciantes y la descripción נֶגֶד delante (frente) al portal de Mikpad ofrece diversas interpretaciones. Dado que el muro estaba al frente o delante de este portal o que no se le menciona en 12:39 sino que se menciona el portal de la guardia, se puede decir con seguridad acerca del portal de Mikpad que no se trataba de un portal de la muralla sino de un portal por el que se podía entrar al מִפְקָד. Además sólo está claro que la עֶלְיָה esquina que se menciona como el siguiente segmento del muro se encuentra en la esquina SE del área del templo de manera que la casa de los siervos del templo y de los comerciantes se encontraba al sur de allí, en el lado este del Ofel, donde el Ofel baja al valle del Cedrón. עֲלִיַּת הַפִּנָּה, el aposento alto en la esquina era quizás un ὑπερῶον (piso) de una torre de la esquina SE de la muralla exterior del Templo, no en la esquina NE (*Bertheau*) sino en la esquina SE que se formaba a partir del muro del Ofel que llegaba al área del Templo. Si estas suposiciones son correctas entonces todos los segmentos mencionados entre vers. 28 y 31 pertenecen al muro que rodeaba el Ofel. Este mismo debe haber sido bastante largo debido a que el Ofel baja hasta el estanque de Siloé y lo rodeaba por tres lados (oeste, sur y este).

Ver. 32. El último segmento entre el aposento alto de la esquina y el portal de las Ovejas lo repararon los orfebres y los mercaderes. Éste es el tramo del muro oriental del templo hasta el portal de las Ovejas donde inició el relato en el ver. 1. El muro en el área del Templo debió haber sufrido menor destrucción durante el fuego de los caldeos o quizás también fue reconstruido antes o después de la construcción del Templo de manera que quedó poco por restaurar.

Si observamos el relato general y la enumeración de los portales y los segmentos del muro podemos deducir que, como la enumeración regresó al portal de las Ovejas, desde donde partió, y como los diversos fragmentos están unidos casi en su totalidad por las palabras (יָדוֹ (יָדָם עַל o אַחֲרִיק, en los cuarenta y dos segmentos que son presentados en los vers. 1-32 se describe la circunferencia del muro de protección de toda la ciudad sin dejar ningún hueco. A pesar de que en el ver. 7 falta la mención al portal de Efraín, como se puede ver a partir de la comparación de 12:29 y que según 12:39 falta en los vers. 30 o 31 el portal de la Cárcel. Además falta mencionar el segmento entre el portal de los Cenizares y el portal de las Fuentes en vers. 14 y 15. Pero la falta de una mención de aquellos portales y muros se debe a que este sector de la fortificación no necesitó de una reconstrucción porque permanecieron completos. A pesar de que leemos en 2 R. 25:10 y 11 que Nabusaradan, el principal de los trabantes de Nabucodonosor incendió el templo, el palacio del rey y todos los edificios mayores del templo y el ejército de los caldeos destruyó los muros de Jerusalén (נחץ) no podemos tratar de interpretar a la fuerza que se tratara de una destrucción total de cada piedra. Se demolió el muro hasta tal punto que no podía servir para defender a la ciudad. Este objetivo fue alcanzado cuando el muro estuvo destruido en diversas partes porque los segmentos, portales y torres restantes de la ciudad no podían ofrecer una protección adecuada. A fin de evitar la reconstrucción de la ciudad después de haberla demolido los caldeos deportaron a la mayoría de los habitantes al exilio. A esto se debe que en nuestra descripción de la reparación y fortificación de las torres no se mencione nada acerca de Hananel y Ha-

mea (ver. 11) y que diversos gremios restauraron grandes segmentos de la muralla como por ejemplo, los mil codos entre el portal de la Fuente y el de los Cenizales ver. 13, otros sólo restauraron segmentos pequeños y cortos como los que construían en el extremo este del Sión porque aquí, por donde el rey Sedequías debió haber huido de la ciudad el muro, debió haber sido destruido hasta sus fundamentos.

Si observamos la dirección del muro en tanto que puede ser identificado a partir de la presente descripción se puede observar en nuestro capítulo y a partir de la comparación de los puntos principales de la descripción de la procesión de los dos coros de acción de gracias en el muro reconstruido (12:31-40) que el muro de la ciudad preexílica coincide en el lado norte con la dirección del muro actual de la ciudad de Jerusalén que sólo fue un poco más corto en la esquina NO y NE y que tuvieron la misma dirección del portal del valle (o Jafo), pasando por la torre de Hornos, el portal de Efraín, el antiguo portal, el del pescado hasta el portal de las Ovejas que el segundo muro de *Josefo* (*bell. jud*. V, 4, 2). En algunas partes de este muro se han encontrado en tiempos recientes restos que datan de tiempos anteriores a *Josefo*. En un ángulo del muro actual cerca del monasterio latino se encuentran «los restos de una muralla hecha de piedra tallada y cerca de allí se encuentran bloques de un tamaño que en primer momento consideramos que eran rocas naturales pero que a segunda vista resultaron ser piedras en el muro actual entre la esquina NO de la ciudad y el portal de Damasco así como en los edificios vecinos han sido talladas en la antigüedad. No pudimos dejar de pensar que ésta debió haber sido la dirección de las antiguas murallas». Así *Wolcott* y *Tipping* en *Robinson*, *Neue biblische Forschungen*, p. 285. Más acerca del portal, a unos trescientos pies al oeste de allí comenta *Dr. Wilson* (*Lands of the Bible* I, p. 421) «que el muro lleva el testimonio de una alta edad en los segmentos encima del fundamento en el tamaño y la característica de sus piedras» y asigna esta parte al segundo muro (*vid. Rob*., *op.cit*., p. 286). También al este del portal de Damasco en especial en el portal del este encontramos extraños restos del muro de las antigüedades judías. La similitud de estos muros con la circunferencia del área del templo sorprende en gran manera (*Tobler*, *dritte Wanderung*, p. 339). A partir de estos restos y las indicaciones de *Josefo* acerca del segundo muro *Robinson, Pal.* (*ibid*.) deduce correctamente que el antiguo muro debió haber ido del portal de Damasco a un lugar situado cerca del monasterio latino y que a partir de allí la dirección del muro siguió por la calle que iba de la ciudadela al monasterio latino en dirección al norte mientras que entre el monasterio y el portal de Damasco tenía casi la misma dirección que la muralla actual. Hasta ahora no se ha podido encontrar indicios para el tramo del portal de Damasco hasta la puerta de las Ovejas. Probablemente fue según *Rob*., pp. 287 y 248s. del portal de Damasco en dirección a la muralla actual hacia el este siguiendo hasta su punto más alto de *Bezeta*, tornando entonces, como supone *Bertheau*, en dirección sur, pasando por un lugar situado al NE de la iglesia Santa Ana por la muralla actual y desde allí en dirección sur a la esquina NE del área del Templo. En cambio en el lado sur el completo monte de Sión perteneció a la ciudad antigua y la muralla no cruzó como la actual por el Sión, excluyendo la mitad sur de este monte del resto de la ciudad sino que siguió por el oeste, sur y sureste por el Sión al borde de éste, de manera que la ciudad de Sión era igual de grande que la parte de Jerusalén que estaba sobre el Sión y que incluía los sepulcros de David y los reyes de Judá que ahora estaban fuera de la muralla. *Tobler* cree haber encontrado unos indicios de la dirección que el muro de la ciudad siguió a partir de los nuevos descubrimientos en las afueras de la ciudad donde se encontraron piedras talladas y construcciones hechas por hombres durante la construcción del colegio de los anglicanos que están a trescientos pasos al SO de *En-Nebi-Daûd* y en las planicies de los jardines y el cementerio. La dirección en la que se encuentran estas piedras nos muestra que debieron haber portado la antigua muralla. Y no sólo esto —afirma *Tobler*— el transcurso de los muros va paralelo al valle como se puede presuponer para un fundamento de la muralla en los lados Este y Oeste. La ciudad estaba limitada por los valles de Gihón en el oeste y el valle de Josafat en el este.

Versículos 33-38. La burla de Sanbalat y de Tobías por la construcción del muro

«*Y sucedió que Sanbalat escuchó que construíamos* (בנים es participio y no sólo describe la decisión de construir ni la intención sino a la vez el inicio de la construcción) *la muralla, se enfureció y se enojó mucho. Y burlándose de los judíos, habló en presencia de sus hermanos y de los ricos de Samaria*», חֵיל (muralla, como en Ester. 1:3; 2 R. 18:17), *i.e.* abiertamente ante sus compañeros y sus súbditos «*y dijo*: *¿Qué hacen estos débiles judíos? ¿La restaurarán para sí mismos? ¿Podrán ofrecer sacrificios? ¿Terminarán en un día? ¿Harán revivir las piedras de los escombros polvorientos, aun las quemadas?*» מָה עשִׂים no significa «¿Qué podrá realizar?» (*Bertheau*) porque el participio no reemplaza al futuro sino al presente: ¿Qué están haciendo? La forma אֻמְלָל, débiles, inconscientes. En las siguientes cuatro preguntas el sujeto debe ser el mismo. Con esto ya se puede dejar a un lado la traducción del הֲיַעַזְבוּ לָהֶם «¿se lo permitirán, *i.e.* les permitirán los pueblos vecinos o los prefectos reales continuar con la construcción?» (hecha por algunos intérpretes antiguos). El sujeto de estas oraciones sólo pueden ser los judíos. Por lo tanto *Ewald* trata de traducir el verbo עָזַב aquí y en el ver. 8 con el significado cubrir: si quieren cubrirla para sí, *i.e.* ¿quieren fortalecer la ciudad? Esta interpretación es totalmente arbitraria. *Bertheau* compara este pasaje con Sal. 10:14: עָזְבנוּ עַל אֱלֹהִים «lo dejamos en las manos de Dios» pero saca las falsas conclusiones, tratando de añadir aquí אלהים על y afirma que el pasivo significa que dejan la situación en su mano o en la mano de Dios. Este suplemento no puede ser justificado y la presuposición de *Bertheau* que los judíos se reunieron en Jerusalén y celebraron un culto a Dios antes de empezar con el trabajo. Sanbalat se mofó acerca de ello. Esto no coincide con la intención del participio עשִׂים. עָזַב con לְ significa encargar algo a alguien como en Sal. 10:14 y el sentido es «¿se encargarán ellos mismos de la construcción de los muros de la ciudad?» *i.e.* ¿creen que lograrán esa obra con sus pocas fuerzas? A esto se suma la siguiente pregunta: «¿u ofrecerán sacrificios?» *sc.* para pedir el apoyo divino. La burla consiste en que Sanbalat no cree en la fuerza de los judíos para realizar esta obra ni en el poder del Dios vivo al que adoraban los judíos, de manera que con הֲיִזְבָּחוּ [sacrificarán] no sólo se burla de la fe de los judíos en su Dios sino a la vez se burla del mismo Dios. Si estas dos preguntas están estrechamente relacionadas también lo están las siguientes con las que Sanbalat pone en duda la posibilidad de su realización. «¿Terminarán (esta obra) en este día, *i.e.* hoy, ahora mismo?» El sentido es el siguiente: «¿Es acaso posible llevar a cabo este plan tan rápido como si fuera el trabajo de un solo día? La última pregunta «¿Tienen el material necesario? ¿Harán revivir las piedras de los escombros polvorientos, aun las que-

madas?» Las piedras con las que se construía en Jerusalén eran piedras calcáreas que se dañaban en el fuego y que perdían así su consistencia y a la vez su poder de vida. En base a esto se puede entender el uso del verbo חָיָה hacer vivo, dar nuevo poder vital. Revivir piedras quemadas significa dar nuevo poder y solidez a las piedras y no formar un nuevo edificio con las piedras (*Ges.* en *lex.*). La construcción וְהֵמָּה שְׂרוּפוֹת [aun las quemadas] se debe a que אֲבָנִים [las piedras] en su forma gramatical es masculina pero el significado es femenino הֵמָּה [ellos] de manera que se une a la forma אבנים.

Ver. 35. Participando de esta burla el amonita Tobías que estaba cerca de él añadió: «*Aun lo que están edificando, si un zorro saltara sobre ello, derribaría su muralla de piedra*», *i.e.* y aunque construyeran un muro bastará la leve pisada de un zorro al acecho para destruirla y producir profundas fisuras en la muralla (*Bertheau*).

Vers. 36s. Cuando Nehemías escuchó estas palabras burlonas entregó la situación en la mano de Dios quien debía escuchar que ellos (los judíos) eran objeto de desprecio y que devolviera su oprobio sobre sus cabezas y los entregara por despojo a una tierra de cautividad, *i.e.* una tierra en la que vivían como cautivos. Pidió que Dios no quitara su pecado ante su faz, *i.e.* que no deje sin castigo su pecado «porque han provocado la ira ante los constructores», *i.e.* han provocado la ira de Dios al mofarse de Dios ante los que construían. הִכְעִיס sin objeto directo provocar la ira divina por medio de pecados pesados, cf. 2 R. 21:6 con 2 Crón. 33:6.

Ver. 38. Los judíos siguieron construyendo «y unieron la muralla hasta su mitad», *i.e.* la muralla fue restaurada hasta tal punto que a media altura no quedó ni una fisura o ruptura, sin poner atención a las burlas de los enemigos. «Y el pueblo tuvo corazón para trabajar», *i.e.* la restauración fue tan rápida porque el pueblo quería trabajar.

Capítulo 4. Los intentos de los enemigos para impedir la construcción con violencia y las medidas de precaución de Nehemías

Vers. 1-8. Cuando los enemigos oyeron que la restauración del muro estaba avanzando decidieron pelear contra Jerusalén (vers. 1 y 2). Entonces los judíos oraron a Dios y pusieron guardias (ver. 3). Cuando empezó a decaer el ánimo del pueblo y los enemigos esparcieron el rumor de un pronto ataque, Nehemías puso guardias armados en la muralla y exhortó a los nombres y principales a pelear sin tregua por sus hermanos, hijos y propiedades (vers. 4-8).

Ver. 1. Junto a Sanbalat y Tobías (2:10, 19) se menciona aquí también a los árabes, los amonitas y los de Asdod como enemigos. Los árabes habían sido motivados por Gesam (2:19) y los amonitas por Tobías para pelear contra los judíos, los de Asdod, habitantes de la ciudad y la región de Asdod en la costa filistea probablemente habían sido motivados por el horonita Sanbalat a revivir su antiguo odio hacia Judá. Cuando estos enemigos escucharon que los muros de Jerusalén eran sanados, *i.e.* que las fisuras y los daños de los muros eran vendados y afirmados, se enojaron mucho. La expresión plástica: aplicar vendajes usado aquí y en 2 Crón. 24:13; Jer. 8:22; 30:17; 33:6 proviene del tratamiento de heridas y es explicado por la oración siguiente: que las brechas empezaron a cerrarse o taparse. Los enemigos conspiraron juntos para venir a luchar contra Jerusalén y causar disturbio en ella. לוֹ [para él] porque con el pueblo se refiere a la ciudad. תּוֹעָה sólo aparece en Isa. 32:6 con el significado errado y significa aquí calamidad porque *qui in angustiis constitutus est, est velut errans, qui nescit quid agat quove se vertat* [lo que es hecho en angustia seguramente es errado; quien no conoce lo que quiere alcanzar se torna a todos lados].

Ver. 9. En cambio los habitantes de Jerusalén se prepararon en oración y montaron guardias (מִשְׁמָר, cf. 7:3; 13:30) día y noche. *Nosotros* oramos y montamos guardias, *i.e.* Nehemías y los principales de la obra. עֲלֵיהֶם contra ellos para protegerse contra un posible ataque. מִפְּנֵיהֶם por temor a ellos.

Ver. 10. El hecho de montar guardias día y noche y el trabajo duro debió haber sido muy difícil para el pueblo. Por eso habló Judá, *i.e.* los habitantes reunidos, por medio de sus portavoces a Nehemías: «*Desfallecen las fuerzas de los cargadores, y queda mucho escombro; nosotros no podemos reedificar la muralla*», *i.e.* la carga del trabajo sobrepasa nuestras fuerzas y no lo podemos cumplir.

Ver. 11. Este desfallecimiento se debía a las acciones de los adversarios que dijeron: «*No sabrán ni verán hasta que entremos en medio de ellos y los matemos y hagamos cesar la obra*».

Vers. 12. «*Y sucedió que cuando los judíos que habitaban cerca de ellos vinieron y nos dijeron diez veces: Subirán contra nosotros de todo lugar adonde os volváis, entonces aposté hombres*». De todos los pueblos vinieron judíos que animaban a los que estaban construyendo a regresar a las casas debido a que los adversarios habían rodeado la ciudad por todos lados: Sanbalat con los samaritanos en el norte, los amonitas en el este, los árabes en el sur y los filisteos en el oeste. אֲשֶׁר delante de תָּשׁוּבוּ [vinieron] inicia el discurso en vez de כִּי como por ej. delante de un discurso más largo: 1 Sam. 15:20; 2 Sam. 1:4 y es usado en los escritos posteriores a menudo en vez de כִּי. «*Regresad a nosotros*» (עַל שׁוּב como 2 Crón. 30:9 por שׁוּב אֶל) dijeron los que venían de todas las regiones a Jerusalén a sus coterráneos que eran originarios de Jericó, Tecoa, Gabaón, etc. (cf. 3:2, 3, 5, 7). Estas palabras les atemorizaron porque pensaban que los que habían quedado en las casas, sobre todo las mujeres, niños y ancianos no se podrían defender contra el ataque de los enemigos al país si sus hombres fuertes no seguían en Jerusalén y restauraban el muro.

Ver. 13 es difícil de entender. Lo traducimos «*entonces aposté en las partes bajas en el lugar detrás del muro en los sitios descubiertos, entonces aposté al pueblo según sus familias con sus espadas, lanzas y arcos*». מִתַּחְתִּיּוֹת לַמָּקוֹם [aposté en el lugar] es una expresión reforzada de מִתַּחַת לַמָּקוֹם [puse en el lugar] y מִן que indica en una situación geográfica la dirección con el sentido «en las partes más bajas detrás del muro». בַּצְּחִחִים [descubiertos] describe la forma de estos sitios donde fue puesto el pueblo armado. צְחִיחַ y צְהָהָה describen un lugar árido, expuesto al sol o un lugar descubierto. El sentido aquí es sitio descubierto o libre, quizás algún monte descubierto desde donde se podía avistar desde lejos a los enemigos que avanzaban hacia la ciudad. El segundo וָאַעֲמִיד [y puse] sólo retoma el verbo para unir a éste el objeto porque el verbo ואעמית que estaba al principio estaba demasiado lejos debido a la descripción detallada del lugar[7].

---

7. *Bertheau* considera que el texto fue corrompido y quiere interpretar la palabra מִתַּחְתִּיּוֹת como objeto del אַעֲמִיד y corregirlo en מַחֲשָׁבוֹת o חֲשֻׁבּוֹת (máquinas de guerra, 2 Crón. 26:15) o en מְשַׁחֲזִיּוֹת [catapulta], una palabra creada por él. Pero no sólo falta toda base crítica sino que la traducción no tiene sentido. La LXX tradujo el texto tal como está y sólo tradujo בצחחים con ἐν τοῖς σκεπεινοῖς. Además no se puede ver cómo מחחתיאת pudo convertirse en חשבנאת por error de lectura así como no es posible pensar que מַחֲשָׁבוֹת signifique catapulta, y que משחזיות es fruto de la fantasía. A esto hay que añadir que por lo general se ubicaba catapultas en las murallas para lanzar piedras y proyectiles a los enemi-gos pero no detrás del muro donde sólo habrían servido para demoler el propio muro y aligerar al enemigo la conquista de la ciudad.

Ver. 14. «Cuando vi, me levanté y dije». Estas palabras sólo pueden tener el siguiente sentido: «*cuando vi que el pueblo estuvo armado me levanté y dije a los nobles: No les tengáis miedo; acordaos del Señor, que es grande y temible, quien peleará por vosotros contra vuestros enemigos* (Deut. 3:22; 20; 31:6)» *y luchad por vuestros hermanos, vuestros hijos, vuestras hijas, vuestras mujeres y vuestras casas*» que los enemigos quieren destruir.

Vers. 9-17. Con esto se frustró el plan de los enemigos y los judíos regresaron al trabajo en el muro o que habían abandonado para tomar las armas y continuaron con el trabajo de tal manera que la mitad portaba las armas y la otra trabajaba con las armas ceñidas.

Ver. 15. «*Sucedió que nuestros enemigos se enteraron que lo sabíamos y que Dios había desbaratado sus planes*» (a través de las acciones de defensa que realizamos) «entonces todos nosotros volvimos a la muralla, cada uno a su trabajo». La apódosis empieza con וַנָּשׁוּב [y regresamos] y וַיָּפֶר הָאֱלֹהִים [Dios había desbaratado] pertenece a la prótasis que retoma el כִּי נוֹדַע [se enteraron].

Ver. 15-16. «*Sucedió que nuestros enemigos se enteraron que lo sabíamos y que Dios había desbaratado sus planes; entonces todos nosotros volvimos a la muralla, cada uno a su trabajo. Y sucedió que desde aquel día la mitad de mis jóvenes trabajaban en la obra mientras que la otra mitad portaba las lanzas, los escudos, los arcos y las corazas*», *i.e.* estaban armados. Los jóvenes de Nehemías (ver. 17, 5:10, 16) eran judíos que habían sido puestos a su servicio. El ו ante חֲצִי־ הָרֹמְחִים [lanzas] probablemente se debe a un error ortográfico y en vez del siguiente הַמָּגִנִּים [escudos] porque aun si estuviese delante de éste se lo podría traducir con «tanto - como». מַחֲזִיקִים [arcos] es construido con acusativo en vez de con בְּ tal como sucede en ver. 11 y en Jer. 6:23, Isa. 41:9, 13. La conjetura de *Bertheau* de que después de מחזיקים desapareció la palabra בָּרְמָחִים y con וְהָרְמָחִים iniciara una nueva oración: y la otra mitad portó lanzas, no es necesaria ni combinable. Y las lanzas, los escudos, los arcos y las corazas y los capitanes estaban detrás de la casa de Judá, una interesante manera de apilar armas y capitanes detrás de una casa. En el texto no consta palabra alguna acerca de que hubieran puesto armas detrás de los que estaban constuyendo, de manera que éstos las podían coger en cualquier momento sino que en los vers. 11 y 12 consta totalmente lo contrario, que los que construían, realizaban su trabajo con una mano y portaban su arma con la otra. «*Los capitanes estaban detrás de toda la casa de Judá*», *i.e.* cada uno estaba detrás de los que realizaban los trabajos para motivarlos a seguir con el trabajo y para defender a todos en el caso de un ataque de los enemigos.

En el ver. 17 se antepone הַבּוֹנִים בַּחוֹמָה a manera de encabezado: «*Los que reedificaban la muralla y los que llevaban cargas llevaban la carga en una mano trabajando en la obra, y en la otra empuñaban un arma*». El ו delante de הַנּשְׂאִים [los que llevaban] y הַבּנִים [llevaban la carga] significa «tanto - como». נשׂא בַּסַּבָּל los que llevaban cargas son los que llevaban los escombros y que trabajaban como ayudantes. Éstos podían realizar sus trabajos con una sola mano debido a que sólo se necesitaba una mano para poner los escombros en los recipientes y para retirar o traer el material. בְּאַחַת יָדוֹ *lit.* con la una mano (*i.e.* la suya) del que participaba en el trabajo. El sufijo en יָדוֹ [su mano] indica el siguiente genitivo. אַחַת וַאֲחַת una mano y la otra. הַשֶּׁלַח no es el proyectil sino el arma extendida, por lo general una espada o un arma de defensa, *vid.* el comentario de Jo. 2:8 y 2 Crón. 32:5. En cambio los albañiles necesitaban ambas manos para realizar su trabajo por lo cual tenían la espada ceñida a su lado «y el que tocaba la trompeta estaba junto a mí». Nehemías trabajaba como líder del trabajo a la cabeza de sus hombres, listo para defender todo tipo de ataque y por eso tenía al que tocaba la trompeta junto a sí para poder dar a los trabajadores la señal de reunirse en el caso de un ataque.

Vers. 19. Por eso instruyó a los nobles, a los oficiales y al resto del pueblo, *i.e.* a todos los que participaban de la construcción «*Y dije a los nobles, a los oficiales y al resto del pueblo: La obra es grande y extensa, y estamos separados en la muralla, lejos el uno del otro. En el lugar que oigáis el sonido de la trompeta, reuníos allí con nosotros; nuestro Dios peleará por nosotros*».

En ver. 21 se resume todo y se repite por ello el contenido del ver. 10 a fin de añadir la siguiente indicación que trabajaban desde temprano hasta la noche. «*Hacíamos el trabajo con la mitad empuñando lanzas desde el despuntar del alba hasta que salían las estrellas*».

Ver. 22. Además organizó otros sistemas de seguridad: habló al pueblo (*i.e.* a los que trabajaban en la muralla y no sólo a los soldados como afirma *Bertheau*): «*Cada hombre con su criado pase la noche dentro de Jerusalén, para que nos sirvan de guarda por la noche y de obrero por el día*», *i.e.* también debían reunirse de noche y no debían esparcirse en la región. Las palabras abstractas «guardia y trabajo» en vez de las concretas «guardián y obrero». Tal como לָנוּ *nos* se refiere a todos los que participaban de la construcción también hay que entender אִישׁ וְעֹזְרוֹ como todos los trabajadores y no sólo de los guerreros. A partir de אִישׁ וְעֹזְרוֹ sólo se puede deducir que los trabajadores, *i.e.* los padres de familia y los oficiales tenían jóvenes que les ayudaban.

Ver. 23. Nehemías mismo y sus hermanos (familiares y otros hombres), ninguno de ellos se quitó la ropa. Las últimas palabras אִישׁ שִׁלְחוֹ הַמָּיִם tienen un significado muy difícil si se quiere traducir הַמַּיִם con «agua de beber o para lavarse» o aun con *Ewald* y *Bertheau* de la orina. Lutero traduce «cada cual lo llevaba cuando se bañaba», pero este sentido no puede constar en las palabras «el arma de cada cual era el agua». *Roediger* en *Ges. thes.* s.u. שֶׁלַח quiere cambiar המים en בְּיָדוֹ [en su mano] pero *Böttcher* argumentó en contra de esto: «cómo podría convertirse בְּיָדוֹ en הַמַּיִם o aún cómo podía entrar המים en el texto si originalmente no constó nada de ello en éste? El significado de aquel בְּיָדוֹ puede ser mejorado con la corrección del ם final en הַמַּיִם, produciendo un המיני = חֲמִינוּ (2 Sam. 14:19): cada cual tenía su lanza en la mano derecha para poder usarla en el momento de un ataque enemigo». Consideramos que esta conjetura es una enmendación correcta del texto que carece de sentido debido a que נו fácilmente puede convertirse en ם y sólo nos distanciamos de *Böttcher*, interpretando שֶׁלַח con el significado de arma y traducimos: cada cual tenía su arma a la derecha cuando se acostaba de noche para dormir en sus vestiduras a fin de estar preparado para la lucha cuando los guardias den la alarma.

Final de la usurería. Altruismo de Nehemías (capítulo 5)

Capítulo 5. Abolición de la usura. Altruismo de Nehemías

Los sucesos relatados en este y el siguiente capítulo todavía pertenecen al tiempo de la construcción del muro por más que los príncipes y los habitantes adinerados siguieron el ejemplo de Nehemías y trabajaron con todas sus fuerzas y medios en la restauración del muro este trabajo pesó sobre las espaldas del pueblo de rango inferior que tuvieron dificultad para conseguir el sustento de sus familias durante el poco tiempo que les

quedaba. Además eran agobiados por los usureros adinerados. Por eso hubo un gran descontento entre el pueblo. Los pobres solicitaban trigo para alimentar a sus familias (ver. 2). Otros habían tenido que empeñar sus campos y viñedos para poder comprar trigo contra el hambre y para pagar los impuestos al rey y se quejaban por el hecho de que tenían que dar a sus hijos e hijas en servidumbre (vers. 3-5). Cuando Nehemías escuchó este clamor se enojó con los oficiales, reunió al pueblo y les echó en cara la injusticia de la usura y los exhortó a abandonar la usura, devolver los campos empeñados y regalarles lo prestado (vers. 6-11). Este discurso surtió efecto. Los principales y adinerados decidieron hacer conforme a sus palabras a lo que Nehemías les hace jurar esto y alude con un hecho simbólico al fuerte castigo de Dios que traería consigo la ruptura de este juramento. La asamblea certificó esto y el pueblo llevó a cabo esta decisión (vers. 12 y 13). Después de esto Nehemías relata el altruismo con el que realizó su labor de gobernador a fin de aligerar al pueblo de su pesado trabajo (vers. 14-19).

Versículos 1-5. El clamor del pueblo a causa de la usura

Hubo un gran clamor entre el pueblo y de las mujeres acerca de sus hermanos, los judíos que, como se puede leer a continuación, trató acerca de los nobles y oficiales (ver. 7), *i.e.* acerca de los miembros adinerados entre los habitantes. Este clamor es descrito detalladamente en el ver. 25 mientras que los descontentos eran agrupados en tres clases (vers. 2, 3, 4) mediante las palabras וְיֵשׁ [algunos].

Ver. 2. «*Había quienes decían: Nosotros, nuestros hijos y nuestras hijas somos muchos; por tanto, que se nos dé trigo para que comamos y vivamos*». Esto dijeron los trabajadores que no tenían propiedades. נִקְחָה (de לָקַח) no significa tomaremos a la fuerza sino demandamos que se nos de trigo.

Ver. 3. Había otros que poseían tierras, viñedos y casas pero las habían tenido que empeñar y no podían segar nada de ello. עָרַב empeñar. El participio describe la continuación de la acción pero no debe ser traducido «nuestros campos - tenemos que empeñarlo para que obtengamos trigo contra el hambre» sino «tuvimos que empeñarlos. Queremos que se nos dé trigo por el hambre». A partir del contexto se puede observar que ya habían empeñado las propiedades y que éstas aún están en esta situación (tuvimos que empeñarlas y todavía están empeñadas). Además no debe interpretarse נִקְחָה de otra manera que en el ver. 2: queremos que se nos dé trigo para el hambre, para paliar el hambre. Esto no significa para que no tengamos que empeñar nuestras posesiones (*Bertheau*) porque ya estaban empeñadas. Además בָּרָעָב no presupone un encarecimiento a causa de algún problema del desarrollo del trigo u otros motivos sino que sólo significa que aquellos que tuvieron que empeñar sus campos sufrían hambre.

Ver. 4. Otros clamaban: «*Hemos pedido dinero prestado para el impuesto del rey sobre nuestros campos y nuestras viñas*». לָוָה significa estar unido o depender y tiene un significado transitivo: llevar a la dependencia como מָלֵא ser lleno y llenar: hemos llevado a la dependencia a nuestros campos y nuestros viñedos para el dinero del impuesto del rey (*Bertheau*), *i.e.* hemos prestado dinero sobre nuestros campos para... Esto sólo lo podían hacer empeñando la ganancia o la siega completa o al menos la parte que correspondía al monto prestado, cf. la ley Lev. 25:14-17.

Ver. 5. «*Ahora bien, nuestra carne es como la carne de nuestros hermanos, y nuestros hijos como sus hijos. Sin embargo, he aquí, estamos obligando a nuestros hijos y a nuestras hijas a que sean esclavos, y algunas de nuestras hijas ya están sometidas a servidumbre, y no podemos hacer nada porque nuestros campos y nuestras viñas pertenecen a otros*». «Nuestros hermanos» son los judíos adinerados que daban dinero para lo empeñado y בְּנֵיהֶם son sus hijos. El sentido de la primera mitad del vers. es el siguiente: «Somos una sola carne y una sola sangre con aquellos adinerados, *i.e.* como lo comenta correctamente *Rambach non sumus deterioris conditionis quam tribules nostri divites, nec tamen nostrae inopiae ex lege divina* Deut. 15:7, 8, *subvenitur, nisi maximo cum foenore* [No somos menores que nuestros divinos «compañeros divinos» para pensar. A pesar de eso nuestra pobreza recibe la ayuda por medio de la ley divina en Deut. 15:7, 8 con mayor beneficio]. La ley no sólo permite prestar a los pobres dinero a cambio de una prenda (Deut. 15:8) sino también permitía que los israelitas, en el caso de haberse empobrecido, se vendieran a sí mismos (Lev. 25:39), incluyendo a sus hijos y sus hijas para conseguir dinero. Pero a la vez demandaba que no se los tratara como esclavos y que se los liberara después de siete años o en el año de los jubileos (Lev. 25:39-41 y Ex. 22:25s.). En el pasaje se hace mención a que algunos tuvieron que dar a sus hijas como esclavas. אֵין לְאֵל יָדֵנוּ *lit.* no está en nuestra mano hacia Dios, *i.e.* no tenemos el poder para cambiarlo, cf. acerca de estas palabras el comentario de Gen. 31:29. La última oración es explicativa. Debido a que nuestros campos y viñedos pertenecen a otros y por lo tanto sus ganancias no llegan a nosotros no estamos en la condición de poner fin a la triste necesidad de vender a nuestras hijas como esclavas.

Versículos 6-13. La abolición de la usura

«*Entonces Nehemías se enojó en gran manera cuando oyó su clamor y estas palabras*».

Ver. 7. «*Se aconsejó mi corazón dentro de mí* (יִּמְלֹךְ según el uso caldeo de מְלַךְ Dan. 4:24), *y contendí con los nobles y con los oficiales y les dije: Estáis cobrando usura cada uno a su hermano*». בְּ נָשָׁא significa prestar a alguien y מַשָּׁא también מַשָּׂאָה Deut. 24:16, Prov. 22:26 y מַשָּׁא es lo prestado, el empréstito, lo que uno presta a otro. נָשָׁא מַשָּׁא significa por tanto hacer a alguien un préstamo, cf. Deut. 24:10. Esto no parece coincidir con nuestro versículo porque Nehemías no puede acusar a los ricos de prestar dinero debido a que según el ver. 10 él y sus siervos hicieron lo mismo. La injusticia de la situación que Nehemías reclama aquí sólo puede constar en el מַשָּׁא que domina el pasaje. *Bertheau* quiere interpretar מַשָּׁא como acusativo de libre subordinación y no como acusativo del objeto, con el sentido de prestáis por causa de las retribuciones. Pero esta opinión no puede ser demostrada gramatical o léxicamente. En primer lugar en contra de ello está el מַשָּׂאָה הַשָּׁא [cuando prestes el préstamo] Deut. 24:10 que muestra que מַשָּׁא es un acusativo del objeto cuando está con נָשָׁא [prestar]. En otra relación se encuentra en los pasajes donde מַשָּׁא aparece con el significado confirmado de «préstamo» y no retribuciones. En Ex. 22:24 «si prestas dinero (תַּלְוֶה) no le deberás ser un כְּנֹשֶׁה. no le impondrás intereses» se puede observar que נֹשֶׁה es uno que presta dinero con interés o que presta dinero como negocio. Este significado de la palabra es lo que acentúa el uso de מַשָּׁא, de manera que Nehemías se refiere a aquellos que prestan su dinero en condición de usureros. «*Y congregué por ellos una gran asamblea*» a fin de controlar públicamente la cuestión con la usura y la injusticia. עֲלֵיהֶם no significa contra ellos (los usureros) sino por ellos.

Ver. 8. En esta asamblea les echa en cara la injusticia que estaban cometiendo. «*Nosotros, conforme a nuestras posibilidades, hemos redimido a nuestros hermanos judíos que fueron vendidos a las naciones; y ahora, ¿venderéis a vuestros hermanos para que sean vendidos a nosotros? Entonces se quedaron callados y no hallaron respuesta*». «Nosotros hemos comprado» como contrapunto a «vosotros habéis vendido». Nehemías se refiere a sí mismo y a los que piensan como él, los judíos que vivían en el exilio. Éstos han redimido a los hermanos judíos que habían sido vendidos a las naciones. כִּדֵי בָנוּ por כְּדֵי אֲשֶׁר בָּנוּ, no significa conforme a la totalidad de los que estuvieron entre nosotros, *i.e.* cada vez que hubo este tipo de venta (*Bertheau*) porque דֵּי no significa totalidad o cantidad sino sólo posibilidad (Lev. 25:26) y por lo tanto כְּדֵי בָנוּ significa «conforme a nuestras posibilidades económicas que podíamos realizar» *secundum sufficientiam vel facultatem, quae in nobis est* (*Rambach*) o *secundum possibilitatem nostram* (Vulg.). Con גַּם ante אַתֶּם se realza aun más el contrapunto, de manera que וְגַם tiene el significado a la vez, a pesar de (*Ew.*, §354[a]). Vender a los hermanos como esclavos había sido prohibido por la ley (Lev. 25:42). Los usureros no pudieron contestar a esto. «Entonces se quedaron callados y no hallaron palabra», *sc.* para justificar sus hechos.

Ver. 9. Y Nehemías agregó (el Quetib ויאמר al parecer es un error ortográfico de וְאָמַר porque el Nifal יֵאָמֵר [llamarse] no coincide): No está bien lo que hacéis. «*¿no debéis andar en el temor de nuestro Dios a causa del oprobio de las naciones enemigas nuestras?*» *i.e.* no dar la posibilidad a los adversarios para que nos acusen de falta de amor y dureza de corazón hacia nuestros hermanos.

Ver. 10. «*También yo y mis hermanos y mis siervos les hemos prestado dinero y grano. Os ruego, pues, que abandonemos esta usura*». El participio נֹשִׁים significa nosotros también hemos prestado. A esto se añade la exhortación del ver. 11 «Os ruego que hoy mismo (כְּהַיּוֹם en este día 1 Sam. 9:13) *les devolváis sus campos, sus viñas, sus olivares y sus casas; también la centésima parte del dinero y del grano, del mosto y del aceite que estáis exigiendo de ellos*». Nehemías demanda de aquellos que habían tomado posesión de las propiedades de los hermanos pobres como prenda que les devolvieran enseguida sus propiedades, que no les exigieran los intereses por el dinero prestado por el trigo, etc. a los pobres y no que se les devolviera los intereses cobrados. La respuesta de los usureros en el ver. 12 «*Lo devolveremos y no les exigiremos nada; haremos tal como has dicho. Y llamé a los sacerdotes y les hice jurar que harían conforme a esta promesa*» demuestra que las palabras del ver. 11b no tenían este sentido conforme a ello no se debe traducir אֲשֶׁר אַתֶּם נֹשִׁים בָּהֶם con «que habéis tomado de ellos como interéses» (*de Wette*), una traducción que no puede ser justificada semánticamente debido a que נָשָׁה בְּ no significa tomar intereses de alguien sino prestar a alguien con interéses. El אֲשֶׁר no se refiere a וּמֵאַת [y también] sino a הֲתָנָן — וַהֲיִצָּהָר y הָשִׁיב devolver, restituir y es usado por ambos lados pero sólo de tal manera que en la primera oración se refiere a la restitución de las propiedades dadas como prenda y en el segundo se refiere a condonar la deuda de la centésima parte. La centésima parte del interés probablemente es de entender como la centésima parte de los intereses menciales de los romanos. Un por ciento al mes era un interés muy elevado que podía ser impagable para los pobres. La ley prohíbe el cálculo con intereses a los hermanos, a los pobres del mismo pueblo (Ex. 22:24, Lev. 25:36s.) Cuando los acreedores hubieran asegurado esto. Nehemías llamó a los sacerdotes y los hizo jurar (a los acreedores) conforme a estas palabras, *i.e.* a cumplir con sus promesas. Nehemías llamó a los sacerdotes para hacer jurar a los usureros solemnemente y para poder usar legalmente esta promesa hecha ante los sacerdotes.

Ver. 13. A fin de aumentar aun el compromiso de la promesa Nehemías subraya este hecho con un acto simbólico: «*También sacudí los pliegues de mi manto y dije: "Así sacuda Dios de su casa y de sus bienes a todo hombre que no cumpla esta promesa; así sea sacudido y despojado". Y toda la asamblea dijo: ¡Amén! Y alabaron a Yahvé. Entonces el pueblo hizo conforme a esta promesa*». חֹצֶן significa la pechera del manto en el que se pueden guardar cosas, cf. Isa. 49:ss. donde esta palabra aparece nuevamente. El acto simbólico consistió en que Nehemías tomó su manto con sus manos tal como se lo solía tomar cuando se envolvía algo en él y lo sacudió decidiendo las palabras mencionadas que describían el significado de la acción. Toda esta asamblea lo confirmó con Amén, así sea, y alabó al Señor, *sc.* por el final feliz con el cual Dios bendijo su intención de ayudar a los pobres. El pueblo hizo conforme a estas palabras, *i.e.* la asamblea hizo conforme estas palabras.

Versículos 14-19. El altruismo de Nehemías

Nehemías aprovechó la asamblea mencionada para hablar en sus memorias de su altruismo con el cual cumplía su trabajo de gobernador y cuántos sacrificios personales había realizado a favor del bienestar de sus hermanos.

Ver. 14. Por medio de גַּם se sitúa al siguiente relato en un paralelismo con el caso anterior. Así como usó su renombre para controlar la opresión del pueblo por medio de los usureros adinerados. También fue altruista al cumplir con su trabajo y no amedrentó pena alguna para aliviar la carga que pesaba sobre sus compatriotas. «*Además, desde el día en que el rey me mandó que fuera gobernador en la tierra de Judá, desde el año veinte hasta el año treinta y dos del rey Artajerjes, doce años, ni yo ni mis hermanos hemos comido del pan del gobernador*». El sujeto de צִוָּה [envió] no ha sido definido pero se sobreentiende a partir del contexto, se trata del rey Artajerjes, פַּחֲם el gobernador de ellos (los judíos). Esto sucedió del año veinte de Artajerjes hasta el año treinta y dos en el cual según 13:6 regresó al palacio del rey regresando después de poco tiempo a Jerusalén para seguir con su trabajo. «El pan del gobernador» es según el ver. 45 la comida y el vino que le debía ofrecer el pueblo. El sentido es el siguiente: «Durante todo este tiempo no recibí un trato especial de los habitantes».

Ver. 15. Pero los gobernadores anteriores que me precedieron en Jerusalén, Zorobabel y sus sucesores gravaban al pueblo (הִכְבִּידוּ עַל הָעָם) y habían tomado de ellos cuarenta siclos después del pan y del vino (*i.e.* para las necesidades de la mesa). El término אַחַר que la LXX tradujo el ἐσχατόν, Vulg. con *quotidie* causa grandes dificultades. La traducción *excepto* (*Ew.*, §217) no puede ser demostrada por אַחַר así como *sobre*, que *Bertheau* trata de demostrar que después de cuarenta siclos seguía el siguiente siclo. También la traducción «contado conforme a la plata (*Böttcher*, *de inferis*, §409b y *Neue kritische Ährenlese* III, p. 219) no se puede explicar a partir de los pasajes mencionados para ello debido a que en ninguno de ellos aparece אַחַר *de illo quod normae est* [de aquello que es la norma] sino que en todos los pasajes consta el significado local después. ¿No debería ser usado אַחַר adverbialmente con el significado de después para expresar la noción de que el dinero para las necesidades alimenticias del gobernador era exigido por la comunidad? «*También sus sirvientes oprimían al pueblo*». אַחַר designa el dominio arbitrario, abuso de la violencia para extorsiones y semejantes mientras que Nehemías no lo había hecho por temor a Dios.

Ver. 16. «*También yo me dediqué a la obra en esta muralla, y no compramos terrenos, y todos mis siervos estaban reunidos allí para la obra*». שָׁלַט corresponde a חֶחֱזִיק יָד בְּ = חֶחֱזִיק בְּ ayudar en algo *lit.* poner la mano en algo. En 4:10, 12, 15 y 17 se puede observar la forma cómo Nehemías ayudó con sus siervos durante la construcción del muro. No compramos terrenos (*i.e.* mis siervos y yo), *i.e.* no lo compramos con lo que recibíamos como prenda, cf. ver. 10.

Ver. 17. Y no sólo eso, Nehemías también dio de comer a una gran cantidad de personas en su mesa y lo pagó con su propio dinero. «*Y había a mi mesa ciento cincuenta judíos y oficiales, sin contar los que vinieron a nosotros de las naciones que nos rodeaban*». Los ciento cincuenta oficiales (cf. 2:16) seguramente fueron todos los principales de las casas de los padres del pueblo. Éstos siempre podían acudir a una mesa libre de Nehemías así como los judíos libres que vivían entre los pueblos vecinos cuando venían a Jerusalén.

Ver. 18. «*Lo que se preparaba para cada día era un buey y seis ovejas escogidas, también eran preparadas aves para mí; cada diez días toda clase de vino se proveía en abundancia. Y con todo esto, no reclamé el pan del gobernador, porque era pesada la servidumbre sobre este pueblo*». El sentido de la última oración parece ser que se compraba vino por raciones de diez días pero no se menciona la cantidad sino que en general se lo designa con לְהַרְבֵּה en abundancia. זֶה וְעִם y a pesar de esto no reclamó el pan del gobernador (cf. ver. 14) porque la servidumbre era pesada sobre el pueblo. הָעֲבֹדָה es el servicio durante la construcción de los muros de Jerusalén. Nehemías desistió del pan del gobernador por piedad con el pueblo tan agobiado, que en sí le correspondía.

Ver. 19. «*Acuérdate de mí, Dios mío, para bien, conforme a todo lo que he hecho por este pueblo*». cf. la repetición de esta petición 13, 14 y 31. עָשָׂה עַל con el significa de עָשָׂה לְ, *lit.* a causa del pueblo o para éste.

Capítulo 6. Conspiración de Nehemías. Finalización de la construcción

Debido a que Sanbalat y sus aliados no pudieron impedir la construcción del muro de Jerusalén con el uso de la violencia (cap. 4) trataron de hacerlo con una conspiración secreta. Le pidieron que se reuniera con ellos en el llano de Ono (vers. 1 y 2). Nehemías, que se había percatado de que habían planeado algunas cosas malas les mandó explicar por medio de un mensajero que a causa de la construcción no podía ir. Después de haber recibido cuatro respuestas negativas Sanbalat envió a su siervo con una carta abierta a Nehemías donde lo acusaba de rebelarse contra el rey persa. Pero Nehemías rechazó la acusación de Sanbalat (vers. 3-9). Tobías y Sanbalat enviaron incluso a un falso profeta para que provocara que Nehemías huyera al Templo por temor al peligro en el que estaba para poder calumniar contra él. Pero Nehemías descubrió el plan y no se dejó amedrentar (vers. 10-14). La construcción del muro alcanzó su final al cabo de 52 días y a los enemigos les desfalleció el ánimo (vers. 15-17) a pesar de que en aquel tiempo algunos nobles de Judá habían tenido contacto por cartas con Tobías a fin de frenar a Nehemías en sus acciones (vers. 18-19).

Versículos 1-9. Los intentos de Sanbalat y de sus aliados de causar daños a Nehemías

«*Y aconteció que cuando se les informó a Sanbalat, a Tobías, a Gesem el árabe y a los demás enemigos que Nehemías había reedificado la muralla y que no quedaba ninguna brecha en ella, aunque en aquel tiempo no había asentado todavía las hojas en las puertas, Sanbalat y Gesem le enviaron etc.*». נִשְׁמַע לוֹ fue escuchado por él en un significado indefinido: le llegó a oidos. El uso del pasivo aumenta durante el hebraísmo tardío, cf. 6, 7, 13:27; Est. 1:20, e.o. Acerca de Sanbalat y los demás, *vid.* el comentario de 2:19. Y «los demás de nuestros enemigos» son según 4:1 los habitantes de Asdod y probablemente otros hombres hostiles. Con גַּם עַד הָעֵת וגו se incluye un comentario limitante: hasta ese momento no había asentado las hojas de las puertas. A pesar de que el muro estaba casi listo faltaban las puertas de los portales para finalizar la muralla de la fortaleza. Los enemigos le enviaron a decir: «*Ven, reunámonos en Quefirim en el llano de Ono*». En vez de נוֹעֲדָה consta en el ver. 7 נִוָּעֲצָה [queremos aconsejarnos] es un sinónimo. La forma כְּפִרִים sólo aparece aquí y con la forma כְּפָר 1 Crón. 27:25 o כְּפַר pueblo en 1 Sam. 6:18. Pero debido a que כְּפִירָה sólo aparece como nombre propio Esd. 2:25 parece haber sido usado a menudo junto a כְּפָר también la forma כְּפִרִים. כְּפִרִים como nombre propio de un pueblo definido carece de base. A fin de que su invitación parezca sencilla ofrecen que Nehemías escoja el lugar en el valle de *Ono*. Según 1 Crón. 8:12 *Ono* parece haber estado cerca de *Lod* (*Lydda*) y por lo tanto es ubicado por *van de Velde* (*Mem*., p. 337) y *Bertheau* en *Kefr Ana* o *Kefr Auna* a casi dos horas al norte de *Ludd*. Sólo a partir de 1 Crón. 8:12 no se puede afirmar nada seguro acerca de la ubicación del lugar y según la ortografía y la situación misma *Roediger* lo compara con *Beit Unia* (*Hallische Literaturzeitung* 71, p. 665) al NO de Jerusalén no muy lejos de Beitin (Betel), cf. *Robinson, Pal.* II, p. 351 lo cual se apoya en que según nuestro versículo el valle Ono se encontraba entre Jerusalén y Samaria lo cual combina con Beit Unia pero no con *Kefr Ana* (cf. *Arnold* en *Herzog, Realencyclopaedie* XII, p. 759). «*Pero ellos tramaban hacerme mal*». Probablemente lo querían llevar cautivo o aun asesinarlo en secreto.

Ver. 3. Nehemías les informó por medio de mensajeros: «*Yo estoy haciendo una gran obra y no puedo descender. ¿Por qué ha de detenerse la obra mientras la dejo y desciendo a vosotros?*» Les mandó a decir que no podía hacer ese viaje porque su presencia en Jerusalén era imprescindible para la continuación de la construcción del muro.

Ver. 4. Entonces enviaron de la misma manera (כְּדָבָר הַזֶּה כְּדָךְ cf. 2 Sam. 15:6) cuatro veces pero Nehemías siempre respondió de la misma manera.

Vers. 5s. «*Entonces Sanbalat me envió su siervo en la misma forma por quinta vez, con una carta abierta en su mano. En ella estaba escrito: Se ha oído entre las naciones, y Gasmu dice, que tú y los judíos estáis tramando rebelaros; por eso reedificas la muralla. Y según estos informes tú vas a ser su rey*». Los pueblos son los pueblos vecinos de la comunidad judía. Acerca de la forma de *Gasmu vid.* el comentario de 2:19. El participio הוֹלֵךְ de lo que se trata de hacer o lo que se quiere hacer: quieres convertirte en עַל־כֵּן por eso, por ningún otro motivo que para conspirar (construyes el muro).

Ver. 7. Sigue diciendo la carta: «*También has puesto profetas para anunciar en Jerusalén en cuanto a ti: «Un rey está en Judá». Y ahora llegarán a oídos del rey estos informes. Ahora pues, ven, consultemos juntos*», *sc.* para refutar tales rumores como palabrero sin fundamento. Con esta acusación que estaba en una carta abierta y que cada cual podía leer Sanbalat quería obligar a Nehemías a venir y a desechar esta sospecha por medio de una conversación con él.

Ver. 8. Pero Nehemías descubrió este ardid y mandó a decir a Sanbalat por un mensajero: «*No han sucedido esas cosas que tú dices, sino que las estás inventando en tu corazón*». בּוֹרָאם es abreviado de בְּדָא de בָּרָא que sólo vuelve

a suceder en 1 R. 12:33 inventarse, usado sobre todo en cuando a cosas negativas.

Ver. 9. «*Porque* —así comenta Nehemías al escribir sus memorias— «*todos ellos querían amedrentarnos, pensando* (לֵאמֹר)*: Ellos se desanimarán con la obra y no será hecha. Pero ahora, oh Dios, fortalece mis manos*». Las últimas palabras «ahora fortalece mis manos» se deben a que Nehemías se trasladó a la situación de entonces en la que pidió la ayuda de Dios para ubicar esta ayuda en un contexto debemos añadir: pero ya pensé o dije: Oh Dios, fortalece mis manos. חַזֵּק es imperativo. La traducción de las palabras en la primera persona imperfecto: yo fortalecí (LXX, Vulg., Syr) sólo es un intento de incluir las palabras incomprensibles en el contexto.

Vers. 10-14. Aun un profeta falso enviado por Tobías y Sanbalat trató de convencer a Nehemías con una profecía de que los enemigos lo matarían en la noche para que huyera con él al lugar santo del templo y que se protegiera de la persecución cerrando las puertas del Templo. Tal como supo después la intención era que quería que hiciera algo contra la ley a fin de poder acusarlo de ello.

Ver. 10. «*Cuando entré yo en casa de Semaías, hijo de Delaía, hijo de Mehetabel, que estaba encerrado*». Este profeta Semaías no es conocido. A partir del relato podemos observar que pertenecía al profeta mentiroso que se había puesto al servicio de Sanbalat y Tobías para provocar la caída de Nehemías. No se nos narra lo que llevó a Nehemías a ir a la casa de este profeta porque Nehemías sólo cuenta lo que este asalariado de sus enemigos trató de hacer contra él. De la oración circunstancial: «y él (Semaías) estuvo encerrado» se puede deducir quizás que Semaías había inducido a Nehemías a visitarlo en su casa por medio de la información que tenía algo importante que contarle. En el וְהוּא עָצוּר no consta lo que *Bertheau* interpreta, que Nehemías lo buscó en su casa porque no podía venir a él como עָצוּר sino que la oración quiere decir que Nehemías, cuando llegó a la casa de Semaías, lo encontró עָצוּר. עָצוּר simplemente significa cerrado, encerrado en su casa y no «cautivo» y mucho menos «en una situación de impureza cúltica» (*Ew.*) o «vencido por la mano de Yahvé, arrebatado por un poder mayor» (*Bertheau*). A partir del consejo que le da a Nehemías «queremos ir juntos a la casa de Dios» etc. se puede observar que Semaías no estaba cautivo en su casa ni que había algún motivo físico por el cual no podía abandonar la casa. Por lo tanto se puede deducir que se había encerrado para indicar a Nehemías que no estaba seguro ante el acecho de los enemigos de su vida y que sólo simulaba la situación para convencer con mayor facilidad a Nehemías para que huyera con él al lugar santo a fin de evadir la persecución de los enemigos. No se puede decir con certeza si Semaías se había encerrado, afirmando que los enemigos de Judá también lo perseguían a él, el profeta de Yahvé o si quería usarlo como acto simbólico para indicar lo que Dios le había ordenado proclamar a Nehemías. Ambas suposiciones son probables y a favor de la última puede abogar el hecho que Nehemías declara en el ver. 12 que el consejo de esconderse en el templo es una נְבוּאָה [profecía] debido a que corresponde al carácter de tales pseudoprofetas para apoyar con actos simbólicos sus palabras, cf. 1 R. 22:11. El caminar a la casa de Dios es definido por אֶל־תּוֹךְ הַהֵיכָל al interior del Lugar Santo, lugar al que no debía entrar un laico. «*dijo: Reunámonos en la casa de Dios, dentro del templo, y cerremos las puertas del templo, porque vienen a matarte, vienen de noche a matarte*». Con ello quiere presentar su aviso como revelación divina. Dios no sólo le reveló la intención de los enemigos sino también el momento en el que querían llevar a cabo sus planes. Pero Nehemías no se dejó intimidar. Le dijo: «*¿Huir un hombre como yo? ¿Y quién que sea como yo entraría al Templo para salvar su vida? No entraré*». וְאֶחְיֶה es perfecto con ו consecutivo: para que viva. Esta palabra tiene doble sentido y puede significar: «para proteger su vida o también para que permanezca con vida (Deut. 5:21) y para que no muriera por la transgresión de la ley. Nehemías debió haberlo usado en el segundo sentido y haber pensado en el mandamiento de Num. 18:7: «*Pero tú y tus hijos contigo atenderéis a vuestro sacerdocio en todo lo concerniente al altar y a lo que está dentro del velo, y ministraréis. Os doy el sacerdocio como un regalo para servir, pero el extraño que se acerque morirá*».

Ver. 12. «Entonces reconocí, *i.e.* el comportamiento de Semaías cuando Nehemías se negó a seguir sus consejos, y he aquí Dios no lo había enviado (*i.e.* no le había encargado o dado estas palabras. לֹא es antepuesto a אֱלֹהִים por causa del énfasis: «*No Dios* (sino él mismo) *lo había enviado, sino que había dicho su profecía contra mí porque Tobías y Sanbalat le había pagado*». El verbo שְׂכָרוֹ [le había pagado] (sing.) sólo está relacionado gramaticalmente con el último sustantivo a pesar de que se refiere a ambos hombres.

Ver. 13. «*Le pagaron por esta razón, para que yo me atemorizara y obrara de esa manera y pecara* (entrando al Lugar Santo), *y ellos tuvieran un mal informe de mí y pudieran reprocharme*». Extraña el uso de לְמַעַן [por esta razón] delante de dos oraciones de la cual la segunda expresa la intención de la primera: «Por eso, para que yo no temiera etc.», le habían pagado. Entrar al templo y encerrarse en el Lugar Santo habría sido una grave trasgresión de la santidad de la casa de Dios que los enemigos podían aprovechar para acusarlo de pecar contra los mandatos de Dios al pueblo y socavar su autoridad.

En el ver. 14. Nehemías termina con el informe acerca del peligro de su vida con la petición de que Dios se acordara de ellos conforme a sus obras. En esta oración no sólo menciona a Tobías y Sanbalat sino también específicamente a una profeta Noadías y a los demás profetas que trataron de convencerlo de que huyera tal como lo había intentado Semías. Debido a esto podemos observar que el caso mencionado en los vers. 10-13 sólo se menciona como un ejemplo de este tipo de acciones (מְיָרְאִים como en vers. 9 y 19) y que además hubo falsos profetas como en el tiempo preexílico para engañar al pueblo para que no escuchara la palabra de los verdaderos profetas de Dios que predicaban el arrepentimiento y la reconciliación como condición de la salvación.

Versículos 15 y 16. La culminación de la construcción del muro y la impresión que éste causó en los enemigos de Jerusalén

«*La muralla fue terminada el veinticinco del mes de Elul, en cincuenta y dos días*». Según esto la construcción había empezado el tercer día del quinto mes (Ab). No se indica el año porque se refiere al año 20 de Artajerjes anteriormente mencionado. Esto coincide con el resto de las indicaciones cronológicas de nuestro libro. En ese año Nehemías pidió al rey el permiso de ir a Jerusalén en el mes de Nisán (2:1) y a partir de 5:14 y 13:6 podemos ver que fue gobernador a partir del año 20 en Jerusalén, o sea que debió haber ido a Jerusalén directamente después de haber recibido el permiso del rey llegando antes de terminar el quinto mes. Poco tiempo después inspeccionó la muralla y reunió al pueblo en asamblea para sugerir la reconstrucción de esta (2:11-17). Todo esto puede haber sucedido durante el cuarto mes de manera que la obra pudo empezar en el quinto mes. Tampoco hay motivo alguno para dudar de que la construcción dura-

ra 52 días y por lo tanto no es necesario enmendar con *Ew*. los 52 días en dos años y cuatro meses[8] como lo indicó correctamente *Bertheau*. Es necesario considerar lo siguiente: «1. La necesidad del avance de la obra a la que Nehemías alude constantemente, 2. El esmero y la relativamente alta cantidad de los constructores porque la comunidad en general, tanto los habitantes de Jerusalén como los hombres de Jericó, Tecoa, Gabaón, Mizpa, etc. se habían unido para realizar esta actividad comunitaria (cf. cap. 3). 3. El tipo de trabajo porque un trabajo tan fatigoso y las guardias no interrumpidas (cap. 4) podían llevarse a cabo durante cincuenta y dos días pero no por un periodo tan largo». Finalmente hay que considerar el tamaño de la obra pues no se trataba de una construcción nueva de todo el muro sino tan sólo por la reconstrucción del muro, la reparación de fisuras (1:3; 2:13; 6:1) y de los portales destruidos; además había quedado intacto un buen tramo del muro y por lo menos un portal. A esto se añade que el material pétreo estaba cerca, la mayoría de las piedras simplemente tenían que ser sacadas de los escombros y aun antes debió haber sido reunido material para ello. Pero no es correcto calcular la circunferencia conforme a la circunferencia del muro actual.

Ver. 16. La noticia del final de la construcción causó temor entre los enemigos, en todos los pueblos, en los alrededores de Judá (cf. 4:1; 5, 9); decayeron sus ojos y reconocieron que esta obra había sido hecha con la ayuda de nuestro Dios. La expresión בְּעֵינֵיהֶם [decayeron en sus ojos] y puede ser traducido conforme a יִפְּלוּ פָנָיו decayó su cara, *i.e.* se demudó su semblante (Gen. 4:5s.) y יִפַּל לֵב decayó su corazón, *i.e.* el valor (1 Sam. 17:32): decayeron mucho en sus ojos, *i.e.* desfalleció su ánimo.

Vers. 17-19. Nehemías añade el comentario posterior que en aquellos días los principales de Judá habían estado en un ávido contacto escrito con Tobías y se habían aliado porque él se había emparentado con una principal familia de los judíos.

Ver. 17. «*También en aquellos días iban muchas cartas* מַרְבִּים אִגְּרוֹתֵיהֶם hicieron muchas, aumentaron sus cartas) *de los nobles de Judá a Tobías, y de Tobías venían a ellos muchas cartas a ellos*.

Ver. 18. «*Porque muchos en Judá estaban unidos a él bajo juramento porque él era yerno de Secanías, hijo de Ara, y su hijo Johanán se había casado con la hija de Mesulam, hijo de Berequías*». Por lo tanto Tobías estaba emparentado con dos familias judías. Esta indicación sirve para explicar la oración de que en Judá había muchos que estaban unidos a Tobías por juramento. Tal parece que Secanías, hijo de Ara fue un judío noble de la familia de Ara (Esd. 2:5). Mesulam, hijo de Berequías es mencionado entre los que participaban de la construcción del muro ante 3:4 y 30. Según 13:4 también el sacerdote Eliasib estuvo emparentado con Tobías. Dado que tanto Tobías como su hijo Jehohanan tienen nombres judíos *Bertheau* deduce con justa razón que eran descendientes de israelitas, posiblemente del reino norte de las diez tribus. Esto combina con el hecho que Tobías es llamado amonita (2:10) porque sus antecesores cercanos y lejanos vivieron en Amón.

Ver. 19. «*Además, hablaban de sus buenas obras en mi presencia y a él le informaban de mis palabras. Y Tobías me enviaba cartas para atemorizarme*». טוֹבֹתָיו las cosas buenas o «sus buenas características e intenciones» (*Bertheau*). Sujeto de la oración son los nobles de Judá. מוֹצִיאִים לוֹ [le llevaron]. Al respecto comenta *Bertheau*: No hay motivo alguno para presuponer que los nobles quisieron fomentar la división entre Tobías y Nehemías, tergiversando las palabras de Nehemías. Seguro que esto puede ser correcto pero no es posible deducir nada más que el hecho de que habrán tratado de organizar una comprensión y una cercanía entre estos dos hombres y que echaron en cara a Nehemías el peligro y los inconvenientes de su plan y que por ello apoyaron el plan de Tobías. No es posible identificar un entendimiento entre dos hombres, enemigos entre sí haciéndole decir a uno lo que dice el otro. Finalmente Nehemías menciona que Tobías debió haber enviado cartas para atemorizarlo (יָרְאוּנִי inf. piel como 2 Crón. 32:18, cf. el participio en vers. 9 y 14). Las cartas debieron haber tenido el mismo contenido que la mencionada en el ver. 6.

II. OTRAS ACTIVIDADES DE NEHEMÍAS PARA APOYAR EL BIENESTAR DE LA COMUNIDAD (capítulos 7-12:43)

Después de terminar con el muro de Jerusalén, Nehemías dio órdenes respecto a la seguridad de la ciudad contra ataques enemigos (7:4-73 y 11:1 y 2) y finalmente trató de organizar la vida de la comunidad conforme a las órdenes del muro de la ciudad para organizar el servicio de los levitas.

Capítulo 7. Custodia de la ciudad. Atención de la multiplicación de sus habitantes, enumeración de las familias que regresaron con Zorobabel de Babilonia

Versículos 1-3. Custodia de la ciudad de Jerusalén

Cuando la muralla había sido construida Nehemías mandó asentar las puertas en los portales para finalizar la fortificación de Jerusalén (cf. 6:1) y designó a los porteros, los cantores y los levitas para su cuidado (הַפְּקֻד praeficii, cf. 12:44). Éste contexto la palabra se refiere a la custodia de los muros y los portales. Según las antiguas leyes los guardias de los portales también tenían que custodiar el templo y cerrar y abrir las puertas del templo, cf. 1 Crón. 9:17-27; 26:12-19. Los cantores y los levitas puestos como ayudantes de los sacerdotes normalmente no tenían que servir como guardias. Pero en la situación especial en la que estaban Nehemías les impuso a estas corporaciones ordenadas la custodia del muro y de los portales de la ciudad y los puso bajo las órdenes de su hermano Hanani y Hananías, príncipe de la fortaleza. Esto lo afirman las palabras del ver. 2: «*puse al frente de Jerusalén a mi hermano Hananí y a Hananías, jefe de la fortaleza*». הַבִּירָה es la fortaleza o ciudadela de la ciudad ubicada al norte del templo (*vid*. el comentario de 2:8) donde probablemente estuvo la guardia real cuyo jefe estaba bajo el mando del rey de Persia. La elección de este hombre para este importante oficio es apoyado por el

8. *Ew., Gesch*. IV, p. 178 asegura que en la afirmación de *Josefo* (Ant. XI, 5, 7s.), que el muro fue construido en dos años y cuatro meses, se encontraba un rastro de la variante correcta y que en Nehemías. 6:15 quizás se hubiera omitido la palabra וְשָׁנָתַיִם [años] por causa de un error ortográfico aunque debe reconocer que *Josefo* no es una fuente fidedigna de Nehemías porque sitúa su viaje a Jerusalén en el año 25 de Jerjes y la finalización del muro en el año 28 de éste. Pero *Bertheau* ya consideró que añadiendo שְׁנָתַיִם no se habría alcanzado una congruencia con el texto de *Josefo* debido a que también había que tratar la pregunta de cómo se podía convertir cincuenta y dos días en cuatro meses o al revés, como daban cuatro meses cincuenta y dos días. En todos lados se buscó sin éxito por una base común a la que podían ser reducidas las diversas informaciones. Por eso es imposible encontrar en los dos años y cuatro meses de *Josefo* un rastro de una variante.

suplemento «*porque éste era hombre fiel y temeroso de Dios más que muchos*». El כְּ delante אִישׁ es es así llamado Caf veritativum que designa una comparación de la idea de la cosa, como un hombre que podemos llamar fiel. מִרַבִּים es comparativo: era *más* temeroso de Dios *que* muchos.

Ver. 3. El Quetib ויאמר debe ser un error ortográfico de וְאָמַר (Kerí) a pesar de que aquí a lo sumo se puede leer וַיֹּאמֶר les fue dicho «*No se abrirán las puertas de Jerusalén hasta que caliente el sol; y estando todavía los porteros en sus puestos, se cerrarán y atrancarán las puertas. Designad también guardias de los habitantes de Jerusalén, unos en su puesto de guardia, y otros delante de su casa*». יָגִיפוּ sólo es usado aquí pero a menudo en el Talmud, significando «cerrar las puertas». אָחַז sostener, *i.e.* cerrar, como a menudo es usado en el sirio. El inf. abs. הָעֲמִיד en vez del tiempo finito: y designaron. El sentido es el siguiente: Los portales deben estar cuidados durante el día por los levitas (cantores y los demás levitas) que fueron designados para su custodia y recién cuando el sol está calentando y los guardias están en sus puestos deberán ser abiertos a la noche, antes de que los guardias se retiren deberá ser cerrado después de cerrar el portal, *i.e.* durante la noche, los habitantes de Jerusalén deberán montar guardia para proteger la ciudad contra posibles ataques, ubicar posibles guardias, cuidar de la casa propia para poder defender la ciudad de inmediato.

Versículos 4-73a. La regulación de Nehemías para la multiplicación de la población de Jerusalén

«*Y la ciudad era espaciosa y grande, pero el pueblo dentro de ella era poco y no había casas reedificadas*». רְחַבַת יָדַיִם amplia hacia ambos lados desde el punto central a mano derecha e izquierda. La última oración no indica que no habían casas porque la ciudad estaba habitada desde hace noventa años sino tan sólo que no hubo muchas casas en relación al área de la ciudad, de manera que había amplio espacio para la construcción de casas.

Ver. 5. «Entonces mi Dios me puso en mi corazón», *i.e.* Dios me dio la decisión, cf. 2:12. En las siguientes oraciones consta el contenido de esta decisión: reunir a los nobles y oficiales del pueblo para enumerar sus familias y poder conseguir una base para la organización de la multiplicaicón de los habitantes de Jerusalén. הַחֹרִים וְהַסְּגָנִים [los nobles y oficiales] están unidas como en 2:16. En cuanto a הִתְיַחֵשׂ [empadronar], cf. 1 Crón. 5:17.

Cuando Nehemías estuvo pensando en realizar esta decisión encontró el סֵפֶר הִיחַשׂ libro de la genealogía de los que habían subido primero (de Babilonia) בָּרִאשׁוֹנָה al principio, *i.e.* con Zorobabel y Jesúa bajo el rey Ciro (Esd. cap. 2) y no más tarde con Esdras (Esd. 7). «*Y hallé escrito en él*». Con estas palabras se introduce la mención de este registro. El registro vers. 6-73 es el mismo que encontramos en Esd. cap. 2 y ya ha sido explicado en el comentario de ese pasaje.

Lectura de la ley, fiesta de los tabernáculos. Arrepentimiento y juramento sobre la ley (capítulos 8-10)

Estos tres capítulos forman una unidad, una descripción de los actos cúlticos y celebraciones de festividades que fueron dirigidas por Esdras y otros sacerdotes y levitas mientras que se menciona a Nehemías sólo dos veces (8:9 y 10:2). El contenido de los tres capítulos es el siguiente: Al acercarse el séptimo mes que era inaugurado con el día de las trompetas en los que se celebró tanto el día de la reconciliación como la fiesta de los tabernáculos se reunió el pueblo en Jerusalén y Esdras leyó la ley, tal como lo había decidido la asamblea del pueblo reunido en los primeros días. Debido a que se encontró en la ley que los israelitas debían vivir la fiesta del séptimo mes en los tabernáculos, se decidió celebrar esta fiesta en tiendas y se llevó a cabo construyendo casas hechas de ramas de árboles frondosos en los terrados y los patios en las plazas y la fiesta de los siete días se celebró con una lectura diaria de la ley (cap. 8). El día 24 del mismo mes se reunió la asamblea ante Dios en triste dolor para confesar sus pecados en público y para renovar el pacto con el Señor (caps. 9 y 10).

El segundo hemistiquio de 7:73 es parte del cap. 8 y forma una sola oración con 8:1. «*Cuando llegó el mes séptimo, los hijos de Israel ya estaban en sus ciudades. Se reunió todo el pueblo como un solo hombre en la plaza que estaba delante de la puerta de las Aguas, y pidieron al escriba Esdras que trajera el libro de la ley de Moisés que Yahvé había dado a Israel*». La división del texto masorético es errada y esto se debe al hecho que las palabras «y los hijos de Israel en sus ciudades» es una simple repetición de la oración «y todo Israel estuvo en sus ciudades». La indicación temporal: «Cuando llegó el séptimo mes» sin mencionar el año se refiere a la fecha de 6:15: el 25 de Elul en el año 20 de Artajerjes en el que finalizó la construcción del muro de Jerusalén. A Elul, el sexto mes, seguía el séptimo, Tisri y no hay motivo para dudar de que se tratara del séptimo mes de aquel año debido a que la dedicación de la muralla se narra en el cap. 12, *i.e.* se llevó a cabo después y todo lo que es relatado entre los capítulos 8 y 11 pudo haber sucedido en el tiempo entre la culminación del muro y la dedicación de éste. Además de leer la ley en los primeros días del séptimo mes, la fiesta de los tabernáculos y la confesión pública en el ver. 24 del séptimo mes (caps. 8-11) se menciona en 11:1-2 el cumplimiento de la decisión tomada después de la construcción del muro (7:4), *i.e.* la multiplicación de los habitantes de Jerusalén por medio del hecho que uno de cada diez habitantes del pueblo que vivía en la provincia fue designada por la suerte a ir a Jerusalén para vivir allí. A esto se añaden los registros de los habitantes de Jerusalén y de las ciudades de Judá y Benjamín así como las listas de los sacerdotes y levitas, caps. 11:3-12:26.

Capítulo 8:1-8. La lectura de la ley

El principio del relato (7:73b-8:1a) es igual que Esd. 3:1. La asamblea del pueblo que se reunía al inicio del séptimo mes se describe con las mismas palabras. Pero el motivo de esta reunión del pueblo en Jerusalén al inicio del séptimo mes fue otro que el de Esd. 3. En aquel pasaje se reunió el pueblo para restablecer el altar de sacrificio y el culto de sacrificios mientras que aquí se reunieron para celebrar el séptimo mes, el mes del festejo del año. Con este fin se reunió el pueblo de las ciudades y los pueblos de Judá en Jerusalén y se reunieron allí «en la plaza delante del portal de las aguas», *i.e.* al SE del área del templo acerca de la ubicación del portal de las aguas, *vid.* el comentario de Esd. 7:11) sujeto de וַיֹּאמְרוּ [y dijeron] es el pueblo reunido. Éste pidió por medio de sus principales que Esdras trajera y leyera del libro de la ley de Moisés. La lectura fue solicitada por la asamblea. El motivo para esta petición sin duda debe buscarse en la necesidad de la asamblea de festejar el día de luna nueva del séptimo mes como un festejo de acción de gracias por la ayuda de la misericordia del Señor que habían recibido durante la construcción de la muralla que éste a pesar de todos los intentos de los enemigos de Judá de tratar de impedir esta obra se pudo llevar a cabo

con rapidez y eficacia. Este sentido de agradecimiento dio lugar al deseo de oír la palabra de Dios y para hacer de la ley una directriz de la vida. La reunión consistió de hombres y mujeres sin distinción (אִישׁ וְעַד אִשָּׁה como Jos. 6:21; 8:25; 1 Sam. 22:19; 1 Crón. 16:3) y כָּל־מֵבִין לִשְׁמֹעַ cada cual que lo podía entender. El primer día del séptimo mes era el día de las trompetas antes de los restantes días de luna nueva del año y era santificado por una asamblea santa y el cese de trabajo por tratarse de un día festivo, cf. Lev. 23:23-25, Num. 29:1-6.

Ver. 3. Y Esdras leyó la ley «desde la luz (*i.e.* desde el amanecer) hasta el mediodía», *i.e.* alrededor de seis horas, pero tal como se puede observar la descripción detallada vers. 4-8 no fue ininterrumpida sino también sólo que la lectura alternaba con discursos de los levitas acerca de la ley «y los oídos de todo el pueblo estaban atentos al libro de la ley», *i.e.* que el pueblo escuchaba atentamente. הַמְּבִינִים [los que podían entender] debe ser entendido como כָּל־מֵבִין לִשְׁמֹעַ (ver. 2).

En vers. 4-8 se describe detalladamente el proceso de la lectura de la ley. «*El escriba Esdras estaba sobre un estrado de madera que habían hecho para esta ocasión* (לַדָּבָר)». מִגְדָּל por lo general torre, estrado para discursos. Junto a él había seis hombres y a su izquierda siete, probablemente sacerdotes. En 3 Esd. se mencionan a su lado derecho siete nombres, entre Anías y Urías se incluye Azarías cuyo nombre probablemente fue omitido en el texto hebreo debido a que no es probable que en el lado derecho podría estar un hombre menos que en el lado izquierdo. «Quizás Urías es el padre de aquel Meremor (3:4, 21), Maasías el padre de Azarías 3:23; Pedaías el mismo de 3:25, el Azarías que según 3 Esd. debe ser incluido el mencionado en 3:23s. En 3:4,6 aparece un Mesdam, en 3:11; 14:31 un Malquías» (*Bertheau*).

Ver. 5. En el estrado Esdras sobrepasaba el pueblo reunido (era מֵעַל כָּל־הָעָם). Cuando abrió el libro, esto sucedió «ante los ojos de todos» porque todos podían observar lo que hacía. Y el pueblo se levantó (עָמְדוּ). A partir de los textos del Antiguo Testamento no se puede observar que era tradición desde tiempos mosaicos en Israel, como afirman los rabinos, que el pueblo se levantara cuando se leía la ley, cfr. *Vitringa, de Synag. Vet*., p. 167.

Ver. 6. Esdras empezó con una alabanza del Señor el gran Dios de la manera como lo hizo David 1 Crón. 29:10 con unas palabras de alabanza y difícilmente con las palabras de todo un salmo como en 1 Crón. 16:8ss. La asamblea respondió a esta alabanza con amén amén (cf. 1 Crón. 16:36) levantando las manos (בְּמֹעַל יְדֵיהֶם) la forma מֹעַל sólo aparece aquí) y adorando al Señor rostro en tierra.

Ver. 7. Y Jesúa, Bani, etc. y los levitas explicaban la ley al pueblo (הֵבִין hacer entender, enseñarlo por medio de la explicación de la ley). La cópula ו ante הַלְוִיִּם [los levitas] sólo puede haber sido puesta en el texto a causa de un error de copia porque los trece (o catorce) hombres antes mencionados son levitas de los cuales Jesúa, Bani, Serebías y Hodías vuelven a ser mencionados en 9:4, 5. Los nombres Jesúa, Serebías, Sabtai y Jozabad también se repiten en 12:14 y 11:16 pero de otras personas, de líderes de secciones levíticas. Y el pueblo permanecía en su lugar, escuchando עַל עָמְדָם como 9:3; 13:11; 2 Crón. 30:16, e.o.

Ver. 8. «*Y leyeron en el libro de la ley de Dios, traduciéndolo y dándole el sentido para que entendieran la lectura*». מְפֹרָשׁ [traduciéndolo] corresponde al caldeo מְפָרַשׁ aclarar. Los rabinos hablan de una aclaración de la ley en lenguaje común, de manera que los que ya no dominaban el hebreo antiguo podían recibir una paráfrasis en idioma caldeo. Pero este significado no puede ser demostrado en פרשׁ debido a que esta palabra consta en el hebreo del Targum por נְקַב (קְבַב) [conjurar], p. ej., Lev. 24:16 y en vez de בְּאֵר [pozo] en Deut. 1:5. Antes hay que pensar en exposición parafrástica y en una aplicación de la ley (*Pfeiffer, dubia vox*, p. 480) y no en una recitación clara según ciertas reglas (*Gusset* y *Bertheau*). שׂוֹם [colocar] es inf. abs. en vez del tiempo finito: y dieron entendimiento, dieron a entender la ley. וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא no debe ser entendido con los antiguos intérpretes, *Lutero* («a fin de que se entendiera lo que se leía»), *de Wette*: «y ellos explicaron lo que era leído», con lo cual sólo se produciría una tautología, sino según la LXX, Vulgata e.o. «y ellos, los que escuchaban, ponían atención a lo que era leído (הֵבִין בְּ como en ver. 12; Dan. 9:23; 10:11). *Vitringa*, *de syn. Vet*., p. 420 lo comenta correctamente: *de doctoribus narratur, quod legerint et dederint intellectum, de autitoribus, quod lectum intellexerint* [leído por los doctores que leían y daban la explicación, de autoridades que explicaban lo leído]. El proceso de la lectura no es del todo claro. Según los vers. 5-8 sólo los levitas parecen haber leído al pueblo el libro de la ley y haber aclarado lo leído al público mientras que según el ver. 3 Esdras leía al pueblo reunido y la atención de todos estaba dirigida a la ley y según el ver. 5 Esdras abrió el libro de la ley ante los ojos del pueblo. Pero si consideramos que el vers. 4-8 sólo contiene una descripción más detallada de lo relatado en vers. 2 y 3 entonces podemos ver que tanto Esdras como los trece levitas mencionados en el ver. 7 leyeron del libro de la ley. Conforme a esto debemos imaginarnos el proceso de tal manera que Esdras primero leyó un pasaje de la ley y los levitas explicaban el pasaje leído al pueblo a pesar de que es dudable si lo hacían los trece (catorce) levitas uno tras otro o si compartieron su labor de manera que podían explicar al mismo tiempo el contenido al pueblo organizado en grupos pequeños.

Versículos 9-12. La celebración de la fiesta de la luna nueva

«*Entonces Nehemías, que era el gobernador, y Esdras, el sacerdote y escriba, y los levitas que enseñaban al pueblo, dijeron a todo el pueblo: Este día es santo para Yahvé vuestro Dios; no os entristezcáis, ni lloréis; porque todo el pueblo lloraba al oír las palabras de la ley*». הַיּוֹם es el día de luna nueva del séptimo mes. Los pasajes de la ley que habían sido leídos al pueblo reunido habían tenido un gran impacto en el pueblo. Sin duda se leyeron pasajes del Deuteronomio y de otros pasajes de la Tora que eran aptos para concienciar al pueblo de sus pecados y transgresiones de los mandamientos del Señor y de los castigos. Esto removió al pueblo de tal manera que se entristeció y lloró. Esto motivó a Nehemías, Esdras y los levitas que habían leído la ley ante el pueblo a dar ánimo a los entristecidos.

Ver. 10. Y les dijo Nehemías, el gobernador y principal de la asamblea, con lo que no se excluye que Esdras y los levitas hicieron lo mismo. «*También les dijo: Id, comed de la grosura, bebed de lo dulce, y mandad raciones a los que no tienen nada preparado; porque este día es santo para nuestro Señor. No os entristezcáis, porque la alegría Yahvé es vuestra fortaleza*». מַשְׁמַנִּים es la grosura (λιπάσματα LXX), comidas grasosas, no «tortas grasosas» (*Bertheau*), cf. מִשְׁתֵּה שְׁמָנִים Isa. 25:6. מַמְתַּקִּים bebidas dulces. El sentido es el siguiente: celebrad con buenas comidas y bebidas y compartid vuestras porciones con los pobres que no prepararon nada para que se alegren de este día de fiesta. מָנוֹת regalos, son porciones de comida. Est. 9:19, 22; 1 Sam. 1:4. A partir de esto podemos ver que se ha convertido en tradición compartir en días de fiesta la comida y las bebidas con los pobres y enviárselos a las casas para permitirles que se alegren en la fiesta. לְאֵין נָכוֹן en vez de לַאֲשֶׁר אֵין נָכוֹן

(*vid*. el comentario de 1 Crón. 15:12) aquel que no le ha sido preparado a los que les falta para preparar la comida. Porque el día es santo y por eso debían celebrarlo con alegría. חֶדְוַת יהוה es una alegría que surge a partir de la comunidad con el Señor, en la confianza de que Dios es bondadoso, fiel y rico en misericordia (Ex. 34:6). Esta alegría les debía ser un מָעוֹז, un castillo fuerte o refugio porque el todopoderoso Dios es su Dios, cf. Jer. 16:9.

Ver. 11. También los levitas trataron de tranquilizar el pueblo diciendo «*Los levitas calmaron a todo el pueblo diciendo: Callad, porque el día es santo, no os entristezcáis*».

Ver. 12. Este apoyo tuvo éxito. El pueblo fue a casa o a las moradas para celebrar los banquetes festivos y para celebrar la fiesta en alegría «*porque comprendieron las palabras que les habían enseñado*», *i.e.* aceptaron las palabras de Nehemías, Esdras y los levitas en su corazón.

Versículos 13.18. La fiesta de los tabernáculos

«*Al segundo día los jefes de casas paternas de todo el pueblo, los sacerdotes y los levitas se reunieron junto al escriba Esdras para entender las palabras de la ley*». El infinitivo לְהַשְׂכִּיל podría ser entendido como continuación del verbo finito en vez del inf. abs (según *Ewald*, §352c) y es interpretado por *Bertheau* de esta manera. Pero esto sólo es posible en aquel caso donde el segundo verbo indica lo que debe ser hecho o lo que relata la circunstancia mientras que לְהַשְׂכִּיל indica el motivo por el cual los principales del pueblo, etc. se reunieron junto a Esdras. Por eso traducimos לְהַשְׂכִּיל en su significa común y el ו delante de este como explicativo. הַשְׂכִּיל אֶל como en Sal. 41:2 (para entender participando de ello). Querían dejarse llevar por Esdras cada vez más en el entendimiento de la ley.

Vers. 14s. «*Y encontraron escrito en la ley que Yahvé había mandado por medio de Moisés que los hijos de Israel habitaran en tabernáculos durante la fiesta del mes séptimo. Y ellos proclamaron y circularon pregón en todas sus ciudades y en Jerusalén, diciendo: Salid al monte y traed ramas de olivo, ramas de olivo silvestre, ramas de mirto, ramas de palmera y ramas de otros árboles frondosos, para hacer tabernáculos, como está escrito*». Estas palabras no deben ser entendidas como si los principales del pueblo buscaran en la ley dos semanas antes de la fiesta lo que debían hacer para poder cumplir con su parte de la festividad legal (*Bertheau*). No hay mención de ello en el texto sino tan sólo que los cabecillas se reunieron en el segundo día junto a Esdras para recibir de él las enseñanzas de la ley y que encontraron el mandato de celebrar esta fiesta en las tiendas cuando leyeron en la ley y que fueron motivados por ello a celebrar esta fiesta conforme a lo que constaba en ella. La ley acerca de esta celebración que es citada en su contenido esencial se encuentra en Lev. 23:39-43. En Deut. 16:13 se prescribe tan sólo que se celebre la fiesta con alegría. Las órdenes de vivir en tiendas han sido tomadas de Lev. 23:43, las demás órdenes del ver. 15 son una aplicación del mandato de la ley: «*Y el primer día tomaréis para vosotros frutos de árboles hermosos, hojas de palmera y ramas de árboles frondosos, y sauces de río; y os alegraréis delante de Yahvé vuestro Dios por siete días*» (Lev. 23:40). Salid al monte de donde se puede traer ramas. עֲלֵי estat. constr. pl. de עָלֶה hoja, ramaje, ramas frondosas. Se menciona aquí, זַיִת el olivo, עֵץ שֶׁמֶן el olivo silvestre (Oleastro), el mirto, las palmas y las ramas de árboles frondosos (los dos últimos) también se menciona en el Levítico. כַּכָּתוּב no se refiere a la elaboración de las tiendas sino a la prescripción de celebrar la fiesta en las tiendas. En ver. 16 se relata el cumplimiento de la situación y se presupone que se envió la exhortación del ver. 15 por las ciudades del país con tal anterioridad que las tiendas podían estar listas para la fiesta. El objeto (el ramaje ver. 15) de וַיָּבִיאוּ debe ser añadido a partir del contexto hicieron tabernáculos: «*El pueblo salió y las trajeron e hicieron tabernáculos para sí, cada uno en su terrado, en sus patios, en los patios de la casa de Dios, en la plaza de la puerta de las Aguas y en la plaza de la puerta de Efraín*». Acerca de la ubicación de este portal *vid.* el comentario de 3:8. La plaza delante de éste quedaba dentro de los muros de la ciudad. Tal parece que en este lugar construían sus tabernáculos aquellos que no vivían en Jerusalén y que habían venido a la ciudad. En los atrios del Templo debieron haber estado los sacerdotes externos y los levitas.

Ver. 17. «*Toda la asamblea de los que habían regresado de la cautividad hicieron tabernáculos y habitaron en ellos. Los hijos de Israel ciertamente no habían hecho de esta manera desde los días de Josué, hijo de Nun, hasta aquel día*». כֵּן [de esta manera] se refiere a vivir en las tiendas y las palabras no significa que los israelitas no habían celebrado esta fiesta desde los días de Josué, *i.e.* desde el tiempo de la conquista de Canaán. Según Esd. 3:4 los que regresaron lo habían celebrado en el primer año de su regreso de Babilonia y aun se menciona la celebración de esta fiesta después de la consagración del templo salomónico 2 Crón. 7:9; 1 R. 8:65. Las palabras sólo significan que desde los días de Josué la asamblea no lo había celebrado de esta manera, *i.e.* viviendo en tiendas hechas de ramas. Tampoco consta en las palabras que desde los tiempos de Josué hasta este momento no se hubieran edificado tiendas hechas de enramadas sino tan sólo que esto no fue hecho por la comunidad completa. En las fiestas anteriores los que venían a celebrarlas en Jerusalén se habrían bastado con celebrar la fiesta con una reunión santa con sacrificios y banquetes sin construirse tiendas en las que vivían por siete días porque no consideraban relevantes estas imposiciones de la ley.

Ver. 18. Y se leyó en el libro de la ley cada día. וַיִּקְרָא [y leyó] con sujeto indefinido mientras que *Rambach* e.o. añadió Esdras como sujeto. La lectura de la ley sólo fue prescrita para la fiesta de las tiendas (Deut. 31:10s). El último día es el séptimo porque el octavo ya no era parte de la celebración (עֲצֶרֶת, reunión solemne), *vid.* el comentario de Lev. 23:36. כַּמִּשְׁפָּט conforme a la ley como en 2 Crón. 4:20, e.o.

Capítulo 9. Día general de arrepentimiento y oración

El día 24 del mes, *i.e.* dos días después de finalizar la fiesta de los tabernáculos se reunieron los hijos de Israel en el templo y ayunaron en profundo dolor para arrepentirse ante Dios y para confesar sus pecados y los de sus padres después de que se leyera la ley (vers. 1-3). Después de que los levitas llamaron a adorar al Señor (vers. 4-5) se presenta una confesión pública de los pecados, recordando a la asamblea todas las demostraciones de misericordia y bondad que el Señor había mostrado al pueblo desde el llamado de Abraham hasta el presente y se proclaman todas las transgresiones y rebeliones del pueblo contra su Dios para mostrar cómo la aflicción y el oprobio en el que Israel se encontraba eran un castigo por su pecado (vers. 6-37). Esta confesión de pecados se asemeja en forma y contenido a la confesión de la fidelidad de Dios y la infidelidad de Israel pero se distingue de este «salmo aleluya» en que la confesión no se puede convertir en alabanza a Dios, *i.e.* al aleluya, sino porque la confesión permanece en el punto de que Dios es fiel y justo en todo lo que ha hecho mientras que Israel es injusto sin expresar la petición por salvación del oprobio.

Vers. 1-3. El 22 del Tisri fue la fiesta de los tabernáculos. El 24 se reunió la asamblea en el templo «*en ayuno y vestidos de silicio* (burdos mantos de arrepentimiento, *vid.* el comentario de Jo. 1:8) *y con polvo sobre sí*», *i.e.* sobre sus cabezas (1 Sam. 4:12; 2 Sam. 1:2; Job 2:12), las señales externas de dolor y corazónes compungidos.

Ver. 2. «*Y los descendientes de Israel se separaron de todos los extranjeros, y se pusieron en pie, confesando sus pecados y las iniquidades de sus padres*». La separación de los extranjeros no se refiere específicamente a la separación de los matrimonios con mujeres paganas ni a la reglamentación de que se permitía participar de esta reunión sólo a israelitas (*Bertheau*) sino que fue una separación voluntaria de las ataduras con los paganos y la separación del paganismo en sí.

Ver. 3. «*Puestos de pie en su lugar (cf. 8:7), leyeron en el libro de la ley de Yahvé su Dios por una cuarta parte del día; y por otra cuarta parte confesaron y adoraron a Yahvé su Dios*». Esta confesión y adoración es descrita detalladamente a continuación en los vers. 4-37.

Vers. 4s. «*y sobre el estrado de los levitas*», *i.e.* el estrado construido para los levitas (cf. 8:4) Jesúa y otros siete mencionados por nombres clamaron en voz alta a Dios y dijeron a la asamblea reunida «*Levantaos, bendecid a Yahvé vuestro Dios por siempre y para siempre. Sea bendito tu glorioso nombre y exaltado sobre toda bendición y alabanza*». La repetición de los nombres de los levitas muestra en el ver. 5 que la exhortación a alabar a Dios debe ser distinguida del clamar en voz alta a Dios y parece hablar a favor de que los levitas primero clamaron a Dios, *i.e.* dirigieron una oración de confesión e intercesión a Dios y después de esto exhortaron a la asamblea a adorar a Dios. Debido a que en ambos vers. se mencionan ocho nombres de levitas y de estos se repiten cinco (*Jesúa, Bani, Cadmiel, Sebanías y Serebías*) parece que la diferencia de los tres restantes en ambos versos (*Buni, Bani y Quenani* (ver. 4) y *Hasabnías, Hodnías y Petaías* (ver. 5) provienen de errores de copia, lo cual se puede observar en que en el ver. 4 *Bani* aparece dos veces. De los demás nos encontramos con *Hodías* en 10:4 y *Petaías* en Esdras 10:23, ambos nombres levitas mientras que כְּנָנִי (Quenanías) y הַשַּׁבְנְיָה (Hasabnías) no vuelven a ser mencionados. Conforme a esto *Buni, Bani y Quenani* (ver. 4) y *Hasabnías* (ver. 5) parecen deberse a errores de copia. Lamentablemente no disponemos de los medios para restaurar a los nombres. En lo que respecta al asunto comenta *Rambach* acerca del ver. 4 *constitisse opinor omnes simul, ita tamen ut unus tantum eodem tempore fuerit precatus, ceteris ipsi adstantibus atque sua etiam vice Deum orantibus* [Yo opino que todos estuvieron presentes al mismo tiempo aunque de tal manera que sólo uno podía adorar al mismo tiempo a pesar de que ellos mismos pertenecieron al remanente que estuvieron presentes y adoraron a Dios a causa de su arrepentimiento], de que los ocho levitas oraron uno tras otro a Dios mientras que *Bertheau* afirma que estos levitas pedían a Dios con cantos de arrepentimiento e intercesión que tuviera misericordia con la asamblea pecadora que buscaba su misericordia. En este caso podríamos pensar que la exhortación a la asamblea en el ver. 5 se llevó a cabo con cantos litúrgicos a los que la asamblea habría respondido con un coro que alababa a Dios. Pero es necesario observar que en el relato vers. 6-37 sigue una confesión de los pecados que bien puede ser designado como un clamor a Dios sin que se mencione quién fue el que lo dijo. *Bertheau* comenta: «Debido a su forma y a su contenido no podemos clasificar este pasaje como canto de los levitas ni de la asamblea. Reconocemos en ella la oración de una sola persona y asumimos por lo tanto que la indicación de la LXX (incluyó las palabras καὶ εἶπεν Ἔσδρας [y dijo Esdras] ante el ver. 6): después el canto de los levitas (ver. 4) y de la alabanza a Dios (ver. 5) se paró Esdras y dijo las siguientes palabras que originalmente también constaron en nuestro texto hebreo». Pero si los levitas y la asamblea debían cantar salmos (tales como Sal. 105, 106 y 107) para alabar al Señor, no existe motivo alguno por el que la oración de 6-37 no deba servir para ello conforme a su forma y contenido. Esta oración no tiene las características de las palabras de un individuo sino que es una confesión de toda la asamblea. El orador habla de *nuestros* padres (vers. 9, 16), de lo que *nos* sobrevino (ver. 33), habla de Yahvé como *nuestro* Dios y dice *hemos* pecado (vers. 32s.), etc. Puede ser el caso que Esdras lo dijo en el nombre de la asamblea. Pero el suplemento de la LXX καὶ εἶπεν Ἔσδρας ver. 6 no tiene valor crítico y no es nada más que una conjetura de estos traductores como se puede observar en el hecho de que la oración no empieza en el ver. 6 con אַתָּה הוּא יהוה [sólo tú eres Dios] sino que en la última oración del ver. 5 él «sea bendito el nombre de *tu* gloria» cambia a la adoración o el tratamiento directo a Dios. Con esto se presenta la siguiente oración como confesión de aquellos que debían alabar la gloria del Señor y el suplemento: «y dijo Esdras» debe ser señalado como suplemento malogrado. Conforme a esto se debe interpretar la exhortación קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת יהוה [levantaos, bendecid a Yahvé, ver. 5] como una introducción similar a muchos salmos de alabanza (p. ej. Sal. 105:1; 106:1), como una exhortación a la asamblea de alabar a Dios, *i.e.* a acompañar la siguiente alabanza y confesar los pecados con corazón ferviente. Si interpretamos correctamente el contexto de los vers. 5 y 6 en la forma mencionada se puede explicar por qué en el ver. 5 al final de la oración en el ver. 37 no se menciona que la asamblea reunida alabara a Dios conforme a la exhortación presentada en estos pasajes. Lo hizo repitiendo en la quietud de su corazón la confesión de los levitas y adoró y alabó así al Señor. En cuanto a וִיבָרְכוּ Rabi Salomón comentó: *nunc incipiunt loqui Levitae versus Shechinam s. ad ipsum Deum* [empezaron a hablar con los levitas hacia la Shequina, *i.e.* al mismo Dios]. La exhortación a la alabanza se transforma en la alabanza a Dios. Pero si 6:37 está relacionado de esta manera con el ver. 5, entonces no es probable que el clamor con alta voz a Yahvé (ver. 4) fuera diferente a la oración que consta en los vers. 6-37. La repetición de los nombres en el ver. 5 no basta para afirmar esta suposición, sino que se debe a la gama de la presentación por lo cual no es una tautología porque en el ver. 4 no se menciona a las personas conforme a su oficio y esto sucede por הַלְוִיִּם en ver. 5. הַלְוִיִּם ver. 4 pertenece como genitivo a מַעֲלֵה y el estrado de los levitas sólo podía ser ocupado por sacerdotes y levitas. Por este motivo se repite lo mencionado en ver. 5, *i.e.* que estos hombres eran levitas repitiendo sus nombres. Según Bertheau la exhortación «bendecid» (alabad, load) el «por siempre y para siempre» debe ser separada del imperativo בָּרְכוּ y debe ser interpretado como una caracterización adicional de אֱלֹהֵיכֶם [nuestro Dios]. Esto no es natural sino arbitrario; cf. en cambio 1 Crón. 16:36. Más arbitrario todavía es suplir a וִיבָרְכוּ [deben alabar] las palabras «todas las naciones» el nombre etc. וּמְרוֹמֵם וגו ofrece un segundo predicado de שֵׁם: y el que está exaltado sobre toda bendición y alabanza, *i.e. sublimius est quam ut pro dignitate laudari possit* (Rabi Salomo).

Con el ver. 6 la alabanza empieza con la confesión de que Yahvé, el creador del cielo y la tierra escogió a Abram y cerró con él un pacto para dar a su semilla la tierra de Canaán y que cumplió con esta palabra (vers. 6-8). Estos vers. forman el tema de esta alabanza de la gloria de Dios que es explicada en cuatro estrofas a partir de hechos de la historia de Israel: a) Cuando Dios vio

la aflicción de su pueblo en Egipto lo redimió con señales y milagros del poder de Faraón, le dio las leyes y mandamientos en el Sinaí, los alimentó en el desierto con pan y agua y le ordenó tomar la tierra prometida (vers. 9-15). b) A pesar de que los padres se rebelaron contra él en el desierto, Dios no quitó su misericordia sino que los apoyó durante cuarenta años en el desierto con todo tipo de ayuda, derrotó a reyes ante ellos, de manera que pudieron conquistar la tierra y tomar posesión de ella (vers. 16-25). c) También después, cuando se hubieron asentado, volvieron a rebelarse, de manera que Dios los tuvo que entregar a la mano de sus opresores. Pero cada vez que clamaban a él les volvía a ayudar hasta que finalmente tuvo que dejarlos bajo el poder de los pueblos de las naciones a causa de su continua rebelión, sin abandonarlos completamente (vers. 26-31). d) Por eso piden que observe la aflicción del pueblo como el Dios que guarda su pacto y es fiel en misericordia a pesar de que se merecen las aflicciones a causa de sus pecados (vers. 32-37).

Vers. 6-8. «*Sólo tú eres Yahvé. Tú hiciste los cielos, los cielos de los cielos con todo su ejército, la tierra y todo lo que en ella hay, los mares y todo lo que en ellos hay. Tú das vida a todos ellos y el ejército de los cielos se postra ante ti.* Tú eres *Yahvé, Dios que escogiste a Abram, lo sacaste de Ur de los Caldeos y le diste por nombre Abraham. Hallaste fiel su corazón delante de ti, e hiciste con él un pacto para darle la tierra del cananeo, del heteo, del amorreo, del ferezeo, del jebuseo y del gergeseo, para darla a su descendencia. Y has cumplido tu palabra, porque eres justo*». Sólo Yahvé es Dios, el creador del cielo y de la tierra y de todas las criaturas en el cielo y en la tierra. A fin de presentar la omnipotencia de Dios se incrementa el término cielo con el suplemento «cielos de los cielos» como en Deut. 10:14; 1 R. 8.27) la tierra con el suplemento: Los mares y todo lo que está en él, cf. Sal. 146:6. כָּל־צְבָאָם Gen. 2:1 se refiere aquí tan sólo al cielo. מְחַיֶּה hacer vida = dar vida y mantenerla. כֻּלָּם se refiere a todos los seres en el cielo y en la tierra. El ejército del cielo que adora a Dios son los ángeles como en Sal. 148:2; 103:21. Este Dios único escogió a Abram, cf. Gen. 12:1 con 11:31 y 15:7; 17:5 donde Dios da a Abram el nombre Abraham. Las palabras «hallaste fiel su corazón» se refieren al הֶאֱמִין בַּיהוה [el que cree en Yahvé] mencionado en aquel pasaje. El pacto cerrado se refiere a Gen. 17:5ss., la enumeración de los seis pueblos cananeos se refieren a Deut. 7:1; Ex. 3:8, cf. con Gen. 15:20s. Dios ha cumplido con su palabra porque es justo. Dios es llamado צַדִּיק [justo] conforme a la correlación de su palabra y sus hechos, cf. Deut. 32:4.

Vers. 9-15. El cumplimiento de este pacto por la salvación de Israel de Egipto y su camino por el desierto hasta Canaán. «*Tú viste la aflicción de nuestros padres en Egipto, y escuchaste su clamor junto al mar Rojo. Entonces hiciste señales y maravillas contra Faraón, contra todos sus siervos y contra todo el pueblo de su tierra; pues supiste que ellos los trataban con soberbia, y te hiciste un nombre como el de hoy. Dividiste el mar delante de ellos, y pasaron por medio del mar sobre tierra firme; y echaste en los abismos a sus perseguidores, como a una piedra en aguas poderosas*». En el ver. 9 se resumen dos elementos que son expresados en los vers. 10 y 11. 1) La aflicción de los israelitas en Egipto, vista por Dios (cf. Ex. 3:7) y de la que los liberó con señales y maravillas contra Faraón (ver. 10); 2) El clamor pidiendo ayuda en el Mar Rojo cuando los israelitas vieron que Faraón los perseguía con caballos y carros (Ex. 14:10) y la ayuda que el Señor les concedió al partir el mar (ver. 11). Las palabras del vers. 10 aluden a Deut. 6:22 a causa del relato histórico Ex. caps. 7-10. כִּי הֵזִידוּ עֲלֵיהֶם [que ellos lo trataban con soberbia] es formado según el אֲשֶׁר זָדוּ עֲלֵיהֶם [los trataron con arrogancia] de Ex. 18:11. הֵזִיד עַל aparece con un sentido general en Ex. 21:14. En cuanto a וַתַּעַשׂ לְךָ שֵׁם וגו [te hiciste un nombre] cf. Jer. 32:20; Isa. 63:12, 14; 1 Crón. 17:22. Un nombre como en este día, en caso de que los milagros que Dios había hecho antaño fueran recordados en ese momento porque Dios hace pública su omnipotencia constantemente. Las palabras del ver. 11 se basan en Ex. 14:21, 22, 28 y 15:19. בִּמְצוֹלוֹת כְּמוֹ אֶבֶן [echados como una piedra], han sido tomados de Ex. 15:5 y עַזִּים בַּמָּיִם [aguas poderosas] proviene de Ex. 15:4 e Isa. 43:16.

Vers. 12s. «*Con columna de nube los guiaste de día, y con columna de fuego de noche, para alumbrarles el camino en que debían andar. Luego bajaste sobre el monte Sinaí, y desde el cielo hablaste con ellos; les diste ordenanzas justas y leyes verdaderas, estatutos y mandamientos buenos. Les hiciste conocer tu santo día de reposo, y les prescribiste mandamientos, estatutos y la ley por medio de tu siervo Moisés. Les proveíste pan del cielo para su hambre, les sacaste agua de la peña para su sed, y les dijiste que entraran a poseer la tierra que tú levantaste tu mano para darles*». De esta maravillosa dirección por el desierto se mencionan tres momentos memorables: a) la dirección en el camino por medio de señales visibles de la presencia de misericordia en la columna de nubes y de fuego, ver. 12, cf. Ex. 13:21; Num. 14:14; b) la revelación del Señor en el Sinaí y la entrega de la ley (vers. 13 y 14); el descenso del Señor al Sinaí y a la vez del cielo según Ex. 19:18,20 y 20:1ss., cf. con Deut. 4:36 en cuanto a las diversas descripciones de la ley, cf. Sal. 19:9; 119:43, 39, 142. De los mandamientos se menciona especialmente el mandamiento del día del reposo como una honra dada por Dios a los israelitas, como proclamación del santo día del reposo por cuanto debían participar en el día del reposo del descanso de Dios, *vid.* el comentario de Ex. 20:9-11; c) La provisión de Israel en el camino por el desierto a Canaán con el maná Ex. 16:4, 10ss. y con agua de la roca Ex. 17:6 y Num. 20:8, cf. Sal. 78:24 y 15s.; 105:40. לָבוֹא לָרֶשֶׁת [para poseer] como en Deut. 9:1, 5; 11:31, e.o. נָשָׂאתָ אֶת־יָדְךָ [darles] debe ser entendido con el trasfondo de Num. 14:30.

Vers. 16-25. Los padres, a los que el Señor mostró su misericordia, se rebelaron repetidas veces contra Dios pero éste no retiró en su grande misericordia su mano de sobre ellos sino que los llevó a la posesión de la tierra prometida.

Vers. 16s. «*Pero ellos, nuestros padres, obraron con soberbia, endurecieron su cerviz y no escucharon tus mandamientos. Rehusaron escuchar, y no se acordaron de las maravillas que hiciste entre ellos; endurecieron su cerviz y eligieron un jefe para volver a su esclavitud en Egipto. Pero tú eres un Dios de perdón, clemente y compasivo, lento para la ira y abundante en misericordia, no los abandonaste*». En estos versos se compara el comportamiento de los israelitas hacia Dios con la misericordia divina hacia el pueblo duro de cerviz lo cual es apoyado por los ejemplos históricos a partir del ver. 18. וְהֵם es antepuesto a la oración para destacar el contraste del comportamiento de los israelitas hacia las bondades divinas. El contraste es incrementado aun por el ו-*explicativum* ante אֲבֹתֵינוּ es decir ellos, nuestros padres (que *J. D. Michaelis* quiso eliminar porque lo había malinterpretado, mientras que *Bertheau* lo defiende con justa razón) para relatar mejor la dureza de cerviz del pueblo se acumulan las palabras. הֵזִידוּ como arriba ver. 10. Endurecer su cerviz alude a Ex. 32:9; 33:3; 34:9 y a la adoración del becerro de oro en el Sinaí mencionado en el ver. 18 mientras que en el ver. 17 se menciona la segunda gran rebelión del pueblo, la de Cades en la frontera de Canaán en Num. 14. A partir de la repetición de las palabras «endurecieron su cerviz» y también a partir de la siguiente oración וַיִּתְּנוּ רֹאשׁ וגו que corresponde literalmente a Num. 14:4 (*Y se decían unos a otros: pongamos* (וַיִּתְּנוּ רֹאשׁ) *sobre nosotros a un jefe y volvamos a Egipto*) se

puede observar que en el ver. 17 se habla de un nuevo pecado del pueblo. Los que oraban sólo aguzaron esta noción con el suplemento לְעַבְדָתָם [a su esclavitud (en Egipto)]. La comparación con Num. 14:4 nos muestra también que במרים [en su rebelión] es una falta ortográfica de בְּמִצְרַיִם [en Egipto] como se puede confirmar en la LXX porque בְּמֹרֶם no tiene sentido después de לְעַבְדָתָם. Pero a pesar de esta situación Dios no quitó de ellos su misericordia y su gracia. אֱלוֹהַּ סְלִיחוֹת Dios del perdón, cf. Dan. 9:9; Sal. 130:4. חַנּוּן וְרַחוּם וגו [clemente y compasivo] es una reminiscencia de Ex. 34:6. El ו delante de חֶסֶד [gracia] se debe a un error de copia.

Vers. 18s. «*Ni siquiera cuando se hicieron un becerro de metal fundido y dijeron: «Éste es tu Dios que te sacó de Egipto», y cometieron grandes provocaciones, tú, en tu gran compasión, no los abandonaste en el desierto; la columna de nube no los dejó de día, para guiarlos en el camino, ni la columna de fuego de noche, para alumbrarles el camino por donde debían andar. Y diste tu buen Espíritu para instruirles, no retiraste tu maná de su boca, y les diste agua para su sed. Por cuarenta años proveíste para ellos en el desierto y nada les faltó, sus vestidos no se gastaron ni se hincharon sus pies*». אַף כִּי también que, aun, ni siquiera. Acerca de la adoración del becerro de oro *vid.* Ex. 32:4. Las palabras cometieron grandes provocaciones contienen la sentencia del becerro fundido. A pesar de eso Dios no les quitó su misericordia sino que los acompañó con su presencia de gracia con la columna de humo y fuego. El devoto pensaba en Num. 14:14 donde la columna de fuego y nubes dirigió el camino del pueblo por el desierto aun después del pecado de éste con el becerro de oro. עָמוּד הֶעָנָן es destacado retóricamente por אֵת: y en lo que corresponde a la nube de fuego ésta no los dejó de día; así también en la segunda oración אֶת־עַמּוּד הָאֵשׁ [ni la columna de fuego], cf. *Ew.*, §277d.

Las palabras del ver. 20: diste tu buen Espíritu etc. se refieren al suceso de Num. 11:17,25 donde Dios dio a setenta ancianos el espíritu de profecía para fortalecer la autoridad de Moisés. Las palabras «buen Espíritu» nos recuerdan a Sal. 143:10. La repartición del maná se refiere a Num. 11:6-9, cf. con Jos. 5:12 y la de agua a Num. 20:2-8. En el ver. 21 se resume todo lo que el Señor había hecho a Israel durante su estadía en el desierto en base a Deut. 2:7 (לֹא חָסַרְתָּ) y 8:4, *vid.* el comentario de estos pasajes.

Vers. 22-25. Dios también cumplió con su palabra de darles la tierra de Canaán a pesar de la rebeldía de los israelitas. «*También les diste reinos y pueblos, y se los repartiste con sus límites. Y tomaron posesión de la tierra de Sehón, rey de Hesbón, y la tierra de Og, rey de Basán. Y multiplicaste sus hijos como las estrellas del cielo, y los llevaste a la tierra que habías dicho a sus padres que entraran a poseerla. Y entraron los hijos y poseyeron la tierra. Y tú sometiste delante de ellos a los habitantes de la tierra, a los cananeos, y los entregaste en su mano, con sus reyes y los pueblos de la tierra, para hacer con ellos como quisieran. Y capturaron ciudades fortificadas y una tierra fértil. Tomaron posesión de casas llenas de toda cosa buena, cisternas excavadas, viñas y olivares, y árboles frutales en abundancia. Y comieron, se saciaron, engordaron y se deleitaron en tu gran bondad*». וַתַּחְלְקֵם לְפֵאָה es explicado de diversas maneras: Aben Esra e.o. afirma que el sufijo se refiere a los cananeos que Dios había repartido en diversos ángulos o regiones del mundo. Otros intérpretes piensan que se refiere a los israelitas. Conforme a ello *Rambach* afirma *fecisti eos per omnes terrae Cananaeae angulos habitare* [los hiciste habitar en todos los ángulos de la tierra de Canaán] o Gusset: *distribuisti eis terram usque ad angulum h.l. nulla vel minima regionum particula excepta* [repartiste en su tierra hasta el ángulo, *i.e.* hasta que no quedó ni la más mínima región libre]. Pero חלק pi'el designa generalmente la repartición de cosas y personas como en Hen. 49:7, Ecl. 4:16 con una connotación negativa que no puede ser aplicado a los israelitas. חָלַק significa partir, sobre todo por medio de la suerte y es usado durante la división de las tierras de Canaán. En Kal Jos. 14:5; 18:2 y en Pi'el Jos. 13:7; 18:10; 19:51. También la palabra פֵּאָה es usada a menudo en Josué con el significado de esquina, lado, que se sitúa conforme a los puntos cardinales y frontera, cf. Jos. 15:5; 18:12, 14, 15, 20. Conforme a esto *Bertheau* interpretó correctamente estas palabras: los reportes (a los reinos y los pueblos, *i.e.* las regiones de los pueblos) según su lado o frontera, *i.e.* conforme a ciertas fronteras o por fronteras. Sehón es el rey de Hesbón (Deut. 1:4) y el ו delante de וְאֶת־אֶרֶץ מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן [y la tierra del rey de Hesbón] no debe ser omitido como glosa sino que debe ser entendido de manera explicativa: es decir tanto la tierra del rey de Hesbón como la tierra de Og. Se menciona primero la conquista de estos dos reinos porque precedieron a la toma de Canaán Num. 21:21-35. En este punto se menciona en el ver. 27 la multiplicación de sus hijos (de los israelitas) debido a que los padres murieron en el desierto y sólo los hijos entraron en la tierra de Canaán. Los que oraban tenían en mente el censo del pueblo en la región de Moab según el cual la nueva generación era igual de numerosa que la que salió de Egipto mientras que las palabras recuerdan a Deut. 1:10. לָבוֹא לָרֶשֶׁת como el ver. 15. En vers. 24s. se habla de la toma de la tierra de Canaán. וַתַּכְנַע [y tú derrotaste] recuerda a Deut. 9:3. כִּרְצוֹנָם como mejor parezca, cf. Dan. 8:4. Ciudades fortificadas como Jericó y Ai.

Vers. 26-31. Pero los padres también se rebelaron contra los mandatos de Dios en la tierra prometida, mataron a los profetas que los amonestaban y no se volvieron a Dios por los fuertes castigos de Dios hasta que Dios los dejó bajo el poder de los reyes paganos sin abandonarlos completamente a causa de su gran misericordia. «*Pero fueron desobedientes y se rebelaron contra ti, echaron tu ley a sus espaldas, mataron a tus profetas que testificaban para que se volvieran a ti, y cometieron grandes provocaciones. Entonces los entregaste en mano de sus enemigos, que los oprimieron, pero en el tiempo de su angustia clamaron a ti, y tú escuchaste desde el cielo, y conforme a tu gran compasión les diste libertadores que los libraron de mano de sus opresores. Pero cuando tenían descanso, volvían a hacer lo malo delante de ti; por eso tú los abandonabas en mano de sus enemigos para que los dominaran; y cuando clamaban de nuevo a ti, tú oías desde el cielo y muchas veces los rescataste conforme a tu compasión*». Ver. 26. contiene al igual que ver. 16 un juicio general acerca del comportamiento para con su Señor en los tiempos de la toma de Canaán hasta el tiempo del exilio con diversos ejemplos. Como ejemplo de la renitencia se usa el término «echaron la ley de Dios a sus espaldas» (cf. 1 R. 14:9; Ez. 23:35) y «mataron a los profetas», p. ej. a Zacarías 2 Crón. 24:21, los profetas durante el tiempo de Jezabel (1 R. 18:13; 19:16) y otros que los acusaban de sus pecados para que se volvieran. הֵעִיד בְּ testificar en contra de los pecadores, cf. 2 R. 17:13, 15. La última oración del ver. 26 es una repetición a manera de refrán del ver. 18. Los vers. 27 y 28 se refieren a los tiempos de los jueces, cf. Jue. 2:22-23. מוֹשִׁיעִים son los jueces que Dios había levantado para salvar a Israel del poder de sus opresores cf. Jue. 3:9s. con 2:16. רַבּוֹת עִתִּים multitud de tiempos es acusativo de agregación: en diversos tiempos, a menudo. רַבּוֹת como en Lev. 25:51. «*Los amonestaste para que volvieran a tu ley, pero ellos obraron con soberbia y no escucharon tus mandamientos, sino que pecaron tus ordenanzas, las cuales si el hombre las cumple, por ellas vivirá. Y dieron la espalda en rebeldía, endurecieron su cerviz y no escucharon. Sin embargo, tú los soportaste por muchos años, y los amonestaste con tu Espíritu por medio de tus profetas, pero no prestaron oído. Entonces los entregaste en mano de los*

pueblos de estas tierras. Pero en tu gran compasión no los exterminaste ni los abandonaste, porque tú eres un Dios clemente y compasivo». Vers. 29 y 30 tratan del tiempo de los reyes. וַתָּעַד בָּהֶם es el testimonio de los profetas contra el pueblo idólatra, cf. ver. 26. וּבְמִשְׁפָּטֶיךָ [y con tu ley] ha sido antepuesto y reasumido con בָּם. La oración: que un hombre debe hacer para que viva por ello se forma según Lev. 18:5, cf. Ez. 20:11. En cuanto al sentido figurado: endurecieron la cerviz, cf. Zac. 7:11. La imagen es tomada del buey que se resiste contra el yugo y no lo quiere portar, cf. Os. 4:16. Las siguientes oraciones son repeticiones según ver. 16. תִּמְשֹׁךְ עֲלֵיהֶם es una abreviación de מָשַׁךְ חֶסֶד Sal. 36:11; 109:12; Jer. 31:3 hacer durar la misericordia sobre alguien. El sentido es el siguiente: Fuiste paciente con ellos por muchos años, *i.e.* durante el tiempo entre el reinado de Salomón hasta el periodo de los asirios. La entrega al poder de las naciones, *i.e.* de los paganos (cf. Sal. 106, 40s.) empezó con las invasiones de los asirios (cf. ver. 32) que destruyeron el reino de las diez tribus y cayó sobre Judá por medio de los caldeos.

Ver. 31. Pero Dios tampoco abandonó a su pueblo en estos juicios, no lo destruyó conforme a su promesa Jer. 4:27; 5:16; 18; 30:11, e.o. porque no permitió que se extinguiera en el exilio sino que salvó a un resto y lo redimió del exilio.

Vers. 32-37. Así debía observar Dios, el que guarda el pacto y la misericordia, la aflicción de su pueblo a pesar de que reyes, principales, sacerdotes y pueblo sufrían el castigo con justa causa debido a que son esclavos en la tierra de sus padres. «*Ahora pues, Dios nuestro, Dios grande, poderoso y temible, que guardas el pacto y la misericordia, no parezca insignificante ante ti toda la aflicción que nos ha sobrevenido, a nuestros reyes, a nuestros príncipes, a nuestros sacerdotes, a nuestros profetas, a nuestros padres y a todo tu pueblo, desde los días de los reyes de Asiria hasta el día de hoy. Mas tú eres justo en todo lo que ha venido sobre nosotros, porque tú has obrado fielmente, pero nosotros perversamente. Nuestros reyes, nuestros jefes, nuestros sacerdotes y nuestros padres no han observado tu ley han hecho caso a tus mandamientos ni a tus amonestaciones con que los amonestabas. Pero ellos en su propio reino, con los muchos bienes que tú les diste, con la espaciosa y rica tierra que pusiste delante de ellos, no te sirvieron ni se convirtieron de sus malas obras. He aquí, hoy somos esclavos, y en cuanto a la tierra que diste a nuestros padres para comer de sus frutos y de sus bienes, he aquí, somos esclavos en ella. Y su abundante fruto es para los reyes que tú pusiste sobre nosotros a causa de nuestros pecados, los cuales dominan nuestros cuerpos y nuestros ganados como les place, y en gran angustia estamos».* El tratamiento de Dios en el ver. 32 sigue al igual que 1:5 y Deut. 10:17. יִמְעַט לְפָנֶיךָ לֹא [no parezca insignificante ante ti] es autónomo porque el siguiente sujeto es destacado por אֵת como, p. ej., ver. 19: No sea pequeño ante ti, parecer insignificante lo que se refiere a la aflicción, cf. la similar construcción con מְעַט [pequeño] Jos. 22:17. Lo que uno considera insignificante se deja a menudo a un lado. El sentido de estas palabras es el siguiente: que nuestra aflicción sea visto en tus ojos como pesado y difícil. Los nombres לְמַלְכֵינוּ [a nuestros reyes] etc. son aposiciones del sufijo en מְצָאַתְנוּ [nos ha sobrevenido] porque el objeto directo es continuado por לְ.

Ver. 33. Tu eres justo, cf. ver. 8. Deut. 32:4; Esd. 9:15. כֹּל עַל sobre todo, *i.e.* en todo lo que nos ha pasado porque se han ganado su castigo por sus pecados, Dios cumple en ellos su palabra declarada sobre los pecadores. En el ver. 34 se usa אֵת para retomar el sujeto. En la enumeración de las diversas clases del pueblo faltan los profetas porque como testigos de Dios no son parte de los pecadores pero tenían que sufrir con el pueblo completo (ver. 32).

Ver. 35. הֵם son los padres que por la bondad de Dios no se han observado la ley de Dios. בְּמַלְכוּתָם en su reino propio. טוּבְךָ־הָרָב tus muchos bienes o «bajo tu gran bendición» (*Bertheau*). El predicado הָרְחָבָה, la tierra espaciosa, amplia surgió de Ex. 3:8.

En vers. 38s. se explica la petición de que Dios no mira con insignificancia la aflicción del pueblo (ver. 35) por la explicación de la necesidad y la aflicción en la que se encuentran en este día. Son esclavos en la tierra que Dios dio a sus padres como pueblo libre, siervos del rey persa y la producción de la tierra, que Dios había dado a su pueblo, pertenecía a los reyes que reinaban sobre ellos. Los señores de la tierra se enseñoreaban sobre sus cuerpos y sus animales porque domina sobre personas y animales como les place, p. ej. para sus guerras. כִּרְצוֹנָם como en el ver. 24.

Capítulo 10. Pacto con el pueblo (vers. 1-32) y compromiso para cumplir con lo necesario para mantener el santuario, el culto y sus siervos (vers. 33-46)

Vers. 1-28. A fin de alcanzar un efecto duradero para el día de ayuno y penitencia la asamblea decidió hacer un contrato después de la confesión de los pecados (cap. 9) con el cual se comprometieron a separarse de los paganos y a seguir la ley y los mandamientos y prepararon un texto que fue firmado por los principales de la congregación.

Ver. 1. «*A causa de todo esto, nosotros hacemos un pacto fiel por escrito; y en el documento sellado están los nombres de nuestros jefes, nuestros levitas y nuestros sacerdotes».* בְּכָל־זֹאת no significa después de todo esto, después de todo lo que habíamos planeado en este día (*Schmid*, *Bertheau*, e.o.) ni mucho menos en todo esto malo que nos sucedió (Rashi, Aben Esra) sino a causa de todo esto, *i.e.* basándose en el anterior acto de arrepentimiento y oración decidimos אֲמָנָה, *i.e.* afirmar, contrato firme (además de este pasaje aparece en 11:23). Por eso se usa el verbo כָּרַת [hacer un pacto] como en el caso de בְּרִית [pacto], cf. 9:8. En cuanto a כֹּתְבִים [escribimos] se puede añadir tácitamente el pacto אֲמָנָה: lo escribimos, lo hicimos por escrito y הֶחָתוּם וְעַל lo sellaron nuestros principales. הֶחָתוּם es el documento firmado, cf. Jer. 32:11, 14. הֶחָתוּם es literalmente: en el documento firmado estuvieron nuestros principales, etc. Esto significa nuestros principales lo firmaron o lo sellaron debido a que la firma era hecha de tal manera que se imprimía un sello provisto con el nombre. A partir de esto se desarrolló el uso idiomático que אֲשֶׁר עַל הֶחָתוּם «aquel que estaba en el documento sellado», del cual se decía que había firmado el documento por una impresión del sello. A partir de este significado se puede explicar el plural עַל הַחֲתוּמִים (ver. 2) que estaban en lo sellado: los que habían sellado o firmado el documento.

Ver. 2. Al principio de los que sellaron el contrato estaban Nehemías, el tirsata, como gobernador y Sedequías, un oficial de alto rango que no conocemos; quizás fue el secretario del gobernador (en analogía a Esd. 4:9, 17). A esto le siguen veintiún nombres (vers. 3-9) con el suplemento estos eran los sacerdotes. De estos veintiún nombres aparecen quince en cap. 12:2-7 como principales de los sacerdotes que subieron con Zorobabel y Jesúa y en cap. 12:11-20 como principales de las casas sacerdotales. A partir de esto se puede observar que todos los veintiún nombres son jefes de las secciones de sacerdotes que firmaban el contrato en el nombre de sus casas de los padres y las familias. Semaías probablemente es el principal de la casa de Dios mencionado en 11:11 que vivía en Jerusalén que firmó en vez del sumo sacerdote.

Detalles acerca de los grupos de los sacerdotes *vid.* el comentario de 12:1ss.

Vers. 10-14. De los levitas firmaron Jesúa, hijo de Azanías, Binui, de los hijos de Henadad Cadmiel y sus hermanos catorce nombres. Los hijos de Jesúa y Cadmiel habían regresado con Zorobabel y Jesúa junto a otros setenta y cuatro levitas Esd. 2:40; Nehemías. 7:42. Jesúa, Binúi y Cadmiel son presentados por lo tanto también en 12:8 como los nombres de las casas levíticas así como Serebías. Los demás son desconocidos pero también deben ser considerados principales de las casas levíticas.

Versículos 15-28. Los jefes del pueblo

Cuarenta y cuatro nombres de los cuales se conoce a trece de los registros de las familias que regresaron con Zorobabel Esd. 2. Los demás nombres son de jefes y de las familias en las que se dividían estos grupos, a veces el jefe de los pueblos y pequeñas ciudades de Judá y Benjamín. A esto se debe que en vez de las treinta y tres familias mencionadas en Esd. 2 aquí se mencionan cuarenta y cuatro nombres y que nombres de familias como Sefatías, Ara y Zaqueo que aparecen en Esd. 2 no sean mencionadas en nuestro pasaje porque estas familias a veces ocupaban varias casas cuyos líderes firmaron el contrato. También puede ser que a lo largo del tiempo el número de las casas debió haber crecido por las migraciones.

Vers. 29-32. Todos los miembros de la comunidad se unieron a este contrato firmado por los principales del pueblo y los de los sacerdotes y los levitas y juraron caminar en la ley del Señor y separarse de los paganos. «*Y el resto del pueblo, los sacerdotes, los levitas, los porteros, los cantores, los sirvientes del templo, y todos los que se han apartado de los pueblos de las tierras a la ley de Dios, sus mujeres, sus hijos y sus hijas, todos los que tienen conocimiento y entendimiento, se adhieren a sus parientes, sus nobles, y toman sobre sí un voto y un juramento de andar en la ley de Dios que fue dada por medio de Moisés, siervo de Dios, y de guardar y cumplir todos los mandamientos de Yahvé nuestro Señor, y sus ordenanzas y sus estatutos*». מַחֲזִיקִים es el predicado de los sujetos del ver. 29: Se adhieren a sus hermanos, *i.e.* los apoyan en esta cuestión. «El resto del pueblo, los sacerdotes, etc.» son los demás miembros de la congregación a excepción de los principales y jefes de los sacerdotes y levitas. Los netinim a los que también pertenecieron los siervos de Salomón (*vid.* el comentario de Esd. 2:43ss.) probablemente fueron representados por los jefes de los levitas. A esto se puede añadir todos los que se separaron etc., *i.e.* los descendientes de los que se habían quedado en la tierra que se habían unido a la nueva comunidad, *vid.* el comentario de Esd. 6.21. La conexión entre נִבְדָּל אֶל־תּוֹרַת y es pregnante: separados de los paganos hacía la ley de Dios, *i.e.* para vivir conforme a ésta, cf. Esd. 6:21. Pero no sólo los hombres sino también las mujeres y los hijos e hijas mayores participaron de este pacto. כָּל־יוֹדֵעַ מֵבִין, todos los que tenían conocimiento (מֵבִין y יוֹדֵעַ han sido unidos para fortalecer el argumento) se refiere a los hijos e hijas mayores que tenían entendimiento y conocimiento para la situación. אַדִּירֵיהֶם [y sus señores] ha sido puesto como aposición, unido a אֲחֵיהֶם (sus hermanos en vez del adjetivo הָאַדִּירִים) se refiere a los príncipes y jefes de familia y de los sacerdotes. בּוֹא בְאָלָה prestar juramento, cf. Ez. 17:13. אָלָה es el juramento como compromiso propio en el que se proclama sobre sí un castigo en el paso de una trasgresión. שְׁבוּעָה jurar, vivir conforme a la ley. A partir de esto podemos observar el contenido del pacto que hicieron y sellaron los principales. Clericus comenta correctamente *Non subscripsit quidem populus, sed ratum habuit, quid-quid nomine totius populi a proceribus factum erat, juravitque id a se observatum iri* [El pueblo no lo firmó sino que lo ratificaron, cada uno de los jefes lo había hecho en nombre del pueblo y juró cumplirlo]. Además del compromiso general de cumplir con todos los mandatos, leyes y mandamientos de Dios se menciona en los vers. 31 y 32 dos puntos que en ese entonces no fueron cumplidos. En el ver. 31 consta: que no queremos dar a nuestras hijas a las naciones de la tierra, *vid.* el comentario de Esd. 9:2 y ver. 32: «*En cuanto a los pueblos de la tierra que traigan mercancías o cualquier clase de grano para vender en el día de reposo, no compraremos de ellos en día de reposo ni en día santo; y renunciaremos a las cosechas del año séptimo y a la exigencia de toda deuda*». Las palabras עַמֵּי הָאֲרָצוֹת וגו [Los pueblos de la tierra] son antepuestas absolutamente y son subordinadas al predicado de la oración por מֵהֶם [de ellos]. מַקָּחוֹת objetos para vender sólo ocurre aquí, de לָקַח tomar en el sentido de comprar. נקח מֵהֶם tomar, *i.e.* comprar de ellos. יוֹם קֹדֶשׁ [día santo] junto al שַׁבָּת [Sabat, día de reposo] son otros días santos, los días festivos del año en los que según la ley (Num. 28 y 29) no debía realizarse trabajo alguno. Parte de la santificación del día del reposo también fue la celebración del año sabático que es mencionada inmediatamente después. Las palabras אֶת־הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית, dejar a un lado (en) el séptimo año, *i.e.* dejar tranquila la tierra (el campo) en el séptimo año, no sembrar ni segar es una terminología abreviada tomada de la ley. מַשָּׁא כָּל־יָד depende también de נִשַּׁשׁ [se renunciará]. Esta expresión (מַשָּׁא como debe ser leído en las mejores versiones y no מַשָּׂא) se basa en Deut. 15:2 y significa el préstamo, lo que la mano presta a otro, *vid.* el comentario de Deut. 15:2.

Versículos 33-40. Compromiso de entregar los pagos al santuario y a sus siervos

Si la comunidad quería caminar en los caminos de la ley de Dios debía atender el cuidado del servicio del templo para afirmar la vida religiosa y consagrarlo debidamente. Una condición indispensable para asegurar los servicios prescritos para las necesidades del culto y el sustento de sus siervos. Por eso se aprovechó la firma del contrato solemne para cumplir con la ley para organizar los servicios prescritos al santuario y a sus siervos y para comprometerse a mantenerlos.

Ver. 33. «*Nos imponemos* (עָלֵינוּ sobre nosotros, en caso de que se trata de servicios que uno se impone), *la obligación de contribuir con un tercio de un siclo al año para el servicio de la casa de nuestro Dios*». No se menciona quién debía comprometerse para cumplir con estos pagos porque era conocido de antemano. Al parecer el pago determinado era una renovación de los mandamientos mosaicos de Ex. 30:13s. de que todo hombre a partir de una edad de veinte años debía pagar medio siclo al Señor como תְּרוּמָה [tributo]. Un impuesto que era pagado al templo aun en tiempos de Jesús (Mat. 17:24) pero fue reducida a un tercio de siclo por consideración a la pobreza de la mayoría del pueblo. La suposición de Aben Esra que junto al impuesto mosaico de medio siclo debía pagarse un tercio de siclo, carece de base en el texto. הָעֲבוֹדָה [el servicio de la casa de nuestro Dios] no es la construcción y reparación del templo sino el culto normal.

Según el ver. 34 el impuesto debía ser usado para pagar los costes de las necesidades para el culto: para la producción o compra de los panes de la propiciación, de las ofrendas y los holocaustos (Num. 28:3-8), los sacrificios para los días de reposo y las lunas nuevas (Num. 28:9-15) para los días festivos (Num. 28:16-29, 38), para los קֳדָשִׁים objetos consagrados que incluían los holocaustos y los sacrificios de expiación de pecados y sobre to-

do los sacrificios de acción de gracias que eran ofrecidos en nombre de la asamblea como, p. ej., los dos corderos en la celebración de la Pascua Lev. 23:19 y los dos sacrificios ofrecidos durante la celebración de la consagración, cf. Ex. 24:5, Esd. 6:17. En cada festividad mayor se debían celebrar sacrificios de expiación y finalmente para toda obra de la casa de Dios. Para todo lo que era necesario para el culto (delante de כָּל־מְלֶאכֶת [toda obra] hay que suplir el לְ de lo anterior). La fijación de este impuesto para las necesidades del culto no nos permite suponer que los abastecimientos de Artajerjes prometidos en su edicto en Esd. 7:20s. para las necesidades del culto habían cesado y que la comunidad tenía que correr con los gastos del culto. Es fácil pensar que junto al apoyo propio de las amplias necesidades para el culto para ampliar el ingreso del templo debido a que el apoyo del rey sólo abarcaba un cierto monto (Esd. 7:22).

Ver. 35. «*Asimismo echamos suertes para la provisión de madera, los sacerdotes, los levitas y el pueblo para que la traigan a la casa de nuestro Dios, conforme a nuestras casas paternas, en los tiempos fijados cada año, para quemar sobre el altar de Yahvé nuestro Dios, como está escrito en la ley*». En la ley sólo encontramos la directiva que constantemente debía haber fuego en el altar y que en cada mañana el sacerdote debía prender en él un madero y quemar en él el holocausto (Lev. 6:5s.). La ley no presenta una directiva acerca de la manera cómo debía conseguirse la madera necesaria. En todo caso los principales de la comunidad se habían encargado de conseguir la madera necesaria. Ahora Nehemías ordena, como afirma él mismo en 13:31, de manera que lo convierte en una obligación de la comunidad, de manera que las diversas casas paternas conforme a un orden que fue establecido por suertes. Las palabras «los tiempos fijados de año en año» no nos permiten deducir que esta directiva fue establecida para un plazo de varios años y que no todas las casas paternas tuvieron que realizarlo[9].

Vers. 36ss. Además se comprometieron a entregar correctamente los primeros frutos conforme a la ley. El infinitivo לְהָבִיא [para traer] depende de הֶעֱמַדְנוּ [entregar] ver. 33 y se basa en el לָתֵת [para dar] ver. 33. Los primeros frutos del campo cf. Ex. 23:19; 34:26; Deut. 26:2; los primeros frutos de todo árbol Num. 18:13, cf. Lev. 19:23; el primogénito de nuestros hijos que eran redimidos después de la valuación por parte del sacerdote (Num. 18:16ss.) y la de nuestro ganado, *i.e.* de los animales impuros a causa de la purificación (Ex. 13:12ss., Num. 18:15) y de los primogénitos de las vacas y de ganado menor (ovejas y cabras) de los cuales se quemaba la gordura en el altar y la carne se daba a los sacerdotes (Num. 18:17s.).

En el ver. 38 cambia la construcción gramatical. En vez del infinitivo aparece la primera persona del futuro: y traeremos las primicias. עֲרִסוֹת probablemente cereal o harina, *vid.* el comentario de Num. 15:20s.; תְּרוּמוֹת [contribución] está en relación con la contribución de trigo y cebada (Ez. 45:13) o de los frutos del campo a lo cual los frutos de los árboles del campo están directamente relacionados. En cuanto a las «primicias de mosto y aceite», cf. Num. 18:12. Estas primicias debían ser llevadas a las cámaras de la casa de Dios donde eran almacenadas y repartidas a los sacerdotes para su sustento. «*y el diezmo de nuestro suelo a los levitas, porque los levitas son los que reciben los diezmos en todas las ciudades donde trabajamos. Y un sacerdote, hijo de Aarón, estará con los levitas cuando los levitas reciban los diezmos, y los levitas llevarán la décima parte de los diezmos a la casa de nuestro Dios, a las cámaras del almacén*». Las oraciones intermedias en este pasaje, en especial הַלְוִיִּם הַמְעַשְּׂרִים [y ellos, los levitas reciben los diezmos] y בְּעַשֵּׂר הַלְוִיִּם [cuando los levitas recibirán el diezmo] son interpretadas de diferentes maneras. Debido a que עָשַׂר significa en Pi'el y Hifil dar el diezmo, cf. Deut. 14:22; 26:12; Gen. 28:22, muchos intérpretes mantienen este significado y traducen el ver. 38 «y ellos, los levitas volverán a dar el diezmo a los sacerdotes» y el ver. 39 «cuando los levitas den el diezmo», mientras que la LXX, Vulg., Sir, *Rashi*, *Aben Esra*, *Clericus*, *Bertheau* e.o. interpretan עָשַׂר y הֶעְשִׁיר con el significado de mandar a reunir el diezmo. Preferimos esta última traducción porque da un sentido más correcto. La indicación de que los levitas debían volver a pagar el diezmo (ver. 38) no contiene un motivo que combine con la finalidad del diezmo, *i.e.* de sustentar con el diezmo a los levitas. El suplemento «en nuestras ciudades» coincidiría mucho menos con la oración. Los levitas tenían que dar el diezmo a los sacerdotes. Además se menciona el diezmo de los levitas (el diezmo del diezmo) a los sacerdotes en el ver. 39b. Un sacerdote debía estar presente cuando los levitas recibían el diezmo para que la parte del diezmo del sacerdote no fuera acortada. Acerca del diezmo del diezmo cf. Num. 18:26. Ezequías había construido cámaras junto al templo para almacenar el diezmo (2 Crón. 31:11).

Ver. 40 sirve para explicar la última oración, que los levitas debían llevar el diezmo de los diezmos para los sacerdotes a las cámaras del templo porque los israelitas y los levitas debían llevar a ese lugar la contribución del cereal, mosto y aceite porque allí están los utensilios sagrados para el servicio del altar (cf. Nu,m. 4:15) y los sacerdotes que prestaban servicio al templo los guardias y los cantores que debían ser sustentados con estas contribuciones. «Y no abandonaremos la casa de nuestro Dios», *i.e.* para que el servicio a la casa del Señor pueda ser cumplido, cf. 13:11-14.

Capítulo 11. Multiplicación de los habitantes de Jerusalén. Registro de los habitantes de Jerusalén de las demás ciudades

Vers. 1 y 2 narran el cumplimiento del designio de Nehemías (7:4) de aumentar la población de Jerusalén y se unen al contenido de 7:5. En lo que respecta al tiempo se unen al cap. 10. Cuando después de terminar con la construcción del muro de Jerusalén Nehemías estuvo pensando en cómo incrementar el número de habitantes para la ciudad, que en relación a su tamaño estaba poco habitada y reunió al pueblo en asamblea a fin de realizar un conteo de todos los habitantes de la nueva congregación de Israel en Judá y Benjamín, encontró un registro de las familias que regresaron con Zorobabel de Babilonia (7:4s.) que narra en 7:6-73. Antes de poder llevar a cabo el registro del pueblo vino el séptimo mes del año en el cual se reunió el pueblo completo en Jerusalén para los cultos

9. *Josefo* (bell. jud. II, 17,6) habla de una τῶν ξυλοφορίων ἑορτή [fiesta de aportación de la madera] que según él se lleva a cabo el día 14 del mes Λῶος, *i.e.* el mes Abner, el quinto mes del año israelita. En base a esto *Bertheau* concluye que el plural עִתִּים מְזֻמָּנִים aquí y en 13:31 define el momento o el día de la entrega en cada año. Pero aun si el nombre de aquella celebración proviene de nuestro verso donde la LXX traduce קָרְבַּן הָעֵצִים con περὶ κλήρου ξυλοφορίας [madera al templo] se puede deducir a partir de lo que *Josefo* afirma acerca de esta festividad: ἐν ᾗ πᾶσιν ἔθος ὕλην τῷ βωμῷ προσφέρειν [donde había la costumbre que todos traían madera al altar] que la fiesta del portar la madera no señala el día en el año en el que se trajo la madera para el altar según *Mishna Taanit*, cap. 4 (en *Lightfoot*, *horae hebr. in Matth* 1,1) se habían establecido nueve días en el año para la entrega de la madera: el 1. Nisan, el 2 o Tammuz, el 5, 7, 10 del Abner, etc. Más información acerca de ello vid. *Lundius*, *jüdische Heiligtümer*, pp. 1067s. La fiesta de portar madera puede ser comparada con nuestro día de gracias y la conclusión de *Bertheau* no señala más que la fiesta de la siega sucede en aquel día del año en el que se siega el campo.

y las festividades mencionadas en caps. 8-10 que coparon ese mes, de manera que Nehemías pudo llevar a cabo su programa después de que se acabaran éstos. En el siguiente pasaje narra el proceder. No cabe duda alguna de que el contenido de los vers. 1 y 2 contienen un cumplimiento de aquella medida tomada. La indicación de que uno de cada diez habitantes fue designado a vivir en Jerusalén echando suertes y que los otros nueve regresaban a sus ciudades y que el pueblo bendijo a los que querían vivir en Jerusalén significa que el sentido de esta acción fue el aumento de los habitantes de Jerusalén porque este procedimiento fue lo que Dios puso en el corazón de Nehemías según 7:5. En sí esta indicación es bastante breve y la relación con 7:5 no es clara. Pero esta forma breve no justifica la suposición de *Bertheau* de que en estos dos versículos no consta un relato propio de Nehemías sino una nota tomada de un contexto mayor en el que este texto estaba firmemente anclado. Pero el estilo de Nehemías a menudo es abrupto: compárese, p. ej., los primeros textos de los caps. 5 y 6 o la nota de 13:6 que son igual de abruptos y que nadie considera que son extractos de una memoria de Nehemías. El contexto de 7:5 y 11:1s. ha sido interrumpido por el relato de los sucesos del séptimo mes así como lo ha sido también el relato de la construcción del muro caps. 4:17; 6:15s. y 7:1 por la intercalación de lo que pasó durante la construcción del muro.

La primera oración del ver. 1 «y habitaron los jefes del pueblo en Jerusalén» no se deja unir lógicamente con «y el resto del pueblo echó suertes» como para que se pudiera hacer un contraste con el resto del pueblo sino que obtiene su significado a partir de 7:4 donde se encuentra el siguiente contraste: Los jefes del pueblo vivieron en Jerusalén pero poco pueblo vivía allí. La siguiente oración se une a esto: y el resto del pueblo echó suertes. El «resto del pueblo» no es el pueblo completo con excepción de los jefes sino el pueblo con excepción de los pocos que vivían en Jerusalén. Éste echó suertes para traer (לְהָבִיא) uno de diez para que habitara en Jerusalén. El predicado «la ciudad santa» aparece aquí y en ver. 18 por primera vez. Jerusalén es llamada así porque el santuario de Dios, el templo está en ella y a causa de las profecías de Jo. 4:17 e Isa. 48:2 בָּעָרִים significa en las demás ciudades de Judá y Benjamín. הַמִּתְנַדְּבִים que se ofrecieron a vivir en Jerusalén es interpretado por la mayoría de los intérpretes como contraste a aquellos que fueron obligados por las suertes a vivir en Jerusalén y se asume que parte de los habitantes emigró voluntariamente a Jerusalén y que después se echaron las suertes para los demás. Pero para esta suposición faltan diversos motivos así como para el hecho de que se veía la decisión por las suertes como compromiso. El resultado de las suertes era interpretado como decisión divina la cual debía ser cumplida si se quiere o no. Todos los que obedecieron al resultado de las suertes podían ser llamados מִתְנַדְּבִים y estos migraron a Jerusalén acompañados por las bendiciones del pueblo. No se refiere a individuos sino sobre todo a padres de familia que migraban con mujeres e hijos a Jerusalén.

Versículos 3-36. Los habitantes de Jerusalén y de las demás ciudades

El título es: «*Éstos son los jefes de la provincia que habitaron en Jerusalén (en las ciudades de Judá cada cual habitó en su propiedad, en sus ciudades; los israelitas, los sacerdotes, los levitas, los sirvientes del templo, los descendientes de los siervos de Salomón*». הַמְּדִינָה es como en Esd. 2:1 la provincia de Judá como parte del reino persa. La repetición de יָשְׁבוּ [habitaron] después de בְּעָרֵי יְהוּדָה [ciudades de Judá] no debe entenderse como si por ello los habitantes de las ciudades de Judá fueran presentadas como contraste de los habitantes de Jerusalén con el sentido «pero en las ciudades de Judá vivieron», sino que es una expresión pleonástica. La enumeración de las diversas clases de habitantes de Israel, los sacerdotes, etc. muestra claramente que no existe contraste porque Israel, los sacerdotes, etc. no sólo vivieron en Jerusalén sino que según el ver. 20 en las demás ciudades de Judá. El contenido del siguiente registro excluye esto claramente al enumerar en vers. 4-24 los habitantes de Jerusalén y vers. 25-36 a los habitantes de las ciudades de Judá y Benjamín. Pero si el título se refiere al registro completo éste no puede contener sólo un enlistado de todos aquellos que a causa de su suerte vivieron en Jerusalén (*Rambach* e.o.) sino que tan sólo puede ser un registro de la población de la provincia de Judá en el tiempo de Esdras y Nehemías. Cae en cuenta que el título anuncia רָאשֵׁי הַמְּדִינָה jefes de la provincia mientras que la enumeración de los habitantes de Jerusalén no sólo menciona a los jefes de la provincia sino también el número de sus hermanos, *i.e.* los hombres o padres de familia que vivían bajo estos jefes y que cuando se menciona a los habitantes de las demás ciudades sólo se habla de los habitantes de Judá y Benjamín. La indicación de los jefes incluye a priori a las familias y las casas paternas y en el caso de las demás ciudades se presupone que los habitantes de cada ciudad se encuentran bajo un jefe.

En el ver. 4 empieza la mención de los jefes que vivían en Jerusalén con sus familias y el primer hemistiquio contiene el subtítulo afirmando que en Jerusalén vivían judíos y benjaminitas. Acerca del registro paralelo de la población preexílica de Jerusalén 1 Crón. 9:2-34 y su relación con el nuestro *vid.* el comentario de 1 Crón. 9.

Vers. 4b-6. De los hijos de Judá dos jefes: *Ataías* de los descendientes de *Pares* y *Maasías* de los descendientes de *Sela* (cf. 1 Crón. 2:4) debido a que, como ya comentamos en 1 Crón. 9:5 הַשִּׁלֹנִי fue vocalizado incorrectamente y debe ser leído הַשֵּׁלָנִי [el silonita]. כָּל־חֹזֶה es nombre propio como en 3:15. Los jefes *Ataías* y *Maasías* son desconocidos. En total son 468 hombres valientes de los hijos de *Fares*, *i.e.* 468 padres de las casas paternas de los hijos de *Fares* entre los cuales probablemente se incluye a los padres de *Sela*, el hermano menor de *Fares*.

Vers. 7-9. De los benjaminitas dos jefes del pueblo: *Salú* y después de él *Gabai-Salal* con 928 padres de casas paternas. *Joel*, el hijo de *Zicri*, fue el superintendente y *Judá*, hijo de *Senúa* fue el segundo sobre la ciudad (prefecto).

Vers. 10-14. De los sacerdotes: *Jedaías, Joiarib* y *Jaquín*, tres jefes de las casas paternas, tres clases de sacerdotes (porque בֶּן delante de *Jejarib* parece haber surgido a causa de un error ortográfico, *vid.* el comentario de 1 Crón. 9:10); *Seraías*, un descendiente de *Ahitub* fue jefe de la casa de Dios y sus hermanos, *i.e.* los que pertenecían a las tres clases de los sacerdotes ministrantes fueron 822. Además *Adaías* de la casa o la clase de *Malquías* y sus hermanos 242 padres de familia. Finalmente se menciona a *Amasai* de la casa de *Imer* con 128 hermanos, *i.e.* sacerdotes y su superintendente era *Zabdiel ben Haggedolim* (LXX: ὑιὸς τῶν μεγάλων). עֲלֵיהֶם probablemente se refiere a los sacerdotes mencionados anteriormente. En el ver. 13 cae en cuenta el término רָאשִׁים לְאָבוֹת jefes de los padres, *i.e.* de las casas paternas, debido a que los hermanos (242) que pertenecían a *Adaías* (אֲחֵיהֶם) no eran jefes de casas paternas sino tan sólo padres de casas. Estas palabras parecen haber llegado a nuestro texto a causa de 1 Crón. 9:13. En caso de que fueran originales sería necesario entender רָאשִׁים לְאָבוֹת contra el uso común del idioma como padres de casas.

Vers. 15-18. De los levitas *Semaías*, un descendiente de *Buni*, con los miembros de la familia *Sabelai* y *Jozabad* «*encargados de la obra fuera de la casa de Dios*», *i.e.* dos jefes de

los levitas que estaban encargados de los negocios externos del templo, probablemente la reparación de los edificios y los utensilios del templo y la atención por la entrada correcta de los elementos necesarios para el culto. Los nombres *Sabetai* y *Jozabad* aparecen en 8:7 refiriéndose a dos levitas y son nombres de principales de los levitas como lo indica el suplemento מֵרָאשֵׁי הַלְוִיִּם [de los jefes de los levitas]. Tal como se menciona el oficio de estos dos también se menciona en el ver. 17 de los siguientes. Esto significa que *Semaías* que no contiene este tipo de definición era el jefe de los levitas que organizaban la prestación de los servicios para los sacerdotes durante el culto de sacrificio (los מְלֶאכֶת בֵּית הָאֱלֹהִים ver. 22). Los tres mencionados en el ver. 17: *Matanías*, un asafita, *Bacbuquías* y *Abda*, un jedotonita son los principales de las tres familias de cantores de los levitas. *Matanías* es llamado רֹאשׁ הַתְּחִלָּה cabeza, el principio, lo cual no tiene sentido. Más bien debe leerse según la LXX y Vulgata רֹאשׁ הַתְּהִלָּה: principal del canto de alabanza, él alababa, en vez de que alababa, *i.e.* que iniciaba la oración con hodu, cf. 1 Crón. 16:5 donde Asaf es llamado el jefe del coro de cantores. A él le siguió como segundo, *i.e.* como jefe del segundo coro *Bacbuquías* (מִשְׁנֵהוּ como מִשְׁנֶה 1 Crón. 16:5) y el jedutunita Abda como jefe del tercer coro. Todos los levitas en la ciudad sagrada, *i.e.* que vivían en Jerusalén eran 284 hombres o principales. El número se refiere sólo a las tres clases mencionadas en vers. 15-17. Los guardias de los portales son mencionados en especial en el ver. 19, 172 de las casas de los padres Acub y Talmón. A esto se unen diversos comentarios especiales en los vers. 20-24. En el ver. 20 consta que el resto de Israel, de los sacerdotes y los levitas vivieron en las demás ciudades de Judá, cada cual en su heredad. Estas ciudades son enumeradas en los vers. 25ss.

Ver. 21. Los netinim vivieron en el Ofel, la ladera sur del monte Moría, *vid.* el comentario de 3:26. Sus jefes fueron Ziha y Gispa. צִיחָה [Ziha] aparece en Esd. 2:43 como jefe de una división de Netinim y junto a él חֲשׂוּפָא [Hasufa] que *Bertheau* quiere identificar con el nombre גִּשְׁפָּא [Gispa]. Pero esto no es justificable. Dado que una sección de los netinim desciende de Hasufa no se puede decidir que Gispa, uno de los dos principales de los Netinim que vivían en el Ofel, era uno con Hasufa.

Ver. 22. «*El superintendente de los levitas en Jerusalén era Uzi, hijo de Bani, hijo de Hasabías, hijo de Matanías, hijo de Micaía, de los hijos de Asaf, cantores para el servicio de la casa de Dios*». El מְלֶאכֶת [servicio] de la casa de Dios era trabajo de los levitas de la casa de Semaías ver. 15. Conforme a la nota de nuestro versículo es un complemento del ver. 15. Los jefes de las otras secciones de los levitas, de los que estaban encargados con el servicio exterior y los cantores son mencionados en vers. 16 y 17. En el ver. 15 no fueron mencionados probablemente porque su jefe perteneció a los cantores, los hijos de Asaf que en ver. 15 todavía no se menciona por lo cual esto sucede en el ver. 22. לְנֶגֶד מְלֶאכֶת el frente de la obra, *i.e.* alrededor de aquellos trabajos que eran hechos ante el templo (*Burm.* en *Rambach*) no pertenece a הַמְשֹׁרְרִים sino a פְּקִיד הַלְוִיִּם: Uzi fue el intendente de los levitas en relación a sus oficios en la casa de Dios, *i.e.* de los levitas que tenían que cumplir con esta obra. En el ver. 23 se explica éste con las siguientes palabras: «*porque había un mandato del rey acerca de ellos y un reglamento fijo para los cantores de cada día*» עֲלֵיהֶם [acerca de ellos] se refiere a los levitas. El mandato del rey estaba sobre ellos significa que el rey les había ordenado. Esta orden correspondió a דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ el trabajo de cada día. Las palabras están al final de este versículo porque se refiere a los dos sujetos הַמֶּלֶךְ [el rey] y אֱמֻנָה. אֱמֻנָה es un acuerdo mutuo, contrato, cf. 10:1. El sentido de este versículo es el siguiente: los levitas tuvieron que pagar a los cantores lo establecido por el contrato. יוֹם בְּיוֹמוֹ דְּבַר penso cotidiano. *Schmid* afirma claramente que se trataba de las acciones necesarias en los diferentes días. A partir del contexto se puede deducir que no se trataba de las entregas diarias de la ración de alimentos (*Rambach*, *Bertheau*) sino de lo que debían hacer. En este contexto no se trata del sustento diario sino de los trabajos de los levitas. El hijo de Asaf, Uzi, había sido puesto como supervisor de los levitas respecto a la obra en la casa de Dios pero no en cuanto a su comida y su bebida. El trabajo de los levitas en la casa de Dios había sido designado por orden real mientras que la labor de los cantores, *i.e.* que uno de los cantores supervisó el trabajo de los levitas en el culto era cuestión de una אֱמֻנָה, un contrato hecho entre diversas secciones de los levitas. El rey que ordenó el servicio de los levitas (1 Crón. 23:45) no es David sino el rey persa Artajerjes. Tal como הַמֶּלֶךְ en el ver. 24 y מִצְוַת הַמֶּלֶךְ [orden del rey] sin duda se refiere al pleno poder que Artajerjes había dado a Esdras para organizar el culto en Jerusalén, Esf. 7:12ss.

Ver. 24. Finalmente se menciona al oficial que debía mediar las cuestiones del pueblo, *i.e.* de la comunidad judía en Jerusalén y Judá ante el rey. *Petarías*, un judío de los descendientes de *Zera* estuvo a la mano del rey en relación a cualquier cosa que correspondía al pueblo. לְיַד הַמֶּלֶךְ difícilmente debe entenderse como un comisario real en Jerusalén sino que señala al oficial que ayudaba al rey en su corte en cuanto a los asuntos de la comunidad judía.

Vers. 25-36. Los habitantes de las ciudades de Judá y Benjamín. Aquí ya no se enumeran los jefes que vivían con sus familias en la provincia sino tan sólo las ciudades con sus regiones que eran habitadas por judíos y benjaminitas y que son mencionados en breve.

Vers. 25-30. Las regiones habitadas por los hijos de Judá. «*En cuanto a las aldeas con sus campos, algunos de los hijos de Judá habitaron en Quiriat-arba y sus hijas, etc.*». El uso de אֶל como introducción o resalte continuo es extraño en nuestro pasaje porque con este significado sólo se usa לְ, cf. *Ew.*, §310ª. אֶל se refiere a la atención de algo. חֲצֵרִים, *lit.* caserío significa según Lev. 25:31 pueblo, ciudades, lugares que carecen de fortificación. שָׂדוֹת campos. בְּנוֹתֶיהָ los pueblos que pertenecen a la región de una ciudad como a menudo sucede en los registros de las ciudades en el libro de Josué. *Quirjat-Arba* es Hebrón, Gen. 23:2. *Jecabseel* es *Cabseel* Jos. 15:21. חֲצֵרֶיהָ sus caseríos, sectores que pertenecían a la ciudad como Jos. 15:45ss. *Jesúa* sólo es mencionado aquí y es desconocido. *Molada* y *Bet Pelet*, *vid.* Jos. 15:26, 27. *Hazar-Sual*, *i.e.* guarida de zorros, probablemente se trata de las ruinas de *Tali*, *vid.* el comentario de Jos. 15:28. *Beerseba* es el actual *Bir es Seba*, *vid.* el comentario de Gen. 21:31. *Siclag* en el antiguo pueblo de *Asludi*, *vid.* Jos. 15:71. *Mecona* sólo es mencionado aquí y es desconocido. *En Rimon*, *vid.* el comentario de 1 Crón. 4:32. *Zora, Jarmut, Zanoa* y *Adulam* se encuentran en la planicie, *vid.* Jos. 15:33-35. Allí también estaban *Laquis* y *Azeca*, *vid.* el comentario de 2 Crón. 11:9. En el ver. 20b se encuentra un resumen de la región en la que anteriormente habían vivido los judeos. «*Y acamparon los hijos de Judá desde Beerseba* (la frontera SO de Canaán] *hasta el valle de Hinam* (cerca de Jerusalén donde pasaba la frontera de las tribus de Judá y Benjamín, Jos. 15:8).

Versículos 30-35. Las moradas de los hijos de Benjamín

«*Los hijos de Benjamín habitaron también desde Geba, en Micmas y Aía, etc.*». Según 2 R. 23:8 y Zac. 14:10 Geba es la frontera norte del reino de Judá y está a tres horas al norte de Jerusalén y a tres cuartos de hora al NE de *Rama* (*er Râm*) en el pueblo semidestruido de Djibia en el

wadi el Djib, *vid.* el comentario de Jos. 18:24. *Micmas* (מִכְמָשׁ o מִכְמַס) actualmente es el *Mukhmas* a sesenta y tres minutos al NE de *Geba* y a tres horas y media de camino al norte de Jerusalén, *vid.* el comentario de 1 Sam. 13:2. *Aía* (עַיָּא o עַיָּת Isa. 10:28) probablemente es la ciudad הָעַי [Ai] de Isa. 7:2; 8:1ss. cuya ubicación todavía no es segura porque *v. de Velde,* e.o. la sitúan a cuarenta y cinco minutos al SE de *Beitin*, mientras que *Schegg* lo ubica en el lugar del actual *Tayibeh*, a seis horas al norte de Jerusalén (*vid. Delitzsch*, *comentario de Isaías*), una ubicación que no combina con Isa. 10:28s. debido a que el camino de *Tayibeh* a *Micmas* y *Geba* no pasa por *Migron,* queda cerca de *Beitin*. Por eso apoyamos la opinión de *Krafft* y *Strauß* de que las ruinas de *Medinet Jai* o *Gai*, situado al este de *Geba* indican la ubicación del antiguo *Ai* o *Aja*, *vid.* el comentario de Jos. 7:2. *Betel* es el actual *Beitín*, *vid.* Jos. 7:2. *Anatot* es el actual *Anâta*, *vid.* el comentario de Jos. 18:24. *Nob* tampoco ha sido ubicada todavía debido a que hay grandes inconvenientes presentados en contra de la identificación con el pueblo *el Isawije*, situado entre *Anâta* y Jerusalén, cf. *Valentiner* en *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* XII, p. 169 que sitúa a Nob en un monte al norte de Jerusalén desde donde parte el camino al Cedrón. *Ananías* (עֲנָנְיָה) es presentado como pueblo sólo aquí y es situado por *v. de Velde*, *Mem*., p. 284 según *R. Schwartz* en el actual *Beit-Hanina*, al este de *Nebi Samwil* a pesar de que el cambio de ע en ח es muy problemático, cf. *Tobler, Topografie* II, p. 414. *Hazor* de Benjamín, situado por *Robinson, Pal.* II, p. 370 en *Tell Asûr* al norte de *Tayibeh* más bien debe ser ubicado con *Tobler*, *Topografie* II, pp. 400s. en *Quirbet Arsûr* o quizás *Asur*, a ocho minutos al este de *Bir Nebâla* (entre *Rama* y *Gabaón*; cf. *v. de Velde*, *Mem*., p. 319). *Rama*, actualmente *er Râm* está a dos horas al norte de Jerusalén, *vid.* el comentario de Jos. 18:25. *Gitaim*, donde los berotitas se habían refugiado (2 Sam. 4:3) todavía no ha sido encontrado. Identificarlo con el pueblo *Katané* en el *wadi Mansur* es según *Tobler* (*dritte Wanderung*, p. 175) una suposición tenaz. *Hadid*,᾽Αδιδά, *vid.* el comentario de Esd. 2:33. *Seboim* se encuentra en un valle del mismo nombre (1 Sam. 13:18) pero todavía no ha sido encontrado. *Nebalat* sólo es mencionado aquí y existe en *Beit Nebala* a dos horas al NE de *Lud* (*Lida*), cf. *Robinson, Pal.* III, p. 239 y *v. de Velde, Mem*., p. 336. En cuanto a *Lod* y *Ono*, *vid.* el comentario de 1 Crón. 8:12 y acerca del valle de los artífices, *vid.* 1 Crón. 4:14. Cae en cuenta la ausencia de *Jericó*, *Gabaón* y *Mizpa* debido a que en estas ciudades había hombres que trabajaban en la construcción del muro (3:2, 7).

Ver. 36. La enumeración cierra con la nota «de los levitas vinieron grupos de Judá a Benjamín» sólo puede significar que grupos de levitas que pertenecieron según la organización antigua a Judá, habían sido puestos en el grupo de los benjaminitas de manera que migraron donde éstos.

Capítulo 12:1-43. Registros de sacerdotes y levitas, dedicación de la muralla

Los registros de los tipos de sacerdotes y levitas siguen al registro de los habitantes de la provincia (cap. 11). Estos diferentes registros están relacionados con el registro de los habitantes de la provincia realizado por Nehemías para organizar la ampliación de los habitantes de Jerusalén (7:5) a pesar de que los registros de los sacerdotes y levitas en nuestro capítulo provienen de tiempos anteriores y algunos también de tiempos posteriores. A causa de esta relación han sido insertados en la historia de la conservación del muro que es terminado completamente en el relato en 27-43.

Versículos 1-26. Registros de los grupos de sacerdotes y levitas

Vers. 1-9 contienen una lista de jefes de los sacerdotes y levitas que regresaron con Zorobabel y Jesúa de Babel, en los vers. 10 y 11 se menciona la familia de los sumo sacerdotes en cinco generaciones. Le siguen en vers. 12-21 los nombres de los jefes de las casas sacerdotales en los días del sumo sacerdote Joiacim y finalmente en los vers. 22-26 los nombres de los jefes de los levitas de este tiempo con encabezado y comentario.

Vers. 1b-7. Se menciona los nombres de los sacerdotes con el comentario «*Éstos eran los jefes de los sacerdotes y sus parientes en los días de Jesúa*». וַאֲחֵיהֶם [sus hermanos] depende de רָאשֵׁי [jefes]. Los hermanos de los sacerdotes son los levitas que son presentados como los ayudantes y miembros de la tribu. Constan veintidós nombres que aparecen con pequeñas variantes causadas por errores de copia en vers. 12-21 como los nombres de las casas paternas de los sacerdotes, nombrando a los sacerdotes que representaban a las casas paternas en los días de Joiacim o que estaban como jefes al mando de estas. La mayoría de ellos, *i.e.* quince hermanos en contrato ya en el cap. 10 como jefes que sellaron el contrato acerca del cumplimiento de la ley. Conforme a esto nuestro capítulo parece ser el lugar indicado para comparar las diversas indicaciones de los libros de Esdras y Nehemías acerca de las clases y los tipos de sacerdotes en el tiempo que siguió al regreso del exilio y para responder la pregunta de cómo es la relación entre los jefes y las casas paternas de los sacerdotes mencionadas en Nehemías. 10 y 12 con el registro de las generaciones sacerdotales que regresaron de Zorobabel y Esdras de Babilonia y por otro lado las veinticuatro clases de sacerdotes organizadas por David en el tiempo preexílico. A fin de responder estas preguntas de una manera clara queremos presentar los tres registros de Nehemías caps. 10 y 12 uno al lado del otro.

Si comparamos las primeras líneas en cap. 12 podemos observar que el nombre del jefe de la casa paterna Minjamín así como la de Hatus entre Melu, Maluc y Sebanías. Y el nombre del jefe de Jatus desapareció durante el proceso de copia. En los demás casos las dos listas coinciden, tanto en su orden como en su número de los nombres con la excepción de algunos cambios ínfimos en los nombres como מַלּוּכִי [Malluc] (Quetib ver. 14) por מַלּוּךְ [Malluc] (ver. 2); שְׁכַנְיָה [Secanías] (ver. 3) por שְׁבַנְיָה [Sebanías] (ver. 14 y 10:6); רְחֻם [Rehúm] (ver. 3) error ortográfico de חָרִם [Harim] (ver. 15 y 10:6); מְרָיוֹת [Merajot] (ver. 15) en vez de מְרֵמוֹת [Meremot] (ver. 3 y 10:6); עדיא (Quetib ver. 16) en vez de עִדּוֹא [Iddo] (ver. 4); מִיָּמִין [Mijamin] (ver. 5) por מִנְיָמִן [Minjamín] (ver. 17) מוֹעַדְיָה [Moadías] (ver. 17) por מַעַדְיָה [Maadías] (ver. 4) o según un dialecto diferente מַעַזְיָה [Maazías] (10:9); סַלַּי [Salay] (ver. 20) por סַלּוּ [Salu] (ver. 7). Si comparamos las dos listas de cap. 12 con la de cap. 10 encontramos de los veintidós nombres de cap. 12 los quince señalados con asterisco (*) en cap. 10 y observamos que עֲזַרְיָה [Azarías] 10:4 es un error de copia o un nombre diferente de עֶזְרָא [Esdras] 12:2 y 13. De los nombres mencionados en cap. 10 faltan en cap. 12 *Pasur, Malquías, Abdías, Dan, Baruc* y *Mesulam* mientras que en cap. 12 encontramos *Iddo* y los últimos seis: *Joiarib, Jedaías, Salu, Amoc, Hilcías* y *Jedaías*. Debido a que el sumo sacerdote no fue mencionado entre los que firmaron el pacto *Bertheau* quiere explicar esta diferencia con el hecho de que un grupo de sacerdotes se negó a firmar porque no estaban de acuerdo con las reglas estrictas de Nehemías y Esdras. Esta suposición sería probable si en el cap. 10 hubieran firmado trece tipos o jefes de sacerdotes y no veintidós. Debido a que en vez de estos siete que faltan el contrato fue firmado por otros seis je-

Neh. 10:3-9	Neh. 12:1-7	Neh. 12:12-21	
Sacerdotes que sellaron el pacto	Sacerdotes que fueron jefes de sus casas	Casas sacerdotales	Y sus respectivos jefes
1. Seraías	1. Seraías*	Seraías	Meraías
2. Azarías	2. Jeremías*	Jeremías	Ananías
3. Jeremías	3. Esdra*	Esdras	Mesulam
4. Pasur	4. Amarías*	Amarías	Jehoanan
5. Amarías	5. Malluc*	Meluqui	Jonatán
6. Malquías	6. Hatus*		
7. Hatus	7. Secanías*	Sebanías	José
8. Sebanías	8. Rehúm*	Harim	Adna
9. Maluc	9. Meremot*	Meraiot	Helka
10. Harim	10. Ido	Idías	Zecarías
11. Meremot	11. Gineton*	Gineton	Mesulam
12. Abdías	12. Abías*	Abías	Zicri
13. Daniel	13. Miamin*	Miniamin	
14. Ginetón	14. Maadías*	Moadiah	Piltai
15. Baruc	15. Bilga*	Bilgah	Samúa
16. Mesulam	16. Semaías*	Semaías	Jehonatan
17. Abías	17. Joiarib	Joiarib	Mathnai
18. Mijamin	18. Jedaías	Jedaiah	Uzzi
19. Maazías	19. Salu	Sallai	Kallai
20. Bilgai	20. Amok	Amok	Eber
21. Semaías	21. Hilkquías	Hilkiah	Asabías
	22. Jedaías	22. Jedaiah	Nethaneel

fes el motivo de la diferencia en ambos documentos (vers. 10 y 12) debe ser otro. Debe buscarse en la diferencia de los tiempos en los que fueron escritos los registros. La lista de cap. 12:1-7 fue elaborada en el tiempo de Zorobabel y Jesúa (el año 536) y la otra lista del cap. 12 fue elaborada en los días del sumo sacerdote Joiacim, el hijo de Jesúa, lo más temprano en el último año del reinado de Darío Histaspis o incluso en el tiempo de Jerjes.

¿Cuál es la relación de las dos listas del cap. 12 en la que coinciden los nombres y la del cap. 10, en los puntos en los que coinciden, con el registro de los sacerdotes que regresaron de Babilonia con Zorobabel y Jesúa en Esd. 2:36-39 y Neh. 7:39-42? Conforme a la opinión común que se basa en las indicaciones del Talmud[10] y las cuatro casas paternas mencionadas en Esd. 2 y Neh. 7, los hijos de *Jedaías*, de *Imer*, los hijos de *Paslur* y *Havim*, los sacerdotes de los cuatro tipos (davidianos): *Jedaías, Imer, Malquías* y *Harim* (de la segunda, decimosexta, sexta y tercera clase; 1 Crón. 24). De estas cuatro secciones se formaron las veintidós clases mencionadas en Nehemías 12 para mantener la tradición antigua de formar un gran número de clases de sacerdotes y el número veinticuatro no fue llenado porque según Esd. 2:61s. y Neh. 7:63s. habían regresado además sacerdotes de tres familias que no podían demostrar su ascendencia a fin de dejar abiertas sus posibilidades o las veinticuatro clases de sacerdotes debido a que de estas tres familias la primera (Abaías) probablemente era idéntica con la octava clase (Abías), el segundo Hakkoz probablemente con la séptima del mismo nombre. *Vid. Oehler, op.cit.*, pp. 184s. Pero esta suposición es decididamente errónea y el error consta en que se identifica las cuatro familias (Esd. 2:36s.) con la segunda, vigésimo sexta y la tercera de la división davídica a causa de la igualdad de los nombres *Jedaías*, *Imer* y *Havim* y se considera que las familias sacerdotales son las mismas que las clases de sacerdotes de David sin pensar en que el número 4.487, mencionado en Esd. 2:36ss. no coincide con esta suposición. Porque si aquellas cuatro familias sólo hubieran sido cuatro clases de sacerdotes, cada clase tendría 1.120 personas y las veinticuatro clases de los sacerdotes habrían dado el colosal número de 24.000 a

10. En *Talmud Hieros. Taanit*, fol. 68a, *Talmud Tosefta Taanit*, cap. 11ª y *Talmud Babyl. Erachin*, fol. 12b. según *Hitzfeld, Geschichte* I, p. 393 la última indicación es la siguiente: cuatro secciones de sacerdotes regresaron del exilio, *Jedaías*, *Carim*, *Pashur* e *Imer*. Los profetas entre los que retornaron los dividieron en veinticuatro, escribiendo sus nombres en hojas y depositándolos en una urna de la cual *Jedaías* sacó cinco y el mismo número cada una de las tres secciones arriba mencionadas. Entonces los profetas decidieron que si la sección de *Joarib* (al parecer la primera antes del exilio) regresaba, Jedaías mantendría su primer lugar y Joarib sería עפל לו [unido a él, perteneciendo a él]. Cf. *Bertheau, comentario de Nehemías*, p. 230 y *Oehler* en *Herzog, Realencyclopaedie* XII, p. 195; ambos niegan la autenticidad histórica de este relato pero le dan mayor importancia de la que se merece.

26.000 sacerdotes. A pesar de que no tenemos información alguna acerca de la situación del sacerdocio pero si el conteo de los levitas bajo David de 38.000 personas el sacerdocio en ese tiempo podía ser a lo sumo de 3.800 personas y cada una de estas veinticuatro clases no debió haber tenido más que ciento cincuenta personas de las cuales a lo sumo la mitad se encontraba en una edad correcta para poder cumplir con su oficio. En caso de que esta cantidad se habría duplicado hasta el final del exilio, los 4.487 sacerdotes que regresaron con Zorobabel habrían formado más de la mitad del sacerdocio que vivía en ese tiempo y no sólo habrían formado veinticuatro clases de sacerdotes. Por eso debemos considerar que *Jedaías*, *Imer*, *Pashur* y *Havim* en Esd. 2:36ss. y en oraciones de sacerdotes, la mención de tres de estos hombres puede deberse como nombres de algunas de las clases de sacerdotes a que las clases davídicas recibieron sus nombres conforme a los jefes de las familias de sacerdotes que vivían en ese tiempo y que conforme a la tradición de dar al hijo, nieto, etc. el nombre de antecesores, les dieron los nombres de los antiguos fundadores y jefes de las grandes familias y casas paternas. La organización de los sacerdotes en Esd. 2:36ss. es genealógica, *i.e.* no se rige conforme a la organización de David sino según la división genealógica de las familias y las casas paternas. Los hijos de *Jedaías*, *Imer*, etc. no son los sacerdotes que pertenecían a los grupos de *Jedaías*, *Imer* etc. sino son las generaciones de sacerdotes que descienden de *Jedaías*. Esto es confirmado por la mención de los sacerdotes que regresaron con Esdras conforme a su ascendencia de los hijos de *Finees* e *Itamar* (Esd. 7:5). Las cuatro familias (mencionadas en Esd. 2:36ss.) de la cual cada una tenía por lo menos mil hombres o más fueron agrupados en veintidós casas paternas como se puede observar en Neh. 12:1-7 y vers. 12ss. A partir de este número de las casas paternas se podía restablecer fácilmente la antigua agrupación en veinticuatro clases de sacerdotes. El hecho de que no sólo en el tiempo de Joacim, *i.e.* una generación después del regreso de Zorobabel (12:12-21), se contaran veintidós casas paternas sino también en el tiempo de Nehemías, *i.e.* después del regreso de Esdras (en Neh. 10) cuando veintiún jefes de casas paternas de sacerdotes sellaron el documento demuestra que no se trató de renovar enseguida las veinticuatro clases. A causa de la falta de informaciones no podemos decir cómo se llenó las veinticuatro clases de familias en caso de que esto siquiera sucedió. La información de *Josefo* (*Ant*. VII, 14, 7) de que la división de clases hecha por David permaneció hasta hoy no es testimonio suficiente para ello.

Conforme a esto se puede explicar la diferencia de los nombres en las listas de caps. 10 y 12 a partir del hecho de que los nombres de los que sellaron el pacto no son los nombres de clases o casas paternales sino de los jefes de las casas paternales que vivieron en ese tiempo (*i.e.* en el tiempo de Esdras y Nehemías). A pesar de que parte de estos nombres coinciden con los nombres de las clases o de las casas paternas mientras que los demás son diferentes, la coincidencia o igualdad de nombres no demuestra que estas personas pertenecieron a la casa paterna de los que éstas habían recibido sus nombres sino que al igual que los jefes Mesulam del cual uno pertenecía a la casa paternal de Esdras y el otro a la de Ginton (12:13 y 16). Amarías puede haber pertenecido a la casa paternal Maluc, Hatus a la de Sebaníasm Maluc a la de Meremot, etc. De esta forma se explica la diferencia y la coincidencia de los nombres en caps. 10 y 12 y sólo cae en cuenta que en cap. 10 veintiún jefes de las casas paternales sellan el pacto y no veintidós. Esta diferencia parece haber surgido por una omisión involuntaria ocurrida durante el proceso de copia. La otra explicación posible de esta diferencia, la suposición de que en el tiempo de Joiacim hasta Nehemías, el contemporáneo de Eliasib se extinguió una casa paterna completa es poco probable.

Versículos 8s. Los jefes de los levitas durante el tiempo del sumo sacerdote Jesúa

De estos nombres encontramos en cap. 10:10ss. a Jesúa, Binui, Cadmiel y Serebías como jefes que sellaron el pacto y a Serebías y Jesúa, el hijo (¿?) de Cadmiel nuevamente en ver. 24 como principales de los levitas, *i.e.* adjudicados a la sección levítica. El nombre יְהוּדָה [Judá] no aparece en los demás registros de los levitas en los libros de Esdras y Nehemías y probablemente es un error ortográfico de הוֹדִיָה (10:11; 8:7). *Matanías* probablemente es el asafita *Matanías*, hijo de Micaía, hijo de Jabdi, jefe de los del primer coro (11:17) porque fue el jefe עַל הָֽיְדוּת sobre la alabanza. La forma הָֽיְדוּת, que probablemente debe ser leída según el Kerí הַיְדוּת, es una formación extraña de un sustantivo abstracto, cf. *Ew.*, §165b.

Ver. 9. *Bacbuquias* y Uni (ענו Quetib), sus hermanos, estaban delante (*i.e.* frente) a ellos לְמִשְׁמָרוֹת según sus ministerios, *i.e.* formando durante el culto al coro que estaba frente a ellos. A causa del ver. 24 no se puede interpretar מִשְׁמָרוֹת con guardias a pesar de que extraña la falta de mención de los guardias (cf. Esd. 2:42). *Bacbuquías* aparece nuevamente en el ver. 25 mientras que el nombre *Uni* no vuelve a aparecer. Pero este hecho no nos permite la conjetura de *Bertheau* de que hay que leer וְעָנוּ o וַיַּעֲנוּ [y respondieron].

Vers. 10s. El comentario acerca de la secuencia familiar de la línea sumosacerdotal desde Jesúa hasta Jadúa ha sido injertado entre las listas de los levitas como lazo de unión a fin de explicar las indicaciones acerca del tiempo de la formación de estas listas que fue definido según los sumos sacerdotes. Las listas de vers. 1-9 provienen de Jesúa, las listas a partir del ver. 12 son del templo de Joiacim y sus descendientes. A partir de los vers. 22 y 23 se puede deducir que el nombre יוֹנָתָן [Jonatán] es un error ortográfico de יוֹחָנָן [Johanán] gr.᾽Ιωάννης, del cual afirma *Josefo* que asesinó a su hermano *Jesús*, dando a Bagoso, el capitán de Artajerjes Mnemon, el motivo para medidas severas contra la congregación judía.

Vers. 12-21. El registro de las casas paternales y de sus jefes el templo del sumo sacerdote Joiacim ya fue explicado en el comentario de los vers. 1-7.

Vers. 22-26. El registro de los jefes de los levitas en vers. 24 y 25 fue escrito en los días de Joiacim y en los días de Esdras y Nehemías. Por eso no sólo son válidas en los tiempos de Joiacim. A pesar de que Esdras vino a Jerusalén en los últimos años del sumo sacerdote Joiacim pero cuando vino Nehemías, Eliasib ya había ocupado su puesto de su sucesor. Hay que considerar los encabezados de los vers. 22 y 23 conforme a este hecho. «*En cuanto a los levitas, jefes de casas paternas, fueron inscritos en los días de Eliasib, Joiada, Johanán y Jadúa; también los sacerdotes hasta el reinado de Darío el persa*». Según el הַלְוִיִם [los levitas] este verso debe constar como encabezado del siguiente registro de levitas. Pero según el contenido del resto puede ser usado mejor como firma del registro de sacerdotes mencionado anteriormente (vers. 12-21). עַל מַלְכוּת bajo el gobierno. El uso de עַל para referirse al tiempo se debe a que el tiempo, *i.e.* el reinado de Darío es interpretado como la base de lo que sucede en ella como, p. ej., ἐπὶ νυκτί en la noche. *Darío* es el segundo rey persa con este nombre, Darío Noto (*vid.* la introducción de nuestro libro donde también se explica el sentido de este pasaje).

En ver. 23 se señala la fuente en la que se encuentran los registros de los levitas, el libro de las crónicas o de los sucesos, *i.e.* una crónica pública, una continuación de los anales del reino. וְעַד יְמֵי hasta los días de Johanán, hijo de Eliasib. Éste es el margen que tratan los anales oficiales de la crónica del reino. En la introducción hemos demostrado que Nehemías pudo haber estado en Jerusalén en los días de Johanán, *i.e.* en el tiempo de su sumo sacerdocio. Las indicaciones en vers. 22 y 23 son aforísticas, correspondiendo al carácter de las notas de los encabezados.

Ver. 24. Los nombres *Hasabías, Serebías, Jesúa, Cadmiel* designan a jefes de clases de levitas que aparecen a menudo, las dos primeras 10:12s.; Esd. 8:18s. Las dos últimas en ver. 8; 10:10; Esd. 2:40. la comparación con estos pasajes nos obliga a considerar el בֶּן [hijo] delante de *Cadmiel* como una glosa y tacharlo. Estos cuatro tienen a sus hermanos frente a ellos cuya labor de alabar y dar gracias según lo prescrito por David, etc., cf. 16:4; 23:30; 2 Crón. 5:13 y בְּמִצְוַת 2 Crón. 29:25. מִשְׁמָר לְעֻמַּת מִשְׁמָר la guardia junto (frente) a la guardia que en otras ocasiones es usada para los guardias de los portales 1 Crón. 26:16 y es traspuesto a la posición de los coros de los cantores durante el culto. Los nombres de los hermanos, *i.e.* de los cantores levitas son mencionados en el ver. 25 donde los tres primeros nombres deben ser separados de los siguientes y unidos al ver. 24. Esto se puede observar a partir de que Hatanías y Bacbuquías son jefes de los coros (11:17) y junto a ellos se encuentra el jedotunita Abda, de manera que podemos suponer que עֹבַדְיָה [Abdías] sólo es otra forma del nombre עַבְדָּא [Abda] 11:17. Conforme a ello es necesario cambiar la división del versículo e iniciar el vers. con el nombre מְשֻׁלָּם Mesulam, Talmón y Acub son los principales de los porteros los dos últimos no sólo aparecen como tales en 12:19 sino también en Esd. 2:42 y en 1 Crón. 9:17 a partir de lo cual podemos observar que estos nombres son nombres de antiguas generaciones de porteros levitas. En Esd. 2:42 y 1 Crón. 9:17 se menciona además a Salum (שַׁלּוּם) que corresponde a nuestro Mesulam (מְשֻׁלָּם). Cae en cuenta la combinación de שׁוֹעֲרִים שֹׁמְרִים מִשְׁמָר [porteros que mantenían la guardia]. Debido a que no se puede unir שׁוֹעֲרִים con מִשְׁמָר sino con שֹׁמְרִים se podría esperar שׁוֹעֲרִים שֹׁמְרִים מִשְׁמָר. Por eso es necesario cambiar el orden de las palabras de la manera presentada o leer según 11:19 שׁוֹעֲרִים בַּשְּׁעָרִים. En este caso בַּשְּׁעָרִים es definido por la oposición בַּאֲסָפֵי הַשְּׁעָרִים en los portales, *i.e.* las cámaras de almacenamiento de los portales. En cuanto a אֲסָפִים, *vid.* el comentario de 1 Crón. 26:15, 17.

Ver. 26 presenta la nota final de los dos registros (vers. 12-21 y 24-25).

Versículos 27:43. La dedicación de la muralla de Jerusalén

Después de haber terminado con las medidas para la ampliación de los habitantes de Jerusalén (7:5 y 11:1 se inauguró solemnemente la muralla de Jerusalén. Vers. 27-29 presentan los preparativos de esta celebración.

Ver. 27. «*En la dedicación de la muralla* (*i.e.* en el tiempo de ésta; בְּ de la cercanía temporal) *de Jerusalén buscaron a los levitas de todos sus lugares para traerlos a Jerusalén, a fin de celebrar la dedicación*». En Jerusalén sólo vivían parte de los levitas (11:15-18); los demás vivían en los pueblos de los alrededores de Jerusalén como se define en vers. 28 y 29. וְשִׂמְחָה inauguración y alegría no combina sobre todo a causa del siguiente ע וּבְתוֹדוֹת con himnos de alabanza. O se lee בְּשִׂמְחָה: dedicación en alegría (cf. Esd. 6:16), o se elimina con la LXX y la Vulgata el ו delante de בְּתוֹדוֹת. Delante de מְצִלְתַּיִם debe añadirse בְּ a causa de lo antes mencionado. En cuanto a la situación cf. 1 Crón. 13:8; 15:16, e.o.

Vers. 28s. Y se reunieron los hijos de los cantores, *i.e.* los miembros de los tres coros (cf. ver. 25 y 11:17) del valle del Jordán, los alrededores de Jerusalén y los pueblos (o caseríos חַצֵרִים, cf. Lev. 25:31) de los netofatitas y de *Bet-Gilgal* etc. הַכִּכָּר no es la región junto a Jerusalén, los alrededores inmediatos de la ciudad (*Bertheau*) sino que en el uso común הַכִּכָּר designa el valle del Jordán (*vid.* el comentario de 3:22); así también ocurre en este pasaje y סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלַם ha sido insertado para limitar el כִּכָּר porque no se refiere a la cuenca total del Jordán desde el Mar Muerto hasta el Mar de Galilea sino tan sólo el sector sur de éste que podía ser contado como alrededor de Jerusalén, la región de Jericó donde el valle del Jordán se expande en dirección occidental. Los pueblos de los netofatitas (cf. 1 Crón. 9:16) son los pueblos, los caseríos y cercanos a Netofa, probablemente el actual pueblo de *Beit-Nettif*, a tres millas al SO de Jerusalén, cf. *Robinson, Pal*. II, pp. 596ss. *Tobler, dritte Wanderung*, pp. 117s. y *v. de Velde, Mem*. 336. *Bertheau* identifica a *Bet-Gilgal* con el actual *Djildjila*, situado al oeste del camino de Jerusalén a *Nablus* (*Siquem*) a casi cuatro millas al norte de Jerusalén que también es llamado *Galgal*. Pero esta suposición es cuestionable. *Djildjila* parece estar demasiado lejos como para ser contado entre los סְבִיבוֹת de Jerusalén. «*Y de los campos de Geba y Azmavet*». En cuanto a *Geba vid.* el comentario de Esd. 2:24. Los cantores habían construido para sí caseríos en los alrededores de Jerusalén por lo tanto no vivían en las ciudades mencionadas sino en pueblos cercanos a éstas.

Ver. 30. La dedicación empezó con que los sacerdotes y levitas se purificaron (Esd. 6:20) y purificaron al pueblo, los portales y la muralla. Esto probablemente sucedió en analogía con 2 Crón. 29:20ss., ofreciendo sacrificios y holocaustos como sacerdotes de purificación y consagración, siguiendo un ritual extraño que no conocemos. A esto se añade como centro de la festividad una procesión de dos coros de acción de gracias sobre el muro.

Vers. 31ss. Entonces Nehemías hizo subir a los jefes de Judá sobre la muralla y formó dos grandes coros de acción de gracias y procesiones que marcharon en direcciones contrarias por encima de la muralla y que se encontraron en la casa de Dios. Los jefes de Judá son los jefes de la comunidad. Judá es usado conforme al significado de יְהוּדִים [judíos] 3:34. מֵעַל לַחוֹמָה encima del muro de manera que estuvieron parados encima del muro. הֶעֱמִיד ubicar a alguien en un puesto, de manera que los presentes formaron dos coros con sus procesiones respectivas. תּוֹדָה alabanza, agradecimiento, sacrificio de alabanza durante el cual se solía cantar cantos de agradecimiento y de alabanza. A partir de ello se formó el significado de coro de acción de gracias en los vers. 31, 38 y 40. וְתַהֲלֻכֹת [y procesiones] ha sido incluido para definir a תּוֹדוֹת [alabanzas]. Los coros de acción de gracias consistían en un cierto número de cantores levitas que eran acompañados por los jefes del pueblo, sacerdotes y levitas. A la cabeza de una de las procesiones iba el escriba Esdras (ver. 36) con la primera mitad de los jefes, la cabeza del segundo grupo iba Nehemías con la segunda mitad de los jefes (ver. 38). El primer coro y su procesión marchaban hacia la derecha del muro. Delante de לְיָמִין hay que añadir: el primer coro marchó (הַתּוֹדָה הָאַחַת הוֹלֶכֶת) como se puede observar en el contexto de nuestro pasaje y en el ver. 38. Estas palabras posiblemente fueron omitidas por su similitud entre תְּהַלֻּכֹת [procesiones] y הוֹלֶכֶת [marchó]. La primera procesión fue a la derecha, *i.e.* en dirección sur sobre el muro hasta el portal de los Cenizales (*vid.* el comentario de 3:14) y el otro (ver. 38) mar-

chó en dirección contraria, *lit.* frente al primero (לְמֹאל), *i.e.* hacia el norte por la torre de los Hornos, etc. El punto de partida de los dos coros y procesiones no se menciona específicamente pero puede ser definido a partir de los puntos mencionados. Debe haber sido el portal del Valle, el actual portal de Jafo (*vid.* el comentario de 2:13). Antes de la siguiente descripción del camino del primer coro de acción de gracias se enumera en 32-36 a los hombres que conformaron la procesión que seguía al coro. Éstos fueron: Osías y la mitad de los jefes de Judá. Osías probablemente fue el jefe de una mitad de estos principales. Los siete nombres en vers. 33 y 34 sin lugar a dudas han sido los nombres de estos príncipes y el ו delante de עֲזַרְיָה [Azarías] es explicativo: osea. *Bertheau* yerra al comentar: «Después de los principales vino la clase sacerdotal de Azarías, etc.». A pesar de que de los siete nombres aparecen Azarías (10:3); Esdras (12:2); Mesulam (10:8); Semaías (10:9 y 12:6) y Jeremías (12:2) como sacerdotes y jefes de sacerdotes. Pero aun en caso de que estos también hubieran sido principales de las clases de sacerdotes, sus nombres no constan en vez de las clases de sacerdotes. Los nombres Judá y Benjamín no describen la mitad de los laicos de Judá y Benjamín de los que *Bertheau* deduce que, después de los principales venían primero otras dos clases de sacerdotes, acompañados por la mitad de los laicos de Judá y Benjamín y después de ellos dos clases de sacerdotes. No es posible deducir a partir del ver. 38, donde supuestamente debe constar esto. A pesar de que allí se menciona que חֲצִי הָעָם [la mitad del pueblo] que iba junto a Nehemías detrás del coro de acción de gracias, pero que הָעָם [el pueblo] no señale en este versículo al pueblo en general sino que es un término general para los hombres que acompañan al coro de acción de gracias es puesto fuera de dudas donde הָעָם se describe con חֲצִי הַסְּגָנִים [la mitad de los oficiales] y además de la mitad de los oficiales que están con Nehemías sólo se menciona a sacerdotes con trompetas y levitas con instrumentos de cuerda (ver. 41) que formaban la segunda procesión. Debido a que los sacerdotes con las trompetas y los levitas con sus instrumentos eran mencionados en la primer procesión en vers. 35 y 36 los nombres mencionados en los vers. 33 y 34 sólo pueden ser los de la mitad de los סְגָנִים del pueblo, *i.e.* la mitad de los oficiales de Judá. Los oficiales de Judá, *i.e.* de la comunidad judía no sólo constaba de laicos, sino que también le pertenecían los principales (jefes) de las clases de sacerdotes y levitas. Conforme a ello se entiende bajo los siete nombres (vers. 33 y 34) los principales de los sacerdotes y levitas. Pero no es posible hacer una diferencia entre estos a partir de los nombres porque los cinco nombres que podrían designar jefes de sacerdotes son los nombres de laicos: *Azarías* (3:23), *Esdras* como judeo 1 Crón. 4:17; *Mesulam* Neh. 3:4; 10:21, e.o. *Semaías* Esd. 6:13; 10:31; 1 Crón. 3:22; 4:37 (judeo) 5:4 (rubenita), e.o. (debido a que este nombre aparece a menudo para diferentes personas: cf. *Simonis*, *Onomasticon*, p. 546), *Jeremías* 1 Crón. 5:24 (Manasita), 12:4 (Benjaminita), 12:10 (Gadita). Aun encontramos el nombre *Judá* entre los sacerdotes (ver. 36) y entre los levitas ver. 8, cf. 11:9 y el nombre *Benjamín* 3:23 y Esd. 10:32. En nuestro versículo ambos nombres no son nombres de tribus sino de personas, *nomina duorum principum* [nombre de los dos jefes] (Rabí Salomón].

Ver. 35. A estos se unieron «de los hijos de los sacerdotes» con trompetas siete personas (según ver. 41). Además *Zacarías*, el hijo de Jonatán que según el siguiente וְאֶחָיו [y sus hermanos] dirigía a los músicos levitas, *i.e.* dirigía el grupo de los músicos levitas que seguía a esta procesión. Sus hermanos, *i.e.* los músicos levitas que seguían a esta procesión. Sus hermanos, *i.e.* los músicos de su sección, son enumerados y entre ellos consta un Semaías y un Judá. «Con los instrumentos musicales de David, el hombre de Dios», cf. 2 Crón. 29:26; 1 Crón. 15:16; 23:5; Esd. 3:10. «Y Esdras, el escriba iba delante de ellos», delante de las personas enumeradas en el ver. 32, entre el coro de acción de gracias y a los jefes como lo hacía también Neh. ver. 38.

Ver. 37. Después de la mención de las personas que formaron la procesión se describe el camino que tomó la procesión. En el muro de los Cenizares (ver. 31) esta procesión siguió «*subieron directamente* (*i.e.* en línea rexta, cf. Jos. 6:5, 20; Am. 4:3) *las gradas de la ciudad de David por la escalera de la muralla, por encima de la casa de David hasta la puerta de las Aguas al oriente*». Estas indicaciones no son completamente claras. Las gradas de la ciudad de David sin duda fueron «las gradas que descendían de la ciudad de David» (3:15). Éstas estaban en el borde oriental de Sión encima del portal de la Fuente y el estanque de Siloé. הַמַּעֲלֶה לַחוֹמָה podría ser traducido: «La subida hacia el muro (*Bertheau*) que lo interpreta de la siguiente manera»: A la procesión siguió por la empinada formada por estas gradas hasta el muro en la parte norte del lado este de Sión». Conforme a esto la procesión habría abandonado la muralla por las gradas en la ladera este del Sión para volver a ésta poco más adelante. Pero no hay motivo alguno para asumir tal dirección. El motivo por el cual *Bertheau* afirma esto se debe a la transposición del portal de la fuente en el lugar del actual portal de abono. הַמַּעֲלֶה לַחוֹמָה parece ser el lugar en el muro que según 3:19 estaba al frente de עֹלַת הַנֶּשֶׁק הַמִּקְצוֹעַ, un lugar situado al borde oriental del Sión donde la muralla se eleva por un pequeño monte. No se puede afirmar algo seguro porque las palabras son מִמַּעַל לְבֵית דָּוִיד bastante incomprensibles, la preposición מִמַּעַל לְ ofrece diversos significados y la ubicación de la casa de David es insegura. A pesar de que *Bertheau* afirma que al מִמַּעַל delante de דָּוִיד לבית [la casa de David] le corresponde el וְעַד no se puede hablar de un muro encima de la casa de David. Antes se puede opinar que, después de haber alcanzado el muro siguieron por la casa de David, *i.e.* por la plaza llamada según la casa de David hasta el portal de aguas. Pero la separación de מִמַּעַל de לבֵית דָּוִיד es definitivamente errada debido a que מִמַּעַל לְ siempre va junto, tanto antes como después, formando un sólo término, cf. ver. 31 (dos veces) y vers. 38s. Por lo tanto no debe ser usado en el ver. 37 de una manera diferente a vers. 31 y 38s. La suposición de que «la casa de David» es una plaza nombrada así y donde originalmente había estado el palacio de David y donde aún podía haber restos de alguna construcción real es igual de errada. Bajo el término «casa de David» se entiende el palacio real que Salomón había construido en la esquina NE del Sión frente al Templo (según. *Thenius*) o algún otro edificio de David que estaba al sur de aquel palacio en el lado este del Sión. La primera suposición es más probable que la segunda. Traducimos מִמַּעַל לְבֵית דָּוִיד con «(pasando) por la casa de David» porque a pesar de que מִמַּעַל לַחוֹמָה sin lugar a dudas debe ser entendido de tal manera que la procesión pasó por encima del muro (que debía ser muy ancho) no se puede entender מֵעַל לְמִגְדָּל (Ver. 38) como si la procesión también hubiera subido por las torres que estaban en el muro. Aun en los portales מִמַּעַל לְ no puede significar encima de los portales porque no se puede suponer que la procesión pasó por el techo del portal sino que más bien se debe suponer que pasó por el lado de los portales y las torres. No es posible decir qué camino tomó la procesión desde la casa de David hasta el portal de Aguas en el este si tomaron el camino directo por el Ofel que iba del portal de los Caballos hasta el portal de las Aguas o si permanecieron en el muro que rodea el Ofel porque la descripción es incompleta al mencionar tan sólo el

punto final de la procesión, el portal de las Aguas donde la procesión dejó de marchar. Con mayor detalle se relatan los sucesos del segundo coro de acción de gracias.

Vers. 38s. «*El segundo coro marchaba hacia la izquierda, y yo iba tras ellos con la mitad del pueblo por encima de la muralla, pasando por la torre de los Hornos, hasta la muralla Ancha*». לִמּוֹאל en esta forma con א sólo aquí; en Deut. 1:1 מוֹל o מוּל, frente, *sc.* a la primera procesión, *i.e.* en dirección contraria o a la izquierda debido a que la primera procesión fue por el lado derecho, *i.e.* desde el portales del Valle al norte por el muro del norte. וַאֲנִי אַחֲרֵיהֶם וגו es una oración circunstancial: Y yo les seguí. El orden de las torres, muros y portales corresponde a la descripción en 3:1-12 sólo con la diferencia de que: a) aquella descripción parte del portal de las Ovejas hasta el portal del valle en el occidente mientras que la procesión marchaba en dirección contraria desde el portal del Valle al portal de las Ovejas; b) en la descripción de la construcción del muro cap. 3 se saltaron el portal de Efraín (*vid.* el comentario de 3:8); c) en aquella descripción no se menciona el portal de la cárcel donde paró la procesión, sin duda porque éste no fue destruido, al igual que el portal de Efraín y por lo tanto no necesitaba ser restaurado. שַׁעַר הַמַּטָּרָה se puede traducir con portal de la cárcel o portal de la guardia. La ubicación de éste no está claro pero queda fuera de duda que הַמַּטָּרָה es la cárcel mencionada en 3:25 (חֲצַר הַמַּטָּרָה junto a la casa del rey). Partiendo de la presuposición de que los dos coros de acción de gracias pararon frente a frente, *Hupfeld*, *op.cit*., p. 231 sitúa la cárcel con la casa real en el norte del área del templo, en el lugar donde más tarde estaría la fortaleza בִּירָה, βᾶρις. «Pero debido a que esto es imposible a causa de la descripción del muro (3:25) que nos lleva al lado sur» (*Arnold*, *op.cit*., p. 628) *Bertheau* supuso que ambas procesiones que habrán llegado al mismo tiempo al Templo, una del NE y otra del SE, habrán pasado por aquí y se habrán parado frente a frente de tal manera que la procesión que venía de SE estaba en el lado norte y los que venían del NE estaban en el lado sur de la región del Templo. Pero esta suposición no tiene la menor base textual y no se puede encontrar un motivo para el cruce de las dos procesiones. Esta suposición es un simple recurso de urgencia. En el ver. 40 sólo se afirma que los dos coros de acción de gracias estaban junto a la casa de Dios, ni siquiera que estaban frente a frente, el uno en el lado norte del templo y el otro en el lado sur. Ambos pueden haberse unido para agradecer juntamente al Señor. Por eso ubicamos el portal de la Guardia en el lado sur del templo, no muy lejos de la esquina SE del área del Templo y definimos el nombre a partir del hecho de que desde este portal cruzaba una calle por el Ofel hacia el patio de la cárcel junto a la casa del rey en el Sión que había recibido el nombre junto con el portal al que conducía desde la ciudad. No muy lejos del portal de la cárcel estaba el portal de las Aguas en el este delante del cual había un espacio libre en dirección al Templo (8:1). Los coros se encontraron en este lugar y se apostaron en el templo entrando al área del templo desde este lugar amplio a fin de ofrecer un culto de acción de gracias con un holocausto (ver. 43). El comentario de la posición de ambos coros (ver. 40) presenta un pequeño resumen del avance de las cosas debido a que en los vers. 40b-42 se describe la procesión que seguía al segundo coro de acción de gracias. Al final consta la indicación del ver. 38 «yo y la mitad del pueblo» en las palabras ver. 40b «yo y la mitad de los oficiales conmigo». Los סְגָנִים son al igual que en el ver. 32 los jefes de la comunidad que dirigió la procesión con Nehemías a la cabeza detrás del coro de acción de gracias. A estos les siguieron (ver. 41) los sacerdotes con las trompetas siete personas mencionadas explícitamente, los hijos de los sacerdotes con las trompetas (ver. 36) correspondiendo a la primera procesión. Todos los hombres mencionados son usados pero refiriéndose a otras personas. A esto (ver. 42) le siguen ocho levitas que como en el ver. 36 no son ocho secciones (*Bertheau*) sino ocho personas. «Y los cantores hicieron sonar», *sc.* canto y música. No es seguro si lo hicieron durante la marcha o después de que los coros de acción de gracias se dispusieron junto al templo. El jefe de los cantores levitas fue *Izrahías*.

Ver. 43. La celebración cerró con el sacrificio del holocausto y una fiesta general. Debido a que la persona de Nehemías estuvo en un segundo plano durante el sacrificio relata al final de la fiesta en la tercera persona como ya lo había hecho durante los preparativos en los vers. 27ss., de manera que usa la primera persona al describir cómo se cumplió lo que ordenó y su posición en cuanto al asunto vers. 31, 38 y 40. Los זְבָחִים fueron principalmente los sacrificios de acción de gracias que culminaban en banquetes de sacrificios y estos banquetes de los que participaban también las mujeres y los niños incrementaron aun más la alegría de la fiesta que Dios les había causado al permitir que la obra, *i.e.* la construcción del muro tuviera éxito. En cuanto a la descripción de tal alegría, cf. 2 Crón. 20:27; Esd. 6:22 y 3:13.

III. LAS REFORMAS DE NEHEMÍAS DURANTE SU SEGUNDA ESTADÍA EN JERUSALÉN (capítulos 12:44-13:31)

Gracias al trabajo conjunto de Nehemías y Esdras se pudo restablecer el orden legal en la administración y el culto así como en la separación de la comunidad de los extranjeros, sobre todo en el caso de los matrimonios contra la ley (12:44-13:3). Pero cuando Nehemías regresó donde el rey en el año 32 de Artajerjes a Babilonia y se quedó allí por cierto tiempo, los malos usos eliminados volvieron a surgir en la comunidad. Durante la ausencia de Nehemías el sacerdote Eliasib había dispuesto una de las cámaras en el atrio del templo para que un pariente suyo viviera en ella. Se interrumpió la entrega del diezmo y de las primicias para los levitas, se eliminó el día del reposo a favor del trabajo del campo y del comercio en el mercado, judíos se habían casado con mujeres de Asdod, Amón y Moab y aun uno de los hijos del sumo sacerdote Joiada se había emparentado con el horonita Sanbalat. Nehemías se enfrentó a estas transgresiones cuando regresó a Jerusalén y trató de purificar a la comunidad de todos los extranjeros y de restituir el orden legítimo del culto (13:4-31).

El relato de estos sucesos de Nehemías en la última parte de nuestro libro es introducido por un resumen fácil de comprender en el que se presenta lo que sucedió para restablecer el orden del culto así como para la separación de Israel de los extranjeros (12:44-13:3). Esta introducción no sólo es conectada al pasaje anterior con la fórmula transicional בַּיּוֹם הַהוּא [en aquel día] (12:44 y 13:1) sino que también por su contenido al pasaje anterior, de manera que se puede considerar que se trata de un resumen del trabajo de Nehemías durante su primera estadía en Jerusalén y en el cambio וְלִפְנֵי מִזֶּה [y antes de esto, 13:4] con lo que se empieza con la lista de los sucesos ocurridos durante la ausencia de Nehemías de Jerusalén en el año 32 de Artajerjes (13:5) y con lo que se puede notar que la descripción de los sucesos (12:44-13:3) no sólo se refiere al tiempo antes del año 32 de Artajerjes sino que a la vez vale para el tiempo de la segunda estadía de Nehemías en Jerusalén y sólo posee el carácter de una introducción en la que se resume todo lo que Nehemías

alcanzó a hacer antes y después del año 32 de Artajerjes. Se trata de una forma de presentación que se debe a que Nehemías redactó esta obra acerca de su actuar al final de su vida.

Capítulos 12:44-13:3. Las mejoras en el culto y en la vida cotidiana hechas por Nehemías

Versículos 44-47. La organización del culto

«*Aquel día fueron designados hombres a cargo de las cámaras destinadas a almacenes de las contribuciones, de las primicias y de los diezmos, para que recogieran en ellas, de los campos de las ciudades, las porciones dispuestas por la ley para los sacerdotes y levitas*». La determinación temporal הַהוּא בַּיּוֹם [en aquel día] corresponde al בַּיּוֹם הַהוּא del ver. 43 pero es usado en su significado general y no se refiere al día de la dedicación del templo (como en ver. 43) sino que tan sólo alude que los sucesos siguientes ocurrieron en aquel tiempo. יוֹם no sólo significa el día de doce o veinticuatro horas sino en general el tiempo en el que algo sucede o un *certum quoddam temporis spatium* [cierto espacio temporal], de manera que sólo se puede reconocer a partir del contexto de cada pasaje qué es lo que significa. Conforme a esto se usa בַּיּוֹם הַהוּא a menudo en los escritos históricos y proféticos para recordar el día o el tiempo en relación al contraste de בַּיּוֹם הַזֶּה el día actual o el presente del narrador, cf. 1 Sam. 27:6; 30:25 y la explicación en *Gesenius*, *thesauros*, p. 369. Que en nuestro versículo no se mencione un día específico sino en general un periodo se puede observar en los acontecimientos de los vers. 44-47. לְאוֹצָרוֹת נִשְׁכוֹת no son las cámaras de los tesoros sino que אוֹצָרוֹת aquí y en 13:12 significan almacén, por lo tanto cámaras para almacenar lo que debía ser presentado en ofrenda, cf. 10:38-40. En cuanto a נִשְׁכוֹת [almacén] *vid.* el comentario de 3:30. לִשְׂדֵי הֶעָרִים conforme a los campos de las ciudad, al ingreso del diezmo de los campos de las diversas ciudad. Esta entrega hacía necesario la participación de hombres para trabajar en los almacenes «*porque Judá se regocijaba por los sacerdotes los levitas que estaban en su oficio*», *i.e.* daba voluntaria y copiosamente «las partes de la ley», *i.e.* que eran prescritas por la ley. La forma מְנָאוֹת cambia con מְנָיוֹת ver. 47, 13:10. La forma מְנָאוֹת es una abreviación de הָעֹמְדִים לִפְנֵי יהוה [que servían ante Yahvé] Deut. 10:8: puestos en pie delante del Señor, *i.e.* cumpliendo su oficio.

Ver. 45. Ellos ministraban en el servicio de su Dios, etc., *i.e.* cuidaban de lo que debía ser guardado en relación a Dios y a la pureza, *i.e.* fueron fieles en su oficio. En cuanto a שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת [hacer su oficio], *vid*. el comentario de Gen. 26:5 y Lev. 8.35. «*Y los cantores y los porteros*», *sc.* observaban lo que debían hacer en su oficio. Esto debe ser tácitamente añadido al verbo. «*Conforme al mandato de David y su hijo Salomón*», cf. al respecto 2 Crón. 8:14 y 1 Crón. 24-26. Delante de שְׁלֹמֹה [Salomón] hay que añadir con la LXX y Vulgata וְ [y] en el texto en analogía a 2 Crón. 33:7 y 35:4. Un asíndeton sería demasiado fuerte. Tal como וְ parece haber sido omitido en este pasaje parece que fue incluido delante de אָסָף en el ver. 46 por medio de una falta ortográfica. El pasaje sólo puede tener el siguiente sentido: porque en los días de David Asaf fue en tiempos antiguos el principal de los cantores, la alabanza y la adoración de Dios». El וְ no coincide con אָסָף porque no parece natural interpretarlo como introducción de la apódosis «*en los días de David así fue Asaf*». Probablemente el וְ llegó al texto como reminiscencia de 2 Crón. 29:30 y 35:13. Pero el contenido de estos pasajes corresponde a la mención de David y Asaf mientras que esta coordinación no coincide con nuestro texto. Los masoretas han tratado de corregir el sentido cambiando el singular רֹאשׁ en el plural רָאשֵׁי pero el Kerí רָאשֵׁי no es más que una conjetura sin valor formada por el extraño וְ delante de אָסָף, pero también en parte por la consideración de que, además de Asaf, Hemán y Etán eran los jefes de los coros. Pero a Nehemías no le intereso la precisión de las indicaciones. Para alcanzar el motivo del comentario, que existían directivas para los cantores desde los tiempos de David, bastaba mencionar a Asaf como jefe de los cantores.

En ver. 47 se cierra este informe con la nota general de que todo Israel, *i.e.* la comunidad completa en días de Zorobabel y de Nehemías daba las porciones correspondientes a los siervos del santuario, cantores, porteros, levitas y sacerdotes. מַקְדִּישִׁים consagraban de הִקְדִּישׁ consagrar con el significado de presentar las ofrendas y los diezmos a los siervos del santuario, cf. 1 Crón. 26:27, Lev. 27:14. En cuanto al asunto cf. 10:38s. y Num. 18:26-29.

Capítulo 13:1-3. Lectura de la ley y separación de los extranjeros

«*Aquel día leyeron del libro de Moisés a oídos del pueblo; y se encontró escrito en él que los amonitas y los moabitas no debían entrar jamás en la asamblea de Dios, porque no recibieron a los hijos de Israel con pan y agua, sino que contrataron contra ellos a Balaam para maldecirlos; pero nuestro Dios convirtió la maldición en bendición*». Esta prescripción se encuentra en Deut. 23:4-6 y es completa en cuanto a su contenido sólo que ha sido abreviada. El singular יִשְׂכַּר se refiere a Balac, el rey moabita (Num. 22:2s.) y el sufijo en עָלָיו a Israel como pueblo, *vid*. el comentario de Deut. 23:4ss.

Ver. 3. «*Y sucedió que cuando oyeron la ley, excluyeron de Israel a todo extranjero*». עֵרֶב es tomado de Ex. 12:38 donde se refiere al montón del pueblo no israelita que se unió a los israelitas cuando éstos salieron de Egipto. Aquí se traslada el significado de la palabra a los extranjeros que viven entre los israelitas y que provienen de diversos orígenes paganos. El tiempo de los sucesos narrados no pueden ser detallados a partir del término בַּיּוֹם הַהוּא. En ese tiempo frecuentemente ocurren lecturas de la ley como se puede ver en caps. 8 y 9 donde no sólo se leyó la ley en el primer y segundo día del septimo mes sino también a diario durante la fiesta de los tabernáculos y nuevamente en el día de oración y arrepentimiento el 24 del mes. A partir del לִפְנֵי מִזֶּה ver. 4 compárese con ver. 6 se puede observar que la lectura de la ley vers. 1-3 sucedió en el tiempo entre la primera y la segunda presencia de Nehemías. Los hechos mencionados en los vers. 4ss. y 23ss. no niegan esto. La separación de עֵרֶב de Israel no se pudo llevar a cabo de una sola vez. Por eso siempre podían aparecer casos de lo contrario a pesar de las repetidas decisiones de separarse de los paganos y llevar a nuevas separaciones.

Vers. 4-31. Nehemías deshace las transgresiones de la ley que se habían dado en Jerusalén durante su viaje a Babilonia.

Vers. 4.9. Cuando Nehemías estuvo donde el rey Artajerjes, el sumo sacerdote Eliasib había dejado una cámara grande en el atrio del templo (ver. 7) = para su pariente Tobías (2:10; 3:3, e.o.) = probablemente como morada cuando iba a Jerusalén (*vid.* el comentario del ver. 8). Después de su regreso Nehemías mandó retirar enseguida todos los utensilios de Tobías de la cámara, limpiarla y usarla nuevamente como almacén para los materiales del sacrificio. לִפְנֵי מִזֶּה antes de esto (cf. *Ew.*, §315c) se refiere a la separación del עֵרֶב de Israel mencionada en el ver. 3. *Eliasib*, el sacerdote, probablemente es

el sumo sacerdote de este nombre 3:1; 12:10, 22. Esto se puede deducir a partir de las palabras «encargado de los aposentos de las casas de nuestro Dios, debido a que no se habrá encargado el cuidado de las cámaras del templo a un sacerdote común a pesar de que este suplemento indica que el cuidado de las cámaras no pertenecía directamente al oficio del sumo sacerdote. Respecto al uso de נָתַן con el significado de encargar, disponer sobre cf. 1 R. 2:35. La construcción con בְּ en vez de עַל es extraña pero puede ser explicada a partir del significado local del בְּ *sobre*. *Ewald* y *Bertheau* quieren enmendar el singular לִשְׁכַּת [habitación] en el plural לִשְׁכֹת [habitaciones] porque en el ver. 5 no consta הַלִּשְׁכֹּת [las habitaciones] sino que se habla de una cámara grande. Pero se puede interpretar el קָרוֹב [cercano] de una manera colectiva. Eliasib preparó una cámara para Tobías porque se había emparentado con él (קָרוֹב como Rut 2:20). El verbo de la oración del ver. 4 sigue en el ver. 5 con וַיַּעַשׂ [había hecho] en forma de una apódosis y se une a la oración principal del sujeto. No se menciona la manera en que surgió este parentesco. *Bertheau* supone: quizás esto funcionó porque el hijo de Tobías se había casado con una hija de *Mehulam ben Berequía* (6:18) que según 3:30 era un sacerdote o levita y que debió haber sido un pariente cercano del sumo sacerdote. «Una cámara grande» quizás por la unión de diversas cámaras como lo supusieron intérpretes antiguos. Según el ver. 9, Nehemías mandó limpiar las cámaras de Tobías después de haber quitado los utensilios. Esto parece ser apoyado por la indicación en el ver. 5. Parece que anteriormente no sólo se almacenaba allí el sacrificio de alimentos (*i.e.* el material de éste, harina y aceite) y el incienso y los utensilios sagrados sino también el diezmo del trigo, mosto y aceite así como la ofrenda de los sacerdotes. Este diezmo es descrito como מִצְוַת הַלְוִיִּם mandato de los levitas, *i.e.* lo que debía ser entregado a los levitas conforme a la ley, para lo cual suele usarse el término מִשְׁפָּט, cf. Deut. 18:3; 1 Sam. 2:13. La ofrenda de los sacerdotes es el diezmo que los levitas debían entregar de su diezmo, 10:39.

Ver. 6. «*Pero durante todo este tiempo yo no estaba en Jerusalén, porque en el año treinta y dos de Artajerjes, rey de Babilonia, yo había ido al rey; pero después de algún tiempo, pedí permiso al rey*» (נִשְׁאַל como en 1 Sam. 20:6, 28). No consta explícitamente lo que había pedido al rey pero se puede leer a continuación: «y vino a Jerusalén», *i.e.* había pedido el permiso para regresar a Judá. En los preparativos para el primer viaje a Jerusalén Nehemías había pedido permiso a Artajerjes para viajar sin perder su oficio de copero del rey, cf. 2:5ss. Por eso tuvo que regresar donde el rey después de haber estado doce años en Jerusalén y quedarse por un tiempo en el palacio para pedir un nuevo permiso. No es posible afirmar cuánto rey se quedó allá debido a que לְקֵץ יָמִים «al cabo de unos días» no señala un plazo definido, cf. Gen. 4:3. La suposición de muchos intérpretes de que יָמִים significa año no puede ser confirmada. La estadía de Nehemías en el palacio real debe haber durado más de un año (*vid.* introducción al libro de Nehemías). Debido a que es imposible que en la comunidad surgieran en tan poco tiempo semejantes transgresiones que Nehemías encontró cuando regresó. El rey de Babilonia se llama Artajerjes porque los reyes persas conquistaron el reino de Babilonia y se adjudicaron así también el señorío sobre los judíos. Nehemías usa este título para informar que había ido a Babilonia.

Ver. 7. «*y vino a Jerusalén y se enteró del mal que Eliasib había hecho por favorecer a Tobías, al prepararle un aposento en los atrios de la casa de Dios*» (הִבִּין בְּ como Esd. 8:15).

Vers. 8s. «*Esto le desagradó mucho, por lo cual arrojó todos los muebles de la casa de Tobías fuera del aposento. Entonces ordenó que limpiaran los aposentos; y puso de nuevo allí los utensilios de la casa de Dios con las ofrendas de cereal y el incienso*», probablemente también el diezmo y las ofrendas alzadas (ver. 5) debido a que la expresión puede haber sido abreviada. A partir de las palabras utensilios *de la casa* de Tobías se puede deducir que Tobías usó la cámara como morada cuando iba de vez en cuando a Jerusalén.

Vers. 10-14. También se había abandonado el pago de los diezmos y las ofrendas a los levitas y las primicias no eran entregadas por el pueblo.

Ver. 10. «*También supe que las porciones de los levitas no se les habían dado, por lo que los levitas y los cantores que hacían el servicio se habían huido, cada uno a su campo*». Los levitas, *i.e.* los ayudantes de los sacerdotes y los cantores (también los porteros que no son mencionados aquí) recibían su paga diaria de los ingresos del templo por medio de los diezmos y las primicias (12:47). Si no se registraba la entrada de estos costes eran obligados a abandonar su oficio en la casa de Dios y trabajar en sus campos de las ciudades y pueblos donde vivían (12:28s.). Éste es el sentido del בָּרַח, huir a los campos.

Ver. 11. «*Por tanto, contendí contra los oficiales, y dije: ¿Por qué está la casa de Dios abandonada?*» Los סְגָנִים son los principales de la comunidad (cf. 2:16) que tenían que cuidar del flujo constante del diezmo etc. a la casa de Dios. Por eso Nehemías contendió con ellos preguntando por qué la casa de Dios estaba abandonada, *i.e.* a causa de la falta de pago de los diezmos y las ofrendas. En cuanto a נֶעֱזַב [quedar abandonado] cf. 10:40. Esto surtió efecto. Nehemías reunió a los levitas y los puso en su lugar (cf. 9:3; 2 Crón. 30:16; 35:10), *i.e.* los llevó de regreso a su oficina y todo Judá (la comunidad completa) trajo el diezmo de cereal, etc. a los almacenes, cf. 10:38s., 2 Crón. 11:11.

Vers. 13. «y puse al frente de los almacenes al sacerdote Selemías», etc. וָאוֹצִיר hifil por אוֹצִיר es denominativo de אוֹצָר poner al frente de un tesoro. No se puede decir con seguridad si *Selemías* y *Sadoc* son los hombres nombrados en 3:30 y 29. *Sadoc* es סוֹפֵר, escriba, secretario y no doctor de la ley. En 8:4 aparece un *Pedaías*. וְעַל יָדָם a la mano le puso a Hanán, probablemente como ayudante. Estos cuatro hombres fueron designados porque se los consideraba dignos de confianza. וַעֲלֵיהֶם y sobre ellos, era (cf. 1 Crón. 9:27; Esd. 10:12) su responsabilidad repartir las raciones a sus parientes, *i.e.* las partes que pertenecían a los sacerdotes y levitas (ver. 10). Nehemías cierra este relato en el ver. 14 con el deseo de que Dios se acuerde de él por esto (cf. 5:19) y que no borre sus obras de misericordia que había otorgado a la casa de Dios y a sus guardias. תִּמַּח es una abreviación de תִּמְחֶה hifil hacer borrar. חֲסָדִים [obras de misericordia] como en 2 Crón. 35:26. מִשְׁמָרִים (esta forma sólo existe aquí) *lit.* suertes, se refiere aquí al cuidado de los servicios en el templo como מִשְׁמָרוֹת 12:9.

Versículos 15-22. Abolición del trabajo en el campo y del comercio en el mercado durante el día de reposo

Ver. 15. «*En aquellos días* (*i.e.*mientras estaba ocupado con la reorganización del culto) *vio en Judá a algunos que pisaban los lagares en el día de reposo, y traían haces de trigo y los cargaban en asnos, y también vino, uvas, higos y toda clase de carga, y los traían a Jerusalén en el día de reposo. Y les amonestó por el día en que vendían los víveres*». El מְבִיאִים es retomado por el segundo וּמְבִיאִים y definido por el suplemento «a Jerusalén». El lagar de la antigüedad ha sido descrito por *Robinson, Neue biblische Forschungen*, p. 178. En cuanto a כָּל־מַשָּׂא [toda clase de carga] cf. Jer. 17:21ss. וָאָעִיד y testifiqué (contra ellos), *i.e.* los amonesté en el día en que vendían los víveres, *i.e.* en el mercado. צֵד alimentos, víveres, Sal. 132:15; Jos. 9:5, 14. Los amo-

nestó por vender alimentos en el día del reposo. En cambio *Bertheau* afirma que Nehemías había observado como los mercaderes de la región de Jerusalén partían el día del reposo, no para vender sus mercancías en el día del reposo sino para llegar a tiempo al mercado al día siguiente o subsiguiente. Pero el texto no permite esta suposición. En el ver. 16 consta explícitamente que en el mercado se vendía mercancías el día del reposo y el transporte de vino, uvas, etc. a Jerusalén en el día de reposo presupone que esta mercancía era vendida ese mismo día.

Ver. 16. «*También habitaban allí, en Jerusalén, tirios, que importaban pescado y toda clase* (מֶכֶר) *de mercancías, y los vendían a los hijos de Judá en el día de reposo*». La mayoría de intérpretes traducen יָשַׁב como vivir; pero no es probable que en ese tiempo vivieran tirios en Jerusalén por lo cual יָשַׁב significa estar sentados, *i.e.* permanecer allí sin ser molestados.

Vers. 17s. Nehemías reprendió a los nobles por la profanación del día del reposo y les recordó cómo los padres (antecedentes) trajeron sobre sí la catástrofe, *i.e.* el exilio y la actual aflicción sobre el pueblo y la ciudad por medio de hechos similares (como lo reclamó Jeremías en cap. 17:21ss.) y añadió: «*Vosotros, pues, aumentáis su furor contra Israel al profanar el día de reposo*», *i.e.* vosotros aumentáis la ira divina sobre Israel con la profanación del día del reposo. Respecto al último pensamiento cf. Esd. 10:10, 14. Además tomó decisiones para corregir esta situación.

Ver. 19. Ordenó cerrar los portales al oscurecerse, que sólo fueran abiertos después del día del reposo. En la descripción de esta decisión se entremezcla la orden y su cumplimiento o se presenta el cumplimiento como punto principal y la orden es incluida en este. «*Y aconteció que cuando iba oscureciendo a las puertas de Jerusalén, antes del día de reposo, ordené que se cerraran las puertas y que no las abrieran hasta después del día de reposo*», *i.e.* después de caer el sol en el día del reposo. צָלַל [oscurecerse] sólo aparece en hebreo en este pasaje y es un arameismo. Nehemías puso a algunos de sus siervos junto a los portales para que no entrara ninguna carga en el día del reposo, *i.e.* que no se trajera mercancías, alimentos y cosas semejantes. Delante de לֹא יָבוֹא falta אֲשֶׁר; la orden es puesta directamente y delante de לֹא יָבוֹא debe añadirse «con la orden de». Era necesario poner guardias porque no se podían cerrar completamente los portales durante el día del reposo impidiendo a los habitantes la entrada y salida.

Ver. 20. «*Pero una o dos veces, los mercaderes y vendedores de toda clase de mercancía pasaron la noche fuera de Jerusalén*». Debido a que no se podía impedir que los habitantes salieran de la ciudad se volvió a transgredir el día del reposo fuera de la ciudad. Por eso Nehemías también tuvo que intervenir aquí.

Ver. 21. «*Entonces les advertió, y les dijo: "¿Por qué pasáis la noche delante de la muralla? Si lo hacéis de nuevo, usaré fuerza contra vosotros"*». La forma לִנִים en vez de לִינִים en su formación «semipasiva» sólo aparece aquí, *Ew.*, §151b. «*Desde entonces no vinieron más en el día de reposo*».

Ver. 22. Nehemías dio otra orden para restablecer la santidad del día del reposo pero el relato es tan breve que no se puede reconocer su contenido. «*Y ordené a los levitas que se purificaran y que vinieran a guardar las puertas para santificar el día de reposo*». El significado de las palabras בָּאִים שֹׁמְרִים הַשְּׁעָרִים es muy discutido. Los masoretas separaron שֹׁמְרִים de בָּאִים mediante un *Sakef*. Pero *de Wette*, *Bertheau* y otros combinan estas palabras «y debían venir a los guardias del portal». Pero esta traducción no puede ser justificada porque בּוֹא con acusativo de persona sólo se usa en el idioma poético y profético (Job 20:22; Prov. 10:24; Isa. 41:25 y Ez. 32:11) con el significa de caer sobre alguien, asaltarlo pero no ir o venir donde alguien. Esta traducción idiomáticamente injustificada ni siquiera tiene sentido. ¿Por qué motivo los levitas debían ir donde los guardias del portal para santificar el día del reposo? *Bertheau* considera que era para anunciar solemnemente a los porteros que el día sagrado había empezado o para informar de su inicio por medio de una fórmula consagratoria. Pero esto habría sido una ceremonia inútil que carecería de significado. Por eso es necesario abandonar la unión de estas palabras y leer שֹׁמְרִים הַשְּׁעָרִים como asíndeton con בָּאִים: ir y vigilar los portales o ir como guardias de los portales. Conforme a esto la medida consistía en que se enviaba a algunos levitas a los portales durante el día del reposo a fin de vigilar con los porteros comunes y santificar así el día del reposo. Nehemías también cierra este relato de la finalización de las transgresiones de la ley con petición de bendición para su persona. Cf. el comentario del ver. 14, חוּסָה עַל [ten piedad de mí] como en Joel 2:17.

Versículos 23-29. Abolición de los matrimonios con mujeres extranjeras

«*Visité también en aquellos días a judíos que se habían casado con mujeres asdoditas, amonitas y moabitas. De sus hijos, la mitad hablaban la lengua de Asdod, y ninguno de ellos podía hablar la lengua de Judá, sino la lengua de su propio pueblo*». No dice «y vi judíos» sino «los judíos que visité...» *Bertheau* deduce correctamente que Nehemías tuvo la posibilidad de verlos al viajar por la provincia. Dado que parte de estos niños no sabían hablar en judío sino que hablaban asdodí, el idioma de este o ese pueblo, señala que esta gente no vivía en la comunidad judía sino en las fronteras de los pueblos a los que pertenecían las mujeres. הוֹשִׁיב como Esd. 10:2. וּבְנֵיהֶם está antepuesto en una posición absoluta: y en lo que respecta a sus hijos, la mitad (de estos) hablaba. יְהוּדִית (cf. 2 R. 18:26; Isa. 36:11; 2 Crón. 32:18) es el idioma de la comunidad judía, el idioma hebreo de ese entonces. La oración וְאֵינָם וגו [y ninguno de ellos, etc.] es una oración explicativa intercalada y וְכִלְשׁוֹן עַם וָעָם [sino la lengua de su propio pueblo] depende de מְדַבֵּר [habló]: habló conforme al idioma, *i.e.* habló el idioma de este y este pueblo (de sus madres). Lengua de Asdod es el idioma de los filisteos que según *Hitzig* (*Urgeschichte und Mythos der Philistäer*) pertenecería a las lenguas indogermánicas. Las lenguas de los amonitas y los moabitas sin duda eran semitas pero de un dialecto tan incomprensible que se podía pensar que eran lenguas extranjeras.

Ver. 25. Nehemías también contendió con ellos (אָרִיב como en vers. 11 y 17), los maldijo, hirió a algunos de ellos y les arrancó el cabello (מָרַט, *vid.* el comentario de Esd. 9:3) y les juró por Dios: No daréis vuestras hijas a sus hijos; tampoco tomaréis de sus hijas para vuestros hijos ni para vosotros mismos. En cuanto a la existencia de estos matrimonios después de que Esdras había ordenado la división de éstos cuando llegó a Jerusalén, *vid.* el comentario de Esd. 10:42-44. Nehemías no impuso la disolución inmediata de estos matrimonios sino que tan sólo pidió a los hombres que se abstuvieran de tales uniones cuando les echó en cara el pecado que cometieran. «*¿No pecó por esto* (עַל אֵלֶּה por las mujeres extranjeras) *Salomón, el rey de Israel? Sin embargo, entre tantas naciones no hubo rey como él* (cf. 1 R. 3:12s., 2 Crón. 1:12), *y era amado por su Dios* (aludiendo a 1 Sam. 12:24), *y Dios le había hecho rey sobre todo Israel* (1 R. 4:1); *pero aun a él le hicieron pecar las mujeres extranjeras. ¿Y se debe oír de vosotros que habéis cometido todo este gran mal obrando infielmente contra*

nuestro Dios casándoos con mujeres extranjeras?» *Bertheau* resumió correctamente el sentido: «si el poderoso rey Salomón no tuvo el poder de resistirse a mujeres extranjeras y si él, el amado de Dios, no tuvo en su relación hacia Dios una protección eficaz contra el pecado (o que lo sedujeron) no es entonces inaudito para vosotros cometer semejante pecado?» También interpretó correctamente הֲנִשְׁמַע conforme a Deut. 4:32 mientras que *Ges.* en *thes.* lo ve como 1ª Pers. imperf. (al igual que *Rambach*): *Nobisne morem geramus faciendo*, les deberíamos obedecer al hacer tal maldad (de Wette) con lo cual se diluye fuertemente el contraste entre Salomón y לָכֶם [para ellos] si es que no se elimina, sin pensar en que aquí no se trata de la obediencia sino de la aceptación de las acciones contrarias a la ley.

Ver. 28. Nehemías fue más severo con uno de los hijos del sumo sacerdote Joiada que era el yerno de Sanbalat. Lo echó de su lado (מֵעָלָי para que no le fuera carga). No se menciona explícitamente el motivo para esta acción pero no se puede asumir que se debió a que era el yerno de Sanbalat, *i.e.* que se había casado con una hija del enemigo principal de Nehemías y de la comunidad judía, Sanbalat (2:10), y que se resistía a rechazar a esta mujer. Nehemías tuvo que proceder con violencia porque este matrimonio fue una contaminación del sacerdocio y del pacto de los sacerdotes y levitas.

Por esto cierra el relato con la petición del ver. 29: acuérdate de ellos (לָכֶם de aquellos que hicieron este mal), Dios mío, porque han profanado el sacerdocio y el pacto del sacerdocio y de los levitas. גֹּאֲלֵי estat. constr. plural de profanación (*plurale tantum*). El sacerdocio podía ser profanado por un matrimonio con una pagana porque contradecía la santidad del oficio sacerdotal que el sacerdote debía cumplir aun en la elección de su esposa por lo cual no debía casarse con una prostituta, una débil, divorciada y por lo cual el sumo sacerdote sólo podía casarse con una virgen del pueblo (Lev. 21:7, 14). Pero aunque el joven de los hijos de Joiada que había desposado a la hija de Sanbalat no era el sucesor al sumosacerdocio (Johanán 12:11) debido a que entonces habría sido mencionado su nombre, sino que era un simple sacerdote estaba tan cerca del sumo sacerdote que el matrimonio con una pagana habría profanado la santidad de la casa sumosacerdotal y con ello «el pacto del sacerdocio» *i.e.* no el «pacto del sacerdocio eterno» que Dios cerró con Fineas a causa de su esmero (Num. 13) sino el pacto que Malaquías llama el pacto de Leví (Mal. 12:8), que Dios había hecho con la tribu de Leví, el sacerdocio y los levitas, escogiendo a la tribu de Leví y de ésta a Aarón y sus descendientes para ser sacerdote (לְכַהֲנוֹ לִי Ex. 28:1). Este pacto ordenaba que los sacerdotes fueran «santos al Señor» (Lev. 21:6,8) que los había escogido como siervos de su santuario, como administradores de su misericordia para con Israel.

Josefo (*Ant*. XI, 7, 2) relata un hecho similar, que un hermano del sumo sacerdote Jadúa, de nombre *Manasés*, se había casado con una hija del Sátrapa Sanbalat, un cuteo, que se llamaba *Nicaso* y que éste, cuando fue excluido del sacerdocio por los principales de los judíos fundó el templo y el culto en el Garizim (XI, 8, 2-4) con la ayuda de su suegro y que muchos sacerdotes estaban en estrecho contacto con él. A pesar de que *Josefo* afirma que este Manasés es hermano de Jadúa y por lo tanto nieto de Joiada y que sitúa la fundación del culto samaritano en el Garizim en los últimos años de Darío Codomano y en los primeros días de Alejandro Magno es fácil reconocer que *Josefo* relata el mismo suceso que Nehemías en nuestro pasaje a pesar de las diferencias existentes. La suposición de algunos teólogos antiguos a los cuales se suma *Petermann* (Art. *Samaria* en *Herzog*, *Realencyclopaedie* XIII, pp. 366s.), de que existieron dos Sanbalat, uno en el tiempo de Nehemías y el otro en el tiempo de Alejandro Magno y que ambos habrían tenido yernos de la familia sumosacerdotal es bastante improbable. Que *Josefo* sitúe este acontecimiento en el tiempo de Darío Codomano y Alejandro Magno está relacionado con sus combinaciones cronológicas que en general son consideradas erradas. Así por ejemplo escribe *Josefo* (XI, 5, 7) que Nehemías fue a Jerusalén en el año 25 de Jerjes y no en el año 20 a pesar de que Jerjes sólo reinó veinte años.

Vers. 30s. Nehemías cierra su obra con un breve resumen de lo que logró hacer para la comunidad. «Los purifiqué de todo lo extranjero», cf. vers. 23ss.; caps. 9:2; 13:15s. «*Así los purifiqué de todo lo extranjero, y designé oficios para los sacerdotes y levitas, cada uno en su ministerio, e hice arreglos para la provisión de leña en los tiempos señalados* (10:35) *y para las primicias* (10:36ss.)». El sufijo en וְטַהֲרְתִים se refiere a los judíos que son aludidos en el ver. 27, *i.e.* la comunidad en Jerusalén y Judá. נֵכָר lo extranjero es el paganismo extranjero, principalmente los matrimonios con las paganas vers. 23ss., 9:2; 13:1. הֶעֱמִיד מִשְׁמָרוֹת *lit.* poner guardias, usado en un sentido general: designar a los oficiales para los sacerdotes y levitas, *i.e.* la organización de los oficios que debían realizar en su lugar en el templo conforme a las ordenanzas de la ley, cf. 10:37, 40; 12:44-46; 13:13. וּלְקָרְבָּן y וְלַבִּכּוּרִים ver. 31 depende de מִשְׁמָרוֹת וַאֲעֵמִידָה: «*e hice arreglos para la provisión de leña en los tiempos señalados y para las primicias*», *i.e.* para la entrega organizada de las ofrendas al santuario. Los בִּכּוּרִים [primicias] son usados para referirse a todas las ordenanzas (תְּרוּמוֹת) prescritas en la ley. Las actividades de Nehemías después de haber terminado con la construcción de la muralla de la ciudad para fortalecer la ciudad consistieron en la organización de estas dos situaciones: la purificación de la comunidad del paganismo y la restauración de la administración del culto de la comunidad. Con ello Nehemías consiguió un mérito permanente para la comunidad de su pueblo que había regresado de Babilonia, de manera que puede cerrar el relato con la petición por sus actividades que Dios se acordara de él para bien.

Respecto al pedido repetido (cf. vers. 14, 22 y 5:19) comenta *Rambach* correctamente: *magnam Nehemiae pietatem spirat* [se puede sentir la gran piedad de Nehemías] pero esta piedad ya está bajo una fuerte influencia del espíritu legalista del judaísmo postexílico.

• RUT •

INTRODUCCIÓN, CONTENIDO, CARÁCTER Y ORIGEN DEL LIBRO DE RUT[1]

El libro de Rut (רוּת, Ῥούθ) nos introduce a la vida familiar de los ancestros del rey David, y nos informa, en una forma sencilla y atractiva de narrativa histórica, que armoniza con los tiernos y afectuosos contenidos, cómo *Rut* la moabita, una nuera de Elimelec de Belén, de la familia de Judá, que había emigrado con su esposa y sus dos hijos a la tierra de Moab debido a una hambruna, dejó padre y madre, la tierra de sus padres y su parentela, después de la muerte de su marido, y por afecto maternal a su suegra israelí, Noemí, cuyo marido también había muerto en la tierra de Moab, se fue con ella a Judá, para refugiarse bajo las alas del Dios de Israel (cap. 1); y cómo, estando allí, yendo en su pobreza a recoger algo de trigo al campo de un hombre rico, aparentemente por accidente, llegó al campo de Booz, un familiar cercano de Elimelec, y se familiarizó con este honorable y benevolente hombre (cap. 2); como, entonces, buscó ella casarse con él por deseo de su suegra (cap. 3), y fue tomada por él como esposa, según la costumbre del matrimonio por levirato, en todas las formas ordinarias legales, y de este matrimonio tuvo un hijo llamado Obed. Este Obed fue el abuelo de David (cap. 4:1-17), con cuya genealogía finaliza el libro (cap. 4:18-22).

En esta conclusión son traídos claramente a la luz el significado y la tendencia de toda la narración. La prueba genealógica de la ascendencia de David desde Fares a través de Booz y Rut la moabita (cap. 4:18-22) no sólo forma el fin, sino el punto inicial de la historia contenida en el libro. Porque incluso si no concediéramos tanta importancia a esta genealogía como para decir con *Auberlen* («Die drei Anhänge des Buches der Richter in ihrer Bedeutung und Zusammengehörigkeit», en *theologische Studien und Kritik,* 1860, p. 544), que «el libro de Rut contiene, el lado interno, el trasfondo moral de las genealogías que juegan una parte tan significativa incluso en la antigüedad israelita»; es incuestionablemente cierto, que el libro contiene un cuadro histórico de la vida familiar de los ancestros de David, con el propósito de demostrar cómo los antepasados de este gran rey caminaron rectamente delante de Dios y de los hombres en piedad y firmeza de corazón, y en una vida de modestia y pureza. «Rut, la bisabuela moabita de David, esperó en el Dios y pueblo de Israel con la honestidad más profunda de su naturaleza, y se unió a ellos con todo el poder del amor, y Booz era un israelita justo, sin artimañas, inundado de la más plena reverencia por toda ordenanza de Dios y el hombre, y lleno de amor y amistad benevolentes para con la pobre mujer pagana. De tales ancestros descendió el hombre en quien la naturaleza de Israel hallaría su concentración real y su más plena expresión» (*Auberlen*). Pero también hay un rasgo mesiánico en el hecho de que Rut, una mujer pagana, de una nación tan hostil con el pueblo de Israel como lo era Moab, haya sido tenida por digna para ser hecha la madre de la tribu del gran y piadoso rey David por causa de su fiel amor para con el pueblo de Israel, y su entera confianza en Yahvé, el Dios de Israel. Del mismo modo que Judá engendró a Fares de Tamar, la mujer cananea (Gen. 38), y Rahab fue adoptada en la congregación de Israel (Jos. 6:25), y según la tradición antigua, se casó con Salmón (Mat. 1:5), así Rut la moabita fue tomada por esposa por Booz, e incorporada en la familia de Judá, de donde surgiría Cristo según la carne (véase Mat. 1:3, 5, donde estas tres mujeres son mencionadas distintivamente por nombre en la genealogía de Jesús).

Los incidentes descritos en el libro suceden dentro del tiempo de los jueces (cap. 1:1), y con mayor probabilidad en el tiempo de Gedeón (véase el cap. 1:1); y el libro en sí

1. El libro de Rut ciertamente no pertenece a los libros proféticos de historia en lo que respecta a su carácter histórico, e incluso en el canon hebreo es situado entre los hagiógrafos; pero por cuanto sus contenidos siguen directamente al libro de los Jueces, parecía aconsejable situar la exposición inmediatamente después de los Jueces.

forma ambas cosas, un suplemento al libro de los Jueces, y una introducción a los libros de Samuel, los cuales no proporcionan un relato de los ancestros de David. En lo que se refiere a sus contenidos, tiene su lugar apropiado en la Septuaginta, la Vulgata, en la versión de Lutero y en otras versiones, entre el libro de los jueces y los de Samuel. En el códice Hebreo, por el contrario, se sitúa entre los libros hagiógrafos (כְּתוּבִים), y en el Talmud (*baba bathr*. f. 14b) es incluso puesto a la cabeza de ellos por delante de los Salmos; en tanto que en los MSS hebreos, se ubica entre los cinco *megilloth*: *Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés, Ester.* La última posición está relacionada con el uso litúrgico del libro en la sinagoga, donde se leía en la fiesta de las semanas; en tanto que su ubicación entre los libros hagiógrafos debe explicarse por el principio sobre el que se fundó el arreglo general del canon del Antiguo Testamento, es decir, que los diferentes libros fueron divididos en tres clases según la relación que mantenían los autores con Dios y la teocracia, y los libros en sí en sus contenidos y espíritu para con la revelación divina (véase a *Keil*, *Lehrbuch der Einleitung*, §155). La última, por tanto, debe considerarse como la clasificación original, y no la interpretación en la Septuaginta, donde la disposición ha sido incuestionablemente alterada en el caso de este y otros libros, sólo porque este principio ha sido pasado por alto[2].

El libro de Rut no es un mero (digamos un tercer) apéndice del libro de los Jueces, sino una pequeña obra independiente que en verdad se asemeja a los dos apéndices del libro de los Jueces, en tanto que los incidentes descritos caen dentro del periodo de los jueces, y no son descritos en el espíritu de la perspectiva profética de la historia; pero, por otro lado, tiene un carácter completamente distintivo tanto en forma como en contenidos, y no tiene nada en común con el libro de los Jueces ya sea en estilo o lenguaje; por el contrario, difiere esencialmente en sustancia y diseño de este libro y sus dos apéndices, por la sencilla razón de que al cierre de la historia (cap. 4:17), donde Obed, el hijo de Booz y Rut, es descrito como el abuelo de David, y todavía más claramente

---

2. Numerosos críticos del presente, ciertamente, apelan al testimonio de Josefo y los padres primitivos como favoreciendo el punto de vista opuesto, que el libro de Rut originalmente fue situado al final del libro de los Jueces, del cual formaba un apéndice. Josefo (c. Ap. I. 8) cuenta, como es bien sabido, sólo veintidós libros del Antiguo Testamento; y el único modo en que se puede obtener este número, es uniendo los libros de Jueces y Rut, formando un solo libro. Nuevamente, *Melito de Sardes*, que vivió en el segundo siglo, e hizo un viaje a Palestina con el propósito de obtener información correcta respecto a los escritos sagrados de los judíos (πόσα τὸν ἀριθμὸν καὶ ὁποῖα τὴν τάξιν εἶεν), sitúa a Rut después de los jueces en la lista que ha sido preservada por *Eusebio* (*h. e.* IV. 26), pero no proporciona el número de los libros, como Bertheau mantiene erróneamente, ni observa que «Jueces y Rut forman un libro bajo el nombre de *Shofetim*». Esto lo hace por primera vez Orígenes conforme a la de Eusebio (h. e. VI. 25), donde declara que los hebreos tenían veintidós ἐνδιαθήκους βίβλους, y luego añade en el caso de Rut, παρ᾽ αὐτοῖς ἐν ἑνὶ Σωφετὶμ. Rut ocupa el mismo sitio en las listas de los posteriores padres griegos, como en *Rufinus* (Expositio in Symbol. Apostolorum) y *Jerónimo* (en Prolog. Gal), el segundo de los cuales hace esta observación sobre el libro de los Jueces: *Et in eundem compingunt Ruth, quia in diebus Judicum facta ejus narratur historia* [y añadieron a estos a Rut, porque su historia fue hecha en los días de los Jueces]; y después de enumerar los veintidós libros del Antiguo Testamento, añade: *Quanquam nonnulli Rut et Kinoth Inter. Hagiographa scriptitent et hos libros in suo putent numero supputandos*. Pero todos estos testimonios sólo prueban que los judíos helenistas, que hicieron uso del Antiguo Testamento en la traducción griega de la LXX, consideraban el libro de Rut como un apéndice del libro de los Jueces, y no que el libro de Rut haya seguido al libro de los Jueces alguna vez en el canon hebreo como para formar un libro. La reducción de los escritos sagrados del Antiguo Testamento hasta veintidós no es nada más que el producto de los números cabalistas y místicos sacados por los judíos helenistas o alejandrinos. Si este número hubiese sido el original, los judíos hebreos nunca habrían incrementado el número hasta veinticuatro, ya que el alfabeto hebreo nunca ha contenido veinticuatro letras. *Josefo*, sin embargo, no es un testigo con relación a las opiniones ortodoxas de los judíos hebreos, sino que fue un ecléctico y un helenista, que utilizó el Antiguo Testamento en la versión de la Septuaginta, y no en el texto original, y que distribuyó los libros del Antiguo Testamento de la manera más singular. Los padres también, con la excepción de Jerónimo, siempre que dan algún relato de sus investigaciones entre los judíos con relación al número y orden de los libros aceptados por ellos como canónicos, nunca los dan ya sea en el orden o número hallado en el canon hebreo, sino simplemente de acuerdo con la versión de la Septuaginta, que era la única que entendían los cristianos. Esto es obvio en el caso de *Melito*, por el hecho de que él cuenta Βασιλειῶν τέσσαρα y Παραλειπομένων δύο y sitúa a Daniel entre los doce profetas menores y Ezequiel. Hallamos lo mismo en Orígenes, aunque él da los nombres hebreos a los diferentes libros, y declara en conexión con los cuatro libros de los reyes y los dos libros de los paralipomenos, que los hebreos los nombraron y enumeraron de forma diferente. Finalmente, es cierto que Jerónimo enumera los escritos del Antiguo Testamento en su Prol. Gal. de acuerdo con las tres clases del canon hebreo; pero se esfuerza por armonizar el modo de división y enumeración hebreos con la enumeración y orden de la Septuaginta conforme se adopta generalmente en la iglesia cristiana, y por ocultar todas las diferencias existentes. Se puede ver esto claramente por sus anotaciones respecto al número de estos libros, y especialmente por las palabras: *Porro quinque litterae duplices apud Hebraeos sunt, Caf. Mem, Nun, Pe, Tsade... Hajamim, Esdras, Jeremías cum Kinoth, i.e. Lamentationibus suis*. Los *plerique* que adoptan dos libros de Samuel, Reyes y Crónicas, no son judíos hebreos sino helenistas, ya que los judíos hebreos no dividieron estos escritos en su canon en dos libros cada uno, sino que este modo de dividirlos fue introducido en las Biblias hebreas por primera vez por *Dan. Bomberg* de la Septuaginta o la Vulgata. La continuación de las observaciones de este padre, *quanquam nonnulli Rut et Kinoth Inter. hagiographa scriptitent*, etc., también debe estimarse del mismo modo, y la palabra *nonnulli* debe atribuirse a los esfuerzos conciliatorios de Jerónimo. Y finalmente, su observación respecto a la conexión entre el libro de Rut y el de los Jueces no debe considerarse como evidencia alguna de la posición que este libro ocupaba en el canon hebreo, sino simplemente como una prueba del lugar que le fue asignado por los judíos helenistas.

en la genealogía de Fares, que es desarrollada hasta David (cap. 4:18-22), el libro va más allá del tiempo de los jueces. El autor muestra llanamente, en este simple hecho, que su intención no era proporcionar un cuadro de la vida familiar de israelitas piadosos en el tiempo de los jueces desde una perspectiva civil y religiosa, antes bien deseaba dar un boceto biográfico de los ancestros del rey David.

El *origen* del libro de Rut está envuelto en la oscuridad. Por sus contenidos, y más especialmente por su objetivo tan visible al final del libro, puede inferirse con certeza que no se escribió antes del tiempo del reinado de David sobre Israel, y ciertamente no antes del punto culminante del reinado de este gran rey. Por tanto debe haber habido un intervalo de 150 a 180 años entre los eventos en sí y la elaboración del libro; durante dicho tiempo, la costumbre mencionada en el cap. 4:7, de quitarse los zapatos en actos de intercambio y trueque, que anteriormente existía en Israel, puede haber caído en desuso por completo, de modo que el autor creyó necesario explicar la costumbre para información de sus contemporáneos. No tenemos base suficiente para fijar una fecha más tardía al tiempo de la cautividad; y no hay fuerza en los argumentos que han sido aducidos en apoyo de esto (véase mi *Lehrbuch der Einleitung*, §137). El discernimiento de que palabras y frases como מַרְגְּלוֹת (cap. 3:7, 8, 14), פָּרַשׂ כְּנָפַיִם (cap. 3:9), מִקְרֶה, casualidad (cap. 2:3), bien no aparecen en absoluto o sólo con mucha rareza en los escritos antiguos, simplemente porque el objeto en sí al que se refieren no es mencionado, no prueba en el grado más mínimo que estas palabras hayan sido formadas en un periodo más tardío. ¿Habrá sido el caso que desde un principio la lengua hebrea no tuvo la palabra מִקְרֶה para señalar casualidad o no debió haber conocido cada israelita la fórmula juramental כֹּה יַעֲשֶׂה לִי אֱלֹהִים el nombre divino שַׁדַּי (sin אֵל) que aparece en al bendición de Jacob, como para que el autor de nuestro libro hubiera necesitado tomarlos de Eclesiastés o Ezequiel o Daniel o aún de los libros de Samuel y de los Reyes? Los supuestos caldeísmos, sin embargo, es decir, las formas תִּדְבָּקִין y תִּתְעַבּוּרִי (cap. 2:8, 21), יִקְצְרוּן (cap. 2:9), שַׂמְתִּי, יְרַדְתִּי, שָׁכַבְתִּי (cap. 3:3, 4), מָרָא por מָרָה (cap. 1:20), o el uso de לָהֵן, y de la ἅπ. λεγ. עָנַן (cap. 1:13), etc., sólo los encontramos en las palabras de las personas que actúan, y nunca donde el mismo autor está narrando; y consecuentemente no proporcionan pruebas de un origen más tardío del libro, sino que pueden explicarse simple y plenamente por el hecho de que el autor recibió estas formas y palabras del lenguaje que se empleaba en las conversaciones comunes en el tiempo de los jueces, y que las ha grabado fielmente. Tenemos más garantías en sustraer por esto, la conclusión de que él no derivó los contenidos de su obra de la tradición oral, sino que empleó documentos escritos, con relación al origen y la naturaleza de los cuales, sin embargo, nada puede determinarse con certeza. En lo que respecta a la literatura exegética, cf. mi *Lehrbuch der Einleitung*, §435.

COMENTARIO AL LIBRO DE RUT

Capítulo 1. Rut se marcha a Belén con Noemí

En el tiempo de los jueces, Elimelec emigró de Belén de Judá a la tierra de Moab, junto con su esposa Noemí, y sus dos hijos Mahlón y Quelión, debido a que hubo hambre en la tierra (vers 1, 2). Elimelec murió allí; y sus dos hijos se casaron con mujeres moabitas llamadas Orfa y Rut. Pero en el curso de diez años ellos también murieron; de modo que Noemí y sus dos nueras fueron dejadas solas (vers. 3-5). Cuando Noemí oyó que el Señor había bendecido una vez más la tierra de Israel con pan, se dispuso con Orfa y Rut para volver a casa. Pero de camino les pidió que se volvieran y retornaran con sus familiares en su propia tierra; y Orfa lo hizo (vers. 6-14). Pero Rut declaró que ella no abandonaría a su suegra, y se fue con ella a Belén (vers. 15-22).

Cap. 1:1-5. *Emigración de Elimelec* (vers. 1, 2). Por el vocablo וַיְהִי se adjunta el siguiente relato a los otros bien conocidos eventos (véase en Jos. 1:1); y por la definida declaración: *«en los días que gobernaban los jueces»*, se asigna al periodo de los jueces en general. רָעָב בָּאָרֶץ [Hubo hambre en la tierra], *i.e.* hubo hambre en la tierra de Israel, y no meramente en la cercanía de Belén. El tiempo de esta hambruna no puede determinarse con exactitud, aunque parece muy natural relacionarlo, como *Seb. Schmidt* y otros lo hacen, con la devastación de la tierra por los madianitas (Jue. 6); y existen numerosos elementos que favorecen esto. Por ejemplo, la hambruna debe haber sido muy seria, y no sólo debe haberse extendido sobre toda la tierra de Israel, sino que debe haber durado varios años, ya que obligó a Elimelec a emigrar a la tierra de los moabitas; y no fue hasta que hubieron pasado diez años, que su esposa Noemí, quien le sobrevivió, oyó que Yahvé había dado nuevamente pan a su pueblo, y volvió a su tierra natal (vers. 4s.). Ahora, los madianitas oprimieron a Israel durante siete años, y sus invasiones generalmente eran acompañadas por la destrucción del producto de la tierra (Jue. 6:3s.), de donde necesariamente debe haber surgido la hambruna. Incluso más, ellos extendían sus devastaciones hasta Gaza (Jue. 6:4). Y aunque en absoluto se concluye con certeza por esto, que también hayan entrado a la cercanía de Belén, es incluso más difícil sacar la conclusión opuesta, como *Bertheau* lo hace, por el hecho de que acamparon en el valle de Jezreel (Jue. 6:33), y fueron derrotados allí por Gedeón, es decir, que ellos no devastaron los montes de Judá porque el camino que iba de la llanura de Jezreel a Gaza no yacía en medio de esos montes. De modo similar, existe muy poca fuerza en las otras objeciones interpuestas por *Bertheau*, esto es, que la línea genealógica del cap. 4:18ss. no situaría a Booz en el tiempo de Gedeón, sino alrededor del tiempo de la supremacía filistea sobre Israel, ya que esta objeción se funda parcialmente sobre una suposición que no puede ser establecida, y en parte sobre un cálculo cronológico erróneo. Por ejemplo, no puede establecerse la suposición de que todo miembro es incluido en estas series cronológicas, porque los miembros no importantes a menudo son omitidos de las genealogías; de manera que Obed, el hijo de Booz, fácilmente podría haber sido el abuelo de Isaí. Y de acuerdo con la cuenta cronológica verdadera, el nacimiento de David, que murió en el año 1015 a.C. a los setenta años de edad, cayó en el año 1085, *i.e.* nueve o diez años después de la victoria ganada por Samuel contra los filisteos, o después de la terminación de los cuarenta años de gobierno de éstos sobre Israel, y sólo noventa y siete años después de la muerte de Gedeón (véase la tabla genealógica). David era el menor de los ocho hijos de Isaí. Por tanto, si situamos su nacimiento en el año cincuenta de la vida de su padre, Isaí habría nacido el primer año de la opresión filistea, o cuarenta y ocho años después de la muerte de Gedeón. ¿Es posible que Isaí también haya sido el hijo menor de Obed, y que haya nacido en el año cincuenta de la vida de su padre? Si fue así, el nacimiento de Obed habrá acaecido en los años finales de Gedeón. En todo caso se puede concluir por esto, con certeza, que Booz fue contemporáneo de Gedeón, y que la emigración de Elimelec a la tierra de Moab puede haber tenido lugar en el tiempo de la opresión madianita. לָגוּר בִּשְׂדֵי מוֹאָב [A morar en los campos de Moab], *i.e.* para vivir allí como extranjero. La forma שְׂדֵי (vers. 1, 2, 22, y el cap. 2:6) no es el estado constructo singular, o sólo otra forma de שָׂדֶה, como *Bertheau* sostiene, sino el estado constructo plural del absoluto שָׂדִים, lo cual ciertamente no aparece en ningún otro sitio, pero sería una formación perfectamente regular (comp. Isa. 32:12; 2 de Sam. 1:21, etc.), ya que el estado constructo singular es escrito שְׂדֵה incluso en este libro (ver. 6 y cap. 4:3). El uso del singular en estos pasajes, para designar la tierra de los moabitas, en absoluto demuestra que שְׂדֵי también deba ser un singular, pero podría explicarse por el hecho de que la expresión «el campo (= el territorio) de Moab» alterna con el plural, «los campos de Moab».

Vers. 2s. אֶפְרָתִי, el plural de אֶפְרָתִי, una formación adjetiva, no de אֶפְרַיִם, como en Jue. 12:5, sino de אֶפְרָת (Gen. 48:7) o אֶפְרָתָה (cap. 4:11; Gen. 35:19), el nombre antiguo para Belén, Efrateo, *i.e.* surgió de Belén, como en 1 de Sam. 17:12. Los nombres *Elimelec, i.e.* de quien Dios es rey; *Noemí* (נָעֳמִי, una contracción de נַעֲמִית, LXX. Νοομμείν, *Vulg. Noëmi*), *i.e.* la agraciada; *Mahlón* (מַחְלוֹן), *i.e.* el débil; y *Quelión* (כִּלְיוֹן), languidecer, son nombres hebreos genuinos; en tanto que los nombres de las mujeres moabitas, Orfa y Rut, que se casaron con los hijos de Elimelec, no pueden explicarse satisfactoriamente con el hebreo, ya que el significado dado a Orfa (עָרְפָּה), «volver la espalda», es muy arbitrario, y la derivación de רוּת de רֵעוּת, un amigo es completamente incierta. Según el cap. 4:10, Rut era la esposa del hijo mayor, Mahlón. El matrimonio con las hijas de los moabitas no estaba prohibido en la ley como el matrimonio con las mujeres cananeas (Deut. 7:3); sólo se prohibía la recepción de los moabitas en la congregación del Señor (Deut. 23:4).

Ver. 5. וַתִּשָּׁאֶר וגו *«Quedando así la mujer* (Noemí) *desamparada de sus dos hijos y de su marido»*.

Vers. 6-14. Después de la pérdida de su marido y sus dos hijos, Noemí se levantó de los campos de Moab para volver a la tierra de Judá, por cuanto había oído que Yahvé había visitado a su pueblo, *i.e.* había retornado su favor hacia ellos para darles pan nuevamente. Noemí partió del lugar donde moraba junto con sus dos nueras. Las tres tomaron el camino de regreso a la tierra de Judá. La expresión לָשׁוּב [regresar], si se toma estrictamente, sólo se aplica a Noemí, quien realmente regresaba a Judá, en tanto que sus nueras sólo deseaban acompañarla.

Vers. 8ss. *«De camino»*, *i.e.* cuando hubieron andado una parte del camino, Noemí dijo a sus nueras: *«Andad, volveos cada una a la casa de su madre»*, no de su padre, aunque, según el cap. 2:11, el padre de Rut todavía seguía vivo, sino a la casa de su madre porque el amor maternal sabe mejor cómo confortar a una hija en su aflic-

ción. «Yahvé tenga misericordia de vosotras como vosotras lo habéis tenido con los muertos y conmigo». El יַעַשׂ es la forma acotada del optativo, cf. *Ew.*, §224c. *«Os conceda Yahvé que halléis descanso, cada una en casa de su marido», i.e.* que ambas puedan tener nuevamente un matrimonio feliz. Entonces las besó, para apartarse de ellas (*vid.* Gen. 31:28). Las nueras, no obstante, comenzaron a llorar alzando su voz y diciendo: *«Ciertamente nosotras iremos contigo a tu pueblo».* כִּי antes de una declaración directa sirve para fortalecerla, y es casi equivalente a una afirmación.

Ver. 11. Noemí se esforzó por disuadirlas de esta resolución, poniendo delante de ellas el hecho de que si iban con ella, no tendrían esperanza de casarse nuevamente, y disfrutar los placeres de la vida una vez más. *«¿Tengo yo más hijos en el vientre, que puedan ser vuestros maridos?»* Lo que quiso significar es: No estoy embarazada con hijos en los que, como hermanos menores de Mahlón y Quelión, descanse la obligación de casarse con vosotras, según la ley del levirato (Deut. 25:5; Gen. 38:8). Y no sólo carezco de una esperanza así, sino que, continúa Noemí, en los vers. 12, 13, no tengo posibilidades de tener un marido y ser bendecida con hijos: *«porque yo ya soy vieja para tener marido».* Sí, incluso si pudiera pensar en que tuviera lugar estas cosas improbables, y asumir lo imposible como posible; *«Y aunque dijese: Esperanza tengo* (de tener un marido)*, y esta noche estuviese con marido, y aun diese a luz hijos, ¿habíais vosotras de esperarlos hasta que fuesen grandes? ¿Habíais de quedaros sin casar...?»* La כִּי (si) antes de אָמַרְתִּי se refiere a los dos perfectos que siguen. לָהֶן es el sufijo neutro הֶן de la tercera persona, plural con el prefijo לְ, como en Job 30:24, donde הֶן es puntuado con *segol*, debido a la sílaba con la entonación que sigue, como aquí, en pausa en el ver. 9; *lit.* en estas cosas, en tal caso, y de aquí que sea en el sentido de *por lo tanto* = לָכֵן, como en el caldeo (*e.g.* Dan. 2:6, 9, 24, etc.). תֵּעָגֵנָה (*vid.* Isa. 60:4, y *Ewald*, §195[a]), de עָגַן ἅπ. λεγ. en hebreo, la cual significa detener, encerrar; de aquí que en el Talmud עֲגוּנָה, una mujer que vivió retirada en su propia casa sin marido. Noemí supone tres casos en el versículo 12, de los cuales cada uno es más improbable o, mejor dicho, más imposible que el que le precede; e incluso si la circunstancia imposible fuera posible, que ella pudiera dar a luz hijos esa misma noche, no podría esperar o aconsejar a sus nueras que esperaran hasta que sus hijos crecieran y pudieran casarse con ellas, según la ley del levirato. En esto se envolvía la más fuerte persuasión a sus nueras para que abandonaran su intención de ir con ella a la tierra de Judá, y la más urgente apelación para que volvieran a la casa de su madre, donde, como jóvenes viudas sin hijos, tendrían oportunidad de casarse nuevamente. Noemí no mencionó un posible caso, esto es, que sus nueras podrían obtener otro marido en la misma Judá. No habló de esto, en primer lugar, y tal vez mayormente, por delicadeza debido a la ascendencia de sus nueras, en lo cual vio que habría un obstáculo para que pudieran casarse en la tierra de Judá; y en segundo lugar, porque Noemí no podría hacer nada por sí sola para establecer tal conexión, y por tanto deseaba confinarse al punto de aclarar a sus nueras que en su presente estado estaba fuera de su poder proporcionar una relación conyugal y felicidad doméstica para ellas en Judá. Ella, por lo tanto, sólo fijó su mente sobre las diferentes posibilidades de un matrimonio de levirato[1] אַל בְּנֹתַי, *«No, hijas mías», i.e.* no vengan conmigo; *«que mayor amargura tengo yo que vosotras».* מָרַר se relaciona con su penosa suerte. מִכֶּם es comparativa, «antes que tu», no «me aflijo mucho más por vuestra causa», para lo cual se emplearía עֲלֵיכֶם, como en 2 de Sam. 1:26. Además, esta idea no estaría en armonía con la cláusula siguiente: «pues la mano de Yahvé ha salido contra mí», *i.e.* el Señor me ha herido dolorosamente, esto es, al llevarse no sólo a mi marido sino también mis dos hijos.

Ver. 14. Ante estas palabras disuasivas, las nueras irrumpieron en gran llanto nuevamente (תִּשֶּׂנָה con la א omitida por תִּשֶּׂאנָה, ver. 9), y Orfa besó a su suegra, y se apartó de ella para volver a la casa de su madre. Pero Rut se aferró a ella (דָּבַק como en Gen. 2:24), abandonando a su padre y a su madre para irse con Noemí a la tierra de Judá (*vid.* cap. 2:11).

Vers. 15-22. A la repetida petición de Noemí para que siguiera a su cuñada y volviera a su gente y a su dios, Rut contestó: *«No me ruegues que te deje, y me aparte de ti; porque a dondequiera que tu fueres, iré yo, y dondequiera que vivieres viviré. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios mi Dios. Donde tú murieres, moriré yo, y allí seré sepultada; así me haga Yahvé, y aun me añada* (*lit.* y que así añade él para que se haga)*, que sólo la muerte hará separación entre nosotras dos».* Las palabras כֹּה יַעֲשֶׂה יהוה ... יֹסִיף son una fórmula juramental que reaparece frecuentemente (cf. 1 de Sam. 3:17; 14:44; 20:13, etc.), por la cual, la persona que juraba invocaba sobre sí un severo castigo en caso de que no mantuviera su palabra o que no cumpliera con su decisión. La כִּי siguiente no es una partícula empleada para jurar en lugar de אִם en el sentido de «si», equivalente a «seguramente no», como en 1 de Sam. 20:12, en el juramento que precede a la fórmula, sino que responde a ὅτι en el sentido de *quod* introduciendo la declaración, como en Gen. 22:16; 1 de Sam. 20:13; 1 de Reyes 2:23; 2 de Reyes 3:14, etc., significando, juro que la muerte, y nada más que la muerte, nos separará. Con certeza Noemí estaba firme en sus intenciones, y era sincera en el consejo que dio a Rut, y no habló de esa forma meramente para probarla y poner a prueba el estado de su corazón, *ut tandem manifestum fieret, num constanter Deo Israelis et sibi adhausura esset, contemtis temporalibus temporaliumque spe* [para que se manifestara si ella se adheriría firmemente al Dios de Israel y a ella misma, despreciando las cosas temporales y la esperanza de posesiones temporales] (*Seb. Schmidt*). Ella simplemente tenía en mente la prosperidad terrenal de su nuera, ya que ella misma ha-

1. Las objeciones expuestas por *J.B. Carpzov* de explicar los vers. 12 y 13 en referencia al matrimonio por levirato, es decir, que no se debe pensar en ello como posibilidad, porque el matrimonio por levirato simplemente comprometía a los hermanos del fallecido que tuviesen la misma madre y padre, y sobre los hermanos que viviesen cuando muriere, y no sobre los que nacieran después, ha sido derribada por *Bertheau* como siendo en parte sin fundamento, y en parte desviada del punto. En primer lugar, la ley relacionada con los matrimonios por levirato habla únicamente de hermanos del fallecido, por lo cual, según el designio de esta institución, con certeza debemos pensar en los hijos de un padre, pero no necesariamente en los hijos de la misma madre. En segundo lugar, la ley ciertamente requiere expresamente el casamiento con la cuñada por parte del hermano que estuviere vivo en el momento, pero no excluye distintivamente a un hermano que naciere después; y esto se hace más evidente por el hecho de que, conforme al relato de Gen. 38:11, esta responsabilidad recaía sobre hermanos que todavía no alcanzaban la madurez en ese momento, tan pronto como tuvieran la edad suficiente para casarse. Finalmente, Noemí meramente dice en el ver. 12a, que ella no tenía hijo de su fallecido esposo, y por tanto los hijos que legalmente serían reconocidos como hijos de Elimelec. Cuando *Carpzov*, por lo tanto, define el significado de sus palabras de esta manera: «Ciertamente no tengo hijos en los que pueda esperar, con los que yo podría casarlas en su tiempo, y no tengo autoridad sobre otros», la primera idea no es exhaustiva del significado de las palabras, y la última es completamente ajena al texto.

bía sido sacudida en su fe en los maravillosos caminos y la misericordiosa dirección del fiel Dios del pacto por la amarga experiencia de su propia vida[2]. Con Rut, sin embargo, evidentemente no sólo era un fuerte afecto y apego por el que se sentía atraída a su suegra hasta el punto desear vivir y morir con ella, sino una inclinación de su corazón hacia el Dios de Israel y sus leyes, de las cuales posiblemente no era plenamente consciente, pero las había adquirido tan fuertemente en su relación conyugal y en su trato con los contactos israelitas, que su sincero deseo era no separarse nunca de su pueblo y de su Dios (cf. cap. 2:11).

Ver. 18. Por cuanto Rut insistió firmemente en ir con ella (הִתְאַמֵּץ, apegarse a algo firmemente), Noemí dejó de intentar persuadirla para que se volviera.

Ver. 19. De modo que las dos partieron hasta que llegaron a Belén. Cuando llegaron, todo el pueblo estaba conmovido por causa de ellas (תֵּהֹם, imperf. *Nif.* de הוּם, como en 1 de Sam. 4:5; 1 de Reyes 1:45). Decían ellos: «*¿No es ésta Noemí?*» El sujeto de תֹּאמַרְנָה es los habitantes de la ciudad, pero mayormente las mujeres de la ciudad, quienes estaban más emocionadas por el retorno de Noemí. Éste es el modo más sencillo para explicar el uso del femenino en los verbos תֹּאמַרְנָה y תִּקְרֶאנָה. En estas palabras había una expresión de sorpresa, no tanto ante el hecho de que Noemí todavía estaba con vida, y había vuelto nuevamente, como ante su retorno en tan dolorosa condición, como una viuda solitaria, sin marido y sin hijos; porque ella respondió: «*No me llaméis Noemí (i.e.* la agraciada), *sino llamadme Mara*» (מָרָא, la amargada), *i.e.* una que ha experimentado la amargura, «*porque en grande amargura me ha puesto el Todopoderoso. Yo me fui llena, pero Yahvé me ha vuelto con las manos vacías. ¿Por qué me llamaréis Noemí, ya que Yahvé ha dado testimonio contra mí, y el Todopoderoso me ha afligido?*» מְלֵאָה [Llena], *i.e.* rica, no en dinero y propiedades, sino en la posesión de un marido y dos hijos; una madre rica, pero ahora privada de todo lo que hace que el corazón de una madre sea rico, privada tanto de marido como de hijos. עָנָה בִי [Ha dado testimonio contra mí], de palabra y de hecho (como en Ex. 20:16; 2 de Sam. 1:16). La interpretación, «*Él me ha humillado*» (LXX, *Vulg., Bertheau*, etc.) es incorrecta, ya que עָנָה con בְּ y el estado constructo simplemente significa atribular a alguien con algo (Ecl. 1:13), lo cual aquí es completamente inapropiado.

Con el ver. 22 se concluye el relato del retorno de Noemí y su nuera, y la declaración: «*y llegaron a Belén al comienzo de la siega de la cebada*» abre, al mismo tiempo, el camino para la continuación del curso de la historia. הַשָּׁבָה está puntuada como una tercera pers. perf. con el artículo en un sentido relativo, como en los caps. 2:6 y 4:3. Aquí y en el cap. 6 se aplica a Rut; pero en el cap. 4:3 a Noemí. הֵמָּה, se emplea aquí el masculino, como frecuentemente se hace, por el femenino הֵנָּה, por ser el género mas común. La cosecha, como un todo, comenzaba con la cosecha de la cebada (véase en Lev. 23:10, 11).

2. *Terrena solum cogitabat, et sicuti isto tempore in Dei cultu languebant communiter Judaei, ita haec decennium inter Moabitas commorata parum referre putabat, sive religioni paternae, cui ab incunabilis adsueverant, inhaerent, sive transirent ad Judaicum, modo spem secundorum votorum et fatorum meliorum haberent* [Ella sólo pensó en lo terrenal; y así como los judíos se estaban relajando en ese tiempo, casi universalmente, en la adoración a Dios, también ella, habiendo pasado casi diez años entre los moabitas, pensó que no habría gran diferencia si ellas se adherían a la religión de sus padres, a la que se habían acostumbrado desde su infancia, o si se iban a la religión judía] (*Carpzov*).

Capítulo 2. Rut recoge espigas en el campo de Booz

Rut fue al campo a recoger espigas de cebada, para procurar sostén para ella y su suegra, y por coincidencia llegó al campo de Booz, un familiar de Noemí, quien, cuando oyó que ella había venido con Noemí de Moab, habló amablemente a ella, y le dio permiso no sólo para recoger espigas en su campo e incluso entre los campos no cosechados, sino de apaciguar su hambre y sed con la comida y bebida de sus colectores (vers. 1-16), de modo que ella volvió a su suegra, al anochecer, con una abundante cosecha, y le dijo la misericordiosa recepción que había recibido de éste hombre, y luego supo por ella que Booz era un familiar suyo (vers. 17-23).

Vers. 1-7. El relato de este suceso comienza con una declaración que era necesaria para poder hacerla perfectamente inteligible, esto es, que Booz, a cuyo campo fue Rut a recoger espigas, era un familiar de Noemí a través de su fallecido marido Elimelec. La *Quetib* מידע debe leerse מְיֻדָּע, una familiaridad (cf. Sal. 31:12; 55:14). La *Keri* מוֹדַע es el estado constructo de מוֹדָע, *lit.* familiaridad, por tanto un conocido o amigo (Prov. 7:4) por lo cual מוֹדַעַת aparece después en el cap. 3:2 con el mismo significado. Que el conocido o amigo de Noemí, a través de su marido, era también su familiar, es evidente por el hecho de que él «era de la familia de Elimelec». De acuerdo con la tradición rabínica, que sin embargo no está bien establecida, Booz era sobrino de Elimelec. La לְ antes de אִישָׁהּ es utilizada en lugar del estado constructo simple, porque la referencia no se hace *al familiar*, sino a *un familiar* de su marido; al mismo tiempo, la palabra מוֹדַע ha tomado la forma del estado constructo a pesar de la ל (compare *Ewald*, 292a, con 289b). גִּבּוֹר חַיִל generalmente significa los valientes hombres de guerra (Jue. 6:12; 11:1), etc.); pero aquí significa un hombre con propiedad. El nombre Booz no se forma por בּוֹ עֹז, en quien hay fuerza, sino de una raíz, בָּעַז, que no aparece en el hebreo, y significa *prontitud.*

Vers. 2s. Rut deseaba ir al campo y recoger espigas (בַּשֶּׁבֶלִי) en (entre) las gavillas, *i.e.* entre las gavillas que fuesen dejadas sobre el campo cosechado (cf. ver. 7), אֲשֶׁר אַחַר, detrás de él en cuyos ojos hallaría favor. La ley mosaica (Lev. 19:9; 23:22, comparado con Deut. 24:19) ciertamente aseguraba para el pobre, de manera expresa, el derecho a recoger granos en los campos cosechados, y prohibía a los dueños que lo hicieran ellos mismos; pero los agricultores de corazón endurecido y los cosechadores ponían obstáculos a los pobres, e incluso se lo prohibían. De aquí que Rut se haya propuesto recoger espigas en el de aquel que tan generosamente se lo había permitido. Ella llevó a cabo su intención con el consentimiento de Noemí, y la casualidad la condujo a la porción del campo que pertenecía a Booz, un familiar de Elimelec, sin ella conocer al dueño del campo, o sin tener la más mínima idea de su relación con Elimelec. וַיִּקֶר מִקְרֶהָ, *lit.* «*aconteció que por casualidad llegó al campo*».

Vers. 4ss. Cuando Booz vino de la ciudad al campo, y hubo saludado a sus segadores con las bendiciones de un israelita genuino, «*Yahvé sea con vosotros*», y recibido de ellos un saludo correspondiente en respuesta, dijo al mayordomo de los segadores, «*¿De quién es esta joven?*» a lo que respondió: «*Es la joven moabita que volvió con Noemí de los campos de Moab; y ha dicho* (pidió)*: Te ruego que me dejes recoger* (*i.e.* ruego me permitas recoger) *y juntar tras los segadores entre las gavillas. Entró pues, y está desde por la mañana hasta ahora, sin descansar ni aun por un momento*». מְאָז, *lit.* una conjunción, aquí empleada como proposición, es más fuerte que מִן, «*desde entonces*», desde la hora de la mañana en adelante (véase *Ewald*, §222c). Es evidente, por esta respuesta del siervo que había sido

puesto por encima de los segadores que: 1) Booz no prohibía a ninguna persona pobre que recogiera espigas de su campo; 2) Rut pidió permiso al mayordomo de los segadores, y que se valió de este permiso con entero celo desde la mañana, para poder obtener el sostén suficiente para ella y su suegra; y 3) su historia era bien conocida por el mayordomo de los segadores, y también por Booz, aunque él la vio allí por primera vez.

Cap. 2:8-16. El buen informe que el mayordomo dio de la modestia y diligencia de Rut no sólo podría fortalecer a Booz en su propósito, el que probablemente se había formado por su afecto como familiar de Noemí, de familiarizarse con su nuera, y hablarle amablemente. Con bondad paternal, por lo tanto, dijo a ella (vers. 8, 9): *«¿Me oyes, hija mía?»* (הֲלוֹא שָׁמַעַתְּ, *i.e.* ¿me oyes o no me oyes? *interrogatio blande affirmat;*) *no vayas a espigar a otro campo, ni pases de aquí; y aquí estarás junto a mis criadas* (כֹּה, p. ej. permaneciendo junto a ellas en el campo). *Mira bien el campo que sieguen, y síguelas* (אַחֲרֵיהֶן, *i.e.* detrás de las siervas, quienes probablemente ataban las gavillas en tanto que los siervos cortaban el trigo). *He mandado a los criados que no te toquen* (לְבִלְתִּי נָגְעֵךְ, que no te hagan daño); *y cuando tengas sed* (צָמִת, de צָמָה = צָמָא: véase a *Ewald,* §195b), *ve a las vasijas, y bebe del agua que sacan los criados».*

Ver. 10. Profundamente afectada por esta generosidad, Rut se postró sobre su rostro, inclinándose hasta la tierra (como en 1 de Sam. 25:23; 2 de Sam. 1:2; cf. Gen. 23:7), para agradecerle reverentemente, y dijo a Booz: *«¿Por qué he hallado gracia en tus ojos para que me reconozcas, siendo yo extranjera?»* הִכִּיר ver a alguien con simpatía y cuidado, recibir a una persona amablemente (cf. ver. 19).

Vers. 11s. Booz respondió: *«He sabido todo lo que has hecho con tu* (אֵת, preposición como en Zac. 7:9; 2 de Sam. 16:17) *suegra después de la muerte de tu marido, y que dejando a tu padre y a tu madre y la tierra donde naciste, has venido a un pueblo que no conociste antes»* (por tanto has hecho lo que Dios mandó hacer a Abraham, Gen. 12:1). *«Yahvé recompense tu obra, y tu remuneración sea cumplida* (recordando Gen. 15:1) *de parte de Yahvé Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte».* Para esta expresión figurativa que se deriva de Deut. 32:11, compare Sal. 91:4; 36:8; 57:2. En estas palabras de Booz vemos la piedad genuina de un verdadero israelita.

Ver. 13. Rut respondió con verdadera humildad: *«Señor mío, halle yo gracia delante de tus ojos; porque me has consolado, y porque has hablado al corazón de tu sierva* (דִּבֶּר עַל־לֵב, véase Jue. 19:3), *aunque no soy ni como una de tus criadas», i.e.* aunque no guardo contigo una relación que me posibilitara ganar tu favor. En esta cláusula final ella restringe la expresión «tu sierva». *Carpzov* ha destacado correctamente: «¿pero que estoy diciendo cuando me llamo a mí misma tu sierva? ya que no soy digna de ser comparada con la última de tus siervas». La palabra אֶהְיֶה debe tomarse en un sentido optativo, como una expresión del deseo de que Booz pudiera continuar para con ella la bondad que ya le había expresado. Tomar como un cumplido, «halle favor» (*Clericus y Bertheau*), no concuerda con la modestia y humildad mostrada por Rut en las palabras siguientes.

Ver. 14. Esta modesta humildad por parte de Rut hizo que Booz estuviera lo más favorablemente dispuesto para con ella, de modo que a la hora de comer la llamó para que comiera con su gente (לָהּ sin *Mappik*, como en Num. 32:42; Zac. 5:11; cf. *Ewald,* §94b3). *«Moja tu bocado en el vinagre».* חֹמֶץ, una bebida agria, compuesta de vinagre (vino avinagrado o vino agrio) mezclado con aceite; una bebida muy refrescante que todavía sigue siendo una de las bebidas favoritas en el Oriente (véase *Rosenmüller, Altes und Neues Morgeland* IV, p. 68, y mi *Bibl. Archäologie* II, p. 16). *«Y él le dio del potaje».* El sujeto es Booz, quien, juzgando por la expresión נְשֵׁי הֶלֶם [ven aquí], bien se unió a la comida o en todo caso estaba presente en ella. קָלִי son granos de trigo tostado (véase en Lev. 2:14 y mi *Bibl. Arch.* II, p. 14), que todavía son comidos por los segadores cuando se cosechan los campos, y también son compartidos con los extranjeros[3]. Booz le dio una abundante cantidad de éste, de modo que ella no sólo quedó satisfecha, sino que dejó algo y pudo llevarlo casa para su suegra (ver. 18).

Vers. 15s. Cuando ella se levantó nuevamente, después de comer, para seguir recogiendo espigas, Booz mandó a su gente, diciendo: *«Que recoja también espigas entre las gavillas* (lo cual generalmente no estaba permitido), *y no la avergoncéis* (הֲכְלִמוּהָ, no le hagáis daño alguno, Jue. 18:7); *y dejaréis también caer para ella algo de los manojos, y lo dejaréis* (las gavillas cortadas) *para que lo recoja, y no la reprendáis», sc.* por recoger las gavillas que han sido cortadas. Estas instrucciones de Booz fueron más allá de los límites de la generosidad y compasión por el pobre; y mostraron que tenía un interés peculiar por Rut, con cuyas circunstancias él estaba bien familiarizado, y quien había conquistado su corazón por su fidelidad, por su fiel apego a su suegra, y por su amor al Dios de Israel, un hecho importante de tomar en cuenta en relación con el posterior desarrollo de la historia.

Vers. 17-23. De modo que Rut espigó en el campo hasta la noche; y cuando desgrano las gavillas, tenía aproximadamente un efa (unas veinte o veinticinco libras) de cebada.

Ver. 18. Llevó esto a su suegra que estaba en la ciudad, y *«sacó* (וַתּוֹצֵא, de su bolsillo, como el caldeo ha introducido correctamente) *lo que le había sobrado después de haber quedado saciada», i.e.* del maíz tostado que Booz le había dado (ver. 14).

Ver. 19. Preguntó la suegra: *«¿Dónde has espigado hoy? ¿y dónde has trabajado?»* y alabó al benefactor que, como ella supuso por la cantidad de cebada recogida y la comida traída a casa, se había fijado en Rut: *«Bendito sea el que te ha reconocido»* (מַכִּיר como הִכִּיר en ver. 10). Cuando ella oyó el nombre del varón, Booz, vio que este familiar de su marido había sido escogido por Dios para ser un benefactor suyo y de Rut, y exclamó: *«Sea él bendito de Yahvé, pues que no ha rehusado* (apartado) *a los vivos la benevolencia que tuvo para con los que han muerto».* Sobre חַסְדּוֹ עָזַב, véase Gen. 24:27. Este verbo está construido aquí con un doble acusativo, porque אֵת no puede ser una preposición, ya que en ese caso מֵאֵת sería utilizado como מֵעִם en Gen., *l.c.*, אֶת־הַחַיִּים [los vivientes], etc., forma un segundo objeto: ya que considera (con relación a) a los vivos y los muertos, entre los cuales Noemí pensó en ella y en Rut, y en su marido y sus hijos, con quienes Dios todavía se mostró misericordioso, incluso después de su muerte, por medio de su cuidado por las viudas. Para dar incluso más luz a Rut sobre el asunto, añadió: *«Nuestro pariente es aquel varón, y uno de los que pueden redimirnos». Está cercano a nosotras», sc.* como familiar. גֹּאֲלֵנוּ, es una forma defectiva en lugar de גֹּאֲלֵינוּ, la cual se encuentra en numerosos MSS y ediciones. Sobre el significado del goël, o redentor, véase en Lev. 25:26, 48, 49, y la introducción al cap. 3.

---

3. Así que *Robinson* (*Pal.* II, p. 394) da la descripción siguiente de la escena de una cosecha de la cercanía de Kubeibeh: «En un campo trabajaban cerca de doscientos segadores y rebuscadores, los segundos siendo casi tan numerosos como los primeros. Unos cuantos estaban tomando sus alimentos y nos ofrecieron algo de su trigo tostado. En la época de la cosecha, los granos de trigo, cuando todavía no están completamente secos y duros, son tostados en una sartén o en un plato de hierro, y constituyen un agradable artículo de comida; éste se come con pan o en lugar del pan».

Ver. 21. Rut procedió a informarle de su bondad: גַּם כִּי, «*además* (sabe) *de esto me ha dicho: Júntate con mis criadas, hasta que hayan acabado toda mi siega*». El masculino הַנְּעָרִים, en lugar del cual más bien deberíamos esperar el femenino נְעָרוֹת de acuerdo con los versículos 8, 22, 23, está bien situado en su sitio como el género más comprehensivo, como una designación de los segadores en general, tanto varones como mujeres; y la expresión אֲשֶׁר לִי en esta conexión en el sentido de *mi* es más exacta que el pronombre posesivo: la gente que pertenece a mi casa en distinción de la gente de otros señores.

Ver. 22. Noemí se declaró plenamente satisfecha con esto, porque así Rut estaría protegida de los insultos que podría recibir cuando recogiera espigas en campos extraños. «*Y que no ten encuentren*», *lit.* «que no caigan sobre ti». בָּ פָּגַע significa caer sobre una persona para herirla y hacerle violencia.

Ver. 23. Después de esto, Rut se mantuvo con las siervas de Booz durante toda la cosecha de la cebada y el trigo, y vivió con su suegra, *sc.* cuando regresaba del campo al anochecer. En esta última observación hay una alusión tácita al hecho de que tuvo lugar un cambio para Rut cuando la cosecha hubo terminado.

Capítulo 3. Rut busca matrimonio con Booz

Después de la cosecha, Noemí aconsejó a Rut que visitara a Booz cierta noche, y le pidiera que se casara con ella como redentor (vers. 1-5). Rut siguió su consejo, y Booz prometió cumplir con su petición, siempre y cuando el redentor más cercano que aun vivía no cumpliera con esta responsabilidad (vers. 6-13), y la despidió por la mañana con un presente de trigo, para que no volviera con las manos vacías a su suegra (vers. 14-18). Para entender el consejo que Noemí dio a Rut, el cual Rut llevó a la práctica, y para formarnos una idea correcta del posterior desarrollo de la historia en general, debemos mantener en mente las relaciones legales que entran en consideración aquí. De acuerdo con los derechos teocráticos, Yahvé era el dueño real de la tierra que había dado a su pueblo por heredad; y los mismos israelitas meramente tenían el usufructo de la tierra que recibieron por heredad por suerte, de modo que el poseedor existente no podía irse con la porción de la familia o venderla según le placiera, antes debía permanecer en su familia por siempre. Por tanto, cuando alguno se veía obligado a vender su heredad por causa de la pobreza, y realmente la vendía, era responsabilidad del familiar más cercano redimirla como el *goël*. Pero si ésta no era redimida, el siguiente año del jubileo debía volver a su dueño original o a sus herederos sin compensación. Consecuentemente no tenía lugar una venta real en nuestro sentido de la palabra, sino simplemente una venta del producto anual hasta el año del jubileo (véase Lev. 25:10, 13-16, 24-28). Había también un antiguo derecho de costumbre, que había recibido la aprobación de Dios, con ciertas limitaciones, por medio de la ley mosaica, es decir, la costumbre del matrimonio de levirato, o el matrimonio de un cuñado con el que nos encontramos tan temprano como en Gen. 38, que si un israelita, que hubiese estado casado, moría sin dejar hijos, era responsabilidad de su hermano casarse con la viuda, esto es, con su cuñada, para que él estableciera el nombre de su hermano en Israel por medio de engendrar un hijo a través de su cuñada; dicho hijo recibiría el nombre del hermano fallecido para que su nombre no se extinguiera en Israel. Este hijo era entonces el heredero legal de la propiedad del tío fallecido (cf. Deut. 25:5ss.). Estas dos instituciones no están relacionadas entre sí en la ley mosaica; sin embargo era algo muy natural situar la responsabilidad del levirato en relación con el derecho de redimir. Y esta se había convertido en la costumbre tradicional. En tanto que la ley meramente imponía la obligación de casarse con la viuda del hermano que había quedado sin hijos, e incluso se le permitía renunciar a la obligación si él tomaba sobre sí la desgracia que conllevaba tal negativa (véase Deut. 25:7-10); de acuerdo con el cap. 4:5 de este libro, se había convertido en costumbre tradicional requerir el matrimonio por levirato del redentor de la porción del familiar fallecido, no sólo para que la posesión de la tierra pudiese ser retenida en la familia permanentemente, sino también para que la misma familia no sufriera la muerte.

En el caso que nos ocupa, Elimelec había poseído una porción en Belén que Noemí había vendido por su pobreza (cap. 4:3); y Booz, un pariente de Elimelec, era el redentor que Noemí esperaba que cumpliese con la obligación del redentor, esto es, que él no sólo rescatara el campo comprado, sino que se casara con su nuera Rut, la viuda del heredero legal de la tierra de Elimelec, y de ese modo establecer, por medio del matrimonio, el nombre de su finado marido o hijo (Elimelec o Mahlón) sobre su heredad. Llevada por esta esperanza, aconsejó a Rut que visitara a Booz, quien se había mostrado tan amable y bien dispuesto para con ella, durante la noche, y por medio de un atrevido artificio, el cual ella asumió que no resistiría, inducirlo como redentor para que concediese a Rut este matrimonio por levirato. La razón por la que adoptó este plan para llevar a cabo sus deseos, y no apeló directamente a Booz, ni le pidió realizar esta responsabilidad de afecto para con su fallecido marido, probablemente fue porque tenía temor de fracasar en su acometido de ese modo, en parte porque la responsabilidad de un matrimonio por levirato legalmente no ataba al redentor, y en parte porque Booz no era un familiar tan cercano como para que ella pudiese requerírselo, ya que en realidad había un redentor más cercano que él (cap. 3:12). De acuerdo con nuestras costumbres, ciertamente este acto de Noemí y Rut parece muy censurable desde una perspectiva moral, pero juzgado por las costumbres del pueblo de Israel en esa época, no lo era. Booz, que era un hombre honorable, y, según el cap. 3:10, sin duda algo avanzado en edad, alabó a Rut por haberse refugiado en él, y le prometió cumplir con sus deseos cuando quedara satisfecho de que el redentor más cercano renunciaba a su derecho y responsabilidad (cap. 3:10, 11). Como él mismo reconoció por esta declaración, que bajo ciertas circunstancias sería su responsabilidad casarse con Rut como redentor, no se ofendió por el modo en que ella se le había acercado y le había propuesto convertirse en su esposa. Por el contrario, consideró como una prueba de virtud femenina y modestia, que ella no se hubiese ido detrás de un joven, sino que se hubiese ofrecido por esposa a un hombre viejo como él. Esta conducta por parte de Booz es prueba suficiente de que las mujeres podrían tener confianza en él de que no haría nada impropio. Y él justificó tal conciencia. «El modesto hombre», como *Bertheau* observa: «incluso a media noche no dudó ni por un momento en hacer lo que era su responsabilidad con relación a la joven (o más bien, mujer) hacia la cual se sentía tan fuertemente unido; él subordinó sus propias inclinaciones a la costumbre tradicional, y estuvo dispuesto a hacerlo sólo cuando ésta le permitió casarse con Rut. Y sin saber si ella no tendría que convertirse en la esposa del *goël* más cercano, él fue cuidadoso con ella y su reputación, para poder entregarla sin falta al hombre que tenía el indudable derecho de reclamarla como su esposa».

Vers. 1-5. Como Noemí conjeturó, por el favor que Booz había mostrado a Rut, que él no se desinclinaría a

casarse con ella como el *goël*, dijo a su nuera: *«Hija mía, ¿no he de buscar hogar para ti, para que te vaya bien?»* En la pregunta הֲלֹא אְבַקֶּשׁ, la palabra הֲלֹא es aquí, como usualmente, una expresión de admisión general o de certeza indudable, en el sentido de «¿No es cierto que busque para ti? Es mi responsabilidad buscar para ti». מְנוּחָה = מָנוֹחַ (cap. 1:9) significa la condición de una vida pacífica, una condición pacífica y bien asegurada, «una vida asegurada bajo el cuidado guardián de un marido» (*Rosenmüller*). *«¿No es Booz nuestro pariente, con cuyas criadas tú has estado? He aquí que él avienta esta noche la parva de las cebadas* (cebada de la era)», *i.e.* hasta tarde en la noche, para valerse del aire fresco, el que se levanta al anochecer (Gen. 3:8), con el propósito de limpiar el grano. Las eras de los israelitas eran, y siguen siendo en Palestina, hechas bajo el cielo abierto, y no eran otra cosa que lugares nivelados en medio del campo, con el suelo completamente endurecido[4].

Vers. 3s. *Te lavarás, pues, y te ungirás* (סַכְתְּ, de סוּךְ = נָסַךְ), *y vistiéndote tus vestidos* (tus mejores ropas), *irás a la era* (desde Belén, que se ubicaba sobre la cima de una colina) *mas no te darás a conocer al varón* (Booz) *hasta que él haya acabado de comer y de beber. Y cuando él se acueste, notarás el lugar donde se acuesta, e irás* (cuando se haya dormido) *y descubrirás sus pies, y te acostarás allí; y él te dirá lo que hayas de hacer».*

Ver. 5. Rut prometió hacer esto. La אֵלַי que los masoretas han añadido al texto como *kerí non scriptum*, es completamente innecesaria. Por el relato que sigue de la ejecución del consejo que le fue dado, nos damos cuenta de que Noemí había instruido a Rut para que pidiera a Booz que se casara con ella como el que la redimiera (cf. ver. 9).

Vers. 6-13. Rut fue a la era e hizo como su suegra le había mandado (en צִוַּתְהָ el sufijo no tiene mapik, cf. *Ew.*, §247d), *i.e.* ella se fijó donde Booz se acostó para dormir, y luego, cuando él hubo comido y bebido, y se hubo acostado alegremente, al lado de un montón de gavillas o de grano, y, como podemos suplir por el contexto, se hubo quedado dormido, vino a él calladamente, descubrió el lugar de sus pies, *i.e.* levantó lo que cubría sus pies, y se acostó.

Ver. 8. Alrededor de la media noche, el varón se asustó, esto es, porque al despertar observó que había alguien acostado a sus pies; y él «se volvió» hacia delante, o sobre un lado, para sentir quien estaba acostado allí, *«y he aquí, una mujer estaba acostada a sus pies».* מַרְגְּלֹתָיו es *accus. loci*.

Ver. 9. En respuesta a su pregunta: *«Quién eres?»* ella respondió: *«Yo soy Rut tu sierva; extiende el borde de tu capa* (tu ala) *sobre tu sierva, por cuanto eres un redentor».* כְּנָפֶךָ es *dual* según la puntuación masoreta, ya que no podemos verla como una forma pausal debido a la posición de la palabra, pero lo más probable es que se considere como un singular; y la expresión figurativa no es tomada de las aves, las cuales extienden sus alas sobre sus polluelos, *i.e.* para protegerlos, antes se refiere, de acuerdo con Deut. 23:1; 27:20, y Ezeq. 16:8, al borde, *i.e.* la esquina de la sobrecama, refiriéndose al hecho de que el hombre extiende ésta sobre su esposa del mismo modo que sobre sí mismo. Es así como Rut pidió a Booz que se casara con ella porque él era un redentor. Sobre la razón para esta petición, véase las anotaciones en la introducción de este capítulo.

Ver. 10. Booz alabó su conducta: *«Bendita seas tú de Yahvé, hija mía* (véase el cap. 2:20); *has hecho mejor tu postrera bondad que la primera, no yendo en busca de los jóvenes, sean pobres o ricos».* El primer amor de Rut era el que había mostrado a su fallecido esposo y a su suegra (comp. cap. 2:11, donde Booz alaba este amor); el posterior amor que había mostrado en el hecho de que como joven viuda no había buscado ganar el afecto de jóvenes, como generalmente hacen las mujeres jóvenes, para tener un marido joven, sino que se había vuelto confiadamente al hombre mayor, para que él buscara un sucesor para su finado esposo, por medio de un matrimonio con él, de acuerdo con la costumbre familiar (*vid*. cap. 4:10).

«Ahora pues», añadió Booz (ver. 11), *«no temas hija mía; yo haré contigo lo que tú digas, pues toda la gente de mi pueblo* (*i.e.* toda mi ciudad, toda la población de Belén que sale y entra por la puerta; véase Gen. 34:24; Deut. 17:2) *sabe que eres mujer virtuosa».* Consecuentemente, Booz no vio nada malo en el hecho de que Rut hubiese venido a él, sino que consideró su petición de que él se casara con ella, como redentor, como algo perfectamente natural y justo, y estuvo dispuesto a cumplir con su deseo tan pronto como las circunstancias lo permitieran legalmente.

Él le prometió esto (vers. 12, 13), diciendo: *«Y ahora, aunque es cierto que yo soy pariente cercano, con todo eso hay pariente más cercano que yo. Pasa aquí la noche* (o como se lee al final del ver. 13, "acuéstate aquí hasta la mañana"), *y cuando sea de día, si él te redimiere, bien, redímate; mas si él no te quisiere redimir, yo te redimiré, vive Yahvé, descansa, pues, hasta la mañana».* כִּי אִם (*Quetib*, ver. 12), después de asegurarle fuertemente, del mismo modo que se emplea la fórmula: *«Así me haga Yahvé»*, después de un juramento, 2 de Sam. 3:35; 15:21 (*Quetib*), y 2 de Reyes 5:20, debe explicarse por el uso de esta partícula en el sentido de *nisi*, excepto en que, = sólo: «sólo yo soy redentor», equivalente a, con certeza yo soy redentor (cf. *Ewald*, 356b). Por consiguiente no existe razón para quitar la אִם del texto, como lo han hecho los masoretas (en la *Keri*)[5]. Rut debía permanecer allí hasta la mañana, porque no podría retornar fácilmente a la ciudad en lo oscuro de la medianoche; pero, como se muestra en el ver. 14[6], no se quedó hasta que amaneció, sino *«se levantó antes que los hombres pudieran reconocerse unos a otros; porque él dijo* (como había dicho Booz)*: No se sepa que vino mujer a la era».* Porque esto habría dañado no sólo la reputación de Rut, sino también la del mismo Booz.

Ver. 15. Después le dijo: Quítate el manto que traes sobre ti, y tenlo» (mantenerlo abierto), y teniéndolo ella, él midió seis medidas de cebada, y se las puso encima como regalo, para que no volviera a su suegra con las manos vacías (ver. 17). מִטְפַּחַת, aquí y en Isa. 3:22, se trata de una prenda de vestir exterior ancha, *pallium* es posible que sólo sea un chal grande. «Por cuanto los mantos que empleaban los ancestros eran tan grandes, que una parte se echaba sobre el hombro, y la otra rodeaba el cuerpo por debajo del brazo, Rut, al sostener una parte, podía recibir en su regazo el grano que Booz le dio» (*Schröder, De vesti. mul.*, p. 264). *Seis* (medidas de) *cebada*. No se da la cantidad de cada medida. Según el Tárgum y los Rabinos era cinco seahs = dos efas. Esto es ciertamente incorrecto por-

4. «Se selecciona un sitio nivelado para las eras, las cuales son entonces construidas cercanas entre sí, de forma circular, posiblemente con cincuenta pies de diámetro, meramente golpeando la tierra fuertemente». *Robinson, Pal.* II, p. 520. Durante el tiempo de la trilla los hacenderos suelen dormir en sus campos para cuidarlos (*Rob.*, II, p. 720).

5. Lo que significa la ל *mayusc*., en לִינִי es incierto. Según la Masora menor, sólo se hallaba entre los judíos orientales (*i.e.* Palestinos). Por consecuencia, *Hiller* (en su *Arcanum Keri et Ctibh*, p. 163) conjetura que ellos la empleaban para destacar una lectura variada, que allí se debería leer לָנִי. Pero esto es difícilmente correcto.

6. El Chetib טְרוֹם es considerado por *Ewald*, *Lehrbuch*, §237 como una abreviación de טֶרֶם. *Bertheau* en cambio lo considera una forma arameizante. Esta opinión carece de sentido porque la palabra טְרִים no existe en el arameo.

que Rut no habría sido capaz de llevar a casa tal cantidad de cebada. Cuando Booz le hubo dado la cantidad de cebada que midió, y la hubo despedido, también fue a la ciudad. Ésta es la interpretación correcta, según se da en el Caldeo, de las palabras וַיָּבֹא הָעִיר; aunque Jerónimo refirió las palabras a Rut, ciertamente lo hizo sin razón alguna, ya que וָבֹא no puede tomar el lugar de תָּבֹא. Esta lectura, sin duda, es hallada en algunos de los MSS, pero debe su origen a una interpretación errónea de los vocablos.

Vers. 16-18. Cuando Rut volvió a casa, su suegra le preguntó: «¿Quién eres?» *i.e.* queriendo significar, ¿en qué circunstancias vienes? Su significado real es, ¿qué has conseguido? Ante lo cual ella le relató todo lo que el varón había hecho (cf. vers. 10-14), y que él le había dado seis medidas de cebada para su suegra. Los masoretas han añadido אֵלַי después de אָמַר, como en el versículo 5, pero sin ser necesario. La suegra sustrajo de aquí la esperanza de que Booz llevaría el asunto al fin deseado. שְׁבִי [espérate], *i.e.* permanece en casa quietamente (véase Gen. 38:11), *«hasta que sepas cómo se resuelve el asunto»*, esto es, si el redentor más cercano mencionado por Booz, o el mismo Booz, le concedían el matrimonio por levirato. La expresión נָפַל [caer], en este sentido, se fundamenta sobre la idea de la caída de la suerte a la tierra; es diferente en Esdras 7:20. *«Porque aquel hombre no descansará hasta que concluya el asunto hoy»*. כִּי־אִם, hasta que, como en Lev. 22:6, etc. (véase *Ewald,* §356b).

Capítulo 4. Booz se casa con Rut

Para cumplir con la promesa que había hecho a Rut, la mañana siguiente Booz fue a la puerta de la ciudad, y llamando al redentor más cercano cuando pasaba, le pidió, delante de los ancianos de la ciudad, que redimiera la parte de tierra que pertenecía a Elimelec y había sido vendida por Noemí; y si hacía esto, a la vez que se casara con Rut, para establecer el nombre del fallecido sobre su heredad (vers. 1-5). Pero como rechazó el derecho de rescate debido a la condición anexada al rescate del campo, Booz tomó el rescate ante la gente reunida, junto con las obligaciones de casarse con Rut (vers. 6-12). El matrimonio fue bendecido con un hijo, que llegó a ser el padre de Isaí, el padre de David (vers. 13-17). El libro se cierra con una prueba genealógica de la ascendencia de David desde Fares (vers. 18-22).

Vers. 1-5. *«Booz subió a la puerta y se sentó allí».* Esta cláusula circunstancial introduce el relato del desarrollo del asunto. La puerta, *i.e.* el espacio abierto frente a la puerta de la ciudad, era el foro de la ciudad, el lugar donde se discutían los asuntos públicos de la ciudad. La expresión עָלָה [subió] no debe entenderse como significando que Booz ascendió de la era, donde había dormido, a la ciudad, que estaba situada sobre un terreno más elevado, porque, de acuerdo con el cap. 3:5, ya había ido a la ciudad antes de subir a la puerta; debe explicarse como refiriéndose al lugar de justicia como una eminencia ideal a la que ascendía el hombre (*vid.* Deut. 17:8). El redentor, de quien había hablado Booz, es decir, el familiar más cercano de quien había hablado Booz, esto es, el familiar más cercano de Elimelec, pasó entonces por allí, y Booz le pidió que se acercara y se sentase. סוּר como en Gen. 19:2, etc.: *«Eh, fulano, ven acá y siéntate»*. פְּלֹנִי אַלְמֹנִי, cualquiera, cierta persona cuyo nombre es desconocido o que no se considera de valor que se mencione (cf. 1 de Sam. 21:3; 2 de Reyes 6:8). Booz seguramente lo llamó por su nombre; pero el historiador tal vez no escuchó el nombre o no consideró necesario darlo.

Ver. 2. Entonces Booz llamó a diez de los ancianos de la ciudad como testigos del asunto en trato, y dijo al redentor en su presencia: *«La tierra que perteneció a nuestro hermano* (*i.e.* nuestro familiar) *Elimelec* (como una posesión familiar hereditaria), *Noemí la ha vendido, y he pensado* (אָמַרְתִּי, *lit.* "dije", *sc.* בְּלִבִּי [para mí mismo]; cf. Gen. 17:17; 27:41), abriré tu oído (*i.e.* hacerlo saber, presentarlo) *decirte que la compres en presencia de los que están aquí sentados, y de los ancianos de mi pueblo».* Por cuanto el campo había sido vendido a otro, sólo se podría obtener (קָנָה) por medio del derecho de la redención. Booz procedió a decir: *«Si tú quieres redimir, redime; y si no quieres redimir, decláramelo para que yo lo sepa; porque no hay otro que redima sino tú* (ninguno que tenga más derecho) *y yo* (soy el siguiente) *después de ti».* הַיֹּשְׁבִים es interpretado por muchos: aquellos que moran, y supuestamente se refiere a los habitantes de Belén. Pero difícilmente podríamos pensar en los habitantes que estaban presentes en términos generales, como lo requeriría el vocablo נגד [antes], incluso si, según el ver. 9, hubiese un número de personas presentes además de los ancianos. Además no se habrían mencionado en primer lugar, sino, como *«todo el pueblo»* en el ver. 9, habrían sido situados después de los ancianos que eran los testigos principales. Sobre estas bases, la palabra יָשַׁב debe tomarse en el sentido de sentarse, y, del mismo modo que el verbo del ver. 2, debe entenderse como refiriéndose a los ancianos allí presentes; y las palabras וְנֶגֶד זִקְנֵי [de los ancianos de mi pueblo], deben considerarse como explicativas. La expresión יִגְעַל (tercera persona) es sorprendente, ya que esperaríamos la segunda persona, la cual no sólo se halla en la Septuaginta, sino incluso en numerosos códices, y aparentemente es requerida por el contexto. Es cierto que se puede defender la tercera persona, como lo ha sido por *Seb. Schmidt* y otros, sobre la suposición de que Booz se volvió a los ancianos y pronunció las palabras como dirigiéndolas a ellos, y por tanto que habló al redentor como a una tercera persona: *«pero si él, el redentor allí presente, no redime».* Pero por cuanto la apelación directa al mismo redentor es resumida inmediatamente después, la suposición es muy violenta, al menos para nuestra mente. La persona interpelada contestó: *«Yo redimiré».*

Entonces Booz le dio más explicación (ver. 5): *«El mismo día que compres las tierras de mano de Noemí, debes tomar también a Rut la moabita, mujer del difunto* (Mahlón, el heredero legal del campo), *para que restaures* (para que puedas restaurar) *el nombre del muerto sobre su posesión».* Debido al significado y el contexto, la forma קניתי debe ser segunda persona del masculino; la *yod* del final sin duda fue introducida por el error de la pluma o en lugar de una ו, de modo que el vocablo debe leerse קָנִיתָ (de acuerdo con la Keri) o קְנִיתוֹ, *«que la compres».* En lo que se refería al hecho en sí, el campo que Noemí había vendido por necesidad, era la propiedad heredada de su fallecido esposo, y por tanto tenía que pasar a sus hijos, conforme a la ley sobre el derecho que regía entonces; y a este respecto, por tanto, era tanto propiedad de Rut como de Noemí. Basándose en la negociación entre Booz y el redentor más cercano, es muy evidente que Noemí había vendido el campo que era la herencia de su marido, y legalmente tenía el derecho de venderlo. Pero como la tierra en propiedad no pasaba a las esposas según la ley israelita, sino sólo a los hijos, y cuando no había hijos, a los familiares más cercanos del marido (Num. 27:8-11), cuando Elimelec murió, su propiedad pasó a sus hijos; y cuando ellos murieron sin dejar hijos, ésta debía pasar a sus familiares más cercanos. Aquí surge la cuestión: ¿qué derecho tenía Noemí de vender la propiedad de su marido como suya? Los rabinos suponen que el campo había sido presentado a Noemí y Rut por sus maridos (*vid. Selden, de succes in bona def.*, cap. 15). Pero Elimelec no podría dar su propiedad a su esposa legalmente, ya que de-

jó hijos tras de sí cuando murió, y ellos eran los herederos legales; del mismo modo Mahlón no tenía más derecho que su padre para hacer tal regalo. Existe incluso menos fundamento para la opinión de que Noemí era una heredera, ya que incluso si ese fuera el caso, sería completamente inaplicable para el presente caso, donde la propiedad en cuestión no era un campo que Noemí hubiese heredado de su padre, sino el campo de Elimelec y sus hijos. La verdadera explicación es sin duda la siguiente: la ley relacionada con la herencia de la tierra de los israelitas que morían sin hijos no determinaba el tiempo en que tal posesión debía pasar a manos de los familiares del fallecido, si era inmediatamente después de la muerte del dueño, o hasta después de la muerte de la viuda que quedaba (*vid*. Num. 27:9ss.). Sin duda que lo último era la regla establecida por costumbre, para que la viuda permaneciera en posesión de la propiedad mientras viviera; y que durante ese tiempo tuviera derecho a vender la propiedad en caso de necesidad, ya que la venta de un campo no era una venta real del mismo terreno, sino simplemente del producto anual hasta el año del jubileo. Consecuentemente, el campo del fallecido Elimelec habría pertenecido, estrictamente hablando, a sus hijos, y después de su muerte, a la viuda de Mahlón, ya que la viuda de Quelión se había quedado en su país Moab. Pero por cuanto Elimelec no sólo había emigrado con su esposa e hijos y fallecido fuera, sino que sus hijos también estaban con él en tierra extranjera, y se habían casado y muerto allí, la propiedad de su padre no había pasado a ellos, sino que había permanecido como propiedad de Noemí, la viuda de Elimelec, de la cual Rut, como viuda del fallecido Mahlón, también tenía una parte. Ahora, en caso de que una viuda vendiera la propiedad de su fallecido marido durante el tiempo que estuviera en su posesión, por causa de la pobreza, y un familiar de su marido la redimiera, evidentemente era su responsabilidad no sólo mantener a la empobrecida viuda, sino que si todavía era joven, debía casarse con ella y permitir que el primer hijo que naciera de tal matrimonio, entrara en la familia del fallecido marido de su esposa, para que heredara la propiedad rescatada, y perpetuara el nombre y la posesión del fallecido en Israel. Sobre este derecho, que se hallaba en la costumbre tradicional, Booz basó esta condición, la cual presentó al redentor más cercano, que si él redimía el campo de Noemí debía también tomar a Rut, con la obligación de casarse con ella, y por medio de ese matrimonio restaurar el nombre del fallecido sobre su heredad.

Vers. 6-13. El redentor admitió la justicia de esta demanda, por lo que podemos ver que la misma pasaba como un derecho existente en la nación. Pero por cuanto él no estaba dispuesto a casarse con Rut, cedió el rescate del campo.

Ver. 6. «*No puedo redimir para mí, no sea que dañe mi heredad*». La redención costaría dinero, ya que la producción anual del campo tendría que ser pagada hasta el año del jubileo. Ahora, si él adquiría el campo como rescate para que fuese su propiedad permanente, habría incrementado con mucho sus propias posesiones en la tierra. Pero si se casaba con Rut, el terreno que redimiera pertenecería al hijo que engendrara por medio de ella, y éste por tanto partiría con el dinero que había pagado meramente para el hijo de Rut, de modo que habría sacado cierta cantidad del capital que poseía, y de ese modo le habría restado valor. *Redime tú, usando de mi derecho», i.e.* el campo sobre el cual tengo el derecho de redimir.

Vers. 7s. Confirmó esta declaración con la costumbre usual de ese tiempo, el renunciar a un derecho. Esta antigua costumbre es descrita en el ver. 7, y allí se menciona después su aplicación al presente caso. «*Había ya desde hacía tiempo esta costumbre en Israel tocante a la redención y al contrato, que para la confirmación de cualquier negocio, el uno se quitaba el zapato y lo daba a su compañero; y esto servía de testimonio en Israel*». Por la expresión לְפָנִים [hacía tiempo], y también por la descripción dada de la costumbre en cuestión, se deduce que ya no se practicaba en el tiempo que se compuso nuestro libro. La costumbre en sí, que existía entre los indios y los germanos antiguos, surgió por el hecho de que se tomaba posesión de la propiedad fija pisando sobre la tierra, y de aquí que quitarse el zapato y entregarlo al compañero fuera un símbolo de la transferencia de una posesión o del derecho de posesión (véase las anotaciones sobre Deut. 25:9 y mi *Bibl. Archäol*. II, p. 66). El *Piel* קִיֵּם se encuentra raramente en el hebreo; en el presente ejemplo probablemente fue tomada de la fraseología legal antigua. Los únicos otros sitios donde aparece son Ezeq. 13:6; Sal. 119:28, 106, y en el libro de Ester, donde se emplea más frecuentemente como un caldeísmo.

Vers. 9s. Después que el redentor hubo renunciado a su derecho de rescate con toda formalidad legal, dijo Booz a los ancianos y a todo el resto del pueblo: «*Vosotros sois testigos hoy, de que he adquirido de mano de Noemí todo lo que fue de Elimelec, y todo lo que fue de Quelión y de Mahlón* (*i.e.* el campo de Elimelec que legalmente era heredad de sus hijos Quelión y Mahlón). *Y que también tomo por mi mujer a Rut la moabita, mujer de Mahlón, para restaurar el nombre del difunto sobre su heredad, para que el nombre del muerto no se borre de entre sus hermanos y de la puerta de su lugar*» (*i.e.* de su ciudad natal, Belén; cf. cap. 3:11). Sobre el hecho en sí, véase la introducción al cap. 3, también las anotaciones sobre los matrimonios de levirato en Deut. 25:5ss.

Ver. 11. Dijo el pueblo y los ancianos: עֵדִים [testigos somos], y desearon a Booz que el señor bendijera este matrimonio. Booz había actuado sin egoísmo del mismo modo que honorablemente al sustentar una loable costumbre familiar en Israel. La bendición deseada es la mayor bendición que se puede desear para un matrimonio: «*Yahvé haga a la mujer que entra en tu casa* (el participio בָּאָה se refiere a lo que está a punto de acontecer) *como a Raquel y Lea, las cuales edificaron la casa de Israel* (בָּנָה [edificar] como en Gen. 16:2; 30:3); *y tú seas ilustre en Efrata, y seas de renombre en Belén*». עֲשֵׂה חַיִל no significa «obtener propiedad o riqueza», como en Deut. 8:17, sino obtener poder, como en Sal. 60:14 (cf. Prov. 31:29), *sc.* por medio de engendrar y enseñar hijos e hijas loables. שֵׁם קָרָא [Hacerte un nombre], literalmente «llamar un nombre». El significado de esta frase, que sólo se emplea aquí de esta peculiar manera, debe ser el siguiente: «que te hagas un bien establecido nombre por medio del matrimonio con Rut, a través de una hueste de hijos dignos que te hagan renombrado».

Ver. 12. «*Y sea tu casa como la casa de Fares, el que Tamar dio a luz a Judá*» (Gen. 38). Fue de Fares que los ancestros de Booz, enumerados en los vers 18ss. y 1 de Crón. 2:5ss., eran descendientes. Así como de Fares, crecería también una numerosa posteridad de la simiente que Yahvé daría a Booz por medio de Rut.

Vers. 13-17. Esta bendición comenzó a cumplirse muy rápidamente. Cuando Booz se hubo casado con Rut, Yahvé le hizo concebir, y ella dio a luz un hijo.

Ver. 14. En su nacimiento, las mujeres decían a Noemí: «*Loado sea Yahvé, que hizo que no te faltase hoy pariente* (redentor)». Este redentor no fue Booz, sino el hijo recién nacido. Ellas lo llamaron el redentor de las posesiones de Noemí, no porque un día redimiría todas las posesiones de Noemí (*Carpzov, Rosenmüller*, etc.), sino porque como hijo de Rut, también era hijo de Noemí (ver. 17), y

como tal quitaría de ella la afrenta de no tener hijos, la confortaría y la cuidaría en su avanzada edad, y con ello se convertiría en su verdadero *goël, i.e.* su libertador (*Bertheau*). «*Su nombre será celebrado en Israel*», *i.e.* que el muchacho adquiera un nombre célebre, uno que se mencione a menudo en Israel.

Ver. 15. *El cual será restaurador de tu alma, y sustentará tu vejez; pues tu nuera, que te ama* (que ha dejado su familia, su hogar, y sus dioses por amor a ti), *lo ha dado a luz; y ella es de más valor para ti que siete hijos*». *Siete,* como el número de las obras de Dios, se emplea para denotar un gran número de hijos de una madre a quien Dios ha bendecido con hijos ricamente (*vid.* 1 de Sam. 2:5). Una madre con tantos hijos debía ser felicitada, ya que no sólo poseía en estos hijos un poderoso apoyo para su vejez, sino que tenía el prospecto de la permanente continuidad de su familia. Noemí, sin embargo, tenía un tesoro incluso más valioso en su papel de suegra, en tanto que por medio de ella, en su vejez se había restituido la pérdida de sus propios hijos; y ahora que era anciana y sin hijos, se le presentaba el prospecto de ser la madre tribal de una numerosa y floreciente familia.

Ver. 16. Por tanto, Noemí adoptó a este nieto como su propio hijo; tomó al niño en su regazo, y se convirtió en su aya.

Ver. 17. Y decían las vecinas: «*Le ha nacido un hijo a Noemí*», y le pusieron el nombre de *Obed* (עוֹבֵד). Dieron este nombre al niño (el contexto sugiere esto) evidentemente con referencia a lo que llegaría a ser para su abuela. *Obed*, por tanto, no significa «siervo de Yahvé» (*Tárgum*), sino «*el que sirve*», como alguien que viviría enteramente para su abuela, que la cuidaría y regocijaría su corazón (*O. v. Gerlach*, siguiendo a *Josefo*, *Ant.* V. 9, 4). Las últimas palabras del ver. 17, «*Éste es padre de Isaí, padre de David*», muestran el objetivo que el autor mantuvo en perspectiva al escribir estos eventos, o al componer el mismo libro. Esta conjetura se convierte en certeza por medio de la genealogía que sigue, y con la cual finaliza el libro.

Vers. 18-20. «*Éstas son las generaciones de Fares*», *i.e.* las familias descienden de Fares en su orden genealógico (toledoth: véase en Gen. 2:4). La genealogía sólo retrocede hasta Fares porque él fue el fundador de la familia de Judá que fue nombrada como él (Num. 26:20), a la cual pertenecían Elimelec y Booz. Fares, un hijo de Judá por medio de Tamar (Gen. 38:29), engendró a *Hezrón*, quien es mencionado en Gen. 46:12 entre los hijos de Judá que emigraron con Jacob a Egipto, aunque (como hemos mostrado en nuestro comentario sobre el pasaje) en realidad nació en Egipto. De su hijo *Ram* (llamado Ἀράμ en la Sept. y el Cód. Al., y de allí en Mat. 1:3) no se sabe nada más, ya que sólo se menciona nuevamente en 1 de Crón. 2:9. Su hijo *Aminadab* era el suegro de Aarón, quien se había casado con su hija (Ex. 6:23), y el padre de *Naasón* (Nahshon), el príncipe tribal de la casa de Judá en tiempos de Moisés (Num. 1:7; 2:3; 7:12). De acuerdo con esto, sólo hay cuatro o cinco generaciones para cubrir los 430 años que pasaron los israelitas en Egipto si incluimos a Fares y Naasón; evidentemente no son suficientes para tan largo tiempo, de modo que incluso aquí deben haberse omitido algunos de los eslabones. La omisión de miembros sin importancia se hace incluso más visible en la declaración que sigue, que *Naasón* engedró a *Salmón*, y Salmón a Booz, en la cual sólo se dan dos generaciones para un espacio de más de 250 años que intervinieron entre la muerte de Moisés y el tiempo de Gedeón. *Salmah* (שַׂלְמָה o שַׂלְמָא, 1 de Crón. 2:11) es llamado Salmón en el versículo 21; una doble forma del nombre que debe explicarse por el hecho de que *Salmah* surgió de Salmón por la elisión de la n, y porque las terminaciones *an* y *on* son utilizadas promiscuamente como podemos verlo por la forma שַׂרְיָה en Job 41:18 cuando se compara con שִׂרְיֹן en 1 de Reyes 22:34, y שִׂרְיוֹן en 1 de Sam. 17:5, 38 (véase a *Ewald*, §§163-164). De acuerdo con la genealogía de Cristo descrita en Mat. 1:5, Salmón se casó con Rahab; en consecuencia era hijo o, en todo caso, nieto de Naasón, y por tanto todos los miembros entre Salmón y Booz han sido pasados por alto. Nuevamente, es posible que las generaciones de Booz a David (vers. 21, 22) estén completas, aunque con toda probabilidad incluso aquí se ha pasado por alto una generación entre Obed e Isaí (véase p. 471). También es digno de destacar que toda la cadena desde *Fares* hasta *David* consiste en diez eslabones, cinco de los cuales (desde Fares a Naasón) pertenecen a los 476 años entre el éxodo de Egipto y la muerte de David. Esta simétrica división es aparentemente tan intencionada como la limitación de toda la genealogía a diez miembros, con el propósito de estampar en ella, con el número diez como el sello de plenitud, el carácter de un todo perfecto, concluido y simétrico.

La genealogía se cierra con David, una prueba evidente de que el libro tenía la intención de mostrar un cuadro familiar de la vida de los piadosos ancestros de este gran y piadoso rey de Israel. Pero para nosotros, la historia que apunta a David adquiere un significado incluso más sublime por el hecho de que todos los miembros de la genealogía de David, cuyos nombres aparecen aquí, son también hallados en la genealogía de Jesucristo. *Haec omnia ad verbum in Genealogiam Christi a Mattheo translata sunt, ut sciamus, hanc historiam non tam in Davidem quam in Jesum Christum respicere, qui ab omnibus adnunciatus est Salvator et Redemptor generis humani, et ut discamus, quam admirabili clementia Dominus abjectos et contemptos in maximam gloriam et majestatem extollat* [El pasaje es dado por Mateo, palabra por palabra en la genealogía de Cristo, para que veamos que esta historia no tiene tanto en cuenta a David como a Jesucristo, quien fue proclamado por todos como el *Salvador* y *Redentor* de la raza humana, y para que comprendamos con cuán maravillosa compasión el Señor levanta al caído y despreciado a la más grandiosa gloria y majestad] (*Brentius*).

• ESTER •

INTRODUCCIÓN

1. Nombre, contenido y continuidad del libro de Ester

El libro que trata acerca de la judía Ester, que fue elevada a la posición de reina a la que los judíos deben su salvación de la amenaza de la destrucción relatada en este libro, lleva el nombre אֶסְתֵר Εσθήρ o מְגִלַּת אֶסְתֵר libro de Ester, nombrado por los rabinos brevemente סֵפֶר (Rollo).

El contenido es el siguiente: Asuero, rey de Persia, dio en Susa un banquete en el tercer año de su reinado para los grandes de su reino y pidió en el séptimo día de la festividad que la reina Vasti apareciera ante los invitados y mostrara su hermosura. Cuando ésta se negó a cumplir con esta orden fue repudiada por el rey por consejo de sus siete consejeros lo cual fue promulgado por un decreto en todo el reino para que este ejemplo no influyera en la obediencia de otras mujeres para con sus hombres (cap. 1). Cuando el rey se tranquilizó y añoró estar con la repudiada fueron traidos por consejo de sus siervos las vírgenes más hermosas de todo el reino al harén en Susa para que el rey escogiera entre ellas una esposa según su gusto. Entre estas vírgenes se encontraba también Ester, la hijastra y pariente cercana de Mardoqueo, un benjaminita que vivía en el exilio. Ester le agradó tanto al rey cuando le fue presentada después de la típica preparación que la eligió por reina. Mardoqueo siguió en contacto con Ester aun después de que ésta entró al harén y se ganó el respeto del rey al descubrir mediante sus constantes visitas al portal del palacio una conspiración contra el rey (cap. 3). Después de esto, Asuero engrandeció al agagueo Amán como primer ministro y ordenó que todos los siervos reales le debían rendir honores reales, postrándose ante él. Debido a que Mardoqueo se negaba a hacer eso Amán se enfureció tanto por ello que decidió aniquilar a todos los judíos del reino. Para esto decidió por la suerte el día y el mes y consiguió del rey el permiso para declarar por edicto a todos los pueblo del reino que definía como día para la extinción de los judíos el día trece del mes doce (cap. 3). Mardoqueo informó esta intención a la reina Ester y le rogó interceder por su pueblo ante el rey. Después de alcanzar gracia en los ojos del rey, de manera que éste le prometió conceder aun la mitad del reino, pidió primero que éste participara junto a Amán de un banquete que había preparado. Cuando Asuero le preguntó durante el banquete por su petición anunció proclamarla al día siguiente cuando el rey y Amán volvieran a comer en el banquete preparado (4:1-5:8). Satisfecho por este honor conseguido Amán regresó a casa y se enfureció al ver que Mardoqueo no se había levantado ante él cuando salía por el portal y decidió colgar a Mardoqueo al día siguiente para lo cual mandó a construir inmediatamente un árbol de cincuenta codos de alto (5:9-14). A la noche el rey no pudo dormir y mandó que se le leyera del libro de las Memorias y fue recordando los hechos de Mardoqueo. Cuando se enteró que Mardoqueo todavía no había recibido su recompensa por esto mandó llamar a Amán quien temprano en la mañana había acudido al palacio para conseguir la autorización real para la ejecución de Mardoqueo y le preguntó qué se debía dar a aquel hombre a quien el rey quería honrar. Creyendo que el rey quería honrarlo a él Amán solicitó los mayores honores y tuvo que llevar a cabo su propio consejo ante Mardoqueo. Su esposa y sus amigos interpretaron este suceso como un indicio de su pronta caída (cap. 6). Cuando el rey volvió a participar con Amán del banquete, la reina Ester pidió por su vida y la de su pueblo y describió a Amán como el enemigo que quería aniquilar a los judíos. Enojado por esta situación el rey fue al jardín del palacio mientras que Amán se quedó en la sala del banquete rogando por su vida. Cuando el rey retornó a la sala del ban-

quete y vio a Amán postrado sobre el lecho de la reina creyó que éste quería agredir a la reina, lo sentenció a muerte y lo mandó colgar del árbol que éste había mandado construir para Mardoqueo (cap. 7). En el mismo día dio a la reina la casa de Amán y elevó a Mardoqueo a la posición de primer ministrio, la posición que antes había ocupado Amán (8:1s.). Entonces Ester rogó por la abolición del edicto de Amán contra los judíos. Debido a que según la ley medo-persa un edicto declarado en nombre del rey y sellado por éste no podía ser derogado, el rey ordenó a Mardoqueo preparar un nuevo edicto y publicarlo en el reino con el cual se le permitía a los judíos no sólo defenderse en el día definido contra los atacantes sino también matarlos y tomar sus posesiones lo cual produjo mucha alegría entre los judíos y muchos otros habitantes del reino (8:3-17). Por eso se reunieron los judíos en el día fijado para defender su vida contra sus agresores y mataron en Susa a quinientos y en todo el reino a setenta y cinco mil personas debido a que eran apoyados por oficiales reales que temían el poder de Mardoqueo. Además mataron en Susa al día siguiente a trescientos hombres pero no tocaron sus posesiones y celebraron en Susa el 15 y el resto del reino el 14 de Adar como día del banquete y de la alegría (9:1-19). Entonces Mardoqueo y la reina Ester enviaron cartas a todos los judíos en el reino en la que los invitaron a la fiesta anual de estos días bajo el nombre de Purim, *i.e.* suertes, porque Amán había echado suertes acerca de la destrucción de los judíos (9:20-32). Finalmente se menciona en el cap. 10 las fuentes donde se encuentran los hechos de Asuero y la grandeza de Mardoqueo que había alcanzado el bien del pueblo.

A partir de este contenido se puede definir el *objetivo* del libro, *i.e.* relatar los sucesos que llevaron a la celebración del Purim y presentar el origen de esta celebración para las futuras generaciones. Debido a que el objetivo principal es la determinación de esta fiesta con la cual cierra el libro. No hay necesidad de dudar de la continuidad del libro, la cual es generalmente reconocida por los críticos. Sólo *Bertheau*, siguiendo el proceso de *J.D. Michaelis*, ha declarado que los pasajes 9:20-28 y vers. 29-32 son suplementos posteriores que no coinciden con el flujo del relato en 1-9:19 y 10 porque se distinguen idiomáticamente de ellos. Estos pasajes se distinguen evidentemente del resto del libro a causa de un estilo diferente. Pero esto se basa en el argumento de que las palabras קִיַּם (establecer por ordenanza (9:21, 27, 29, 31), סוף acabar (9:28), el plural צוֹמוֹת (ayunar, 9:31) y la orden dada en dicción directa (יָשׁוּב, 9:25) sólo aparece en estos pasajes. En cambio no se reflexiona acerca de que no hay necesidad del uso de las palabras קִיַּם, סוף y צוֹמוֹת en los demás capítulos de este libro, de manera que sólo resta la dicción directa de la orden que por supuesto es demasiado débil para demostrar un uso idiomático diferente. Aún más débil es la demostración de la diferencia objetiva que debía existir entre 9:20-32 y 9:1-19 en la cual *Bertheau* sólo puede asumir esta diferencia dando a la palabra קִיַּם erradamente el significa una ordenanza que existía desde largo tiempo.

2. El carácter histórico del libro de Ester

La fiesta de Purim es mencionada en 2 Mac. 15:36 con el nombre de Μαρδοχαϊκή ἡμέρα [Día de Mardoqueo] como fiesta que ya existía en el tiempo de Nicanor (alrededor de 160 a.C.). *Josefo* afirma en *Ant*. XI, 6, 13 que es celebrada por los judíos en todo el mundo. El inicio de esta fiesta debe basarse en un suceso histórico similar al de nuestros libros. A partir de esto se puede deducir que la afirmación de *Semler*, *Oeder*, e.o. de que el libro contiene una parábola ficticia (*confictam esse universam parabolam*) es una ocurrencia que difiere del sano sentido común. Si la fiesta era celebrada desde la antigüedad por los judíos en todo el mundo el inicio de éste debió haber sido un suceso que tañía a todo el pueblo judío y los nombres *Purim* y *Día de Mardoqueo* abogan porque el contenido principal del libro se basara en un suceso histórico. La palabra persa *purim* (*i.e.* suertes) no puede ser explicada de otra manera que lo que consta en nuestro libro, *i.e.* a partir de que un poderoso persa echó la suerte sobre el destino de los judíos para señalar el día propicio para la destrucción de éstos mientras que el nombre Mardoqueo mantiene el recuerdo del hombre a quien los judíos deben su salvación. Todos los críticos modernos reconocen al menos una base histórica del relato y sólo unos pocos dudan del carácter netamente histórico del mismo, afirmando que

la fiesta del Purim sea sólo el recuerdo de una salvación de los judíos en el reino persa, pero que esta festividad popular y los relatos de los que festejaban dieron lugar a la descripción de la historia de Ester (*Bertheau*). En cambio el carácter histórico del relato completo no sólo es defendido por *Haevernick* (*Einleitung in das Alte Testament*), *M. Baumgarten* (*de fide libri Estherae* 1839) e.o., sino también por *Staehelin* (*Spezielle Einleitung in die kanonische Bücher des Alten Testaments*, §51) con razones convincentes. Los inconvenientes ofrecidos en contra de la credibilidad del relato se basan en que se mide la fidelidad histórica conforme a la probabilidad subjetiva y no se considera detalladamente las costumbres, los usos y la situación del reino persa o que se resume el sentido del relato de manera errónea. Si *Bertheau* afirma con *Bleek* (*Einleitung*, p. 280): «todo esto es tan complejo que el neófito lo consideraría como relato histórico» entonces *Clericus* (*dissertatio de scriptoribus liber. hist.*, §10) comenta correctamente *Mirabilis sane est et* para,doxoj (*quis enim neget?*) *historia, sed multa mirabilia et a moribus nostris aliena olim apud orientales ut apud omnes alios populos contigerunt* [este relato es maravillosamente entendible y παράδοξος (quién lo negará) sino que contiene muchos hechos maravillas y costumbres orientales diferentes a las nuestras y a los de todos los demás pueblos]. Que el rey Asuero permita a su primer ministro que promulgue el edicto que ordena la destrucción de todos los judíos en el reino no es puesto en duda por *Bleek* y *Bertheau*. En efecto, no necesitamos buscar casos similares en los países despóticos del oriente. La unión sangrienta en París en la noche de Bartolomeo nos basta como prueba que lo que pareciera inverosímil puede convertirse en realidad[1]. También el resto de las indicaciones de nuestro libro que nos parecen extrañas pueden ser entendidos si analizamos el carácter del rey Asuero, *i.e.* como actualmente se acepta generalmente que es Jerjes (*vid.* el comentario de 1:1) a quien los autores griegos y romanos describen conjuntamente como tirano extremadamente cruel con tendencia al lujo. Un déspota que, después de que el adinerado Pitio de Lidia había atendido amablemente al ejército de Jerjes en su campaña contra Grecia y le hubo propuesto una suma muy alta como apoyo para los costes de guerra y le pidió dejarle al hijo mayor de los cinco que servían en el ejército a fin de que lo cuidara cuando fuera anciano, se enojó tanto que mandó a despedazar al hijo y poner los restos a cada lado del camino y hacer marchar al pueblo entre ellos (*Herod*. VII, caps. 37-39; *Seneca de ira* VII, 17); un tirano que ordenó cortar las cabezas de los constructores del puente sobre el Helosponto porque una tormenta lo había destruido y mandó castigar al mar con latigazos y atarlo hundiendo cadenas a causa de esto (*Herodoto* VII, 35), un soberano que trató de olvidarse de la derrota sufrida en Grecia por medio de lujuria y placer (X, 108ss.). Un tirano tan desvariado fue capaz de todo lo que consta en nuestro libro acerca de Asuero.

Los argumentos de *Bleek* en contra de la credibilidad de este relato consisten en los siguientes puntos: a) no puede ser posible que si el déspota persa, aun si fue inducido a ello por un protegido, hubiera decidido destruir a todos los judíos en su reino, lo anunciase doce meses antes de la realización en todas las provincias del reino por medio de decretos reales. Pero *Bleek* no consideró que Amán lanzó la suerte para decidir el día propicio para la realización del plan porque según *Herodoto* III, 128, *Cyrop.* I, 6, 46 los persas echaban a menudo suertes; no sólo en el tiempo de *Strabo* (p. 762) sino también en la actualidad se decide mucho por la consulta a astrólogos y adivinos (*Stähelin*). Si la suerte señaló el día mencionado como idóneo para la realización del plan, el insensato Amán no habrá pensado en que una publicación temprana de la orden permitiría que un buen grupo de judíos tratara de huir para salvar sus vidas. Este tipo de reflexiones no coinciden con la confianza en el poder de las decisiones mágicas. Aun si se hubiera dado aquella posibilidad habría logrado su objetivo de echar a los judíos de su reino y confiscar sus bienes. b) en ese tiempo Judá era una de las provin-

1. *Rosenmüller* (*biblische Alterthumskunde* I,1, p. 379) alude a *Mitrídates*, rey del Ponto quien dio la orden secreta a todos los sátrapas y principales de los pueblos de su reino de asesinar en un día definido a todos los romanos sin distinguir entre sexo y edad por lo cual en un solo día murieron 80.000 personas. Además recuerda al pacha de Zaid Mehmed en el siglo XVI que tomó la nación de los drusos y ordenó matar a todos los que pudo encontrar (cf. *Arvieux, merkwürdige Nachrichten* I, p. 391) y prosigue: «Es casi aun más increíble que un regente mandó a matar a cientos de miles de sus súbditos más trabajadores y adinerados por simple celo religioso o que los echó del reino. A pesar de eso la historia europea reciente muestra ejemplos de lo increíble, como el rey Fernando el católico que echó a trecientos mil judíos de España y Luis XVI que echó varios centenares de miles de protestantes de Francia después de haber asesinado a miles.

cias del reino persa y estaba habitado casi totalmente por judíos. Por lo tanto el rey había decretado la muerte de casi todos los habitantes de esta región. Esto no podía ser y no se podría creer que, debido a que el primer edicto no podía ser retractado, el segundo, que permitía que los judíos se defendieran contra sus enemigos y adversarios, debía tener tal éxito que todos los judíos mataron a 75.000 personas, todos súbditos del rey, aun a pesar de que los oficiales del rey los apoyaban porque temían el poder de Mardoqueo. Acerca de esto se puede comentar lo siguiente: en relación al reino persa Judea era una provincia que carecía de importancia y que, tal como lo muestra el libro de Esdras, no estaba habitada en el tiempo de Jerjes «casi completamente» por judíos sino que estos sólo vivían en una pequeña parte de esta región. Pero en esta situación eran tan odiados por sus vecinos que existía la posibilidad del cumplimiento de esta orden. En lo que corresponde al éxito del segundo edicto, la muerte de 75.000 personas esto también puede ser explicado. Debido a que según la ley medopersa un edicto real no podía ser derogado los oficiales reales habrían entendido el sentido del segundo edicto y no se habrían interesado por el cumplimiento del primero sino que se habrán organizado conforme al segundo que había publicado Mardoqueo el oficial principal del reino, a fin de asegurarse su benevolencia. El número de los muertos es un número redondo, *i.e.* se trata de una estima general y que no parece ser demasiado grande si se considera el tamaño y el número de habitantes del reino. El reino persa que se expandía desde la India hasta Etiopía debió haber tenido una población de por lo menos cien millones de personas y el número de judíos debió haber sido entre dos y tres millones de habitantes. Un pueblo de dos a tres millones de habitantes cuenta con por lo menos 500.000 a 750.000 hombres de guerra que podían haber matado a 75.000 personas. Susa, la capital del reino, no habrá sido menor a Istanbul a finales del siglo XIX y debió haber tenido por lo menos medio millón de habitantes. Que en una ciudad como esta murieran en un día quinientos y al día siguiente trescientas personas en batallas callejeras no rebasa los límites de la probabilidad, de manera que no es necesario considerar que estos números sean demasiado elevados. Éstos sólo parecen ser inverosímiles si se presupone que los judíos no sufrieron bajas durante estos enfrentamientos. Pero esta presuposición no puede ser confiable porque no se menciona nada acerca de alguna pérdida entre los judíos. Es una tradición común de los historiógrafos bíblicos de indicar en los relatos de batallas y guerras sólo el monto de los enemigos muertos sin mencionar las pérdidas de los vendedores. Debido a que estas diferencias no sólo eran de carácter nacional sino también de carácter religioso nos permite imaginar la fiereza de esta lucha. El odio de Amán contra Mardoqueo crece a causa de la información de que Mardoqueo era judío y se convierte en tal amargura que decide aniquilar el pueblo de Mardoqueo, *i.e.* a todos los judíos del reino (3:4-6). A fin de conseguir el permiso del rey acusa a los judíos de ser un pueblo esparcido y diseminado cuyas leyes son diferentes de todos los pueblos y que no guardan las leyes del rey. Desde el punto de vista del parsismo esta acusación fue la peor que podía haber sido hecha en contra de los judíos» (*Haev.*, *Einleitung* II, 1, p. 348). La separación de los judíos de todos los pueblos, consecuencia de la elección de Israel como pueblo de Dios, ha sido siempre motivo para el odio de los paganos y los hijos del mundo en contra de los judíos. Este odio obtuvo nuevas fuerzas a través del edicto de Amán y no pudo ser ahogado por el contraedicto de Mardoqueo. Pero aun si este edicto produjo el temor de los funcionarios reales frente al primer ministro de manera que no tomaron partido en contra sino a favor de los judíos, la masa del pueblo, sobre todo la gente baja, no habrá considerado esto a fin de tranquilizar su odio contra los judíos. El edicto mardoqueo no había prohibido el cumplimiento del de Hamán sino que tan sólo había permitido a los judíos defenderse y matar a los enemigos que los atacaban (8:11). Pero el pueblo pagano siguió con su camino de pelear contra los enemigos teniendo que sufrir la derrota. Si *Bleek* considera «totalmente innatural» que, después de que los judíos mataran en un solo día en Susa a quinientos de sus enemigos, el rey permitiera un edicto a causa de las peticiones de Ester, que aun no estaba satisfecha en su venganza de seguir con estos baños de sangre en el día siguiente cuando los judíos ya no podían esperar un ataque, este argumento se basa en un grave malentendido de la situación. La reina tan sólo había pedido «*que mañana también se conceda a los judíos que están en Susa hacer conforme al edicto de hoy; y que los diez hijos de Amán sean colgados*

en la horca» (9:13), *i.e.* para protegerse y matar a todos sus enemigos (8:11). Esta petición presupone que el populacho pagano en Susa quiso repetir al día siguiente el ataque contra los judíos. Esto demuestra claramente que la afirmación de *Bleek* de que a los paganos no les era permitido atacar a los judíos, es una suposición y desaparece también la acusación del deseo de venganza y la crueldad de Ester. El cuidado de Ester de proteger la vida de su pueblo contra ataques de los enemigos no demuestra venganza ni crueldad. Si el populacho pagano no hubiera atacado en el segundo día a los judíos estos no hubieran tenido razón alguna para matar a sus enemigos. Pero la repetición del hecho de no echar mano a los bienes (9:9 y 15s.) a pesar de que esto les fue permitido por el edicto real (8:11) muestra que los judíos no actuaron a partir del deseo de venganza. d) El resto de los argumentos que *Bleek* ofrece contra la fidelidad del relato se basan en una tergiversación de los hechos, en parte en un falso entendimiento del contexto oriental[2].

Si con esto hemos terminado con los ataques contra la fidelidad de la narración podemos mantener en alto el carácter histórico del libro con justa causa debido a que aun *Bleek* no puede negar que «las instalaciones y tradiciones de la corte persa en parte fueron narradas de una manera fiel y viva». Hay que añadir a esto la lista de las personas que participan en la historia, tales como los eunucos (1:10), los siete príncipes de los persas (1:14), el jefe del harén (2:8 y 14), los diez hijos de Amán (9:7-9 e.o.) y la mención de las crónicas de los reyes de Media y Persia como fuente del relato donde no sólo constan los hechos de Asuero sino también la grandeza de Mardoqueo (10:2) tal como los muchos nombres desconocidos jamás podían ser ficticios así tampoco lo puede ser la alusión a la Crónica de los reyes de Media y Persia. Si *Bertheau* considera que la presentación de un sinnúmero de rasgos pequeños, la mención de nombres que generalmente son totalmente desconocidos (1:10, 14; 9:7ss.) y sobre todo por el alto número de indiaciones específicas de la situación y las localidades persas que son confirmadas por las indicaciones en los clásicos y el conocimiento progresivo del oriente medio en nuestros días, demuestra que el narrador conocía el área en el que se desarrollaba la historia, los nombres persas y la situación en la corte, pero que no tuvo acceso al conocimiento histórico del verdadero transcurso de los sucesos sólo podemos identificar en esta última deducción un juicio que se basa en una antipatía subjetiva contra el contenido de nuestros libros.

3. Autor y tiempo del libro de Ester

No es posible afirmar algo seguro acerca del *autor* del libro. La indicación talmúdica en el *Baba Bathra* 15,1 de que este libro fue escrito por hombres de la gran sinagoga no tiene valor histórico y la afirmación de *Clemente Alejandrino*, *Aben Esra*, e.o. de que Mardoqueo mismo fue el autor como aun lo quería deducir *de Wette* 9:20 y 32 es definitivamente errada debido a que el autor se distingue de Mardoqueo que envió cartas por la fiesta del Purim a los judíos del reino persa. Otras suposiciones carecen aun más de base.

El *tiempo* de la formación del texto sólo puede ser definido de manera muy general. La opinión de que en 9:19 se presupone una preexistencia larga de la fiesta del Purim no puede ser convincente. Asimismo no existen indicaciones en el libro que indiquen la existencia del imperio griego. Esto también lo reconoció *Staehelin* quien afirma en p. 178: «el mejor argumento de que nuestro libro explique tradiciones persas (1:1, 13;

2. Así por ejemplo la afirmación de que *toda* Susa había estado aterrada acerca del primer edicto (de Amán) y había festejado el segundo edicto (de Mardoqueo), donde *Bleek* incluye la palabra *toda* en el texto para producir una falta de credibilidad por causa de esta exageración. En el texto sólo consta: la ciudad de Susa estuvo consternada (3:15), la ciudad Susa dio vivas y se regocijó. Además afirma que el rey había enviado el decreto a todos los rincones del reino con la orden de que cada varón debía ser el hombre en su casa. Esta suposición es una malinterpretación de 1:22, *vid.* el comentario del pasaje. Finalmente la dificultad de que Ester como esposa del rey pudiera ocultar su origen por tanto tiempo como se menciona en la historia, sólo existe para aquellos críticos que no conocen el proceder del harén del príncipe oriental. Los reyes persas que tenían cada día una nueva concubina para sí seguramente no conocían el origen de cada una y su según Herod. IV, 84 la reina debía venir de la familia de los acmenidos, Herod. III, 31 narra acerca de Cambíses que las δικασταὶ reales le explicaron en cuanto el matrimonio de una hermana: τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ αν βούληται [al rey de los persas se le ocurre hacer lo que quiere]. Pero los casos de que concubinas asciendan al rango de reina eran impensables entre los reyes persas.

18:8, por lo general también es citado pero no pertenece a este lugar sino que son palabras del rey que en 8:5 recibe una respuesta) se puede refutar con el comentario de que nuestro libro fue escrito para palestinos y *Haevernick* II,1, p. 361 alude correctamente al caso de *Bohaedin*, donde este biógrafo de *Saladino* (p. 70) explica una costumbre árabe en cuanto al trato de prisioneros de guerra a pesar de que escribe para los árabes». La mención del libro de la Crónica de los reyes de Media y Persia (10:2) así como el conocimiento de Susa y la situación en el reino persa indican que el libro fue escrito antes de la caída del reino persa, quizás bajo Artajerjes I o bajo Darío, alrededor del año 400 a.C. La falta de toda mención de Judá y Jerusalén así como la omisión no sólo de una situación teocrática sino en general de una interpretación religiosa de los sucesos boga a favor de que el autor no vivió en Palestina sino en los países principales del reino persa, probablemente en Susa mismo. Porque si esta característica de la narración, *i.e.* que no se mencione ni una sola vez el nombre de Dios, no se debe a la irreligiosidad del autor sino más bien a que éste no quería presentar a las personas participantes como más creyentes de lo que eran y que quería poner la situación en la que se observa la acción del cuidado divino sobre el pueblo de Judá pero no la acción de Yahvé en Israel bajo un punto de vista que era desconocido para las personas que participaban de esto, un historiograma que conocía las órdenes teocráticas y las situaciones en Judá no hubiera estado en la condición de omitirlo.

4. El carácter del libro de Ester

Desde un principio Ester fue parte del canon hebreo. Entre los 22 libros que según *Josefo, c. Ap.* 1,8 eran reconocidos por los judíos como δικαίως πεπιστευμένα (eran considerados correctamente) por los judíos, también se encontraba nuestro libro. *Josefo*, quien repetidas veces asegura que la historia de los hebreos desde Moisés hasta Artajerjes fue escrita fidedignamente por profetas narra en su arqueología judía (*vid.* XI, 6) la historia de Ester, de Mardoqueo y de Amán. A pesar de que diversos críticos quieren deducir de la indicación del Talmud Jerushalaim Meguillot 70:4 «entre los ochenta ancianos que discutieron acerca de las ordenanzas de Ester y Mardoqueo, acerca de la fiesta del Purim cual si fuera una renovación de la ley se encontraban más de treinta profetas» que los judíos no le dieron la misma autoridad al libro de Ester que a las demás Escrituras Sagradas (*Movers*, *loci quidam historiae canonis Vetus Testamentum*, p. 28; *Bleek*, *Einleitung*, p. 404), *Bertheau* duda si este pasaje se refiere al libro completo de Ester. Sin lugar a dudas se trata de prescripciones acerca del ayuno (9:29-32) que es llamada ley de Ester y Mardoqueo y que produjeron diferencias entre los rabinos. La afirmación adicional de *Movers*, *l.c.*, de que los primeros testimonios patrísticos que afirman que nuestro libro es canónico provienen del siglo III y IV y que hayan sido de tal forma *ut ex iis satis verisimiliter effici possit, eum tunc recens canoni adjectum esse* (Übersetzen!) porque es puesto al final de la lista de los escritos veterotestamentarios que *Orígenes*, *Epifanio* y *Jerónimo* hicieron conforme a la organización judía y porque los cánones de la iglesia griega que menciona los escritos de la sinagoga no contenían el libro de Ester. En primer lugar, los registros de los libros canónicos del Antiguo Testamento de Orígenes en *Eusebio*, *Historia Ecclesiae* VI, 25 y por *Epifanio* no enumeran estos libros según el orden del canon hebreo sino de la versión alejandrina. Sólo *Jerónimo* ha ubicado el libro de Ester después de Esdras y Nehemías en el último puesto. En segundo lugar en los registros de la iglesia griega falta nuestro libro en los *eclogae* del obispo *Melito de Sardes* y en el de *Gregorio Nacianceno* que fueron presentados por *Eusebio*, *hist. eccl.* IV, 26 mientras que *Orígenes* y *Cirilo de Jerusalén* lo presentan y nos permiten asumir que fue omitido en los dos registros anteriores a causa de un error de copia. Sólo *Atanasio* (*epist. Fest.*), *Anfiloquio* en los jambos a Seleucia y *Atanasio*, autor de la *Sinopse* que probablemente vivió en el siglo X, lo cuentan entre los apócrifos. *Junilio* (siglo VI) comenta que en su tiempo algunos dudaron de la canonicidad del libro de Ester. Esto demuestra ampliamente que las dudas no se basan en la transmisión histórica sino que fue a partir de motivos subjetivos porque se ecandalizaron por la falta de mención del nombre de Dios en el libro o porque la traducción alejandrina ofrece diversos suplementos del libro. Por cierto, el autor de la sinopsis, *Atanasio*, menciona explícitamente que los hebreos creyeron que el libro era canónico. El comentario duro

de *Lutero* en su libro *de servo arbitrio*, comenta: *liber Esther, quamvis hunc habent in canone, dignior omnibus, me judice, qui extra canonem haberetur* [El libro de Ester, que estos tienen en el canon, el más noble de todos, me parece que deberíamos excluirlo del canon] así como en las Tischreden (Discursos de banquetes)[3]. Lutero no supo encontrar el acceso porque al libro le faltaba la verdad salvadora de la Biblia. En cambio los judíos pusieron el libro muy por encima de la tora y los profetas[4].

También los teólogos protestantes posteriores han sobrevalorado el valor canónico al justificar la canonicidad del libro y le añadieron el significa mesiánico que no consta en el texto (cf. los juicios en *Carpzov*, *Introductio in Vetus Testamentum* I, pp. 296ss.). Brentius afirma con mayor calma: *hic liber utilis est ad docendam fidem et timorem Dei, ut pii non frangantur adversis, sed invocantes nomen Domini ex fide, accipiant spem salutis; impii vero alieno supplicio terreantur et ad pietatem convertantur.* [este libro es útil para la docencia de la fe y del temor de Dios para que los creyentes no se conviertan en adversarios sino en invocadores del nombre del Señor por la fe, recibiendo la esperanza de la salvación. En cambio los impíos sufren un verdadero suplicio y son convertidos a la piedad]. Este juicio es más fundado que el negativo de los modernos teólogos que afirman que el libro respira el espíritu de la venganza y del orgullo (*de Wette-Schrader*) o como afirma *Bertheau*: «Ester y Mardoqueo están llenos del espíritu de la venganza, de la enemistad no contra el paganismo en sí sino en contra de los paganos, la crueldad y la confianza impía en la victoria sobre el mundo por medio del poder mundial y el uso de medios terrenales» y que el libro pertenece por eso a los documentos de la historia de las revelaciones en Israel cuando es la franja que se abre entre el Israel de los profetas y el pueblo judío del tiempo del Señor. «El libro mismo y su posición en el canon nos demuestran claramente que el pueblo al que le fue prometida la victoria sobre el mundo se alejaba más y más de la comunidad con el Dios santo y confiaba en su propio poder y en el del mundo por lo cual tuvo que sufrir la derrota en la lucha con los imperios». Que el libro sea interpretado literalmente y así sobrevalorado por los judíos que niegan la salvación en Cristo, ni el hecho de que en él no se mencione ni una sola vez el nombre de Dios no nos permite sacar estas conclusiones. En lo que respecta al primer punto, el libro no es culpable del abuso de que los judíos que rechazan la salvación en Cristo tomen de éste el odio fanático contra todos los gojim. Si Ester y Mardoqueo hubieran actuado inspirados por el espíritu de la venganza y la enemistad contra los paganos este argumento no tangería el libro de Ester porque en éste no se aprueba ni se recomiendan los hechos y el proceder de Ester y Mardoqueo sino que lo que sucedió es simplemente relatado sin valoración moral alguna. Asimismo las acusaciones contra Ester y Mardoqueo no se basan en la verdad. Las decisiones que toman para salvar a su pueblo se correspondieron a su situación histórica. Si el edicto de Amán que ordenaba la extinción de los judíos no podía ser derogado según el derecho medoperosa, Mardoqueo no tuvo otra posibilidad de salvar a su pueblo ante la inminente destrucción que declarar un edicto contrario que permitiera que los judíos defendieran sus vidas y les diera los mismos derechos contra sus enemigos que estos habían recibido por medio del edicto de Amán. El baño de sangre que podía y tenía que surgir de esto no era culpa de Mardoqueo ni de Ester sino de Amán mismo. A pesar de que Mardoqueo había hecho enojar a Amán al negarse y adorarle un judío fiel a la ley no podía inclinarse en adoración y reverencia que sólo podía ser dada a Dios. El delito que cometió Mardoqueo contra Amán podía permitir que Amán castigara a Mardoqueo pero de ninguna manera que asesinara a todo el pueblo judío.

En lo que respecta al otro punto, *i.e.* la falta del nombre de Dios en el libro, hemos comentado en §3 que el motivo de éste no debe ser buscado en la irreligiosidad ni en la falta del temor a Dios. El relato contiene claros indicios de lo contrario. En la respuesta que Mardoqueo da a Ester que temía ir ante el rey sin haber sido llamada: «si permaneces callada en este tiempo alivio y salvación vendrán de otro lugar para los judíos» (4:14) se puede observar la confianza de que Dios no permitirá que el pueblo judío desaparezca. A eso hay que añadir que los judíos exclaman su profundo dolor

3. «Y cuando el Doctor corrigió el otro libro de los Macabeos dijo: Soy tan enemigo de este libro y de Ester que quisiera que no existieran pues a mi manera de ver judaizan demasiado y tienen muchas costumbres paganas».
4. Cf. La compilación de las alabanzas del libro en *Aug. Pfeiffer, thes. herm.*, pp. 597ss. y en *Carpzov, Introductio* I, p. 366.

sobre el edicto de Amán con ayuno y lamento (4:1-3) como también la reina Ester no sólo se prepara con ayuno para ir ante el rey sino que también pide la ayuda de todos los judíos en Susa por medio de ayunos (4:15s.). Esta acción estuvo acompañada de oración, también en pasajes donde no se menciona explícitamente el orar y clamar por la ayuda de Dios, aun en el caso de los gentiles, cf. Jn. 3:5ss. Al fin y al cabo el motivo del conflicto de nuestro libro es un conflicto religioso entre judíos y paganos, la negación de la adoración de un hombre por temor a infringir contra el primer mandamiento de Dios.

Después de analizar todo esto podemos decidir con *Staehelin* lo que *Lutz* (*Biblische Hermeneutik,* p. 386) dice acerca de nuestro libro: Una mirada correcta nos permite mostrar que en el libro de Ester rige el principio religioso y que la principal situación tiene una base religiosa porque es una base providencial. Sin que se mencione a Dios se describen una serie de sucesos en los que rige un poder mayor que protege a Israel. Además se puede reconocer claramente un sentir religioso cuando se interpretan los diversos pasajes detalladamente. El libro se caracteriza sobre todo por un sentir religioso y moral. «Esta base religiosa permitió que el libro fuera aceptado en el canon de los escritos del Antiguo Testamento. El libro es una secuencia especial de la situación del mundo y es así un suplemento de los libros de Esdras y Nehemías que relatan la reconstrucción de la comunidad judía en la tierra de los padres.

En cuanto a los suplementos del libro Ester en la versión alejandrina y los que Lutero excluyó del libro según el proceso de Jerónimo y puso entre los apócrifos bajo el título de «Stücke in Esther» (suplementos de Ester), cf. *Keil*, *Lehrbuch der Einleitung*, §327 y *O.F. Fritsche, kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments*. 1, Lieferung, pp. 68ss. En cuanto a la literatura exegética *vid. Keil*, *Lehrbuch der Einleitung*, §150 y además *E.Ph.L. Calmberg, liber Esterae interpretatione latina brevique commentario illustr*., Hamburgo 1837 y el comentario de *Bertheau*.

COMENTARIO AL LIBRO DE ESTER

Capítulo 1. Banquete del rey Asuero y el repudio de la reina Vasti

En el tercer año de su reino en Susa, Asuero, rey de Persia dio un banquete para todos los príncipes del reino para mostrarles la grandeza y gloria de su reino mientras que al mismo tiempo la reina preparó un banquete para las mujeres en el palacio real (vers. 1-9). En el séptimo día del banquete el rey estaba alegre por el vino y ordenó a sus principales siervos que trajeran a la reina para que mostrara al pueblo y a los príncipes su hermosura. La reina se negó a presentarse lo cual provocó la ira del rey (vers. 10-12) preguntó a sus astrólogos y príncipes qué es lo que debía hacer por causa de esta falta de obediencia. Éstos le aconsejaron repudiar a Vasti mediante un edicto irrevocable y dar el honor a otra mujer que fuera más apta y hacer público este edicto en todo el reino (vers. 13-20). Estas palabras agradaron al rey y se hizo conforme a éstas inmediatamente (vers. 21 y 22).

Versículos 1-8. El banquete

Vers. 1-3 forman una sola oración el וַיְהִי [hizo un banquete] que pertenece al עָשָׂה מִשְׁתֶּה [y sucedió que] en el ver. 1 aparece en el ver. 3 y aun en ese versículo se interrumpe la oración que es retomada en el ver. 5 con un nuevo desarrollo de la oración. Acerca del uso de וַיְהִי en informes históricos, al principio de relatos que no están relacionados a un relato anterior como sucede también en Rut. 1:1, *vid*. el comentario de Jue. 1:1. También en los pasajes donde no hay mención de algún relato anterior el historiador relaciona el contenido del relato con otros sucesos por medio de un «y aconteció que». *Asuero* es *Jerjes*, el hijo de Darío Histaspis como comentamos en el comentario de Esd. 4. El nombre אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ no sólo se refiere al antiguo nombre persa Ks'ayars'a (con א prostática) sino que también las indicaciones de nuestro libro aluden al tamaño del reino (1:1; 10:1), mencionando los usos y costumbres del reino y la vida en el palacio, el carácter antojadizo de Asuero. Las alusiones históricas coinciden explícitamente con Jerjes de manera que las explicaciones de *Justi* en *Eichhorn*, *Repertorium* XV, p. 338 y *Baumgarten*, *de fide*, pp. 122-151 no puede caber alguna duda acerca de esto. A fin de poder trazar el trasfondo histórico de los siguientes hechos, la mención del rey es acompañada por la descripición de su reino: «*que reinó desde la India hasta Etiopía sobre ciento veintisiete provincias*». שֶׁבַע — מְדִינָה no es un acusativo que depende de מֹלֵךְ [reinar]: dominó 127 provincias porque מָלַךְ [reinar] es usado con עַל o בְּ [sobre] sino que es acoplado como libre aposición a las palabras desde India hasta Cus (así también en 8:9). הדוּ [India] consta en los antiguos inscritos cuneiformes persas *Hidhu*, en Zendo *Hendu*, en sanscrito *Sindhu*, *i.e.* habitantes del Indo, porque *Sindhu* es en sanscrito el río Indo, cf. *Roediger* en *Ges., thes. append.*, p. 83 y *Lassen, Indische Alterthumskunde* I, p. 2. כּוּשׁ es Etiopía. El imperio persa tuvo esta extensión bajo el rey Jerjes. *Mardonio* menciona en *Herodoto* VII, 9 junto a los sacos y etíopes como los pueblos sometidos al imperio persa. Compárese con ello *Herodoto* VII, 97, 98 y VIII, 65, 69 donde los etíopes y los hindúes son mencionados entre los pueblos que pagaron tributo al rey persa y que combatieron en el ejército de Jerjes. Las 127 מדינות *lit.* regiones son las provincias precedidas por Sátrapas, gobernadores y príncipes. Estas palabras recuerdan a las de Dan. 6:2, donde el rey medo Darío había puesto sobre su reino a ciento veinte sátrapas. En el comentario de Dan. 6:2 hemos demostrado que este sistema de administración del reino no contradice las indicaciones de *Herodoto* III, 89ss. de que Darío Hystaspés habia dividido el reino en 20 ἀρχαί que eran llamados σατραπηΐαι. Estas satrapías en las que Darío Hystaspés había dividido el reino por lo general incluían algunas regiones o provincias. La segunda satrapía por ejemplo comprendía Mysia y Lidia junto al sector sur de Frigia, la cuarta Siria y Fenicia con la isla de Chipre. Los escritores judíos designaban en cambio una pequeña parte de esta cuarta satrapía, la región de la comunidad judía (Judá y Benjamín con la capital Jerusalén) como מְדִינָה (Esd. 2:1; Neh. 1:3; 7:6; 11:3). Conforme a esto las satrapías de Darío en *Herodoto* se distinguen de las Medinot de Dan. 6:2 y Ester. 1:1; 8:9. Las 127 Medinot son una organización del reino en regiones geográficas conforme a las tribus de las distintas provincia mientras que el registro de Satrapías de Herodoto es una clasificación de los pueblos y provincia sometidos por el reino conforme a las designaciones tributarias.

Ver. 2. Con las palabras «*en aquellos días*» se retoma la indicación temporal del ver. 1 y se añade a ello las nuevas indicaciones: «*que en aquellos días, estando el rey Asuero sentado en su trono real, en la fortaleza de Susa*». El término שֶׁבֶת no se refiere a estar sentado en paz después de una guerra finalizada (*Clericus*, *Rambach*) sino que simplemente es el término que se refiere a que el rey está sentado en el trono. Los reyes de Persia siempre fueron retratados sentados en un sillón real en el trono. Aun en viajes y guerras son retratados en esta posición. Según *Herodoto* VII, 102 Jerjes observó la batalla de los Termopilas sentado en su trono. Lo mismo menciona *Plutarco* (*Temistocles*, cap. 13) de la batalla de Salamis. Más pruebas se puede encontrar en *Mang., l.c.*, pp. 85ss. En cuanto a la fortaleza de Susa *vid*. Neh. 1:1 y el comentario de Dan. 8:2.

Vers. 3s. «*en el año tercero de su reinado, hizo un banquete para todos sus príncipes y servidores, estando en su presencia los oficiales del ejército de Persia y Media, los nobles y los príncipes de sus provincias*». עָשָׂה מִשְׁתֶּה hacer un banquete, cf. Gen. 21:8. Los príncipes y los siervos son todos los habitantes de los que estaban alrededor de Susa. Éstos son definidos con las palabras חֵיל פָּרַס [oficiales del ejército]. Delante de חֵיל se podría suplir el לְ de lo anterior: (o sea) del ejército, etc. Pero esto no combina con לְפָנָיו [sus provincias] al final del verso. Esto significa que con חֵיל comienza una nueva oración (circunstancial) que ha sido añadida para indicar el gran número de los príncipes y siervos que se habían reunido en Susa (*Bertheau*): el poder bélico estuvo delante de él. *Bertheau* interpreta חֵיל [ejército de los medos y los persas] con «los guardaespaldas del rey» que según *Herodoto* VII, 40s. constaba de dos mil jinetes escogidos, dos mil lanceros y diez mil hombres de a pie. Pero no hay motivo para limitar חַיִל a la guardia personal. A pesar de que no se puede afirmar con seguridad que el ejército completo de los medos y persas estuviera en Susa junto al rey. חַיִל sin כֹּל también puede referirse a la élite del ejército como por ejemplo los príncipes y líderes del ejército como representantes del ejército, así como el pueblo a menudo se refiere sólo a los representantes del pueblo. Medos y persas son mencionados como las dos tribus del pueblo reinante como ya sucedió en Dan. 6:9 y 16 pero de tal forma que en Daniel bajo el régimen del medo Darío los persas tienen una posición subordinada mientras que aquí es al revés debido a que el poder pasó a mano de los persas

por medio de Ciro. En cuanto a la forma פָּרַס [Persia], *vid.* el comentario de Esd. 1:1. Además del ejército se menciona como principales del reinado civil, los partemim, *i.e.* nobles, magnates (*vid.* el comentario de Dan. 1:3) y los príncipes de las provincias.

Ver. 4. «*cuando él mostró las riquezas de la gloria de su reino y el esplendor de su gran majestad durante muchos días, ciento ochenta días*». La mayoría de los comentaristas entienden este pasaje que el rey recibió y atendió a las personas mencionadas en el ver. 3 por medio año y les presentó un banquete que duró ciento ochenta días. Clericus piensa que el banquete no se llevó a cabo con todos los representantes de las provincias al mismo tiempo (*proceres omnium provinciarum*) sino unos después de otros (*alii post alios*). Porque no todos podían abandonar al mismo tiempo durante seis meses sus provincias mientras que *Bertheau* afirma que el historiógrafo no tenía la intención de proveer una descripción detallada del suceso sino que la descripción de este enorme banquete sólo debía motivar nuestro asombro y el asombrado no debía preguntar cómo se llevó a cabo todo esto. Pero el texto no permite este tipo de suposiciones porque no menciona que el banquete (מִשְׁתֶּה) duró 180 días. Esta opinión sólo se basa en el malentendido del ver. 4, donde se unió בְּהַרְאֹתוֹ וגו [y mostró] con עָשָׂה מִשְׁתֶּה [hacer un banquete] del ver. 3 mientras que el ver. 4 y tan sólo es una explicación de la oración circunstancial: debido a que el ejército etc. estuvo ante él y la descripción del banquete sigue en el ver. 5 pero de tal manera que se añade al final del ver. 4 «*Cuando se cumplieron estos días, el rey hizo para todo el pueblo que se encontraba en la fortaleza de Susa, desde el mayor hasta el menor, un banquete de siete días en el atrio del jardín del palacio del rey*». Este vers. lo interpreta *Bertheau* de la siguiente manera: «después de que los guerreros, los nobles y los príncipes de las provincias habían sido atendidos por medio año todos los hombres de Susa fueron atendidos en una región del jardín del palacio y las mujeres por la reina Vasti en el palacio del rey (ver. 2)». La imposibilidad de esta interpretación del relato se debe a que según el ver. 11 en el séptimo día de este banquete la reina debía aparecer ante el rey «para mostrar al pueblo y a los príncipes su hermosura». Esta orden presupone que el pueblo y los príncipes estaban reunidos en un banquete mientras que según *Bertheau* y otros intérpretes que identifican dos banquetes, uno de ciento ochenta días y el otro de siete días inmediatamente después que sólo fue hecho para los hombres que vivían en la fortaleza de Susa. En la fortaleza de Susa no sólo vivieron los pueblos y los príncipes de todo el reino. Los pueblos y los príncipes a los que la reina debía mostrar su hermosura sin duda son los príncipes y siervos de rey, el ejército de los medos y los persas y los nobles y príncipes de las provincias (ver. 3). Esto coincide con la descripción de los convidados en el banquete que duró siete días. הָעָם הַנִּמְצְאִים בְּשׁוּשָׁן no son «todos los habitantes de Susa» sino «todos los que estuvieron en la fortaleza de Susa», *i.e.* todos los reunidos. הַנִּמְצְאִים es usado para designar a personas que se reunieron por algún motivo o que están presentes en algún lugar en comparación con los habitantes del lugar, cf. 1 Crón. 29:17; 2 Crón. 34:32; Esd. 8:25; הָעָם no se refiere aquí al pueblo como habitantes sino a las personas que se reunieron y es usado aquí al igual que en Neh. 12:38 para describir la reunión de los nobles y los príncipes. לְגָדוֹל וְעַד קָטָן no se refiere a los adultos y a los *jóvenes* sino a los nobles y a simples siervos (עֲבָדִים) del rey de alto y de bajo rango y significa que de los príncipes y siervos reunidos en la fortaleza de Susa todos sin excepción participaron de este banquete. Esta suposición de los vers. 35 es confirmada por el hecho de que, en caso de que el banquete de siete días sea diferente al mencionado en el ver. 3 no hay motivo por el cual se debería omitir el primero debido a que no estaría en relación alguna con la historia relatada en nuestro libro y no existiera un motivo para este por cuanto בְּהַרְאֹתוֹ no puede ser traducido con la Vulgata con *ut ostenderet* porque *Bertheau* argumenta correctamente que בְּ no puede indicar el motivo. Por causa de todos estos motivos obtenemos la seguridad de que el banquete descrito en vers. 5-8 es el mismo banquete (מִשְׁתֶּה) que el rey dio a los שָׂרִים (principales) y עֲבָדִים (siervos) en el ver. 3 y que el texto una vez correctamente entendido no relata nada acerca de dos banquetes sucesivos. El sentido del vers. 3-5 es por lo tanto el siguiente: El rey Acab mostró a todos sus príncipes y siervos durante 180 días las enormes riquezas de su poder y la gloria de su grandeza y después de estos ciento ochenta días ofreció un banquete a todos los que estaban en la fortaleza de Susa. La unión de los detalles de este banquete con las palabras que siguen a la oración subordinada: Cuando estos días (*i.e.* los anteriorrmente mencionados ciento ochenta días) se cumplieron, es un acoluto y este acoluto produjo el malentendido como si en el vers. 5ss. se mencionara un segundo banquete que se distingue del ver. 3. No se menciona el objetivo por el cual Asuero reunió a los principales de su reino en el tercer año de su reinado durante medio año porque éste no estaba relacionado con la historia de la que trata nuestro libro. Pero si comparamos el relato de *Herodoto* VII, 8, de que Jerjes había llamado a los grandes del reino a Susa después de la sumisión de Egipto para buscar su consejo por la campaña contra Grecia se puede deducir de ello que la reunión de los príncipes del reino en Susa mencionada en nuestro libro tratado de la reunión para aconsejarse por ello. Si comparamos con esto la información de *Herodoto* VII, 20 de que Jerjes se preparó para esta guerra durante cuatro años obtenemos a la vez una certificación para la indicación del ver. 3 de que en el tercer año de su reinado había reunido a su alrededor a sus príncipes y siervos. La oración del ver. 4: «*al permitir que vieran el increible tesoro de su reino, etc.*». Esto no puede referirse a la atención magnífica de los invitados sino que se refiere a las riquezas y al tamaño del reino que Jerjes desplegó ante los magnates reunidos para mostrarles las posibilidades militares para pelear contra Grecia. El banquete que les ofreció después de los ciento ochenta días de consejo se llevó a cabo en los patios del jardín del palacio real. La forma בִּיתָן es una forma tardía de בַּיִת [casa] que sólo aparece nuevamente en 7:7 y 8. חָצֵר caserío es el local del parque de la fortaleza real que fue preparada para el banquete. En el ver. 6 se describe la forma de este local. «*Había colgaduras de lino blanco y violeta sostenidas por cordones de lino fino y púrpura en anillos de plata y columnas de mármol, y lechos de oro y plata sobre un pavimento mosaico de pórfido, de mármol, de alabastro y de piedras preciosas*». La descripción consiste en menciones y exclamaciones acerca de la gloria de las instalaciones. En la primera mitad del verso se describe los alrededores del lugar y en la segunda la característica de los lechos de los invitados. חוּר de חָוַר significa tela blanca de lino o algodón. Debido a las formas de la mayúscula del ח (chet) *Bertheau* considera que por ello se debía indicar una nueva descripción aun por medio de la escritura. כַּרְפַּס, palabra que aparece en el sanscrito, persa, armenio y árabe, griego κάρπασος, se refiere originalmente al algodón mientras que según comentaristas posteriores se trata de un cierto tipo de lino refiriéndose aquí sin lugar a dudas a algodón coloreado. תְּכֵלֶת el púrpura azul oscuro. Los límites de estas cámaras fueron hechas por estos materiales. Azul y blanco fueron según *Curtius* VI, 6, 4 los colores reales de los persas, cf. *M. Duncker*, *Geschichte des*

Alterthums II, pp. 891 y 951 de la 3ª edición donde en p. 952 se presenta la lista real. Las colgaduras estuvieron sostenidas (אֲחוּז) por cordones de lino fino y púrpura en anillos y columnas de mármol blanco. Para los invitados se habían preparado מִטּוֹת (lechos de oro y plata, *i.e.* telas entretejidas con hilos de oro y de plata). Estos lechos estaban dispuestos en un piso entarimado con mosaicos. Estos mosaicos eran de diferentes colores. בַּהַט en árabe es una piedra irreal LXX: σμαραγδίτης, esmeraldas falsas, *i.e.* una piedra de color verdoso similar a las esmeraldas como la malaquita o serpentina. שֵׁשׁ es el mármol blanco, דַּר la perla, LXX: πίννινος λίθος, una piedra similar a la perla, nácar. סֹחֶרֶת una especie de piedra de color negro (de שָׂחַר = סָחַר), oscuro o negro, mármol negro con puntos coloreados (estas tres palabras sólo aparecen aquí).

Vers. 7s. «*Tanto la atención las bebidas se servían en vasijas de oro de diferentes formas, y el vino real abundaba conforme a la liberalidad del rey como las bebidas correspondieron a la ley: no había obligación porque el rey así había dado órdenes a todos los oficiales de su casa para que hicieran conforme a los deseos de cada persona*». הַשְׁקוֹת infinitivo hifil dar de tomar es usado como sustantivo. Las vasijas de oro eran de diferentes formas. Una de las señales de lujo entre los persas era la cantidad de vasos, vasijas y otros utensilios para beber, cf. *Kenófones*, *Cyrop*. VIII, 8,18. יֵין מַלְכוּת es el vino de las bodegas reales, *i.e.* vino de alta calidad. Muchos intérpretes piensan en un vino calibónico que los reyes persas solían beber, *vid.* el comentario de Ez. 27:18. כְּיַד הַמֶּלֶךְ conforme a la mano del rey, *i.e.* conforme al poder del rey, cf. 1 R. 10:13. Las palabras: se bebía conforme a la ley: no había obligación son interpretadas como que el rey había abolido la costumbre de que todos bebieran al mismo tiempo. Según los relatos de los griegos (*Baumg*., pp. 12s.) se bebía mucho en los banquetes de los persas. Pero el significado de estas palabras no es tan seguro. La argumentación de Baumgarten: *Si hic mos vulgaris fuisset in epulis regiis, sine dubio haec omnia non commemorata essent* [si esta costumbre fue popular entre los reyes persas sin duda estas cosas no eran recordadas] no es lo suficientemente claro como también el comentario: *formulam illam* כַּדָּת אֵין אֹנֶס *non puto adhibitam fuisse, nisi jam altera contraria* כַּדָּת אֹנֶס *solemnis esset facta* (no creo que esa fórmula אֵין אֹנֶס כַּדָּת [Y se bebía conforme a la ley] usada aun si la otra contraria כַּדָּת אֹנֶס es un hecho solemne]. El narrador también pudo haber reconocido esto porque se distinguió de la costumbre judía. *Bertheau* comenta correctamente que en nuestro pasaje no consta «que el rey permitiera a sus convidados controlarse si estos estaban acostumbrados a controlarse mientras que debían haber recibido la orden de beber desmesuradamente, las palabras finales del verso, de que cada uno hacía según su propio deseo incluía el permiso de que cada cual podía tomar la poca cantidad que quería pero que más bien indica que cada cual podía beber lo que quería». יִסַּד עַל asegurar, *i.e.* declarar un mandato, cf. 1 Crón. 9:23. רַב בַּיִת el principal de la casa, *i.e.* el oficial del palacio.

Vers. 9-12. También la reina Vasti preparó un banquete para las mujeres de la casa real (palacio) que pertenecía al rey Asuero, probablemente las cámaras reales de palacio que le fueron dadas para el banquete de mujeres. El nombre Vasti se puede comparar con el persa antiguo Vahista, *i.e.* óptimo que en persa antiguo significa mujer hermosa. Esta información sirve para preparar la siguiente escena.

Vers. 10s. Al séptimo día, *i.e.* en el último día del banquete cuando el rey estaba alegre por el vino ordenó a los siete eunucos traer a la reina Vasti con su corona real para mostrar al pueblo y a los príncipes su hermosura. לֵב וגו כְּטוֹב cuando el corazón del rey estuvo alegre por el vino, *i.e.* cuando el vino lo había alegrado, cf. 2 Sam. 13:28; Jue. 16:25. Los eunucos que servían en la presencia del rey (מְשָׁרֵת אֶת־פְּנֵי como en 1 Sam. 2:18) estaban encargados de las órdenes reales. El número siete de los eunucos está estrechamente relacionado con la noción de los siete Amshaspand, *vid*. el comentario del ver. 14. Faltan bases suficientes para interpretar los diferentes nombres. Además no ganamos nada con esto porque los nombres no tienen importancia respecto a la situación en la traducción de la LXX los nombres son diferentes. La reina debía aparecer con la corona en la cabeza (כֶּתֶר, κίδαρις o κίταρις, un turbante alto que terminaba en punta), además de joyas reales. Durante las comidas normales la reina comía en la mesa real, cf. *Herodoto* V, 110. Pero nos faltan informaciones si también estaba presente en los grandes banquetes, la nota de Luciano mencionada por *Brissonio*, *de regio pers. princ*. I, pág. 103 citada por *Bertheau* no basta para ello.

Ver. 12. La reina se negó a obedecer la orden del rey que le fue llevada por los eunucos porque no quería poner en juego su honor como reina y mujer ante los convidados borrachos. En *Herod*. V, 18 se puede leer acerca de las reacciones que pueden suceder entre los persas borrachos. Esta desobediencia contra la orden real produjo la ira del rey.

Vers. 13-15. Preguntó a sus sabios lo que debía hacer con Vasti según la ley. Según el ver. 13, los sabios son los que conocen los tiempos, *i.e.* astrólogos y magos que aconsejan conforme a las apariciones en el cielo, cf. los sabios de Babilonia Dan. 2:27; 5:15; Isa. 44:25; 47:13; Jer. 50:35. Les pregunta a estos «porque era la costumbre del rey consultar así a todos los que conocían la ley y el derecho». דָּבָר no significa palabra o discurso sino cosa o situación y el sentido de esta oración es: en cada situación el rey busca el consejo de los peritos de la ley y el derecho para escuchar su juicio y decidir después. A esto se une en el ver. 14 una segunda oración explicativa: «*y estaban junto a él Carsena, etc., los siete príncipes de Persia y Media que tenían entrada a la presencia del rey y que ocupaban los primeros puestos en el reino*». הַקָּרֵב אֵלָיו [estaban junto a él] está en una relación general indefinida y debe ser traducida en plural. Se debe preguntar cómo esta oración puede unirse lógicamente con lo anterior, si con וְדִין כָּל־יֹדְעֵי דָת, delante de todos los que conocían la ley y el derecho y los que estaban cerca de él o con לַחֲכָמִים [los que estaban cerca de él] ver. 13: y dijo a los sabios... y a los que estaban cerca de él. El sentido al menos es el siguiente: entre los sabios que conocían los tiempos o los que conocían la ley también constaban los siete príncipes de los persas y los medos. Estos siete príncipes son los siete consejeros del rey (Esdr. 7:14) y en su número (siete) está un contrapunto de los siete Amshaspand, los que veían el rostro del rey, *i.e.* que podian frecuentarlo. Ahora, debido a que *Herodoto* III, 84 nos informa de los siete príncipes que habían conspirado para hacer caer al falso Smerdes, que habían decidido que cada uno tenía el permiso de ir ante el futuro rey, muchos comentadores han identificado a estos siete príncipes con estos siete consejeros sin que existiera base alguna para ello. El número siete aparece menudo, cf. los siete eunucos ver. 5, las siete doncellas que servían a éste (2:9) y está unido en estos casos a la noción de los siete Amshaspands en otros casos con el ciclo de la semana o con los siete planetas. הַיֹּשְׁבִים רִאשֹׁנָה, los que están sentados en primera posición, *i.e.* los príncipes del reino. En el ver. 15 leemos lo que dijo el rey (ver. 13): «*Conforme a la ley, ¿qué se debe hacer con la reina Vasti, por no haber obedecido el mandato del rey Asuero transmitido por los eunucos?*» כְּדָת según (la ley, legal) es antepuesto porque el significado principal de la oración está en éste y porque se trata de decir que se trata de un proceso que corresponde a la ley. עָשָׂה con בְּ hacer algo a alguien.

Versículos 16-20. El consejo de los sabios

Menucán aparece como portavoz del grupo a pesar de que en el ver. 14 es mencionado al final y explica al rey y a los principales, *i.e.* en una reunión célebre y como era de esperarse, tan sólo el resultado del consejo comunitario: Vasti no sólo ha ofendido al rey sino también a los príncipes y a todos los súbditos debido a que el ejemplo de la reina podía llevar a que las mujeres del reino desobedecieran a sus esposas. Por eso es necesario que el rey proclame un decreto irrevocable que decida la separación de la reina Vasti y que este decreto sea dado a conocer en todo el reino para que las esposas honren a sus esposos. Vasti no sólo ha ofendido al rey sino también a todos los príncipes y a todos los pueblos que están en todas las provincias del rey Asuero (ver. 16). En los vers. 17 y 18 se explica esto. «*Porque la conducta de las reinas saldrá a* (עַל por אֶל) *todas las mujeres y hará que ellas desprecien a sus hombres* (el infinitivo לְהָבְזוֹת indica el éxito), *porque dirán, etc*. (el sufijo en בְּאֵמָרָם se refiere a las mujeres que se remitirán a la desobediencia de la reina).

Ver. 18. «*y este día* (*i.e.* aun hoy) *las princesas de Persia y Media que han oído de la acción de la reina* (הַדָּבָר, no palabra sino la acción, *i.e.* la insubordinación de la reina contra la orden de su esposo) *hablarán de la misma manera a todos los príncipes del rey, y habrá mucho desdén y enojo*». קֶצֶף es la indignación por eso aquí: habrá suficiente desdén y enojo. *Bertheau* quiere ubicar las palabras וְכִדֵּי בִזָּיוֹן וָקֶצֶף, como objeto de תֹּאמַרְנָה que está unido por la ו de la cópula a la oración incidente «hablar desdén y enojo», significa hablar con ira y desdeño. Pero falta la confirmación de esta interpretación: hablar ira es imposible pero por eso קֶצֶף no consta en vez de בְּקֶצֶף [con enojo]. La suposición de tal elipse muestra la imposibilidad de esta interpretación. Hay que tomar estas palabras para si, como oración autónoma a la que se puede añadir con facilidad יִהְיֶה: y habrá suficiente ira y desdeño. כְּדֵי es una lítote por: más que suficiente. El objeto de תֹּאמַרְנָה debe ser incluido a partir del contexto: lo que había dicho la reina a su esposo. En el verso anterior Memudán se refirió a todas las mujeres, aquí tan sólo habla a las princesas de los medos y persas porque éstas estaban en la cercanía del palacio y pudieron escucharlo y «según la tradición de las mujerres de palacio y acompañantes repetir el ejemplo de la reina y referirse a ella» (*Bertheau*).

Ver. 19. Después de esta explicación del delito de la reina viene la petición: «*Si le place al rey* (טוֹב עַל como en Neh. 2:5) *proclame él un decreto real y que se escriba en las leyes de Persia y Media para que no sea revocado, que Vasti no entre más a la presencia del rey Asuero, y que el rey dé su título de reina a otra que sea más digna que ella*». Una ley decretada por el rey y afirmada en la ley de Media y Persia, confirmada por el sello real (8:8) no puede ser derogada (Dan. 6:9). Los consejeros sugieren que el rey prepare una ley semejante para impedir que la restituya porque temían que ella se aprovechara de su poder para vengarse de ellos. רֵעוּתָהּ su amiga es cualquier otra mujer, debido a que Vasti sólo es mencionada como mujer. הַטּוֹבָה se refiere a ambas hermosuras: la corporal y la de carácter (*Bertheau*). Con esto, añaden los consejeros en el ver. 20, se anularían todas las consecuencias de la insubordinación de Vasti. «*Y cuando el decreto que haga el rey sea oído por todo su reino, inmenso que es, entonces todas las mujeres darán honra a sus maridos, a mayores y a menores*». פִּתְגָם [decreto] debe ser vocalizado según el estat. constr.: פִּתְגַם. La expresión פִּתְגָם עָשָׂה [hacer un decreto] se debe a que פִּתְגָם no sólo significa orden, decreto sino también cosa (*vid.* el comentario de Dan. 3:16): hacer algo o una cosa. En nuestro pasaje se podría interpretar de la siguiente manera: Si se escucha lo sucedido que el rey hará en su reino. La oración parentética: porque (el reino) es grande debía adular la vanidad del rey y convencerlo de aceptar la sugerencia del mayor hasta el menor» se refiere a los de mayor y menor rango, ancianos y *jóvenes*.

Vers. 21s. Estas palabras le gustaron al rey y a los príncipes y el rey lo llevó a cabo. Envió cartas a todas las provincias a fin de dar a conocer su orden y para ordenar a todos los hombres que fueran señor en las casas. «*A cada provincia conforme a su escritura y a cada pueblo conforme a su lengua*» (cf. 8:9) a fin de informar a todo habitante del reino que hablaba diferentes idiomas y leía diferentes escrituras de su voluntad. El contenido de esto consta en לִהְיוֹת וגו׳: que todo hombre fuera señor en su casa. Con esto sólo se menciona el contenido principal y el motivo de la publicación que presupone que el motivo de esta orden, la insubordinación de Vasti y su repudio, fue mencionado igualmente. Las últimas palabras son difíciles de interpretar: «*y hable conforme al idioma de su pueblo*». Los antiguos intérpretes los entienden de la siguiente manera: que el hombre sólo hable en su casa su lengua materna, de manera que si tenía una esposa extranjera o varias que hablaban otros idiomas, debía obligarlos a aprender su idioma y hablar en éste. En cambio afirma *Bertheau* que esta interpretación no coincide con el contenido del pasaje. Ambas afirmaciones carecen de base. Las palabras «el hombre debe hablar el idioma de su pueblo», *i.e.* debe hablar en su casa en su idioma materno, consta implícitamente que en su casa no se debía hablar otro idioma que éste y la aplicación de esta ley a las mujeres extranjeras se da a partir de este contexto. El señorío del hombre en la casa debe mostrarse en que en su familia sólo se debe hablar en el idioma del señor de la casa, *i.e.* en la familia judía no se debía hablar el idioma de Asdod o algún idioma de la patria de la mujer como sucedió según Neh. 13:23ss. en Judá. Las demás explicaciones son insostenibles como ya lo mostró *Baumgarten*, p. 20 y la conjetura que *Bertheau* presenta conforme a la moción de *Hitzig*, de leer כָּל־שִׂיחַ עַמִּים [cada cual debía leer lo que le correspondía] en vez de כִּלְשׁוֹן עַמּוֹ [conforme a la lengua de su pueblo] no sólo tiene un significado trivial que no pertenece a este lugar sino que yerra en que עִם שָׂוָה no tiene el significado de corresponder a alguien sino que esto sólo es el significa de לְ שָׂוָה (cf. 3:18). Esta orden puede parecer extraña. Pero el suplemento, que el hombre debía ordenar que se hablara en su casa tan sólo en su lengua materna, no es tan extraño como el hecho de que sea necesario ordenar el señorío del hombre en la casa por medio de un edicto debido a que en el oriente pagano la mujer está acostumbrada a ver al hombre como a su señor y soberano. Pero Jerjes hizo muchas cosas extrañas.

Capítulo 2. Ester elegida reina. Mardoqueo acude ante el rey

Cuando la ira de Asuero se hubo aplacado y éste empezó a pensar acerca de su dura reacción contra Vasti sus siervos le aconsejaron hacer traer a vírgenes de todas las regiones del reino al harén en Susa a fin de elegir una nueva reina. Este consejo fue aceptado por el rey (vers. 1-4). En la fortaleza de Susa vivía uno de los judíos deportados llamado Mardoqueo que había adoptado a la hija de su tío, Ester, una hermosa virgen (vers. 5-7). Cuando fueron reunidas muchas *jóvenes* en Susa a causa de la orden real, Ester también fue llevada a la casa del rey y halló gracia ante el encargado de las mujeres del rey mientras era preparada para encontrarse con el rey, lavándose y perfumándose (8-14). Cuando le tocó presentarse ante el rey fue preferida por éste ante las demás

jóvenes y fue elegida reina en vez de Vasti. Siguiendo el consejo de Mardoqueo no descubrió a nadie su procedencia (vers. 15-20). En ese mismo tiempo dos eunucos se habían conspirado contra la vida del rey. Mardoqueo se enteró de ello y se lo indicó a Ester la cual informó al rey quien inmediatamente mandó investigarlo y, hallándose que era cierto los dos fueron colgados en un árbol. Esto fue escrito en el libro de las Crónicas del reino en presencia del rey (vers. 21s.).

Vers. 1-4. Después de estas cosas, cuando el furor de Asuero se había aplacado (שָׁכַךְ de שָׁכַךְ decaer, aplacar la ira) él se acordó de Vasti, de lo que ella había hecho y lo que había sido decretado contra ella (גָּזַר, decidir irrevocablemente, cf. גְּזֵרָה Dan. 4:14) porque al parecer resurgió el anhelo de unirse con ella o aun la noción de haberla tratado demasiado fuerte. A fin de impedir el resurgimiento del amor por la repudiada, lo cual hubiera sido fatal para los que aconsejaron repudiarla, *i.e.* sus consejeros, le dijeron: «*Búsquense para el rey jóvenes vírgenes y de buen parecer*». A נְעָרוֹת (mujeres jóvenes) se añade בְּתוּלוֹת (vírgenes) debido a que נְעָרוֹת sólo habría significado mujeres en edad de casamiento.

Ver. 3. «*Y que el rey nombre* (וְיַפְקֵד es continuación de וִיבַקְשׁוּ [búsquense]) *oficiales en todas las provincias de su reino para que reúnan a todas las jóvenes vírgenes y de buen parecer en la fortaleza de Susa, en el harén, bajo la custodia de Hegai, eunuco del rey, encargado de las mujeres, y que se les den sus cosméticos*». Bajo la custodia de Hegai significa bajo su cuidado y la dirección bajo la cual debían vivir las jóvenes que fueron ubicadas en el harén (ver. 12) antes de que fueron presentadas ante el rey. Hega (llamado en los vers. 8 y 15 Hegai) era eunuco, encargado de las mujeres, *i.e.* oficial principal del harén real. וְיִתֵּן es inf. abs. usado en vez del verbo finito para realzar la situación: «y se deberá poner o nombrar». תַּמְרוּקִים de מָרַק sobar, pulir, significa limpieza y unción con diveros ungüentos y lociones deliciosas, cf. ver. 12. Estas palabras agradaron al rey y así fue hecho.

Vers. 5-7. Antes de seguir con el relato el autor presenta a los otros dos protagonistas de esta historia.

Ver. 5. En la fortaleza de Susa se encontraba un hombre judío de nombre *Mardoqueo* (מָרְדְּכַי o en las ediciones más precisas מָרְדֳּכַי), hijo de Jair, hijo de Simei, hijo de Cis, benjaminita (אִישׁ יְמִינִי como en 1 Sam. 9:1). *Jair*, *Simei* y *Cis* difícilmente pueden ser el padre, abuelo y bisabuelo de Mardoqueo sino que si Jair aun podía ser el padre así Simei y Cis eran antecedentes conocidos. Simei probablemente es el hijo de Gera que es mencionado en la historia de David 2 Sam. 16:5ss.; 1 R. 2:8, 36ss. y Cis el padre de Saúl 1 Crón. 8:33, 1 Sam. 9:1 porque en las líneas genealógicas a menudo sólo se menciona a antepasados conocidos, cf. 1 Crón. 9:19; 6:24ss. A partir de esto *Josefo* afirma que Ester era de procedencia real (*Ant*. XI, 6), de la familia de Saúl y el Targum considera que Simei es aquel benjaminita que maldijo a David. El nombre *Mardoqueo* es mencionado en Esd. 2:2 y 7:7 como uno de los que regresaron con Zorobabel del exilio refiriéndose probablemente a otro hombre. Pero no está en relación alguna con el persa *mrdky*. Aunque *Aben Esra*, *Lightfood* y otros consideran que el Mardoqueo de nuestro libro regresó con Zorobabel del exilio, regresando después a Babilonia. La semejanza de nombres no basta para poder identificar la igualdad de personas. Las indicaciones cronológicas del ver. 6: que había sido deportado de Jerusalén con los cautivos que habían sido deportados con Jeconías, rey de Judá, a quien había deportado Nabucodonosor, rey de Babilonia presenta ciertas dificultades. Si se une אֲשֶׁר a *Mardoqueo* entonces Mardoqueo habría tenido ciento veinte a ciento treinta años de edad aun si fue deportado como niño pequeño porque entre la deportación en el año 599 hasta el inicio del reinado de Jerjes (en el año 486) pasaron ciento trece años y debido a que Ester fue elegida reina en el séptimo año de Jerjes (2:16) debió haber sido elegido primer ministro del rey a la edad de ciento veinticinco años. A pesar de que *Rambach* no lo considera impensable no podemos realmente creer que Mardoqueo había sido elegido ministro a esa edad[1] Por eso *Clericus* y *Baumgarten* unen la partícula relativa אֲשֶׁר a *Cis* mencionado poco antes afirmado que Jeconías lo había llevado al exilio y que su bisnieto Mardoqueo había nacido en el exilio. En este caso habría que considerar que Cis y Simei eran el bisabuelo y el abuelo de Mardoqueo. En lo que respecta a la posibilidad de esta noción se la podría aceptar pero según el estilo de narración hebreo אֲשֶׁר se refiere antes al personaje principal de la oración anterior, *i.e.* Mardoqueo del cual también trata el ver. 7. Por eso preferimos esta relación sin que Mardoqueo tenga más de ciento veinte años de edad porque la oración relativa: que había sido deportado no necesita ser interpretada literalmente como si Mardoqueo mismo hubiera sido deportado, sino que contiene en los pasajes donde sólo se relata el origen y la ascendencia de Mardoqueo y no se debía relatar toda su historia tan sólo la noción de que pertenecía al pueblo judío que había sido deportado con Jeconías por Nabucodonosor a Babilonia sin que haya sido deportado en persona de sus padres a Babilonia porque nació en el exilio. Ésta es una interpretación que se nos presenta en los nietos y bisnietos que migraron con Jacob a Egipto, *vid.* el comentario de Gen. 46:8ss.[2]

Ver. 7. Mardoqueo. Fue אמן guardián, educador, *i.e.* estuvo criando a *Hadasa* (אמן compartir, construido con את). הֲדַסָּה significa mirto (הֲדַס en semítico) y puede ser comparado con el nombre griego Μυρτία, Μυρρίνη. «*Es Ester*», la reina conocida bajo el nombre de Ester. El nombre Ester es persa antiguo: *stara* con א *prostatica* y corresponde al griego ἀστήρ, estrella o persa moderno Sitareh era בַּת־דֹּדוֹ, hija de su tío a la cual había adoptado Mardoqueo después de la muerte de sus padres, una virgen de hermosa figura y de buen parecer. Según el ver. 15 su padre se llamó Abihail y fue sobrino de Mardoqueo y por lo tanto Ester fue su prima.

Vers. 8-11. «*Y sucedió que cuando el mandato y el decreto del rey fueron oídos, muchas jóvenes fueron reunidas en la fortaleza de Susa bajo la custodia de Hegai; y Ester también fue llevada al palacio del rey, bajo la custodia de Hegai, encargado de las mujeres*». La joven le agradó (נָשָׂא חֶסֶד alcanzar gra-

---

1. Baumgarten considera correctamente (*l.c.*, p. 125): Etsi concedendum est, non esse contra naturam, si Mordechaeus ad illam aetatem pervenerit, et summa hac constitutus senectute gravissimis negotiis perficiendis par fuerit, tamen est hoc rarissimum et nisi accedit certum testimonium, difficile ad credendum [Aun cuando hay que aceptar que no va en contra de la naturaleza si Mardoqueo alcanzó aquella edad y que a esta edad avanzada participó de labores difíciles, esto es muy raro y, en caso de que esto no sea confirmado por un testimonio seguro, difícil de creer].

2. Baumgarten también considera esta posición y comenta: *Scriptoribus sacris admodum familiare est singulos homines non per se et sepositos spectare, sed familias et gentes ut corpora quasi individua complecti, ita ut posteri majorum personis quasi contenti et inclusi, majores vero in posteris ipsi subsistere et vivere existimentur. Ex hac ratione Mordechaeus captus esse dici potest, quamvis ipse satis diu post Jechoniae tempora ex iis, qui a Nebucadnezaro abducti sunt, natus fuerit* [Para los autores santos es casi normal presentar a diversos hombres como individuos por sí sino como familias y generaciones o cuerpos individuales, de manera que consideran que los descendientes se caracterizan por la personalidad de los antepasados mientras que los antepasados siguen viviendo y existiendo en los descendientes. Se puede decir que Mardoqueo había sido impuesto con esto a pesar de que él mismo nació tiempo después de Jeconías, de aquellos que fueron deportados por Nabucodonosor.]

cia, sinónimo de חֵן נָשָׂא vers. 15, 17 y 5:2). וַיֶּהָל וגו y el se apresuró... del rey. Los infinitivos לָתֶת לָהּ [para darle a ella] son yuxtapuestas al objeto conforme al estilo arameo y depende de יְהַל [se apresuró]. En cuanto a תַּמְרוּקִים [cosméticos], *vid.* el comentario del ver. 3. מָנוֹת porciones de alimentos como en 9:19, 22 y 1 Sam. 1:4. Las siete doncellas (הַנְּעָרוֹת con artículo) son las doncellas predispuestas por el protocolo que fueron dadas a una virgen escogida para el rey como siervos. El part. רְאוּיוֹת sólo aparece aquí: elegida para un cierto objetivo, en el talmud y los rabinos. רָאוּי digna, decente, conveniente. יְשַׁנֵּהוּ la cambió a ella y a las doncellas al mejor lugar del harén, *i.e.* la trasladó de las cámaras comunes a la mejor cámara del harén, probablemente la cámara principal donde solían vivir las que eran presentadas ante el rey.

Ver. 10. Este versículo contiene un comentario posterior. Ester recibió este trato amable y especial porque no reveló su descendencia judía por cuanto Mardoqueo se lo había prohibido. Una joven judía apenas habría podido recibir un trato tan amable. También el ver. 11 contiene un comentario que es incluido para que se pudiera entender correctamente el pasaje siguiente y será repetido en otros contextos (ver. 19 e.o.): «*Y todos los días Mardoqueo se paseaba delante del patio del harén para enterarse de cómo estaba Ester y qué le sucedía*» (יֵעָשֶׂה בָּהּ, *lit.* lo que era hecho con ella). Con esto Mardoqueo mantuvo un constante contacto con Ester. No se indica la manera como surgía este contacto, probablemente por medio de las doncellas que le habían sido dadas. Intérpretes judíos creen que Mardoqueo había sido un oficial real de alto rango que se podía mover libremente en el palacio real y que por eso podía comunicarse con su prima sin problemas.

Vers. 12-18. Antes de relatar la entrada de Ester ante el rey el narrador relata en vers. 12-14 los preparativos con mayor detalle y la actitud de Ester durante este proceso.

Vers. 12s. «*Cuando le tocaba a cada joven venir al rey Asuero, al cumplirse sus doce meses, según las ordenanzas para las mujeres, pues los días de su embellecimiento se cumplían así: seis meses con óleo de mirra y seis meses con especias y cosméticos para las mujeres, entonces la joven venía al rey de esta manera: cualquier cosa que ella deseaba se le concedía para que la llevara consigo del harén al palacio del rey*». תּוֹר cuando le tocaba ir, usado sólo aquí y en el ver. 15. Le tocaba ir a una joven ante el rey y הֱיוֹת וגו al final del tiempo según las ordenanzas... Este tiempo duró doce meses desde su inicio en la casa de las mujeres y la ley de las mujeres según le sucedía constó en que se tenía que ungir por seis meses en aceite de mirra y seis meses en בְּשָׂמִים especias con olor agradables y otros cosméticos para las mujeres, a fin de prepararla para abrazar al rey. בָּאָה וְכָזֶה הַנַּעֲרָה [entonces la joven venía] (ver. 13) es la continuación del בְּהַגִּיעַ [cuando le tocaba] de la oración anterior o, para ser más precisos, de una segunda oración principal a la que se une la apódosis con כָּזֶה. אֵת כָּל־אֲשֶׁר [entonces] interpretan algunos comentadores con la LXX como temporal: *illo*, *sc.* tempore, otros lo identifican con la situación: *hoc modo ornata* o *ea lege* (*Cler.*) y lo igualan al כֵּן de 4:16. Ambas interpretaciones son posibles y tienen sentido pero la última corresponde mejor aún al pasaje paralelo de 4:16 y por lo tanto debe ser preferida. Todo lo que le era dado sólo se puede referir a los adornos y las joyas que le fueron dadas para que se ataviara según su propio gusto y apareciera así ante el rey.

Ver. 14. «*Ella entraba por la tarde y a la mañana siguiente volvía al segundo harén, bajo la custodia de Saasgaz, eunuco del rey, encargado de las concubinas. Ella no venía otra vez al rey a menos que el rey se complaciera en ella y fuera llamada por nombre*», שֵׁנִי [segundo] en vez de שֵׁנִית [segundo] como en Neh. 3:30.

Ver. 15. «*Cuando a Ester, hija de Abihail, tío de Mardoqueo, que la había tomado como hija, le tocó venir al rey, ella no pidió cosa alguna sino lo que le aconsejó Hegai, eunuco del rey, encargado de las mujeres. Y Ester hallaba favor ante los ojos de cuantos la veían*» (*i.e.* no trató de impresionar al rey por las alhajas que le habían sido dadas). A causa de חֵן נָשָׂא [hallar favor], *vid.* el comentario del ver. 9.

Ver. 16. Fue llevada al palacio real (בֵּית מַלְכוּת, en vez de בֵּית הַמֶּלֶךְ el palacio de la monarquía en vez del castillo residencial del rey) en el décimo mes, *i.e.* el mes de Iebet en el séptimo año de su reinado.

Ver. 17. «*Y el rey amó a Ester más que a todas las otras mujeres, y ella halló gracia y bondad con él más que todas las demás vírgenes, y él puso la corona real sobre su cabeza y la hizo reina en lugar de Vasti*». El sentido de las palabras al parecer es que el rey se enamoró enseguida de Ester y la prefirió ante todas las mujeres y jóvenes presentes y la eligió por reina.

Ver. 18. «*Entonces el rey hizo un gran banquete para todos sus príncipes y siervos, el banquete de Ester. También concedió un día de descanso para las provincia*». El verbo hifil הֶנָּחָה [reducción] es traducido por la LXX con ἄφεσις, Vulg. reducir y es interpretado como reducción de impuestos o redución de trabajo, *i.e.* un día libre. A pesar de que el caldeo lo interpreta como reducción de impuestos el verbo עָשָׂה apoya aun más el segundo significado. Finalmente dio presentes conforme a la liberalidad del rey. מַשְׂאֵת como en Am. 5:11, Jer. 40:5. כְּיַד הַמֶּלֶךְ como en 1:7. Cae en cuenta que entre el repudio de Vasti en el tercer año y la elección de Ester en el séptimo del reino de Asuero quedan cuatro años, un periodo que no puede ser explicado a partir de las informaciones de nuestro libro. Entre el repudio de Vasti y el tiempo en que el rey se acordó de ella (2:1) sólo pudieron haber pasado unos pocos días porque el recuerdo inició cuando se tranquilizó la ira del rey. Inmediatamente después se le aconsejó al rey reunir vírgenes de todo el reino en Susa. Aunque hubieran tardado un año en llevar a cabo el consejo y las preparaciones de las vírgenes con ungüentos etc. tardaron un año, Ester pudo ser elegida reina dos años después del repudio de Vasti aun si Ester hubiera necesitado medio año hasta presentarse ante el rey debido a que inmediatamente después de la entrada al harén le agradó a Hegai de manera que aceleró el proceso de la unción (ver. 9) no habrá estado entre las últimas que fueron presentadas ante el rey sino más bien entre las primeras. El largo tiempo que está entre el repudio de Vasati y la elección de Ester por reina sólo se puede explicar a partir de la historia del reinado de Jerjes, *i.e.* a partir de que en el tiempo que transcurrió se dedicó a pelear contra Grecia.

Vers. 19-23. Un acontecimiento importante para el posterior desarrollo de la historia. Cuando las vírgenes fueron reunidas por segunda vez se enojaron dos siervos del rey y conspiraron contra el rey. Esto llegó a oidos de Mardoqueo que estaba sentado en el portal del palacio y que además estaba en constante contacto con Ester aun después de que fuera reina. Éste le informó de ello para que se lo indicara al rey. El asunto fue investigado y hallado cierto. Después de que los criminales fueron castigados esto fue escrito en el libro de las crónicas. Las palabras «*cuando las vírgenes fueron reunidas por segunda vez*» son difíciles de explicar, debido a que son usadas para determinar el tiempo en el que cayó la conspiración de los dos siervos lo cual se puede observar perfectamente en el hecho de que el término בַּיָּמִים הָהֵם [En sus días, cuando] (ver. 21) alude a בְּהֻקְבַּץ בְּתוּלוֹת [cuando fueron reunidas las vírgenes], ver. 19. La dificultad consiste en que no se puede identificar motivo alguno por el que las vírgenes debieron reunirse después de que Ester fuera nombrada reina. La oración בְּהֻקְבַּץ בְּתוּלוֹת שֵׁנִית [Cuando las

vírgenes fueron reunidas por segunda vez] corresponde sin lugar a dudas al וּבְהִקָּבֵץ נְעָרוֹת [y las jóvenes fueron reunidas] ver. 8. Esto lo reconoció correctamente *Grotius* pero dedujo equivocadamente: *est* ἐπάνοδος *(retrogressio), referendum enim hoc ad illa quae supra* 2:2 [Esto es un ἐπάνοδος (alusión) que se refiere la que es mencionada en 2:2]. Esto no sólo no coincide con שֵׁנִית sino que también el hecho que según la interpretación correcta de las oraciones en vers. 20 y 21. Ester ya era reina y Mardoqueo estaba sentado «*a la puerta del rey*» y tuvo contacto con Ester mientras que, en tanto que Ester estuvo en el harén bajo la dirección de Hegai se preparaba para presentarse ante el rey, Mardoqueo caminaba a diario ante el atrio del harén (ver. 11). La interpretación de *Drusius*, que ha sido repetida por *Bertheau* tampoco es correcta: Esta segunda reunión de las mujeres se debe a que las mujeres después de haber estado junto al rey, debieron ir al harén y ponerse bajo el cuidado severo de Saasgaz (ver. 14) pues mujeres que habían estado con el rey ya no eran vírgenes (בְּתוּלוֹת) sino concubinas (פִּילַגְשִׁים ver. 14) y su entrada al harén como concubinas no puede ser denominado segunda reunión porque antes habían estado como vírgenes en otro harén. Para poder explicar el שֵׁנִית no queda otra posibilidad que suponer que aun después de la elección de Ester como reina hubo una segunda reunión de vírgenes puesto que éste es el contenido claro de estas palabras (*Clericus*). Pero la situación puede ser explicada a partir de la costumbre de la poligamía que algunos reyes exageraron, como lo mostró *C. a Lap.*, como por ejemplo Salomón tuvo setecientas reinas y trescientas concubinas, *i.e. secundarias uxores* [mujeres secundarias]. Del término וּמָרְדֳּכַי [y Mardoqueo], ver. 19, dependen oraciones circunstanciales explicativas: «estando sentado Mardoqueo en el portal del rey» a lo cual se añade otra oración: «*Ester todavía no había dado a conocer ni su parentela ni su pueblo, tal como Mardoqueo le había mandado, porque Ester hizo lo que le había dicho Mardoqueo, como cuando estaba bajo su tutela*» (ver. 10), *i.e.* Ester cumplió con esto aun después de haber sido elegida reina. אֹמְנָה es un sustantivo que se deriva de אמן: cuidado, tutela.

Ver. 21. Con las palabras «*en aquellos días*» se retoma la definición temporal del ver. 19 y repetida inmediatamente después en la oración circunstancial explicativa del ver. 20 en la que se mencionó lo que había sucedido en aquel tiempo. En esos días *Bigtan* y *Teres*, dos eunucos del rey de los guardianes del umbral (guardias del palacio, LXX: ἀρχισωματοφύλακες) se enojaron y procuraban echar mano al rey Asuero, *i.e.* querían matarlo.

Ver. 22. Pero Mardoqueo se enteró de ello y se lo comunicó a la reina Ester. Ésta informó al rey en nombre de Mardoqueo.

Ver. 23. Y cuando fue investigado el asunto y hallado cierto, los dos fueron colgados en una horca; y esto fue escrito en el libro de las Crónicas en presencia del rey. Los dos fueron colgados de un madero, *i.e.* fueron empalados, una especie de crucifixión, *vid.* el comentario de Esd. 6:11. לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ delante del rey, *i.e.* en su presencia directamente después de que se declaró el juicio presidido por el rey.

Capítulo 3. Conspiración de Amán y el plan en contra de los judíos

El rey Asuero nombró al agagueo Amán sobre todos los príncipes a su alrededor y ordenó a sus siervos postrarse ante Amán. Pero Mardoqueo negó a honrarlo de esta manera porque iba en contra de la fe de los judíos. Cuando esto le fue informado a Amán buscó una posibilidad de matar a todos los judíos en el reino (vers. 1-6). Por medio de la suerte se eligió el doceavo mes del año y Amán obtuvo para ello el permiso del rey al afirmar que los judíos no cumplían con las leyes del reino (vers. 7-11) y envió el decreto a todo el reino sellado con el sello real en el primer mes a fin de que se pudieran preparar en el doceavo mes lo cual produjo gran consternación en la ciudad de Susa (vers. 12-15).

Vers. 1-6. Con la fórmula «*después de estos acontecimientos*» se ubica el nombramiento de *Amán* sobre todos los príncipes del reino en general al tiempo de lo relatado en el cap. 2. גָּדַל engrandecer, hacer de él un gran hombre, נָשָׂא realzar es definido por la oración siguiente: «*puso su asiento sobre todos los príncipes que estaban con él, i.e. sobre los asientos de los príncipes alrededor del rey*». Objetivamente hablando le dio la mayor posición y poder del reino. Amán fue el hijo de Hamedata הָאֲגָגִי el agageo. אֲגָגִי recuerda al rey אֲגַג [Agag] de los amalecitas que había sido capturado por Saúl y despedazado por Samuel (1 San. 15:8, 33). Intérpretes judíos y cristianos consideran por lo tanto que Amán era descendiente de aquel rey de los amalecitas. Esto sería posible pero no podría ser explicado. El nombre Agag no basta para esto. Pudo haber diferentes hombres que tuvieron el nombre אֲגָגִי, el fogoso y en 1 Sam. 15 Agag no es ni siquiera un nombre propio del rey vencido por Saúl sino sólo un nombre titular de los reyes amalecitas, títulos como faraón o Abimelec que eran reyes de Egipto y de Gerar, *vid.* el comentario de Num. 24:7. Además de su descendencia y del nombre de su padre no sabemos nada más de Agag. Todos los intentos de interpretar su nombre son inseguros y no presentan resultados satisfactorios.

Ver. 2. Todos los siervos, *i.e.* los que estaban en el portal del rey, *i.e.* todos los oficiales del palacio debían arrodillarse ante Amán y postrarse ante él. Así lo había ordenado el rey acerca de Amán. Mardoqueo se negó a honrar de esta forma.

Vers. 3s. Cuando los siervos preguntaron repetidas veces día tras día por qué no cumplía la orden del rey y Mardoqueo se había negado a escucharlos se lo informaron a Amán para ver si la palabra de Mardoqueo era firme; porque él les había declarado que era judío. Esto muestra claramente que Mardoqueo explicó a los que le preguntaban por qué no se postraba ante Amán que no podía hacerlo porque era judío y como judío no podía dar la honra que pertenecía a Dios a un hombre. La costumbre de postrarse ante los poderosos en este caso ante el rey, encontramos también entre los israelitas, cf. 2 Sam. 14:4; 18:28; 1 R. 1:16. Si Mardoqueo se negaba a honrar a Amán, debemos buscar el motivo de ello en la noción que los persas unían con esta, *i.e.* que veían esto como adoración del rey que en su función de encarnación de Auramazda debía ser adorado. Esto se puede observar en los clásicos, cf. *Plutarco*, *Temistos 27*, *Curtios* VIII, 5,5s. donde éste menciona que Alejandro Magno siguió esta tradición en su camino a la India y afirma en §11: *Persas quidem non pie solum, sed etiam prudenter reges suos inter Deos colere; majestatem enim imperii salutis esse tutelam* [Los persas no sólo adoran a sus reyes entre los dioses de una manera religiosa sino también de una manera prudente porque (consideran que) la majestad es una señal de protección del bienestar del reino]. Por eso los espartanos se negaron a postrarse ante el rey Jerjes (*Herod*. VII, 136) porque no era constumbre entre los griegos adorar de esta forma a hombres. Esta adoración que sirvió para adorar y honrar a un dios debía ser ampliada por los funcionarios reales también a Amán como representante del rey. Mardoqueo no podía cumplir con ello sin negar su fe.

Ver. 5. Cuando Amán vio que Mardoqueo no se postraba ante él, debido a lo que había escuchado, se llenó

de furor (ver. 6) y lo despreció en sus ojos, *i.e.* consideró que no era suficiente matar sólo a Mardoqueo por resistirse a la orden del rey debido a que le habían declarado el pueblo de Mardoqueo, *i.e.* le habían dicho que Mardoqueo era judío y que por eso negaba postrarse y que todo el pueblo de los judíos pensaba y actuaba de igual manera. Por tanto Amán procuró destruir a todos los judíos, el pueblo de Mardoqueo, que estaban por todo el reino de Asuero. Después de וַיְבַקֵּשׁ [y preguntó] se repite el sujeto Amán debido a que no fue mencionado explícitamente junto a וַיֵּבֶז [y no se contentó]. עַם מָרְדֳּכָי [de Mardoqueo] es aposición de כָּל הַיְּהוּדִים: todos los judíos como pueblo de Mardoqueo porque eran el pueblo de Mardoqueo y por lo tanto compartían su convicción.

Vers. 7-11. A fin de alcanzar con éxito el objetivo de este plan, *i.e.* de extinguir a los judíos del reino Amán echó la suerte para definir con ella el día propicio para sus planes. En todos los pueblos de la antigüedad la astrología tenía una importancia singular de manera que no existía nada importante que no se decidiese sin haber buscado el consejo de un augur para decidir el tiempo correcto, cf. el comentario de Ez. 21-26.

Ver. 7. «*En el mes primero, que es el mes de Nisán, el año doce del rey Asuero, se echó el Pur, es decir la suerte, delante de Amán para cada día y cada mes hasta el mes doce, que es el mes de Adar*». El sujeto de הִפִּיל [echó] es dejado abierto a propósito porque era obvio que este fue decidido por un astrólogo o un mago. *Bertheau* asume inaturalmente que el sujeto es Amán y que el siguiente לִפְנֵי הָמָן [delante de Amán] debía unirse a הַגּוֹרָל [sorteo]: «Amán echó Pur, *i.e.* la suerte de Amán», conforme a lo que Pur debía tener el significa de «suerte, de Amán». לִפְנֵי הָמָן significa: «en presencia de Amán», de manera que podía ver el resultado de la suerte. פּוּר es una palabra persa antigua y significa suerte, en el persa moderno *bâra* significa caída y *pâra* o *pâre* pieza, pedazo; behr behre y significa suerte, destino, cf. *Zencker*, *türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch*, pp. 162 y 229. Las palabras «*cada día y cada mes hasta el mes doce*» no significa que se echaron suertes mensualmente hasta el doceavo mes, hasta que la suerte señaló el día correcto, sino que en el primer mes se echó la suerte para todos los días y todos los meses para indagar el día correcto. No sabemos como sucedió esto debido a que desconocemos el proceder de las suertes. Las palabras «*desde el mes hasta el mes doce*» extrañan porque se espera «*mes por mes hasta el doceavo mes*». *Bertheau* supone que después de וּמֵחֹדֶשׁ [mes] las palabras עָשָׂר לְחֹדֶשׁ וַיִּפֹּל הַגּוֹרָל עַל יוֹם שְׁלֹשָׁה [mes por mes hasta el doceavo mes] fueron omitidas debido a que la mirada del copista saltó del primer לְחֹדֶשׁ [hasta el mes] al segundo. Éste es el texto de la LXX y la posibilidad de la existencia de tal error del copista es generalmente aceptado. El problema radica en que la traducción de la LXX del libro de Ester no es digna de confianza. Por eso también puede ser que el autor del texto hebreo fue breve e impreciso debido a que en primer lugar era importante mencionar el mes que debía ser indagado con ayuda de la suerte y se debía mencionar después el día elegido.

Vers. 8s. Tan pronto Amán supo el día propicio en el que debía llevarse a cabo el asesinato se dirigió al palacio para pedir el permiso real para ello. Lo presentó al rey: «*Y Amán dijo al rey Asuero: hay un pueblo esparcido y diseminado entre los pueblos en todas las provincias de tu reino; sus leyes son diferentes de las de todos los demás pueblos, y no guardan las leyes del rey, así que no conviene al rey dejarlos vivos. Si al rey le parece bien, decrétese que sean destruidos, y yo pagaré diez mil talentos de plata en manos de los que manejan los negocios del rey, para que los pongan en los tesoros del rey*», *i.e.* en la cámara del tesoro del rey. Esta solicitud fue claramente calculada. Primero Amán sospecha que los judíos estaban repartidos en todo el reino y los presenta como pueblo esparcido y diseminado en el reino, que vive separado de los demás pueblos y que por ello no guardan las leyes del rey lo cual implica un cierto peligro para el estado. Después promete al rey donar una cierta cantidad del dinero a la tesorería del reino, que era reunido de los muertos. Diez mil talentos de plata son según el siclo común unos dieciocho millones de euros o veintidós millones de dólares, *vid.* el comentario de 1 Crón. 22:14. עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה obreros (2 R. 12:12) designa aquí y en 9:3 a los comerciantes del rey que organizan los negocios del rey en cuanto a entradas y salidas, los oficiales financieros del reino.

Ver. 10. El rey confirmó esta solicitud. Tomó de su mano el anillo de sellar y se lo dió a Amán para que preparara el edicto en nombre del rey y le otorgara el nivel de irrevocabilidad al sellarlo con el anillo real, *vid.* el comentario de 8:8. Se incluye explícitamente en el texto la determinación «el enemigo de los judíos».

Ver. 11. Para que no pareciera que el rey se dejó motivar por la cantidad del dinero, el rey otorgó a Amán todo el dinero que se recaudaría en esta acción. «*Y el rey dijo a Amán: Quédate con la plata, y también con el pueblo, para que hagas con él lo que te parezca bien*». וְהָעָם [y el pueblo] es antepuesto de manera absoluta para indicar: «el pueblo de los judíos».

Vers. 12-15. Sin esperar más, Amán mandó preparar los escritos necesarios y enviarlos a todas las provincias del reino. «*Entonces fueron llamados los escribas del rey el día trece del mes primero, y conforme a todo lo que Amán había ordenado, fue escrito a los sátrapas del rey, a los gobernadores que estaban sobre cada provincia y a los príncipes de cada pueblo, a cada provincia conforme a su escritura, a cada pueblo conforme a su lengua, escrito en el nombre del rey Asuero y sellado con el anillo del rey*». פַּחוֹת y אֲחַשְׁדַּרְפְּנִים unidos como en Esd. 8:36 son los oficiales reales. Junto a ellos se menciona a los שָׂרִים del pueblo como los jefes propios de los diferentes pueblos representados. Los escritos fueron preparados el día 13 del mes porque ése día fue designado como el idóneo.

Ver. 13. Y enviaron (נִשְׁלוֹחַ, inf. abs. nifal en vez del verbo finito) las cartas por correos. הָרָצִים son los corredores, mensajeros, que habían sido posicionados a lo largo de los caminos principales del reino a una distancia promedio de 4 x 4 *parasanjas* para llevar con gran velocidad las cartas y los mensajes reales a su destino, cf. *Herodoto* V, 14; VIII, 98 (*Bertheau*), cf. *Brisson*, *de reg. Pers. Princ.* I, págs. 238s.). לְהַשְׁמִיד וגו׳ que se destruya, mate y extermine a todos los judíos desde el más joven hasta el más anciano, niños y mujeres en un sólo día, el día 13 del mes 12 y que se tomen sus posesiones. Los tres verbos fueron aglomerados para fortalecer ese pensamiento. שְׁלָלָם son sus posesiones que debido a que son dadas al saqueo, también son llamadas botín. Debido a que Amán había prometido al rey una alta suma como ganancia de la destrucción de los judíos, pero como el rey había regalado el dinero a Amán se debe entender que el saqueo permitido a todos los habitantes en el reino debía entregarse a Amán.

Ver. 14. A fin de que el edicto fuera válido debía ser publicado en cada provincia para que estuvieran preparados para este día. Este versículo contiene el aviso de una copia de la orden sellada y repartida por los mensajeros que posteriormente había sido reemplazada por un resumen (נִלוּי). Las palabras no contienen rastro alguno de la forma de proclamación como lo leemos en Esd. 4:11; 7:11 sino tan sólo una nota histórica de que la copia de lo escrito que había sido repartido como ley en las provincias נִלוּי fue abierto, *i.e.* que fue enviada a los pueblos sin ser cerrada y sellada. נָלוּי es el predicado del su-

jeto פִּתְשֶׁגֶן וגו (cf. en cuanto a esta palabra el comentario de Esd. 4:11) y entre el sujeto y el predicado fue incluida la oración infinitiva לְהִנָּתֵן דָּת וגו [que sería promulgada ley] para mencionar el contenido y el objetivo con mayor seguridad la copia (כְּתָב) de esta orden que debía ser llevada a cada provincia por mensajeros, abierta y sin sello para que todos los pueblos pudieran leer su contenido y se pudieran preparar para lo que les había sido ordenado. לַיּוֹם הַזֶּה [en ese día] es el día 13 del mes 12 mencionado en la carta.

Ver. 15. «*Salieron los correos apremiados* (הֻחַץ como en 2 Crón. 26:20) *por la orden del rey. El decreto fue promulgado en la fortaleza de Susa*», una oración circunstancial. «*y mientras el rey y Amán se sentaron a beber, la ciudad de Susa estaba consternada*» (en cuanto a נְבוֹכָה cf. Ex. 14:3; Joel 1:18). La cruel orden debía atemorizar a cada habitante pacífico. Aquí surge la pregunta ¿por qué la orden fue publicada tan de antemano? En el día 13 del primer mes se llamó a los escribas para preparar esta orden. Esto debió haber sudcedido en poco tiempo aunque una cancillería del palacio bien instalada debía escribir en diversos idiomas. Tan pronto terminaron con estos escritos fueron enviados rápidamente por los mensajeros a todas las partes del reino y podían alcanzar en pocas semanas el lugar más apartado de las provincias. Conforme a esto constan entre la publicación de la orden hasta la realización de la fecha prevista casi once meses y aun en las provincias lejanas unos diez meses. ¿Por qué este periodo? ¿Fue necesario incluir este tiempo para las preparaciones? Seguramente no. El texto no lo indica, como afirma correctamente *Bertheau*. Asimismo podía existir la intención de hacer temer a los judíos por largo tiempo sino que más bien era para permitir que muchos judíos huyeran a otros países, abandonando sus posesiones a fin de salvar su vida. Con esto Amán habría alcanzado su objetivo. Los judíos se habrían retirado de su presencia y él podía enriquecerse con el saqueo de las posesiones. Por otro lado se puede observar en el hecho de que Amán se apresuró para calmar su venganza y la suerte cayó en una fecha muy lejana la acción de la presencia divina sobre el pueblo judío. Que este plazo entre la publicación de la orden y el día definido por la suerte permitió a los judíos realizar los preparativos necesarios para defenderse en contra de la destrucción inminente, lo demostrará el siguiente transcurso de los hechos.

Capítulo 4. La tristeza de Mardoqueo por la orden de asesinato y su petición a la reina Ester para que interceda por su pueblo

Cuando Mardoqueo supo todo lo que se había hecho caminó entristecido por la ciudad lamentándose con grande y amargo clamor mientras que el edicto de Amán produjo gran duelo entre los judíos en todas las provincias (vers. 1-3). Cuando la reina escuchó por medio de sus doncellas y eunucos del duelo de Mardoqueo le envió vestidos para que se quitara la ropa de duelo. Pero Mardoqueo no quiso hacerlo. Entonces la reina mandó a un eunuco donde él para saber detalles de lo acontecido. Mardoqueo le contó a éste todo lo que había sucedido, le dio una copia de la ley promulgada por Amán y pidió que Ester implorara el favor del rey (vers. 4-8). La reina tuvo inconvenientes de presentarse ante el rey sin que éste la llamara y se decidió a hacerlo cuando Mardoqueo insistió en su petición aunque su vida corriera peligro (vers. 9-17).

Vers. 1-3. Mardoqueo no sólo se enteró de todo lo que había sucedido públicamente sino que según el ver. 7 se había enterado de la negociación entre Amán y el rey. Entonces rasgó sus vestidos, se vistió de cilicio y ceniza, y salió por la ciudad, lamentándose con grande y amargo clamor, cf. en cuanto a esto Gen. 27:34. La unión de אֵפֶר [ceniza] con יִלְבַּשׁ שָׂק [se vistió un saco] es una brevilocuencia: se vistió de cilicio, echó ceniza sobre su cabeza como señal de profundo dolor, cf. Dan. 9:3; Job 2:12, e.o.

Ver. 2. Y vino hasta la puerta del rey, *i.e.* según el ver. 6 al atrio delante de la entrada del palacio real porque a nadie podía entrar vestido de duelo. אֵין לָבוֹא no había posibilidad de entrar, no se podía entrar, cf. *Ew.*, §321c.

Ver. 3. Y en cada una de las provincias y en todo lugar donde llegaba la orden del rey y su decreto, había entre los judíos gran duelo y ayuno, llanto y lamento; מָקוֹם אֲשֶׁר es un *acusativus loci* adverbial, aposición de בְּכָל־מְדִינָה: en toda provincia a la que alcanzaba la palabra del rey y su ley. «*Y muchos se acostaban sobre cilicio y ceniza*», *i.e.* muchos estaban sentados en vestidos de cilicio en el piso que estaba cubierto de cenizas, cf. Isa. 58:5. Sentido: los judíos prorrumpieron en dolor, llanto y quebranto y muchos expresaron su dolor de esa forma.

Vers. 4-8. Esta situación le fue anunciada a la reina Ester por medio de sus doncellas y sus eunucos, *i.e.* mediante su servidumbre. El Quetib תְּבוֹאֶינָה [vinieron] no suele aparecer después de ו consecutiva. Por lo tanto es substituido por el Kerí תָּבוֹאנָה. El objeto de יגידו, lo que le indicaron se da a partir del texto siguiente, *i.e.* la aparición de Mardoqueo en profundo dolor en el atrio delante del palacio real. La reina se angustió en gran manera (תִּתְחַלְחַל comparativo de חוּל, caer en dolores semejantes al del parto) y envió a Mardoqueo ropa para que se vistiera en vez del cilicio, al parecer con la intención de que pudiera entrar al palacio y contarle detalladamente lo ocurrido. Pero Mardoqueo no lo aceptó.

Vers. 5ss. Entonces Ester llamó a Hatac, uno de los eunucos que el rey había puesto a su servicio, y le ordenó ir a Mardoqueo para saber qué era aquello y por qué. Y salió Hatac a donde estaba Mardoqueo en la plaza de la ciudad, frente a la puerta del rey. Y Mardoqueo le informó de todo lo que le había acontecido, y la cantidad exacta de dinero que Amán había prometido pagar a los tesoros del rey por la destrucción de los judíos, *i.e.* para que le permitiera matar a los judíos. פָּרָשָׁה *lit.* una indicación detallada de פָּרַשׁ en el sentido de definir claramente (*vid.* el comentario de Lev. 29:12), en este sentido: monto, suma. Esta promesa de Amán es mencionada en este pasaje no tanto porque esta noticia debió haber enojado mucho a Ester (*Bertheau*) sino porque a partir de esto se podá observar con cuánto celo y odio Amán trataba de aniquilar a los judíos. El Quetib יְהוּדִיִּים [judíos] es la forma poco común de יְהוּדִים que se repite en 8:1, 7, 13; 9:15, 18.

Ver. 8. También le dio una copia de la ley hecha en Susa (נִתַּן בְּשׁוּשָׁן como 3:15) para que se la llevara a la reina. El siguiente וּלְהַגִּיד לָהּ [y le informara] debe ser unido al siguiente וּלְצַוּוֹת [y ordenara] (como *Bertheau*) y no se debe seguir la acentuación. Ante estos infinitivos hay que incluir en el ver. 7: y Mardoqueo le ordenó o le dijo (a Hatac) que le contara esto a Ester y que le ordenara que ella fuera al rey para implorar su favor y para interceder por su pueblo. בַּקֵּשׁ עַל pedir por algo como Esd 8:23, 7:17. עַמָּהּ עַל a causa de su palabra, *i.e.* en este contexto: por ésta.

Vers. 9-17. Cuando Hatac entregó estas noticias a Ester le respondió por éste a Mardoqueo que no podía ir ante el rey sin haber sido llamada. וַתְּצַוֵּהוּ אֶל־מָרְדֳּכָי le ordenó decir a Mardoqueo lo siguiente: «*Todos los siervos del rey y el pueblo de las provincias del rey saben que para cualquier hombre o mujer que venga al rey en el atrio interior, sin ser llamado, él tiene una sola ley, que se le dé muerte, a menos que el rey le extienda el cetro de oro para que viva. Y yo no he sido llamada para ir al rey por estos treinta días*». כָּל־אִישׁ וְאִשָּׁה [ca-

da hombre y cada mujer] están antepuestos como nominativos absolutos. A estos se unen dos oraciones relativas a lo cual sigue el predicado como anacoluto con דָּתוֹ אַחַת: él tiene una sola ley (דָּתוֹ la ley que vale para aquel cuyo contenido es brevemente mencionado con לְהָמִית [que se le dé muerte]). En este atrio interno reside el rey, sentado en su trono (cf. 5:1). La ley: matar a todo aquel que se presenta al rey tiene una sola excepción: מֵאֲשֶׁר וגו לְלַבַּד, exceptuando a aquel a quien el rey extienda su cetro etc. הוֹשִׁיט [ofreció] de יָשַׁט sólo aparece en nuestro libro (5:2; 8:4). En el caldeo y sirio frecuente y significa extender, ofrecer con לוֹ hacia alguien o contra alguien. שַׁרְבִיט [cetro] es una forma aramaizante de שֵׁבֶט cetro. El acceso al rey ya fue dificultado por una ley promulgada por el rey medo *Dejokes* (*Herodoto* I,9) y en el caso de los persas nadie podía presentarse ante el rey sin haber sido llamado (*Herodoto* III, 140, *Corn. Nepos Conon* 3) salvo unas pocas excepciones (*Herodoto* III, 118). Todo aquel que se presentaba sin previo aviso o invitación era castigado con la muerte si el rey no indicaba lo contrario como en nuestro caso, extendiendo el cetro, de manera que la persona no era castigada. Por eso era permitido (como lo confirma *Herodoto* III, 140) que cualquier persona podía anotarse en una lista. Ester habría podido seguir este camino. ¿Por qué no lo intentó? La respuesta consta en la respuesta que da a Mardoqueo: «*Y yo no he sido llamada para ir al rey por estos treinta días*». Esto significa que antes fue llamada a menudo ante el rey. Pero había pasado un mes desde que no fue llamada y por eso no se atrevía a presentarse ante él sin haber sido llamada. Tal parece que no quería presentarse de sorpresa porque habría tenido que presentar su pedido de inmediato. Esto no lo hizo porque no quería recibir una respuesta negativa, no tanto por el poder de Amán sino porque temía que con la intercesión por su pueblo fuera objeto de indignación por parte del rey. Ester debía pensar que no era posible derogar una ley sellada por el rey. Pedir esto del rey era una osadía muy grande.

Vers. 12ss. Cuando le comunicaron las palabras de Ester a Mardoqueo éste envió a decir (הֲשִׁיבוּ): «*Entonces Mardoqueo les dijo que respondieran a Ester: No pienses que estando en el palacio del rey sólo tú escaparás entre todos los judíos. Porque si permaneces callada en este tiempo, alivio y liberación vendrán de otro lugar para los judíos, pero tú y la casa de tu padre pereceréis. ¿Y quién sabe si para una ocasión como ésta tú habrás llegado a ser reina?*» Con las palabras «*no pienses que serás la única entre los judíos que se salvará*» Mardoqueo no quiere acusar a Ester que no le interese el destino de sus compatriotas, sólo quiere advertirle que su vida está en peligro. Esto se puede explicar a partir de la oración ver. 14: si permaneces callada y no intercerdes por tu pueblo ayuda vendrá de otro lado para los judíos. רֶוַח = רֶוַח Ex. 8:11 ἀναψύξις liberación de la presión angustiosa. יַעֲמוֹד producirse, como en 1 Crón. 20:4, el uso idiomático tardío de קוּם [pararse] la noción es la siguiente: el pueblo de los judíos no puede desaparecer. Su existencia fue garantizada por una promesa divina. Si no quieres hacer nada por su salvación Dios proveerá la salvación. Pero tú y la casa de tu padre seréis castigados. A pesar de que Mardoqueo no habla de Dios ni se refiere directamente a la ayuda divina, basa su esperanza en la salvación de su pueblo en la palabra de Dios y en la promesa, de manera que Brentius observa correctamente: *habes hic excellentem ac plane heroicam Mardochaei fidem, qua in praesentissimo ac periculosissimo discrimine videt futuram liberationem* [Aquí tienes la excelente y simple fe heroica de Mardoqueo que en el presente y el peligro ve la liberación futura]. La última oración ver. 14 es interpretada por la mayoría de los comentaristas: y quién sabe si alcanzaste el reinado en un tiempo como este? Esta interpretación es objetivamente correcta pero no puede ser justificada idiomáticamente debido a que אִם no significa *sino*. La oración contiene una aposiópesis. Después de la partícula condicional אִם falta la apódosis que fue omitida. Además hay que observar que en el texto consta el perfecto הִגַּעַתְּ y no el imperfecto. Por eso sólo se puede traducir: ¿Quién sabe si en o para un tiempo como éste habrías llegado a ser reina? La apódosis de esto debería ser: para que supieras lo que tendrías que hacer. מִי יוֹדֵעַ a menudo tiene el significado de quizás y Mardoqueo dice «quizás fuiste reina en un tiempo como este», *sc.* para aprovechar tu posición para salvar a tu pueblo. En estas palabras se encontraba la advertencia de usar su alta posición para salvar a su pueblo.

Vers. 15ss. Esta advertencia tuvo efecto. Ester respondió a Mardoqueo «*Ve, reúne a todos los judíos que se encuentran en Susa y ayunad por mí; no comáis ni bebáis por tres días, ni de noche ni de día. También yo y mis doncellas ayunaremos. Y así iré al rey, lo cual no es conforme a la ley; y si perezco, perezco*». Ester decide presentarse ante el rey sin haber sido llamada y pide a Mardoqueo reunir a los judíos para que ayunaran durante tres días mientras que ella misma ayunaría con sus doncellas para buscar mediante la humillación ante él la ayuda de Dios para esta situación a fin de impedir la destrucción de su pueblo. «A pesar de que no se habla aquí de Dios ni de oración es una presuposición innata que los judíos se humillaban ante Dios por medio del ayuno y le pedían cumplir con lo que pedían 1 R. 21:27-29, Joel 1:14; Jon. 3:5ss. (*Bertheau*). Para definir la severidad del ayuno añade no comer ni beber. Los «*tres días y noche y día*» no son días de veinticuatro horas sino un ayuno que empieza en el primer día y alcanza el tercero porque según 5:1 Ester se dirige al rey en el tercer día. Cf. la determinación temporal en Jon. 2:1. El suplemento «*día y noche*» significa que el ayuno no debía ser hecho sin interrupción. וּבְכֵן y esto, *i.e.* esta situación de ayuno. אֲשֶׁר לֹא כַדָּת lo que no es conforme a la ley. אֲשֶׁר לֹא es una expresión aramaizante por לְלֹא con el significa *sin* (cf. *Ew.*, §322c): no según la ley = contra la ley. Las últimas palabras: «*si perezco, perezco*» no son una expresión de desesperación sino de resignación o de total rendición ante la misión inevitable de Dios, cf. Gen. 43:14.

Ver. 17. Y Mardoqueo siguió su camino, *i.e.* desde el atrio delante del palacio del rey para hacer conforme a lo ordenado por Ester.

Capítulo 5. El rey recibe a Ester. Enojo de Amán contra Mardoqueo

Al tercer día Ester se vistió con vestiduras reales, se paró en el atrio interior del palacio y fue recibida de tal manera que el rey le prometió cumplir cualquier pedido que tuviera. Ella le pidió al rey que participara junto con Amán de un banquete que había preparado (vers. 1-8). Cuando Amán regresó de este banquete a su casa vio a Mardoqueo en el portal del rey sin que éste se postrara ante él y se enojó de tal manera que decidió solicitar la pronta ejecución de Mardoqueo, de conforme al consejo de sus amigos y su esposa (vers. 9-14).

Vers. 1-8. «*Y aconteció al tercer día que Ester se vistió con sus vestiduras reales y se puso en el atrio interior del palacio del rey delante de los aposentos del rey, y el rey estaba sentado en su trono real en el aposento del trono, frente a la entrada del palacio*». El tercer día debe ser contado a partir del día de la conversación de Mardoqueo con la reina (4:14ss.). El primer día fue cuando Ester habló con Mardoqueo por medio de sus siervos. Por lo tanto el ayuno habrá empezado en la tarde del mismo día. Al tercer

día Ester fue al rey para invitarlo a comer a su casa, seguramente en la mañana. Conforme a esto el ayuno duró tres días, desde la tarde del primero hasta la mañana del tercero, alrededor de cuarenta a cuarenta y cinco horas. תִּלְבַּשׁ מַלְכוּת se vistió de reino, de honores reales, *i.e.* con vestiduras reales. *Bertheau* cree que la palabra לְבוּשׁ [vestirse] antes de מַלְכוּת debió haber sido omitida por algún error. Pero esto no tiene suficiente base debido a que los pasajes 6:8 y 8:15 son de otra manera. El estilo de las palabras es elíptico por lo cual el verbo puede ser añadido con facilidad al término מַלְכוּת. תַּעֲמֹד no significa «estaba allí parada» (*Bertheau*) sino «se paró o se ubicó».

Ver. 2. «*Y cuando el rey vio a la reina Ester de pie en el atrio, ella obtuvo gracia ante sus ojos* (*vid.* el comentario de 2:9)*; y el rey extendió hacia Ester el cetro de oro que estaba en su mano. Ester entonces se acercó y tocó el extremo del cetro*». Quizás lo besó, como interpretó la Vulgata.

Ver. 3. Y el rey, deduciendo que tenía algo importante que decir por cuanto había venido sin haber sido llamada dijo: «*¿Qué te preocupa, reina Ester? ¿Y cuál es tu petición? Hasta la mitad del reino se te dará*». Esto es una expresión breve de: si tu petición atañe al reino, que se te conceda.

Ver. 4. Pero Ester primero sólo pidió que el rey y Amán participaran de un banquete que había hecho: אִם טוֹב עַל como 1:19.

Ver. 5. El rey ordenó que se trajera pronto a Amán para cumplir con la palabra de la reina. מַהֲרוּ acelerad a Amán, *i.e.* traedlo pronto. מַהַר [darse prisa] como 2 Crón. 18:8; 1 R. 22:9; לַעֲשׂוֹת para que se cumpliera la palabra de la reina.

Ver. 6. Al comer, *i.e.* mientras bebían vino donde debieron haberse alegrado mucho, el rey repitió su pregunta acerca de la petición de la reina incluyendo la misma promesa como en el ver. 3. וְתֵעָשׂ es la forma abreviada del imperfecto תֵּעָשֶׂה [que se haga] y es optativo o yusivo.

Vers. 7s. Ester respondió: «*Mi petición y mi deseo es*», *i.e.* le revelaré mi petición. A pesar de que el rey le había preguntado por su petición en un momento de alegría consideró que el momento no era propicio para decirlo. Ella empieza con las palabras «*mi petición y mi deseo es*...», interrumpiéndose, diciendo que el rey le debía mostrar su gracia y comer al día siguiente con Amán nuevamente en su casa. Entonces también presentaría su petición. Ester invitó a Amán ambas veces al banquete para que, como lo mencionó corretamente Calovius *eum apud regem praesentem accusaret decreti surrepti contra suos populares nomine, et in os omnes cavillandi vias ei praecluderet* [para que pudiera acusar ante el rey el decreto publicado contra su pueblo y cerró su boca acerca de todas las posibilidades de cavilación].

Vers. 9-14. «*Salió Amán aquel día alegre y con corazón contento; pero cuando Amán vio a Mardoqueo en la puerta del rey y que éste no se levantaba ni temblaba delante de él, Amán se llenó de furor contra Mardoqueo*». וְלֹא קָם וגו son oraciones circunstanciales añadidas a la oración principal sin cópula. קָם y וָזַע [se levantó y tembló] son perfectos y וְלֹא — וְלֹא son usados con el significado ni - ni. זוּעַ con מִן temblar ante alguien, ponerse nervioso.

Ver. 10. «*Amán, sin embargo, se contuvo, fue a su casa, y mandó traer a sus amigos y a su mujer Zeres*» para contarles el motivo de su enojo y para buscar su consejo acerca de la manera de matar a Mardoqueo.

Ver. 11. Primero les contó de la gloria de su familia, de la «gloria de sus riquezas» y «la multitud de sus hijos». Según 9:7-10 Amán tuvo diez hijos. El tener muchos hijos no sólo era visto por los israelitas como una bendición de Dios sino que entre los persas era visto como una gran suerte, de manera que el rey enviaba regalos una vez al año a aquel que tenía muchos hijos[3]. Después de esto Amán les contó de los honores que había alcanzado. אֵת כָּל־אֲשֶׁר todo acerca de la manera como el rey lo había engrandecido y cómo lo había puesto por sobre los príncipes y siervos del rey, cf. 3:1. אֲשֶׁר es un segundo acusativo del medio con el que se realiza algo. Finalmente en el ver. 12 describe el alto honor que le había sido conferido cuando la reina lo invitó a comer junto al rey. «*Aun la reina Ester no permitió que nadie, excepto yo, viniera con el rey al banquete que ella había preparado; y también para mañana estoy invitado por ella junto con el rey*». אַף es un comparativo «aun recibí esta honra». אֲנִי קָרוּא־לָהּ yo le soy un invitado = he sido invitado por o a ella, cf. *Ew.*, §295c.

Ver. 13. Sin embargo no puede disfrutar de la alegría de la situación a causa del judío Mardoqueo. «*Sin embargo nada de esto me satisface mientras vea al judío Mardoqueo sentado a la puerta del rey*». שֹׁוֶה לִי corresponde a mí, me satisface. בְּכָל־עֵת אֲשֶׁר en cada tiempo = cada vez que. La alegría y el honor que disfruta no le bastan cuando ve al judío Mardoqueo que no le rinde los honores que merece.

Ver. 14. Su mujer y sus amigos le dan el consejo: «*Haz que se prepare un árbol de cincuenta codos de alto, y por la mañana pide al rey que ahorquen*, *i.e.* ensarte (*vid.* en cuanto a תָּלָה [colgar] el comentario de 2:23) *a Mardoqueo en él*». Los consejeros presuponen que el rey aceptaría enseguida la solicitud de Amán de colgar a Mardoqueo y le aconsejan que empiece inmediatamente con los preparativos de la ejecución a fin de que el judío odiado fuera ejecutado al día siguiente aun antes del banquete y para que Amán pudiera participar tranquilamente del banquete de la reina. עָשָׂה עֵץ גָּבֹהַּ hacer o erguir un árbol alto. La altura del árbol debía mostrar la humillación de la crucifixión. Mientras más alto se colgaba al que había sido ensartado mejor podía ser visto desde lejos. La 3ª pers. plur. יַעֲשׂוּ consta en vez del pasivo: que se hagan = que sea hecho. Así también יִתְלוּ por: «que se cuelgue». Estas palabras agradaron a Amán e hizo preparar el árbol.

Capítulo 6. Honra de Mardoqueo y humillación de Amán

En la noche siguiente el rey no pudo dormir y ordenó que se le leyera de la Crónica del Reino. Cuando se le leyó el relato acerca de la conspiración descubierta por Mardoqueo preguntó a sus siervos si este hombre había sido honrado por ello (vers. 1-3). Después de haber recibido una noticia negativa por parte de los siervos el rey preguntó quién era el que estaba en el atrio y, debido a que Amán había ido temprano en la mañana al palacio, el rey lo mandó a traer y le preguntó lo que se podía hacer a un hombre al que el rey no quería condecorar. Creyendo que el rey no quería condecorar a nadie más que a él sugirió que se lo honrara publicamente (vers. 3b-9) y tuvo que llevar a cabo la orden del rey de honrar públicamente a Mardoqueo (vers. 10-11). Esta humillación da lugar a que la esposa y los amigos de Amán crean que esto era una señal de su pronto final (vers. 12-14).

Versículos 1-11. Cambio inesperado de la situación

Aquella noche el rey no podía dormir y dio orden que trajeran el libro de las memorias, las crónicas, y que las

3. Herodoto (I, 136) dice: Ἀνδραγαθίη δ' αὕτη ἀποδέδεκται. μετὰ τὸ μάχεσθαι εἶναι ἀγαθὸν, ὃς αν πολλοὺς ἀποδέξῃ παῖδας τῷ δὲ τοὺς πλέστους ἀποδεικνύντι, δῶρα ἐκπέμπει ὁ βασιλεὺς ἀνὰ πᾶν ἔτος [lo más honroso para un padre después del valor en la guerra es el gran número de hijos. El rey le manda regalos anualmente a aquel que tiene más].

leyeran delante del rey. En cuanto a סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת [libro de las memorias] cf. Esd. 4:15. El título es mencionado con mayor detalle que en 2:23 donde el libro sólo es llamado libro de las crónicas diarias. וַיִּהְיוּ נִקְרָאִים fueron leídas ante el rey (las crónicas diarias). El participio denota el tiempo transcurrido de la lectura.

Ver. 2. Y fue hallado en éste lo que Mardoqueo había informado acerca de los dos eunucos que habían conspirado contra la vida del rey. Se trata de la conspiración mencionada en cap. 2:21-23. El nombre Bigtana en 2:21 es Bigtan.

Ver. 3. En esta ocasión preguntó el rey: «*¿Qué honor o distinción se le ha dado a Mardoqueo por esto?*» עַל־זֶה a causa de esta indicación. Los siervos le respondieron: «*Nada se ha hecho por él*». עָשָׂה עִם hacer por alguien, p. ej. honores, cf. 2 Sam. 2:6; 3:8, e.o. גְּדוּלָה grandeza, *i.e.* honra.

Ver. 4. A fin de cumplir con lo olvidado y honrar al hombre que había salvado la vida del rey, como lo suelen hacer los reyes de Persia, cf. *Brisson*, *de reg. pers. princ.* I, pág. 135, el rey pregunta quien estaba en el atrio, *i.e.* si había algún ministro u oficial de estado con el cual podía discutir acerca de los honores a presentar ante Mardoqueo. En el atrio externo solían estar aquellos que buscaban la audiencia del rey para presentarse y esperar hasta que eran llamados al atrio interno ante el rey. Esta pregunta del rey nos permite deducir que la mañana ya había empezado. Se menciona parentéticamente que Amán había llegado al atrio exterior para informar al rey que había que colgar a Mardoqueo en el árbol que había preparado.

Ver. 5. Los siervos informaron al rey que Amán estaba en el atrio a lo cual el rey ordenó. בֹּוא que venga.

Ver. 6. Tan pronto se presentó le preguntó el rey: «*¿Qué se debe hacer para el hombre a quien el rey quiere honrar?*» Creyendo (אָמַר בְּלִבּוֹ decir en su corazón, *i.e.* pensar): «*¿A quién desearía el rey honrar más que a mí?*» (יוֹתֵר מִמֶּנִּי más que a mí, más allá de mí, por eso también el sentido adverbial *sino*, p. ej. Ecl. 12.12, cf. 2:15; 7:11, 16) aboga a favor de los máximos honores y dice en ver. 7 «*Para el hombre a quien el rey quiere honrar, traigan un manto real con que se haya vestido el rey, y un caballo en el cual el rey haya montado y en cuya cabeza se haya colocado una diadema real; y el manto y el caballo sean entregados en mano de uno de los príncipes más nobles del rey, y vistan al hombre a quien el rey quiere honrar, le lleven a caballo por la plaza de la ciudad y pregonen delante de él: "Así se hace al hombre a quien el rey quiere honrar"*». אִישׁ אֲשֶׁר וגו [el hombre a quien], ver. 7, es antepuesto como sujeto de manera absoluta local, el predicado sigue en el ver. 9 (וְהַלְבִּישׁוּ, vistan) mientras que el sujeto anterior es retomado anacolutamente en el acusativo (אֶת־הָאִישׁ). Entre esto se incluyen diversas oraciones a fin de enumerar todo lo necesario para esta honra: un vestido real, un caballo real con una corona en la cabeza y uno de los principales príncipes del reino que lleve a cabo estos honores. Según el comentario correcto el vestido real no sólo es el que el rey suele llevar sino, como lo muestra el perfecto לָבַשׁ, un vestido que el rey mismo suele llevar, *i.e.* no un vestido común para honrar a personas, el típico vestido medo que el rey mismo y los príncipes de los persas solían llevar así como también aquellos que recibían del rey esta vestimenta honorífica (*Herod*. III, 84; VII, 116; *Xenófones*, *Cirop*. VIII, 3,1, cf. el comentario de *Baehr* de *Herod*. III, 84) sino un vestido valioso que pertenece al rey. Éste era el mayor honor que se podía hacer a un súbdito. Así también cabalgar en un caballo que había usado el rey y que tenía una corona real en su cabeza. נתן es perfecto nifal y no la primera persona plural imperfecto Kal como lo quiere interpretar *Maurer*. אֲשֶׁר בְּרֹאשׁוֹ se refiere a la cabeza del caballo y no a la cabeza del que debía ser honrado como interpretaron *Clericus*, *Rambach* y la mayoría de los intérpretes antiguos estas palabras, malinterpretando el sentido natural de אֲשֶׁר נִתַּן — בְּרֹאשׁוֹ: A pesar de que en los clásicos no existen pruebas de este tipo de adorno de caballos reales la situación es bastante probable y parece confirmarse por los monumentos porque en los cuadros asirios y persas antiguos se observan caballos asirios y persas que en sus cabezas tienen decoraciones que terminan en tres puntas. El inf. absol. וְנָתוֹן es la continuación del anterior yusivo. וְיִבְּאוּ y se deberá dar el vestido a mano de un hombre, *i.e.* otorgarle. Se debía entregar a uno de los príncipes del reino el vestido y caballo real para que éste lo lleve donde el que debía ser honrado, lo vistiera con el vestido, lo sentara en el caballo y exclamara al ir delante de él por la ciudad etc. En cuanto a הַפַּרְתְּמִים [los nobles], cf. 1:4 y respecto al asunto Gen. 41:43. רְחוֹב puede ser la plaza amplia, el lugar de reunión, el foro de la ciudad o un término colectivo de las anchas calles de la ciudad. כָּכָה יֵעָשֶׂה [así se hace] como en Deut. 25:9, e.o.

Vers. 10s. Esta honra debía realizar Amán ante el judío Mardoqueo. El rey ordenó «*toma presto el manto y el caballo como has dicho*», *i.e.* las dos cosas tal como lo propusiste, «*y hazlo así con el judío Mardoqueo, que está sentado a la puerta del rey; no omitas nada de todo lo que has dicho*», *i.e.* lleva a cabo todas tus sugerencias. A pesar de que en el pasaje anterior no consta de dónde supo el rey que Mardoqueo era judío y que estaba junto al portal del rey pero se puede deducir con facilidad a partir de las conversaciones del rey con sus siervos acerca de la información de la conspiración realizada por Mardoqueo (vers. 1-3). En esa situación los siervos habrán mencionado al rey detalles acerca de la persona de Mardoqueo debido a que su diaria presencia en el portal del rey 2:19; 5:9 seguramente había atraído la atención de la servidumbre del rey. También la pregunta si el rey había olvidado que todos los judíos debían ser destruidos y que por eso los había regalado a Amán no puede llevarnos a dudar de la veracidad histórica de los hechos narrados en nuestro pasaje. En el caso de un rey como Jerjes este olvido no puede extrañarnos.

Vers. 12-14. Después de haber recibido estos honores Mardoqueo regresó a la puerta del rey, pero Amán se apresuró a volver a su casa, lamentándose, con la cabeza cubierta. No podía existir una situación más humillante que tener que honrar al hombre cuya ejecución había solicitado ante el rey. Cubrirse la cabeza es una señal de humillación y dolor, cf. Jer. 14:4; 2 Sam. 15:30. Entonces le dijeron sus sabios y su mujer: «*Si Mardoqueo, delante de quien has comenzado a caer, es de descendencia judía, no podrás con él, sino que ciertamente caerás delante de él*». תּוּכַל לוֹ לֹא *non praevalebis ei* [no prevalecerás contra él], cf. Gen. 32:26. נָפוֹל תִּפּוֹל con inf. abs. reforzado: caer totalmente. En vez de los אֹהֲבָיו se menciona aquí a los חֲכָמָיו o mejor dicho los amigos de Amán son llamados sabios (magos). Ya en 5:14 los amigos de Amán aparecen como aquellos con los cuales se aconsejó en respecto a Mardoqueo, *i.e.* fungen como consejeros. Por eso es probable que entre ellos hubiera sabios que ahora aparecen como *genus sapientum et doctorum* (gente sapiente y conocedora, Cicerón divin. 1,23, *Bertheau*) y le presagian una derrota en la lucha contra Mardoqueo. Este presagio lo basan en: «*Si Mardoqueo es de descendencia judía*» entonces no se puede impedir una caída completa que ya habia empezado. Antes (5:14) lo habían aconsejado sin tener alguna duda, diciéndole que mandara colgar a Mardoqueo. Pero ahora que este judío ínfimo por milagro se había convertido en una persona casi altamente honrada por el rey parecen sospechar de la verdad de que los judíos estaban bajo un cuidado especial de parte de su dios. Grotius comenta correctamente *Ex fato populorum de singulorum fatis*

judicabant. Judaei gravissime oppressi a Cyri temporibus contra spem omnem resurgere caeperant [A causa del destino del pueblo juzgan sobre el destino de cada uno. Los judíos que habían sido oprimidos fuertemente durante el reinado de Ciro empezaron a resurgir contra toda esperanza]. Pero no podemos aceptar el comentario de Grotius *de Amalecitis audierant oraculum esse, eos Judaeorum manu perituros* [Habían escuchado la profecía acerca de los amalecitas de que éstos morirían por mano de judíos], del que deduce junto a la mayoría de los intérpretes antiguos el origen amalecita de Amán (3:1). Bastó el restablecimiento del pueblo judío durante Ciro para indicar a los paganos que atendían los signos de los tiempos que éste pueblo estaba bajo un cuidado divino.

Ver. 14. Aún estaban hablando con él, cuando llegaron los eunucos del rey y llevaron aprisa a Amán al banquete que Ester había preparado.

Capítulo 7. La caída y muerte de Amán

Mientras participaban del banquete en el segundo día, el rey preguntó nuevamente a la reina cuál era su petición y ella pide por su vida y la de su pueblo debido a que habían sido vendidos para ser alquilados (vers. 1-4). Cuando el rey, atónito por esta petición, pregunta por el autor de esto ella afirma que era Amán, el enemigo y adversario de los judíos (vers. 5-6). Lleno de ira por esta acción el rey se levantó del banquete y salió al jardín de la casa mientras que Amán se postraba ante la reina rogando por su vida. Cuando el rey regreo a la casa y vio a Amán en el lecho de la reina creyó que éste quería atacar a la reina por lo cual le sentenció a pena de muerte y lo mandó a colgar en el árbol que Amán había mandado a construir (vers. 7-10).

Vers. 1-6. «*Y el rey y Amán fueron al banquete* (מִשְׁתֵּה) *a beber* (לִשְׁתּוֹת) *con la reina Ester*».

Ver. 2. Cuando estaban bebiendo el rey preguntó en el segundo día: «*¿Cuál es tu petición, reina Ester?*» similar al primer día (5:6). Entonces decidió expresarle su petición. Después de las típicas palabras (ver. 3 como 5:8) respondió «*que me sea concedida la vida según mi petición, y la de mi pueblo según mi deseo*»; y añade a fin de explicar la petición: «*porque hemos sido vendidos, yo y mi pueblo, para el exterminio, para la matanza y para la destrucción. Y si sólo hubiéramos sido vendidos como esclavos o esclavas, hubiera permanecido callada, porque el mal no se podría comparar con el disgusto del rey*». En esta petición עַמִּי es una expresión breve de «la vida de mi pueblo» y la preposición בְּ es la así llamada בְּ *pretii* (de precio). La petición es presentada como el precio que ella ofrece para su vida y la de su pueblo. La expresión נִמְכַּרְנוּ [hemos sido vendidos] es usada por Ester en relación al pago que Amán había querido donar a la tesorería por la destrucción de los judíos. אִלּוּ es arameo, contraído de אִם לוּ y que también aparece en Ecl. 6:6 y presupone el caso cuyo cumplimiento es deseado pero no esperado mientras que el perfecto indica que la situación ya fue decidida. La última oración כִּי אֵין הַצָּר וגו es interpretada por la mayoría de los intérpretes como si Ester indicara el daño económico que surge a partir de la exterminación de los judíos. De esta manera resume *Rambach* el sentido de estas palabras de *Rab. Salomo ben Melec*: *hostis nullo modo aequare, compensare, resarcire potest pecunia sua damnum, quod rex ex nostro excidio patitur* [De ninguna manera el enemigo puede igualar la perdición o aun mejorarla porque el rey padece por nuestra decadencia]. De manera similar lo hace *Clericus*. La oración explicativa no se refiriría en este caso a הֶחֱרַשְׁתִּי [hubiera permanecido callada] sino en un pensamiento negativo que debía ser añadido: pero no puedo callar. Este suplemento abarca algunos problemas. A esto se añade que שָׁוָה en Kal con בְּ constr. no significa compensar sino tan sólo *igual* y que aquí debería constar el Piel. En Kal שָׁוָה significa tener el mismo valor que algo. *Ges.* traduce por ello: El enemigo no puede igualar el daño hecho al rey. Pero también en este caso la oración no da lugar a la afirmación que Ester hubiera callado si los judíos hubieran sido vendidos como esclavos. Por eso debemos interpretar estas palabras de otra forma y abandonar esta idea del perjuicio económico. נֵזֶק no sólo significa en el Targum el daño financiero sino también el corporal y personal, p. ej. Sal. 91:7; Gen. 26:11; causar dolor 1 Crón. 16:22. Éste es el sentido según el que debemos interpretar estas palabras o que el enemigo no aparece inmediatamente no merece causar daño al rey, *i.e.* no se merece que yo cause un daño al rey con este aviso. Por lo tanto Ester dice en el ver. 4 «enemigo». Tiene como objetivo la aniquilación de mi pueblo. Si sólo se hubiera planeado una aflicción fuerte, aun la peor, la esclavitud, habría callado porque el enemigo no se merece que hiera o cause dolor al rey con mi acusación.

Ver. 5. Enojado acerca de esto el rey pregunta en gran aflicción, lo cual se puede notar en la repetición de וַיֹּאמֶר [y dijo]: «*¿Quién es, y dónde está el que pretende hacer tal cosa?*» Los pensamientos negativos provienen del corazón y llenan al hombre y lo llevan a hacer hechos malos, Isa. 44:20; Ecl. 8:11; Mat. 15:19.

Ver. 6. Ester responde: «*¡El adversario y enemigo es este malvado Amán!*» Entonces Amán se sobrecogió de terror delante del rey y de la reina. נִבְעַת [se sobrecogió de terror] como en 1 Crón. 21:30; Dan. 8:17.

Vers. 7-10. El rey se levantó lleno de furor del banquete de vino y salió al jardín del palacio (קָם es pregnante a la vez unido a אֶל־גִּנַּת [al jardín]) Pero Amán se quedó para rogar por su vida (בִּקֵּשׁ עַל [rogar por] como en 4:8) a la reina Ester, porque vio que el mal había sido determinado contra él por el rey (כָּלָה caminado, *i.e.* estar decidido, cf. 1 Sam. 20:7,9; 25:17, e.o.), que no podía esperar gracia del rey si la reina no intercedía por él.

Ver. 8. «*Cuando el rey volvió del jardín del palacio al lugar donde estaban bebiendo vino, Amán se había dejado caer sobre el lecho donde se hallaba Ester*» (נֹפֵל [caer] como Jos. 7:10; Deut. 21:1, e.o.), *i.e.* se postró a sus pies como solicitante. El rey, creyendo que Amán quería hacerle daño, dijo: «*¿Aún se atreve a hacer violencia a la reina estando yo en la casa?*» El infinitivo לְכִבּוֹשׁ después de la partícula interrogativa: ¿debe hacer violencia?, como en 1 Crón. 15:2, e.o. cf. *Ew.*, §237c. כָּבַשׁ pisar bajo los pies, someter, aquí en significa general hacer violencia. Sin esperar una explicación el rey que a causa de este suceso se enojó aún más, declara la pena de muerte sobre el malvado Amán. El narrador no lo menciona detalladamente sino que sigue relatando: «*Al salir la palabra de la boca del rey, cubrieron el rostro de Amán*». הַדָּבָר no es la palabra anterior del rey sino que es el juicio real, la pena de muerte o la palabra que usa para ordenar que Amán debía ser castigado con la muerte. Esto nos muestra claramente la siguiente indicación: cubrieron el rostro de Amán. El sujeto es indefinido: los siervos presentes. Al parecer el cubrir el rostro era el inicio de la realización de la pena de muerte. En relación a esta costumbre los intérpretes recuerdan a Curtius VI, 8,22: *Philetam - capite velato in regiam adducunt* [Filetas, con cabeza cubierta lo llevan al palacio] y Cicerón, *pro C. Rabirio* IV, 13: *I lictor, colliga manus, caput obnubito, arbori infelici suspendito* [Lector, vé, toma las manos, cubre la cabeza, lo elevarás al árbol infeliz].

Ver. 9. «*Entonces Harbona, uno de los eunucos que estaban delante del rey, dijo: He aquí precisamente, la horca de cin-*

cuenta codos de alto está en la casa de Amán», גַּם indica que los otros eunucos habían presentado diversas cosas acerca del delito de Amán. Mardoqueo quien había dicho cosas favorables acerca del rey cuando delató la conspiración 2:22; 6:2. El rey ordenó colgarlo de este árbol lo cual sucedió inmediatamente. «y se aplacó el furor del rey». Con este comentario se cierra este suceso y se prosigue a lo siguiente.

Capítulo 8. Elevación de Mardoqueo al oficio de Amán. Decreto a favor de los judíos

El rey regaló la casa de Amán a la reina Ester y puso a Mardoqueo en la posición de Amán como primer ministro (vers. 1 y 2). Entonces Ester pidió al rey la derogación del edicto de Amán contra los judíos y el rey permitió que Mardoqueo y ella prepararan un edicto en nombre del rey que debía ser enviado a todos los judíos en el que se permitía que estos defendieran su vida y matar a sus enemigos (vers. 3-14). Estas órdenes produjeron gran alegría en todo el reino (vers. 15-17).

Vers. 1 y 2. Después de la ejecución de Amán se incautaron sus posesiones y el rey ordenó que la casa de Amán, el adversario de los judíos, debía pasar a la reina Ester. La «casa de Amán» sin lugar a dudas fue la casa y el resto de sus posesiones. «*Y Mardoqueo vino delante del rey porque Ester le había revelado lo que era él para ella*», *i.e.* su familiar y padrastro (2:7). Esta indicación motivó la venida de Mardoqueo ante el rey, *i.e.* que el rey lo puso entre los principales oficiales del reino que podían ver el rostro del rey, *i.e.* que tenían acceso personal a él, cf. 1:10, 14; 7:9.

Ver. 2. «*Entonces el rey se quitó el anillo que había recobrado de Amán, y se lo dio a Mardoqueo*». הֶעֱבִיר מִן tomar de alguien. Con esta acción Mardoqueo fue nombrado primer ministro del rey, cf. Gen. 41:42; 1 Mac. 6:15. Este anillo era usado para sellar los edictos reales a fin de alcanzar el poder legal porque el sello reemplaza la firma, *vid.* el comentario del ver. 8 y 3:10. «*Y Ester puso a Mardoqueo sobre la casa de Amán*»,*i.e.* le entregó la administración de esto y una posición honrosa y seguramente bien remunerada.

Vers. 3-14. El enemigo principal de los judíos había sido destruido pero el edicto, declarado en el nombre del rey, confirmado por el sello real y publicado en todas las provincias del reino de que los judíos debían morir en el reino el día 13 del mes 12 todavía estaba vigente y según el derecho de los medos y los persas no podía ser derogado porque había sido realizado conforme a la ley. La reina Ester pidió por lo tanto al rey derogar la orden de la matanza de Amán en contra de los judíos.

Vers. 3s. «*Ester habló de nuevo delante del rey, cayó a sus pies, y llorando, le imploró que impidiera* (הֶעֱבִיר hiciera pasar) *los propósitos perversos de Amán agagueo y el plan que había tramado contra los judíos. Extendió el rey hacia Ester el cetro de oro, y Ester se levantó y se puso delante del rey*». Este versículo ofrece un resumen de las palabras de Ester que en los siguientes (vers. 5 y 6) se cita literalmente de manera que podemos traducir וַתִּפֹּל־לִפְנֵי וַתִּתְחַנֵּן correctamente: habló delante del rey, cayó ante sus pis y llorando le imploró que impidiera. רָעַת הָמָן el mal que Amán había hecho y su plan que había preparado contra los judíos. El rey extendió su cetro (cf. 4:11) como señal de que aceptaba su petición a lo cual ella se levantó y habló al rey.

Ver. 5. Las fórmulas introductorias en parte son las mismas que en 1:19; 5:4, 8; 7:3 pero debido a que la petición trataba algo muy grande es unido con dos fórmulas: «*Si le place al rey* (כָּשֵׁר positivo, ventajoso, una palabra tardía que sólo aparece en Ecl. 11:6; 10:10 y junto a כְּשֵׁרוֹן 2:21; 4:4; 5:10), «*y si he hallado gracia delante de él, entonces que se escriba para revocar* (לְהָשִׁיב poner fuera de efecto) *las cartas, concebidas por Amán, hijo de Hamedata, agagueo, las cuales escribió para destruir a los judíos que están en todas las provincias del rey*». מַחְשֶׁבֶת הָמָן concebido, plan de Amán es incluido a הַסְּפָרִים a fin de caracterizar brevemente el contenido del asunto. En cuanto al asunto cf. 3:8 y 12s. «*¿cómo podría yo ver la calamidad que caería sobre mi pueblo? ¿Cómo podría yo ver la destrucción de mi gente?*» Los verbos וְרָאִיתִי אוּכַל [y yo ví la calamidad] están unidos de tal forma que el segundo debe ser subordinado al primero, וְתָאִיתִי está en vez del infinitivo, cf. *Ew.*, §285c. רָאָה c. בְּ define la observación participante y alegre y al mismo tiempo dolorosa, cf. Gen. 44:34. מוֹלֶדֶת en el paralelismo con עָם designa a aquellos que son de la misma descendencia, la familia.

Vers. 7s. El rey no podía derogar el edicto decretado por Amán pero estuvo dispuesto a cumplir el deseo de la reina. Aseguró primero su buena voluntad al recordar a Ester y a Mardoqueo que le había dado las casa de Amán y que había mandado que se le ahorcara (אֹתוֹ תָלוּ a él se le había ahorcado) por haber querido matar a los judíos. Además les dio la posibilidad de escribir un edicto a favor de los judíos en su nombre y con su sello y que escribieran כַּטּוֹב בְּעֵינֵיכֶם «*lo que les pareciera correcto*», *i.e.* dar órdenes que según la opinión de Ester y Mardoqueo podían anular el edicto de Amán porque un decreto que está escrito en nombre del rey y sellado con el anillo del rey no puede ser revocado. El rey había dado esta explicación hablando objetivamente del rey, refiriéndose a la situación general de la ley. אֵין לְהָשִׁיב [no puede ser revocado] indica a la petición de Ester (יִכָּתֵב לְהָשִׁיב [para revocar las cartas], ver. 5). וְנַחְתּוֹם [sellarlo] es inf. abs. en vez de perfecto.

Vers. 9-14. Esta carta fue preparada de la misma forma que las de Amán, en el día 23 del tercer mes, el Siván, y enviada a todas las provincias. En ella se describe «*conforme a lo que ordenó Mardoqueo*» fueron enviadas a los judíos y a los sátrapas en las lejanías del reino de la India hasta Etiopía (como 1:1) mientras que las de Amán solo habían sido enviadas a los sátrapas. El resto coincide con lo narrado en 3:12. וַיִּכָּתֵב y él (Mardoqueo) escribió. Para indicar el apuro con el que debía ser enviada se incluye junto a בְּיַד הָרָצִים [los correos] «a caballo, montando apresurados a los engendrados por caballos reales». רֶכֶשׁ es un término colectivo para caballos veloces, corredores, cf. 1 R. 5:8. אֲחַשְׁתְּרָנִים (vers. 11 y 14) corresponde al persa antiguo *ksatrana* de *ksatra*, rey y significa los caballos del rey. Así lo interpreta *Haug* en *Ew.*, *biblisches Jahrbuch* V, p. 154 mientras que la explicación antigua «mula» se basa en el neopersa *estar* que según el sanscrito *açuatara* debía ser en persa antiguo *açpatara* רַמָּכִים ἅπ. λεγ. de רַמָּךְ, el sirio *rʿmakā*, manada, sobre todo manada de caballos, y el árabe ramalea, yegua. Así explica *Bertheau* el comparativo de aquel animal que aparece, manada, el semental; otros lo traducen con yegua. En los vers. 11 y 12 sigue el contenido de la carta: «*En ellas el rey concedía a los judíos que estaban en cada ciudad el derecho de reunirse y defender su vida, de destruir, de matar y de exterminar al ejército de cualquier pueblo o provincia que los atacara, incluso a niños y mujeres, y de saquear sus bienes, en un mismo día en todas las provincias del rey Asuero, el día trece del mes doce (es decir, el mes de Adar)*». La determinación temporal como en 3:13. Con eso los judíos recibieron el permiso de defenderse contra sus enemigos y matarlos.

Ver. 13. Es igual a 3:14b sólo con la diferencia de que los judíos debían prepararse en aquel día para vengarse de sus enemigos. También el ver. 14 es similar a 3:15 sólo que la expresión es más fuerte por el suplemento de הָרָצִים [correos] como en ver. 10 y añadiendo el דְּחוּפִים [apurado] a מְבֻהָלִים apurados para referirse a la comunicación rápida.

Versículos 15-17. Alegría acerca de esta ley en el reino

Después de haber terminado con estas discusiones tan positivas para los judíos Mardoqueo salió de la presencia del rey en vestiduras reales de azul y blanco (cf. 1:6), con una gran corona de oro y un manto de lino fino y púrpura. תַּכְרִיךְ ἀπ. λεγ. en arameo תַּכְרִיכָא manto largo, capa. La idea no es que Mardoqueo se retiró de la presencia del rey portando el manto que le había sido regalado en 6:8ss. y tampoco que lo dejó, portando nuevas señales de su honra con un vestido que le fue regalado en ese momento, portando una corona y de oro, sino que lo dejó con una vestidura oficial y festivamente adornado para mostrar públicamente su alegría. De estos comentarios el primero y el último son correctos mientras que el intemedio no puede ser correcto porque no ofrece una respuesta a la pregunta de cómo obtuvo Mardoqueo la vestimenta y la corona durante su estadía con el rey y en el palacio. Al parecer se trataba de los vestidos del primer ministro, el que recibió al ser incorporado en ese oficio. Por lo tanto no es una nueva señal de los honores reales sino una confirmación del nuevo oficio y una señal de confirmación para todos aquellos que lo vieron salir del palacio con estos vestidos. «*y la ciudad de Susa dio vivas y se regocijó. A los judíos* (de Susa porque en el ver. 17 se menciona a los del país) *fue día de luz y alegría, de gozo y gloria*». אוֹרָה (esta forma sólo vuelve a aparecer en Sal. 139:12) Luz es símbolo de la alegría. יְקָר honra porque el resto de los habitantes de Susa se alegró de esta protección ante la destrucción inminente.

Ver. 17. En cada provincia y ciudad hubo alegría y festividad (cf. 9:19, 22) mientras que el edicto de Amán había traído dolor y consternación (4:3) «*y muchos de entre los pueblos de la tierra se hicieron judíos, porque había caído sobre ellos el temor de los judíos*». מִתְיַהֲדִים sólo ocurre aquí, un denominativo formado por יְהוּדִי: hacerse judío, confesarse judío. En cuanto a la oración argumentativa cf. Ex. 15:16; Deut. 11:25. No se puede tratar de explicar la conversión de muchos paganos al judaismo a partir de *ut sibi hoc modo securitatem et reginae favorem pararent, metuentes potentiam Mardechaei* [porque de este modo consiguieron para sí la seguridad y el favor de la reina, temiendo el poder de Mardoqueo] (*Grotius y Clericus*). Este motivo puede haber convencido a muchos habitantes de Susa. La mayoría de estas conversiones seguramente sucedieran por causas más nobles, *i.e.* a partir del reconocimiento de la verdad de la religión judía a causa del cambio inesperado de la situación para los judíos, el poder de la fe y la confianza de los judíos en Dios que se cumplió en la caída de Amán y el nombramiento de Amán como primer ministro en relación a la vanidad y el desconsuelo de la fe en los dioses paganos que no pudieron apoyar a los paganos. Éstos son los motivos que llevaron a las personas serias entre los paganos a decidirse por la religión judía, de manera que se convirtieron en prosélitos en un tiempo en el que los judíos habían sido profundamente humillados. Si consideramos esto no nos parecerá extraño el siguiente relato.

Capítulo 9. La venganza de los judíos contra sus enemigos. Inicio de la fiesta del Purim.

En el día designado por ambos edictos se reunieron los judíos en las ciudades y provincias del reino para matar a los que buscaban su destrucción y, debido a que recibieron la ayuda de los oficiales del rey, derrotaron rotundamente a sus enemigos (vers. 1-10). A petición de la reina el rey permitió a los judíos de Susa pelear contra sus enemigos aun en el día siguiente (vers. 11-15) mientras que en el resto de las ciudades y provincias sólo tuvieron que defender sus vidas el 13 de Adar, de manera que hubo paz en estas ciudades el 14 mientras que en Susa hubo paz el 15. Por eso se celebró en las provincias el día 14 mientras que en Susa se celebró el día 15 del Adar (vers. 16-19). Estos días de paz fueron designados por una carta de Mardoqueo y de Ester a todos los judíos del reino como festivos y recibió el nombre de Purim (vers. 20-32).

Versículos 1-10. La venganza de los judíos ante sus enemigos

En el mes doce, en el día trece, se reunieron los judíos en sus ciudades etc. Esta definición temporal se une en varias oraciones intercaladas, de manera que en el נִקְהֲלוּ [se reunieron] del ver. 2 continúa lo que se pretende describir en ese tiempo. En las oraciones intercaladas no sólo se menciona el significado del día mencionado sino también el resultado de la lucha entre los judíos y sus enemigos en general. La primera oración intercalada es «*cuando estaban para ejecutarse el mandato y la palabra del rey*», *i.e.* cuando se acercaba el cumplimiento del edicto real. La segunda oración intercalada es: «*en el día en el que los enemigos de los judíos esperaban obtener dominio sobre ellos sucedió lo contrario, porque fueron los judíos los que obtuvieron dominio sobre los que los odiaban*». שָׁלַט בְּ obtener dominio sobre, enseñorearse sobre. נֶהֱפוֹךְ es inf. abs. en vez de imperfecto. *Bertheau* une הוּא con יוֹם: el día es transformado de catástrofe en alegría para los judíos, aludiendo al ver. 22. Pero aquí no se trata de un cambio del día sino del cambio de la esperanza de los enemigos en lo contrario. Por lo tanto debemos interpretar הוּא como neutro: fue cambiado, *i.e.* se volvió a lo contrario. El pronombre הִנָּה se usa para acentuar el significado del sujeto, cf. *Ew.*, §314 que en este caso y en similares usa הוּא, הֵמָּה en el sentido de *ipse, ipsi*, mismo.

Ver. 2. בְּעָרֵיהֶם en sus ciudades en todas las provincias del reino. לִשְׁלֹחַ יָד extender la mano (como en 2:21; 3:6 para matar) en contra de aquellos que buscaban su daño, *i.e.* que los querían matar. *Y nadie podía oponérseles* (עָמַד בִּפְנֵי como Jos. 10:8; 21:42, e.o.) *porque el temor a ellos había caído sobre todos los pueblos. Y todos los príncipes de las provincias, los sátrapas, los gobernadores y los que manejaban los negocios del rey* (עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה *vid.* el com de 3:9) *ayudaron a los judíos, porque el temor a Mardoqueo había caído sobre ellos».*

Ver. 4. «*Pues Mardoqueo era grande en la casa del rey, y su fama se había extendido por todas las provincias* (שָׁמַע como en Jos. 6:27; 9:9; Jer. 6:24), *porque Mardoqueo se hacía más y más grande»;* cf. 2 Crón. 27:12 donde consta en vez del inf. abs. גָּדוֹל el participio גָּדַל.

Ver. 5. Con esta ayuda los judíos vencieron a todos sus enemigos con espada, matanza y destrucción. הִכָּה con בְּ llevar a cabo un golpe contra alguien, derrotar al enemigo, cf. 2 Sam. 23:16; 24:17; Num. 22:6. Este término es fortalecido por el מַכַּת־חֶרֶב וגו, *lit.* golpear, el golpe de espada y de matanza y destrucción, conforme a la orden de 8:11. «*e hicieron lo que quisieron con los que los odiaban*», *i.e.* se vengaron como les plació.

Ver. 6. En la fortaleza de Susa los judíos mataron y destruyeron a quinientos hombres.

Vers. 7-10. También mataron a los diez hijos de Amán que son mencionados en los vers. 7-9[4] pero no echaron

4. La extraña posición de los diez nombres en las versiones bíblicas que se basaba en la forma antigua de escritura originalmente sólo debió servir para realzar los nombres y aligerar su conteo. Los rabinos tardíos trataron de hallar en ellos una relación más profunda. Esta manera de escribir debía ser *signum voti, ut a ruina sua nunquam amplius resurgant* [una señal de manera que jamás pudieran recuperarse de la ruina] o una señal de que *quod sicut hi*

mano al botín a pesar de que les había sido permitido (8:11) tal como el edicto de Amán lo había ordenado, *ut ostenderent, se non aliud quam vitae suae incolumitatem quaerere; hanc enim perdere volebant ii qui occidebantur* [Para que se vanagloriaran con el hecho de no buscar nada más que la integridad de su vida. Esto querían perder aquellos que murieron] C. a Lapide.

Vers. 11-19. Cuando le comunicaron al rey en el mismo día el resultado de la batalla y el número de los que fueron muertos en Susa dijo el rey a la reina Ester que los judíos habían matado en la fortaleza de Susa a quinientos hombres y a los diez hijos de Amán. «*¡Qué habrán hecho en las demás provincias del rey!*» *i.e.* si en Susa mataron a quinientos hombres, cuántos habrán matado en las demás provincias del reino y le preguntó qué era lo que pedía ahora. En cuanto al uso de las palabras cf. 5:6 y 7:2.

Ver. 13. «*Entonces Ester dijo: Si le place al rey, que mañana también se conceda a los judíos que están en Susa hacer conforme al edicto de hoy; y que los diez hijos de Amán sean colgados en la horca*», *i.e.* que se cuelgue los cuerpos de los muertos en el árbol para mayor humillación, conforme a la costumbre hebrea y persa, cf. Deut. 21:22 y el comentario de Esd. 6:11. En cuanto al motivo de esta petición *vid*. la introducción (carácter histórico del libro de Ester).

Ver. 14. «*Y el rey dijo que así se hiciera. Y un edicto fue promulgado en Susa, y los diez hijos de Amán fueron colgados*». El edicto dictado en Susa no se refiere a que los hijos de Amán debían ser colgados sino a que en el día siguiente los judíos todavía podían vengarse de sus enemigos. Esto no sólo lo demanda la comparación con 8:13 sino también el contexto de nuestro versículo: A causa de esta ley se reunieron los judíos el 14 de Adar (cf. וַיִּקָּהֲלוּ y se reunieron, ver. 15) mientras que se relata el destino de los hijos de Amán en una oración incidental (תְּלוּ perfecto simple).

Ver. 15. En este segundo día los judíos mataron en Susa a trescientos hombres, cf. ver. 10.

Ver. 16. «*Y los demás judíos que se hallaban en las provincias del rey se reunieron para defender sus vidas y librarse de sus enemigos; y mataron a setenta y cinco mil de los que los odiaban, pero no echaron mano a los bienes*». עָמַד עַל [echar mano a algo] como en 8:11. Cae en cuenta el וְנִיחַ מֵאֹיְבֵיהֶם [y librarse de sus enemigos] puesto entre וְעָמַד עַל־נַפְשָׁם [defendieron sus vidas] y וְהָרוֹג [y mataron] debido a que se espera que se alcance la paz después de las muertes; tal como se indica en los vers. 17 y 18, hubo paz el día después de las muertes. La posición de estas palabras sólo se explica a partir de que el narrador quiso indicar enseguida el resultado final. En vez de subordinar la oración a lo anterior por medio de un inf. constr. «*y defendieron sus vidas para descansar de sus enemigos*», se prosigue el relato con el inf. abs. porque, como afirma *Ew.*, §351c «todos las coloraciones de esta oración se pierden en el final gris (el uso del inf. abs. en vez del verbo finito)». Pero esta imprecisión estilística no justifica la suposición de una inclusión tardía o para enmendar el texto la indicación del día es repetida en el ver. 17 y se añade lo siguiente: nuevamente en inf. abs. «*y el día catorce descansaron, y lo proclamaron día de banquete y de regocijo*».

Ver. 18. «*Pero los judíos que se hallaban en Susa se reunieron el trece y el catorce del mismo mes, y descansaron el día quince y lo proclamaron día de banquete y de regocijo*».

Ver. 19. Aquí se menciona nuevamente que los judíos en las provincias y los pueblos proclamaron el día 14 como día festivo y se incluyó esta indicación con עַל־כֵּן [Por eso] para presentarlo como el resultado de lo anterior. El Quetib הַפְּרָזִים [áreas rurales] podría ser la expresión arameizante de פְּרָזִים [campo] Deut. 3:5 y 1 Sam. 6:18. פְּרָזִי significa habitantes de las ciudades y pueblos sin fortificar en comparación a la capital fortificada, *vid.* el comentario de Deut. 3:5. En cuanto a פְּרָזוֹת, ciudad abierta, cf. Ez. 38:11; Zac. 2:8. מִשְׁלוֹחַ מָנוֹת וגו y para enviarse regalos, *i.e.* porciones de comida unos a otros, cf. Neh. 8:10, 12.

Versículos 20-32. Declaración de la fiesta de Purim por cartas de Mardoqueo y Ester

«*Entonces Mardoqueo escribió estos hechos, y envió cartas a todos los judíos, etc.*». הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה [estas palabras] no son el contenido de nuestro libro, *vid*. 1:1-9:19 sino los sucesos de los últimos días, *i.e.* que los judíos en Susa alcanzaron la paz el 15 y los de las otras ciudades el 14 de Adar y que festejaron estos días como días de fiesta. Esto resulta a partir del objetivo de este escrito ver. 21: וגו לָקִים עֲלֵיהֶם para ordenarles «*que celebraran anualmente el día catorce del mes de Adar, y el día quince del mismo mes, porque en esos días los judíos se libraron de sus enemigos, y fue para ellos un mes que se convirtió de tristeza en alegría y de duelo en día festivo; para que los hicieran días de banquete y de regocijo y para que se enviaran porciones de comida unos a otros, e hicieran donativos a los pobres*». עָשָׂה יוֹם mantener o respetar el día, celebrar. El עשׂים del ver. 21 es retomado en לַעֲשׂוֹת אוֹתָם [para hacerlos entre ellos] después de diversas oraciones incidentales. קִיֵּם afirmar algo para que sea válido, cf. Rut 4:7. Ambos días, el 14 y el 15 de Adar son declarados días festivos porque en ese tiempo los judíos alcanzaron la paz, unos el 14 y otros el 15 de Adar y celebraron esta paz con banquetes.

Ver. 23. Y los judíos aceptaron lo que habían empezado a hacer y lo que Mardoqueo les había escrito. Según el ver. 22 empezaron a celebrar ambos días y Mardoqueo les escribió que debían hacerlo como costumbre cada año. Hicieron conforme a las palabras de la carta de Mardoqueo. Esto se explica en los vers. 24 y 25 por medio de la breve recapitulación de los hechos que llevaron a las festividades. A partir de esto se explica en vers. 26b y 27 con muchas palabras que decidieron celebrar estas fiestas en esos días a causa de esta carta y lo que habían visto para que quedaran por todos los tiempos y todos los judíos en memoria (vers. 28 y 29).

Ver. 24. «*Pues Amán, hijo de Hamedata, agagueo, enemigo de todos los judíos, había hecho planes contra los judíos para destruirlos, y había echado el Pur, es decir, la suerte, para su ruina y destrucción*». הָמַם usado a menudo para designar la confusión con la que Dios destruye a los enemigos, Ex. 14:24, Deut. 2:15, e.o.

Ver. 25. וּבְבֹאָהּ pero cuando esto llegó delante del rey (no: cuando ella, *i.e.* Ester, vino ante él porque no se menciona a Ester en este contexto) éste ordenó por carta que el perverso plan que había tramado contra los judíos recayera sobre su cabeza, y que él y sus hijos fueran colgados en la horca.

Ver. 26. Por eso estos días son llamados Purim, por el nombre Pur. עַל־כֵּן [por eso] se refiere a lo anterior y expresa el motivo que resulta de lo anterior, por qué motivo estos días festivos recibieron el nombre Purim. Con el segundo עַל־כֵּן [a causa de] empieza una nueva oración que se extiende hasta el ver. 28 y explica cómo pudo suceder que estos días festivos llegaron a ser una fiesta general de todos los judíos. Por eso, a causa de todas las palabras de esta carta (de Mardoqueo ver. 20) y por lo

---

decem filii in linea perpendiculari, unus supra alterum, suspensi fuerint [conforme a estos diez hijos mencionados en línea perpendicular, uno sobre el otro, fueron colgados], cf. *Buxtorf, Synagoga jud.*, pp. 157-159, Basilea 1580. No conocemos el significado del uso de las letras minúsculas ח, ש y ז en el primer, séptimo y décimo nombre. La mayúscula ו en el décimo al parecer debía señalar que se trataba del último nombre.

que habían visto de esto (עַל־כָּכָה sobre esto y aquello) y lo que les había acontecido (por lo tanto debido a dos razones: 1) por la carta de Mardoqueo y 2) porque habían vivido la situación) los judíos establecieron e hicieron una costumbre para ellos, para sus descendientes y para todos los que se aliaban con ellos, para que no dejaran de celebrar estos dos días conforme a su ordenanza y conforme a su tiempo señalado cada año.

Ver. 28. Y estos días debían ser recordados y celebrados por todas las generaciones, por cada familia, cada provincia y cada ciudad; y que estos días de Purim no dejaran de celebrarse entre los judíos, ni su memoria se extinguiera entre sus descendientes. Los participios וְנַעֲשִׂים נִזְכָּרִים [recordados y celebrados] dependen todavía del לִהְיוֹת [para que no dejaran de celebrar] ver. 27. En la última pregunta se cambia la construcción con el לֹא יַעֲבְרוּ [no dejaran de celebrarse] al tiempo finito. וְלֹא יָעֲבוֹר es una circunscripción del adverbio imperecedero. כִּכְתָבָם conforme a sus escritos, *i.e.* como Mardoqueo había escrito (ver. 23). כִּזְמַנָּם como designó su tiempo. סוֹף מִן tener un fin entre, *i.e.* extinguirse entre los descendientes.

Versículos 29-32. Una segunda carta de la reina Ester y de Mardoqueo que señala el ayuno y las lamentaciones en los días de Purim

Ver. 29. Entonces la reina Ester, hija de Abihail, y el judío Mardoqueo escribieron con toda autoridad para confirmar esta segunda carta acerca de Purim. הַזֹּאת se refiere a lo siguiente donde se indica brevemente el contenido de la carta. הַשֵּׁנִית es la carta siguiente en relación a la primera carta de Mardoqueo mencionada en vers. 20ss.

Ver. 30. Y él (Mardoqueo) envió cartas, *i.e.* copias de la carta mencionada en ver. 29, a todos los judíos, a las ciento veintisiete provincias del reino de Asuero, palabras de paz y de verdad, para establecer estos días de Purim en sus tiempos señalados, tal como habían establecido para ellos el judío Mardoqueo y la reina Ester, según habían fijado para ellos y sus descendientes con instrucciones para sus tiempos de ayuno y de lamentaciones. בִּזְמַנֵּיהֶם en sus tiempos fijados debido a que el sufijo se refiere a los días del Purim los זְמַנִּים sólo pueden ser los tiempos fijos en estos días. El sentido de los vers. 29-31 es el siguiente: Los judíos habían establecido para sí y para sus descendientes tiempos de ayuno y lamento de los días de Purim y según las órdenes de Ester y Mardoqueo. A fin de fijar estos días para todos los judíos del reino persa, Ester y Mardoqueo escribieron otra carta que Mardoqueo envió a todos los judíos del reino de Asuero. En el ver. 32 se comenta: el mandato de Ester estableció estas costumbres acerca de Purim, y esto fue escrito en el libro. הַסֵּפֶר el libro en el que se encuentra esta orden no puede ser el escrito de Ester mencionado en el ver. 29 sino sólo una carta sobre los Purim que no ha llegado hasta nosotros pero que debió haber servido como fuente al autor de nuestro libro. El tiempo en el que debía cumplirse el ayuno y el lamento en los días del Purim no consta en nuestro pasaje. Pero sólo podía suceder en el día que Amán había designado por la suerte como el día de la aniquilación de los judíos, *i.e.* el 13 de Adar. Este día también es celebrado por los judíos como el תַּעֲנִית אֶסְתֵּר ayuno de Ester[5].

Capítulo 10. El poder y la grandeza de Mardoqueo

Ver. 1. El rey Asuero impuso tributo sobre la tierra y sobre las costas del mar.

Ver. 2. «*Y todos los actos de su autoridad y poder, y todo el relato de la grandeza de Mardoqueo, con que el rey le engrandeció, ¿no están escritos en el libro de las Crónicas de los reyes de Media y Persia?*» El Quetib אחשרש es un error ortográfico de אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ [Asuero]. La palabra מַס leva significa tributo. Debido a que las provincias del reino pagaron su tributo en su mayor parte en naturales que habían producido con el trabajo de sus manos su trabajo (agricultura, ganadería, etc.) era un tipo de leva para el rey. El contenido del ver. 1 extraña en nuestro libro que hasta ahora sólo había mencionado lo necesario acerca del rey para entender la fiesta del Purim. *Bertheau* comenta «Pareciera que el historiógrafo tenía en mente relatar más acerca del rey Asuero y aprovechar el momento para explicar detalles acerca de la posición y la influencia del héroe de nuestro libro, Mardoqueo, que según 9:21 se hizo más y más grande. Pero pronto abandonó sus intenciones y se limitó a aludir al libro de las crónicas de los reyes de Media y Persia en los cuales se encontraban noticias acerca de la violencia y el poder de Asuero y acerca de la grandeza de Mardoqueo». Pero esta suposición no es probable. La situación simplemente se debe a que el autor de nuestro libro usó el libro de la crónica de los reyes citado en el ver. 2 como fuente en analogía al proceso observado de los historiógrafos exílicos y postexílicos de los libros de los reyes y de las crónicas que citaron de las fuentes usadas que les parecían importantes para el plan de sus respectivas historiografías mencionándolas al final de cada reinado en el cual se podía encontrar mucho más acerca de los hechos de los reyes. A veces incluían aun notas de estas fuentes, cf. 1 R. 14:30; 15:7; 23:32; 22:47-50; 2 R. 15:37; 2 Crón. 12:15 con la única diferencia que estas notas eran presentadas después de la mención de la fuente mientras que en nuestro libro la nota antecede a lo citado. Debido a que nuestro libro empezó con el relato del poder y la grandeza del rey Asuero aunque sólo se menciona acerca de este soberano, que reinaba sobre ciento veintisiete provincias, lo que tenía que ver con la historia de los judíos, el autor incluyó al final de esta historia y antes de la mención de las fuentes la nota del ver. 1 de los libros de las crónicas de los reinos en la que ésta estuvo relacionada con el relato detallado del poder y la grandeza de Asuero, probablemente también con las guerras que éste peleó a fin de indicar al final de dónde había recibido este rey los medios para obtener el poder relatado al principio de este libro. Los libros de las crónicas de los reinos no sólo contienen las noticias acerca del poder de Asuero sino también פָּרָשָׁה una indicación clara de la grandeza de Mardoqueo con la cual lo engrandeció el rey, *i.e.* la que lo elevó, *i.e.* aquel hombre al que los judíos le deben su salvación. Por eso existe esta referencia. Mardoqueo fue segundo después del rey, *i.e.* primer ministro del rey (מִשְׁנֶה, cf. 2 Crón. 28:7) y un hombre importante entre los judíos, estimado por la multitud de sus hermanos, *i.e.* estuvo como uno de los grandes entre los judíos y fue amado y estimado por sus compatriotas (en cuanto a רָצוּי cf. Deut. 33:24) que bus-

5. Según 2 Mac. 15:36 la victoria sobre Nicanor debía ser celebrada el 13 de Adar. Pero según la nota del *Dr. Cassel* en *Grimm* en *kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen*, acerca de 2 Mac. 15:36 se menciona la fiesta de Nicanor en los escritos judíos como *Megilor Taanit*, cap. 12; en el *Talmud babilonio tr. Taanit*, f. 18b; en *Massequet Sofrim* 14:4 sin haber sido celebrado hace un milenio. El libro *Sheiltot* de *Rabi Aca* (en el siglo IX) menciona el 13 de Adar como día de ayuno en memoria del ayuno de Ester mientras que en los días del Talmud se menciona el ayuno de Ester como un ayuno de tres días pero que era celebrado como Purim. Esto muestra que entre los rabinos hubo diferentes posiciones acerca del ayuno de Ester.

có el bien de su pueblo y habló paz para su gente. Esta descripción de la posición de Mardoqueo hacia el rey y hacia su pueblo tiene una coloración poética retórica como expresión de un sentimiento alegre. A eso se deben expresiones como רֹב אֶחָיו multitud de sus hermanos, טוֹב דָּרַשׁ cf. Sal. 122:9; Jer. 38:4. En cuanto a דִּבֶּר שָׁלוֹם [hablar paz] cf. Sal. 85:9; 35:20; 28:3. זַרְעוֹ [su simiente] en su paralelismo con עַמּוֹ [su pueblo] no son los descendientes de Mardoqueo o de su pueblo sino la totalidad de su pueblo y su gente, cf. para este significado de זֶרַע 2 R. 11:1, Isa. 61:9. El sentido de estas dos oraciones es: Mardoqueo actuó en hecho y palabra para el bienestar y la salvación de su pueblo. Éste es el camino por el cual se puede alcanzar honores y felicidad, el camino que el autor del salmo 34 menciona en los vers. 13-15 como indicación para el temor del Señor.

TOMO 1

Considerado el comentario por excelencia entre todos los comentarios del A.T., citado constantemente por todos los demás comentaristas, lingüistas y estudiosos de la Biblia, el *Biblischer Commentar über das Alte Testament*, trabajo magistral de investigación filológica realizado por Johann Friedrich Carl Keil y Franz Julius Delitzsch, es reconocido universalmente como la obra más completa, seria y erudita que se ha escrito sobre el Antiguo Testamento y la mejor vía de aproximación a la complejidad del sentido original de las palabras utilizadas en el texto hebreo.

Ha mantenido su liderato entre los comentarios y su prestigio como obra indispensable para el estudio y la investigación bíblica, desde su aparición en Alemania en 1872. Traducido al inglés pocos años después, ha sido reeditado constantemente hasta el día de hoy, y está presente no solamente en la biblioteca de todos los seminarios e instituciones teológicas del mundo anglosajón, sino también sobre la mesa de estudio de la mayoría de clérigos, pastores y estudiosos de la Biblia.

Su principal virtud consiste en llevar a cabo un profundo análisis filológico de cada palabra importante en cada texto importante del Antiguo Testamento, dentro de su contexto, y de una manera asequible para quienes no dominan o incluso no tienen conocimiento alguno del hebreo.

Para ello, Keil y Delitzsch basan su exégesis en una traducción directa del hebreo de cada pasaje a comentar, buscando luego su apoyo textual en las traducciones antiguas, como la Septuaginta y la Vulgata. Luego, analizan ese texto a la luz del uso y sentido dado a esa palabra hebrea en otros pasajes de la Biblia. Después, incluyen en sus investigaciones los descubrimientos al respecto en áreas documentales científicas cercanas a la exégesis del Antiguo Testamento, como la historia y la arqueología. Y completan su comentario, en muchos casos, presentando la interpretación que de ese texto o palabra hicieron los Padres de la Iglesia y los Reformadores.

La presente edición española, por tratarse de una traducción directa del original alemán en su tercera edición, aporta importantes ventajas con respecto a las distintas ediciones en inglés, basadas en la segunda. Además de incluir valiosas revisiones y ampliaciones de los autores, incluye también la traducción al español de las numerosas citas en latín, tanto de los Padres de la Iglesia y Reformadores como de otros textos antiguos, algo que no se tuvo en cuenta ni en las ediciones alemanas ni en las sucesivas ediciones en inglés, y que lamentablemente, excluye a todos aquellos que no dominan esa lengua, de acceder a la riqueza completa del comentario.

La publicación en español del *Comentario lingüístico al texto hebreo del A.T.*, un trabajo monumental esperado con ansia por muchos años, al dar libre acceso en nuestro idioma a uno de los mejores comentarios exegéticos del Antiguo Testamento de todos los tiempos, marca un hito en la historia de la literatura cristiana en el mundo de habla hispana.

editorial clie

• CLASIFÍQUESE: 98 HERMENÉUTICA •
COMENTARIOS COMPLETOS DE TODA LA BIBLIA
• CTC 01-02-0098-45 • REF 224483 •

ISBN 978-84-8267-461-2
9 788482 674612